



IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

CILT:3 SAYI:1 BAHAR-2017

VOLUME:3 ISSUE:1 SPRING-2017

ISSN: 2149-2344

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES





İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

CİLT:3 SAYI:1 BAHAR-2017
VOLUME:3 ISSUE:1 SPRING-2017
ISSN: 2149-2344

EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ayhan, Yıldız Teknik Üniv. Eğitim Fakültesi

EDİTÖR YARDIMCILARI

Dr. Hüseyin Okur, Türkiye

Yrd. Doç. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Sarıkaya, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Rafet Özkan, Kastamonu Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Hidayet Işık, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Doç. Dr. Dilaver Selvi, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah Aydın, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. İsa Çelik, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniv., İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Doç. Dr. Ramazan Demir, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Yard. Doç. Dr. Ali Kaya, Kocaeli Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. Ali Kumaş, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Gayretli, Erzincan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Tozlu, Erzincan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. İlyas Yıldırım, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

SAYI HAKEMLERİ

Yrd. Doc. Dr. Mehmet Saki Çakır, Yrd. Doc. Dr. Mustafa Yıldız, Yrd. Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu,
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Altın, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Tozlu, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ayhan, Dr.
Rashadat Ahmadov, Yrd. Doç. Dr. Uğur Bekir Dilek, Dr. Hüseyin Okur.

Yayın Tarihi Ocak/Bahar 2017

İÇİNDEKİLER

İslâm Vakıflar Hukukunda İstibdâl

İstibdâl In Foundations Of Islamic Law

Yrd. Doç. Dr. Murat BEYAZTAŞ.....1-21

Hız. Peygamber'in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları

The People Who Are Gave Married By The Prophet Muhammad And Purposes Of Their Marriages

Dr. Reşadet AHMEDOV22-37

Özellikleri Ve Metodu İtibari İle İbn Mâce'nin İlk Şerhi el-İ'lâm

el-İ'lâm The First Explanatory Book On Ibn Majah And Its Characteristics And Method

Yrd. Doç. Dr. İbrahim TOZLU.....38-64

Bâkillâni'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation The Opinion of States Al-Baqillani In Terms Of Causality

Dr. Hüseyin KAHRAMAN.....65-83

Ohin Kütüphanesi'ndeki Sarf/Nahiv Konulu Yazmalar

Manuscripts Written In Grammar And Syntax In Ohin Library

Ali BAĞCI.....84-112

Kiraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kiraat Vecihleri

Quran Recitations' Proof And References In The Tafsir By Ebu 's-Su'ūd In The Context Of Recitation-Syntax Relationship

Dr. Kadir TAŞPINAR.....113-138



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSLÂM VAKIFLAR HUKUKUNDA İSTİBDÂL

Murat BEYAZTAŞ*

Öz

İslâm medeniyetinde vakıf, hayatın her alanında temel yapıyı inşa eden en önemli faktör olma özelliğine sahiptir. Ancak vakfedilen cami, medrese, kervansaray, su kanalı veya buralarda kullanılan eşyalar gibi menkul ya da gayri menkul hizmet araçları, zaman içerisinde eskime, harap olma veya ihtiyaç dışı kalma gibi nedenlerle kullanılamaz hale gelebilirler. Bu durumda istibdâl, söz konusu malların yeniden toplum için yararlı hale getirilebilmesini mümkün kılan bir yoldur. Uygulamada vakıf malın, satış ve alım ya da takas suretiyle mülkiyete aktarılması ve mukabilinde yeni bir malın vakıf hale getirilmesi suretiyle icra edilir.

Bu çalışmada, vakıfta devamlılık ve satılmazlık bağlamında bugünün önemli problemlerinden birini teşkil eden söz konusu mesele, çeşitli mezhep ve görüşlere ait temel kaynaklar üzerinden tartışılmaktadır. Vakıf malın menkul–gayri menkul, hayrât–müstegallât ya da mescid vakfı olmasına bağlı, konuyla ilgili farklı değerlendirmeler bulunsa da genel olarak, Hanefîler’in ve özellikle Hanbelîler’in söz konusu değişikliği mümkün gördüğü tespit edilmiştir. İstibdâlde temel hedef, vakıftaki değişmezlik esasını bu zorunlu değişiklik arasındaki hassas dengeyi koruyarak, ikisinin de ortak hedefini teşkil eden devamlılığı sağlamaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Vakıf, İstibdâl, İbdâl.

İSTİBDÂL IN FOUNDATIONS OF ISLAMIC LAW

Abstract

In Islamic civilization, the foundation is the most important factor that builds the basic structure in every field of life. Goods or real estate utilities, such as mosques, madrasahs, caravanserais water canals or the vehicles used by them, may become unavailable over time due to obsolescence, destruction or lack of necessity. In this case istibdâl, is a way of bringing them available again for the use of society. In practice, this is made by transferring

the foundation goods to the property through sale and purchase or exchange, whereas it becomes a new property of the foundation.

The issue, which is one of the most important problems of today in the context of continuity and inability to sell, is being discussed through the main sources of various denominations and opinions. Although there are different evaluations, it is determined by the Hanafîs and especially by the Hanbalîs that this change is possible in general, depending on whether it is a movable or immovable property, a charity or a müstegallât foundation. The main goal here is to maintain the delicate balance between the constancy and the inevitable change, and to ensure continuity which is the common goal of both.

Keywords: İslamic Law, Vakıf, İstibdâl, İbdâl.

GİRİŞ

İslâm medeniyetinde ibadet, eğitim, sağlık, bayındırlık ve ulaşım gibi hayatın her alanını dolduran cami, medrese, hastane, sulama kanalı, kervansaray, köprü ve imaret benzeri dinî ve hayrî tesisleri ile köklü bir yere sahip vakıflar ve bu vakıflara ait mallar, zamanla harap olabilir ya da kullanılamaz hale gelebilir.¹ Vakıfta esas olan vâkıfın şartı üzere devam edilmesi olsa da söz konusu hal ortaya çıktığında, fakihler satış veya temlik gibi yollarla vakfın tamamen tasfiyesi yerine, yapılacak değişiklikler neticesinde vakfın devamını sağlayan çözümler üzerinde durmuşlardır.

Bu makalede bugünkü vakıf sorunlarına çözüm üretme adına, adı geçen değişikliklerden, vakıf malı mülkiyete intikal ettirerek mukabilinde mülk olan malı vakıf haline getiren istibdâl ele alınmıştır. Çalışma sırasında Kur'an ve ilgili Hadis kaynaklarının yanında, genişçe bir yelpaze içerisinde Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Câferî, Zâhirî ve Zeydî literatür taranmış, ilave olarak birçok modern kaynağa da yer verilmiştir.

*Dr. İletişim: muratbeyaztas@yahoo.com. Bu makalenin hazırlanmasında yazarın, *İslâm Hukukunda Vakıfların Tağyîri ve İstibdâli* [(Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Konya 2016] isimli doktora tezinden yararlanılmıştır.

¹ Sıdkı, *Hatırât*, s. 7; Kunter, "Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine (Mücmel Bir Etüd)", *VD*, I, 104-105; Kazıcı, *Vakıflar*, s. 56-65; Köprülü, "Tarihte Vakıflar", *AÜHFM*, VIII, 495-496; Yediyıldız, "XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu", *VD*, XVIII, 38; Selim Hânî Mansûr, *el-Vakfu ve devruhû fi'l-müctemai'l-islâmî'l-muâsır*, s. 181.

İSTİBDÂLİN MAHİYETİ

A. İstibdâlin Tarifi

“İstibdâl / الاستبدال”, vakıfta değişim ifadeleri içerisinde en fazla tanınan terimdir. “ب د ل” kökünden türemiş olup, “değiştirme, yerine başkasını koyma”² gibi anlamlara gelir. Vakıf ıstılahında “vakıf malın mülk ile değiştirilmesi” demektir. İhtiyaç baş gösterdiğinde vakfa ait malın, takas veya satış ve alım suretiyle vakıf olmayan bir mala dönüştürülmesi ve mukabilinde mülk olan malın da vakıflaştırılmasıdır.³

Klasik kaynaklarda “istibdâl”, bazen “malın satışı ve bundan elde edilen bedel ile benzerini satın alma” şeklinde açık ifadeler ile karşılandığı gibi⁴ bazen de “ibdâl / الإبدال”⁵, “nakl / النقل”⁶, “taḥvîl / التحويل”⁷, “tağyîr / التغيير”⁸ ya da özellikle Mâlikî fıkıhındaki münâkale / المناقلة,⁹ mu’âvaza / المعاوضة¹⁰ benzeri kelimelerle ifade edilmiştir. Şu kadar var ki, vakıfta istibdâle karşı duruşlarıyla öne çıkan Şâfiî ve Mâlikî kaynaklarda, bazı istisnalar dışında,¹¹ söz konusu kavrama yer verilmemiştir. Uygulama olarak istibdâli kabul eden Hanbelîler de kullanımda ya “satış ve alım” şeklinde açık bir ifadeyi¹² ya da “ibdâl”¹³ kelimesini tercih etmişlerdir. Böylece istibdâlin daha çok Hanefîler tarafından kullanılan bir terim olduğu görülmektedir.

Hanefî kaynaklarda istibdâl henüz kavramlaşmamış olsa da ilk olarak, erken dönem kaynaklarından İmam Muhammed eş-Şeybânî’ye (ö. 189/805) ait *el-Asl*’da yer alır. Ancak

² Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, s. 965; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 48.

³ Hassâf, *Ahkâmü’l-evkâf*, s. 154; Dâmâd, *Mecmau’l-enhur*, I, 736; Kadri Paşa, *Kânûnû’l-adl*, md. 129; Ömer Hilmi, *İthâfû’l-ahlâf*, m. 31; Hüseyin Hüsni, *el-İhsâf*, m. 174; Ali Haydar, *Tertîbü’s-sunûf*, md. 601; Ubeydî, *İstibdâlü’l-vakf*, s. 55.

⁴ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, VI, 99: “فإنه يباع ويشترى بثمنه غيره...”; Hirâkî, *el-Muhtasar*, s. 140: “بيع ويباع الفرس الحبس يكلب ويجعل ثمنه في...”; İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, s. 236: “واشترى بثمنه ما يرد علي اهل الوقف... مثله...”; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 301: “للقاضى أن يبيعه...”; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, III, 591: “وإن وقف مسجدا فخرّب وكان في مكان لا ينتفع به يبيع وجعل في مكان ينتفع به...”; İbn Teymiyye, *Mecmûü’l-fetâvâ*, XXXI, 225: “فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره...”; Trablusî, *el-İs’âf*, s. 31: “فقد جوزوا بيعة والتعويض بمثله...”.⁵

⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 634; Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 369; İbn Teymiyye, *Mecmûü’l-fetâvâ*, XXXI, 215; Zerkâ, *Ahkâmü’l-evkâf*, s. 171.

⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûü’l-fetâvâ*, XXXI, 218: “فإن المسجد لا يجوز نقله...”; Hillî, *Kavâidü’l-ahkâm*, II, 395: “ولا يصح بيع الوقف ولا هبته ولا نقله...”.⁷

⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûü’l-fetâvâ*, XXXI, 220: “...جوز تحويله إلى موضع آخر...”.⁸

⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 633: “كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به...”; İbn Teymiyye, *Mecmûü’l-fetâvâ*, XXXI, 218: “كما أن تغيير المسجد ونقله ماجاز عنده إلا للحاجة...”.⁹

⁹ Hattâb et-Trablusî, *Bey’u’l-ahbâs*, s. 62: “ويعبر بعضهم عن ذلك بالمناقلة...”.¹⁰

¹⁰ İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, s. 236: “وأختلف في المعاوضة...”; Hattâb et-Trablusî, *Bey’u’l-ahbâs*, s. 62: “ويعبر...بعضهم بالمعاوضة...”.¹¹

¹¹ Hattâb et-Trablusî, *Bey’u’l-ahbâs*, s. 71: “لو بيع واستبدل بثمنه...”; İbn Abdilber, *el-Kâfî*, II, 1020: “حبس حيوانا فكبر وهرم فلا بأس ببيعه واستبدال مثله...”.¹²

¹² Hirâkî, *el-Muhtasar*, s. 140: “بيع واشترى بثمنه ما يرد علي اهل الوقف...”; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, III, 591: “وإن وقف مسجدا فخرّب وكان في مكان لا ينتفع به يبيع وجعل في مكان ينتفع به...”; İbn Teymiyye, *Mecmûü’l-fetâvâ*, XXXI, 225: “فقد جوزوا بيعة والتعويض بمثله...”.¹³

¹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 634: “فإن المسجد لا يجوز نقله وابداله...”; İbn Teymiyye, *Mecmûü’l-fetâvâ*, XXXI, 215: “وإنما ابدال المسجد بغيره للمصلحة...”.¹⁴

burada söz konusu olan, yalnızca satıştan sonra yeni malın satın alınma safhasıdır.¹⁴ Daha sonra Hassâf (ö. 261/874) tarafından “bey‘ ve istibdâl / البیع و الاستبدال” şeklinde “satış” ifadesi ile birlikte kullanılmıştır.¹⁵ Nihayetinde Serahsî (ö. 483/1090) ile birlikte “istibdâl” müstakil bir kavrama dönüşerek literatürde bilinen şeklini almıştır.¹⁶

Bir kısım çağdaş araştırmacılar, “istibdâl”i, İmam Muhammed ve Hassâf’ın kullanımına benzer şekilde kullanırlar. Buna göre vakıf malın satışı ve yeni malın alımında, ilk kısım “ibdâl”; ikinci kısım da “istibdâl”dir. “İbdâl” ve “istibdâl”i bir bütünün, birbirlerini tamamlayan iki parçası olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca bu kavramlardan her biri “istibdâl” veya “ibdâl” olarak tek başına söz konusu süreci ifade etmek için de kullanılmıştır.¹⁷ Bunun yanında “istibdâl”i “para karşılığında satış ve alım” suretiyle vakıf malın değişimi olarak sınırlayıp, vakıf malın vakıf olmayan mal ile “takas”¹⁸ suretiyle değiştirilmesini “ibdâl” olarak değerlendirenler de mevcuttur.¹⁹ Bu yaklaşım bazı Mâlikî kaynaklardaki istibdâl kullanımına kısmen uygunluk arz etmektedir.²⁰

Nihayetinde çalışmamıza esas olmak üzere söz konusu bilgiler ışığında yapılacak tanımlamaya göre, Hanefî yaklaşımına uygun olarak “*İstibdâl, vakıf malın satış ve alım ya da doğrudan takas usullerinden birisi ile değiştirilmesidir.*”

B. İstibdâlin Hükümü

İstibdâl İslâm âlimlerinin birçoğu tarafından kabul edilen bir uygulamadır. İstibdâl neticesinde ilgili mal, vakıf olma hususiyeti sona ererek mülkiyete konu olur. Ona mukabil başka bir mal da vakıf hükmünü kazanır. Bunun için ayrıca vâkıfın beyanı şart değildir. Hayrî ya da müstegallât vakıflarda, farklı bir muameleye ihtiyaç olmadan, yeni mal vâkıfın beyan ettiği önceki şartlar çerçevesinde lâzım vakıf haline gelir.²¹

Hanefîler,²² Hanbelîler,²³ Zeydîler²⁴ ve kısmen Mâlikîler’in de içinde bulunduğu fakihler, vakıfta yer alan bağlayıcılık ve devamlılık ilkelerine rağmen, genel olarak mescid haricindeki

¹⁴ Şeybânî, *el-Asl*, XII, 90: “و إن رأى أن يبيع بعضهم و يستبدل به...”.

¹⁵ Hassâf, *Ahkâmü’l-evkâf*, s. 22: “وكان يبيعها والاستبدال بثمنها”.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 41: “أنه إذا شرط في الوقف أن يستبدل به أرضاً أخرى إذا شاء ذلك...”.

¹⁷ Kadri Paşa, *Kânûnü’l-adl*, md. 129; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 172-173; Râfî’î, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, s. 231; Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, X, 7624; Kübeysî, *Ahkâmü’l-vakf*, II, 9; İkrime Sa’id Sabrî, *el-Vakfî’l-İslâmî*, s. 202.

¹⁸ Türk vakıf mevzuatında malın mal ile değişiminin karşılığı “trampa”dır. Bkz. Vakıflar Kanunu, md. 13.

¹⁹ *Mv. F.*, “İbdâl”, I, 142.

²⁰ Hattâb et-Trablusî, *Bey’u’l-ahbâs*, s. 71.

²¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XXXI, 229, 254; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, V, 723; Trablusî, *el-İs’âf*, s. 31; Bühûtî, *er-Ravzu’l-mürbi*, s. 356; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, VI, 585; Ömer Hilmi, *İthâfî’l-ahlâf*, m. 119.

²² Hassâf, *Ahkâmü’l-evkâf*, s. 22, 154; Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 41; Burhânüddîn el-Buhârî, *Zahîretü’l-fetâvâ*, V, vr. 217^b; İbnü’t-Türkmânî, “Risâletün fi’l-istibdâl”, *İstibdâl Risâleleri*, s. 53-54; Kınalızâde, *Ba’zu ahkâmî’l-vakf*, vr. 3^a; Yenişehirli, *Behcetü’l-fetâvâ*, s. 243; İbn Âbidîn, *el-Ukûdü’d-dürriyye*, I, 115.

vakıf mallarında istibdâlin mümkün olacağını belirtirler. Zira onlara göre vakfın tesisine esas olan amacın, belli bir ‘ayna bağlı olmadan da devam etmesi mümkündür. Eğer vâkıf tarafından belirlenen malın kullanımı ile ilgili bir mani ortaya çıkacak olur ise vakfın, kendiliğinden veya alınan bir karar neticesinde sona ermesi yerine, istibdâl suretiyle devamı sağlanmalıdır.²⁵

Hanefî mezhebinde istibdâl, vakıf malın yeniden mülkiyete geçirilememesi şeklindeki açık kıyasa uygun olmasa da gasp, itlaf veya afet sonucu kullanılamaz hale gelen vakıf yerde vakfın başka bir araziye aktarılabilmesi meselesine kıyas edilerek, istihsânen benimsenmiştir.²⁶ Bu görüş Ebû Yûsuf ile birlikte Hilâl b. Yahya, Hassâf ve Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060) gibi fakihlerin ictheadlarına dayanır.²⁷ Böylece, istibdâle tabi vakıf arazinin az da olsa sahip olduğu değer, ondaki vakıf mahiyetinin başka bir mala aktarılmasını mümkün kılan bağ olarak değerlendirilmiştir.²⁸

Hanbelîler ile Zeydîler ise istibdâli maslahat deliline dayandırırılar. “Celb-i maslahat, def-i mefsedet”²⁹ ilkesinin gereği olarak bu uygulamaya cevaz vermişlerdir. Belli bir mekânda kurban edilmek üzere götürülen hayvan, hastalanıp oraya sevk edilemeyecek hale geldiğinde, nasıl bulunduğu yerde kurban edilmesi gerekiyorsa; aynı şekilde vâkıfın gerçekleştirmek istediği faydayı devam ettirebilmek için de vakfa konu malın gerektiğinde değiştirilebileceğini ifade etmişlerdir.³⁰

Aslen istibdâli kabul etmeyen Mâlikîler de Mescid-i Nebî'nin genişletilmesi kapsamında ortaya çıkan bazı sahabe uygulamalarına istinaden, yalnızca mescid veya yol gibi kamunun ihtiyacı olan yerleri genişletme ile sınırlı bir alanda istibdâle izin vermişlerdir.³¹ Ayrıca Ebû Saîd İbn Lübb (ö. 782/1380), İbn Arafe (ö. 803/1400), Burzülî (ö. 844/1440), Ebû Yahya (ö. 857/1453) ve Hattâb et-Trablusî (ö. 995/1587) gibi bazı müteahhirin Mâlikîler döneminden itibaren Kuzey Afrika, Tunus ve Endülüs gibi Mâlikî coğrafyada, kısmen de olsa istibdâlin uygulandığı görülmektedir. Söz konusu fukahâ, Rebîa (ö. 136/753) ve Abdurrahman b. Kâsım (ö. 189/807) gibi fakihlerden nakledilen ancak uygulamaya yansımamış bir rivayete dayanarak,

²³ Hallâl, *Kitâbü'l-Vukûf*, II, 613-614; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 633; İbn Kâzî, *el-Münâkale bi'l-evkâf*, vr. 3.

²⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ehzâr*, s. 217; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 333, 336-337.

²⁵ Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 191; Abdullah Sâlih, “Şartu'l-vâkıf”, *Evkâf*, V, 187; Karadağî, “Tenmiyetü mevâridi'l-vakf”, *Evkâf*, VII, 28.

²⁶ Hilâl b. Yahya, *Ahkâmü'l-vakf*, vr. 51^a; Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 22, 154; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 228; Kâfiyecî, “er-Remz ala kenzi'l-avârif”, *İHAD*, XVIII, 181; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 31;

²⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, V, 2087; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 237; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 31; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VI, 573.

²⁸ Trablusî, *el-İs'âf*, s. 31.

²⁹ Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, s. 279; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 198-199; Atar, *Fıkah Usûlü*, s. 81-82.

³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 633; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 252; Bühûtî, *Şerhu Müntehe'l-iradât*, II, 426; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 333, 336-337.

³¹ İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl*, XII, 304; Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, 331; Hattâb et-Trablusî, *Bey'u'l-ahbâs*, s. 30-32; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 91.

kullanılamaz hale gelmiş fakat tamiri veya kiraya verilmesi mümkün olmayan yerlerin istibdâline cevaz vermişlerdir.³²

Genel olarak Şâfiî, Mâlikî ve Câferî fakihler ile birlikte bazı Hanefîler ise vakıftaki devamlılık esasını zedelememe ve ortaya çıkan suistimallere de mani olma gibi sebeplerle istibdâle karşı çıkmışlardır. Hanefî,³³ Şâfiî³⁴ ve Mâlikî³⁵ birkısım fakihlerin aktarmış olduğu bazı kötü niyetli hâkim ve şahitler marifetiyle ortaya çıkan olumsuzluklar, bu görüşün en önemli dayanağıdır. Konuyla ilgili İbn Âbidîn'in öne sürmüş olduğu, bir mescid vakfında mütevellinin önceden olduğu gibi mahkemeye intikal ettirilmeden cemaat tarafından seçilmesine dair teklifi,³⁶ konuyla ilgili oldukça dikkat çekici bir durumdur.

Hiçbir şekilde istibdâle izin vermeyen Şâfiîler, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) vakfı ile ilgili hadisteki "satılmaz, hibe olmaz, miras bırakılmaz..."³⁷ ifadelerine dayanmışlardır.³⁸ Mâlikîler ise mescid, yol, mezarlık gibi kamu yerlerinin genişletilmesi meselesi haricinde herhangi bir vakıf taşınmazın istibdâle tabi olamayacağını sedd-i zerâi³⁹ ile delillendirmişlerdir.⁴⁰ Câferîler de aynı yaklaşımla, satış kapsamında değerlendirdikleri istibdâle karşı durmuşlardır.⁴¹ Bunlara ilave olarak Sadrüşşerîa (ö. 747/1346),⁴² Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420)⁴³ ve Şürünbülâlî (ö. 1069/1659)⁴⁴ ile Osmanlı şeyhülislâmları İbn Kemal (ö. 940/1534)⁴⁵ ve Çivizâde Muhyiddîn Mehmet Efendi (ö. 954/1547)⁴⁶ gibi mezhep görüşünün dışına çıkan Hanefîler de istibdâle mesafeli bir duruşa sahiptirler.

Vakfa konu yer mescid olduğunda, Allah'ın evi ve dolayısıyla vakıf manasının en yoğun olduğu alan olması hasebiyle, mezhep olarak Hanefîler'in de istibdâle cevaz vermedikleri

³² Ebû Yahyâ, *Şerhü't-Tuhfe*, II, 257-258; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, VII, 662; Hattâb et-Trablusî, *Bey'u'l-ahbâs*, s. 52-55, 58-66.

³³ Sadrüşşerîa, *Şerhü'l-vikâye*, III, 288-289; Tarsûsî, *Enfau'l-vesâil*, vr. 44^a; Şeyh Bedreddin, *Câmiü'l-füsûleyn*, vr. 248^a; İbn Kutluboğa, *Risâle*, vr. 125^b-126^b; Kirmastî, *Ahkâmü'l-evkâf*, vr. 40^a; Şürünbülâlî, *Hisâmü'l-hükkâm el-muhakkikîn*, vr. 1^b.

³⁴ Makrizî, *el-Mevâiz*, III, 129.

³⁵ Derdîr, *eş-Şerhü's-sağîr*, IV, 100-101.

³⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 634.

³⁷ Buhârî, "Şürût", 19, (III, 198): "أَنَّه لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ".

³⁸ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 28; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 418; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 391-392.

³⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 556.

⁴⁰ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, VI, 100; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, II, 1020; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl*, XII, 204, 304; İbnü'l-Hâcib, *Câmiü'l-ümmehât*, s. 452; Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, 346, 331; Hattâb et-Trablusî, *Bey'u'l-ahbâs*, s. 63-64, 67-70, 87-88.

⁴¹ Hillî, *Kavâidü'l-ahkâm*, II, 395.

⁴² Sadrüşşerîa, *Şerhü'l-vikâye*, III, 288-289.

⁴³ Şeyh Bedreddin, *Câmiü'l-füsûleyn*, vr. 114^a.

⁴⁴ Şürünbülâlî, *Hisâmü'l-hükkâm el-muhakkikîn*, vr. 1^a-23^b.

⁴⁵ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, s. 231.

⁴⁶ Çivizâde, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, vr. 156^b; Akgündüz, "İstibdâl", *DİA*, XXIII, 320.

görülmür.⁴⁷ Hanbelîler ise mescid olma vasfını, istibdâle mani bir durum olarak değerlendirmezler.⁴⁸ Böylece Şâfiî, Mâlikî⁴⁹ ve Hanefî fakihler mescidlerdeki Allah'ın evi vasfının ebedî olarak devam edeceği esasında birleşmişlerdir. İstibdâle karşı tavrın bir parçası olan bu yaklaşımın en şiddetli savunucusu, mescid harap ve kullanılamaz bir durumda olsa, hatta etrafında kimse kalmasa dahi bir daha mülke dönüşmeyeceğini ifade eden Şâfiîler'dir.⁵⁰

Hanefîler'de İmam Muhammed'in mescidi de içine alan mülkiyete rücu' ichtihadına rağmen, Ebû Yûsuf'a dayandırılan bu görüş esas alınmıştır. Vâkıfın şartı olsa dahi mescidlerde istibdâle cevaz verilmez. Bu durumda vakıf sahih, ilgili şart bâtil kabul edilir. Mescid ibadet mahalli olmasından dolayı, özellikle mekânı üzerinde durulmaktadır. Mescid haricindeki vakıflarda istisnâ olarak istibdâl hükmü verilse de vakıf olması hasebiyle sahip olduğu devamlılık niteliği, mescidde kesintiye uğramadan devam edeceği savunulur.⁵¹ Vakfın bağlayıcılığını, oldukça sınırlı şartlarda kabul eden Ebû Hanîfe (ö. 150/767) dahi mescid olma vasfını, başka bir şarta ihtiyaç olmadan, devamlılık için yeterli görmüştür.⁵² Bununla birlikte İmam Muhammed'e isnad edilen; eski, harap ve bânisi bilinmeyen mescidin satılarak, mukabilinde başka bir yer satın alınabileceğine dair bir rivayet daha vardır.⁵³ Bu görüşten hareketle; mescid harap olduğunda veya ihtiyaç dışı kaldığında ya da cemaat için yeterli olmaktan çıkıp, genişleme alanı da bulunmadığında, başka bir yer ile istibdâline fetva verilmektedir.⁵⁴ Konuyla ilgili olarak, demiryoluna denk geldiğinden dolayı veya etrafında namaz kılacak Müslüman kalmaması gibi zaruri sebeplerle mescidlerin istibdâline dair bazı son dönem Osmanlı uygulamaları bulunmaktadır.⁵⁵

Fetvaya esas görüşlerine göre Hanbelîler, mescid de olsa istibdâle cevaz verirler. Onlara göre ne genel olarak İslâm hukukunda ne de mezhep içerisinde konuyla ilgili olumsuz bir delil vardır. Tam tersi mescidlerde de istibdâlin yapılabileceği hususunda birçok gerekçe mevcuttur. Bunlardan en dikkat çeken, Hz. Ömer'in Kûfe valisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (ö. 55/675) yazdığı mektuptur. Mektupta Kûfe'deki mescidin başka bir yere taşınması ve mevcut yerinin hurma çarşısına dönüştürülmesi emredilmektedir. Abdullah b. Mes'ud'un (ö. 32/652) icra ile

⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 236-237; Ali Efendi, *Fetâvâ*, I, 243.

⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, III, 590; İbn Teymiyye, *el-İhtiyârâtü'l-ilmîyye*, IV, 514.

⁴⁹ İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsil*, XII, 304; Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, 330-331; Vezzânî, *en-Nevâzilü'l-cedîdetü'l-kübrâ*, VIII, 367.

⁵⁰ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 392; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 186-187.

⁵¹ Hilâl b. Yahya, *Ahkâmü'l-vakf*, vr. 54^b-55^a; Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 157; Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 42; Velvâlicî, *Fetâva'l-Velvâlicî*, s. 277^a; Kirmastî, *Risâle fi'l-evkâf*, vr. 28^a.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 28; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 5; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 346.

⁵³ Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 844.

⁵⁴ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *en-Nevâzil*, vr. 251^a; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 848; İbnü'l-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, III, 284.

⁵⁵ Öztürk, *Vakıf Müessesesi*, s. 270.

görevlendirildiği bu uygulama,⁵⁶ sahabenin bilgileri dâhilinde gerçekleşmiş olmasına rağmen, konuyla ilgili sahabeden muhalif bir görüşün bulunmaması da ayrıca icma' olarak değerlendirilmektedir.⁵⁷

Hanbelîler'in benimsediği mevcut değeri istibdâl yoluyla muhafazayı esas alan söz konusu yaklaşım, uygulamada tercih edilmesi gereken görüştür. Zira gerek Hz. Ömer'in Kûfe mescidi ile ilgili tasarrufuna⁵⁸ bağlı gerçekleşen sahabe kavli⁵⁹ gerekse hatalı davranış karşısında muhakkak müdahil olmaları beklenen sahabeden bu yönde bir rivayetin bulunmaması nedeniyle ortaya çıkan sukûfî icma'⁶⁰ delilleri açıkça buna işaret etmektedir.⁶¹

Menkul vakıf mallarının, özellikle hayvan vakıflarının istibdâlinde ise mezheplerin görüş birliği vardır. Çünkü gayri menkullere göre daha zayıf bir yapıya sahip olan bu mallar, birtakım esaslar çerçevesinde istisnâ olarak vakfa dâhil edilmişlerdir. Hatta bunlarda vakıf olmaktan kaynaklanan ebediliğin ancak bu yolla gerçekleşebileceği değerlendirilmiştir. Bu nedenle bir taraftan genel anlamda istibdâli savunan Hanefîler ve Hanbelîler, diğer taraftan istibdâle karşı duran Mâlikîler'in yanında bir görüşlerine göre Şâfiîler de bu tür mallarda istibdâli uygun görmüşlerdir. Tabiatı icabı vakıf hayvan zamanla güçten düştüğünde, ölmesini ve böylece vakfın sona ermesini beklemek yerine, az da olsa hayvan üzerindeki ekonomik değerini istibdâl suretiyle başka bir hayvana taşınması ve vakfın imkân nispetinde bir müddet daha devam etmesi tercih edilmiştir. Aynı şekilde mescidlerdeki sergi ve aydınlatma araçları da kullanılmaz olduğunda, ihtiyaca göre istibdâl suretiyle farklı bir mala çevrilmelerinin vakıf adına faydalı olacağı öngörülmüştür.⁶² Menkullerde bugün uygulamaya yansımaları gereken görüş de bu olmalıdır.⁶³

Ancak konuyla ilgili olumsuz yaklaşımlarıyla öne çıkan Şâfiîler, köle ya da kitabın itlâfı ve devamında gerçekleşen tazmin neticesinde zorunlu bir istibdâle yer vermiş olmalarına rağmen,⁶⁴ genel anlamda istibdâle karşı tutumlarını menkul mallarda da devam ettirmektedirler.

⁵⁶ Taberî, *Tarihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, IV, 46; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 632-633; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 215-216.

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, III, 590-591; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 226-227, 252, 266; Merdâvî, *el-İnsâf*, VII, 101-105; Eşkâr, *el-Mücellâ*, II, 167.

⁵⁸ Taberî, *Tarihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, IV, 46; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 632-633; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 215-216.

⁵⁹ Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, s. 215; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 220.

⁶⁰ Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, s. 206; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 152.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 632-633; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 215-216, 221-223; İkrime Sa'id Sabrî, *el-Vakfî'l-İslâmî*, s. 275.

⁶² Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, VI, 99; Hallâl, *Kitâbü'l-Vukûf*, II, 614; Nâtfî, *el-Ecnâs ve'l-Furûk*, s. 401; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, II, 1020; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VI, 337; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 631; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 237; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 77.

⁶³ Muhammed Mehdî, "Hükümü istibdâli'l-evkâf fi'l-mezâhibi'l-fikhiyye", *Mecelletü's-şer'iyye*, LXXVII, 353.

⁶⁴ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 418-419; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 391.

Kuruyan bir vakıf ağacın dahi gerektiğinde vakıf lehtarı tarafından kullanılıp tüketilebileceğini, ancak ne vakıf ne de vakıf lehtarı tarafından satılabileceğini ve bir başkasına da hibe edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁶⁵

C. İstibdâlin Sebepleri

Kalıcılık ve değişmezlik vasıflarıyla öne çıkan vakıfta, istibdâle başvurulabilmesi birtakım sebeplere bağlıdır. Bunlardan ilki, vakfın kuruluşunda ve işleyişinde belirleyici bir role sahip olan vâkıfın, konuyla ilgili müsbet anlamda izin veren şartıdır. Bu durum istibdâle uzak duran birçok fakihin de içinde bulunduğu cumhur görüşüne göre meşrulaştırıcı bir sebeptir. Hanefîler ile Mâlikîler'in fetvaya esas görüşleri bu şekildedir.⁶⁶ Vakıfta istibdâle karşı çıkan Şâfiîler ise vâkıf şart olarak ileri sürse dahi istibdâli mümkün görmezler.⁶⁷

Hanefîler'de Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile birlikte Hilâl b. Yahya (ö. 245/858), Hassâf (ö. 261/874) ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) vâkıfın şartı olduğunda mescid vakfının dışında istibdâl yapılabileceğini ve bu durumda vakfın sahih, istibdâl şartının da geçerli olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁸ Kâdîhân (ö. 592/1196) konuyla ilgili âlimlerin ittifak ettiğini bildirmiştir.⁶⁹ Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ve Kınalızâde (ö. 979/1572) gibi fakihler de bu yaklaşımı savunmak üzere risaleler kaleme almışlardır.⁷⁰

Aslında gayri menkul mallarda istibdâle mesafeli durmalarına rağmen Mâlikîler de vâkıfın şartı olduğu takdirde bu uygulamanın mümkün olacağını ifade etmektedirler. Zira onlar vâkıf şartına tanımış oldukları geniş yetkiye bağlı olarak, yeri geldiğinde vakfın satışını dahi kabul ederler.⁷¹

Konuyla ilgili Hanefîler'de fetvaya esas olmayan iki görüş daha vardır. İmam Muhammed'e isnad edilen bu görüşlerden birine göre vakıf ifsâd olurken,⁷² diğerine göre vakıf sahih, ancak istibdâl şartı geçersizdir.⁷³ Bu görüşün özellikle Zâhirîler tarafından da

⁶⁵ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 418; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 391-392; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 186.

⁶⁶ Hilâl b. Yahya, *Ahkâmü'l-vakf*, vr. 54^b-55^a; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 89.

⁶⁷ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 418; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 391; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 186-187; İkrime Sa'id Sabrî, *el-Vakfû'l-İslâmî*, s. 274.

⁶⁸ Hilâl b. Yahya, *Ahkâmü'l-vakf*, vr. 50^b, 54^b-55^a; Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 22, 154, 157; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *en-Nevâzil*, vr. 250^a.

⁶⁹ Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 306.

⁷⁰ Tarsûsî, *Enfau'l-vesâil*, vr. 46^a; İbn Kutluboğa, *Risâle*, vr. 124^a; Kınalızâde, *Ba'zu ahkâmi'l-vakf*, vr. 2^b-3^a.

⁷¹ Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 89; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, IV, 89; Karadağî, "Tenmiyetü mevâridi'l-vakf", *Evkâf*, VII, 23.

⁷² Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 306; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 31; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 584.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 41-42; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 18; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, VI, 227; Halebî, *Mültekâ*, s. 234.

benimsendiği görülmektedir. Onlara göre Allah'ın kitabında bulunmadığından ve hükümlerine de uygun düşmediğinden dolayı, vakıftaki bütün satış şartları bătıldır.⁷⁴

Vâkıfın şartı bazılarına göre istibdâl için bir zorunluluktur. Onun istibdâli reddetmesi bir tarafa, konuyla ilgili hiçbir beyanda bulunmamış olması halinde dahi istibdâl yapılamaz. İstibdâl ancak sarih vâkıf izni ile mümkün olabilmektedir. Hanefîler'den Şemseddîn İbnü'l-Harîrî'nin (ö. 728/1328) de benimsediği bu görüşe göre zorlayıcı bir neden olsa da vâkıfın iradesine dayanmayan istibdâl kabul edilmez.⁷⁵

Neticede vâkıfın şartı bulunduğu takdirde, zaruret veya ihtiyaç olmasa da istibdâl mümkündür.⁷⁶ Bugün kabul gören ve kanun metinlerine yansıyan yaklaşım, Şâfiîler'in dışında vâkıfın şartını istibdâl nedeni gören cumhur görüşüdür.⁷⁷

Vakıfta istibdâle gerekçe gösterilen ikinci etken de vakıf malın harap olması, gelirinin yetersiz hale gelmesi veya ihtiyaç dışı kalması gibi nedenlerle vakıf amacının gerçekleşemez hale gelmesidir. Bu durum Hanbelîler, Zeydîler ve yine mescid vakfi dışında olmak üzere Hanefîler tarafından istibdâl nedeni kabul edilmektedir. Vakıf malın gasp veya itlafından dolayı tazmin edilmesi halinde istibdâli zarurî olduğu gibi⁷⁸ harap olup menfaati kalmadığında veya geliri azalıp giderlerini, tamir ve bakım masraflarını karşılayamaz hale geldiğinde, hatta çevresine zarar vermeye başladığında da istibdâli mümkün olmalıdır.⁷⁹ Ancak istibdâli bütünüyle kabul etmeyen Şâfiîler'in yanında Mâlikîler ve Câferîler de bu nedenden dolayı istibdâl yapılmasını uygun görmemişlerdir.⁸⁰

Kullanılamaz hale gelen vakıf mal menkul olması halinde, istibdâl hakkındaki olumsuz görüşlerini yalnız gayri menkuller ile sınırladığından dolayı Mâlikîler'e göre istibdâl mümkün olabilmektedir.⁸¹ Şâfiîler'de de tercih edilen görüş olmamakla birlikte, ağaç ve hayvan gibi birtakım mallarda istibdâl söz konusu edilmiştir.⁸²

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 161; Karadağî, "Tenmiyetü mevâridi'l-vakf", *Evkâf*, VII, 23.

⁷⁵ İbnü'l-Harîrî, *Risâle*, vr. 117^a; İbn Kutluboğa, *Risâle*, vr. 125^b.

⁷⁶ Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 306; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 31; Ali Efendi, *Fetâvâ*, I, 242; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 586; Kadri Paşa, *Kânûnü'l-adl*, md. 129; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 192.

⁷⁷ Râfi'î, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 233-234; Mehdî, *Nizâmü'l-vakf fi't-tatbiki'l-muâsir*, s. 43.

⁷⁸ Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 241; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 306; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, III, 582; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 265; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 31; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 588.

⁷⁹ Hallâl, *Kitâbü'l-Vukûf*, II, 622-623; Hirâkî, *el-Muhtasar*, s. 140; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 300; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 631-632; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 252-253; Kâriühidâye, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, vr. 5^b; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ehzâr*, s. 218; Kâfiyecî, "Kitâbü'l-muhtasar", *İHAD*, XVIII, 174; Kınalızâde, *Ba'zu ahkâmü'l-vakf*, vr. 8^a; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 336.

⁸⁰ İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsil*, XII, 204, 304; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 418; Hillî, *Kavâidü'l-ahkâm*, II, 395; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 391-392; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, IV, 91.

⁸¹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, VI, 100; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, II, 1020; Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, 346; Dirdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 91.

⁸² Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 418-419; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 391.

Diğer taraftan kullanılamaz hale gelen vakıf mal müstegallâttan olup, yapılacak değişim neticesinde az da olsa geliri devam ettirme imkânı bulunabilir. Bu durumda hem kullanılmaz hale gelmek suretiyle müstağnâ anı vasfını kazanan vakıf malın mülkiyete döneceği görüşüne sahip İmam Muhammed'e göre⁸³ hem de Mâlikîler'de fetvaya esas kabul edilmeyen bir görüşe göre istibdâl mümkün olmaktadır.⁸⁴

Vakıf malın kullanılamaz hale gelmesi nedeniyle istibdâli kabul eden söz konusu görüş, vakıf gayesinin gerçekleşmesini esas almaktadır. Eğer vakıf, kuruluş amacına uygun bir şekilde kullanılıyor ise istibdâli gerekli görülmezken, vakıftan elde edilen menfaat yok denecek derecede azaldığında bu uygulamaya kapı aralanmaktadır.⁸⁵ Vakıf malın kullanılamaz hale gelmesi Osmanlı vakıf uygulamasında⁸⁶ olduğu gibi son dönem kanun metinlerinde⁸⁷ de geçerliliği olan bir istibdâl sebebidir.

Son olarak vakıf mal kullanılabilir durumda olmasına rağmen, zaruri olmayan bir maslahat sebebiyle de istibdâl yapılabileceği kabul edilmiştir. Bu görüşü Şevkânî (ö. 1250/1834)⁸⁸ gibi Zeydîler⁸⁹ ile Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed;⁹⁰ Hanbelîler'den İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Ruhaybânî (ö. 1243/1827);⁹¹ Mâlikîler'den Hattâb et-Trablusî (ö. 995/1587)⁹² gibi birkısım fakihler savunmuşsa da cumhur desteklememiştir. Konuyla ilgili Hanefîler, vakıfta geliştirme veya ticaret amacının bulunmadığını, zorlayıcı bir sebep olmaksızın satış esasına dayanan istibdâle başvurulamayacağını ifade etmişlerdir.⁹³ Hanbelîler ise az da olsa vakıftan istifade edildiği takdirde vakıf amacı gerçekleşmeye devam ettiğinden dolayı, istibdâlin câiz olmayacağını belirtmişlerdir.⁹⁴

Bununla birlikte vakıf mal menkul olduğu takdirde gerek Hanefî ve Hanbelî gerekse Mâlikî kaynaklarında; bazen savaş atları, bazen de rahle ve hayvan koşum eşyaları üzerinde, maslahata dayanan birtakım istibdâl şekillerinin yer aldığı görülür. Böylece savaş olmadığı

⁸³ İbnü'l-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, III, 271; Kâriülhidâye, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, vr. 5^b-6^a; İbn Nüceym, "Risâle fî tahrîri'l-mekâl", *Resâilü İbn Nüceym*, s. 163.

⁸⁴ Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, VII, 662; Tesulî, *el-Behce*, II, 449.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 227-228; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 187-188.

⁸⁶ Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf*, md. 1588; Ömer Hilmi, *İthâfü'l-ahlâf*, m. 416; *Cerîde-i İlmiyye*, c. I, sy. 1, s. 25.

⁸⁷ Kuveyt Vakıflar Kanunu, md. 13; Vakıflar Kanunu, md. 12; Şaban-Gundur, *Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf*, s. 538-539; Karadağî, "Tenmiyetü mevâridi'l-vakf", *Evkâf*, VII, 19.

⁸⁸ Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 333, 336.

⁸⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ezhâr*, s. 217; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 333, 336.

⁹⁰ Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 300; Kâriülhidâye, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, vr. 5^b-6^a.

⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 215, 225; Ruhaybânî, *Metâlib*, IV, 367-368.

⁹² Hattâb et-Trablusî, *Bey'u'l-ahbâs*, s. 76.

⁹³ Hilâl b. Yahya, *Ahkâmü'l-vakf*, vr. 52^b; Tarsûsî, *Enfau'l-vesâil*, vr. 45^b; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 228; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 345.

⁹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 634; Bühûtî, *er-Ravzu'l-mürbi'*, s. 356.

dönemlerde, savaş özelliğini yitirmemiş hayvanların bakım giderlerinin karşılanması,⁹⁵ birtakım vakıf eşyalarının da daha etkin bir şekilde kullanılması⁹⁶ hedeflenmiştir.

İstibdâl sebebi olarak maslahatı en sık kullanan isimlerden İbn Teymiyye istibdâlde vakıf malın tamamen kullanılamaz veya kiraya verilemez hale gelmesinin şart olmadığını,⁹⁷ Şevkânî de vakıftan yararlanan kimselere yönelik faydadaki artışın vâkıfın sevabında da artış anlamına geleceğini⁹⁸ ifade etmişler, buna bağlı olarak bir maslahat bulunduğu takdirde istibdâle başvurulması gerektiğini dillendirmişlerdir.

Nihayetinde bugün maslahat nedeniyle istibdâl; Suriye, Mısır, Kuveyt ve Türkiye Cumhuriyeti gibi hukuk sistemleri tarafından kabul gören bir durumdur.⁹⁹ Çağdaş âlimlerin de ifadesiyle; vakıf amacına aykırı olmayan, ondan sağlanan menfaatin artmasına vesile olacak birtakım açık ve vakfın maslahatını güvence altına alan kurallar çerçevesinde, istibdâl mümkündür. Zira diğer hukuk alanlarında olduğu gibi vakıfta da “Zamanın ve şartların değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunmaz” kaidesi¹⁰⁰ bu şekilde hareket etmeyi gerektirmektedir.¹⁰¹ Örnek olarak bugün, şehrin meskûn mahallinde yer alan eski vakıf arazisinde ziraî yöntemlerle gelir sağlamaya devam edilmesi yerine, yine ziraata devam edilse dahi, mevcut yerin şehir ortamında kazanmış olduğu katma değerden istifade edilmek suretiyle, daha geniş ve verimli yerler ile istibdâlde bulunma; vakıf ve lehtarları açısından ziyadesiyle faydalı bir yaklaşım olacaktır.

İSTİBDÂLİN UYGULANIŞI

A. İstibdâlin Şartları

Yukarıda sayılan sebeplerden biri veya birkaçı bulunduğundan dolayı yapılmasına ihtiyaç duyulan istibdâlin gerçekleştirilebilmesi için ayrıca uygulama öncesinde ya da sürecinde birtakım şartların da yerine gelmesi gerekmektedir. Kullanılamaz hale gelen vakıf malda istibdâl kararının alınabilmesinde uygulamaya geçmeden önce ilk şart, vakfın kendi ihtiyacını karşılayacağı herhangi bir varlığa sahip olmaması,¹⁰² ikinci şart ise hayrî vakfın gelir sağlamak

⁹⁵ Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 868; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 90; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, IV, 90.

⁹⁶ Hallâl, *Kitâbü'l-Vukûf*, II, 624; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 642; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 236-238.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, III, 543; a. mlf. *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 215, 225.

⁹⁸ Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 333, 336.

⁹⁹ Kuveyt Vakıflar Kanunu, md. 13; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 196; Şaban-Gundur, *Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mirâs ve'l-vakf*, s. 538-539; Vakıflar Kanunu, md. 12.

¹⁰⁰ Ali Haydar, *Dürer*, s. 101-102, md. 39; *Açıklamalı Mecelle*, s. 22, md. 39.

¹⁰¹ Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 196; Abdullah Sâlih, “Şartü'l-vâkıf”, *Evkâf*, V, 195; Şahhâte, “İstismâru emvâli'l-vakf”, *Evkâf*, VI, 83-84; Muhammed Mehdî, “Hükümü istibdâli'l-evkâf fi'l-mezâhibi'l-fikhiyye”, *Mecelletü's-şer'iyye*, LXXVII, 360.

¹⁰² Bühûfî, *Şerhu Müntehe'l-iradât*, II, 426; Ali Efendi, *Fetâvâ*, I, 243; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 401.

üzere kiraya verilmesi gibi, vakıf malın yalnızca kullanımı ya da vasıflarında gerçekleştirilebilecek birtakım değişikliklerle sorunun çözülememiş olmasıdır.¹⁰³

Bunlardan sonra uygulama safhasında da istibdâl için vakıf aleyhine gabn-i fâhiş olmaması,¹⁰⁴ vakıf mal mukabilindeki bedelin veresiye değil peşin olması,¹⁰⁵ vakfi temsil eden yetkili ile diğer taraf arasında, menfaat ithamına sebep olacak bir hısmınlığın veya borç ilişkisinin bulunmaması¹⁰⁶ şartları yerine gelmelidir. Ayrıca fetvaya esas olmasa da İbn Nüceym (ö. 970/1562) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi bazı fakihler, para aracılığı olmadan vakıf malın vakıflaştırılmak istenilen mal ile doğrudan değiştirilmesini¹⁰⁷ de şart görmüşlerdir.

Yine istibdâlin sağlıklı bir şekilde tamamlanabilmesi için süreç içerisinde vakıflaştırılacak yeni malın da herhangi bir vakfa ait olmaması,¹⁰⁸ eğer maslahata dayanan nedenlerle değişim gerçekleşiyorsa önceki maldan daha iyi durumda olması,¹⁰⁹ özellikle hayrî vakıf malının imkân dâhilinde önceki vakıf mal ile aynı cinsten olması¹¹⁰ şeklinde şartlar aranmaktadır.

Bütün bunlara ilave olarak; hem mahkemelerce uygulanan hem de vâkıf, müteveli ya da vekili tarafından gerçekleştirilecek istibdâli denetleyen idârî ve adlî sistemin güvenilir bir şekilde işliyor olması da şarttır. Söz konusu süreçte suistimal veya bozukluk bulunduğu takdirde yapılan istibdâl güvenilir olamayacağından dolayı, geçersiz kabul edilmelidir.¹¹¹

B. İstibdâl Yetkisi

Genel vakıf hükümlerinde olduğu gibi istibdâlin de hangi şartlarda ve kim tarafından yapılacağı hususunda belirleyici olan, öncelikle vâkıfın şartıdır.¹¹² Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre vakfın kuruluşunda konuyla ilgili beyan bulunduğu takdirde, vâkıfın kendisi, müteveli ya da bir şekilde tayin edilen başka kimseler, ayrıca bir izne tabi olmadan, şartta belirlenen çerçevede istibdâl yetkisine sahip olurlar. Ancak vâkıfın şartı, söz konusu uygulamanın

¹⁰³ Ali Efendi, *Fetâvâ*, I, 243; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 572.

¹⁰⁴ Hilâl b. Yahya, *Ahkâmü'l-vakf*, vr. 51^b; Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 154; Burhânüddîn el-Buhârî, *Muhîtü'l-Burhânî*, VII, 27; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 372; Kadri Paşa, *Kânûnü'l-adl*, md. 136; Ali Haydar, *Tertibü's-sunûf*, md. 1568, 1591.

¹⁰⁵ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 400; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 197; Karadağî, "Tenmiyetü mevâridi'l-vakf", *Evkâf*, VII, 31.

¹⁰⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 374-375; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 586; Kadri Paşa, *Kânûnü'l-adl*, md. 136; Ali Haydar, *Tertibü's-sunûf*, md. 1592-1593.

¹⁰⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 372; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 587.

¹⁰⁸ Hattâb et-Trablusî, *Bey'u'l-ahbâs*, s. 77; Kadri Paşa, *Kânûnü'l-adl*, md. 129.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 252; İbn Nüceym, "Risâle fi tahriri'l-mekâl", *Resâilü İbn Nüceym*, s. 170; Ali Haydar, *Tertibü's-sunûf*, md. 1595.

¹¹⁰ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, III, 591-592; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 252; Bühûtî, *er-Ravzu'l-mürbi*, s. 356; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 586; Ömer Hilmi, *İthâfü'l-ahlâf*, m. 417.

¹¹¹ Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 196; Abdullah Sâlih, "Şartu'l-vâkıf", *Evkâf*, V, 198-199.

¹¹² Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 25; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 227-228; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 27, 31; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 583.

yapılmasına karşı ise diğer sebep ve şartlar bir araya geldiği takdirde, bu şarta itibar edilmez.¹¹³ Hanefîler bu gibi zaruri durumlarda, İmam Muhammed'in görüşünden hareketle, hâkimin istibdâl kararı almasını mümkün görmüşlerdir.¹¹⁴

Vâkıfın konuyla ilgili şartı bulunmaması halinde, zaruret veya maslahat şartları çerçevesinde, ilgili taraflar karar alma ya da denetleme yetkisine sahiptirler. Lakin Hanefîler'e göre şart bulunmadığı takdirde, vakıf üzerinde velayet-i hâssa sahibi olmalarına rağmen, vâkıf ve vakıf mütevellisinin istibdâl yetkileri bulunmaz.¹¹⁵ Hanbelîler ile Zeydîler ise hem vâkıfın¹¹⁶ hem de belirli sınırlar dâhilinde vakıf mütevellisinin istibdâl yetkisine sahip olduğunu ifade etmektedirler. Hanbelîler'e göre vakıf, belirli kimse veya grup adına olması halinde, istibdâl yetkisi vakıf mütevellisinde olmalıdır.¹¹⁷ Şevkânî de güvenilir olduğunda mütevellinin, bu muameleyi yapması gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁸ Vakıf lehtarını ise yalnızca Zeydîler'e göre, mütevellide olduğu gibi, muayyen olması halinde istibdâle yetkilidir.¹¹⁹

Özellikle Hanefîler tarafından vakıf uygulamalarında denetleyici bir unsur olarak değerlendirilen hâkimler de bir taraftan sahip oldukları velâyet-i âmmeye istinaden, suistimallere engel olmak adına, başkaları tarafından verilen istibdâl kararlarını denetlenme; diğer taraftan istibdâli doğrudan gerçekleştirme yetkisine sahiptirler.¹²⁰ Buna karşın Hanbelîler, mescid ve köprü misali kamuya hizmet eden vakıfların haricinde, muayyen kimseler adına yapılmış vakıflarda hâkim kararının zorunlu olmadığını ifade etmişlerdir.¹²¹

Hâkim kararı, Osmanlı Devleti'nde 951 hicri tarihli *İrâde-i Seniyye*'ye kadar tek başına devlet otoritesini temsilen istibdâl uygulanmasında hem yargı hem de yürütmenin kontrol aracı

¹¹³ Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 25, 154; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 304-306, 308; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 228; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 27, 31; İbn Neccâr, *Münteha'l-iradât*, III, 359; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 583.

¹¹⁴ Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 306; Tarsûsî, *Enfau'l-vesâil*, vr. 46^a-47^a; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 32; İbn Nüceym, "Risâle fi tahrîri'l-mekâl", *Resâilü İbn Nüceym*, s. 162-163; Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, I, 218.

¹¹⁵ Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 306; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 32; İbn Nüceym, "Risâle fi tahrîri'l-mekâl", *Resâilü İbn Nüceym*, s. 163; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 583-584.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 254.

¹¹⁷ İbn Neccâr, *Münteha'l-iradât*, III, 367; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 189.

¹¹⁸ Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 333.

¹¹⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ezhâr*, s. 216; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 329.

¹²⁰ İbn Nüceym, "fi Mekâtibi'l-evkâf ve butlânihâ", *Resâilü İbn Nüceym*, s. 268; Kadri Paşa, *Kânünü'l-adl*, md. 133-134; Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf*, md. 881.

¹²¹ Bühûtî, *Şerhu Münteha'l-iradât*, II, 415; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 189.

olarak kullanılmıştır.¹²² Bu tarihten sonra bütün vakıf çeşitlerinde hâkim denetimine ilave, onun da üzerinde doğrudan kamu otoritesi olarak devlet başkanı onayı istenmiştir.¹²³

Günümüz kanun metinlerinde de aynı uygulama geçerliliğini korumaktadır. Kuveyt Vakıflar Kanunu'nda (1951) vakıf özel mahkemesi,¹²⁴ Türkiye Vakıflar Kanunu'nda (2008) da hukuk mahkemesi, istibdâl kararı alma yetkisine sahip organlar olarak tayin edilmişlerdir. Türkiye'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yönetilen mazbut vakıflarda istibdâl yetkisi genel müdürlüğe aittir. Diğer vakıflarda ise, genel müdürlük yalnızca faaliyet ve mevzuata uygunluk denetiminde bulunur.¹²⁵

C. İstibdâlden Geriye Dönüş

İstibdâl bağlayıcı bir akiddir. Şartlarına uygun olarak, kamu otoritesinin onayıyla tescil edilmiş istibdâl, daha sonra mahkeme kararıyla bile olsa feshedilemez. Zira ictihad alanında, hâkim kararıyla tesis edilmiş hükmün açık bir neden olmadan iptali, yargıya olan güveni zedeleyecektir.¹²⁶ Ancak vakıf mütevellisi, kendisinden önce gerçekleştirilen istibdâlin hukuksuz olduğunu iddia eder ve akidde taraf olan kimselerin âdil olmadıkları anlaşılırsa ya da aşırı aldanma, yeni hak sahiplerinin ortaya çıkması veya ayıp muhayyerliği gibi durumlar ortaya çıkarsa, istibdâl hâkim tarafından feshedilebilir. Bu durumda yeni mal tekrar mülkiyete intikal ederken, önceki vakıf malın da mülkiyetten sıyrılarak yeniden vakıf özelliğini kazanması gerekir.¹²⁷

Söz konusu fesihden sonra istibdâlin yenilenmesi mümkündür. Fakat istibdâl ikâle¹²⁸ suretiyle ortadan kaldırılacak olur ise yeni bir akid söz konusu olduğundan dolayı, istibdâlde bulunan kimsenin yeniden istibdâl için de ayrıca yetkisi bulunmalıdır.¹²⁹

Sonuç

Vakıf malın takas veya satış yoluyla mülkiyete intikali ve yerine farklı bir malın vakıflaştırılmasıyla ortaya çıkan istibdâlde amaç, vakıfların devamlılığını muhafaza etmektir. Konuyla ilgili görüşler, vakıf malın kullanılabilirlik durumu, menkul veya gayri menkul oluşu

¹²² Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 301; Tarsûsî, *Enfau'l-vesâil*, vr. 45^b; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadır*, VI, 228; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 32; Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, I, 217-218; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 401; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 573.

¹²³ Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, VI, 589; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 589; Ömer Hilmi, *İthâfü'l-ahlâf*, m. 165, 416; Hüseyin Hüsnü, *el-İhsâf*, m. 179; Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 202.

¹²⁴ Kuveyt Vakıflar Kanunu, md. 13; Şaban-Gundur, *Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf*, s. 538-539.

¹²⁵ Berki, *Vakıflar*, s. 79; Vakıflar Kanunu, md. 12, 33, 42.

¹²⁶ Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, I, 218; Ali Efendi, *Fetâvâ*, I, 241; Menteşzâde, *Fetâvâ-yı Abdurrahîm Efendi*, s. 460; Ömer Hilmi, *İthâfü'l-ahlâf*, m. 420.

¹²⁷ Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, I, 217; Ali Haydar, *Tertibü's-sunûf*, md. 1580, 1581; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye Kamusu*, IV, 357.

¹²⁸ Bağlayıcı ve feshi kabil bir akdi bozmayı konu edinen akid. Bkz. Aybakan, "İkâle", *DİA*, XXII, 14.

¹²⁹ Kadri Paşa, *Kânûnü'l-adl*, md. 138.

ya da mescid olup olmamasına bağlı olarak farklılaşıyor olsa da genel olarak, istibdâlin Hanefîler ile Hanbelîler tarafından kabul gören bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar istihsân ve maslahat delillerini esas alırlar. Mâlikîler ve Şâfîiler ise kazaî ve idarî suistimalleri engelleme adına delil olarak seddi zerâî'î tercih ettiklerinden dolayı, konuya daha mesafeli yaklaşmışlardır. Mâlikîler'in karşı çıktığı istibdâl, gayri menkul ile sınırlıdır. Ancak mescid, yol ve kabir gibi yerlerin genişletilmesine ihtiyaç olması halinde buraların çevresinde bulunan vakıflar, bu hükümden istisna edilmiştir. Şâfîiler ise menkul malları da içine alan en geniş istibdâl karşıtı tutuma sahiptirler.

Hanefîler'in mescidi istisna eden uygulamalarına mukabil, Hanbelîler'in mescidi de içine alan istibdâl yaklaşımı, bugün vakıflarda karşı karşıya kalınan birçok sorunun çözümünü adına önemli fırsatlar barındırmaktadır. Mescidlerin harap ve kimselerin uğramadığı yerler haline gelmemesi ve devamında âtıl kalan vakıfların ortadan kaldırılması yönünde bir kamuoyu oluşmaması için vakıflar kendi hallerine terk edilmemelidirler. Bu sebeple gerek menkul gerek mescidler de dâhil gayri menkul vakıflar, kullanılamaz hale geldiğinde ya da buralar ile ilgili herkes tarafından kabul edilebilecek ölçüde açık bir maslahat bulunduğu, istibdâle başvurulabilmesi gerekmektedir. Zira vakıf, her ne kadar sevap ve ecir kazandırması sebebiyle ahiret konusu olsa da muhteva ve amacı itibarıyla akla hitap eden bir meseledir. Dolayısıyla hem Şâri' hem de vâkıf açısından, sevabın ve dolayısıyla vakfin devam edebilmesi için sadaka-i câriye yani hayır olarak devam etmesi önemlidir. İhtiyaçlar zorladığında gerekli değişim kararlarını almadan, vakıfları iş göremez bir hale mahkûm etme, aslında vakıfların suistimaline eş bir zarara yol açacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdullah Sâlih, Hâmid Ahmed, “Şartu'l-vâkıf ve kazâya'l-istibdâl”, *Evkâf*, V, 181-207, Kuveyt 2003, (Şartu'l-vâkıf).
- Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (1284-1293), Yay. Haz. Ali Himmet Berki, İstanbul 1982, (*Mecelle*).
- Akgündüz, Ahmet, “İstibdâl”, *DİA*, XXIII, 319-320, İstanbul 2001.
- Ali Efendi, Çatalcalı (ö. 1103/1692), *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I-II, İstanbul 1311-1312 H. (*Fetâvâ*).
- Ali Haydar, Eminefendizâde Küçük Ali Haydar Efendi (ö. 1935), *Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukûf*, İstanbul 1337/1918, (*Tertîbü's-sunûf*).
- _____, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1330/1912, (*Dürer*).
- _____, *Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukûf*, trc. Ekrem Abdülcebâr-Muhammed Ahmed, I-II, Bağdat 1950, (*Tertîbü's-sunûf*).
- Âlim b. Alâ, Alaaddin ed-Dihlevî (ö. 786/1384), *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, thk. Seccad Hüseyin, I-V, Karacı 1416/1996.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.
- Berki, Ali Himmet (ö. 1976), *Vakıflar, Medeni Kanunda Tesis ve Vakıflar Kanunu Hükümleri*, Ankara 1950.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul ty, (*Hukûk-ı İslâmiyye Kamusu*)
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-IX, Beyrut 1422.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî el-Merginânî (Burhanü's-şeria) (ö. 616/1219), *Kitâbü Zahîretü'l-fetâvâ*, İMK, Yazma-Fıkıh 104, (İSAMK CD0131), (*Zahîretü'l-fetâvâ*).
- Bühûtî, Şeyh Mansur b. Yunus el-Hanbelî (ö. 1051/1641), *Şerhu Müntehe'l-iradât*, I-III, Beyrut ty.
- _____, *er-Ravzu'l-mürbi' bi-şerhi zadi'l-müstekni' muhtasari'l-Muğni*, thk. Muhammed Abdurrahman Avvad, Beyrut 1985, (*er-Ravzu'l-mürbi'*). (Birlikte: *Zadi'l-müstekni' / Ebü'n-Neca Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa Haccavi, el-Muğni / Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme*). *Cerîde-i İlmiyye*, Meşihat-ı Celile-i İslâmiyye, İstanbul 1332-1341.
- Çivizâde, Muhyiddin Mehmet Efendi (ö. 954/1547), *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, SK, Kılıç Ali Paşa, 496.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed el-Gelibolî (ö. 1078/1667), *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, I-II, by. ty. (MŞ).
- Derdîr, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1201/1786), *eş-Şerhü'l-kebîr ala Muhtasari Halil*, Beyrut 1995.
- _____, *eş-Şerhü's-sağîr ala Akrebi'l-mesalik ila mezhebi'l-İmam Malik*, I-IV, Kahire 1974.
- Desûkî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafе (ö. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-kebir*, I-IV, Mısır, ty. (Birlikte: *Şerhu'l-kebir / Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdîr, el-Muhtasar / Ebü'l-Mevedde Ziyaeddin Sîdî Halil b. İshak b. Musa el-Cüindi*.)
- Ebû İshâk eş-Şirâzî, Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, I-VI, Dimeşk 1416/1996.
- Ebû Yahyâ, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Asım (ö. 857/1453), *Şerhü't-Tuhfe*, thk. Abdülkerim Şehbun, by. 1431/2010.
- Ebû Zehre, Muhammed (ö. 1974), *Muhâdarât fî'l-vakf*, by. 1959.
- _____, *Usûlu'l-fikh*, İstanbul ty.
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed (ö. 373/983), *en-Nevâzil*, SK, Damad İbrahim, 724.
- Eşkâr, Süleyman Abdillâh, *el-Mücellâ fî'l-fikhi'l-Hanbelî*, I-II, Dimaşk 1998/1419.

- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbeli (ö. 311/923), *Kitâbü'l-Vukûf min mesaili'l-imam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani*, thk. Abdullah b. Ahmed b. Ali Zeyd, I-II, Riyad 1989, (*Kitâbü'l-Vukûf*).
- Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî el-Hanefî (ö. 261/874), *Kitâbu ahkâmi'l-evkâf*, Kahire 1322/1904, (*Ahkâmü'l-evkâf*).
- Haskefi, Alâeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşki (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr fi şerhi't-Tenviri'l-Ebsar (er-Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr şerhu Tenviri'l-Ebsâr*'ın yanında), thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, I-XIV, Beyrut 1415/1994, (*ed-Dürrü'l-muhtâr*).
- Hattâb et-Trablusî, Ebû Zekeriyya Yahya (ö. 995/1587), *Risâle fi hukmi bey'i'l-ahbâs*, thk. İkbâl Abdulaziz, Kuveyt 1427/2006, (*Bey'u'l-ahbâs*).
- Hırâkî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin (ö. 334/945), *el-Muhtasar*, Riyad 1988. (Birlikte: *Haşiyetü Muhtasari'l-İmam Ebü'l-Kasım el-Hırâkî* / Muhammed b. Abdurrahman b. Hüseyin Ali İsmail).
- Hilâl b. Yahya, Ebû Bekir b. Müslim el-Basrî el-Hanefî (Hilâlürre'y) (ö. 245/858), *Ahkâmü'l-vakf*, SK, Süleymaniye, 379.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar (ö. 726/1325), *Kavâidü'l-ahkâm fi ma'rifeti'l-halâl ve'l-harâm*, I-III, Kum 1418, (*Kavâidü'l-ahkâm*).
- Hüseyin Hüsnü Efendi (ö. 1912), *el-İhsâf fi ahkâmi'l-evkâf*, SK, İzmirli İ.Hakkı, 693, (*el-İhsâf*).
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi Nemerî (ö. 463/1071), *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-medîne*, thk. Muhammed Muhammed Muritani, I-II, Riyad 1980, (*el-Kâfi*).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşki (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-epsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, I-XIV, Beyrut 1415/1994, (*Reddü'l-muhtâr*), (Birlikte: *ed-Dürrü'l-muhtâr fi şerhi't-tenviri'l-envâr* / Alâeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dimaşki Haskefi, *Tenvirü'l-epsâr* / Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî Timurtaşî).
_____, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-hâmidîyye*, I-II, Bulak 1300, (*el-Ukûdü'd-dürriyye*).
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Kayrevânî (ö. 386/996), *Risaletü'l-imam İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, by. ty.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali (ö. 456/1064), *el-İsâl fi'l-Muhallâ bi'l-âsâr*, I-XII, Beyrut 1988, (*el-Muhallâ*).
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, I-IX, Riyad, ty.
_____, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, I-VI, Cize 1417/1997.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kasım (ö. 879/1474), *Risâle fi istibdâli'l-vakf*, SK, Reşit Efendi, 1152/24, vr.121^a-128^a.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ty. (MŞ).
- İbn Neccâr, Takiyüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 972/1565), *Muntehe'l-iradât*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin, I-V, by. 1419/1999, (MŞ).
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. Muhammed Mısri Hanefî (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-IX, Beyrut 1418/1997.
_____, "Risâle fi tahrîri'l-mekâl fi meseleti'l-istibdâl", *Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye*, thk. Muhammed Ahmed Serrac-Ali Cuma Muhammed, Kahire 1419/1998-1420/1999.
_____, "fi Mekâtîbi'l-evkâf ve butlânihâ", *Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye*, thk. Muhammed Ahmed Serrac-Ali Cuma Muhammed, Kahire 1419/1998-1420/1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Ced (ö. 520/1126), *el-Beyân ve't-tahsil*, thk. Muhammed Hacci, I-XVIII, Beyrut 1984.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328), *Mecmûü'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman Muhammed b. Kâsım, I-XXXVII, Rabat, ty.

_____, *Kitâbü'l-İhtiyârâtü'l-ilmîyye*, (*el-Fetâva'l-kübrâ*'nın IV. cildi), derl. Alaüddin Ebü'l-Hasan b. Abbas, I-V, Beyrut, ty, (*el-İhtiyârâtü'l-ilmîyye*).

_____, *el-Fetâva'l-kübrâ*, I-V, Beyrut, ty.

İbnü'l-Bezzâzî, Muhammed b. Şihab el-Hanefî (ö. 827/1423), *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, I-III, Diyarbakır 1310, (*el-Fetâva'l-Hindîyye* kenarında, IV-VI ciltler).

İbnü'l-Hâcib, Ebü Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (ö. 646/1249), *Câmiü'l-ümmehât*, thk. Ebü Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî, Dımaşk 1998.

İbnü'l-Harîrî, Şemseddin (ö. 728/1328), *Risâle fi'l-istibdâl fi'l-evkâf*, SK, Reşit Efendi, 1152/20, vr.112^a-117^a.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdolvâhid el-Hanefî (ö. 861/1457), *Şerhu Fethü'l-kadîr*, I-VIII, Beyrut, ty.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya (ö. 840/1436), *Kitâbü'l-ezhâr fi fikhi'l-eimmeti'l-ethâr*, San'a 1414/1993.

İbnü't-Türkmânî, Cemâleddin (ö. 769/1368), "Risâletün fi'l-istibdâl fi'l-evkâf min ğayri şartın Hel yecüzü?", *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, thk. Yasin Erden, İstanbul 2015, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Halebî, Muhammed b. İbrahim el-Hanefî (ö. 956/1594), *Mülteka'l-Ebhur*, İstanbul 1981, (*Mültekâ*).

İkrime Sa'id Sabrî, *el-Vakfû'l-İslâmî beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Amman 2008.

İnanır, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, Ankara 2014, (Basılmamış Doktora Tezi).

Kâdîhân, Ebü'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur (ö. 592/1196), *Fetâvâ Kâdîhân (Fetâva'l-Hâniyye)*, I-III, Diyarbakır 1310, (*el-Fetâva'l-Hindîyye* kenarında. I-III ciltler).

Kadri Paşa, Muhammed (ö. 1306/1888), *Kânünü'l-adl ve'l-insâf fi'l-kadâ alâ müşkilâti'l-evkâf*, thk. Ali Cuma Muhammed-Muhammed Ahmed Sirac, Mısır 1320/1902, (*Kânünü'l-adl*).

Kâfiyecî, Muhyiddin Muhammed (ö. 879/1474), "Kitâbü'l-muhtasar fi ilmi'l-istibdâl", thk. Hasan Özer, *İHAD*, XVIII, 174-176, Konya 2011.

_____, "er-Remz ala kenzi'l-avârif li-tâlibi'l-'ulâ ve'l-me'ârif", thk. Hasan Özer, *İHAD*, XVIII, 180-181, Konya 2011.

Karadağî, Ali Muhyiddin, "Tenmiyetü mevâridi'l-vakf ve'l-hifâzu aleyhâ", *Evkâf*, VII, 13-60, Kuveyt 2004.

Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (ö. 684/1285), *ez-Zahîre*, thk. Sa'id Ahmed E'rab, I-XIV, Beyrut 1994.

Kâriülhidâye, Ebü Hafs Sirâcüddin Ömer b. Alî (ö. 829/1426), *Fetâvâ Kâriülhidâye (el-Fetâva's-Sirâciyye)*, SK, Esad Efendi, 1064.

Kâsânî, Ebü Bekir Alâuddin b. Mes'ud (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, I-VII, Beyrut 1417/1996.

Kazıcı, Ziya, *İslâmî ve Sosyal Açından Vakıflar*, İstanbul 1985.

Kınalızâde, Ali Çelebi (ö. 979/1572), *Risâletün tete'alleku bi-ba'zı ahkâmî'l-vakf*, SK, Şehid Ali Paşa 785, (*Ba'zu ahkâmî'l-vakf*). (Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1141/41'de de "Risâle el-İstis'âf fi umûri'l-evkâf" ismiyle mevcut.)

Kirmastî, Yusuf b. Hüseyin (ö. 920/1514), *Ahkâmü'l-evkâf*, SK, Laleli, 835/3.

_____, *Risâle fi'l-evkâf*, SK, Ayasofya, 1176.

Kozak, Erol, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*, İstanbul 1985.

Köprülü, Bülent, "Tarihte Vakıflar", *AÜHF*, Ankara 1951.

Kübeysî, Muhammed Ubeyd Abdullah, *Ahkâmü'l-vakf fi's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, I-II, Bağdad 1397/1977, (*Ahkâmü'l-vakf*).

Kunter, Halim Bâki, "Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine (Mücmel Bir Etüd)", *VD*, I, 103-129, Ankara 1938.

Makrizî, Takıyyüddin Ebü'l-Abbas (ö. 845/1441), *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr*, I-IV, Beyrut 1418 H. (MŞ).

- Mehdî, Mahmud Ahmed, *Nizâmü'l-vakfî't-tatbîki'l-muâsır*, Cidde 1423/2003.
- Menteşzâde, Abdurrahîm Efendi (ö. 1128/1716), *Fetâvâ-yı Abdurrahîm Efendi*, I-II, İstanbul 1827.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman, (ö. 885/1480), *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, I-XII, Beyrut 1957/1376, (*el-İnsâf*).
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Ebü Bekir el-Hanefî (ö. 593/1197), *el-Hidâye*, I-IV, İstanbul 1986.
- Mevvâk, Muhammed b. Yusuf Ebü Abdillâh (ö. 897/1492), *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasar-ı Halil*, I-VIII, Beyrut 1416/1994, (MŞ).
- Muhammed Mehdî, "Hükmü istibdâli'l-evkâf fî'l-mezâhibi'l-fihhiyye", *Mecelletü's-şer'iyye ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, LXXVII, 333-408, Kuveyt 2009.
- Mv. F., Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt 1993, (MŞ).
- Nâtrîfî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 446/1054), *el-Ecnâs ve'l-Furûk (Tahkik ve Tahlil)*, thk. Mehmet Ali Orhan, Kayseri 1996, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Nevevî, Ebü Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, I-VIII, Beyrut 1992, (Birlikte: *Minhâcü's-seviyye fî terciümeti'l-İmam en-Nevevi / Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, Münteka'l-yenbu' fima rade ale'r-ravza mine'l-furu' / Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti*).
- Ömer Hilmi Efendi (Karınabâdzâde) (ö. 1307/1889), *İthâfü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkâf*, Matbayı Amire, İstanbul 1307.
- Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara 1995, (*Vakıf Müessesesi*).
- Râfî'î, Mustafa (ö. 2000), *el-Ahvâlü's-şahsiyye fî's-şer'iati'l-İslâmiyye ve'l-kavânini'l-Lübânîyye*, Beyrut 1403/1983, (*el-Ahvâlü's-şahsiyye*).
- Râzî, Ebü Abdullâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir (ö. 666/1268), *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Mahmut Hâtr, Beyrut 1415/1995, (MŞ).
- Remlî, Zeynüddin Hayreddin b. Ahmed Ali el-Eyyübî (ö. 1081/1671), *el-Fetâva'l-Hayriyye li nef'il-berîyye*, I-II, Mısır-Bulak 1300 H., (*el-Fetâva'l-Hayriyye*).
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd (ö. 1243/1827), *Metâlib üle'n-nühâ fî şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*, I-VI, Beyrut 1415/1994, (*Metâlib*), (MŞ).
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbubî (ö. 747/1346), *Şerhü'l-vikâye*, I-V, Amman 2006.
- Sahnûn, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I-VI, Beyrut 1905.
- Selim Hânî Mansûr, *el-Vakfu ve devruhû fî'l-müctemai'l-İslâmi'l-muâsır*, Beyrut 2004.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, XXX, Kahire 1324 - 1331.
- _____, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr*, thk. Abdülaziz Ahmed, I-V, Kahire 1971, (*Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*).
- Sıdkı, İsmail (ö. 1911), *Hatırât*, Dersaadet, İstanbul 1324.
- Şaban-Gundur, Zekiyüddin-Ahmed, *Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakfî şer'iati'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1989.
- Şahhâte, Hüseyin Hüseyin, "İstismâru emvâli'l-vakf", *Evkâf*, VI, 82-118, Kuveyt 2004.
- Şâtîbî, Ebü İshâk İbrahim b. Musa (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât*, I-IV, Beyrut 1997.
- Şevkânî, Ebü Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (ö. 1250/1834), *es-Seylü'l-cerrârî'l-mütedaffik ala Hadâiki'l-ezhâr*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, I-IV, Beyrut 1985.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen Ebü Abdullâh el-Hanefî (ö. 189/805), *el-Asl (el-Mebsûd)*, thk. Mehmet Boynukalın, I-XII, Beyrut 1433/2012.
- Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420), *Câmiü'l-füsûleyn*, Ankara 2012, (Tıpkıbasım: İstanbul, SK, Halet Efendi 119).
- Şirbinî, Şemsüddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed el-Kahiri (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtac ila ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, by. ty. (Birlikte: *Minhâcü't-talibîn / Ebü Zekerîyya Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevi*)

- Şürünbülâfî, Hasan b. Ammâr b. Yusuf (ö. 1069/1659), *Hisâmü'l-hükkâm el-muhakkikîn li-saddi buğâti'l-mu'tedîn 'an ekâfi'l-müslimîn*, Mektebetü'l-Ezheriyye (Mahtûta), by. 1050/1640.
- Taberî, Ebû Câfer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (ö. 310/923), *Tarihü't-taberi: Tarihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, I-XI, Beyrut 1387 H. (MŞ).
- Tarsûsî, Necmeddin Efendi (ö. 758/1357), *Enfau'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil (Fetâva't-Tarsûsiye)*, İMK, Yazma-Fıkıh, 382, (İSAMK CD0365), (*Enfau'l-vesâil*).
- Tesulî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdusselam, *el-Behcetü fî şerhi't-Tuhfe*, I-II, Beyrut 1991/1412, (*el-Behce*).
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu'l-Kebîr - Sünen-i Tirmizî*, I-VI, Beyrut 1998, (MŞ).
- Trablusî, Burhaneddin İbrâhim b. Musa (ö. 922/1516), *Kitâbü'l-is'âf fî ahkami'l-evkâf*, Mekke 1986.
- Ubeydî, İbrahim Abdüllatif, *İstibdâlü'l-vakf Rû'ye şer'iyye İktisâdiyye Kânûniyye*, Dâiretü'ş-şüünü'l-İslâmiyye, Dubai 1430/2009, (*İstibdâlü'l-vakf*).
- Vakıflar Kanunu (2008).
- Velvâlicî, Ebû'l-Feth Zahîrüddîn Abdürreşid (ö. 540/1146), *Fetâva'l-Velvâlicî*, İMK, Yazma-Fıkıh, 73, (İSAMK CD89).
- Vezzânî, Ebû İsa Sidi Mehdi (1342/1923), *en-Nevâzilü'l-cedîdetü'l-kübrâ fîma li-ehli Fas ve ğayrihim mine'l-bedvi ve'l-kura (el-Mi'yarü'l-cedidi'l-câmîi'l-mu'rib an fetâva'l-mutahhirîne min ulemâi'l-Mağrib)*, I-XII, Rabat 1417/1996, (*en-Nevâzilü'l-cedîdetü'l-kübrâ*).
- Yediylüzd, Bahaeddin, "XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu", *VD*, XVIII, 5-41, Ankara 1984.
- Yenişehirlî, Ebû'l-Fazl Abdullah (ö. 1156/1743), *Behcetü'l-fetâvâ maa'n-nukûl*, tertip eden: Mehmed Fıkhî el-Aynî, İstanbul 1266/1849.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed (ö. 1999), *Ahkâmü'l-evkâf*, Amman 1997.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Bağdat 1973, (*el-Vecîz*).
- Zuhaylî, Vehbe (ö. 2015), *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühû*, I-X, Dimeşk ty. (MŞ).



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HZ. PEYGAMBER'İN EVLENDİRDİĞİ KİŞİLER VE EVLENDİRİLME AMAÇLARI

Reşadet AHMEDOV*

Öz

İslâm'da kutsal sayılan evlilik müessesesinin genel hedefi sağlam bir toplum oluşturmaktır. Bununla birlikte evliliğin nüfusun artması, meşru olmayan ilişkilerden uzak kalma, iffeti koruma, eşler arasında ünsiyet, akrabalık ve dostluk ilişkileri kurma veya geliştirme gibi birçok amaç ve faydaları da vardır. Hz. Peygamber'in kendi evliliklerinde bunlardan bazılarını uyguladığını görmekteyiz. Aynı şekilde başta beşerî amaç olmakla bazı amaçlar doğrultusunda hem kendi evlatlarını hem de ashaptan bazılarını evlendirmiştir. Resûl-i Ekrem'in evlendirme amaçları içerisinde evliliğin teşviki veya evlilik konusunda tereddütte düşmüş kimselere yardım, ırkçılığın ortadan kaldırılması, dostluk bağlarının kurulması, akrabalık bağlarının kuvvetlendirilmesi ve himayenin ön plana çıktığının şahidi olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Hz. Peygamber, evlenme, evlendirme, amaç.

THE PEOPLE WHO ARE GAVE MARRIED BY THE PROPHET MUHAMMAD AND PURPOSES OF THEIR MARRIAGES

Abstract

The general objective of the marriage institution, which is considered sacred in Islam, is to create a solid society. Apart from that, the marriage has many purposes and benefits such as increasing the population, staying away from illicit relations, protecting chastity, establishing a position among spouses, establishing kinship and friendship relations. We see the Prophet applying some of these features in their own marriage. Likewise, he has married some of his own sons and companions in the direction of some purposes, primarily for the purpose of humanity. In his marriage purposes, we are witnessing that marriage is promoted with the help of people who have hesitated about the promotion or marriage, the

* Dr. Bu makale *Sünnette Evlenme ve Evlendirmeler* adlı yüksek lisans tezinden alınmıştır. Bkz. Ahmedov, Reşadet "Sünnette Evlenme ve Evlendirmeler" Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2006.

removal of racism and tribalism from the society, the establishment of friendship ties, protection of women.

Keywords: Islam, The Prophet Mohammad, marriage, giving in marriage, purpose.

GİRİŞ

Resûlullah evliliğe çok önem vermiş, bir baba olarak başta kendi çocuklarını evlendirmiş, onların aile hayatlarıyla zaman zaman ilgilenmiştir. Bunun yanında, öncelikle çevresindeki insanlara evlilik ve aile konularında teşvik ve tavsiyelerde bulunmuş, beşeriyete her konuda örnek olması hasebiyle bu konuda da örnek olmuş, mutlu bir evlilik ve sağlam bir aile hayatı için gereken mükemmel reçeteyi miras bırakmıştır.

Resûl-i Ekrem, mutluluk ve süreklilik vasıflarını taşıyan bir evlilik için; “Kadın dört şeyi için nikâhlanır; malı, soyu, güzelliği ve dini. Sen dindar olanı seç ki elin bereket bulsun”¹ buyurarak Müslüman bir kimsenin evleneceği kimsede öncelik vermesi gereken şeyleri açıklamış ve ancak bu sayede özelde sağlam bir aile, genelde ise sağlam bir toplum oluşturulabileceğine vurgu yapmıştır. Burada İslâm’a göre evliliğin esas amacı net olarak belirtilmiştir. Bununla birlikte bazı evliliklerin hem toplum düzeni hem de siyasî dengeleri oluşturmak, o cümleden dostluk veya akrabalık bağlarını kuvvetlendirmek gibi genellikle İslâm’a hizmet edecek olan amaçlarla yapılabildiği bir gerçektir. Hz. Peygamber’in bazı evliliklerini buna örnek vermek mümkündür. Şöyle ki Resûl-i Ekrem’in, dostluk ve akrabalık ilişkilerini kuvvetlendirmek maksadıyla Hz. Aişe, Hz. Hafsa ve Hz. Ümmü Habibe ile, siyasî amaçlar doğrultusunda ise Hz. Reyhane, Hz. Safiye, Hz. Meymune, Hz. Zeyneb, Hz. Cüveyriye gibi hanımlarla evlilikler yaptığı söylemek mümkündür.

Aynı şekilde yakın çevresinde bulunan aşıktan bazılarının da, değişik nedenlerle Resûlullah tarafından evlendirildiği veya evliliğe teşvik edildiği bilinmektedir. Burada, Asr-ı Saadet döneminde aşıktan evlendirilenler ve evlendirilme amaçları üzerinde durulacaktır.

A. Hz. Peygamber’in Evlendirdikleri

Evlendirme İslâm’da çok büyük önem arz etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de buna dikkat çekilerek bekârların, köle ve cariyelerden durumu uygun olanların evlendirilmesi gerektiği

¹ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu’s-sahîh*, (nşr. Muhibbuddin Habîb), I-XIII, Kahire, Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs, 1406/1986., *Nikâh*, 15; Müslim, Ebû’l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, I-V, Kahire, Dâru İhyâi Kütübi’l-Arabî, 1374/1955., *Nikâh*, 54, Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü’t-Tirmizî*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-V, yy. 1396/1976., *Nikâh*, 4; İbn Mâce, Muhammed Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-II, yy. Dâru İhyâi Türâsi’l-Arabî, ts., *Nikâh*, 6, 38. Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, (thk. Abdurğaffâr Süleyman el-Bundârî-Seyyid Kusrevî Hasan), I-VI, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1991., *Nikâh*, 10; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sünenü’d-Dârimî*, (trc. Abdullah Aydınlı), I-VI, İstanbul, Madve Yayınları, 1994-96., *Nikâh*, 4.

bildirilmektedir.² Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayette; "Oğullarınızı ve kızlarınızı evlendirin, kızlarınızı altın ve gümüş ziynetler takıp, yeni elbiseler giydirin, rağbet edilip tâlip çıksın diye onlara hediyelerle, ikramlarla iyi davranınız" buyrulmaktadır.³

Hz. Peygamber ister bis'ten önce, isterse de sonra kendi çocukları veya çocukları dışında bazılarını evlendirmiştir. Hz. Peygamber'in kendi kızlarını evlendirirken onların rızasını dikkate aldığı görülmektedir. Şöyle ki, kızlarına birisi tâlip çıktığında istemiyorlarsa perde arkasından "hayır", istiyorlarsa susmalarını söylediği, sükut etmenin "evet" anlamına geleceğini bildirdiği kendilerine atfedilen bir rivayette geçmektedir.⁴ Bununla beraber, evlendirirken az sonra açıklanacak olan değişik amaçlar çerçevesinde hareket eden Hz. Peygamber yerine göre, bazen tavsiyelerde bulunmuş⁵, bazen de emretmiştir.⁶

1. Hz. Peygamber'in Kendi Çocuklarını Evlendirmesi

Hz. Peygamber'in, altısı Hz. Hatice'den, birisi de Hz. Mâriye'den olmak üzere toplam yedi çocuğu olmuştur. Hz. Mâriye'den olan İbrahim'in⁷ çok küçük yaşta Hz. Peygamber hayatta iken öldüğü bilinmektedir.⁸

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den, küçük yaşlarda hayatını kaybeden Kasım ve Abdullah isimli ikisi erkek⁹, Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Külsüm ve Fâtıma isimli dördü kız olmak üzere altı çocuğu olmuştur.¹⁰ Hz. Peygamber kızlarının hepsini evlendirmiştir.

a. Zeyneb

² en-Nûr 24/32.

³ Ali el-Müttakî, el-Hindî, *Kenzu'l-ümmâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, (nşr. Bekri Hayyânî, Saffet Saka), I-XVI, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1405/1985., XVI, 586.

⁴ Ali el-Muttakî, *a. g. e.*, VII, 76, 77.

⁵ Müslim, *Talâk*, 47; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, (nşr. Muhammed Avvâme), I-V, Beyrut, Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998., *Talâk*, 39; Nesâî, *Nikâh*, 22; İbn Mâce, *Nikâh*, 10.

⁶ Geniş bilgi için bak: Âişe Abdurrahmân Bint eş-Şâti, *Terâcimu seyyidâti binti'n-nübüvveti*, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts., s. 338.

⁷ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, I-IX, Beyrut, Dâru Sadr, 1388/1968., VIII, 212.

⁸ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 215.

⁹ Bazıları Hz. Peygamber'in Kasım ve Abdullah'tan başka Tayyib ve Tâhir isimli daha iki erkek çocuğu olduğunu söylemişlerdir. Bkz: Taberi, Ebû Cafer b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut, Dâru Süveydan, 1387/1967., III, 175. Fakat bunun doğru olmadığı, bu isimlerin her ikisi, Abdullah İslâm'da doğduğu için ona verilen lakaplar olduğu bildirilmiştir. Bkz: İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 16.

¹⁰ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 16; İbn Abdilber, en-Nemerî, *el-İstiâb fî marifeti'l-ashâb*, (nşr. Ali Muhammed Bicavî), I-IV, Kahire, Dâru Nahdati Mısır, 1389/1969., IV, 1818; Süheylî, Abdurrahman, *er-Ravzu'l-ümuf fî şerhi's-Sireti'n-nebeviyyeti li-ibni Hişâm*, (nşr. Abdurrahman el-Vekîl), I-VII, Kahire, Dâru'n-Nasr li't-Tibâa, 1387/1967., II, 241; İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fî marifeti's-sahâbe*, (nşr. Muhammed İbrahim Benna v. dğr.), I-VII, Kahire, Dâru's-Şa'b, 1390-93/1970-73., VII, 81.

Hız. Peygamber'in ikinci çocuğu ve kızlarının yaşça en büyüğü olan Zeyneb'in,¹¹ peygamberlik gelmeden on yıl önce doğduğu kaydedilmektedir.¹² Evlenme ağına kadarki hayatıyla ilgili çok az bilgi vardır.

Hız. Hatice'nin evlendirme isteği zerine,¹³ Hız. Peygamber Zeyneb'i peygamberliğinden biraz önce, yaklaşık on yaşlarında iken teyzesi Hle bint Huveylid'in oğlu Ebu'l-s b. Rebi' ile evlendirmiştir.¹⁴ Eb'l-s'ın, akraba oldukları için Resûlullah'ın evine sık sık geldiği, dolayısıyla Hız. Zeyneb'le daha yakından tanışma fırsatı bulduğu bildirilmektedir.¹⁵

Hız. Peygamber'in bu evlendirmesinden, öncelikle kızın isteğini dikkate almak ve ona uygun bir eş seçmenin gerekliliği anlaşılabilmektedir. Bununla beraber Hız. Peygamber'in Eb'l-s'a, Zeyneb'in üzerine bir başka kadın almamasını şart koşması,¹⁶ kadınlar arasında adaletin tam olarak yapılamayacağı endişesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Zeyneb ile Eb'l-s'ın bu evliliğinden, genç yaşlarda len Ali isimli bir erkek ve Umme¹⁷ isimli bir kız çocukları olmuştur.¹⁸ Zeyneb'in de diğer iki kız kardeşi Rukiyye ve mm Külsüm gibi nesebi devam etmemiştir.¹⁹

Hız. Peygamber'in bütün kızlarının risalet gelince derhal iman ettikleri, fakat Zeyneb'in kocası Eb'l-s ise iman etmeyerek uzun süre putperest kaldığı bilinmektedir.²⁰ Daha sonra müslüman olunca Hız. Peygamber onu Zeyneb'le yeniden nikhlemiştir.²¹ Fakat bu çok uzun sürmemiş, Zeyneb hicretin sekizinci senesinin başında vefat etmiştir.²²

¹¹ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 30; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1853.

¹² İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1853; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 130; Nazif M. şahinoğlu, "Zeyneb bint Muhammed", *İ.A.*, (*İslâm Ansiklopedisi*) XIII, 554-555 (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986).

¹³ İbn Kesîr, Eb'l-Fda, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut, Mektebetü'l-Meârif, 1401/1981., III, 311; İbn Asâkir, Eb'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târihu medineti Dimaşk*, (nşr. Muhibbuddin Eb Saîd Amrevî), I-LXXIV, Beyrut, Dâru'l-Fkr, 1415-1421/1995-2001., LXVII, 10; Nazif M. şahinoğlu, "Zeyneb bint Muhammed", *İ.A.*, XIII, 554; Geniş bilgi için bkz: Ayşe Abdurrahman, *a. g. e.*, s. 497.

¹⁴ İbn İşhk, Muhammed b. İşhk b. Yesar, *es-Sre*, (nşr. Muhammed Hamidullah), Konya, el-Vakf li'l-Hdemeti'l-Hayriyye, 1401/1981, s. 229; Abdrrezzk, b. Hemmm, *es-San'an, el-Musannef*, (nşr. Habburrahman el-A'zam), I-XI, Beyrut, el-Meclisu'l-İlmi, 1403/1983., VII, 171; İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 31; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1854; İbn'l-Esr, *a. g. e.*, VII, 130; Nazif M. şahinoğlu, "Zeyneb bint Muhammed", *İ.A.*, XIII, 554-555.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz: işe Abdurrahmân, *a. g. e.*, s. 495-501.

¹⁶ Buhârî, *Fedilu Ashâbi'n-Nebi*, 16; Müslim, *Fedilu's-Sahâbe*, 96; İbn Mâce, *Nikâh*, 56.

¹⁷ Umme, teyzesi Ftma'nin vasiyetine uyarak Hız. Ali ile evlenmiş, onun öldürülmesinden sonra ise Muğre b. Nevfel b. Hâris b. Mutallib ile evlenmiş ve onun nikh altında iken vefat etmiştir. Onun bu evlilikten Yahya isimli bir çocuğu olmuştur. Bkz: İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 31; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1789; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 22.

¹⁸ İbn İşhk, *a.g.e.*, s. 229; İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 31; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1854; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 130.

¹⁹ Nazif M. şahinoğlu, "Zeyneb bint Muhammed", *İ.A.*, XIII, 554-555.

²⁰ İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 130; Nazif M. şahinoğlu, "Zeyneb bint Muhammed", *İ.A.*, XIII, 554-555.

²¹ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 33; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 130.

²² İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 34; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1854; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 131.

b. Rukiyye

Rukiyye, Hz. Peygamber'in ikinci kızıdır. Doğduğu zaman Hz. Peygamber 33 yaşlarında idi.²³ Evlilik yaşına kadar Rukiyye'nin hayatıyla ilgili pek çok bilgi bulunmamaktadır.

Hz. Peygamber Rukiyye'yi önce amcası Ebû Leheb'in oğlu Utbe'ye nikâhlanmış, fakat Ebû Leheb'in İslâm'a karşı çıkması dolayısıyla "Tebbet" suresi indiğinde, o bu nişanı bozmuştur.²⁴ Daha sonra Hz. Peygamber onu yaklaşık 12 yaşında iken Hz. Osman'la evlendirmiş, bu evlilikten onların küçük yaşta vefat eden Abdullah isimli bir çocuğu doğmuştur.²⁵ Bu evlilik sayesinde Hz. Peygamber müslümanlar arasında itibar sahibi olan Hz. Osman'la sıhrî bağ kurarak onu kendisine daha da yaklaştırmıştır.

İki hicret sahibi diye anılan Rukiyye bu evlilikten sonra, 615 tarihinde kocası Hz. Osman'la beraber Habeşistan'a hicret etmiş, birkaç ay orada kaldıktan sonra yeniden Mekke'ye dönmüş, 622'de Medine'ye hicret etmişlerdir.²⁶ Fakat burada o çok yaşamayıp, hicretin ikinci senesinde, hastalanarak Bedr Savaşı sırasında vefat etmiştir.²⁷

c. Ümmü Külsüm

Hz. Peygamber'in diğer bir kızı Ümmü Külsüm'ün kesin olmamakla birlikte Rukiyye'den sonra doğduğu kaydedilmektedir.²⁸ Ümmü Külsüm'ün de evliliğine kadar hayatıyla bağlı pek fazla bilgi bulunmamaktadır.

Resûlullah, daha önce Ümmü Külsüm'ü amcası Ebû Leheb'in diğer oğlu Uteybe ile nikâhlamıştır. Fakat "Tebbet" suresi indikten sonra Ebû Leheb bu evliliğe karşı çıkmış, sonuçta evlilik gerçekleşmemiştir.²⁹ Ümmü Külsüm diğer müslümanlar gibi Medine'ye hicret etmiş,

²³ Hâkim, en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, I-IV, Haydarabad, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1333/1915., IV, 46; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1839; Neşet Çağatay, "Rukayye", *İ.A.*, (*İslâm Ansiklopedisi*) IX, 765-766 (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1964).

²⁴ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 36; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1839-40; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 114.

²⁵ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 36; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, (trc. Hasan Ege), İstanbul, Şelale Yayınevi, ts., s. 97; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 114.

²⁶ İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1840; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 114; Neşet Çağatay, "Rukayye", *İ.A.*, IX, 765-766.

²⁷ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 36; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1841.

²⁸ İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1952; Nazif M. Şahinoğlu, "Ümmü Külsüm", *İ.A.*, (*İslâm Ansiklopedisi*) XIII, 107-109 (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986).

²⁹ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 37.

burada Hz. Peygamber, Hz. Rukiyye'nin ölümünden sonra onu Hz. Osman'la evlendirmiştir.³⁰ Fakat çok geçmeden hicretin dokuzuncu senesinde Ümmü Külsüm de vefat etmiştir.³¹

Resûlullah Ümmü Külsüm'ün vefatı üzerine “*On kızım olsa (yine) Osman'a verirdim*” diyerek Hz. Osman'ın kendi nezdindeki yüksek değerine işaret etmiştir.³² Hz. Peygamber'in Hz. Osman'a karşı bu iltifatı, güçlenmesi istenen akrabalık bağına yönelik bir iltifat olarak değerlendirilebilir.³³ Hz. Osman, ilk eşi Rukiyye vefat ettiğinde Hz. Peygamber'le akrabalık bağının kopması sebebiyle üzülen ağıladığı, bunun üzerine Resûlullah'ın onu, kızı Ümmü Külsüm'le evlendirdiği kaydedilmiştir.³⁴

d. Fâtıma

Bis'ten yaklaşık bir yıl önce, İbn Sa'd³⁵ ve bir kısım tarihçilere göre ise Kureyş'in Ka'be'yi yeniden inşası sırasında doğduğu bildirilen Hz. Fâtıma'nın, farklı görüşlerin mevcudluğu ile beraber, Hz. Peygamber'in en küçük kızı olduğu görüşü daha doğru kabul edilmektedir³⁶.

“Ümmü ebîha”, “Zehra” gibi lakaplarının³⁷ yanında, “iffetli ve namuslu kadın” anlamında “Betûl”³⁸ lakabıyla da anıldığı bilinen Hz. Fâtıma'nın evliliğine kadar hayatı ile ilgili fazla bir bilgi bulunmamasına rağmen, evlilikten sonraki hayatıyla ilgili bilgiler birçok kaynaklarda yer almaktadır. Hz. Fâtıma on sekiz yaşındayken³⁹ Hz. Peygamber onu Hz. Ali ile evlendirmiştir.⁴⁰ Zira evlendikleri sırada Hz. Ali yaklaşık yirmi üç yaşındaydı.⁴¹ Nesâî, bu konuyu “Kadının

³⁰ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 36; İbn Hacer, el-Askalanî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahabe*, I-IV, Bağdad, Matbaatu's-Saâde, 1328/1910., II, 462. Hz. Ümmü Külsüm'ün Hz. Osman'la evlendiğinde kaç yaşında olduğu ile ilgili kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır. Fakat Rukiyye'nin vefatından, yani Bedir harbinden sonra evliliğin gerçekleştiği kesin bilinmektedir. Bu sebeple Ümmü Külsüm'ün, Hz. Osman'la evlenirken 20 yaş civarında olduğunu söylemek mümkündür.

³¹ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 38; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1952; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 384.

³² İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 38.

³³ Canan, İbrahim, “Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber”, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, (Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi)*, İstanbul 1988, s. 206.

³⁴ İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIX, 37.

³⁵ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 19.

³⁶ M. Yaşar Kandemir, “Fâtıma”, *DİA., (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)* XII, 219-223 (İstanbul, 1995).

³⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 377.

³⁸ Ebû Nuaym, el-İsfahanî, *Hilyetu'l-evliya ve tabakâtu'l-esfiya*, I-X, Kahire, Matbaatu's-Saâde, 1394-99/1974-79., II, 39.

³⁹ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 19; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 221.

⁴⁰ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 22. Hz. Fâtıma'nın evlilik yaşı ile ilgili farklı rakamlar bulunmaktadır. Bazıları onun on beş buçuk yaşında evlendiğini zikretmişlerdir. Bkz; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1893; İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî târihi'l-mulûk ve'l-ümem*, (nşr. Muhammad Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ), I-XVIII, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992., III, 85; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 220).

⁴¹ Ethem Ruhi Fıglalı, “Ali”, *DİA., (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)* II, 371-374 (İstanbul, 1989).

yaşıtıyla evlenmesi” babı altında zikretmiştir.⁴² Hz. Peygamber’in, kızını Hz. Ali ile evlendirmesini, onunla kendi arasındaki kan bağına bir de sıhrî bağı katarak aradaki bağı daha da pekiştirmeyi düşündüğü için yaptığını söylemek mümkündür.⁴³

Resûlullah’ın Hz. Aişe ile evlenmesinden dört buçuk ay sonra hicretin ikinci senesinde gerçekleşen bu evlilikten Hz. Fâtıma’nın, Hasan, Hüseyin ve küçük yaşta ölen Muhassin isimli üçü erkek, Ümmü Külsüm ve Zeyneb isimli ikisi de kız beş çocuğu olmuştur.⁴⁴ Hz. Fâtıma, Hz. Peygamber’in vefatından altı ay gibi bir süre sonra dünyasını değiştirmiştir.⁴⁵

Hz. Peygamber’in, kendi kızlarını evlendirirken çok hassâs davrandığını görmekteyiz. Şöyle ki, Hz. Fâtıma ile evli olduğu halde Hz. Ali’nin, başka bir kadınla-Ebû Cehl’in kızıyla evlenmek istemesine karşı çıkmış,⁴⁶ böyle yapmasının ancak Hz. Fâtıma’yı boşadıktan sonra mümkün olabileceğini söylemiştir.⁴⁷ Resûl-i Ekrem’in böyle yapması kızının üzüleceği düşüncesinden kaynaklanıyor olabilirdi. Nitekim Ahmet Davudoğlu, Hz. Peygamber’in bu davranışını şöyle açıklamıştır: “Resûlullah kendi kızıyla Ebû Cehl’in kızını, bir nikâh altında toplanmalarını iki sebepten dolayı yasak etmiştir. Bunlardan biri bu nikâhın kızı Fâtıma’ya eziyet vermesidir. Bu takdirde kendisi de eziyet duyacak ve ona eziyet veren helâk olacaktır. İşte Hz. Ali ve Fâtıma’ya karşı beslediği sonsuz şefkatten dolayı bundan menetmiştir. İkinci illet kıskançlık dolayısıyla Hz. Fâtıma’nın herhangi bir yanlışa düşmesinden duyduğu endişedir.”⁴⁸

2. Hz. Peygamber’in Ashâptan Evlendirdikleri

Resûlullah kendi evlatları dışında ashâptan birçok kimseleri de evlendirmiş veya evlenmelerine yardımcı olmuştur. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in, çevresindeki ashâptan evli olup olmadıklarını teker teker sorduğu, onlarla bu konuda yakından ilgilendiği kaydedilmektedir.⁴⁹

Bazen bir babanın kendi çocuğunu evlendirdiği gibi, bazen emir, bazen de tavsiye ederek ashâptan bazıları evlendiren Hz. Peygamber’in birtakım amaçlar güttüğünü söylemek

⁴² Nesâî, *Nikâh*, 7.

⁴³ Canan, “Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber”, s. 206.

⁴⁴ İbn İshâk, *a.g.e.*, s. 231; İbn Sa’d, *a.g.e.*, VIII, 26; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 97; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 293; M. Yaşar Kandemir, “Fâtıma”, *DİA.*, XII, 217-223.

⁴⁵ İbn Sa’d, *a.g.e.*, VIII, 28; İbn Abdilber, *a.g.e.*, IV, 1894.

⁴⁶ Bu kızın isminin Cüveyriye bint Ebi Cehl olduğu kaydedilmiştir. Bkz: İbn Sa’d, *a.g.e.*, VIII, 262.

⁴⁷ Buhârî, *Fezâilu Ashâbi'n-Nebi*, 16; Müslim, *Fezâilu's-Sahabe*, 95, 96; İbn Mâce, *Nikâh*, 56; Ebû Avâne, Yakub b. İshâk el-İsferâinî, *Müsnedu Ebî Avâne*, (nşr. Eymen b. Arif ed-Dımaşkı), I-V, Beyrut, Dâru'l-Mârifetü, 1419/1998., III, 70; İbn Hacer, el-Askalanî, *Fethü'l-bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, (nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki-Muhyiddin Hatib), I-XIII, Kahire, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1986-87., VII, 108.

⁴⁸ Davudoğlu, Ahmed, *Sahihi Müslim Tercümesi ve Şerhi*, I-XII, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1974., X, 318, 319.

⁴⁹ İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-âliye bizevâidi'l-mesanidi's-semaniye*, (nşr. Habiburrahman A'zamî), I-IV, Küveyt, el-Matbaatu'l-Mısriyye, ts., II, 18.

mümkündür. Şöyle ki Hz. Peygamber'in bu konudaki amaçları toplumun huzûrunu sağlamak ve neslin devamiyeti olabileceği gibi, siyasî ve birtakım farklı amaçlar da olabilmektedir. Her şeyden önce İslâm'ı gâye edinen Hz. Peygamber evlendirme konusunda da bu amaç çerçevesinde hareket etmiş, “İçinizdeki bekârları, köle ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin”⁵⁰ buyrulan Kur'an-ı Kerim'i destekler mahiyette, evlenmenin yanında evlendirmeğe de teşvik etmiştir.⁵¹ Nitekim Hz. Peygamber, “Dinini, ahlâkını beğendiğiniz bir adam sizin ailenizden bir kıza tâlip olursa, onunla evlendirin. Şâyet bunu yapmazsanız yeryüzünde fitne ve bozgunculuk olacaktır”⁵² buyurarak buna dikkat çekmiştir.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in, sahabeden bazılarını evlendirdiği veya evlenmeğe teşvik ettiğine dair bilgiler yer almaktadır. Aşağıda bu sahabilerin evlilikleri ve evlendirilme amaçlarına temas edelim:

a. Zeyd b. Hârise

Hz. Peygamber'e hediye olarak verilen Zeyd b. Hârise⁵³ önceleri köle olmuş ve daha sonra Hz. Peygamber onu azat etmiştir. Buna rağmen Zeyd, Hz. Peygamber'den ayrılmamış, O'nun yanında kalmayı tercih etmiştir.⁵⁴ Hz. Peygamber Zeyd b. Hârise'yi önce Ümmü Eymen'le, daha sonra da halasının kızı Zeyneb binti Cahş ile evlendirmiştir.⁵⁵

Hz. Peygamber'in, Zeyd'i evlendirmedeki amacının cahiliye zihniyetinin bir ürünü olan ırkçılığı ortadan kaldırarak insanlar arasında takvadan başka üstünlüğün olmayacağı Kur'ânî prensibi uygulamak olabileceğini söylemek mümkündür.

b. Abdurrahman b. Avf

İlk sekiz müslümandan biri olan ve Hz. Peygamber'le birlikte tüm savaşlara katılan Abdurrahman b. Avf,⁵⁶ Hz. Peygamber tarafından görevlendirilerek hicretin altıncı yılında Dûmetü'l-Cendel üzerine gönderilmiş, onların İslâm'ı kabul etmesine muvaffak olmuştur. Bu görevi başarıyla tamamladıktan sonra Hz. Peygamber'in emrine uygun olarak o kabilenin reisi Asbağ b. Sa'lebe el-Kelbî'nin kızı Tumâdir'le evlenmiştir.⁵⁷

⁵⁰ en-Nûr 24/32.

⁵¹ Dârimî, *Edeb*, 131.

⁵² Tirmizî, *Nikâh*, 3; İbn Mâce, *Nikâh*, 46.

⁵³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 563.

⁵⁴ İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 543.

⁵⁵ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 101, 224; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 125; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1849; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 432.

⁵⁶ Ahmet Önkâl, “Abdurrahman b. Avf”, *DİA.*, (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*) I, 157-158 (İstanbul, 1988).

⁵⁷ İbn Abdilber, *a. g. e.*, II, 845; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 416; IV, 255.

İnsanlar arasında, dostluk ve ittifak bağlarının teşkil edilmesinde evliliklerin büyük rolü vardır. Hz. Peygamber'in de, Abdurrahman b. Avf'a savaştığı kabilenin reisinin kızı ile evlenmesini emretmesinde siyasî bir amaç olduğunu söylemek mümkündür.

c. Akkâf b. Bişr

Sahabeden Akkâf b. Bişr, evlilik yaşı gelmesine rağmen evlenmemiş, bu sebepten Hz. Peygamber onu evlenmeğe teşvik etmiştir.⁵⁸ Hz. Peygamber onun ne eşi ne de bir cariyesi olduğunu öğrenince, böyle bir işte bir hayır bulunmadığını, bekârların şeytanın kardeşi ve en şerli insanlardan olduğunu bildirmiş, bundan dolayı onun evlenmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁹ Bunun üzerine Akkâf evlendirilmesini rica etmiş, Hz. Peygamber de onu Külsüm el-Himyeriyye'nin kızı Kerîme ile evlendirmiştir.⁶⁰

Hz. Peygamber'in Akkâf'ı evlendirmesinden, az önce kaydedilen bekârlığın yerilmesi rivayeti dikkate alınarak, sağlığı ve durumu müsait olan her kesin evlenmesi gerektiği anlaşılabilir.

d. Bilâl-i Habeşî

Kaynaklarda müslümanlığı kabûl eden ilk yedi kişiden biri olan Hz. Bilâl'in evliliği ve evlatları ile ilgili pek fazla bilgi bulunmamakla beraber Hz. Peygamber'in onu ensardan bir aileye göndererek evlendirmek istediği bilinmektedir.⁶¹ O aile, Hz. Bilâl'in Habeşî bir köle olması sebebiyle önce kızlarını onunla evlendirmek istememiş, fakat daha sonra bunun Hz. Peygamber'in bir emri olduğunu öğrenince itiraz etmemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Bilâl'e bir parça altın vererek kendi ailesi için pazardan gereken şeyler almasını söylemiş, ashâbına da düğün için gerekecek olan velimeyi toplamaya yardımcı olmalarını emir buyurmuştur.⁶²

Hz. Peygamber ırkçılığı kaldırmaya, insanlar arasında takvadan başka fark gözetmemeğe çalıştığı için siyah tenli bir köle olan Hz. Bilâl'i evlendirirken de bu amacı dikkate aldığı düşünülebilmektedir.

e. Cüleybib

⁵⁸ Deylemî, Ebû Şüca, *el-Firdevs bime'sûri'l-hitâb*, (nşr. Said b. Besyuni Zağlûl), I-V, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986., V, 419.

⁵⁹ Abdurrezzâk, *a.g.e.*, VI, 171.

⁶⁰ Abdurrezzâk, *a.g.e.*, VI, 173; Deylemî, *a.g.e.*, V, 419.

⁶¹ İbn Tûlun, Muhammed b. Ali, *Veblu'l-ğamâm fimen zevvecehu'n-nebiyyu aleyhisselâm*, (nşr. Abdulhamid es-Sa'dani), Kahire, Dâru't-Talâi, ts., s. 60; Mustafa Fayda, "Bilâl-i Habeşî", *DİA.*, (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi) VI, 152-153 (İstanbul, 1992).

⁶² İbn Tûlun, *a.g.e.*, s. 60.

Ensârdan Benî Sa'lebe kabilesine mensup Cüleybib'i bizzat Hz. Peygamber evlendirmiştir.⁶³ Kızın ebeveyni önce bu evliliğe itiraz etmişlerse de daha sonra Hz. Peygamber'in isteğini dikkate alarak onay vermişlerdir.⁶⁴ Onun evlendirdiği kızın kabilesi Arabistan'ın önemli kabilelerinden biri olan Benî'l-Hâris b. el-Hazreç'tir.⁶⁵

Hz. Peygamber'in Cüleybib'i evlendirmesindeki maksadın, Cüleybib'in kabilesi ile onun evlendiği kızın kabilesi arasında dostluk ve yakınlık ilişkilerinin daha da iyileştirilmesi olabileceği düşünülebilir. Hz. Peygamber'in bu son iki evlendirmesindeki diğer önemli husus, devletin evlendirme vazîfesidir. Nitekim Resûlullâh “*Velisi olmayanın velisi sultandır*”⁶⁶ buyurarak devletin bu vazîfesine vurgu yapmış, velisi bulunmayan bekârları evlendirmede devletin bu yetkiyi kullanması gerektiğini bildirmiştir.

f. Fâtıma binti Kays

Medine'ye hicret eden ilk kadın sahabeler arasında yer alan Fâtıma binti Kays önce Ebû Amr b. Hafs'la evlenmiştir. Eşinden boşandıktan sonra Müaviye b. Ebû Süfyân, Ebû Cehm b. Suhayr ve Üsâme b. Zeyd ona talip olmuşlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Fâtıma'ya, Üsâme ile evlenmesini tavsiye etmiştir. Fâtıma binti Kays önce Üsâme ile evliliğe itiraz etmişse de Hz. Peygamber'in, Allah'a ve Rasûlü'ne itâatin daha hayırlı olacağını söylemesi üzerine bu evliliğe razı olmuş ve kendisinin de söylediği gibi mutlu olmuştur.⁶⁷

Hz. Peygamber'in Fâtıma ile Üsâme'yi evlendirirken bazı maksatlar gütmüş olabilir. Öncelikle evlenmeği düşünen, fakat kiminle evleneceğine henüz karar verememiş kimselere bu konuda yardımcı olmak ve onlar için hangi adayın daha uygun olacağını bildirmek esastır. Hz. Peygamber'in Fâtıma'yı evlendirmesindeki bir diğer amacın ırkî ayrımcılığa son vermek olduğunu düşünebiliriz. Şöyle ki, siyah tenli bir azatlı köle olan Üsâme ile Fâtıma gibi Kureyş'in güzel kızını⁶⁸ evlendirmedeki maksadın ayrımcılığı ortadan kaldırmak olabileceğini söylemek mümkündür.

g. Ebû Hind

⁶³ İbn Tûlun, *a. g. e.*, s. 33.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *a. g. e.*, IV, 422; İbn Balaban, *a. g. e.*, VI, 134.

⁶⁵ İbn Tûlun, *a. g. e.*, s. 35.

⁶⁶ İbn Mâce, *Nikâh*, 15; Tirmizî, *Nikâh*, 14.

⁶⁷ Bkz: Müslim, *Talâk*, 36, 47; Ebû Dâvûd, *Talâk*, 39; Nesâî, *Nikâh*, 22; Ebû Avâne, *a. g. e.*, III, 42; İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 273; Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarabad, Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1344-1356/1925-1937., VII, 136; Selman Başaran, “Fâtıma binti Kays”, *DİA.*, (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi) XII, 227 (İstanbul, 1995).

⁶⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, IX, 477.

Ensardan Ferve b. Amr el-Beyâza'nın azatlısı⁶⁹ olan ve hacamat yapmakla bilinen Ebû Hind'i, Hz. Peygamber Beyâza oğullarına hitaben evlendirmelerini ve onun kızlarıyla da evlenmelerini söylemiştir.⁷⁰

Hz. Peygamber'in Ebû Hind'i evlendirmek istemesindeki maksadın, onun azatlı olmasına rağmen toplum içinde diğer insanlardan farksız olduğunu göstermek ve karşılıklı evlenmelerle bunu ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Dâvûd Resûlullah'ın bu evlendirmesini denklikle ilgili bâb başlığı altında zikretmiştir.⁷¹

h. Ebû Râfi

Hz. Peygamber'in azatlısı olan ve Bedir gazvesinden sonraki tüm gazvelere beraber katılan Ebû Râfi, Bedr harbinden sonra Medine'ye hicret etmiş, burada Hz. Peygamber onu azatlısı Sâlime ile evlendirmiştir.⁷²

Daha önce de bahsi geçtiği gibi, Hz. Peygamber insanlar arasında fark gözetmemiştir. Ebû Râfi de azatlısı olmasına rağmen onu diğer sahabelerden ayrı tutmamış, hatta bazen kendisi ile Hz. Meymûne'nin nikâhını kıyması gibi çok önemli işleri ona yaptırmıştır.⁷³

i. Hansa binti Huzâm el-Ensâriyye

Hansa kocasından ayrıldıktan sonra babasının onu zorla evlendirmesinden hoşlanmayarak Hz. Peygamber'e şikayet etmeğe gelmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber böyle yapılan nikâhın geçerli olmayacağını söylemiş ve Hansa'yı Ebû Lübâbe b. Abdu'l-Münzîr'le evlendirmiştir.⁷⁴ Bir diğer rivayette Hansa'nın, babasının onu zorla istemediği birisiyle evlendirmesini istediğini, fakat o amcasının oğlunu sevdiğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber önceki nikâhı geçersiz saymıştır.⁷⁵

Hz. Peygamber'in Hansa'yı evlendirmesindeki maksadın eğer durum müsaitse öncelikle evlenecek şahısların kendi isteklerinin dikkate alınması gerektiği düşünülebilir.

j. Seleme b. Ümmü Seleme

Ümmehatü'l-mümininden Ümmü Seleme'nin oğlu Seleme'yi Hz. Peygamber kendi amcasının kızı Ümâme binti Hamza ile evlendirmiş ve böyle yapmakla Seleme'yi ödüllendirmiş

⁶⁹ Beyhakî, *a. g. e.*, VII, 136; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 211.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 25, 26; Darekutnî, Ömer b. Ahmed, *es-Sünenü'd-Dârekutnî*, (nşr. Abdullah Haşim Yemanî Medenî, I-IV, Medine, Dâru'l-Mehâsin li't-Tıbbâa, 1386/1966., III, 301.

⁷¹ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 26.

⁷² İbn Sa'd, *a. g. e.*, IV, 74; İbn Kuteybe, *a. g. e.*, s. 97.

⁷³ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 134.

⁷⁴ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 456.

⁷⁵ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 457.

olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Ayrıca burada Hz. Peygamber, babası ölen yakını bir kızın evlenmesiyle de ilgilenmiştir.

k. Üsâme b. Zeyd

Hz Peygamber Üsâme'yi 14 yaşına ulaştığında Zeyneb binti Hanzala ile evlendirmiştir.⁷⁷ Yukarıda kaydettiğimiz üzere Üsâme'yi ikinci sefer Fâtıma binti Kays'la evlendirmiştir.⁷⁸

Hz. Peygamber'in Üsâme'yi evlendirmesi konusu, öncelikle yakınının bekârlığı-evliliği ile yakın ilgiye delil olarak gösterilebilir. Ayrıca, erken evlendirmeğe de bir mesaj olabileceği söylenebilir.

l. Nuaym b. Abdullah

Hz. Peygamber, Üsâme b. Zeyd'den boşandıktan sonra dul kalan Zeyneb binti Hanzala'yı Nuaym b. Abdullah ile evlendirmiştir.⁷⁹

Bu evlendirmede, Hz. Peygamber'in genel prensiblerinden biri olan ilk müslümanların himaye edilmesinin öne plana çıktığı düşünülebilir.

m. Ümmü Külsüm binti Ukbe

Hz. Peygamber'e ilk iman edenlerden biri olan ve Medine'ye hicret eden Ümmü Külsüm binti Ukbe önce Zeyd b. Hârise ile evli olmuş, Zeyd savaşta şehit olunca, Ümmü Külsüm birkaç evlilik yapmıştır.⁸⁰ Daha sonra Hz. Peygamber onu Abdurrahman b. Avf ile evlendirmiştir.⁸¹

Daha önce kaydettiğimiz üzere Hz. Peygamber ilk müslümanlara sahip çıkmış, onları düştükleri mağdur durumdan çıkartmaya gayret etmiştir. Hz. Peygamber'in, savaşta kocası şehit olun Ümmü Külsüm'ü evlendirmesindeki bu maksat açıktır.

n. Ümmü Eymen

İsmi Bereke binti Sa'lebe olan ve babasından miras kalan Ümmü Eymen'i,⁸² Hz. Peygamber azat ederek evlendirmiştir.⁸³ Daha önce Ubeyde b. Zeyd'le evli olan Ümmü Eymen'i kocasının Huneyn savaşında helâki üzerine Hz. Peygamber Zeyd b. Hârise ile

⁷⁶ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 160; İbnü'l-Esîr, *a. g. e.*, VII, 21; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 236.

⁷⁷ İbn Sa'd, *a. g. e.*, IV, 72.

⁷⁸ Müslim, *Talâk*, 47; Ebû Dâvud, *Talâk*, 39; Nesâî, *Nikâh*, 22.

⁷⁹ İbn Sa'd, *a. g. e.*, IV, 72.

⁸⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 491; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VII, 386; İbn Abdilber, *a. g. e.*, IV, 1952.

⁸¹ İbn Tûlun, *a. g. e.*, s. 59.

⁸² İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 223; Zehebî, *a. g. e.*, II, 223, 224; *el-İsâbe*'de, Ümmü Eymen'in Hatice'nin kızkardeşinin hizmetçisi olduğu, daha sonra da onu Hz. Peygamber'e hediye ettiği kaydedilmektedir. Bkz: İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 432.

⁸³ İbn Sa'd, *a. g. e.*, VIII, 223.

evlendirmiştir⁸⁴. Bir rivayete göre, Ümmü Eymen Hz. Peygamber'den onu evlendirmesini istemiş, Hz. Peygamber de, “*Kim cennet ehli bir kadınla evlenmek istiyorsa Ümmü Eymen’le evlensin*” buyurmuş, orada bulunan ve genç birisi olan Zeyd b. Hârise onunla evlenmeği kabûl etmiş, Hz. Peygamber de onları evlendirmiştir.⁸⁵

Hiz. Peygamber, Ümmü Eymen’i Zeyd b. Hârise ile evlendirirken de muhakkak bazı maksatlar güttüğünü söyleyebiliriz. Burada, zikri geçtiği üzere, öncelikle evlenmek isteyen herkesin evlendirilmesi gerektiği mesajı ile birlikte ayrıca, kendisinin de yaşlı birisi olduğu için himayeye ihtiyaç duyması sebebiyle Hiz. Peygamber’in onu evlendirdiğini söylemek mümkündür.

o. Ümmü Şerîk el-Ensârî

İsmi Ğuziyye binti Câbir⁸⁶ olan Ümmü Şerîk kendisini Hiz. Peygamber’e hibe etmiş, fakat Hiz. Peygamber onu kendisiyle değil de yanında bulunan bir başka sahabiyle, çok fakir olduğu sebebiyle bir şey bulamadığı için, Kur’an’dan ezbere bildiği sureleri mehir kabûl ederek evlendirmiştir.⁸⁷

Hiz. Peygamber’in, Kur’an’dan bir sureyi mehir kabûl ederek Ümmü Şerik’i evlendirmesinden, evliliğin kolaylaştırılması ve evliliğe ihtiyaç duyan kimselerin evlendirilmesi gerektiği görülmektedir.⁸⁸

Sonuç

İslâm’da aile ve evlilik müessesesine önem verilmekte, toplumun sağlam yetişmesi ve gelişebilmesi için bu kurumun önemine dikkat çekilmektedir. İslâm, kolay olduğu kadar aynı zamanda meşru yolla evlenmeyi esas tutmuş, bu yolla toplumun mükemmel olmasına ve ahlakî değerlerin bozulmamasına çalışmıştır. Buna karşılık bütün meşru olmayan yolları kapatmış, hem bu dünya, hem de âhirette huzurlu hayata vesile olacak meşru evliliği tavsiye ve teşvik etmiştir.

Her konuda Müslümanlar için örnek konumunda olan Hiz. Peygamber Efendimiz, aile ve evlilik konusunda da en güzel şekilde örnek olmuştur. Şöyle ki cahiliye döneminden farklı olarak Resûl-i Ekrem aile kurumunu önemsemiş, diğer Müslümanların da bunu önemsemelerini

⁸⁴ İbn Sa’d, *a. g. e.*, VIII, 223.

⁸⁵ İbn Mâce, *Nikâh*, 17; İbn Sa’d, *a. g. e.*, VIII, 224; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 432.

⁸⁶ İbn Sa’d, *a. g. e.*, VIII, 154.

⁸⁷ Buhârî, *Nikâh*, 35, 50; Müslim, *Nikâh*, 76; Ahmed b. Hanbel, *a. g. e.*, V, 330.

⁸⁸ Kur’an’ın veya Kur’an öğretiminin mehir kabûl edilip edilemeyeşi ve bu konuda fikhî mezheplerin görüşleri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Kahraman, Hüseyin, “Fikhî Hadislerin Değerlendirilmesi ve Rivâyet Değeri Bağlamında “Mevhûbe Hadisi”nin Tahric ve Tenkidi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.11/1, Bursa 2002., s. 167-182.

teşvik etmiştir. Bu durum Hz. Peygamber'e isnat edilen hadislerde ve uygulamalarında açık şekilde görülmektedir.

Hz. Peygamber, hayatının büyük kısmını tekeşli olarak sürdürmüştür. İlk hanımı Hz. Hatice'nin vefatına kadar başka bir evlilik yapmamıştır. Diğer evliliklerini elli yaşından sonra yapmıştır. Hz. Aişe dışında bütün hanımları duldu. Diğer Müslümanlara caiz değilken bir arada dokuz hanımı nikahları altında tutmuştur. Fakat bu evliliklerin hepsinin amaç ve hedefi farklılık teşkil etmekteydi. Bu evliliklerden bazılarının Hz. Sevde ile yaptıkları evlilikte olduğu gibi himaye, bazılarının Hz. Aişe ve Hz. Hafsa örneklerinde olduğu gibi arkadaşlık bağlarını güçlendirme amacına yönelik olabileceği düşünülebilir. Aynı şekilde bazılarının siyasî, bazılarının teşriî, bazılarının da tebliğî amaçlar doğrultusunda yapılabileceğini söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber'in, kendi evliliklerinde birtakım amaç ve hedefleri göz önünde bulundurduğu gibi hem kendi çocukları hem de ashaptan bazılarını evlendirirken birtakım hedefler gözetmiş olabileceği açıktır. Nitekim Hz. Hatice'den olan dört kızını da evlendirmiştir. Zeyneb'i Ebü'l-As'la evlendirirken diğer kızları Ümmü Külsüm ve Rukiye'yi Hz. Osman'la, Hz. Fatıma'yı ise Hz. Ali ile nikahlamıştır. Bu evlilikler sonucunda yakın arkadaş oldukları Hz. Osman'la akrabalık ilişkilerini daha da kuvvetlendirmiş, sağlam dostluk ilişkilerine bir de sağlam akrabalık bağlarını örmüştür. Ayrıca öz amcası oğlu Hz. Ali ile kan bağından gelen bir akrabalık ilişkisine sıhrî akrabalıkla daha sağlam ve ayrılmaz bir akrabalık sürecini başlatmıştır.

Hz. Peygamber kendi evlatları dışında ashâptan birçok kimseleri de evlendirmiş veya evlenmelerine yardımcı olmuştur. Bazen bir babanın kendi çocuğunu evlendirdiği gibi, bazen emir, bazen de tavsiye ederek ashâptan bazılarını evlendiren Hz. Peygamber, ashaptan da bazılarını evlendirirken birtakım maksatlar güttüğü ihtimal dışı değildir. Hz. Peygamber'in bu konudaki amaçları toplumun huzûrunu sağlamak ve neslin devam ettirilmesi olabileceği gibi, siyasî ve birtakım farklı gâyeler de olabilmektedir. Her şeyden önce İslâm'ı gâye edinen Hz. Peygamber evlendirme konusunda da bu genel amaç çerçevesinde hareket etmiş, *“İçinizdeki bekârları, köle ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin”* buyuran Kur'an-ı Kerîm'i destekler mahiyette, evlenmenin yanında evlendirmeğe de teşvik etmiş ve şöyle buyurmuştur: *“Dinini, ahlâkını beğendiğiniz bir adam sizin ailenizden bir kıza tâlip olursa, onunla evlendirin. Şâyet bunu yapmazsanız yeryüzünde fitne ve bozgunculuk olacaktır”*

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, es-San'anî, *el-Musannef*, (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), I-XI, Beyrut, el-Meclisu'l-İlmi, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (nşr. Mevsûatu's-Sünne, el-Kütübü's-sittetü ve Şurühuhâ), I-VI, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Âişe Abdurrahmân bint eş-Şâti, *Terâcimu seyyidâti binti'n-nübüvveti*, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, tsf.
- Ali El-Müttakî, el-Hindî, *Kenzu'l-ümmâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, (nşr. Bekri Hayyânî, Saffet Saka), I-XVI, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Başaran, Selman, "Fâtıma binti Kays", *DİA.*, XII, 227 (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995).
- El-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarabad, Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1344-1356/1925-1937.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, (nşr. Muhibbuddin Habîb), I-XIII, Kahire, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1406/1986.
- Canan İbrahim, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi)*, İstanbul 1988.
- ed-Dârekutnî, Ömer b. Ahmed, *es-Sünenü'd-Dârekutnî*, (nşr. Abdullah Haşim Yemanî Medenî, I-IV, Medine, Dâru'l-Mehâsin li't-Tibâa, 1386/1966.
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sünenü'd-Dârimî*, (trc. Abdullah Aydınlı), I-VI, İstanbul, Madve Yayınları, 1994-1996.
- Davudoğlu Ahmet, *Sahîhi Müslim Tercümesi ve Şerhi*, I-XII, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1974.
- ed-Deylemî, Ebû Şüca, *el-Firdevs bime'sûri'l-hitâb*, (nşr. Said b. Besyünî Zağlûl), I-V, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1986.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshâk el-İsferâinî, *Müsnedu Ebî Avâne*, (nşr. Eymen b. Arif ed-Dımaşkı), I-V, Beyrut, Dâru'l-Mâriفة, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, (nşr. Muhammed Avvâme), I-V, Beyrut, Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- Ebû Nuaym, el-İsfahanî, *Hilyetu'l-evliya ve tabakâtu'l-esfiya*, I-X, Kahire, Matbaatu's-Saâde, 1394-1399/1974-1979.
- Fayda, Mustafa, "Bilâl-i Habeşî", *DİA.*, VI, 152-153 (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1992).
- Fiğlali, Ethem Ruhi, "Ali", *DİA.*, (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi) II, 371-374 (İstanbul, 1989).
- Hâkim, en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, I-IV, Haydarabad, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1333/1915.
- Ibn Abdülber, en-Nemerî, *el-İstiâb fi marifeti'l-ashâb*, (nşr. Ali Muhammed Bicavî), I-IV, Kahire, Dâru Nahdati Mısır, 1389/1969.
- Ibn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târihu medineti Dımaşk*, (nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Amrevî), I-LXXIV, Beyrut, Dâru'l-Fıkr, 1415-1421/1995-2001.
- Ibn Balaban, Ebû'l-Hasan Alâaddin Ali, *el-İhsân bi-tertibî Sahîhi İbn Hibbân*, (nşr. Kemal Yusuf Hût), I-VII, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Ibn Hacer, el-Askalanî, *el-Metâlibu'l-âliye bizevâidi'l-mesaniidi's-semaniye*, (nşr. Habîburrahman A'zamî), I-IV, Kûveyt, el-Matbaatu'l-Mısriyye, ts.
- , *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki-Muhyiddin Hatib), I-XIII, Kahire, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1986-87.
- , *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, I-IV, Bağdad, Matbaatu's-Saâde, 1328/1910.
- Ibn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesar, *es-Sire*, (nşr. Muhammed Hamidullah), Konya, el-Vakf li'l-Hidemeti'l-Hayriyye, 1401/1981.
- Ibn Kesîr, Ebû'l-Fida, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut, Mektebetü'l-Meârif, 1401/1981.
- , *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I-IV, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Ibn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, (ö. 276/890), *el-Maârif*, (trc. Hasan Ege), İstanbul, Şelale Yayınevi, ts.

Ibn Mâce, Muhammed Yezîd el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-II, yy. Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.

Ibn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, I-IX, Beyrut, Dâru Sadr, 1388/1968.

Ibn Tûlûn, Muhammed b. Ali, *Veblu'l-ğamâm fîmen zevvecehu'n-nebiyyu aleyhisselâm*, (nşr. Abdulhamid es-Sa'danî), Kahire, Dâru't-Talâi, ts.

Ibnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûk ve'l-ümem*, (nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ), I-XVIII, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

Ibnu'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fi marifeti's-sahâbe*, (nşr. Muhammed İbrahim Benna v. dğr.), I-VII, Kahire, Dâru's-Şa'b, 1390-1393/1970-1973.

Kahraman, Hüseyin, "*Fikhî Hadislerin Değerlendirilmesi ve Rivâyet Değeri Bağlamında "Mevhûbe Hadisi"nin Tahrîc ve Tenkîdi*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.11/1, Bursa 2002. s. 167-182.

Kandemir, M. Yaşar, "Fâtıma", *DİA.*, XII, 219-224 (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995).

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, I-V, Kahire, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1374/1955.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, (thk. Abdurğaffâr Süleyman el-Bundârî-Seyyid Kusrevî Hasan), I-VI, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

Nazif M. Şahinoğlu, "Zeyneb bint Muhammed", *İ.A.*, (İslâm Ansiklopedisi) XIII, 554-555 (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986).

-----, "Ümmü Külsüm", *İ.A.*, (İslâm Ansiklopedisi) XIII, 107-109 (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986).

Neşet Çağatay, "Rukayye", *İ.A.*, (İslâm Ansiklopedisi) IX, 765-766 (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1964).

et-Taberî, Ebû Cafer b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut, Dâru Süveydan, 1387/1967.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-V, yy. 1396/1976.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ÖZELLİKLERİ VE METODU İTİBARI İLE İBN MÂCE’NİN İLK ŞERHİ EL-İ’LÂM*

İbrahim TOZLU*

Öz

Hiç şüphesiz İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i, mürsel ve maktû' rivâyetleri ihtiva etmesi ve bazı âlimler tarafından *Kütüb-i sitte*'nin altıncı kitabı olarak kabul edilmesi nedeniyle önemli bir çalışmadır. Öte yandan İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i babların fıkıh bakımından mükemmel sıralanışıyla da farklı bir özelliğe sahiptir. Devrin önemli muhaddislerinden Hanefî mezhebine mensup fakih Moğultay b. Kılıç, özellikle hadîse dair yüzü aşkın eseriyle meşhur olmuş Memlûk Türkleri âlimlerindedir. Onun bu makalede ele alınacak İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ine yazmış olduğu hadîs şerhi *el-İ'lâm*, bildiğimiz kadarıyla *es-Sünen*'in ilk şerhi olarak tanınır. Müellifin bu çalışması makalede önemi, özellikleri ve şârihin şerhteki metodu yönüyle ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Mâce, *es-Sünen*, Moğultay b. Kılıç, Şerh, Memlûkler, Türk, Muhaddis, Hadîs, Hanefî.

EL-İ’LÂM THE FIRST EXPLANATORY BOOK ON IBN MAJAH AND ITS CHARACTERISTICS AND METHOD

Abstract

Doubtlessly *as-Sunan* by Ibn Majah is an important work as it contains metonymy and fixed narrations and as it is regarded to be the sixth book of *Kütüb-i Sitte* (The Six Hadith Books) by some scholars. On the other hand, *as-Sunan* by Ibn Majah is peculiar because of perfect order of the sections in terms of fıkıh (Islamic Law). Canonist Mughlatai ibn Qilij who is one of the most important hadith experts of his time and who belongs to Hanafi sect

* Bu makale *Moğultay b. Kılıç (ö.762/1361) ve Hadîs İlmindeki Yeri* adlı doktora tezinden alınmıştır. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Hadîs Ana Bilim Dalı, 2011.

* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, (itozlu@erzincan.edu.tr).

is a Mameluk Turkish scholar who became famous particularly with his more than one hundred works on hadith. Hadith explanation book *el-İ'lâm* which is written about *as-Sunan* by Ibn Majah which will be discussed in this article is, to the best of our knowledge, the first comment on *as-Sunan*. In this article, the mentioned work by the author will be discussed in terms of its significance, characteristics and the method used in explanation.

Keywords: Ibn Majah, *as-Sunan*, Mughlatai ibn Qilij, explanatory book, Mameluk, Turkish, hadith expert, hadith, Hanafi.

GİRİŞ

Memlûkler dönemi hadîs ilmi açısından oldukça önemlidir. Hicri 600-700'lü yıllarda Bahrî Memlûkler'in saltanat başkenti Kahire, İslâm dünyasının ilmî merkezi konumundadır ve önemli faaliyetlere ev sahipliği yapmaktadır. Bu makalede devrin meşhur şahsiyetlerinden Moğultay b. Kılıç'ın hadîs alanındaki çalışmalarından *el-İ'lâm*'i üzerinde durulacaktır. *el-İ'lâm*, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ine yazılan ilk şerh olması nedeniyle makalenin özünü oluşturmaktadır. Makalenin girişinde müellifi tanıtan bilgiler özetle verilecek ardından eserin nüshaları, baskıları, muhtevâsı ile önemi üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde Moğultay'ın şerhteki metodu temel başlıklar halinde örneklerle özetlenecektir.

A. MOĞULTAY'IN KİMLİK BİLGİLERİ

Ebû Abdullah Alâüddin Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî el-Hukrî tercih edilen görüşe göre 689/1290'da Kahire Kal'atü'l-Cebel'de dünyaya gelmiştir.¹ Asrın hadîs hâfızı olmakla tanınır. Neseb ilminin önemli şahsiyetlerindedir.² Hanefî mezhebine mensup bir Türk hadîs âlimi olup Kahire'de 762/1361 tarihinde vefat etmiştir.³

¹ Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, V, 433, Dâru'l-fikr, thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmud Salim Muhammed, I-VI, Beyrut, 1418/1998, 1. Baskı; İbn Hacer, el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânü'l-mietî's-sâmine*, V, 215, Dâru'l-kütübü'l-ilmîye, I-IV, Beyrut, 1417/1997; İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin eş-Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb, VIII, 337, Dâru İbn Kesir, thk. Abdülkadir Arnaûd, I-X, Dimaşk, 1412/1991; Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsâri'l-musannifîn min Keşfi'z-zünûn*, (*Keşfüz'-zünûn* ile birlikte), VII, 413 (8174), Dâru'l kütübü'l ilmîye, I-VII, Beyrut, 1429/2008, 1. Baskı; Ziriklî, Hayreddin *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ven'-nisâi minel arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, VII, 275, Dâru'l ilmi li'l-melâyîn, I-VII, Beyrut, 1412/1992, 10. Baskı.

² İbn Kutluboga, Zeynüddin Ebû'l-Adl Kâsım, *Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*, s. 268, Dâru'l-Me'mun li'türâs, thk. İbrahim Salih, Beyrut, 1412/1992, 1. Baskı; İbn Tağriberdî, Cemaleddin Ebû'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'del vâfi*, XI, 205, Dâru'l-kütüb, I-XIII, Kahire, 1426/2005.

³ İbn Fehd, Ebû'l-Fazl Takıyyüddin el-Mekkî, *Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakati'l-huffaz* (Zehebî'nin *Zeylü tezkireti'l-huffaz*'ı ve Süyûtî'nin *Zeylü Tabakâti'l-huffaz*'ı ile birlikte), s. 133, 141, Dâru İhyâi't-türâs, 1347/1929; İbn Receb el-Hanbelî, Şihâbü'd-din, *el-Müntekâ min mu'cemi şüyûhi Şihabiddin Ebi'l-*

Moğultay'ın ilim dünyasında tanınmaya başladığı dönem, Memlûklerin “Bahrîler” devri yükseliş yıllarına rastlar. David Ayalon'un yapmış olduğu bir tespite göre söz konusu yıllar, Memlûklerin şahsî meziyetleri, sosyal farklılıkları ve askerî alandaki başarıları ile Mısır toplumunda özel bir aristokrat sınıfı oluşmuştur.⁴ Muğal, Mungol veya Moğol da denilen Moğultay adı, kavmî bir nitelik taşımasından ziyâde siyasî bir güç olarak o devirde ortaya çıkmıştır.⁵ Bu yüzden müellife “Moğul” adının verilmesi mümkün görülebilir. Bir Memlûklü ailesinde Türk adının verilmesini ve Türkçe konuşulmasını, toplumu birleştiren en önemli unsur olarak kabul eden Ayalon⁶; Memlûklerin, daha ziyâde Arap isimlerini çocuklarına vermiş olsalar da Türkçe isimlerini çocuklarına vermekten asla çekinmediklerini söyler. Bunun bir örneğinin fakîh Moğultay b. Kılıç olduğunu zikreder.⁷

Moğultay, ilmî eserlere oldukça düşkün, yazmaya ve okumaya karşı çok gayretlidir. Vefat edinceye kadar yazmaktan ve okumaktan hiç uzaklaşmamış, ilim meclislerinde hadîs sema'ında bulunmuştur.⁸ İlim sevgisi ve geniş bir kütüphaneye sahip olması, onun ilmî gelişiminde en büyük etken olmalıdır. Zira kaynakların aktardığına göre ilmî yönüyle meşhur olduğu dönemlerde çoğu zaman insanların içine karışmayan ve telif ile meşgul bir kimse olarak bilinmektedir.⁹

Dönemin önemli muhaddisleri İbn Dakîkû'l-İd (ö. 702/1302)¹⁰ ve Dimyâtî (ö. 705/1306) gibi âlimlerden sema' yoluyla hadîs nakleden Moğultay¹¹, ensâb ilmini iyi bilmekle ve bu

Abbas Ahmed b. Receb el-Hanbelî, s. 142, 143, Garas li'n-neşr, thk. Ebû Yahya Abdullah Kenderî, Kuveyt, 1426/2006; İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII, 296, Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Beyrut, 1407/1987, 3. Baskı; İbnü'r-Râfi', Takıyyüddin Ebû'l-Meâlî es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, II, 244, Müessesetür'r-risale, thk. Salih Mehdi Abbas, Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Beyrut, 1402/1982.

⁴ Ayalon, David, “*Memlûk Devleti'nde Kölelik Sistemi*”, Çev. Samira Kortantamer, Tarih İncelemeleri Dergisi, IV, s. 235, 236, İzmir, 1989.

⁵ Sümer, Faruk, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, I, 373, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, I-II, İstanbul, 1999.

⁶ Ayalon, David, “*The Mamluk Military Society, 'names, titles and nisbas of the Mamluks'*”, s. 196, Collected Studies, Varioum Reprints, London, 1979.

⁷ Ayalon, David, *The Mamluk military society, "Names, titles and 'nisbas' of the Mamluks"*, s. 229

⁸ Safedî, *A'yânul asr*, V, 435; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 296; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 216; İbn Fehd, *Lahzu'l elhâz*, s. 134.

⁹ Safedî, *A'yânul asr*, V, 435; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l kâmine*, IV, 216; İbn Fehd, *Lahzu'l elhâz*, s. 140.

¹⁰ İbnü'r-Râfi', *el-Vefeyât*, II, 243; İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebûbekir b. Ahmed, *Tarihu İbni Kâdî Şühbe*, III, 198, Ma'hedü'l-ilmîyyi'l-Fransî'd-dirâseti'l arabî, I-IV, thk. Adnan Dervîş, Dımaşk, 1414/1994.

¹¹ Moğultay b. Kılıç, *Islâhu kitâb İbni's-Salah*, s. 374, Advâu's-selef, thk. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed, Riyad, 1428/2007; *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, III, 399, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed, Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim, neşr. Fâruku'l-hadîse, I-XII, Kahire, 1422/2001, 1. Baskı.

hususta asrın en iyisi olmakla vasıflandırılır.¹² Hocası İbn Seyyidünnâs'ın (ö. 734/1334) vefatından sonra Kahire Zâhiriyye Medresesi'nde müderrislik görevinde bulunmuştur.¹³

Moğultay'ın *İkmâlü tehzibi'l-Kemâl*'ini kitabına kaynak gösteren İbn Hacer (ö. 852/1448)¹⁴, müellifin eserlerini kendi el yazısı ile gördüğünü söylemektedir.¹⁵ Bununla birlikte İbn Hacer, Moğultay'ı "hadîs ilimlerinde orta seviyede bir bilgiye sahip olmakla"¹⁶ nitelendirir. Bir başka çalışmasında Moğultay'ın *Ulûmü'l-hadîs*'e yaptığı ilavelerin pek çoğunun yanlış anlama ve hatadan kaynaklandığını ifade eder.¹⁷

Kaynaklar Moğultay'ın *el-İ'lâm*'ını ismen zikretmekle yetinmişler, eser hakkında detaylı bilgi vermemişlerdir. Günümüzde basımı yapılan *el-İ'lâm*, Kütüb-i Sitte'nin üç ayrı kitabına Moğultay'ın yazmış olduğu şerhlerden biridir. Diğer ikisi Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* şerhi *et-Telvîh*¹⁸ ile Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i üzerine yazdığı ve maalesef kayıp olan *es-Senen fi'l-kelami alâ ehâdisi's-Sünen*¹⁹ adlı şerhtir.

İbn Mace'nin *es-Sünen* şerhi *el-İ'lâm* eksiktir; ancak bu hâliyle eser, Moğultay'ın hadis şerhçiliğindeki özellikleri göstermesi bakımından önemlidir. Zira Moğultay hadis şerhleri yönüyle önemli görülebilecek bir zamanda bu şerhi yazmıştır.

el-İ'lâm'ın şerh metodu ile alakalı bilgileri zikretmeden önce nüshaları, baskıları ve muhtevâsı hakkında şunlar söylenebilir:

A) EL-İ'LÂM'IN NÜSHALARI, BASKILARI, MUHTEVÂSİ VE ÖNEMİ

¹² İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, XI, 205; İbnü'l-İmâd, *eş-Şezerât*, VIII, 337; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcümü musannufi'l-kütübi'l-arabiyye*, XII, 313; Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabiyye, I-XIV, Beyrut, trs; Kettânî, Abdülhayy b. Abdülkebir, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât*, I, 440, Dâru'l garbi'l-İslâmî, I-III, Beyrut, 1402/1982, 2. Baskı.

¹³ İbn Hacer, el-Askalânî, *Lisanu'l-mîzan*, VII, 18, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, I-X, Beyrut, 1416/1996; İbn Fehd, *Lahzu'l elhâz*, s. 138-140; İbn Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, 269; Süyûtî, *Tabakatü'l-huffâz*, 538; İbnü'l-İmâd, *eş-Şezerât*, VIII, 337.

¹⁴ İbn Hacer, el-Askalânî, *Tehzibü't-tehzib*, I, 7, Dâru'l fikr, I-XIV, Beyrut, 1404/1984, 1. Baskı.

¹⁵ Bkz. İbn Hacer, el-Askalânî, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, I, 368 (520); 377 (544); 466 (764); 485 (829); 607 (1203); 648 (1345); 686 (1476); II, 144 (1967); 389 (2612); 483 (2864); III, 318 (4023); 242 (3813); IV, 29 (4596); 111 (4766); 222 (5036); 239 (5090); 243 (5096); 247 (5105); 588 (6028); 634 (6164); V, 216 (6832); VI, 257 (8519); 286 (8608); 346 (8747); VII, 74 (9755); 82 (9804); 126 (9929), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, I-IX, Beyrut, 1415/1995.

¹⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 216.

¹⁷ İbn Hacer, *Lisanu'l-mîzan*, VII, 17.

¹⁸ İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, XI, 205 Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, I, 534, Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, I-VII, Beyrut, 1429/2008. 328 varaktan oluşan hicri 767/1366 tarihli şerhin bir yazma nüshası -sadece 12. Cildi- Beyazîd Devlet Kütüphanesi numara 1105'te bulunmaktadır. 204 varaktan oluşan aynı istinsah tarihli bir başka eksik nüshası "Evkâfu'l Musul"da ve Fas "Hizânetü Tıtvân"da bulunduğu bilinmektedir. Bkz. *el-Fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-arabîyyi'l-İslâmî el-mahtût el-Hadîsü'n-nebevîyyi'ş-şerîf ve ulûmühü ve ricâlühü*, I, 411 (nr. 608); II, 967 (nr. 224), Müessesetü âli beyt, I-III, Umman, 1411/1991.

¹⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 216; *Lisanu'l-mîzan*, VII, 16; İbn Fehd, *Lahzu'l-elhâz*, s. 139.

1) Nüshaları

Moğultay'ın *el-İ'lâm bi sünnetihi aleyhisselâtu ves-selâm Şerhu Süneni İbni Mâce el-İmam* adını verdiği şerhin bazı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. 732/1332'de şerhetmeye başlayıp beş cilt kadar yazdığı fakat tamamlayamadığı eserin hicri 737 tarihli iki ciltten oluşan müellif hattı nüshası *Şerhu Süneni İbni Mâce* adıyla İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 362, 219 varak) bulunmaktadır. 739/1339 istinsah tarihli çalışmanın bir nüshası Hindistan Bankipûr'da diğerleri Delhi ve Mısır'da bulunmaktadır.²⁰

2) Baskıları

el-İ'lâm'ın üç ayrı baskısı bulunmaktadır: Mektebetü İbn Abbas tarafından neşredilen 1427/2007 tarihli beş ciltlik baskısı, makalemizde esas aldığımız çalışmadır. Tahkiki Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebi'l-Ayneyn tarafından yapılmıştır. Şerhin üç ciltlik diğer baskısı, Beyrut'ta Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye tarafından 1428/2007 tarihinde yayımlanmıştır. Editörlüğünü Ebû Abdullah Muhammed Ali es-Semmak ile Ali b. İbrahim b. Mustafa yapmıştır. Ayrıca *el-İ'lâm* Mekke'de 1419/1999 tarihinde basılmış ve Mektebetü Nezzar tarafından neşredilmiştir. Bu baskıda eserin tahkikini Kamil el-Uveyda ile Mustafa el-Bâz gerçekleştirmiştir.²¹

3) Muhtevâsı

807/1406 istinsah tarihli olup bu çalışmada esas aldığımız *el-İ'lâm*'ın birinci cildi "*Kitabü't-tahâre*" ile başlar.²² "*Bâbü'l vüdü' min messi zeker*" bölümü ile biter. Eserde 210 hadîs bulunmaktadır. Bölümün son hadîsi "*Fercine dokunan kimse abdest alsın*"²³ rivâyetidir.

İkinci cilt "*Ferce el ile dokunmanın abdestte tanınan ruhsatı*"na dair bölümle başlar. "Abdest olmadığı halde Kur'ân kıraati"ne dair bölümle sona erer. 96 hadîs bulunmaktadır. Cildin son hadîsi şöyledir: "*Cünüp olsun veya hayız gören olsun Kur'ân'dan bir şey okumaz.*"²⁴

²⁰ *el-Fihrisü's şâmil*, I, 209 (nr.1185); II, 920 (nr. 114), 993 (nr. 436); Kettâni, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, (*Hadîs Literatürü*), s. 404, Ter. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994; Kandemir Yaşar, "*Moğultay b. Kılıç*", DİA, XXX, s.230.

²¹ Türcan, Zişan, "*Hadîs Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*", s. 41; Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadîs Bilim Dalı, Ankara, 2008 (Basılmamış doktora tezi).

²² Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm bi sünnetihi aleyhi's-selam Şerhu Süneni İbni Mâce el-İmam*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebi'l Ayneyn, I-V, Mektebetü İbn Abbas, 1427/2007, 1, Baskı.

²³ İbn Mâce, *Tahâret*, 63; Nesâî, *Gusl*, 30; Dârimî, *Vüdü'*, 50; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V,194; VI, 406.

²⁴ Tirmizî, *Tahâre*, 98; İbn Mâce, *Tahâret*, 105.

Üçüncü cilt “Tahâre Kitabı” ile devam eder ve “*Mevâkîtü’s-salât*” ile sona erer. Bu bölümde 91 hadîs numaralandırılmıştır. Son hadîs “*Sizden biri, (sabah) namazını unuttur veya uyuya kalırsa hatırladığı zaman onu kulsın*”²⁵ rivâyetidir.

Dördüncü cilt “*Mevâkîtü’s-salât*”ın özür ve zaruret esnasında namaz vakti bölümü ile başlar. Numaralanan hadîs sayısı 68 olup mescitte kerahiyetlere dair bölüm ile sona erer.

Beşinci cilt, “*Kitabü’s-salât*” ile devam eder, numaralı hadîs sayısı 258’dir. En son hadîs, cemaate namaz kıldırın bir imamın hata yaptığına nasıl uyarılacağına dair “*Resulullah (s.a.s) kadınlar için tasfike (el çırpma), erkekler için de sübhanallah demeye izin verdi.*”²⁶ hadîsidir.

Muhammed Fuad Abdülbâkî İbn Mâce’de mukaddime hariç 4341 hadîsin olduğunu söyler. Moğultay ise çalışmasında toplam 723 hadîsin şerhini yapmıştır. Buna göre Moğultay, İbn Mâce’nin *es-Sünen*’inin yaklaşık olarak % 17’sini şerh etmiş demektir.

4) Önemi

Moğultay (ö. 762/1361) devrinde *es-Sünen* ve ricâli üzerine yapılan Zehebî’nin (ö. 748/1347) *el-Mücerred*’i gibi²⁷ çalışmalar var ise de müellifin *el-İ’lâm*’i, İbn Mâce’nin (ö. 273/887) *es-Sünen*’ine yazılmış ve şerh niteliği taşıyan ilk eserdir. *es-Sünen*’in bilinen meşhur şerhleri Moğultay’ın vefatından sonra yazılmıştır. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve Fuad Sezgin de İbn Mâce’nin *es-Sünen* şerhlerini verirken, ilk şârih olarak Moğultay’ı ve adı geçen şerhini zikreder.²⁸

B) MOĞULTAY’IN *EL-İ’LÂM*’I ŞERH METODU

Moğultay, İbn Mâce’nin *es-Sünen*’i ile ilgili kendi devrine kadar mevcut nüshaları incelediğini yeri geldikçe ifade etmektedir.²⁹ Bazı muhaddislerin verdiği bilgilerde hata görmüş ise bunları tashih etmiştir.³⁰ Gerek şerhini yaptığı gerekse konu içinde zikrettiği hadîsle yetinmeyip, gerekli gördüğü yerlerde hadîsin şâhidini vermektedir.³¹ Müellifin zaman zaman

²⁵ Buhârî, *Mevâkît*, 37; Müslim, *Mesacid*, 309; Ebû Dâvûd, *Salât*, 11; Tirmizî, *Salât*, 16, 17; Nesâî, *Mevâkît*, 52.

²⁶ Buhârî, *el-Amel fi’s-salât*, 5; Müslim, *Salât*, 107; Ebû Dâvûd, *Salât*, 169; Tirmizî, *Mevâkît*, 155; Nesâî, *Sehv*, 15.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Uğur, Mücteba, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, s. 288-289, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

²⁸ Katib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, II, 1004; Sezgin, Fuâd, *Târihu’t-türâsi’l-arabî ulûmü’l-hadîs*, I, 287.

²⁹ Moğultay b. Kılıç, *el-İ’lâm*, V, 504.

³⁰ a.g.e., IV, 94, 95.

³¹ a.g.e., I, 386; V, 55, 480.

kendi çalışmalarına atıflarda bulunmasından anlaşılmaktadır ki *el-İ'lâm*, Moğultay'ın birikimlerini yansıttığı bir eseridir.³²

Şârih şerhte çok yönlüdür; hadîsin sıhhatine dair illetleri açıklarken gerek duyarsa itikâdî ve mezhebî tartışmalara yer vermektedir.³³ Ayet ve şiirlerle istişhad yaptığı görülür.³⁴ Ricâle dair tetkiklerde bulunur ve rivâyetin isnâdında geçen meçhul râvîleri aynı zamanda bir nesep âlimi olarak da açıklar.³⁵ Rivâyetle irtibatı olduğunu düşündüğü ancak hadîste isimleri verilmeyen kişileri yeri geldikçe îzâh eden şârih, İbn Mâce'nin hakkında bilgi sahibi olamadığı râvîleri de açıkladığı görülür.³⁶ Bu yüzden onun, ricâle dair oldukça zengin bir kaynak taraması yaptığı söylenebilir.³⁷

Şerhte Moğultay, zikredilen hadîsleri olduğu gibi aktarmaz. Eğer senedinde inkıtâ' olan hadîsler varsa bunları îzâh eder. Bu, hadîsin senedini de tahlil etmiş olması bakımından önemlidir. Hadîsin metnine yapılan ziyâdeleri açıklayıp değerlendirmelerde bulunduğunu dikkate alırsak, kendi döneminde sadece isnâd tahlili yapmadığını ve metin tenkidinde de bulunduğu sonucu çıkartılabilir.³⁸

Moğultay, Hanefî mezhebine mensup bir hadîs âlimidir. Ancak mezhep taassubu içinde değildir. Zaman zaman bazı Hanefî fukahasının, hadîsi istidlal etmesine razı olmadığını görmek hatta Hanefîler sahîh görse de bazen hadîsi sahîh bulmadığını ifade ettiğini görebilmek mümkündür.³⁹

Devrin münekkitleri arasından yer alan Moğultay, Hanefîlerden bazılarının ziyâdât ile hüküm vermesini doğru görmez.⁴⁰ Bu durum gerek senedi, gerekse metni olsun, hadîsin sıhhatini tespit etme bakımından önemli bulunabilir.

Bu genel bilgilerden sonra Moğultay'ın *el-İ'lâm* şerhindeki metodunu ana başlıklar halinde misallerle şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Zayıf Râvîlerin Durumunu Doyurucu Bilgilerle Açıklaması

³² Moğultay b. Kılıç; *el-İ'lâm*, V, 261; *İkmâlî tehzîbi'l-Kemâl*, II, 313; III, 335, 357; IV, 308; VI, 30, 157, 203; X, 134, 393; *Islâhu kitabi İbni's-Salah*, s. 59; *el-İktifâ fî tenkîhi Kitâbi'd-duafâ*, I, 382, thk. Mâzin b. Muhammed Sersâvî, I-III, Dâru'l-Ezher, 1430/2008.

³³ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 233 – 237.

³⁴ a.g.e., V, 67, 117.

³⁵ a.g.e., V, 308.

³⁶ a.g.e., V, 38.

³⁷ a.g.e., I, 205-213, 496, 497; IV, 71; V, 20, 21, 38, 155, 251, 267, 308, 387, 449, 457, 467, 470, 476.

³⁸ a.g.e., V, 61, 139.

³⁹ a.g.e., V, 298, 342, 466.

⁴⁰ a.g.e., V, 343, 466.

Moğultay hadîsin isnâdında yer alan râvîyi cerh ve ta'dîle tâbi tutarken sadece lafızlarla yetinmez; ricâl tenkidine dair doyurucu bilgiler verir. Mesela “*Resûlullah (s.a.s) abdesti olmayan veya uyuyakalan kişinin arkasında namaz kılınmasını yasakladı.*”⁴¹ mealindeki hadîsin tahrîcine geçmeden isnâdda yer alan Ebû'l-Mikdâm adlı râvîden bahisle şöyle der:

“Hadîs, senesinde Ebû'l-Mikdâm olduğu için zayıftır. Bu kişi, Ebu'l-Mikdâm Hişam b. Ziyâd b. Hişam el-Ümevîdir. Ümevî olmasının sebebi, onların azatlı kölesi (mevlâ) olmasındandır. İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) onun hadîsini almamış ve rivâyetini terk etmiştir. Hatta onun hakkında “irmi bihî” şeklinde aşırı cerh lafzı kullanmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) “leyse bi kavî”, “zaifu'l-hadîs” ifadelerini kullanır. Bu kişi, Ebû Dâvûd Tayâlisî'nin (ö. 204/819) komşusu idi. Tayâlisî kendisinden razı değildi ve hadîsini almazdı. Ona atfedilen pek çok münker hadîs vardır. Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) hakkında “zaifu'l hadîs” derdi. Buhârî (ö. 256/869) “zayıftır” demiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) “leyse bi şey”, İbn Hibban (ö. 354/965) “Hadîsi ile ihticâc caiz değildir” diyerek onu cerh etmiştir. Hattâbî (ö. 388/998) bu hadîs hakkında “sahîh değildir” hükmünü vermiştir.”⁴²

2) Fıkıhî Hükümleri Zikretmesi

İbn Mâce, Ebûbekir b. Hallâd> Vekî'> İbn Ebî Zi'b> İshâk b. Yezîd el-Hüzelî> Avn b. Abdullah b. Utbe> tarîkiyle tahrîc ettiği hadisi sahâbî İbn Mes'ûd'a (r.a) isnad ederek şu lafızla vermektedir:

إِذَا رَكَعَ أَحَدُكُمْ، فَلْيُقُلْ فِي رُكُوعِهِ: سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ ثَلَاثًا، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ نَمَّ رُكُوعُهُ، وَإِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ، فَلْيُقُلْ فِي سُجُودِهِ: سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى ثَلَاثًا، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ نَمَّ سُجُودُهُ، وَذَلِكَ أَدْنَاهُ.

“Sizden biri, rükû' yaptığında üç defa ‘Sübhâne rabbiyel azîm’ desin. Böyle yaparsa rükûu tamam olur. Secde edince de üç defa ‘Sübhâne rabbiyel a'lâ’ desin. Böyle yaparsa secdesi tamam olur. Bu en az olanıdır.”⁴³ Tirmizî rivayeti tahrîc ederken bu rivayetin isnadında bulunan râvî Avn b. Abdullah ile sahâbî İbn Mes'ûd (r.a) arasında ittisâl olmadığı gerekçesiyle hadisi zayıf kabul etmektedir.⁴⁴ Moğultay rivâyetin şerhinde şu ifadeler yer vermektedir:

“Âlimler, rükû ve secdedeki tesbîhât ve diğer zikirler konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Şafî (ö. 204/820) bütün zikirlerin sünnette varid olduğu görüşündedir; ancak söylenmesi vacip değildir, der. Kişi bilerek terk etse günahkâr olmaz. Namazı sahihtir. İster unutarak isterse kasten olsun bu durum namazın sıhhatine mani değildir. Bununla birlikte kasten

⁴¹ İbn Mâce, *İkâme*, 40.

⁴² Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, V, 441.

⁴³ İbn Mâce, *İkâme*, 20.

⁴⁴ Tirmizî, *Salât*, 79.

terk olunması mekruh görülmüştür. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795) ile cumhur-u ulemâ bu şekilde fetva vermiştir. İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ise tesbîhâtın vacip olduğunu, kasten terk edilmesi halinde namazın batıl olacağı görüşündedir; “unutarak terk ederse namaz batıl olmaz” der. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) rükû ve secdedeki tesbîhât hakkında şöyle der: “Semiallahü limen hamideh” demesi ve secdelerde bütün tekbirleri getirmesi vaciptir. Bunlardan biri bilerek terk edilirse, namaz batıl olur. Unutulursa secdesi lazım gelir; her ne kadar sünnet olduğuna dair nakledilen bir rivâyet var ise de, Ahmed b. Hanbel’in mezhebine göre en sahîh olan budur.” İbn Battal (ö. 449/1057) rükû ve secdede yapılan dualarda ulemânın ihtilaf ettiğini söyler ama bu doğru değildir. Zira Mâlik (ö. 179/795) rükû sırasında dua etmeyi mekruh görürken, secdede dua yapmayı kerih görmez.”⁴⁵

Görüldüğü gibi Moğultay, hadîsleri şerh ederken fikhî hükümlere yer vermekte, yeri geldikçe hadîsten çıkartılan hükümlere işaret etmekte ve fıkıh âlimlerinin görüşlerine başvurmaktadır.

3) Hadîslerin Tahrîcini Yapması

Moğultay hadîsleri şerh etmeye başlamadan önce metin ve senedini verdiği hadîsin tahrîcini yapar. Kimi zaman Kütüb-i Sitte’yi⁴⁶, kimi zaman da Kütüb-i Sitte dışında kalan eserleri müellif adıyla zikreder. Mesela Dârekutnî (ö. 385/995) *es-Sünen*’inde⁴⁷, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) *es-Sünen*’inde⁴⁸, İbnü’l-Esîr (ö. 630/1233) *Ma’rifetü’s-sahâbe*’sinde⁴⁹, Taberânî (ö. 360/971) *el-Mucemu’l-evsat*’ında⁵⁰, Kerâbîsî, (ö. 248/862) *Kitâbu’l-müdeellisîn*’de⁵¹ zikretmiştir gibi... Bu örnekler Moğultay’ın, kitap ve müellif adını vermek suretiyle hadîsleri tahrîc ettiğini gösterir.

4) Hadîs Otoritelerinin Görüşlerine Yer Vermesi

Hadîsleri şerh ederken pek çok meşhur ulemânın görüşlerine yer veren Moğultay râvî bilgisi, metne dair nüsha farklılıkları, hadîste geçen kelimeler ve hadîsin sıhhatına dair bilgileri hadîs âlimlerinin görüşlerine başvurarak açıklamaktadır. Mesela “Ebû İsa et-Tirmizî (ö.

⁴⁵ Moğultay b. Kılıç, *el-İlâm*, III, 157; V, 49, 201, 327, 328.

⁴⁶ a.g.e., I, 181, 227, 266, 428; II, 76, 183, 350; III, 17, 130; V, 15, 423.

⁴⁷ a.g.e., I, 68.

⁴⁸ a.g.e., I, 71.

⁴⁹ a.g.e., I, 75.

⁵⁰ a.g.e., I, 150.

⁵¹ a.g.e., I, 163.

279/892), hadîs hakkında hasen sahîh demiştir. Benzeri bir hükmü de Ebû Ali et-Tûsî *el-Ahkâm* 'ında söylemektedir.⁵²

“Dârekutnî, rivâyetin isnâdında İsa Hennâd olduğu için hadîsi zayıf kabul ederken, Yahya b. Maîn (233/847) onun hakkında “leyse bişey”, Nesâî (ö. 303/915) “metrûk”, İbn Sa’d (ö. 230/845) “lâ yuhteccü bih”, İbn Hibban ise (ö. 354/965) “terk edilmesi gerekir” gibi ağır cerh lafızları kullanmıştır.”⁵³ şeklinde tespitlerde bulunmaktadır.

Bir diğer örnek şöyledir: “Buhârî, İbn Mehdî (söz konusu edilen râvîyi) terk etti demiştir. İbn Hibbân ise râvî hakkında rivâyeti itibar için yazılır; ancak ihticâc olunmaz diyor. Ebû Zür’a “leyyin”, Iclî (ö. 261/875) zayıf, İbn Hazm (ö. 456/1064) “kezzab” demektedir. Berkî, *ed-Duafâ* 'da onu zayıf olarak niteler hatta “Râfîzî” olduğunu söyler. Ebû Dâvûd “leyse bi kavî”, Nesâî “metruk” ifadeleriyle cerh eder. Ebû Hanîfe ise ondan daha yalancısına rastlamadım, demektedir.⁵⁴

Moğultay’ın *el-İ’lâm* 'ında bunun gibi oldukça sık râvî değerlendirmeleri yaptığı, cerh ve ta’dîle dair bilgiler naklettiği görülmektedir.

5) Hadîsin İletli Yönlerini Açıklaması ve İhtilafları Beyan Etmesi

İbn Mâce’nin Muhammed b. Ziyâd> Hammad b. Zeyd> Sinan b. Rebîa> Şehr b. Havşeb> tarîkiyle Ebû Ümâme’den naklettiği hadîs şu şekildedir: “Resûlullah (s.a.s): *‘Kulaklar başa dâhildir’* buyurur, Resûlullah (s.a.s) başını bir defa mesh ederdi.”⁵⁵

Bu rivâyetin isnadı hakkında İbnu’l-Kattân (ö. 628/1231) ile İbn Dakîku’l-İd (ö. 702/1302) sahîh olduğunu ifade etmekte, İbn Hacer (ö. 852/1449) rivâyetin tüm tarîklerini bir araya getirdiğini ve her bir tarîkin hasen derecesinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Hocası Irâkî (ö. 806/1404) ile Mizzî (ö. 742/1341) de isnadın hasen olduğu fikrindedir.⁵⁷

Moğultay’ın hadisi şerh ederken şu bilgilere yer verdiğini görmekteyiz:

“Bu hadîs merfû’, mevkûf, hasen ve zayıf olma yönü ile üzerinde ihtilaf edilmiş bir rivâyettir. Hadîsi Ebû Dâvûd (ö. 275/889) *‘Kitabü’t-teferrüd’* adlı eserinde zikreder. Tirmizî (ö.

⁵² a.g.e., I, 150.

⁵³ a.g.e., I, 182.

⁵⁴ a.g.e., I, 251.

⁵⁵ İbn Mâce, *Tahâret*, 53.

⁵⁶ İbn Hacer, *el-Askalânî, en-Nüket alâ Kitâbi’bni’s-Salâh*, I, 70, thk. Rubeyyi’ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, *İmâdetü’l-bahsi’l-ilmî*, I-II, Medine, 1404/1984, 1. Baskı.

⁵⁷ Irâkî, Ebu’l-Fadl Zeynüddin, *et-Takyîd ve’l-îzâh Şerhu Mukaddimeti’bni’s-Salâh*, s. 50, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, *el-Mektebetü’s-Selefiyye*, Medine, 1389/1969, 1. Baskı; Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed, *Tedribü’r-râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, II, 622, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Dâru Taybe, I-II, Riyad, trs.

279/892) hadîs bu isnâdıyla tanınmıyor, der. Dârekutnî (ö. 385/995) hadîsin Hz. Peygambere (s.a.s) ref edilmesinin hata olduğunu söylemektedir. Doğrusu, hadîsin mevkûf olduğudur. Dârekutnî, Şehr b. Havşeb'e mülâki olanın Râşid b. Sa'd olduğunu zikreder ama o zayıftır. Cafer b. Zübeyr tarîki ile gelen rivâyette Kâsım vardır ama o metrûktur. Hadîsin zayıf isnâdları vardır; ancak en meşhur olanı Şehr b. Havşeb tarîki ile gelendir. Bu bakımdan hadîsin iki illeti bulunmaktadır: Birincisi râvîlerin bir kısmı zayıftır. Diğeri ise, hadîsin Hz. Peygambere (s.a.s) ref edilmesi şüphelidir. Şehr b. Havşeb hakkında bir kısım ulemâ sika derken bir kısım âlimler zayıftır demişlerdir. Ebû Hâtim (ö. 277/890), Sinan b. Rebîa hakkında şöyle demektedir: O, muzdaribu'l-hadîs kabul edilen bir muhaddistir. Yahya b. Maîn onu "leyse bi kavî" lafzıyla cerh etmiştir. Ancak Buhârî onun hadîslerini tahrîc etmiştir. Bu hadîsin merfû' değil mevkûf olması daha doğru olmalıdır."⁵⁸

Görüldüğü üzere Moğultay, rivâyetin farklı tarîklerine vâkıftır. Hadîsin Hz. Peygambere (s.a.s) senedi itibariyle ulaşıp ulaşmadığını tespit etmek için gayret sarf etmektedir. Rivâyetin isnadında zayıflığı hakkında farklı görüşler bulunan Şehr b. Havşeb'i⁵⁹ tahlil etmek suretiyle isnadda dolayısıyla hadîste garâbet olduğunu ortaya çıkartmakta ve hadîs hakkında bir hükme varmaktadır.

6) Rivâyetlerde Hadîs Usûlü Konularına Dair Bilgiler Vermesi

İbn Mâce Hişâm b. Ammâr> el-Velîd b. Cerîr b. Osman> Harîz b. Osman> Abdurrahman b. Meysere> tarîkiyle sahâbî el-Mikdâm b. Ma'dikerib'ten (r.a) nakledilen "*Resûlullah (s.a.s) abdest alır, kulaklarının içi ve dışı ile beraber başını da mesh ederdi*"⁶⁰ mealindeki rivâyeti sahîh isnadla tahrîc etmektedir. Moğultay'ın, hadîsin şerhinde görüleceği üzere yer yer râvîler hakkında açıklamalarda bulunurken usûl konularına temas ettiği dikkat çeker.

Moğultay bu hadisin şerhinde, özellikle Evzât (ö. 157/774) gibi hocalarından yapmış olduğu rivayetlerde tedlis yapmakla meşhur Şamlı Muhaddis Velid b. Müslim'in (ö. 195/810) bu isnadla tedlis yaptığını haddesenâ, enbeenâ, semi'tü gibi tahdis lafızları kullanmadığını hatırlatmaktadır. el-Velîd b. Cerîr b. Osman ile Abdurrahman b. Meysere arasında Harîz b. Osman'ın isnadda gizlediğini ifade eder. Bu görüşünü İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179) ile

⁵⁸ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 447, 448.

⁵⁹ Zayıflığı hakkında farklı görüşler olan Şehr b. Havşeb'i, Ahmed b. Hanbel ile Ebû Zür'a "Leyse bihî be's", Nesâî, "Leyse b. kavî", Ebû Hâtim er-Râzî ile İbn Adî "Lâyuhteccü bih", Yahya b. Maîn "Sika", Buhârî "Hasenü'l-hadîs" lafızları ile vasıflandırmaktadır. Vefat tarihi ihtilafıdır; hicri 100-120 yılları arasında vefat ettiği nakledilir. Bkz. Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 372 (151), thk. Şuayb el-Arnâûd, Müessesetü'r-risâle, I-XXV (mücellid), Beyrut, 1405/1985, 3. Baskı.

⁶⁰ İbn Mâce, *Tahâret*, 52.

İbnu'l-Kattân'a (ö. 628/1231) dayandırır. Tedliste sika ravinin –bu isnadda olduğu gibi- gizlenebileceğine dikkat çeken Moğultay, tedlisin en kötü olanının hadîsin isnâdında yer alan zayıf râvîyi gizlemek olduğuna işaret etmektedir.⁶¹ Ancak Moğultay'ın usûle dair verdiği bu tür bilgiler, ricâl tahliline oranla daha azdır. Moğultay'ın usûl bilgilerini daha ziyâde ricâl tahlilinde kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun Velid b. Müslim'in isnadına işaret ettiği gibi râvînin “meçhûlü'l-hâl” olup olmadığı araştırılması, râvînin adâleti ile ilgili bir konudur. Zira “meçhûlü'l-hâl” iki veya daha fazla râvî tarafından hadîsleri rivâyet edildiği halde râvînin mestur/gizli kalması anlamına gelir.⁶² Bu bakımdan Moğultay, “meçhûlü'l-hâl” olan râvînin rivâyetinin neden merdud olduğuna ve tedlisin neden ortaya çıktığına işaret etmekle, hem usûle dair bilgiler vermekte, hem de ricâl tahlilini ele aldığı görülmektedir. Moğultay'ın rivâyetin sıhhatine dair önemli verilerin tespiti anlamındaki bu yaklaşımı, nesep bilgisini hadîs ilmine arz etmesi bakımından bir farklılık olarak kabul edilebilir.

7) Fıkıh ve Mezhep İhtilaflarını İzâh Etmesi

“Resûlullah (s.a.s) abdest almış ve başını iki defa mesh etmiştir”⁶³ mealindeki hadîsin şerhinde Moğultay, rivâyeti değerlendirdikten sonra hadîsin farklı tarîkleri hakkında bilgi vermiş ve daha sonra fikhî görüşleri şu şekilde zikretmiştir:

“Fukahâ, başın bir kısmının mesh edilmesi konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir: Mâlik (ö. 179/795), başın tamamının mesh edilmesini farz görürken İbn Uleyye (ö. 193/809) “Yüce Allah başın tamamının mesh edilmesini emretmiştir” görüşündedir. Nitekim o, teyemmüm konusunda da yüzün mesh edilmesinin emir olduğunu söylemektedir. Bu sebeble Mâlikî ulemâsı teyemmümde yüzün tamamını mesh etmekte icma etmiştir. Onlara göre ayette “Başınızı meshedin”⁶⁴ diye emredilmesinin anlamı da budur. Şâfiî (ö. 204/820) başın bir kısmını meshetmeyi farz kabul eder. Bunun üçte biri veya daha olması caizdir. Şâfiî, bu konuda bir sınır tayin etmemiştir.

Nitekim “Başınızı meshedin” mealindeki ayet de başın bir kısmının mesh edilmesine muhtemeldir. Sünnetteki uygulama buna delil teşkil eder. Teyemmüm hakkında yukarıda geçen

⁶¹ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 441, 442.

⁶² Bkz. İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, thk. Nuruddin Itr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1406/1986; Irâkî, *et-Takyîd*, s. 146; İbn Hacer, el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, s. 102, thk. Nuruddin Itr, Matbaatü's-sabah, Dımaşk, 1421/2000, 2. Baskı.

⁶³ İbn Mâce, *Tahâret*, 6, 39, 46.

⁶⁴ Maide, 5/6.

ayetteki “*Yüzünüzü meshedin*” emri, yüzü tamamen yıkamak yerine bedel olarak zikredilmiştir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashabı şu düşüncededir:

Abdest alan, başın dörtte birini mesh ederse bu kâfî gelir. Fazlasını yaparsa da caizdir. Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) ile Zâhirî mezhebinin ileri gelenleri farklı görüşler beyan etmişlerdir: Bir kısmı Mâlik ile aynı görüştedir. Diğer bir kısmı ise “kişinin, başın bir kısmını mesh etmesi yeterlidir” der. Sevrî (ö. 161/778), Evzâî (ö. 157/774), Leys (ö. 175/791) başın önden bir kısmını mesh etmeyi yeterli kabul eder. Bu aynı zamanda Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) de görüşüdür. Mâlik, Şâfî ve Ebû Hanîfe ile ashabı, başı mesh ederken suyun müsta’mel olmaması görüşündedir. Başın meshedilmesinde kadın da erkek de aynı uygulamaya tâbidir.”⁶⁵

el-İ’lâm’ın farklı yerlerinde hadîsleri şerh ederken Moğultay’ın fikhî mezheplerin görüşlerini incelediğini görmek mümkündür.⁶⁶ Meşhur fıkıh mezhepleri ile müctehid imamların görüşlerini zikrettiği görülür.⁶⁷ Yer yer Şî-Sünnî farklılığına işaret ederek İmamiyenin görüşlerini tetkik etmektedir.⁶⁸ Kimi zaman Mu’tezileyi tenkid ederek ehl-i sünneti tercih ettiği anlaşılır.⁶⁹ Onun bu yaklaşımları, Hanefî mezhebine mensup da olsa birçok mezhebin görüşlerini zikrederek ahkâma dair hususlarda hadîsleri incelediğini göstermektedir. Hatta Moğultay, kimi zaman sahâbe kavlini de vermekte⁷⁰ hadîsten fikhî hükümler çıkartmaktadır.⁷¹ Moğultay’ın fukahânın istidlâl ettiği hadîsleri şâhid olarak kullandığı dikkate alınırsa⁷², fukahânın hadîs usûlü yaklaşımına daha yatkın olduğu ve buna bağlı olarak rivâyet farklılıklarını incelediği ve değerlendirmeye tâbi tuttuğu söylenebilir.

8) Tekrara Düşmemesi

Moğultay’ın hadîsleri şerh ederken konu ile ilgili daha önce yapmış olduğu açıklamalara dair bir takım hatırlatmalarda bulunduğunu yer yer görmek mümkündür.⁷³ Nitekim bununla ilgili olarak onun “Konu nikâh bölümünde gelecektir”⁷⁴, “Hac bölümünde gelecektir”⁷⁵, “Oruç

⁶⁵ Moğultay b. Kılıç, *el-İ’lâm*, I, 438-439.

⁶⁶ a.g.e., V, 109.

⁶⁷ a.g.e., V, 298, 342, 466.

⁶⁸ a.g.e., I, 481.

⁶⁹ a.g.e., I, 232, 380.

⁷⁰ a.g.e., I, 475; II, 20, 21; III, 38; IV, 144.

⁷¹ a.g.e., III, 320; IV, 182.

⁷² a.g.e., IV, 117.

⁷³ a.g.e., II, 351, 361.

⁷⁴ a.g.e., III, 160, 214.

⁷⁵ a.g.e., III, 211.

bölümünde geçecektir”⁷⁶ gibi notlar düştüğü görülür. Moğultay’ın şerhte bir otokontrol sağlamaya gayret etmesi, bilgileri verirken tekrara düşmekten kendini korumaya çalışması, metin ve konu bütünlüğünü sağlamaya özen göstermesi önemlidir.

9) Rivâyeti Karşılaştırması, Hadîste Yapılan Ziyâdelere Dikkat Çekmesi

“Kuşkusuz Yüce Allah, selam (sıfatına layık olan)ın ta kendisidir. Namazda oturduğunuzda şöyle deyin: ‘Bütün tahıyyât, salât ve senâlar Allah’a mahsustur. Ey nebî, Allah’ın rahmeti, bereketi ve selamı senin üzerine olsun...”⁷⁷ mealindeki hadîste olduğu gibi Moğultay, hadîsin metninde geçen “...(Kul) Bu şekilde söylediğinde yerde ve gökteki her şey (en güzel selam, rahmet ve bereketler) salih kula isabet etmiş olur...” kısmından sonraki *إذا قلت ذلك قد تمت صلاتك* “Bunu söylersen, namazın tamam olur” ifadesinin ziyâde olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu kısım hadîsin aslında yer almaz. Moğultay “Bu söz, sahâbî Abdullah b. Mesud’a (r.a) aittir.” der ve bununla ilgili âlimlerin görüşlerini zikreder.⁷⁸

Bilindiği üzere hadîsler, metin ve sened olmak üzere iki ayrı bölümden oluşur. Bu yüzden metin ve sened kritiği iki kategoride ele alınır. Bir metin, anlam olarak doğru da olsa, onun hadîs olduğunun tespiti senede, yani güvenilir râvîler zincirine bağlıdır. Yukarıda örnekte görüldüğü gibi Moğultay’ın hem sened, hem de metin yönüyle hadîsin Hz. Peygambere (s.a.s) ait olup olmadığını araştırdığı görülmektedir.⁷⁹

Her ne kadar hadîs usûlünde sika râvînin ziyâdesi makbul görülse de bu durum hadîste idrac yapmaya benzemez. Moğultay, hadîsin Hz. Peygambere (s.a.s) isnad edilip edilmediğini (müsned/mevsul) araştırmaktadır. Şerhte buna yer vermesi ve açıklamada bulunması önemlidir.

Moğultay, yukarıda geçen ifadenin (ziyâde) sahâbî Abdullah b. Mes’ûd’a (r.a) ait olduğunu Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1070) *el-Fasl li’l-vasli’l-müdreç*⁸⁰ kitabını kaynak göstererek izâh etmektedir. Nitekim âlimler “Bunu söylersen, namazın tamam olur” ifadesinin hadîste ziyâde olduğu ve bunun sika râvî Züheyr b. Muâviye (ö. 173/790)⁸¹ tarafından sahâbî İbn Mesûd’un (r.a) kelamı ayırt edilmeksizin hadis metnine derc edildiği ancak rivayetin sahîh

⁷⁶ a.g.e., IV, 94.

⁷⁷ Buhârî, *el-Amel fi’s-salât*, 4; Müslim, *Salât*, 56; Ebû Dâvûd, *Salât*, 178; Tirmizî, *Salât*, 100; Nesâî, *Tatbîk*, 23.

⁷⁸ Moğultay b. Kılıç, *el-İ’lâm*, V, 338-341.

⁷⁹ a.g.e., V, 472.

⁸⁰ Bkz. Hatîb Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *el-Fasl li’l-vasli’l-müdreç fi’n-nakl*, I, 103, thk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Dâru’l-hicre, 1418/1997, 1. Baskı.

⁸¹ Bkz. Zehebî, *Siyer*, VIII, 181 (26).

olduğu hakkında ittifak etmiştir.⁸² Bu durum Moğultay'ın, farklı rivâyetleri senedlerini vererek incelemesi ve şerhte araştırmacılık yönünü göstermesi bakımından farklılık olarak yorumlanabilir.

10) Senedde İttisâle Önem Vermesi

Moğultay, nakletmiş olduğu rivâyetlerde râvîler arasındaki irtibatta oldukça dikkatlidir. İsnaddaki râvîler arasında sema' bulunup bulunmadığını inceler. Eğer aralarında sema' varsa hadîsin rivâyetinde bunu îzâh eder.⁸³ Gerekli gördüğü yerlerde rivâyetin şâhidini zikreder.⁸⁴ Bunu yapmakla Moğultay, isnâdda bulunan râvîyi çepeçevre incelemeye almış gibidir. Moğultay'ın bu gayreti sema' yoluyla rivâyette bulunanla, kıraat yoluyla hadîsi nakleden râvînin rivâyeti arasında bir farklılık bulunduğunu ve birbirine mülâki olan râvî ile olmayan arasındaki rivâyet farklılığını ortaya koyma gayreti şeklinde yorumlanabilir. Bu bakımdan *el-İ'lâm'ın*, Moğultay'ın rivâyetler ve râvîler arasındaki farklılıkları tespit etme yönüyle önem kazandığı ifade edilebilir.

11) Râvîlerin Vefat Tarihlerini Tespit Edip Tahliller Yapması

Moğultay'ın hadîsleri şerh ederken vefeyâta dair bilgiler verdiği mesela İbn Ümmü Mektûm (ö. 15/636)⁸⁵, Ebû Katâde (ö. 54/674)⁸⁶ gibi sahâbî râvîlerin vefat tarihlerinde hatalar tespit ederek düzelttiği görülür. Ricâl ilminde râvîlerin vefat tarihlerini bilmenin, rivâyeti nakleden râvînin sika olup olmaması veya zayıf kabul edilip edilmemesinde önemli rol oynadığı aşikârdır. Zira tarih bilgisi, yalan yere rivâyette bulunanlara karşı alınmış bir ilmî tedbirdir. Hoca ile talebesi arasındaki irtibatı, ihtilâti söz konusu olan râvînin ihtilattan önceki makbul rivâyetlerinin tespit edilmesinde önemli rol oynar. Moğultay'ın bu hususa şerhte yer vermesi önemli bir farktır.

12) Garib Lafızları Açıklaması

⁸² Bkz. Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî, *es-Sünen*, II, 164 (1334), thk. Şuayb el-Arnâûd, Müessesetü'r-risâle, I-V, Beyrut, 1424/2004, 1. Baskı; *el-İleü'l-vârîde fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, V, 128 (766), thk. Mahfûzu'r-rahman Zeynullah es-Silefî, Dâru Taybe, I-XII, Riyad, 1405/1985, 1. Baskı; Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, III, 63 (3700), thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Dâru Kuteybe, I-XV, Beyrut, 1412/1991, 1. Baskı; Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Hulâsatü'l-ahkâm fi mühimmâti's-sünen ve kavâidi'l-İslâm*, I, 449 (1472), thk. Hüseyin İsmail el-Cemal, Müessesetü'r-risâle, I-II, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı; Süyûtî, *Tedrib*, I, 315.

⁸³ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, III, 180.

⁸⁴ a.g.e., III, 257.

⁸⁵ a.g.e., V, 56.

⁸⁶ a.g.e., V, 89, 91, 92.

Moğultay'ın, *كَانَ إِذَا تَوَضَّأَ حَرَكَ خَاتَمَهُ* “Hz. Peygamber (s.a.s) abdest alırken yüzüğünü hareket ettirdi”⁸⁷ ifadesinde görüleceği üzere şerhte zikrettiği şahid ve mütâbî nitelikteki rivayetlere yer verirken, uygulamanın daha iyi anlaşılması için “garibu'l-hadis” kaynaklarına başvurmak suretiyle kelimeyi îzâh ettiği görülür.⁸⁸

Mesela es-Sunâbihî⁸⁹ tarîkiyle gelen mevkuf haberde Hz. Ebûbekir'in (r.a), abdest alan bir kimseyi görünce *عليك بالمغفلة والمنشلة* “Yüzüğü serçe parmağından çıkartıp takman gerekir.”⁹⁰ demesini örnek gösterir. Moğultay, burada kelimenin kullanım şekline dikkat çekerek yüzüğün nasıl hareket ettirilmesi gerektiğini İbn Kuteybe'den (ö. 276/889)⁹¹ alıntılacağı şu ifadelerle açıklar:

“Araplar el-Miğfele (المغفلة) kelimesini küçüklüğünü anlatmak için serçe parmağı, el-Menşele (المنشلة) kelimesini ise yüzük takılan yer anlamında kullanır. Araplar yüzük yerini yıkamayı *نشل الخاتم* yani “yüzüğü (yerinden çıkartıp) taktı.” manasına gelecek cümleyle ifade eder. Bunun anlamı “kişi yüzük yerini yıkadı, sonra yüzüğü yerine taktı” demektir. Burada (نشل) neşlele fiili, *اقْتلَع* (Kıpırdattı) anlamında kullanılır.”⁹²

Moğultay'ın, hadîslerin herkes tarafından kolayca anlaşılmayan ancak hadîs ilminde derinleşmiş âlimlerin anlayabilecekleri lafızları (garibu'l-hadîs) şerhte açıklaması, kaynakları referans göstererek açıklamalarda bulunması *el-İ'lâm*'ı farklı kılan bir özellik kabul edilebilir. Moğultay'ın şerhte kullandığı garibu'l-hadîs kaynaklarına örnek olarak şu kitaplar zikredilebilir:

Abdümelik b. Kureyb el-Esmâî (ö. 215/830) *Kitâbu'l-garibi'l-hadîs ve'l-Kur'an*; Ebû Ubeyd b. Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) *Garibu'l-hadîs ve'l-âsâr*; İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) *el-Mesâil fî meânî'l-garibi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-

⁸⁷ İbn Mâce, Tahâret, 54.

⁸⁸ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 106, 107; IV, 141.

⁸⁹ es-Sunâbihî nisbesi ile tanınan bu zat, Ebû Abdillâh Abdurrahman b. Useyle el-Murâdî'dir. Hz. Peygamberin (s.a.s) vefatından beş gece önce Medine'ye geldiği söylenir. Sahabe olup olmadığı ihtilâflıdır. Hz. Ebûbekir'den (r.a) nakletmiş olduğu haberleri meşhurdur. Mürsel rivayetlerinde vehmettiği söylenir. İbn Sa'd'a göre hadîs rivâyeti azdır. Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 353 (4038), thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, *Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye*, I-VIII, Beyrut, 1410/1990, 1. Baskı; Zehbî, *Siyer*, IV, 483 (339); İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 230 (5061).

⁹⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî, *Garibu'l-hadîs*, I, 581, thk. Dr. Abdullâh el-Cebverî, *Matbaatü'l-ânî*, I-III, Bağdâd, 1397/1977, 1. Baskı.

⁹¹ Bkz. İbn Kuteybe, *Garibu'l-hadîs*, I, 581; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh (Tâcu'l-luga)*, V, 1830, thk. Ahmet Abdilgafûr Attâr, *Dâru'l-alem lil-melâyîn*, I-VI, Beyrut, 1407/1987, 4. Baskı; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Amr, *el-Fâik fî garibi'l-hadîs*, III, 70, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, *Dâru'l-ma'rife*, I-IV, Lübnan, 2. Baskı.

⁹² Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 463.

Cevherî (ö. 400/1009) *Sihahu'l-luga (Tâcü'l-luga)*; Ebû Ubeyd el-Herevî (ö. 401/1010) *Kitâbu'l-garîbeyn*; Ebû Musa el-Medîni (ö. 581/1185) *Kitâbu'l-muğîs...*⁹³

13) Muhtelifü'l-Hadîs Hakkında Açıklamalar Yapması

Dış görünüşü itibariyle birbirlerine aykırı manalar taşıyan iki sahîh hadîs ve bu iki hadîsin arasını birleştirmek, birleşmesi mümkün olmayanlardan birini tercih etmek anlamına gelen “Muhtelifü'l-hadîs”⁹⁴ hadîs ilminin en zor ilim dallarından biridir. “Muhtelifü'l-hadîs” bir rivâyette sika bir râvînin, kendisi gibi sika olan râvî veya râvîlerden sahîh bir haberi nakletmesi asıldır. Bu her iki rivâyet birbirine hüküm yönüyle zıttır. Aralarının telif edilmesi, ihtilafın sebeplerinin araştırılması gerekir.

Mesela Moğultay, İbn Mâce'nin Muhammed b. Beşşâr> Ebû Dâvûd> Şu'be> Âsım el-Ahvâl> Ebû Hâcib> târikiyle sahabî el-Hakem b. Amr'dan sahîh isnadla tahrîc ettiği نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ “Resûlullah Efendimiz (s.a.s) bir erkeğin, kadının abdest suyunun fazlası ile abdest almasını yasaklamıştır”⁹⁵ hadîsinin “Muhtelifü'l-hadîs”e misal olduğunu zikretmektedir.

Moğultay, İbn Mâce'nin aynı hadisi zikrettikten sonra Muhammed b. Yahya> el-Muallâ b. Esed> Abdülaziz b. el-Muhtâr> Âsım el-Ahvâl> târikiyle sahabî Abdullah b. Sercis el-Müzenî'nin (r.a) نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ “Resûlullah (s.a.s) bir erkeğin hanımından arta kalan abdest suyu ile gusletmesini nehyetti.”⁹⁶ sahîh rivayetini tahrîc ettiğine ve bu duruma İbn Mâce'nin هُمُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي وَهُمْ “Birincisi sahîh, ikincisi vehimdir” ifadesiyle dikkat çektiğine işaret eder.

Moğultay, Tirmizî'nin birinci hadîs hakkında “Hasen Sahîh” hükmünü verdiğini ancak Buhârî'ye bu rivâyetle ilgili görüşünü sorunca “Sahîh değildir”⁹⁷ dediğini dikkate alarak, her iki rivâyet hakkında zayıf veya sahîh görüş beyan edenleri tetkik etmektedir. İbn Mâce'nin sahîh kabul ettiği birinci hadisteki İbn Hâcib'in, sahâbî râvî el-Hakem b. Amr ile ittisâli olmadığını ve bu yüzden rivâyette inkıtâ olduğunu ileri süren Dârekutnî'nin (ö. 385/995) görüşlerini tenkid eder. İbn Hâcib'in sahabî râvî ile ittisâli bulunduğunu tespit ederek, rivâyeti kuvvetlendiren hadisleri zikreder. el-Hakem b. Amr'ın (ö. 45/65) vefat tarihine işaret eder. Nesebi hakkında bilgiler verir.

⁹³ a.g.e., I, 164, 165, 198, 217, 262; IV, 54, 173, 200; V, 33, 179, 234, 319.

⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. İrakî, *et-Takyîd*, s. 285; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 76; Süyûtî, *Tedrib*, II, 651.

⁹⁵ İbn Mâce, *Tahâret*, 33.

⁹⁶ İbn Mâce, *Tahâret*, 34.

⁹⁷ Bkz. Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-İlelü'l-Kebîr*, I, 40 (32), thk. Subhî es-Sâmerrâî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1409/1988, 1. Baskı.

Her iki rivayete dair illetleri inceler, hadis hakkında tercih yapar. Hadisten istinbat edilen “Kadın ve erkek her birinin abdestten arta kalan (kullanılmış) su ile abdest alabileceğine” dair fukahânın hükmünün mütevâtir düzeyinde olduğunu ve kendisinin de aynı kanaate sahip bulunduğunu ifade eder.⁹⁸

14) Hadîslerin Zayıflık Sebeplerini İncelemesi

“*Benden ezâyı alıp götüreren ve bana afiyet veren Allah’a hamd olsun*”⁹⁹ hadîsini şerh ederken Moğultay, bu hadîsin zayıf olduğunu, sebebinin ise senedde bulunan İsmail b. Müslim el-Mahzûmî’den kaynaklandığını açıklar. İsnadı tahlil eden Moğultay, hadîs âlimlerinin İsmail b. Müslim hakkındaki düşüncelerini vermektedir. Onun metrûkû’l-hadîs, vâhi’l-hadîs lafızlarıyla cerh edildiğini, Ali b. el-Medînî (ö. 234/848) gibi âlimlerin, hadîsinin terk edilmesi gerektiği hususunda fikir birlikteliği ettiklerini nakletmektedir.

Bilgileri incelediğimizde Moğultay’ın, İsmail b. Müslim’in hadîs naklettiği kişileri araştırdığını ve aynı adla anılan beş farklı kişi bulunduğunu İbnü’l-Cevzî’yi (ö. 597/1200) kaynak göstererek zikretmektedir. Moğultay, rivâyetin İsmail b. Müslim el-Mahzûmî’nin senedinde yer almadığı bir başka tarîki olduğunu, Hâkim’in ö. (405/1014) *Tarihu Nisâbur*’unda bunu tespit ettiğini söylemektedir. Bu rivâyeti dikkate alan Moğultay, haberi tamamen yok kabul etmez. Bir takım değerlendirmelere yönelir. Hattâbî’den (ö. 388/998) naklettiği görüşe göre rivâyetin, istiğfar ve tövbe anlamını ihtiva ettiğini, hatta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin eziyetten kurtuluşa şükür olarak, tuvaletten çıkış sırasında tövbe etmeyi adaba uygun gördüklerine dair görüşlerini nakleder.¹⁰⁰

Ancak Moğultay’ın *Târihu Nisâbur*’daki haberin isnâdındaki râvî Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. Said er-Râzî’yi araştırdığımızda, Zehebî, (ö. 748/1347) onun “Müttehem bi’l-kizb” yani yalan söylemekle tanınan biri olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Anlaşılan o ki Moğultay, Hâkim’in eserinde gördüğü habere itimat ederek yetinmekte ve bu bilgiyi araştırma içine girmemektedir. Bu örnekte olduğu gibi Moğultay’ın, zaman zaman görmeden yapmış olduğu alıntılarda yanıldığı, hataya düştüğü görülmektedir. Bir yanda hadîsin zayıflığını açıklayarak muteber hadîs âlimlerinin görüşlerini veren Moğultay, diğer yanda hadîs va’z eden râvînin senedini yukarıda olduğu gibi hüsnü kabul ile alabilmektedir. Yeri geldikçe oldukça araştırmacı davranan müellifin, bu gibi hususlardaki tavrı hiç kuşkusuz tesâhülüne işaret etmektedir.

⁹⁸ Moğultay b. Kılıç, *el-İ’lâm*, I, 288-291. Her iki hadîs için ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, Tahâret, 38; Tirmizî, Tahâret, 48; Nesâî, Miyâh, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 330.

⁹⁹ İbn Mâce, *Tahâret*, 10.

¹⁰⁰ Moğultay b. Kılıç, *el-İ’lâm*, I, 140.

¹⁰¹ Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, III, 457 (7146), thk. Ali Muhammed Becâvî, I-IV, Dâru’l-fikr, Beyrut, trs.

15) Râvî İsimlerini Tashih Etmesi

Moğultay, İbn Mâce'nin Ahmed b. Abde> Hammâd b. Zeyd> Musa b. Cehdâm Ebû Cehdam> Abdullah b. Ubeydillah b. Abbas> târikiyle İbn Abbas'ın “أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِسْتِغَاغِ الْوُضُوءِ *Resûlullah (s.a.s) bize abdesti güzel almamızı emretti*”¹⁰² hadisinde râvî isimlerini birbirine karıştırdığı kanaatindedir. Ona göre isnadda geçen Musa b. Cehdam'ın¹⁰³ künyesi Ebû Cehdam değildir; bu künye (مُوسَى بْنُ سَالِمٍ أَبُو جَهْدَمٍ) şeklinde bilinir.¹⁰⁴

Moğultay'a göre Tirmizî, Ebû Kureyb târikiyle naklettiği İsmail b. İbrahim> Musa b. Sâlim (Ebû Cehdam)> Abdullah b. Ubeydillah b. Abbâs> İbn Abbas isnadıyla “*Resûlullah (s.a.s) Allah tarafından kendisine emirler verilmiş bir kuldu*”¹⁰⁵ hadisini tahrîc ederken, Ebû Cehdam künyesini doğru kullanmış ve Musa b. Sâlim'den bahsetmiştir. Tirmizî, Ebû Cehdam'ı ve hadis aldığı zatı senedde açıkça zikretmiş, bu senedi hocası Buharî'ye sormuş ve isnadı itibariyle rivayetin sahîh olduğuna hükmetmiştir.

Mezkûr hadîste Moğultay'a (ö. 762/1361) göre İbn Mâce hadîsin isnadında yer alan Musa b. Cehdam'ı yanlış zikretmiştir. Ona göre Ebû Cehdam Musa b. Salim olmalıdır.¹⁰⁶ Ancak Moğultay'ın bu bilgiyi, hocası Mizzî'den almış olması muhtemeldir. Zira Mizzî (ö. 742/1342) bu tespiti kendisinden önce yapmış bulunmaktadır.¹⁰⁷

16) Arap Diline Vukûfu

Moğultay, hadîsleri şerh ederken çok yönlü incelemeye tabi tutma gayreti içindedir. Hadîsi, hadîs ilimleri ve edebiyatı yönüyle ele aldığı gibi kelimenin halk arasında kullanıldığı ve fasih şekline yer yer dikkat çektiği görülür. Kelimelerdeki ve lafızlardaki hataları ayıklayıp

¹⁰² İbn Mâce, *Tahâret*, 54, 55. Moğultay'ın bahsettiği bu hata günümüzdeki bazı baskılarda düzeltilmiş ancak Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye'nin birinci baskısında orijinal hâliyle yayımlanmıştır. Bu eserde muhakkik Şuayb el-Arnâûd konuyu dipnotta izâh etmiştir. Bkz. İbn Mâce, Ebû Abdullah el-Kazvîni, *es-Sünen*, I, 273, (426), Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, thk. Şuayb el-Arnâûd, I-V, Beyrut, 1430/2009, 1. Baskı.

¹⁰³ Sem'ânî, bu nisbenin Basra'da bir yerleşim yeri Cehâdam'a nisbetle verildiğini ifade eder. “Ebu Cehdam” künyesiyle bilinen ilim ehlinin isimlerini verir. Kelimenin okunuşunu “Cehdam” olarak kaydeder. Bkz. Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur, *el-Ensâb*, III, 436 (1015), thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, neşr. Meclisü dâireti'l-meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd, 1382/1962, 1. Baskı.

¹⁰⁴ Bu zat sika, sadûk, salihu'l-hadîs sıfatlarıyla ta'dil edilmiştir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 376 (1199), Dâiretü'l-meârifî'l-Usmâniyye, neşr. Muhammed Abdilmuîd Hân, I-VIII, Haydarâbâd, trs; Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman Ebu'l-Haccâc, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, XXIX, 65 (6254), thk. Beşşâr Avvâd, Müessesetü'r-risâle, I-XXXV, Beyrut, 1400/1980, 1. Baskı.

¹⁰⁵ Ebû Dâvud, Salât, 127; Tirmizî, Cihâd, 123; Nesâî, Tahâret, 105; Hiyel, 10.

¹⁰⁶ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 402-403.

¹⁰⁷ Bkz. Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman Ebu'l-Haccâc, *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, V, 41 (5791), thk. Abdüssamed Şerefüddin, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983, 2. Baskı.

kaynaklarını zikrederken, kelimenin meâni ve hakiki anlamlarına işaret ederek Arap diline vukufunu ortaya koyar.¹⁰⁸

17) Zengin Bir Kütüphaneye Sahip Olması

Moğultay “*Ey oğulcuğum, sünnete aykırı davranmaktan sakın. Ben, Resûlullah (s.a.s), Ebûbekir, Ömer, Osman (r.anhüm) ile beraber namaz kıldım. Onlardan hiç biri besmeleyi açıktan okumuyordu. Fatihayı okuyacağın zaman, (besmeleyi cehren okumadan) “elhamdülillahi rabbil âlemin” diye okumaya başla*”¹⁰⁹ hadîsini şerh ederken hadîsin farklı rivâyetlerini ve nüsha farklılıklarına dair düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Hatîb Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) kendi hattıyla yazdığı *Ref’u’l-iriyâb*’ında Züfer’in, Ebû Süfyan ve Abdullah b. Yezid b. el-Muğaffel’in babasından gelen, Resûlullah’ın (s.a.s) besmeleyi cehren okuduğuna dair bir başka rivâyet daha vardır. Bağdâdî bu rivâyetin Muhammed b. Hasen, Ebû Yahya el-Hammâmî ve Lü’lûî tarîkı ile Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/768) dayandırıldığını söyler; doğrusu budur. İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1200), bu rivâyetin Buhârî’nin (ö. 256/869) *et-Tarihu’l-kebir*’inde zikredildiğini söylemesi hatadır. Hocamız Dimyâtî’nin (ö. 705/1306), İbnü’l-Muğaffel’den gelen rivâyeti bizzat kendi yazmış olduğu hâşiyede gördüm; hatta Kays’a isnâd edilen İbnü’l-Muğaffel rivâyetini bir Tirmizî (ö. 279/892) nüshasında görmüştüm. İkisi de birbirine benzemektedir. Beyhâkî (ö. 458/1065) ve İbn Abdilber (ö. 463/1071), Kays’ın teferrüd ettiğini söylüyor. Oysa Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843) *es-Sünen*’inde; Kays rivâyetinin bir benzeri olan ashaptan Ebûbekir, Ömer, Osman’ın (r.anhüm) cehren besmele okumadan ““*elhamdülillahi rabbil âlemin*” diye başladıkları Abdullah b. Büreyde rivâyetini tahrîc etmiştir. Bu durumda Kays, rivâyetinde teferrüd etmemiş demektir.”¹¹⁰

Bir hadîs hâfızının sahip olduğu nüshaları incelemesi aslında yapması gereken bir iştir. Moğultay’ın vermiş olduğu benzeri ifadelerden anlıyoruz ki, onun zengin bir kütüphanesi bulunmaktadır. Bunu teyit eden başka tespitlerimiz ise şöyledir:

Moğultay, Tirmizî’nin *el-İllet*’ine ait nüshayı görmüştür.¹¹¹ Buhârî’nin *el-Camiu’s-Sahîh*’inin en güvenilir nüsha kabul edilen Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) hattıyla yazılmış nüshasına sahip olduğunu ifade eder.¹¹² Ebû Dâvûd’un (ö. 275/888) *es-Sünen’inin* Lü’lûî, İbn

¹⁰⁸ Moğultay b. Kılıç, *el-İ’lâm*, III, 179, 272; IV, 200.

¹⁰⁹ İbn Mâce, *İkâme*, 40.

¹¹⁰ Moğultay b. Kılıç, *el-İ’lâm*, V, 147.

¹¹¹ a.g.e., I, 186.

¹¹² Moğultay b. Kılıç, *el-İnâbe*, I, 178.

Dâse, İbnü'l-A'râbî ve İbnü'l-Abd nüshalarını incelediğini ifade etmektedir.¹¹³ Taberî'nin (ö. 310/923) *el-Müzeyyel* adlı eserinin müellif hattıyla yazılmış nüshasını görmüştür.¹¹⁴ Ebû Abdullah-Birzâlî'nin (ö. 636/1238) kendi hattıyla yazmış olduğu nüshası onun özel kütüphanesinde yer almıştır.¹¹⁵ Ebû Ali Ceyyânî'nin (ö.498/1105) *et-Takyîdü'l-mühmel* adlı eserinin Ebû Muhammed Asîlî (ö. 392/1002) nüshasına sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Moğultay hadîsleri farklı nüshalarda veya kaynaklarda ararken veyahutta rivâyetlerin kaynağını tespit ederken “Dârekutnî (ö. 385/995) bu rivâyeti, zikredilen kitabın bir başka yerinde de nakletmiştir”¹¹⁷ diyerek titiz davrandığını gösterdiği de olur. Moğultay, Hâkim Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-İklîl* adlı eserini incelediğini¹¹⁸, İbn Mâce'nin (ö. 273/886) *es-Sünen*'ine ait farklı nüshaları gördüğünü ve buna göre değerlendirme yaptığını zikretmektedir.¹¹⁹ Şafî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned*'inde gördüğü bir rivâyet farklılığının, hocası Ebû Muhammed el-Menbicî'nin müellif hattı ile elde etmiş olduğu nüsha ile aynı olduğu bilgisini vermektedir.¹²⁰

Moğultay rivâyetleri zikrederken, hadîslerin daha sağlam bir senedle nakledilen tarîki var ise onu zikreder. Bu bağlamda şöyle demiştir: “Ravînin nakletmiş olduğu hadîsin sağlam bir senedle mütâbî olanını bulduk.”¹²¹

Rivâyetlerin durumunu farklı nüshalara bakmak suretiyle araştırmak, râvîlerin birbirleriyle sema'ı olup olmadığı veya aralarında inkıtâ' bulunup bulunmadığını tespit etmek Moğultay için önemlidir.¹²² Eğer bazı ulemânın nakillerinde hatalar görmüş ise bunları düzeltmektedir. Bu bağlamda mesela şu tespitleri dikkat çeker:

“İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *es-Sahîh*'ine baktım. Orada söz konusu ifadeyi bulamadım.”¹²³ “Mizzî (ö. 742/1341) Hz. Peygamberin (s.a.s) abdest azalarını birer birer, ikişer ikişer yıkadığına dair hadîsi İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) tahrîc etmediğini söylüyor. Oysaki bu konuda İbn Mâce'de müstakil bir bab başlığı vardır, hadîs nasıl bulunmasın?”¹²⁴

18) Mutemet Olmayan Bazı Kaynaklardan Nakillerde Bulunması

¹¹³ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 193, 218; II, 268; III, 5, 97, 201, 218, 329; IV, 229; V, 193.

¹¹⁴ a.g.e., I, 203.

¹¹⁵ a.g.e., I, 302.

¹¹⁶ a.g.e., I, 458; II, 113, 210; III, 41.

¹¹⁷ a.g.e., V, 229.

¹¹⁸ a.g.e., III, 136.

¹¹⁹ a.g.e., IV, 6; V, 504.

¹²⁰ a.g.e., V, 215.

¹²¹ a.g.e., V, 247.

¹²² a.g.e., V, 388.

¹²³ a.g.e., I, 261.

¹²⁴ a.g.e., I, 367.

Geniş bir kütüphaneye sahip olduğu ve araştırma yaptığı izlenimi ortaya çıksa da daha önce işaret ettiğimiz gibi Moğultay'ın yer yer kitabı bizzat görmeden alıntılarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak Moğultay'ın hadîs ilminde meçhul, rivâyetleri veya eserleri zayıf kabul edilen kişiler yanında öğrenim gördüğü ve bu tür kişilerle irtibatlı olduğunu anlatan bir bilgiye rastlanmaz.

Moğultay'ın bazı eserlerinde, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İsmâîl el-Mehâmilî ed-Dabbî'den (ö. 330/942) nakiller yaptığı görülür. el-Mehâmilî, *Sahîh-i Buhârî*'nin beş râvisinden biridir. Ancak *Sahîh-i Buhârî*'yi semâ yoluyla değil de Bağdat'taki imlâ meclislerinde hatalı nüsha meydana getirdiği için tenkid edilir.¹²⁵ Bazı klasik kaynaklar Moğultay'ın bu tür eserlerden rivâyetler nakletmesini ileri sürerek “Moğultay emâlî, sakafiyât ve cüz sahibi râvîlerden sema’ ve kıraat yoluyla hadîs nakletmiştir”¹²⁶ bilgisini vermektedir.

Bu bağlamda Moğultay'ın, kaynak belirtmeden “ahberenâ” sîgasını kullanmak suretiyle nakillerde bulunan Mu'tezilî Ebû Ubeydullâh Merzûbânî'den (ö. 384/994)¹²⁷ rivâyette bulunması dikkat çeker. Moğultay'ın bu yaklaşımları özellikle *el-Vâdhu'l-mübîn* adlı çalışmasında görülür. Bu eserde Moğultay, Merzûbânî'nin *Kitâbü'l-müstenîr*¹²⁸, *Kitâbü'l-mütayemmîn*¹²⁹ ve *Kitâbü'z-zühûl ve'n-nuhûl*¹³⁰ vb. eserlerinden nakillerde bulunmuştur.

el-İ'lâm'ında Moğultay'ın surelerin faziletine dair mevzû' hadîslere, Şia kaynaklı bazı asılsız rivâyetlere, İsrailiyat türü kıssa ve haberlere yer vermesiyle eleştirilen es-Sa'lebî en-Nisabûrî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*'ından¹³¹ istifade etmesi bu zaafiyetinin şerh çalışmasına yansıdığı izlenimi vermektedir.

Moğultay'ın *el-İ'lâm*'ında hadîşçilere göre mutemet görülmeyen müellif ve eserlerinden nakillerde bulunması sınırlı değildir. Örnek olması için şu eserler zikredilebilir:

Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) *et-Tefsîr*¹³², İbn Merdûye el-İsbehânî (ö. 498/1104) *Esmâü evlâdi'l-muhaddisin*¹³³, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) *Nevâdiru't-tefsîr*, Ebû'l-Hasen

¹²⁵ Yaşaroğlu, Kâmil, “*Mehâmilî Hüseyin b. İsmail*”, DİA, XXVIII, s. 360-361, İstanbul, 2003.

¹²⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 215; İbn Fehd, *Lahzu'l-elhâz*, s. 134; İbnu'l-İmâd, *eş-Şezerât*, VIII, 337.

¹²⁷ Yazıcı, Hüseyin, “*Merzûbânî*”, DİA, XXIX, s. 256-257, İstanbul, 2004.

¹²⁸ Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdhu'l-mübîn fî zikri men üstüshide mine'l-muhabbîn*, s. 98, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1426/2005, 1.Baskı.

¹²⁹ a.g.e., s. 49.

¹³⁰ a.g.e., s. 221.

¹³¹ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 268.

¹³² a.g.e., IV, 208.

¹³³ a.g.e., IV, 72; V, 208; *el-İktifâ*, I, 357; *İkmâlü tehzibi'l-Kemâl*, I, 148; II, 66; III, 39.

el-Medâînî *Ahbâru'l-havâric*¹³⁴, el-Ahfeş *el-Emâlî*¹³⁵, Ebû Muhammed İshak b. İbrahim el-Büstî *et-Tefsir*¹³⁶, Ebûbekir el-Harâitî (ö. 327/938) *İ'tilâlü'l-kulûb*¹³⁷, Cûzekânî (ö. 543/1148) *el-Ebâtîl*¹³⁸, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) *Nevâdiru'l-usûl*¹³⁹, İbn Ebü'd-dünyâ (281/894) *el-Hevâtif*¹⁴⁰ gibi...

Moğultay'ın *el-İ'lâm* adlı şerhinde emâlî, sakafiyât türü kitapları kaynak göstermesi, nakillerde bulunması araştırmacı kimliği ile örtüşmemektedir.

Sonuç

Moğultay b. Kılıç, Bahrî Memlûkler dönemi muhaddislerindedir. Yaşadığı asrın hadîs hâfızı kabul edilir. Hanefî mezhebine mensuptur. Yüzü aşkın eseri bulunmaktadır. *el-İ'lâm*, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i üzerine yazılmış ilk şerhtir. Günümüzde eksik haliyle basılan eser, *es-Sünen*'in yüzde on yedisine tekabül etmektedir.

Moğultay bu çalışmasında *es-Sünen*'in mevcut nüshalarını incelemiş, bazı muhaddislerin nüsha hataları varsa tashihler yapmıştır. Özellik ve metotları itibarıyla bu şerhi öne çıkaran temel hususlar şu şekilde sıralanabilir:

Moğultay şerhte ricâl tenkidini detaylı olarak yapmaktadır. Ensâba dair uzmanlık alan bilgisi, ricâl ilminde râvîlerin isim, künye, lakap gibi konularda belirgin olarak kendini gösterir.

Müellif, hadîsin isnâdında zayıf râvîlerin durumunu doyurucu bilgilerle açıklar. Fikhî hüküm içeren görüşleri zikreder. Hadîslerin tahrîcini yapar. Görüşlerini naklettiği hadîs otoritelerini zikreder. Bilgilerde tekrara düşmez. Sened ve metin tenkidi yapar. Râvîler arasındaki irtibata önem verir. *es-Sünen*'deki zayıf hadîslerin zayıflık sebeplerini inceler. Tahliller yapar ve tercihlerde bulunur.

Moğultay'ın *el-İ'lâm* şerhi rivâyetin sıhhatine dair illetlerin açıklanması, yer yer itikâdî ve mezhebî tartışmalar ihtiva etmesi, İbn Mâce'nin hakkında bilgi sahibi olamadığı râvîlere ait bilgiler içermesi, mezhep taassubu ihtiva etmemesi gibi özellikleriyle ihmal edilmemesi gereken bir çalışmadır.

Ancak Moğultay'ın *el-İ'lâm*'ında kullandığı kaynaklar arasında güvenilir olanlar bulunduğu gibi, rivâyetinde titiz davranmayan hadîs şeyhleri ile onların eserlerinden nakiller

¹³⁴ Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, III, 141.

¹³⁵ a.g.e., IV, 213.

¹³⁶ a.g.e., II, 324.

¹³⁷ a.g.e., II, 285; III, 24.

¹³⁸ a.g.e., I, 306; II, 237; IV, 146.

¹³⁹ a.g.e., I, 233.

¹⁴⁰ a.g.e., IV, 117.

yaptığı da görülür. Bu yönüyle Moğultay'ın, vermiş olduğu kaynakların birçoğunu bizzat görmeden yapmış olduğuna dair kanaatimiz daha ziyâde öne çıkmaktadır. Zaman zaman en güçlü olduğu ricâl konusunda bile zayıf, metrûk, vâhi râvîlerin rivâyetlerini kabul ettiği görülmüştür.

Yeri geldiğinde oldukça araştırmacı kimliğiyle titizlik gösteren Moğultay, bazen bir muhaddisin kitabında gördüğü rivâyetle ne yazık ki yetinebilmektedir. Bu sebeble şârih, hadîs ilminde ensâba göre daha az başarılı kabul edilir.

Şia kaynaklı asılsız rivâyetlere, İsrâiliyyat türü kıssa ve haberlere yer vermesi Moğultay'ın eserlerinde üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Moğultay'ın güvenilir olmayan eser sahibi müelliflerden araştırmaksızın yer yer alıntılar yapması mütesâhil olduğunun bir göstergesi kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, Dâru'l-fikr, I-X, thk. Abdullah Muhammed Dervîş, Beyrut, 1411/1991.
- Ayalon, David, (ö. 1376/1998), “*The Mamluk Military Society, 'names, titles and nisbas of the Mamluks'*”, Collected Studies, Varioum Reprints, London, 1979.
-, *Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi*, Çev. Samira Kortantamer, Tarih İncelemeleri Dergisi, IV, s. 211-247, İzmir, 1989.
- Bağdatlı, İsmail Paşa (ö. 1339/1920), *Hediyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsâri'l-musannifîn min Keşfi'z-zünûn*, (Keşfü'z-zünûn ile birlikte), Dâru'l kütübi'l ilmiye, I-VII, Beyrut, 1429/2008, 1. Baskı.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, Dâru Kuteybe, I-XV, Beyrut, 1412/1991, 1. Baskı.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), *el-Câmiu's-Sahîh*, Mektebetü'l-İslâmiyye, I-VIII, İstanbul, trs.
-, *et-Târîhu'l-kebir*, Dâiretü'l-meârifî'l-Usmâniyye, neşr. Muhammed Abdilmuîd Hân, I-VIII, Haydarâbâd, trs.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009'dan önce), *es-Sihâh (Tâcu'l-luga)*, thk. Ahmet Abdilgafûr Attâr, Dâru'l-alem lil-melâyîn, I-VI, Beyrut, 1407/1987, 4. Baskı.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî (ö. 385/995), *el-Ileü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-rahman Zeynullah es-Silefî, Dâru Taybe, I-XII, Riyad, 1405/1985, 1. Baskı.
-, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâûd, Müessesetü'r-risâle, I-V, Beyrut, 1424/2004, 1. Baskı.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/868), *es-Sünen*, Dâru'l-muğnî, thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî, I-IV, Riyad, 1421/2000, 1. Baskı.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as (ö. 275/888), *es-Sünen*, Mektebetü'l-İslâmiyye, I-IV, İstanbul, trs.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-arabîyyi'l-İslâmî el-mahtût: *el-Hadîsü'n-nebeviyyi's-şerif ve ulûmühü ve ricâlühü*, I-III, Müessesetü'âli beyt, Umman, 1411/1991.
- Hatîb Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *el-Fashu li'l-vasli'l-müdreç fi'n-nakl*, thk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Dâru'l-hicre, 1418/1997, 1. Baskı.
- Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddin (ö. 806/1404), *et-Takyîd ve'l-izâh Şerhu Mukaddimeti'bni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1389/1969, 1. Baskı.

İbn Fehd, Ebû'l-Fazl Takıyyüddin el-Hâşimî el-Mekkî (ö. 871/1466), *Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakati'l-huffaz* (Zehebî'nin (ö. 744/1374) *Zeylü tezkireti'l-huffaz*'ı ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*'ı ile birlikte), Dâru İhyâi't-türâs, 1347/1929.

İbn Hacer, el-Askalânî (ö. 852/1448), *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, I-IX, Beyrut, 1415/1995.

....., *en-Nüket alâ Kitâbi'bnî's-Salâh*, thk. Rubeyyî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, I-II, Medine, 1404/1984, 1. Baskı.

....., *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahı ehli'l-eser*, thk. Nuruddin Itr, Matbaatü's-sabah, Dımaşk, 1421/2000, 2. Baskı.

....., *Tehzibü't-tehzib*, Dâru'l fikr, I-XIV, Beyrut, 1404/1984, 1. Baskı.

....., *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut, 1417/1997.

....., *Lisanu'l-mûzan*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, I-X, Beyrut, 1416/1996.

İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebübekir b. Ahmed (ö. 851/1447), *Tarihu İbni Kâdî Şühbe*, Ma'hedü'l-ilmîyyi'l-Fransî'd-dirâseti'l arabî, I-IV, thk. Adnan Dervîş, Dımaşk, 1414/1994.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ ed-Dımaşkî (ö. 774/1363), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1407/1987, 3. Baskı.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889) *Garibu'l-hadis*, thk. Dr. Abdullah el-Cebverî, Matbaatü'l-ânî, I-III, Bağdâd, 1397/1977, 1. Baskı.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebû'l-Adl Kâsım (ö. 879/1475), *Tâcü't-terâcim fî men sannefe mine'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Me'mun li't-türâs, thk. İbrahim Salih, Beyrut, 1412/1992, 1. Baskı.

İbn Mâce, Ebû Abdullah el-Kazvîni (ö. 273/887), *es-Sünen*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabiyye, thk. M. Fuad Abdülbâkî, I-II, Beyrut, trs;

....., *es-Sünen*, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, thk. Şuayb el-Arnâûd, I-V, Beyrut, 1430/2009, 1. Baskı.

İbn Receb el-Hanbelî, Şihâbü'd-din (ö. 795/1392), *el-Müntekâ min mu'cemi şüyühi Şihabiddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Receb el-Hanbelî* (ö. 774/1372), Garas li'n-neşr, thk. Ebû Yahya Abdullah Kenderî, Kuveyt, 1426/2006.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VIII, Beyrut, 1410/1990, 1. Baskı.

İbn Tağrıberdî, Cemaleddin Ebû'l-Mehâsin (ö. 874/1470), *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'del vâfi*, I-XIII, Dâru'l-kütüb, Kahire, 1426/2005.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman (ö. 643/1245), *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadis*, thk. Nuruddin Itr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1406/1986.

İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin (ö. 1089/1679), *eş-Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dâru İbn Kesir, thk. Abdülkadir Arnaûd, I-X, Dımaşk, 1412/1991.

İbnü'r-Râfi', Takıyyüddin Ebû'l-Meâlî es-Sellâmî (ö. 774/1372), *el-Vefeyât*, Müessesetür'r-risale, thk. Salih Mehdi Abbas, Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Beyrut, 1402/1982.

Kandemir Yaşar, "Moğultay b. Kılıç", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXX, s.229-231, İstanbul, 2005.

Katib Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, 1429/2008.

Kehhâle, Ömer Rıza, (ö. 1323/1907), *Mu'cemü'l-müellifin terâcümü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabiyye, I-XIV, Beyrut, trs.

Kettânî, Abdülhayy b. Abdülkebir, (ö. 1382/1962), *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât*, Dâru'l garbi'l-İslâmî, I-III, Beyrut, 1402/1982, 2. Baskı.

Kettâni, Muhammed b. Ca'fer (ö. 1345/1927), *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütûbi's-sünneti'l-müşerrefe*, (*Hadis Literatürü*), Ter. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman Ebu'l-Haccâc (ö. 742/1342), *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd, Müessesetü'r-risâle, I-XXXV, Beyrut, 1400/1980, 1. Baskı.

....., *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefüddin, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983, 2. Baskı.

Moğultay b. Kılıç, Alâüddin (ö. 762/1361), *el-İ'lâm bi sünnetihi aleyhi's-selam Şerhu Süneni İbni Mâce el-İmâm*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebi'l Ayneyn, I-V, Mektebetü İbn Abbas, 1427/2007, 1, Baskı.

....., *el-İktifâ fi tenkîhi Kitâbi'd-duafâ*, thk. Mâzin b. Muhammed Sersâvî, I-III, Dâru'l-Ezher, 1430/2008.

....., *el-İnâbe ilâ ma'rifeti'l-muhtelef fihim mine's-sahâbe*, thk. Seyyid İzzet Mürsî, İbrahim İsmail Kâdî, Mektebetü'r-Rüşd, I-II, Riyad, 1420/2000.

....., *el-Vâdihu'l-mübîn fi zikri men üstüşhide mine'l-muhibbîn*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-kütûbi'l-ilmîyye, Beyrut, 1426/2005, 1.Baskı.

....., *Islâhu kitâb İbni's-Salah*, Advâu's-selef, thk. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed, Riyad, 1428/2007.

....., *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed, Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim, neşr. Fâruku'l-hadîse, I-XII, Kahire, 1422/2001, 1. Baskı.

Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*, Mektebetü'l-İslâmîyye, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, I-V, İstanbul, trs.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915) *es-Sünen*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, neşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, I-IX, 1409/1988, 2. Baskı.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676/1277) *el-Hulâsatü'l-ahkâm fi mühimmâti's-sünen ve kavâidi'l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmail el-Cemal, Müessesetü'r-risâle, I-II, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı.

Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, Dâru'l-fikr, thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmud Salim Muhammed, I-VI, Beyrut, 1418/1998, 1. Baskı.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur (ö. 562/1167) *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, neşr. Meclisü dâireti'l-meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd, 1382/1962, 1. Baskı.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed (ö. 911/1505), *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Dâru Taybe, I-II, Riyad, trs.

....., *Tabakâtü'l-huffaz*, Dâru'l-kütûbi'l-ilmîyye, (Zehebî'nin ez-Zeyl-ü tezkireti'l-huffaz ve İbn Fehd'in (760/1360) *Lahzu'l-elhâz* 'ı ile birlikte), Beyrut, 1403/1983, 1. Baskı.

Sümer, Faruk, (ö. 1415/1995) *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, I-II, İstanbul, 1999.

Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-İlelü'l-Kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1409/1988, 1. Baskı.

....., *es-Sünen*, Mektebetü'l-İslâmîyye, I-X, İstanbul, trs.

Türcan, Zişan, "*Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Ankara, 2008 (Basılmamış doktora tezi).

Uğur, Mücteba, (ö. 1425/2005), *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

Yaşaroğlu, Kâmil, "*Mehâmilü Hüseyin b. İsmail*", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXVIII, s. 360-361, İstanbul, 2003.

Yazıcı, Hüseyin, "*Merzûbânî*", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXIX, s. 256-257, İstanbul, 2004.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1374), *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî, I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, trs.

....., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâûd, Müessesetü'r-risâle, I-XXV (mücellled), Beyrut, 1405/1985, 3. Baskı.

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Amr (ö. 538/1143), *el-Fâik fi garibi'l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-ma'rife, I-IV, Lübnan, 2. Baskı.

Ziriklî, Hayreddin (ö. 1396/1976) *el-A'lâm kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ven'-nisâi minel arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müştelikîn*, Dâru'l ilmi li'l-melâyîn, I-VII, Beyrut, 1412/1992, 10. Baskı.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BÂKİLLÂNÎ'NİN AHVÂL GÖRÜŞÜNÜN NEDENSELLİK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hüseyin KAHRAMAN*

Öz

Ebû Hâşim el Cübbâî, ilâhî sıfatların ontolojik bir varlığa sahip olmadığı görüşü ile bunların ilâhî zâtta bulunan sonsuz manalar olduğu görüşü arasında ara bir çözüm bulma amacıyla ahval teorisine başvurmuştur. Bu teoriye göre sıfatlar ontolojik varlıklar değil sadece ilâhî zâtın birer halleridirler. Bâkillânî ise bu teoriyi Eş'arî sıfat anlayışını daha tutarlı bir şekilde ortaya koymak amacıyla dönüştürerek sitemine taşıdı. Buna göre haller ilâhî zâtın değil, ilâhî sıfatların halleri idi. Ayrıca teori, âlemde nesneleredeki manalar ile bu manaların idrakimize konu olan yönleri arasında zorunlu bir nedenselliğin varlığı iddiasını taşımaktadır. Teori her ne kadar yarı determinist olan Mu'tezile kelamcıları için uygun olmuşsa da kâdir-i muhtâr Tanrı fikri temelli olan Eş'arî anlayışı ile tutarlı olmamıştır. Çünkü bu anlayışta bir nesnedeki mana ile onun hâli arasında doğrudan bir nedensellik ilişkisi söz konusu değil; aksine bunlar arasında ilâhî irade ve kudretin taalluku bulunmaktadır. Bu durumda bir nesnedeki hallerin illeti zâttaki manalar değil ilâhî irade ve kudret olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hal, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Bakillânî, Mu'tezile ve Kâdir-i Muhtâr.

EVALIATION THE OPINION OF STATES al-BAQILLANI IN TERMS OF CAUSALITY

Abstract

Abu Hashim al Jubbai had admitted to the teori of satates (*ahvâl*), in order to establish whether divine attributes have ontological existence. According to this theory, divine attributes were states of God and didn't have ontological entity.

* Dr., Hasanpaşa İlkokulu Müdür Yardımcısı. E-mail: mutekellimhuseyni@gmail.com

Bakillânî has transformed the theory and transferred to Ash'arî kalâm, for to put forth the absolute existence of the divine attributes. Accordingly, meaning at the objects has occurred a case (*hâl*) at the objects. Bakillânî's wherein the goal is to prove that, the states are attributes of meaning divine essence not the attributes of essence. Besides, this theory entails that: there is causality between meanings at the objects and concepts we perceive in this world. Although the theory is suitable for semi-deterministic Mu'tazila theologians, is not a suitable theory for an understanding of an omnipotent God (*al-fâil al-mukhtar*). Because, there is no necessary causal relation between meaning at the concepts and its case but there is divine will and power for this theory.

Keywords: State, Abu Hashim al Jubbai, Bakillani, Mutazila and Omnipotent God.

GİRİŞ

Tanrı-âlem ilişkisi problemi varlık üzerine tefekkür eden her düşünürün zihnini meşgul eden önemli sorunlardan biridir. Bu konu üzerine kafa yoran hemen her düşünürün başlama noktası âlem olmuştur. Zira âlemin meydana gelme şeklinin aynı zamanda onu meydana getiren zâtın/ilkenin niteliklerine kanıt olması açısından önemli olduğu görülmektedir. Bu noktada öncelikle iki farklı görüşün varlığından bahsedilebilir. Bunlardan biri, âlemin Tanrı'dan sudur ettiğini iddia eden anlayış; diğeri ise âlemin Tanrı tarafından sonradan kasd ile meydana getirildiğini iddia eden kelâm anlayışıdır. Âlemin sonradan yaratılmış olması zorunlu olarak onun yokluğunu varlığına tercih edecek iradeli bir fâile ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda kelâm öğretisini felsefî düşünceden ayıran en temel özelliği, fâil-i muhtâr (mutlak irade ve kudret sahibi) Tanrı fikri üzerine bina edilmiş olmasıdır. Kelamcılar, iradeli Tanrı anlayışına sahip olduklarından dolayı, Tanrı-âlem ilişkisini aynı fikirle tutarlı bir şekilde “eğer Tanrı mürîd ise o halde âlem hâdistir” şeklinde oluşturdular.¹ Çünkü irâde her hâlükârda âlemin tercihen yaratılmasını gerektiriyordu. Bir nesneye ait varlığın tercihe dayalı olması onun varlığını önceleyen bir yokluğu da zorunlu kılmaktadır. Daha açık bir ifade ile eğer bir şey tercih ile meydana geliyorsa bu şeyin, kendisini tercih edecek varlıktan zamansal olarak sonra olması gerekir. Aksi takdirde tercihten bahsetmek anlamsız hale gelir. Ayrıca kendisini yokluğun öncelediği şeyin tercih edilebilmesi için mutlak olarak bir müreccihe ihtiyaç vardır ki bu müreccihin irade sahibi olması gerekir. Aksi takdirde tercihin meydana gelmesi düşünülemez.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bakillânî, *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhideti'l-mu'attıla* (thk. Mahmûd Muhammed Hudayri) Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1947, s. 43 vd (bu esere sonraki atıflar *et-Temhîd* kısaltmasıyla yapılacaktır).

Bu anlayış âlemin kâdemi esasını üzerine inşa edilmiş olan felsefî anlayıştan farklıdır. Zira Meşşâî filozoflar âlemin Tanrı'dan sudûr ettiğini iddia etmektedirler ki bu anlayış âlemin başlangıç açısından Tanrı ile eşzamanlı olduğu; daha doğrusu bir zamanının olmadığı anlamına gelmektedir. Problemin temel zeminini bu iki görüş ayrılığı teşkil etmekle beraber kelamcılarının kendi aralarındaki teori farklılığının da önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Mu'tezile kelamcıları, ilâhî tevhîd ve adaleti düşüncelerinin eksenine aldıklarından bu ilâhî sıfatları önceler bir tutumla sistemlerini oluşturdular. Ayrıca bu tavır akıl-nakil ilişkisinde aklı önceleyen bir ekol olma hassasiyetinin doğal bir sonucu idi. Bundan dolayı Mu'tezile kelamcıları *Ehli't-tevhîd ve'l-'adl* olarak adlandırıldılar ve bu anlayışa uygun hem bir kozmoloji hem de epistemoloji anlayışı geliştirdiler. Tevhîd ve adalet anlayışlarını tutarlı bir şekilde ortaya koymak adına ilâhî sıfatların ilâhî zât ile aynı olduğunu iddia ettiler ve eğer ilâhî sıfatları Allah'ın zâtına (birliğine) ek manalar olarak değerlendirirsek bunun *teaddud-i kudemâ* (çoklu kadimler)² problemine sebep olacağını, böyle bir durumda da Allah'ın birliğini savunamayacağımızı ileri sürdüler. Mutlak adâlet anlayışını ise *aslah* teorisiyle savundular.³

Mütekaddimîn dönemi kelamcıları arasında tartışılan zât-sıfat problemi ile alakalı bir görüş olan “ahvâl teorisi” Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından aslında Allah ile âlem arasındaki ilişkinin ve buna bağlı olarak ilâhî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ortaya konulmuştur. Diğer bir ifade ile teori, dar anlamda ilâhî zât-sıfat problemine geniş anlamda ise küllîlerin varlıkla ilişkisi problemine bir çözüm önerisi olarak ortaya konmuştur.⁴ Kelâmın temel problemlerinden biri olan ilâhî sıfatlar sorununu mütekaddimîn kelâmcıları çok önemsemiş ve problemin çözümü konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu yaklaşımlar genel anlamda şu sorunun cevabı çerçevesinde şekillenmiştir: Allah için kullanılan sıfatlar O'nda nasıl bulunmakta ve bu sıfatlar nasıl anlaşılmalıdır? Diğer deyişle ilâhî sıfatları ontolojik ve semantik açıdan nasıl anlamalıyız? Mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının neredeyse tamamı söz konusu problemi çözmek maksadıyla bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Basra Mutezilesi'nin

² Teaddud-i kudemâ: Düşünce sistemlerini tevhîd ve tenzîh anlayışı üzerine inşa eden Mu'tezile kelamcıları Allah'ın en temel niteliği (*ehassu's-sıfat*) olarak onun kâdemi belirlidiler. Bu durumda kadim olan tek bir şey vardı, o da Allah'ın zâtı idi. Bunun dışındaki tüm varlıklar hadis idiler. Eğer Allah'ın zâtı dışındaki herhangi bir varlığın kadim olduğu kabul edilse bu, Allah'tan gayri birçok nesnenin kadimiyyetini gündeme getirecek ve çoklu kadimler problemine sebep olacaktır (geniş bilgi için bkz. Zemaşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, [nşr. S. Schmidtke], Kommissionsverlag Franz Steiner, Stuttgart 1997, s. 56 vd).

³ Aslâh teorisi: Mu'tezile âlimlerinden ilk olarak kimin tarafından ortaya konduğu tam olarak bilinmeyen bu teori, Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf, Nazzâm ve Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından savunulmuştur. Ebû'l-Huzeyl'e göre Allah kulları için en iyiyi (aslah) yaratmama kudretine sahip değildir. Diğer bir ifade ile Allah kulları için en iyiyi yaratmak zorundadır (geniş bilgi için bkz. Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, III, 495-496).

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *DİA*, II, s. 190-192.

önemli temsilcileri, sıfatları zâttan ayrı varlıklar olarak düşündüğümüz takdirde bunların ya hadis ya da kadîm olacakları iddiasında bulunmuşlardır. Mu'tezililer sıfatların hâdis olması durumunda Allah'ın hadis niteliklerle muttasıf olması ve kendisinin de hadis olarak değerlendirilmesi gerekeceği, kadîm olması durumunda ise teaddüd-i kudema probleminin söz konusu olacağı kanısına varmışlardır. Ebû Hâşim bir taraftan sıfatlardan yoksun bir ilah anlayışına, diğer taraftan da bahsi geçen problemlere çözüm bulmak amacıyla ahvâl teorisini ortaya koydu. Teoriye göre, mevzubahis olan hallerde mevcûd-madûm, malûm-meçhûl, kadîm-hâdis problemi söz konusu olmamaktadır.⁵

Eş'arî kelamcılar ise savunmacı bir refleks ile Kur'ân-ı Kerîm'de vurgulanan ilâhî kudreti ve iradeyi önceleyen bir tutumla Allah'ın *fâil-i muhtar* olduğu fikrini temele alarak düşünmeye başladılar. Bu fikri, şu dört temel argüman üzerinden ortaya koymaya çalıştılar: 1) âlem sonradan ve mahza yokluktan yaratılmıştır, 2) ilâhî fiiller için herhangi bir illet söz konusu değildir, 3) ilâhî sıfatlar zâta eşitlenemez ve 4) alemde zorunlu nedensellik yoktur. Bu dört temel ilke de aslında fâil-i muhtar ilah anlayışının zorunlu sonuçlarıydı.⁶

Hem Mu'tezilî hem de Eş'arî kelâmîcılar, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a atfedilen sıfatları, kendi teorilerine uygun bir şekilde âlemden elde ettiğimiz kavramlar üzerinden delillendirmeyi tercih ettiler. Her iki ekol de bu amacı gerçekleştirmek için bilinenden (idrak/müşâhade edilen) bilinmeyeni elde etme (*kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid*) metodunu kullandı. Bu metod fizik âlem (şâhid) ve metafizik (gâib) hakkındaki yargılarda kullandığımız kavramlarımızın benzerliği/aynılığı ilkesi üzerine kurulu idi. Diğer tabirle bu metafiziksel (gâib) yargılarımızı duyuşal yargılar üzerinden anlamayı teklif etmekte idi. Çünkü bu her iki varlık alanında ortak olan akli ilkeler (illet) vardı. Ne var ki Mu'tezilî düşünce sistemi bu metodu kullanmaya daha elverişli olmasına rağmen fâil-i muhtar ilah fikri merkezli Eş'arî anlayış için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir.

Bu bağlamdan hareketle öncelikle Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) *ahvâl* görüşü nedensellik bağlamında ele alınacak; sonra fâil-i muhtar ilah anlayışına sahip olan Kâdî Ebû Bekir Bakillânî'nin (ö. 403/1013) Mu'tezilî düşüncenin bir argümanı olan ahvâl teorisini düşünce sistemine neden taşıdığı⁷ ve teoride nasıl bir değişim gerçekleştirdiği sorgulanacak;

⁵ Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008, s. 18 vd.

⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn) Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye 1969 s. 686 vd.

⁷ Bâkîllânî'nin ahvâl görüşünü benimseyip benimsemediği konusunda tartışma söz konusu olmuştur. Hakkındaki genel kanının onun kararsız kaldığı yönünde olduğu görülmektedir. Bazen kabul etmiş bazen

peşinden de teorinin indeterminist/occasionalist⁸ Eş'arî anlayışla neden tutarlı olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Şu halde Ebû Hâşim'in hal teorisini sebepleri ve uygulanışı açısından ele alabiliriz.

I. EBÛ HÂŞİM'İN AHVÂL TEORİSİ

Ebû Hâşim'den önceki mütekaddimûn Mu'tezile kelamcıları mezhebin temel kaidelerinden biri olan tevhîd ilkesini tutarlı bir şekilde ortaya koymak adına ilâhî sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı olduğunu (âlim, kadir ve hay gibi sıfatların aslında Allah'ın zâtının aynı olduğunu) iddia ettiler ve Zât-ı Bârî'de sıfatların varlıkları kabul edildiğinde *teaddüd-i kudemâ* probleminin söz konusu olacağı kanısına vardılar. Bundan dolayı Allah hakkında herhangi bir sıfat kullandığımızda bununla doğrudan Allah'ın zâtından bahsetmiş olduğumuzu düşündüler. Bunun önermelerini ise şöyle oluşturdular:

*Şayet Allah bir ilimle âlim olsaydı, o zaman bu ilim ya malûm bir şey olurdu ya da olmazdı. Bilinen bir şey olmasa ispatlanması mümkün olmazdı. Eğer ilâhî (zâtın ayrı olan) ilim bilinen bir şey olsaydı bu durumda ya mevcut veya ma'dûm olurdu. Ma'dûm olması caiz değildir. Mevcut olsaydı, ya kadîm ya da hâdis olurdu. Bunların hiç biri geçerli olmadığına göre geriye, Allah'ın zâtıyla âlim olduğu görüşünün doğruluğu kalmaktadır.*⁹

Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi Mu'tezilî kelamcılar ilâhî sıfatların Allah'ta zâtından (*li zâtihi*) dolayı bulduklarını iddia ettiler. Bu durumda "Allah âlimdir" dediğimizde bu "Onun zâtının aynı olan bir ilim sıfatı bulunduğu ve O'ndan ilmin zıddı olan *cehâletin nefyedildiği*" anlamına gelmekteydi.¹⁰ Ebû Hâşim el-Cübbâi ise Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları nominalist bir tavırla ontolojik varlıkları bulunmayan isimlerden ibaret görme ve sıfatları zâtla aynılaştırma düşüncesinin Kur'ân'ın genel Allah tasavvuruna uygun olmadığına yönelik eleştirilere çözüm bulmak için "*ahvâl*" teorisini ortaya koydu.¹¹ Teoriye göre Allah'ta bulunan sıfatlar ilâhî zâtın bir gereği olarak (*li zâtihi*) değil zâtının üzerinde bulunduğu bir

kabul etmemiştir. Bu konuda Ebû'l-Kasım en-Nîsâbüri, "*Ebû Hâşim'den önce hiç kimse ahvâl teorisinden bahsetmedi, ahvâl görüşünü savunma konusunda ona ilk tabi olan Bakillânî oldu. Fakat o kabul edip etmemekte tereddüt geçirmesine rağmen onun meylî, hâlleri kabul etmekten yanaydı (fe ekseru meylîhi ile'l-ısbât)*". Geniş bilgi için bkz. Nîsâbüri, *el-Ğunye*, I, 485.

⁸ Occasionalism: Âlemde meydana gelen her bir olayın yegane müdahilinin doğrudan Allah (c.c.) olduğuna dayalı bir anlayıştır (geniş bilgi için bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, George Allen & Unwin Ltd, London 1958, p. 9).

⁹ Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mankdîm Şeşdîv, *Tâ'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Mektebetü'l-vehbe, Kahire 1965, s. 183; Orhan Şener Koloğlu, Cübbâiler'in Kelâm Sistemi, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 234-235.

¹⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963, s. 165 vd.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1989, II, 190-192.

hâlden dolayı (*limâ hüve 'aleyhi fi zâtihî*) bulunmaktadır.¹² Bu durumda söz gelimi ben “Zeyd alîmdir” yargısında bulunduğumda bununla Zeyd’in, kendi zâtına ek bir ilim sıfatına sahip olduğu iddiasında bulunmuş olmamaktayım; aksine nasıl ki “Zeyd gelendir” veya “Zeyd gülerdir” yargıları Zeyd’in bir niteliğinden ziyade üzerinde bulunduğu bir hâle (duruma) işaret ediyorsa, “Allah alîmdir” dediğimde de bu, O’nun bilme halinde olduğu dışında bir anlama gelmemektedir.¹³

İlâhî sıfatların aslında ilâhî zâtın birer halleri olduğuna dayalı olan bu teoriyi Ebû Hâşim, nesnelere en has niteliği (*ehassu's-sıfat*) fikri üzerine inşa etti. Ona göre her bir nesnede onu diğer tüm nesnelere ayıran bir *ehassu's-sıfatı* vardı ve ilâhî sıfatlar mütekaddimîn dönemi kelamcılarının iddia ettikleri gibi ilâhî zâtın dolayısıyla değil zâtın en özel niteliğinden dolayı bulunurlardı. Daha açık bir ifade ile ilâhî sıfatların illeti aslında zât değil zâtın *ehassu's-sıfatı* idi. Bu teoriyi daha tutarlı bir şekilde ortaya koymak adına Ebû Hâşim, *ehassu's-sıfatların* nesnelere bulunmasının herhangi bir sebebi (*illeti*) olmadığını iddia etti. Yani Allah’ın ilâh olmasının, insanın insan olmasının veya siyahın siyah olmasının aslında herhangi bir sebebi yoktu. Ancak *ehassu's-sıfat* bir zâta bulunduğu anda bu sıfat zorunlu olarak onda bazı hâllerin varlığını gerektirmekteydi. Bundan dolayı Allah’ın *ehassu's-sıfatı* olan ulûhiyyet/bekâ, zorunlu olarak vücûd, kudret, ilim ve hayat sıfatlarını da gerektirmekteydi.¹⁴ Böylece Ebû Hâşim epistemolojisini *ehassu's-sıfat* teorisi üzerine bina etti. Bu anlayışa göre nesnelere bulunan en özel nitelik zorunlu olarak nesnelere bazı haller gerektirmekteydi. Bu durumda iki nesnenin birbirlerine benzer oldukları iddiası, onların *ehassu's-sıfatlarının* aynı olduğu anlamına geliyordu. Fakat Ebû Hâşim, Mu'tezile’nin sıfatları ilâhî zâta eşitleyen diğer tabirle sıfatları yok sayan anlayışı yerine, zât ile zâtın halleri olarak değerlendirdiği sıfatlar arasında ayrıca Eş'arîler’in, zâtlara zâid (ek) mana anlayışını ortadan kaldırmayı sağlayan bir “*bünye*” anlayışı ortaya koydu. Bünye teorisi, kendisinde hayat sıfatı bulunan cevher ve arazlardan müteşekkil yapıya (*el-bünye*), taşıdığı bu unsurlardan öte mânâların yüklenebileceği iddiasını taşımaktaydı. Söz gelimi cevher-araz teorisine göre bir araz bir cevher ile kaim olduğunda araz sadece bulunduğu mekânda (cevherde) bir etkide bulunabiliyorken ve kaim olduğu mekânın dışı için bir hüküm oluşturması mümkün değilken, bünye söz konusu olduğunda arazlar bünyenin bir parçası ile kaim olmasına rağmen tüm bünyede bir etki (hüküm/mâlûl) meydana getirebilmektedirler. Bu durumda bünye anlayışının zâtlar için kullandığımız kavramlar ile zât

¹² Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ* (thk. İbrâhim el-Ensârî), Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993, s. 129; Koloğlu, *a.g.e.*, s. 180.

¹³ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 240 vd.

¹⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630 vd; Koloğlu, *a.g.e.*, s. 240 vd.

arasındaki uyumu sağlamaya yönelik bir çözüm olduğu anlaşılmaktadır. Bu fikre göre hayat (canlılık) sahibi olan bir zât hakkında kullandığımız herhangi bir kavram, zâtın tüm yapısında (bünye) bilfiil bulunmasa da, illet olan o kavramın hükmünün tüm bünye için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Mesela birine âlimdir dediğimizde ilim, her ne kadar bünyenin bir organında bulunsa da bütün bünye için bir hüküm gerektirmektedir. Bu teoriyle Ebû Hâşim aslında zât ile sıfatlar arasında ara bir çözüm bulmuş olmaktadır. Burada Ebû Hâşim, bir taraftan Eş'arîler'in iddia ettiği gibi ilâhî sıfatların ilâhî zâta (birliğe) zait olmadığını diğer taraftan da Mu'tezile kelamcılarının iddia ettiği gibi bu sıfatların zâtın aynısı olmadığını ispatlamayı hedeflemektedir. Aslında onun ortaya koymaya çalıştığı şey, sıfatların birbirlerinden farklı ve çoklu olsalar da ilâhî birlikte bir kesret (*teaddüd-i kudemâ*) meydana getirmemektedirler.¹⁵

II. EŞ'ARÎ KELAMCILARDA BİLİNENDEN BİLİNMEYENİ ELDE ETME METODU

Ebû Hâşim'in zât-sıfat aynılığı ve kadîm sıfatlar problemini çözmek amacıyla ortaya koyduğu hâl teorisine Bakillânî, fâil-i muhtar ilah anlayışının iç tutarlılığını sağlamak amacıyla başvurdu. Fâil-i muhtar ilah anlayışını delillendirmek amacıyla kıyâsu'l-ğâib 'ale'-ş-şâhid metodunu kullanan Bakillânî, bu metodu seleflerinden farklı olarak Mu'tezilî düşüncenin bir ürünü olan hâl ortaklığı fikri üzerinden inşa etti. Fakat doğal olarak Bakillânî Mu'tezilî düşüncenin temel izlerini taşıyan bu teoriyi Eş'arî anlayışa uyumlu hale getirmeye çalıştı.

Eş'arî kelamcılar, Mu'tezilî ulemanın sıfatları Allah'ın zâtına eşitleyen ve tabiri caizse yok sayan sıfat anlayışını Kur'ân-ı Kerîm'in ilah tasavvuruna uygun olmadığı gerekçesiyle reddettiler. Bunlara göre, ilâhî sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu iddia etmek, duyusal zarûrî bilgimizle çelişmektedir. Şu halde hem ilim hem de kudret sıfatının Allah'ın zâtına eşit

¹⁵ Kelâmda net bir şekilde ortaya konamayan ve tam olarak anlaşılamayan teorilerden bir tanesi de Ebû Hâşim'in hâl teorisidir. Bunun önemli sebeplerinden bir tanesi Ebû Hâşim'e ait eserlerin günümüze ulaşmamış olmasıdır. Richard M. Frank "Early Islamic Teoloji: The Mu'tezilites and al-Ash'arî" adlı eserinde hâl teorsinin tam olarak anlaşılamayacağına dair kanaatin sebebi olarak, Max Horten'in yazmış olduğu "Die Modus-Theorie des Abu Haschim" adlı makalenin yıllarca otorite kabul edilmesini, onun Ebû Hâşim'in hâl teorisini Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i ile Râzî'nin *Muhassal*'ı üzerinden anlamaya çalıştığını ve Şehristânî'nin isabetsiz bir fikrini ölçü almasını gösterir. Ona göre Horten, bu teoriyi Skolastik felsefe ile ilişkilendirdiğinden ve Mu'tezilî kaynaklardan yararlanmadığından dolayı tam olarak ortaya koyamamıştır. Joseph van Ess ise, "bu teori artık net bir net bir şekilde ortaya konamaz" iddiasında bulunarak teorisinin anlaşılamayacağı konusunda bir önyargının oluşmasına sebep olmuştur (geniş bilgi için bkz. Richard M. Frank, *Early Islamic theology : the Mu'tazilites and al-Ash'ari : texts and studies on the development and history of Kalam* [edited by Dimitri Gutas] Ashgate Variorum, Surrey 2011, II, 85; Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İcî, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-İcî: Über Setzung und Kommentar des ersten Buches seiner mawaqif* [trc. Josef van Ess], Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1966, s. 206; Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 129-130).

olduğunu kabul etmemiz bunların aynı zamanda birbirleriyle de eşit olduğunu kabul etmemiz anlamına gelir. Çünkü mantık kurallarına göre eğer iki şey başka bir şey ile aynı ise (eşitse) o zaman bu iki şey birbirleriyle de eşittirler demektir. Bunun önermesini şöyle kurabiliriz: eğer hem ilim hem de kudret zâta eşitse bu durumda zorunlu olarak ilmin kudrete eşit olduğunu söylememiz gerekmektedir. Zira müşahade âleminde insanların bildiği ile güç yetirdiğinin farklı olduğu şüphe götürmez bir hakikattir. Buna Eş'arîler müşahade âleminden insanların bir şeyi bilmesine rağmen o şeyi yapmaya güç yetirmediği hakkındaki tecrübemizi delil olarak gösterdiler. Böylece müşahade âleminden bir kişi için kullandığımız o “güç yetiriyor” veya “o biliyor” vb. kavramları farklı anlamlarda kullanmamız, gaip âlemde de bu kavramları ortak kullanamayacağımıza bir kanıt oldu.¹⁶

Eş'arî kelâmında önemli bir yere sahip olan Bâkillânî, mezhebin temel ilkelerinden biri olan “âlemin mutlak yokluktan yaratıldığı” görüşünü savunmaktadır. Ona göre bu tercihin dışındaki hiçbir seçenek fâil ve mürid bir ilâh anlayışını ortaya koyamaz. Allah'ın dilediğini yapan (يريد لما فعّال)¹⁷ olduğunu ortaya koymak amacıyla âlemin mahza yokluktan yaratılmışlığını delil olarak kullanan Bakillânî, “âlem hadistir” yargısının da bu anlamda kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre hâdis, kendisini mutlak yokluğun öncelediği her şeydir. Bakillânî açısından eğer âlem var olmadan önce mutlak yokluk var ise bu durumda Allah'ın âlemi meydana getirmesini illet-malül ilişkisi üzerinden ortaya koymamız mümkün değildir. Çünkü illet-malül ilişkisinde illetin bulunduğu her anda malül de bulunmalıdır. Bu durumda “Allah âlemin illetidir” yargısı ya âlemin kadim olduğu veya Allah'ın hadis olduğu sonucunu zımnen barındırmış olmaktadır. Bundan dolayı Bakillânî, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi fâil-mefûl ilişkisi üzerinden ortaya koymamız gerektiği sonucuna varmaktadır. Haddizâtında fâil-mefûl ilişkisi âlemin sonradanlığını ve zorunlu nedensellik barındırmayan yapısını savunmak için uygun olan tek teori olarak kalmaktadır.¹⁸ Bu görüş Bakillânî'nin *Şerhu'l-luma* adlı eserine bir şerh olarak Cüveynî tarafından kaleme alınan *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*¹⁹ de şu ifadelerle dile getirilmektedir:

“Peş peşe gelen iki arazi düşündüğümüzde, ilk arazi ortadan kaldırmak ve kendisi cevherle kâim olmak için yeni gelen arazın cevherde bulunması, ya ikinci arazın gelmesi ve bundan dolayı ikincinin ortadan kalkmasıyla olacaktır veya birinci araz yok olduğu için ikinci

¹⁶ Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 152 vd.; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 6.

¹⁷ el-Hûd, 11/107; Bakillânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi* (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), *Âlemü'l-kütüb*, Beyrut 1986, s. 29 (bu esere sonraki atıflar *el-İnsâf* kısaltmasıyla yapılacaktır).

¹⁸ Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 29.

¹⁹ Bekir Topaloğlu, “eş-Şâmil”, *DİA*, XXXVIII, 331-333.

araz kâim olacaktır. Eğer ikinci araz gelip doğrudan birinci arazın yerini işgal ederse, yani birinci araz ikinci arazın gelmesiyle ortadan kalkarsa, her hâlükârda ikisinin birbirlerine bitişik olduğu bir an söz konusu olacak ve iki zıddın bir anda bir cevherde bulunması problemi meydana gelecektir. Aksi durumda iki arazın değişmesi arasında hiçbir arazın olmadığı bir an olacaktır ki, bu da cevherin arazsız bulunabileceği anlamına geleceğinden dolayı imkânsızdır.”

20

Pasajdaki ifadelerden âlemde ontolojik anlamda zorunlu nedenselliğin mutlak aslında zorunlu bir bilgi olduğu, aksi takdirde cevher-araz teorisinin temellendirilemeyeceği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Allah ile âlem arasındaki problemi fâil-mefûl ilişkisi üzerinden ortaya koymak her hâlükârda fâil ile mefûlün eşzamanlılığı problemini ortadan kaldırır. Bundan dolayı Eş'arîler, felsefenin fâil illet anlayışının da Mu'tezilî âlimlerin mümkün ma'dûmlar anlayışının da fâil-i muhtâr ilâh anlayışı ile tutarlı olmadığını ısrarla vurguladılar. Zira hem Mu'tezilî ma'dûm anlayışı hem de felâsifenin fâil illet anlayışı âlemin sonradanlığını yani mefûllüğünü sağlamamakta idi.²¹

Âlemin mahza yokluktan yaratılması, yaratıcının bazı sıfatlara sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Söz gelimi yoktan yaratılacak olan âlemin öncelikle yaratıcı tarafından bilinmesi gerekmektedir. Yaratıcının bilgisi tek başına âlemin yaratılmasını sağlamadığı için aynı zamanda bu bilgiden bağımsız bir irade sıfatının da varlığı gerekmektedir. Bu iki sıfatın da âlemin varlığını sağlamada yeterli olmaması bunlardan farklı olarak, ayrıca bir kudret sıfatını da gerektirmektedir. Âlemin sonradan yaratılması ile bu sıfatların farklı olması gerektiği, diğer tabirle zâta eşit olmaması gerektiği arasında zorunlu bir bağ kuran Eş'arîler, bunu temelde bazı aklî delillerle ortaya koymaya çalıştılar. Bu deliller hem fizik âleme ham de metafizik alana teşmil edilebilecek nitelikte olmalıydılar. Bunun için Eş'arîler iki alana dair değişmez aklî ortak noktalar belirlediler. Mesela Cüveynî, *el-İrşâd* ve *el-Burhân* adlı eserlerinde dört ortak nokta belirler. Bunlar sırasıyla: i) Delil, ii) şart, iii) illet ve iv) hakikat birlikleridir. Bakillânî ve onu takip eden Cüveynî, bu iki alan arasındaki ortaklığı illet-malûl şeklinde aklî bir ilişki üzerinden ortaya koymaya çalıştılar. Bu durum, fiziksel anlamda zorunlu nedenselliği kabul etmemelerine rağmen Eş'arîler'in epistemolojik anlamda nedenselliği kabul ettikleri anlamına geliyordu.²²

²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 210; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 89; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, I, 216-218.

²¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630 vd.

²² Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 152 vd; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 625.

Fâil-i muhtar ilah anlayışını daha tutarlı bir şekilde delillendirmek için aklî illet-malül ilişkisine başvuran Bakillânî illet kavramını, “*illet, kendisinde bulunan kişide hüküm gerektiren bir nitelik*” şeklinde tanımladı.²³ Böyle bir tanımda bulunmakla Bakillânî'nin amacı ilâhî sıfatların Allah'ta bir manadan (*illetten*) dolayı bulunduğunu ve Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları Allah'ın zâtına eşitleyen tutumunun doğru olmadığını tutarlı bir şekilde ortaya koymaktı. Zira Mu'tezile kelamcıları ilâhî sıfatların Allah'ın zâtından dolayı bulunduğunu savunmakla ilâhî sıfatların illeti olarak zâtını veya zâtın en özel niteliğini ileri sürmekteydiler. Burada Bakillânî'nin ortaya koymaya çalıştığı şey, Allah'ın sahip olduğu her bir sıfatın ilâhî zât ile kaim olan sonsuz bir manadan dolayı bulunması gerektiğidir. Burada ilâhî zâta sabit olan bu manaların zâttan bağımsız var olmaları problemini Ehlisünnet kelamcıları “sıfatlar zâtın ne aynısı ne gayrısıdır” temel ilkesini belirleyerek, tabiri caizse zât varsa sıfatlar vardır zât yok ise sıfatların varlığından bahsetmenin anlamlı olmayacağını düşünmüşlerdir. Bunun için illet ve malül arasında zorunlu aklî bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışan Bakillânî, aklî illetler için bazı şartlar belirledi. Bunlar:

i) İlet ile malül arasında ittirâd ve inikâs vardır. İttirad, bir mahalde/zâta bir illet bulunduğunda o mahaldeki illetin her zaman ve şartta malülünü (hükümünü) gerektireceği anlamına gelmektedir. İnîkâs ise, bir mahalde bir illet bulunmadığında hiçbir zaman ve şartta o mahal için illete ait bir malülün gerekmeyeceği anlamına gelir. Mesela “Zeyd âlimdir” önermesinin ittiradı şöyledir: “Zeyd’de ilim vardır” dediğimizde Zeyd âlim olacaktır. İnîkâsı ise şöyledir: “Zeyd’de ilim yoktur” dediğimizde Zeyd âlim olmayacaktır. Bu durum hangi şartta olursa olsun Zeyd’e âlim diyebilmemiz, onda ilim illetinin bulunması dolayısıyladır. Çünkü aklî illetler tahakkuk ettiklerinde malüllerini her halükarda gerektirirler. ii) Aklî illetin bir tane malülü olur; birden fazla malülü olmaz; aynı şekilde bir malülün bir tane illeti olur. Zira aklî illetler basittirler mürekkep olamazlar. iii) Aklî illetlerin malüllerini gerektirmeleri için herhangi bir şarta gerek yoktur. Bundan dolayı ister müşahade ettiğimiz âlemde olsun ister müşahade edemediğimiz alandan olsun illet ile malülü arasındaki ilişki değişmemektedir.²⁴ “Çünkü bir *illetten dolayı zorunlu olan aklî hükümde, illet bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması düşünülemez veya illet olmamasına rağmen hükmün varlığından bahsedilemez.*”²⁵

Bakillânî *et-Temhîd* adlı eserinde konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

²³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 648.

²⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 648.

²⁵ Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 152.

“Biri bize neden Allah’ın hayat, ilim, kudret, semi’, basar, kelâm ve irade sıfatları vardır diyorsunuz?” diye sorarsa, ona, “bizden biri hay, âlim veya kadir olduğunda bu onda hayat, ilim ve kudret bulunduğundan dolaydır” deriz. Çünkü onların âlim kadir hay olduğunu, bu sağlamaktadır. Bizden birinde hayat, ilim veya kudret olmadığında ona âlim hay veya kadir demememiz, bunun doğruluğuna delâlet etmektedir. Bu durumda birimizdeki hayat, ilim veya kudret âlim, kadir ve hay olmamızı zorunlu olarak gerektirmektedir (vücûben).²⁶

İllet-malül ilişkisine mütekaddim Eş’arî kelamcılarının hemen hepsi kıyâsu'l-ğâib 'ale'-ş-şâhid metodu ile ilâhî sıfatları ortaya koymak amacıyla başvurmuştu. Âlemde müşahade ettiğimiz olgulardan elde ettiğimiz kavramlar ile gaip alan hakkındaki yargılarda kullandığımız kavramlar arasında her ne kadar nicelik açısından bir eşitlik söz konusu değilse de aslında bir mahiyet/hakikat birliği iddiasını taşıyan kıyâsu'l-ğâib 'ale'-ş-şâhid metodunda²⁷ “şahid olan ile gaip olanı aynı kılan şeyin ne olduğu?” sorusu Eş’arî kelamcıları her iki alanı eşitleyecek ortak bir kavramı aramaya sevk etmiştir. Diğer tabirle Allah’ın “sıfatları hakkında kullandığımız kavramların duyu dünyamızdan elde ettiğimiz kavramlarla mahiyet açısından eşit olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz?” sorununu Eş’arîler, farklı teorilerle çözmeye çalışmışlardır.

Eş’arî kelâmıcılar kıyâsu'l-ğâib 'ale'-ş-şâhid metodunu ortaya koyarken bir taraftan fâil-i muhtar ilah anlayışını düşüncelerinin temelinde aldıklarından dolayı âlemin zorunlu nedenselliği barındırmayan bir yapıda olması gerektiğini düşünürken diğer taraftan âlemde akli de olsa zorunlu benzerliğe dayalı delillendirmelerde bulunmakla aslında bir paradoks problemi yaşamışlardır. Eş’arî, İbn Fûrek ve Bakillânî’nin metafizik ile ilgili kıyaslarda problemin çözümü için orta terimi oluşturma konusunda ortaya koydukları öneriler buna örnek gösterilebilir. Zira fâil-i muhtâr ilah anlayışı âlemde zorunlu nedenselliğin reddini gerektirmektedir. Bundan dolayı kelamcıları en uygun teori olarak cevher-araz teorisini benimsemişlerdir. Zira cevher-araz teorisi âlemin yapısının Allah’ın sorgulanmaz iradesine uygun olduğu iddiası üzerine korulu bir teoridir. Bu iddiaya göre melekler de dâhil olmak üzere âlem, içerisinde bulundurduğu bütün unsurlarıyla cevher ve arzardan meydana gelmiştir.

²⁶ Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 152.

²⁷ *et-Temhîd* adlı eserinde zikretmiş olduğu istidlâl yöntemleri şunlardır: i) Sebr ve taksim yöntemi: Bu yönteme göre bir araştırma yapıldığında araştırılan konuyla ilgili akla gelebilecek tüm seçenekler doğruluk bakımından değerlendirmeye tabi tutulur ve yanlış olanlar her seferinde elenir. Eleme en doğru şık elde edilinceye kadar devam eder. ii) Anlam açısından bir şey doğru olarak kabul edilmiş ise aynı durumun benzer konu için de geçerli olacağına dair olan delil: Buna Allah’ın, ölüleri diriltme kudretine sahip olduğunu daha önceki yaratmasından anlamamız örnek olarak gösterilebilir. iii) Mucize ile delalet: Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin peygamberliğinin delaletidir. iv) Kitap, sünnet, icma ve kıyastır. v) Bilineni bilinmeyen üzerine bina etmektir (geniş bilgi bkz. Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 33-34; Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, İstanbul 2007, s. 4-6).

Cevherler var olma noktasında arazlara muhtaçtırlar. Arazlar ise var olmak için cevherler tarafından taşınmak zorundadır. Zira araz olmadan cevherlerin varlığından bahsedilemediği gibi cevher de var olmadan arazların varlığı söz konusu olamaz. Allah'ın âleme doğrudan illetsiz (sorgulanmaz) müdahalesini tutarlı bir şekilde ortaya koymak amacıyla Eş'arîler âlemdeki tüm oluşumları anlık arazlarla izah ettiler.²⁸ Herhangi bir nedenselliğin âlemde mevcut olmadığı fikri üzerine bina edilen cevher-araz teorisi her ne kadar fâil-i muhtar ilah anlayışına uygun olmuşsa da âlemde zorunlu benzerlik (illet ortaklığı) ilişkisi ya da illet-mâlül zorunluluğunu ortaya koymak için uygun bir teori olmamıştır. Zira kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid metodu âlemdeki zorunlu benzerlik üzerine kurulu bir metottur. Bundan dolayı Eş'arîler şahit ile gaip arasında ortak bir ilke belirlerken, bir taraftan fâil-i muhtar ilah anlayışının gerektirdiği zorunlu nedenselliğin reddi ilkesine hâlel getirmemeye, diğer taraftan da kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid metodunu tesis etmek için epistemolojik (illet-mâlül) nedenselliğe ihtiyaç duymuşlardır. Ontolojik nedensellik, ekolün temel esaslarına uygun olmadığından dolayı Eş'arîler aklî nedenselliği (illet-mâlül) kabul etmişlerdir.

Bahsi geçen gerilimi ortadan kaldırmak amacıyla hem gâib hem de şâhid hakkında küllî bir ilke oluşturmak amacıyla kavramları duyusal (hadis) niteliklerinden arındırıp soyut manalara çeviren Eş'arî'ye göre, böyle düşünmediğimiz takdirde hiç beyaz insanları görmeyen bir adamın tüm insanları zenci sanması veya sadece ırmak suyunu içen birinin tüm suları tatlı sanmasına benzer bir durum söz konusu olacaktır.²⁹ Meselâ fâil kavramını, biz, her ne kadar müşahade ettiğimiz tüm fâillerin hadis olduğu tecrübesi üzerinden elde etsek de fâillik manası, içerisinde hâdisliği aşan bir yön taşımaktadır. Yani aslında fâillik anlamını biz fiil yapan kişinin hâdis olup olmadığını değerlendirmeden, fiil yapan için kullanılmaktadır. Bu durumda fâil kavramı her ne kadar hadis olan fâiller üzerinden kavransa da bu kavram mana olarak sadece fiil yapma taşıdığı için, fizik veya metafizik (ilâhiyât) alanı için anlam değişmesine uğramamaktadır. Eğer durum bu ise hangi şartta ve durumda fiil işlenirse işlensin fiil işleyen kişiye fâil denmektedir. Bunun için fâilin hadis, kadîm, şâhid veya gâib olması arasında aslında bir fark yoktur. Aynı şey âlim, kâdir vb. sıfatlar için de geçerlidir.

Eş'arî kelâmının önemli âlimlerinden biri olan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise aynı tutarsızlığı ortadan kaldırma adına müşahade âleminden elde ettiğimiz herhangi bir kavram ile gâib alan hakkında kullandığımız kavram arasındaki ilişkiyi sağlayan şeyin isimlendirme olduğunu iddia etti. Ona göre bize, metafizik alana dair bir kavramı, tecrübe ettiğimiz âlemdeki

²⁸ Cüveynî, eş-Şâmil, s. 186 vd.

²⁹ İbn Fûrek, *mücerred*, Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, s. 6.

kavram üzerinden anlama imkânı sunan şey, isim ortaklığıdır. Bizim her iki mana için de aynı ismi kullanmamız, aslında bu manaların benzerliğinden kaynaklanmaktadır. İsimlendirmenin lügavî (sözlüksel) olduğu ve toplumdan topluma değişebileceği gibi bir nesnenin ontolojik hakikatinden de haber vermiyor olması, tesmiye teorisinin, ahvâl görüşünü savunanlar tarafından eleştirilmesine sebep oldu. Çünkü isimlendirme vaz'î idi ve nesnelere hakikatinden ziyade nesnelere insanların ortaklaşa isim tevdi etmeleri şeklinde meydana gelmektedir. Eş'arî'nin kavramları hudus niteliklerinden arındırarak soyut anlamlara dönüştürme fikrinin de, İbn Fûrek'in isimlendirme (*tesmiye*) teorisinin de temelinde, zorunlu nedenselliğin bulunmadığı âlemde ontolojik nedenselliği kabul etmeden, mahza aklî bir nedensellikte kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid yöntemini icra edebilme gerilimi bulunmaktadır.³⁰

III. BAKİLLÂNÎ'NİN AHVÂL GÖRÜŞÜ

Bakillânî'nin hal teorisine başvurma sebebini onun en önemli takipçisi Cüveynî şöyle dile getirmektedir:

“Nasıl ki ahvâl teorisi kabul edilmediğinde illet ortaklığından bahsedilemiyorsa hakikat ve tanım ortaklığından da bahsedilemez. Mesela ahvâli kabul etmeyenlere göre müşahade âleminde (duyu dünyasında) siyahlık bilgisinin her yönden beyazlık bilgisinden farklı olması, ilimlik hakikatinde de bunların birleşemeyeceği (ortak olamayacağı) anlamına gelmektedir. Haller kabul edilmezse hadis ilim ile kadim ilmin hakikat birliğinden nasıl bahsedilebilir ki!? Eğer iki ilme ek bir sıfat yoksa ve bu iki ilim zâatlarıyla birbirlerinden ayrılıyorsa, kadim ilim ile hadis ilim arasındaki farklılık ve siyahlık ilmi ile beyazlık ilmi arasındaki farklılık eşitlenmiş olur.”³¹

Pasajdan hareketle fâil-i muhtar ilah fikrinin zorunlu sonucu olan cevher-araz temelli her an yoktan yaratma anlayışının iki nesne veya kavram arasında benzerlik ilişkisi kurmak için uygun bir teori olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü fâil-i muhtâr ilâh anlayışı ilâhî fiillerin illetsiz olduğu görüşü üzerine kuruludur. İlâhî fiillerin illetsiz olması demek aslında bu fiillerin sorgulanmaz bir irade ve kudret tarafından meydana getirildiği ve bunlar için herhangi bir sebebin belirlenemeyeceği anlamına gelmektedir. Eğer ilâhî fiillerin herhangi bir illeti yoksa; ya da pasajda ifade edildiği gibi “*her nesne zâtıyla diğerinden ayrılıyorsa*”, bu durumda yaratılan hiçbir nesne ile diğer bir nesne arasında hakiki anlamda benzerlik ilişkisinden bahsedilemez. Çünkü nesnelere mahza yoktan yaratılmaktadırlar ve iki nesnenin yaratılması arasında herhangi bir illet ilişkisi yoktur. Böyle bir durumda ne bir hakikat ne de tanım birliğinden

³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631.

³¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 633.

bahsedilemeyeceğini ifade eden Cüveynî'ye göre, tanım ve hakikat nesnelerin kategorileştirilmesi üzerine kurulduğundan dolayı bir nesnenin tanımını yapmak aslında onun diğer nesnelere ile aralarındaki mutlak benzerliğini veya farklılığını ortaya koymaktan ibaret olmaktadır.³²

Pasaja göre, siyahlık bilgisi ile beyazlık bilgisi arasında eğer her ikisini ilimlikte bir araya getiren ek bir ilimlik hâli olmazsa, biz asla siyahlık ve beyazlık bilgisini bir kategori içerisine alamayız. Buradan Bakillânî'nin hal anlayışını fâil-i muhtâr ilah anlayışında nesnelerin benzerliğini sağlamak üzere küllî aklî bir ilke olarak ortaya koyduğunu görmekteyiz. Daha önce Eş'arî ve İbn Fûrek'in oluşturmaya çalıştıkları küllî aklî ilkeleri Bakillânî hal teorisi üzerinden oluşturmaya çalışmaktadır. Bu durumda Bakillânî'ye göre her ne kadar nesnelere arasında zorunlu bir benzerlik yok ise de aslında onların halleri arasında bir benzerlik söz konusu olmaktadır.

Kendisi Eş'arî bir kimliğe sahip olan ve hâl teorisini bir Mu'tezilî âlimden alan Bakillânî'nin bu teoriyi olduğu gibi kabul etmesi elbette düşünülemezdi. Diğer tabirle Mu'tezilî kelâm anlayışına muhalif bir kelâm geleneği olan Eş'arî'ye mezhebinde önemli bir yere sahip olan Bakillânî'nin teoriyi dönüştürmesi gerekirdi. Cüveynî'nin şu ifadeleri Bakillânî'nin Ebû Hâşim'in hâl teorisini Eş'arî sıfat anlayışına nasıl dönüştürdüğünü göstermektedir:

“Ebû Hâşim, ekvân (birleşme, ayrışma, hareket, sükûn), renkler, tatlar, kokular vb. mahalleri için hayatı gerektirmeyen niteliklerden sadece ekvânların halleri gerektireceğini düşünmektedir. Burada ekvân hayat sahibi varlıkların sıfatları konumundadır. Eğer bir mahalde hayat yok ise sadece ekvân mahalleri için halleri gerektirmektedirler. Oysa Bakillânî “hidâye ve nakzû'l-kebîr” adlı eserlerinde sıfatların buldukları mahallerde halleri gerektirmeleri için hayatın varlığını şart olarak görmemektedir.”³³

Metinden anlaşıldığına göre Ebû Hâşim el-Cübbâî halleri genel anlamda hayat sahibi olan varlıklardaki niteliklerin malülleri (hükümleri/halleri) olarak görmektedir. Zira Mu'tezilî sıfat anlayışı, esasında zât-sıfat aynılığı üzerine inşa edilmiştir. Bundan dolayı problemi Ebû Hâşim'in, ne zâta sıfatları ek manalar olarak yükleyerek ne de zâtı tamamen sıfatlardan mahrum bırakmayarak çözüme gagesinde olduğu görülmektedir. Ebû Hâşim'in bünye teorisinin önemi

³² Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm* (nşr. Alfred Gillaume), Mektebetü's-sakâfeti'd-dîniyye, Kahire ts., s. 132-135.

³³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630; Aynı konu ile ilgili Şehristânî şunları dile getirmektedir: “Ebû Hâşim bünyeyi bir şart olarak gördüğünden dolayı hayatı gerektiren manaların bütün bünyede bir hali gerektirdiğini düşünmektedir. Çünkü bünye bütün cüzleriyle tek bir mahal hükmündedir. Bakillânî'ye göre ise sadece mananın mahal bulunduğu cüz hal ile nitelenir (geniş bilgi için bkz: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132).

tam da burada ortaya çıkmaktadır. Metindeki “*Bakillânî, sıfatların buldukları mahallerde halleri gerektirmeleri için hayatın varlığını şart olarak görmemektedir*” ibaresinden onun müşahade âleminde kullandığımız tüm kavramların buldukları mahal için bir hali gerektirdiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Bakillânî'nin bünye anlayışını eleştirmesinden, onun sıfatları zâta eşitleme anlayışı yerine zât ile sıfat arasındaki ilişkiyi sıfatları zâtlarda bulunan ek manalar olarak kabul ederek çözmeye çalıştığı görülmektedir. Bu durumda her bir âlimin kendi ekolünün temel çizgilerini korumaya çalıştıkları gözden kaçmamaktadır.³⁴

Ortaya koydukları birçok teoride kısmî nedenselliği kabul eden Mu'tezile kelamcılarına ait bir anlayış olan hâl teorisini zorunlu nedenselliğin mutlak reddi üzerine ilkelerini temellendiren Eş'arî anlayış içerisinde ortaya koymak elbette zordu. Bunun için her ne kadar bu konuda Bakillânî'nin açıklamaları elimize ulaşmamışsa da Cüveynî'nin kendisi hakkındaki ifadelerinden onun, hallerin cevherler ve arazlar gibi varlıkla nitelendirilen objeler olmadığı kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Yazarın aklî durumlar (itibarlar) olarak nitelediği halleri cevher ve araz gibi görmemesi tavrı, Allah dışındaki tüm varlıkların cevher ve arazlardan müteşekkil olduğu klasik Eş'arî anlayışın bir sonucu olsa gerektir.

Bakillânî, zât ile kaim olan sıfatların zâttan dolayı değil; her birinin bir manadan dolayı bulunduğunu ortaya koymak için illet-mâlûl ilişkisinin tesmiye veya dilsel soyutlama anlayışı üzerine bina edilmemesi gerektiğini düşündü. Burada sıfatlar ilâhî zâtın ne aynıdır ne de gayrı klasik Ehl-i Sünnet kelamına aykırı bir durum söz konusuymuş gibi görünse de aslında Bakillânî'nin ortaya koymaya çalıştığı şey ilâhî sıfatların Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ilâhî zât ile aynı olmadığını ortaya koymaktır. Diğer bir tabirle ilâhî zât-sıfat aynılığı iddiasının zorunlu tecrübî bilgimizle çeliştiğini ortaya koymaktır. Bunun sebebi bu her iki teorinin yeterli kesinliği sağlamadığı gerçeği idi. Çünkü tesmiye teorisi de, dilsel soyutlama anlayışı da âlemdeki nesnelere hakikatlerine dair iddialar taşımamakta idi. Bundan dolayı Bakillânî nesnelere hakikatine dair bir iddia taşıyan hâl teorisine başvurdu. Cüveynî'nin deyişiyle:

*“Bize göre daha doğru olan, hâllerin kabulü görüşüdür. Bu mesele önemlidir çünkü hakikatlerin alınma yeri burasıdır ve delaletlerin asılları olan illetlerin hükümleri buna dayanmaktadır. Bu mesele, ashâbın (kelâm ulemâsı) çoğunluğunun görüşüne aykırı olması hasebiyle tartışmalı bir meseledir.”*³⁵

³⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132.

³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629.

Cüveynî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi hâl teorisi zorunlu nedenselliği kabul etmeyen Eş'arî anlayış içerisinde kıyas yapmanın imkânlarını tesis etme amacıyla ortaya konmaktadır. Zira pasajdaki “*hakikatlerin alınma yeri*” ifadesiyle Cüveynî'nin kastı, iki nesneyi birbirleriyle kıyaslayabilmemize imkân sağlayan yegâne şeyin hâl ortaklığı olduğunu vurgulamaktır. Çünkü Eş'arîler'e göre yaratılan her bir nesnenin nevi şahsına münhasır bir şekilde yaratılması nesnelere kategorileştirmeye imkân sağlamamaktadır. Daha açık bir ifade ile klasik Eş'arî kelamcılara göre Allah'ın fiillerinin her hangi bir illetinin olmaması, nesnelere arasında da zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinin olmadığını göstermektedir. Çünkü Allah'ın bir eylemini diğer bir eyleminin illeti haline getirmek mümkün değildir. Bu durumda yaratılan her bir nesne diğer bir nesne ile herhangi bir ortaklık barındırmıyorsa yani zâtıyla farklı yaratılıyorsa, peş peşe yaratılan iki siyahın aynı olduğunu iddia etmemizin bir zemini kalmamaktadır. Böyle bir düşüncede nesnelere arasında benzerlik ilişkisi kurmanın bir anlamı kalmamaktadır.

Özellikle hal anlayışı konusunda Bakillânî'ye sıkı bir şekilde bağlı olan Cüveynî'nin konusundaki ifadelerinden anlaşılmaktadır ki Bakillânî, müşahade âlemimiz ile metafizik (ilâhiyât) alan arasında benzerlik üzerine bir bağ kurmanın yegâne yolunun haller teorisi olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı haller teorisi aslında hadis olan âlem ile kadîm olan âlem arasında istidlâl ilişkisi ortaya koyabilme projesinin bir ürünüdür. Âlemde zorunlu nedenselliğin olmaması ve âlemin tamamen sonlu bir yapıda olması, buradan elde ettiğimiz herhangi bir kavramın, hadisliğe ve sonluluğa işaret edeceğinden dolayı benzerlik üzerinden metafizik hakikatlerin ispatlanmasında kullanılamayacağı açıktır. Ayrıca âlemin yapı olarak zorunlu nedenselliği barındırmayan yapısı bizim iki şeyin mutlak anlamda aynı olduğuna dair iddialarımızı belirsizleştirmektedir. Bakillânî, bu anlamda ilâhî fiillerin herhangi bir illetinin olmaması yaratılan her bir nesnenin aslında farklı olarak yaratıldığına inanmasına rağmen, bizim onları zorunlu olarak benzer algıladığımızı ve kıyas yapmamıza da bu anlayışın imkân sağladığını düşünmektedir.

İlletleri zâtlarda bulunan birer mana olarak gören Bakillânî açısından zâtların Allah'ın kudreti ile yaratıldıkları ve dolayısıyla fâil-i muhtar ilah anlayışı ile bir çelişkinin söz konusu olmadığı açıktır. İlletler söz konusu olduğunda bunların Allah'ın kudreti ile yaratılmaması determinizm problemi oluşturacağından dolayı Bakillânî illetleri de zâtlar mesabesinde görmektedir. İlletlerin cins sıfatlar (*sıfâtu'l-ecnâs*) mesabesinde olduğunu ve cins sıfatların da ilâhî kudret ile meydana geldiğini düşünmekle Bakillânî, biz her ne kadar hal (epistemolojik nedensellik) iddiasında bulunsak da bunun aslında fâil-i muhtar ilah anlayışından ödün verildiği

anlamına gelmediğini düşünmektedir. Zira illetlerin Allah tarafından yaratılması, bizim Allah'ın neyi nasıl yaratacağı konusunda herhangi bir iddiada bulunamayacağımızı fakat ilâhî kudret ile bir şey yaratıldığında o şeyin (nesne) idrakimize konu olan yönü ile onun hakikati arasında zorunlu bir ilişki bulunduğundan dolayı, o nesnenin halinden yola çıkarak hakikati hakkında bazı iddialarda bulunabileceğimizi vazetmektedir. Diğer tabirle her ne kadar Allah mutlak irâde ve kudretiyle her şeyi dilediği gibi yaratıyorsa da, yarattığı şeyi biz idrakimize konu olan halleri ile o hallerin illetleri arasındaki zorunluluk ilişkisi üzerinden anlayabilmekteyiz.

Sonuç

Bakillânî her ne kadar fâil-i muhtar ilah anlayışı içerisinde hâl teorisini savunulabileceğini iddia etmiş olsa da, bu iki fikir nedensellik açısından çelişkili durumdadır. Hâl teorisi ile Eş'arî anlayış arasındaki çelişkiyi iki maddede şöyle ortaya koymak mümkündür:

i) Hal anlayışı aslında nedenselliğin kabulü üzerine temellendirilebilecek bir teoridir. Oysa Bakillânî ontolojik anlamda nedenselliği kabul etmeyen bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla hal ortaklığı iddiası zorunlu olarak ontolojik nedenselliğe götürdüğünden dolayı fâil-i muhtar ilâh anlayışı ile tutarlı değildir. Problemi klasik ateş-pamuk örneği üzerinden düşünürsek, ateş ile yakma fiili arasında Eş'arîler'e göre doğrudan zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Daha açık bir ifade ile ateş ile pamuk birbirlerine iliştilerinde her ne kadar pamuk her seferinde yansa da, bu durum ateşin teması ile yanmanın meydana gelmesi arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bu anlayışa göre ateş ile pamuk yan yana geldiğinde adettullah gereği ateşin yakıcılık özelliğini de pamuğun yanma özelliğini de Allah, sorgulanmaz iradesiyle yaratmaktadır. Şu halde ateşin aslında yanmanın doğrudan sebebi olmadığı iddiasında bulunabiliriz. Bu durum diğer tüm sebep ile sebepliler için de geçerlidir. Yani hiçbir sebeplin gerçek manada ilâhî irade veya kudret dışında bir sebebi olamaz. Zira kâdir-i mutlak ve fâil-i muhtâr Tanrı anlayışı, ilâhî irade ve kudretin her bir araza an be an ve doğrudan taalluk ettiği savı üzerine temellendirilmiştir. Hal böyle olunca Bakillânî'nin hal anlayışı iddiasında bulunmasının herhangi bir zemini kalmamaktadır. Bu durumda yanan bir nesne gördüğümüzde nesnenin yanma hali ile nesnenin hakikati arasında doğrudan bir ilişki kurmamızın imkânı söz konusu değildir. Çünkü nesnenin yanma halinin illeti ilâhî kudret ve irade olmaktadır.

ii) Bilindiği üzere hal teorisine Bakillânî, kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid metodunu metafizik alan ile fizik âlem arasında mutlak bir benzerlik ilişkisi ortaya koymak, diğer tabirle hem fizik hem metafizik alan hakkında geçerli olabilecek ortak (küllî) ilkeler ortaya koyabilmek amacıyla

başvurmuştu. Ne var ki zorunlu nedenselliğin mutlak reddine dayalı olan kâdir-i muhtâr ilah anlayışı bir nesne ile o nesnenin hâli arasında zorunlu bir ilişki kurmaya elverişli olmadığı gibi bir nesnenin hâlinin diğer bir nesnenin hâli ile aynı (ortak) olduğunu iddia etmeye de elverişli değildir. Zira bu anlayışta her bir nesnenin herhangi bir illeti olmayan ilâhî fiiller vesilesiyle meydana getiriliyor olması, aslında bunlar arasında aslî bir benzerlik ilişkisi kurmaya uygun olmadığı sonucuna götürmektedir. Eğer iki nesne birbirlerinden illetsiz, farklı olarak ve ilâhî kudretin taalluku ile meydana gelmişlerse, bizim bunların aynı olduklarına dair iddiamızın meşruiyeti problemlili hale gelmektedir. Çünkü bu iki nesnenin aynı olduğunu iddia etmekle biz, her ne kadar nesnelerin kendileri birbirlerinden farklı yaratılmışlarsa da hallerin, nesneleri aynılaştırdığı iddiasında bulunmuş olmaktadır. Nesnenin hâli ile hakikati arasındaki zorunlu nedensel ilişki, bizler tarafından aynı (benzer) olarak algılanan hallerin nesnelere de aynı olmasını gerektirmektedir. Şu halde iki hâl aynı ise ve bu hâller ile bunların nesnelere de zorunlu olarak aynı ise bu durumda halleri aynı olan bu iki nesnenin de aynı olduğunu söylememiz gerekmektedir. Eş'arî kâdir-i muhtar ilah anlayışı tüm nesnelerin illetsiz ve sorgulanmaz bir şekilde mevcuda geldiği iddiası taşıdığı için bu anlayış içerisinde zorunluluğa dayanan hal anlayışı savunulamaz.

KAYNAKÇA

- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mülhideti'l-mu'attıla* (thk. Mahmûd Muhammed Hudayri) Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1947.
- , *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecüzü'l-cehlu bihî* (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1986.
- Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn), Münşecetü'l-Maârif, İskenderiye 1969.
- Mankdîm, Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseyinî Şeşdîv, *Tâ'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Mektebetü'l-vehbe, Kahire 1965.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l- musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963.
- İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (thk. Daniel Gimaret), Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1987.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- Türker, Ömer, *Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, İstanbul 2007.
- , "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, İstanbul 2008.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ* (thk. İbrâhim el-Ensârî), Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993.
- Zemaşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn* (nşr. S. Schmidtke), Kommissionsverlag Franz Steiner, Stuttgart 1997.
- Frank, Richard M., *Early Islamic Theology : the Mu'tazilites and al-Ash'ari : Texts and Studies on the Development and History of Kalam* (edited by Dimitri Gutas), Ashgate Variorum, II, Surrey 2011.
- Kahraman, Hüseyin, *Cüveynî'de İlliyet Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), İstanbul 2015.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adüdüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Îcî: Über Setzung und Kommentar des ersten Buches seiner mawaqif* (trc. Josef van Ess), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1966.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

OHİN KÜTÜPHANESİ'NDEKİ SARF/NAHİV KONULU YAZMALAR

Ali BAĞCI¹

Öz

Türkiye'nin Doğusu'nda birçok medrese eğitim faaliyetlerini sürdürmeye devam etmektedir. Bu medreselerden bazıları ise diğerlerine göre daha fazla şöhret bulmuştur. Bu çalışmada Bitlis'in köklü medreselerinden biri olan Ohin Medresesi Kütüphanesi'nde bulunan sarf/nahiv konulu yazma eserlerin tanıtımı yapılacaktır. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte yazmalar hakkında genel bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde öncelikle Ohin Medresesi ve Dergâhı'nın kurucusu Şeyh Fethullah Verkanisî'den daha sonra da kısaca Ohin Medresesi/Dergâhı'ndan bahsedilmiştir. İkinci bölüm, çalışmamızda takip edilen metot hakkındadır. son bölümde ise Ohin Kütüphanesi'ndeki sarf ve nahiv konulu yazmaların listesi, eserlerin künye ve fiziksel özellikleri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yazmalar, Şeyh Fethullah Verkanisî, Ohin, Sarf, Nahiv.

MANUSCRIPTS WRITTEN IN GRAMMAR AND SYNTAX IN OHIN LIBRARY

Abstract

There are many madrasahs which are continues to carry out their educational activities at the east side of Turkey. Some of them became more famous than others like Ohin Madrasah as being one of the rooted Madrasah of eastern. In this research, manuscripts written in the subjects of grammar and syntax that are found in Ohin Madrasah will be introduced. There are three main parts of the research in addition to introduction. Introduction includes general information about manuscripts. In the first part, researcher mentioned about Sheikh Fethullah Verkanisî who is the founder of the Ohin Madrasah and gave short description about Ohin Madrasah. Second part is about the method of the study.

¹ Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi.

At the last part, Grammar/Syntax manuscripts available in the Ohin Madrasah Library were listed and their physical characteristics in addition to their tags were shown.

Keywords: Manuscript, Sheikh Fethullah Verkanisî, Ohin, Grammar, Syntax.

GİRİŞ

Yazmalar ülkelerin en değerli kültür varlıkları arasında yer almaktadır. Birçok zorlukla yazılan bu eserler vesilesiyle hem geçmişimiz hakkında bilmediğimiz birçok bilgiye ulaşabilmekte hem de günümüzde çözüme ulaşmayı bekleyen birçok meseleye ışık tutabilmekteyiz. Dünya üzerinde ne kadar yazma eser olduğunu tam olarak bilinmemektedir. Çünkü Ohin Kütüphanesi gibi keşfedilmemiş daha birçok kütüphanede gün yüzüne çıkmayı bekleyen ve varlığından dahi haberdar olmadığımız yerlerde eserler bulunmaktadır.

Bitlis'in Mutki ilçesine bağlı Yukarı Koyunlu köyündeki Ohin Medresesi 125 yıllık bir geçmişe sahip ve bu süre zarfında hemen hemen hiç kesintiye uğramadan eğitim veren Türkiye'nin Doğunun en meşhur eğitim kurumlarından biridir. Şeyh Fethullah Verkanisî'nin ülke sınırlarını aşan şöhretinin yanı sıra bu medresenin birçok âlimin yetişmesine vesile olması ve çeşitli ilimler hakkında yazılmış birçok eseri bünyesinde barındıran zengin bir kütüphaneye sahip olması Ohin'i diğer medreselerden farklı kılan özelliklerinden birkaçıdır.

Şeyh Fethullah Verkanisî (v. 1317/1899)

Şeyh Fethullah Verkanisî (1263/1846) tarihinde Siirt'in Baykan kazasına bağlı Verkanis köyünde dünyaya gelmiştir. Nesebinin Mardinli meşhur Şeyh Musa ez-Zûlî'ye dayandığı, atalarının sonradan Siirt'in Baykan kazasına yerleştiği belirtilmektedir.² Aile şeceresi Hz. Ömer'e (r.a) ulaştığından bölgede Ömerî olarak bilinmektedirler. Çok küçük yaşta babası vefat etmiş ve ona kendisinden yaşça çok büyük olan ağabeyi bakmıştır. Ağabeyi kendi gibi Şeyh Fethullah'ı da ticaret yapmaya yöneltmek istemiş ancak bunda başarılı olamayınca onu okutmaya ve medreseye göndermeye karar vermiştir. Şeyh Fethullah medresede gayet başarılı bir talebe olmuş, özellikle fıkıh ilmindeki yüksek seviyesinden dolayı kendisine daha sonraları Şeyhu's-şeriat denilmiştir. İlk üstatları hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte medresede okutulan kitapların çoğunu Mollakent'li Molla Abdurrahman'ın yanında okumuştur. Şeyh Halid Oreki, Molla Resul Sipiki gibi zatlardan da dersler almıştır. Son derslerini ise Muşlu

² Beroje, Sahip, "Şeyh Fethullah el-Verkanisî, "Bazı Fıkhî Görüşleri ve Fıkhî Anlayışı", Uluslararası Düünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 2008, s.722.

Hacı Tayyip Efendi'den tahsil ederek ilmî icazetini almıştır.³ Muşun Bulanık ilçesine bağlı Koğak (Dokuzpınar) köyünde bir süre ders okutmuş daha sonra aynı ilçeye bağlı Abri köyündeki Şeyh Abdülmelik medresesine resmi müderris olarak atanmıştır.⁴

Müderrislik yapmaya başladığı günlerde bir arayış içerisine girmiştir. O bu durumunu şöyle tarif etmektedir: “*Medrese eğitimini tamamladıktan sonra şunu anladım ki, zahiri ilimlerle hakikate varmak mümkün değil. Aksine tasavvuf köprüsünden geçmek ve kemal ehlinde bir kâmilin peşinden gitmek gerek.*”⁵ Bunun üzerine Bitlis'in Norşin kazasında yaşayan, Seyda ve Üstad-ı Azam olarak bilinen Şeyh Abdurrahman-ı Taği hazretlerine (v.1304/1888) intisap etmiştir. Şeyhinin isteği üzerine Abri'deki görevinden istifa ederek Norşin'e yerleşmiş ve burada hem müderrislik yapmış hem de manevi terbiye görmüştür. Zamanla hocasının gönlünde taht kuran Şeyh Fethullah Verkanisî, şeyhinin damadı ve halifesi olma şerefine nail olmuştur. Abdurrahman Taği'nin vefatından sonra dört yıl daha Norşin'de kalmış, daha sonra şeyhinin oğlu ve aynı zamanda kendi halifesi olan Şeyh Muhammed Ziyauddin'i (v.1924) yerine bırakarak Bitlis'in Mutki ilçesine bağlı Ohin (Yukarı Koyunlu) köyüne taşınmıştır.⁶

Şeyh Fethullah kendi döneminde ilmiyle temayüz etmiş, şöhreti ülke sınırlarını aşmıştır. Mısırda bulunan meşhur el-Ezher Üniversitesinden Şeyh Fethullah'a mektuplar gönderildiği ve çeşitli konularda fetvalar istendiği nakledilmektedir. Şeyh Fethullah'ın vefatından haberleri olmayan Mısır ulemasının yine birtakım konularda kendisine bir mektup gönderdiği, bölgede bu mektuba cevap verecek kimse bulunmadığından Mısır ulemasına cevaben şöyle bir mektup yazıldığı bildirilmektedir: “*Cevabını istediğiniz kişi vefat etmiştir. Size cevap verecek aynı seviyede ikinci bir kişi yoktur.*”⁷

Şeyh Fethullah Verkanisî çeşitli konularda birçok eser yazmıştır. Arapça ve Kürtçe yazdığı *Küfr'u Kebâir*, nahiv ilmiyle alakalı *ed-Düreru'n-Nahviyye ale'l-Avâmili'l-Cürcâniyye*, tarikat edeplerini bildiren *Adab*, hac ibadetleri hakkında bilgi veren *Menâsikü'l-Hac*, şeyhinin vefatı ile ilgili telif ettiği *Risale*, küçük çocukların itikadi meseleleri öğrenmeleri için yazdığı *Akaid Risalesi* ve son olarak *Mektubat* adlı eseri günümüze dek ulaşan eserleridir. Ömrünü ilim ve irşad yoluna adayan Şeyh Fethullah Verkanisî 1317/1899 Cemaziyelvel ayının 21. günü 53

³ M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayih'i Nakşibendi*, İstanbul, 2010, s.178.

⁴ İbrahim Baz, *Şeyh Asım Ohini ve Birketü'l-Kelimât fi Menâkibi Ba'di's-Sâdât İsimli Eseri*, İlahiyât, 2016, s.26.

⁵ El-Ohini, Muhammed Asım, *Birketü'l-Kelimât fi Menâkibi's-Sâdât*, s.41.

⁶ Baz, a.g.e., s. 27.

⁷ Korkusuz a.g.e. s. 180.

yaşında iken ahirete irtihal etmiştir. Cenazesi vasiyeti üzerine Bitlis'te bulunan evinin yanına defnedilmiştir.⁸

Bilinen bazı halifeleri şunlardır: Kendi şeyhi Abdurrahman Taği'nin oğlu Muhammed Ziyauddin (Hazret) (v.1924), Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin oğlu Seyit Hasan Arvâsî, Seyit Abdulgaffar Arvâsî, Molla Ahmet Karaköyî, Molla Ömer Horosî ve Molla Hasan.⁹

Ohin Medresesi/Dergâhı

Ohin Medresesi ve Dergâhı Bitlis'in Mutki ilçesine bağlı Yukarı Koyunlu köyünde Şeyh Fethullah Verkanisî tarafından 1890 yılında kurulan daha sonra oğlu Şeyh Alaeddin (v.1369/1949) tarafından daha da güçlenerek medrese ve dergâh faaliyetlerine devam eden ve yüz yılı aşkın bir zamandır ilim irfan ehli insanların yetişmesine vesile olan bir kurumdur.

Şeyh Fethullah Verkanisî Ohin'de dört yıl kaldıktan sonra Bitlis Merkez'e taşınmıştır ve burada ömrünün sonuna kadar tedrisat faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. Daha sonra oğlu Şeyh Alaeddin, Bitlis'ten Ohin'e taşınarak temellerini babasının attığı Ohin Medresesi ve Dergâhı'nda ilim ve irşat vazifesini üstlenmiştir. Medrese eğitiminin yanında dergâh faaliyetlerini de yürütmesi Ohin'i diğerlerinden farklı kılan özelliklerden biridir.¹⁰ Verkanisî'den sonra bu dergâhta, Şeyh Muhammed Ziyauddin (v. 1924), Şeyh Muhammed Alaeddin Ohinî (v. 1949)¹¹ Şeyh Mahmud Karaköyî (v. 1953), Şeyh Mazhar Ohinî,¹² Şeyh Muhammed Takiyüddin (v. 1967), Şeyh Muhammed Halid Ohinî (v. 1986)¹³ ve Şeyh Muhammed Asım Ohinî (v. 2011)¹⁴ şeyhlik ve müderrislik görevlerini sürdürmüşlerdir.¹⁵

Birinci Dünya Savaşının meydana geldiği yıllarda Ohin dergâhına bağlı şeyhlerin savaşta aktif rol aldıkları bununla birlikte eğitime de ara vermeden devam ettikleri bilinmektedir. Hatta Ohin dergâhına bağlı şeyhlerden Muhammed Ziyauddin (Hazret), Rus ve Ermeni zulmünün

⁸ Korkusuz a.g.e. s. 211-212; Baz a.g.e. s. 28.

⁹ Baz, a.g.e., s. 28.

¹⁰ Baz, a.g.e., s.19-20.

¹¹ Bk. Mehmet Bilen, "Ohinli Şeyh Alaeddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 37, Erzurum, 2012.

¹² Şeyh Alaeddin'in en büyük oğludur. Şeyh Mahmud Karaköyî'nin halifesidir. Bk. Mehmet Saki Çakır, *Nakşebendî-Halidîliğin Seyyid Taha Hakkari Nehri Kolu (XIX. Yüzyıl)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, SBE, İstanbul, 2016, s.120.

¹³ Şeyh Alaeddin'in ortanca oğludur. O da Şeyh Mahmud Karaköyî'nin halifelerindendir. Bk. Çakır, a.g.e., s. 120.

¹⁴ Şeyh Alaeddin'in en küçük oğludur. Şeyh Takiyüddin'in halifesidir. Bk. Çakır, a.g.e., s. 120.

¹⁵ Baz, a.g.e., s. 25.

yaşandığı yıllarda cephede düşmana karşı savaşmış ve bu savaşta bir top mermisinin isabet etmesi sonucunda sağ kolunu kaybetmiştir.¹⁶

Dönemin ağır şartlarından dolayı talebelerin köyden uzak yerlerde ve mağara içlerinde ders okudukları nakledilmiştir.¹⁷ Her türlü zorluğa rağmen eğitime ara vermeden devam eden Ohin’de, diğer medreselerden farklı olarak müderrisler bizzat kendileri eserler telif etmişlerdir. Şeyh Mazhar Ohini’nin, *Nehcetü’z-Zekiyye fî Adâbi Tarikati’n-Nakşebendiyye* adlı eseri, Şeyh Asım Ohini’nin *Birketü’l-Kelimât fî Menâkıbı Ba’dî’s-Sâdât* isimli eseri Ohin müderrislerinin yazmış olduğu eserler buna örnek verilebilir.¹⁸

İbrahim Baz, Şeyh Asım’ın *Birketü’l-Kelimât* adlı eseri hakkında kaleme aldığı çalışmasında, Doğu’da yeni kurulan medrese ve dergâhların ömürlerinin genellikle orada görev yapan kişinin vefatına kadar sürdüğünü ifade etmiştir.¹⁹ Ohin Medresesi ve Dergâhı’nın kurucusunun Şeyh Fethullah Verkanisî gibi ilmî şöhreti ülke dışına kadar yayılan büyük bir âlimin olması daha sonra oğlu Şeyh Alaüddin’in ve torunlarının burada ilmî ve tasavvufi geleneği ara vermeden devam ettirmeleri Ohin’i diğer medreselerin akıbetine uğramaktan kurtaran ve şöhretini artırmasına sebep olan etkenlerden sayılabilir.

Ayrıca bünyesinde İslamî ilimlerin çeşitli sahaları hakkında tercüme, telif, şerh, haşiye vs. türünden birçok matbu ve mahtut eseri barındıran zengin bir kütüphaneye sahip olması Ohin’e ayrı bir önem kazandırmaktadır. Yaklaşık 125 yıl önce kurulan Ohin Medresesi ve Dergâhı’nda günümüzde Şeyh Asım Ohini’nin halifeleri Şeyh Fethullah Ayte ve Şeyh Mesud Türel tarafından ilim ve irşat faaliyetlerini sürdürülmeye devam etmektedir.

Yazmaların Tespitinde Takip Edilen Metot

Ohin Mederesi kütüphanesinde, İslamî ilimlerin hemen hemen her sahasına dair pek çok yazma eser bulunmaktadır. Bunlar arasında medrese geleneğini devam ettirmesi hasebiyle medreselerde okutulan sıra ders kitapları ayrı bir önemi haizdir. Bu gün medreselerde okutulan sıra ders kitaplarının tek bir nüsha üzerinden takip edilmesine rağmen Ohin kütüphanesinde bu sıra kitaplarının metin, şerh ve haşiyelerine dair pek çok yazmasını bulmak mümkündür.

Eserler tanıtılırken öncelikle kitabın Arapça ismi daha sonra da Türkçe okunuşu yazılmıştır. Aynı şekilde eserin yazarı da bu yöntemle tanıtılmıştır. Eserlerin ebatları hakkında bilgi “Eb.” kısaltmasıyla gösterilmiş ve sırasıyla kitabın dış ve iç ölçüleri belirtilmiştir. Satır

¹⁶ İbrahim Tozlu, *Altın Silsile*, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2009, s.417-418.

¹⁷ Çakır, a.g.e., s. 119.

¹⁸ Çakır, a.g.e., s. 120.

¹⁹ Baz, a.g.e., s. 21.

sayısı “Str.” Kısaltmasıyla gösterilmiş ve baş- orta- son sayfalar incelenerek satır sayısı verilmiştir. Satır sayılarında farklılık varsa “ort.” (ortalama) kısaltması kullanılmıştır. Eserlerin varak sayısı “Vrk.” kısaltmasından sonra a/b yüzleri belirtilerek yazılmıştır.

Mecmua şeklindeki kitapların hangi sayfalarında ne gibi eserler olduğu sırasıyla yazılmıştır. Konumuzla alakası olmayan eserlerin sadece varak numaraları verilmiştir.

Eserlerin üzerinde herhangi bir demirbaş numarası veyahut sıra numarası bulunmadığından mecmua rakamları sıralama yapabilmek için bizim tarafımızdan ilave edilmiştir. Kitapların hat cinsi “Yz.” kısaltmasından sonra belirtilmiştir.

Bazı eserlerin müellifleri hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Hakkında bilgi bulunan müellifler hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşabilmek için dipnotta kaynaklar verilmiştir. Kitapların baş ve son kısımlarında yazılı metinlerden kısaca cümle örnekleri verilmiştir.

MÜSTAKİL (MECMUA İÇİNDE OLMAYAN) YAZMALAR

1- الكافية el-Kâfiye

خليل بن ملا حسين بن ملا خالد السعريدي Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Hâlid es-Si'rîdî (v. 1259/1843).²⁰

Molla Halil Si'rîdî'nin nahiv ilmiyle alakalı kaleme aldığı meşhur eseridir. Müellif eserini isim, fiil ve harf olmak üzere üç ana bölüme ayırmıştır.

Baş kısım:

بسم الله...وبه تفتي يا معين. الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد. فخرج الدوال الأربع والمهمات والألفاظ الدالة بالطبع وحروف الهجاء وكل ما ليس بمفرد مما يراد بجزء منه الدلالة على جزء معناه...

Son kısım:

فاعلم أن الصحيح أغلب من الأصح لأن الأول يدل على أن مقابله خطأ والثاني يدل على أن مقابله الصحيح لكن هذا أصح.

Nüshanın Tavsifi: Eb: 243x163 (140x92); Str: 10; Vrk: 1b-39b; Yz: Nesih.

2- مرشد الغناء شرح أمثلة البناء -Mürşidü'l-Ğinâ Şerhu Emsileti'l-Binâ

²⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin min Keşfi'z-Zunûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, I/357; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûs Terâcim*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 2008, 2/347; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, ts., I/683; Mustafa Öncü, “*Molla Halil es-Siirdî'nin “Basîretü'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb”* Adlı eserinin Arap dili açısından incelenmesi, Dicle Üniversitesi SBE. Doktora Tezi 2013.

Muslihuddîn Muhammed b. Mصلح الدين محمد بن صلاح الدين بن جلال الدين الشافعي اللاري
Salahiddîn b. Celâleddîn eş-Şâfiî el-Lârî (v. 979/1572).²¹

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله الذي ملأ قلوب عباده بالحكمة والنور وجعل العلماء من بين عباده لامعة كالبدور... والصلاة والسلام على
أفضل الرسل محمد الهادي إلى أقوم السبيل... وبعد قال النصحي الفقير إلى رحمة ربه القدير لما كان بناء الأمثلة كتابا محتاجا
إليه الطلبة يجب أن يحفظ هذا الكتاب لرفع مرض الجهل وتحصيل الشفاء لكن متن هذا الكتاب يحتاج إلى شرح
واضح... فشرحتها بشرح واف... وسميته مرشد الغناء شرح أمثلة البناء ومن أراد تعلم أصول الكلمات وفرق المعتلات من
الصحيحات فاليطالع بهذا الكتاب...

Son kısım:

تمت النسخة الشريفة من يد أضعف الحقيير خراجي زاده مصطفى شوقى غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين
والمؤمنات الأحياء منهم والأموات.. سنة 1202.

Nüshanın tavsifi: Eb: 215x160 (165x110); Str: 23; Vrk: 1b-26a; Yz: Nesih.

3- ألفية ابن مالك Elfiyyetü İbn Mâlik

Cemaeddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي
Abdillâh b. Mâlik et-Tâî (v. 672/1275).²²

İbn Mâlik'in gramer hakkındaki kuralları manzum olarak ele aldığı eseridir.

Baş kısım:

بسم الله... قال محمد هو ابن مالك أحمد رب الله خير مالك
مصليا على نبي المصطفى وآله المستكملين الشرفا...

Son kısım:

واردد إذا حذفها في الوقف ما من أجلها في الوصل كان عدما
وأبدلنها بعد فتح ألفا وقفا كما تقول في قفن قفا

Nüshanın tavsifi: Eb: 175x132 (130x120) Str: 8; Vrk: 1b-42b; Yz: Nesih.

²¹ İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986, X/510-511; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/251; *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esmâi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, II/467, II/615.

²² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn, an Esâm'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, I/151; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn* 2/130; Carl Brockelmann, *GAL Supplembant (Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband)*, Leiden 1937-1942, I/522.

Eserin son kısmı eksiktir. İstinsah tarihi ve müstensihî hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

4- كشف القناع والنقاب بإزالة الشبه عن وجه قواعد الإعراب - Keşfü'l-Kinâ' Ve'n-Nikâb bi İzâleti's- Şübehi an Vechi Kavâidi'l-Î'râb

Muhammed b. Abdilvehhâb b. Abdilkerîm er-Rûmî (v. 994/1585).²³

Baş kısım:

بسم الله... اعلم أن الشيخ رضي الله عنه لم يصدر رسالته بالحمد كما فعله غيره إما اكتفاء بالبسمة بناء على أن المراد بالحمد الواقع في الحديث هو الوصف بالجميل... وإما هضما لنفسه بأن كتابه هذا من حيث إنه كتابه ليس ككتب السلف... ولا يلزم منه عدم الابتداء بالحمد مطلقا...

Son kısım:

تم الكتاب بعون الله وتوفيقه وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين برحمتك يا أرحم الراحمين سنة 794 في شهر ربيع الأول.

Nüshanın tavsifi: Eb: 210x135 (155x95); Str: 19; Vrk: 1b-69b; Yz: Nesih.

Ohin kütüphanesinde tek nüshası bulunan kitaplardan biridir. Ferağ kaydında bu nüshanın hicri 794 senesi rabîu'l-evvel ayının 23.günü tamamlandığı yazmaktadır. Oysa kaynaklara baktığımızda müellifin vefat tarihi 994/1585 olarak belirtilmiştir. Buna göre nüshanın istinsah tarihinde bir hata olduğu ortaya çıkmaktadır.

5- شرح المعنى Şerhu'l-Muğnî

Bedreddin Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Ömerî el-Meylânî (v.811/1408).²⁴

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله الفاطر الحكيم القادر العليم... والصلاة والسلام على رسوله الكريم الرؤف الرحيم محمد... فيقول الإمام العلامة بدر الملة والدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد العمري الميلاني لما لم يكن للكتاب المسمى بالمعنى شرحا وهو من مصنفات أستاذي... أحمد بن حسن الجاربردي... قد خطر ببالي أن أشرح له شرحا كاشفا لكنوز معانيه الصحيحة... ثم اعلم أن هذا العلم الذي نشرع فيه علم النحو فلا بد من تعريفه فنقول النحو في اللغة على معان...

Son kısım:

²³ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 10/189.

²⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn* II/1751; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin* X/158.

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب على يد أضعف الطلاب والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب... لأجل أخ العزيز طاهر بن سيد محمد غفرهما الله... أَللّهُم اجعل لنا به ذخيرة في القيامة واغفر لنا ولوالدينا ولجميع المسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات جمع الله بيننا وبينهم في الجنات بحق سيد السادات بحرمة فاتحة الكتاب.

Nüshanın tavsifi: Eb: 235x140 (145x78); Str: 11; Vrk: 1b-141b; Yz: Talik.

6- قواعد الإعراب Kavâidü'l-İ'râb

Ebû Muhammed أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري Cemalettîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî (v. 761/1360).²⁵

Günümüzde dahi birçok medresede ders kitabı olarak okutulan İbn Hişâm'ın nahiv ilmiyle alakalı meşhur eseridir.

Baş kısım:

بسم الله... قال الشيخ الإمام العالم العامل جمال الدين بن هشام نفع الله المسلمين ببركته هذه فوائد جلييلة في قواعد الإعراب يقتفى متأملها جادة الصواب وتطلعه في الأمد القصير على نكة كثيرة من الأبواب وعملتها عمل من طب لمن حب...

Son kısım:

وكثير من المتقدمين يسمون الزائد صلة وبعضهم يسميه مؤكدا وفي هذا القول كفاية لمن له تأمل 1316.

Nüshanın tavsifi: Eb: 240x150 (160x100); Str: 8; Vrk: 1b-37b; Yz: Nesih.

Kenarları ve satır araları haşiyelidir.

7- قواعد الإعراب Kavâidü'l-İ'râb

Ebû Muhammed أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري Cemalettîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî (v. 761/1360).

Baş kısım:

بسم الله... قال الشيخ الإمام العالم العامل جمال الدين بن هشام... هذه فوائد جلييلة في قواعد الإعراب يقتفى متأملها جادة الصواب... وسميتها بالإعراب عن قواعد الإعراب ومن الله استمدّ التوفيق والهداية إلى أقوم طرق بمنه وكرمه...

Son kısım:

وفي هذا القول كفاية لمن له تأمل تمت في بلدة السعرد. الحمد لله على الإتمام والصلاة والسلام على نبينا خير الأنام في سنة 1203.

²⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VI/163; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nühât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, II/68; Zirikî, *el-A'lâm*, IV/147.

Nüşanın tavsifi: Eb: 223x160 (135x75); Str: 7; Vrk: 1b-37a; Yz: Nesih.

Kenarları ve satır araları haşiyelidir. Nüşanın son kısmında yırtılma meydana gelmiştir. Nüşayı istinsah eden kişinin Muhammed Latif b. Molla Ali b. Molla Muhammed b. Molla Ali olduğu yazılıdır.

8- **Kavâidü'l-İ'râb** قواعد الإعراب

Ebû Muhammed Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. Hşâm el-Ensârî el-Mısrî.

Baş kısım:

بسم الله... قال الشيخ الإمام العالم العامل جمال الدين بن هشام... هذه فوائد جلييلة في قواعد الإعراب يقتفى متأملها جادة الصواب... وسميتها بالإعراب عن قواعد الإعراب ومن الله استمدّ التوفيق والهداية إلى أقوم طرق بمنه وكرمه...

Son kısım:

وبعضهم يسمونه مؤكدا. وفي هذا القدر كفاية لمن تأمل. تمّ بعون الله تعالى وحسن توفيقه سنة 1293.

Nüşanın tavsifi: Eb: 175x117 (100x60); Str: 9; Vrk: 6a-37b; Yz: Nesih.

Satır aralarında ve kenarlarda haşiyeler mevcuttur. Nüşanın 1b-5b varakları arasında Şemseddin Sivâsî'nin (v.1006/1598)²⁶ Hallü'l-Meâkîd Şerhu'l-Kavâid adlı eserinin dibace kısmı bulunmaktadır.

9- **eş-Şâfiye** الشافية

Osman b. Ömer b. Ebî Bekir İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249).²⁷ Osman b. Ömer b. Ebî Bekir İbnü'l-Hâcib

İbn Hâcib'in büyük bir kısmında sarf ilmiyle alakalı konuları işlediği küçük bir kısmında da kelimelerin yazılış şekillerine değindiği meşhur eseridir.

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وعترته وصحبه أجمعين وبعد فقد سألتني من لا يسعني مخالفته أن الحق بمقدمتي في الإعراب مقدمة في التصريف على نحوها ومقدمة في الخط فأجبتة سائلا متضرعا أن ينعف بهما كما نفع بأختهما...

Son kısım:

²⁶ Geniş bilgi için bk. Ahmet Turan Arslan, *Şemseddin Sivâsî, Hallü'l-Meâkîd Şerhu'l-Kavâid*, İstanbul, 1993; Hasan Aksoy, *Şemseddin Sivâsî Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX/2, s.1-46, Sivas, 2005.

²⁷ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yan*, (thk. Dr. İhsan Abbas), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, III/248-250; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, V/234; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1028; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, I/655.

وإنما كتبوا (لدى) بالياء لقولهم لديك (وكلا) يكتب على الوجهين لاحتتماله وأما الحروف فلم يكتب منها بالياء غير (بلى) و (إلى) و (على) و (حتى) وبالله التوفيق. تمت في سنة 1143.

Nüshanın tavsifi: Eb: 200x130 (145x100); Str: 12; Vrk: 1b-33a; Yz: Nesih.

Nüshanın sahibinin Molla Muhammed b. Molla Halil olduğu yazılıdır.

10- حدائق الدقائق Hadâiku'd-Dekâik

Sa'düddîn Sa'dullah el-Berdeî (v.?).²⁸ سعد الدين سعد الله البردعي

Zemahşerî'nin (v.538/1144) *el-Ünmûzec* adlı eseri üzerine yazılmış nahiv ilmiyle alakalı hacimli bir eserdir.

Baş kısım:

بسم الله...ألهم أنا نريد أن نتشبه لمن يحمدك على آلائك وأن نتشبت بأذيال من يشركك لنعمائك على ما هديتنا إلى لغة قوم خيرة الأنبياء منهم وأهديت لنا لسانا به أنزل خير كتبك...ونصلى على نبيك الذى ألقمنا زبدة العلوم والحكم...وبعد فيقول المفرط في التفريط المتعسف المتماذى في التوريط سعد الدين سعد الله...من سكان أراضى بردع...رأيت الموجز المعروف بأنموذج لمن لم يوجد في إعرابه عوج ولا عرج...هو الإمام جار الله...ينطوى مع وجازة نظمه على ما يقع من المسائل ويحتوى على رموز لا يهتدى إليها بدون المعالم...أردت أن أرفع الحجب...فجاء بحمد الله إيضاحا لقواعد قسم الأدب ومفتاحا لمغلفات كلام العرب...

Son kısım:

واسئل القرية والأصل أهل القرية فحذف المضاف بقريئة السؤال لأن القرية جماد والسؤال عن الجماد محال وأعرب المضاف إليه وهو القرية بإعرابه الذى هو النصب فالقرية حقيقة لغوية والإعراب مجاز ويجوز أن يكون من قبيل ذكر المكان وإرادة المتمكن فالقرية مجاز لغوي والإعراب حقيقة...

Nüshanın tavsifi: Eb: 275x190 (187x115); Str: 13; Vrk: 1b-48b; Yz: Nesih.

Bazı kısımlarda kenarlarda ve satır aralarında haşiyeler mevcuttur. Nüsha yırtılmaya yüz tutmuştur ve büyük bir bölümü eksiktir.

11- سعد الله الصغير Sa'dullah es-Sağîr

Sa'düddîn Sa'dullah el-Berdeî. سعد الدين سعد الله البردعي

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (v.471/1078-79) nahiv ilmiyle alakalı *el-Avâmil* adlı eseri üzerine yazılmış bir şerhtir.

²⁸ Kaynaklarda müellif hakkında bilgiye rastlanmamıştır. Ancak nispet edildiği yerin Azerbaycan beldelerinden biri olduğu nakledilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IV/255. Ayrıca *Hadâiku'd-Dekâik* adlı eser için bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, I/313.

Baş kısım:

بسم الله...أى باستعانة اسم الله نبتدأ الكتاب فالجار والمجرور صلة نبتدأ المقدر المؤخر ليفيد تقديم الصلة الحصر وليكون ردا على من يقول نبتدأ باسم اللات والعزى وغير ذلك من أسماء المعبودات الباطلة وللاهتمام به...

Son kısım:

على يد أضعف العباد الحقير الفقير شهاب الدين بن ملا محمد...مشغول بالتحصيل عند أستاذى العلامة وهو السيد شيخ شمس الدين مع أخيه السيد شيخ ظاهر جعل الله الجنة مأواهما أمين...ألهم اغفر لى ولوالدي ولهما أمين...1324.

Nüshanın tavsifi: Eb: 240x170 (160x100); Str: 9; Vrk: 1a-23b; Yz: Nesih.

12- سعد الله الصغير Sa'dullah es-Sağîr

Sa'düddîn Sa'dullah el-Berdeî. سعد الدين سعد الله البردعي

Baş kısım:

بسم الله الرحمن الرحيم...أى باستعانة اسم الله نبتدأ الكتاب... (الرحمن الرحيم) بالجر صفة لفظة الله لمجرد المدح ويجوز أن ينصب على المدح والتقدير أعنى الرحمن الرحيم وأن يرفع على المدح أى هو الرحمن الرحيم...

Son kısım:

تم هذا المسمى بسعد الله الصغير بعون الملك القدير على يد أضعف العباد الحقير محمد ذى التقصير والله على إزالتة لتقدير...

Nüshanın tavsifi: Eb: 210x150 (150x105); Str: 12; Vrk: 1a-19a; Yz: Talik.

İstinsah tarihi belirtilmemiştir.

13- نتائج الأفكار Netâicü'l-Efkâr

Veliyyüddîn Mustafa b. Hamza el-Adavî (v.1085/1674).²⁹ ولي الدين مصطفى بن حمزة الأطوي

İmam Birgivî'nin (v.981/1573) *İzhâru'l-Esrâr* adlı eseri üzerine yazılmış hacimli bir nahiv kitabıdır.

Baş kısım:

بسم الله...الحمد لله الذي جعل الألفاظ قوالب المعاني وفضلها على سائر الأصوات بنظم درر حروف المباني وبفضله رفع الخطأ عن الأمة عامة ويتكوينه كان الأفعال تامة...والصلاة والسلام على من أوتى جوامع الكلم من بين المرسلين محمد...وعلى آله الجازمين العاملين بمرفوعات أحكامه...فيقول العبد الفقير...الشيخ مصطفى بن حمزة...إن كتاب إظهار الأسرار للفاضل...الشهير المعروف بالبركوي...لما كان مشتملا على مسائل دقيقة وتحقيقات عميقة...سألني بعض الإخوان...أن أكتب لهم شرحا يحل عقد ألفاظه ومبانيه...

Son kısım:

²⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, II/620; *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II/441.

قد وقع الفراغ من تسويد شرح إظهار الأسرار بعون الله الملك الغفار على يد أضعف الطلاب بتوفيق الملك الوهاب محمد دخاكي بن مصطفى غفر الله لهما ولوالدي وأحسن إليهما وإليّ أمين أمين يا مجيب السائلين.

Nüshanın tavsifi: Eb: 210x155 (160x90); Str: 17 ort; Vrk: 1b-138a; Yz: Nesih.

14- Şerhu't-Taftâzânî alâ Tasrîfi'z-Zencânî شرح التفتازاني على تصريف الزنجاني

Sa'deddîn Mesud b. Ömer et-Taftâzânî (v.791-792/1389-1390).³⁰

Baş kısım:

بسم الله... إن أروى زهر تخرج في رياض الكلام من الأكماء وأبهى حبر تحاك بينان البيان وأسنان الأقلام حمد الله سبحانه وتعالى... ثم الصلاة على نبيه محمد المبعوث من أشرف جرائم الأنام وعلى آله وأصحابه الأئمة الأعلام وأزمة الإسلام وبعد فيقول الفقير إلى الله الغني مسعود بن عمر القاضي التفتازاني... لما رأيت مختصر التصريف الذي صنفه الإمام الفاضل... عز الملة والدين الزنجاني مختصرا ينطوى على مباحث شريفة ويحتوى على قواعد لطيفة سنح لي أن أشرح له شرحا يذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه...

Son kısım:

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف الذليل المذنب الفقير الحقير المحتاج الراجي إلى رحمة الله وإلى عفو الله الجليل وإليّ بن نصوح في قرية خمر.

Nüshanın tavsifi: Eb: 210x135 (135x60); Str: 13; Vrk: 1b-80b; Yz: Nesih.

Satır araları ve kenarları haşiyelidir. İstinsah tarihi belirtilmemiştir.

15- Şerhu't-Taftâzânî alâ Tasrîfi'z-Zencânî شرح التفتازاني على تصريف الزنجاني

Sa'deddîn Mesud b. Ömer et-Taftâzânî.

Baş kısım:

بسم الله... إن أروى زهر تخرج في رياض الكلام من الأكماء... حمد الله سبحانه وتعالى ثم الصلاة على نبيه محمد... وعلى آله وأصحابه الأئمة الأعلام وأزمة الإسلام وبعد فيقول... مسعود بن عمر القاضي التفتازاني... لما رأيت مختصر التصريف الذي صنفه الإمام... عز الملة والدين الزنجاني مختصرا ينطوى على مباحث شريفة... سنح لي أن أشرح له شرحا...

Son kısım:

ألهم فيبلغنا بفضلك غاية المرام بحق محمد وآله والسلام. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله أجمعين تمت. قد فرغ من تميمق هذا الكتاب بتوفيق الله الملك الوهاب الفقير الحقير العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة ربه

³⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 22/228; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, II/429-430; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, 391; Zirikî, *el-A'lâm VIII*/113.

اللطيف تاب الله توبة نصوحا محمد رضا بن كمال بن إبرهيم الخخالي غفر الله له ولوالديه وأحسن إليهما وإليه من ست
عشرين شهر الله المعظم ربيع الآخر من يوم السبت وساعة قبل الظهر في بلدة دار الإرشاد أردبيل سنة اثني عشرين وألف من
هجرة النبوية المصطفوية وبالله التوفيق وعليه التكلان.

Nüshanın tavsifi: Eb: 190x120 (130x70); Str: 12; Vrk: 1b-120a; Yz: Nesih.

Nüshanın bazı yerlerinde satır aralarında ve kenarlarda haşiyeler bulunmaktadır.

16- Mişkâtü'l-Misbâh مشكاة المصابيح

Mutarrizî'nin Mibah'ı üzerine yazılmış bir haşiye çalışmasıdır. Yazarı bilinmemektedir.³¹

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله الذي توحد بالكلمات المعجزة واختص به الأسماء الحسنى والأفعال المتقنة... وفضل بنى آدم وعلمهم
الحرف... وصيّر أفئدة العلماء مشكات مصابيح المعاني... وأبهج الصلاة أسنى السلام على الشفيح الهمام سيد أئمة الأنام محمد
الذي خفض الأعداء وجزمها وحفظ أمته الحنيفة... وعلى آله المقربين... وبعد فقد ما جال في صدري ودار في خلدي أن أشرح
كتاب المصباح مترجما بمشكاة المصباح ليكون مثل نوره كمشكاة فيها مصباح شرحا يزيح صعابه...

Son kısım:

(تصيّب الفرس عرقا) تصيب شيء منسوب إلى الفرس عرقا فافهم وقد سبق بحسب القسم الثاني من التمييز في مبحث
المنصوب الخاص. تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب سنة تاريخ 1068.

Nüshanın tavsifi: Eb: 205x140 (130x60); Str: 17; Vrk: 1b-105a; Yz: Talik.

17- Hâşiyetü Gerevî حاشية كروي

Ahmed b. Muhammed (v.?). أحمد بن محمد

Baş kısım:

الحمد لله الذي زين تراكيب العرب بزينة الإعراب والصلاة والسلام على أفضل من نطق بالصواب وعلى آله وصحبه
المتأدبين بخير الآداب. أما بعد فيقول العبد الفقير إلى مولاة القدير أحمد بن محمد الساكن بأراضي الحرير لما رأيت وفور
رغبة المحصلين المتعلمين على تعلم شرح العوامل للفاضل الملقب بسعد الدين... حملني ذلك على أن أكشف عن وجوه خرائده
اللثام...

Son kısım:

³¹ Daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Okur, *Muslihiddin Mustafa b. Şaban Sürûri'nin Şerhu'l-Misbah Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, Sakarya Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2011, s. 40.

قال الإمام جعفر رضي الله عنه قال جدي الحسين من قال هذا الدعاء عند الشدة إلا فرج الله عنه وهو هذا اللهم يا عدتي عند شدتي ويا غوثي عند كربتي احرسني بعينك التي لا تنام واكنفني بركنك الذي لا يرام وارحمني بقدرتك على فلا أهلك وأنت رجائي اللهم إنك أكبر وأجل وأقدر مما أخاف واحذر اللهم بك أدراً في نحره واستعيذ من شره إنك على كل شيء قدير.

Nüshanın tavsifi: 200x155 (165x105); Str: 12; Vrk: 1a-52b; Yz: Nesih.

Müstensihi ve istinsah tarihi belirtilmemiştir.

18- حاشية الظروف Hâşiyetü'z-Zurûf

Ömer b. Molla Abdullah b. Molla Halil (v. ?).
عمر بن ملا عبد الله بن ملا خليل

Molla Yunus el-Erkuñî'nin (v.?) Kürtçe telif ettiği ve doğu medreselerinde meşhur olan zuruf risalesi üzerine yazılmış bir haşiyedir.

Baş kısım:

بسم الله...إن أحسن ما تسمعه الأذان وأبهى ما تترغم به البلايل في البستان وأحلى ما يذوقه اللسان حمد الله الملك المنان...صلوات الله على من اختاره الملك الغفران...وبعد فهذه حواشي صادرة من الفقير عمر بن ملا عبد الله بن ملا خليل...علقتها على مواضع من الظروف الذي صنفه الإمام الهمام...ملا يونس الأرقطني...

Son kısım:

والحمد لله على التمام والصلاة والسلام على سيدنا الأنام وعلى آله وصحبه الكرام...

Nüshanın tavsifi: Eb: 200x130 (175x60); Str: 15; Vrk: 1b-12a; Yz: Nesih.

MECMUA İÇİNDE OLAN YAZMALAR

1. Mecmua

1-العوامل el-Avâmil

Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî (v.471/1078)³²
عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني

İmam Abdülkahir el-Cürcânî'nin nahiv ilmindeki edatları özlü bir biçimde ifade ettiği ve Arapçaya yeni başlayanlar için çok faydalı olabilecek bir eserdir.

Baş kısım:

بسم الله...الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين أما بعد فإن العوامل في النحو على ما ألفه الشيخ الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني رحمة الله عليه مائة عامل لفظية ومعنوية...

³² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, III/246-247; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/523; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/625; *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VI/189.

Son kısım:

والعامل في الفعل المضارع وهو وقوعه موقع الإسم نحو زيد يضرب ويضرب زيدا وقع في موقع زيد ضارب تمت. كتبه محمد أمين الجاق شلقي في سنة 1384.

Nüshanın tavsifi: Eb: 235x155 (165x90); Str: 10; Vrk: 1b-7a; Yz: Talik.

2- Sa'dullah es-Sağîr

Sa'düddîn Sa'dullah el-Berdeî سعد الدين سعد الله البردعي

Baş kısım:

بسم الله أى باستعانة اسم الله نبتدأ الكتاب فالجار والمجرور صلة نبتدأ المقدر مؤخرا ليفيد تقديم الصلة الحصر وليكون ردا على من يقول نبتدأ باسم اللات والعزى وغير ذلك من أسماء المعبودات الباطلة وللاهتمام...

Son kısım:

قد تم هذا الكتاب المسمى بسعد الله الصغير على يد الحقير الفقير صاحب الذنب الكثير إلى ربه القدير أعنى به محمد أمين الكوچر لأجل أخيه ملا محمد... في سنة 1384.

Nüshanın tavsifi: Eb: 235x155 (165x95); Str: 10; Vrk: 11b-33b; Yz: Talik.

2.Mecmua

1- Tasrîfü'l-İzzî تصريف العزى

İzzettin b. İbrahim b. Abdilvehhab عزّ الدين بن إبراهيم بن عبد الوهاب بن أبي المعالي الخزرجي الزنجاني b. Ebi'l-Meâlî el-Hazrecî ez-Zencânî (v.660/1262)³³

İzzettin Zencânî'nin sarf ilmi hakkında telif ettiği ve Osmanlı zamanında medreselerde ders kitabı olarak okutulan temel kitaplardan biridir.

Baş kısım:

بسم الله... اعلم أن التصريف في اللغة التغيير وفي الصناعة تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل إلا بها...

Son kısım:

والفعلة بالكسر للنوع من الفعل تقول هو حسن الطعمة والجلسة. تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب تحريراً في نصف شهر شوال من سنة 1039.

³³ Es-Subki, Taceddin Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *Tabakatü 'ş-Şâfiyyeti 'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv- Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Dâru Hicr, Kahire, 1964, V/47-48; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-Ârifîn* V/12; Kehhâle, *Mu'cemü 'l-Müellifin*, I/42.

Nüshanın tavsifi: Eb: 190x112 (145x55); Str: 11; Vrk: 1b-26b; Yz: Nesih.

Kitap hasarlı durumdadır. Özellikle baş kısmı yırtılmak üzeredir. Kenarlarında haşiyeler mevcuttur. Müstensih belirtilmemiştir.

2- العوامل el-Avâmil

Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürçânî. عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. وبعد فإن العوامل في النحو...مأة عامل لفظية ومعنوية...

Son kısım:

فهذه مأة عامل لا يستغنى الصغير والكبير والوضيع والرفيع عن معرفتها واستعمالها. بعون الله الملك الوهاب قد أتم لي الكتاب سنة 1039.

Nüshanın tavsifi: Eb: 190x112 (145x55); Str: 11; Vrk: 28a-41a; Yz: Nesih.

Ana metin kırmızı kalemle çerçeve içine alınmıştır. Kenarlarda haşiyeler bulunmaktadır. Müstensih belirtilmemiştir.

3- المغني el-Muğnî

Ahmed b. Hasan b. Yusuf Fahrettin أحمد بن حسن بن يوسف فخر الدين أبو المكارم الچارپردي الشافعي Ebu'l-Mekârim el-Çarperdî eş-Şâfiî (v.746/1346).³⁴

Çarperdî'nin nahiv ilmiyle alakalı konuları özet bir biçimde ifade ettiği eserdir. Ayrıca günümüzde hala doğu medreselerinde okutulan ve ezberletilen kitaplardan biridir.

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله رب العالمين... الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد. وهى إما اسم كرجل وإما فعل كضرب وإما حرف كقد...

Son kısım:

لعمرك ما أدري وإن كنت داريا بسبع رمين الجمر أم بثمان وللإستفهام صدر الكلام لدلالته على نوع من أنواع الكلام.

Nüshanın tavsifi: Eb: 190x112 (125x55); Str: 9; Vrk: 42b-89b; Yz: Talik.

³⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, I/111; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, I/197; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I/303; Yâfiî, Ebu Muhammed Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman, *Mirâtü'l-Cinân ve İbratü'l-Yekzân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, IV/231; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb* VI/327; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1751.

Nüshanın son kısmında eksiklik tespit edilmiştir. Şart harfleri konusuna kadar olan kısım mevcuttur. Satır aralarında ve kenarlarda haşiyeler bulunmaktadır. Müstensihî ve istinsah tarihi belirtilmemiştir.

3. Mecmua

1- الكافية el-Kâfiye

عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب Osman b. Ömer b. Ebî Bekir İbnü'l-Hâcib.

Baş kısım:

بسم الله...الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد. وهى اسم وفعل وحرف لأنها إما أن تدل على معنى في نفسها أو لا...

Son kısım:

والمخفة تحذف للساكن وفي الوقف فيرد ما حذف والمفتوح ما قبلها تقلب ألفا.

Nüshanın tavsifi: Eb: 200x130 (130x65); Str: 19; Vrk: 1b-24a; Yz: Nesih.

2- إظهار الأسرار İzhâru'l-Esrâr

محي الدين محمد بن پير علي البركوي Muhyiddîn Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî (v.981/1573).³⁵

Baş kısım:

بسم الله...الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين. وبعد فهذه رسالة فيما يحتاج إليه كل معرب أشد الاحتياج وهو ثلاثة أشياء العامل والمعمول والعمل أي الإعراب فوجب ترتيبها على ثلاثة أبواب...

Son kısım:

وصفة اسم لا المبني المفردة المتصلة به فإنه يجوز بناؤها على الفتح نحو لا رجل ظريف وإعرابها رفعاً ونصباً نحو لا رجل ظريف وظريفاً.

Nüshanın tavsifi: Eb: 200x130 (125x65); Str: 19; Vrk: 25b-51b; Yz: Nesih.

3- العوامل el-Avâmil

محي الدين محمد بن پر علي البركوي Muhyiddîn Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî.

Baş kısım:

بسم الله...الحمد لله رب العالمين...وبعد فاعلم أنه لا بد لكل طالب معرفة الإعراب من معرفة مائة شيء ستون منها تسمى عاملاً وثلاثون منها تسمى معمولاً وعشرة منها تسمى عملاً وإعراباً فأبين لك بإذن الله تعالى هذه الثلاثة على طريق الإيجاز في ثلاثة أبواب.

³⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333 I/253; Carl Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî, Kahire, ts.*, II/582-583-586; Emrullah Yüksel, "Birgivi", *DİA*, VI, 191-194.

Son kısım:

ثم الإعراب إن يظهر في اللفظ يسمى لفظيا كما في الأمثلة المذكورة وإن لم يظهر في اللفظ بل قدر في آخره يسمى تقديريا نحو أنا العاصي وإن لم يظهر ولم يقدر في آخره يسمى محليا نحو توكلنا على من لا يأتي الخير إلا من جهته.

Nüshanın tavsifi: Eb: 200x130 (125x67); Str: 19; Vrk: 52b-55b; Yz: Nesih.

4.Mecmua

1- تصريف العلامة علي بن الشيخ حامد الأشنوي -1 Tasrîfû'l-Allâme Ali b. eş-Şeyh Hâmîd el-Üşnûvî.

Molla Ali b. eş-Şeyh Hâmîd el-Üşnûvî (v. 1140/1727) ملا علي ابن الشيخ حامد الأشنوي

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين وبعد فيقول الفقير إلى رحمة الله الغني علي ابن الشيخ حامد الأشنوي لما كان تصريف الزنجاني أحسن المختصرات في هذا الفن ترتيبا وأولاها للمبتدئين تقريبا لكن ما كان وافيا بتمام ما لا بد لهم منه... أردت أن أضم إليه ما يتم فوائده...

Son kısım:

تمت الصريف الملا علي على يدي أدي العباد قوسيم بن ملا يوسف... قرية قطب شمس العالم الشيخ فتح الله قدس الله أسرارته... في سنة 1315 لأستاذه الأعظم والشيخ الأفخم الملا حاجي عمر عمر الله مقاصده وأسرارته في الدارين أمين يا معين.

Nüshanın tavsifi: Eb: 240x165 (155x100); Str: 15; Vrk: 1b-17b; Yz: Talik.

Satır aralarında ve kenarlarda haşiyeler bulunmaktadır.

2- الكافية el-Kâfiye

Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Hâlid es-Si'rîdî خليل بن ملا حسين بن ملا خالد السعريدي

Baş kısım:

بسم الله... الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد. فخرج الدوال الأربع والمهمات والألفاظ الدالة بالطبع وحروف الهجاء وكل ما ليس بمفرد مما يراد بجزء منه الدلالة على جزء معناه...

Son kısım:

وإذا أضيفت تشبية إلى أخرى وهي جزأها تجمع وتفرد نحو قلوبكما وقلوبكما...

Nüshanın tavsifi: Eb: 240x165 (165x115); Str: 12; Vrk: 19b-45b; Yz: Talik.

Kenarlarda ve satır aralarında haşiyeler mevcuttur. İstinsah tarihi ve müstensih hakkında bilgi bulunmamaktadır.

5.Mecmua

1- حاشية كروي Hâşiyetü Gerevî

Ahmed b. Muhammed أحمد بن محمد

Baş kısım:

الحمد لله الذي زين تراكيب العرب بزينة الإعراب والصلاة والسلام على أفضل... فيقول... أحمد بن محمد... ما رأيت وفور
رغبة المحصلين المتعلمين على تعلم شرح العوامل للفاضل الملقب بسعد الدين... حملني ذلك على أن أكشف عن وجوه خرائده
اللتام...

Son kısım:

الحمد لله الذي منّ علينا بالإتمام والصلاة والسلام على رسوله خير الأنام وآله وأصحابه الاعلام يوم السبت السابع من شهر
جمادي الأخرى في وقت الظهر سنة 1319.

Nüshanın tavsifi: Eb: 240x165 (170x115); Str: 15; Vrk: 1b-40a; Yz: Talik.

Kenarlarda ve satır aralarında haşiyeler bulmak mümkündür. Müstensihi belirtilmemiştir.

2- أرجوزة Ürcûze

Muhammed b. Mustafa b. Ahmed (v. ?) شيخ علاء الدين

Eserin son kısmından istinsah edenin Şeyh Alaeddin Ohinî olduğu anlaşılmaktadır. Giriş
kısmında *Avâmil-i Cürcânî* kitabını ihtiva eden bir eser olduğu ifade edilmiştir.

Baş kısım:

يقول راجي عفو واسع الندى * محمد بن مصطفى بن أحمد

أحمد من يشيب كل عامل * لوجهه في عاجل وأجل

Son kısım:

فالحمد لله على تمام ذي * بيد من قد شاع كونه البيدي

الذي لم يكن له مستند * سوى أبيه شيخه المؤيد

هو علاء الدين ذو الذنوب * الراجي عفو سائر العيوب

Nüshanın tavsifi: Eb: 240x165 (160x105); Str: 11; Vrk: 41b-52b; Yz: Talik.

3- حاشية الظروف Hâşiyetü'z-Zurûf

Ömer b. Molla Abdullah b. Molla Halil. عمر بن ملا عبد الله بن ملا خليل

Baş kısım:

بسم الله...إن أحسن ما تسمعه الأذان وأبهى ما تترغم به البلايل في البستان وأحلى ما يذوقه اللسان حمد الله الملك المنان...صلوات الله على من اختاره الملك الغفران...أما بعد فهذه حواشي صادرة من الحقير الذليل عمر بن ملا عبد الله بن ملا خليل...علقتها على مواضع من الظروف الذي صنفه الإمام الهمام...ملا يونس الأرقطني...

Son kısım:

تمت حاشية الظروف بعون الله الملك الرؤف على يد الحقير الفقير المحتاج إلى رحمة الله تعالى أعنى به عبد الحكيم بن نادر لأجل فقيه رسول... عفى الله لنا ولو الديننا ولجميع المسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات...

Nüshanın tavsifi: Eb: 240x165 (160x115); Str: 18; Vrk: 53a-60b; Yz: Talik.

6. Mecmua

1- Tasrîfü'l-İzzî تصريف العزي

İzzettin b. İbrahim b. Abdilvehhab عزّ الدين بن إبراهيم بن عبد الوهاب بن أبي المعالي الخزرجي الزنجاني
b. Ebi'l-Meâlî el-Hazrecî ez-Zencânî.

Baş kısım:

بسم الله...الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد وآله وأصحابه أجمعين اعلم أن التصريف في اللغة...

Son kısım:

والفعلة بالكسر للنوع من الفعل تقول حسن الطعمة والجلسة.

Nüshanın tavsifi: Eb: 245x170 (165x85); Str: 13; Vrk: 1b-14b; Yz: Nesih.

İstinsah tarihi ve müstensihî hakkında bilgi mevcut değildir. Kenarlarında ve satır aralarında haşiyeler bulunmaktadır. Konu başlıkları kırmızı kalemle yazılmıştır.

2- el-Avâmil العوامل

Abdülkâhir b. Abdîrahmân el-Cürcânî عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني

Baş kısım:

بسم الله...الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين. أما بعد فإن العوامل في النحو على ما ألفه الشيخ الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني رحمة الله عليه مائة عامل لفظية ومعنوية فاللفظية منها...

Son kısım:

والمعنوية منها عددان العامل في المبتدأ والخبر وهو كونه مبتدأ وخبراً نحو زيد منطلق والعامل في الفعل المضارع وهو وقوعه موقع الاسم نحو زيد يضرب ويضرب زيد في موقع زيد ضارب.

Nüshanın tavsifi: Eb: 245x170 (160x85); Str: 13; Vrk: 15b-20a; Yz: Nesih.

Bölüm başlıkları kırmızı kalemle yazılmıştır. Satır aralarında ve kenarlarında haşiyeler bulunmaktadır. Müstensihî ve istinsah tarihi hakkında bilgi verilmemiştir.

3- الظروف ez-Zurûf

Molla Yûnus el-Erkuṭnî (v.?). ملا يونس الأرقطني

Kürtçe telif edilen ve zarflardan bahseden bir nahiv kitabıdır.

Baş kısım:

بسم الله...توبزان هنكي أشيائي د دنيائي دا هنه طرفن يان غير طرفن طرف ژي منقسمی لدو قسمانه طرفی حقيقي يان طرفی مجازي.

Son kısım:

أكر خالي نه به ژ نونا مذكوره دی مرفوع به بثبوتا نونی منصوب ومجزوم به بسقوفا نونی مطلقا. هروكي هاتيه زانين د تصريحی دا. والله أعلم بالصواب.

Nüshanın tavsifi: Eb: 245x170 (160x90); Str: 13; Vrk: 20b-24b; Yz: Nestalik.

4- التركيب et-Terkîb

Molla Yûnus el-Erkuṭnî. ملا يونس الأرقطني

İmam Cürçânî'nin Avâmil kitabının giriş sayfasındaki cümleleri nahiv ilmine göre detaylı bir biçimde inceleyen Kürtçe telif edilmiş bir eserdir.

Baş kısım:

بسم الله...توبزان دو مذهب جاري بونه د تركيبا بسم الله دا مذهب بصريان مذهب كوفيان. لمذهب بصريان جملهء فعليه لمذهب كوفيان جملهء اسميه.

Son kısım:

(نحو ذهبت بزید) نحو ترکیبه کما مرّ، ذهب فعل فاعل، بزید جار مجرور ظرف لغوا متعلق بذهبت اف جمله محلا مجرور بیو کو مضاف إليه ژبو نحوي تمت علی يد الحقییر الدلیل أحقر العباد...في سنة 1205.

Nüshanın tavsifi: Eb: 245x170 (160x95); Str: 13; Vrk: 25b-38b; Yz: Nestalik.

7. Mecmua

1- العوامل el-Avâmil

Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürçânî. عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني

Nüshanın tavsifi: Eb: 220x145 (125x70); Str: 5; Vrk: 24a-43b; Yz:?

2- أجرومية Ācūrūmiyye

بسم الله...الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع وأقسامه ثلاثة اسم وفعل وحرف جاء لمعنى...
Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvud es-Sanhâcî (v. 723/1323).³⁶

Baş kısım:

بسم الله...الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع وأقسامه ثلاثة اسم وفعل وحرف جاء لمعنى...

Son kısım:

وأما ما يخفض بالإضافة فنحو قولك غلام زيد وهو على قسمين...

Nüshanın tavsifi: Eb: 220x145 (160x115); Str: 18 Ort; Vrk: 44a-47a; Yz:?

3- قواعد الإعراب Kavâidü'l-İ'râb

بسم الله...الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع وأقسامه ثلاثة اسم وفعل وحرف جاء لمعنى...
Ebû Muhammed Cemaeddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî.

Nüshanın tavsifi: Eb: 220x145 (150x70); Str: 11; Vrk: 48b-75b; Yz:?

4- كلمات ومفهومات Kelimât ve Mefhûmât³⁷

Sarf ilmiyle alakalı konulardan bahsetmektedir.

Nüshanın tavsifi: Eb: 220x145 (145x95); Str: 15; Vrk: 76a-134b; Yz:?

8. Mecmua

1- شرح الكيلاني لتصريف العزي - Şerhu'l-Geylânî li Tasrîfi'l-İzzî.

بسم الله...قال الشيخ الإمام العالم العلامة أبو الحسن علي بن هشام الكيلاني...اعلم أيها المتعلم أن التصريف أى هذا اللفظ معناه
Ebu'l-Hasen Ali b. Hişâm el-Geylânî.³⁸

Baş kısım:

بسم الله...قال الشيخ الإمام العالم العلامة أبو الحسن علي بن هشام الكيلاني...اعلم أيها المتعلم أن التصريف أى هذا اللفظ معناه
في اللغة أى لغة العرب التغيير مطلقا...ومعناه فى الصناعة أى فى اصطلاح أرباب هذا الفن تحويل الأصل الواحد...

Son kısım:

³⁶ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I/238-239; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1296; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb*, VI/62; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin* II/145.

³⁷ Kaynaklarda böyle bir kitaba rastlanmadı.

³⁸ Yûsuf İlyân Serkîs, *Mucemü'l-Matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, II/1581.

قال المؤلف رحمه الله وهذا آخر ما قصدته من كتابة ما وقع من التقرير لهذا الكتاب وقد تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على يد أضعف العباد وأحقرهم إلى رحمة الملك الوهاب علي بن ملا خليل بن حاجي علي بن سيد محمد بن شيخ بكر بن شيخ حسن...

Nüshanın tavsifi: Eb: 215x165 (180x115); Str: 25 Ort; Vrk: 1b-21b; Yz: Talik.

2- İzzi Şerhi

Kitabın tam adı ve müellifinin kim olduğu tespit edilemedi. Ancak içeriğine bakıldığında İzzî kitabının şerhi olduğu gözükmektedir. Bu sebeple kitabın ismine İzzi şerhi diye yazıldı.

Nüshanın tavsifi: Eb: 215x165 (180x155); Str: 23; Vrk: 23b-50a; Yz: Talik.

3- Avamilü'l-Cürcâni Terkibi³⁹

Molla Yunus el-Erkutnî'nin telif ettiği Kürtçe Terkip kitabının bugün piyasada olan Arapça tercümesiyle karşılaştırılma yapıldı ve bu eserin İmam Cürcânî'nin *el-Avamil* adlı eseri üzerine yapılan bir başka terkip kitabı olduğu tespit edildi.

Baş kısım:

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الباء عامل لفظي سماعي حرف من حروف الجارة...

Son kısım:

تمت تركيب المسمى بالنسري على يد أضعف العباد الحقيير الفقير...مصطفى الزرقى في المدرسة الموسومة بالإدرسية...

Nüshanın tavsifi: Eb: 215x165 (170x120); Str: 22; Vrk: 51b-59a; Yz: Talik.

9. Mecmua

1- Hâşiye alâ Sa'dillah es-Sağîr - حاشية على سعد الله الصغير

Mevlânâ Hâmid Sûsî (v.?)⁴⁰ مولانا حامد سوسي

Baş kısım:

بسم الله...الحمد لله فضل الإنسان بمعرفة النحو والبيان والصلاة والسلام على رسوله المختار من بني عدنان وبعد فهذه حواش على شرح سعد الله الصغير وقد جمعها من لا بضاعة له سيما في هذا العلم حامد بن عمر بالتماس بعض الإخوان...

Son kısım:

تمت الحاشية الواقعة على سعد الله الصغير لمولانا حامد السوسي غفر الله له ولكاتبه ولقارئيه...

³⁹ Kitabın müellifi ve ismi tespit edilememiştir. Ancak içeriğine bakıldığında İmam Cürcânî'nin *el-Avâmil* adlı eserinin giriş kısmını terkip eden bir eser olduğu görülmektedir. Bu sebepten dolayı kitabın ismi bu şekilde yazıldı.

⁴⁰ Kaynaklarda müellif hakkında bilgiye rastlanmadı.

Nüshanın tavsifi: Eb: 210x145 (165x95); Str: fff; Vrk: 11b-26b; Yz: Talik.

2- حاشية سعد الله على شرح التفتازاني -*Haşiyetü Sa'dillah alâ Şerhi't-Taftazânî*

Mevlânâ Sa'dullah (v?). مولانا سعد الله

İzzî kitabının şerhi olan *Şerhu't-Taftazânî* üzerine yazılmış bir haşiyedir.

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير البرية محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله أجمعين قوله لما كان من الواجب أى بعض الواجب...

Son kısım:

تمت النسخة الشريفة المسماة بسعد الله من تصانيف مولانا سعد الله الواقعة على الكتاب المسمى بسعد الدين من تصانيف الفاضل التفتازاني مولانا سعد الدين على يد أضعف العباد وأحوجهم إلى رحمة الله الملك المنان عمر غفر الله له ولوالديه ولكافة المسلمين أجمعين...

Nüshanın tavsifi: Eb: 240x145 (145x90); Str: 17; Vrk: 27b-91b; Yz: Talik.

10. Mecmua

1- حاشية مصري على شرح التفتازاني -*Hâşiyetü Mısrî alâ Şerhi't-Taftâzânî*

Yazarı tespit edilemedi. *İzzî* kitabının şerhi olan *Şerhu't-Taftazânî* üzerine yazılmış bir haşiyedir.

Baş kısım:

بسم الله... وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم... فهذه حواش على مواضع من شرح التصريف العزي للعلامة التفتازاني قدس سرها أرجو أن يعم نفعها ويعظم قدرها إنه هو المأمول...

Son kısım:

تمت الحاشية المسماة بالمصري الواقع على السعدني على أنامل أحقر العباد وأذنبهم عبد الله الهيزاني سنة 1293.

Nüshanın tavsifi: Eb: 243x170 (162x110); Str: 15; Vrk: 1b-51b; Yz: Talik.

2- شرح ديباجة السعدني -*Şerhu Dîbâceti's-Sa'dinî*⁴¹

Muhammed b. Arab b. Hâcî b. Arab (v.?)⁴² محمد بن عرب بن حاجي بن عرب

⁴¹ Teftâzânî'nin *İzzî* üzerine yaptığı şerh, *Şerhu't-Teftâzânî ale't-Tasrîfi'l-İzzî*, *Şerhu't-Teftâzânî ale't-Tasrîfi'z-Zencânî* gibi değişik adlarla anılmaktadır. Bunların dışında bir de *Sa'dinî* ismi özellikle doğu medreselerinde bu kitap için yaygın olarak kullanılmaktadır.

⁴² Kaynaklarda müellif hakkında bilgiye ulaşılamadı.

Baş kısım:

بسم الله...وبعد فيقول المحتاج إلى الله القديم ملا محمد بن عرب بن حاجي بن عرب طاب الله ثراه لما كان صدر شرح الإمام
الفاضل الكامل قدوة المحققين عز الملة والدين مسعود بن عمر القاضي التفتازاني...مشحونا بالاستعارة اللطيفة...

Son kısım:

هو علم بأصول تعرف بها أحوال وأخر الكلم من جهة الإعلال والاشتقاق واعلم أن في بعض نسخ الشرح...

Nüshanın tavsifi: Eb: 234x170 (140x110); Str: 13; Vrk: 57a-59a; Yz: Talik.

Nüshanın 1271 yılında Molla Muhammed denen bir zat tarafından istinsah edildiği belirtilmiştir.

Not: Bu mecmua'nın 52a-53b varakları arasında ilmü'l vad' ile alakalı bir risale, 54a-56b varakları arasında da istiare ilmiyle alakalı bir risale bulunmaktadır.

11. Mecmua

1- شرح الأجرومية - Şerhu'l-Ecrûmiyye

Halid b. Abdillâh b. Ebi Bekr el-Ezherî (v. 905/1499)⁴³

İbn Âcurrûm'un (v.723/1323) *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye fî İlmi'l-Arabiyye* adlı nahiv risalesi üzerine yazılmış bir şerhtir.

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله رافع مقالة المنتصبين لنفع العبيد الخافضين جناحهم...والصلاة والسلام على سيدنا محمد المعرب باللسان
عما في ضميره من غير غرابة ولا تنافر ولا تعقيد...وبعد فهذه شرح لطيف لألفاظ الأجرومية في أصول علم العربية ينتفع به
المبتدئ إن شاء الله تعالى...حملنى عليه شيخ الوقت والطريقة ومعدن السلوك والحقيقة سيدى ومولاي العارف بربه العلي
سيدي الشيخ عباس الأزهرى...

Son kısım:

وهذا آخر ما أردنا ذكره على هذه المقدمة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين وقد وقع الفراغ من
نسختها يوم الخميس من شهر ربيع الآخر على يد عبد الفقير الضعيف محمد بن ملا عمر في بلدة بدليس في مدرسة حاجبكي
في سنة ألف ومائة وثمان.

Nüshanın tavsifi: Eb: 218x145 (160x85); Str: 21; Vrk: 1b-28b; Yz: Talik.

2- Sarf İlimindeki Muzâaf Bâbı'nın Şerhi⁴⁴

⁴³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII/26; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, I/293, II/229; *Mu'cemü'l-Müellifin* IV/96; Ziriklî, *el-A'lâm* II/297.

Ubeydullah b. Molla Hüseyin b. Molla Muhammed er-Rûsî (v.?)

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله الذي يغفر مضاعف السيئات والصلاة على نبيه سيد السادات. أما بعد فيقول... عبيد الله بن ملا حسين بن ملا محمد الروسي فلما كان للمبحث المسمى بالمضاعف في علم الصرف... أردت أن أكتب أوراقا مع ذكر أبوابها وتصاريفها واختلافاتها...

Son kısım:

هذا آخر ما كتبنا في هذه الأوراق لإيضاح صرف المضاعف والصلاة والسلام على الذي يستشفع لأصحاب المضاعف يوم ينفع فيه إلا الأجر المضاعف. حرره سنة 1115.

Nüshanın tavsifi: Eb: 218x145 (155x90); Str: 19; Vrk: 30a-39a; Yz: Talik.

3- إعلال التصريف إ'îlâlü't-Tasrîf

Molla Yûsuf Cân Mihribânî (v.?).⁴⁵ ملا يوسف جان مهرباني

Baş kısım:

بسم الله... اعلم أيها المتعلم أن التصريف أي اللفظ الذي ركب من التاء والصاد والراء والياء والفاء في اللغة أي في لسان العرب التغيير وهو أحداث شيء لم يكن قبله كالتلج على الجبل والكتابة على القرطاس...

Son kısım:

تمت تسويد هذه النسخة المسماة بإعلال التصريف من تصنيف ملا يوسف جان مهرباني رحمه الله رحمة واسعة على يد الفقير الحقير محمد بن ملا عمر البدلسي صبيحة يوم الأربعاء في شهر شعبان المبارك سنة عشرة ومائة وألف.

Nüshanın tavsifi: Eb: 218x145 (165x110); Str: 17; Vrk: 54a-90b; Yz: Talik.

4- إعلال التصريف إ'îlâlü't-Tasrîf

Molla Yûsuf Cân Mihribânî. ملا يوسف جان مهرباني

Baş kısım:

بسم الله... الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله والصلاة والسلام... أما بعد لما اطلع المبتدئون على إعلال التصريف شرحته كلفوا وترددوا في اختصار أبواب تكملة التصريف... مع توضيح ما هو المقصود منه بدأت...

Son kısım:

⁴⁴ Kitabın ismi tespit edilemedi. Ancak müellif eserin mukaddimesinde sarf ilmine ait muzâaf babının çekimlerinin ve ihtilaflarının çok olmasından ve bu yüzden konuya açıklık getirmek için böyle bir kitap yazmaya karar verdiğinden bahsetmiştir.

⁴⁵ Kaynaklarda müellif hakkında bilgiye ulaşılamadı.

تمت الكتاب المسمى بإعلال التصريف من تصنيفات يوسف جان مهرباني على يد أقل العباد وأكثرهم ذنباً محمد بن ملا عمر في شهر بدليس في شهر رمضان المبارك ليلة الأربعاء وهو ليلة التاسع منه. اللهم اغفر له ولوالديه ولجميع المسلمين والمسلمات آمين والحمد لله رب العالمين برحمتك يا أرحم الراحمين.

Nüşanın tavsifi: Eb: 218x145 (165x105); Str: 21 Ort; Vrk: 91a-100a; Yz: Talik.

Not: Bu mecmua'nın 40a-53a varakları arasında mantık ilmiyle alakalı bir risale bulunmaktadır.

Sonuç

Ohin Medresesi/Dergâhı, Şeyh Fethullah Verkânîsi'nin tanınan bir Nakşbendi şeyhi olması ve ilmî yönden çevrede büyük yankı uyandırması sebebiyle kurulduğu ilk günden itibaren dikkatleri üzerine çeken bir merkez olmuştur. Daha sonra Verkânîsi'nin başta oğlu Şeyh Alaaddin ve soyundan gelen evlatları ve torunlarıyla günümüzde hâlâ canlılığını koruyan Ohin, medrese ve dergâh misyonunu birlikte sürdürmeye devam etmektedir.

İslamî ilimlerin çeşitli alanlarında araştırma yapanlar için kaynak niteliğinde eserlere ev sahipliği yapan Ohin Medresesi matbû' ve yazma eser türünden oldukça zengin bir kütüphaneye sahiptir. Üzerinde yeteri kadar araştırma yapılmamış olması Ohin Kütüphanesini ülkemizin gün yüzüne çıkmamış gizli ilim hazinelerinden biri haline getirmiştir. Zamanla araştırmacıların ilgisini daha fazla çekmeye başlayan Ohin Kütüphanesi bugün bir nebze olsa bünyesinde barındırdığı ilmî eserlerle bilime katkıda bulunmaya devam etmektedir.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Ohin kütüphanesinde sarf/nahiv konulu 50 adet el yazması esere ulaşabildik. Bu eserlerden 18'i müstakil kitaplar halinde olup diğerleri ise 11 tane mecmua içine yer almaktadır. Eserlerin birçoğu metin türünden oluşmaktadır. Bunun yanında hâşiye ve şerh türünden eserlerde bulunmaktadır. Ayrıca tespit ettiğimiz kitapların büyük çoğunluğu nahiv ilmiyle alakalı eserlerden meydana gelmektedir.

KAYNAKÇA

Aksoy, Hasan, Şemseddin Sivâsî Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX/2, s.1-46, Sivas, 2005.

Arslan, Ahmet Turan, Şemseddin Sivâsî, Hallü'l-Meâkîd Şerhu'l-Kavâid, İstanbul, 1993.

Bağdatlı, İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin min Keşfi'z-Zunûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

Bağdatlı İsmail Paşa, İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esmâi'l-Kütübi ve'l-Fünûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

- Baz, İbrahim, Şeyh Asım Ohinî ve Birketü'l-Kelimât fi Menâkıbı Ba'di's-Sâdât İsimli Eseri, İlahiyât, 2016.
- Beroje, Sahip, “Şeyh Fethullah el-Verkanisi, Bazı Fikhî Görüşleri ve Fikhî Anlayışı”, Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 2008.
- Bilen, Mehmet, Ohinli Şeyh Alaaddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 37, Erzurum, 2012.
- Brockelmann, Carl; GAL Supplemenbant (Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband), Leiden 1937-1942.
- Brockelmann, Carl, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, (çev. Abdülhalim en-Neccâr), Kahire, ts.
- Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1333.
- Çakır, Mehmet Saki, Nakşbendî-Hâlidiliğin Seyyid Taha Hakkarî Nehri Kolu, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, SBE, İstanbul, 2016.
- İbn Hallikân, Vefayâtü'l-A'yan, (thk. Dr. İhsan Abbas), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbnü'l-İmâd, Şezeratü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb, Dâru İbni Kesîr, Beyrut, 1986.
- Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, an Esâm'l-Kütübi ve'l-Fünûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- Kehhale, Ömer Rızâ, Mu'cemü'l-Müellifin, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- Korkusuz, M.Şefik, Nehri'den Hazne'ye Meşayih'i Nakşibendi, İstanbul, 2010.
- Ohinî, Birketü'l-Kelimât fi Menâkıbı's-Sâdât, Yazma Eser (Ohin Medresesi)
- Okur Hüseyin, Muslihiddin Mustafa b. Şaban Sürûri'nin Şerhu'l-Misbah Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Sakarya Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2011.
- Öncü, Mustafa, Molla Halil es-Siirdî'nin “Basîretü'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb” Adlı eserinin Arap dili açısından incelenmesi, Dicle Üniversitesi SBE. Doktora Tezi 2013.
- Serkîs, Yûsuf İlyân, Mucemü'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1928.
- Subki, Taceddin Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, Tabakatü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv- Mahmud Muhammed et-Tenâhî), Dâru Hicr, Kahire, 1964.
- Süyûtî, Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- Tozlu, İbrahim, Altın Silsile, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2009.
- Yâfiî, Ebu Muhammed Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman, Mirâtü'l-Cinân ve İbratü'l-Yekzân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Yüksel, Emrullah, “Birgivi”, DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), Ankara, 1992.
- Zeydan, Corci, İslam Uygarlıkları Tarihi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Zirikli, Hayreddin, el-A'lâm Kâmûs Terâcim, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 2008.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KIRAAT-NAHİV İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA EBUSSUUD EFENDİ'NİN TEFSİRİNDE YER ALAN KIRAAT VECİHLERİ

Kadir TAŞPINAR*

Öz

Kur'ân kelimelerinde vuku bulan değişiklikleri konu edinen kıraat ilminin tefsir ilmiyle irtibatı âşikârdır. Söz konusu değişikliklerin bir kısmı anlamı etkilemezken, bir kısmı da anlamın çeşitlenmesine ve yorum zenginliğine imkân sağlamaktadır. Hâliyle bu durum ilk dönemlerden itibaren müfessirlerin yorumuna da yansımaktadır. Tefsirinde birçok kıraat vechini nakleden Ebussuud Efendi'nin, yer yer kıraatleri Arap dili kurallarına göre değerlendirdiği görülmektedir. Bu çalışmada, Ebussuud Efendi'nin naklettiği kıraat vechileri nahiv yönünden değerlendirmeye tabi tutulacak ve tefsirle ilişkisi irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Kıraat, nahiv, tefsir, Ebussuud.

QURAN RECITATIONS' PROOF AND REFERENCES IN THE TAFSİR BY EBU'S-SU'ŪD IN THE CONTEXT OF RECITATION-SYNTAX RELATIONSHIP

Abstract

The discipline of recitation, which examines the changes in the words of Quran, has a close relationship with tafsir discipline. Some of those changes do not have an impact on the meaning; however, a part of them bring about diversity in meanings and interpretations. Thus, this situation has reflected on the comments of the mufassirs since the early period. It is obvious that Ebu's-Su'Ūd, who reported a number of proof and references for Quran recitation in his work, Tafsir, sometimes assessed recitations according to the Arabic grammar. In this study, the proof and references for Quran recitation that Ebu's-Su'Ūd reported will be discussed in terms of syntax and its relation with tafsir will be investigated.

* Öğretim Görevlisi, Dr. İletişim: kadir.taspinar@erdogan.edu.tr. Bu makale, *Ebussuud Tefsirinde Kıraat Olgusu* isimli doktora tezinin bir bölümünün gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş hâlidir.

Key words: Recitation, syntax, tafsir, Ebu's-Su'ûd

GİRİŞ

Kaynaklarda kıraat farklılıkları tasnif edilirken, kıraatler genelde *usûl* ve *ferş* başlığı altında ele alınmaktadır. *Usûl* başlığı altında ele alınan kıraatler, Kur'ân'da geçtiği bütün ayetlerde aynı tarzda okunduğundan *usûl farklılıkları*; telaffuz, ses ve edâ yönü itibariyle de *fonetik farklılıklar* şeklinde isimlendirilmektedir.¹ *Ferşü'l-hurûf* başlığı altında ele alınan² ferş farklılıkları ise belli bir kaideye dayanmayıp Kur'ân'da dağılık olarak bulunmakta³ ve *ayetin anlamını değiştiren farklı okumalar* şeklinde tanımlanmaktadır.⁴ Usûle dair kıraat farklılıklarının kelimenin anlamına bir tesiri olmadığından, tefsire etki eden bir yönü de bulunmamaktadır. Tefsircilerin dikkatini asıl celbeden, usûle dair okumaların (med, imâle, işmâm, tahfif vb.) dışında kalan ve kıraat farklılıklarının yaklaşık %20'sine tekabül eden ferşî farklılıklardır.⁵ Ferşî farklılıklar ise sarf ve nahiv kuralları ekseninde ele alınmaktadır.

Nahiv ilmi, kelimelerin cümle içindeki konumunu, cümlenin düzgün bir şekilde kuruluşunu ve kelime sonlarında meydana gelen irab durumlarını konu edinmektedir.⁶ Bu ifadeyi biraz daha genişletecek olursak; terkip ve cümlelerin kuruluşu, öğeleri, irab olgusu ve alametleri, âmiller, mânuller, murab ve mebniler gibi birçok husus nahiv ilminin kapsamına girmektedir.⁷ Hem konunun genişliği hem de çalışmanın Ebussuud Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsiriyle sınırlandırılması nahiv kapsamına giren örneklerin tamamını ele almamızı mümkün kılmamaktadır. Bu münasebetle kıraat-nahiv ilişkisi, fiil, isim ve harf/edat başlıkları altında, müellifin tefsirinden seçilen örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

¹ Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 57-58.

² Ebû Amr ed-Dânî ve İbnü'l-Cezerî eserlerinde *usûl* farklılıkları dışında kalan kıraat vecihlerini *ferşü'l-hurûf* başlığı altında vermektedirler. Bk. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1984, s. 59; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts, II, 236.

³ Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, İstanbul: MÜİFVY., 2013, s. 71.

⁴ Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988, I, 439; Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, s. 106.

⁵ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr Yayınları, 2005, s. 105, 131.

⁶ Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009, I, 8; Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İstanbul: MÜİFVY., 2010, s. 11.

⁷ İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 301.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki kıraat ve hüccet kaynakları, özellikle sahih kıraatleri değerlendirirken, “Arap diline uygunluk” kriterini de esas almaktadır.⁸ Bu nedenle bu makalede ele alınacak örnekler, aynı zamanda kıraat imamlarının nahiv kurallarını nasıl işlettiklerini göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

1. Fiillerin İrabı ile İlgili Kıraat Vecihleri

Kıraat birikimi içerisinde fiiller, kurrâ tarafından, merfu-meczum, merfu-mansub veya mansub-meczum şekillerinden biriyle okunabilmektedir. Bilindiği üzere muzari fiil, irab yönüyle kendisinden önce onu nasb edecek bir edat varsa mansub; cezm edecek bir edat varsa meczum; yalın halde ise merfu olarak irab almaktadır.⁹ Kıraat ihlilâflarına yansıyan ve ayetin anlamına zenginlik katan bu durum hâliyle Ebussuud Efendi'nin tefsirinde de kendini göstermektedir.¹⁰

Şu hususa da işaret etmemiz gerekir ki, fiillerin irabına dair kıraat vecihleri elbette muzari fiilin irabından ibaret değildir. Bu başlık altında fiil ile fâil arasındaki uyum, fiilin tam veya nâkıs olması ya da fiilin malûm-meçhûl okunması gibi örneklerin de ele alınması mümkündür. Lakin muzari fiile dair örneklerle maksadın hâsıl olacağına dair kanaatimiz, konuyu bu şekilde sınırlandırmamıza sebep olmuştur.

Fiillerin merfu-meczum kıraatine dair vereceğimiz ilk örnek *مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ* “Allah kimi saptırırsa artık ona hidayet edecek yoktur. Allah onları azgınlıkları içinde bırakır, bocalayıp dururlar.”¹¹ ayetinde geçmektedir. Kıraat imamları, ayetteki “وَيَذَرُهُمْ” kelimesinde ihtilâf etmişlerdir. Kıraat-i aşere imamlarından Ebû Amr (ö. 157/770), Âsım (ö. 127/745) ve Ya’kûb (ö. 205/821) kelimeyi metinde geçtiği şekilde; Hamza (ö. 157/773) Kisâî (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/844) ise “ر”nın cezimi ile “وَيَذَرُهُمْ” şeklinde; Nâfi (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), İbn Âmir (ö. 118/736) ve Ebû Ca’fer (ö. 132/749) ise nefis-i mütekellim

⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul: MÜİFVY., 1995, ss. 253-260. Bu kriterler, a) Senedinin sahih olması, b) Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflardan birinin hattına uygun olması, c) Bir vechiyle de olsa Arap gramerine uygun olması şeklindedir. Bu kriterlerin, ilk kim tarafından tespit edildiğine dair çeşitli görüşler bulunmakla birlikte, ilk olarak yedi kıraat imamından İbn Âmir'in (118/735) bu üç esası uyguladığı belirtilmektedir. Bilgi için bk. Ünal, *Kıraat Farklılıklarının Rolü*, ss. 44-48.

⁹ Ğalâyîni, *Câmi'u'd-Dürüsi'l-Arabîyye*, II, 114, 127.

¹⁰ Tefsirde geçen diğer örneklerin yer aldığı ayetler için bk. Bakara 2/48, 117, 213, 229, 233, 259, 271, 282, 284; Âl-i İmrân 3/80; Nisâ 4/12, 97; Mâide 5/54; En'âm 6/61, 71, 119; Yûnus 10/61; Kehf 18/26; Furkân 25/10; Şu'arâ 26/13; Yâsîn 36/5; Mü'min 40/37; Şûrâ 42/35, 51; Hucurât 49/14.

¹¹ A'râf 7/186.

nûnu ile “وَنَذَرُهُمْ” şeklinde okumuşlardır.¹² Kelimenin şâz olarak değerlendirilen “وَنَذَرُهُمْ” şeklindeki kıraati ise Nâfî ve Ebû Amr’a isnad edilmektedir.¹³

İlgili kelimedeki kıraat ihtilâfî ve bunun sebep olduğu nahvî değişiklikler hüccet, kıraat ve tefsir âlimleri tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuş, kelimenin kazandığı anlam boyutlarına dikkat çekilmiştir.¹⁴ Fakat bahse konu kelimedeki kıraat ihtilâfî, çalışmanın sınırlarını aşmamak için müellifin tefsiri ekseninde ele alınmaya çalışılacaktır.

Ebussuud Efendi tefsirinde, ilgili kelimedeki kıraat çeşitlerinin tamamına değinmektedir. Şöyle ki: İsti'nâf cümlesi olarak “وَيَذَرُهُمْ” kıraati, mâkablindeki “مَنْ يُضِلُّ اللَّهَ” ifadesine atfen merfu okunmaktadır. “وَنَذَرُهُمْ” şeklindeki kıraatte ise gâipten mütekellime geçiş olduğu için

¹² Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs İbn Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb' fi'l-Kirâât*, thk. Şevkî Dayf, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980, s. 298; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 308; Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erbe'ate Aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil, Beyrût: 'Alemü'l-Kütüb, 1987, II, 70; Abdüllâtîf Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, Dimeşk: Dâru Sa'deddîn, 2000, III, 226-227.

¹³ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, IV, 431; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Mesûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986, V, 527; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., IX, 129; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, III, 227.

¹⁴ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî es-Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988, III, 90-91; Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988, II, 393; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008, s. 334; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem, Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1979, s. 167; Ebû Ali el-Hasen b. Abdî'l-Gâffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'*, thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşîr Cuvicâtî, Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991, IV, 109; Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü'l-Kirâât*, thk. Saîd el-Efgânî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982, s. 303; Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an Me'ânî'l-Kiraat*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî, Mısır: Dâru Nehdatî, ts., I, 475; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, II, 256; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Gâvâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, II, 537; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfî Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, II, 554; Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422, II, 174; Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gâyb*, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981, XV, 83; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyâd: Dâru'l-Alemü'l-Kütüb, 2003, VII, 334; Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988, II, 369; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 431; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Mesûn*, V, 527; Ebû Hafis Sirâceddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr el-Ensârî, *el-Büdüru'z-Zâhire fi Kirâati'l-'Aşri'l-Mütevâtire*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts., Neşşâr, s. 141; Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414, II, 310; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, IX, 129-130.

iltifât sanatı¹⁵ bulunmaktadır. Zira ilkinde mâna “هو /O (Allah), onları azgınlıkları içinde bırakır” iken, ikincide mâna “ونحن نذرهم /Biz onları azgınlıkları içinde bırakırız” şeklinde açığa çıkmaktadır. Yani cümlenin fâili “هو” den “نحن” ya dönüşmektedir. İlgili kelimenin “فَلَا هَادِيَ لَهُ” şeklindeki meczum kıraatine gelince, bu da mâkablinde zikredilen “مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ لَا يَهْدِيهِ” ifadesinin mahalline atfen meczum okunmuştur. Buna göre takdir şöyle olur: “أَحَدٌ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ” *“Allah kimi saptırırsa hiç kimse ona hidayet edemez ve onları azgınlıkları içinde bırakır da bocalar dururlar.”*¹⁶

Müfessir, söz konusu kelimenin “ونذرهم” şeklindeki kıraatine de değinmektedir ki bu kıraatin şâz olduğu yukarıda ifade edilmişti. Ancak müfessir, bu kelimeye ait sahih kıraatleri naklederken “قرئ” ifadesini kullanmasına rağmen şâz kıraati naklettiği yerde kıraat imamlarından Nâfi ve Ebû Amr’ın isimlerini belirtmekte ve bu okuyuşun şâz olduğuna da bizzat değinmektedir.¹⁷ Tefsirinde kıraatlerin şâz olduğuna dair açıklamaya çok nadir rastladığımızı¹⁸ Ebussuud Efendi’nin, burada bu açıklamayı tercih etmesinin kanaatimizce iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi, kıraat-i seb’a imamlarından olan Nâfi ve Ebû Amr’a isnad edilen mezkûr kıraatin sahih zannedilmemesi için şâz kaydını düşme gereğini hissetmiştir. Diğeri ise, kendisinden önce telif edilen tefsirlere muvafakat ederek, o tefsirlerde yer alan ifadeyi aynen tefsirine aktarmıştır.¹⁹

İkinci örnek, fiilin merfu-mansub kıraatine dair olup وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْوُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ *“İman edenler derler ki: Bunlar mıdır sizinle beraber olduklarına dair olanca güçleriyle Allah’a yemin edenler.”*²⁰ ayetindeki “وَيَقُولُ” kelimesinde bulunmaktadır. Kıraat imamlarının ihtilâf ettiği bu kelime, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef tarafından merfu olarak

¹⁵ Belâgat âlimlerinin anlama güzellik veren edebî sanatlardan saydığı iltifât, bir beyitte veya kısa bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslup bakımından değişiklikler yapmaktır. Bu değişiklikler monotonluğu kırarak muhatabın ilgisini uyandırmak ve konunun önemine dikkat çekmek gibi amaçlarla yapılır. Bilgi için bk. Süleyman Mollaibrahimoglu, *The Art of Iltifat (Switching) in The Holy Qur’an*, Hamdard Islamicus, c. XXVI, sy. 4 (Delhi, Ekim-Aralık 2003), s. 7-14; İsmail Durmuş “İltifât” *DİA*, XXII, 152.

¹⁶ Muhammed b. Muhammed Ebussuud el-İmâdî, *İrşâdü'l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, III, 490.

¹⁷ Ebussuud, *İrşâd*, III, 490.

¹⁸ Ebussuud Efendi, dört yerde şâz kavramını kullanmaktadır. Bunlardan birincisi bu ayeti kerimede olup diğeri ise Nisâ 4/140, Mâide 5/114 ve Yûsuf 12/11 ayetlerinin tefsirinde geçmektedir.

¹⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla önceki müfessirlerden Semîn el-Halebî aynı ifadeyi, Ebû Hayyân ise yakın bir ifadeyi tefsirinde kullanmaktadır. bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 431; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Mesûn*, V, 527. Ayrıca Ebussuud Efendi’den sonra tefsirini telif eden Âlûsî de aynı ifadeyi kullanmaktadır. bk. Âlûsî, *Râhu'l-Me‘ânî*, IX, 129-130.

²⁰ Mâide 5/53.

“وَيَقُولُ” şeklinde; Ebû Amr ve Ya‘kûb tarafından mansub olarak “وَيَقُولُ” şeklinde; Nâfi, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer tarafından ise “و” harfi olmaksızın “يَقُولُ” şeklinde okunmuştur.²¹

Ebussuud Efendi mezkûr kelimedeki kıraat ihtilâflarını naklederken kıraat imamlarının isimlerini belirtmemektedir ki bu durum, tefsirinin birçok yerinde kendini göstermektedir. Müfessire göre merfu olarak okunan “وَيَقُولُ” kıraatine göre bu cümle ibtidâî (evveliyatı ile bağlantılı olmayan) bir kelimedir ve zikredilen taifenin kötü akıbetini ortaya koymaktadır. “و” harfi olmaksızın okunan “يَقُولُ” kıraatine göre ise cümle, önceki ayetten doğan²² “O zaman müminler ne diyecekler?” şeklindeki takdiri soruya cevaptır ki bu da يَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَاءِ الَّذِينَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا ayetiyle ifade edilmektedir.²³ Kelimenin mansub okunan “وَيَقُولُ” kıraatine gelince, müellif, bu takdirde cümlenin, bundan önceki ayette geçen “pişman olmak” veya “fetih getirmek” cümlesine²⁴ atf olacağını ifade etmektedir. Fakat birincisine yani “pişman olmak” cümlesine atf olması daha doğrudur. Çünkü müminler bu sözü, sadece fethin gerçekleşmesi neticesinde değil, münafıkların pişmanlığa uğramaları üzerine söylemişlerdir.²⁵ Yani, “وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا” ifadesiyle müminler; münafıkların hüsrana uğradıklarını, bekledikleri gibi durumun hiç de aksine dönmediğini ve özür olarak ileri sürdükleri halin aksinin gerçekleştiğini gördükleri zaman, kendilerine son derece muhabbet besleyen ve bağlılık yemini eden münafıkları göstererek Yahudilere şöyle demişlerdir: “أَهْلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ *Bunlar mıdır sizinle beraber olduklarına dair olanca güçleriyle Allah’a yemin edenler.*”²⁶ Görüldüğü üzere merfu kıraate göre ayet isti’nâf cümlesi olmakta, mansub olarak veya “و” harfi olmadan okunduğunda ise önceki cümleye atf yapılarak o cümlenin bir devamı veya cevabı gibi anlaşılmaktadır. İlgili kelime hakkında Ebussuud Efendi’nin işaret ettiği bu kıraat ihtilâfları, tefsir ve kıraat kaynaklarında hemen hemen birbirine yakın tarzda ele alınmaktadır.²⁷

²¹ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 245; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 288; Dimyâtî, *İthâf*, I, 538; Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, II, 292-293.

²² Bu ifadeyle, önceki ayetin sonunda geçen ve münafıkların içinde buldukları durumu anlatan şu cümleye atf vardır: فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرُوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ “Onlar (münafıklar) içlerinde sakladıkları şeyden nadim olurlar.” Bilgi için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur‘ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü’r-Risâle, 2000, X, 407.

²³ Ebussuud, *İrşâd*, III, 85.

²⁴ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا دِيَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ “Kalplerinde hastalık bulunanların, “Başımıza bir felaket gelmesinden korkuyoruz” diyerek onların içinde koştuklarını görürsün. Fakat umulur ki Allah, bir fetih yahut katından hayırlı bir iş (emir) getirir de onlar, içlerinde sakladıkları şeyden nadim olurlar.”

²⁵ Ebussuud, *İrşâd*, III, 85-86.

²⁶ Ebussuud, *İrşâd*, III, 86.

²⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, X, 407-409; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce*, s. 131-132; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 412; Begavî, *Me‘âlimü’t-Tenzîl*, II, 60; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 251; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, II, 239-240; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, II, 379-380; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XII, 19-20; Kurtubî, *el-Câmi‘*, VI, 218; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 271; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, III, 521; Semîn el-

Konuyla ilgili vereceğimiz son örnek, fiilin mansub-meczum kıraatine ilişkin olup, Kur'ân'da iki ayrı kelimedede bulunmaktadır. Ebussuud Efendi, her iki kelimedeki kıraat ihtilâfına işaret etmekte ve cümlede meydana gelen nahvî değişikliklere temas etmektedir.

Örneklerden biri Mâide sûresinde *“وَلِيُخَكِّمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ”* *“İncil ehli, Allah'ın onda indirdiği ile hükmetsinler”*²⁸ ayetinde geçen *“وَلِيُخَكِّمَ”* fiilidir. Kıraat-i aşere imamlarının çoğu tarafından, yazıldığı gibi meczum okunan kelime, sadece Hamza tarafından *“وَلِيُخَكِّمَ”* şeklinde mansub olarak kıraat edilmiştir.²⁹ Mezkûr kelimeyle ilgili şâz olarak *“وَأَنْ لِيُخَكِّمَ”* şeklinde bir kıraat daha nakledilmektedir ki kaynaklar, bu kıraatin Übey b. Kâ'b'a (ö. 20/640) ait olduğunu kaydetmektedir.³⁰

Ebussuud Efendi bahse konu ayetin tefsiri sadedinde meczum olarak kıraat edilen *وَلِيُخَكِّمَ* ayetinin doğrudan doğruya Hristiyanlar için bir emir olduğunu veya bu kelamın, Hristiyanlara verilmiş olan emrin hikâyesi olup bir fiilin takdiri ve bundan önceki ayette geçen *وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ*³¹ cümlesine atıf olduğunu belirtmektedir. Bu durumda mâna, *“Meryem oğlu İsa'ya İncil'i verdik ve dedik ki; İncil ehli, Allah Tealâ'nın onda indirdiği hükümlerle hükmetsinler.”* şeklinde anlaşılmaktadır. Müellif bundan sonra isim belirtmeden Übey b. Kâ'b'ın *“وَأَنْ لِيُخَكِّمَ”* şeklindeki kıraatini de nakletmektedir ki bu durumda ayetin takdiri şöyle olmaktadır: *وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ* *“O'na (Meryem oğlu İsa'ya) İncil'i verdik ve İncil ehline, Allah'ın onun içinde indirdiği hükümlerle hükmetmelerini emrettik”*³²

Ebussuud Efendi, *“وَلِيُخَكِّمَ”* fiilinin, bir kıraate göre muzari kipi ve ta'lîl (illet ifade eden) lâmı ile mansub olarak *“وَلِيُخَكِّمَ”* şeklinde de okunduğuna işaret etmektedir.³³ Buna göre *“وَلِيُخَكِّمَ”* kelimesinin öncesine *“أَنْزَلَ”* gibi bir fiil takdir edilir.³⁴ *“وَلِيُخَكِّمَ”* kıraatine göre, hidayet ve öğüt (*وَهُدًى وَمَوْعِظَةً*) kelimeleri üzerine de bir atıf olduğu söylenebilir. Bu durumda takdir şöyle olur:

Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn*, IV, 301-302; Neşşâr, *el-Büdüru'z-Zâhire*, s. 94; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VI, 159.

²⁸ Mâide 5/47.

²⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 244; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 287; Dimyâtî, *İthâf*, I, 536; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, II, 283.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 375; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 131; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 244; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 231; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, III, 511; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn*, IV, 286; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, II, 284.

³¹ Mâide 5/46. *“وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ”* *“Ve ona içinde hidayet ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı tasdik eden, Allah'tan sakınanlar için bir hidayet ve öğüt almak üzere İncil'i verdik.”*

³² Ebussuud, *İrşâd*, III, 75-76.

³³ Ebussuud, *İrşâd*, III, 76.

³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VI, 151.

وَاللَّهُدَى وَالْمَوْعِظَةَ أْتَيْنَاهُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ “Hem hidayet ve öğüt için, hem de İncil ehlinin Allah’ın indirdiği hükümlerle hükmetmeleri için İncil’i Meryem oğlu İsa’ya verdik.”³⁵

Fiilin mansub-meczum kıraati ile ilgili diğer örnek Münâfikûn sûresinde bulunmaktadır. Kıraat imamları, “Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!”³⁶ ayetindeki “وَأَكُنَّ” kelimesinde ihtilâf etmişlerdir. İlgili kelime, kıraat-i aşere imamlarından sadece Ebû Amr tarafından mansub olarak “وَأَكُونُ” şeklinde; diğer imamlar tarafından ise meczum olarak “وَأَكُنَّ” şeklinde okunmuştur.³⁷ Şâz olarak değerlendirilen “وَأَكُونُ” şeklindeki kıraatin ise Ubeyd b. Umeyr’e (ö. 64-68/683-687)³⁸ ait olduğu belirtilmektedir.³⁹

Ebussuud Efendi, yukarıdaki ayetin tefsirinde, “وَأَكُنَّ” kelimesinin, “فَأَصَدَّقَ” kelimesinin mahallinden dolayı meczum okunduğunu ve bunun takdirinin “إن أَخَّرْتَنِي أَصَدَّقَ وَأَكُنَّ” “Şayet beni geciktirirsen tasadduk ederim ve (salihlerden) olurum” şeklinde olduğunu beyan etmektedir. Kelimenin mansub kıraatini de nakleden müellif, bu durumda “وَأَكُونُ” kelimesinin “فَأَصَدَّقَ” lafzına atfen mansub kılındığını belirtmektedir. “وَأَكُونُ” olarak nakledilen merfu kıraate de değinen müellif, bu ifadenin “وَأَنَا أَكُونُ” şeklinde, iyilik etme vadinde bulunanın sözü olarak isti’nâf fiili olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰

³⁵ Ebussuud, *İrşâd*, III, 76. Ayrıca bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1983, I, 312; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, X, 374-376; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 180; Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, s. 234-235; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 131; Fârisî, *el-Hücce*, III, 227-228; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 410-411; Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, II, 57; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 246; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, II, 231; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XII, 11; Kurtubî, *el-Câmi*, VI, 209; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 268-269; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, III, 511-512; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Mesûn*, IV, 285-286; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’âni*, VI, 151.

³⁶ Münâfikûn 63/10.

³⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 428; Dimyâtî, *İthâf*, II, 540; Neşşâr, *el-Büdûru’z-Zâhire*, s. 321; Hatîb, *Mu’cemu’l-Kirâât*, IX, 479-480.

³⁸ Ubeyd b. Umeyr b. Katâde el-Leysî, sahâbeden veya tabînin büyüklerinden olup Abdullah b. Ömer’den (ö. 73/692) önce vefat etmiştir. Vefat tarihi hakkında Zehebî hicrî 64, İbn Hacer ise hicrî 68 kaydını düşmektedir. Bk. Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrût: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1993, V, 482; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrût: Dârü’l-Cil, 1412, V, 60.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 129; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 497; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VIII, 271; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Mesûn*, X, 346; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’âni*, XXVIII, 118; Hatîb, *Mu’cemu’l-Kirâât*, IX, 480.

⁴⁰ Ebussuud, *İrşâd*, VIII, 153. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIII, 412; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, V, 178; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 346; Fârisî, *el-Hücce*, VI, 293-294; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, II, 322-323; Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, VIII, 134; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 129; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, V, 289; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 290; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXX, 19; Kurtubî, *el-Câmi*, XVIII, 131; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 497; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VIII, 270-271; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Mesûn*, X, 344-345; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’âni*, XXVIII, 118.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Ebussuud Efendi, mezkûr kelimelerdeki kıraat ihtilâflarını nahiv kuralları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Müellifin, kıraatleri naklederken genel olarak kıraat imamlarının isimlerini belirtmediği, sahih-şâz ayrımı gözetmeksizin nakledilen bütün kıraat çeşitlerine işaret ettiği ve kıraat ihtilâflarını, gayet özlü bir şekilde Arap dili kuralları çerçevesinde izah ettiği görülmektedir.

2. İsimlerin İrabı İle İlgili Kıraat Vecihleri

Fiillerde olduğu gibi isimlerin de, kurrâ tarafından merfu veya mansub; merfu veya mecur; mansub veya mecur; izafetli veya izafetsiz ya da takdimli veya tehirli olarak okunduğu görülmektedir. Şüphesiz bu durum, kelimenin cümle içerisindeki konumunu değiştirecek ve yorum farklılıklarına sebep teşkil edecektir. Bu başlık altında verilebilecek örneklerin sayısı bir hayli fazla olmakla birlikte konu, Ebussuud'un tefsirinde yer alan birkaç örnekle sınırlandırılarak ele alınacaktır.⁴¹

Konuyla ilgili ilk örnek *فَاللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ* “*Bu, doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği gündür*”⁴² ayetindeki “يَوْمُ” kelimesinde mevcuttur. Kıraat imamlarının ihtilâf ettiği bu kelime, sadece Nâfi tarafından “م” harfinin fethasıyla “يَوْمُ” şeklinde,⁴³ diğer imamlar tarafından ise metinde geçtiği gibi okunmuştur.⁴⁴ Kelimenin, on dört kıraat imamından A‘meş’e (ö. 148/765) nisbet edilen “يَوْمًا/يَوْمُ” şeklindeki tenvinli kıraati⁴⁵ de dâhil olmak üzere tamamı, Ebussuud'un tefsirinde yer almaktadır.

Müellif, ayetin tefsirinde, mübteda olan “هَذَا”nın kıyamet gününe işaret ettiğini; “يَوْمُ يَنْفَعُ” diye devam eden kelamın ise haber olduğunu ve bu durumda ayetin, “*Bazı halleri icmali ve bazı halleri tafsili olarak anlatılan işte bu kıyamet günü, din işlerinde sadık olanlara, dünyadaki sadakatlerinin fayda vereceği gündür.*” şeklinde anlaşılacağını belirtmiştir.⁴⁶ Arap dili âlimlerinden Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Zencele (ö. 403/1012), bahse konu olan ayeti değerlendirirken aynı şekilde “هَذَا”nın mübteda; “يَوْمُ يَنْفَعُ” ifadesinin ise haber; ayetin takdirinin

⁴¹ Diğer örneklerin yer aldığı ayetler için bk. Bakara 2/37, 177, 240; Âl-i İmrân 3/195; Nisâ 4/1, 3, 29; Mâide 5/6, 95, 119; En‘âm 6/94; A‘râf 7/59, 26, 32, 54, 59, 164; Tevbe 9/61, 111; Yûnus 10/23; Hûd 11/71; Enbiyâ 21/47; Nûr 24/40; Şu‘ârâ 26/176; Sebe’ 34/15; Câsiye 45/32; Vâkı‘a 56/22; Nebe’ 78/37.

⁴² Mâide 5/119.

⁴³ On dört kıraat imamından İbn Muhaysin de bu şekilde okumuştur. Bk. Dimyâtî, *İthâf*, I, 547.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 289; Dimyâtî, *İthâf*, I, 547; Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kirâât*, II, 379.

⁴⁵ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 327; Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, s. 255; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 318; Kurtubî, *el-Câmi’*, VI, 380; Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kirâât*, II, 380.

⁴⁶ Ebussuud, *İrşâd*, III, 180.

ise, “هَذَا الْيَوْمِ يَوْمٌ مِّنْفَعَةٍ الصَّادِقِينَ” / *Bu gün, doğru olanların menfaatlendiği gündür*” şeklinde olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷

Nâfi'nin “يَوْمٌ” şeklindeki kıraatini de değerlendiren müfessir, bu durumda üç ihtimalden bahsetmektedir. Şöyle ki: “يَوْمٌ” kelimesi ayetin başındaki “قَالَ” filinin zarfıdır. Bu takdirde “هَذَا” ifadesi; Allah Tealâ'nın Hz. İsa'ya hitaben söylediği, وَأَمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ, “*Sen mi insanlara, beni ve annemi Allah'tan başka iki ilah edinin dedin?*”⁴⁸ sözüne işaret eder.⁴⁹ Bu durumda ayetin takdiri şöyle olur: “قَالَ اللَّهُ هَذَا الْقَوْلَ لِعِيسَى يَوْمَ يَنْفَعُ” / *Allah bu sözü İsa'ya, ... fayda verdiği gün söyledi.*⁵⁰ Ya da, “هَذَا” mübteda olup, haberi de “يَوْمٌ” kelimesidir. Bu takdirde anılan işaret Hz. İsa'nın cevabı içindir. Yani Hz. İsa'nın bu cevabı, sadıklara, doğruluklarının fayda vereceği gün veya sual ve cevap, ikisi beraber vaki olacaktır.⁵¹

Bu izahattan sonra müellif, hiçbir isme atıfta bulunmaksızın, “يَوْمٌ” kelimesinin fetha üzere mebni olduğuna dair bir görüş nakletmektedir ki bu görüş, Arap dili âlimlerinden Ferrâ'ya (ö. 207/822) aittir. Ferrâ'ya göre, isim olmayan bir kelimeye izafe edilen “يَوْمٌ” kelimesi, “يَوْمَانِي” kelimesinde olduğu gibi fetha üzere mebni olur.⁵² Fakat müellif, Basralıların⁵³ bu görüşe katılmadığını belirtmektedir. Çünkü Basralı âlimlere göre zarf, ancak mebni bir kelimeye izafe edildiğinde mebni olur.⁵⁴ Ebussuud Efendi son olarak “يَوْمٌ” kelimesinin ref ile ve tenvinli olarak “يَوْمٌ” şeklinde de okunduğunu nakletmekte ve buna, وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا, “*Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz.*”⁵⁵ ayetini delil olarak göstermektedir.⁵⁶

Görüldüğü üzere müfessir, mezkûr kelime ile alakalı kıraat vecihlerine işaret etmiş ve bunların tevcihine dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Naklettiği kıraatler içerisinde, cumhurun da ittifak ettiği ve siyak-sibaka en uygun olan “يَوْمٌ” kıraatini tercih ettiğini açıkça ifade etmiştir.⁵⁷

Sonuç olarak, Ebussuud Efendi gibi, diğer âlimler de bahse konu olan kelimeyi nahiv yönünden ele alarak açıklamaya çalışmışlar ve farklı tevcihler yapmak sûretiyle çeşitli

⁴⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 224; İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kırâât*, s. 242.

⁴⁸ Mâide 5/116.

⁴⁹ Ebussuud, *İrşâd*, III, 181.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 146.

⁵¹ Ebussuud, *İrşâd*, III, 181.

⁵² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 326.

⁵³ Basralılardan kastedilen, Basralı kıraat âlimleri Ebû Amr ve Ya'kûb'tur.

⁵⁴ Ebussuud, *İrşâd*, III, 181.

⁵⁵ Bakara 2/48, 123.

⁵⁶ Ebussuud, *İrşâd*, III, 181.

⁵⁷ Ebussuud, *İrşâd*, III, 181.

takdirlerde bulunmuşlar ve doğal olarak ayeti farklı şekilde yorumlamışlardır. Neticede, ayet-i kerime ile ilgili karşımıza çıkan yorumları; “يَوْمٌ” kıraatine göre, “Allah şöyle buyurdu: Bu, sadıklara doğruluklarının fayda sağlayacağı gündür” şeklinde; “يَوْمٌ” kıraatine göre ise, “Allah bu sözü, sadıklara, doğruluklarının fayda sağlayacağı gün söyledi (söyleyecek)”, veya bu soru ve cevap, “Sadıklara, sadakatlerinin menfaat vereceği gün vaki olacaktır” şeklinde özetlememiz mümkündür.⁵⁸

Diğer bir örnek için Bakara suresindeki *فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ* “*Hacda, kadına yaklaşmak, günah işlemek, kavga etmek yoktur*”⁵⁹ ayetini verebiliriz. Kıraat imamları, ayetteki *refes*, *füsûk* ve *cidâl* kelimelerinin okunuşu hakkında ihtilâf etmişlerdir. Ebû Ca’fer mezkûr kelimelerin her üçünü de merfu olarak *فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ* şeklinde; İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya’kûb ise üçüncü kelimeyi mansub olarak *فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ* şeklinde; diğer imamlar ise ayette geçtiği şekliyle her üçünü de mansub olarak okumuşlardır.⁶⁰

فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ şeklindeki mansub kıraate göre, her üç kelimenin başındaki “لا” nefy edatıdır. Ebussuud’a göre ayette nefy ifadesinin tercih edilmesi, nehyi ağırlaştırmak ve bunların hacca hiç yakışmadığını bildirmek içindir. Çünkü haddizâtında çirkin olan bir şey, hac esnasında daha çok çirkin olur. Bu durumda müfessire göre ayet şöyle yorumlanabilir: “*Kim hac aylarında ihrama girmek, telbiye getirmek veya hedy denilen kurbanı sevk etmek sûretiyle haccı bilfiil kendisine farz kılırsa, artık hac günlerinde ne cinsel ilişki (refes), ne kötü söz söylemek ve günah işlemek sûretiyle şeriat sınırları dışına çıkmak (füsûk), ne de hizmetçilerine bağırıp çağırmak veya arkadaşlarıyla münakaşa etmek (cidâl) yoktur.*”⁶¹

Bu izahattan sonra müellif, *refes* ve *füsûk* kelimelerinin merfu, *cidâl* kelimesinin mansub okunduğu *فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ* şeklindeki kıraati nakletmekte ve bu durumda anlamın, “*Hacda refes ve füsûk asla olmasın ve hacda ihtilâf yoktur.*” şeklinde tecelli edeceğini belirtmektedir.⁶² Bu kıraate göre, *refes* ve *füsûk* kelimelerinin başındaki “لا”, cinsi nefyeden

⁵⁸ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 326-327; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 244; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 224-225; Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, s. 255; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 136; İbn Zencele, *Hüccetü’l-Kirâât*, s. 242; Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, III, 123-124; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 318-319; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, II, 310; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XII, 146; Kurtubî, *el-Câmi*, VI, 380; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, IV, 67-68; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Mesûn*, IV, 520-522; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1971, III, 1855.

⁵⁹ Bakara 2/197.

⁶⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb’â*, s. 180; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 241; Dimyâtî, *İthâf*, I, 433; Hatîb, *Mu’cemu’l-Kirâât*, I, 271-272.

⁶¹ Ebussuud, *Îrşâd*, I, 440.

⁶² Ebussuud, *Îrşâd*, I, 440.

değil, “ليس” mânasında kullanılan “لا”dır.⁶³ Bu da, cidâlin nefyine gösterilen ehemmiyetin, refes ve füsûkun nefyine gösterilen ehemmiyetten daha fazla olduğuna işaret etmektedir.⁶⁴ Müellif, her ne kadar bu konuda bir açıklama yapmasa da, onun bu son kıraate verdiği mâna, bu bilgilerle örtüşmektedir.

Cidâl kelimesinin mansub okunduğu kıraate göre *“Hacda ihtilâf yoktur”* ifadesiyle, gerek hac ibadeti esnasındaki, gerekse haccın meşrûiyeti konusundaki her türlü tartışma ve ihtilâf kastedilmektedir.⁶⁵ Ebussuud Efendi’nin mezkûr kıraati, *“Hacda ihtilâf yoktur”* şeklinde tevil etmesi, onun bu ifadeyle, özellikle haccın ifasına dair ihtilâflara işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim müellif, *“Cahiliyye devrinde Kureyş kabilesine mensub hacılar, diğer Arap hacılara muhalefetle Arafat’a çıkmadan Meş’ar-i Haram’da (Müzdelife) vakfe yapıyorlardı. İslâmiyet gelince, Kureyş hacılarına da Arafat’ta vakfe yapmaları emredildi ve bu ihtilâf ortadan kaldırıldı.”* demek sûretiyle bu yorumuna açıklık getirmektedir.⁶⁶

Görüldüğü üzere müellif, bahse konu olan ayetteki kıraat ihtilâflarına ve aralarındaki mâna farkına temas etmektedir. Her üç kelimenin de merfu okunduğu *فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ* kıraatine ise değinmemektedir. Kanaatimize göre bu kıraate değinmemesinde, her üç kelimenin de mansub okunduğu kıraat ile aralarında fazla bir fark olmaması etkili olmuştur.

Netice itibariyle, kaynaklarda detaylı olarak değerlendirilen ve müellifin tefsiri çerçevesinde ele alınan ayetteki kıraat ihtilâfı, ayetin farklı şekillerde yorumlanmasına zemin oluşturmaktadır. Bu bağlamda ayetin anlamı, her üç kelimenin de mansub okunmasıyla, *“Hacda, kadına yaklaşmak, günah işlemek ve kavga etmek yoktur”* şeklinde; ilk iki kelimenin merfu, üçüncü kelimenin mansub okunmasıyla, *“Hacda, kadına yaklaşmak, günah işlemek ve hele hele kavga etmenin her türlüşü yasaktır”* veya *“Hacda, kadına yaklaşmak ve günah işlemek asla olmasın. Haccın farziyeti ve eda keyfiyetiyle alakalı bir ihtilâf yoktur.”* şeklinde açığa çıkmaktadır.⁶⁷

⁶³ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 94; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 286; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 258; Kurtubî, *el-Câmi*, II, 408; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, II, 96.

⁶⁴ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2001, s. 116.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 146, 154; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 269; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, V, 179; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1987, I, 161.

⁶⁶ Ebussuud, *İrşâd*, I, 440.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 406-407; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 258-259; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, V, 176-182; Kurtubî, *el-Câmi*, II, 407-410; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 111; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, II, 95-101.

Konu ile ilgili vereceğimiz son örnek için Vâkı‘a sûresindeki *وَخُورٌ عَيْنٌ* “*Ve iri gözlü huriler*”⁶⁸ ayetine bakılabilir. Kıraat-i aşere imamlarının çoğu, mezkûr kelimeyi, metinde geçtiği üzere merfu olarak *وَخُورٌ عَيْنٌ* şeklinde; Hamza, Kisâi ve Ebû Ca‘fer ise mecrur olarak *وَخُورٍ عَيْنٍ* şeklinde kıraat etmişlerdir.⁶⁹ Mansub olarak *وَخُورًا عَيْنًا* şeklindeki şâz kıraat ise İbn Mes‘ûd (ö. 32/652) ve Übey b. Kâ‘b’a nisbet edilmektedir.⁷⁰ Ebussuud Efendinin naklettiği bu kıraatler dışında, farklı kıraatler mevcut olmakla birlikte⁷¹ konu, müellifin işaret ettiği bu üç kıraat çerçevesinde değerlendirilecektir.

Müfessir, *وَخُورٌ عَيْنٌ* kıraatini değerlendirirken iki ihtimalden bahsetmektedir. Buna göre mezkûr ifade, ya *وَلَدَانٌ*⁷² kelimesine atfen ya da haberi mahzûf bir mübteda olarak (*وَ فِيهَا خُورٌ*) *وَ فِيهَا خُورٌ* ya da *وَ فِيهَا خُورٌ عَيْنٌ* (ولهم خورٌ عَيْنٌ) merfu okunmaktadır. Bundan sonra, mecrur kıraate değinen müellif, bahse konu olan ayetin, ya *فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ*⁷³ ifadesine atfen muzaf takdir edilerek mecrur okunduğunu belirtmektedir ki bu durumda anlam, “*Onlar, naîm cennetinde, meyveler ve etler içerisinde, hurilerle sohbettedirler*” şeklinde olmaktadır. Ya da “*اَلْأَوَابِ*” kelimesine matuftur ki, *يُنْعَمُونَ* “*Ölümsüz gençler, kâselerle etraflarında dönerler*” ifadesi, *بِأَكْوَابِ* “*Kâselerle nimetlenirler*” demektir. Müellif, bu izahattan sonra “*وَخُورًا عَيْنًا*” şeklindeki mansub kıraati nakletmekte ve bu durumda anlamın, “*Onlara huriler verilir*” şeklinde anlaşılacağını ifade etmektedir.⁷⁴

Ebussuud Efendi, ilgili ayetteki kıraat ihtilâflarını nahiv kuralları açısından değerlendirmekte fakat hangi kıraatin daha uygun olduğuna dair bir tercihte bulunmamaktadır. Fakat ilk dönem dil âlimlerinden Zeccâc ve Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), merfu kıraatin daha güzel olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁵ Müelliften önceki âlimlerin de çeşitli vechelerden konuyu ele aldıkları ve ayeti, Arap dilinin imkânları ölçüsünde değerlendirdikleri görülmektedir.⁷⁶

⁶⁸ Vâkı‘a 56/22.

⁶⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 622; İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 423; Dimyâtî, *İthâf*, II, 515.

⁷⁰ Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, III, 124; İbn Hâleveyh, *Şevâzî‘l-Kur‘ân*, s. 151; Ebû Hayyân, *el-Bahru‘l-muhît*, VIII, 206; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri‘l-Mesûn*, X, 202; Hatîb, *Mu‘cemu‘l-Kırâât*, IX, 296.

⁷¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru‘l-muhît*, VIII, 206; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri‘l-Mesûn*, X, 204-205; Hatîb, *Mu‘cemu‘l-Kırâât*, IX, 297-298.

⁷² Vâkı‘a 56/17. *يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَلَدَانٌ مُخَلَّدُونَ* “*Etraflarında ölümsüz gençler dolaşır*”

⁷³ Vâkı‘a 56/12.

⁷⁴ Ebussuud, *İrşâd*, VIII, 58.

⁷⁵ Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, V, 111; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, II, 304.

⁷⁶ Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, III, 123; Taberî, *Câmi‘u‘l-Beyân*, XXIII, 105-107; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 340; Fârisî, *el-Hücce*, VI, 255-257; Begavî, *Me‘âlimü‘t-Tenzîl*, VIII, 10-11; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 26-27; Râzî, *Mefâtihu‘l-Ğayb*, XXIX, 155; Kurtubî, *el-Câmi‘*, XVII, 204-205; Beyzâvî, *Envâru‘t-Tenzîl*, II, 470.

3. Harf/Edat ile İlgili Kıraat Vecihleri

Bu başlık altında kelimenin kısımlarından olan harf ve bununla ilgili olarak kıraat ihtilâflarına yansıyan konular tasnif edilecektir. Buradaki harften kastedilen, alfabetik anlamdaki harften ziyade, Arapça'da kendi başına bir anlam ifade etmeyen fakat başka bir kelime ile kullanıldığı takdirde anlam kazanan edatlardır.⁷⁷

Arap dilinde geniş bir kullanım alanına sahip olan ve nahiv amillerinden kabul edilen edatların, cümle içindeki durumlarına göre farklı şekilde amel ettikleri, bu farklılığın yer yer cümlelerin irabına ve anlamına da yansıdığı görülmektedir. Kıraat birikimi içerisinde bir hayli örneği bulunan harf farklılıkları, genelde “ان” maddesinin okunmasında (أَنْ-أَنَّ-إِنَّ) yoğunlaşmaktadır.⁷⁸ Bunun yanında “لكن”, “حتي”, “لا” ve “من” gibi edatların okunuşu,⁷⁹ bir edatın yerine başka bir edatın okunması, edatların hazf ve isbat ile okunmaları gibi birçok konuyu bu kapsamda ele almak mümkündür.

Bu başlık altında, kıraat ile ilgili telif edilen eserlerde kapsamlı bir şekilde ele alınan harf farklılıkları, Ebussuud Efendi'nin tefsirinden seçilen bazı örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır.⁸⁰

Mâide sûresinin *“ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوا”* *Mescid-i Haram'a girmenizi engelledikleri için bir topluluğa duyduğunuz kızgınlık, sizi onlara karşı saldırıya sevketmesin.*⁸¹ ayetinde geçen “أَنْ” edatı, “إِنَّ” şeklinde de okunmaktadır. Kıraat imamlarından İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından hemzenin kesrası ile şart edatı olarak “إِنَّ”; diğer imamlar tarafından ise mastariyye edatı olarak “أَنْ” şeklinde okunmuştur.⁸²

Müellif, bahse konu olan ayetin tefsirinde, *لِاَنْ صَدُّوْكُمْ* cümlesinin *اَنْ صَدُّوْكُمْ* anlamında olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda edatın bulunduğu kısım, mahallen mansub olup, *mef'ûlün li eclih* (sebeup bildiren tümleç) makamındadır. Buna göre ayet, *“Müşriklerin sizi,*

⁷⁷ Ğalâyini, *Câmi' u'd-durusi'l-Arabiyye*, I, 10; Abdülğani Dekar, *Mu'cemü'l-kavâ'idi'l-Arabiyye fi'n-nahvi ve't-tasrif*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986, Dekar, s. 228; İsmail Durmuş, “Harf”, *DİA*, XVI, 163.

⁷⁸ Kıraat farklılıklarıyla ilgili örnekler için bk. Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984, II, 154-160.

⁷⁹ Edatlar ile ilgili kıraat farklılıklarının tamamını görmek için bk. Muhaysin, *Kırâât*, II, 154-191.

⁸⁰ Diğer örneklerin yer aldığı ayetler için bk. Fâtiha 1/7; Bakara 2/74, 102, 116, 214, 281, 282; Âl-i İmrân 3/19, 39, 133, 164, 171; Nisâ 4/3, 104; Mâide 5/53, 71; En'âm 6/109; A'râf 7/44, 105, 187; Enfâl 8/19; Tevbe 9/51, 100, 110, 119; Yûnus 10/10, 98; Yûsuf 12/70; Ra'd 13/43; İbrahim 14/46; Nahl 16/8; Meryem 19/24, 36; Tâhâ 20/119; Enbiyâ 21/95; Mü'minûn 23/52; Nûr 24/1; Furkân 25/36; Şu'arâ 26/129; Ankebût 29/5; Sebe' 34/19; Yâsîn 36/31; Mü'min 40/26; Kâf 50/3; Necm 53/38, 42; Kamer 54/10; Rahmân 55/8; Kıyâme 75/1; Nebe' 78/21; Beled 90/1.

⁸¹ Mâide 5/2.

⁸² İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 242; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 287; Dimyâtî, *İthâf*, I, 529.

Hudeybiye yılı Mescid-i Haram ziyaretinden engelledikleri için onlara karşı duyduğunuz öfke, sizi onlara karşı düşmanlık yapmaya ve onlardan intikam almaya sevketsin.” şeklinde anlaşılır.⁸³

Bundan sonra *إِنْ صَدُّوكُمْ* şeklindeki hemzenin kesrası ile okunan kıraati nakleden müfessir, bu ifadenin, *وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ* “Sizi saldırıya sevketsin” cümlesinden dolayı, cevabına ihtiyaç kalmayan ara şart cümlesi olduğunu beyan etmiştir. Buna göre müşrikler hakkında tevbih (kınama) ve tenbih (uyarma) olmak üzere, aslında tahakkuk etmiş olan engelleme, farz edilen bir şey gibi ifade edilmiş demektir. Yani yaptıkları engelleme, o kadar çirkin bir hadisedir ki, aslında hiç vâki olmamalı, ancak vukuu farz edilmelidir.⁸⁴

Kaynaklara göre, şart edatı olarak okunan bu ikinci kıraatte, şartın cevabının, geleceğe ait bir mâna ifade ettiği açıktır. Çünkü “Şayet sizi Mescid-i Haram’dan çevirirlerse...” kısmı bunu ifade etmektedir. Her ne kadar “إِنْ” şart edatından sonra gelen mazi fiil, cümlenin istikbâle delaletine engel olsa da, Arap dilinde, mazi fiil ile gelecek anlamı elde etmek mümkündür. Bu durumda anlam “Eğer sizi mescid-i Haram’dan alıkoyarlarsa -Nitekim bu engelleme daha önce de olmuştu- bu tavırları sizi saldırıya sevketsin” şeklinde anlaşılır.⁸⁵

Örnekte görüldüğü üzere Ebussuud, “إِنْ-أَنْ” edatındaki kıraat ihtilâfını Arap dili kurallarına göre değerlendirmiş ve anlama zenginlik katan yönüne temas etmiştir. Tespitlerimiz neticesinde, ilk dönemlerden itibaren telif edilen kıraat, tefsir ve hüccet kaynaklarının da mezkûr kıraat ihtilâfı hakkında, detaylı veya özet değerlendirmeler yaptıkları görülmüştür.⁸⁶

Edatlarla ilgili kıraat ihtilâflarına yansıyan ve Ebussuud’un da tefsirinde değindiği örneklerden bir diğeri *أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ* “(Şeytan böyle yapmış ki) Allah’a secde etmesinler”⁸⁷ ayetinde geçmektedir. “أَلَّا” edatı, kıraat imamlarından Kisâî, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb tarafından “أَلَّا” şeklinde; diğer imamlar tarafından ise ayet metnindeki gibi “أَلَّا” şeklinde okunmuştur.⁸⁸

⁸³ Ebussuud, *İrşâd*, III, 9.

⁸⁴ Ebussuud, *İrşâd*, III, 9.

⁸⁵ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 129; Fârisî, *el-Hücce*, III, 213; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 405.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 487-488; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 143; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 222; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 193-194; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 174; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 137; Ukberî, *et-Tibyân*, I, 417; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 46; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 254; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, III, 437; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, II, 222-223.

⁸⁷ Neml 27/25.

⁸⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 480; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 377; Dimyâtî, *İthâf*, II, 325-326; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, VI, 504-505.

“أن” nasb edatı olarak, kendisinden sonra gelen لَا يَسْجُدُوا fiilinin sonundaki “ن” harfini düşürmüştür.⁸⁹ Aynı şekilde, edatın başındaki “ل” harf-i cerri de mahzuftur ve takdiri لئَلَّا يَسْجُدُوا şeklindedir.⁹⁰ Müellife göre bu durumda, لَا يَسْجُدُوا cümlesinin mütaallakı, ya önceki ayette geçen⁹¹ “فَصَدَّهُمْ” fiilidir ki bu durumda takdir, لئَلَّا يَسْجُدُوا لَهُ تَعَالَى “Allah’a secde etmesinler diye (şeytan), onları doğru yoldan alıkoymuştur” şeklindedir. Ya da yine aynı ayette geçen “زَيْنَ” fiilidir. Buna göre takdir زَيْنَ لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ لِأَنَّ لَا يَسْجُدُوا “Onlara, Allah’a secde etmesinler diye yaptıklarını cazip göstermiştir” şeklinde gerçekleşmektedir.⁹² “أَلَّا” edatının mütaallakı konusunda kaynaklarda farklı görüşler mevcuttur. Örneğin, Ahfeş (ö. 215/830), Taberî (ö. 310/923), İbn Hâleveyh (ö. 370/980) ve Begavî (ö. 516/1122), “أَلَّا” edatını “زَيْنَ” fiili ile ilişkilendirirken;⁹³ Kisâî (189/804), Zeccâc, Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî (ö. 606/1209) ise mezkûr edatı “فَصَدَّهُمْ” fiiline bağlamaktadır.⁹⁴ Yukarıda da geçtiği üzere Ebussuud Efendi, her iki görüşü de tefsirinde mezcetmekte ve bu konuda Fârisî, Mekkî ve Beyzâvî gibi âlimlere muvafakat etmektedir.⁹⁵

Müellif, لَا يَسْجُدُوا ifadesinin “اعمالهم” den bedel olabileceğini de ifade etmektedir. O zaman زَيْنَ لَهُمْ أَلَّا يَسْجُدُوا kısmı ara cümle olmaktadır ki, takdir لئَلَّا يَسْجُدُوا şeklinde gerçekleşmektedir. Aynı şekilde müellif, “لِأَنَّ لَا يَسْجُدُوا” ifadesinin, “إلى” nın düşmesiyle “يَهْتَدُونَ” kelimesinin mef’ûlü ve buradaki “لا” edatının, “لِنَلَّا يَعْظُمُ أَهْلُ الْكُتَابِ” / Böylece Ehl-i Kitap bilsin ki...⁹⁶ ayetinde olduğu gibi zâid olduğunu belirtmektedir. Bu durumda mâna şöyle olmaktadır: “لَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ إِلَى أَنْ يَسْجُدُوا لَهُ تَعَالَى” / Onlar, Allah Teâlâ’ya secde etmenin yolunu bulamazlar.⁹⁷ Görüldüğü gibi müellif burada, “لا” edatının zaid olduğuna dair görüşünü, başka bir ayetten delil getirmek sûretiyle desteklemektedir.

Ebussuud Efendi, لَا يَسْجُدُوا ayetinin أَلَّا يا أَسْجُدُوا şeklinde de okunduğunu, “أَلَّا” nın tenbih, “يا” nın nida için olduğunu ve münâdanın ise hazfedildiğini belirtmektedir. Buna göre أَلَّا يا أَسْجُدُوا

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 448; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 271; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, II, 157.

⁹⁰ Ebussuud, *İrşâd*, VI, 288; Dimyâtî, *İthâf*, II, 326.

⁹¹ Neml 27/24. “وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنْ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ.” *Onu ve kavmini, Allah’ı bırakıp güneşe secde eder buldum. Şeytan da yaptıklarını kendilerine süslü göstermiş de onları doğru yoldan alıkoymuştur. Bundan dolayı onlar doğru yolu bulamıyorlar.*”

⁹² Ebussuud, *İrşâd*, VI, 288.

⁹³ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes‘ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ‘a, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1990, II, 465; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 448; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 271; Begavî, *Me‘âlimü't-Tenzîl*, VI, 157.

⁹⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah el-Kisâî, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, nşr. İsa Şehhâte İsa, Kâhire: Dâru Kabbâ, 1998, s. 207; Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, IV, 115; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 448; Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, XXIV, 192.

⁹⁵ Fârisî, *el-Hücce*, V, 383; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, II, 157; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 174.

⁹⁶ Hadîd 57/29.

⁹⁷ Ebussuud, *İrşâd*, VI, 288.

cümlesi, أَلَا يَا قَوْمِ اسْجُدُوا “*Ey kavmim! Allah’a secde edin!*” demektir. Müellif, münâdanın hazfedildiği bu kullanımı, Arap şiiirinden أَلَا يَا أَسْلَمِي يَا دَارَمِي عَلَى الْبَلَى “*Ey Meyya’nın diyarı sen her türlü musibetten esenlikte ol*” örneğini getirerek delillendirmektedir.⁹⁸

Müfessir, bu tahfifli kıraate göre ayetin, şeddeli kıraatte olduğu gibi önceki ayetle ilişkilendirilmediğini ve isti’nâf cümlesi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bu söz, ya Allah tarafından söylenmiştir ya da Süleyman’a (as) ait bir sözdür. Bu durumda فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ayetiyle vakıf yapılmış ve yeni bir söze başlanmış olur ki ayetin anlamı “*Bilmiş olun/Dikkat edin ey (insanlar!), göklerde ve yerde gizli olan her şeyi açığa çıkaran, gizlediğinizi ve açıkladığınızı bilen Allah’a secde edin*” şeklinde açığa çıkar. Yeni bir başlangıç olan أَلَا يَا اسْجُدُوا ifadesiyle secde yapmak emredilmiş olur. Müellife göre ister teşdidle ister tahfifle okunsun, neticede her iki kıraate göre secde yapmak gerekir.⁹⁹

Ayetteki kıraat ihtilâfının secde yapma emri ile irtibatı noktasında, âlimler birbirinden farklı görüşler sergilemektedir. Kurtubî (ö. 671/1273) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) herhangi bir görüş belirtmeksizin bu konuda ileri sürülen her iki görüşü de nakletmektedir.¹⁰⁰ Ferrâ ve Zeccâc, sadece tahfifli kıraatte tilâvet secdesini gerekli görürken,¹⁰¹ Ebussuud’un da içerisinde bulunduğu Zemahşerî ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi âlimler ise her iki kıraatte de tilâvet secdesinin gerekli olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁰² Hatta Zemahşerî, bu konuyla ilgili, mezheplerin yaklaşımlarını da ileri sürerek Zeccâc’ın görüşünün kabul edilmediğini söylemektedir.¹⁰³ Ebussuud Efendi ise, yukarıda da ifade edildiği üzere, hangi kıraate göre okunursa okunsun tilâvet secdesinin gerekliliğini belirterek bu konudaki tercihini ortaya koymaktadır.¹⁰⁴

⁹⁸ Ebussuud, *İrşâd*, VI, 288. Ayrıca bk. Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 465; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 115; Nehhâs, *I’râbu’l-Kur’ân*, s. 697; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 448; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXIV, 191; Kurtubî, *el-Câmi’*, XIII, 187; Muhammed b. Mukrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrût: Dâru’l-İhyâ, 1995, XV, 470.

⁹⁹ Ebussuud, *İrşâd*, VI, 288.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi’*, XIII, 186; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 67.

¹⁰¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 290; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 115.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 449-450; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 174; Ebussuud, *İrşâd*, VI, 288.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 450.

¹⁰⁴ Bilindiği üzere bugün elimizde bulunan Mushaflara göre on dört yerde tilâvet secdesi yapılmaktadır. Bunlar; A’râf 7/206, Ra’d 13/15, Nahl 16/50, İsrâ 17/109, Meryem 19/58, Hac 22/18, Furkân 25/60, Neml 27/25; Secde 32/15, Sâd 38/24, Fussilet 41/37, Necm 53/62, İnşikâk 84/21, Alak 96/19 ayetlerinde yer almaktadır. Mezhepler arasında farklı görüşler olmakla birlikte Hanefî mezhebine göre tilâvet secdesi vaciptir. Hüküm böyle olmakla beraber bu on dört secde ayetinden yazılış sırasına göre, ilk altı ve onuncu ayetlerde secde yapmak farz; yedi, dokuz ve on birinci ayetlerde vacip; sekiz, on iki, on üç ve on dördüncü ayetlerde ise sünnet kabul edilmiştir. Bu durumda bahse konu olan Neml sûresi 25. ayetteki secde sünnet hükmündedir. Şâfiî ve Mâlikilere göre burada secde bir sonraki ayetin sonundadır. Bilgi için

Müfessir, “أَلَا” edatına dair sahih kıraatleri naklettikten sonra mezkûr edattaki hemzenin “ه” ya çevrilmesiyle “هَلَا” ve “هَلَا” şeklinde okunduğunu zikretmektedir. Buna göre muhatab siga ile anlam “هَلَا تَسْجُدُونَ” “*Secde etsenize, secde etmiyor musunuz?*” şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁰⁵ Müellifin isim belirtmeden “قرئ” formülüyle naklettiği bu şâz kıraatin, İbn Mes‘ûd ve on dört kıraat imamından A‘meş’e ait olduğu kaydedilmektedir.¹⁰⁶

Netice olarak âlimler tarafından farklı şekilde tevcih edilen mezkûr ayet, önceki ayetle irtibatlandırıldığında, “*Allah’a secde etmesinler diye (şeytan), onları doğru yoldan alıkoymuştur*” veya “*Onlara, Allah’a secde etmesinler diye yaptıklarını cazip göstermiştir*” anlamına; isti’nâf cümlesi olarak değerlendirildiğinde ise “*Bilmiş olun/dikkat edin ey (insanlar!), Allah’a secde edin*” anlamına gelmektedir.¹⁰⁷

Edatlarda cereyan eden kıraat ihtilâfına dair vereceğimiz diğer bir örnek, حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ, “*Bana, Allah’a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır.*”¹⁰⁸ ayetinde yer alan “عَلَىٰ” edatında bulunmaktadır. Kıraat-i aşere imamlarından sadece Nâfi ve on dört kıraat imamından Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) bu edatı “عَلَىٰ” şeklinde, diğerleri ise metinde geçtiği gibi okumuşlardır.¹⁰⁹ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ kıraatine göre “عَلَىٰ” harf-i cer, “أَنْ لَا أَقُولَ” ise mecrur iken; حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ kıraatine göre ise “عَلَىٰ” harf-i cerri, mütekellim yâ’sına dâhil edilmiştir. Bunun yanında, hüccet ve kıraat kaynakları, mezkûr edatın kıraatine dair çeşitli tevcihlerde bulunmuştur.¹¹⁰

İlgili edattaki kıraat ihtilâfını değerlendiren Ebussuud Efendi, حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ ile başlayan cümlenin, Mûsâ’nın (as) nübüvvet iddiâsında yalanlanmasına karşı bir cevap olduğunu, bu ifadenin aslının حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ şeklinde olduğunu ve kıraat imamlarından Nâfi’nin de bu şekilde okuduğunu ifade etmektedir. Bu durumda mâna “*Benim için hakkı söylemekten başka bir seçenek yoktur. Bana yaraşan ancak hakkı söylemektir veya ben haktan başka bir şey*

bk. İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010, ss. 370-376.

¹⁰⁵ Ebussuud, *İrşâd*, VI, 288.

¹⁰⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 290; İbn Hâleveyh, *Şevâzî’l-Kur’ân*, s. 110; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 449; Dimyâtî, *İthâf*, II, 326; Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, VI, 505-506.

¹⁰⁷ Kisâi, *Me’âni’l-Kur’ân*, s. 207; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 290; Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 465; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 447-448; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 115; Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, s. 697; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 448; Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, VI, 157; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXIV, 191; Kurtubî, *el-Câmi’*, XIII, 187; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 174; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 67; Ebussuud, *İrşâd*, VI, 288.

¹⁰⁸ A‘râf 7/105.

¹⁰⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 287; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 305; Dimyâtî, *İthâf*, II, 55; Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, III, 113-114.

¹¹⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 386; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce*, s. 159; Fârisî, *el-Hüccce*, IV, 56-57; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 469-470; Ukberî, *et-Tibyân*, I, 585-586; Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, III, 113-114.

söylemem” şeklinde anlaşılmaktadır.¹¹¹ Ayrıca müellif, bu kıraatteki kullanımı, Arap şiirinden *وَتَشَقَّى الرِّمَاحُ بِالصِّيَابِطَةِ الخُمُرِ* “Korkaklar kızıl mızraklarla perişan olur” örneğini vermek sûretiyle temellendirmektedir.¹¹² Bu beytin aslı, *وَتَشَقَّى الصِّيَابِطَةَ بِالرِّمَاحِ الخُمُرِ* şeklindedir. Nasıl ki bu beyitte, anlamdan emin olduğu için kelimeler yer değişmiştir, *حَقِيقٌ عَلِيٌّ / حَقِيقٌ عَلِيٌّ* kıraatlerinde de aynı durum söz konusudur. Yani burada layık/hak olan Hz. Mûsâ'nın o sözü söylemesi midir yoksa sözün kendisi midir? Her iki durumda da kastedilen anlam muhafaza edilmektedir.¹¹³

Müellif, bu izahlardan sonra, mezkûr edatın kullanımıyla ilgili iki şâz kıraat nakletmektedir. Birincisi, “*عَلِيٌّ*” edatının, “*ب*” edatı yerine kullanılmasıyla ilgilidir ki, bu sanki Arapların, *رَمَيْتُ عَلِيٌّ* “*Güzel bir hal ile geldim*” yerine *رَمَيْتُ عَلِيٌّ* “*Yay ile attım*” ve *رَمَيْتُ بِالْقَوْسِ* “*Güzel bir hal ile geldim*” yerine *رَمَيْتُ عَلِيٌّ* demeleri gibidir. Ayrıca Übey b. Kâ'b'ın *لَا أَقُولُ بِأَنَّ لَا حَقِيقٌ بِأَنَّ لَا أَقُولُ* şeklindeki kıraati¹¹⁴ de bu kullanımı desteklemektedir. Diğeri ise “*عَلِيٌّ*” harf-i cerri'nin hafzedilerek *أَنَّ حَقِيقٌ* şeklinde okunmasıyla ilgilidir.¹¹⁵ Müellif, bu kıraatin kime ait olduğuna dair bir açıklama yapmazken kaynaklar, bu kıraatin A'meş ve İbn Mes'ûd'a ait olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶

Yukarıda verilen bilgilerden Ebussuud Efendi'nin, bahse konu olan edat ile ilgili, kaynaklarda zikredilen kıraatlerin tamamına yer verdiği anlaşılmaktadır. Naklettiği kıraatleri nahiv açısından tahlil ederken, diğer bir kıraatten, Arap dilindeki bir kullanımdan ve Arap şiirindeki bir beyitten delil getirdiği görülmektedir. Kıraatleri naklederken, -sahih olsun şâz olsun- genelde “*قرئ*” formülünü kullanan müellif, burada Nâfi'nin kıraati için “*كما هو قراءات*”; Übey b. Kâ'b'ın mushafındaki kıraat için “*ويؤيده قراءة*”; isim belirtmediği -fakat İbn Mes'ûd ve A'meş'e ait olan- kıraati naklederken ise “*قرئ*” lafzını kullanmıştır. Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi bu durum, müellifin kıraatleri, daha ziyade tefsîrî bir gaye ile ele aldığını göstermektedir.

Harflerdeki kıraat ihtilâfî, edatın fetha veya kesra okunması yanında bazen de bir edatın yerine başka bir edatın okunması şeklinde de vuku bulmaktadır. Her iki kullanıma dair örneği, *وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ* “*O mucizeler gelse bile, onların inanmayacağını siz nereden*

¹¹¹ Ebussuud, *İrşâd*, III, 427-428.

¹¹² Ebussuud, *İrşâd*, III, 427. Ayrıca bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 483; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 352; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 60; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 356.

¹¹³ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 483; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 352; Ebussuud, *İrşâd*, III, 427.

¹¹⁴ Bu kıraat aynı zamanda İbn Mes'ûd ve A'meş'e de nisbet edilmektedir. Bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 386; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'an min Kitâbi'l-Bedî*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts. s. 50; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, III, 262; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV, 200; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 256; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, III, 114.

¹¹⁵ Ebussuud, *İrşâd*, III, 428.

¹¹⁶ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 483; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 256; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn*, V, 405; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, III, 114.

*bileceksiniz?”*¹¹⁷ ayetindeki “أَنَّ” edatında görmekteyiz. Mezkûr edatı, kıraat-i aşere imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya‘kûb ve Halef, hemzenin kesrasıyla “إِنَّهَا”; Nâfî, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca‘fer hemzenin fethasıyla “أَنَّهَا” şeklinde okumuşlardır.¹¹⁸ Sahih kıraatler arasında yer almayan ve “أَنَّ” yerine “لَعَلَّ” edatının okunduğu وَمَا يُشْعِرُكُمْ لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ kıraatinin ise Übey b. Kâ‘b’a ait olduğu kaydedilmektedir.¹¹⁹

Ebussuud Efendi, fetha ile okunan kıraatte “لَا” harfinin zaid kabul edildiğini nakletmektedir. Buna göre وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ يُؤْمِنُونَ ifade, “İstedikleri mucizeler gelse bile, onların iman edeceklerini size bildiren nedir ki, siz, onların imana geleceklerini umarak mucizelerin gerçekleşmesini temenni ediyorsunuz?” şeklinde anlaşılmaktadır.¹²⁰ “لَا” harfinin zaid kabul edilmesi hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Zeccâc, bir kelimenin aynı anda hem olumlu hem de olumsuz durumda olmasının düşünülemeyeceğini belirterek “لَا”nın zaid olacağı görüşüne karşı çıkmaktadır.¹²¹ Kisâî ise “لَا” harfinin zaid olduğunu belirtmektedir.¹²² “لَا” harfinin zaid olduğunu savunanlar مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ “Sana emrettiğimde seni secde etmekten alıkoyan neydi?”¹²³ ile وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ile “Kendilerini helak ettiğimiz bir memleket (ahalisinin) dönmesi hakikaten imkansızdır.”¹²⁴ ayetlerini delil göstererek buradaki “لَا” harflerinin olumsuz mâna ifade etmediklerine dikkat çekmişlerdir.¹²⁵

Ayetin diğer bir tevcihi sadedinde müellif, “أَنَّ” edatının “لَعَلَّ” anlamına geldiğini ve Arap dilinde أَلْحَمَّ تَشْتَرِي أَنَّكَ تُدْخِلُ السُّوقَ أَنَّكَ تَشْتَرِي اللَّحْمَ “Çarşıya gir de belki et alırsın” ifadesiyle “أَنَّ”nin “لَعَلَّ” anlamında kullandığını ifade etmektedir.¹²⁶ Tefsirinde, Arap dilindeki bu kullanım tarzının çok yaygın olduğunu belirten Râzî, konuyla ilgili Arap şiirinden birçok örnek nakletmektedir.¹²⁷ Fakat Ebussuud, Arap dilinden verdiği örnekten sonra, isim belirtmeden Übey b. Kâ‘b’a ait olan وَمَا يُشْعِرُكُمْ لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ kıraatinin bu okuyuşu teyid ettiğini belirtmektedir. Müellif, bu

¹¹⁷ En‘âm 6/109.

¹¹⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 265; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 295; Dimyâtî, *İthâf*, II, 26; Hatîb, *Mu‘cemu'l-Kırâât*, II, 519-520.

¹¹⁹ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 350; İbn Hâleveyh, *Şevâzî'l-Kur‘ân*, s. 147; Dimyâtî, *İthâf*, II, 26; Hatîb, *Mu‘cemu'l-Kırâât*, II, 522.

¹²⁰ Ebussuud, *İrşâd*, III, 293.

¹²¹ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 283.

¹²² Kisâî, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, s. 135.

¹²³ A‘râf 7/12.

¹²⁴ Enbiyâ 21/95.

¹²⁵ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 350; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 41; Fârisî, *el-Hücce*, III, 381; İbn Zencele, *Hucetü'l-Kırâât*, s. 266-267; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 152; Kurtubî, *el-Câmi‘*, VII, 65; Âlûsî, *Rûhu'l-Me‘âni*, VII, 254.

¹²⁶ Ebussuud, *İrşâd*, III, 293.

¹²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 151-152.

kıraate göre ayetin “*O mucize geldiğinde, onların halini ve ne olacağını nereden bileceksiniz? Belki mucize gelse de iman etmeyecekler. O halde ne diye mucizenin gelmesini temenni ediyorsunuz? Zira onların mucizeyi temenni etmeleri, ancak geldiğinde imanlarının muhakkak gerçekleşeceği takdirde uygun olur, yoksa iman etmeyecekleri kuvvetle muhtemel olduğu takdirde bu temennileri uygun olmaz.*” şeklinde anlaşılabilirliğini bildirmektedir.¹²⁸

Bahse konu olan ayetin bir diğer kıraati “*أَنَّ*” edatının kesra ile “*إِنَّ*” okunması şeklindedir. Müellif, *إِنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ* ifadesiyle yeni bir cümleye başladığını ve bununla müminlere, müşriklerin iman etmeyecekleri haberinin verildiğini ifade etmektedir.¹²⁹ Bu kıraate göre *وَمَا يُشْعِرُكُمْ* ifadesiyle önceki cümle bitmiş “*إِنَّهَا*” ile yeni bir cümleye başlanmış olur. Burada hitabın kime olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmektedir. Müellife göre her iki durumda da hitap müminlere iken, Taberî’nin Mücâhid’den (ö. 103/721)¹³⁰ naklettiğine göre *وَمَا يُشْعِرُكُمْ* ifadesinde hitap müşriklerdir. Bu izaha göre âyetin mânası şöyledir: “*(Ey müşrikler) Allah’ın mucizeleri size geldiğinde iman edeceğinizi nereden biliyorsunuz? (Ey müminler) o mucizeler onlara gelse de onlar iman etmeyeceklerdir.*”¹³¹ Müellif ise, ancak muhatab kipiyle *لَا تُؤْمِنُونَ* kıraatine göre¹³² *وَمَا يُشْعِرُكُمْ* hitabının müşriklere olacağını ileri sürmektedir.¹³³

Fethalı veya kesralı kıraat hakkında Ebussuud Efendi bir tercih ortaya koymazken, Ferrâ ve Taberî, “*أَنَّهَا*” kıraatini;¹³⁴ Zeccâc ise “*إِنَّهَا*” kıraatini daha güzel bulmaktadır.¹³⁵

Harf ile ilgili kıraat ihtilâflarıyla alakalı vereceğimiz son örnek, edatların hazfî ve isbatı veya edatların değişmesi hakkındadır. Bununla kastedilen Hz. Osman’ın (ö. 35/656) istinsah ettirdiği Mushaflarda yer alan farklılıklardır. Mushafların noktasız ve harekesiz yazısının, kıraat farklılıklarının çoğunu bünyesinde taşıdığı, bu yazı şeklinin kifayet etmediği ziyade ve noksanlıklar şeklindeki kıraat farklılıklarının ise Mushaflar arasında dağıtılmış olduğu bilinmektedir.¹³⁶ Gerek Hz. Osman’ın Medîne Mushafından çoğaltarak kendisi için edindiği Mushaf ile Medîne’de bulunan Mushaf arasında, gerekse diğer bölgelere gönderdiği Mushafların kendi aralarındaki bu farklılıklar, kurrânın okuduğu, noktasız ve harekesiz yazıyla

¹²⁸ Ebussuud, *İrşâd*, III, 293.

¹²⁹ Ebussuud, *İrşâd*, III, 293-294.

¹³⁰ Ebü’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, kıraat âlimi ve tabiîn neslinin önde gelen müfessirlerindendir. Bilgi için bk. Muhammet Fatih Kesler, “Mücâhid b. Cebr”, *DİA*, XXXI, 442-443.

¹³¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIII, 39-40.

¹³² Sahih olan bu kıraat, İbn Âmir ve Hamza’ya aittir. Bk. İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, s. 265; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 295; Dimyâtî, *İthâf*, II, 26-27.

¹³³ Ebussuud, *İrşâd*, III, 294.

¹³⁴ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 350; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XII, 43.

¹³⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 283.

¹³⁶ Dağ, *İhticâc*, s. 396; Ünal, *Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 100.

gösterilmesi mümkün olmadığı için Mushaf'lara dağıtılan sahih kıraat farklılıklarıdır. Anlam üzerinde ciddi hiçbir tesiri olmayan bu sınırlı sayıdaki farklılıkların tamamı kaynaklarda zikredilmektedir.¹³⁷ Bu farklılıkların bir kısmını oluşturan edatlar ise “و”,¹³⁸ “ف”,¹³⁹ “ب”,¹⁴⁰ “ن”,¹⁴¹ “أ”,¹⁴² ve “مِنَ”¹⁴³ harflerinden oluşmaktadır.

Ebussuud Efendi, bahse konu olan edatların kıraati ile alakalı En‘âm sûresinin “وَلَدَّارُ / وَلَدَّارُ”¹⁴⁴ kelimesindeki kıraat ihtilâfı hariç, diğerlerinin tamamına tefsirinde işaret etmektedir. Fakat mânaya fazla bir tesiri olmadığından sadece farklı kıraati nakletmekte ve cümlelerin irabıyla alakalı kısa bir açıklama yapmakla yetinmektedir. Örneğin وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ *“Derler ki: Bizi buna ileten Allah'a hamdolsun! Eğer o bize hidayet etmeseydi, biz hidayete erecek değildik”*¹⁴⁵ ayeti, kıraat-i aşere imamlarından sadece İbn Âmir tarafından “و” harfi olmaksızın “مَا كُنَّا” şeklinde kıraat edilmiştir.¹⁴⁶ Müellif, bu “و”suz kıraatin, ayetin öncesindeki “هَدَانَا لِهَذَا” ifadesini açıkladığını ve tefsir ettiğini ifade etmektedir.¹⁴⁷ Müellif, mezkûr kıraati “قَرَى” ifadesiyle naklederken, kaynaklar, bu kıraatin Şam ehlinin Mushafında yer aldığını kaydetmektedir.¹⁴⁸

Aynı şekilde عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ *“Mutlak galip, çok esirgeyene tevekkül et”*¹⁴⁹ ayetindeki “وَتَوَكَّلْ” kelimesi, kıraat-i aşere imamlarından, Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer tarafından “فَتَوَكَّلْ” şeklinde kıraat edilmiştir.¹⁵⁰ Müfessir, bu ayetin tefsiri sadedinde “و” harfinin, şartın cevabından bedel olmak üzere¹⁵¹ “ف” şeklinde de okunduğunu belirtmektedir.¹⁵²

¹³⁷ Mushaf'lardaki farklılıkları görmek için bk. Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman İbn Ebî Dâvûd el-Eş‘as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbuddîn Abdüssübhân Vâiz, Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, I, ss. 245-282; Muhaysin, *Kırâât*, II, 7-23; Tayyar Altıkulaç, “İnceleme”, *Hiz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf*, İstanbul: IRCICA, 2007, ss. 87-89; Ünal, *Kıraat Farklılıklarının Rolü*, ss. 102-103.

¹³⁸ Bakara 2/116; Âl-i İmrân 3/133; Mâide 5/53; A‘râf 7/43, 75; Tevbe 9/107; Enbiyâ 21/30; Kasas 28/37.

¹³⁹ Şu‘arâ 26/217; Şûrâ 42/30; Şems 91/15.

¹⁴⁰ Âl-i İmrân 3/184.

¹⁴¹ En‘âm 6/32; Mü‘minûn 23/87-89.

¹⁴² Mü‘min 40/26.

¹⁴³ Tevbe 9/89.

¹⁴⁴ En‘âm 6/32.

¹⁴⁵ A‘râf 7/43.

¹⁴⁶ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 280; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 303; Dimyâtî, *İthâf*, II, 49; Hatîb, *Mu‘cemu'l-Kırâât*, III, 53-54.

¹⁴⁷ Ebussuud, *İrşâd*, III, 382.

¹⁴⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 280; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce*, s. 156; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 444; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 303; Hatîb, *Mu‘cemu'l-Kırâât*, III, 54.

¹⁴⁹ Şu‘arâ 26/217.

¹⁵⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 473; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 376; Hatîb, *Mu‘cemu'l-Kırâât*, VI, 470-471.

¹⁵¹ Şart, bir önceki ayette geçen فَاِنْ عَصَوْكَ ifadesi; cevabı da مِمَّا نَعْمَلُونَ ifadesidir. Bu durumda فَاِنْ عَصَوْكَ ifadesi şartın cevabından bedel olmaktadır. Yani anlam şöyle olur: “Şayet sana isyan

Kaynaklar, “فَتَوَكَّلْ” şeklindeki kıraatin Medîne ve Şam Mushaflarında mevcut olduğunu belirtmektedir.¹⁵³

Mushaflara yer alan mezkûr edatlar ile ilgili olarak müellifin tefsirinden birçok örnek vermek mümkün olmakla birlikte, yukarıdaki örneklerle maksadın hâsıl olduğu kanaatindeyiz. Fakat müellifin, Mushaflarda yer alan bu farklılıkları naklederken, kıraat imamlarının isimlerini zikretmediğini ve farklı kıraatin hangi Mushafta bulunduğuna dair bir açıklama yapmadığını müşahede etmekteyiz. Bahse konu edatların tamamını nakletmesine rağmen, Arap diline dair kısa açıklamalarla yetinen müellifin, kıraatlere, bir kıraat âlimi edasıyla değil, Tefsir-Arap dili ilişkisi bağlamında yaklaştığının altını çizmemiz yerinde olacaktır.

SONUÇ

Ebussuud Efendi'nin tefsirinde kıraat-nahiv ilişkisine konu olabilecek birçok örnek bulunmaktadır. O, kimi yerde, naklettiği kıraate dair mevcut bütün vecihlere işaret ederken, kimi yerde ise bir veya bir kaçına değinmekle yetinmiştir. Aynı şekilde kıraatleri naklederken genelde kıraat imamlarının isimlerini belirtmemiş, belirttiği yerlerde de kıraat imamlarının tamamını zikretmeksizin bir kaç isme atıfta bulunmakla yetinmiştir.

Tefsirinde, sahih-şâz ayrımı gözetmeksizin neredeyse kıraat vecihlerinin tamamına işaret eden müellifin, kıraatlerden daha çok tefsir ve Arap dili çerçevesinde istifade ettiği, kıraatlere bir kıraat âlimi değil, bir müfessir edasıyla yaklaştığı müşahede edilmektedir. Bu sebeple olsa gerek Ebussuud Efendi, naklettiği kıraatleri genelde temrîz sigası olan “قرئ” formülü ile ifade etmekte, isnad yönünden ziyade anlam ve Arap dili kuralları açısından değerlendirme yoluna gitmektedir.

Müellif, kıraatleri dil kuralları çerçevesinde irdelerken zaman zaman hangi kıraat vechinin daha uygun olduğunu da belirtmekte, bu yönüyle de kıraatler arasında tercihte bulunan müfessirler arasında yer almaktadır. Tercihini ortaya koyarken genelde cumhurun kıraatini, yani kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından nakledilen kıraat vechini tercih etmektedir.

ederlerse deki: Muhakkak ben sizin yaptığımızdan uzağım. Bu şekilde mutlak galip ve çok esirgeyene tevekkül etmiş olursun.”

¹⁵² Ebussuud, *İrşâd*, VI, 266.

¹⁵³ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 473; Fârisî, *el-Hücce*, V, 370; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, II, 153; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 422; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 376; Dimyâtî, *İthâf*, II, 322; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, VI, 471.

Ebussuud Efendi, naklettiği bazı kıraat vecihlerini, ihticâc yöntemine başvurmak sûretiyle temellendirme yoluna gitmektedir. Bu minvalde farklı bir ayet, gramer kaideleri veya Arap şiirinde geçen kullanımlar onun en çok müracaat ettiği ihticâc usulleri arasında yer almaktadır.

Naklettiği kıraat vecihlerini değerlendirirken dil kurallarını çok iyi işleten Ebussuud Efendi'nin, kendinden önceki dil âlimlerinden ve müfessirlerden istifade ettiği, söz konusu kaynaklardaki bilgileri özlü bir şekilde harmanlayıp kendi görüşünü de ilave ederek metne yansıtığı ve tefsirini muhtasar kılma gayesiyle sözü fazla uzatmadığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990, I-II.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., I-XXX.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Me'âlimü't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, I-V.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, I-II.

Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, İstanbul: EnsarYayıncıları, 2012.

Çörtü, Mustafa Meral, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İstanbul: MÜİFVY., 2010.

Dağ, Mehmet, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *et-Teysîr fi'l-Kirââtî's-Seb'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1984.

Dekar, Abdülğani, *Mu'cemü'l-kavâ'idî'l-Arabiyye fi'n-nahvi ve't-tasrîf*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kirââtî'l-Erbe'ate Aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl, Beyrût: 'Alemlü'l-Kütüb, 1987.

Durmuş, İsmail, "Harf", *DİA*, XVI, ss. 158-163.

Durmuş, İsmail, "Nahiv", *DİA*, XXXII, ss. 300-306.

Durmuş, İsmail, "İltifât" *DİA*, XXII, ss. 152-153.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, I-VIII.

Ebussuud, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, I-VIII.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1983, I-III.

Fârisî, Ebû Ali el-Hasen b. Abdi'l-Ğaffâr, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'*, thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşir Cuvicâtî, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991, I-VII.

Ğalâyînî, Mustafa, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, I-III.

Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kirâât*, Dimeşk: Dâru Sa'deddîn, 2000, I-XI.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-'Aziz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993, I-V.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitabu'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbuddîn Abdüssübân Vâiz, Buyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, I-II.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *Muhtasar fi Şevâzi'l-Kur'an min Kitabi'l-Bedi'*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-Kırâati's-Seb'*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem, Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1979.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412, I-VIII.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1995, I-XVIII.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî, *Kitabu's-Seb' fi'l-Kırâat*, thk. Şevkî Dayf, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kırâat*, thk. Saîd el-Efğânî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422, I-IV.
- İbnü'l-Cevzî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts, I-II.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzülü ve Kırâati*, İstanbul: MÜİFVY., 1995.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İstanbul: MÜİFVY., 2010.
- Kesler, Muhammed Fatih, "Mücâhid b. Cebr", *DİA*, XXXI, 442-443.
- Kisâi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah, *Me'âni'l-Kur'an*, nşr. İsâ Şehhâte İsâ, Kâhire: Dâru Kabbâ, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003, I-XX.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve 'İlelihâ ve Hiccehâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997, I-II.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, The Art of Iltifat (Switching) in The Holy Qur'an, *Hamdart Islamicus*, c. XXVI, sy. 4 (Delhi, Ekim-Aralık 2003), s. 7-14.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Kırâat ve eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Eseriyye, 1984, I-II.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *İ'râbu'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâceddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr el-Ensârî, *el-Büdüru'z-Zâhire fi Kırâati'l-'Aşri'l-Müevâtire*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981, I-XXXII.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim, *ed-Dürü'l-Mesûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1986, I-XI.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988, I-IV.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414, I-VI.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, I-XXIV.
- Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, İstanbul: MÜİFVY., 2013.
- Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Ta'limi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1987, I-II.
- Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1971, I-IX.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988, I-V.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993, I-LII.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, I-VI.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988, I-II.