

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

2017/1

yıl: 8 cilt: VIII sayı: 16

**ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**2017/1 Cilt/Volume: VIII Sayı/Number: 16**  
**ISSN 2146-4901**

Bu dergi **EBSCO** Host Research Database veri indeksi tarafından izlenmekte,  
**ASOS, İSAM, Akademik Dizin** ve **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

**Sahibi/Owner**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Mehmet Nuri NAS

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Editör/Editor**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

**Editör Yard./Co-Editors**

Yrd. Doç. Dr. A. Yasin TOMAKİN - Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAĞIŞ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Yrd. Doç. Dr. Muammer ARANGÜL

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Öğr. Gör. Enes VELİ

**Redaksiyon / Redaction**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Baskı/Publication**

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

**Baskı**

İLBAY MATBAA

**Basım Tarihi / Publishing Date**

Nisan 2017 / April 2017

**Yönetim Yeri/Administration Place**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 518 70 75 Faks: +90 486 518 70 76

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

## Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue

- Prof. Dr. Ali İhsan PALA, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ, Çukurova Ü.  
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.  
Prof. Dr. Hidayet AYDAR, İstanbul Ü.  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, Yıldırım Beyazıt Ü.  
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM, Harran Ü.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Niğde Ömer Halisdemir Ü.  
Doç. Dr. Abdulluttalip ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.  
Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, Marmara Ü.  
Doç. Dr. Mehmet BİLEN, Dicle Ü.  
Doç. Dr. Mesut KAYA, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN, Niğde Ömer Halisdemir Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR, Sinop Ü.  
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih DUMAN, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Maşallah TURAN, Mardin Artuklu Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAĞIŞ, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN, Yüzüncü Yıl Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK, İstanbul Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer BARLAK, Sinop Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Nasseruddin MAZHARİ, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ramazan ÖZMEN, Yüzüncü Yıl Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Şükrü AYDIN, Batman Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Taha NAS, Mardin Artuklu Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Yunus İNANÇ, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.

## Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Ü.  
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.  
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Aksaray Ü.  
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Ömer ÇELİK, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Ömer Halisdemir Ü.  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK, Kocaeli Ü.

## İÇİNDEKİLER

6 | editörden

### Makaleler

- 7-25 | **Nurullah AGİTOĞLU**  
Usûl Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Usûlcü Pezdevî'ye Göre Sünnet ve Haberin Çeşitleri
- 27-54 | **Ahmet GÜL**  
Kur'an'da Kutsalla İlgili Kavramlar
- 55-75 | **Mehmet Sait UZUNDAĞ**  
Semerkandlı Hanefî-Mâturidî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişi ve Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı
- 77-99 | **Kasım ERTAŞ**  
1915'ten Önce Bitlis Vilayetinde Ermeniler ve Vilayetin İdari Hayatındaki Konumları
- 101-116 | **Emin CENGİZ**  
İbn Ebi Zemenin'in (ö. 399/1008) Tefsiru'l-Kur'âni'l-Aziz Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Yöntemi
- 117-131 | **Bedri ASLAN**  
İslam Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi (Diyarbakır ve Mardin Örneği)
- 133-147 | **Kutbettin EKİNCİ**  
Kur'an'da Mercileri Metinde Geçmeyen Zamirler
- 149-163 | **Mehmet Hadi TURAN**  
Satım Akitlerini Sonuçlandırmada Karşılıklı Teslimin (Kabzın) Önemi
- 165-182 | **Abdulkerim BİNGÖL - Mehmet SALMAZZEM**  
Kur'an'daki Te'kid İfadelerinin Bazı Türkçe Meâllerdeki Karşılıklarına Dair Bir İnceleme

### Çeviriler

- 183-188 | **Yousef J. JABO - Faiz Taha OMER (Çev.: Ahmet Yasin TOMAKİN - Ahmet GÜL)**  
Von Conrad Preusser ve Cezîretü İbn Ömer'deki Tarihi Eserlerin Tasviri (20. Yüzyılın Başları)

### Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 189-192 | **Aynur İLYASOĞLU (Tanıtım: Muhammet Fatih DEMİRDAĞ)**  
Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri

## CONTENTS

---

6 | editorial

### Articles

- 7-25 | **Nurullah AGİTOĞLU**  
Sunnah and Khabar Types According To Hanafi Methodologist Al-Pazdawi in Context of His Work Titled 'Usûl'
- 27-54 | **Ahmet GÜL**  
The Concept of Holy in the Qur'an
- 55-75 | **Mehmet Sait UZUNDAĞ**  
Hanafi-Maturidi Scholar of Samarkand Mahmoud b. Zaid al-Lâmisi and His Approach to Some Hadith Issues
- 77-99 | **Kasım ERTAŞ**  
The Armenians in Bitlis Province and Their Status in Its Administration Before 1915
- 101-116 | **Emin CENGİZ**  
The Method of Referencing (Istishadd) with Poem in the Tafsir al-Qur'an al-Aziz of Ibn Abi Zemenin (d. 399/1008)
- 117-131 | **Bedri ASLAN**  
The Relations between Some Applications Performed After the Dead and Religious Innovations in Islamic Law (Diyarbakir and Mardin Example)
- 133-147 | **Kutbettin EKİNCİ**  
Pronouns Which Are Not Have Reference in the Quran Text
- 149-163 | **Mehmet Hadi TURAN**  
The Importance of the Mutual Delivery for Concluding Sale Contracts
- 165-182 | **Abdulkerim BİNGÖL - Mehmet SALMAZZEM**  
An Analysis on the Emphasis in the Qur'an to Their Reflection in Some Turkish Translations of Qur'an

### Translations

- 183-188 | **Yousef J. JABO - Faiz Taha OMER (Translator: Ahmet Yasin TOMAKİN - Ahmet GÜL)**  
Von Conrad Preusser ve Ceziretü İbn Ömer'deki Tarihi Eserlerin Tasviri (20. Yüzyılın Başları)

### Book Reviews

- 189-192 | **Aynur İLYASOĞLU (Reviewer: Muhammet Fatih DEMİRDAĞ)**  
Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri

### ***Editörden***

Dergimiz sekiz yaşında. Sizlerin katkı ve destekleriyle bu yaşa geldi. Katkı sağlayan emek veren bütün yazar ve hakemlerimize medyun-u şükranız. Bundan sonra dergimizi yılda üç sayı olmak üzere yayımlamayı planlıyoruz. İlgı ve desteklerinizi bekliyoruz. Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

***Editör***

# Usûl Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Usûlcü Pezdevî'ye Göre Sünnet ve Haberin Çeşitleri

Nurullah AGİTOĞLU\*

## Özet

Hicri V. Asır, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi önemli usûl âlimlerinin yaşadığı bir dönem olarak Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazanmasına sahne olmuştur. Hanefî mezhebinde Serahsî ve Pezdevî ile birlikte klasik usûl geleneği teşekkül dönemini tamamlamıştır. Özellikle Pezdevî'nin *Usûl*'ünün kendinden sonraki birçok çalışmayı konu, kapsam ve sistematik açıdan büyük oranda etkilediği vurgulanmıştır. Pezdevî'nin Hanefî fıkıh usûlündeki ağırlığı ve etkinliği göze çarpmaktadır. Pezdevî, Serahsî'nin çağdaşı olup Halvânî'nin mektebinde Serahsî'ye arkadaşlık etmiştir. Pezdevî, tefsir ve hadis alanında zamanının önemli âlimlerinden birisi sayılmıştır. Kaynaklarda kendine has bir yöntem ve yaklaşım sahibi olarak nitelenen ve eserlerinde son derece sistematik bir yol izleyen Pezdevî'nin özellikle *Usûl* adlı eseri hem başvuru kaynağı hem ders kitabı olarak yaygın biçimde kullanılmıştır. Hanefî/fukaha metoduna göre yazılan fıkıh usûlü eserlerinin en önemlilerinden sayılan kitabın başarısının uzun bir ilmi geleneği taçlandırmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Sünnet bahsi Pezdevî'nin eserinde önemli bir yer işgal etmektedir. Pezdevî fıkıh usûlü konularını altında topladığı dört bölümden ikincisine, sünnet başlığını tercih etmiştir. Diğerleri genelde haber başlığını tercih etmişlerdir. Bu çalışmada Pezdevî'nin *Usûl* adlı eserinde sünnet ve haberin çeşitlerine yaklaşımı tespit edilip değerlendirilecektir. Çalışma içerisinde onun, sünnet ve haber konularını eserinde akıcı bir üslup ve âdeta ders kitabı formatında işlediği açıkça görülecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Pezdevî, fıkıh usûlü, sünnet, haber.

## Sunnah and Khabar Types According To Hanafi Methodologist Al-Pazdawi in Context of His Work Titled 'Usûl'

### Abstract

As a period in which significant scholars such as al-Dabûsî, al-Sarakhsi and al-Pazdawi lived, hijri 5th century witnessed to taking of Hanafi Fiqh doctrine its classical shape and content. In the Hanafi sect, classical usûl (methodology) tradition completed its formation with al-Sarakhsi and al-Pazdawi. It is emphasized that particularly al-Pazdawi's work 'Usûl' have largely influenced many studies after himself in terms of subject, extent and systematic. The significance and efficiency of al-Pazdawi in Hanafi Fiqh Usûl are in evidence. al-Pazdawi was contemporary with al-Sarakhsi and made friends with al-Sarakhsi at the school of al-Halwâni. Al-Pazdawi was considered as one of the most important scholars of his time in the fields of Tafsir and Hadith. Regarded as adopting a unique method and approach in the sources and following a very systematic way in his works, Al-Pazdawi's work on Usûl al-Fiqh in particular has been widely used both as reference book and as a course book. It is emphasized that the success of the book, which is considered to be one of the most important works on Usûl al-Fiqh, written according to the Hanafi / fuqaha method, is rooted in its crowning a long scientific tradition. The subject of Sunnah occupies an important place in the work of al-Pazdawi. He preferred the title of 'Sunnah' as the second of the four chapters which he grouped under Usûl al-Fiqh. Others generally preferred the title of 'Khabar'. In this study, al-Pazdawi's approach to Sunnah and Hadith types in his work titled 'Usûl' will be determined and evaluated.

**Keywords:** al-Pazdawi, usûl (methodology) al-fiqh, sunnah, khabar.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.  
nurullahagitoglu@gmail.com

## Giriş

Fıkhî ve itikadî mezheplerin birçoğu, kurucusu sayılan kişilere göre isimlendirildiği gibi hicrî ilk iki yüzyılda Kûfe merkezli başlayan ve daha sonra yaygınlaşan Irak fıkhı, bu fıkhın oluşmasında en büyük paya sahip olan Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nisbetle Hanefî mezhebi olarak adlandırılmıştır.<sup>1</sup>

Diğer mezhepler gibi Hanefî mezhebi de kendi fıkıh usûlü'nü ortaya çıkarmış ve zaman içinde geliştirmiştir. Fıkıh usûlünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakihler metodu şeklinde iki yöntemle şekillendirildiği belirtilmektedir. Genelde Şâfiî ve kısmen de Mâlikî fakihlerinin takip ettiği kelâmcılar metodunda usûl kuralları, mevcut deliller ışığında tedvîn edilmiş, fûrûa hâkim olarak ona yön vermiştir. Fukahâ veya Hanefiyye metoduna göre ise mezhep imamlarının ictihadı takip ettiğine inanılan usûl kurallarının tespit edilmesi, mezhepte mevcut fıkhî görüş ve çözümlere uygun bir usûlün geliştirilmesi şeklinde özetlenebilir. Buna sebep olarak ilk Hanefî imamlarından derli toplu usûl eserleri yerine sadece çeşitli fıkhî meselelere ait çözümlerle bunlar arasına bazı usûl kurallarının serpiştirilmiş halde bırakılması gösterilmektedir. Daha sonra gelenler bu çözüm örneklerini inceleyip benzer olaylara getirilen çözümler arasındaki ortak bağı ya da esas alınan yöntem ve ilkeleri bulmaya çalışmışlardır. Hanefî mezhebinde fûrû, hem kronolojik olarak hem de usûlü belirleyici olması yönüyle bir öncelik ve ağırlık taşımaktadır. Bu yüzden Hanefî fakihleri, usûl ile fûrû eserleri arasında çelişki görüldüğünde fûrû eserlerinin esas alınması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>2</sup>

Hanefî fıkıh usûlü zaman içinde gelişmiş ve sistemleşmiştir. Bu usûlün gelişimini teşekkül dönemi (h. IV. asır öncesi), klasik dönem (h. IV. asır ve VI. asır

1 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 1.

2 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 12.



arası) ve klasik sonrası dönem (h. VI. asırdan sonraki dönem) olmak üzere üç devrede ele almanın mümkün olduğu belirtilmiştir.<sup>3</sup>

Hanefî usûlü tarihinde, bu usûlün temellendirilmesinde göze çarpan ilk isim, İsâ b. Ebân'dır. (ö. 221/836) İsâ b. Ebân'ın usûle dair çok sayıda kitabından söz edilmektedir: *Kitâbu'l-huceci'l-kebîr*, *Kitâbu'l-huceci's-sağîr*, *İsbâtu'l-kıyâs*, *Haberu'l-vâhid*, *İctihâdu'r-re'y*, *Kitâbu'l-ilel*. Bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Ancak Hanefî usûlü alanında bugün elimizde bulunan ve en eski yazılı kaynak olma özelliğini taşıyan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde Ahmed b. Ali el-Cessâs (ö. 370/981), bunları –özellikle *Kitâbu'l-huceci'l-kebîr* ve *Kitâbu'l-huceci's-sağîr*'i- kısmen özetlemiş kısmen de olduğu gibi alıntılanmıştır.<sup>4</sup>

Yukarıda zikredilen üç devre içinde klasik devrede Cessâs'ın eseri ile birlikte hicrî V. yüzyılın ilk yarısında Hanefî usûlünün tam olarak teşekkül ettiği söylenebilir. Cessâs özellikle İsâ b. Ebân ile Kerhî'den (ö. 340/952) aldığı birikimi değerlendirek kendinden sonrakilere Hanefî geleneği birikiminin ilk kapsamlı fıkıh usûlü eserini ortaya çıkarmıştır. Bu eseri, mezhebin sistemleştirilmesinde önemli katkı yapan ve Irak Hanefîliği çizgisinin sonraki devirlere aktarılmasında önemli role sahip bir kaynaktır.<sup>5</sup> Ayrıca bu eser Debûsî (ö. 430/1039) kanalıyla Orta Asya'ya da taşınarak Hanefî fıkıh usûlü eserleri içerisinde mühim bir yer işgal eden *Takvîmü'l-edille*'nin de önemli bir kaynağı olmuştur. Debûsî'nin bu eserden etkilenen Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî (ö. 482/1089) ile birlikte ise artık “Klasik usûl geleneği” teşekkül dönemini tamamlamıştır. Özellikle Pezdevî'nin *Usûl*'ünün kendinden sonraki birçok çalışmayı konu, kapsam ve sistematik açıdan büyük oranda etkilediği vurgulanmıştır.<sup>6</sup> Pezdevî'nin Hanefî fıkıh usûlündeki ağırlığı ve etkinliği göze çarpmaktadır. O adeta kendinden önceki birikimi tam anlamıyla alarak istifade etmiş, sistemli bir şekilde işleyip katkı yaparak bu birikimi sonrakilere miras bırakmıştır.

Hicrî V. asırdaki fıkıh çalışmaları ile ilgili bazı özellikler şunlardır: Önceki dönemlerden alınan ilmî miras her yönüyle tartışılmıştır. Bu tartışmaların sonucunda fıkha dair usûl ve fûrû eserlerinde bazı yenilikler kendini göstermiştir. Fıkıh usûlünde konular derinlemesine incelenmiş, yeniden delillendirme, tahrîc ve izâh çalışmalarına girişilmiştir. Ayrıca selef bol atıflar yapılmak suretiyle tezlere meşruluk kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda selef kavramı içinde sahâbe ve tabîinin yanı sıra Ebû Hanîfe, Şâfiî (ö. 204/819), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi doktrin sahibi imamlar da bulunmaktadır. Fukahânın bu devirde yaptıkları telif çalışmaları, risale veya şerhlerden çok müs-

3 Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul 2004), 50-60.

4 Metin Yiğit, “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2012): 70.

5 Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 127.

6 Serkan Demir, “Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 2.

takil ve kapsamlı eserler kaleme almak ve konuları çok yönlü tartışmak şeklinde tahlile yer veren bir özellik taşımaktadır. Serahsî'nin bile şerhçilik adına mezhebin görüşlerini toplama, tutarlı bir şekilde delillendirme amaçlı çalışma yaptığı vurgulanmaktadır. Hicrî V. Asırdan itibaren Hanefî mezhebinde Irak âlimlerine karşılık, Mâverâünnehir ulemâsının görüşlerinin ağırlık kazandığı söylenmiştir.<sup>7</sup>

Hicri V. Asır, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi önemli usûl âlimlerinin yaşadığı bir dönem olarak Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazanmasına sahne olmuştur. Bu dönemde her bölgede birçok fakihin yetiştiği, mezhep fikhıyla ilgili çoğu günümüze kadar ulaşmamış birçok eserin yazıldığı bilinmektedir.<sup>8</sup> Pezdevî'nin böyle bir dönemde yaşamış olması ona bir avantaj sağlamıştır. Bu avantajı sistemli çalışması ile birleştirince Hanefî fıkıh usulündeki etkili rolünü daha iyi ortaya koymayı başarabilmiştir.

### 1. Pezdevî'nin Hayatı ve Usûl Adlı Eseri

Tam adı Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrû'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 482/1089) olan Hanefî fakîhi ve Hanefî fıkıh usûlü müellifi el-Pezdevî, 400 (1010) yılları civarında Pezde'de<sup>9</sup> ilim adamlarıyla meşhur bir aile içinde doğdu. Hayatıyla ilgili az malumat bulunan Pezdevî<sup>10</sup> hakkındaki ilk kaynak kendisiyle bir defa görüştüğünü söyleyen, kardeşi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1099) öğrencisi Hanefî âlim Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *el-Şand* adlı eseridir. Babası ve dedesinin tanınmış birer âlim olduğu belirtilmektedir. Kendisinden yaklaşık yirmi yaş küçük olan kardeşi Ebû'l-Yüsr ile onun ve kendisinin oğulları da ilmiye sınıfına dâhil olmuş, Buhârâ ve Semerkant'ta kadılık yapmıştır.<sup>11</sup> İlim geleneğinden gelen bir ailede yetişmiş olması ve kendisinin de bunu devam ettirmesi dikkat çekmektedir. Bu durumun ileride yapacağı ilmi çalışmalarında ona olumlu katkı sağladığı ve motive ettiği söylenebilir.

Pezdevî, Serahsî'nin muâsırı olup Halvânî (ö. 452/1060) tarafından idare edilen mektepte Serahsî'ye arkadaşlık etmiş, tefsir ve hadis alanında zamanının önemli âlimlerinden birisi sayılmıştır. Ayrıca kaynaklarda onun Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'ine bir şerh yazdığından bahsedilmektedir.<sup>12</sup>

Hanefî fıkıh edebiyatında üslûbunun kolaylığı sebebiyle kardeşi "Ebû'l-Yüsr"

7 Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh", *İLAM Araştırma Dergisi* 3, sy. 2 (1998): 113-141; Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", 3-4.

8 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 10.

9 İranda bir şehir adı.

10 Bazıları nisbesini Bezdevî şeklinde ifade etse de çalışma içerisinde DİA maddesindeki kullanım esas alınarak "Pezdevî" tercih edilecektir.

11 Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, thk. Muhammed b. Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1992), 205-206; Yusuf Ziya Kavakçı, "el-Bezdevî Ebû'l-Usr Ali b. Muhammed", *İslam Medeniyeti* 3, sy. 28 (1973): 40-41; Murteza Bedir ve Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", *DİA*, c. 34 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 264.

12 Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay Leknevi, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcumî'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 124-125; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, t.y.), 1: 553.

lakabıyla anılırken Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî “Ebû'l-Usr” şeklinde tanınmakta ve bu adlandırmanın eserlerinde zor bir üslûp kullanmasından kaynaklandığı belirtilmektedir.<sup>13</sup> Babasından ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) öğrencisi olan dedesinden hadis rivayet ettiğine göre Pezdevî ilk eğitimini baba ocağında almış olmalıdır. Ancak Hanefî fıkıh geleneğini kendisinden öğrendiği esas hocası Şemsü'l-eimme el-Halvânî'dir. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ile Şemsüleimme es-Serahsî'ye de ders veren Halvânî, Buhârâ Medresesi'nin en önemli isimlerinden biri olarak dönemin Mâverâünnehir Hanefî fıkıh okulunun imamı kabul edilmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler aracılığıyla Hanefî fıkıh ve usûlünün gelişimine büyük katkıda bulunan Halvânî'den fıkıh, fıkıh usûlü ve hadîs okuyan Pezdevî'nin kelâm ve tefsîre dair eserler de kaleme aldığı göz önüne alındığında, onun Semerkant'ta Mâtürîdî'nin öncülüğünü yaptığı kelâm ve tefsîr ekolünden yararlanmış olduğu söylenebilir.<sup>14</sup>

Buhârâ ve Sermekant'ta ilmî faaliyetlerini sürdüren Pezdevî'nin çok öğrenci yetiştirdiği ve Buhârâ kadılığı yaptığı bilinmektedir.<sup>15</sup> Pezdevî, Nesefî'nin bildirdiğine göre 5 Receb 482 (13 Eylül 1089) tarihinde Semerkant'ın yaklaşık 80 km. güneyinde yer alan Kış (günümüzde Şehrisebz) şehrinde vefat etti ve naaş Semerkant'a getirilerek Çâkerdîze Şehitliği'ne defnedildi.<sup>16</sup>

Fıkıh usûlü alanındaki başarılı çalışması yanında Hanefî fıkıh doktrininde de önemli bir yeri olan Pezdevî, klasik sonrası dönem Hanefî âlimlerince yapılan yedili müctehid-mukallid tabakası sıralamasında Serahsî ile beraber üçüncü tabakaya, meselede müctehid grubuna dâhil edilmiştir.<sup>17</sup>

Kaynaklarda kendine has bir yöntem ve yaklaşım sahibi (sâhibü't-tarîka fi'l-mezheb) olarak nitelenen ve eserlerinde son derece sistematik bir yol izleyen Pezdevî'nin özellikle *Usûl* adlı eseri hem başvuru kaynağı hem ders kitabı olarak yaygın biçimde kullanılmıştır. Pezdevî ayrıca mezhebin temel metinlerini ezberden aktarma konusunda da örnek gösterilen bir âlimdir.<sup>18</sup>

Başta fûrû-i fıkıh ve fıkıh usûlü olmak üzere kelâm, tefsîr, hadîs alanlarında eserler verdiği belirtilen Pezdevî'nin eserlerinin tamamı günümüze ulaşmamıştır.<sup>19</sup>

13 Çalışmamıza konu olan *Usûl* adlı eseri için bu üslup zorluğundan bahsetmek isabetli görünmemektedir.

14 Bedir ve Koca, “Pezdevî, Ebû'l-Usr”, 264; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yay., 2014), 57.

15 Fıkıh ve kelâm âlimi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 860/1456), Ebû'l-Meâlî Ziyâd b. İlyâs ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı diye meşhur olan Ebû Said Abdülmecid b. İsmâil el-Kaysî el-Herevî onun öğrencilerinden bazıdır. Bkz. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 206; Bedir ve Koca, “Pezdevî, Ebû'l-Usr”, 264.

16 Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 206; Bedir ve Koca, “Pezdevî, Ebû'l-Usr”, 264.

17 İbn Âbidîn Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-durri'l-muhtar şerh tenviri'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcüd ve Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Dâru âlemi'l-küttüb, 2003), 1: 180.

18 Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 205; Bedir ve Koca, “Pezdevî, Ebû'l-Usr”, 264.

19 Eserleri: Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahih*'ine yazdığı kısa şerh, fûrû-i fıkıha dair *el-Câmiu'l-kebir* şerhi, *Siretü'l-mezheb fi sıfati'l-edeb* adlı eseriyle çok hacimli olduğu söylenen (110 cüz) *Keşfü'l-estâr* adlı tefsir çalışması, *Şerhu'l-câmiü's-sağır*, *Kitâbü'l-mesbût li'l-fetâvâ*. Pezdevî'nin eserlerinin, kelâmcı kişiliği daha belirgin olan kardeşi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'ninkilerle zaman zaman karıştırıldığı dikkate alınarak onun kelâma dair eserleri hakkında ihtiyatlı olmak gerekir. Günümüze ulaşan iki eseri mevcuttur: *el-Müeyesser fi'l-kelâm*, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bedir ve Koca, “Pezdevî, Ebû'l-Usr”, 264-265; Kavakçı, “el-Bezdevî Ebû'l-Usr Ali

Pezdevî'nin Fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı iki eserden Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sine yazdığı şerhe literatürde çok atıf yapılmasına rağmen eser mevcut değildir. Diğeri çalışmamızın konusu olan *Usûlü'l-Pezdevî*'dir. Kütüphane kayıtlarında ve son dönem literatüründe daha çok *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* adıyla bilinen eserin bu isminin sonraki bir yakıştırma olması muhtemeldir. Kütüphanelerde yüzlerce yazması bulunan bu eser birçok defa basılmıştır.<sup>20</sup>

Hanefî/fukahâ metoduna göre yazılan fıkıh usûlü eserlerinin en etkili olan kitabın başarısı uzun bir ilmî geleneğin birikimini kullanıp bu geleneği taçlandırmasından kaynaklanır. Nitekim Hanefî fıkıh usûlünde bir öncü sayılan Cessâs'ın Bağdat Hanefî fıkıh çevresinin metodolojisini kaleme aldığı *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinin, daha sonra bu mezhepte fıkıh usûlünün temel kavram ve konularının teşekkülünde belirleyici bir role sahip olduğu vurgulanmıştır. Bunun sebebi, eserin Ebû Hanîfeden kendi zamanına kadar Hanefî fıkıh çevresinin birikimini ihtiva etmiş olmasıdır.<sup>21</sup>

Ancak Cessâs'tan sonra bu konudaki özgün çalışmalar, daha çok Orta Asya ve Horasan (Kuzey İran) bölgesinde devam etmiştir. Debûsî, Irak Hanefî fıkıh usûlü mirasını geliştirerek Buhârâ Hanefî mektebinde yeniden canlandırmıştır. Onun *Takvîmü'l-edille* adlı eseri, bir taraftan Cessâs'ın eserinin temel felsefesini ve konularının düzenini dikkate alırken diğer taraftan kendisi yeni tartışma alanları da ekleyerek kavramların olgunlaştırılmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca Debûsî fıkıh usûlünün ana konularını belirli bir sistematige oturtmuştur. Debûsî'nin içinde yer aldığı Buhârâ hukuk mektebinde hukuk teorisinin gelişimine katkıda bulunan bir başka isim olarak Şemsülemme el-Halvânî göze çarpmaktadır. Fukahâ yönteminin klasikleri kabul edilen iki usûl eserinin yazarı Serahsî ve Pezdevî'nin hocası olan Halvânî'nin usûle dair bir çalışması bilinmiyorsa da onun iki öğrencisinin usûl eserleri arasındaki benzerlik ve ilişkinin kaynağının Halvânî'nin meclisi veya Buhârâ mektebi olması muhtemel görünmektedir.<sup>22</sup> Ancak iki eser arasındaki benzerliklere rağmen Pezdevî'nin *Usûl*'ünün daha gelişmiş olduğu iddia edilmektedir. Buna gerekçe olarak da sistematik ve konuların bağlantılarını kurma yönü gösterilmektedir.<sup>23</sup>

Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin kitapları arasındaki benzerlikler sadece içerik ile alakalı değil bu eserlerin sistematik olarak da birbirlerine yakın oldukları görülmektedir. Hepsinde kitap-haber(sünnet)-icmâ-kıyas şeklinde dört ana

b. Muhammed", 41; Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", 10.

20 Bedir ve Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", 265. Pezdevî ilk önce daha uzunca bir eser kaleme almış, daha sonra daha kısa bir eser yazmayı vaat etmiş ve bu metin ortaya çıkmıştır. Bkz. Abdurrahim Kozalı, "Şerhu Usûli'l-Pezdevî Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) -Bildiriler içinde* (Bursa 2013), 285.

21 Bedir ve Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", 265.

22 Bedir ve Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", 265.

23 Bedir ve Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", 265.

bölüm mevcuttur. Ancak usûl ilminin tartışma konularının başlıklar, alt başlıklar ve bunların alt başlıkları şeklinde birbirine bağlanması bilinci güçlü biçimde Pezdevî'nin çalışmasında kendini göstermektedir. Pezdevî eserinin sistematigi dört sayısı etrafındadır. Ana başlıklar, alt başlıklar ve onların alt başlıkları genelde dörder tanedir. Pezdevî'nin eserindeki bu özelliğin Debûsî'den etkilenme ile olduğu ifade edilmektedir. *Usûlü'l-Pezdevî*, fukâhâ metoduyla yazılan fıkıh usûlü edebiyatının mükemmel düzeyini temsil eden bir klasik olarak daha sonra gelen geleneksel fıkıh usûlü eserleri ve ders kitaplarına bir model olmuştur.<sup>24</sup>

Kâsım b. Kutluboğa, Pezdevî'nin *Usûl*'ünün hadislerini ilk defa kendisinin tahrîc ettiğini belirtmiş<sup>25</sup> ve bu çalışma günümüze ulaşmıştır.

Pezdevî'nin metninin yeniden üretilmesi yoluyla elde edilen ders kitabı niteliğindeki muhtasar metinler göze çarpmaktadır. Bu tarza göre üretilmiş metin, yazarı tarafından orijinal metnin ne şerhi ne de kısaltılması olarak görülür ama ortaya çıkan metinler incelendiğinde aslında onların Pezdevî'nin metninin bir bakıma özetleri oldukları görülecektir. Klasik sonrası dönemde en etkili Hanefî fıkıh usûlü metni olan Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-Menâr*'i<sup>26</sup> ile Ahsikesî'nin (ö. 644/1247) *el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb*<sup>27</sup> adıyla meşhur muhtasarı bu türün en iyi örnekleridir.<sup>28</sup>

Pezdevî'nin metnine ve ondan üretilmiş muhtasarlara üzerine yazılan ayrıntılı ve uzun şerhler bulunmaktadır. VII. ve VIII. Yüzyıllarda 10'dan fazla şerh yazıldığı söylenmiştir. En meşhurları da Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1329) nin *Keşfu'l-esrâr* ve Ekmelüddin el-Babertî'nin (ö. 786) *et-Takrîr* adlı şerhleridir. *el-Müntehab* üzerine benzer sayıda şerh, *el-Menâr* üzerine ise sayılamayacak kadar çok şerh yazıldığı söylenmiştir. Bazı âlimler bu metinlerden ikisine birden şerh yazmayı tercih etmiştir. Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1329) ve es-Sıgnakî (ö. 710/1310) Pezdevî'nin metnine ve *el-Müntehab* üzerine ayrı ayrı şerhler yazmışlardır.<sup>29</sup>

Klasik Hanefî fıkıh teorisi Pezdevî'nin eseriyle olgunluk kazanmıştır. Zira Ahsikesî'nin *el-Müntehab*'i, Neseî'nin *el-Menâr*'i, Ömer Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *el-Muğnî*'si, Sadruş-Şerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tenkîh*'i gibi klasik sonrası Hanefî

24 Bedir ve Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", 265-266. Ayrıca bu eser üzerine yapılan bazı şerh çalışmaları için bkz. Bedir ve Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", 266; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 57.

25 Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 206; Bedir ve Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", 265.

26 Bu metin Pezdevî ve Serahsî'nin eserinin özeti mahiyetinde olup tertibinde Pezdevî'nin tarzına bağlı kalmıştır. Bkz. Murteza Bedir, "Neseî, Ebu'l-Berekât", *DİA*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 567-568; Ferhat Koca, "Menârü'l-Envâr", *DİA*, c. 29 (Ankara: TDV Yay., 2004), 118-119.

27 el-Ahsikesî'nin fıkıh usulüne dair bu eseri, lakabına nisbetle el-Müntehabü'l-Hüsâmî adıyla meşhur olmuştur. Birçok yazma nüshası bulunan eser defalarca basılmıştır. Bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ahsikesî", *DİA*, c. 2 (İstanbul: TDV Yay., 1989), 181.

28 Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1823, 1848-1849; Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 222.

29 Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 112-113; Fahrettin Atar, "Abdulaziz el-Buhârî", *DİA*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 186-187; Arif Aytekin, "Babertî", *DİA*, c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 377-378; Rahmi Yaran, "Sıgnakî", *DİA*, c. 37 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 164-165; Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 222; Seyyid Hüseyin Ahmed Eşrefî, "Kitabu'l-fevâid alâ Usûli'l-Bezdevî" (Doktora tezi, Ummu'l-Kura Üniversitesi, 1430), 2: 6.

fıkıh tarihinde çok etkili olmuş kısa metinlerin mahiyetine bakıldığında Hanefî geleneğinde belki de el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı fûrû çalışması dışarıda tutulursa hiçbir metne nasip olmayan bir ilgiye mazhar olmuş ve üzerine sayısız çalışma yapılmıştır. Klasik Hanefî usûl teorisi İsâ b. Ebân'dan başlayarak adım adım bir teori inşa etmiştir. Bu teoriye her yeni katkı kendisinden önce ortaya konan birikimi mezhebin malı olarak tescil edip teorinin boşluklarını daha ileri düzeyde tamamlamaya girişmiştir.<sup>30</sup>

Klasik sonrası dönemde Pezdevî'nin metninin etkisi şaşırtıcıdır. Ancak onun etkisini her zaman Serahsî'ninki ile beraber değerlendirmek lazımdır. Zira bu iki metin arasında sıkı bir ilişki olup Serahsî'ninki daha geniş bir eser olduğu için Pezdevî'nin metnindeki kapalı noktalara her zaman ışık tutmuş olduğu görülmektedir.<sup>31</sup>

Pezdevî'nin metni özellikle Serahsî'ninki ile kıyaslandığında onun katkısının içerikten çok forma dönük olduğu, başka bir ifadeyle onun meselelerin açıklanması, analizinin yapılması ya da doğrudan geliştirilmesi yönünde bir endişe taşımadığı bunun yerine konuları biçimsel açıdan düzenleme işine eğildiği görülür. Daha sonra Hanefî gelenekte en önemli fıkıh usûlü ürünleri onun eserinde tecesüm eden klasik form ve muhtevaya sadık kalacaktır.<sup>32</sup>

## 2. Pezdevî'nin Sünnet ve Haberin Çeşitlerine Yaklaşımı

Bu bölümde Pezdevî'nin eserinde işlediği sünnet bahsi ve haberin çeşitleri olarak mütevâtir ve âhâd haberlere yaklaşımı ele alınacaktır. Âhâd haberlerin alt başlıkları olarak kabul edilebilecek konulara çalışmanın hacmini şişirmemek için ayrıntılı girilmeyecek, yeri geldiğinde genel hatlarıyla bunlara değinilecektir.

### 2. 1. Pezdevî'nin Sünnet Konusuna Yaklaşımı

Ebû Hanîfe ile öğrencileri İmam Muhammed (ö. 189/804) ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) sünnet konusunda kullandıkları ifadelerin, fıkıh usûlünün sistematik hale gelip terimlerin ortak mana ifade ettiği dönemlere göre daha kapalı olduğu görülür. Çünkü Ebû Hanîfe ve talebelerinin, sünneti, mütevâtir, meşhûr ve âhâd olarak isimlendirdiklerini ve bu şekilde taksim ettiklerini kendi ifadelerine dayanarak net bir şekilde söyleme imkânına sahip değiliz. Bu nedenle meseleler delillendirilirken kendilerine nispet edilen mütevâtir, meşhûr ve haber-i vâhid gibi kavramların onların sünnet algısında tam olarak neye tekâbül ettiğini de bilmiyoruz. Zaten, haberlerin mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde ayrılması kendilerinden

30 Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 224-225.

31 Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 223.

32 Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 188.



çok sonra yaşayan İsa bin Ebân ve Cessâs ile çekirdeklerini vermiş, Debûsi ile şekillenmeye başlanmış, Serahsî ve Pezdevî ile yerleşmiş bir taksimdir.<sup>33</sup>

Hanefî usûlcüler eserlerinde sünnet konusuna büyük önem vermişlerdir. Hanefî usûlcülerin eserlerindeki haber/sünnet bahislerinde bu konu ile ilgili anlayışlarını ortaya koyarken bir hadis usûlü inşası yanında, kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap verme ve sistemde yanlış olarak gördükleri kuralları düzeltme düşüncesinin izlerini görmek hemen her zaman mümkündür.<sup>34</sup>

Hanefî usûlcüler eserlerinin haber bahislerinde sünnetin değerinden ziyade sünnet olarak aktarılan bilginin değerini ispatlamaya çalışmışlardır. Sünnetin değeri ile ilgili işlenen konular ise onun vahiy ile ilişkisini ortaya koymaya yöneliktir.<sup>35</sup>

Debûsî'ye göre Hz. Peygamber ile uzun süre sohbeti olan yönetici ve fetva veren sahâbenin uygulamaları da sünnettir. "Sünnetten maksat Resûlullah ve sahâbenin sünnetidir. Said b. el-Müseyyeb'in (ö. 91/710) kavli delil değildir, zira o tâbiûndandır", görüşünü dile getiren Debûsî'nin sahâbe söz ve fiillerini sünnete dâhil ettiği ifadesi dikkat çekmektedir. Aslında sahâbeden nakledilen bu bilgi kendi re'yi olabileceği gibi farklı din ve kültürlerden alınmış da olabilir. Ancak Debûsî'nin özelde sünnetle kastettiği Hz. Peygamber'e ait uygulamalar ve görüşü onayladığı fiillerdir.<sup>36</sup>

Sünnet bahsi Pezdevî'nin eserinde de önemli bir yer işgal etmektedir. Abdülazîz el-Buhârî, (ö.730/1330) onun eserinin sünnet bölümünü şerh ederken Pezdevî'nin "sünnet" terimini seçmesinin sebebinin, sünnet kelimesinin kapsamına Hz. Peygamber'in fiillerinin yanı sıra sahâbenin uygulamalarının da girdiğini göstermek olduğunu söylemekte ve buna müellifin sünnet ile ilgili konuların sonuna sahâbe kavilleri bahsini koymasını delil göstermektedir. Nitekim Pezdevî gibi Serahsî de sünnet ile ilgili bahislerden sonra sahâbe kavillerini incelemiştir.<sup>37</sup> Hanefî usûlcülerin bu bölümlerde sünnet ile ilgili yaptıkları değerlendirmeler kendi usûl prensiplerinin bir gereğidir. Zaten onların bu konu ile ilgili verdikleri örnekler de bu gerçeğe dikkat çekmekte ve vâkıayı tespit gayesine hizmet etmektedir.<sup>38</sup>

Usûl âlimleri sünneti, şer'î deliller içinde incelemişlerdir. Onlara göre sünnet, Kur'ân-ı Kerîm dışında, Hz. Peygamber'den şeri bir hükme delil olmaya uygun söz, fiil ve takrîr olarak sâdır olan her şeydir.<sup>39</sup>

33 Sebahattin Erkmen, "Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsi ve Sem'ânî Örneği)" (Yüksek Lisans tezi, Hitit Üniversitesi, 2013), 48; Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 119.

34 Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", 107.

35 Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", 105.

36 Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis - Debûsî Örneği* (İstanbul: İFAV Yay., 2014), 63.

37 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 3: 217; Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud el-Babertî, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, thk. Abdusselam Subhi Hâmid (Kuveyt 2005), 4: 129; Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", 15.

38 Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", 16.

39 Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları* (Ankara: AÜİF Yay., 1980), 401; Abdulganî Abdulhâlık, *Hücciyetü's-sünne* (Mısır: Dâru'l-vefa, t.y.), 68; Abdulkemim Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997),

İlk dönem müçtehitler ve sistematik Hanefî usûlünün genel hatlarıyla istikrar bulduğu Serahsî ve Pezdevî'ye kadarki süreçte sünnetin taksimi ve teşrî kaynağı olarak kullanılması metodolojik anlamda bir gelişim süreci yaşamıştır.<sup>40</sup>

Pezdevî fıkıh usûlü konularını altında topladığı dört bölümden ikincisine, sünnet başlığını tercih etmiştir. Diğerleri genelde haber başlığını tercih etmişlerdir. Bu sünnetin hadîsle özdeşleşmesinden kaynaklanmış olabilir. Hâlbuki sünnet terimi Hanefî literatürde hadîs ve özellikle âhâd haberlerden ayrı anlamda kullanılmış, zamanla bu kullanım meşhûr ve mütevatir sünnet şeklinde adlandırılarak mutlak anlamda Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin tümüne kullanılmaya başlanmıştır. Pezdevî'nin de bu tercihi yaşadığı yüzyılın terminolojisine uygun düşmüştür.<sup>41</sup>

Pezdevî sünnet bahsinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bil ki Peygamber'in sünneti, emir, nehiy, hâss, âmm ve diğer geride kalan (dil) bölümlerini kapsar; sünnet bu bölümleri hükümleriyle açıklarken Kitâb'ın bir yardımcıdır.”<sup>42</sup>

Hadîs taraftarlarının sünneti hadîsle bir kabul eden, ardından onu nass kavramı içine dâhil eden yaklaşımlarının V/XI. yüzyılda klasik Hanefî fıkıh teorisinde en azından ilkesel düzeyde kabul edildiği söylenebilir.<sup>43</sup>

Şâfiî'nin *er-Risâle*'de tercih ettiği sahîh hadis=sünnet formülü Hanefî geleneğinde bile kabul edilmiş görünmektedir. Ama başlıkta her ne kadar sünnet geçse de konunun içine girildikçe Pezdevî, haber terimini daha çok kullanmaktadır.<sup>44</sup> Ancak sünnetin tanımı, işlevi ve kaynaklığı noktasında onun diğer Hanefî usûlcülerden farklı düşünmediği söylenebilir.

## 2. 2. Pezdevî'nin Haberin Çeşitlerine Yaklaşımı

Hadisçiler arasında haber, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden ibaret olan hadîsin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Bununla beraber, haberin hadîse göre daha geniş bir anlamı vardır ve Hz. Peygamber'in hadîslerine ıtlak olunduğu gibi, sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetleri de içine alır. Bu bakımdan, haberle hadîs arasında umûm-husûs farkı vardır: Her hadîse haber denir; fakat her haber, hadîs değildir.<sup>45</sup>

161, Mustafâ es-Sibâî, *es-Sunne ve mekanehu fi't-teşrii'l-İslâmî* (Riyad: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1998), 65; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad 2003), 1: 227; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran ve M. Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 30; Muhammed Mustafa el-Âzamî, *Dirasat fi'l-hadîsi'n-Nebevî* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980), 1; Erkmen, “Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı”, 42.

40 Erkmen, “Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı”, 46.

41 Fâhru'l-İslam Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yay., t.y.), 149 v.dğr.; Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 182.

42 Pezdevî, *Usûl*, 149.

43 Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 183.

44 Pezdevî, *Usûl*, 149 v.dğr.; Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 182.

45 İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdulhamid b. Salih b. Kasım (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 81; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 6; Talat Koçyigit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fa-*



Aslında geniş anlamıyla bakılırsa sünnet ve hadîs malzemesinin büyük çoğunluğu bize haber olarak ulaşmış görünmektedir. Ancak Pezdevî'nin de belirttiği gibi haber yoluyla gelen bilgiyi inkâr edenler de çıkabilmiştir. O böylesi kimsele-  
rin sefih, kendini, dinini, dünyasını, anasını, babasını bilmeyen ve görüneni inkâr edenler konumunda olduğunu vurgulamaktadır.<sup>46</sup>

Yine o, aynı konuda meseleyi izâh sadedinde şöyle demektedir: “Evlatlarımızı gö-  
rerek bilgi sahibi olduğumuz gibi babalarımız ve atalarımız hakkında haber ile bilgi sahibi oluruz. Kâbe'nin ne tarafta olduğunu veya yurtlarımızın ne tarafta ol-  
duğunu hep haber ile anlarız.”<sup>47</sup>

İttisâl başlığı altında Pezdevî, artık Hanefî usulünde klasik hale gelen üç türü yani mütevatir, meşhûr ve âhâd haberi işlemektedir. Bu ayırım haberlerin Hz. Peygamber'den bize ulaştırılması açısından yapılmaktadır. Buna göre eğer ittisâl kuşkuya yer vermeyen bir biçimde ise mütevatir, görünüşte (sûreten) bir kuşku taşıyor ama gerçekte kuşku içermiyorsa meşhûr, kuşku hem görüntüde hem de gerçekte (sûreten ve manen) ise âhâd haber adını almaktadır.<sup>48</sup>

Pezdevî, klasik Hanefî haber teorisine gerçek anlamda son şeklini veren kişidir. Pezdevî, Hanefî usûl tarihinde neredeyse kitabın başından sonuna kadar konuların belirli bir düzen içinde sunulması bilincini canlı tutan ilk kişi olmuştur. Pezdevî'nin haberlerin üç türü üzerinde dururken haberleri beş başlıkta toplaması dikkat çekmektedir: Mütevatir, meşhûr, makbûl âhâd, doğru veya yalan olduğuna dair bir tercih yapılamayan âhâd, selevin inkâr ettiği münker ve mat'ûn âhâd. Pezdevî'nin organize etme tutkusu onu geride bir yere yerleştiremediği iki konuyu daha işlemeye sevk etmiştir. Hâlbuki bunlar râvînin kendisi tarafından veya hadîs münekkitlerince rivayetinin tenkit edilmesi meseleleridir.<sup>49</sup>

Usûlcüler, haberleri iki kısma ayırmışlar ve birincisine mütevatir, ikincisine de âhâd demişlerdir. Mütevatir, aralarında bir fetret bulunmak suretiyle bir biri arkasından gelmek, birbirini takip etmek manasında tevâtürden ismi faildir. Bir haberin tevatür ettiği söylendiği zaman, onu haber veren kimselerin, birbiri arkasından geldikleri anlaşılır; ancak, buradaki “birbiri arkasından gelmek” tabiri, muvasala manasında olmayıp, haberciler arasında gayri muntazam olarak bulunan bir fetrete delalet eder.<sup>50</sup>

Hz. Peygamber'in verdiği haberin, onu doğrudan işitenler bakımından bilgi kaynağı olurken doğrudan duymayanlar için bilgi kaynağı olması o sözün

*kültesi Dergisi* 14, (1966): 125.

46 Pezdevî, *Usûl*, 150.

47 Pezdevî, *Usûl*, 150; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed Serahî, *Usûlu's-Serahî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 285.

48 Pezdevî, *Usûl*, 149.

49 Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 179, 181, 186.

50 Tahir b. Sâlih b. Ahmed Cezâiri, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Mısır: Cemaliye matbaası, 1910), 33. Koçyiğit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, 128.

tevâtüren nakledilmiş bulunmasına bağlıdır. Tevâtüren nakledilmiş peygamber sözünün Resûlullah'tan bizzat duyulmuş söz gibi olduğu hususunda kayda değer aykırı bir görüş yoktur. Bir hadisin mütevâtir olmasının anlamı, o hadisin Hz. Peygamber tarafından söylendiği konusunda hiçbir kuşku bulunmamasıdır. Bu bakımdan tevâtür nassların sübûtunun kesinliğine ilişkin bir kavram olup anlamlarının kesinliği ve bağlayıcılığı ayrı bir konudur.<sup>51</sup>

İslam ulemâsının büyük çoğunluğu, sahîh olduğu belli olmuş âhâd haberin, dinde hüccet olarak kullanılması ve onunla amel etmenin gerekli olduğu üzerinde birleşmişlerdir.<sup>52</sup>

Meşhûr haber ile de ilk râvî halkasında âhâd olmakla birlikte daha sonra tevâtüren rivayet edilmeye başlayan haberleri kasteden Hanefîler, bir haberin meşhûr olabildiğini ilk üç nesilde Müslüman âlimler arasında meşhûr olup amel edilmesine bağlamışlar daha sonraki devirlerde yaygın olarak kullanılan rivayetlerin ise meşhûr kabul edilmesine karşı çıkmışlardır.<sup>53</sup>

Meşhûr haberin tanımı konusunda genelde usûlcülerle hadisçiler arasında, özeldir Hanefîler'le diğer ekoller, hatta çok defa aynı ekole mensup usûlcüler arasında bakış açısı farklılığından kaynaklanan değişik yaklaşımlar vardır.<sup>54</sup>

Gerek Hanefî imamlarının eserlerinde mütevâtir yerine meşhûr ve mâruf kelimelerinin kullanılması, gerekse sonraki Hanefî usûlcülerinin, özellikle de Cessâs ve Debûsî'nin haberin kısımları hakkındaki görüşleri ilk imamların dilindeki mâruf sünnet, meşhûr sünnet tabirlerinin sonraki terim anlamlarıyla mütevâtir ve meşhûru içine alacak şekilde kullanıldığını söylemeye imkân verir. Nitekim Cessâs'ın meşhûrun bir kısmını mütevâtirin ve Debûsî'nin mütevâtiri meşhûrun kapsamında gören, Serahsî, Pezdevî ve diğerlerinin ise meşhûru bağımsız bir kısım olarak konumlandıran taksimleri bir yönüyle epistemolojik değer ve rivâyet şekli ekseninde olmuşsa da bir yönüyle ilk imamların dilindeki meşhûr ve mâruf gibi nisbî bir kapalılık taşıyan kavramların yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Hanefî haber teorisi, her ne kadar III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde ölen İsa b. Ebân'ın görüşlerine ve onun özellikle *er-Redd alâ Bişr el-Merisi veş-Şâfiî fi'l-ahbâr* adlı kitabına dayansa da Hanefî usûlcüleri arasında haberlerin taksim ve tanımı konusunda genelde iki farklı yol izlenmiştir. Cessâs tarafından sistemleştirilen birinci yaklaşıma göre haber mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhûr haber, Hanefîler dışındaki çoğunluğun benimsediğinin aksine âhâd haberin değil mütevâtir haberin kapsamında ve onun iki türünden biri olarak yer almaktadır.<sup>55</sup>

Cessâs ve Debûsî'nin taksiminden farklı olan Serahsî ve Pezdevî'ye ait

51 H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *DİA*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 208.

52 Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", 132.

53 Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", 106.

54 H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *DİA*, c. 29 (Ankara: TDV Yay., 2004), 368.

55 Pezdevî, *Usûl*, 152; Apaydın, "Meşhur", 368.

mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklindeki üçlü taksimın sonraki Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu taksimde meşhûr haber, mütevâtir haberin ve haber-i vâhidin dışında onlardan farklı üçüncü bir kategoridir. Serahsî'nin meşhûr haberin “fi hayyizi't-tevâtür” diye isimlendirildiğinden bahsetmesi onun mütevâtire daha yakın durduğu kanaatine sahip olduğunu îmâ eder.<sup>56</sup>

Hanefî fıkıh usûlcülerinin mütevâtir tarifleri, hadîs usûlcülerinin mütevâtir tarifinden farklıdır. Hanefiler mütevâtiri daha çok nesiller arası aktarılan ortak bilgi olarak görerek bu nevi haberleri aktaranların Müslüman olup-olmaması arasında bir fark gözetmemişlerdir.<sup>57</sup>

Pezdevî de mütevâtir hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Mütevâtir haber, Hz. Peygamber'den bize şüphesiz bir ittisal ile ulaşan, görülen ve duyulan gibi olan, sayılamayacak çoklukları, adâletleri ve farklı yerlerden olmaları nedeniyle yalan üzerine birleşmeleri düşünülemez derecede topluluklar olarak bu özellikleri de her tabakada devam etmiş olanların aktardığı haberdur. Kur'ânın nakli, beş vakit namaz, namazın rekâtları, zekât miktarları vb. konular. Böyle bir haber açıkça görme (ayan) konumunda olduğu için zarûrî ilmi ifade eder. Yakın hükmünü verir.”<sup>58</sup>

Pezdevî mütevâtir haberi rivayet edenlerin sayıca çokluğu ve dolayısıyla farklı kişiler olmasına da şöyle vurgu yapmaktadır: “Yaratılanlar farklı duygular, değişik huylarla yaratılmıştır. Bunun sonucu işleri de değişik olmaktadır. Eğer bir ittifaq söz konusu ise bu ya duyulmuştur ya da uydurulmuştur. Uydurulmuş olması bâtıldır. Zira farklı yerlerden olmaları, sayılamayacak olmaları ve adaletli olmaları uydurulmuş olma ihtimalini ortadan kaldırır. Öyleyse geriye diğer ihtimal (duyulmuş olması) kalır.”<sup>59</sup> Burada tevâtür için adâlet şartı koşmuş olan Pezdevî'nin bu yaklaşımı dikkat çekmektedir. Hâlbuki ne hadisçiler arasında ne de usûlcüler içinde böyle bir yaklaşımın pek taraftar bulduğu söylenemez.

Adâlet şartının İslam şartıyla beraber gerekli olduğunu düşünen Pezdevî'den başkaları da vardır. Buna göre küfür ve fık, yalan ve aldatma ihtimaline açıktır. Ancak çoğunluğa göre bunlar şart değildir. Mesela Müslüman olmayan bir yerin ahali krallarının öldüğünü haber verse kâfir olmalarına rağmen haber kesin kabul edilir.<sup>60</sup>

Nitekim şahitlerde Müslüman olma ve adâlet gibi bazı nitelikler arandığı halde mütevâtir haberde haber verenlerin niteliklerinin araştırılmaması, bu tür haberde muayyen bir sayının öngörülmemiş olmasıyla bağlantı kurularak açıklanmıştır.<sup>61</sup>

56 Serahsî, *Usûl*, 1: 291; Apaydın, “Meşhur”, 368.

57 Demir, “Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı”, 106.

58 Pezdevî, *Usûl*, 150.

59 Pezdevî, *Usûl*, 150; Serahsî, *Usûl*, 2: 285.

60 Babertî, *et-Takrîr*, 4: 135.

61 Apaydın, “Mütevâtir”, 209.

Başlangıcı itibariyle âhâd olmasına rağmen meşhûr haberin neredeyse mütevâtir seviyesine yükseltilmesi sahâbenin yalan töhmetinden uzak bulunmasıyla irtibatlı olsa da gerek sahâbe döneminde gerekse ikinci ve üçüncü nesilde bu haberin yaygın şekilde kabul edilmiş ve gereğince amel edilmiş olması başlangıçtaki zaafı bertaraf edici bir mahiyette ele alınmakta, dolayısıyla meşhûrla ilgili izahlarda haberin bu özelliği öne çıkarılmaktadır. Pezdevî bu durumu “şehâdetü's-selef” tabiriyle anlatır.<sup>62</sup>

Bilindiği üzere hadisçiler meşhûru âhâd haber içinde onun bir alt başlığı olarak işlerken, Hanefiler mütevâtir ve âhâd ile birlikte üçüncü bir çeşit olarak ele almışlardır. Hanefiler'in âhâd haber ve mütevâtir haberin yanında bir ara kategoriye ihtiyaç duymaları ilke bakımından tutarlılığı sürdürme arayışıdır. Hanefiler ilke olarak âhâd haberlere dayanıp nassa ilâvede bulunma imkânını kabul etmez. Fakat gelenekte bazı âyetlere o nassların açıkça gerektirmediği ilâvelerin getirildiği ve bunun yaygın onay kazandığı görülmektedir. Nesh anlamına gelen bu ilâveyi zan ifade edebilen âhâd haberlerle yapmak mümkün değildir. Bu ilâveyi gerçekleştirmeye yarayacak mütevâtir haber de bulunmadığından geriye tek yol kalmaktadır, o da ikinci nesildeki yaygın kabulü, fakihlerin veya genelde ulemânın o haberi hüccet saymasını ve o haber üzerinde icmâ oluşmasını aslı itibariyle âhâd olan habere yansıtmasıdır. Meşhûr haberin, Hanefî usûlcülerinin çoğunluğunca âhâd ile mütevâtir arasında inkârı en azından dalâlet sayılacak şekilde bir ara kategori olarak kabul edilmesi<sup>63</sup> ve yine Cessâs tarafından mütevâtir seviyesine çıkarılması açıkça ikinci ve üçüncü nesle olan güvenin sonucudur.<sup>64</sup>

Debûsî'ye göre mütevâtir haberin sağladığı bilgi ilme'l-yakîn, meşhûr haberin sağladığı ilmu't-tuma'nîne<sup>65</sup>, garîb makbûl haberin sağladığı bilgi ilmu gâlibî'r-rey ve garîb müstenker haberin sağladığı bilgi ilmu'z-zan'dır.<sup>66</sup> Pezdevî'nin de bu tanımlamalar konusunda farklı bir tavır göstermediği görülmektedir.

Mütevâtir haberin kesin bilgi sağladığı kabul edilmekle birlikte bu bilginin doğrudan mı (zarûrî) yoksa dolaylı mı (nazarî, istidlâlî, iktisâbî) gerçekleştiği tartışmalıdır. Âlimlerin çoğunluğu bunun zorunlu bilgi olduğu görüşündedir. Nazarî olduğu görüşünde olanlar da vardır. Cüveynî, Ka'bi, Gazzâlî gibi. Yaptığı değerlendirmeler telifçi bir nitelik taşıdığından Gazzâlî'ye zarurî ile nazarî arasında üçüncü bir merteye görüşü de nisbet edilmiştir. Tevâtür bilgisinin zorunlu bilgiyle müktesep bilgi arasında yer aldığını, zorunludan zayıf, müktesepten güçlü olduğunu savunanlar da vardır. Hatta Tûfî, genel kabul gören ikili tasniften farklı şekilde

62 Pezdevî, *Usûl*, 152; Apaydın, “Meşhur”, 369.

63 Pezdevî, *Usûl*, 152.

64 Apaydın, “Meşhur”, 369.

65 İlk olarak İsâ b. Ebân tarafından ortaya atılan ve Hanefilerce yaygın bir şekilde kullanılan ilmu't-tuma'nîne kavramı zanla bilme arasında bir kategoriye temsil etmektedir. Bazılarına göre bu yakının bilgisi değil yakının zannıdır. Bkz. Apaydın, “Meşhur”, 370.

66 Pezdevî, *Usûl*, 152.

bilgiyi üçlü bir tasnife tâbi tutarak mütevâtir haberin sağladığı bilgiyi mahz zarurî bilgi ile mahz nazarî bilgi arasına yerleştirmiştir. Mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiğini öne sürenler tevâtür bilgisinin -çocuklar gibi- istidlâle ehil olmayan kimseler için de meydana gelmesi, tevâtürün sağladığı bilginin de zarurî bilgi gibi aklın tasdike mecbur kaldığı bilgi olması vb. gerekçelere tutunurken nazarîliğini ileri sürenler, haber yoluyla elde edilen bilgiyle duyularla elde edilen bilgi arasında bir farklılık bulunduğu ve bu farklılık varken ikisine de zarurî denilmesinin doğru sayılmayacağı, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesinin istidlâle bağlı olduğu ve bunun da onun nazarî olduğunu gösterdiği gibi gerekçelere dayanmışlardır. İki tarafın gerekçelerini ayrı ayrı değerlendiren Âmidî bu konuda kesin bir tercih yapmanın zor olduğunu söyler. Birçok usûlcü, tevâtür bilgisinin zarurî mi yoksa nazarî mi olduğu tartışmasının zarurî ve nazarî kavramlarının anlamlarının belirginleştirilmesiyle yumuşatılabileceğini belirtir; hatta bazıları bu tartışmanın öze yönelik olmadığını kanaatindedir.<sup>67</sup>

Bazı âlimler de mütevâtir için genelde kabul görmeyen bazı şartlar ileri sürmüşlerdir: Tevâtür ehlinin sayılamayacak veya bir beldeye sığmayacak derecede çok olması, haber veren kişilerin neseplerinin, bölge, din ve mezheplerinin farklı olması, haber verenlerin Müslüman ve âdil olması, haber verenlerin haber vermemeye zorlanmamış olması, masum imamın da haber verenler arasında olması.<sup>68</sup>

Öte yandan mütevâtir haberin ilme'l-yakînden daha alt düzeyde bir bilgi (ilmüt-tuma'nîne) ifade edeceğini, başka bir deyişle mütevâtir haberle bilgi sâbit olsa da yanılma ve yalan ihtimalinin bütünüyle ortadan kalkmış olmayacağını,<sup>69</sup> çünkü tek başına iken yalan söyleme ihtimali olan kimselerin başkalarıyla bulduklarında da yalan söyleyebileceklerini öne sürenler olmuştur.<sup>70</sup> Bunlara göre Mecûsilerin Zerdüşî ile ilgili Yahûdilerin de Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ile ilgili naklettikleri bilgi böyle bir bilgidir. Yani bu iddia sahiplerine göre bu konularda onların sayılarının çokluğu haberlerinin doğru olmasını sağlayamamıştır. Hâlbuki mütevâtirin yakîni değil de tuma'nîne ifade ettiğini söylemek batıl bir iddiadan ileri gidememektedir.<sup>71</sup>

Yukarıdaki iddia sahiplerine cevap verirken Pezdevî sözlerine şöyle devam etmektedir: "Tuma'nîne ifade ettiğini savunanlar gaflet içindedirler, zira sahabe düşünülecek olursa adalet sahibi bir topluluk olarak sayılamayacak orandadırlar.

67 Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm* (Riyad: Dâru's-samîi, 2003), 2: 31 v.dğr.; Necmeddin Ebu'r-Rabi Tüfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Suudi Arabistan t.y.), 2: 80 v.dğr.; Babertî, *et-Takrîr*, 4: 138; Apaydın, "Mütevâtir", 210.

68 Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 36-42; Tüfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 2: 87-102; Apaydın, "Mütevâtir", 209-210.

69 Pezdevî, *Usûl*, 150; Serahsî, *Usûl*, 2: 284.

70 Serahsî, *Usûl*, 2: 284; Ebû's-Senâ' Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fî Usûlî'l-Fıkah*, thk. Abdulmecid Türki (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 145 v.dğr.; Apaydın, "Mütevâtir", 210.

71 Pezdevî, *Usûl*, 150; Serahsî, *Usûl*, 2: 284.

Yerleri farklı, arkadaşlıkları uzun ama sözleri ortak olmuştur. İşte bu durum uydu-  
rulmuş olmayı imkânsız kılmaktadır.<sup>72</sup>

Mütevâtir ve meşhûr haberle beraber âhâd haber konusunda da Pezdevî görüş beyan etmiştir. Onunla birlikte Sadruş-şerîa ve Haskefi, Ebû Hanîfe'nin hadlerde haber-i vâhidi kabul etmediğini söylerken; Abdulaziz el-Buhârî, Babertî, Fenârî hadlerde haber-i vâhidi kabul ettiğini söylemişlerdir. Abdulmecîd et-Türkmânî ise bu görüşün daha sahîh olduğunu söyler.<sup>73</sup>

Hanefilerden Ebû Yusuf ve Cessâs da haber-i vâhidlerle hadlerin düşürülmemesi kanaatindedirler, Kerhî, Serahsî, Pezdevî ve sonraki müteahhir Hanefî fukahâsının da bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.<sup>74</sup>

Gerek Cassâs'ın gerekse Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi diğer Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidin kabulü konusunda görüş birliği içerisinde oldukları şartlar incelendiğinde bu şartların hadisin muhtevası ile yani metin ile ilgili olduğu görülmektedir. Hanefî usûlcüleri haberlerde biri maddî (zahirî) diğeri manevî (batınî) olmak üzere iki çeşit kopukluğun varlığından bahsetmekte, prensip olarak hadîslerin senedindeki maddî inkıtaa fazla önem vermemektedirler.<sup>75</sup>

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usûlcüleri kitaba aykırı haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Serahsî haber-i vâhidin kitaba arzı konusunda "Benden sonra hadîsler çoğalacak, siz bunları Allah'ın kitabına arz edin, ona uygun olanları alın, aykırı olanları reddedin." şeklindeki hadîsi delil kabul etmektedir.<sup>76</sup>

Haber-i vâhidin kitaba arzı ve kitaba aykırı olanlarla amel edilmemesi yönünde sahâbenin bazı uygulamaları bulunmakla birlikte bu düşünceyi sistemleştirip kıstas ve prensip haline getirenlerin Hanefî hukukçular olduğu belirtilmektedir.<sup>77</sup>

Âhâd haberlerin dinin esasına ilişkin kural koyamayacağına dair Hanefî geleneğini Pezdevî de sürdürmüştür. Ona göre dinin esasları ancak meşhûr ve mütevâtir haberlerle tespit edilebilmektedir.<sup>78</sup>

## Sonuç

Tefsîr ve hadîs alanında da zamanının önemli âlimlerinden birisi sayılan

72 Pezdevî, *Usûl*, 150.

73 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Abdulmecid et-Türkmânî, *Dirasât fî Usûli'l-Hadîs Alâ Menheci'l-Hanefiyye* (Karaçi 2009), 360. Bu konu hakkında genel bilgi için bkz. Talip Türcan, "Haber-i vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15, sy. 4 (2002): 573-582.

74 Türcan, "Haber-i vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri", 578.

75 Serahsî, *el-Usûl*, 1: 364; H. Yunus Apaydın "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 359; Nejla Hacıoğlu, "Cassâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları Ve Reddini Gerektiren Sebepler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23 (2014): 355.

76 Serahsî, *Usûl*, 1: 364; Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkıh* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 196.

77 Apaydın, "Haber-i Vâhid", 359.

78 Pezdevî, *Usûl*, 149 v.dğr.; Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 182.

Pezdevî, kendine has bir yöntem ve yaklaşım sahibi olarak nitelenmiş ve eserlerinde son derece sistematik bir yol izleyerek özellikle *Usûl* adlı eseri hem başvuru kaynağı hem ders kitabı olarak yaygın biçimde kullanılmıştır. Pezdevî'nin Hanefî fıkıh usûlündeki ağırlığı ve etkinliği göze çarpmaktadır. O adeta kendinden önceki birikimi sistemli bir şekilde işleyip katkı yaparak bu birikimi sonrakilere miras bırakmıştır.

Pezdevî, klasik Hanefî haber teorisine gerçek anlamda son şeklini veren kişidir. Aynı zamanda Hanefî usûl tarihinde neredeyse kitabın başından sonuna kadar konuların belirli bir düzen içinde sunulması bilincini canlı tutan ilk kişi olmuştur. Pezdevî'nin *Usûl*'ü hem tüm klasik usûl konularını içermesi hem de çok fazla ayrıntıya girmemesi ve iyi bir tertibe sahip olması bakımından klasik sonrası dönemde büyük şerhlere konu olmuştur.

Sünnet bahsi Pezdevî'nin eserinde önemli bir yer işgal etmektedir. Pezdevî fıkıh usûlü konularını altında topladığı dört bölümden ikincisine, sünnet başlığını tercih etmiştir.

Serahsî ile beraber Pezdevî'ye ait mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklindeki üçlü taksim sonraki Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Haberin çeşitleri konusunda genelde diğer Hanefî usûlcülerden çok farklı bir yaklaşım ortaya koymayan Pezdevî'nin mütevâtir haber konusunda adâlet şartını ileri sürmesi dikkat çekmektedir. Hâlbuki adâlet şartının, diğer bazı şartlarla beraber mütevâtir için gerekli görülmesi çoğunluk tarafından tasvip edilmemiştir.

Âhâd haberlerin dinin esasına ilişkin kural koyamayacağına dair Hanefî geleneğini Pezdevî de sürdürmüştür. Ona göre dinin esasları ancak meşhûr ve mütevâtir haberlerle tespit edilebilmektedir.

### **Kaynakça**

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *ed-Dirâsât fî'l-hadisî'n-Nebevî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- Abdulganî Abdulhâlik. *Hücciyetü's-sünne*. Mısır: Dâru'l-vefa, t.y.
- Abdulmecid et-Türkmâni. *Dirasât fî usûli'l-hadis alâ menheci'l-Hanefiyye*. Karaçi: 2009.
- Abdülazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-İslâmî, t.y.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. 4 cilt. Riyad: Dâru's-samiî, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 14: 355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Atar, Fahrettin. "Abdulaziz el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 186-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Aytekin, Arif. "Babertî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.



- Babertî, Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud. *et-Takrîr li usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*. thk. Abdusselam Subhî Hâmid. Kuveyt 2005.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Başoğlu, Tuncay. "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh". *İLAM Araştırma Dergisi* 3, sy. 2 (1998): 113-141.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul 2004.
- Bedir, Murteza. "Neseî, Ebu'l-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bedir, Murteza. "Usûlu's-Serahî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bedir, Murteza ve Ferhat Koca. "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Cezâîrî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed. *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-iser*. Mısır: Cemaliye matbaası, 1910.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- Demir, Serkan. "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Ebû Zehv, Muhammed. *Hadis ve Hadisçiler*. trc. Selman Başaran ve M. Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Erkmen, Sebahattin. "Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Sem'ânî Örneği)". Yüksek Lisans tezi, Hitit Üniversitesi, 2013.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cassâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23 (2014): 351-369.
- İbn Âbidîn Muhammed Emin. *Reddu'l-muhtar ale'd-durri'l-muhtar şerh tenvirî'l-ebâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad. 14 cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Hacer. *Nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-iser*. thk. Abdulhamid b. Salih b. Kasim. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Kâsim b. Kutluboğa. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed b. Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1992.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, t.y.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. "el-Bezdevî Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed", *İslam Medeniyeti* 3, sy. 28 (1973): 40-42.
- Koca, Ferhat. "Menâru'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 118-119. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstihlaları*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talat. "Âhâd Haberlerin Değeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966): 125-142.
- Kozalı, Abdurrahîm. "Şerhu Usûli'l-Pezdevî Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uluslararası Molla Hüseyin Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler* içinde, 285-303. Bursa 2013.
- Lâmişî, Ebû's-senâ' Mahmud b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fıkıh*. thk. Abdulmecid Türki. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995.



- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcumî'l-hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Usûlu'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, t.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Seyyid Hüseyin Ahmed Eşrefî. "Kitabu'l-fevâid alâ Usûli'l-Bezdevî". Doktora tezi, Ummu'l-Kura Üniversitesi, 1430.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sunne ve mekanetuha fî't-teşrii'l-islami*. Riyad: el-Mektebetu'l-İslâmî 1998.
- Tûfî, Necmeddin Ebu'r-Rabî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. tkh. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3 cilt. Suudi Arabistan, t.y.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usûlünde Hadis - Debûsî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Türcan, Talip. "Haber-i vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15, sy. 4 (2002): 573-582.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ahsikesî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 181. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yaran, Rahmi. "Siğnakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yiğit, Metin. "İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2012): 69-114.
- Zeydan Abdulkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# Kur'an'da Kutsalla İlgili Kavramlar\*

Ahmet GÜL\*\*

## Özet

Kutsal, dinler tarihinin eksen kavramlarından biridir. Kutsallık düşüncesi insanlık tarihiyle birlikte başlar. Hayatı kuşatan, bu döngünün içerisinde kendini çizgisel olarak, bazen de dairesel olarak tekrar eden kutsal, varlığın kendisi veya varlığın varoluş sebebi olarak belirmektedir. Kutsal bir Kitabı olan veya olmayan dinlerde görülen kutsallık farklı kavramlarla ifade edilmiştir. İlahi dinlerin son halkası olan Kur'an'da da kutsal ve kutsallık ile ilgili birçok kavram bulunmaktadır. Bu makalede Kur'an'daki bu kavramlar ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kutsal, kutsallık, kuds, bereket, teşbih.

## The Concept of Holy in the Qur'an

### Abstract

Holy is one of the axis concepts in the history of religion. The idea of holy begins with human history. The sacred that surrounds the life, repeats itself linearly and sometimes circularly in this circle, appears as existence itself or reason for existence. Holiness in religions with or without a Holy Book is expressed in different terms. In the Qur'an, the last chain of divine religions, there are many concepts about holy and holiness. This article studies these concepts in the Qur'an.

**Keywords:** Holy, holiness, quds, barakah, tasbih.

\* Bu makale, "Kur'an'a Göre Kutsal ve Kutsallık" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
agul\_47@hotmail.com

## Giriş

Kutsal ve kutsallık kelimeleri dinler tarihçilerinin değerlendirmelerine göre dinin özü sayılabilecek kadar önemli, kavranamaz, her şeyden farklı olduğu için anlaşılmaz, tanımlanamaz ve erişilemez olandır. Kutsal, “Tanrısız din olmakla birlikte kutsallık telakkisine yer vermeyen din bulunmamaktadır” şeklinde değerlendirmelere neden olacak derecede evrensel boyutu olan mihver bir kavram, bir gerçekliktir.

Kutsal manevi anlamda mükemmelliği ifade etmektedir. Bu kemal ve yetkinlik en yüce ve üstün derecesini Allah'ta bulmuştur. Bu yüzden hiçbir eksiklik ve noksanlık Allah'a yaklaşamaz. Herhangi bir varlık Allah'a yakın oldukça, o derece O'ndan mükemmellik alır, kutsallığa yaklaşır<sup>1</sup>.

Türkçede kutsallık olarak ifade edilen kudsiyyet kelimesi çeşitli bağlamlarda “kuds, takdis, mukaddes, kuddus vb.” şekillerde İslami literatürde kullanılmıştır. Kur'an'da Allah için *Kuddus* sıfatı zikredilmiş<sup>2</sup>, Cebail'den *Ruhu'l-Kuds*<sup>3</sup> olarak bahsedilmiş, *Tuva Vadisi*'nin mukaddes oluşundan söz edilmiştir<sup>4</sup>. Kur'an'da kutsallığın tahrif edilen Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki gibi tarihi bir seyri yoktur. Zira bu dinlerin tahrifinden sonra onların yerine ikame edilmeye çalışılan kutsallık anlayışının<sup>5</sup> Kur'an ile aynı olması beklenemez. Kur'an tahriften masundur.

Hıristiyanlıkta *holy* ve *sacred* kavramları çokça kullanılmaktadır. Bu anlamda İslam akidesinin merkezini kutsalın almadığı, Allah'ın kutsal oluşunun O'nun diğer sıfatlarının bir sonucu olduğu ifade edilebilir. İslam'da Allah'ın kutsal oluşu

1 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâ'llahi'l-Hüsna* (Beyrut: Darul'Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 46; Hüseyin Atay, “Kur'anı Kerim ve Kudsiyyet”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, (1985): 2.

2 Haşr 59/23.

3 Nahl 16/102.

4 Taha 45/12.

5 Alparslan Açıkgenç, “Kutsal, Gelenek ve Çağdaşlık”, *İslamiyat/Bülten* 13, (Ekim-Aralık 2004): 2.

ile varlıklara kutsallık atfı farklı anlamlara gelmektedir. Kutsal kavramının karşılığı olan *sacred* veya *holy*, çıkış noktaları batılı olsa da, semavi dinlerin ortak bir özden, vahiy geleneğinden beslendiği gerçeğiyle kıyaslandığında kutsal ve dindışı kavramlarının suni bir ayırımdan ibaret olduğu görülecektir<sup>6</sup>. Kavramın Batılı tanımıyla Kur'an'daki tanımının birbirine yakınlığı, insanlık ailesinin değerlerinin ortak bir noktada kesişmesiyle açıklanabileceği gibi, vahiy geleneğinin bunda payının olduğunu söylemek yersiz olmayacaktır. Bu denli yaygın bir kavram olması na rağmen İslam'da popüler bir tabir değildir.

Yukarıda ifade edilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda Kur'an'da kutsal kavramı ile ilgili birçok kavram olduğu görülecektir. Bu çalışmada ilgili kavramlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 1. Kur'an'da Kutsal İle İlgili Kavramlar

Kur'an'da yegâne Kutsal varlık yukarıda ifade edildiği üzere Allah'tır. Allah ve O'nun bildirdikleri kutsal halenin içerisinde kendine yer bulmaktadır. Allah kendini insanlara esma-i hüsnası üzerinden bize tanıtmaktadır. Bu yönüyle Allah'ın tüm esması kutsaldır. Burada tüm esmasını tanıtmak mümkün olmayacağından diğer dinlerdeki kutsallık fikriyle daha çok benzeşen ayrışan ve nevi şahsına münhasır olan kavramlar üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

### 1.1. Kutsal Varlık ile İlgili Kavramlar

Kur'an'da kutsal ve kutsallık anlayışı ile ilgili birçok kavram vardır. Bunlar, kuds, bereket, haram, tesbih, hududullah, şiar, hayr, fadl, gibi kavramlardır. Bunlardan kimisi kutsalın kendisini, kimisi onun bildirimlerini, kimisi de özel önem verdiği hususları içermektedir.

#### 1.1.1. el-Kuds / et-Takdis (القدس / التقديس)

K-d-s kökü sözlükte "arıtma, temizleme"<sup>7</sup> anlamlarına gelmektedir. Kelime hem isim hem mastar olarak kullanılabilir. K-d-s kökünden türeyen birçok kelime vardır. Bunlardan, sözlükte "temiz olmak; bir şeyi mukaddes kılmak, tenzih etmek" anlamlarına gelen kudsi kelimesi, kuds kökünden ism-i mensup olup "her türlü noksanlıktan uzak yüce bir varlığa ait olan şey"<sup>8</sup> demektir. Türkçede kudsiyyet, Arapçada "temiz ve pak olmak" anlamındaki "قدس kuds" kelimesinden alınmıştır. Aynı kökten gelen *takdis* *takdis*, "kutsallık nispet etme", bundan türeyen *mukaddes* *mukaddes* de "kutsallık nispet edilmiş"<sup>9</sup> manasına gelir.

6 Julian Baldick, *Mistik İslam*, trc. Yusuf Said Müftüoğlu (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 19-20.

7 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "k-d-s" md.

8 Hayati Yılmaz, "Kudsi Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 26 (Ankara: TDV Yay., 2002), 318.

9 D. Mehmet Doğan, *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, 741.

Firuzabadi'ye göre “k-d-s” kökünden gelen *et-Takdis*, temizlik<sup>10</sup> anlamına gelmektedir. Rağıb el İsfahani buradaki temizliğin: “Hem vakarınızla evlerinizde durun da önceki cahiliye devrinde olduğu gibi süslenip çıkmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah ve Resulü'ne itaat edin. Ey ehli beyt! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” (Ahzab 33/33) ayetinde geçen ilahi bir temizleme yani; manevi temizlik olduğunu belirtmektedir. Râğıb el -İsfahani, *et-takdis* kelimesini: “(Ey Muhammed!) Onlara de ki: Kur'an'ı Cebrail, iman edenlere sebat vermek, Müslümanlara bir hidayet ve bir müjde olmak için Rabbinin katından hak olarak indirdi” (Nahl 16/102) ayeti kerimesinden hareketle, Allah'tan insanlara, kendileriyle nefislerimizi arındıracak kutsal şeyleri getirdiği için Cebrail'e zıfaze etmiştir<sup>11</sup> şeklinde yorumlamaktadır.

Sözlükte “temiz olmak” manasındaki *قدس kuds* kökünden türemiş, mübalağa bildiren bir sıfat olan *قدوس kuddûs*, “tertemiz, pak, kusurdan arınmış” demektir. Yüce Allah'ın isimlerindedir<sup>12</sup>. *قدوس Kuddûs* iki ayette Allah'ı Teâlâ'nın sıfatı; bir ayeti kerimede de meleklere Cenâb-ı Hakk'ı takdis ediş ifadesi olarak yer almıştır<sup>13</sup>. Allah Teâlâ'yı her türlü noksanlıklardan ve ayıplardan tenzih etme, arındırma anlamına gelir<sup>14</sup>. Allah'ın çirkin şeylerden ayıplardan ve sonradan olanların sıfatlarından uzak, tertemiz, bütün kemal sıfatları kendisinde toplayan, güzellik, iyilik ve faziletlerle övülen bir varlık olmasını belirten “kuddûs” kelimesi, *takdisten* türemiştir. *Takdis* ise, mahlûkatın sıfatlarından, her türlü eksiklik ve ayıptan uzak olmak<sup>15</sup> anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen *mukaddes* kelimesi sözlükte “Mübarek, kutsal kılınmış yeryüzü, takdis olunmuş, kutsanmış, her türlü kusur ve ayıptan uzak temiz ve pak<sup>16</sup>” anlamlarına gelmektedir.

K-d-s kökünden türeyen *takdis*, “temizlemek, yüceltmek, tebrik etmek” anlamlarına da gelmektedir. Takdis “Allah'ı şirkten ayıp ve noksan sıfatlardan tenzih etmek ve buna inanmak O'nu bütün kevnî eksiklerden, yaratılmışlar için kemal ifade edilecek sıfatlardan beri kılmak” anlamındadır<sup>17</sup>. Bu kelimenin Allah'ı tazim, tesbih ve tenzih boyutu vardır<sup>18</sup>. Takdiste Allah'ın sahip olduğu temizlik, izzet büyüklük gibi sıfatlarının Ona verilmesi ve ilan edilmesi; tesbihte ise kendisine

10 Muhammed b. Yakub Firuzabadi, *Kamusu'l- Muhit* (Mısır: el-Hey'etu'l- Mısıriyyetu'l-Ammetu lil-Kutub, 1978), II: 236.

11 Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed Rağıb İsfahani, *el- Mufredat fi Ğaribi'l- Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.), 396.

12 Firuzabadi, *Kamus*, “k-d-s” md.

13 Bakara 2/30.

14 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “k-d-s” md.

15 Muhammed Ali Sabuni, *Safvetu't-Tefasir* (Beyrut: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1981), 3: 356.

16 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “k-d-s” md.; Doğan, *Temel Türkçe Sözlük*, 565; Süleyman Uludağ, “Kuddise Sırruh”, *DİA*, c. 26 (Ankara: TDV Yay., 2002), 314.

17 Ebu'l-Kasım es-Seyyid Ahmed Asım Efendi, *Kamus Tercemesi el-Okyanusu'l-Basit fi't Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305), “k-d-s” md.; Taberi, *Camii'l-Beyan*, 1: 505.

18 Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşeri, *Esasu'l- Belağa*, thk. Basil Uyunu's-Suvd (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), “k-d-s” md., 2: 57; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “k-d-s” md.

yaraşmayan sıfatlardan uzak tutma anlamları baskındır<sup>19</sup>. Tesbih taat ve ibadette; takdis bilgi ve itikatla olmaktadır<sup>20</sup>.

K-d-s kökü Kur'an'da on defa geçmektedir. Meleklerin Allah'ı takdis etmeleri<sup>21</sup> Allah'ın vahyinin geldiği vadinin özelliği<sup>22</sup>, Hz. Musa'nın İsrailoğullarının girmesi için teşvik etiği toprakların sıfatı (Arz-ı mukaddes)<sup>23</sup>, Allah'ın esmai hüsnasından birisi olan el-Kuddus<sup>24</sup>; Ruh'u'l-Kudus<sup>25</sup> olarak isim şeklinde geçmektedir. İlgili ayetlerden anılan yerlerin ve varlıkların şirk, günah gibi manevi pisliklerden temiz kılındığını göstermektedir.

Bileşik bir kelime olarak Kur'an'da geçen *Ruh'u'l-Kuds* روح القدس , tertemiz yaratılmış ruh<sup>26</sup> Cibril<sup>27</sup> anlamındadır. Cibril'in sıfatı olan *Ruh'u'l-Kuds* Allah'tan insanlara kendileriyle nefisleri arındıracak kutsal şeyleri getirdiği için Cebrail'e izafe edilmiştir<sup>28</sup>. Ayrıca, Allah Teâlâ Hz. İsa'nın sıfatı hususunda Hz. Peygamber'e hitaben "Biz O'nu Ruh'u'l-Kuds ile destekledik" (Bakara 2/87, 253) buyurmuştur. "Ruh"tan Cebrail, "kuds"ten kastın Allah olduğu, bunun Cebrail'in şanının yüceltme için yapılan bir izafet olduğu da belirtilmektedir<sup>29</sup>.

*Kuddus* ismi zatı ilahiyeyi ifade etmek için kullanılır. Zati-selbi sıfatlardan olan *Kuddüs* ismi *Muhalefetün lil havadis* sıfatıyla ilişkilidir. Bu sadece insanlar tarafından eksiklik kabul edilen niteliklerden değil; onlar tarafından üstünlük sayılan beşerî ve görelî kemal sıfatlardan münezzeh olmayı da ifade eder<sup>30</sup>. Bu da Allah'ın kemal sıfatlarına sahip olması, kendisine bir sınır çizilememesi ve tasavurların daima ötesinde olup ona sığmaması anlamına gelmektedir<sup>31</sup>.

Sonuç olarak k-d-s kökü ve türevleri Allah için kullanıldığında kemal sıfatlarını ve tenzihi; diğer varlıklar için kullanıldığında manevi temizliği ifade etmekte; bu yönüyle kutsalın aşkınlığını ve nezahetini ortaya koyan bir kavram olarak dikkat çekmektedir.

### 1.1.2. İzzet / Aziz (عزة / عزيز)

Sözlükte "galip gelmek, üstün olmak, saygın olmak" anlamlarına gelen ع-ز-ع

19 Taberi, *Camii'l-Beyan*, 1: 505.

20 Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa el-Kefevi, *el-Kulliyat*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Misri (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1998), "k-d-s" md.

21 Bakara 2/30.

22 Taha 20/12.

23 Maide 5/21.

24 Haşr 59/23.

25 Nahl 16/102.

26 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "k-d-s" md.

27 Firuzabadi, *Kamus*, "k-d-s" md.

28 İsfahani, *Mufredat*, 396.

29 Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Temimi el-Bekri er-Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir Mefatihü'l-Ğayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 6: 219. Ayrıca bkz. Maide 5/21.

30 Gazzali, *el-Maksadu'l-Esna*, 46.

31 Ebu's-Sena Şihabuddin Mahmud el-Alusi, *Ruhu'l-Me'ani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve Sebu'l-Mesani* (Beyrut: Daru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, t.y.), 27: 62.

kökünden türeyen izzet, acizlik ve alçaklık anlamlarındaki ذلّة zilletin zıddıdır<sup>32</sup>. Kelimenin hiçbir şeye benzemeyen<sup>33</sup> anlamının da olduğu ifade edilmektedir.

Kur'an'da izzet kelimesi on bir yerde, türevleriyle birlikte yüz on defa, Allah'ın esmasından biri olarak el-Aziz العزیز şekliyle doksan iki kez geçmektedir.

İzzetin Allah'a ait olduğu Kur'an'da şöyle vurgulanmaktadır: “Bütün izzet ve kuvvet Allah'ındır” (Nisa 4/139), “Kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah'ındır” (Fâtır 35/10). Ayetlerde ifade edilen izzetin; güç, kuvvet, Allah'ın yardımı ve zaferi olduğu, Allah'a galip gelinemeyeceği, şeklinde yorumlanmış, izzeti isteyen müminlerin Allah'a iman edip emirlerine sarılmaları, O'na itaat etmeleri gerektiği vurgulanmıştır<sup>34</sup>.

Allah'ın esmasından biri olan العزیز el-Aziz doksan iki ayette geçmekte, eşi benzeri olmayan, değerli, şerefli ve güçlü, yenilmez, daima üstün gelen anlamlarını taşımaktadır<sup>35</sup>. Bu isim izzet ve kuvvet anlamı veren el-Muiz anlamında kullanıldığı, Allah'ın fiili sıfatlarından olduğu belirtilmektedir<sup>36</sup>. el-Aziz ismi Kur'an'da lafza-i celalin yerine kullanılmıştır<sup>37</sup>. Bu da uluhiyyetin özelliklerinden birisinin mutlak izzete sahip olması gerektiğini gösteren önemli delillerdendir.

Kur'an-Kerim'de Allah izzet sahibi olarak nitelenmiş; bir ayette de İblis, insanları mutlaka azdıracağını Allah'ın “izzetine” yemin ederek dile getirmiştir: “İblis: Senin izzetine and olsun ki, ihlâsa erdirilmiş olanlar dışında, bütün kullarını azdıracağım, dedi.” (Sad 38/82-83). “Bir başka ayette de “Asıl üstünlük (izzet) Allah'ın, Peygamberinin ve müminlerindir” (Munafikun 63/8) şeklinde buyrulur bu niteliğin Allah'a tabi olmak şartıyla kullara da nispet edilebileceğine işaret edilmiştir.

İlahlaştırılan Firavun'un izzetine sihirbazların ettikleri yemin<sup>38</sup> ve başka ayetlerde de ifade edildiği üzere, Allah'a itaat edilmediği takdirde, izzet vasfı benlik, gurur ve kibir anlamına gelerek çirkin bir sıfata dönüşmektedir: “Böylesine “Allah'tan kork!” denilince benlik ve gurur kendisini günaha sevk eder. (Ceza ve azap olarak) ona cehennem yeter. O ne kötü yerdir!” (Bakara 2/206), “Sâd. Öğüt veren Kur'an'a yemin ederim ki, Küfredenler, (iddia ettiklerinin) aksine, bir gurur ve tefrika içindedirler” (Sad 38/1-2) ayetleri bunu ifade etmektedir<sup>39</sup>.

32 Isfahani, *Mufredat*, “a-z-z” md.; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “a-z-z” md.

33 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “a-z-z” md.; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandi, *Bahru'l-Ulum (Tefsiru's-Semerkandi)*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Lubnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3: 348.

34 Semerkandi, *Tefsiru's-Semerkandi*, 1: 600; İzzuddin Abdurrezzak b. Rizkullah er-Resayni, *Rumuzu'l-Kunuz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdumelik b. Abdullah b. Duheş (Mekketu'l-Mukerreme: Mektebetu'l-Esedi, 2008), 1: 648; Şeyh Muhammad Mutevelli Şaravi, *Tefsiru's-Şaravi* (Kahire: Ahbaru'l-Yevm, 1991), 5: 139.

35 Semerkandi, *Tefsiru's-Semerkandi*, 3: 348; Gazzali, *el-Maksadu'l-Esna*, 56.

36 Fahrudin Muhammed b. Ömer er-Razi, *el-Levamiu'l-Beyyinat Şerhu Esmailahi'l-Husna ve's-Sfat* (Mısır: Matbaatu's-Şerefiyye, 1323), 147.

37 En'am 6/96; İbrahim 14/1; Şuara 26/217.

38 Şuara 26/44.

39 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdi Basillum (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2: 104.



*el-Azîz* ismi Kur'an'da, genellikle Allah'ın mutlak kudret ve üstünlüğünü belirten muhtevalarda ve daima *el-Hakîm* (bütün emir ve işleri yerli yerinde olan), *el-Alîm* (her şeyi hakkıyla bilen), *el-Hamîd* (övlümeye lâyık), *el-Kavî*, *el-Muktedir* (her şeye gücü yeten, kudretli), *er-Rahîm* (bağışlayan, esirgeyen), *el-Gafûr* (bütün günahları bağışlayan), *el-Gaffâr* (daima affeden, tekrarlanan günahları bağışlayan), *el-Vehhâb* (karşılık beklemeden bol bol veren) gibi bir başka isimlerle birlikte kullanılmıştır. *el-Azîz* ismi ile bu isimler arasında bir birini destekleme ve dengeleme ilişkisi vardır. Bu isim ayrıca, Allah'ın iradesine karşı gelenlerin, hakkı alçaltmaya çalışanların, mazlumun ahını alan zalimlerin hiç beklemedikleri bir anda mutlaka Allah tarafından cezalandırılacağına hatırlatıldığı dört ayette, "Azîzun zu'ntikâm"<sup>40</sup> (suçuların cezasını veren, kimsenin ettiğini yanma bırakmayan mutlak güç sahibi)<sup>41</sup> terkihi ile kullanılmıştır.<sup>42</sup>

Özetle, *Azîz* ismi uluhiyyetin ihtişamını ve korkutan gücünü göstermektedir. Kutsalın karşı konulamaz gücü, kahreden ve aniden yakalayan, intikam alan yönünün tezahürü olarak *Azîz* ismi, Yaratanın eşsizliğini, biricikliğini ifade etmekte kulun, onun huzurunda hayrete düşerek ihtişamı karşısında tezellül edip dize gelmesini ortaya koymaktadır.

*Azîz* ismi kutsalın, aşınmayan, yıpratılmayan, terkedilse veya yerine başka kutsallar ikame edilmeye çalışılsa bile değerini kaybetmeyen yüzünü göstermektedir. Bu yönleriyle *azîz* ismi uluhiyyetin istiğna, güç, hüküm verme ve benzeri olmamasını içermekte, uluhiyyetin mehabetli yüzünü sırlarıyla tebarüz ettirmekte, haşyet duygusu ilham etmektedir.

### 1.1.3. Tesbih (تسبيح )

K-d-s kökü ile yakın anlamlı olduğu ifade edilen s-b-h kökü ilgili olduğundan ileride üzerinde durulacağı üzere kutsallıkla ilişkilidir. Tesbih kelimesi s-b-h kökünden tef'îl vezninde mastarıdır. Kelimenin kökü olan sebh Arapçada "suda ya da havada hızlı hareket etmek"<sup>43</sup>, nehirden yüzmek, boş vakit, geçimde tasarrufa gitmek<sup>44</sup>, işe gitmede acele etmek, hemen işe koyulmak, atların koşması<sup>45</sup>, yıldızların yörengelerinde hareket etmesi<sup>46</sup>, çukur kazmak, çokça konuşmak<sup>47</sup>, uzaklaştırmak<sup>48</sup>

40 Bkz. Al-İmran 3/4; Maide 5/95; İbrahim 14/47; Zümer 39/37.

41 Geniş bilgi için bkz. Faruk Özdemir, "Tematik ve Bağlamsal Açından Kur'an'da "İntikam" Kavramı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7 (2016): 67-100.

42 Metin Yurdağür, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüсна* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 84-86.

43 İsfahani, *Mufredat*, "s-b-h" md.

44 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "s-b-h" md.

45 İsfahani, *Mufredat*, "s-b-h" md.

46 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "s-b-h" md.; İsfahani, *Mufredat*, "s-b-h" md.

47 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "s-b-h" md.

48 Süleyman Ateş, "Tesbih", *Kur'an Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, t.y.), 289.

gibi anlamlara gelmektedir. Sebh سبح kelimesinin “rahatlık”, et-tesbihin التسبيح “nyku” anlamında olduğu da belirtilmektedir<sup>49</sup>.

سبحة *Subha* duâ ve nafilâ namaz<sup>50</sup> anlamına gelmektedir. السبحة *es-Sebbâha* ve el-مسبحة *Musebbiha* kelimeleri işaret parmağı سبوحه *sebbûha* kelimesi ise “Harâm Belde” anlamında oldukları söylenmiştir<sup>51</sup>. سبحان الله *Subhanellâh* lafzı, Allah'ı nitelenmesi doğru olmayan her türlü şeylerden tenzih etmektir. Sibeveyh, *subhanellâh* lafzının beraetullah براءة الله lafzıyla aynı anlamda kullanıldığını, yani Allah'ı tenzih etmek anlamına geldiğini; Zeccac, *subhan* lafzının “Allah'ı tenzih ederim” anlamında olduğunu, ifade etmiştir. Ayrıca Araplar hayret ifade etmek için سبحان *subhân min keza* dedikleri belirtilmektedir<sup>52</sup>.

Ebu İshak ve Sibeveyh gibi âlimler ayrı anlamları ifade ettiklerini iddia etseler de سُبوح *Subbuḥ*'un Allah'ı Teâlâ'nın sıfatlarından olup قدوس *Kuddus* ile aynı manaya geldiği belirtilmektedir. Çünkü Allah tesbih ve takdis edilmektedir.<sup>53</sup>

سبوحات *Subuhat* subhanın çoğulu olup Allahın yüceliği, azameti demektir. İbn Sumeyl, bu ifadenin “Allah'ın yüzünün nuru” anlamına geldiğini söylemiştir. Yine bu kelimenin Allah'ın güzellikleri, onu tenzih etmek, O'nun nurunun üzerine düştüğü her şeyi yakması, yok edici olması, secde edilen yer gibi anlamlara geldiği de söylenmiştir<sup>54</sup>. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, Musa: “Rabbim! Bana Kendini göster, sana bakayım” dedi. Allah: “Sen Beni göremezsin ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de Beni göreceksin” buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Musa da baygın düştü; ayılınca: “Yarabbi, münezzehsin, sana tevbe ettim, ben inanların ilkiyim” dedi!” (Araf 7/143).

Tesbih kelimesinin aslı, Allah'a ibadette hızlı hareket etmek olup, kötülükten uzaklaştırmak için kullanıldığı gibi, iyilik yapmak için de kullanılmıştır. Bu gerek kavli, gerek fiilî ve gerekse niyetle alâkalı ibadetler hakkında umumî bir kelime-dir<sup>55</sup>.

Zemahşeri tesbihi şöyle izah getirmektedir: “Yüce Allah'ın ismini tenzih etmek, Allah hakkında sahih olmayan cebr ve Allah'ı bir şeye benzetme gibi, isimle-

49 Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabi, *Ahkamu'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4: 170.

50 Seyyid Muhammed Murteda el-Huseyni ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus min Cevhairi'l-Kamus*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrac v.dğr. (Kuveyt: Matbaatu Hukumeti Kuveyt, 2001), “s-b-h” md.

51 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “s-b-h” md.

52 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “s-b-h” md.

53 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “s-b-h” md.; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Tehzibu'l-Luğa* (Mısır: Daru'l-Misriyye, 1964), “s-b-h” md.

54 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “s-b-h” md.

55 İsfahani, *Mufredat*, “s-b-h” md.; Abdullah b. Ahmed Nesefi, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil (Tefsiru'n-Nesefi)*, thk. Yusuf Ali Bideyvi (Beyrut: Daru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998), 1: 78; 2: 259.

rini inkâr etmeye götüren manalardan O'nu uzak tutmaktır; O ismi hafife almak-  
tan, huşu ve saygı dışında bir maksatla anmaktan korumaktır<sup>56</sup>.”

Tesbih, Yüce Allah'ı eksik, yakışsız niteliklerden ve eylemlerden uzaklaştı-  
mak demektir<sup>57</sup>. Kur'ân-ı Kerimde bu konu ile ilgili olarak birçok âyet zikredil-  
mektedir. Bir ayette: “De ki: Faraza müşriklerin iddia ettikleri gibi Allah'tan başka  
tanrılar bulunsaydı, elbette onlar Arş'ın ve kâinat hâkimiyetinin sahibi Yüce Allah'a  
üstün gelmek için çareler arayacaklardı! (Ama besbelli ki böyle bir şey asla vaki  
değildir). Allah onların, iddialarından münezzehtir, Son derece yücedir, uludur.”  
(İsra 17/42-43) buyrulmaktadır. Ayetten anlaşıldığı üzere, Allah'ın tek bir Tanrı  
olduğu, müşriklerin O'na nispet ettikleri bir takım yakışmayan sıfatlardan uzak  
olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca O, kendisine yakışmayan şeylerden münezzehe  
olduğunu ve bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü  
gerçekten O, yüceler yücesidir<sup>58</sup>.

Tesbih, Kur'ân'da türevleriyle birlikte yaklaşık 93 ayette geçmekte, ondan de-  
ğişik şekillerde söz edilmektedir. Allah'ı tenzih etmek<sup>59</sup>, namaz kılmak ve dua et-  
mek<sup>60</sup>, uzun meşguliyet<sup>61</sup>, Allah'a gezegenlerin boyun eğmesi<sup>62</sup>, meleklerin ve diğer  
varlıkların hızlı hareket etmeleri<sup>63</sup>, inşallah<sup>64</sup> bunlardandır.

Kâinattaki varlıkların tümü Allah'ı tesbih etmektedir. Bu tesbih sözlü (lisanu'l-  
kal) veya sözsüz (lisanu'l-hal) olabilir. Bu gerçeği “Yedi gök ile yer ve onların içinde  
yer alan her şey O'nun sınırsız kudret ve yüceliğini anmaktadır; O'nun yüceliğini,  
aşkınlığını övgüyle yankılamayan bir tek nesne yoktur: Ne var ki siz onların yüce-  
lemelerini anlayamıyor, kavrayamıyorsunuz. Yine de, hem çok bağışlayıcı, hem de  
Halim olan O'dur.” (İsra 17/44) ayeti ifade etmektedir. Lisanu'l-kal ile tesbih eden  
varlıkların, insanlar, melekler ve cinler olduğu; lisanu'l-hal ile cematın ve diğer  
gayri akil canlıların Allah'ı tesbih ettiği belirtilmektedir<sup>65</sup>. Sözlü tesbih “Yüce Rab-  
binin adını tesbih et” (A'lâ 87/1) ayeti gereğince akıllı varlıklar tarafından Allah'ın  
övülmesi ile birlikte ağızdan çıkan ses ve kelimelerden oluşmaktadır. Sözsüz tes-  
bih, her şeyin bir yönüyle, bir özelliğiyle Allah'ın varlığına ve birliğine delalet et-  
mesidir<sup>66</sup>. Bu tesbih daha geneldir. Bu tesbih akıllı varlıklar için de geçerlidir.

56 Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, *Tefsiru'l-Keşşaf'an Hakaiki Çavamidit-  
Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvid (Riyad:  
Mektebetu'l-Abikan, 1998), 1: 239; 3: 491.

57 Ateş, “Tesbih”, 289.

58 Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 20: 221.

59 Bkz. İsrâ 17/1; Mu'minun 23/91; Kasas 28/68; Yasin 36/36; Saffat 37/158-159, 180; Zuhuruf 43/82; Tur 52/43;  
Haşr 59/23; Bakara 2/100; En'am 6/100; Tevbe, 9/31; Yunus 10/68; Nahl 16/57; Meryem 19/35; Zümer 39/4.

60 Taha 20/130; Al-i İmran 3/41; Rum 30/17; Mu'min 40/55; Kaf, 50/39-40; Ahzab 33/41-42.

61 Muzzemil 73/7.

62 Enbiya 21/33.

63 Nâziat 79/1-4.

64 Kalem 68/28

65 Nasiruddin Ebi'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazi el-Beydavi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil  
(Tefsiru'l-Beydavi)* (Beyrut :Daru l'hyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.), 3: 256; Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 20: 221.

66 Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tusi, *Tefsiru't Tıbyan* (Necf: Daru'l-Endelusi, 1965), 6: 482.

Tesbih takdisi, takdis tesbihi içermektedir. Bunların ikisi de yüce Allah'ın münezzeh oluşunu, O'nun tek Yaratıcı olduğunu, eşinin ve denginin olmadığını ortaya koymaktadırlar. Kur'an'da bunun en güzel örneği İhlas Suresi'dir. Sure'nin ilk iki ayeti takdisi 3.ve 4. ayetleri tesbihi ifade etmektedir. Bu da tesbihin kendi içinde takdisi takdisin de tesbihi barındırdığının kanıtıdır<sup>67</sup>.

Tesbih, Kutsal Yaratıcı'ya karşı, varlıkların takındıkları tavrı ortaya koymaktadır. Bu, bazen onun zatını ululamak, temiz ve pampak kılmak şeklinde iradi bir fiil, bazen de varlığın biyoritimi ile spontone davranışlar olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tesbih kutsalın ulaşılamaz, dokunulamaz, kendisine bayağı fiillerin yakıştırılmaz boyutunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak tesbih; bütün varlıkların kutsalı, kutsal olan yüce varlığı tenzihi, ona yaraşmayacak noksanlıklardan onu lisanı hal ve kal ile beri kılmalarıdır.

#### 1.1.4. Kerem (كرم)

Lügatte “sevilen, övülen özelliklerin birisinde bulunması, izzet, şeref, cömertlik, ahlaklı ve asil olmak <sup>68</sup>” anlamlarına gelmektedir.

كرم Kerem Allah'ın bir sıfatı olarak alındığında “onun nimeti, ihsanı ve lütfu” olarak görülür. İnsani bir nitelik olarak düşünüldüğünde güzel ahlak, erdem ve faziletleri içermektedir. Büyük hayırlar kerem ile ifade edilmekte, daha aşağı seviyedeki iyiliklere bu özellik yüklenmemektedir<sup>69</sup>.

Kur'an'da k-r-m kökünden türeyen كرم kerim, genel olarak en şerefli ve en faziletli<sup>70</sup>, aziz ve yüce, süslü ve bezenmiş<sup>71</sup>, bilinmeyen, garip<sup>72</sup>, nazmı olan muciz<sup>73</sup>, tehekküm uslubuyla alçak ve zelil<sup>74</sup>, Cebrail<sup>75</sup>, insanoğlu<sup>76</sup>, insana vekil kılınmış melekler<sup>77</sup> anlamlarında kullanılmıştır<sup>78</sup>.

Allah'ın en güzel isimlerinden biri olarak *Kerim el-Aziz*, cömert ve bağışlayan anlamlarına geldiği belirtilmektedir<sup>79</sup>. *Kerim*, gücü yeterken bile affeden, sözünü

67 Şemsuddin Ebi Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, *el-Esna fi Şerhi Esmailahi'l-Hüsna ve Şfatihi*, thk. İrfan b. Selim (Beyrut :el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 227.

68 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “k-r-m” md.; Isfahani, *Mufredat*, “k-r-m” md.; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), “k-r-m” md.; Firuzabadi, *Kamusu'l-Muhit*, “k-r-m” md.

69 Mecdududdin Muhammed b. Yakub Firuzabadi, *Besairu zevi't-Temyiz fi Letaifi Kitabî'l-Aziz*, thk. Muhammed Ali en-Neccar (Kahire 1996), 4: 343; Isfahani, *Mufredat*, “k-r-m” md.

70 Hucurat 49/13.

71 Nisa 4/31

72 Neml 27/29

73 Vakia 57/77

74 Duhan 44/49

75 Tekvir 19

76 İsra 17/70

77 İnfitar 82/11

78 Firuzabadi, *Besair*, 4: 344-345.

79 Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak Zeccaci, *İştikaku Esmailah*, thk. Abdulhuseyn el-Mubarek (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1982), 176.

yerine getiren, düşünülenden fazla lütufta bulunan, yaptığı ihsan ve lütufların hesabını tutmayan, kendisinden başkasına iltica edilmesine razı olmayan, vefasızlığa karşı sitemkâr davranıp dostluğunu bozmayan, kendisine sığınanı geri çevirmeyen, aracı ve şefaathçilere muhtaç bırakmayandır<sup>80</sup>.

Kur'an-ı Kerim'de "Nankörlük eden ise bilmelidir ki Rabbim onun şüküründen müstağnidir, şükürüne ihtiyacı yoktur, ihsan ve keremi boldur" (Neml 27/40) buyrulurken Allah'ın izzeti, cömertliği ve affediciliğine, nankörlük yapanlara bile nime-ti kısmamasına dikkat çekilmektedir<sup>81</sup>. Kerem insana yüklenen bir özellik olarak da tavsif edilmektedir. Ayet-i Kerimede "Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanızdır. Allah bilendir, haberdardır" (Hucurat 49/13) denilerek üstünlüğün, kerim olmanın takva ile mümkün olabileceği ifade edilmektedir.

Kerim, Kutsal varlığın -Allah'ın- esmasından biri olarak düşünüldüğünde, onun celali bastıran cemal yönünü ortaya koyduğu ifade edilebilir. Her türlü nankörlük ve inkâra rağmen kullarının kusurlarını görmezden gelmek kutsal varlığın yarattıklarına karşı şefkatini, merhametini ve sonsuz kudretini göstermektedir. Kutsal olanca azamet ve heybetini adeta sırlamakta cemalini izhar ettirmekte ve rahmet kollarını yaymaktadır. Bütün bu anlamlar iç içe geçecek şekilde kullanılmıştır. Böylece, insanın kâmil insan olma yolundaki uğraşı, serüveni özetlenerek kendisine gösterilmiştir.

### 1.1.5. Ta'zim (تعظيم)

Kur'an'da kutsallıkla ilgili kavramlardan birisi de ta'zimdir. Ta'zim kutsala duyulan saygıyı ve saygıya layık olan en yüce varlığın Allah olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan kavramın irdelenmesi yerinde olacaktır.

Tef'îl vezninde "ululamak, ulu etmek<sup>82</sup>, büyütme, ağırlamak, hürmet ve ikramda bulunmak<sup>83</sup>, anlamlarına gelir. Türkçede "saygı" kelimesinin karşılığı<sup>84</sup> olarak kullanılmaktadır. Kutsala veya yüksek şahsiyetlere, makamlara duyulması gereken saygı, ta'zim, tevkir, tebcil, tefhim, heybet, mehabet<sup>85</sup> gibi sözcüklerle ifade edilmektedir.

Kur'an'da dokuz yerde عظیم azim kutsal varlığın -Allah'ın- bir sıfatı olarak zikredilmiştir<sup>86</sup>. Ayetlerin ikisinde اَلْوُجُوهُ uluvv kavramıyla birlikte, birisinde Allah lafzına altısında Rabb lafzına sıfat olmuştur. Rabb lafzına sıfat olanlardan üçü teşbih kavramıyla zikredilmiştir. İbn Manzur, Azim sıfatını" Kadr u kıymeti akıl sı-

80 Gazzali, *el-Maksadu'l-Esna*, 96; Razi, *Mefatihul-Ğayb*, 24: 199.

81 Razi, *Mefatihul-Ğayb*, 24: 199.

82 Asım Efendi, *Kamus*, "a-z-m" md.

83 Şemsettin Sami, *Kamusu Türkî*, 416.

84 Mustafa Çağrırcı, "Saygı", *DİA*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 211.

85 Bkz. İbn Manzur, *Lisanul-Arab*, "b-c-l", "f-h-m", "h-y-b", "a-z-m", "v-k-r" md.

86 Bakara 2/49-255; Araf 7/141; İbrahim 14/6; Şura 42/4; Vakıa 56/74, 96; Hakka 69/33,52.

nırlarını aşan üstüne ve bu özünü ve hakikatini kuşatmanın tasavvur bile edilemediği varlık” olarak tanımlamaktadır. Allah'ın azameti; keyfiyeti bilinmeyen, tarif edilemeyen, sınır konulamayan ve hiçbir şeyle örneklendirilemeyen bir azamettir. Kişiyi düşen, Allah'ın, kendisini nitelediği şekilde azamet sahibi olduğunu bilmektir<sup>87</sup>. Firuzabadi, “Allah'ın azametini O'ndan gayrısı tavsif edemez<sup>88</sup>” demektedir. Azim sıfatı, “Emirlerine hiçbir şekilde karşı gelinemeyen ve acze düşürülemeyen, zatının ve sıfatlarının mahiyeti anlaşılacak kadar yüce varlık<sup>89</sup>” olarak da tanımlanmıştır. Azim'in, mutlak olarak sadece Allah'a isim olabileceği bildirilmiştir. Çünkü hiçbir zaman aciz bırakılmayan Kadir-i Mutlak ve hakiki manada azim, sadece Allah'tır. Azim, manevi özellikleri ifade etmek üzere cisimler için de kullanılır, fakat bu anlamda Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. Allah'ın Azim sıfatıyla tavsif edildiği altı ayetin<sup>90</sup> beşinde bu kelime, tenzih ifade eden *tesbih* veya *ulüvv* kavramlarıyla birlikte kullanılmıştır. Bu da Allah'ın gerek zatı gerekse sıfatları itibarıyla insan idrakinin üzerinde olduğunu ifade etmektedir<sup>91</sup>.

Kur'an'da takva kelimesi tazim ile anlam ilişkisine sahiptir. Hac Suresinin 30-33. ayetlerinde Allah'ın koyduğu kanunlara, onun yüklediği vazifelere tazim gösterilmesi, putlara tapılmaktan kaçınılması, yalancı şahitlikten uzak durulması, tevhide bağlı kalınması ve Allah'ın şiarlarına tazim gösterilmesi gerektiği belirtilmekte, bunun ardından “*Bunlar kalplerin takvasındandır*” buyrulmaktadır. Bu yüzden tazimin takvadan doğduğu fikri ileri sürülmüştür<sup>92</sup>.

Tazim hadislerde de geçmektedir. Peygamberimiz “*Küçüklerimize şefkat, büyüklerimize saygı göstermeyenler bizden değildir*<sup>93</sup>” buyurmaktadır. Hadiste büyüklerimize gösterilmesi gereken saygı “tevkir” kelimesiyle ifade edilmiş, kişiler arası ilişkilerin nasıl olması gerektiği vurgulanarak İslam ahlakının ve toplum terbiyesinin en veciz kurallarından birisi gösterilmiştir<sup>94</sup>.

Bazı âlimler İslam'daki dini ahlaki vecibeleri “*et-Ta'zim li-emrillah*” Allahın emrine saygı ve “*eş-Şefekatü ala-halkillah*” Allah'ın yarattıklarına şefkat şeklinde iki gruba ayırırlar. Razi, Kur'an'da geçen meleklerin Rablerini hamd ve tesbih etmelerini<sup>95</sup>, Allah'ın emrine saygı; mü'minler için dua etmelerini, Allah'ın yarattıklarına şefkat kapsamında değerlendirmektedir<sup>96</sup>.

87 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “a-z-m” md.

88 Firuzabadi, *Besair*, 4: 79.

89 Ebu Abdullah el-Hasen b. Hasen el- Halimi, *el-Minhac fi Şuabi'l-İman*, thk. Hilmi Muhammed Fude (y.y.: Daru'l Fikr, 1979), 1: 195.

90 Bakara, 2/255; Şura, 42/4; Vakıa, 56/74, 96; Hakka, 69/33, 52.

91 Suat Yıldırım, “Azim”, *DİA*, c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 329.

92 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *Fethu'l-Kadir el-Camiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti Min İlmî't-Tefsir*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Vefa, t.y.), 3: 509.

93 Tirmizi, “Birr”, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 257; 2: 207.

94 Çağrıci, “Saygı”, 211.

95 Mu'min 40/7.

96 Razi, *Mefatihul-Gayb*, 27: 33; Çağrıci, “Saygı”, 211.

Saygı kavramı kutsallık fikriyle bağlantılıdır. Sıradan bir insana olan saygı ile aşkın varlığa olan saygı aşkın olanın emrine itaat etme ile alakalıdır. Kutsal varlık olan Allah bütün hayırların kaynağı olması hasebiyle saygıya layık olandır. Ta'zim kutsal varlığın kâinata döşediği sayısız nimetlere karşı şükranı ve ardından onu ululamayı, bir anlamda nefesi bunun karşısında tutulan insanın ona secdeye kapanması ve onu gereken ulûhiyyet sıfatlarıyla tebci etmesidir. Kullar için ta'zim mecazi anlamda olabilir. Zira onlara gösterilen saygı onları yaratandan ötürüdür. Aksi takdirde onlara yapılan tazim şirkir. İlkel toplumlardaki korku saygı karışımı olan tabuyu veya totemizmi beraberinde getirir. Dolayısıyla ta'zim, Yaratana, yaratılmışa da şefkat olur.

## 1.2. Kutsal Varlığın Bildirimiyle İlgili Olanlar

Bu kavramlarda daha çok kutsalın emri ve bildirimi bulunmaktadır. Kavramlar bizatihi kutsalı ifade etmemekte, ama kutsalın koyduğu sınırları göstermektedir. Bunlar aşılamamaları dolayısıyla dokunulmazlık zırhına bürünmektedirler. Bu yüzden dokunulamayan varlığın kendisi kutsal değil, o emri veren kutsaldır. Kur'an'da bu konuyla ilgili kavramlara aşağıda yer verilecektir.

### 1.2.1. Haram (حرام)

Sözlükte “saygı, hürmet, Allah'ın hükümlerinden yapılması zaruri ve yasak olan, lekelenmesi doğru olmayan, şeref, namus; kutsallık, dokunulmazlık, helal olmayan<sup>97</sup>” demektir. Bu kökten türeyen الحُرْمَةُ *el-hurmet* kelimesi de aynı manayı taşımakla birlikte kadın, hanım manalarını da ihtiva etmektedir. Haram dokunulmazlığı bulunan ve yasaklanan demek olup helalin zıddıdır. Bu yasaklama “ya ilahi bağlılık ya zorlama ya beşerî engelleme ya da akıl ve şeriatın emri yahut sözü dinlenen birinin isteğiyle olur<sup>98</sup>. Kur'an'da bu anlamları ifade eden ayette şöyle buyrulmaktadır: **ذَٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ**

Kim Allah'ın emir ve yasaklarına saygı gösterirse bu Rabbinin katında onun için daha hayırlı olur.” (Hacc 22/30). Ayette geçen حُرُومَاتِ *Hurumat* kelimesi الحُرْمَةُ *el-hurmet* kelimesinin çoğulu olup, “yerine getirilmesi kullar için vacip, ifrat ve tefriti haram olan ameller<sup>99</sup>” olarak yorumlanmıştır. Başka bir ayette **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا نَسَعَاتِ اللَّهِ** Ey iman edenler! Allah'ın şearine saygısızlık etmeyin” (Maide 5/2) buyrulmaktadır. Burada *şear* olarak nitelenen şeyler dokunulmaz olan şeylerdir. Burada kutsal olanla dokunulmazlık arasındaki bağa işaret edilmektedir. Helâk ettiğimiz bir belde için artık (yeniden mâmur olmak) imkânsızdır; çünkü onlar geri dönemeyeceklerdir” (Enbiya 21/95) ayetinde geçen haramın vacip manasında kullanıldığı ifade edilmektedir<sup>100</sup>.

97 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “h-r-m” md.

98 İsfahani, *Mufredat*, 114.

99 en-Nesefi, *Tefsiru'n-Nesefi*, 2: 439; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, “h-r-m” md.

100 İsmail b. Hammad Cevheri, *es-Sihah Tacu'l-Luğati ve Sihahu'l-Arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar (Bey-



Evlenilmesi helal olmayan kişiye محرم *mahrem* denir. محارم *Mehârim*, Allah'ın haram kıldığı ve bu nedenle helal görülmesi câiz olmayan şeydir<sup>101</sup>. Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recepe Araplar bu aylarda savaşmayı helal görmedikleri için *haram aylar* denmiştir<sup>102</sup>.

Kutsallığından ötürü Mekke'ye حرم *Harem*; Mekke ve Medine'ye حرمان *Hareman*, Kâbe'ye *el-Beytu'l-Haram*, *el-Mescidu'l-Haram* denir. Ayrıca Mekke içerisindeki sınırları belirli alana da *harem* denir. احرام *İhram* bu harem beldeye veya haram aylara yahut bir söz ve taahhüt altına girmek demektir. Çünkü bu mekân, zaman ve durumlarda kişiye bazı fiiller haram kılınmıştır. Yine hac ve umre için diğer şartlarına riâyet ederek dikişsiz özel elbiseyi giymeye de *ihram*, giyilen bu elbiseye حريم *harîm* denir. İhrama giren kişiye daha önce helal olan avlanmak ve kadınlarla cinsi münasebette bulunmak gibi bazı davranışlar bu fiille haram kılındığı için ona bu isim verilmiştir<sup>103</sup>.

Haram ve aynı kökten gelen diğer bütün kelimelerin merkezinde “*memnu* ممنوع”, “yasak olma” anlamı yer almaktadır. Bundan dolayı harama *memnu* da denilmiştir<sup>104</sup>. Ayrıca bu kökten türeyen bazı kelimelerin muhtevasında, kutsallık ve dokunulmazlık manası da vardır.

Haram ve aynı kökten türeyen kelimeler Kur'an-ı Kerim'de seksen üç yerde geçer. Haram kelimesi iki yerde<sup>105</sup> helalin karşıtı olarak kullanılır. Muharrem kelimesi de dört yerde<sup>106</sup> aynı anlamda kullanılır. Haram kelimesi bir yerde<sup>107</sup> mümteni anlamına da gelmektedir.

Haram kelimesi Kur'an'da daha çok *el-Mescidü'l-Haram*, *el-Beytü'l-Haram*, *el-Meşâri'l-Haram*, *eş-Şehru'l-Haram* şeklindeki sıfat tamlamalarında kullanılır ve bazı mekân ve zaman dilimlerinin kutsallığına, dokunulmazlığına ve aynı zamanda bunlarla ilgili birtakım yasakların bulunduğuna işaret eder. Aynı kelimenin tef'îl kalıbındaki muhtelif fiil türevleri farklı ayetlerde haram kılmak, bir insanın kendisine bir şeyi yasaklaması, men etmek gibi manaları da haizdir<sup>108</sup>.

İnsan genel olarak “haram” kapsamında değerlendirilen bir varlıktır. Zira onu öldürmek, haksız yere herhangi bir organına zarar vermek haramdır. İnsan muhterem, kendisine saygı duyulan bir varlıktır. Onun bu saygın pozisyonu başkasının

rut: Daru'l-İlm lil Melayin, 1990), “h-r-m” md.

101 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “h-r-m” md.

102 Hüseyin Algül, “Haram Aylar”, *DİA*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 104.

103 Cevherî, *es-Sihah*, “h-r-m” md.; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “h-r-m” md.; Firuzabadi, *Kamus*, “h-r-m” md.; Zebidi, *Tacu'l-Arus*, “h-r-m” md.

104 Haramla ilgili geniş bilgi için bkz. Seyit Mehmet Uğur, “Fıkah Usulünde Haram Kavramı” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009).

105 Nahl 16/116; Yunus 10/59.

106 Bakara 2/85; Maide 5/26; En'am 6/139, 145.

107 Enbiya 21/95.

108 Bkz. Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Daru'l Hadis, 1996), “h-r-m” md.



haremine tecavüz ettiği, yaraladığı, zarar verdiği zaman ortadan kalkar kendisine aynı şekilde muamelede bulunulur, çünkü haram ve hürmetler karşılıklıdır<sup>109</sup>.

Yenilip içilmesi, kullanılması yasaklanan domuz eti, sarhoşluk veren içkilerin haram olarak nitelendirilmesi mukaddes anlamı içinde olan saygın, hürmeti çiğnenmez manasında haramla aynı anlama gelmediği<sup>110</sup> ifade edilmektedir. Bunlar özü itibariyle saygın olmasalar bile Allah'ın yasakladığı, dokunulmaz kabul etmesi dolayısıyla bu kavramın içinde ele alınması daha uygun görünmektedir. Zira saygı bunlara değil onu yasaklayan Yüce Allah'adır<sup>111</sup>.

Hadislerde haram kelimesi “saygın ve muhterem” anlamlarında Mekke, Medine, insan hakları vb. için “helalin zıddı olan yasaklama” anlamında birçok fiil için kullanılmıştır. Peygamberimiz Veda Hutbesinde “... *Bunu iyi biliniz ki bu beldeniz de bu ayımız da bu gününüz de haram olduğu gibi mallarınız ve namuslarınız da haramdır*”<sup>112</sup> buyurmuştur. Bu da haram olarak ifade edilen mekân ve nesnelere, saygın, hürmeti çiğnenmez oluşunun kutsiyet içerdiğini göstermektedir.

Haram kelimesi Dinler tarihinde kullanılan tabu kelimesiyle benzeşmektedir. Tapui (tabu) “kutsal yapmak” anlamına gelir. Bir çeşit uyarıdır. “Dikkat! Yüksek gerilim!” gibi uyarı ifade eder. Dini yasaklar da bir çeşit tabu sayılabilir. Bu yaşağı çiğneyen kimse tehlikeli bir duruma girmiş, her an bir felakete karşılaşma ihtimaline maruz kalmıştır<sup>113</sup>. Bu noktadan ele alındığında Allah'ın şearine saygısızlık etmek o kutsal gücü görmezden gelmek, yasakları çiğnemek anlamına geldiğinden tabu ile benzeştiği söylenebilir.

Haram kavramına İslam öncesi devirlerde de rastlanmaktadır. Kavram, Filistin ve Yunanistan'da yarı siyasi yarı dini anlama gelecek şekilde kullanılmaktaydı. Dini açıdan, işaret ettiği arazi hudutları dâhilinde kutsal sayılan her şey haram kabul edilmiştir. Bu hudutlar dâhilindeki vahşi hayvanlar ve kuşlar avlanmaz, ağaçlar kesilmez, kan dökülmesine müsaade edilmez, buraya sığınanlar canı bile olsalar asla tecavüze maruz bırakılmazlardı. Siyasi açıdan haram, Allah'ın bir şehir devletinin arazi hudutlarını tayin ve tesbiti anlamlarına gelmektedir<sup>114</sup>.

Netice itibariyle dini bir anlam taşıyan haramın, yasaklanan şey olup bir nesnenin birisine yasak olmasını ifade etmekte, asıl haram olan şey yasaklanan olmaktadır. Haram, dince yasaklanana, dokunulması, içine girilmesi ve saygısızlık yapılmaması gerekeni içermekte; Şari Yüce Allah tarafından belirlenmektedir.

Haram yukarıda ifade edildiği üzere kutsalla ilişkilidir. Kutsalın yasak, doku-

109 Bakara 2/194.

110 İbrahim Kutluay, *Sünnete Göre Kutsiyet* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 58.

111 Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 4: 167.

112 Buhari, “İlim”, 9; “Tevhid”, 34; “Hacc”, 132; Müslim, “Kasame”, 30; İbn Mace, “Menasık”, 76.

113 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 9.

114 Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yayınları 1992), 1: 34-35.

nulamaz olan kısmını içerir. Bu kutsallık bizatihi olmayıp O'nu emredene duyulan saygının bir icrası olarak görülmektedir. Haram olan fiilin kendisi kutsal değil, mutlak kutsalın emridir.

### 1.2.2. Hududullah (حُدُودِ اللَّهِ)

Kutsallık dokunulamayan, karşı gelinemeyen yönüyle tebarüz etmekte; kırmızı çizgileri ortaya koyarak onların aşılmasını öngörmektedir. Hududullah kavramı da bu anlamları ifade etmektedir. Sözlükte *hadd* “bir şeye sınır koymak, iki şeyi birbirinden ayırmak, bilemek, men etmek<sup>115</sup>” anlamlarına gelmektedir. İnsanları içeriye girmekten men ettiği için kapıcıya, hapistekilerin dışarıya çıkmasını engellediği için görevliye (*seccan*) “haddad<sup>116</sup>”denilmektedir.

Kur'an'da “... İşte bunlar Allah'ın tayin ettiği sınırlardır ki sakın onları aşmayın! Her kim Allah'ın hudutlarını aşarsa işte onlar zalimlerin ta kendileridir” (Bakara 2/229) denilmekte başka bir ayette “İşte Allah'ın hudutları! Kim Allah'ın hudutlarını çiğnerse hakikaten kendine zulmetmiş olur. Nereden bileceksin, bakarsın Allah bundan sonra yeni bir durum meydana getirir” (Talak 65/1) buyrulurak Allah'ın koyduğu sınırların aşılmasını istenmektedir. Ayetlerde bahsedilen boşanma esnasında kadın ve erkeğin uyması gereken kurallardır. Erkeğin kadına zulmetmemesi için onu güzellikle boşaması, kadına verdiği mehri geri almaması, erkeğin kadını boşayacağı zaman iddetleri dikkate alması, onun haklarına saygısızlık etmemesi gereği vurgulanmaktadır. Bunlar Allah'ın sınırları olarak tanımlanmakta bu sınırları aşanların kendine zulmettiği ifade edilmektedir<sup>117</sup>. Hududullah bu bağlamda, kutsal emre karşı gelmemenin, ailevi ve ictimai düzeni sağlayacağını göstermektedir. Bu fiillerin kendileri kutsal olmasa da onu bildirenin emri olarak kutsaldır. Bu yüzden ihlal edilemez, ihlali durumunda dünyevi ve uhrevi ceza vardır.

Kur'an'da *hudud* kelimesi on dört yerde geçer; bunların on üçü Allah'a, biri ise Allah'ın resulüne indirdiği vahye<sup>118</sup> izafe edilir<sup>119</sup>. Bu ayetlerde geçen *hududullah* tabiri, öncesinde birtakım mükellefiyetler ve hükümler belirtildikten sonra onlara atıfla “Allah'ın koyduğu, sınırlar, ölçüler, yasaklar, hükümler” anlamında kullanılmıştır. Kimi ayetlerde Allah'ın koyduğu bu hükümlerin yerine getirilmesi, muhafaza edilmesi<sup>120</sup>, kimisinde Allah'ın belirlediği ölçü ve sınırlarının çiğnenmemesi, ileriye geçilememesi<sup>121</sup> buyrulmaktadır. Kur'an'da geçen *hududullah* tabi-

115 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “h-d-d” md.; Ahmet Fethi Behnesi, *Medhal el-Fıkhü'l Ciniyyil İslamiyye* (Mısır: Daru'ş-Şuruk, t.y.), 21.

116 Ahmet Fethi Behnesi, *el-Ukûbe fî Fıkhî'l İslâmî* (Mısır: Daru'ş-Şuruk, t.y.), 123.

117 Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 6: 110; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001), 3: 151-158.

118 Tevbe 9/97.

119 Bkz. Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 837.

120 Bakara 2/229; Tevbe 9/112.

121 Nisa 4/14; Talak 65/1; Bakara 2/229.

ri sonraları fıkhıta “Allah tarafından belirlenmiş, sabit cezai müeyyide” anlamını kazanmıştır<sup>122</sup>.

*Hadd* fıkhıta “Allah’ın hakkı olarak belirlemiş olduğu, işlemekten insanları alıkoymak için Allah’ın hakkı olarak (O’nu ta’zimine ve emrine uyararak) farz kılınan, belli cezalar” demektir. Çoğulu *hudûd*’dur<sup>123</sup>.

Allah Resulü bu hususla ilgili olarak, Buhari ve Müslim’de geçen Numan ibni Beşir’in rivayet ettiği bir hadiste şöyle buyurmaktadır:

“*Helâl belli, haram da bellidir. Bu ikisi arasında da haram mı helâl mi olduğu belli olmayan birtakım şüpheli şeyler vardır ki; çok kimseler onları bilmezler. Her kim ki bu şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve ırzını korumuştur. Her kim de şüpheli şeylerin içine dalarsa, haramın da içine dalmış olur. Böylesi tıpkı içine girmek yasaklanan bir koruluk etrafında davarlarını otlatan çobana benzer ki; her an sürüsünü o koruya düşürüp otlatmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunur. Haberiniz olsun, her padişahın bir koruluğu vardır. Bilesiniz ki Allah’ın koruluğu da haramlarıdır...*”<sup>124</sup>

Hadislerde geçen *huma* kelimesi “korumak, yasaklamak” anlamında masdar olup ismi mefulü olan “mahmi” manasında kullanılmaktadır. Herkesin hayvanlarını otlatamadığı, koruluk, mera anlamındadır. Bu anlamda Allah’ın hudutları, onun himası; yasaklarıdır<sup>125</sup>. Hadiste geçen “*Allah’ın huması*” Allahın haramlarını, koymuş olduğu sınırları ifade eder. Peygamberimiz “*Hıma ancak Allah ve Resulu içindir*” buyurarak bu durumu ortaya koymuştur.

Hududullah Allahın koyduğu kanunlar şartlar ve yasaklar, aşılmaması gereken, çiğnenmemesi gereken kurallar olarak anlaşılmaktadır. Buna uymama suçtur; suç da ceza gerektirir<sup>126</sup>.

Netice itibariyle Allah’ın hudutları dokunulmaması, ihlal edilmemesi gereken kırmızı çizgileri ifade etmekte; bu yönüyle de kutsal varlığın fiillerinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu fiiller insanlık ailesinin mutluluğunun devamını sağlayacak kurallardır. Bunların ihlali hem Yaradan’a karşı gelme hem de adaletsizlik anlamına geldiğinden toplumsal mutabakatın, mutluluğun ve huzurun kaybolmasına yol açacaktır. Hududullah yasak bölgeleri, güvenli bölgeyi ifade ettiği için insanlar bunlara saygı gösterdiğinde kutsal varlığın himayesine doğrudan girmiş olmakta adeta dünyadaki emniyet çemberine alınmaktadırlar.

### 1.2.3. Şiar (شعار)

Sözlükte “bilmek, hissetmek “anlamına gelen ş-a-r kökünden türeyen şiar ayı-

122 Ali Bardakoğlu, “Had”, *DİA*, c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 547.

123 Ebu Bekir Muhammed b. Sehl Serahsi, *el-Mebsut* (Beyrut: Daru’l-Maarif, t.y.), 9: 36.

124 Buhari, “İman”, 39; Müslim, “Müsakat”, 107.

125 Haz. Heyet, *el-Mu’cemu’l-Vasit* (Mısır: Mektebetu Şuruku’d-Devliyye, 2004), “Huma” md.

126 Taberi, *Camii’l Beyan*, 1: 274.)

rıcı özellik, alamet, nişan<sup>127</sup>” anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten şaire, meş'ar kelimeleri de aynı anlamda kullanılmaktadır. İslam'da Allah tarafından vaz edilen ona kulluk etmeye vesile olan, saygı gösterilmesi gereken ibadet, işaret ve semboller şiar olarak kabul edilmiştir.

Kur'an'da şiar **شعار** kelimesi “dinin gerçekleştirilmesini emrettiği hususlar” anlamındaki *şairenin* çoğulu olan *şair*, hac ibadetinin konu edildiği dört yerde lafzattullağa muzaf olarak **شعائر الله** *şairullah*<sup>128</sup> şeklinde geçmektedir. Bu ayetlerde hac veya umre münasebetiyle aralarında sa'y yapılan Safa ve Merve ile kurban edilecek hayvanların Allah'ın koyduğu dini simgelerden olduğu söz konusu simgelere saygısızlık edilmemesi gerektiği, bunlara saygının Allah'a bağlılığı ifade ettiği belirtilmektedir. Hacıların Arafat'tan sonra gittikleri Meşairu'l-Haram'da (Müzdelife) Allah'ın çokça anılması istenmektedir<sup>129</sup>.

Kur'an'ı Kerimde şairullah ile ilgili şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman edenler! Ne Allah'ın şairine, ne şehir-i harama, ne Kâbe'ye hediye olarak gönderilen kurbanlık hayvanlara, hele hele gerdanlık takılı kurbanlıklara, ne de Rabbinin lütfunu, ihsan edeceği kazancı ve O'nun rızasını arzularak Beyt-i Haram'a yönelenlere sakın hürmetsizlik etmeyin!” (Maide 5/2). Ayette geçen *şair*den kasıt Allah'ın, kullarına farz ve vacib kıldığı şeylerden ve *şair*den herhangi birinin ihlâl edilmemesidir. Buna göre, Allah'ın *şairi*, bütün mükellefiyetleri içeren genel bir ifade olup belirli bir şeye tahsis edilmemiştir. Hasan el-Basri'nin, “Allah'ın şairi, O'nun dini demektir” şeklindeki sözü de, bu görüşe ifade eder niteliktedir. İhramlı iken haram kılınan avın, helal sayılmaması gerektiği, Müşriklerin, Kâbe'yi ziyaret ettiğinde, oraya kurbanlıklar götürmeleri, saygılı davranmaları üzerine Müslümanların buna muhalefet etmek istemelerine karşılık Allah'ın bu yasağı devam ettirdiği bildirilmektedir.

Ayrıca tüm Arapların Safa ile Merve'yi haccın *şair*inden, mukaddes mekânlarından kabul etmemeleri, aralarında sa'y etmemelerini beraberinde getiriyordu. Bunun üzerine Allah Teâlâ, “*Haccın herhangi bir menasikini bırakmayı helal saymayın!*” Bütün menasiki tastamam ve eksiksiz yapın buyurmuştur. Ayete bu şekilde izah getirilmiştir. Bazı alimler de, şe'âirin, kurbanlık olduğu bilinsin diye hörgücüne (keserek) işaret yapılmış olan kurbanlık develer olduğunu söylemişlerdir. Buna delil olarak “Biz, kurbanlık develeri, sizin için Allah'ın şairinden kıldık” (Hac 22/36) ayeti gösterilmiştir. Yüce Allah “Haram olan aya da...” buyurmuştur. Bu, haram olan ayda savaşmak sureti ile o haram ayı helal saymamaları gerektiğini vurgulamaktadır<sup>130</sup>.

Hadislerde Safa ile Merve arasında Cahiliyye döneminden beri sa'y yapıldığı,

127 İsfahani, *Mufredat*, “ş-a-r” md.

128 Bkz. Bakara 2/158; Hac 22/36; Maide 5/2; Hac 22/32.

129 Bkz. Bakara 2/198.

130 Razi, *Mefatihul-Ğayb*, 11: 130-131.

İslam'ın gelmesiyle birlikte sahabeden kimilerinin bunu yapmada tereddüt gösterdikleri, ancak Bakara Suresinin 158. ayetinin inmesiyle sa'yi yaptıkları bildirilmektedir<sup>131</sup>. Hac ibadeti esnasında yüksek sesle söylenen telbiyenin haccın şiarlarından olduğu<sup>132</sup>, Hz. İbrahim'den gelen dini bir gelenek olarak hacdaki uygulamalara devam edilmesi<sup>133</sup>, Müzdelife'deki mekânın Meş'ar-i Haram olduğu haber verilmektedir<sup>134</sup>.

Şeair başlangıçta daha çok hac ibadetinin rükün ve unsurlarıyla ilgiliyen daha sonraları tefsir ve dini kaynaklarda anlam ve muhteva bakımından genişletilmiş saygı ve tazime konu olan davranış ve sembolleri kuşatan bir terim haline gelmiş, somut şekiller halinde öne çıkan mekân, nesne ve pratikleri tasvir etmek için kullanılmaya başlanmıştır<sup>135</sup>.

Razi, "Allaha kulluk işareti taşıyan her şeyi<sup>136</sup>" şeair olarak yorumlarken İmam Maturidi *şeairullah* kavramına "bütün farzların veya genel olarak dini konuların girdiğine<sup>137</sup>" değinmektedir. Şeairi ibadetlerin yanında Allah'ın kendisine has kıldığı ve manen ona yaklaşma vasıtası eylediği, duyarlarla algılanabilen dini sembolleri içeren geniş bir anlam alanı<sup>138</sup> olarak görenler vardır. Buna göre en büyük dört şeair Kur'an, Kâbe, Namaz ve Peygamberdir. Bunlara saygı Allah'a saygı, onlara saygısızlık yapmak Allaha saygısızlık mesabesindedir.

Şeair, bazen ibadetin kendisiyle bazen de ibadet edilen yerle de ilişkilidir. Bundan dolayı haccın rükünlerinin yanında, ezan, cemaatle namaz kılma, Cuma ve bayram namazları, cami ve minareler dinin şiarları arasında sayılmıştır<sup>139</sup>.

Dini bir kavram olarak şeair, kutsal varlığın koyduğu birtakım kurallardan veya sembollerden oluşmakta, onların çiğnenmemesi, onlara ihtiramda bulunması istenmektedir. Dolayısıyla şeair, bazen İslam'ın ayırıcı kutsal öğelerinin nefes alan şekli olmakta, bazen de kutsalın bizatihi olmayıp kutsallık atfedilen, nisbi kutsal bir renge bürünmektedir.

### 1.3. Kutsallık Atfı İle İlgili Kavramlar

Yegâne kutsal Allah bazı varlıklara özel önem atfetmiştir. Bunları seçmiş olması, onları varlığın imbiğinden süzerek varlık sahnesine çıkarması, onlarda özel bir güç, anlaşılmayan hususiyetler var etmesi sıradan varlıklardan ayrılıklarını

131 Buhari, "Hac", 79-80; Tirmizi, "Tefsiru'l-Kur'an", 2.

132 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 325; 5: 192.

133 İbn Mace, "Menasik", 55; Nesai, "Menasik", 202.

134 Müslim, "Hac", 148; Ebu Davud, "Menasik", 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 298.

135 M. Sait Özervarlı, "Şiar", *DİA*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 124.

136 Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 4: 177-178.

137 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Tevîlatu'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4: 135.

138 Şah Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim ed-Dihlevi, *Huccetullahi'l-Baliğa*, thk. Seyyid Sabık (Kahire: Daru'l-Cil, 2005), 1: 330.

139 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, t.y.), 3: 144.

beraberinde getirmiştir. Bu yönleriyle nisbi bir kutsallık ifade eder hale gelmişlerdir. Kur'an'da geçen konuyla ilgili aşağıdaki kavramlara yer verilecektir.

### 1.3.1. Bereket / Mübarek (بركة / مبارك)

Bereket kelimesi, *b-r-k* kökünden türemiştir. **بركة** Bereket kelimesi ise sözlüklerde “sürekli, bolluk, çokluk, nema, genişlik, hayır, feyiz, sebat, devamlılık,<sup>140</sup>” anlamları ifade eder. İyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik göstermesine de bereket denilmektedir. Çoğulu ise, *berekat*'tır. Çoğulu *berekat* **بركات** olan bu kelimenin aynı zamanda “mutluluk” anlamına da gelmektedir. **السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ** ifadesindeki bereket de aynı manadadır. Çünkü Allah, kimi Hz. Muhammed gibi mutluluğa eriştirirse, o, saadeti, daimi bereketi elde etmiş olmaktadır<sup>142</sup>. *Be-ra-ke* kökünden türeyen **تبريك** tebrik, “birisine bereket temennisinde bulunmak, bereket ummak”, **الاستبراك** el-İstibrak “hayır ummak”, **التبريك** et-teberruk de “bereket ummak, bir şeyi hayırlı, bereketli görmek” anlamlarındadır.<sup>143</sup>.

*B-r-k* kökünden türeyen “**تبارك** *tebareke*” fiili Allah izafe edildiğinde “O'nun yüceliğini, azametini (tazim) ve tertemiz oluşunu (takdis)” ifade etmekte; “Yüce oldu, azamet sahibi oldu, bütün noksan sıfatlardan münezzeh oldu, mukaddes oldu<sup>144</sup>” anlamlarına gelmektedir. **بارك** fiili fi ve **على** harf-i cerleyle kullanıldığında, “bir şeye hayrı, bereketi koymak, birisine bereket vermek, faydasını ve hayrını devamlı arttırmak<sup>145</sup>” manalarını ihtiva etmektedir. **مبارك** veya **مباركة** de “bereketli, bolluk ve bereket kaynağı, ilahi hayır ve bereketin barındıran<sup>146</sup>” manasındadır. Bu kelime Kur'an için kullanıldığında “ilahi hayır ve bereketlerle dolu kitap<sup>147</sup>” anlamına gelmektedir. Bereket yukarıda tahlil edildiği üzere; bolluk, çokluk, mutluluk, şükran, nimet, lütuf<sup>148</sup> vs. anlamlarına gelmektedir.

Terim olarak bereket “Allah'ın maddi, manevi olarak, insanlara veya nesnelere verdiği ilahi hayrın, devamı ve sürekli olarak artması” şeklinde tanımlanmıştır. Kendisinde ilahi hayrın bulunduğu kimseye veya nesneye de “mübarek<sup>149</sup>” denir. Allah Teâlâ'nın “O (peygamberlerin gönderildiği ülkelerin halkı inansalar ve (gü-

140 İbn Faris, *Mücemu Mekayisi'l-Luğa*, “b-r-k” md.; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “b-r-k” md.; Cevheri, *es-Sihah*, “b-r-k” md.; Firuzabadi, *el-Kamus*, “b-r-k” md.; Zemahşeri, *Esasu'l-Belağa*, “b-r-k” md.; Zebidi, *Tacu'l-Arus*, “b-r-k” md.

141 Buhari, “Ezan”, 148, 150; Müslim, “Salât”, 56, 60, 62; Ebu Dâvûd, “Salât”, 178; Tirmizî, “Salât”, 100.

142 Ezheri, *Tehzibu'l-Luğa*, “b-r-k” md.; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, 12: 73.

143 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “b-r-k” md.

144 İsfahani, *Mufredat*, “b-r-k” md., 119; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “b-r-k” md.; Ebu'l-Beka, *el-Kulliyat*, 248-249.

145 Örneğin bkz. Arâf, 7/137; Fussilet, 41/10 v.dğr. Ayrıca bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “b-r-k” md.

146 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “b-r-k” md.; Ebu'l-Beka, *Kulliyat*, 179; İsfahani, *Mufredat*, “b-r-k” md.

147 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “b-r-k” md.; Ebu'l-Beka, *Kulliyat*, 179; İsfahani, *Mufredat*, “b-r-k” md.

148 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “b-r-k” md.; Kasım Kufrevi, “Bereket”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, c. 2 (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, t.y.), 536.

149 İsfahani, *Mufredat*, “b-r-k” md.; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 3: 1044; Ebu'l-Beka, *Kulliyat*, “b-r-k” md.

nahtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık, fakat yalanladılar, biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik.” (Araf 7/96) ayetinde buyurulduğu gibi, hayır ve iyiliğin bir şeyde devam etmesine bereket adı verilir<sup>150</sup>. Ayrıca ilahi ilham ve vahyin göğün bereketlerinden olduğu ifade edilmektedir<sup>151</sup>.

Ferra (ö. 207/822), bereket'in saadet, mutluluk anlamına geldiğini söylemektedir. O, buna gerekçe olarak, “Ey ev halkı, Allah'ın rahmet ve bereketi üzerinize olsun” (Hud 11/73) ayetindeki “bereket” kelimesinin “saadet” anlamında olduğunu; Allah, Hz. Peygamber gibi kimi mutlu ederse, onun, daimî saadeti, mutluluğu elde etmiş olacağını ifade etmektedir<sup>152</sup>.

Kur'an'da “b-r-k” kökünden türeyen toplam 32 kelime bulunmaktadır. İsim olarak bereket kelimesi 3 yerde *berakatin* şeklinde çoğul<sup>153</sup>, bir yerde de zamire birleşerek *berakatuhu* şeklinde<sup>154</sup> yer almaktadır. Söz konusu yerlerde bereket, Allah'ın lütfunu anlamına gelmektedir<sup>155</sup>. Bu nimete erişenler, günahlardan kaçınanlar, Hz. Nuh (a.s.)'a inananlar<sup>156</sup>, Hz. İbrahim ve ailesidir. Aynı şekilde “bera-ke” fiili bir yerde *bareke*<sup>157</sup> şeklinde, 6 yerde *barekna*<sup>158</sup> ve bir yerde de *burike* şeklinde<sup>159</sup> fiil olarak kullanılmış; burada mekân olarak belirli bir yerin Allah tarafından bereketli kılındığı bildirilmiştir<sup>160</sup>. Başka bir ayette Hz. İshak'ın babası Hz. İbrahim'e bereketli kılındığı müjdelenmiştir<sup>161</sup>. *Burike* şeklinde geçtiği yerde ise, Hz. Musa'ya gösterilen ateşin ve çevresinin, Allah tarafından bereketli kılındığı<sup>162</sup> ifade edilmiştir. Kur'an'da Mübarek kelimesi sekiz yerde geçmekte, dört ayette Kur'an'ın sıfatı olarak<sup>163</sup>, diğer dört ayette de Kâbe'nin<sup>164</sup>, Hz. İsa'nın<sup>165</sup>, Hz. Nuh'un gemisiyle karaya çıktığı yerin<sup>166</sup> ve yağmurun<sup>167</sup> sıfatı olarak zikredilmektedir. *mübareke* kelimesi de dört yerde geçmektedir. Bu ayetlerde, Allah'ın nurunun tutuş-

150 Razi, *Mejatihu'l-Gayb*, 14: 193; Isfahani, *Mufredat*, “b-r-k” md.

151 Ahmed Mustafa el-Meraği, *Tefsiru'l-Meraği* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bani, 1946), 9: 14.

152 Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferra, *Meani'l-Kur'an* (Beirut: Alemu'l-Kutub, 1983), 2: 23.

153 Arâf 7/96; Hud 11/48, 73.

154 Hud 11/73.

155 Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib İbn Atiyye el-Endelusi, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz* (Beirut: Daru'l Kutubi'l- İlmiyye, 2001), 2: 432.

156 İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, 3: 179.

157 Fussilet, 41/10.

158 Arâf, 7/137; İsrâ, 17/1; Enbiya 21/71, 81; Sebe, 34/18; Saffât 37/113.

159 Neml 27/8.

160 Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelusi, *el-Bahru'l-Muhit*, thk. Adil Ahmed ve Ali Muhammed (Beirut: Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 5: 231.

161 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 5: 227.

162 Neml 27/8.

163 En'âm 6/92, 155; Enbiya 21/50; Sâd 38/29; Taberi, *Camiu'l-Beyan*, 16: 289.

164 Âl-İmran 3/96.

165 Meryem 19/31.

166 Mu'minun 23/29.

167 Kaf 50/9.



turulduğu yağın kaynağı olan ağacın<sup>168</sup>, selamın<sup>169</sup>, Hz. Musa (a.s.)'ya nida edilen vadinin bulunduğu bölgenin<sup>170</sup> ve kendisinde yüce Kur'an'ın indirildiği gecenin sıfatı olarak<sup>171</sup> ifade edilmektedir<sup>172</sup>. *Tebareke* fiili Kur'an'da dokuz yerde<sup>173</sup> geçmekte; Allah takdis ve tazim etme anlamına gelmektedir.

Kur'an'da bereketten söz eden ayetlere bakıldığında öncelikle bereketin kaynağının Allah olduğu göze çarpmaktadır. O, bitmez tükenmez bir bereket kaynağı, fani olmaktan çok uzak yaratıcıdır. Peygamberimiz bu gerçeği şöyle ifade etmiştir: “Bereket Allah'tandır<sup>174</sup>”.

Bereket ve türevlerine bakıldığında hayrın, faydanın maddi manevi kazançların bolluğu ve çokluğu, birikmesi, bu hayırların devamı ve sürekliliği dikkat çekmektedir. B-r-k kökünden türeyen *tebareke* kelimesinin takdis ve tenzih anlamı içermesi, bereketin kutsalla ilişkisini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Bu anlamda zaman, mekân ve diğer nesnelere manevi kir ve lekelerden uzak olması onların bereketli olmasını gerektirmektedir. Bu anlamda kendilerinde hayrın daimî surette bulunduğu söylenen mübarek varlıkların zımnen mukaddes varlıklar oldukları söylenebilir. Bu kutsallık mukaddes oluş kadar kuvvetli bir anlam olgusuna sahip olmasa da ondan bazı anlamları içerme yönüyle tebarüz ettiği söylenebilir. Özetle söylemek gerekirse mukaddes, mübarek lafzının içerdiği anlamları ifade etmektedir; mübarek, mukaddes lafzının tüm anlamlarını ihtiva etmese de mukaddes olarak tavsif edilebilir.

### 1.3.2. Hayır (خير)

H-y-r kökünden masdar olan hayr kelimesi isim ve fiil olarak kullanılır. Herhangi bir özelliği sayesinde arzu olunan, üstün olan, hoş giden faydalı şeyler anlamına gelen “hayr” kelimesi, lügatte “iyi olmak, faydalı olmak, üstün olmak<sup>175</sup>” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak “hayır”, “herkesin rağbet ettiği şeyler, faydalı ve sevab kazandıran amel, fazilet, iyilik, menfaat, ibadet, mal ve servet” gibi çeşitli manalara gelmektedir. Rağib el-İsfahani hayr, “herkesin istediği, akıl, adalet, fazilet gibi faydalı şeylerdir<sup>176</sup>” şeklinde tanımlamıştır. Kelimenin çoğulu *خيار* *huyar*, *خيوير* *huyur* ve *اخيار* *ahyar*, zıddı ise *شر* *şer*'dir. İslam'da “maruf” her türlü hayr, “münker” de her türlü kötülüğü ifade etmektedir. Hayır, mutlak ve mukay-

168 Nur 24/35. Bkz. Ebu'l Ala el-Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3: 548.

169 Nur 24/61.

170 Kasas 28/30. Bkz. Kurtubi, *el-Cami*, 14: 20-21.

171 Duhan 44/3.

172 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 6: 409.

173 Araf 7/54; Mu'minün, 23/14; Furkan 25/1, 10, 61; Ğafir 40/64; Zuhur, 43/85; Rahman 55/78; Mülk 67/1.

174 Buhari, “Eşribe”, 31; Nesai, “Taharet”, 61. Bereketle ilgili geniş bilgi için bkz. Rovshan Aliyev, “Kur'an'da Bereket Kavramı” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2008); Nafi Uysal, “Dini Bir Kavram Olarak Bereketin Mahiyeti” (Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi, 2009).

175 Cevheri, *Sıhah*, “h-y-r” md.

176 İsfahani, *Mufredat*, 160.



yed olamak üzere iki kısma ayrılır. Mutlak hayır her zaman ve herkes tarafından rağbet edilen şeydir. Mukayyed hayır birisi için hayır iken ötekisi için şer olan şeydir. Kur'an'da Allah malı bir yerde hayırla niteleyerek: “Birinize ölüm çattığında, bir hayır bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek, Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.” (Bakara 2/180) demiştir. Başka bir ayette onu şerle niteleyerek: “Kendilerine verdiğimiz servet ve evlatlarla iyiliklerine koştüğümüzü mu sanıyorlar? Hayır, onlar işin farkında değiller!” (Mü'minun 23/55-56) buyurmuştur. Bu yüzden hayır kelimesiyle çok malın kastedildiği, az mala hayır denemeyeceği<sup>177</sup> belirtilmiştir.

Hayr kelimesi Kur'an-ı Kerim'de dünyalık metalar olan kaliteli atlar<sup>178</sup>, kudret helvası ve bildircın eti gibi nimetler<sup>179</sup>, mal-mülk<sup>180</sup>, gibi varlıkları ifade etmek için kullanılmıştır. Bunun dışında vahy (Kur'an)<sup>181</sup> ve iman<sup>182</sup>, yiyecek<sup>183</sup>, efdaliyyet<sup>184</sup>, ücret (nafaka)<sup>185</sup>, afiyet<sup>186</sup>, eli boş (hiç birşey)<sup>187</sup>, İslam (iman)<sup>188</sup>, en faydalı<sup>189</sup>, bolluk (fiyat ucuzluğu)<sup>190</sup>, doğruluk ve güvenilirlik<sup>191</sup>, ıslah<sup>192</sup>, dünya sevgisi<sup>193</sup>, salih evlat<sup>194</sup> kuvvet ve kudret<sup>195</sup>, iffeti koruma<sup>196</sup>, edep<sup>197</sup>, nafiler<sup>198</sup>, faydalı şeyler<sup>199</sup>, şerrin zıddı olan hayır<sup>200</sup> dini yanı ağır basan nesnelere anlatmak için kullanılmıştır. “... Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de, yani bollukla da, yoklukla da imtihan ederiz...” (Enbiya 21/35) ayetinde “hayır” lafzının “dünyevi nimet, bolluk, bereket, sevinç ve nimet”, şer lafzının da “dünyevî fakirlik, sıkıntı, yokluk, azlık<sup>201</sup>” şeklinde yorumlanmıştır. Sonuç olarak, toplam 176 yerde<sup>202</sup> geçen bu keli-

177 Isfahani, *Mufredat*, 160.

178 Sad 38/32.

179 Bakara 2/61.

180 Bakara 2/180, 215, 272-274; Adiyat 100/8. İsmail b. Kesir ed-Dimaşki, *Tefsiru Kurani'l-Azim*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. (Ciza: Muessesetu Kurtuba, 2000), 2: 169; 14: 437.

181 Bakara 2/105; Nahl 16/30. Razi, *Mefatihul-Gayb*, 22: 169; İbn Kesir, *Tefsiru Kurani'l-Azim*, 9: 403.

182 Enfal 8/23, 70.

183 Kasas 28/24

184 Mü'minun 23/118. Celaluddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahalli ve Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti, *Tefsiru'l-Celaleyn* (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1987), 349.

185 Bakara 2/215. Mahalli ve Suyuti, *Tefsiru'l-Celaleyn*, 34; Taberi, *Camii'l-Beyan*, 3: 642.

186 En'am 6/17.

187 Ahzab 33/25.

188 Kalem 68/12. Alusi, *Ruhu'l-Meani*, 29: 27; Beydavi, *Tefsiru'l-Beydavi*, 5: 234.

189 Bakara 2/106.

190 Hud 11/84.

191 Nur 24/33.

192 Al-İmran 3/104. Ebu Zeyd Abdurrahman Muhammed es-Sealibi, *Cevahiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an* (Tefsiru's-Sealibi) (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1997), 2: 88.

193 Adiyat 100/8. Razi, *Mefatihul-Gayb*, 32: 68.

194 Nisa 4/19.

195 Duhan 44/37. Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, 4: 752.

196 Nur 24/12.

197 Hucurat 49/5. Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, 5: 80.

198 Enbiya 21/73.

199 A'raf 7/188.

200 Al-İmran 3/26.

201 Razi, *Mefatihul-Gayb*, 22: 169; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kurani'l-Azim*, 9: 403.

202 Abdalbaki, *el-Mucemu'l-Mufehres*, 249-251.

menin, mal, servet, refah, bolluk, her türlü maddi-manevi nimet; salih amel, iyilik, maruf gibi manalara gelmektedir.<sup>203</sup>.

Kur'an'da: "Gerek Ehl-i kitaptan gerek müşriklerden olsun, kâfirler, Rabbi-nizden size herhangi bir hayır indirilmesini arzu etmezler. Fakat Allah rahmetini dilediğine seçip ihsan eder. Allah büyük lütuf sahibidir" (Bakara 2/105) ayetinde geçen hayır lafzına müfessirler vahiy anlamı vermişlerdir. Vahyin rahmet olduğu belirtilerek Hz. Peygamberin bundan nasibdar olduğu kâfirlerin ve Yahudilerin bu konuda kıskançlık yaptıkları ifade edilmiştir<sup>204</sup>.

Hayır, yukarıda ifade edildiği üzere birçok anlam zenginliğine sahiptir. Bunların kutsalla ilişkisinin sıkı bir bağla bağlandığı görülmektedir. Hayırın vahiy anlamı içermesi bunun açık kanıtıdır. Vahiy Allah'ın kelamı olması hasebiyle kutsaldır. Bu anlamda dünya ve ahiret mutluluğu için gönderilen Kur'an tüm hayırları içeren hayat rehberidir. Bu yönleriyle kutsalın ilahla olan irtibatı sağlayan, onun inayetin bir tecellisi olan hayır, içerdiği bereket anlamıyla da kutsalla bağını kuvvetlendirmektedir.

### 1.3.3. Fadl (فضل)

Fadl veya Fazl, "artmak, fazlalaşmak, çok olmak, isteyerek iyilik yapmak, lütuf ve ihsanda bulunmak, üstün olmak, bir şeyden arta kalmak<sup>205</sup>" manalarını ifade eden; f-d-l kökünden mastardır. Zıddı, naks, çoğulu ise, fudul'dür. İslami bir terim olarak fazl kelimesi, "Allah'ın, insanlara çokça ihsanda bulunması<sup>206</sup>" demektir. Seyyid Şerif Cürcani ise, bu kelimeyi kısaca, "sebepsiz, karşılıksız iyilik yapma<sup>207</sup>" olarak tanımlamıştır.

Kur'an'da 104 yerde geçen fadl ve bu kökten türeyen diğer kelimelerin çoğunluğu Allah'ın, genel olarak bütün insanlara<sup>208</sup>, varlıklar âlemine<sup>209</sup>, inananlara<sup>210</sup> ve özel olarak da Hz. Muhammed ümmetine<sup>211</sup>, ayrıca belli kişi (Hz. Muhammed'e peygamberlik vermesi)<sup>212</sup> veya zümrelere<sup>213</sup> verdiği maddi ve manevi lütuf ve cömertliği; Allah'ın yarattığı çeşitli varlık ve imkânları, insanların geçimi için var edilen şeyleri, zenginlik, ticaret, fetih, zafer ganimet gibi manaları ifade etmek için kullanılmaktadır<sup>214</sup>.

203 Çağrırcı, "Hayır", *DİA*, c. 17 (İstanbul: TDV Yayın., 1998), 43.

204 Razi, *Mefatihul-Gayb*, 3: 248.

205 İsfahani, *Mufredat*, 383; İbn Manzur, *Lisanul-Arab*, "f-d-l" md.; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 4: 27.

206 Razi, *Mefatihul-Gayb*, 10: 181.

207 Seyyid Ali b. Muhammed Cürcani, *Kitabu't-Tarifat* (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1985), 174.

208 Bakara 2/64.

209 Bakara 2/251. Muhammed Ali Sabuni, *Safvetu't-Tefasir* (Haleb: Daru'l-Kalem, 1994), 1: 159.

210 Tevbe 9/59; Şevkani, *Fethul-Kadir*, 2: 530.

211 Nur 24/32.

212 Nisa 4/113. Şevkani, *Fethul-Kadir*, 1: 814.

213 Nisa 4/83. Muhammed Tahir İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir* (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984), 5: 142.

214 Bkz. Abdülbâki, *el-Mucemu'l-Mufehres*, "f-d-l" md. Geniş bilgi için bkz. Faruk Özdemir, "Kur'an'da "Fazl" ve Türevlerinin anlam Alanı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38 (2015): 169-203.

Fazilet, cins, nevi ve zati olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Cins bakımından fazilete hayvanların bitkilerden üstün olmasını, nevi bakımından fazilete insanların hayvanlardan üstün oluşu, zati bakımdan fazilete bir insanın başkasından üstün olması şeklinde örneklendirilebilir. İlk iki fazilet türü cevher itibariyle değişmeyen, üçüncüsü sonradan kazanılabilen arızı bir özelliiktir<sup>215</sup>. Fadl kelimesi Kur'an'da İslam<sup>216</sup>, nübüvvet<sup>217</sup>, cennetteki rızık<sup>218</sup>, (dünyadaki) rızık<sup>219</sup>, değiştirilen, yerine konan, ikame edilen, arkadan gelen<sup>220</sup>, nimet ve ihsan<sup>221</sup>, cennet<sup>222</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

Kur'an'da fazl kelimesi Allahın bir sıfatı olarak zü'l-fazl şekliyle kullanılmış; onun cömertliği ve ihsanı vurgulanmıştır<sup>223</sup>. Kur'an'da bazı insanlara zati fazl, mal mevki ve kuvvet verildiği<sup>224</sup> bildirilmiştir. Allah, peygamberlerinden kimisini kimisine üstün kıldığını<sup>225</sup>, cihad edenlerin etmeyenlere derece bakımından üstün olduğunu bildirmiştir<sup>226</sup>. Hz. İsmail, Elyesa ve Lut, gibi peygamberlerin âleme üstün kılındıklarını<sup>227</sup>, İsrail oğullarının kendi zamanlarında seçkin olduklarını<sup>228</sup> ifade etmiştir.

F-d-l kökünden türeyen *tafdil* bir kimseyi veya bir şeyi diğerinden üstün, değerli ve faziletli olmasını ifade eder. Nitekim Bakara Suresinde “İşte şimdiye kadar zikrettiğimiz resûllerden kimini kimine üstün kıldık. Allah onlardan bazısına hitap buyurdu, bazısını birçok derecelerle yükseltti...” (Bakara 2/253) buyrulurak peygamberlerin kimisinin kimisine üstünlüğü ifade edilmiştir. Buradaki üstünlük, peygamberlerden kimisine nasip olan şeyin ötekisine olmamasıdır. Hz. Musa ile Allah'ın konuşması, Hz. Muhammed'i tüm insanlığa göndermesi bu üstünlüklerdendir<sup>229</sup>.

F-d-l kökünden türeyen fazilet fazlın ileri derecesini ifade etmektedir. İnsanın başkasından üstün olmasını sağlayan, kişiyi mutluluğa götüren şey olarak tanımlanan faziletin zıddı rezilet'tir<sup>230</sup>.

F-d-l kökü artma, bolluk, üstünlük ifade etme yönleriyle kutsalla ilişkilidir.

215 Isfahani, *Mufredat*, 381.

216 Cuma 62/4. Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, 5: 299.

217 Nisa 4/113.

218 Al-İmran 3/171.

219 Nisa 4/73.

220 Bakara 2/268.

221 Nisa 4/83.

222 Ahzab 33/47.

223 Bakara 2/105, 251.

224 Nahl 16/71.

225 Bakara 2/253.

226 Nisa 4/95.

227 En'am 6/76.

228 Bakara 2/47, 122.

229 Taberi, *Camiu'l-Beyan*, 4: 520.

230 Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal er- Rağib el-Isfahani, *ez-Zeria ila Mekarimiş-Şeria*, thk. Ebu'l- Yezid Ebu Zeyd el-Acemi (Kuveyt: Daru's-Selam, 2007), 101.

Kutsal varlık seçkin olup üstün özelliklere sahiptir. Bu özelliklerinden bazılarını insana üflemiştir. Böylece kâinattaki varlıkların içinden insanı üstün ve kendini geliştirebilen donanımlara sahip kılmıştır. Bu insanlar arasından da en seçkin şahıslar olarak peygamberleri, peygamberlerden de *ulu'l-azm*<sup>231</sup> olanları diğerlerine üstün kılmıştır<sup>232</sup>. Bu üstünlük ve seçkinlik onların Allah tarafından ictiba ve ıstıfa edilmelerinden kaynaklanmaktadır. Yaratılışından saf ve temiz, kötü ve kirli şeylerden uzak (ıstıfa), Allah tarafından tathir edilerek seçilen(ictiba) peygamberler kutsal varlıktan sonra en seçkin makamlardan birisine sahiptirler. Kısaca f-d-l ve türevleri kutsal varlığın insana bahşettiği üstün niteliklerin yanında onun bereketli bir hayat yaşaması için verdiği mutluluğu ifade etmekte, insanın seçkinleşerek kemal derecesine ulaşması için gerekli vasıfları içermektedir.

### Sonuç

Kutsal hayatımızı çepeçevre kuşatan, ölüm ve dirim arasında uymamız gerekenleri bize hatırlatan, sonsuz saygı ve tazimi bildiren, ilham ettiren ve bize öz disiplin kazandıran önemli kavramlardan biridir. Kur'an'da mutlak anlamda kutsal olarak tavsif edilen ve Kuddus, Aziz, Kerim vb. isimlerle anlatılan Allah'tır. Diğer varlıklar, zamanlar ve mekanlar vb. ona yakınlığı nispetiyle seçkinleşmektedir.

Kur'an'da kutsal ile ilgili birçok kavram bulunmaktadır. Bunlardan bazıları doğrudan kutsalı ifade ederken bazıları, kutsalın koyduğu sınırları göstermekte, sınırın kendisi olmaktadır. Öte yandan kutsal varlığın özel önem attığı varlıklar seçkinleşerek, sırlı, doğaüstü güçlere sahip olacak bir hüviyet kazanmakta, ya da kutsal varlığa yakınlaşmaktadır

### Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazil-Kurani'l-Kerim*. Kahire: Daru'l Hadis, 1996.
- Alusi, Ebu's-Sena Şihabuddin Mahmud. *Ruhu'l-Me'ani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve Sebu'l-Mesani*. Beyrut: Daru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, t.y.
- Asım Efendi, Ebu'l-Kasım es-Seyyid Ahmed. *Kamus Tercemesi el-Okyanusu'l-Basit fi't Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305.
- Atay, Hüseyin v.dğr. *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Ankara 1981.
- Ateş, Süleyman. "Tesbih", *Kur'an Ansiklopedisi*. İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, t.y.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001.
- Beydavi, Nasıruddin Ebi'l-Hayr Abdullah b.Ömer b. Muhammed eş-Şirazi. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil (Tefsiru'l-Beydavi)*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.

231 Ahkaf 46/35.

232 Ahzab 33/7; Şura 42/13. Seçkin olma ile ilgili bkz. Al-İmran 3/33, 42; Araf 7/144; Sad 38/47.

- Buharî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-Esrar*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Cevheri, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah Tacu'l-Luğati ve Sıhahu'l-Arabiyyeti*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. Beyrut: Daru'l-İlm lil Melayin, t.y.
- Çağrıncı, Mustafa. "Saygı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çalışkan, İbrahim. "İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 367-397.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara 1984.
- Dihlevi, Şah Veliiyullah Ahmed b. Abdurrahim. *Huccetullahi'l-Baliğa*. thk. Seyyid Sabık Kahire: Daru'l-Cil, 2005.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, t.y.
- Endelusi, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhit*. thk. Adil Ahmed ve Ali Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ezheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-Luğa*. Mısır: Daru'l-Mısriyye, 1964.
- Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad. *Meani'l-Kur'an*. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1983.
- Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub. *Kamusu'l-Muhit*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu lil-Kutub, 1978.
- Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub. *Besairu Zevi't-Temyiz fi Letaifi Kitabî'l-Aziz*. thk. Muhammed Ali en-Neccar. Kahire 1996.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadu'l-Esna Şerhu Esmailahi'l-Husna*. Dimaşk: Matbaatu's-Sabah, 1999.
- Halimi, Ebu Abdullah el-Hasen b. Hasen. *el-Minhac fi Şuabi'l-İman*. thk. Hilmi Muhammed Fude. y.y.: Daru'l Fikr, 1979.
- İsfahani, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Rağib. *el-Müfredatu fi Ğaribi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.
- İsfahani, Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Rağib. *ez-Zeria ila Mekarimiş-Şeria*. thk. Ebu'l-Yezid Ebu Zeyd el-Acemi. Kuveyt: Daru's-Selam, 2007.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelusi. *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Arabi, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkamu'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kurtubi, Ebu Abdillallah Muhammed b. Ahmed. *el-Esna fi Şerhi Esmailahi'l-Hüsna ve Sfatihî*. thk. İrfan b. Selim. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Kurtubi, Ebu Abdillallah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006.
- Kutluay, İbrahim. *Sünnete Göre Kutsiyet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilatu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdi Basillum. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefi, Abdullah b. Ahmed. *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil (Tefsiru'n-Nesefi)*. thk. Yusuf Ali Bideyvi. Beyrut: Daru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. "Şiar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *el-Levamiu'l-Beyyinat Şerhu Esmailahi'l-Husna ve's-Sıfat*. Mısır: Matbaatu's-Şerefiyye, 1323.
- Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsiru'l-Kebir Mefatihü'l-Ğayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

- Resayni, İzzuddin Abdurrezzak b. Rizkullah. *Rumuzu'l-Kunuz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*. thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Duheş. Mekketu'l-Mukerreme: Mektebetu'l-Esedi, 2008.
- Sabuni, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefasir*. Beyrut: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1981.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Semerkandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-Ulum (Tefsiru's-Semerkandi)*. thk. Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdulmevcud. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadir el-Camiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti Min İlmi't-Tefsir*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Vefa, t.y.
- Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan. *Tefsiru't Tibyan*. Necef: Daru'l-Endelusi, 1965.
- Yurdagür, Metin. *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Zebidi, Seyyid Muhammed Murteda el-Huseyni. *Tacu'l-Arus min Cevhairi'l-Kamus*. thk. Abdussettar Ahmed Ferrac v.dğr. Kuveyt: Matbaatu Hukumeti Kuveyt, 2001.
- Zeccaci, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak. *İştikaku Esmallah*. thk. Abdulhuseyn el-Mubarek. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1982.
- Zemaşşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *Esasu'l- Belağa*. thk. Basil Uyunu's-Suud. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemaşşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *Tefsiru'l-Keşşafan Hakaiki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998.

# Semerkandlı Hanefi-Mâturidî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı

Mehmet Sait UZUNDAĞ\*

## Özet

İlk dönemlerden itibaren usûl ve fıkıh ilmiyle uğraşan Hanefî âlimler hadisle ilgili temel meseleleri ele alan müstakil eserler kaleme almamış olsalar da hem hadisleri anlamaya ve yorumlamaya yönelik ciddi çalışmalar yapmış hem de hadisle ilgili meselelere yoğun bir şekilde katılmışlardır. Özellikle Usulü'l-fıkh tarzında yazdıkları eserlerde "ahbar", "sünnet" adlarıyla müstakil başlıklar altında hadis ve sünnete yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. Usûl alimleri, bazen ilgili konular hakkında açıklamalar yaparken bazen de diğer mezheplerin ilgili konular hakkındaki görüşlerini tenkit ederken aynı zamanda daha çok kendi mezheplerinin görüşlerini yansıtırılar. Biz de bu çalışmada, hicri V. asrın sonu, VI. asrın başlarında Semerkand'da yaşamış ve Mâturidî geleneğe mensup Semerkandlı kelamcı ve Hanefî usulcülerden biri olan Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin *Kitabun fi Usuli'l Fikh* adlı eserinde bazı hadis meselelerine yaklaşımını irdeleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Lâmişî, semerkand, Hanefî, usul, hadis/sünnet

## Hanafi-Maturidi Scholar of Samarkand Mahmoud b. Zaid al-Lâmisi and His Approach to Some Hadith Issues

### Abstract

Although the Hanafi scholars, dealing with the methodology and the fiqh since the earliest periods did not write up any self-contained works which discuss the basic issues related to hadith / Sunnah, they have made significant studies for understanding and interpreting hadiths as well as have participated intensively in the issues related to hadith. Particularly in the works, written in the style of Usul al-Fiqh, they have made explanations in terms of hadith and sunnah under the titles of "ahbar" and "sunnah". Methodologist scholars criticise not only the views of some scholars of their own schools but also the opinions of other schools about the relevant issues when making explanations about the related issues but they reflect rather the views of their own schools. In this article, we will examine the approach of Mahmoud b. Zaid al-Lâmisi who lived in the late of hijri 5th century and in the early of 6th century in Samarkand and was one of the Samarkandi Theologians, belonging to Maturidi tradition and of Hanafi methodologists to some Hadith issues in his work titled *Kitab fi Usul al-Fiqh*.

**Keywords:** Lâmişî, samarkand, Hanafî, usul (methodology), hadith/sunnah

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.  
sait\_uzundag@hotmail.com

## Giriş

Hadis/Sünnet, nerdeyse bütün İslam alimlerinin ilgilendiği temel kaynaklardandır. İslami ilimlerin bütün dallarında kaleme alınan eserlerin neredeyse hepsinde, konuların izahı veya ileri sürülen görüşlerin desteklenmesi esnasında Kur'an ayetlerinin yanında, hadis rivayetlerine de müracaat edilmiştir. Başka bir deyişle, hadis rivayetleri bütün İslami ilimlerin ortak kullanım alanı olmuştur. Ancak İslami ilimlerle meşgul olan âlimlerin bir kısmı daha çok itikadla alakalı olan hadislerle ilgilenirken diğer bir kısmı ahkâm hadisleri denilen fikhî içerikli rivayetlerle, kimileri de Kur'an-ı Kerim ayetlerini açıklayan kısımlarıyla meşgul olmuşlardır. Ancak sünneti daha çok teknik yönden değerlendirmeye çalışan usul alimleri de olmuştur. Diğer mezheplerde olduğu gibi Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüş ve fetvaları ışığında teşekkül eden Hanefî mezhebinde de Hz. Peygamberin yaşam tarzı dediğimiz sünneti en iyi şekilde tespit etme, anlama ve yorumlama yönünde kayda değer çabalar sarf edilmiş, bu bağlamda bazı metotlar geliştirilmiştir. Özellikle Usul-i fıkıh tarzında yazdıkları eserlerde hadis/sünnetin anlaşılmasına yönelik ciddi açıklamalarda bulunmuşlardır. Hayri Kırbaçoğlu'nun dediği gibi Usul-i fıkıh eksiklik ve zaafıyla beraber<sup>1</sup> Kur'an ve Hadisleri/nassları anlama ve yorumlama konusunda bir yöntem olabileceği ve onun nihai amacının, nasslarda mevcut olmayan yorum ve çözümler ortaya koymayı amaçlayan bir disiplindir.<sup>2</sup> Usülcüler, hadis/sünnetle ilgili görüşlerini açıklarken diğer mezheplerin de konu ile ilgili görüşlerini nakleder. Ancak katılmadığı görüşler varsa onları da tenkit eder. Bu bağlamda hicri V. asrın sonu, VI. asrın başlarında Semerkand'da yaşamış ve Mâturidî geleneğe mensup Semerkandlı kalamcı ve Hanefi usülcülerden<sup>3</sup>

1 Bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslami İlimlerde Metod Sorunu* (Ankara: Otto Yay., 2015), 110.

2 Kırbaçoğlu, *İslami İlimlerde Metod Sorunu*, 110.

3 Hanefîlik, Irak dönemi boyunca Mu'tezile ile yakın ilişki içinde bulunmuş, hatta Kerhî, Cessâs, Saymerî gibi Iraklı Hanefîler'in Mu'tezilî eğilimler taşıdığı iddiası yaygınlık kazanmış olsa da, V. (XI.) asrda Mu'tezile'nin artık sapkın bir fırka iddiasıyla dışlanması ve ehl-i hadis ile Eş'arîliğin güçlenerek ağırlıklı bir kısmını teşkil et-



biri olarak bilinen Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî de *Kitabun fi Usul'il Fıkh*<sup>4</sup> adlı eserinde “ahbar”<sup>5</sup> adlı bölümde hadis konularıyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Biz onun bu konular hakkındaki bazı görüşlerini diğer bazı Hanefi usülcülerin görüşleri ile kıyaslamak suretiyle nakledeceğiz. Bu görüşleri nakletmeden önce onun hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermenin daha uygun olacağını düşünürüz.<sup>6</sup>

## 1. Hayatı

Son dönemlere kadar Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî hakkında herhangi müstakbir bir çalışma yapılmamıştır.<sup>7</sup> Onun hayatı hakkındaki bilgiler daha çok Hanefi-

tikleri Ehl-i sünnet'in temel ilkelerinin tesbit edilmesiyle birlikte Hanefiler de kelâm sahasında kimliklerini belirleme ve Mu'tezile ile ilişkilerini kesme ihtiyacı duymuştur. Bu aşamada, fıkıh ve fıkıh usulü ile kelâm arasında güçlü bir bağ bulunduğu ve usul eserinin müellifinin itikaddaki temel yaklaşımlarına uygun olması gereğine dikkat çekip Hanefi-Mâtüridîliğe dayalı bir fıkıh usulü inşa etmeyi hedefleyen Alâeddin es-Semerkandî'nin özel bir yer işgal ettiği görülür. Bkz. A. Cüneyd Köksal ve İbrahim Kâfi Dömez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 204.

Ahmet Uğur, “Mâtüridi Zamanında İslâm Âlemine Kısa Bir Bakış”, *Ebu Mansur Semerkandi Maturidi (862-944)*, *Ebu Mansur Semerkandi Maturidi Kongresi* içinde (Kayseri: Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., 1986), 4.

W. Montgomery Watt, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Pınar Yay., 2004), 167.

- 4 *Kitabun fi Usul'il Fıkh*, sonraki dönemlerde kaleme alınan Hanefi usul eserlerindeki Semerkant Hanefi Meşâyihine dair görüşlerin de kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Murat Sarıtaş, “İrak ve Semerkant Hanefi Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 5.
- 5 Ramazan Özmen usülcülerin Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlerine ‘ahbâr=haberler’ demeleriyle ilgili şöyle demektedir: “Hz. Peygamber'den (s.a.v) rivâyet edilen sözlerin çoğunluğu emir ve nehiy kipindeki cümlelerden oluşmaktadır. Bu kipteki cümleler ise haber cümleleri içerisinde yer almamaktadır. Yani usülcülerin tarifine göre emir ve nehiy cümleleri ‘haber’ değildir. Durum böyle olduğuna göre usülcülerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlerine ‘ahbâr=haberler’ demelerini nasıl açıklamak gerekir? Bkz. Ramazan Özmen, “Hanbeli Mezhep Fıkıh Usülcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi”, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 42. Sonra şöyle devam eder: “Hafnâvî bu durumu iki şekilde izah eder: “Hz. Peygamber'den (s.a.v) emir ve nehiy kipinde gelen sözlerin tamamı aslında haber'dir. Bu emirlerin muhatabı, o emir cümlesinde yer alan şeyin vücûbu hakkında ‘kendisine haber verilen’ hükmündedir. Nehiyeler için de aynı şey söz konusudur. Bu sözlerle Hz. Peygamber (s.a.v) kendisi bağımsız olarak emir veriyor değildir. Gerçekte emir veren Allah'tır. Bu emir şîğaları Hz. Peygamber'in ağzından çıktığında bunlar, Allah'ın emirlerinden nakledilmiş haberler hükmünde olmaktadır.” Muhammed İbrâhîm Hafnâvî, *Dirâsât Usûliyye fi's-Sunnet'in-Nebeviyye* (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1412/1991), 119-120 (Özmen, “Hadis/Sünnet Metodolojisi”, 42'den naklen). Özmen'e göre bu izah tarzının, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlerinin, yani hadislerinin tamamının vahiy mahsûlü olduğu ön kabulünden yola çıkılarak yapıldığı açıktır. Bu konuda farklı görüşler olduğu için, bu izah tarzı da buna bağlı olarak değer kazanacaktır. Özmen, Ramazan, ağıt, s. 42. Hafnâvî, usülcülerin Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlerine haber demelerinin nedenine dair ayrıca şöyle bir açıklama getirir: “Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlerine haber denmiştir, çünkü bu sözleri aracı olan râviler nakletmektedir. İşte bu râviler, bu sözleri rivâyet ettikleri kişilere, bunları ‘haber verenler’ olmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) çağdaşları kendilerine bir emir ulaştığında ‘Rasûlullah (s.a.v) bize haber verdi’ demiyorlar, bilakis ‘Rasûlullah (s.a.v) bize sunu emretti’ diyorlardı. Bkz. Hafnâvî, *Dirâsât*, 119 (Özmen, “Hadis/Sünnet Metodolojisi”, 43'ten naklen). Ramazan Özmen sonuç olarak şöyle demektedir: Ayrıca Hafnâvî, hadisçilere göre ‘haber’ kelimesinin ‘hadis’ kelimesinin murâdifi olmasını da, usülcülerin bu tercihi için bir gerekçe olarak takdim eder. Aslında usülcülerin Hz. Peygamber'in sözlerine ‘ahbâr=haberler’ demelerinin nedenini ‘haber’ kelimesinin etimolojisinde de aramak gerekir. ‘Haber’in sözlük anlamını ‘bilgi içeren söz’ olarak düşündüğümüzde, hadisler de emir olsun, nehiy olsun bilgi içerdikleri için, bunlara ‘ahbâr=haberler’ denmesi uygun olmuştur. Bkz. Özmen, “Hadis/Sünnet Metodolojisi”, 43.
- 6 Müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verirken Lâmişî'yi bir nevi Türkiye'ye tanıtan İsmail Şık'a teşekkür ettiğimizi bildirir ve çalışmalarından en fazla istifade ettiğimiz kişi olduğunu ifade etmek isteriz.
- 7 Ancak bildiğimiz kadarıyla Lâmişî'nin hayatı, eserleri ve düşünceleri hakkında şu ana kadar Türkiye'de yapılmış olan en kapsamlı çalışma İsmail Şık tarafından yapılan “Maturidi İnanç Sistemi, Lâmişî Örnekleminde Hanefi-Maturidi Kelâmı” adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışma 2014 yılında okuyucunun istifadesine su-

Mâtürîdî geleneği üzerinde yapılan kaynaklarda yer almaktadır. Son dönemlerde özellikle onun hayatı ve düşünceleri hakkında yapılan çalışmalar onun hayatı hakkında daha çok bilgi sahibi olmamızı mümkün kılmaktadır.<sup>8</sup> Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, Semerkand ve civarında yaşamış, kelâm ve fıkıh ilimleri ile uğraşmış bir Hanefî-Mâtürîdî âlimdir.<sup>9</sup> Tahminen, Selçuklu hâkimiyeti altında, Moğol istilasından hemen önceki bir dönemde yaşamıştır. Nitekim yaşadığı bölgede miladi X. ve XI. yüzyıllarda merkezi otorite zayıflamış, siyasi bir kargaşa ortamı oluşmuş ve bu ortam uzunca bir süre devam etmiştir.<sup>10</sup> Lâmişî'nin yaşadığı dönem aynı zamanda Hanefî-Şâfi/Hanbelî, Mâtürîdî-Eş'ari çatışmalarının yoğun yaşandığı bir dönemdir.<sup>11</sup>

## 2. Eserleri

Lâmişî'nin hayatı gibi eserleri hakkında da ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Şu ana kadar Lâmişî'nin hayatı hakkında en kapsamlı çalışmayı yapan İsmail Şık'ın onun eserlerinin günümüze gelip gelmediği ile ilgili yaptığı yorumlar dikkate değerdir. Şık, onun eserleri hakkında şöyle demektedir: “Ancak bu onun eserlerinin tamamının günümüze gelmediği ya da eserleri hakkında bilginin olmadığı anlamına gelmemektedir. Lâmişî'nin şu an itibarıyla elimizde bulunan birkaç eseri vardır. Bu eserlerden ilki, *et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid/ Usulü'd-Din/ Akâidu'l-Lâmişî/ Akîde fi Usûli'd- Dîn* gibi farklı isimlerle bilinen Kelâm/Akaid konusundaki çalışmasıdır. Bu eserin orijinal metni ile beraber “*Kitâbu't-Temhid maa' Şerh fi Mevadi'ü't-Tecrid*” isimli bir şerhi de mevcuttur. Lâmişî'nin günümüze ulaşan diğer eserleri “*Usulü'l-Fıkh*” adlı fıkıh usulü sahasındaki çalışması ve bazı felsefi ve dini kavramları açıkladığı “*Keşfü'l-Elfâz*” adlı risalesidir. Bu eserlerin Türkiye'de farklı

nlmuştur. Yine aynı yazara ait olan Hanefî Maturîdî Geleneğî'nin Usulü'd-din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kalam-Usulü'l-Fıkh Diyaloğu, adlı eser 2009 yılında okuyucusuyla buluşmuştur. Bu çerçevede Lâmişî ve eserleri ile ilgili birkaç çalışma daha yapıldığını biliyoruz. Bu araştırmaların üç tanesi tahkik üzerine olup dördüncüsü ise fıkıh usulü anlayışı ile ilgili bir yüksek lisans çalışmasıdır. Yapılan bu çalışmaların ilkinde Abdülmecid et-Türki, Lâmişî'nin *Usulü'l-Fıkh*' ve “*et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid*” adlı eserlerini 1995 yılında Fransa'da tahkik etmiştir. Lâmişî'nin eserleri üzerine yapılan diğer bir tahkik ise M. Hasan Mustafa Çelebi'nin yaptığı çalışmadır. O da, Lâmişî'nin *Kitâbu'l-Beyan Keşfü'l-Elfâz* adlı eserini tahkik etmiştir. Çelebi, bu çalışmasını eserin şu anda bilinen tek nüshası olan İskenderiye Kütüphanesi nüshasına dayandırmıştır. Ayrıca akademik sahada Lâmişî'nin fıkıh usulü alanındaki görüşleri üzerine yapılan bir Yüksek Lisans çalışması mevcuttur. Bu çalışma Prof. Dr. Ömer Abdülaziz Muhammed danışmanlığında Khalid b. Ali Hâmid el-Ganem el-Temimî tarafından Suudi Arabistan'da el-Câmiatü'l-İslamiyye'nin Şeria Fakültesinde Usulü'l-Fıkh Anabilim dalında “Ebû Mehamid Bedreddin Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî'nin Usulü'l Fıkh Anlayışı” ismiyle tamamlanmıştır. Bkz. İsmail Şık, “Semerkandlı Hanefî-Maturîdî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 1 (2010): 114.

8 Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yay., 1990), 45.

9 Fukaha metodunun kendileriyle özdeşleştirildiği Hanefîler arasında fıkıh usulünü Mâtürîdî kelâmna dayalı olarak yazma eğilimi Mu'tezilî ve Eşarîler'den daha sonra ortaya çıkmıştır. Bunun başta gelen sebebi, aralarında Cessâs gibi bazı konularda Mu'tezilî eğilimiyle bilinen ve kelâmı fıkıh usulü arasındaki hiyerarşik ilişkiye işaret eden fakihler yer almakla birlikte Hanefîler'in uzun bir süre fıkıh mezhepleri dışında bir kimlik aramamış olmalarıdır. Bkz. Köksal ve Dömez, “Usul-i fıkıh”, 204.

10 Uğur, “Mâtürîdî Zamanında İslam Âlemine Kısa Bir Bakış”, 4.

11 Watt, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, 167.

kütüphanelerde kayıtlı, farklı nüshaları bulunmaktadır. Bununla beraber çeşitli yerlerde Lâmişî'ye nispet edilen fakat şu an itibariyle bize ulaşmayan eserlerinden de bahsedilmektedir. Örneğin Sönmez Kutlu tarafından yayınlanan Mâturidî kültür çevresiyle ilgili bir bibliyografyada Ebû Meâli Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî ismine kayıtlı “*Fevâidu'l-Akaid*” isimli bir eser geçmektedir. Ancak biz bu isimde bir esere tüm çabalarımıza rağmen başka bir kaynakta ya da yazma kataloglarında rastlayamadık. Yine Abdülmecit et-Türkî tahkik yaptığı eserlerin sunumunda, Lâmişî'ye ait “*el-İcâz fi'l-İtirazala Edilleti's-Şeriyye*”, “*Meşrikü'l-Envâr fi Müşkili'l-Asâr*”, “*el-Mukaddime Ref'i'l-Yedeyn fi's-Salât*” ve “*el-Buğye*” adlı eserlerinin olduğunu söylemektedir. Türkî'nin aktardığına göre bu bilgiler, fıkıh usulü eserinin Fas nüshasında farklı bir yazı ile kaydedilmiştir. Ayrıca Türkî'ye göre Lâmişî'nin eserleri arasında sayılan “*Keşfu'l-Elfâz*” müstakil bireser olmayıp, fıkıh usulü kitabında verdiği ilk bölüm olan sözlük kısmından ibarettir. *Keşfu'l-Elfâz*'da mevcut olan kavramların büyük çoğunluğunun *Usulu'l-Fikh*' adlı eserinde bulunduğu bir gerçektir. Ancak *Usulu'l-Fikh* eserinde olup da *Keşfu'l-Elfâz*'da olmayan farklı kavramlar da söz konusudur. Bu açıdan usul eserinin daha kapsamlı olduğu söylenebilir.”<sup>12</sup>

### 2. 1. et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid / Usulu'd-Din

Lâmişî'nin kelâm/akaid sahasında yazdığı eseri “et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid/ Usulu'd-Din” dir. Bu eserin ülkemiz kütüphanelerinde farklı isimlerle kaydedilmiş birkaç nüshası vardır.<sup>13</sup>

### 2.2. Keşfu'l-Elfâz

Bu risale kelâm ve fıkhıta yer alan bazı kavramların açıklandığı küçük boyutlu bir eserdir. Yazarı “*Ebû Mehamid Bedruddin Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî el-Hanefî*” şeklinde kaydedilmiştir. Eserin bilinen tek yazması Mısır, İskenderiyye'de el-Mektebetü'l-Belediyye kütüphanesinde tasnif no: F 33 Ş 646, yazma no: B1345 ile kayıtlıdır.<sup>14</sup> Bu risale M. Hasan Mustafa Çelebi tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Yazma tarihsizdir, sıradan bir yazı ile yazılmıştır. Çelebi'ye göre yazı karakteri hicri VII-VIII. asrı andırmaktadır. Yazmanın üzerinde hicri 813 yılında vakfedildiğine dair bir yazı da vardır.<sup>15</sup>

### 2.3. Usulu'l-Fikh

Lâmişî'nin bu eseri de Türkî tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır.<sup>16</sup> İsmail Şık bu konuda şöyle demektedir: “O bu tahkikinde Fas Karaviyyîn Kütüphanesi

12 Şık, “Mahmud. b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu”, 115-116.

13 İsmail Şık, *Maturidi İnanç Sistemi: Lâmişî Örnekleminde Hanefî-Mâturidî Kelamı* (Ankara 2014), 53.

14 Şık, *Maturidi İnanç Sistemi*, 58.

15 Şık, *Maturidi İnanç Sistemi*, 58.

16 Biz de makalemizde Abdülmecid et-Türkî'nin *Kitâbun fi Usulî'l-Fikh*, Paris 1995 baskısından faydalandık.

ve Londra British Museum nüshalarını kullanmış olup, bu eserin başka bir nüshası olmadığını da ısrarla vurgulamıştır. Ancak biz Hüseyin Atay'ın usul ile ilgili bir eseri çevirirken giriş olarak eklediği Hanefî-Mâturidî ekole mensup âlimlerin yazma eserleri ile ilgili katalog çalışmasından<sup>17</sup> hareketle Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi kısmında bu eserin farklı bir nüshasının daha olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.<sup>18</sup> Eserin bulunan yazma nüshaları: Fas Karaviyyîn Kütüphanesi Nüshası<sup>19</sup>, Londra British Musuem Nüshası<sup>20</sup>, Carullah Efendi Nüshasıdır.<sup>21</sup> Londora nüshası En eski tarihli nüsha olup Şark ve Arapça yazmaların bulunduğu kısımda OR.13, O 18 numarasıyla kayıtlıdır. Bir mecmua içerisinde 54a-97b nolu sayfalardadır. Her sayfa 19 satırdan oluşmaktadır, hattı düzgün olup, kolay ve okunabilmektedir. Eser Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ismine kayıtlıdır ve nüshada eserin hicri 534 yılında Muharrem ayının dokuzunda tamamlandığı yazılıdır. Eserin nâsihi Hanefî Hâtimi Ebû Hasan Ali b. Ahmed Abdulâlam'dır. Eserde yazmanın tamamlandığı yıllarda Lâmişî'nin hayatta olduğu bilgisi vardır.<sup>22</sup>

Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh* adlı eserinde "ahbar" adlı müstakil bir bölüm açmış burada mütevatir haber, meşhur haber ve haber-i vahid gibi konular hakkında bilgiler verdikten sonra dokuz başlık halinde hadisle ilgili çeşitli meselelere değinmiştir. Biz de burada onun bu açıklamalarını başlıklar şeklinde bazen de bazı görüşlerinin genel olarak Hanefilerin hadis anlayışına ne ölçüde uyduğunu görmek için diğer bazı Hanefî alimlerin görüşleri ile birlikte zikredeceğiz.

### 3. Lâmişî'ye Göre Haberin Tarifi ve Çeşitleri

Lâmişî konuya başlarken haberin tanımını yaparak şöyle demektedir: "Haber, haber verilenler yoluyla ilmin elde edildiği doğru ve yalan ihtimali taşıyan kelimedir. Bu tanımın içine Allah'ın, peygamberlerin haberleri ile mütevatir haberler dahil değildir. Yine şöyle denildi: Haber, teklif anlamından arındırılmış sözdür. Haberin bir sıfatı doğruluk iken diğer bir niteliği de yalandır. Burdaki haberin doğruluğu, haber verilenin bilgi çerçevesindeki durumunu ortaya koymaktır. Yalan olması ise bu durumun tersini ortaya koymaktır."<sup>23</sup> Lâmişî devamında açıkla-

17 Abdulvahap Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi-İlmi Usulî'l-Fıkh*, çev. Hüseyin Atay (Ankara 1985), 158.

18 Lâmişî, *Kitabu Usulî'l-Fıkh*, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, nr. 438, 3<sup>b</sup>-78<sup>b</sup>. Bkz. Şık, *Mâturidî İnanç Sistemi*, 56 (224. dipnot).

19 Bu nüshanın her sayfası 13 satırdan oluşmakta olup, toplam 156 sayfadır. Yazma 633 kayıt numarası ile yazma kataloguna kaydedilmiştir. Bkz. Şık, *Mâturidî İnanç Sistemi*, 56.

20 Lâmişî, *Usulü'l-Fıkh*, Londra British Museum, Or. 13-Or. 18. Bkz. Şık, *Mâturidî İnanç Sistemi*, 57 (226. dipnot).

21 Lâmişî'nin Usulü'l-Fıkh eserinin Türkiye'deki bilinen tek nüshasıdır. Bağdat'ta İmam Âzam türbesi yakınlarında bir medresede Cafer b. Mümin es-Semerkandi tarafından 730/1329 yılında kaleme alınmıştır. Eser 13 satırdan oluşur. Yazma 1<sup>b</sup>-78<sup>a</sup> arasında yaklaşık 78 varaktan müteşekkildir. Yazısı okunaklı ve harekeli olup kenar kısımlarında bazı açıklamalar bulunmaktadır. Lâmişî, *Kitâbu Usulî'l-Fıkh*, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, nr. 438. Bkz. Şık, *Mâturidî İnanç Sistemi*, 57-58 (228. dipnot).

22 Şık, "Mahmud. b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu", 117-118.

23 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 145.

malarına şöyle devam etmektedir: Haberler çeşitli kısımlara ayrılır 1. Mütevatir 2. Meşhur 3. Haber-i vahid.<sup>24</sup>

### 3.1. Mütevatir Haber

Yalan söylemedikleri hakkında ittifak olan güvenilir bir topluluk tarafından aktarılan ve Hz. Peygambere ulaştığı düşünülen haberdir. Kesin ilmi içerir ve ameli gerektirir. İnkârı ise küfre götürür.<sup>25</sup>

Bu konuda diğer Hanefi alimlerin görüşleri de şöyledir: Örneğin Debûsî (ö. 430/1019), haberleri meşhur ve garip diye iki kısma ayırır. Meşhuru da mütevatir derecesine ulaşan ve ulaşmayan olmak üzere yine iki kısma ayırdıktan sonra<sup>26</sup> mütevatirin tarifini şöyle yapar: “Bir kimse hakkındaki haberin, senin o sözü ilk söyleyenden kulağınla işitmiş gibi hiçbir şüphe duymayacağına şekilde sana nakledilmesidir. Bu ise hem sayılarının çokluğu hem mekânlarının farklılığında yalan üzerine birleşme ihtimalleri âdeten imkânsız olan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri haber ile olur. Ayrıca bu haberi rivayet eden her tabakanın aynı özelliklere sahip olması gerekir.”<sup>27</sup>

Serahsî (ö. 480/1090) mütevatir haberi şöyle tarif etmektedir: “Hz. Peygamber’e ulaşıncaya kadar, sayılarının çokluğu ve mekânlarının farklılığından dolayı yalan üzerine birleşme ihtimalleri düşünülmemeyen bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri haberdir. Keza bu haberi rivayet eden her tabakanın aynı özelliklere sahip olması gerekir. Beş vakit namaz, bu namazların rekât sayıları, zekât ve diyet miktarları ile ilgili haberler bu şekildeki haberlerdendir...”<sup>28</sup>

Burada yapılan tarifler küçük nüanslar hariç büyük ölçüde birbirine benzemektedir.

Lâmişî açıklamalarına şöyle devam etmektedir: Mutezile’den İbrahim en-Nazzâm<sup>29</sup> şöyle demektedir: “Tevatür derecesine ulaşmış her haber doğru olup kesin bilgi içermemektedir. Örnek olarak ele alınırsa, her ne kadar tevatür derecesinde de olsa Yahudiler’in Hz. İsa’nın öldürülmesiyle ilgili haberler kat’i bilgi

24 Hadisçiler, haberleri çeşitli yönlerden değişik gruplara ayırırlar. Hadisin senedi dikkate alınarak yapılan bir ayırıma göre, haberler, önce mütevatir ve gayri mütevatir olarak ikiye ayrılır. Gayri mütevatir olan kısım, genellikle âhâd haberler olarak kabul edilmiştir. Ancak Hanefiler, mütevatirle âhâd haberler arasında, meşhur haberlerin yer aldığını belirterek üçlü taksime giderler. Bkz. Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi’l-Hadis* (Karaçi: İdaretül-Kur’an ve’l-Ulûmi’l-İslamiyye, t.y.), 23-24.

25 Lâmişî, *Kitabun fi Usulil-Fikh*, 146.

26 Debûsî, *Takvimu’l-edille fi usulil-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn (Beirut 2001), 207.

27 Debûsî, *Takvim*, 207.

28 Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî (Kahire 1954), 1: 282-283.

29 Nazzâm’ın, mütevatir olarak rivayet edilen haberin râvilerinin de yalan üzerine ittifak edebilecekleri görüşüne istinaden, mütevatir haberin delil olamayacağını söylediği bilinmektedir. Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara 1991), 105; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara 1988), 244.

içermez.”<sup>30</sup> Lâmişî, İbrahim en-Nazzâm’a itiraz sadedinde şöyle demektedir: “Bu batıl bir görüştür. Geçmiş milletler ve devletlerle ilgili bilgiler, büyük ölçüde tevatüren gelmiştir. Kur’an’ın bize verdiği bilgiye göre Hz. İsa değil, ona benzeyen bir başkası öldürülmüştür. Ayette şöyle buyrulur: “Onu asmadılar ancak onlara öyle gösterildi” (Nisa 4/157). Ayette Hz. İsa ile ilgili doğru bilgi ortaya konmuştur. Bu açıdan Nazzâm’ın getirdiği örnek yanlıştır. Bu konuda kesin bilgi içeren kati’ delil Kur’an tarafından verilmiştir.”<sup>31</sup> Lâmişî, Böylece kendi mezhebi dışındaki görüşleri enkrit etmiş ve reddetmiştir.

### 3.2. Meşhur Haber

Lâmişî şöyle demektedir: Meşhur hadis, ilk aslı âhâd olup sahâbeden sonraki iki nesilde<sup>32</sup> yalan üzere ittifak etmeleri düşünilemeyen topluluklar tarafından nakledilen haberdır.<sup>33</sup> Hükmünde ihtilaf edildiğini söyleyen Lâmişî, bazı alimlerin meşhur haberin *ilmü’t-tuma’nîne*<sup>34</sup> ifade ettiğini<sup>35</sup> yakın ilim ifade etmediğini söyler. Çoğunluğun (cumhurun) ise bir asırda icma eden alimlerin icmasından dolayı kesin bilgi ifade ettiğini bunun da icma mesabesinde olduğunu, icmanın da kati bir şekilde ilim ifade ettiğini söylediklerini nakleder.<sup>36</sup> Yine Lâmişî meşhur haberi inkar eden kafir olur mu diye bir soru sorduktan sonra şöyle devam eder. Şeyhlerimize göre evet. İsa b. Eban’a<sup>37</sup> (ö. 221/836) göre dalalettedir ama kafir

30 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî’l-Fıkh*, 146.

31 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî’l-Fıkh*, 147.

32 Haberin ikinci ve üçüncü nesilde yaygın kabul görmesi ilk tabakadaki âhâd haber özelliğinden kaynaklanan zaafı kaldırmakta veya en aza indirmektedir. Molla Hüsrev’in ifadesiyle meşhur haber, ilk nesilde haber-i vâhid olduğu için görüntüde muttasıl olmama şüphesi taşıya bile ulemânın ikinci ve üçüncü nesillerde o haberi alıp kullanmış olması onun özü itibarıyla Hz. Peygamber’e ulaşmama şüphesini kaldırmaktadır. Bu yaklaşımda genelde ümmete, özelde fakihlere atfedilen güven ve değer habere yansıtılmış olmaktadır. Hanefî usulcülerinin, ikinci ve üçüncü nesil ulemâsının bir haberle amel etmiş olmasını onu doğruluğa yaklaşımın, bir haberle amel edilmemiş olmasını da o haberi yalana yaklaşımın bir unsur olarak değerlendirmeleri ikinci ve üçüncü nesil duyulan itimadın sonucudur. Mütevâtir haberin râvilerinde aranmayan İslâm, adâlet gibi bazı şartların meşhur haberin râvilerinde aranmış olması da bir bakıma bu noktaya irtibatlı görülebilir. Her ne kadar meşhur haberin tanımında onun ikinci ve üçüncü nesilde, yani tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde yaygınlık kazanmış olmasına vurgu yapılması iki tabakayı değer açısından eşitlemekteyse de bazı usulcülerin meşhur haberi tanımlarken sadece ikinci nesil vurgu yapması ikinci neslin daha özel bir öneme sahip olduğuna veya haberin meşhur sayılması için ikinci neslin yaygın kabulünün yeterli sayılabileceğini bir ima olarak değerlendirilebilir. H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, c. 29 (Ankara: TDV Yay., 2004), 369.

33 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî’l-Fıkh*, 147.

34 İlk olarak İsa b. Ebân tarafından ortaya atılan ve Hanefî terminolojisinde meşhur haberin bilgi değerini göstermek üzere yaygın biçimde kullanılan *ilmü’t-tuma’nîne* kavramı zanla bilme arasında bir ara kategoriyi temsil eder. Ruhâvî’ye göre *ilmü’t-tuma’nîne* yakının bilgisi değil yakının zannıdır. Apaydın, “Meşhur”, 370.

35 Debûsî ve Serahsî kabul etmezler. Onlara göre meşhur haber başlangıcındaki kusurdan dolayı ilm-i yakîn değil, ilm-i tuma’nîne ifade eder. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, 212; Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

36 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî’l-Fıkh*, 147.

37 Aslen Şiraz’ın güneydoğusundaki Fesâ şehrendir. Halife Mansûr’a danışmanlık yapan dedesi Sadaka b. Adî’nin dedesinin adının Merdânşâh olmasından İran asıllı olduğu anlaşılmaktadır. İsa b. Ebân Bağdat’ta yetişti. İsmâil b. Ca’fer el-Ensârî, Hüseyim b. Beşîr, İbn Ebû Zâide gibi âlimlerden hadis öğrendi. Ehl-i hadis ekolüne mensubiyeti dolayısıyla önceleri ehl-i re’ye karşı çıkarken arkadaşı İbn Semâa tarafından İmam Muhammed eş-Şeybânî ile tanıştırılıp onun muhalefet ettiğini düşündüğü hadisleri tek tek kendisine okuduğunda tatminkâr cevaplar alması üzerine rey ekolüne katıldı. Serahsî’nin rivayetine göre ise hadis öğrenimiyle meşgulken hac için gittiği Mekke’de aynı konuda iki defa yanlışlık yapıp Hanefî bir arkadaşı tarafından uyarılınca



değildir.<sup>38</sup> Bu sahih olan bir görüştür. Diğer bir kısmına göreyse o “ilm-i yakın” gerektirmeyip, *ilmü't-tuma'nîne'yi* gerektirir. Çünkü onun inkârı ve reddi aklen de dinen de mümkündür. Bu ise Hz Peygamberin sözünün inkârı değil, hicri II. asırda yaşayanların sözlerinin reddedilmesidir. Bu durum mütevatirin aksinedir. Çünkü mütevatirin inkarı Hz. Peygamber'in inkarıdır. Mütevatiri peygamberimizden yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir grup rivayet etmiştir. Sanki Resul'den duymuş gibidirler.<sup>39</sup>

Meşhur haber için şöyle de denildi: “ulemânın yaygın kabulüne mazhar olmuş haberdir.”<sup>40</sup>

Debusi ise meşhuru şöyle tarif etmiştir: “İlk tabakası haber-i vâhid özelliği taşımasına rağmen ikinci ve üçüncü tabakalarında mütevâtir derecesine yükselmiş haberlerdir.”<sup>41</sup>

Serahsî de, fakîhlerin “hayyizi't-tevâtür” veya “meşhur” diye isimlendirdiklerini söylediği haber türünü şu şekilde tarif etmiştir: “Hz. Peygamberden yalan üzerine ittifak etmeleri vehmi oluşabilecek bir topluluğun nakletmesine rağmen âlimlerin kabul edip amel ettikleri, başlangıcı itibarıyla âhâd olup devamı itibarıyla mütevâtir olan haberdir.”<sup>42</sup>

Müelliflerin tariflerinde tâbiûn ve etbau't-tâbiun dönemine özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Onlara göre bu devirlerde yaşamış âlimler güvenilir kişilerdir dolayısıyla onların şahitliği ve ameli ile meşhur haber değer kazanmış böylece mütevâtir derecesine<sup>43</sup> yaklaşmıştır.<sup>44</sup>

Genel olarak Lâmişî'nin meşhur haberin bilgi değeri ile ilgili bilgiler diğer alimlerin görüşleri ile uyumaktadır.

### 3.3. Haber-i Vahid

Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle bu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiş, ilk zamanlar “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelirken daha sonra “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” mânasında kullanılmıştır. Terimin ikinci tanımı, haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmayacağı hususuyla ilgili olup fikhın tedvin edilmeye başlandığı II (VIII.) yüzyılın ilk yarısında vehim, şek, zan ve yakın gibi akli konuların İslâm

hadis tahsilinin kendisini hatadan korumada yeterli olmadığını düşünerek İmam Muhammed'in derslerine katıldı. Bkz. Şükrü Özen, “İsa b. Ebân”, *DİA*, c. 22 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 480.

38 Lâmişî, *Kitabun fi Usul'l-Fikh*, 147.

39 Lâmişî, *Kitabun fi Usul'l-Fikh*, 147.

40 Lâmişî, *Kitabun fi Usul'l-Fikh*, 147.

41 Debûsî, *Takvim*, 211.

42 Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

43 Serahsî, *Usûl*, 1: 293.

44 Serkan Demir, “Hanefî Mezhebi Fikh Usulünde Sünnet Anlayışı”, (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 55.

toplumunda yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>45</sup>Lâmişî haber-i vahid hakkında açıklamalarda bulunur ve şöyle der: Haber-i vahid, tek bir kişinin tek bir kişiden rivayet ettiği hadistir.<sup>46</sup> Fukahaya göre ise de 2, 3 kişi rivayet etse de meşhur hadis şartlarını taşımayan hadistir.<sup>47</sup> Haber-i vahidin hükmü: İlm-i yakîn ifade etmeyen ancak ameli gerektiren haberdir. İtikadi konularda delil de olmaz. Bu konularda kati delil gereklidir.<sup>48</sup> Haber-i vahid galip zan<sup>49</sup> üzere amel edilir, kati ilim gerektirmez. Zahirilerden bir grup haber-i vahid'in ilim ve amelin her ikisini de zorunlu kıldığı görüşündedir. Mutezilenin<sup>50</sup> bir kısmına göre ise ne ilmi ne de ameli gerektirir.<sup>51</sup>

Haber-i vahidin kabul şartları<sup>52</sup> şunlardır: Lâmişî'ye göre Haber-i vahidin sağlıklı ve sahih bir haber olarak görülüp kabul edilmesi için bazı şartların olması gerekir. Bunlardan ilki haber-i vahidin akli delillere uygun olmasıdır.<sup>53</sup> Akli delillere uygun olmayan haber-i vahid kesinlikle kabul edilemez. Lâmişî'ye göre akıl, başlı başına Allah'ın bir nimeti ve delilidir. O tam ve hâkim olan delil olduğu için noksanlık arz etmez. Ahad, meşhur ya da mutevatir olsun fark etmez, gelen her haber

45 Mustafa Ertürk, "Haber-i Vahid", *DİA*, c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 349.

46 Lâmişî, *Kitabun fi Usul'il-Fıkh*, 148. Serahsî, haber-i vâhidi, içinde şüphe bandırmasına rağmen çeşitli sebeplerle amel edilmesi gereken, ancak amel etmeyenin günahkâr olmayacağı haber şeklinde tarif eder. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 1: 211, 294. Debûsî'nin tarifi de bu şekildedir ancak o, haber-i vâhidi doğrudan tarif etmeyip onu, meşhur olmayan haberler içerisinde *makbul olanlar* kısmında ele almıştır. Bkz. Debûsî, *Takvim*, 207, 213.

47 Lâmişî, *Kitabun fi Usul'il-Fıkh*, 148.

48 Mâtürîdiler arasında haber-i vahid, kesin bilgi içermediği için kabul edilmez. Bkz. Adil Bebek, "İmam-ı Mâtürîdî ve Kâdî Abdulcabbar'a Göre Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri", *Kelamda Bilgi Sempozyumu* içinde (Bursa 2003), 47.

49 Fıkıh ve fıkıh usulünde zan, "bir şeyin mahiyeti konusunda mümkün durumlardan birinin ağır basmasıyla oluşan sübjektif kanaat" anlamında sıkça kullanılmıştır. İslâmî ilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi fıkıh literatüründe de bir kanaatin gerçeğe uygunluk ve doğruluk düzeyi genellikle ilim, zan, şek, vehim şeklinde sıralanır; bunlara yakîn ve mârifeti de ilâve edenler vardır. Şek, zan, vehim -farklı düzeylerde de olsa- bir şeyi tam olarak bilememe, ne olduğuna kesin karar verememe durumunu ifade eder ve çoğunlukla birbiriyile bağlantılı şekilde tanımlanmıştır. Buna göre şek bir şeyi bilme konusunda doğru ve yanlış ihtimallerin eşitliği, zan ihtimallerden birinin ağır basması ve bunun tercih edilmesidir. Zeynüddin İbn Nüceym, akla daha yatkın olan (râcih) tarafı "ekberü'r-re'y ve gâlibü'z-zan" olarak niteler. Vehim ise iki veya daha fazla mümkün durum arasından zayıf kalan cihetin doğru sanılıp tercih edilmesidir. İbn Nüceym ekberü'r-re'y ve gâlibü'z-zannın fukahâ nezdinde muteber olduğunu, Lâmişî'nin de bu görüşü benimsediğini belirttiikten sonra şu değerlendirmede bulunur: "Fukahaya göre zan mahiyeti itibarıyla şek kabilindedir. Çünkü onlar, varlık ve yokluk ihtimallerinin eşit olması veya bu ihtimallerden birinin ağır basması durumunu dikkate almadan zan terimiyle bir şeyin varlığı ile yokluğu arasındaki tereddüt durumunu kastetmişlerdir. Bkz. Mustafa Çağrırcı, "Zan", *DİA*, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 122.

50 Muhtemelen haber-i vâhilde ilgili tartışmaları ilk başlatan Mu'tezileye göre haber-i vâhid usulî'd-din konularında tek başına delil olmaz. Ertürk, "Haber-i Vâhid", 353. İbrahim en-Nazzamâ (ö. 221/835) göre, haber-i vâhid bir bilgi kaynağı değildir. Karinelerle desteklenmiş olması gibi, bazı durumlarda bilgi kaynağı olabilir. Bkz. Ebû'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi Ebul-Vefâ (Kahire 1382/1962), 15: 392.

51 Lâmişî, *Kitabun fi Usul'il-Fıkh*, 148.

52 Genel olarak Hanefîlerin haber-i vahidlerin kabulü için ileri sürdüğü şartlar için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu* (Ankara 2012), 152-195; Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul 2014), 174-178.

53 Mâtürîdî'ye göre tarihi haberin kabulünde de ana ilke onun akla uygunluğudur. Akli delillere aykırı olarak varid olan haberler merduttur. Bkz. Nuri Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis* (İstanbul 2016), 201.



bu şekilde akıl tarafından sınanır. Her haberin akla uygunluğu<sup>54</sup> araştırılmalı ve sınanmalıdır.<sup>55</sup>

Yine, haber-i vahidin kabul edilmesinin diğer bir şartı da o haberin *umûmü'l-belvâ*<sup>56</sup> bir olayda vuku bulmamasıdır. Lâmişî'ye göre bu haber sahih olsaydı meşhur olur, çok kişi tarafından nakledilirdi.<sup>57</sup>

Serahsî, haber-i vâhidi, “içinde şüphe barındırmasına rağmen çeşitli nedenlerle amel edilmesi gereken, ancak amel etmeyen kişinin günahkâr olmayacağı haber” şeklinde tarif eder.<sup>58</sup>

Debûsî'nin tanımı de bu şekildedir. Ancak o, haber-i vâhidi doğrudan tarif etmeyip, onu, meşhur olmayan haberler içerisinde makbul olanlar kısmında ele almıştır.<sup>59</sup> Zamanla özellikle Hanefî usûlcülerin -her ne kadar kaynağı itibariyle haber-i vâhid olsa da- meşhur habere, haber taksimi içerisinde ayrıca yer veremeleri haber-i vâhidin mütevâtir ve meşhur haricinde kalan haberler için kullanılmasına zemin hazırlamıştır.<sup>60</sup>

Lâmişî'nin diğer Hanefî alimlerden farklı olarak haber-i vahidin kabul edilmesi için akla aykırı olmaması şartı kanaatimizce onun aynı zamanda kelamcı yönünün ağır basmasındandır. Haber-i vahidin kabulü için akla uygunluk şartının dikkate alınması, üzerine kafa yorulması aynı zamanda üzerinde çalışma yapılması gereken bir yaklaşım tarzı olduğunu düşünmekteyiz.

#### 4. Lâmişî'nin Bazı Hadis Meselerine Yaklaşımını

##### 4.1. Rivayetin Sıhhati İçin Âkıl Balığ Olma Şartı

Lâmişî'ye göre rivayetin sıhhati için âkıl balığ olmak şart değildir. Ona göre ravi'nin âkıl bâliğ olması bir rivayet şartı değildir. Eğer çocuk akıllı ve rivayeti zabt ediyorsa bu yeterlidir, diğer raviler gibi ondan da rivayet edilebilir. Küçük çocuktan bu şekilde yapılan rivayet sahihtir.<sup>61</sup> Ancak ondan hadis alınıp alınmaması (kabul edilmesi) ihtilafıdır. Bazıları kabul edilir derken bazıları kabul edilmez diyor. En iyisini Allah bilir.<sup>62</sup>

54 Mâturidîlerin bilgi sistemi içinde akıl kesin ve doğru bilginin kay-naklarından biridir. İmam Mâturidî, akla ve onun kullanılması anlamına gelen *nazar* ve *tefekküre* büyük önem vermektedir. Mâturidî'ye göre diğer bilgi kaynaklarından elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi ve onun kullanılabilir bir bilgi haline getirilmesi de aklın kullanılması sayesinde olmaktadır. Nuri Tuğlu, “Mâturidîliğin Hadis Anlayışı”, *Milel ve Nihal* 7, sy. 2 (2010): 95.

55 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 148.

56 Fıkıhta umûmü'l-belvâ, çokça karşılaştığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumları ifade eder. Mustafa Baktır, “Umûmü'l-belvâ”, *DİA*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 155.

57 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 148-149.

58 Serahsî, *Usûl*, 1: 294.

59 Debûsî, *Takvim*, 207, 213.

60 Demir, “Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı”, 57.

61 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 149.

62 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 149.

Lâmişî burada hadis alma ile rivayet etme arasında farka dikkat çekmiştir. Akıl baliğ kişinin hadis rivayet edilebileceğini ancak hadislerinin alınıp alınmaması konusunun ihtilaflı olduğunu söylemektedir.

Yine diğer bazı Hanefî alimlere göre râvide akıl şartının aranması tahammül (hadisi öğrenme) anında değil; edâ (hadisi aktarma) esnasındadır. Bunun en önemli delillerinden birisi henüz akıl-baliğ olmamış bir çocuğun hadis meclislerinde tahammül için bulunabilmesi ve akıl-baliğ olduktan sonra bu hadisleri rivayet edebileceği ile ilgili âlimlerin ittifakıdır.<sup>63</sup>

#### 4.2. İsnad Şart mıdır?

Lâmişî şöyle demektedir: Bize göre isnad, haber-i vahidin kabulü için Şâfiilerin aksine bir şart oluşturmaz. Bu mesele maruftur.<sup>64</sup>

#### 4.3. Mana ile Rivayet Meselesi

Lâmişî şöyle demektedir: “Bize göre hadisi mana ile rivayet emek caizdir. Bu durum özellikle Şâfiilerde zahirdir. Çünkü sahabe arasında Hz. Peygamberimiz bize şunu emreder veya bizi nehyederdi gibi ifadeleri meşhurdur ki bu mana ile nakildir.<sup>65</sup> Burada asıl olan manadır, maksat lafzın kendisi değildir. Asıl gaye Allah’ın hükmünün beyanı ise ve bunu başka bir lafız da yapabiliyor ve bu şekilde Allah ve resulünün maksadı hâsıl oluyorsa bu rivayet şekli de doğrudur.<sup>66</sup> Ancak kullanılan lafızların açık olması gerekir. Gayenin aktarılmasında, kullanılan lafızların müsterek, mücmel ya da müşkil olması bunun başka lafızlarla değiştirilme ihtimali Allah ve Resulünün kastının değiştirilmesine sebep olur bu da caiz değildir.”<sup>67</sup>

#### 4.4. Haber-i Vahidin Kabul Edilmesi İçin Sayı Şartı

Genel kanaate (çoğunluğa) göre, haber-i vahidin kabul edilmesi için sayı şart değildir. Bazıları 2 kişi şarttır dediler. Bazıları da 2 den fazla kişinin olmasını şart koştular. Onların şüphelerinin sebebi haber-i vahidde şek olmasıdır. Zaruri olmadıkça kullanılmaz.<sup>68</sup>

Lâmişî bu görüşlere reddiye niteliğinde şöyle demektedir: “Biz diyoruz ki Hz. Peygamber uzak beldelere bir kişi göndermiştir ve Muaz’ı Yemen’e göndermişti. Bu da haber-i vahidin makbul olduğuna delildir. Aynı şekilde sahabiler de birbir-

63 Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr ala Usulî'l-Pezdevî*, gözden geçiren Hasan Hilmi Rizevî (İstanbul 1307), 2: 716.

64 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 149.

65 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 149.

66 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 149-150.

67 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 150. Pezdevî, Serahsî ve Abdülaziz el-Buhârî'nin mana ile rivayetin cevazı meselesine yaklaşımları hakkında bkz Zişan Türcan, “Bazı Hanefî Usulcülerin Mana ile Rivayet Meselesine Yaklaşımlar,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27 (2011/2): 109-126.

68 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 150.

lerinden haber-i vahidi kabul ediyorlardı. Biz haber-i vahidle amel etmeyi vacip görmeyenlerin delillerini zikretmedik.<sup>69</sup>

Bunlar içinde tartışma olduğu halde haber-i vahide tutundular deseler bu gerçek değildir. Biz deriz ki: Bizim rivayet ettiğimiz meşhur haberlerin vaki olduğuna dair bir şüphemiz yoktur. Böyle bir haber intikal etmiş ve böyle bir haberin inkarını gerektirecek bir görüş (husus) yoktur. Allah en iyisini bilir.”<sup>70</sup>

Hanefî Mezhebinde haber-i vâhidin kabul edilmesi için fıkhu’r-râvî, arz meselesi ve umûmü’l-belvâ gibi şartların Ebû Hanîfe’ye nisbeti yaygın olsa da bu hususta yeteri kadar delil bulunmamaktadır. Bu şartların özellikle İsa b. Ebân ve sonrasındaki mesâilde müçtehit ve ashâb-ı tahrir tabakasındaki âlimlerin öne sürdüğü şartlar olduğu görülmektedir.<sup>71</sup>

#### 4.5. Bir Sahabinin “Bununla Emrolunduk” veya “Şundan Nehyedildik” Şeklinde Açıklamalarda Bulunması Durumu

Kerhi (ö. 340/952) şöyle demektedir: Bu durum caiz değil çünkü bu emretme işini bazen yöneticiler veya âlimler olabilmektedir.<sup>72</sup>

Lâmişî şöyle demektedir: “Âlimlerimiz çoğunluğuna göre ise hüccettir.<sup>73</sup> Bu sözleriyle onlar hükmü öğretmek ve şeriatı tebliği kassetmiştir. Bu durum şeriat dışı olan değil de şeriat tesis etmek için seçilmiş olandan sadır olana hamledilir. Biz de bu görüşteyiz. Sahabinin şöyle dediği gibi: bu bize vacip kılındı veya haram kılındı veya mubah kılındı. Bu durum bizdeki icmaya göre mubah, haram veya haram kılan kişi Hz. Peygamberdir diye hamledilir.<sup>74</sup> Sahabinin bu sünnettendir dediği zaman bu durum Hz. Peygamberin sünnetine hamledilir. Çünkü uyulan ve takip edilen kişi Hz. Peygamberdir. Bundan dolayı mutlak sünnet deyince onun sünneti anlaşılır. Ancak bu durum Ömeryn sünneti gibi bir kalıpla takyid edilirse bu farklı bir durumdur. Ancak bizim de sünnet hakkındaki görüşlerimiz mutlak manada sünnetten (Hz. Peygamber’in sünneti anlaşılır.)”<sup>75</sup>

69 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 150.

70 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 150-151.

71 Mansur Koçinkağ, “İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar”, (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 203-204.

72 Şâfiî, bu hususta da Hanefî usûlcülerden farklı düşünmektedir. Ona göre mutlak olarak kullanılan “*biz emrolunduk*” veya “*biz nehyolunduk*” şeklindeki ifadelerde âmir konumundaki şahıs Hz. Peygamberdir. Serahsî, *Usûl*, I, 115; II, 380-381. Serahsî, Şâfiî’nin bu görüşlerine eserinde iki kez yer verir. Ancak bu görüşlerden bahsettiği ikinci yerde Şâfiî’nin eski görüşünün bu doğrultuda olduğunu daha sonra ise bu görüşünden rucû ettiğini belirtmiştir. Serahsî’nin açıklamasına göre Şâfiî’nin bu görüşten dönmesinde seleften bazılarının şehirlerde uygulana gelen şeylere de sünnet demeleri etkili olmuştur. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 2: 380.

73 Şâfiî, bu hususta da Hanefî usûlcülerden farklı düşünmektedir. Ona göre mutlak olarak kullanılan “*biz emrolunduk*” veya “*biz nehyolunduk*” şeklindeki ifadelerde âmir konumundaki şahıs Hz. Peygamberdir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, I: 115; 2: 380-381. Serahsî, Şâfiî’nin bu görüşlerine eserinde iki kez yer verir. Ancak bu görüşlerden bahsettiği ikinci yerde Şâfiî’nin eski görüşünün bu doğrultuda olduğunu daha sonra ise bu görüşünden rucû ettiğini belirtmiştir. Serahsî’nin açıklamasına göre Şâfiî’nin bu görüşten dönmesinde seleften bazılarının şehirlerde uygulana gelen şeylere de sünnet demeleri etkili olmuştur. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 2: 380).

74 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 151.

75 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 151.

Serahsî'nin bu konuda 'biz emredildik' veya 'nehyedildik' diye bir ifade kullandığında şayet bununla fâilin Hz. Peygamber olduğu kastediyorlarsa bunu açıkça belirtmiş olmalarıdır. Mesela Ukbe b. Amir "Üç vakit vardır ki Resûlullah o vakitlerde bize namaz kılmayı yasakladı."<sup>76</sup> Safvân b. Assâl ise "Resûlullah (a.s.) yolcu olduğumuz zaman, bize mestlerimizi üç gün üç gece çıkarmamamızı emrederdi."<sup>77</sup> demiştir. Nitekim bu örneklerde hem nehyeden hem de emreden Hz. Muhammed'dir ve bu özellikle belirtilmiştir.

Özetle şunu belirtmek gerekir ki Hanefî usûlcüler sünnet kelimesinin tarifinde fâilin kimliğini belirlemede herhangi bir kısıtlamaya gitmeden gerek Hz. Peygamber'in, gerekse sahabilerin din ile ilgili konularda takip ettiği yol mânâsında sünneti kullanmışlardır. Ancak Hanefîlerin sünnet kelimesini hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin uygulamaları için kullanmaları ikisine verilen değer aynı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü gerek Ebû Hanife gerekse onun ekolünü devam ettirenler sahâbe kavli ve uygulamalarını delil olarak görmekle birlikte bunu üçüncü dereceden bir delil olarak algılamışlardır.<sup>78</sup>

#### 4.6. Kendisinden Rivayet Edilen Kişi Rivayet Ettiğini İnkâr Ederse Bu Hadiste Zayıflık Olur Mu?<sup>79</sup>

Lamişî şöyle demektedir: "Bazıları unutmaya ihtimalinden dolayı olmaz dediler. Bu görüşün Muhammed eş-Şeybanî'ye ait bir görüş olduğunu söylediler. Ama en doğrusunu Allah bilir."<sup>80</sup>

Hanefî usûlcüler bu başlık altında genellikle râvisinin unuttuğu hadisi konu edinirler. Onlar hadis rivayeti gibi önemli bir konuda ravinin kendi rivayetini unutmamasını mazur görmezler. Burada hadis râvilerini asıl (sahabe) ve fer' (sahabe haricindekiler) olmak üzere iki kısma ayıran usûlcüler aslın inkarı halinde her halükarda, fer'in inkarı halinde ise onun sika birisi olması kaydıyla rivayeti amel etmeye elverişli görmezler.<sup>81</sup>

#### 4.7. Haber-i Vahid Had ve Kısas Gibi Ukubat Alanında Kabul Edilir mi?

Lamişî bu konuda da şöyle demektedir "Alimlerimiz bu konuda ihtilaf ettiler. Bazıları bunun tercih edilen bir delil olduğunu ve şahadet gibi içinde şüphe belirtisi olsa bile mutlak olarak hüccet olduğunu söylemişlerdir."<sup>82</sup>

76 Abdürrezzâk, *Musannef*, 3: 525; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 152; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirin", 293; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 52; Tirmizî, "Cenâiz", 41; Nesâî, "Mevâkit", 33; İbn Mâce, "Cenâiz", 30.

77 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 239-240; Tirmizî, "Tahâret", 71; "Daavât", 99; Nesâî, "Tahâret", 98; İbn Mâce, "Tahâret", 62.

78 Bkz. Aktepe, *İmam Şâfi'de Sünnet*, 99.

79 Burada hadis râvilerini asıl (sahabe) ve fer' (sahabe haricindekiler) olmak üzere iki kısma ayıran usûlcüler aslıninkarı halinde her halükarda fer'in inkarı halinde ise onun sika birisi olması kaydıyla rivayeti amel etmeye elverişli görmezler. Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Debûsî, *Takvîm*, 201-202; Serahsî, *Usûl*, 2: 3-5.

80 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 152.

81 Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Debûsî, *Takvîm*, 201-202; Serahsî, *Usûl*, 2: 3-5.

82 Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, 152.

Bazıları da yalan olma ihtimalinden dolayı caiz görmemişlerdir. Çünkü hadler şüphe ile düşer. Şüpheli delil ile had (hudud şehadetin aksine) sabit olmaz. Çünkü şehadet sadece bir hal belirtisi olup, kesin vücubiyet gerektiren durum ise, icma ve kitap nassı ile kesin bir delille sabit olur. Bunda sorunlu olan haber-i vahidle vücubiyet konusudur. Daha önce de açıkladığımız üzere burada bir şüphe sözkonusudur. Allah en iyi bilendir.<sup>83</sup>

#### 4.8. Hz. Peygamber'in Fiilleri

Lâmişi bu konuda açıklamalarına şöyle devam etmektedir: “Hz. Peygamber'in fiilleri iki kısımdır: Yeme-içme ve uyku gibi sırf dünya işlerine ait davranışlar. Lâmişi “bu konuda söz söylemeyeceğiz” dedikten sonra şöyle devam etmektedir: Diğer kısım ise çeşitli kısımlara ayrılır:

1. Kitabın mücmelini beyan etmek: Bunun hükmü o mücmelin hükmü ile aynıdır. Mücmel nedb ise o da nedb, mubah ise mubah vacip ise vücub ifade eder.

2. Diğer bir kısım ise sadece Hz. Peygamber'e has olan (hasaisü'n-nebi) olan fiillerdir ki teheccüd namazı gibi veya sadece ona mübah olan davranışlar, Hz. Peygamber'e dörtten fazla kadınla evlenmenin helal kılınması gibi.

3. Diğer bir kısım da bu konuda onun hükmüne dair elimizde bir delil bulunmayan davranışlar. Bu konuda bu davranışlara ittiba ve iktida etmenin vacip olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Irak meşâyihî ittibanın vacip olmadığını söylediler. Bilakis mubah olduğunu söylediler. Onun yaptığı davranışlar vacip, mendub ve mubah olur. Bu üç durum da aynıdır. Bunun en alt tabakası ibaha olma durumudur. Bir hükmün mubaha hamli ancak bir delil ile olur. Bu durum Hz. Peygamberin emirlerinin aksine bir durumdur. Bu emirlere uymak vaciptir.”

Semerkand alimleri<sup>84</sup> de bu davranışlara uymayı onun emrettikleri gibi itikadi

83 Lâmişi, *Kitabun fi Usul'l-Fıkh*, 152-153.

84 Hz. Peygamber'in fiillerine bağlayıcılığı konusunda Debûsi, Serahsi ve Pezdevi biri Kerhî'ye diğeri ise Cessâs'a ait olmak üzere iki farklı nakle yer verirler. Ancak bu nakiller arasında bazı farklar vardır. Debûsi ve Pezdevi'nin açıklamalarına göre Kerhî, sıfatı bilinsin ya da bilinmesin (ki ona göre Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyen fiilleri mubah kategorisindedir) Hz. Peygamber'in fiillerinde aslanın hususiyet olduğunu ve bu fiillerde müşareket'in sabit olabilmesi için ayrı bir delile ihtiyaç duyulacağını savunur. Bkz. Debûsi, *Takvîm*, 247. Serahsi'ye göre ise Kerhî, Peygamber'in bir fiilin vacib, mendub veya mubahlık niteliği bilinirse onu yine bu sıfatlar çerçevesinde Müslümanların dayapması gerektiği kanaatindedir. Ayrıca Serahsi'nin aktardığı bilgilere göre Kerhî Peygamber'in fiilin sıfatı bilinmemesi durumunda mubahlığın sabit olacağını ve sadece Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyen bu fiillerinde hususiliğin anlaşılması gerektiğini savunur. Bkz. Serahsi, *Usûl*, 2: 87. Cessâs'ın konuyla ilgili nakillerini de dikkate aldığımızda Kerhî'ye atfedilen bu iki farklı görüşten birincisi daha isabetli görünmektedir. Zira Serahsi'nin nakline göre Kerhî sadece mubah olan fiiller hakkında hususilikten bahsetmektedir ki bunun pek bir anlamı olmaz. Bkz. Demir, “Hanefi Mezhebi Fıkhı Usulünde Sünnet Anlayışı”, 26.

Debûsi, Serahsi ve Pezdevi'nin, Cessâs'ın bu konudaki görüşü hakkında naklettikleri bilgiler ise örtüşmektedir. Buna göre Cessâs, Hz. Peygamber'in fiillerinden sıfatı bilinmeyenler hakkında mubahlığa hükmetmişken sıfatı bilinenler hususunda Hz. Peygamber o fiili hangi sıfatla yapmışsa Müslümanların da aynı sıfatla yapması gerektiğini düşünür. Çünkü Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiil ona hass ise bu durum ya Allah Teâla tarafından ya da bizzat Peygamber'imizin kendisi tarafından açıklanmıştır. Cessâs'ın müşareket ile ilgili bu görüşü onunla Kerhî arasındaki ayrım noktasını oluşturmaktadır. Çünkü Cessâs aslanın müşareket olmasından hareketle

olarak değil de ameli olarak vacip görmüşlerdir. Hz. Peygamber kendisi mukteda (uyulan) olduğu için asıl olan aksine bir delil olmadıkça ona uyulması vaciptir.<sup>85</sup>

Ashabü'l hadisten bazıları da onun emirleri vaciptir yaptıkları da vaciptir demişlerdir. Tevakkuf edenler şöyle demişlerdir: Mubah olduğuna dair bir delil veya vacip olduğuna dair delil olmadığı sürece veya ona has olmadığı sürece vacip olduğuna dair delil bulununcaya kadar tevakkuf edilir.<sup>86</sup>

#### 4.9. Tabiunun Sahabiye Taklidi Meselesi

Lâmişî bu konuyu Haber-i vahid ve kıyasın birbirlerine takdimini,<sup>87</sup> Haber-i vahidin kıyasa göre konumunu belirlemek amacıyla zikretmiştir. Lâmişî bu konuda şöyle demektedir: “Tabiunun, müctehid olan sahabiye taklit etmesi vacip midir? Ashabımızın çoğunluğuna göre vaciptir. Bazıları da sadece hulefai raşidine uymayı vacip gördüler. İmam Şafii'nin ashabının çoğunluğuna göre taklit etmek vacip değildir.”<sup>88</sup>

Meselenin şekli şöyledir: Bir sahabi fetva makamına ulaştığı zaman ve ondan başkasının muttali olamadığı umumu belvaya konu olmayan bir olay hakkında bir söz gelmiş ve onun akranından hilafına bir görüş gelmemişse bu durumda tabiunun sahabiye taklidi caiz midir değil midir? İhtilafın sebebi bu yönüyledir. Ancak olay adeten meşhur olmuş ve onu başkasından gizlemek mümkün değilse ve ondan bir söz gelmiş ve bunun hilafına bir şey gelmemişse zaten bu konuda bir söz yoktur bu durum zaten icma kabilindedir.<sup>89</sup>

Taklit vacip değildir diyenler, “Ey basiret sahipleri! (Gerçeği görebilenler! bundan) ibret alın” (Haşr 59/2) ayetini delil getirerek “Allah, taklidi değil ibret almayı emreder”<sup>90</sup> demek suretiyle taklide karşı çıkmışlardır. Aynı şekilde Hz. Ömer'den rivayet edilmiştir. O Şureyh'e Allah'ın kitabıyla hükmet, sonra Peygamber'in sünneti ile sonra kendi reyinle hükmet diye bir emir gönderdi. Ama “benim reyimle hükmet” demedi. Sahabinin sözü tabininki gibi muhtemeldir ki hata ve kusurdan masum değildir. Tabiinin onu taklidi caiz değildir.<sup>91</sup>

Hz. Peygamberin “Benden sonra Ebu Bekir ve Ömer'e uyunuz”<sup>92</sup> hadisindeki uyma emri vaciptir. Yine Hz. Peygamber dedi ki: “Ashâbım yıldızlar gibidir. Han-

hususilik için delil şartı koyarken; Kerhî aslolanın hususilik olduğundan hareketle müşareket için delili şart koşturmuş. Müelliflerin üçü de bu konuda Cessâs'ın görüşüne itibar ederler. Bkz. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Câsim en-Neşemî (Kuveyt 1994). 3: 215; Demir, “Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı”, 26.

85 Lâmişî, *Kitabun fi Usulil-Fıkh*, 153-154.

86 Lâmişî, *Kitabun fi Usulil-Fıkh*, 154.

87 Haber-i vahid ve kıyasın birbirlerine takdimi konusunda bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, 179-186.

88 Lâmişî, *Kitabun fi Usulil-Fıkh*, 154.

89 Lâmişî, *Kitabun fi Usulil-Fıkh*, 155.

90 Lâmişî, *Kitabun fi Usulil-Fıkh*, 155.

91 Lâmişî, *Kitabun fi Usulil-Fıkh*, 155-156.

92 Tirmizî, “Menâkıb”, 16.

gisine tâbi olsanız hidayete erersiniz.<sup>93</sup> Hz. Peygamber burada, onlara tabi olmada hidayet olduğunu beyan etti. Amel konusunda da onlardan birisinin bir sözüne uymak da mümkündür.<sup>94</sup>

Makul olan sahabenin ictihadının onların tabiuna olan bir derece daha üstün oluşlarından dolayı doğruya daha yakın olduğudur. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurur: “İnsanların en hayırlısı benim asrımdır. Sonra onları takib edenler, sonra onları takib edenlerdir. Yine ben ashabıma emanetim ashabım da ümmetime emanettir. Onlar hadisleri ezber ve zaptetme konusunda dikkatliydi. Onlarda hakkı elde etmek (doğruyu) için hırs fazlalığı vardı. Bu konumda olan birisi hak olanı daha iyi göreceği gibi doğru olanı idrak etmede de daha isabetli olacaktır. Dolayısıyla ictihadındaki hata ihtimali daha az olacaktır. İhtimalin de mertebeleri vardır. Bunlar birbirlerinden derece itibariyle farklı olabilmektedir. Bu yüzden yanılma ihtimali az olanla amel etmek gerekir. Bunda dolayı diyoruz ki: Haber-i vahid kıyasa mukaddemdir. Yine de en iyisini Allah bilir.”<sup>95</sup>

Diğer bazı Hanefiler bu konuda şöyle düşünmektedir. Örneğin Serahsî'nin açıklamalarına göre İmam Mâlik sahâbenin fakih olmasını dikkate almadan kıyasın haber-i vâhide tercih edilmesi gerektiğini savunur.<sup>96</sup> Oysa Serahsî amel edilebilirlik konusunda, râvisi fakih olan haber-i vâhidin kıyas karşısında tercih edilmesi gerektiği kanaatindedir. O, kıyas karşısında haber-i vâhidin tercih sebebini şöyle izah eder: Resûlullah'tan aktarılan söz, aslı itibariyle kesinlik taşır ondaki şüphe, naklinden kaynaklanır. Kıyasta ise şüphe başlangıçtan itibaren vardır. Aslı itibariyle şüpheli olan kıyas aslen kesin bilgi ifade edip nakli esnasında kendisine bazı şüpheler arız olan haber-i vâhiden daha aşağı bir seviyededir. Zayıf olanla hükmedip kuvvetli olanı terk etmek ise câiz değildir.<sup>97</sup>

## Sonuç

Hanefî alimler ilk devirlerde hadis usulü ile ilgili müstakil bir eser yazmamış olup bazen diğer bazı mezhep müntesipleri tarafından ciddi şekilde tenkide maruz kalmış olsalar da hadis/sünnetin anlaşılması, yorumlanmasına yönelik ilk zamanlardan beri ciddi bir çalışma içerisine girmişlerdir. Bu bağlamda Mâturidî gelenek ve kültür içerisinde yetişmiş olan Lâmişî, Semerkandlı bir kelâm ve usul âlimidir.

93 Zehebi (ö. 748/1348) bu hadisin Bağdat kadısı Cafer b. Abdilvâhid el-Hâşimî'nin (ö. 258/872) uydurmalarından biri olduğunu söylemektedir Abbasi halifesi Me'mun (ö. 213/833), Bağdat kadılığını yapmakta olan meşhur fakih Yahya b. Eksemî (ö. 242/857) azledip yerine İbn Adiy'in *münkeru'l-hadis ve hadis hırsız* olarak nitelediği Cafer b. Abdilvâhid'i tayin etmiştir. Bkz. Abdullah b. Adi b. Abdullah, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*, thk. Yahyâ Muhtâr Ğazâvî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2: 155. Kadı Cafer ise Müstâin-Billâh (ö. 252/866) tarafından azledilip Basra'ya sürgün gönderilmiştir. Bkz. Zehebi, *Mizanu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 2: 141-142.

94 Lâmişî, *Kitabun fi Usul'l-Fikh*, 156.

95 Lâmişî, *Kitabun fi Usul'l-Fikh*, 157.

96 Serahsî, *Usûl*, 1: 339.

97 Serahsî, *Usûl*, 1: 339.



Mâturidî kelâm sistemi ise, Ebû Hanife'den başlayan bir süreç içerisinde hicri VI. asrın sonuna kadar teşekkülünü tamamlayan Semerkand Hanefiliğinin yerel kelâm öğretisidir. Lâmişî de bu gelenek içerisinde, kalamcı olarak bilirse de hadis/sünnetin anlaşılması, yorumlanmasına yönelik açıklamalarda da bulunmuştur.

Lâmişî, hadislerle ilgili konuları “ahbar” başlığı altında ele almakta ve değerlendirmektedir. Haberlerle ilgili konuları daha çok bilgi değeri, bağlayıcılığı, delil olma yönü ve kabulünde gerekli şartlar açısından ele almaktadır.

Lâmişî, mezhebinin haber teorisini mütevâtir-meşhur-âhâd olmak üzere üç başlık altında inceler ve burada bazı konularda Mu'tezile gibi mezheplerin görüşlerine yönelik reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunur.

Lâmişî, genel olarak mevcut Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü için ileri sürülen şartlara ek olarak kanaatimizce kalamcı olmasından dolayı akla uygunluğunun şart olduğunu dile getirmiştir.

Rivayetin sıhhati için âkıl bâliğ olma şartı ile ilgili olarak Lâmişî'ye göre rivayetin sıhhati için akıl baliğ olmak şart değildir.

Lâmişî isnadın, haber-i vahidin kabulü için Şâfiilerin aksine bir şart oluşturmadığını hadisi mana ile rivayet emek caiz olduğunu haber-i vahidin kabul edilmesi için sayı şartı olmadığını söyler.

Bir sahabi bununla emrolunduk veya şundan nehyedildik... şeklinde açıklamalarda bulunması durumunda Lâmişî'nin belirttiğine göre bu durumun çoğunluğuna göre hüccet olduğunu bu sözleriyle onların hükmü öğretmeyi ve şeriatı tebliği kastedtiklerini söyler. Kendilerinin de bu görüşte olduklarını sahabinin “şöyle dediği gibi bu bize vacip kılındı veya haram kılındı veya mubah kılındı gibi söylemlerinden bu durumun kendi mezhebinin anlayışı doğrultusunda icmaya göre mubah veya haram kılan kişi Hz. Peygamberdir diye hamledildiğini, sahabinin bu sünnettendir dediği zaman bu durumun Hz. Peygamberin sünnetine hamledildiğini, çünkü uyulan ve takip edilen kişi Hz. Peygamber olduğunu, bundan dolayı mutlak sünnet deyince onun sünnetinin anlaşıldığını, ancak bu durum Ömeryn sünneti gibi bir kalıpla takyid edilirse bunun farklı bir durum olduğunu ancak kendilerinin de sünnet hakkındaki görüşlerinin mutlak manada sünnet (Hz. Peygamber'in sünneti) anlaşılır tarzında açıklamalarda bulunur.

Haber-i vahid had ve kısas gibi ukubat alanında delil olup olmadığı ile ilgili olarak da alimlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini bazıları tercih edilen bir delil olduğunu ve şahadet gibi içinde şüphe belirtisi olsa bile mutlak olarak hüccet olduğunu söylemişlerdir.

Lâmişî, Hz. Peygamber'in fiilleri yeme içme ve uyku gibi sırf dünya işlerine ait davranışlar ile diğer kısmın çeşitli kısımlara ayrıldığını kitabın mücmelini beyan eden kısmın hükmünün o mücmelin hükmü ile aynı olduğunu mücmelin

nedb olması durumunda hükmün nedb olduğunu, mubah ise mubah vacip ise vücub ifade ettiğini ayrıca diğer bir kısmın ise sadece Hz. Peygamber'e has olan (hasaisü'n-nebi) olan filler olan teheccüd namazı gibi ve ya sadece ona mübah olan Hz. Peygamber'e dörtten fazla kadınla evlenmenin helal kılınması gibi davranışlar olduğunu, keza diğer bir kısmın da bu konuda onun hükmüne dair elimizde bir delil bulunmayan davranışlar olduğunu bu konuda bu davranışlara ittiba ve iktida etmenin vacip olup olmadığı hususunda ihtilaf edildiğini, Irak meşâyihî ittibanın vacip olmadığını bilakis mubah olduğunu, Semerkand alimlerinin de bu davranışlara uymayı onun emrettikleri gibi itikadi olarak değil de ameli olarak vacip gördüklerini, Hz. Peygamberin kendisi mukteda (uyulan) olduğu için asl olan aksine bir delil olmadıkça ona uyulması vacip olduğunu, Ashabü'l hadisten bazılarının da onun emirleri vaciptir yaptıkları da vaciptir dediklerini dile getirmiştir.

Tabiunun sahabiyi taklidi meselesinde Lâmişî bu konuyu Haber-i vahid ve kıyasın birbirlerine takdimini, Haber-i vahidin kıyasa göre konumunu belirlemek amacıyla zikretmiştir. Lâmişî bu konuda Tabiunun, müctehid olan sahabiyi taklit etmesinin alimlerinin çoğunluğuna göre vacip olduğunu bazılarının da sadece hulefai raşidine uymayı vacip gördüklerini İmam Şafii'nin ashabının çoğunluğuna göre taklit etmenin vacip olmadığını dile getirmiştir. O, İmam Mâlik'in sahâbenin fakih olmasını dikkate almadan kıyasın, haber-i vâhide tercih edilmesi gerektiğini savunduğunu ancak doğru olanın haber-i vahidin kıyasa takdim edilmesi gerektiğidir.

Genel olarak Hanefî mezhebine müntesip alimler özelde de Hanefî usûlcüler ilk zamanlardan beri zaman zaman tenkide uğramış olsalar da Hadis/sünnetin anlaşılmasına yönelik olarak eserlerinde sünnet konusuna büyük önem vermişlerdir. Hanefî usûlcüler eserlerindeki haber/sünnet bahislerinde kendi anlayışlarını ortaya koyarken, kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vermişler veya kendilerinin yanlış gördükleri anlayış ve düşüncelere reddiye tarzında açıklamalarda bulunmuşlardır.

Sonuç olarak Lamişî'nin *Kitabun fi Usuli'l Fıkh* adlı eseri başta olmak üzere Hanefî mezhebi usul kaynaklarının bu gözle incelenmesinin günümüz hadis usulü çalışmalarına önemli katkılar sağlayacağını ve farklı bakış açıları kazandıracağını ayrıca hadis/sünnetin anlaşılması konusunda usul kaynaklarından faydalanılması gerektiğini düşünüyoruz.

### **Kaynakça**

- Abdülaziz el-Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*. Gözden geçiren Hasan Hilmi Rizevî. 4 cilt. İstanbul 1307.
- Apaydın, Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29: 368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aydın, Ömer. *Türk Kelam Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

- Baktır, Mustafa. "Umûmü'l-belvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bebek, Adil. "İmam-ı Mâturîdî ve Kâdî Abdulcabbar'a Göre Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri". *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu: Bildiriler* içinde, 47-52. Bursa 2003.
- Bedir, Murtaza. "Mâturîdî Usulü", *Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içinde. İstanbul 2009.
- Çağrı, Mustafa. "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 120-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Debusi. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyin. Beyrut 2001.
- Demir, Serkan. "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı", Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-İlim ve'l-Muteallim". *İmam Azamın Beş Eseri* içinde. İstanbul 1992.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hafnâvî, Muhammed İbrâhim. *Dirâsât Usûliyye fi's-Sunneti'n-Nebeviyye*. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1412/1991.
- Hallâf, Abdulvahap. *İslam Hukuk Felsefesi-İlmi Usulî'l-Fıkh*. çev Hüseyin Atay. Ankara 1985.
- İbn Adiy, Abdullah b. Adî b. Abdullah. *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*. thk. Yahyâ muhtâr Gazâvî. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan. *el-Mugni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*. thk. Muhammed Mustafa Hilmi Ebul-Vefâ. Kahire 1382/1962.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslami İlimlerde Metod Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Koçinkağ, Mansur. "İlk Dönemde Sünnet Ve Haber-i Vahidle İlgili Tartışmalar". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul 2014.
- Köksal, Cüneyd ve İbrahim Kâfi Dömez. "Usûl-i fıkh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Lâmişî. "Keşfü'l-Elfâz". thk. M. Hasan Mustafa Çelebi. *Mecelletü'l-Bahsü'l-İlmi ve Türâsi'l-İslami*, 1 (1398): 245-267.
- Özen, Şükrü. "İsa b. Ebân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22: 480-481. İstanbul: TDV Yayınlar, 2000.
- Özmen, Ramazan. "Hanbeli Mezhep Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Sarıtaş, Murat. "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. Kahire 1954.
- Şık, İsmail. "Semerkandlı Hanefî-Maturidi Alim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2010): 105-124.
- Tirmizi. *Sünen*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1992.
- Tuğlu, Nuri. *Mâturîdîlik ve Hadis*. İstanbul 2016.
- Tuğlu, Nuri. "Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı". *Mîllet ve Nihal* 7, 2 (2010): 95-139.
- Türcan, Zişan. "Bazı Hanefî Usulcülerin Mana ile Rivayet Meselesine Yaklaşımları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2011/2): 109-126.
- Uğur, Ahmet. "Mâturîdî Zamanında İslam Âlemine Kısa Bir Bakış". *Ebu Mansur Semerkan-*

- di Maturidi (862-944), Ebu Mansur Semerkandi Maturidi Kongresi içinde, 1-8. Kayseri: Erciyas Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., 1986.*
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebi'nin Hadis Metodu*. Ankara 2012.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Felsefesi ve Kelâmı*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Zehebî. *Mîzanu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali el-Becâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Zysow, Aron. "Hanefi Hukuk Kuramında Mutezililik ve Mâturidilik". çev. Süleyman Aydın. *Hikmet Yurdu* 2, sy. 4 (2009): 147-178.



# 1915'ten Önce Bitlis Vilayetinde Ermeniler ve Vilayetin İdari Hayatındaki Konumları

Kasım ERTAŞ\*

## Özet

Bitlis vilayeti, 1915'ten önce Anadolu'daki Ermeni nüfusunun en yoğun olduğu altı vilayetten (vilâyât-ı sitte) birisidir. 19. yüzyılın sonunda Bitlis, Muş, Siirt ve Genç sancaklarından müteşekkil olan vilayette Ermeniler, zikredilen sancaklar ve bunlara bağlı hemen hemen bütün yerleşim birimlerine dağılmış bir şekilde yaşamaktaydılar. Ermeniler, toplumsal hayatın birçok alanında etkin bir şekilde yer almanın yanı sıra, hem vilayetin yönetim merkezinde hem de bağlı sancak, kaza ve nahiyelerde üst düzey görevlerde bulunarak vilayetin idari hayatında da oldukça etkili bir konuma sahip olmuşlardır. Bu çerçevede Ermeniler, Bitlis vilayetinde; vali yardımcılığı, kaymakam yardımcılığı ve nahiye müdürlüğü başta olmak üzere birçok idari kurum ve kurullarda ön planda yer almışlardır. Bu çalışmamızda; konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına öncelikle Ermenilerin vilayetteki nüfusu ve Müslümanlarla münasebetleri gibi konular hakkında genel hatlarıyla bilgi vereceğiz. Daha sonra ise; Ermenilerin Bitlis vilayetinin idari hayatındaki konumları, idari hayatta yer alan Ermenilerin isimleri ve görev aldıkları kurumlardaki idari pozisyonlarını inceleyeceğiz. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler ile Müslümanların 1915'ten önceki döneme ait ilişkilerine ışık tutmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, vilâyât-ı sitte, Bitlis vilayeti, Ermeniler, Ermeni devlet adamları.

## The Armenians in Bitlis Province and Their Status in Its Administration Before 1915

### Abstract

Bitlis province is one of the six provinces in Anatolia, commonly referred as six Armenian vilayets in which the Armenian population were located densely. By the end of 19th century, the Armenians were living dispersedly in this province composed of Bitlis, Muş, Siirt and Genc subdivisions or sanjaks, and in nearly all of its settlements. In addition to taking effective part in several sphere's of social life, the Armenians played an effective role in the administration of the province by holding top-level official positions in the provincial government and its subdivisions (sanjaks) and districts. In this context, the Armenians served in the forefront of several administrative institutions and commissions such as deputy governor, deputy district governor and sub-district governor etc. In this study, the Armenian population in the province and their relationships with Muslims shall be discussed generally in order to have a better understanding of the topic. Then, the status of Armenians in the Bitlis Province Administration and their administrative positions and names shall be examined. In this way, we shall put at effort to highlight the relationship of the Armenians and Muslims in the Ottoman Empire in pre-1915 era.

**Keywords:** Ottoman, six provinces (six Armenian vilayets), Bitlis province, Armenians, Armenian statesmen.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.  
kasimertas@gmail.com

## Giriş

Bitlis Ermenileri ile ilgili daha önce yapmış olduğumuz bir çalışmada Osmanlı İmparatorluğu döneminde Bitlis'teki Ermenilerin; Bitlis şehir merkezindeki yerleşimleri, nüfusları, dini kurumları, iktisadi faaliyetleri gibi konular ele alınarak Ermenilerin bölgedeki varlıkları, etkinlikleri ve 19. yüzyılda Bitlis şehrinin toplumsal hayatındaki konuları ortaya konulmaya çalışılmıştı. Ancak söz konusu araştırmada, incelemeye esas alınan dönemde Bitlis vilayetinin genelindeki Ermeniler hakkında, çalışmanın kapsamını aştığı için, yeterli bilgi verilememişti. Araştırmanın kapsamı Bitlis vilayetinin yönetim merkezi olan Bitlis merkez kazası ile sınırlı tutulmuştu. Bahse konu olan çalışmada Bitlis Ermenileri hakkında yukarıda zikredilen bilgiler sunulduğu için burada aynı konuları tekrar etmeyerek söz konusu bilgiler için okuyucuyu ilgili makaleye yönlendirmekle iktifa edeceğiz.<sup>1</sup> Ayrıca Bitlis ve havalisinin Osmanlı tarafından fethedilmesi, vilayetin idari hayatındaki değişimler gibi konular söz konusu çalışmamızda ele alındığı için burada aynı bilgileri tekrar etmeyi lüzumsuz görüyoruz.

Bitlis vilayeti, 1915'ten önce Anadolu'daki Ermeni nüfusunun en yoğun olduğu altı vilayetten (vilâyet-ı sitte) birisidir.<sup>2</sup> Ermeniler bu dönemde hem vilayetin yönetim merkezinde hem de vilayete bağlı sancak, kaza ve nahiyelerin idari hayatında oldukça etkin bir konuma sahiptirler. Ancak bugüne kadar Türkiye'de yapılan akademik çalışmalarda Ermenilerin vilayetteki bu etkin konuları neredeyse hiç inceleme konusu yapılmamıştır. Bu alandaki boşluğu bir nebze dolduracağımızı ümit ettiğimiz bu çalışmamızda; Bitlis vilayetinin 19. yüzyılın sonundaki idari taksimatı, bölgedeki Ermenilerin nüfusu, Müslümanlarla Ermenilerin münasebetleri, Ermenilerin vilayetin idari hayatındaki konuları, idari hayatta yer

1 Bkz. Kasım Ertaş, "19. Yüzyılda Bitlis'te Ermeniler ve Toplumsal Hayattaki Konuları", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 16, sy. 60 (2017), 217-233.

2 Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul 2010), 140.



alan Ermenilerin isimleri, görev aldıkları kurumlardaki idari pozisyonları üzerinde durarak Ermenilerin 1915'ten önce vilayetin idari hayatındaki etkinliklerini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece Müslümanlar ile Ermenilerin 1915 olaylarından önceki döneme ait ilişkilerine ışık tutarak, daha sonraki dönemde ortaya çıkan sorunların daha iyi teşhis edilmesi noktasında sağlıklı sonuçlar elde edilmesine katkı sunacağımıza inanıyoruz.

### 1. Bitlis Vilayetinde Ermeniler

Bitlis vilayeti, 19. yüzyılın sonunda Bitlis, Muş, Siirt ve Genç sancaklarından müteşekkil olup, oldukça geniş bir coğrafyayı içine alan büyük bir idari merkezdir. Bitlis şehri, Bitlis sancağı ve vilayetin yönetim merkezidir. Bu dönemde Bitlis Sancağı; merkez kaza, Ahlat, Hizan ve Mutki kazalarından, Muş Sancağı; merkez kaza, Malazgirt, Bulanık, Varto ve Sason kazalarından, Siirt Sancağı; merkez kaza, Eruh, Pervari, Şirvan ve Garzan kazalarından, bir diğer sancak olan Genç ise merkez kaza, Çapakçur ve Kulp kazalarından oluşmaktadır. Ayrıca yukarıda zikredilen bazı kazalara bağlı sayıları zaman zaman değişen-ileride yeri geldikçe bir kısmının ismi zikredilecek olan- birkaç nahiye de bulunmaktadır.<sup>3</sup> Ermeniler, Bitlis vilayetinin yukarıda zikrettiğimiz yerleşim birimleri ile köylerin hemen hemen tamamına dağılmış bir şekilde yaşamaktaydılar. Ermeni kaynakların verdiği bilgilere göre 20. yüzyılın başında Bitlis vilayeti, 681 yerleşim birimine dağılmış, 510 kilise, 161 manastır ve 207 eğitim kurumuna (9.309 öğrenci) sahip, yoğun bir Ermeni nüfusunu barındırmaktadır.<sup>4</sup>

Ermenilerin Bitlis vilayetinin idari hayatındaki konumları ile ilgili bilgi vermeden önce, vilayetteki Ermeni nüfusu hakkında kısa bir malumat vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ancak Bitlis vilayetindeki Ermeni nüfusu ile ilgili detaylı bilgi sunmak başlı başına bir çalışma konusudur. Bu sebeple çalışmamızın kapsamı gereği mümkün oldukça detaya girmeden vilayetin genelindeki Ermeni nüfusunu tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken de öncelikle vilayetin H. 1310 (1892) tarihli salnâmesinin sonunda verilen nüfus cetvelini esas alarak; devletin 1881/82-1893 genel nüfus sayımı, Vital Cuinet ve Ermeni Patrikliği'nin verilerini karşılaştırmaya çalışacağız.

H. 1310 (1892) tarihli Bitlis vilayet salnâmesindeki nüfus cetveline göre Bitlis vilayetinin toplam nüfusu 318.911'dir. Bu nüfus içerisindeki Ortodoks Ermeni nüfusu ise 102.349'dur. Salnâmede, vilayetteki Protestan nüfus 1.675 ve Katolik nüfus ise 3.408 olarak kaydedilmiştir. Tablo incelendiğinde, Protestan ve Katolik nüfusun yoğun olarak bulunduğu yerlerde Süryani ve Keldani nüfusun hemen hemen hiç bulunmadığı veya çok az olduğu görülmektedir. Ayrıca Anadolu'daki Protes-

3 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 133.

4 Raymond H. Kevorkian ve Paul B. Paboudjian, *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, çev. Mayda Saris (İstanbul 2013), 467.

tanların tamamına yakınının Ermeni olduğunu da göz önünde bulundurduğumuzda<sup>5</sup> Ermeni nüfusunun yaklaşık olarak 107 bin civarında olduğu söylenebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1881/82-1893 genel nüfus sayımına göre ise Bitlis vilayetinin toplam nüfusu 276.998'dir. Bu nüfusun 167.054'ü Müslüman, 101.358'i Ortodoks Ermeni, 4.945'i Katolik, 1.498'i Protestan, 1981'i Süryani ve 159'u da 'gayrimüslim çingeneler' olarak kaydedilmiştir.<sup>6</sup>

Bitlis vilayetinin toplam nüfusunu 398.625 olarak kaydeden Vital Cuinet ise; Ortodoks, Katolik ve Protestan mezheplerine bağlı Ermenilerin vilayetteki toplam nüfusunu 131.390 olarak vermektedir.<sup>7</sup>

İstanbul Ermeni Patrikliği'nin verilerine göre ise 1913-1915 yılları arasında Bitlis vilayetinin genelinde 218.404 Ermeni yaşamaktadır.<sup>8</sup>

Yukarıdaki veriler incelendiğinde devletin resmi verileri ile devletin nüfus verilerinden istifade eden Vital Cuinet'nin vilayetin genelindeki Ermeni nüfusu için verdikleri rakamlar arasında çok büyük bir fark bulunmamaktadır. Ancak İstanbul Ermeni Patrikliği'nin verdiği rakamlarla söz konusu diğer kaynakların verdiği rakamlar arasında çok aşırı bir farkın bulunduğu görülmektedir. Hatta Ermeni Patrikliği'nin verdiği rakam diğerlerinin verdiği rakamın yaklaşık olarak iki katına tekabül etmektedir. Söz konusu bu farkın neden kaynaklandığını anlamaya çalışma noktasında 1310 yılına ait vilayet salnâmesindeki bazı ifadeler bize yardımcı olabilir. Söz konusu salnâmede vilayetin tamamının tahririnin yapılmadığı belirtilerek, "*Tahririn tamamıyla farz-ı icrâsı takdirde nüfus-ı müslimeye nisbetle Ermeni, Protestan, Katolik, Süryani, Keldani milletlerinden ibaret olan ahali-i gayr-i müslimenin nüfusu ancak rub' nisbetinde görülebilir*"<sup>9</sup> denilmektedir. Salnâmedeki bu ifadeler, devletin vilayetin genelindeki gayrimüslim nüfusu- özellikle Ermeniler- az gösterme kaygısı içerisinde olduğunu düşündürmektedir. Tabii devletin, Ermeni nüfusunu az göstermeye çalışma ihtimali olduğu gibi Ermeni Patrikliği'nin de Ermeni nüfusunu fazla göstermiş olabileceği ihtimali söz konusu edilebilir. Böyle bir durum, her iki tarafın da verdiği rakamlara şüpheyi yaklaşmayı doğurabilir. Bununla beraber devletin 1881/82-1893 genel nüfus sayımındaki veriler, yukarıdaki açıklamalarımız dikkate alınarak değerlendirildiğinde, 1915'ten önce vilayetin nüfusunun yaklaşık olarak yüzde 40'ını Ermenilerin oluşturduğu söylenebilir.

5 Bkz. Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri* (İstanbul 2015), 60.

6 Karpat, *Osmanlı Nüfusu*, 274-275.

7 Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie: Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnee de Chaque Province de L'Asie Mineure* (Paris 1891), 2: 526-527.

8 Kevorkian ve Paboudjian, *Ermeniler*, 64.

9 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 159-160.

## H. 1310 Yılına Ait Vilayet Salnâmesindeki Verilere Göre Bitlis Vilayetinin Nüfusu<sup>10</sup>

Kaza İsmi	Kıpti		Yezidi		Keldani		Süryani		Protestan		Katolik		Ermeni		İslam		Toplam
	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	
Çukur ve Hüyük Nahiyeleri Dahil Bitlis							153	189	291	356	60	70	6437	8880	11922	15751	44109
Ahlat									66	68			2974	3466	3409	3739	13722
İspayart Nahiyesi Dahil Hizan													2380	3340	3511	4753	13984
Mutki													879	1133	1449	1732	5193
<b>Bitlis Sancağı Toplamı</b>							153	189	357	424	60	70	12670	16819	20291	25975	77008
Kosor ve Handeş Nahiyeleri Dahil Muş									187	301	1089	1360	13742	18649	9795	11451	56574
Varto													498	726	4715	5976	11915
Bulanık													7442	9447	3620	4847	25356
Elmah Nahiyesi Dahil Malazgirt													2059	2524	4899	5167	14649
Sason (Takriben)													1570	1617	5543	7805	16535
<b>Muş Sancağı Toplamı</b>									187	301	1089	1360	25311	32963	28572	35246	125029
Siirt			41	52	276	306	141	175	123	133	208	270	974	958	7714	7608	18979
Zirki Nahiyesi Dahil Şirvan	51	58					625	813					332	428	5938	7482	15727
Deyr-i Gül Nahiyesi Dahil Erud			20	30	210	239	75	72					701	967	6531	7958	16803
Rudvan Nahiyesi Dahil Garzan			627	642			389	405	75	75	185	166	1712	1846	5844	6552	18518
Pervari					409	550							500	585	1770	2090	5904
<b>Siirt Sancağı Toplamı</b>	51	58	688	724	895	1095	1230	1465	198	208	393	436	4219	4784	27797	31690	75931
Zikri, Göymük ve Piçar Nahiyeleri Dahil Genç													802	1103	7311	11859	21075
Çapakçur													369	429	4085	5002	9885
Kulp													1325	1555	3285	3828	9993
<b>Genç Sancağı Toplamı</b>													2496	3087	14681	20689	40953
<b>Genel Toplam</b>	51	58	688	724	895	1095	1383	1654	742	933	1542	1866	44696	57653	91341	113600	318921

1915'ten Önce Bitlis Vilayetinde Ermeniler ve Vilayetin İdarî Hayatındaki Konumları

### 2. Müslümanlarla Münasebetleri

Bitlis vilayetinde Müslümanlarla Ermenilerin münasebetlerini teferruatlı bir şekilde ortaya koymak bu çalışmanın hem kapsamını hem de sınırlarını zorlayacağı aşikârdır. Ancak vilayetteki Müslüman-Ermeni ilişkileri ile ilgili yağılan çalışmaların 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren söz konusu gruplar arasında meydana gelen çatışmalı sürecin etrafında yoğunlaştığı için önceki döneme ait ilişkilerin gölgede kaldığı kanaatindeyiz. Bu sebeple Müslümanlar ile Ermenile-

<sup>10</sup> Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1310. Salnâmedeki birtakım küçük hesaplama hataları tarafımızdan düzeltilmiştir.

rin 1915 öncesi döneme ait münasebetleri noktasında bir fikir vermesi açısından şer'îye sicillerine yansıyan bazı kayıtlardan yola çıkarak, birtakım bilgiler sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca söz konusu kayıtların bundan sonra ilgili alanda yapılacak çalışmalara da yol gösterici olacağını ümit ediyoruz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği altında, çok farklı etnik köken ve kültüre sahip insanlar yüzyıllarca kendi kimliklerini ve inançlarını muhafaza ederek huzur içerisinde yaşamışlardır.<sup>11</sup> İmparatorluğun bünyesindeki bu etnik unsurlar ve dini gruplar arasında Ermenilerin daha farklı bir konuma sahip olup Müslümanlarla münasebetlerinin diğer gayrimüslim topluluklara nazaran daha sıcak olduğunu söyleyebiliriz.<sup>12</sup> Bu noktada Bitlis şer'îye sicilleri ve salnâmeler incelendiğinde, Bitlis'in zanaat, ticaret ve idari hayatında etkin bir konuma sahip olan Ermenilerin<sup>13</sup> Müslümanlarla münasebetlerinin oldukça iyi olduğu görülmektedir. Vilâyetin yönetim merkezi olan Bitlis'ten hareketle diğer sancaklarda da durumun benzer olduğunu söyleyebiliriz.

Bitlis şer'îye sicilleri incelendiğinde, Ermenilerin herhangi bir haksızlığa maruz kalmaları durumunda kadıya müracaat ederek bu haksızlıklarını rahat bir şekilde giderdikleri görülmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca Ermenilerin, kendi soydaşları/dindaşları ile aralarında yaşadıkları problemleri de yine şer'î mahkeme vasıtasıyla çözüme kavuşturduklarına şahit olunmaktadır.<sup>15</sup> Bu konuya örnek olarak Bitlis şer'îye sicillerine yansıyan bir olayı burada özet olarak aktarmak istiyoruz: Zeydan mahallesi mütemekkinlerinden iken 20 sene evvel Van'a göç eden Murat veled-i Ohannes ile yine aynı mahalleden ve Ermeni milletinden Arslan veled-i Merzo arasındaki davada Murat, Zeydan mahallesinde kendisine babasından kalma eve, Arslan'ın el koyduğunu belirterek evin kendisine iade edilmesi talebiyle mahkemeye müracaat etmiştir. Mahkeme, evin Murat'a ait olduğunu karara bağlayarak, hak sahibine iadesini sağlamıştır.<sup>16</sup>

Ermeniler ile ilgili çok sayıda veraset davası da şer'îye sicillerine yansımıştır. Mahkemeye yansıyan bir veraset davasında, "*Bitlis Vilâyeti merkezi olan medine-i Bitlis'in Taş mahallesi mütemekkinlerinden ve teb'âyı Devlet-i Aliyye'nin Ermeni milletinden ve Asâkir-i Jandarma efrâdından iken bundan akdem fevt olan Setrak*

11 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatan-daşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)* (Ankara 1996), 1.

12 Ahmet Karaçavuş, "19. Yüzyıl Trabzon'unda Gayrimüslimler", *Osmanlı Siyasal ve Sosyal Hayatında Ermeniler* içinde, haz. İbrahim Erdal ve Ahmet Karaçavuş (İstanbul 2009), 196.

13 Ermenilerin etkin konumları bölgeyi ziyaret eden yerli ve yabancı seyyahlar tarafından da ifade edilmiştir. Bkz. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman (İstanbul 2001), 4: 66; Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia* (New York 1840), 1: 226. Ayrıca bkz. Mayewski, *Rus General Mayewski'nin Doğu Anadolu Raporu: Van ve Bitlis Vilâyetleri Askerî İstatistikî*, çev. Mehmed Sadık, haz. Hamit Pehlivanlı (Van 1997), 31-32.

14 *Bitlis Şer'îye Sicili*, nr. 333, s. 67, 107, 165-166; nr. 412, s. 55.

15 *Bitlis Şer'îye Sicili*, nr. 298, s. 30; nr. 411, s. 128; nr. 333, s. 95.

16 *Bitlis Şer'îye Sicili*, nr. 333, s. 29.

veled-i Hovannes'in verâseti zevce-i metûkesi Nergiz binti Avami (?) ile sülbîye-i sağîre kızları Meryem ve Takuhi"ye verilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>17</sup>

Yukarıda zikrettiklerimizin yanı sıra yetim kalan Ermeniler için de mahkemenin vasî tayin ettiği görülmektedir. Konu ile ilgili bir mahkeme kararını burada aynen zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz:

"Bitlis'te vâki Hersan mahallesinde sâkin iken bin iki yüz doksan dört senesinde vefat eden Devlet-i Aliyye tebâsının Ermeni milletinden terzi esnafından Setrak veled-i Avidis'in sülbî sağır oğlu Osib ile sağıre kızı Sofia'nın tesviye-i umûrlarına kibel-i şer'den bir vâsi nasb ve tayîni ehem ve elzem olduğu, ecelden emânet ile ma'rûf ve istikâmetle mevsûf ve her vecihle vesâyet uhdesinden gelmeğe kâdir idiği zeyl-i vesîkada muharrerü'l-esâmî zat ihbârlarıyla indeş-şer'îl-âlî zâhir ve müte-hakkik olan sağırân-ı mezbûrânın ölen babaları bâ'isü hâze'l- vesîka dülger esnafından Moses veled-i Baba, sağırân-ı mezbûrânın vakt-i rüşd ve sedâdlarına değin tesviye-i umûrlarına kibel-i şer'den vâsi nasb ve tayîn olundukda ol dahi vesâyet-i merkûmeyi kabûl ve hizmet-i lâzimesini kemâ yenbağî edâya taahhüd ve iltizâm etmeğin mâ-hüve'l-vâki bi't-taleb ketb olundu."<sup>18</sup>

Bölge genelinde Müslümanlar ile Ermeniler arasındaki münasebetler genel hatlarıyla yukarıda zikrettiğimiz üzere oldukça müspet bir seyir içerisindeyken 19. yüzyılın son çeyreğinde baş gösteren siyasi hadiseler,<sup>19</sup> bu iki topluluğun münasebetlerinde bir kırılma yaşanmasına neden olmuştur. Hem şehir merkezlerinde hem de kırsal bölgelerde yaşanan çatışmalar, yüzyıllardır birlikte yaşayan Müslümanlar ile Ermenilerin güzel ilişkilerinin, toplumun tamamını kapsamasa da,<sup>20</sup> ters bir yöne doğru kaymasına neden olmuştur. Bu dönemde; özellikle kırsal kesimde yaşayan Ermeniler, bazı göçebe Kürt aşiret ve eşkıyalarının saldırılarına uğramış, malları yağmalanarak haksızlıklara maruz kalmışlardır.<sup>21</sup> Çatışmalarla devam eden bu süreç, 1915 yılına gelindiğinde hem Müslümanlar hem de Ermeniler için katliamların ve hala acısı devam eden büyük trajedilerin yaşanması ile neticelenmiştir.<sup>22</sup>

Bitlis vilayetinde 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Müslümanlar ile Er-

17 *Bitlis Şer'iyye Sicili*, nr. 298, s. 23. Mahkemeye intikal eden diğer veraset davalarından birkaçı için bkz. *Bitlis Şer'iyye Sicili*, nr. 298, s. 40, 45, 56-57, 60, 61, 78, 144; nr. 333, s. 27, 136, 145, 146, 199, 200, 209; nr. 411, s. 105; nr. 412, s. 18, 46, 56, 61, 65, 114.

18 *Bitlis Şer'iyye Sicili*, nr. 333, s. 157.

19 Olayların sebepleri ve gelişim süreci hem çalışmamızın kapsamına girmemekte hem de müstakil bir çalışmaya konu olabilecek kadar geniştir. Bu sebeple burada söz konusu olaylar üzerinde durmuyoruz. Meydana gelen olaylar ve gelişim süreci hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Nâzım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi* (Ankara 1993), 1: 163-168; Christopher J. Walker, "The End of Armenian Taron and Baghesh", in *Armenian Baghesh/Bitlis and Taron/Mush*, ed. Richard G. Hovannisian (Costa Mesa 2001), 191-206.

20 Mayewski, *Doğu Anadolu Raporu*, 125-126, 130; Leyla Neyzi ve Hranush Kharatyan Araçelyan, *Birbirimizle Konuşmak: Türkiye ve Ermenistan'da Kişisel Bellek Anlatıları* (İstanbul 2010), 122.

21 Mayewski, *Doğu Anadolu Raporu*, 70-71.

22 Adem Ölmez, "Ölüm ve Zulmün Üç Hali: Birinci Dünya Savaşı'nda Bitlis Cephesi", *Akademik İncelemeler Dergisi* 9, sy. 2 (2014), s. 19.

meniler arasında ortaya çıkmaya başlayan çatışmalara kadar geçen dönemde, her toplumda yaşanabilecek münferit birtakım adli vakalar bir kenara bırakılacak olursa, Müslümanlar ile Ermenilerin yüzyıllar boyunca vilayette barış ve huzur içerisinde yaşadıkları söylenebilir.

### 3. Vilayetin İdari Hayatındaki Konuları

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat döneminde devletin siyasi ve idari yapısında yapılan bazı düzenlemeler, gayrimüslimlerin devletin idari kademelerinde yer almaları noktasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Ermeniler, Tanzimat'tan önceki dönemde de devletin birçok resmi ve özel işlerinde görev almışlardır. Ancak Tanzimat döneminde devletin siyasi ve idari kurumları Batılı devletlerin kurumlarına göre yeniden düzenlenince Ermenilerin devlet kurumlarında daha fazla yer almalarının önü açılmıştır. Batılılaşma çabalarının bir girişimi olarak ilan edilen Islahat Fermanı ile devletin, Müslüman ve gayrimüslim bütün unsurları eşit kabul etmesiyle birlikte başta Ermeniler olmak üzere devletin gayrimüslim tebaasının devlet hizmetinde görev alması en üst seviyeye ulaşmıştır.<sup>23</sup> Bu noktada Anadolu'daki Ermeni nüfusun en yoğun olduğu vilayetlerden birisi olan Bitlis'te de Ermeniler; vali yardımcılığı, kaymakam yardımcılığı, nahiye müdürlüğü, vilayet idare meclisi a'zâlığı, belediye meclisi a'zâlığı ve bidayet mahkemesi a'zâlığı gibi görevlerle hemen hemen devletin bütün idari kademelerinde ön planda yer almışlardır.

Bitlis vilayet salnâmeleri ve kısmen de Bitlis şer'iyeye sicillerini kaynak olarak sırasıyla Bitlis, Muş, Siirt ve Genç sancakları ile bu sancakların merkez kazaları, sancağa bağlı diğer kazalar ve nahiyelerde kamu kurumlarında görev yapan Ermenileri tespit etmeye çalışacağız. Çalışmanın kapsamını aştığı ve başka çalışmalarımızda da belli bir ölçüde yer verdiğimiz için, burada Ermenilerin görev aldıkları müesseseler veya komisyonların işleyişi, buralardaki üye seçim usulleri vs. üzerinde detaylı bir şekilde durmayacağız.<sup>24</sup> Daha önce yapmış olduğumuz bir çalışmada Bitlis vilayetinin yönetim merkezi olan Bitlis kazasının idari hayatında yer alan Ermenilere yer vermiştik. Ancak bu çalışmamızda vilayetin tamamını ele aldığımız için, bir bütünlük oluşturması ve konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından Bitlis kazasına burada yeniden yer vermenin bir tekrar olarak kabul edilmeyeceğine inanıyoruz. Bitlis vilayetinin idari hayatında görev alan Ermeniler ile ilgili bilgi vermeden önce çalışma esnasında karşılaştığımız bir problemi ifade etmek istiyoruz. Aynı dini geleneğe sahip olan Ermeniler ile Süryanilerin benzer isimleri kullanmaları sebebiyle, salnâmelerde karşılaştığımız bazı isimlerin Ermeni mi yoksa Süryani mi veya Keldani mi olduğunu tespit etmekte zorlandığımızı belirtmeliyiz. Ayrıca Ermenilerin Murat, Arslan ve Şahin gibi Müslümanlarca da kullanılan bazı

23 Geniş bilgi için bkz. Ertaş, *Diyarbakır Ermenileri*, 170-172.

24 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ertaş, *Diyarbakır Ermenileri*, 172-190.

isimleri kullanmaları<sup>25</sup> durumu daha da zorlaştırdığını ifade etmeliyiz. Bu sebeple kamu hizmetinde görev aldığı halde Süryani veya Müslüman olabileceği düşünülerek bazı Ermenilerin ismi bu çalışmada zikredilmemiş olabilir.<sup>26</sup> Bunun yanı sıra çok düşük bir ihtimal olmakla beraber Süryani veya Keldani olduğu halde Ermeni olarak zikredilmiş olan bazı isimlere de rastlanabilir. Ancak Ermeni nüfusunu verdiğimiz kısımda da değindiğimiz üzere vilayetin toplam nüfusu içerisinde Süryani ve Keldani nüfusu çok az bir yere sahiptir. Dolayısıyla oldukça az bir nüfusa sahip olan söz konusu dini grupların vilayet idare meclisi a'zâlığı, belediye meclisi a'zâlığı ve bidayet mahkemesi a'zâlığı gibi temsil makamlarında ön planda olmalarının oldukça düşük bir ihtimal olduğunu düşünüyoruz.<sup>27</sup>

### 3.1. Bitlis Sancağı

Ermeniler, vilayetin yönetim merkezi olan Bitlis'te; vilayet dairesi, belediye dairesi, adliye teşkilatı, asker ve polis teşkilatı başta olmak üzere vilayetin hemen hemen bütün idari kademelerinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda valiler, vilayet sınırları içinde kalan bölgenin en üst düzey sorumlularıdır.<sup>28</sup> Ermeniler, Bitlis'te devletin vilayetteki en üst düzey yönetim kademesi olan valiliklerde vali yardımcısı olarak görev alacak derecede devletin idari hayatında etkin bir konuma sahiptirler. Bu bağlamda, H. 1317 (1899) ve H. 1318 (1900) tarihli Bitlis vilayet salnâmelerindeki bilgilere göre söz konusu tarihlerde Bitlis vilayeti vali muavini Andon Efendi'dir.<sup>29</sup>

Ermeniler, valinin başkanlığında toplanan vilayet idare meclisinde de a'zâ olarak yer almışlardır. Ermeni Murahhasası vilayet idare meclisinde tabii a'zâ olarak yer alırken,<sup>30</sup> seçilmiş a'zâ olarak da bazı dönemler iki, bazı dönemler ise bir Ermeni'nin bu mecliste yer aldığı görülmektedir. Bu çerçevede mecliste görev alan

25 Ertaş, *Diyarbakır Ermenileri*, 134; Hilmi Bayraktar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Urfa Sancağı: İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapı* (Elazığ 2007), 127; Mehmet Emin Üner, "Osmanlı Klasik Dönem Sonlarında Bir Güneydoğu Anadolu Şehri: Urfa (1700-1800)" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2003), 138; Mehmet Salih Erpolat, "H.1104-1105 (M.1691-1692) Tarihli Diyarbakır Vilayeti Cizye Defterine Göre Gayrimüslimler Arasında Yer Alan Türkçe Şahıs İsimleri", *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler: Osmanlı Toplumunda Birlikte Yaşama Sanatı: Türk Ermeni İlişkileri Örneği [Hoşgörü Toplumunda Ermeniler Erciyes Üniversitesi Uluslararası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu (I: 2006: Kayseri)]* içinde, haz. M. Metin Hülâgü v.dğr. (Kayseri 2007), 3: 53. Aynı durum Müslümanlar ile birlikte yaşayan diğer bazı gayrimüslim topluluklar için de söz konusudur. İslam hakimiyetinin ilk dönemlerinden itibaren gayrimüslimlerin Müslüman isimlerini kullanmış olmaları onlarla ilgili çalışma yapan araştırmacıların karşılaştıkları önemli bir problem olmuştur. Bkz. Ahmet Yasin Tomakin, "Abbâsiler Döneminde İlmî Hayatta Süryâniler (132-656/750-1258)" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), xiv.

26 Müslüman olabileceklerini düşünerek zikretmediğimiz isimlere örnek olarak; Eruh kazası Süvari tahsildarı Murat Efendi (*Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 208); Bulanık kazası Bidayet Mahkemesi Mübaşiri Murat Ağa (*Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 199); Muş'un Azakpur Nahiyesi meclis a'zâsı Murat Ağa ve Muş'un Akçan Nahiyesi meclis a'zâsı Arslan Bey (*Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 166).

27 Bununla beraber vilayetin genelindeki Süryani nüfusun yaklaşık olarak yarısını barındıran Siirt'in Şirvan kazasında bazı idari kademelerde a'zâ veya memur olarak Süryanilerin yer aldıklarına şahit olunmaktadır. Örnek olarak bkz. Şirvan Bidayet Mahkemesi a'zâsı Şem'un Ağa, *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 211.

28 Musa Çadircı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları* (Ankara 1991), 10.

29 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 106; h. 1318, s. 106.

30 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 103; h. 1317, s. 107; h. 1318, s. 107.



seçilmiş a'zâlar olarak; Avidis Efendi,<sup>31</sup> Ağacan Efendi/Ağa,<sup>32</sup> Haçık Ağa ve Kigork Efendi<sup>33</sup> isimleri zikredilebilir.

Ermenilerin görev aldıkları bir diğer kurum olan belediye dairesinde ise, meclis a'zâsı olarak Kendiryan Agop Ağa,<sup>34</sup> Beşiryan Murat Ağa,<sup>35</sup> Kakosyan Haçık Efendi,<sup>36</sup> Haçmanukyan Agop Efendi<sup>37</sup> ve Basmacıyan Haçmanuk Efendi<sup>38</sup> görev almışlardır. Belediye dairesinde kâbile (ebe kadın) olarak da İskuhi Hanım<sup>39</sup> ismi göze çarpmaktadır.

Ermenilerin adliye teşkilatında da isimleri ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede; istinaf, bidayet ve ticaret mahkemelerinde çok sayıda Ermeni'nin a'zâ olarak yer aldıklarına şahit olunmaktadır. Hukuk ve Ceza Dairesi a'zâları aynı olan Bitlis İstinaf Mahkemesi'nde a'zâ olarak; Mıhçıyan Setrak Efendi,<sup>40</sup> Kakosyan Avidis Efendi,<sup>41</sup> Karabet Efendi,<sup>42</sup> Agop Efendi,<sup>43</sup> Ovagim Efendi<sup>44</sup> ve Setrak Efendi<sup>45</sup> isimli Ermeniler görev almışlardır. İstinaf Mahkemesi Hey'et-i İthâmiyye a'zâsı olarak da Mıgırđıç Efendi<sup>46</sup> ve Mardiros Efendi<sup>47</sup> yer almışlardır. Bidayet Mahkemesi Hukuk Dairesinde ise a'zâ olarak Bakkalyan Sirop Efendi,<sup>48</sup> Apit Efendi<sup>49</sup> ve Murat Efendi<sup>50</sup> ; Ceza Dairesi a'zâsı olarak da Beşiryan Avidis Efendi,<sup>51</sup> Mıgırđıç Efendi<sup>52</sup> ve Mardiros Efendi<sup>53</sup> isimleri görülmektedir. Ticaret Mahkemesi a'zâsı olarak da Kendiryan Murat Ağa,<sup>54</sup> Apit Efendi,<sup>55</sup> Kendiryan Agop Ağa,<sup>56</sup> Mardiros Efendi<sup>57</sup> ve Murat Efendi<sup>58</sup> isimleri zikredilebilir.

31 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 107.

32 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 107; h. 1316, s. 103; h. 1317, s. 107. Salnâmelerde aynı kişi için bazen 'Ağa' bazen ise 'Efendi' unvanı kullanılmıştır. Bu farklı kullanım, söz konusu şahsın statüsünde bir değişiklik oluşturmadığı için böyle durumlarda ilgili şahıs için kullanılan bu unvanlardan birisini tercih ettik.

33 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 107.

34 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 118.

35 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 116; h. 1317, s. 120; h. 1318, s. 120.

36 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 116.

37 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 120; h. 1318, s. 120.

38 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 120; h. 1318, s. 120.

39 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 118.

40 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 113.

41 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 113.

42 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 110; h. 1317, s. 114.

43 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 110; h. 1317, s. 114.

44 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 115.

45 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 115.

46 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 111; h. 1317, s. 115.

47 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 116.

48 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 114.

49 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 115.

50 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 116.

51 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 114.

52 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 111; h. 1317, s. 115.

53 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 116.

54 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 112.

55 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 112; h. 1317, s. 116.

56 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 116.

57 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 117.

58 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 117.

Ermeniler, asker ve polis teşkilatında da değişik kademelerde görev almışlardır. Bu bağlamda; Birinci Merkez Taburu İkinci Piyade Bölüğü Jurnal Emiri Cercis Ağa,<sup>59</sup> Asakir-i Jandarma efradından Setrak veled-i Hovannes,<sup>60</sup> Asakir-i Jandarma Süvari Çavuşanından Agob veled-i Haçık,<sup>61</sup> Polis Memuru Agop Efendi<sup>62</sup> ve Asadur Efendi<sup>63</sup> isimleri zikredilebilir.

Ermeniler, yukarıda zikredilen kurumlardan başka, matbaa dairesi ve reji idaresi gibi kurumların yanı sıra valilikçe oluşturulan bazı komisyonlarda da yer almışlardır. Bu çerçevede; Matbaa dairesinde Sermürettib-Mütercim Tomas Efendi ve Mürettib-i Sani Agop Efendi,<sup>64</sup> Reji İdaresinde Muhasebeci Boğos Efendi<sup>65</sup> ve Hekimyan Efendi,<sup>66</sup> Bank Şube Heyeti a'zâsı Serkis Ağa,<sup>67</sup> Sandık Meclisi a'zâsı Emedyan/ Amedyan Serkis Ağa,<sup>68</sup> Meclis-i İdare Heyet-i İthamiye a'zâsı Ağacan Ağa<sup>69</sup> ve Kigork Efendi,<sup>70</sup> Heyeti Tahkikiye a'zâsı olarak Meclis-i İdare-i Vilayet A'zâsından Ağacan Efendi;<sup>71</sup> Vesait-i Nakliye Komisyonu a'zâsı olarak Beşiryan Murat Ağa<sup>72</sup> ve Kakosyan Haçık Efendi<sup>73</sup> isimleri zikredilebilir. Ayrıca vilayet salnâmelerinde 'Bitlis'teki me'murin-i fenniye' başlığı altında verilen memurlar arasında Kondüktör Levon Efendi<sup>74</sup> ismi göze çarpmaktadır. Bunların yanı sıra; Tahsilat Komisyonu Reisi Vali Muavini Andon Efendi,<sup>75</sup> Piyade Tahsildarı Agop Efendi,<sup>76</sup> Süvari Tahsildarı Mosis Efendi<sup>77</sup> ve Süvari Tahsildarı Nazar Efendi<sup>78</sup> isimleri kayıtlara yansıyan Ermenilerden birkaçı olarak zikredebiliriz.

Bitlis'in yanı sıra Merkez kazaya bağlı nahiyelerin idaresinde de Ermenilerin yer aldıkları görülmektedir. Bu çerçevede Norşin Nahiyesi Nahiyeye Müdür Muavini Kaspar Efendi;<sup>79</sup> Simek Nahiyesi Nahiyeye Müdür Muavini Bedros Ağa,<sup>80</sup> Simek Nahiyesi meclis a'zâsı Mosis Ağa<sup>81</sup> ve Huyut Nahiyesi meclis a'zâları olarak Manuk

59 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 116.

60 *Bitlis Şer'iyye Sicili*, nr. 298, s. 23.

61 *Bitlis Şer'iyye Sicili*, nr. 298, s. 38.

62 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 116; h. 1317, s. 119; h. 1318, s. 120.

63 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 120.

64 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 110.

65 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 119.

66 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 122.

67 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 112.

68 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 109; h. 1317, s. 113; h. 1318, s. 114.

69 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 107.

70 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 107.

71 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 117.

72 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 117; h. 1318, s. 121.

73 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 117.

74 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 112; h. 1316, s. 108; h. 1317, s. 112.

75 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 116; h. 1318, s. 112.

76 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 118.

77 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 118; h. 1317, s. 122; h. 1318, s. 122.

78 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 122; h. 1318, s. 122.

79 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 150; h. 1317, s. 153; h. 1318, s. 142.

80 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 157; h. 1317, s. 154; h. 1318, s. 143.

81 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 157; h. 1317, s. 154; h. 1318, s. 143.

Ağa ve İstapan Ağa<sup>82</sup> salnâmelere isimleri yansıyan birkaç kişi olarak zikredebiliriz.

### 3.1.1. Ahlat

Ermeniler, Ahlat kazasının idari hayatında birçok görev almışlardır. Meclis-i İdare a'zâsı olarak Markar Ağa, Boğos Ağa,<sup>83</sup> Sirop Efendi,<sup>84</sup> Murat Ağa<sup>85</sup> ve Agop Ağa;<sup>86</sup> Bidayet Mahkemesi<sup>87</sup> a'zâsı Boğos Ağa,<sup>88</sup> Sirop Efendi;<sup>89</sup> Bank Dairesi a'zâsı Boğos Ağa;<sup>90</sup> Maarif Komisyonu Heyeti a'zâsı Agop Ağa;<sup>91</sup> Emlak Komisyonu a'zâsı Bedros Ağa;<sup>92</sup> Polis Dairesinde polis olarak Setrak Efendi,<sup>93</sup> Vergi Tahsilat Komisyonu a'zâsı olarak Meclis-i İdare a'zâsından Agop Ağa<sup>94</sup> ve Emlak Muhammini olarak da Emlak Komisyonu a'zâsı Bedros Efendi<sup>95</sup> isimleri kayıtlara yansımıştır.

Ahlat merkezin yanı sıra, Ermenilerin kazaya bağlı Misk nahiyesinin idari hayatında da oldukça etkin oldukları görülmektedir. H. 1316 (1898) tarihli Bitlis vilâyet salnâmesindeki bilgilere göre söz konusu tarihte Misk nahiyesinin müdürü Haçadur Ağa isminde bir Ermeni'dir. Söz konusu nahije meclisinin müdür muavinini İslam Bey, a'zâları ise Fakı Hüseyin Efendi, Hurşid Ağa ve Murat Ağa olarak geçmektedir.<sup>96</sup> Söz konusu tabloya bakıldığında nahiyenin en üst düzey yöneticisinin bir Ermeni olduğu, yardımcısı ve a'zâlarının (Murat Ağa'nın da Ermeni olma ihtimali yüksek olmakla beraber) ise Müslüman olduğu göze çarpmaktadır.

### 3.1.2. Hizan

Hizan kazasının idari hayatında görev alan Ermeniler olarak; Meclis-i İdare a'zâsı Vartan Ağa,<sup>97</sup> Vartan Ağa,<sup>98</sup> Agop Ağa,<sup>99</sup> Mahkeme-i Nizamiye a'zâsı Bedros Ağa;<sup>100</sup> Bidayet Mahkemesi a'zâsı Bağdasar Efendi,<sup>101</sup> Bedros Ağa;<sup>102</sup> Bank Dairesi

82 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 180.

83 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 182.

84 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 158; h. 1317, s. 142.

85 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 158.

86 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1318, s. 144.

87 Daha sonraki yıllarda 'mahkeme dairesi' olarak geçmektedir.

88 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 182.

89 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 158; h. 1317, s. 142; h. 1318, s. 144.

90 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 183.

91 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 161.

92 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 162; h. 1317, s. 145.

93 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1318, s. 146.

94 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1318, s. 147.

95 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1318, s. 148.

96 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 162.

97 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 186. Salnâmede, Vartan isminde iki a'zâ zikredilmektedir. Daha sonraki yıllarda bir isim a'zâlığını korurken diğer ismin yerine başka bir kişi geçmiştir.

98 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 186; h. 1316, s. 168; h. 1317, s. 147; h. 1318, s. 150.

99 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 168; h. 1317, s. 147; h. 1318, s. 150.

100 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1317, s. 147; h. 1318, s. 151.

101 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 186.

102 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 168.

a'zâsı Boğos Ağa;<sup>103</sup> Vergi Dairesi Muhammini Boğos Ağa<sup>104</sup> ve Tahsildar Heyeti Süvari Tahsildarı Karabet Efendi<sup>105</sup> isimleri kayıtlara yansımıştır.

Kaza merkezinin yanı sıra, kazaya bağlı nahiyelerde de Ermenilerin idari hayatta ön planda olduklarına şahit olunmaktadır. Bu bağlamda Hakif nahiyesinin müdürünün Ohannes Ağa isminde bir Ermeni olduğu görülmektedir. Ohannes Ağa'nın nahiyeye müdürlüğü görevini birkaç yıl üst üste sürdürdüğü kayıtlardan anlaşılmaktadır. Nitekim H. 1316, 1317 ve 1318 yıllarına ait salnâmelerde hep Ohannes Ağa ismi geçmektedir. Ayrıca nahiyeye meclisi a'zâsı olarak da Hagop Ağa ismi kayıtlarda yer almıştır.<sup>106</sup> Ayrıca Uçum Nahiyesi Müdür Muavini İğo (?) Ağa<sup>107</sup> ve meclis a'zâsı olarak da Boğos Ağa<sup>108</sup> isimleri kaydedilmektedir. İsparit nahiyesinde ise meclis a'zâsı olarak Boğos Ağa<sup>109</sup> ismi görülmektedir.

### 3.1.3. Mutki

Mutki, Bitlis sancağına bağlı kazalar arasında nüfusu en az olan ve Ermenilerin de diğer kazalara göre nüfusunun en az olduğu kazadır. Bununla beraber Ermenilerin her dönemde Meclis-i İdare a'zâsı olarak yönetimde yer aldıklarına şahit olunmaktadır. Bu çerçevede Meclis-i İdare a'zâsı olarak Giragos Ağa ve Asadur Ağa<sup>110</sup> isimleri kayıtlara yansımıştır.

### 3.2. Muş Sancağı

Merkez kaza, Malazgirt, Bulanık, Varto ve Sason kazalarından müteşekkil olan Muş sancağının yönetim merkezi, merkez kaza olan Muş'tur. Bitlis vilayetinin yönetiminde vali muavinliği gibi önemli bir idari konumda yer alan Ermenilerin Muş sancağında da mutasarrıf muavinliği gibi yine önemli bir idari makama geldikleri görülmektedir. Bu çerçevede mutasarrıf muavini olarak Agop Efendi<sup>111</sup> ve Cercis Efendi<sup>112</sup> isimleri kayıtlara geçmiştir. Ayrıca Liva İdare Meclisi a'zâsı olarak Avanis Ağa, Boğos Ağa,<sup>113</sup> Kigork Efendi, Avidis Ağa,<sup>114</sup> Mardiros Ağa, Agop Ağa<sup>115</sup> isimleri kayıtlara yansımıştır. Bu isimlerin yanı sıra H. 1310 yılından son-

103 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 149.

104 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 169; h. 1318, s. 151.

105 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 149; h. 1318, s. 152.

106 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 171; h. 1317, s. 150; h. 1318, s. 153.

107 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 171; h. 1317, s. 150; h. 1318, s. 154.

108 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 171; h. 1317, s. 150.

109 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 189.

110 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 177; h. 1317, s. 151; h. 1318, s. 155. A'zâ olarak Murat Ağa ismi de geçmektedir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere Murat isminin Ermeni mi Müslüman mı olduğu konusunda kesin bir kanaate varmak mümkün olmadığı için buraya bir şerh düşmekle iktifa ediyoruz.

111 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 156.

112 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 158.

113 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 194.

114 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 182.

115 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 156; h. 1318, s. 158.

raki salnâmelerde Ermeni Murahhasa Vekilinin de Liva İdare Meclisinde tabii a'zâ olarak yer aldığı görülmektedir.<sup>116</sup>

Bitlis vilayeti dâhilinde Ermeni nüfusun en fazla olduğu Muş sancağında, Ermenilerin yönetim kademelerinin birçok biriminde görev aldıklarına şahit olunmaktadır. Bu çerçevede Bidayet Mahkemesi Ceza Dairesi a'zâsı olarak Espator Ağa,<sup>117</sup> Mıgırdiç Efendi,<sup>118</sup> Kigork Efendi,<sup>119</sup> Haçik Efendi<sup>120</sup> isimleri; Hukuk Dairesi a'zâsı olarak da Karabet Efendi,<sup>121</sup> Tatyos Efendi<sup>122</sup> ve Katolik İstegan Ağa<sup>123</sup> isimleri görülmektedir. Meclis-i İdare Mahkeme Heyetinde Müstantik (sorgu hâkimi) olarak da Agop Efendi<sup>124</sup> ve Cercis Efendi<sup>125</sup> isimleri geçmektedir. Adli teşkilatın yanı sıra Belediye Dairesinde de Meclis a'zâsı olarak Avidis Ağa,<sup>126</sup> Mihail Ağa<sup>127</sup> ve Agop Ağa<sup>128</sup> isimleri kayıtlara yansımıştır.

Vilayet idare meclisi, adli teşkilat ve belediyenin yanı sıra Muş'un idari hayatında görev alan Ermeniler olarak şu isimleri zikredebiliriz: Muhasebe Kalemî Sandık Emîni Ohannes Efendi;<sup>129</sup> Maarif Komisyonu a'zâsı Nazaret Efendi<sup>130</sup> ve Mıgırdiç Efendi;<sup>131</sup> Nafia Dairesinde memur olarak Vahan Efendi,<sup>132</sup> Ohan Efendi,<sup>133</sup> Kondüktör olarak Leon Efendi;<sup>134</sup> Nafia Komisyonunda a'zâ olarak Agop Efendi<sup>135</sup> ve Bedros Ağa,<sup>136</sup> Ziraat Bank Şubesi Meclis a'zâsı olarak Mosis Ağa ve Agop Ağa;<sup>137</sup> Düyûn-ı Umumiye İdaresi Memuru Bedros Efendi;<sup>138</sup> Polis Dairesinde polis olarak Mihran Efendi,<sup>139</sup> Arşak Efendi<sup>140</sup> ve Rupen Efendi;<sup>141</sup> Heyet-i Tahsiliye Süva-

116 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 182; h. 1317, s. 156; h. 1318, s. 158.

117 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 195.

118 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 185.

119 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 159.

120 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 161.

121 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 195.

122 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 185.

123 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 159; h. 1318, s. 161.

124 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 163.

125 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 158.

126 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 197; h. 1316, s. 188; h. 1317, s. 161; h. 1318, s. 163.

127 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 188; h. 1317, s. 161.

128 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 197; h. 1316, s. 188; h. 1317, s. 161; h. 1318, s. 163.

129 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 195.

130 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 186; h. 1317, s. 160; h. 1318, s. 162.

131 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 186.

132 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 185; h. 1317, s. 158.

133 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 160.

134 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 160.

135 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 185.

136 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 158.

137 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 184.

138 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 197.

139 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 189; h. 1317, s. 163.

140 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 163; *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 165.

141 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 165.

ri Tahsildarı olarak Kırkor Efendi,<sup>142</sup> Merkez Kazası Süvari Tahsildarı Himayak Efendi ve Piyade Tahsildarı Arşak Efendi;<sup>143</sup> Hazine Deâvi Vekili Sehak Efendi.<sup>144</sup>

Muş sancağı ve merkez kazanın idari kademelerinin yanı sıra Muş kazasına bağlı nahiyelerin yönetim kademelerinde de Ermenilerin ön planda oldukları görülmektedir. Bu bağlamda Muş'a bağlı Azakpur, Akçan ve Ziyaret nahiyelerinin üçünün de nahiye müdür muavininin Ermeni olduklarına şahit olunmaktadır. Bu çerçevede Azakpur Nahiyesi Müdür Muavini Kaspar Ağa,<sup>145</sup> Akçan Nahiyesi Müdür Muavini Karabet Ağa<sup>146</sup> ve Ziyaret Nahiyesi Müdür Muavini Kigork Ağa<sup>147</sup> isimleri salnâmelere yansımıştır. Ayrıca Ziyaret Nahiyesi meclis a'zâsı olarak da Gerbo Ağa ismi kayıtlarda yer almıştır.<sup>148</sup>

### 3.2.1. Malazgirt

Ermeniler, Malazgirt kazasının idari hayatında neredeyse bütün kurumlarda ve kurullarda yer almışlardır. Bu çerçevede Meclis-i İdare a'zâsı Osib Ağa,<sup>149</sup> Serkis Ağa,<sup>150</sup> Tatumyano(?) Ağa,<sup>151</sup> Bidayet Mahkemesi a'zâsı Artin Ağa,<sup>152</sup> Osib Ağa,<sup>153</sup> Serkis Ağa,<sup>154</sup> Polis Dairesinde polis olarak Setrak Efendi,<sup>155</sup> Polis Gagik Efendi,<sup>156</sup> Muhasebe Kalemi Sandık Emmini Mihitar Efendi,<sup>157</sup> Hayrabet Efendi,<sup>158</sup> Nüfus Kalemî Kâtibi Mihitar Efendi,<sup>159</sup> Hey'et-i Tahsiliye içerisinde tahsildar olarak Arşak Efendi,<sup>160</sup> Tahkikat-ı Evveliyeye Komisyonu a'zâsı Serkis Ağa,<sup>161</sup> Tahkikat-ı İbtidâiye Heyeti a'zâsı Serkis Ağa<sup>162</sup> ve Osib Ağa<sup>163</sup> isimleri zikredilebilir.

### 3.2.2. Bulanık

Bulanık kazasında Ermeniler, kaza meclisi, belediye dairesi ve adli teşkilat başta olmak üzere kaza yönetiminin neredeyse bütün kademelerinde etkin olarak yer

142 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 189; *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 163.

143 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 163.

144 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 190; h. 1318, s. 165.

145 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 164; h. 1318, s. 166.

146 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 164; *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 166.

147 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 165; h. 1318, s. 166.

148 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 165; h. 1318, s. 167.

149 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 204.

150 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 204; h. 1316, s. 215; h. 1317, s. 174.

151 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 176.

152 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 205.

153 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 215; h. 1318, s. 176.

154 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 174.

155 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 216; h. 1317, s. 175.

156 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 177.

157 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 205.

158 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 217; h. 1317, s. 176.

159 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 216.

160 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 217.

161 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 216.

162 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 175.

163 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 177.

almışlardır. Bu bağlamda Meclis-i İdare a'zâsı olarak Kaspar Ağa,<sup>164</sup> Mardiros Ağa,<sup>165</sup> Gazer Ağa, Harabet Ağa<sup>166</sup> ve Serkis Ağa<sup>167</sup> kaza meclisinde görev alan isimler olarak görülmektedir. Bulanık'taki bazı idari kademelerde Ermenilerin zaman zaman Müslümanlardan daha fazla yer aldıklarına şahit olunmaktadır. Bu noktada Belediye Dairesinde meclis a'zâsı olarak görev alan Ermenilerin bazen meclisteki dört a'zâdan üçünü teşkil ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede H. 1316 ve 1317 tarihli salnâmelerde yer alan Belediye Dairesi Meclisi a'zâsı olarak Agop Ağa, Avidis Ağa ve Serkis Ağa<sup>168</sup> isimlerini zikredebiliriz. H. 1318 tarihli salnâmede ise söz konusu meclisin üç a'zâsı bulunduğu ve bu a'zâlardan ikisinin Markar Ağa ve Serko Ağa<sup>169</sup> isimli Ermeniler oldukları görülmektedir. Bunun yanı sıra Bidayet Mahkemesi a'zâsı Mihitar Efendi,<sup>170</sup> Markar Ağa,<sup>171</sup> Polis Dairesinde polis olarak İstefan Efendi,<sup>172</sup> Muhasebe Kalemi Sandık Emimi Markar Efendi,<sup>173</sup> Hovannes Efendi,<sup>174</sup> Nüfus Dairesi Kâtibi Arşak Efendi,<sup>175</sup> Reji İdaresinde memur olarak Avidis ağa,<sup>176</sup> Hey'et-i Tahsiliye Süvari Tahsildarı Markar Efendi, Süvari Tahsildarı Himayak Efendi,<sup>177</sup> Bank Dairesi a'zâsı Kaspar Ağa, Ağyazar Ağa,<sup>178</sup> Haço Ağa,<sup>179</sup> Vesait-i Nakliye Komisyonu a'zâsı Mihitar Ağa,<sup>180</sup> Vesait-i Nakliye-i Askeriye Komisyonu a'zâsı Mihitar Ağa,<sup>181</sup> Tahkikat-ı İbtidâiye Hey'eti a'zâsı Zakar Efendi<sup>182</sup> ve Mihitar Efendi<sup>183</sup> isimleri kazanın resmi kurum ve kurullarında yer alan Ermeniler olarak kayıtlara geçmişlerdir.

### 3.2.3. Varto

Muş sancağının nüfus bakımından en küçük kazası olan Varto'da Ermeniler, kaza meclisi başta olmak üzere birçok idari kademede yer almışlardır. Bu çerçevede-

164 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 210.

165 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 199.

166 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 168.

167 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 201; 1317, s. 168.

168 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 201; 1317, s. 168.

169 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 170. Salnâmede Serko Ağa olarak zikredilen a'zânın önceki iki yıl da a'zâ olarak yer alan Serkis Ağa olduğunu düşünmekle beraber, salnâmede böyle yazıldığı için ayrıca zikrettik.

170 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 210.

171 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 169.

172 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 200; h. 1317, s. 168; h. 1318, s. 170.

173 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 167.

174 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 169.

175 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 199.

176 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 211.

177 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 167; h. 1318, s. 169.

178 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 211.

179 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 200; h. 1317, s. 167.

180 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 201.

181 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 168.

182 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 168.

183 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 170.



de Meclis-i İdare a'zâsı olarak Mardiros Ağa,<sup>184</sup> Kalust Ağa,<sup>185</sup> Haço Ağa,<sup>186</sup> Melkon Ağa,<sup>187</sup> Belediye Dairesi Meclisi a'zâsı olarak Haçadur Ağa,<sup>188</sup> Melkon Ağa,<sup>189</sup> Mardo Ağa,<sup>190</sup> Bidayet Mahkemesi a'zâsı Gorgi Ağa,<sup>191</sup> Vartan Ağa,<sup>192</sup> Avidis Efendi,<sup>193</sup> Muhasebe Kalemi Sandık Emimi İstëpan Efendi,<sup>194</sup> Bank Dairesi a'zâsı Melkon Ağa<sup>195</sup> ve Vesait-i Nakliye-i Askeriye Komisyonu a'zâsı Vartan Ağa<sup>196</sup> isimleri zikredilebilir.

### 3.2.4. Sason

Sason kazası, Muş sancağına bağlı kazalar içerisinde Ermenilerin idari hayatta en az görev aldıkları yerleşim birimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Salnâmelerdeki kayıtlardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Ermeniler sadece kaza meclisinde yer almışlardır. Bu bağlamda Meclis-i İdare a'zâsı olarak Makdis Vartan Ağa<sup>197</sup> ve Kirkor Ağa<sup>198</sup> isimleri kayıtlara yansımıştır.

### 3.3. Siirt Sancağı

Siirt sancağı; merkez kaza, Eruh, Pervari, Şirvan ve Garzan kazalarından müteşekkildir. Sancağın yönetim merkezi, merkez kaza olan Siirt'tir. Ermeniler, Siirt'te birçok idari kurum ve kurulda yer almışlardır. Ermenilerin görev aldıkları Liva İdare Meclisinde a'zâ olarak Basmacıyan Minas Efendi,<sup>199</sup> Makdis Ohan Efendi,<sup>200</sup> isimleri salnâmelerdeki kayıtlara yansımıştır. Ayrıca H. 1310 ve 1316 yıllarına ait salnâmelerde Ermeni Murahhasa Vekilinin, Liva İdare Meclisinde tabii a'zâ olarak yer aldığı görülmektedir.<sup>201</sup> Merkez kazadaki nüfusları çok az olmakla beraber Süryaniler de Liva İdare Meclisinde yer almışlardır. Bu noktada H. 1317 ve 1318 tarihli salnâmelerde, meclisteki tabii a'zâ olarak Süryani Patrik Vekilinin Ermeni Murahhasa Vekilinin yerini aldığına şahit olunmaktadır.<sup>202</sup> Kaza meclisinin yanı sıra Bidayet Mahkemesi Ceza Dairesi a'zâsı olarak Melkon Efen-

184 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 215; h. 1318, s. 172.

185 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 215.

186 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 206; h. 1317, s. 170.

187 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 172.

188 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 208; h. 1317, s. 172.

189 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 208; h. 1317, s. 172; h. 1318, s. 173.

190 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 173.

191 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 215.

192 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 207; h. 1317, s. 171.

193 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 172.

194 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 216.

195 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 207; h. 1317, s. 171; h. 1318, s. 173.

196 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 207; h. 1317, s. 171; h. 1318, s. 173.

197 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 220; h. 1316, s. 225; h. 1317, s. 178; h. 1318, s. 180.

198 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 220.

199 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 226.

200 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 190; h. 1318, s. 192.

201 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 226; h. 1316, s. 240.

202 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 190; h. 1318, s. 192.

di; Polis Dairesinde Üçüncü Komiser Cercis Efendi,<sup>203</sup> Polis Bedros Efendi;<sup>204</sup> İcra Dairesinde mübaşir olarak Tomas Ağa,<sup>205</sup> Hey'et-i Tahsiliye Süvari Tahsildarı Agop Efendi,<sup>206</sup> Ticaret ve Sanayi ve Ziraat Odası Heyeti a'zâsı olarak Basmacıyan Agop Efendi,<sup>207</sup> Korkisyan Bedros Efendi,<sup>208</sup> Korkisyan Mansur Efendi;<sup>209</sup> Tedkik-i Senedat Komisyonu a'zâsı olarak Harunyan Babi Efendi,<sup>210</sup> Korkisyan Yakup Ağa<sup>211</sup> ve Karabetyan Babi Efendi<sup>212</sup> isimleri kayıtlara yansıyan kişiler olarak zikredilebilir.

### 3.3.1. Eruh

Eruh kazasının idari hayatında görev alan Ermeniler olarak; Meclis-i İdare a'zâsı Ohannes Ağa,<sup>213</sup> Bedros Ağa,<sup>214</sup> Bidayet Mahkemesi a'zâsı Korkis Efendi,<sup>215</sup> Hokas Ağa,<sup>216</sup> Tapu Kâtibi Agop Efendi,<sup>217</sup> Polis Dairesinde Polis Korkis Efendi<sup>218</sup> ve Vesait-i Nakliye-i Askeriye Komisyonu a'zâsı Bedros Ağa<sup>219</sup> isimleri zikredilebilir.

### 3.3.2. Pervari

Ermenilerin Pervari kazasında sadece kaza idare meclisinde yer aldıkları görülmektedir. Meclis-i İdare a'zâsı olarak Serkis Ağa<sup>220</sup> ve Boğos Ağa<sup>221</sup> isimleri salnâmelere yansımıştır.

### 3.3.3. Şirvan

Ermeniler, Şirvan kazasının idari hayatında oldukça etkin bir konumda yer almaktadırlar. H. 1316,1317 ve 1318 tarihli salnâmelerde Kaymakam muavini olarak Serkis Efendi<sup>222</sup> ismi kaydedilmektedir. Dolayısıyla Ermenilerin kazanın en üst düzey yöneticisi olan kaymakamdan hemen sonraki bir konumda yer almaları, onların kazanın idari hayatındaki etkinliklerini göstermesi bakımından dikkate

203 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 247; h. 1318, s. 247.

204 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1318, s. 200.

205 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 228.

206 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 248; h. 1317, s. 198; h. 1318, s. 201.

207 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 246; h. 1317, s. 196; h. 1318, s. 197.

208 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 246; h. 1317, s. 196.

209 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1318, s. 197.

210 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1317, s. 197.

211 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1317, s. 197; h. 1318, s. 199.

212 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1318, s. 199.

213 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 247; h. 1316, s. 267; h. 1317, s. 205; h. 1318, s. 207.

214 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 247; h. 1317, s. 205; h. 1318, s. 207.

215 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 247.

216 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1317, s. 205; h. 1318, s. 207.

217 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 248.

218 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 268.

219 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 269; h. 1318, s. 209.

220 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1310, s. 251; h. 1318, s. 217.

221 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 261.

222 *Bitlis Vilâyet Salnâmesi*, h. 1316, s. 274; h. 1317, s. 210; h. 1318, s. 212.

değerdir. Bunun yanı sıra Meclis-i İdare a'zâsı Serkis Ağa,<sup>223</sup> Bidayet Mahkemesi a'zâsı Korkis Efendi,<sup>224</sup> Bidayet Mahkemesi Mübaşiri Tomas Ağa<sup>225</sup> ve Hey'et-i Tahsiliye Süvari Tahsildarı Bağdo Efendi,<sup>226</sup> Küfre Memlahası (tuzla) Ambar Emni Cercis Efendi<sup>227</sup> isimleri zikredilebilir.

Ermenilerin, kaza merkezinin yanı sıra bazı nahiyelerin idari hayatında da üst düzey makamlarda yer aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda Minar Nahiyesi Müdür Muavini Hokas Efendi<sup>228</sup> ismi burada zikredilebilir. Bunun yanı sıra H. 1310 tarihli salnâmede Zirki Nahiyesi ile ilgili bilgilerin verildiği kısımda “Düyun-ı Umumiye Memurini” başlığı altında zikredilen üç görevliden ikisinin Ermeni oldukları görülmektedir. Burada Ambar memuru İstapan Efendi ve Kâtip olarak da Agop Efendi<sup>229</sup> isimleri kaydedilmiştir.

### 3.3.4. Garzan

Ermeniler, Garzan kazasındaki kamu kurumlarının birçoğunda görev almışlardır. Bu çerçevede Meclis-i İdare a'zâsı olarak Serkis Ağa,<sup>230</sup> Haço Ağa,<sup>231</sup> Koyunlu Ohan Ağa,<sup>232</sup> Zoklu Ohannes Ağa,<sup>233</sup> Bidayet Mahkemesi a'zâsı Korkis Efendi,<sup>234</sup> Meclis-i İdare Mahkeme a'zâsı Haço Ağa,<sup>235</sup> Polis Dairesinde polis olarak Bedros Efendi,<sup>236</sup> Çay Memlahası Kâtibi Agop Efendi<sup>237</sup> ve Melfan Memlahası Ambar Memuru Agop Efendi<sup>238</sup> isimleri zikredilebilir.

Garzan'ın yanı sıra kazaya bağlı nahiyelerde de Ermeniler idari hayatta önemli görevler üstlenmişlerdir. Salnâmelerde; Rıdvan, Barınç ve Melfan nahiyelerinin müdür muavinlerinin Ermeni olduğu görülmektedir. Rıdvan Nahiyesi Nahiye Müdür Muavini Melkon Efendi,<sup>239</sup> Barınç Nahiyesi Nahiye Müdür Muavini Ohan Efendi<sup>240</sup> ve Melfan Nahiyesi Nahiye Müdür Muavini Beydo Ağa<sup>241</sup> isimleri kayıtlara yansımıştır.

223 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 242; h. 1316, s. 274.

224 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 247.

225 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 242; h. 1316, s. 274; h. 1317, s. 211; h. 1318, s. 213.

226 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 211.

227 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 276.

228 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 277; h. 1317, s. 213; h. 1318, s. 215.

229 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 245.

230 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 236.

231 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 253.

232 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 200; h. 1318, s. 202.

233 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 200.

234 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 201; h. 1318, s. 203.

235 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 253.

236 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 254; h. 1317, s. 201.

237 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 255.

238 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 203; h. 1318, s. 205.

239 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 256; h. 1317, s. 203; h. 1318, s. 205.

240 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 256; h. 1317, s. 204; h. 1318, s. 206.

241 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 204; h. 1318, s. 206. Beydo ismi çok yaygın olmamakla beraber, Ermeniler arasında kullanılan bir isimdir. Bkz. BOA, DH. TMIK. M., 142/50.

### 3.4. Genç Sancağı

Genç sancağı; merkez kaza, Çapakçur ve Kulp kazalarından müteşekkildir. Ermeniler, Genç'te sancağın en üst düzey yöneticisi olan mutasarrıftan hemen sonraki en yetkili idari görev olan mutasarrıf muavinliğini ellerinde bulundurmaktadırlar. Bu çerçevede Genç Sancağı Mutasarrıf Muavini Cercis Efendi<sup>242</sup> ve Agop Efendi<sup>243</sup> isimleri salnâmelerdeki kayıtlarda yer almıştır. Ayrıca Ermeni Murahhasa Vekilinin tabii a'zâ olarak yer aldığı<sup>244</sup> Liva İdare Meclisinde, Ermeniler seçilmiş a'zâlar arasında da yer almışlardır. Liva İdare Meclisi a'zâsı olarak Hanuş Ağa,<sup>245</sup> Ohan Ağa<sup>246</sup> ve söz konusu mecliste kâtip olarak da Nazar Efendi<sup>247</sup> isimleri zikredilebilir. Bunların yanı sıra Bidayet Mahkemesi Ceza Dairesi a'zâsı olarak Hanuş Ağa,<sup>248</sup> Ohannes Ağa,<sup>249</sup> Hukuk Dairesi a'zâları olarak da Agop Efendi<sup>250</sup> ve Arakil Efendi<sup>251</sup> isimleri kayıtlara geçmiştir. Meclis-i İdare Mahkemesi Müddeiumumi (savcı) Muavini olarak da Mutasarrıf Muavini Agop Efendi<sup>252</sup> ismi kaydedilmektedir.

Ayrıca Polis Dairesi Üçüncü Komiser Nazaret Efendi, Polis Espador Efendi,<sup>253</sup> Vergi Kaleminde Defterci Ohan Efendi,<sup>254</sup> Muhasebe Kalemi Sandık Emni Agop Efendi,<sup>255</sup> Hey'et-i Tahsiliye Süvari Tahsildarı Bedros Efendi,<sup>256</sup> Tedkik-i Emlak ve Arazi Senedatı Komisyonu a'zâsı olarak Hanuş Ağa,<sup>257</sup> Tahkikat-ı İbtidâiye Komisyonu Reisi Mutasarrıf Muavini Cercis Efendi,<sup>258</sup> Tahkikat-ı Evveliyeye Komisyonu Reisi Mutasarrıf Muavini Agop Efendi,<sup>259</sup> Maarif Komisyonu a'zâsı olarak Mutasarrıf Muavini Cercis Efendi<sup>260</sup> ve yine Mutasarrıf Muavini Agop Efendi<sup>261</sup> isimleri, Genç'te kamu hizmeti görevini yürüten Ermeniler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genç sancağı ve merkez kazanın yanı sıra merkez kazaya bağlı nahiyelerde de Ermenilerin idari görevler yürüttükleri görülmektedir. Bu çerçevede Mizak Nahiyesi Nahiyeye Müdür Muavini Ohannes Ağa<sup>262</sup> ve Oğnut Nahiyesi Nahiyeye Müdür

242 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1316, s. 281; h. 1317, s. 218.

243 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1318, s. 222.

244 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1316, s. 281.

245 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1310, s. 253; h. 1316, s. 281; h. 1317, s. 218.

246 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1318, s. 222.

247 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1310, s. 253.

248 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1316, s. 283.

249 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1318, s. 224.

250 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1317, s. 220.

251 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1318, s. 224.

252 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1318, s. 222.

253 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1316, s. 286.

254 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1316, s. 283.

255 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1310, s. 254.

256 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1317, s. 224; h. 1318, s. 228.

257 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1316, s. 288; h. 1317, s. 224; h. 1318, s. 228.

258 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1317, s. 224.

259 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1318, s. 227.

260 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1316, s. 283; h. 1317, s. 221.

261 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1318, s. 225.

262 Bitlis Vilayet Salnâmesi, h. 1316, s. 289; h. 1317, s. 226; h. 1318, s. 229.

Muavini Evak Efendi<sup>263</sup> isimleri zikredilebilir. Ayrıca Mizak nahiyesinde polis olarak Donabed Efendi<sup>264</sup> ismi kayıtlarda yer almaktadır.

### 3.4.1. Çapakçur

Ermenilerin Çapakçur kazasının idari hayatında aldıkları görevler ve bu görevleri yürüten kişiler olarak; Meclis-i İdare a'zâsı olarak Serkis Ağa, Ohannes Ağa,<sup>265</sup> Mardo Ağa,<sup>266</sup> Mıgırdıç Ağa,<sup>267</sup> Karabet Ağa,<sup>268</sup> Bidayet Mahkemesi a'zâsı olarak Kiyork Ağa<sup>269</sup> ve Müstantik Muavini Artin Efendi,<sup>270</sup> Sandık Emini Artin Efendi,<sup>271</sup> Hey'et-i Tahsiye içerisinde tahsildar olarak Karabet Efendi<sup>272</sup> ve Ohannes Efendi<sup>273</sup> isimleri kayıtlara yansımıştır.

### 3.4.2. Kulp

Ermeniler Kulp kazasında birçok kamu görevi üstlenmişlerdir. Bu bağlamda Meclis-i İdare a'zâsı olarak Boğos Ağa, Kirkor Ağa,<sup>274</sup> Gerbo Ağa,<sup>275</sup> Asadur Ağa,<sup>276</sup> Bidayet Mahkemesi a'zâsı olarak Boğos Ağa,<sup>277</sup> Polis Dairesinde Polis Donabed Efendi,<sup>278</sup> Polis Mihran Efendi,<sup>279</sup> Sandık Emini Kirkor Efendi<sup>280</sup> ve Hey'et-i Tahsiye Süvari Tahsildarı Kirkor Efendi<sup>281</sup> isimleri zikredilebilir.

Bunun yanı sıra kazaya bağlı Fırki nahiyesinin müdür muavininin de Ermeni olduğu görülmektedir. Müdür muavini olarak Şemmas Artin Ağa<sup>282</sup> ismi kayıtlarda yer almıştır.

### Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nun idari taksimatında Bitlis vilayeti, 19. yüzyılın sonunda Bitlis, Muş, Siirt ve Genç sancaklarından müteşekkil büyük bir idari merkezdir. Bitlis şehrinin yönetim merkezi olduğu Bitlis vilayeti, bu dönemde Anadolu'daki Ermeni nüfusunun en yoğun olduğu altı vilayetten birisidir. Devletin resmi

263 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 228.

264 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 229.

265 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 263.

266 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 297; h. 1317, s. 230; h. 1318, s. 233.

267 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 297.

268 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 230; h. 1318, s. 233.

269 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 297; h. 1317, s. 230; h. 1318, s. 233.

270 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 230; h. 1318, s. 233.

271 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 263.

272 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 299.

273 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 231; h. 1318, s. 234.

274 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 265.

275 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 292.

276 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 292; h. 1317, s. 227; h. 1318, s. 230.

277 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 292; h. 1317, s. 227; h. 1318, s. 230.

278 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 293; h. 1317, s. 228.

279 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1318, s. 231.

280 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1310, s. 265.

281 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1316, s. 293.

282 *Bitlis Vilayet Salnâmesi*, h. 1317, s. 229; h. 1318, s. 232.

nüfus verileri esas alındığında Ermenilerin 19. yüzyılın sonunda vilayetin toplam nüfusunun yaklaşık olarak yüzde 40'ını oluşturdukları görülmektedir. Vilayette yoğun bir nüfusa sahip olan Ermeniler, vilayetin hemen hemen bütün yerleşim birimlerine dağılmış bir şekilde yaşamaktaydılar. Ermeni kaynakların verdiği bilgilere bakıldığında; 1915'ten önce Ermenilerin Bitlis vilayetinin 681 yerleşim biriminde yaşadıkları ve çok sayıda kilise, manastır ve eğitim kurumuna sahip oldukları söylenebilir.

Osmanlı İmparatorluğu, yüzyıllar boyunca birçok farklı etnik ve dini grubu bünyesinde barındırmıştır. Söz konusu etnik ve dini gruplar devletin esnek politikaları vesilesiyle kimliklerini ve inançlarını büyük ölçüde muhafaza ederek Müslümanlarla bir arada yaşamayı başarmıştır. Osmanlı'nın bünyesindeki bu etnik/dini gruplar arasında Ermenilerin, Müslümanlarla münasebetlerinin diğer gayrimüslim topluluklara nazaran daha sıcak olduğu tespit edilmiştir. Bitlis şer'iyye sicilleri ve salnâmeler incelendiğinde, Ermenilerin toplumsal hayatın birçok alanında etkin olmalarının yanı sıra vilayetin idari hayatında da ön planda yer aldıkları görülmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat döneminde devletin siyasi ve idari yapısında yapılan değişikliklerle beraber gayrimüslimlerin devletin idari kademelelerinde yer almaları daha görünür olmuştur. Tanzimat'tan önce de devletin birçok resmi ve özel işlerinde görev alan Ermenilerin, bu dönemde devlet hizmetinde görev almaları en üst seviyeye yükselmiştir denilebilir. Bu çerçevede Bitlis vilayetinde Ermeniler; vali yardımcılığı, kaymakam yardımcılığı, nahiye müdürlüğü, vilayet idare meclisi a'zâlığı, belediye meclisi a'zâlığı ve bidayet mahkemesi a'zâlığı başta olmak üzere neredeyse devletin bütün idari kademelerinde ön planda yer aldıkları tespit edilmiştir. Bu çalışmanın Müslümanlar ile Ermenilerin 1915 öncesi döneme ait münasebetlerine ışık tutması ve bu alanda yapılacak çalışmalar için yol gösterici olmasını ümit ediyoruz.

### **Kaynakça**

- Bayraktar, Hilmi. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Urfa Sancağı: İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapı*. Elazığ 2007.
- Bitlis Şer'iyye Sicili*. nr. 298; nr. 333; nr. 411; nr. 412.
- Bitlis Vilayet Salnâmesi*. h. 1310; h. 1316; h. 1317; h. 1318.
- BOA, DH. TMİK. M., 142/50.
- Bozkurt, Gülnihal. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara 1996.
- Cuinet, Vital. *La Turquie d'Asie: Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnee de Chaque Province de L'Asie Mineure*. Paris 1891.
- Çadırcı, Musa. *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*. Ankara 1991.
- Erpolat, Mehmet Salih. "H.1104-1105 (M.1691-1692) Tarihli Diyarbekir Vilayeti Cizye Defterine Göre Gayrimüslimler Arasında Yer Alan Türkçe Şahıs İsimleri". *Hoşgö-*

- rü Toplumunda Ermeniler: Osmanlı Toplumunda Birlikte Yaşama Sanatı: Türk Ermeni İlişkileri Örneği [Hoşgörü Toplumunda Ermeniler Erciyes Üniversitesi Uluslararası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu (I: 2006: Kayseri)] içinde, haz. M. Metin Hülagü v.dğr., 3: 49-65. Kayseri 2007.
- Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*. İstanbul 2015.
- Ertaş, Kasım. "19. Yüzyılda Bitlis'te Ermeniler ve Toplumsal Hayattaki Konumları". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 16, sy. 60 (2017): 217-233.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman. İstanbul 2001.
- Hüseyin Nâzım Paşa. *Ermeni Olayları Tarihi*. Ankara 1993.
- Karaçavuş, Ahmet. "19. Yüzyıl Trabzon'unda Gayrimüslimler". *Osmanlı Siyasal ve Sosyal Hayatında Ermeniler* içinde, haz. İbrahim Erdal ve Ahmet Karaçavuş. İstanbul 2009.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul 2010.
- Kevorkian, Raymond H. ve Paul B. Paboudjian. *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*. çev. Mayda Saris. İstanbul 2013.
- Mayewski. *Rus General Mayewski'nin Doğu Anadolu Raporu: Van ve Bitlis Vilayetleri Askerî İstatistiki*. çev. Mehmed Sadık, haz. Hamit Pehlivanlı. Van 1997.
- Neyzi, Leyla ve Hranush Kharatyan Araçelyan. *Birbirimizle Konuşmak: Türkiye ve Ermenistan'da Kişisel Bellek Anlatıları*. İstanbul 2010.
- Ölmez, Adem. "Ölüm ve Zulmün Üç Hali: Birinci Dünya Savaşı'nda Bitlis Cephesi". *Akademik İncelemeler Dergisi* 9, sy. 2 (2014): 1-22.
- Southgate, Horatio. *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*. New York 1840.
- Tomakin, Ahmet Yasin. "Abbâsiler Döneminde İlmî Hayatta Süryâniler (132-656/750-1258)". (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017).
- Üner, Mehmet Emin. "Osmanlı Klasik Dönem Sonlarında Bir Güneydoğu Anadolu Şehri: Urfa (1700-1800)". (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 2003).
- Walker, Christopher J. "The End of Armenian Taron and Baghesh". *Armenian Baghesh/Bitlis and Taron/Mush* içinde, edited by Richard G. Hovannisian, 191-206. Costa Mesa 2001.





# İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1008) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz* Adlı Eserinde Şiirle İstîşhâd Yöntemi\*

Emin CENGİZ\*

## Özet

Endülüs tefsir geleneğinin ilk dönem müfessirlerinden olan İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1008) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz* adlı eseri, Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815) tefsirinin bir muhtasarı hüviyetindedir. Müellif, bu eseri ihtisar etmekle kalmamış, ona özellikle filolojik anlamda büyük katkı sağlamıştır. Eserinde istîşhâd metoduna büyük önem veren müfessir, istîşhâd unsurlarından olan Arap şiirini tefsirinde sıkça kullanmıştır. Bu çalışmada İbn Ebî Zemenîn'in hangi şiirleri istîşhâda esas kabul ettiği ve şiirle istîşhâd kullanış yöntemi ele alınmıştır. Böylece ilk dönem Endülüs tefsirinde eski Arap şiirinin önemi ve kaynaklık derecesine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Ebî Zemenîn, Yahyâ b. Sellâm, istîşhâd metodu, Endülüs'te tefsir, eski Arap şiiri.

## The Method of Referencing (Istishhadd) with Poem in the *Tafsir al-Qur'an al-Aziz* of Ibn Abi Zemenin (d. 399/1008)

### Abstract

The *Tafsir al-Qur'an al-Aziz* of Ibn Abi Zamanin (d. 399/1008), who was one of the early period interpreters of the Andalusian tafsir tradition, was a commentary of Yahya b. Sallam's (d. 200/815) tafsir. Ibn Abi Zamanin not only provided a summary of the work but also made an important philological contribution to it. He gave an important place to the istishhad method and often benefited from the features of Arabic language. The article examines the poems used by Ibn Abi Zamanin and his method of istishhad. In this way, it was aimed to take attention to the importance and level of source of the ancient Arabic poetry in the early Andalusian tafsir tradition.

**Keywords:** Ibn Abi Zamanin, Yahya b. Sallam, istishhad method, tafsir in Andalusia, ancient Arabic poetry.

\* Bu makale, Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanmış olduğum "İbn Ebî Zemenîn ve *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz* Adlı Eserinin Filolojik Açından İncelenmesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör., Bozok Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri A. B. D. fatih-emin@hotmail.com

## Giriş

Tefsir faaliyeti h. II. asırda Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) telif ettiği *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i ile sistemli bir ilim halini almaya başlamıştır. Sufyânü's-Sevrî'den (ö. 161/777) rivayet edilen tefsir ve Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815) tefsiri ise tedvin döneminin başlarında telif edildiği bilinen diğer eserlerdir.<sup>1</sup> Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiri, çeşitli tarihlerle Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasında yayılmış ve büyük ilgi görmüştür. Eserden günümüze ulaşan bazı parçalar olsa da bunlar müstakil bir Kur'ân tefsiri meydana getirecek durumda değildir.<sup>2</sup> Bunlar Kur'ân'ın yaklaşık üçte birlik kısmının tefsirini oluşturabilir.<sup>3</sup> Dolayısıyla Yahyâ b. Sellâm'ın söz konusu tefsirinin günümüze ulaşmasında, hakkında yazılan muhtasarların<sup>4</sup> ve ondan yapılan alıntıların büyük rolü vardır. Bu muhtasarlardan birisi İbn Ebî Zemenî'nin (ö. 399/1008) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz* adlı eseridir. Müfessir, yaptığı filolojik tahlillerle esere adeta farklı bir boyut kazandırmıştır. Müfessir, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirine yaptığı bütün ilavelerin başında “فَالْمُحَمَّدُ” ifadesini kullanarak, söz konusu eklemeyi kendisinin yaptığını açıkça bildirmiştir. Bu anlamda İbn Ebî Zemenî'nin tefsirinde âyetlerin i râbî ile nahiv, sarf ve lügatle ilgili meselelerde; Kur'ân ve kıra-

1 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 526; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008), 107-109.

2 Hind Şelebî, söz konusu tefsirin mevcut parçalarını bir araya toplayıp tahkik ederek 2004 yılında iki cilt halinde neşretmiştir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004).

3 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 188.

4 Yahya b. Sellâm'ın tefsirini İbn Ebî Zemenî'nin dışında Hüdd b. Muhakkem el-Huvvârî ve Ebu'l-Mutarriif el-Kanâzî'î diye meşhur olan Abdurrahman b. Mervân el-Kurtubî'nin de ihtisar ettiği nakledilmektedir. Ancak Ebu'l-Mutarriif'in tefsiri günümüze ulaşmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm ve Tefsirindeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1970), 60-163; Cerrahoğlu, “Yahyâ İbn Sellâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 264; Şelebî, “Muhakkikin girişi”, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* içinde, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1: 14-34; Hanân İbrahim Abdullah, *İbn Ebî Zemenî'nin ve Menhecuhû fi't-Tefsîr min Hilâli İhtisârîhi li Tefsîr Yahyâ b. Sellâm* (yy.: Câmi'atu Ummu Dermân, 2009), s. 19; Emin Cengiz, “İbn Ebî Zemenî'nin (324-399/935-1008) ve Tefsirdeki Metodu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 7 (2017): 33.

atlerinden, sahih hadislerden, Arap şiiri ile fasih Araplardan nakledilen dil malzemesinden çokça istişhâta bulunmuştur. Bu çalışmada müfessirin istişhâd unsurlarından olan Arap şiirini kullanım biçimi ele alınacaktır. Böylece hem İbn Ebî Zemenîn'in ihtisar ettiği tefsire yaptığı katkı ortaya konulmaya hem de tefsir ilmi açısından Arap şiiriyle istişhâdın önemine dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

### 1. İbn Ebî Zemenîn ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz Adlı Eseri

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ b. Muhammed İbn Ebî Zemenîn el-Endelusi el-Merî (el-Murri)<sup>5</sup> el-İlbîrî el-Kurtubî el-Mâlikî, daha çok "İbn Ebî Zemenîn" diye meşhur olmuştur.<sup>6</sup> Kaynaklarda müfessirin 324/936 yılının Muharrem ayında İlbîre'de<sup>7</sup> doğduğunda ittifak vardır.<sup>8</sup>

İbn Ebî Zemenîn, ilk eğitimini babasından<sup>9</sup> ve İlbîre ulemâsından aldıktan sonra Beccâne<sup>10</sup> ve Kurtuba'daki ulemânın yanında ilim tahsiline devam etmiştir.<sup>11</sup> Burada eğitimini tamamladıktan sonra İlbîre'ye dönmüş, bir müddet sonra tekrar Kurtuba'ya gidip ders vermiştir. İlim tahsili için Endülüs coğrafyasındaki Meriyyeden Beccâne ve Kurtuba'ya dolaşmıştır.<sup>12</sup> Onun doğuya seyahat ettiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

İbn Ebî Zemenîn, itikatta Ehl-i sünnet ve selef ulemâsının çizgisine<sup>13</sup> fıkıhta ise

- 5 İbn Ebî Zemenîn'in bazı kaynaklarda el-Murri şeklinde kaydedilen künyesi, muhtemelen mensup olduğu Murre b. Uded b. Zeyd b. Kehlân'ın kabilesine istinaden verilmiştir. Bkz. Komisyon, *Mevsû'atu A'lâmi'l-'Ulemâi ve'l-Udebâi'l-Arabi ve'l-Muslimîn* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1427/2006), 11: 264. Bu künyenin el-Murri şeklinde geçtiği kaynaklar için ayrıca bkz. Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût v.dğr. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), 17: 188; İbn Farhûn el-Mâlikî, *ed-Dibâcu'l-Mezheb fi Ma'rifeti Ayâni 'Ulemâi'l-Mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâs li't-Tab'i ve'n-Neşr, t.y.), 2: 233; Muhammed Abdulvahhâb Hallâf, "el-Fakih İbn Ebî Zemenîn ve Mahtûtatu Muntehabu'l-Ahkâm", *Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-'Arabîyye*, 30, 1 (1986): 211.
- 6 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, 17: 188-189; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsuddin ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirin li'd-Dâvûdî*, thk. komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2: 165-166; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzi (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 93-94; Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, thk. Abdulkadir el-Arnâvût ve Mahmud el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1986), 2: 521.
- 7 İlbîre; Endülüste Kurtuba'nın güneydoğusuna 90 mil uzaklıkta, Gırnata'nın da aralarında olduğu şehirlerin oluşturduğu büyük bir bölgenin adıdır. Bkz. Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 1: 244.)
- 8 Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman el-Muğrâvî, *Mevsû'atu Mevâkifi's-Selef fi'l-'Akideti ve'l-Menheci ve'l-Edeb* (Kahire: Mektebetu'l-İslâmiyye, 2007), 6: 16; Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sila*, thk. Şerif Ebû'l-'Alâ el-'Adevî (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008), 2: 127; Abdulcevâd Muhammed el-Estal, "Menhecu'l-İmâm Muhammed b. Ebi Zemenîn fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîz", (Yüksek Lisans tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2006), 17; Saffet Köse, "İbn Ebû Zemenîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 449; Ali Karataş, "Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn (324-399/935-1008)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 295-318.
- 9 Muhammed 'Asîf Fikret, "İbn Ebî Zemeneyn", *Dâiretu'l-Me'ârifî Bozorgi İslâmi*, c. 6 (Tahran 1368), 657.
- 10 Beccâne; Endülüste yer alan İlbîre bölgesinde bir şehir olup Gırnata'ya yüz mil uzaklıktadır. Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1: 339.
- 11 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, 17: 189.
- 12 Ali Said Muhammed el-Amrî, "el-İhtisar fi't-Tefsîr Dirâsetun Nazariyyetun ve Dirâsetun Tatbikiyyetun 'alâ Muhtasar İbn Ebî Zemenîn li Tefsîri Yahyâ b. Sellâm ve el-Begâviyyu li Tefsîri's-Sa'lebi". (Yüksek Lisans tezi, Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 2004), 106; Karataş, "Endülüs Tefsir Geleneği", 297.
- 13 el-Kâdi Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa es-Sebtî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrib el-Mesâlik*, thk. Muhammed Sâlim Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2: 261.

Mâlikî mezhebine mensuptur.<sup>14</sup> Çeşitli ilim dallarında birçok eseri vardır.<sup>15</sup> Bunlardan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, *Kudvetu'l-Ğâzi*, *Muntehabu'l-Ahkâm*, *el-Muğrib* ve *Usûlu's-Sunne* adlı eserleri günümüze ulaşmış, haklarında birçok tahkik, inceleme ve araştırma yapılmıştır. Müfessir, 399/1008<sup>16</sup> senesi Rebiülâhir ayında<sup>17</sup> yetmiş beş yaşında İlbîre'de vefat etmiştir.<sup>18</sup>

Daha çok bir fakih olarak bilinen İbn Ebî Zemenîn, bir müfessir olarak da önemli bir müelliftir. Onun tefsirde uyguladığı istişhâd metoduna geçmeden önce söz konusu eserle ilgili kısa bir bilgilendirme yapmak istiyoruz.

İbn Ebî Zemenîn'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*'i, diğer adıyla *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn* adlı eseri, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin bir muhtasarıdır. O, ihtisara ilaveten tefsirde temas ettiği dil mülahazaları ile esere adeta farklı bir boyut kazandırmıştır.<sup>19</sup> Yaptığı eklemeler sayesinde eserin “Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin şerhi” şeklinde nitelendiği de olmuştur.<sup>20</sup> Yine İbn Ebî Zemenîn'in söz konusu tefsir üzerindeki tasarrufları sayesinde eserin kendisine nisbet edilerek *Tefsîru İbni Ebî Zemenîn* şeklinde anıldığı ve bu isimle basıldığı da görülmektedir.<sup>21</sup> Bu yönüyle *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*'in tehzib ve tenkih<sup>22</sup> tarzı bir eser olduğu da söylenebilir. Söz konusu tefsir, 2002 yılında beş cilt,<sup>23</sup> 2003 yılında ise iki cilt<sup>24</sup> olarak tahkik edilip neşredilmiştir.

## 2. İstişhâd Metodu

**اِسْتِشْهَاد** kelimesi, **شَهِد** kökünden türemiş **اِسْتِغْفَال** babında bir mastardır. **اِسْتِشْهَاد** mastarının fiili olan **اِسْتَشْهَدَ** kelimesi, mefûlünü harf-i cersiz alınca “bi-

14 Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: Câmî'atu Melik Suud, 1991), 1: 107.

15 Eserleriyle ilgili ayrıca bkz. Cengiz, “İbn Ebî Zemenîn (324-399/935-1008) ve Tefsirdeki Metodu”, 31-32.

16 Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 17: 188; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976), 104; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm (Kâmûs Terâcim)* (Beirut, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 6: 227.

17 Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab*, 2: 521; Lisânu'd-Din İbnu'l-Hatib, *el-İhâta fî Ahbâri Ğrnâta*, thk. Muhammed Abdullâh Ğinân (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1975), 3: 174.

18 Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 227; Hallâf, “el-Fakih İbn Ebî Zemenîn”, 212.

19 Havle Mustafa Abdurrahman, “İntikâat İbn Ebî Zemenîn et-Tefsiriyye fî Dav'i Ekvâli Eimmeti't-Te'vil Dirâsetun Tefsiiyetun Mukâranetun fî'l-Eczâ' 10-12 mine'l-Kur'âni'l-Kerîm”, (Doktora tezi, Câmî'atu Ummu Dermân el-İslâmiyye, 1433/2012), 39.

20 Ali Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, (Doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 73.

21 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn ve Huve Muhtasaru Tefsîri Yahya İbn Sellâm*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail ve Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003).

22 Bir esere ihtisarin yanında yapılan şerh ve düzeltmeleri de içeren çalışmalara tehzib ve tenkih tarzı eserler adı verilir. Bkz. Ahmet Özel, “Tehzib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 325-328.

23 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz li İbn Ebî Zemenîn*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. 'Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafa el-Kenz, 4 cilt (Kahire: el-Fârûk el-Hadise li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, 2002).

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn ve Huve Muhtasaru Tefsîri Yahya İbn Sellâm*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail ve Ahmed Ferid el-Mezîdî, 2 cilt (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003).

rinin şâhitliğini istemek"; mefûlünü ب harf-i ceriyle alınca da "şâhitlik için birinin yardımını istemek" anlamlarına gelir.<sup>25</sup>

Dil bilimlerinde bir ıstılah olarak **إِشْتِشَاهَاد** ise sarf, nahiv, lügat ve belâgat ilimlerinde bir kaidenin veya bir ifadenin lafız, mana ve kullanımı açısından sıhhatini delillendirmek maksadıyla mevsuk olan nazım ve nesirden örnek vererek ispat etmektir.<sup>26</sup> Kaynaklarda geçen **إِحْتِجَاج** (ihticâc) ve **إِسْتِدْلَال** (istidlâl) gibi kavramların da hemen hemen istîshâdla aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.<sup>27</sup>

Tefsir, hadis, sarf, nahiv, lügat, fıkıh, kelâm ve belâgat gibi çeşitli ilimler, kuruluşları aşamasında ortaya koydukları kaide ve hükümleri başta Kur'an, hadis ve Arap şiiri olmak üzere çeşitli delillere dayandırmış, böylece sahabe asrında başlatılan istîshâd olgusunu geliştirerek devam ettirmişlerdir.<sup>28</sup> İlk istîshâd nakilleri h. I. asrın sonu ile II. asrın başında Kur'an'ın anlaşılmasında güçlük çekilen garip kelimelerin, Arap şiiri ve nesrinden şâhitler getirerek izah edilmesiyle başlamıştır. İlk dönemlerde bu hususta yazılan *Meâni'l-Kur'an* türü eserlerin çoğu günümüze ulaşmadığından, istîshâda dair nakillere ancak h. II. asrın sonlarına doğru yazılan kaynaklarda rastlanabilmektedir.<sup>29</sup> Burada istîshâda esas teşkil eden unsurlardan şiirle istîshâdın İbn Ebi Zemenîn tefsirinde uygulandığı üzerinde durulacaktır.

### 3. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz'de Arap Şiiriyle İstîshâd

Arap şiiri, dile dair kaidelerin ve lügavî malzemenin tespitinde önemli bir yere sahiptir. Hatta öneminden dolayı "şevâhid" denince akla ilk gelen Arap şiiri olmuştur. Kur'an tefsirinde ilk müteşebbislerden biri olan İbn 'Abbâs (ö. 68/687); Hz. Peygamberin sünneti, diğer semavî dinlerden elde edilen bilgiler (isrâiliyat) ve Câhiliye şiirini bir esas olarak kullanmıştır. Birkaç nesil sonra dirayet tefsirlerinin de yazılmaya başlanmasıyla birlikte ilk iki unsurun kullanımı azalırken, Câhiliye şiirinin kullanımı aynen devam etmiştir.<sup>30</sup> Ancak gerek Kur'an tefsirinde, gerekse filolojik çalışmalarda hangi şairlerin şiiriyle istîshâd edileceği hususu dâimiler arasında ihtilaf konusu olmuştur.<sup>31</sup>

Arap dilinin gramer kaidelerini tespit eden ve fasih lügavî malzemeyi toplayan dil âlimleri, eski lisanî malzemeyi değerlendirip ondan istifade ederken, şairleri

25 Geniş bilgi için bkz. Mecduddin Muhammed b. Yâkûb el-Firûzâbâdi, *Kâmûsu'l-Muhît*, thk. el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Mektebât (Mısır t.y.), 5: 303; Ebu'l-Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî er-Ruveyfî'i, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 4: 2348-2351; İsmail Durmuş, "İstîshâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 396.

26 Said el-Efgâni, *fi Usûli'n-Nahv*, (Beirut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1407/1987), 6; Durmuş, "İstîshâd", 396.

27 Efgâni, *fi Usûli'n-Nahv*, 54.

28 M. Reşit Özbalkıç, "Arap Dilinde İlk İstîshâd", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1989): 378.

29 Özbalkıç, "Arap Dilinde İlk İstîshâd", 369.

30 J.J.G. Jansen, *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 110-111.

31 Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstîshâd Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990): 67.

tabakalara ayırarak bir takım değerler hamlettikleri bu kategorileri çalışmalarında ölçü olarak kullanmışlardır.<sup>32</sup> Abdulkâdir el-Bağdâdi, filolojik konularda delil olarak kullanılan Arap kelâmını manzûm ve mensûr olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra hangi şairlerin şiirlerinden istîşhâd edilebileceğinden bahsetmekte ve bu anlamda şairlerle ilgili üç tasniften söz etmektedir.<sup>33</sup> Ancak biz umumiyetle kabul gören birinci tasnife göre bir değerlendirmeye gideceğiz. Bunlar:<sup>34</sup>

a. Câhiliyyûn: Câhiliye döneminde yaşamış Uhayha İbnu'l-Cellâh (ö. M. 497), İmruu'l-Kays b. Hucr el-Kindî (ö. M. 545), Hâtim et-Tâi (ö. M. 578), Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 13/609) ve Meymûn b. Kays el-Aşâ (ö. M. 7/629) gibi şairler bu tabakaya aittir.

b. Muhadramûn: Hayatlarının bir kısmını Câhiliyede bir kısmını da İslâmî dönemde yaşamış olan şairlerdir. Ümmü 'Amr el-Hansâ (ö. 24/645), Ka'b b. Zuheyr (ö. 24/645), Lebid b. Reb'îa (ö. 41/661), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) gibi şairler bu tabakadandır.

c. İslâmiyyûn: İslâmî dönemin ilk zamanlarında yaşamış şairlerin oluşturduğu tabaka olup bunlara "mutekaddimûn" da denilmektedir. el-Ahtal (ö. 92/711), Cerîr (ö. 110/728), Ebû Faris Hemmâm b. Ğâlib el-Ferazdak (ö. 114/732), Zu'r-Rumme'ye (ö. 117/735), Ebu'l-Mustehil el-Kumeyt (ö. 126/744), Ebû Nefr et-Tirimmâh (ö. 105/723) gibi şairlerin oluşturduğu tabakadır.

d. Muvelledûn: İlk Üç tabakadan sonraki şairler bu isimle anılmaktadır. Ayrıca bu tabakaya "muhdesûn" da denilmektedir. Bu tabakanın ilk şairi Beşşâr b. Burd (ö. 167/783)'tur.

İlk üç tabakadaki şairlere "kudemâ" ismi de verilmiştir.<sup>35</sup> İlk dönemlerden itibaren dildeki bozulmalar başlayınca, istîşhâd edilen şairlere bir sınırlama getirilmiştir. Nitekim el-Asma'î'ye (ö. 216/831) göre sözleriyle istîşhâd edilen şairlerin sonuncusu İbn Herme (150/767)'dir.<sup>36</sup>

Abdulkâdir el-Bağdâdi'ye göre ilk iki tabaka şairlerinin şiirleriyle istîşhâdın câiz olduğu ittifakla makbuldür. Üçüncü tabaka için de sahih olan, bunların şiirleriyle istîşhâdın câiz olmasıdır. Fakat Ebû 'Amr İbnu'l-'Alâ (ö. 154/771), Abdullah b. Ebî İshâk, el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Abdullah b. Şubrume (ö. 144/761) gibi âlimler, el-Ferazdak, el-Kumeyt, ve Zu'r-Rumme gibi şairleri lahn yaptıkları

32 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 4-5.

33 Söz konusu tasniflere dair geniş bilgi için bkz. Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdi, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997), 1: 5-9.

34 Söz konusu sınıflandırmaya dair bkz. Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, talik Abdulkhakim 'Atiyye ve Mür. 'Alâud-Din 'Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1427/2006), 59; Şair tabakaları için bkz. el-Bağdâdi, *Hizânetu'l-Edeb*, 1: 5-9; Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstîşhâd", 68.

35 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 7.

36 Suyûtî, *el-İktirâh*, 59.



gerekçesiyle eleştirmiş ve çağdaşları olmaları sebebiyle onları muvelledûndan saymışlardır.<sup>37</sup>

Suyûtî, dилcilerin muvelledûn şairlerin şiiriyle istişhâd etmenin câiz olmadığı hususunda ittifak halinde olduklarını ifade ederken Abdulkâdir el-Bağdâdî de aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>38</sup> Ancak buna muhalif olarak ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Radiyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 686/1287'den sonra) gibi âlimler, sözüne güvenilen şairlerin kelâmıyla istişhâdın câiz olduğunu savunmuşlardır. Nitekim ez-Zemahşerî, tefsirinde muvelledûn şairlerinden Habîb b. Evs'in (ö. 231/846) şiiriyle istişhâd ederken,<sup>39</sup> el-Esterâbâdî de *el-Kâfiye* şerhinde Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) şiiriyle istişhâd etmiştir.<sup>40</sup>

Hasen b. Bişr el-Âmidî (ö. 371/981), muhdes şairlerin hemen hemen hiç birisinin lahn yapmaktan kurtulamadığını söylemektedir.<sup>41</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869) ise hata yapma konusunda muvelled şairlere güvenilemeyeceğini, çünkü bu dili sonradan öğrendikleri için bu dille iç içe yaşayan ve onunla beslenen bedeviler gibi olamayacaklarını ifade etmektedir.<sup>42</sup> Dolayısıyla tefsirde şiirle istişhâdın câiz olduğunda bir ittifak varken, hangi şairlerin istişhâda esas teşkil ettiği hususu âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Bununla birlikte ilk üç tabakaya ait şairlerin şiirleriyle istişhâd edilebileceği yönünde yaygın bir kabulün olduğu söylenebilir.

Cerrahoğlu, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin mevcut nüshalarında eski Arap şiiriyle istişhâdın yok denecek kadar az olduğuna işaret ederek bu kısımlarda sadece iki yerde şiirle istişhâd örneğine rastladığını ifade etmektedir.<sup>43</sup> Bu anlamda daha önce de ifade edildiği gibi *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*'de şiirle istişhâd ve benzeri filolojik mülahazaların çoğunun İbn Ebî Zemenîn'in kendi değerlendirmeleri olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Ebî Zemenîn, mutekaddimûn dилciler gibi şiirle istişhâda büyük önem vermiş, Kur'ân âyetleri, hadisler, kıraat vecihleri ve Arap lehçeleriyle istişhâdın yanında eski Arap şiiriyle istişhâd etmeye de özen göstermiştir. Bu anlamda müfessir, şiirle istişhâd en fazla kelimelerin lügavî manalarını delillendirirken kullandığı gibi tercih ettiği nahiv görüşünü delillendirmek, bir kıraatin sıhhatini teyit etmek veya bir kelimenin manasını açıklamak için de şiirle istişhâda başvurmuştur.<sup>44</sup> Ancak müfessirin, şiir şevahidlerini et-Taberî (ö. 310/923) gibi

37 Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, 1: 6.

38 Bkz. Suyûtî, *el-İktirâh*, 58; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, 1: 6.

39 Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmid'i-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 2: 207.

40 Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, 1: 6-7.

41 Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzenetu beyne Şi'ri Ebi Temmâm ve'l-Buhturî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 1: 29.

42 Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Mısır: Matba'atu Musa el-Bâbî el-Halebî, 1967), 4: 83-84.

43 Bkz. Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm*, 155-157.

44 Estal, *Menhecû'l-İmâm Muhammed b. Ebî Zemenîn*, 172; 'Ukkâşe, "Mukaddimetu't-Tahkik", 1: 44.

bazı rivayet tefsiri müellifleri kadar yoğun kullandığı söylenemez. Zira bazen onlarca sayfada bile tek bir şiir istişhâdına rastlanmadığı görülmektedir.<sup>45</sup> Bunun da müfessirin birçok konuda kullandığı ihtisar yönteminden kaynaklandığı düşünülmektedir.

### 3.1. İbn Ebî Zemenîn'in İstişhâta Bulunduğu Şairler

İbn Ebî Zemenîn, birçok dil ve tefsir âliminin, şiirleriyle istişhâd edilmesine ittifakla cevâz verdiği ilk üç tabaka (kudemâ) şairlerin şiirleriyle istişhâta bulunmuştur. Buna karşılık istişhâd edilmesinin câiz görülmediği dördüncü tabaka (muvelledûn/muhdesûn) şairlerinin şiiriyle istişhâd etmemiştir.<sup>46</sup> Burada müfessirin şiirleriyle istişhâd ettiği ilk üç tabaka şairlerinin şiirlerine yer verilecektir.

#### 3.1.1. Câhiliyyûn Şairleri

İbn Ebî Zemenîn, tefsirinde Câhiliye dönemi şairlerinden çokça istişhâta bulunmuştur. Bunlardan birkaçını zikretmek istiyoruz.

Örneğin müfessir, “وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا / Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın” (Âl-i 'İmrân 3/103) âyetinde geçen حَبْلٌ (ip) kelimesinin sözlükte عَهْدٌ (söz/ahit) anlamında olduğunu söyledikten sonra bu ifadeyi Meymûn b. Kays el-Aşâ'nın şu beytiyle delillendirir:<sup>47</sup>

وَإِذَا أُجِوزَهَا حِبَالُ قَبِيلَةٍ      أَخَذْتُ مِنَ الْآخِرَىٰ إِلَيْهَا حِبَالَهَا

*Bir kabilenin ahdi, geçişini sağlayınca,*

*Sana diğer kabilelerin ahdini alır.*<sup>48</sup>

Ayrıca o, “وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ / Eğer yoksulluğa düşmekten korkarsanız (bilin ki,) Allah dilerse sizi kendi lütfuyla zengin edecektir. Şüphesiz ki Allah alimdir, hakîmdir.” (Tevbe 9/28) âyetinde geçen عَيْلَةً kelimesinin “fakirlik” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra şairin şu beytini delil getirir:<sup>49</sup>

وَمَا يَدْرِي الْفَقِيرُ مَتَىٰ غِنَاهُ      وَمَا يَدْرِي الْغَنِيُّ مَتَىٰ يَعْجِلُ

*Yoksul, ne zaman zengin olacağını bilemez,*

*Zengin de ne zaman yoksul olacağını...*

Müfessirin adını zikretmeden istişhâd ettiği beyit Câhiliye şairlerinden Uhay-

45 'Ulviye Mahcûb Ahmed Muhammed Salih, “İntikâât İbn Ebî Zemenîn Cem'en ve Tefsîkan ve Dirâseten: el-Eczâ' 7,8,9”, (Yüksek Lisans tezi, Câmî'atu Ummu Dermân el-İslâmiyye, 1432/2011), 36.

46 Estal, *Menhecû'l-İmâm Muhammed b. Ebî Zemenîn*, 172-173.

47 Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 1: 122.

48 Bkz. Meymûn b. Kays el-Aşâ, *Divânü'l-Aşâ el-Kebîr*, şerh ve talik Muhammed Huseyn (y.y.: Mektebetü'l-Âdâb/Matba'atu'n-Nemûzeciyye, t.y.), 28-29.

49 Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 1: 309.

ha İbnu'l-Cellâh'a aittir.<sup>50</sup> O, âyette geçen **عَيْلَةً** kelimesinin lügavî manasını delillendirmek için Câhiliye şairini referans göstermiştir.

Yine müfessir, **وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمَّتْهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ** / Başıma kaktığın o nimet ise İsrâiloğullarını kendine köle edinmenden dolayıdır.” (Şu'arâ 26/22) âyetinde **عَبَّدتَّ** kelimesinin “köle edinmek” manasında olduğunu ifade etmiş, ardından bu açıklamayı delillendirmek için Câhiliye şairi Hâtim et-Tâî'nin şu beytini şâhid getirmiştir:

إِذَا كَانَ بَعْضُ الْمَالِ رَبًّا لِأَهْلِهِ / فَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ مَالِي مَعْبَد

*Bazıları paralarına köle olduğu halde,*

*Allah'a hamdolsun ki, malım bana köle olmuştur.*<sup>51</sup>

Başka bir yerde, **قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا** / Allah da dedi ki: Git, onlardan kim sana uyarıya şüphesiz sizin cezanız cehennemdir. Eksiksiz bir ceza!” (İsrâ 17/63) âyetinde geçen **مَوْفُورًا** kelimesinin “bol/tam” anlamında olduğunu ifade eden müfessir, bu ifadeyi Câhiliye şairi Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın şu beytiyle delillendirmiştir:<sup>52</sup>

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ / يَفِرُّهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشُّنْمَ يُشْتَم

*Kim ırzını korumak için iyilik yaparsa onu muhafaza etmiş olur,*

*Kim de sövülmekten sakınmazsa ona sövülür.*<sup>53</sup>

Aynı şekilde müfessir, Yahyâ'nın da görüşüne muvafakat ederek **وَكَمْ أَهْلَكْنَا** / Biz, onlardan önce kendilerinden daha güçlü olan, diyar diyar gezen nice nesilleri helâk etmişizdir. Bir kurtuluş var mı?” (Kâf 50/36) âyetinde geçen **فَتَقَبُّوا** kelimesinin, “dolaşıp araştırdılar” manasına geldiğini ifade eder. Ardından bu ifadesini, Câhiliye şairi İmrü'u'l-Kays'ın şu beytiyle delillendirir:<sup>54</sup>

50 Bkz. Uhayha b. Cellâh el-Evsi, *Dîvânu Uhayhâ b. Cellâh*, thk. Hasan Mahmûd Cevdet (Suudi Arabistan: Nâdi et-Tâif el-Edebî, t.y.), 74.

51 Bkz. Hâtim et-Tâî, *Dîvânu Hâtim et-Tâî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1401/1981), 35; Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğânî*, thk. Semîr Câbir (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 17: 387.

52 Bkz. İbn Ebî Zemenî, *Tefsîru İbn Ebî Zemenî*, 1: 465.

53 Bkz. Zuheyr b. Ebî Sulmâ, *Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, şerh ve takdim Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 110. Söz konusu beyitle aynı ayette başka tefsirlerde de ihticâc edilmiştir. Bkz. Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avviz v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 6: 55; Şihâbuddîn Mahmud Şukrî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Seb'î'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru't-Tabâ'tî'l-Muniriyye/Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, t.y.), 15: 110.

54 Bkz. İbn Ebî Zemenî, *Tefsîru İbn Ebî Zemenî*, 2: 345.

وَقَدْ نَقَبْتُ فِي الْأَفَاقِ حَتَّى رَضَيْتُ مِنَ الْعَزِيمَةِ بِالْإِيَابِ

*Ganimet olarak sağ salim dönmeye razı oluncaya dek,  
Bir gaye peşinde her yeri dolaştım.*<sup>55</sup>

Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak özetle ifade etmek gerekirse, İbn Ebî Zemenîn Câhiliye şairlerini istişhâda esas kabul etmiş ve özellikle kelimelerin lügavî anlamlarının delillendirilmesinde onların şiirlerine başvurmuştur.

### 3.1.2. Muhadramûn

İbn Ebî Zemenîn, tefsirinde muhadramûn şairlerinden Hassân b. Sâbit, el-Hansâ ve Dureyd İbnu's-Simme (ö. 8/630) gibi birçok şairden istişhatta bulunmuştur. Bunlardan birkaçını örnek vererek göstermek istiyoruz.

Örneğin müfessir, “فَخَلَّفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرَثُوا الْكِتَابَ / Onların ardından yerlerine, Kitâb'a mirasçı olacak bir nesil geldi.” (Arâf 7/169) âyetinde geçen خَلْفٌ kelimesinin iştikak ve manasına dair şunları nakletmektedir:

Mucahid dedi ki: الخلف Yahudilerden sonra gelen Hristiyanlardır. Muhammed dedi ki, ‘kötünün peşindeki ve doğrunun ardındaki’ manasında olup her iki durumda da الخلف kelimesindeki ج ’ın sakin veya fethalı gelme durumu vardır.

Bu açıklamanın ardından müfessir, söz konusu ifadeyi delillendirmek için Hassân b. Sâbit'in şu beytini delil getirir:<sup>56</sup>

لَنَا الْقَدَمُ الْأُولَى إِلَيْكَ وَخَلْفُنَا  
لِلْأُولَى فِي طَاعَةِ اللَّهِ تَابِعٌ

*Allah'a ilk itaat edenler, biz ve bizden sonra bizi takip ederek gelenlerdir.*<sup>57</sup>

Ebû 'Ubeyde'ye göre dil âlimlerinin tercihi; yergi durumunda الخلف kelimesindeki ج ’ın sakin, övgü konumunda ise fethalı olmasıdır.<sup>58</sup>

Yine müfessir, “فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً / Siz de ortaklarınızla biraraya gelip ne yapacağınızı kararlaştırın ki, yapacağınız iş kendi aranızda örtülü kalmasın!” (Yûnus 10/71) âyetinde geçen غُمَّةً kelimesinin “örtün” manasındaki اَلْغُمَّةً kelimesinden türediğini ifade ettikten sonra bu ifadesini delillendirmek için muhadramûn şairlerinden el-Hansâ'nın şu beytini istişhâd eder:<sup>59</sup>

55 Bkz. İmru'u'l-Kays b. Hucr b. Hâris el-Kindî, *Divânu İmru'u'l-Kays*, haz. Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 79.

56 Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 1: 277.

57 Bkz. Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, thk. 'Abd A. Ali Mihennâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 55; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4: 413.

58 Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 1: 277.

59 Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 1: 249.

وَذِي كَرِبَةٍ رَاخَى ابْنُ عَمْرٍو خِنَاقَهُ      وَغَمَّتْهُ عَنْ وَجْهِهِ فَتَجَلَّتِ

*İbn 'Amr, nice dertlinin boynundaki düğümü çözmüş, dertlerini gidermiş ve yüzünü güldürmüştür.*<sup>60</sup>

Aynı şekilde müfessir, “وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ / Eğer onların tuzaklarını benden savmazsan onlara meyleder ve cahillerden olurum.” (Yûsuf 12/33) âyetinde geçen أَصْبُ kelimesinin “bir şeye cahilce/bilmeden meyletmek” anlamında olduğunu belirttikten sonra bu ifadenin “bir şeye meyleden/uyan birisi için kullanıldığını” söyler. Ardından bu açıklamasını delillendirmek için Dureyd İbnu's-Simme'nin şu beytini istişhâd eder:<sup>61</sup>

صَبَا مَا صَبَا حَتَّىٰ غَلَا الشَّيْبُ رَأْسَهُ      فَلَمَّا غَلَا قَالَ لِلْبَاطِلِ أْبْعَد

*Saçlarına ak düşene kadar (kötü anlamda) yapacağını yaptı,*

*Saçı ağarınca da batıla “Uzaklaş!” dedi.*<sup>62</sup>

Muhadramûn şairlerini istişhâda esas kabul eden müfessir, bunların şairlerini genellikle kelimelerin iştikak ve manalarını delillendirirken kullanmıştır.

### 3.1.3. İslâmiyyûn

İbn Ebî Zemenîn'in, istişhâda esas kabul ettiği bir diğer tabaka da islâmiyyûn şairleridir. Nitekim tefsirinde bunlardan Kuseyyir 'İzze (ö. 101-110), Zu'r-Rumme ve Munzir b. Dirhem el-Kelbî (ö. ?) gibi pek çok şairden istişhâta bulunmuştur. Bunlardan birkaçını örnek vererek göstermek istiyoruz.

Müfessir, “فَلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ / De ki, ister gönüllü olarak isterse gönülsüzce infakta bulunun, verdikleriniz kabul edilmeyecektir. Gerçekten siz fasık bir kavim oldunuz.” (Tevbe 9/53) âyetinde geçen أَنْفِقُوا fiiline dair şu ifadeleri kullanır:

Bazı nahivcilere göre أَنْفِقُوا fiili emir kipinde olup şart ve haber (bildirme) ifade etmektedir.<sup>63</sup> Yani ister gönüllü olarak isterse gönülsüz bir şekilde infak edin, verdikleriniz kabul edilmeyecektir.

Bu ifadelerin ardından müfessir, yaptığı açıklamayı Kuseyyir 'İzze'nin şu beytiyle delillendirir:

60 Bkz. Ümmü Amr Tumâdır bint 'Amr el-Hansâ', *Divânu'l-Hansâ*, thk. Hamdû Tammâs (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 23.

61 Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 1: 384.

62 Bkz. Dureyd İbnu's-Simme, *Divânu Dureyd İbni's-Simme*, thk. Ömer 'Abdu'r-Rasûl (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980), 69.

63 Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muht*, 5: 54; Ahmed b. Yusuf el-Ma'rûf b. Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.), 6: 65.

أَسْمِي بِنَا أَوْ أَحْسِنِي لَا مَلُومَةً لَدَيْنَا وَلَا مَقْلِبَةً إِنْ تَقَلَّتْ

Bizi övsen de yersen de sana kınama yoktur,  
Gıybetimizi yapsan da sana buğz edecek değiliz.<sup>64</sup>

Müfessir bu beyti istişhâd ettikten sonra; “Yani burada yermesini emretmemektedir. Aksine ister yersin ister övsün o, duruşunu değiştirmeyecektir.” der.<sup>65</sup>

Yine müfessir, “وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ / İman edenlere Rableri katında kendileri için üstün dereceler olduğunu müjdele!” (Yûnus 10/2) âyetinde geçen قَدَمٌ صِدْقٍ ifadesine dair şöyle der:

Denir ki, benim nezdimde onun büyük bir yeri vardır veya benim gözümde onun kötü bir konumu vardır. Aynı şekilde onun bu meselede iyi bir konumu vardır veya bu hususta güzel bir derecesi vardır, denir...

Ardından müfessir bu açıklamasını Zu'r-Rumme'nin şu beytiyle delillendirir:<sup>66</sup>

لَكُمْ قَدَمٌ لَا يُنْكِرُ النَّاسُ فَضْلَهَا مَعَ الْحَسَبِ الْعَادِي طَمَّتْ عَلَى الْبُحْرِ

Sizin kimsenin fazlını inkâr edemeyeceği bir konumunuz var,  
Zira normal bir ayağınız olmasına karşın denizin üstünde durur.<sup>67</sup>

Başka bir yerde müfessir, “وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَرِكَاءَةً وَكَانَ تَعْفِيًا / Tarafımızdan ona bir gönül yumuşaklığı ve temizlik de (verdik). O sakınan biriydi.” (Meryem 19/13) âyetinde geçen حَنَانٌ kelimesinin “şefkat ve merhamet” anlamında olduğunu ifade ettikten sonra şairin şu beytini istişhâd eder:<sup>68</sup>

فَقَالَتْ حَنَانٌ مَا آتَى بِكَ هَا هُنَا أَدُو نَسَبٍ أَمْ أَنْتَ بِالْحِي عَارِفٌ؟

Şefkatle şöyle dedi: “Seni buraya getiren şey nedir,  
Soylu birisi misin, yoksa bu diyarda tanıdıkların mı var?”

İbn Ebî Zemenî'nin istişhâd ettiği beyit, islâmiyyûn şairlerinden Munzir b. Dirhem el-Kelbî'ye nisbet edilmektedir. Bu beyit genellikle mübtedânın hazfî konusunda delil olarak kullanılmıştır.<sup>69</sup> Müfessirin bu meselede özellikle bu beyti kullanması, onun dile son derece hâkim ve dâhililer arasındaki tartışmalara vakıf olduğunu göstermektedir.

Müfessir, islâmiyyûn şairlerini de istişhâda esas kabul etmiş ve bunların şiir-

64 Bkz. Kuseyyir 'İzze, *Divânu Kuseyyir 'İzze*, thk. İhsân 'Abbâs (Beirut: Dâru's-Sekâfe, 1391/1971), 101.

65 Bkz. İbn Ebî Zemenî'nin, *Tefsîru İbn Ebî Zemenî'nin*, 1: 316.

66 Bkz. İbn Ebî Zemenî'nin, *Tefsîru İbn Ebî Zemenî'nin*, 1: 335.

67 Bkz. Zu'r-Rumme, *Divânu Zi'r-Rumme*, thk. Ahmed Hasen Besic (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 126.

68 Bkz. İbn Ebî Zemenî'nin, *Tefsîru İbn Ebî Zemenî'nin*, 1: 502.

69 Bkz. Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber es-Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. ve nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beirut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1403/1983), 1: 320-349; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1: 1029.

lerini genellikle nahve dair bir meseleyi ortaya koyarken veya bir kelimenin lügavî manasını delillendirirken kullanmıştır.

Özetle ifade etmek gerekirse İbn Ebî Zemenîn, tefsirinde “ihticâc dönemi” denen ilk üç tabaka şairlerinden istişhâta bulunmuştur. Zira dil ve tefsir âlimleri bu şairlerin şiirleriyle istişhâdın câiz olduğunu ittifakla kabul etmiştir. Öte yandan âlimlerin dördüncü tabaka (muvelledûn/muhdesûn) şairleriyle istişhâdın câiz olmadığı yönünde de ittifakı söz konusudur.<sup>70</sup> İbn Ebî Zemenîn de tefsirinde dördüncü tabaka şairleriyle istişhâd etmemiştir.

### Sonuç

Fetih hareketleriyle İslâm sınırlarının genişlemesi ve yabancı unsurlarla teması geçilmesi neticesinde Arap dilinde birtakım bozulmalar meydana gelmiştir. Bu yeni durum karşısında dilde olası hatalardan korunmak adına, nahiv kaidelerinin belirlenmesinde ve kelimelerin lügavî anlamlarının tespitinde güvenilir örnekler dayanma işlemi olan istişhâd olayı geliştirilmiştir. Kur'ân ve kıraatler, hadisler ve Araplardan nakledilen mensûr-manzum tarzı dil malzemesi istişhâdın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. İbn Ebî Zemenîn, tefsirinde sarf nahiv ve lügat alanında tüm bu asıllarla istişhâta bulunmuştur.

İyi bir şair olarak da bilinen İbn Ebî Zemenîn, tefsirinde özellikle şiirle istişhâda büyük önem vermiştir. Şiirle istişhâd ederken fesahatine güvenilen şairlerin şiirlerini tercih etmiştir. Bu çerçevede o, istişhâda esas kabul edilen ilk üç tabaka (kudemâ) şairlerinin şiirlerini kullanmıştır. Dördüncü tabaka (muvelledûn/muhdesûn) şairlerini ise istişhâda layık görmemiştir. Zira dördüncü tabaka şairlerinin şiirleriyle istişhâd, câiz görülmemiştir. Müfessir, şiirle istişhâdı sarf ve nahiv alanında esas alırken en fazla da kelimelerin lügavî manalarını delillendirirken kullanmıştır. O, genellikle kullandığı şiirlerin şairlerini belirtmeden vermiştir.

*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*'deki şiir şevahidinin neredeyse tamamı İbn Ebî Zemenîn tarafından ilave edilmiştir. Nitekim Endülüs gibi birçok etnik unsurun bir arada yaşadığı bir toplumda, Arap dilinin muhafazası veya ortaya konan filolojik bir kaidenin güvenilir, fasih delillere dayanması çok önemlidir. Dolayısıyla Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirini ihtisar edip kendi mülahazalarını da ekleyerek yeniden yazan İbn Ebî Zemenîn, tefsirinde yaptığı filolojik değerlendirmeleri istişhâd yöntemiyle delillendirmeye büyük özen göstermiştir.

İlim tahsili için doğuya seyahat etmediği ve bütün ilmi birikimini yaşadığı çevre olan Endülüs coğrafyasında aldığı bilinen İbn Ebî Zemenîn'in Arap diline ve şiire bu denli hâkim olması, o dönemde Endülüs'te dil bilimlerinin gelişmiş olduğunu göstermektedir.

70 Bkz. Suyûtî, *el-İktirâh*, 58; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, 1: 6.



**Kaynakça**

- Abdullah, Hanân İbrahim. "İbn Ebî Zemenî'nin ve Menhecuhû fi't-Tefsîr min Hilâli İhtisârîhi li Tefsîr Yahyâ b. Sellâm". Yüksek Lisans tezi, Câmî'atu Ummu Dermân, 2009.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud Şukrî. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*. 30 cilt. Beyrut: Dâru't-Tabâ'ti'l-Muniriyye/Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr. *el-Muvâzenetu beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.
- 'Amrî, Ali Said Muhammed. "el-İhtisar fi't-Tefsîr Dirâsetun Nazariyyetun ve Dirâsetun Tatbikiyyetun 'alâ Muhtasar İbn Ebî Zemenî'nin li Tefsîri Yahyâ b. Sellâm ve el-Beğaviyyu li Tefsîri's-Sa'lebi". Yüksek Lisans tezi, Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 2004.
- Aşâ, Memûn b. Kays. *Divânü'l-Aşâ el-Kebîr*. şerh ve talik Muhammed Huseyn. y.y.: Mektebetu'l-Âdâb/Matba'atu'n-Nemûzeciyye, t.y.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 13 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.
- Bulut, Ali. "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". Doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 8 cilt. Mısır: Matba'atu Musa el-Bâbî el-Halebî, 1967.
- Cengiz, Emin. "İbn Ebî Zemenî'nin (324-399/935-1008) ve Tefsirdeki Metodu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 7 (2017).
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahyâ İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsuddîn. *Tabakâtu'l-Mufessirîn li'd-Dâvûdî*. thk. komisyon. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf (ö. 745). *el-Bahru'l-Muhîd*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avviz v.dğr. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Efgânî, Said. *fi Usûli'n-Nahv*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1407/1987.
- Estal, 'Abdulcevâd Muhammed. "Menhecuhû'l-İmâm Muhammed b. Ebî Zemenî'nin fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîz". Yüksek Lisans tezi, el-Câmî'atu'l-İslâmiyye, 2006.
- Evsî, Uhayha b. Cellâh (ö. M. 497). *Divânü Uhayhâ b. Cellâh*. thk. Hasan Mahmûd Cevdet. Suudi Arabistan: Nâdî et-Tâif el-Edebî, t.y.
- Fikret, Muhammed 'Âsif. "İbn Ebî Zemeneyn". *Dâiretu'l-Me'ârifî Bozorgi İslâmî (Ansiklopedi)*. c. 6. Tahran 1368.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yâkûb (ö. 718). *Kâmûsu'l-Muhîd*. thk. el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-'Âmmeti li'l-Mektebât. 5 cilt. Mısır t.y.
- Halebî, Ahmed b. Yusuf el-Ma'rûf b. Semîn (ö. 756). *ed-Durru'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.

- Hallâf, Muhammed 'Abdulvahhâb. "el-Fakîh İbn Ebî Zemenîn ve Mahtûtatu Muntehabu'l-Ahkâm". *Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye* 30, sy. 1(1986): 211.
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hanbelî, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd (ö. 1089). *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnâvût ve Mahmud el-Arnâvût. 10 cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.
- Hansâ, Ümmü Amr Tumâdir bint 'Amr. *Divânu'l-Hansâ*. thk. Abdulkadir el-Arnâvût ve Mahmud el-Arnâvût. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.
- Hassân b. Sâbit. *Divânu Hassân b. Sâbit*. thk. 'Abd A. Ali Mihennâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Havle Mustafa Abdurrahman. "İntikâât İbn Ebî Zemenîn et-Tefsiriyye fî Dav'i Ekvâli Eimmetit-Te'vîl Dirâsetun Tefsîyyetun Mukâranetun fi'l-Eczâ' 10-12 mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". Yüksek Lisans tezi, Câmî'atu Ummu Dermân el-İslâmiyye, 1433/2012.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik. *Kitâbu's-Sıla*. thk. Şerif Ebû'l-'Alâ el-'Adevî. 3 cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- İbn Ebî Sulmâ Zuheyr. *Divânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. şerh ve takdim Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz li İbn Ebî Zemenîn*. thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. 'Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, 2002.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa. *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn ve Huve Muhtasaru Tefsîri Yahyâ İbn Sellâm*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail ve Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullâh Ali el-Kebîr v.dğr. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- İbnu'l-Hatîb, Lisânu'd-Din. *el-İhâta fî Ahbâri Ğirnâta*. thk. Muhammed Abdullâh Ğinân. 4 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1975.
- İbnu's-Simme, Dureyd. *Divânu Dureyd İbni's-Simme*. thk. Ömer 'Abdu'r-Rasûl. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980.
- İmru'u'l-Kays, İbn Huçr b. Hâris el-Kindî. *Divânu İmru'u'l-Kays*. haz. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- İsfehânî, Ebu'l-Ferec. *el-Eġâni*. thk. Semîr Câbir. 24 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Jansen, J.J.G. *Kur'ânâ Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahman Açar. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Karataş, Ali. "Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn (324-399/935-1008)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (2013).
- Komasyon. *Mevsû'atu Alâmi'l-'Ulemâi ve'l-Udebâi'l-Arabi ve'l-Muslimîn*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1427/2006.
- Köse, Saffet. "İbn Ebû Zemenîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 449. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuseyyir 'İzze. *Divânu Kuseyyir 'İzze*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1391/1971.
- Mâlikî, İbn Farhûn (ö. 799). *ed-Dîbâcu'l-Mezheb fî Ma'rifeti A'yâni 'Ulemâi'l-Mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 cilt. Kahire: Dâru't-Turâs li't-Tab'i ve'n-Neşr, t.y.
- Muġrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman. *Mevsû'atu Mevâkifi's-Selef fi'l-Akîdeti ve'l-Menheci ve'l-Edeb*. 10 cilt. (Kahire: Mektebetu'l-İslâmiyye, 2007.

- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstişhâd". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1989).
- Özel, Ahmet, "Tehzîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sebtî, el-Kâdî Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa. *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîb el-Mesâlik*. thk. Muhammed Sâlim Haşim. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*. Arapçaya çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. 10 cilt. Riyad: Câmi'atu Melik Suud, 1991.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. tahkik ve neşir Abdusselâm Muhammed Harun. 5 cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman (ö. 911). *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*. talik Abdulhakim 'Atiyye ve Mür. 'Alâu'd-Dîn 'Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1427/2006.
- Şelebî, Hind. "Muhakkikin Girişi". *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* içinde, thk. Hind Şelebî, 7-46. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1425/2004.
- Tâî, Hâtim. *Divânu Hâtim et-Tâî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1401/1981.
- 'Ulviye Mahcûb Ahmed Muhammed Salih. "İntikâât İbn Ebî Zemenî'n Cem'en ve Tevsîkan ve Dirâseten: el-Eczâ' 7,8,9". Yüksek Lisans tezi, Câmi'atu Ummu Dermân el-İslâmiyye, 1432/2011.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748). *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût v.dğr. 27 cilt. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1996.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûmi'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. 6 cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.
- Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1396). *el-A'lâm (Kâmûs Terâcim)*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 2002.
- Zu'r-Rumme. *Divânu Zi'r-Rumme*. thk. Ahmed Hasen Besic. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1995.

# İslam Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi (Diyarbakır ve Mardin Örneği)

Bedri ASLAN\*

## Özet

İnanç ve din duygusu, insanlara doğuştan verilen fitrî bir eğilimdir. Her insan sahip olduğu bu eğilim ve kabiliyetini kullanarak, inançla ilgili duygularını tatmin etme yollarına başvurur. Vahyin amaçlarından biri insanlarda var olan inanç eğilimlerinin boş ve batıl alanlara yönelmesinin önüne geçip bu eğilimleri doğru alana çekmesidir. İslam hukukunun amacı ise insanların davranışlarının caiz olup olmadığını tespit etmektir. Bidat konusu İnanç ve hukuk bağlamında her aşırıda tartışılmalıdır. Son dönemlerde ise, ölen kişilerin ardından yapılan bazı uygulamaların bidatle ilişkisi tartışılmaktadır. Bu çalışmamızda, ölümlerle ilgili insanlar arasında bilinen ve yaygın olan bazı uygulamaların bidatle ilişkisi İslam hukuku açısından inceledik. Özellikle ölünün arkasından okutulan mevlit, verilen taziye yemekleri, yapılan mezarlık ziyaretleri, iskat, devir ve taziye gibi bazı uygulamaların bidatle ilişkilerinin hukuki boyutlarını araştırdık.

**Anahtar Kelimeler:** Bidat, ölen, caiz, din, hukuk.

## The Relations between Some Applications Performed After the Dead and Religious Innovations in Islamic Law (Diyarbakir and Mardin Example)

### Abstract

Belief and sense of religion are natural inclinations gifted to humans by birth. By using the inclinations and abilities, each person makes use of the ways to satisfy his feelings associated with belief. The aim of divine inspiration is to hinder the belief related inclinations directing the people to the futile and superstitious fields, on the contrary to direct these feelings towards right fields. Therefore, the aim of Islamic Law is to find out whether the behaviours of people are right or not in terms of Islam. The issue of innovation has been a matter of debate for ages. In recent years, the relations between applications performed after the dead and religious innovations have been discussed. In this study, we have investigated the relations of some common applications which are observed and known among people related to the dead and innovation within Islamic perspective in accordance with Islamic law. We have, particularly, searched the legal dimensions of the relations of the religious worships performed after the dead such as visiting cemeteries, annulment, transfer and condolence within religious innovations.

**Keywords:** Religious innovation, the dead, permissible, religion, law.

\* Yrd. Doç. Dr., Batman Ü., İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.  
aslan-bedri@hotmail.com

## **Giriş**

Hak din anlaşmadığı zaman batıl din, bidat ve hurafeler hak din olarak telakki edilebilir. Cahiller, din düşmanları ve menfaatperestler de din kisvesi altında insanları kandırabilirler. Nitekim falcılar, cinciler, sihirbazlar ve üfürükçü hocalar dini kullanarak para kazanmaktadırlar. Bunların, saf ve cahil insanlar üzerindeki etkisi din adamlarınınkinden daha fazladır. Dolayısıyla âlimlerin görevi dinin yasakladığı fal, sihir, hurafe ve bidatleri iyi öğrenip, bunların zararlarını Müslümanlara açıklamalarıdır. Bununla birlikte insanları falcı, sihirbaz, bidat ehli ve hurafecilere muhtaç hale getiren nedenleri iyi araştırıp ortaya koymaları gerekir. Çünkü insanlarda var olan inanç eğilimi doğru bir inançla beslenmezse batıl inançlar bu boşluğu dolduracaktır. Batıl inançların kalbe iyice yerleştikten sonra onun oradan sökülüp atılması hem zordur hem de zaman alır. Özellikle ölüm konusunda insanların bidatlere inanmaları daha kolaydır. Nitekim Türkiye'nin birçok yöresinde ölümlerin ardından bazı bidatler işlenmektedir. Ölümler arkasından yerine getirilen dini vecibeler ile yapılan bidatler birbirlerine karışmış bulunmaktadır. Dini vecibeleri ve bidatleri iyi bir şekilde öğrenip insanlara anlatmazsak, bu durumda inananlar bidatleri dini bir vecibe olarak telakki edebilirler. Bu da dinin yozlaşmasına sebep olur. Dolayısıyla ölümle ilgili bidatlerin iyi bir şekilde tespit edilip önlenmesi daha da önem arz etmektedir. İslam âleminde ölümle ilgili olan bütün bidatlerin bir makalede ele alınması zordur. Konuyu sınırlandırmak amacıyla Mardin ve Diyarbakır'da yaygın olan ve ölümlerin arkasından yapılan bidatleri ele almayı uygun gördük. Bunların İslam hukuku açısından hükmünü ele almadan önce bidatin tanımını yapmak, hakkında varit olan hadisleri tahlil etmek ve İslam hukuku doktrininde âlimlerin bidat hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

## 1. Bidat Kavramı

Bidat; lügatte dinde olmayanı dine sokmak,<sup>1</sup> din kemale erdikten sonra dinde yeni bir şey ortaya koymak demektir.<sup>2</sup> İstilahta ise birçok tanımı yapılmıştır. Onlardan birkaç tanesi şöyledir: “Kendisine delalet eden bir delil olmadan ortaya çıkarılan şeylerdir.”<sup>3</sup> “Dinin aslında olmayan ve şer’î delillere istinat etmeden sünnete aykırı olarak icat edilen şeylerdir.”<sup>4</sup> “Bidat, sahabe ve tabiî döneminde olmayan, sonradan ortaya çıkan şeyler ve şeri delilin gerektirmediği şeylerdir.”<sup>5</sup> Başka bir ifadeyle bidat, dinde olmayan bir şeyin dine katılıp dinin bir aslı gibi telakki edilmesidir. Yukarıda aktardığımız bidat tanımlarından, Peygamber (s.a.s.) zamanında olmayıp daha sonra ortaya çıkan her şeyin bidat olarak nitelenemeyeceği anlaşılmaktadır. Mesela apartmanlarda oturmak, uçağa binmek ve yemeklerde kaşık kullanmak gibi şeyler bidat değildir. Zira bu durum dini bir konu olmadığı için dinle alakası olmaz. Fakat dinle ilişkisi bulunup veya bu manada dinî bir mesele ile karıştırılması söz konusu olup sonradan ortaya atılan uygulamalar bidat sayılabilir. Mesela iskat içerisinde yapılan devir, kabirlerin mermer ve benzeri yapılarla süslenmesi veya başka bir etkinliğin dinin gereği olarak vacip veya sünnet şeklinde telakki edilerek yapılması gibi durumlar bidat olarak nitelenebilir.

Netice olarak bidat, daha önce olmayıp sonra meydana gelen ve hakkında şeri bir delil bulunmayan dini şeylerdir. Bu itibarla yeni ortaya çıkan şeyler, hukukun genel bir kaidesinin veya temel bir prensibinin altına giriyorsa buna bidat denilmez. Buna göre daha sonra meydana gelen her şey bidat olarak nitelenemez.

## 1. Hadislerde Bidat

Bidatle ilgili birçok hadis rivayet edilmiştir. Bidati bilmek ve tanımak için konuyla ilgili rivayet edilen üç hadisi zikredip değerlendirmek istiyoruz.

“Kim bu işimizde (dinimizde) onda olmayan şeyleri icat ederse, o şey reddedilir.”<sup>6</sup> Hadiste geçen “kim bu işimizde (dinimizde) onda olmayan şeyleri icat ederse” anlamına gelen Arapça “men ahdesa fi emrinâ (من أحدث في أمرنا)” terkibinden; İslam dininden olmayan bir şey İslam’a sokulur ya da din adına yapılırsa, bu şeyin reddedilmesinin gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sonradan ortaya çıkan ve dini bir mesele olmayan maddi şeylerin bidat sayılması mümkün değildir.

1 Komisyon, *Mucemu'l-vesit* (y.y., Mektebetu'ş-Şürükid-Devliyye, 2004), 44.

2 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dârü'l-Maarif, t.y.), 2: 229.

3 Abdurrahman b. Şihabuddin Ebu'l-Ferec Zeynuddin İbn Receb, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem* (Beirut: Dârü İbn Kesir, 2008), 596.

4 Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİBY, 2006), “Bid'at” md., 72.

5 Ali b. Muhammed es-Seyyid el-Cürcanî, *Târifat* (Kahire: Dârü'l-Fedile, t.y.), 40.

6 Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hasan en-Neysabûri, *Sahihu Müslim* (Beirut: Dârü İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.), 3: 1343; Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî, *Sahihu İbn Hibban* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1: 207; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihi'l-Buhari* (Beirut: Dârü'l-Marife, 1379), 13: 253.

Mesela daha önce bulunmayan yeni ulaşım araçları ve ev eşyaları gibi şeyler bidat olarak nitelenmez.

Başka bir hadiste Peygamber (s.a.s) “Sözlerin en güzeli Allah’ın kelâmı, yolların en hayırlısı da Muhammed (s.a.s.)’in yoludur. İşlerin en şerlisi de sonradan ortaya çıkarılan şeylerdir ve her bidat dalâlettir”<sup>7</sup> buyurmaktadır. Cabir b. Abdullah’ın (r.a) rivayet ettiği bu hadiste geçen “hedyu” kelimesinden anlıyoruz ki Peygamber’in yolu İslam dinidir. Sonradan ortaya çıkarılan şeyler ise dinle ilişkilendirilerek yapılırsa bidat sayılır, aksi takdirde sayılmaz.

Diğer bir hadiste de Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Kim İslâm dininde güzel bir sünnet başlatırsa, bu güzel işten dolayı kendisine sevap verilir. Ayrıca kendisinden sonra bu sünnetle amel edenlerin sevabı kadar da kendisine sevap yazılır. Bu husus, diğerlerinin sevabından da bir şey eksiltmez. Kim de İslâm dininde kötü bir sünnet başlatırsa, kendisine hem kendi günahı hem de o işle amel edenlerin günahı kadar günah yazılır ve bu durum diğerlerinin günahından da bir şey eksiltmez.”<sup>8</sup> Yukarıda Cerir’in (r.a.) rivayet ettiği “Bu güzel işten dolayı kendisine sevap verilir” ve “kendisine hem kendi günahı hem de o işle amel edenlerin günahı kadar günah yazılır” anlamındaki hadis ifadelerinde geçen sevap ve günah kelimelerinden de anlıyoruz ki başlatılan sünnet dini olan sünnet ve yol olup, dünyevi yol ve alışkanlıklar değildir.

Kısacası konuyu ilgili hadisler ışığında ele aldığımızda bidat kavramının yalnız dini konularda veya din adına ortaya atılan meselelerde söz konusu olduğunu görmekteyiz. Dünya işleriyle ilgili yeni ortaya çıkarılan şeylere her ne kadar lügat açısından bidat denilse de bu şeylerin dini açıdan bidat sayılması ve bidatin hükmünü alması mümkün değildir.

Klasik kitaplarda bidatin birçok taksimi yapılmıştır. Hanefi fukahâsından Bedruddin el-Aynî, bidati zat bakımından iyi ve kötü olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>9</sup> Muhammed es-Senânî bidati, hüküm açısından taksime tabi tutar. Şöyle ki bidati; vacip, mendûp, mubah, mekruh ve haram olmak üzere beş kısma ayırır.<sup>10</sup> Beyhâkî ise inanç bakımından ele alarak Kitap, sünnet, eser ve icmâya muhalif bidati dalalet olarak nitelerken, hayırlı işlerde meydana gelen bidatleri ise caiz görür.<sup>11</sup> Şâtîbî, bidati “sonradan ortaya konan dini görünümlü yol”<sup>12</sup> olarak tanımlar. Ona göre kimi âlimlerin bidati vacip, haram, mendup, mekruh ve mubah veya bidati hasene ve seyyie olarak taksim etmeleri yerinde değildir. Çünkü

7 İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibban*, 1: 186.

8 Müslim, *Sahihu Müslim*, 2: 704.

9 Muhammed b. Ahmed b. Musa Bedruddin el-Aynî, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahihî'l-Buhari* (Beyrut: Dârü İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.), 5: 230.

10 Muhammed b. İsmail b. Selah es-Senânî, *Sübülüs-Selâm* (y.y., Dârü'l-Hadis, t.y.), 1: 402.

11 Ahmed b. el-Hüseyn el-Hurâsânî Ebu Bekir el-Beyhakî, *Marifetüs-Sünen ve'l-Âsâr* (Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1991), 4: 408.

12 İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-İtisâm* (y.y., Mektebetü't-Tevhid, t.y.), 1: 43.



bidat olarak nitelendirdikleri yeni şey Allah'ın emir ve Resûlü'nün yapılmasını teşvik ettiği genel kurallardan birinin kapsamına giriyorsa bidat değil, emredilen ve meşrudur.<sup>13</sup> Âlimlerin bidatle ilgili taksimlerini ele aldığımızda bidat, genel bir kavram olup birçok kısmı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âlimlerin bidat hakkındaki farklı görüşlerinin, bidatin genel kavramına ve bakış açılarının farklı oluşuna dayandığı söylenebilir.

Âlimlerin bidat konusundaki bakışları birbirinden çok farklıdır. Mesela, bidat konusunda aşırılıkla tanınan bir kişi; imam Malik'e Taha Suresi'nin beşinci ayetinde geçen istivayı sorar, imam Malik bu soruyu dahi bidat sayar.<sup>14</sup> Abdullah b. Ömer kuşluk namazının cemaatle kılınmasını<sup>15</sup> ve dualarda ellerin göğüs hizasından daha fazla kaldırılmasını bidat saymıştır.<sup>16</sup> Hatta bazı âlimler bu konuda aşırı giderek kimi içtihat ve düşünceleri de bidat olarak değerlendirmiştir. Nitekim bilindiği gibi cumhura göre, kurbanlık develerin işarı (kurbanlıkların işareti) sünnettir. Ebu Hanife ve İbrahim en-Naha'nin görüşü ise işarın bidat olduğu şeklindedir. Bu konuda verilen farklı hükümler hakkında Vekî'n görüşü sorulduğunda o, bu farklı görüşleri de bidat saymıştır.<sup>17</sup> Yani ona göre aslında işarı bidat sayan görüş bidattir. Bidat, kişiler ve bakış açılarına göre değişkenlik gösterdiği için hükümü de değişkenlik gösterebilir. Dolayısıyla bidat konusunun iyi bir şekilde tahlil edilmesi gerekir. Bütün bunları değerlendirdiğimizde konuyla ilgili şunu söyleyebiliriz: Daha sonra meydana gelen şey din adına veya ibadet amacıyla yapılıyorsa bidat sayılır. Fakat yeni ortaya çıkanlar aslı bir kaynağa dayanıyor veya dinle değil fen ve sosyal aktivitelerle ilgili ise yasak bidat olarak sayılmamalıdır. Buna binaen bidatin kötü veya iyi bidat olarak taksimine de gerek kalmaz. Zira yeni ortaya çıkan şey, dinin aslı bir kaynağına dayanıyorsa bidat değildir. Eğer aslı bir kaynağa dayanmadığı halde din kisvesi altında uygulanıyorsa bidattir. Bu mülahazalar ışığında Diyarbakır ve Mardin bölgelerinde ölümle ilgili bazı uygulamaların bidat sayılıp sayılmaması konusunu İslam hukuku açısından ele alacağız.

## 2. Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamalar

Ölümle ilgili bidatlere geçmeden önce ölüm merasimlerinden kısaca bahsetmek istiyoruz. Diyarbakır ve Mardin bölgesinde ölümle ilgili birçok faaliyet ve merasimler icra edilmektedir. Vefat eden kişinin ölümünden başlayarak bir yıla kadar ölü arkasında dini vecibeler yoğun bir şekilde yerine getirilmeye çalışılmaktadır. İlk önce teçhiz işlemleri yerine getirilir. Defnedilmeden önce ölen kişi camiye veya caminin bulunmadığı yerlerde bir odaya konulur. Kur'an-ı Kerim'i bilen kişiler ölene bir hatim indirirler. Buna "dâhil hatmi" denilir. Yani kabre koyma hatmi

13 Şâtibi, *el-İtisâm*, 1: 322.

14 Hüseyin b. Mahmud b. Ferra el-Beğevi, *Şerhu's-Sünne* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1983), 1: 171.

15 Ahmed b. Hanbel b. Hilal eş-Şeybani, *Müsnedu İmam Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 6: 9.

16 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 558.

17 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslami, 1998), 2: 242.

denilir. Bazı bölgelerde ölen kişinin üzerine Kur'an-ı Kerim hatmi gibi tehlil hatmi (la ilahe illallah hatmi) de indirilir. Bazı yörelerde defin merasimine kadınlar ve erkekler birlikte katılırlar. Fakat kadınlar ile erkekler ayrı ayrı dururlar. Definden hemen sonra kabir özerinde telkin okunur. Telkin okunurken telkini okuyan kişi oturur diğer kişiler ise telkini ayakta dinlerler. Bu işlemler bittikten sonra defin işlemlerine katılanlar bir yerde toplanıp ölen kişinin akrabaları huzurunda ölüye Fatiha okurlar. Fatiha okunduktan sonra defin merasimine katılanlar dağılırlar. Ölen kişinin akrabaları ise taziye yeri hazırlamak için çalışmaya başlarlar. Bir yandan ise ıskat işlemleri yürütülür.

### 2.1. İskat ve Devir

Diyarbakır ve Mardin bölgelerinde ölen kişinin kılmadığı veya kaçırdığı namaz, tutmadığı oruç ve yerine getirmedeği/getiremediği yeminin kefareti ıskat adı altında verilmektedir. Bu bölgede ıskata çok önem verilmektedir. Halk arasında ıskatı verilmeyen kişinin dini vecibeleri yerine getirilmemiş sayılır. İskat meselesi son dönemde çok tartışılan bir meseledir. İskatın mahiyeti ve hükmünü açıkladuktan sonra bu yörede ölülerin arkasından verilen ıskatın şekli ve İslam hukukundaki hükmünü açıklamaya çalışacağız.

Bilindiği gibi İslam dini kolaylığı emreden ve ruhsatlardan yararlanmayı teşvik eden bir dindir. Mesela Ramazan orucunu tutamayan kişinin hem Kur'an-ı Kerim'e<sup>18</sup> hem de Peygamber'in (s.a.s) sünnetine<sup>19</sup> göre fidyeye vermesi gerekir. Bir kimsenin tutamadığı orucun fidyesini hayattayken vermesi evladır. Fakat herhangi bir nedenle hayatında veremediği fidyeye terekesinden ödenir.<sup>20</sup> Yemin kefareti de oruç fidyesi gibi Kitap<sup>21</sup> ve sünnetle<sup>22</sup> sabittir. İşte ölen kişinin ardından ıskat adı altında verilen şey Kitap ve sünnette sabit olan oruç fidyesi ve yemin kefaretidir. Ölen kişinin ardından verilen, ister kefaret ister ıskat isterse fidyeye adı altında verilsin hüküm bakımından aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zira isim farklılığı hakikati değiştirmez. Dolayısıyla oruç ve yemin ıskatı İslam hukukuna göre caizdir.

Namaz kefareti ise tartışma konusu olmuştur. Bazı fakihler namaz kefareti oruç kefaretiyle kıyas etmiş bazıları ise kıyas yapmadan onu istihşân delili altında meşru görmüştür.<sup>23</sup>

18 Bkz. Bakara 2/184.

19 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 407.

20 Alâuddin b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertibiş-Şerâi'* (y.y., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5: 96; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî eş-Şâfi, *Hâşiyetu'l-Büceyremî 'alâ Şerhi Menhecî't-Tullâb* (y.y., Dârü'l-Fikir, 1995), 4: 23; Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravâ'i't-Tâlib* (y.y., Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, t.y.), 1: 426; Mansûr b. Yunus b. İdris el-Behûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'* (y.y., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 2: 335.

21 Bkz. Mâide 5/89.

22 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenu İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâkî (y.y., Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), 3: 248.

23 Zeynüddin b. Nüceym el-Hânefi, *el-Bahrü'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'l-Dekâ'ik* (y.y., Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, t.y.), 2: 97;

Ayrıca ıskat verilirken devir yapılmaktadır. Buradaki uygulamalar şöyledir: İskatın verilmesi için bir-iki ton buğdayı hazır bulundurmamak zor olduğundan bir torba buğday hazır bulundurulur. Köy imamı veya ehil olan bir kişi ölen kişinin velisinden vekâlet alır ve fakirlere veya fakirlere vekil olan kişiye hazır bulunan bir torba buğday verir. Fakirlerin vekili de bu buğdayı imama hibe eder. Bu şekilde uygulama birkaç sefer tekrar edilir. Bu işlemlerin sonunda ölen kişinin velisi belirlenen buğdayın parasını fakirlere verir. Fakat bazı mevsimlerde ıskata yetecek kadar buğday ellerinde mevcut olmayabilir. Ölen kişiyi ıskatsız bırakmamak için yine bir torba buğday hazır bulundurulur ve bahsedilen şekilde devir yapılır. Daha sonra hasat döneminde belirlenen buğdayın kıymeti verilir. Dolayısıyla hayali bir mal üzerinde devir yapılmaktadır. Her ne kadar bazı fıkıh kitaplarında bu uygulama “verdim-aldım” gibi sözlerle hibe adı altında değerlendirilip cevaz verilmişse de<sup>24</sup> bunun gerçeklikle hiçbir alakası yoktur. Ölen kişinin varisleri mevcut olan malı fidye olarak verip, geri kalan kısmı ise ellerine geçtiği zaman vermeleri söz konusudur. Dolayısıyla bu şekilde yapılan devir bidat olduğu gibi bunun İslam hukukunda da yeri bulunmamaktadır.

## 2.2. Taziye Yemekleri

Bu bölgelerde ölen kişinin taziyesine gelen misafirlere yemek ikramı yapılmaktadır. Daha önce taziye birkaç gün sürerdi ve bu günlerde iki öğün yemek verilirdi. Son birkaç yıldır taziye süresi üç günle sınırlandırılmıştır. Taziye günlerinde dağıtılan yemek ücretleri büyük bir yekün tutmakta ve özellikle fakirlerin bütçesini zorlamaktadır. Her ne kadar Diyarbakır'ın bazı bölgelerinde taziye yemek ücretleri komşu ve akrabalar tarafından karşılanırsa da Mardin ve birçok ilçesinde ölen kişinin terekesinden karşılanmaktadır. Bu da bazı durumlarda yetim kişilerin malından karşılanmasına sebep olmaktadır. Ölen kişiden kalan yetimler varsa İslam hukukuna göre bunların malını izinleri olmadan harcamak caiz değildir.<sup>25</sup> Ölen kişiden kalan yetimler yoksa ölen kişinin akrabalarının yemekle meşgul olmaları uygun değildir. Nitekim Peygamber (s.a.s) bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur: “Cafer ailesine yemek yapınız. Onları meşgul eden sıkıntıları vardır.”<sup>26</sup>

Dolayısıyla taziyelerde ölen kişinin ailesi tarafından verilen yemek kötü bir bidattir.<sup>27</sup> Zira bu uygulama Peygamber (s.a.s) zamanında bulunmuyordu. Ayrıca

Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2000), 8: 471; Lütfi Şentürk, “İskat-ı Salât”, *Diyanet Dergisi* 15, sy. 5-6 (1976): 2.

24 Ebu'l-Berekât Hasan bin Ammâr bin Ali eş-Şürunbülâli, *Merâki'l-Felâh Şerhu Metni'l-İdâh* (y.y., el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1: 169.

25 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râ'ik*, 2: 207.

26 Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (v. 273/887), *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülhakî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 1: 514.

27 İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 2: 240.

ölen kişinin akrabaları kendi musibetleriyle meşgul oldukları halde bunu bırakıp yemekle iştigal ederler. Bu da musibetlerine musibet katar.<sup>28</sup>

Kimi bölgelerde ölen kişi için bazen helva dağıtılır, bazen de bir yıla kadar akşam yemeği çıkartılır. Bunlar fıkıh açısından sadaka hükmündedir. Yani bunlar hayır ve sadaka kavramı altında değerlendirilebilir. Dolayısıyla ölümlerin arkasından helva ve tuz gibi şeylerin dağıtılmasının veya her gün akşam yemeğinin çıkartılmasının caiz olduğu söylenebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim ve hadislerde sadaka vermek teşvik edilmiş ve sadaka verme zamanı, mekânı ve şekli de sınırlandırılmamıştır.

### 2.3. Kabir Ziyareti

Diyarbakır ve Mardin'in bazı bölgelerinde insanlar; defin işleminden sonraki ilk üç gün, sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa ölünün kabrini ziyaret eder ve kabrin başında Kur'an-ı Kerim'den bazı ayet ve sureler okurlar. Bu merasimlere ölen kişinin akrabaları ve köylüler katılır. Bu âdet öyle yerleşmiştir ki bir kişi buna katılmadığında ayıplanır. Bilindiği üzere kabir ziyareti Peygamber (s.a.s) tarafından teşvik edilmiştir. Ancak bu şekilde bir kabir ziyareti ne Peygamber (s.a.s) döneminde ne de sahabe ve sonraki dönemlerde bulunmaktadır. Bununla birlikte bu uygulamaları Peygamber'in (s.a.s) reddettiği bidat olarak saymak da mümkün değildir. Zira kabir ziyaretiyle ilgili sünnet uygulamaları bulunmaktadır.<sup>29</sup> Her ne kadar Peygamber (s.a.s) üç gün peş peşe kabir ziyareti yapmamışsa da ziyaretle ilgili sünnet uygulaması bulunduğu için bu uygulamaları bidatle nitelendirmek yanlış olur. Zira kabir ziyaretiyle ilgili bir sınırlama bulunmadığı gibi<sup>30</sup> bölgede mezarlıkların bazı vakitlerde ziyaret edilmesinin âdet haline getirilmesi İbn Abbas'ın rivayet ettiği "Müslümanların güzel gördüğü her şey güzeldir"<sup>31</sup> anlamındaki hadisin muhtevası çerçevesinde de değerlendirilebilir. Fakat bu ziyaretlerin diğer güzel uygulamalar gibi vacip veya sünnet olarak telakki edilmemesi için sürekli olarak yapılmaması son derece önemlidir.<sup>32</sup>

Bu konuda Müslümanlar, bilinçlendirilmediği takdirde bu tür uygulamaları dini bir vecibe olarak telakki eder ve gerekli görürler. Bu da sünnetle vaciplerin karıştırılmasına sebep olur. Bazı yerlerde ise ölen kişinin kabrine üç bayram arifesinde gidilir ve akrabalarına tekrar başsağlığı dilenir. Üç bayram kabirlere gitmek de bir asla dayandığı için onu bidat saymak uygun olmaz. Fakat bayram günlerin-

28 Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Sabık es-Suyuti, *Misbâhu'z-Zucâce Şerhu Süneni İbn Mâce* (Karatşi: Kadimi kütüphane, t.y.), 1: 116.

29 Müslim, *Sahihu Müslim*, 2: 672.

30 Ahmed b. Muhammed es-Savî, *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik* (y.y., Dârü'l-Maarif, t.y.), 1: 560.

31 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 505.

32 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, 2: 234.

de, ölen kişinin ailesine başsağlığı dileyip taziyede bulunmak bidattir. Zira taziye üç günle sınırlandırılmıştır.<sup>33</sup>

#### 2.4. Kırk Gün Peş Peşe Mezar Başında Yasin Suresinin Okutulması

Diyarbakır'ın bazı ilçelerinde ölen kişinin akrabaları köy imamı veya başka bir hocaya bir miktar para vererek kırk gün peş peşe ölen kişi için Yasin Suresi'ni okuturlar. Daha önce de değinildiği gibi kabir ziyaretleri bir asla dayandığı için bidat sayılmaz. Fakat Kur'an-ı Kerim hatmi indirmek veya Yasin Suresi'ni ücret karşılığında okutmak ihtilafli bir konudur. Buna cevaz verenler olduğu gibi cevaz vermeyenler de mevcuttur.<sup>34</sup> Bununla birlikte kırk gün peş peşe mezar başında Yasin okutulması bir dini vecibe olarak telakki edildiği takdirde yanlış bir uygulama olur ve dolayısıyla bidat sayılabilir.

#### 2.5. Hatim İndirmek

İbadetlerin sevabını bağışlamak konusu kelamcılar arasında tartışıldığı gibi hukukçular arasında da tartışılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'i ücretsiz veya ücret karşılığında okuyup sevabını bağışlamak ihtilaf konusu olmuştur. Fakat burada bu konuların delilleriyle birlikte detaylı bir şekilde ele alınması zor olduğundan biz sadece Kur'an-ı Kerim'in sevabının okuyanın dışında başka kişilere ulaşip ulaşmadığına değineceğiz.

Kur'an-ı Kerim'in sevabının okuyan kişinin dışında hiç kimseye ulaşmayacağı görüşü: Bu görüşte olan fakihlerin temel dayanağı ibadetlerin şahsi olmasıdır. Onlara göre mükellef olan kişi namaz kılmadığı takdirde hiç kimse onun yerine namaz kılamaz. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'i okumayan kişinin yerine başka birisi Kur'an okuyamaz. Okusa da ona hiç bir faydası olmaz. Nitekim Peygamber (s.a.s) ve sahabeden hiçbiri başkası için Kur'an-ı Kerim okumamıştır. Ayrıca sevabı başkalarına bağışlanmak üzere Kur'an-ı Kerim'i okumanın caiz olduğuna dair bir rivayet olsaydı bize ulaşırdı. Bu görüşte olanların başvurdukları diğer bir delil ise; "İnsan için ancak çalıştığı vardır." (en-Necm 53/39) mealindeki ayettir. Bu ayetin zahirine göre insan yalnız çalıştığı için karşılığını alır. Bunun dışında ona hiçbir şey fayda vermez.<sup>35</sup> Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in sevabı, okuyan kişinin dışında başka

33 Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Murri en-Nevevi, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Mahmud Marahî (y.y., Dârü'l-Fikir, t.y.), 5: 305; Ahmed b. Güneym b. Sâlim en-Nefrâvi, *el-Fevâkihu'd-Devâni 'âlâ Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayravani* (y.y., Dârü'l-Fikir, 1995), 1: 285; Behûti, *Keşşâfu'l-Kınâ*, 2: 160; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 6: 41.

34 Fahrüddin Osmân b. Ali ez-Zeylâi el-Hanefî, *Tebiyinu'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dakâ'ik* (Kâhire: el-Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, 1313), 1: 246; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 6: 56.

35 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basri el-Bağdâdi Maverdi, *el-Hâvi fi Fikhi's-Şâfiî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 8: 298; Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Salim el-İmrâni eş-Şâfiî, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 8: 317.

kişilere ulaşmadığı için ücretle okumak da caiz değildir.<sup>36</sup> Zira ulaşmayan bir sevabın karşılığında ücret almak batıl yoldan bir mal almak demektir.

Kur'an-ı Kerim'in sevabının okuyan kişinin dışında başka kişilere ulaştığı görüşü: Ehl-i sünnetin cumhuruna göre ölümlere Yasin Suresi'ni okumak sünnettir. Buna göre Kur'an-ı Kerim'in sevabı okuyan kişiye ulaşır. Kur'an-ı Kerim'in okunduğu mecliste hazır bulunanlara ve dinleyenlere faydası olduğu gibi okunan meclise de bereketi nazil olur. Bunların dayandığı temel esas Peygamber'in (s.a.s) bazı hadisleridir. Abdullah b. Zübeyr'in naklettiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resülü! Babam hacetmeden vefat etti. Onun yerine hac yapabilir miyim?" Hz. Peygamber de "Sen onun en büyük çocuğu musun?" diye sordu. O da evet cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "O halde babanın yerine hac yap. Şayet babanın borcu olsaydı onun borcunu ödemez miydin?" dedi.<sup>37</sup>

Bir adam Peygamber (s.a.s.)'e gelip "Ey Allah'ın Rasülü! Annem vefat etti ve zannediyorum ki konuşabilseydi sadaka vermek isterdi. Onun yerine sadaka versem ona bir sevap var mıdır?" diye sordu. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) "evet" şeklinde cevap verdi.<sup>38</sup>

Bir hadis-i şerifte ifade edildiğine göre, bir kadın çocuğunu kaldırarak "Ey Allah'ın Resülü! Buna hac düşer mi?" diye sorar. Peygamber (s.a.s.) de "Evet ve sana da sevap vardır." der.<sup>39</sup>

Başka bir hadiste de şöyle buyuruluyor: "Peygamber (s.a.s.) bizzat kendi eliyle boynuzlu iki alaca koç kurban etti. Birisi kendisi için diğeri ise ümmeti için."<sup>40</sup>

Kur'an-ı Kerim'in sevabının ölümlere ulaştığını savunan âlimler yukarıda zikredilen hadislerle dayanırlar. Onlara göre bu hadisler, ibadetlerde hem niyabetin caiz olduğuna hem de yapılan ibadetlerin sevabının yapan kişinin dışındakilere ulaştığına delalet etmektedir.<sup>41</sup> Ayrıca Peygamber'in (s.a.s.) döneminde yılan sokan bir kişinin iyileşmesi için sahabeden bazıları Fatiha okumuş ve bunun karşılığında ücret almıştır.<sup>42</sup> Dolayısıyla bir fayda karşılığında ücret almak caiz ise Kur'an-ı Kerim'in sevabının ölümlere ulaşması karşılığında da ücret almak caiz olmalıdır. "İnsanların güzel gördüğü şey Allah katında güzeldir."<sup>43</sup> hadisi gereğince de Kur'an-ı Kerim'in ölümlere okunması ve karşılığında ücret alınması caiz olmalıdır.

36 İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 6: 57

37 Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Halep: Mektebu'l-Metbuâtî'l-İslamiyye, 1986), 5: 119.

38 Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır (y.y., Dârü Tevki'n-Necât, 1422), 2: 102.

39 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 373.

40 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43: 66.

41 Mevsili, *el-İhtiyâr li Talîl'l-Muhtâr*, 4: 179; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 2: 243.

42 Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, 3: 467.

43 Vehbe Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fikir, t.y.), 2: 1581; Muhammed b. Ahmed b. 'Urfe ed-Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebir*, thk. Muhammed 'Aliş (Beyrut: Dârü'l-Fikir, t.y.), 4: 22.



Bunlara göre Kur'an-ı Kerim'in okunmasından sonra ölümlerin ruhlarına ulaşması için dua etmek daha uygundur. Zira duanın faydalı olduğu konusunda neredeyse ihtilaf yoktur.<sup>44</sup> Dolayısıyla dua yoluyla sevabın bağışlanması durumunda bu sevabın ulaşması daha çok umulur. İmam Şafii ve mezhebine mensup mütekaddimîn fakihler, Kur'an-ı Kerim'in sevabının okuyan kişi dışında başka kişilere ulaşmıyacağı yönündedir. Fakat müteahhirin fakihlerin görüşü, diğer mezheplere mensup fakihler gibi, Kur'an-ı Kerim'in sevabının okuyanın dışında başka kişilere de faydası olduğu yönündedir. Şafilere göre, Kur'an-ı Kerim'in okunduğu yere bereket nazil olur. Bu bereket yalnız hayatta olanlara mahsus değildir. Dolayısıyla ölenin yanında veya kabri başında okunduğunda, ölen kişi bu okumadan faydalanır. Ayrıca okumadan sonra yapılan duaların makbul olduğu gibi ölen kişiye yapılan duaların ona ulaşacağı hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Şafii fakihlerine göre; İmam Şafii'den Kur'an-ı Kerim'i okumanın okuyanın dışında hiç kimseye faydası olmadığı hususunda nakledilen görüş genel olmayıp, dua ve niyetsiz okunan kıraatle ilgili bir görüş beyanıdır.<sup>45</sup> Buna göre başka kişinin niyetiyle Kur'an-ı Kerim okunduğunda, okumadan sonra yapılan duayla birlikte Kur'an-ı Kerim'in sevabının, okuyanın dışında başka kişilere de ulaştığını söyleyebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'in sevabının okuyanın dışında başka kişilere ulaşarak ulaşıldığı hususunda birbirinden farklı bu iki görüşü değerlendirdiğimizde, cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu görülmektedir. Zira ibadetlerin sevabının, ibadeti yapanın dışında başka kişilere de ulaştığı yukarıda zikrettiğimiz hadislerden anlaşılmaktadır. Duanın faydasına dair ise herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla bir fayda karşılığında ücret vermenin veya almanın caiz olması gerekir. Fakat bu pazarlık konusu ve bir gelir kapısı haline getirilmeden, okutan kişinin okuyan kişiye gönlünden geleni vermesi daha uygundur.

## 2.6. Mevlid Okutulması

Mevlidin, Peygamber'den (s.a.s.) sonra meydana geldiği hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Burada mevlidin tarihi gelişim sürecini işlemeyeceğiz. Zira bu konuda müstakil makaleler bulunmaktadır. Ancak mevlidin İslam hukukundaki hükmüne geçmeden önce Diyarbakır ve Mardin illerinde ölen kişiler için okutulan mevlitlerden bahsetmek istiyoruz. Genel olarak ölenlerin ardından üç mevlit okutulur. Birincisi taziyenin bittiği üçüncü günde, ikincisi ölümün kırkıncı gününde, üçüncüsü ise ölüm yıl dönümünde okutulmaktadır. Mevlit merasimi Peygamber'den (s.a.s.) sonra meydana gelmiş olup Peygamber'i (s.a.s.) anma etkinliğidir. Peygamber'i (s.a.s.) öven şiir ve düz yazı halinde birçok methiye yazıl-

44 Muhammed el-Hatib eş-Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rîfeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc* (y.y., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4: 110.

45 Ensârî, *el-Gürerü'l-Behiyye fi Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye* (y.y., el-Matabaatu'l-Meymeniyeye, t.y.), 4: 34; Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, 4: 110.



mıştır ve bu etkinliklerde bunlar okunmaktadır. Bu methiyeler ve merasimler 12-13. yüzyıldan sonra mevlit adını almıştır.<sup>46</sup> Söz konusu bölgede mevlidi dinlemek ve yemek merasimine katılmak amacıyla komşular davet edilir. Toplanan kişilere köy imamı veya mevlithanlar tarafından mevlit okunur. Mevlitten sonra ise yemek ikramı yapılır.

Peygamber'i (s.a.s.) methetmenin caiz olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hatta Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda Ka'b b. Zühreyr (r.a.) onu meşhur kasidesiyle methetmiş, Peygamber (s.a.s.) de bundan hoşnut olmuş ve üzerindeki cübbesini çıkarıp Ka'b'a vermiştir.<sup>47</sup> Mevlitten sonra dağıtılan yemekler ise Kur'an'da geçen "hayır yapınız" (Hac 22/77) ayeti ve Peygamber'in (s.a.s.) sadaka vermeyi emreden hadislerinin kapsamına girer. Yani mevlit okumak Peygamber'e yapılan methiyeler kapsamında, yemek ikramı ise sadaka ve hayır işleri kapsamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla hem mevlit okumak hem de mevlitten sonra verilen yemekler caiz olmalıdır. Fakat mevlit okutmak farz veya vacip olarak telakki edilmemeli ve borç altına girip mevlit verilmemelidir.

### 2.7. Kabirlerin Süslenmesi

Son dönemde, ölen kişilerin kabri mermer ve benzeri yapılarla süslenmektedir. Kabirlerin süslenmesi veya üzerine bir kubbe yapılması iki kategoride değerlendirilebilir. Kabrin bulunduğu mezarlık ailenin özel mülkü ise kabrin süslenmesini veya üzerine bir kubbe yapılmasını fakihler mekruh görmüştür.<sup>48</sup> Eğer kabrin bulunduğu mezarlık vakıf malı ise kabrin üzerine herhangi bir binanın yapılması caiz görülmemiştir.<sup>49</sup> Zira bu gibi mezarlıklarda kabrin burada kalma hakkı sonsuz kadar devam etmez. Bölgelere göre değişmekle birlikte bu hak belirli bir zamana kadar sürer. Belirli bir müddet geçtikten sonra kabir açılır ve yeni sahiplerine tahsis edilir.<sup>50</sup> Başkasına ait özel arazilerde de ölüyü defnetmek ve üzerine kubbe vb. bir bina yapmak caiz görülmemiştir.<sup>51</sup>

### Sonuç

İslam ülkelerinin genelinde olduğu gibi Diyarbakır ve Mardin bölgelerinde de ölümle ilgili Peygamber (s.a.s.) döneminde olmayan birçok uygulama bulunmaktadır. Ancak bütün bu uygulamaların bidat olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Bidatle ilgili rivayet edilen hadisler birlikte ele alındığında ve sahabenin uygulamalarına bakıldığında Peygamber (s.a.s.) döneminde olmayıp fakat daha

46 Osman Çetin, "Tarihte İlk Mevlid Merasimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (1987): 75.

47 Ali b. Burhanuddin el-Halebî, *es-Siretu'l-Halebiyye fi Sireti'l-Emini'l-Me'mûn* (Beirut: Dârü'l-Marife, 1400), 3: 239.

48 Nevevî, *el-Mecmû'*, 5: 296; Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâ'ik*, 1: 246; Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 2: 139.

49 Nefrâvî, *el-Fevâkihü'l-Devânî*, 1: 292; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5: 298; Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 2: 139; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 237.

50 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 245.

51 Maverdî, *el-Hâvî fi Fikhi's-Şâfi'*, 7: 171.

sonra ortaya çıkan her şeyin kötü bidat olarak değerlendirilmesinin doğru olmayacağı anlaşılmaktadır. Mesela teravih namazının yirmi rekat olarak cemaatle kılınması Peygamber (s.a.s) döneminde ortaya çıkmış bir uygulama değildir. Bu Hz. Ömer (r.a.) döneminde yapılmış bir uygulama olup hiçbir fakih tarafından da kötü bidat olarak değerlendirilmemiştir. Aksine Hz. Ömer'in (r.a.) tabiriyle "güzel bidat" olarak nitelendirilmiştir. Yine Hz. Osman (r.a.) cuma gününde ikinci ezanın okunması şeklindeki uygulamayı başlatmış ve bu günümüze kadar devam etmiştir.

Bidat konusu iyi araştırılıp, öylece hükmü ortaya konulmalıdır. Belli bir ayet veya hadise göre değil; Kur'an-ı Kerim, Peygamber'in (s.a.s) sünneti ve sahabe uygulamaları bir bütün olarak göz önünde bulundurulup ona göre karar verilmelidir. Netice olarak şunu söylemek mümkündür: İslam'ın ilk teşekkül döneminden sonra ortaya çıkan ve bir asla dayanmayan yeni hususlar din adına, ibadet amacıyla, vacip veya sünnet telakki edilip yapılıyorsa bidat olarak nitelenebilir. Fakat yeni ortaya çıkan hususlar aslı bir kaynağa dayanıyorsa veya dini alanla ilgili değil fenle, sosyal aktivitelerle ilgili ise kötü bidat olarak nitelenmez. Diyarbakır ve Mardin bölgelerinde de ölenlerden sonra yapılan ve kötü bidat olarak nitelenebilecek bazı uygulamalar olduğu gibi güzel uygulamalar da bulunmaktadır. Kanaatimizce ölen kişi için üç gün peş peşe sabah ve akşam mezarlığa gitmek, kırk gün mezar başında Yasin suresini okutmak, hatim indirmek, mevlit okutmak, ıskat adı altında oruç ve yemin kefareti vermek bidat değildir.

Ölen kişinin ailesi tarafından verilen taziye yemekleri, ıskat içerisinde yapılan devir, ölen kişinin kabrinin mermer ve benzeri yapılarla süslenmesi, kabirlerin yapılışı veya üzerine kubbe yapılması bidat olarak nitelenebilir.

### Kaynakça

- Askalâni, Ahmed b. Ali b. Hacer (v. ö.852/1448). *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1379.
- Âynî, Muhammed b. Ahmed b. Musa Bedruddin el-Aynî (v. 855/1451). *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- Beğavî, Hüseyin b. Mahmud b. Ferra el-Beğavî (v. 517/1123). *Şerhu's-sünne*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1983.
- Beyhâkî, Ahmed b. el-Hüseyin el-Hurâsânî Ebu Bekir el-Beyhâkî (v. 458/1065). *Marifetu's-Sünen ve'l-âsâr*. Kahire: Daru'l-Vefâ, 1991.
- Buhâri, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire (v. 256/870). *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır. y.y., Dârü Tevki'n-Necât, 1422.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdris (v. 1050/1640). *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'*. y.y., Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî eş-Şâfiî (v. 1221/1086). *Hâşiyetu'l-Büceyremî 'alâ Şerhi Menheci't-Tullâb*. y.y., Daru'l-Fikir, 1995.
- Cürçânî, Abdulkahir b. Abdurrahman el-Cürçânî (v. 471/1078). *Dercu'd-Dürer fi Tefsiri'l-Ay ve's-Suver*. Amman: Daru'l-Fikr, 2009.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid el-Cürçânî (v. 816/1413). *Târifat*. Kahire: Daru'l-Fedîle, t.y.

- Çetin, Osman. "Tarihte İlk Mevlid Merasimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (1987).
- Dusûkî, Muhammed b. Ahmed b. 'Urfe (v. 1230/1815). *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'aleş-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Muhammed 'Alîş. Beyrut: Dârü'l-Fikir, t.y.
- Ensârî, Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 926/1520). *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdî't-Tâlib*. y.y., Dârü'l-Kitabî'l-İslamî, t.y.
- Ensârî, Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Ğürerü'l-Behiyye fî Şerhi'l-Behcetî'l-Verdiyye*. y.y., el-Matabaatu'l-Meymeniyye, t.y.
- Halebî, Ali b. Burhanuddin (v. 1044/1634). *es-Siretu'l-Halebiyye fî Sireti'l-Emini'l-Memun*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1400.
- İbn Abidin, Muhammed Emin (v. 1252/1836). *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1992.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel b. Hilal Ebû Abdullah eş-Şeybanî (v. 241/855). *Müsnedu İmam Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1995.
- İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî (v. 354/965). *Sahihu İbn Hibban*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887). *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. y.y., Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (v. 731/1330). *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dârü'l-Maarif, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. Nüceym el-Hânefî (v. 970/1563). *el-Bahru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'l-Dekâ'ik*. y.y., Dârü'l-Kitabî'l-İslamî, t.y.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Şihabuddin Ebu'l-ferec Zeynuddin (v. 795/1393). *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2008.
- Karaman, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİBY, 2006.
- Kâsânî, Alâuddîn b. Mesud el-Kâsânî (v. 587/1191). *Bedâi'us-Sanâi' fî Tertibiş-Şerâi'*. y.y., Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şah b. Muazzem Şah el-Keşmirî el-Hindî (v.1353/1934). *Arfuş-Şezi Şerhu Süneni't-Tirmizî*. Lubnan: Daru't-Türası'l-Arabî, 2004.
- Komisyon. *Mucemu'l-vesît*. y.y., Mektebetu's-Şürûkîd-Devliyye, 2004.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Hanefî (v. 683/1284). *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*. thk. Beşşar Bekrî Arabî. Beyrut: Dârü'l-Kütübîl'l-İlmiyye, 1937.
- Müslim, İbnü'l-Haccac Ebu'l-Hasan en-Neysabûrî (v. 261/874). *Sahihu Müslim*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- Nefrâvî, Ahmed b. Güneym b. Sâlim (v. 1126/1714). *el-Fevâkihu'd-Devânî 'âlâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravanî*. y.y., Daru'l-Fikir, 1995.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurâsânî (v. 303/915). *Sünenü'n-Nesâî*. Halep: Mektebu'l-Metbuâtî'l-İslamiyye, 1986.
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Murrî en-Nevevî (v. 676/1277). *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. thk. Mahmud Marahî. y.y., Dârü'l-Fikir, t.y.
- Savî, Ahmed b. Muhammed (v. 1241/1825). *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*. y.y., Dârü'l-Maarif, t.y.
- Sen'ânî, Muhammed b. İsmail b. Selah (1182/1768). *Sübülü's-Selâm*. y.y., Daru'l-Hadis, t.y.
- Suyutî, Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Sabîk (v. 911/1505). *Misbâhu'z-Zucâce Şerhu Süneni İbn Mâce*. Karatşi: Kadimî kütübhanne, t.y.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed (v. 790/1388). *el-İtisam*. y.y., Mektebetü't-Tevhîd, t.y.

- Şentürk, Lütfi. "Iskat-ı Salât". *Diyanet Dergisi* 15, 5-6 (1976).
- Şürunbülâlî Ebu'l-Berekât Hasan bin Ammâr bin Ali (v. 1069/1658). *Merâki'l-Felâh Şerhu Metni'l-İzâh*. y.y., el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (v. 279/892). *Sünenu Tirmizî*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Ali el-Hanefî (v. 743/1342). *Tebyînu'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dakâ'ik*. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*. Dımaşk: Dârü'l-Fikir, t.y.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# Kur'ân'da Mercileri Metinde Geçmeyen Zamirler

Kutbettin EKİNCİ\*

## Özet

Zamirler sözün uzamaması için zahir isimlerin yerine kullanılır. Arap dilbilimcileri her zamir için bir mercî'î zarurî görmüşlerdir. Kur'ân'da yaygın bir şekilde metinde mercii zikredilmeyen zamirler mevcuttur. Mercii zikredilmemesinin en önemli nedeni, Kur'ân'ın onu muhatabın bilgisine bırakmasıdır. O nedenle zamir mercileri konusu, Kur'ân'ın indiği dönemin muhatapları için sorun değilken, sonradan onun metniyle muhatap olan kişiler bu mercileri bilmesinde bazı bilgilere ihtiyaç duymaktadırlar. Bu makale, Kur'ân metninde mercii olmayan zamirlerin çeşitlerini ve bilme yollarını araştıracaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Zamir, mercî, muhatap, mütekellim, metin.

## Pronouns Which Are Not Have Reference in the Quran Text

### Abstract

Pronouns are words that are used instead to apparent names to not extend the promise. Arab linguists have seen a necessary reference for all pronouns. There are widespread pronouns which are not have reference in the Quran text. The most important reason for not mentioned reference the Quran is leaving his interlocutor's knowledge. Therefor that reason, the subject pronouns references while not a problem for the period in which the addressees of the Qur'an, people who later addressed his text, they need to know some details of these references. This article will research the kinds of pronouns which are not have references in Quran text and ways of knowing.

**Keywords:** Pronoun, reference, interlocutor, talker, text.

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
kutbettinekinici@gmail.com

## **Giriş**

Zamirler bilindiği gibi zahir isimlerin yerine kullanılan kelimelerdir. Dilde zamire duyulan ihtiyaç dilin anlatımda kısaltmaya olan meykinden kaynaklanır. Muhatabın zaten bildiği zahir bir ismi tekrarlamak, bir nevi sözü uzatmak, muhatabı sıkın önemli sebeplerden biridir. Dillerde zahir isim yerine zamirin var olması mütekellimin merakını kolayca ve hızlı bir yolla ifade etme fırsatını vermektedir.

Zamir- zahir isim ilişkisi, sözcük-anlam ilişkisine benzer. Bir sözcük kendisine uygun bir anlamın varlığını zorunlu kıldığı gibi bir metinde zamirin olması halinde hem zahir ismin varlığını zorunlu kılmakta hem ikisi arasında zorunlu bir uyumu gerektirmektedir. Tekil-çoğul veya muhatap-gaip uyumu gibi... Arap dilinde dişi-erkek uyumu da söz konusudur. Zamir ve zahir isim arasındaki bu sıkı bağlantı göstermektedir ki, bir zamirin zikredilmesi zihnimizin zikri geçen bir isme yönelmesini zorunlu kılmaktadır. Arap dilinde böyle isimler zamirin mercii olarak anılır.

Zamirleri Kur'an'a göre konu edindiğimize göre Arap dilini esas alarak bu konuyu inceleyeceğiz. Arap dilinde mütekellimi ve muhatabı gösteren zamirlerin mercileri çok açık olduğundan çoğunlukla sorunlar gaip zamirlerin mercileri konusunda ortaya çıkmıştır. O nedenle müfessirlerin zamirlerin mercii konusundaki ihtilaflarının çoğu gaip zamirler hakkında olmuştur. Bu ihtilafların bir tez çalışmasına da konu olduğunu görmekteyiz.<sup>1</sup> Bir bölümden ve 73 sayfadan oluşan bu tez, kavramsal çerçeveyi belirledikten sonra zamir mercilerinden dolayı meydana gelen ihtilafların nedenlerini maddeler halinde açıklayıp sonuçlandırmaktadır. Bu çalışma, zamir mercileri üzerinden de olsa aslında tefsir ihtilafları ve sebepleriyle

1 Tiyek, Fatih, "Zamirlerin Mercii ile İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2008).



ilgili genel fikirler veren bir çalışmadır. Bir diğer müstakil çalışma İsmail Aydın'ın "Kur'an Müphemleri Olarak Zamirler" adlı çalışmasıdır. İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümü zamirler ve mercileri hakkında genel kurallar ve tanımlar ortaya konmuşken, ikinci bölümde zamir mercilerine dayalı problemler incelenmiştir.

Suyûtî de, Kur'an'daki zamirlerle ilgili müstakil bir eser olarak İbnu'l-Enbarî'nin iki ciltlik bir eser yazdığını belirtmektedir.<sup>2</sup> Maalesef bu eser elimizde mevcut değildir. Yine de Kur'an'da zamirler ile ilgili konuyu "el-İtkan" gibi Ululmu'l-Kur'an alanında yazılmış eserlerde bulmak mümkündür.<sup>3</sup> Aynı şekilde bu konu, "el-İrabu'l-Mufasssal li Kitabillahi'l-Murettef" gibi Kur'an'ın irabını yapan çalışmalarda ve "ed-Dürru'l-Mesun fi Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn" gibi gramer ve belagat ağırlıklı tefsirlerde ilgili ayetlerin açıklamalarında da bulunabilir.<sup>4</sup>

Kur'an'da zamirlerin mercii ile ilgili makale düzeyinde yapılmış çalışmalardan Selahattin Yılmaz'ın "Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar"<sup>5</sup> adlı makalesini burada zikredebiliriz. Yılmaz bu makalesinde, Kur'an'da zamirlerin mercilerinin tespiti için bilinmesi gereken kuralları sıralamıştır. Yılmaz, makalesinde bu konuyu Suyûtî'nin el-İtkân'da müfessirin bilmesi gereken önemli kurallar başlığı altında zamirlerle ilgili belirttiği kuralların aynısını bazı misallerle zenginleştirerek işlemiştir.<sup>6</sup> Bir diğer çalışma da Mısırlı Taha Hüseyin'in "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı" adlı tebliğidir.<sup>7</sup> Mehmed Hatipoğlu tarafından tercüme edilen bu çalışma zamir mercileri ve çeşitleriyle ilgili Kur'an'dan bolca örnekler içermesi açısından kapsamlı bir çalışmadır. Çalışmasında yazar, Arap dili gramerine göre mercileriyle uyumlu görünmeyen ve mercileri metinde zikredilmeyen üçüncü şahıs zamirlerin işaret zamiri anlamında kullanıldığını iddia etmekte ve sonuç kısmında bu tür gramer sorunlarının çözümü için Kur'an'a özgü bir gramerin oluşturulması gerektiği önerisinde bulunmaktadır.

Bizim bu çalışmamızın kapsamı bütün zamirler olmayacak, sadece mercileri Kur'an metninde geçmeyen ve bu nedenle de problematik görünen gaip zamirleri olacaktır. Yukarda sözü geçen hiçbir çalışma zamir mercilerinin metinde geçmemesi konusunu müstakil olarak ele almamışlardır. Gramer kurallarına aykırı gibi görünen ve normal olarak yazılı metinlerde rastlanmayan bu durumun Kur'an'da bulunması nedenleri üzerinde duracağız. Kur'an'ın kendine has üslubunun dikkat

2 Celaluddin b. Abdîrrahman Suyûtî, *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru ibni Kesir, 1987), 1: 597.

3 Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 597-599.

4 Behcet Abdulvahid Salih, *el-İrabu'l-Mufasssal li Kitabillahi'l-Murettef* (Amman: Daru'l-Fikr, 1993); es-Seminu'l-Halebi, *ed-Dürru'l-Mesun fi Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, t.y.)

5 Selahattin Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 1 (2001): 111-123.

6 Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 597.

7 Taha Hüseyin, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", çev. Mehmed Hatipoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960): 149-163.

çekici örneklerinden biri olduğunu düşündüğümüz bu konu, Kur'an dilinin tabiatını tanımaya yönelik bir çalışmadır. Böylece bu çalışmanın Kur'an okuyucuları için Kur'an metninin üslubunu daha iyi anlamaya katkı sunacağı umudunu taşı-maktayız.

### 1. Arap Dilinde Zamir Mercii

Mercii (مرجع), dönmek anlamındaki رجع fiiliden türetilen ism-i mekan olup "dönme yeri" anlamındadır. Arap dilinde yerine zamirin zikredildiği isim anlamında kullanılmaktadır. Arap dilinde muhatap ve mütekellim zamirlere bir merciiin zikrine ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bunların mercileri zaten diyalog anında müşahede edilmektedir. Gaip zamirlerde ise muhatap için zamirin yerine kullanıldığı isim bilinmedikçe mübhemdir. Bu ibhamın ortadan kalkması ve mananın anlaşılması için ona takaddüm eden bir merciiin zikrine ihtiyaç duyulur.<sup>8</sup> Asıl olan merciiin zamire takaddüm etmesidir.<sup>9</sup> Buna rağmen gramerciler bu asli kurala "zamiru's-ş'a'n ve'l kissa" (ضمير الشأن والقصة) gibi bazı gaip zamir çeşitlerinin uymadığını belirtirler. Bu kurala uymayan bu tür zamirlerin mercileri, zamirin bir açıklayıcısı olarak zamirden sonra gelmektedir.<sup>10</sup> Bu tür zamirler, mercileri zamirden sonra da gelseler mercileri metinde zikredildiği için konumuzun dışında kaldığını belirtelim. Kaynaklarda zamir mercii, "müfessir" olarak ta adlandırılmıştır. Çünkü ancak mercii sayesinde zamire bir anlam yükleyip onu tanıyabiliriz.<sup>11</sup>

Dilciler, Arap dilinde zamirle mercii arasındaki uyuma dikkat çekerek bu uyumu dişilik-erkeklik, teklik-çoğulluk ve ikilik/tesniye açısından şart koşmuşlardır.<sup>12</sup> Yine de mercii ile zamir arasındaki bu uyumun bazı durumlarda tam olmayabileceğini belirtmemiz gerekir. Detayları Arap dili gramer kaynaklarında bulunan zamir-mercii uyumuna dair bazı özel durumlar için şu kadarını söyleyelim: Mercii, cins isim veya ism-i cem'<sup>13</sup> ya da کم ve مَن gibi cem' manası taşıyan isimlerden olduğunda manaya bakılarak zamir, cem' olabildiği gibi lafza bakılarak müfred de getirilebilir. Ayrıca mercii, müzekker akıl sahipleri için cem'-i teksir olursa o zaman zamir cem' olarak veya müfred müennes olarak getirilebilir. Mese-la الرجال حضروا ya da الرجال حضرت olabilir. Eğer mercii, akıl sahipleri olmayan cem'-i teksir olursa yine iki ihtimal geçerlidir. الكُتُب نفعت ya da نفعن الكُتُب gibi...<sup>14</sup>

8 Suyütü, *el-Metalîu's-Saide fi Şerhi'l-Feride*, thk. Nebhan Yasin Hüseyin (Bağdat: Daru'r-Risale, 1977), 206.

9 Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Daru'l-Marife, 1957), 4: 25.

10 Bu tür merciler için bkz. Suyütü, *Hemeu'l-Hevami' fi Şerhi Cem'il-Cevami'*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1998), 1: 220-224; Rediyuddin el-İstrabazi, *Haşiyetu'r-Rediyy ala'l-Kâfiye* (Bingazi: Camietu Karyunisi, 1978), 2: 406-407; Abdullâh b. Yusuf Cemalüdin İbn Hişam, *Müğni'l-Lebib an Kütübi'l-Earib*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatip (Kuveyt 2000), 5: 533-555; Suyütü, *el-Metalî*, 208-212.

11 Suyütü, *Heme'*, 1: 216; Suyütü, *el-Metalî*, 206.

12 Abbas Hasan, *en-Nehvu'l-Vafi*, (y.y.: Daru'l-Mearif, t.y.) 1: 263.

13 İsm-i Cem': manası cem' olup lafzen müfred olan kelimedir. Onun ayrıca müfredi olmaz فوم kelimesi gibi.

14 Mercii ve zamir uyumunun detayları için bkz. Hasan, *en-Nehvu'l-Vafi*, 263-271.

## 2. Kur'ân'da Gaip Zamirlerin Mercileri

Konumuz, metinde mercii zikredilmeyen zamirler olduğuna göre mercii bilinmesi problemiyle ilgileniyor olacağız. Yukarıda Arap dilbilimcilerinin de ifade ettiği gibi ibhamın olmaması ve mananın anlaşılmasıyla direk alakalı olduğu için mercii bilinmesi bir zorunluluktur. Mercii, lâfzen takaddüm ettiği zaman bu açık bir durumdur ancak bazen lâfzen takaddüm eden bir mercii olmadığına gramercilere göre sözün anlaşılmasında karışıklığın ortaya çıkmaması için mercii, başka yollardan bilinmelidir. Mesela mercii, hissî (duyusal) olarak duyma ve görme gibi yollarla bilinmelidir.<sup>15</sup> Bu durum genelde karşılıklı diyaloglarda gerçekleşir. Örneğin mütekellim, muhatabıyla kendi aralarında gördükleri ve duydukları birini veya bir şeyi kast ederek “o” zamiriyle bu şahıs veya nesne hakkında konuştuklarında, zamir mercii geçmemesine rağmen diyalog esnasında sözün anlaşılmasında problem çıkmamaktadır. Çünkü muhataplar, bahsi geçen kişinin kim olduğu veya şeyin ne olduğu konusuna şahittirler. Bunun Kur'ân'dan bir örneği, Hz. Âdem'in yaratılışı kıssasında şeytanla olan diyalogun geçtiği ayette bulunmaktadır. Şeytanın cennetten kovuluşunu bildiren ayetlerde şeytana olan hitapta *قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا* / Allah dedi ki, o halde in oradan!” (Araf 7/13) cümlesinde *مِنْهَا* daki zamir örneğimizdir. Diyalog esnasında cennet kelimesi lâfzen geçmemesine rağmen “ora—“ zamirinden neyin kast edildiği muhatap tarafından bilinmektedir. Kasas 26. ve Yusuf 26. ayetleri de buna birer örnek olarak sayılabilir.<sup>16</sup>

Gramercilere göre mercii, bazen de takdire takaddüm edebilir.<sup>17</sup> Bu takdirî durum, genelde ifadenin akışı/siyakı üzerinden açıklığa kavuşur. Mercii takdirî, yani lâfzen bulunmadığı halde onu varsayma durumu, karşılıklı canlı diyaloglarda muhatapların kendi aralarındaki bilgiye dayanır ve genelde problemsizdir; ama metinlerde ise durum farklıdır. Metinlerde takdirî bir mercii bilinmesi, bir kelimenin veya kelime gruplarının anlamının gerektirdiği bir mana ile ortaya çıkmasına dayanır ki, bu durumda mercii ne olduğu konusu problemlere açık olmaktadır. Konumuzun problematik yönü de tam olarak burada yatmaktadır. Bizim Kur'ân metniyle muhatap oluşumuz düşünüldüğünde; takdirî bir mercii tespiti, bazen metin içinden kesin olmayan karinelerle veya işaretlerle bazen de metin dışı bilgilerle yapılmakta, ancak kesin olmayan sonuçlar doğurabilmektedir.

Gramerciler zamir mercii'nin tespitini kolaylaştıran bazı kurallar koymuş olmalarına rağmen, Kur'ân'da gaip zamirlerin mercii tespit edilirken, tefsirlerinde bu konuda ihtilafların az olmaması kesin olmayan sonuçlara ulaşılmadığını desteklemektedir. Sadece takdirî mercii değil zaman zaman mezkur mercii'lerle bile ihtilaflar söz konusudur. Gerek mezkur gerek takdirî mercilerde her bir müfessirin bir ayetteki zamirin mercii'ni farklı görmesi üzerine meydana gelen ihtilaf-

15 Suyûtî, *el-Metali'*, 207.

16 ... يَا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ... قَالَ هِيَ رَا وَتَنِي عَنْ نَفْسِي ...

17 Rediyy, *Haşiyetu'r-Rediyy*, 2: 405.

lara bakıldığında zamir mercilerinin anlam üzerindeki etkisinin ne denli mühim olduğunu yeterince anlatmaktadır. Mercii tespitine göre anlamın değişikliğine dair Kur'an'dan birçok örnek arsından şu örnekle yetinelim:

“وَإِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلنَّاسِ مَا لَا تَحْتَسِبُونَ بِهَا وَاتَّبِعُون هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ” / Şüphesiz o Kıyametin (kopacağının) bir bilgisidir. Artık onun hakkında asla şüphe etmeyin, bana uyun, bu doğru bir yoldur.” (Zuhruf 43/61)

Hız. İsa'yı konu alan beş ayetlik bir pasajın son ayeti olan bu ayetteki إِنَّ daki zamirin mercii tartışma konusu olmuştur. Bilinen ve meşhur görüşe göre bu zamirin Mercii 58. Ayette geçen ابْنُ مَرْيَمَ yani Hz. İsa'dır. Bu görüşe göre ayet, kıyamet zamanında Hz. İsa'nın inmesi anlamındadır. Diğer bir görüşe göre ise zikri geçmemesine rağmen zamir Hz. Peygamber'e racidir. Çünkü o kıyamete yakın gönderilen peygamberdir. Başka bir görüşe göre ise daha önce zikri geçerse de zamirin mercii Kur'an'dır. Çünkü kıyamet olaylarının bilgisi Kur'an'dadır, ayrıca Kur'an kıyamete yakın inen kitaptır ve onun alametidir.<sup>18</sup> İbn Aşur (ö.1393) da bu görüşte olduğunu şu gerekçeye dayandırmaktadır: Bu ayet Kur'an'ı övgüyle anan 44. Ayetin üzerine atıf olup aradaki ayetler itirazî (ara) cümlelerdir. Hasan Basrı (ö.110), Katade (ö.117), Said b. Cübeyr'in (ö.94) de ayeti böyle tefsir ettiklerini bildiren İbn Aşur'a göre, surenin başından buraya kadar bu ayet, Kur'an için sekizinci övgüdür.<sup>19</sup>

Bu ayet üzerinde bütün ihtilafları ve gerekçeleri zikretmek bizi konumuzun dışına taşıracaktır. Kur'an'da buna benzer çok sayıda örnek olduğunu belirtelim, ancak maksadımız ihtilafları zikrederek zamir mercilerinin anlam üzerindeki etkisini göstermek olduğu için bu örnekle iktifa edeceğiz. Son olarak mercii anlam üzerindeki önemine vurgu babından belirtmek isteriz ki, Yusuf suresi 52 ve 53. ayetlerdeki zamir mercilerinden yola çıkarak ifadenin Hz. Yusuf'a mı yoksa vezirin eşine mi ait bir ifade olduğunu tespit etmeye yönelik Muhammet Çelikle ait bir makale çalışması, yine zamir-mercii ihtilaflarını gösteren çalışmalardandır.<sup>20</sup>

Şimdi artık araştırmamızın konusu olan Kur'an metninde zikri geçmeyen gaip zamirlerin mercilerine dönebiliriz. Kur'an üzerinde yaptığımız araştırmaya göre; Kuran metninde gaip zamirlere ait lâfzen geçmeyen merciler, yani gramer tekniği ile takdirî merciler üç kısımda toplanabilir.

- a- Mercileri metindeki bir kelimedden anlaşılan zamirler
- b-Mercileri metnin genel anlamından ortaya çıkan zamirler
- c- Mercileri metinden anlaşılmayıp, metin dışı bilgiye ihtiyaç duyanlar

18 es-Seminu'l-Halebî, *ed-Dürr*, 9: 603; Ebu İshak ez-Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Abdulcelil Abduh Şilbi (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 4: 417.

19 Muhammed b. Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984), 25: 242-243.

20 Muhammet Çelik, "Yusuf Suresi 50-51. Ayetlerindeki Zamirlerin Aidiyeti Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2004): 1-10.

Burada takdirî mercileri, tespit etme yollarına göre bir taksim yaptık. Her bir kısmı önce ayetlerden örnekler üzerinden mercii tespit etme yolunu detaylı sunmaya çalışacağız, sonra ayet ve mercilerinin tespit edildiği bir tabloyla örnekleri çoğaltacağız. Belirtmek isteriz ki, bu tasnifteki maksadımız Kur'an'da takdirî mercilerin çeşitlerini ve tespit yollarını ortaya koymak ve Kur'an'da bulunma sıklığı hakkında fikir vermektir. Burada merciiin hangi kelime olduğu araştırmamızın amacı değildir. Çünkü mercii olarak tercih edilen kelimeler her müfessire göre değişebilir. Her bir müfessirin takdir ettiği kelimeyi zikretmek araştırmamızı gereksiz yere uzatacaktır.

Birinci kısımdaki zamirlerin mercileri, metinde geçen bir fiilin mastarına veya bir sıfatın ifade ettiği mastar anlamından yola çıkarak tespit edilebilir. Bu kısmın en bariz örneklerinden biri “ اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى / Adaletli olunuz, o (adalet) takvaya daha yakındır.” ( Maide 5/8) ayetidir. Burada هو zamiri اَعْدِلُوا fiilinden anlaşılan العدل (adalet) mastarına racidir.<sup>21</sup> Bir sıfattan yola çıkarak masdar merciiin tespitine örnek olarak “ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ ” ayetinden sonra gelen şu ayeti verebiliriz: “ فَمَنْ بَدَّلَهُ ” فَمَنْ بَدَّلَهُ / ... kim onu değiştirirse günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır” ( Bakara 2/180-181). Burada فَمَنْ بَدَّلَهُ / ... kim onu değiştirir...” ifadesindeki muttasıl gaip zamirin mercii bir önceki ayetteki الْوَصِيَّةُ sıfatından anlaşılan ابصاء mastarına dönmektedir. Çünkü، الْوَصِيَّةُ kelimesine dönseydi bu zamirin müennes olması gerekirdi.

Bu kısım ile ilgili daha fazla örnek görmek isteyenler zamir mercilerinin bir listesini hazırladığımız “tablo 1” e bakabilirler.

İkinci kısımdaki zamirlerin mercileri ise metinde zahiren görünmemekte, ancak siyaktan anlaşılabilir. Anlaşılmaktan maksat, merciiin ne olduğu hakkında yorumlanabilir verilerin metinde mevcut olmasıdır. Burada herhangi bir kelimenin işaret ettiği çok, cümle veya cümlelerin anlamından zamirin hangi ismin yerine kullanıldığı yorumlanabilir. Bu tür zamirler genelde anlatılan bir olaydan sonra geldiği için zamirin ya bizzat o olaya veya olayda rol alan etkene işaret ettiği kelamın genel anlamından çıkarılabilmektedir.

Semud kavminin cezalandırılmasını anlatan ayet ifadeleri bu türden bir örneği içermektedir. “ فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا / Onu (peygamberi) yalanladılar ve deveyi boğazladılar. Bunun üzerine Rabbleri işledikleri suçtan dolayı onları helak etti ve onları yerle bir etti.” (Şems 91/15) ayetinden sonra gelen “ وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا / ve (Allah) onun sonucundan çekinmez.” ayetindeki “عُقْبَاهَا” onun sonucunu” ifadesindeki هَا müennes zamirinin mercii ayet metninde geçmemekte,

21 Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr ez-Zameşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407), 1: 613; Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l- Muhit fi't-Tefsir*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1420), 4: 196.

ancak siyaktan da anlaşıldığı gibi “onun” ifade ettiği şey, “yapılan işin” (onlara indirdiği yok edici azabın) demektir. Yapılan işe raci olan bu zamir müennes geldiği için zamir mercii *الفعلة* “yapılan iş/fiil” olarak takdir edilmiştir.<sup>22</sup>

Bir diğer örnek de vasiyet ayetlerinden sonra gelen miras ile ilgili ayettir. Bu ayet, miras meselesinde hem vasiyet yapana hem de varislere ait olan zamiri içermektedir. *”فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ* / Vasiyet edenin bir hata etmesinden veya bir günaha düşmesinden endişe eden bir kimsenin onların aralarını düzeltmesinde ona bir günah yoktur.” ( Bakara 2/182) Burada vasiyet yapan olduğuna göre varis veya varisler de vardır. O nedenle *”بَيْنَهُمْ* / onların aralarını” ifadesindeki *هُم* zamirine uygun bir mercii metinde geçmemesine rağmen siyaktan bu zamirin vasiyet yapan kişi ile varisleri işaret ettiğini ve ayetin onların arasında çıkan bir anlaşmazlığı veya aralarındaki bir yanlış gidermenin her hangi bir sakıncasının olmadığını belirttiğini anlıyoruz.

Bu kısım için ayet taramalarımızdan çıkardığımız bazı zamir mercilerini bir tablo şeklinde vermemiz durumunda daha fazla örnekle meseleyi pekiştirmiş olacağız. Bu tabloda zamirin mercisinin anlaşılması için tabloya sığdırabildiğimiz zamir öncesi siyak ifadelerini ve mercilerini yazdık, ancak mercii anlaşılması için tabloya sığmayacak kadar uzun olan siyaktaki ayet ifadelerinde ise sadece zamirin geçtiği ayeti ve mercii zikrettik.<sup>23</sup> Bu durumda mercii anlaşılmasında rolü olan ilgili siyak ayetlerine bakmayı okuyuculara bıraktık.

Üçüncü kısım olan; mercileri metinden yola çıkarak anlaşılmayan gaip zamirlere gelince; bunların Kur’andaki sıklığı başka metinsel ifadelerde görülmeyecek kadar çoktur. Bu zamirlerin mercileri lâfzen metinde geçmediği gibi sadece gramerden veya siyaktan yola çıkarak da takdir edilememektedir. Kur’anın sorulan sorulara veya toplumda cereyan eden olaylara binaen tek ayet veya ayetler grubu halinde indiğini düşünürsek, mercii zikredilmeyen zamirlerin çokluğu anlaşılabilir bir durum olur. O yüzden “sana sorarlar..”, “şöyle şöyle derler”, “şunu yaparlar” gibi ifadelere karşılık verirken, Kur’an soranların veya yapanların isimlerini zikre demezdi, zira amaç soranın veya yapanın ismen kim olduğu değil amaç söylene ne veya yapılan karşı Allah’ın muradını anlatmaktır. Kur’anın üslup olarak icâzı tercih ettiği bir gerçekken doğal olarak her soru sahibini veya her muarızın ismini zikretmesi beklenmemelidir.

Bu makul gerekçeye rağmen Kur’an metninde mercii geçmeyen bu üçüncü kısım zamirlerin hepsi bu tür bir gerekçeye sahip değildir. Çünkü bunların önemli bir kısmının mercii bilinmesi, ayetin anlaşılmasında sorun yaşanmaması için önemlidir. Metne bakarak mercii anlaşılmayan bu tür zamirler, muhtemelen mu-

22 Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Küteybe, *Tevîlu Müşkili'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Daru't-Türas, 1973), 226.

23 Bkz. Tablo 2



hatapların önceden sahip olduğu bir bilgiye dayanmaktadır. Bu durum, Kur'an'ın indiği toplumla, gerek ona iman edenlerle ve gerek muarızlarıyla canlı diyalog tarzındaki bir üsluba sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Muhatapta telakki edilen bu ön bilgi tıpkı önceden bilinen şeyler üzerinde konuşan mütekellim-muhatap arasındaki ön bilgiye benzemektedir. Bu ön bilgi bazen konuştukları dilden gelen bir özellik olarak çok bilinen bir tabir olabilir. Bu konudaki bariz bir örnek şu ayettir: “وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ” / Eğer Allah insanları işlediklerinden dolayı cezalandırırsaydı onun üzerinde hiçbir canlı bırakmazdı,” (Nahl 16/61) ayetinde “onun üzerinde” den maksat yer kürenin üzeridir. Ayet metninde zamire takaddüm eden yer küre tabiri geçmemesine rağmen عَلَيْهَا “onun üzerinde” zamiri yer küre kastedilerek kullanılmıştır. Burada مَا müennes zamiri muhatapların bilgisine dayanmaktadır. Kaynakların bildirdiğine göre Araplar عَلَيْهَا tabirini yeryüzünden kinaye anlamında kullandıkları için zamirden direk yer küreyi anlardı. Bu zamirin bu şekildeki kullanımı onlar arasında meşhurdu.<sup>24</sup> Araplar وَمَا عَلَيْهَا أَكْرَمَ مِنْ فُلَانٍ dediklerinde “Yeryüzünde falandan daha cömerdi yoktur” şeklinde anlaşılırdı.<sup>25</sup> Bazı müfessirler Arapların bu ön bilgisini zikretmeksizin sadece ayetteki دَابَّةٍ “yürüyen canlı” kelimesiyle, yeryüzünün anlaşıldığını belirtmişlerse de açıktır ki, bu yeterli bir karine değildir. Nitekim “كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَانَ” / Üzerindeki herkes fanidir” (Rahman 55/26) ayetindeki هَا zamiri de yine benzer bir kullanım olarak yeryüzünü işaret eden bir kelime geçmemesine rağmen yeryüzünü göstermektedir.

Yine dildeki bilinen tabirlere örnekler olarak; “...boğaza geldiğinde...” (Vakıa 56/83) ve “كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَافِي” / Hayır! Ne zaman ki, köprücük kemiğine dayanır...” (Kıyame 75/26) ayetlerinde boğaza gelen ve köprücük kemiğine dayanan şey nedir, bu metinden bilinmiyor. Burada da بَلَغَتِ fiillerindeki müennes zamirin mercii dış bir bilgiyle النفس “can/ruh” olarak takdir edilmiştir. Bu kelime metinde daha önce geçmemesine rağmen ayetlerdeki bu tabirlerin ölüm döşeğindeki anın şiddetinden kinaye ile kullanıldığı Araplar tarafından bilindiği için zamirin de ruha/cana işaret ettiği muhataplarca bilinmiştir.<sup>26</sup> Böylece ayetlerin muhataplar tarafından “can boğaza geldiğinde... veya can köprücük kemiğine dayandığı zaman...” şeklinde anlaşılması zor olmamıştır. Tıpkı Arapların yağmurun yağdığını belirtmek için sadece أَرْسَلْتُ “gönderdi” dediklerinde, zamirin raci olduğu السماء “gökyüzü”nü zikretmedikleri halde muhatapların “gökyüzü yağmuru gönderdi/yağdırdı” olduğunu bilmeleri gibi...<sup>27</sup>

24 Ebu Muhammed Abdullah b. Galip İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdus-salam Abdüşşafi Muhammed (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1422), 3: 402; Ebu Abdurrahman b. Muhammed es-Sealebi, *el-Cevahiri'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali Muavvid v.dğr. (Beirut: Daru İhyait-Türasi'l-Arabi, 1418), 3: 429.

25 Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Razî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 20: 49.

26 Razî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 30: 204, 32: 27.

27 Zemahşeri, *Keşşaf*, 4: 663.



Bu tür zamirlerin mercileri bazen Kur'an literatürüne özgü kullanımlarla bilinmektedir. Bunun iyi bir örneği نزل fiili ile olan kullanımdır. "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" / Onu biz kadir gecesinde indirdik" (Kadir 97/1) ayeti surenin ilk ayetidir ve henüz bir şey takaddüm etmediği halde, yani bir mercii zikredilmediği halde "أَنْزَلْنَاهُ" / onu indirdik..." tabirinden indirilen şeyin Kur'an olduğunu bu fiilin birçok ayette "Kur'an, kitab, ayet, nur" gibi kelimelerle beraber kullanılmasından anlaşılmaktadır. Böylece bir mercii zikredilmeden "onu biz indirdik" denildiğinde bu zamirden Kur'an kastedildiği bilinmektedir.<sup>28</sup>

Kur'an'a özgü bir kullanımdan yola çıkarak zamir mercii yukarıdaki örnekte olduğu gibi bazen bilinmesine rağmen bazen de bu yol da yeterli olmamaktadır. Henüz sürenin başında "عَبَسَ وَتَوَلَّى ( ) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى / Ona ama geldi diye, yüzünü ekşitti ve döndü." (Abese 80/1-2) ayetinde takaddüm eden bir bilgi olmadığı için yüzünü ekşiten ve dönen kişinin kim olduğu metinden anlaşılmamaktadır. Kur'an'a özgü bir tabir veya Arap dili ve kültürüne özgü bir ifade de burada söz konusu değildir. Buradaki mercii, bu ayetler indiği zaman olayın bizzat müşahitleri olarak o dönemin muhatapları tarafından bilinse de Kur'an metninin okuyucuları için başka bir karineye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ayetlerin değindiği olayın detayları bize gelen esbab-ı nüzûl rivayetlerinde anlatılmakta ve ancak bu yolla mercii bilme imkânına sahip olabilmekteyiz. Bunu klasik kaynakların rivayetlere dayanarak ittifakla yüzünü ekşitip dönen kişinin Hz. Peygamber olduğunu belirtmesinden anlamaktayız. Yine de mercii metinde geçmemesi başka ihtimalleri düşündürmüştür. Şii müfessirlerden Tabatabaî (ö.1981), söz konusu hareketin yüce ahlakına yakışmadığı gerekçesiyle bu kişinin Hz. Peygamber olamayacağını, Şia rivayet kaynaklarına dayanarak bu kişinin Beni Ümeyye'den biri olduğunu iddia etmektedir.<sup>29</sup> Türkçe bir meal çalışmasında da Müddessir suresi 23-24. ayetlerine dayanarak o kişinin Mekke'nin kibirli adamlarından biri olduğu iddia edilmiştir.<sup>30</sup>

Bu konuyla ilgili farklı bir örnek Bakara suresinde bulunmaktadır. İlgili ayet, ilk bakışta sanki tekil bir mercie çoğul bir zamirle işaret etmektedir. Ayetin tam metni şöyledir:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى سَيْءٍ بِمَا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا  
يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ“

“Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın

28 Benzer başka örnekler için bkz. Bakara 2/97; Yunus 12/2; Ra'd 13/37; Hicr 15/90; İsra 17/105

29 Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an* (Kum: Müessesetu İsmailiyan, 1412), 20: 203-204.

30 Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 2: 1221.

durumu gibidir. Onlar kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.” (Bakara 2/264)

Ayetteki لَا يَفْذَرُونَ “onlar elde edemezler” deki çoğul zamiri için mercii’ olabilecek çoğul bir zahir isim geçmemektedir. Bunun yanında “onlar” dan maksadın malını gösteriş için harcayanlar olduğu siyaktan kolayca anlaşılıyor ama ayet كَالَّذِي كَانَتْ مَالَهُ يُنْفِقُ مَالَهُ “malını harcayan kimse...” şeklinde اَلَّذِي ile tekil olarak ifade etmiştir ve bu da çoğula merci’ olmaya elverişli olmamaktadır. Bu durumu müfessirlerin çoğu iki yolla te’vil ederek meseleye çözüm getirmişlerdir. Birinci yol; اَلَّذِي Arap dilinde nadir de olsa cins isim ifade ettiği için çoğul manası içerir ve söz konusu çoğul zamir lafza değil de manaya raci’dir.<sup>31</sup> İkinci yol, ise الفرق “gurup” gibi çoğul manası içeren bir kelimeyi mahzuf sayıp اَلَّذِي ye mevsuf olarak takdir etmişlerdir. Bu durumda mercii, zamire uygun hale gelmektedir. Buna göre ayet ... كَالْفَرِيقِ اَلَّذِي... “malını gösteriş için harcayan gurup gibi...” manasına gelmektedir.<sup>32</sup>

Bu kısımdaki zamir mercilerinin daha fazla örneğini görmek için hazırladığımız tablo 3’e bakılabilir.

### Sonuç

Takdirî mercileri tespit etme yollarına göre üçe ayırdığımız bu çalışmada Kur’an üzerimde yaptığımız taramada, bu tasnifin dışında kalan başka bir çeşidine rastlamadık. Burada gördük ki, bu mercileri bilmenin üç yolu bulunmaktadır. Takdirî mercii, ya ayette geçen bir lafzın işaretleriyle (lafzî karine) ya ayetin siyak ve sibakına bakarak mana yoluyla (manevî karine) yada sebep-i nüzul gibi metin dışı bir bilgiyle (haricî karine) bilinebilir. Metinsel ifadelerde çok rastlanmayan takdirî merciler ve bunların Kur’an’daki yoğunluğu, Kur’an’ın metinsel bir kitap olma sınırını aştığının önemli kanıtlarındandır.

Bu çalışma gösterdi ki, Kur’an’ı sadece Kur’an metnine münhasır kılınmış lâfzî okumalarla anlama ve yorumlama çalışmaları, beraberinde birçok sorunlar ve eksik anlamalara neden olacaktır. Çünkü özellikle Kur’an’ın gaip zamirlerin kullanımında zamir mercilerinin muhatabının zihninde varmış gibi hitap etmesi, indiği toplumda sorunsuz olurken, ona ancak metninden muhatap olabildiğimiz bugün, onu sağlıklı anlayabilmek için başka bilgilere ihtiyaç duymayı gerektirmektedir. Arap dilini bilmek, nüzul sebebini bilmek, ayetin bağlamını hesaba katmak gibi bilgiler zaruri görünüyor. Bu çalışmanın sağladığı önemli bir katkı, Kur’an’ın anlamının indiği ortamdan bağımsız olmadığının net olarak anlaşılmasıdır.

Zamirlerin birçok yerde mercilerinin zikredilmemesi veya muhatabın zihnine terk edilmesi, Kur’an’ın, üslup olarak kendisine özgü canlı bir hitap şeklini tercih

31 es-Semînu’l-Halebî, *ed-Dürr*, 2: 588; Ebu’l-Bekâ Abdullah el-A’kberî, *et-Tibyan fi İrabi’l-Kur’an*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (y.y., t.y.), 1: 215.

32 Zamehşerî, *el-Keşşaf*, 1: 312.

ettiğini göstermektedir. Bu durum direk okuyucuya hitap ediyormuş gibi bir imaj vermektedir.

**Tablo1**

a- Mercileri metindeki bir kelimedden anlaşılan zamirler

Ayet	Zamir	Zamir Mercii
(Bakara 2/25) قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوبَا بِهِ مُتَشَابِهًا	به	المرزوق/الرزق
(Bakara 2/271) وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفَمْرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ	فَهُوَ	الاخفاء
(Bakara 2/198) وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قِبَلِهِ لِنَ الضَّالِّينَ كَمَا هَذَاكُمْ	قِبَلِهِ	الهدى
(Nisa 4/2) وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَيْبَةَ بِالطَّبَيبِ وَلَا تَأْكُلُوا... إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا	إِنَّهُ	التبديل/الاكل
(Maide 5/45) وَالْمُجْرُوحَ فَصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ	فَهُوَ	التصدق
(En'am 6/68) فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ	غَيْرِهِ	الخوض
(Enfal 8/10-11) فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مِدْكُكُمْ... وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بَشْرًا	جَعَلَهُ	الامداد
(Yusuf 12/68) وَلَئِكَ دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ آبَاؤُهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ	كَانَ/هو	الدخول
مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا... إِنْ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ (Nahl16/110)	بَعْدِهَا	الفتنة
(Nahl 16/126) وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ	لَهُوَ	الصبر
(Meryem 9/21) قَالَ رَبِّ أَتَى بِكَ لِي غَلَامٌ... قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ	هُوَ	التكوين
(Hacc 22/32) وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ	فَهُوَ	التعظيم
(Hacc 22/54) وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ	فَإِنَّهَا	التعظيم
(Şuara 126-127/145/164/180) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا... وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ	عَلَيْهِ	اتقاء واطاعة

Tablo2

b-Mercileri metnin genel anlamından ortaya çıkan zamirler

Ayet	Zamir	Zamir Mercii
فَقَلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ( فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِأَبَيْنَ بِدِينِهَا (Bakara 2/66)	فَجَعَلْنَاهَا	العقوبة/ الفعلة
فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ... وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ (İsra 17/51)	هُوَ	البعث/الجنس
كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ سَاهِدَاءَ لِلَّهِ... إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِيرًا (Nisa 4/135)	يَكُنْ/هُوَ	المشهود عليه
(Nisa 4/135) إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا	بِهِمَا	جنسي الغنى والفقير
إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيَسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَفْعَدُوا مَعَهُمْ (Nisa 4/140)	مَعَهُمْ	مَنْ يَكْفُرُ وَيَسْتَهْزِئُ
(Enfal 8/73) إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ	تَفْعَلُوهُ	ما أمرتكم به
(Enbiya 21/111) وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ	لَعَلَّهُ	تأخير الموعد
(Nur 24/8) أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ	تَشْهَدَ/هِيَ	الزوجة
(Nur 24/40) إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ بِرَأْسِهَا	يَدَهُ	الانسان
(Saffat37/19) فَإِنَّهَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ	هِيَ	البعثة
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا (Mücadele 58/3)	يَتَمَاسَا	الزوج والزوجة

Tablo3

c- Mercileri metinden anlaşılmayan zamirler

Ayet	Zamir	Zamir Mercii
(Bakara 2/170) وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ	لَهُمْ	الكفار
(Bakara 2/264) لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنَّا كَسَبُوا	يَقْدِرُونَ	الفريق الذي
(Bakara 2/272) لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ	هُدَاهُمْ	الناس
(En'am 6/90) هَلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ	عَلَيْهِ	التبليغ/القرآن
(Mü'minun 23/67) مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ	بِهِ	القرآن
(Furkan 25/50) وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا	صَرَّفْنَاَهُ	القرآن
(Şuara 26/197) أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ	لَهُمْ	اهل مكة
(Kasas 28/80) وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الضَّالُّونَ	يُلْقَاهَا	الجنة/الخصلة
(Sad 32/38) حَتَّىٰ تَوَارِثَ بِالْحِجَابِ	تَوَارِثَ	الشمس
(Sad 32/67) هَلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ	هو	ما أنبأكم
(Zühuf 43/28) وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِمْ لَعَلَّهُمْ يُرْجَعُونَ	جَعَلَهَا	كلمة التوحيد
(Vakıa 56/35) إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنثَاءً	هُنَّ	حور عين
(Vakıa 56/85) وَنَحْنُ أَهْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ	إِلَيْهِ	ذو النفس
(Kalem 68/1) ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ	يَسْطُرُونَ	الناس/الملئكة
(Mearic 70/15) كَلَّا إِنَّهَا لَأَطَىٰ	إِنَّهَا	الجهنم/النار
(Adiyat 100/4-5) فَاتَّرْنَ بِهِ نَقْعًا ( ) فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا	بِهِ	مكان الغارة

**Kaynakça**

- Behcet Abdulvahid. *el-İrabu'l-Mufassal li Kitabillahi'l-Murretel*. Amman: Daru'l-Fıkr, 1993.
- Ebu Abdirrahman b. Muhammed es-Sealebî. *el-Cevahiri'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali Muavvid v.dğr. Beyrut: Daru İhyai't-Türası'l-Arabî, 1418.
- Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1420.
- Ebu'l-Beka Abdullah el-A'kberî. *et-Tibyân fi İ'rabi'l-Kur'an*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. y.y., t.y.
- Fahrüddin er-Razî, Muhammed b. Ömer. *et-Tefsiru'l-Kebir*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Hasan, Abbas. *en-Nehvu'l-Vafi*. y.y.: Daru'l-Mearif, t.y.
- Hüseyin, Taha. "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı". çev. Mehmed Hatipoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960).
- İbn Aşur, Muhammed b. Tahir. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdullah b. Galip. *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*. thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Hişam, Abdullah b. Yusuf Cemalüdin. *Müğni'l-Lebib an Kütübi'l-Earib*. thk. Abdullatif Muhammed el-Hatip. Kuveyt 2000.
- İbn Küteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Daru't-Türas, 1973.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gereççeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- İstrabazî, Rediyüddin. *Haşiyetu'r-Rediyy ala'l-Kâfiye*. Bingazi: Camietu Karyunusi, 1978.
- Muhammed Çelik. "Yusuf Suresi 50-51. Ayetlerindeki Zamirlerin Aidiyeti Meselesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2004).
- Seminu'l-Halebî. *ed-Dürü'l-Mesun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, t.y.
- Suyûtî, Celaluddin b. Abdirrahman. *el-Metalü's-Saide fi Şerhi'l-Feride*. thk. Nebhan Yasin Hüseyin. Bağdat: Daru'r-Risale, 1977.
- Suyûtî, Celaluddin b. Abdirrahman. *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru ibni Kesir, 1987.
- Suyûtî, Celaluddin b. Abdirrahman. *Hemeu'l-Hevami' fi Şerhi Cem'il-Cevami'*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*. Kum: Müessesetu İsmailiyan, 1412.
- Tiyek, Fatih. "Zamirlerin Mercii ile İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi". Yüksek Lisans Tezi, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2008.
- Yılmaz, Selahattin. "Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 1 (2001): 111-123.
- Zameşşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.
- Zeccac, Ebu İshak. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Abdulcelil Abduh Şilbî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Daru'l-Marife, 1957.





# Satım Akitlerini Sonuçlandırmada Karşılıklı Teslimin (Kabzin) Önemi\*

Mehmet Hadi TURAN\*\*

## Özet

İnsanların günlük hayatta en fazla başvurdukları akitlerin başında satım akdi gelmektedir. Esasen satım akitleri karşılıklı menfaat ilişkisinin çarpıcı bir tezahürüdür. Bu yüzden İslam hukuku hak kaybına uğramamak ve uğratmamak adına birtakım kurallar koymuştur. Mülkiyetin karşı tarafa geçmesini sağlayan satım akdinin nihai tamamlayıcısı karşılıklı kabzdır/teslimattır. Çalışmamızda öncelikle akdin tanımını ve unsurlarını ele aldık. Bilahare satım akdinin çeşit ve mahiyetini açıkladık. Bu arada akdin tabii ve istenen sonucu olarak kabzin şekillerini ve geçerliliğini ortaya koyduk. Böylece kabzin satım akdinde sıhhat ve geçerlilik açısından önemini göstermeye çalıştık. Sonuç olarak teslimatın, alışverişle mülkiyet/menfaat veya bir hakkın el değiştirmesinde oynadığı role dikkat çekmek istedik.

**Anahtar Kelimeler:** Akit, satım akdi, kabz, geçerlilik, tasarruf.

## The Importance of the Mutual Delivery for Concluding Sale Contracts

### Abstract

At the beginning of the contracts that people apply the most in daily life, the sale contract. Essentially, sale contracts are a striking manifestation of the mutual interest relationship. Because of this, Islam law has put some rules in order not to suffer the loss of legal rights and to not let it go. The final complement of the sale contract, which allows the property to pass to the other side, is the custody / delivery. In our work, we first dealt with the definition of the contract and its elements. We explained the variety and nature of the sales contract. In the meantime, we have shown the shape and validity of the mattress as a natural and desirable result. So, we tried to show the significance of hygiene in terms of healthy and validity. As a result, we want to draw attention to the role that delivery plays in the exchange of ownership / benefit or the exchange of a right.

**Keywords:** Contract, the sale contract, delivery, validity, spend.

\* Bu makale "İslam Hukukunda Akitlerde Kabz Kavramı ve Hukuki Sonuçları" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Dicle Ü., İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.  
hadi211@windowlive.com

## Giriş

Günümüz insan ilişkilerinde icra edilen akitlerin başında satım akdi gelmektedir. Bu da ihtiyaca binaen en yaygın şekilde her zaman ve mekanda icra edilen akittir. Öyle ki; uçakta, gemide, kara nakil vasıtalarında ve hatta dilini bilmediğimiz kişilerle işaretleşerek, mektuplaşarak, telefon veya internet üzerinden alışveriş yapabilmekteyiz. Son zamanlarda yine ihtiyaç ve daha çok da kolaylık ve hızlılık nedeniyle internet üzerinden ve banka kartlarıyla yapılan alışverişler hatırı sayılır meblağlara ulaşmıştır.

İslam hukukuna göre bir akit ne denli yaygınlaşırsa yaygınlaşsın, yine de meşru bir alışverişin birtakım şartları vardır. Bu şartlardan biri de kabızın meşru ve geçerli sayılmasıdır.

### 1. Akdin Tanımı ve Akitlere Genel Bir Bakış

Arapça çoğulu ‘ukûd (= عقود) olan akit kelimesi lügatte; “bağlamak, düğüm vurmak, bir şeyi diğerine sağlamca tutturmak ve sözleşme yapmak”<sup>1</sup> anlamlarına gelmektedir.

Terim olarak akit, “şer’î tasarruflarda icap ve kabulün birbiriyle bağlanmasından ibarettir.”<sup>2</sup>

Akdin tarafları; icap ve kabulü ifade üzere iradelerini temel olarak söz, işaret veya yazı ile beyan ederler. Günümüzde gelişen teknolojik değişim ve gelişmelere paralel olarak, iradeyi beyanın çok çeşitli ve değişik tarzlarda boy gösterdi-

- 1 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya İbn Faris, *Mekayisü'l-Luğat*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beirut: Daru'l-Cil, t.y.), 4: 86; İsmail b. Ahmed Cevherî, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdulğafur 'Attar (Beirut: Daru İlmi'l-Melayin, 1984), 2: 510; Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdi, *el-Kamûsu'l-Muhît* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1992), 1: 327; Arif Erkan, *el-Beyan (Arapça-Türkçe Büyük Sözlük)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006), 787.
- 2 Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Tarifat*, thk. İbrahim Ebyarî (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-Arabi, 1405), 1: 196.

ğine şahit olmaktayız. Telefon, kısa mesaj ve internet; irade beyanının sosyal medya boyutunu oluşturmaktadır. Tüm bunlar, güvenlik açısından birtakım riskleri taşısa da; sözün ve yazının karşı tarafa iletiminde, hız ve kolaylık sağlayan ve artık vazgeçilemeyen yeni yöntemlerdir.

Yukarıda yapılan akit tanımlarında çift taraflı iradeden söz edilmesine karşın, bazı İslam hukukçuları tek taraflı irade beyanı ile gerçekleşen tasarrufları da akit kapsamına dahil etmiştir. Mesela Maliki fukahası icabın bağlayıcılığından yola çıkarak, tek taraflı irade beyanı ile icra edilen akdin bağlayıcılığını kabul etmiştir.<sup>3</sup> Günümüzde taraflar hiçbir söz söylemeden satım akdini gerçekleştirebilmektedirler ki buna teati denmektedir. Satım akdine konu olan malın fiyatı belirtilmiş olup tezgahta sergilenmiş olması icap, müşterinin bu mallardan seçtiklerini satın alma maksadıyla ayırması veya sepete koyma işlemi de kabul addedilerek teati türü alışveriş icra edilir.

Akitlerin kısaca sınıflandırılmasına gelecek olursak akitler; akdin konusu, ivazı, amacı, şekli, meşruiyeti, süresi, rükün ve şartları vb. açılardan kısımlara ayrılır. İvaz (karşılık) açısından akitler ise ivazlı ve ivazsız olmak üzere ikiye ayrılır. Kabz açısından ise şu kısımlara ayrıldığı belirtilmiştir:

a. Kabza hiç gerek duymadan tamamlanan akitler: Nikâh, havale, vekalet, vesalet gibi.

b. Sıhhat için kabza gerek duyan akitler: Sarf, ribevî malların satışı (bir kısım trampa satışlar), selem gibi.

c. Lüzumu için kabza gerek duyan akitler: Rehin, hibe, iare gibi.

d. İstikrarı için kabza gerek duyan akitler: Bey', icare, karz gibi.<sup>4</sup>

Bu makalemizde ivazsız olan hibe, icare, borç ve vakıf, vasiyet gibi kimi tek taraflı ve kimi de kendi hakkından fedakârlık ederek hayır amacı taşıyan teberru akitleri dışarıda bırakılmıştır. İhtiyaç dolayısıyla en yaygın ve en fazla icra edilen ivazlı akitlerden alışveriş akdi üzerinde duracağız.

İvazlı akitlerde diğer akitlerde olduğu gibi birtakım şartların bulunması zorunlu olmasının yanı sıra, akit konusu şeyin kabzı da şartlardan biridir. Bir anlamda icabı kabul eden taraf, mebi kabul etmekle karşı tarafa borçlanmakta; semeni sahih, geçerli ve meşru bir şekilde teslim mükellefiyeti doğmaktadır. Yani karşımıza hukuki bir bağlayıcılık ortaya çıkmaktadır. Oysa ivazsız akitlerde hukuki bağlayıcılık şekli değiştirmekte, özellikle üçüncü şahısların hakkı gözetilerek, tasarrufla kısıtlama veya iptal hükmü getirilmektedir. Mesela ölüm hastasının bazı tasarrufları buna örnek verilebilir.<sup>5</sup>

3 Mehmet Akif Aydın, "Borç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 286.

4 Orhan Çeker, "İslam Hukukunda Akitler" (Doktora tezi, 2006), 153.

5 Ali Bakkal, "Maraz-ı Mevt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 40.

Diğer taraftan bir satım akdinde bedellerin akit meclisinde kabzedilmesi şart olmayıp sonra da teslim edilebilirler. Bu hüküm Mecelle'nin 262. maddesinde şöyle belirtilmiştir: “Bey’de kabz şart değildir.” Bu hükme göre bir kimse bir malını diğer kimseye bey’i sahih ile bey’ ettikten sonra nadim olup mücerret kabz bulunmadı diye bey’i fesih edemez.<sup>6</sup> Ancak mülkiyetin veya menfaatin karşı tarafa geçmesi ve akdin istikrarı için kabzın şart olduğunu söylemek gerekir. Çünkü kabz, taraflar için akitle kazandıkları hakkın kullanılmasıdır. Klâsik kaynaklarda bu durum “Tarafların hapis hakkı” diye nitelendirilmektedir.<sup>7</sup>

Satım akdine geçmeden önce genel olarak akitlerde kabzın unsurlarını, mahiyetini ve şartlarını görelim.

## 2. Kabzın Tanımı ve Unsurları

Kabz kelimesi Arapça “k-b-z” (قبض) kökünden mastar olup lügatte; “Bir şeyi tüm avucuyla alma, avuçlamaya müsait olmasa da mecaz yoluyla bir şeyi elde etme” anlamına gelmektedir.<sup>8</sup>

Rağıb el-İsfahani’ye göre kabz; “Bir şeyi bütün avucuyla kavramak, eliyle almaktır.” Bir kılıç veya benzerini tutmak gibi.<sup>9</sup>

İmam Kâsânî ise, kabz terimini şöyle tanımlamaktadır: “Kabzın manası, bir mal veya malın menfaatinde yararlanmak için müşteri ile mebi arasındaki engellerin örfe, âdeten ve hakikaten kaldırılması ve tahliyesi ile sahip olmak, tasarrufu altına almaktır.” Bu tanım kanaatimizce hükmi kabzın yani gayrimenkullerdeki kabzın tanımını oluşturmaktadır. Diğer taraftan tasarrufa imkân bulmak üzere eline geçirmeyi ekleyerek, hakiki kabzı da tanımlamış olmaktadır.<sup>10</sup>

Yukarıdaki tanımlar ışığında kabz, akit konusu mebi eline geçirmek, hâkimiyeti altına almak, kendi hesabına geçirmekle her türlü tasarruf imkânı bulmaktır, diyebiliriz. Esasen kaynaklarda yer alan kabz tanımlarının; akdin cinsine, akit konusu şeyin şekline ve akdin amacına göre değiştiği gözlenmektedir.

Ayrıca “hıyaze (= Bir şeyin üzerine elini koymak, kaplamak)” teriminin de kabz manasına alındığı ifade edilmiştir.<sup>11</sup>

Kabzın unsurlarına gelecek olursak; İslam hukukçularının klasik kaynaklarda kabzla ilgili yaptıkları tanımlar esas alındığında, kabzın üç unsuru olduğu anlaşılmaktadır:

6 Ömer Aslan, “Atıf Beyin Mecelle Şerhinin Türkçeye Aktarımı ve Değerlendirilmesi (Kitabu'l-Büyu' Kısmı, 101-403 Maddeleri)” (Lisans bitirme tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014), 79.

7 Alaaddin Semerkandi, *Tuhfetu'l-Fukaha* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 2: 41.

8 Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fazl İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1991), 3512.

9 Hüseyin b. Muhammed İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (İstanbul: Karaman Yay., 1986), 590; Ayrıca bkz. Heyet, *el-Mu'cemu'l-Arabi li'l-Esasi*, (Tunus 1988), 963.

10 Ebubekr bin Mesud Kasani, *el-Bedayi's-Senayi' fi Tertibi's-Serai'* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1982), 5: 247.

11 Vizaretu'-Evkaf ve Şuuni'l-İslamiyye, *Mevsuatu'l-Fikhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Daru Selasil, 1404), IVIII: 274.

a. Kabiz (kabzeden), b. Mukbiz (teslim eden), c. Makbuz (kabzedilen)<sup>12</sup>

## 2.1. Kabzın Mahiyeti

Kabzın mahiyeti akit konusu şeyin şekline, cinsine, tarafların anlaşmalarına, izne, örfе, zamana ve mekâna göre değişebilmektedir. İslam hukukunda mallar misli ve kıyemî diye ayrılmakta, ayrıca menkuller de kendi arasında sayılan, ölçülen ve tartılan diye kısımlandırılmaktadır. Akit konusu şeyin kabzı, akdin konusu açısından üç şekilde gerçekleşmektedir:

### 2.1.1. Tahliye

Arsa, bahçe ve ev gibi bilumum taşınmazlarda kabzın tahliye ile olacağı konusunda İslam hukukçuları arasında icma olduğunu görmekteyiz.<sup>13</sup> Bazı fukahaya göre, tahliyenin geçerliliği için, tahliye ile birlikte hem satıcının hem de müşterinin tahliyeye ilişkin sarahaten veya delaleten izinlerinin bulunmasına da ihtiyaç vardır.<sup>14</sup> Söz konusu ek tedbirler arasında yazılı sözleşme, tapu, teslim tesellüm makbuzu, fatura, irsaliye gibi şeyleri sayabiliriz.<sup>15</sup>

### 2.1.2. Nakil

İslam hukukçularının çoğuna göre; eşya, davar, binek hayvanı ve binit araçları gibi taşınırın kabzı, nakil **yoluyla** ve insanlar arasında cereyan eden örfе göre olur.<sup>16</sup>

### 2.1.3. Münavele

Akit taraflarının akit konusu olan bir mal üzerinde gerçekleştirdikleri karşılıklı elden kabzı fıkıhçılar, “münavele” diye adlandırmışlardır ki; bu, menkul mallar için geçerlidir. Para, kitap ve mendil gibi. Nitekim para hafif olduğu için genelde elden ele vermek şeklinde kabzedilir.<sup>17</sup> Ayrıca günümüzde parada hesaptan hesaba aktarma ile de kabz gerçekleşmiş olur. Zira hesaba aktarılan para ile her türlü sarf gerçekleşebileceği için sahih bir kabzdan bahsedebiliriz. Diğer taraftan hesaptaki para, tam bir mülkiyetin tüm özelliklerini taşımaktadır.<sup>18</sup>

12 Yusuf b. Süleyman b. Abdillâh el-Asimî, *el-Kabdu ve Suveruhu'l-Muâsıra* (y.y., 1427), erişim 2 Ekim 2015, <http://www.almoslim.net/node/83157>

13 Kadihan, *Fetava* (Ankara: Akçağ Yay., 1985), 5: 125; Ayrıca bkz. Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım Abderî, *et-Tac ve'l-İklîl* ( Beyrut: Daru'l-Fikr, 1398), 4: 477.

14 Ali bin Muhammed bin Habîb el-Basrî el-Maverdî, *Kitabu'l-Havi el-Kebir* (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 5: 479; Ayrıca bkz. İbrâhim bin Ali bin Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmam eş-Şafîi* ( Beyrut, t.y.), 1: 263; Vehbe ez-Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, t.y.), 4: 419; Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1998), 59, 60.

15 Mustafa Kisbet, *İslam Hukukuna göre Satım Akidinde Malın Kabz ve Teslimi* (İstanbul: Nizamiye Akademisi, 2015), 135.

16 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 263.

17 Şemsuddîn Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl es-Serâhsî, *el-Mebcut*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000), 13: 17; Ayrıca bkz. İbn Nüceym, *Bahru'r-Raik Şerhu Kenzî'd-Dekaik* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 6: 210.

18 Kisbet, *Malın Kabz ve Teslimi*, 133.

İslam hukukçuları arasında sarf akdine konu olan şeylerin kabzında bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte, hadiste belirtilen “İşte al, işte ver” şeklindeki aynı meclis ve aynı anda teslim şekli olan münavele kabul görmüştür.<sup>19</sup>

Sarf akdi dışındaki tüm satım ve icare akitlerinde tarafların; teslimin şeklini, zamanını veya yerini bir sözleşmeyle kayıt altına almaları, ileride oluşabilecek ihtilaf veya anlaşmazlığı önleyici bir tedbir olur. Tek taraflı olarak anlaşmanın hükümlerine aykırı davranmak, akdi feshetmeye kadar götürür. Bu durumun yaygınlık kazanması ise toplumdaki ticaret ahlakını zayıflatır.

## 2.2. Kabz Sayılan Haller

Yukarıda akit konusu şeyin cinsine göre gerçekleştirilen teslim şekillerini gördük. Bunların dışında tarafların ister kendi iradesiyle olsun ister olmasın, bazı filerinin de kabz hükmüne girdiğini görmekteyiz.

### 2.2.1. Satılanın Alıcının Tasarruf Alanına Girmesi

Hanefilerde kabz, alıcı ile satın aldığı malın arasındaki engeli kaldırmakla gerçekleşir. Satın alınan şeyin taşınır veya taşınmaz mal olması sonucu değiştirmez. Ancak ölçü veya tartı ile alınıp satılan standart malların kabzı ölçülerek veya tartılarak tamamını teslim etmekle gerçekleşir. Çünkü ölçü ile satılan bir mal için Hz. Peygamber; “Onu ölçmeden satma” buyurmuştur.<sup>20</sup>

Şafiilere göre şayet bir müşteri satın almak için bir binek hayvanına binse veya bir döşegün üzerine otursa, tazmine müstehak olur. Eğer müşterinin izniyle olmuştaysa bu durumda tazmin etmez. Yani kabzı sahih sayılır. Eğer bunlarda nakletme sözü konusu değilse, kabzı da tasarrufları da geçerli değildir. Elbise gibi şeylerde kabul edilen kabz, münavele iledir. Müşterinin satım konusu şeyin değerinin düşmesine sebep olmasıyla kabz etmiş sayılır. Satıcının malını elinde tutma hakkı baki kaldığı halde müşteriye sadece havale için izin vermesi, kabzın yerini tutmaz. Zira mal üzerinde satıcının hala mülkiyet hakkı vardı. Örf dahi bu kabzı tanımaz ve tazmini hala satıcı üzerindedir. Ancak satıcının ve müşterinin, mülkiyeti için tahsis edilmesinin imkânsız olduğu mescit gibi yere nakliyesi ile kabz sayılır. Yine bir kimse bir eşyayı ev ile birlikte götürü usulü satın alsa, kabzın sıhhati için o eşyayı nakletmesi gerekir. Bu eşyanın kabzı evin kabzına tabi değildir. İmam Maverdi de bu görüşü desteklemiş ve bunu izah babında; önce bir şeyi toptan alır sonra yerini de satın alırsa, burada tahliye kabz yerine kaim olur, demiştir.<sup>21</sup> Malikilere göre gayrimenkulün kabzının tahliye ile diğerlerinin ise örfе göre olacağı ifade edilmiş-

19 Muhammed b. Bedruddin b. Bilban ed-Dımaşki, *Ehsaru'l-Muhtasarat fi Fikhi ala Mezhebi el-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nasır Acemî (Beyrut: Daru'l- Beşairi'l-İslamiyye, 1416), 1: 170.

20 Ebu Davud, “Büyu”, 65.

21 Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ el-Ensari, *Esna'l-Metalib* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2: 86.

tir.<sup>22</sup> Hanbeliler ise akde konu olan şeyin temyiz (belirlenmesi) edilmesi şartıyla her şeyde kabzın tahliye ile olacağını belirtmişlerdir.<sup>23</sup>

### 2.2.2. İstihlâk

Müşteri, satın aldığı malı henüz satıcının elinde iken tüketse, bu bir kabz sayılır. Bu durumda müşterinin satış bedelini ödemesi gerekir. Çünkü teslimin amacı, müşteriye satın aldığı mal üzerinde tasarruf imkânı sağlamaktır. Satılan malın tüketilmesi ise gerçek bir tasarruf demektir. Satın alınan malı ayıplı hale getirmek de onu telef etmek gibidir.<sup>24</sup> Buna göre mesela; müşteri satıcıya, satın aldığı buğdayı un yapmasını emretse, o da buğdayı un haline getirirse, satıcının müşterinin emriyle yapacağı fiil, müşterinin bizzat yapması gibidir.

Mecelle'de konuyla ilgili maddeler şunlardır:

“Mebi’ bâde’l-kabz telef olsa, bayi’ hakkında bir şey terettüp etmeyip zararı müşteriye ait olur.” (Mecelle, 294)

“Müşteri mebi’i kabzedip lakin semeni tediye etmeden müflisen fevt olsa bayi’ mebi’i istirdat edemeyip güremaya dahil olur.” (Mecelle, 295)

Malikîler de: “Müşterinin mebiî telefi kabzdır”, demiştir. Bu hükme binaen tazmini yüklenecek taraf da böylece belirlenmiş olmaktadır ki, telefe yol açan tazmin eder.<sup>25</sup>

Görüldüğü gibi telef/helâk veya istihlâk gibi haksız tasarruflarla kabzı gerçekleştiren taraf, hükmen tazmin eder. Bu bakımdan kabzın geçerliliği önem kazanmaktadır.

### 2.2.3. Emanet veya Ariyet Muamelesinin Satışta Kabz Yerine Geçmesi

Hanefîler kabzın, tahliye ve tasarrufa imkan verme yoluyla gerçekleşeceği ni düşündüklerinden; satım akdinden sonra müşterinin, satıcının elindeki malı ne şekilde olursa olsun kullanmasının, satıcının elindeki malı başkasına iare veya vedia olarak vermesinin kabz sayılacağı görüşündedir. Fakat müşterinin satın aldığı malı bizzat satıcıya i'are veya vedia olarak bırakması veya ona kiraya vermesi, müşterinin bu tür tasarrufları kabzdan önce gerçekleştirmesinin sahih olmadığı gerekçesiyle kabz sayılmamıştır. Satıcının müşterinin emriyle mebiî birine hibe edip teslim etmesi durumunda da müşteri açısından kabz gerçekleşmiş sayılır.<sup>26</sup>

Emanet malların daha önceden kabzedilmiş olması, satın alma sonucu kabzın yerine geçmez. Zira satım akdine konu olan malın kabzı, belli bir ivaz (bedel veya

22 Muhammed b. Yusuf el-Abderî, *et-Tac ve'l-Iklil li Muhtasari Halil* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1991), 4: 477.

23 Alaaddin Merdavi, *el-İnsaf fi Marifeti'r-Racih mine'l Hilafî ala Mezhebi el-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Daru't-Turas'l-Arabi, 1981), 4: 339.

24 İbn Nüceym, *Bahru'r-Raik*, 261.

25 Abderî, *et-Tac ve'l-Iklil*, 481.

26 Yunus Apaydın, “Kabz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 46.



kıymet) karşılığıdır. Fasit de olsa emanet malın kabzı, hiçbir sorumluluk getirmemektedir. Kasıt ve kusur olmaksızın emanet malın helâk olması, yok olması veya kayıp olması halinde emanet tazmin edilmez.<sup>27</sup>

Bu hükümlere göre akdin cinsi veya amacı, kabzedenin amacından önde gelir. Yani kurulan akde bağlı olan kabzın, akdin amacına uygun olduğuna hükmedilir. Bir kabz ile iki farklı akdin amacı gerçekleşmez. İvazlı akitlerden biri olan satım veya icare akdi için gerçekleşen kabz, aynı zamanda ivazsız akitlerden biri için de geçerli olmaz. Aksi takdirde, telef halinde tazmin tarafını tayin etmek güçleşir ve ayrıca anlaşmazlığa yol açar.

#### 2.2.4. Satılan Malın Kabzdan Önce Üçüncü Bir Kişinin Fiili ile Telef Olması Halinde Kabz

Satılan malın kabzından önce üçüncü bir kişinin fiili ile telef olması halinde satım akdi kendiliğinden feshedilmez. Ancak müşteri için seçme hakkı doğar. Müşteri isterse satım akdini fesheder, dilerse kabul edip satış bedelini öder. Bu son durumda müşteri, malı telefe sebep olan üçüncü kişiye tazmin ettirir. İşte burada, müşterinin malı tazmin ettirme yolunu tercih etmesi kabz hükmündedir.<sup>28</sup>

### 3. Akit-Kabz İlişkisi

Satım akdinin kabz ile olan ilişkisini daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle akit-kabz ilişkisini bilmek gerekir. Akitler kabz sayılan hallerden birisinin gerçekleşmesiyle tamam olur. Akdin tamamlanmasıyla, akde konu olan şey el değiştirmiş olur. Örneğin satım akdi, vakıf, hibe gibi akitlere konu olan taşınır/taşınmaz şeylerin mülkiyeti veya menfaati süreli/süresiz olarak karşı tarafa geçer. Borçlanmada akdin amacına ve tarafların anlaşmasına uygun olarak süre belirtilir. Kira akdi de belli bir süreyle sınırlıdır. Hanefilere göre icare akdiyle tahakkuk eden ücretin meşru olması için kiralama süresinin şart koşulması caizdir.<sup>29</sup> Bu hüküm ile kabz, akde konu olan bütün mallarda aynı şekilde cereyan etmez. Bilakis malın keyfiyetine (cinsine), kemiyetine (ölçülebilir, münferit veya yığın halinde olmasına) ve toplumun örfüne göre değişiklik arz etmektedir. Şöyle ki;

Menkul mallarda kabz, satılanın fiilen teslim alınması veya alıcının tasarruf alanına sokulması ile meydana gelir. Gayrimenkul mallardan olan ev veya arsanın teslimi ise; alıcının içine girmesi veya arsayı görecekle şekilde yakınında durması yahut da evin kapı anahtarlarına sahip olması ile tamam olur.<sup>30</sup>

27 Muhammed Emin İbn Abidin, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar ale'd-Durri'l-Muhtar* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000), 400.

28 Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku* (İstanbul: Erkam Yayınevi, 2014), 152.

29 Serahsi, *Mebcut*, 7: 211.

30 Kasâni, *el-Bedayiu's-Senayi'*, 5: 244. Ayrıca bkz. İbn Abidin, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar*, 5: 23. Hakkın intikali konusunda bkz. Alaaddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdavî ed-Dımaşkı Salihî, *el-İnsafî Ma'rifeti'r-Racih mine'l-Hilafî ala Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbelî* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1419), 3: 178.

Sahih bir akit, başka şartların yanında sahih bir kabz ile de sıkı sıkıya irtibatlıdır. Kabzın sahih olmaması akdin geçerliliğini doğrudan etkiler ki, esasen mezhepler bazında da ihtilaf edildiğini görmekteyiz. Şöyle ki;

Bütün mezheplere göre mülkiyetin el değiştirmesi için satım akdinde sahih olma şartı aranırken, Hanefiler fasit de olsa akdin geçerliliğini kabul etmektedirler. Ancak fesat sebebinin izalesi yöntemine başvururlar. Yani akdi bozmayıp bazı tedbirlerle devamını öngörürler. Malikiler ise, fasit satım akdini iptal edip, akdi yenileme yoluna girmişlerdir. Bu şekilde mülkiyet devrinin sahih ve meşru olacağına kail olmuşlardır.<sup>31</sup> Şafiilere gelince; fasit akitle yapılan kabz neticesinde, elde edilen mülkiyetin veya üzerinde yapılan herhangi bir tasarrufun geçersiz olduğu ve dolayısıyla akdin caiz olmayacağı görüşündedirler.<sup>32</sup>

#### 4. Satım Akdinde Kabz

İslam hukukunda kabz, satım akdinin tamamlayıcı unsurudur. Satım akdiyle amaçlanan mülkiyetin karşı tarafa geçmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla kabz/teslim veya yerine geçen bir eylem olmadan satım akdi tamamlanmış olmamaktadır. Özellikle yiyecek maddelerinde teslimsiz iktisaptan bahsedilemez. İslam hukukunda cumhur-u fukaha nezdinde cevaz verilmemiştir. Zira yiyecek maddelerinin çabuk bozulma riski vardır. Diğer taraftan mal yerindeyken, hemen üçüncü kişiye satımı da ihtilafıdır. Bu sayede belki depoda veya teslim almadan, satıcının malını başkasına satarak fiyatın artmasına ve haksız kazanç elde etmesine sebep olmaktadır.

Türk Borçlar Hukukunda ise, teslim konusunda şu görüşler ileri sürülmüştür: “Teslim, satım akdinin esaslı unsurlarından olmayıp, bir taahhüt muamelesi mahiyetinde olan satım akdinin ifası ile ilgilidir, yani tasarruf muamelesi safhasına girer. Kaldı ki, «teslim borcu» deyimini kullanmak da isabetli olmaz; zira menkul satımında satılanın mülkiyetinin müşteriye intikali için mutlaka satılanın bilfiil müşteriye teslimi gerekmez; teslimsiz iktisap yolları ile de satılanın mülkiyeti müşteriye intikal edebilir. (Medeni Kanun, 890)”<sup>33</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz kanun metninden anlaşılacağı üzere, hakiki teslim olmasa da hükmî teslim makbul sayılmıştır. Ancak yiyecek maddeleri değil de genel olarak menkul mallar deyimi geçmektedir. Dolayısıyla yiyecek maddeleri dışında teslim edilecek olan menkul malın faturası, irsaliye makbuzu, alındı belgesi gibi belgeler kabz/teslim hükmünde sayılmıştır. Hatta Vergi Usul Kanununun 230’uncu maddesine göre yedi gün içinde sevk irsaliyesinin düzenlenmesi bir zo-

31 Ebu’l-Hasan Ali b. Abdusselam et-Tesüli, *el-Behece fi Şerhi’t-Tuhfe* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 2: 102.

32 Maverdi, 317.

33 Turgut Akıntürk, *Satım Akdinde Hasarın İntikali* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1966), 8.

runluluktur.<sup>34</sup> Günümüzde bu belgelerin kabul görmesi, akitleşmeye kolaylık ve sürat kazandırmaktadır. Hem de satım akdinin belgelendirilmesi ayrıca karşılıklı güveni pekiştirici bir mahiyet arz etmektedir.

Satım akdinde tarafların birbirlerini görmeden sadece ses ve yazışma akdi icra edebileceklerine dair Mecelle kaideleri şudur:

“İcab ve kabul telefon ve telgraf ile dahi olur.”<sup>35</sup>

Burada kabul tarafına malı kabzetme hakkı, satıcının da bunu sağlamak için gerekli tedbirleri alma yükümlülüğü doğmaktadır. Buna göre yiyecek mallarında hakiki kabzla<sup>36</sup>, yiyecek dışındaki menkul mallarda ise ilave olarak hükmi kabzla akit tamamlanmış olmaktadır. Diğer bir deyişle karşılıklı borçlar eda edilmiş olur.

Günümüzde sanal ortam olarak nitelendirilen ve internet üzerinden ihtiyaç, kolaylık ve hızlilik avantajları sebebiyle oldukça yaygın ve sıkça alışveriş yapıldığına şahit olmaktayız. Yapılan alışverişin faturasının ekranda görüntülenmesi, müşterinin e-mailine gönderilmiş olması ile teslim ve tesellümün gerçekleşmiş olduğu ifade edilmiştir.<sup>37</sup> Diğer taraftan gelişmekte olan ve “e-ticaret” olarak adlandırılan bu sektörün en önemli oyuncularından biri de şüphesiz, kargo ve teslimat firmalarıdır. İnternette ürün satın alındığında kargo firmaları aracılığıyla ürünleri teslim alabiliyoruz. Bu sebeple de iyi oturmuş bir sisteme ve geniş bir dağıtım alanına sahip olan kargo firmalarının olduğu bir ülkede, e-ticaretin de önü açıılır. Zira kargo teslimatları internette alışverişlerde yaşanan başlıca problemlerin arasında yer alır. Eksik veya hasarlı gelen ürünler, kargonun geç gelmesi ya da hiç gelmemesi gibi durumlar söz konusu olabilir. Tüketicilerin kargo teslimatı sırasındaki hakları, onların mağduriyetini engelleyebilir. Bu hakları öğrenmek online alışverişler sırasında tüketicilerin daha az sorun yaşamasını veya hiç sorunla karşılaşmamasına yardımcı olabilir.”<sup>38</sup>

## 5. Sahih Kabzın Şartları

Sahih bir kabz için gerekli şartları iki kısımda inceleyebiliriz: Kabzedende aranan şartlar, kabzedilende aranan şartlar.

34 “Müşteriye teslim edilmek üzere taşınan veya taşıtırılan mallar için Vergi Usul Kanununun 230 uncu maddesine göre sevk irsaliyesi düzenlenmesi gerekmektedir.” Bkz. Vergi Usul Kanunu sayı: B.07.1.G İB.4.06.18.02-32231-7942-81, Tarih: 17/02/2011. <http://www.gib.gov.tr/node/101032-09.06.2017>.

35 Ahmet Cevdet Paşa, Ceride-i Adliyye, Kanun-i Evvel, 1325, yıl: 1, sayı 2, s. 94.

36 “Menkulün elle tutulup alınmasına hakiki kabz, tasarrufa imkân verecek şekilde hazırlanmış olmasına ise, hükmi kabz denir.” Bkz. Apaydın, “Kabz”, 46. “Gerçek anlamda ve tam olarak gerçekleşen bu tür kabza, hissi ya da maddi kabz da denilir.” Bkz. Arif Atalay, “İslam Hukukunda Kabz” (Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012), 34.

37 Kisbet, *Malın Kabz ve Teslimi*, 133.

38 Bkz. <http://eticaretmag.com/amazonan-paket-teslimatinda-yeni-donem-emanet-dolaplari/> (erişim 9 Eylül 2012)

## 5.1. Kabzedende Aranan Şartlar

### 5.1.1. Kabzedenin ehliyeti

Hanefi mezhebinde alışverişte tarafların ehliyet şartları arasında akıllı olmak, balığ olmak bulunmaktadır. Çocuk ve mecnunun satım alımı geçersizdir. Akıllı çocuk ile ma'tuha (bunak) gelince, alışverişleri ancak vekillerinin izniyle geçerli sayılır.<sup>39</sup>

Şafii ve Hanbelilere göre ise ancak ergenlik yaşına ulaşmış ve kısıtlı olmayan ayrıca akıl yeteneğinde bir sorun olmayan kişinin ehliyeti tam olduğundan onların akitleri ve akitlerine bağlı olarak kabzları sahih olur. Mesela Şafiilere göre bey' akdi, tarafların ehliyeti kabulden önce, cinnet geçirme veya bayılma gibi bir sebeple tehlikeye girerse, icap batıl olur. Mükrehin (baskı altında tutulan) satım akdi de sahih değildir.<sup>40</sup>

Malikiler ise, insan olması hasebiyle herkesin tasarrufunu caiz görerek ehliyeti geniş bir yelpazede tutmaktadırlar. Zira ehliyet için küçük olma, akıl hastalığı ve mahcur olma gibi durumlarını istisna etmemişlerdir.<sup>41</sup>

### 5.1.2. Kabzın Kişinin Eliyle veya Veli/Vekilinin Vasıtasıyla Gerçekleşmesi

Kabz asaleten ve vekâleten olmak üzere iki şekilde olur. Asalet yoluyla kabz kişinin bizzat kendisinin kabzetmesidir. İkincisi de vekâlet yoluyla kabzdır. Asil olan kabzedenin, ya mal sahibinin veya şariin atamasıyla vekilliği sabit olur. Fuka-ha kabz için vekil atamakla vekâletin sahih ve sabit olduğunda ittifak etmişlerdir. Vekilin kabzı ile müvekkilin kabzı aynı konumdadır, hiç fark yoktur. Bu arada hem vekilin ve hem de müvekkilin kabz için ehliyetli olmaları gerekir.<sup>42</sup>

### 5.1.3. Kabzedenin İzin Almış Olması

Her durum ve şartta kabzın sıhhati için izin şarttır. Mecelle bunu "Mebi'in teslimi müşterinin bilâ-manî mebi'i kabzedecek veçhile tesellümüne bâyi'in izin vermesiyle hâsıl olur" şeklinde kurallaştırmıştır.<sup>43</sup>

Ancak diğer şartlarda olduğu gibi kabzın sıhhati için gerekli olan izin şartlarında da mezhepler arasında ihtilaf vardır. Hanefilere göre, peşin olan alışverişte müşterinin mebi'i izinsiz kabzı durumunda, satıcıya müşterinin tüm tasarruflarını iptal hakkı doğar. Ancak müşteri semeni teslim ederse, o zaman akit sahih olur.

<sup>44</sup>Bir anlamda satıcıya muhayyerlik hakkı tanınmış olmaktadır. Şafiilerin de bu

39 Alauddin Semerkandi, *Tuhfetu'l-Fukaha* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 2: 33.

40 Zekeriyya el-Ensari, *Esnâ'l-Metalib fi Şerhi Ravdî't-Talib* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2: 2.

41 Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdulcelil er-Reşadânî el-Merğînânî, *Bidâyetu Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (y.y.: Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.), 3: 285.

42 Serahsî, *Mebсут*, 157.

43 A. Cevdet Paşa, m. 263.

44 Serahsî, *Mebсут*, 328.

görüşte olduğu zikredilmiştir.<sup>45</sup> Hanbeliler ise, “ortak olan malın bir kısmını veya tamamını, ortaklardan birinin diğer ortağın izni olmadan müşteriye satmak üzere malın tümünü eline alsa, gasp eden durumuna düşer”, demişlerdir.<sup>46</sup>

## 5.2. Kabzedilende Aranan şartlar

Öncelikle akde konu olan şeylerin meşru, malum, makdur-u aleyh ve muayyen olması hususunda fukahanın ittifak ettiğini belirtelim. Hanefiler, akdi ifsat edecek anlaşmazlığı engelleme babında, mebiin ve semenin akdin taraflarından her ikisi veya birisi için meçhul olmamasını şart koşmuşlardır.<sup>47</sup> Bu meyanda Şafiiiler akit taraflarının akit konusu şeyi bilmesini yani mebiin malum olmasını<sup>48</sup>, Hanbeliler de satım akdinde mebiin muayyen olmasının yanında, semenin taraflarca bilinmesini ilave etmişlerdir. Malikiler bu konuda dört şart ileri sürerler. Bunlar da temiz, kendisinden yararlanan, malum ve akit meclisinde makdur-u teslim (teslim edilmeye elverişli) olmasıdır.<sup>49</sup>

Kabızın sıhhatini etkileyen faktörlerden biri de mebiin cinsidir. Zira “mebiin ayn olması ve aynı zamanda zimmette borç olmaması gerekir. Zira borcun başkasına satışı caiz değildir.”<sup>50</sup>

## 6. Akdin Sıhhati Açısından Kabızın Önemi

İslam hukukunda bazı akitlerin sübutu ve mülkiyetin intikali için kabz şarttır.<sup>51</sup> Tabi ki bu şart akit taraflarını hukuken kabzetmeye icbar ettiği için, ivazlı akitler için geçerlidir. Zira taraflar akit sayesinde mebi’/semeni teslim borcunu yüklenmiş olmaktadır. Teberru akitlerinde ise akit meclisinde kabz şart değildir. Akdin kurulması tek başına akdi geçerli kılar. İvazlı akitlerin geçerliliği, kabızın sahih olmasına bağlıdır. Mebi veya semenin zamanında veya üzerinde anlaşılan yerde teslim edilememesi veya teslim şeklinin tek taraflı olarak değiştirilmesi sebebiyle hak mağduriyeti karşımıza çıkar. Bu durumda akit ya iptal edilir ya da duruma göre tazmin yoluna gidilir. Böylece ivazlar karşılanmış, hak yerini bulmuş olur. Bu bakımdan kabızın sahih bir şekilde ve anlaşmaya uygun bir vaziyette icra edilmesi büyük önem kazanmaktadır.

Akitleri ivaz açısından ele almadan önce hemen belirtmeliyiz ki, ivazlı akitler,

45 Ensari, *Esna'l-Metalib*, 156.

46 Merdavi, *el-İnsaf*, 340.

47 İbn Nüceym, *Bahrü'r-Raik*, 10: 330.

48 Ebu'l-Hasan el-Bağdadi el-Maverdi, *el-Havi fi Fikhi's-Şafii* (Beyrut: Daru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1991), 7: 391.

49 Muhammed Harş Ebu Abdullah, *Şerhu Muhtasari'l-Halil* (Beyrut: Daru'-Fikr, y.y.), 5: 29.

50 Muhammed b. Salih b. Muhammed Useym, *eş-Şerhu'l-Mumti' ala Zadi'l-Mustakna'* (Beyrut: Daru İbni'l-Cevzi, 1428), 8: 445.

51 “er-Riasetu'l-'Ammeti li İdarati'l-Buhusi'l-İlmiyyeti ve'l-İftai ve'd-Da'veti ve'l-İrşad”, *Mecelletu Buhusi'l-İslamiyye* 73, cüz 79 (t.y.): 119.

pazarlık esasına dayalı akitlerdir. İvazsız akitler, daha doğrusu teberru akitleri ise karşı tarafı süreli/süresiz yararlandırma veya mülk edindirme akitleridir.<sup>52</sup>

### 6.1. İvazlı akitler

İvazlı akitlerde kabz, akdin tamamlanmasında hayati önem taşımaktadır. Zira kabzın gerçekleşmemesi veya sahih/geçerli olmaması akdin geçerliliğini doğrudan etkiler. Zira ivaz karşılığında mülkiyetin veya menfaatin el değiştirmesinin odak noktasını, kabzın sıhhati oluşturmaktadır. Mesela “üzerinde akit yapılan bir me-bii, peşin alışverişte satıcının teslim etme imkânı olduğu halde karşı tarafa teslimi geciktirmesi caiz değildir. Ancak mülkiyetin değil de menfaatin naklini amaçlayan icare akdinde durum böyle değildir. İcare akdinin geçerliliği, icare konusu şeyden yararlanma imkanının bulunmasına bağlıdır.<sup>53</sup>

İvazlı akitlerde, ivaz veya semen karşılığında elde edilecek mülkiyet veya yeni hak sahipliğinin zamanında, kararlaştırılmış mekânda ve karara bağlanmış teslim şeklinde icra edilmesi akdin gereğidir. Bu şekilde sahih sayılan kabzın ifasıyla mülkiyet el değiştirmiş olur.

### 6.2. İvazsız akitler

Bu akitler teberru, vasiyet, vakıf veya hibe gibi akitlerdir. Bu akitlerde akit konusu şeyin karşılığı olmadığı için teslim tek taraflı olup, hukuki bağlayıcılığı yoktur. Yaptırım gücü İslamî ahlak ve vicdandır. Mesela; teslim zamanı, teslim yeri veyahut da teslim miktarı tek taraflı olarak eksiltme/artırma şeklinde değiştirilebilir. Rızaya ilişkin herhangi bir emare bulunur bulunmaz; sadaka, ibra ve sulh gibi hayır ve fedakârlık içeren akitler, hemen geçerli sayılmıştır. Bu sayılan akitlerde toleranslı davranılmış, ilahi emir ve tavsiyelerle sünnetin örnekliği, takva ölçüsü doğrultusunda kolaylıklar sağlanmıştır.

İvazlı olsun ivazsız olsun, genel olarak ahitlere bağlı kalmak zorundayız. İslam ahlakının başta gelen düsturlardan biri sözünde durmak, vadini yerine getirmektir. İvazlı akitlerde akde bağlı kalmamanın veya aykırı davranmanın kanunen telafisine gidilir. Gerekirse yaptırım uygulanır. Ancak ivazsız akitlerde herhangi bir icbar veya tazmin söz konusu değildir. Bu yüzden tek taraflı olarak akdi feshetme veya aykırı davranma hukuki açıdan bir dava konusu olmasa da ahlaki açıdan güzel karşılanmayan bir durum arz eder.

### Sonuç

İslam hukukçuları ivazsız akitlerde kabzın şartlarında, özellikle de hayır amaçlı teberru akitlerinde oldukça toleranslı davranmıştır. Fakat ivazlı akitlerde,

52 Bilal Aybakan, “Teberru”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 216-216.

53 İbn Teymiyye, Hey’eti Kibari’l-Ulema bi’l-Memleketi’l-Arabiyyeti’s-Suudiyyeti, *Ebhasu Hey’eti Kibari’l-Ulem.*(y.y., t.y.), 1: 163.

tarafarca kararlaştırılmış ivazların genelde örfe, özelde ise meşru anlaşmaya istinaden, akdin tamamlayıcısı durumundaki karşılıklı olarak kabzetme eyleminin geçerliliği hususunda titiz davranmışlardır. Zira tarafların borçlarını anlaşmaya göre teslim etmemeleri akde hanel getirir. Hak kaybına ve hatta zulme yol açar. Bu yüzden gösterilen titizlik, kabzın satım akdindeki önemini ortaya çıkarmaktadır. Zira sahih bir kabzla satım akdinde mal, icare akdinde menfaat veya herhangi bir tasarruf hakkının el değiştirmesiyle meşruluk vasfını kazanmakta, taraflar karşılıklı olarak ivazları birbirlerine hakikaten veya hükmen teslim etmektedirler.

### Kaynakça

- A. Cevdet Paşa. *Mecelle*.  
 Abderî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım. *et-Tac ve'l-İklil*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1398.  
 Akıntürk, Turgut. *Satım Akdinde Hasarın İntikali*. Ankara: Sevinç Matbaası, t.y.  
 Apaydın, Yunus. "Kabz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.  
 Asımî, Yusuf b. Süleyman b. Abdillâh. *el-Kabdu ve Suveruhu'l-Muâsıra*. y.y., 1427. Erişim 2 Ekim 2015. <http://www.almoslim.net/node/83157>.  
 Aslan, Ömer. "Atif Beyin Mecelle Şerhinin Türkçeye Aktarımı ve Değerlendirilmesi (Kitabu'l-Büyu' Kısmı, 101-403 Maddeleri)". Lisans bitirme tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014. Erişim 13 Mart 2017. [https://www.researchgate.net/profile/Oemer\\_Aslan/publication](https://www.researchgate.net/profile/Oemer_Aslan/publication).  
 Atalay, Arif. "İslam Hukukunda Kabz". (Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012).  
 Aybakan, Bilal. *İslam Hukukunda Borçların İfasi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.  
 Cevherî, İsmail b. Ahmed. *es-Sıhah*. thk. Ahmed Abdulğafur 'Attar. Beyrut: Daru İlmi'l-Melayin, 1984.  
 Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Tarifât*. thk. İbrahim Ebyarî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405.  
 Çeker, Orhan. "İslam Hukukunda Akidler". Doktora tezi, 2006.  
 Dimaşki, Muhammed b. Bedruddin b. Bilban. *Ehsaru'l-Muhtasarat fi Fikhi ala Mezhebi el-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Nasır Acemî. Beyrut: Daru Beşairi'l-İslamiyye, 1416.  
 Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam Hukuku*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.  
 Döndüren, Hamdi. <http://www.snlhznem.com/,/165627>. Erişim 13 Mart 2013.  
 Dönmez, İ. Kafi. "İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler (Batı Hukuku ile Mukayeseli Olarak)". *İLAM Araştırma Dergisi* 1, sy. 1 (1996): 9-62.  
 Ensari, Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ. *Esna'l-Metalib*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.  
 Erkan, Arif. *el-Beyan (Arapça-Türkçe Büyük Sözlük)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.  
 Firûzâbâdî, Meccuddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kamûsu'l-Muhît*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.  
 Heyet. *el-Mu'cemu'l-Arabî li'l-Esâsi*. Tunus 1988.  
<http://eticaretmag.com/amazondan-paket-teslimatinda-yeni-donem-emanet-dolapları/>. Erişim 09 Eylül 2012.



- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar ale'd-Durri'l-Muhtar*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya. *Mekayisü'l-Luğat*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Cil, t.y.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fazl. *Lisanu'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1991.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *Bahru'r-raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.
- İsfahâni, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*. İstanbul: Karaman Yayınları, 1986.
- Kadihan, Özkendi el-Fergâni. *Fetava*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1985.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998
- Kasani, Ebubekr bin Mesud. *el-Bedayiu's-Senayi' fi Tertibi's-Şerai'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1982.
- Kisbet, Mustafa. *İslam Hukukuna göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Maverdi, Ali bin Muhammed bin Habib el-Basri. *el-Kitabu'l-Havi el-Kebir*. Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.
- Merğînâni, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdulcelil er-Rüşdâni. *Bidâyetu Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*. y.y.: Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.
- Mevsuatu'l-Fikhi'l-İslami*. Vakıflar Bakanlığı İslami İşler Yüksek Kurulu. Kahire 2001.
- Salihî, Alaüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdavi. *İnsaf fi Ma'rifeti'r-Racih mine'l-Hilafi ala Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1419.
- Semerkandî, Alaüddin. *Tuhfetu'l-Fukaha*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebсут*. thk. Halil Muhyiddîn. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- Şehhade, Hasan Muhammed Hasan. "Ahkâmu's-Semen fi Fikhi'l-İslami". Yüksek Lisans tezi, Câmîatü'n-Necâh el-Vataniyye, 2006.
- Şirazî, İbrâhim bin Ali bin Yûsuf. *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmam eş-Şafii*. Beyrut, t.y.
- Tehanevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid. *Keşşafu Istilahati'l-Fünûn*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Tesûlî, Ebu'l-Hasan Ali B. Abdusselam. *el-Behce fi Şerhi't-Tuhfe*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Useymîn, Muhammed b. Salih b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-Mumta ala Zadi'l-Mustakna'*. Beyrut: Daru İbni'l-Cevzi, 1428.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslami ve Edilletuhu*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, t.y.



# Kur'ân'daki Te'kîd İfadelerinin Bazı Türkçe Meâllerdeki Karşılıklarına Dair Bir İnceleme

Abdulkerim BİNGÖL\* - Mehmet SALMAZZEM\*\*

## Özet

Kur'ân, evrensel bir kitap olarak bütün insanlara hitap ettiği için nüzul zamanından itibaren başka dillere tercüme edilmesi ihtiyacı hasıl olmuştur. Kutsal bir metin olan Kur'ân'ın çevirisi yapılırken her ayrıntıya dikkat etmek, Kur'ân'ın doğru anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Fesahate önem verilen bir ortamda inen ve icaz derecesinde edebi incelikleri haiz olan Kur'ân'ın başka dillere çevirisinde ibarenin asıl manası dışında cümleyi pekiştiren unsurların da yansıtılmasına azami özen gösterilmesi lazımdır.

Bu çalışmada alanında önemli oranda ağırlığı bulunan bazı Türkçe meâller ele alınarak manaya kuvvet katan, hatta bazen manayı değiştiren te'kîd ifadelerinin söz konusu meâllere yansıtılması irdelenmektedir. Kur'ân gibi hem mana hem de lafız itibarıyla mu'ciz olan bir metinde çeviri işinin zor olması kaçınılmazdır. Mevzu bahis Arapça gibi pekiştirme unsurlarını içermeye konusunda oldukça zengin olan bir dilden bu hususta yeterince gelişkin olmayan Türkçe gibi bir dile çeviri olunca yapılan işin zorluğu kuşkusuz artacaktır. Nitekim bu minvalde ele aldığımız meâllerin te'kîdi yeterince yansıtmadıkları söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Türkçe meâl, dil, te'kîd, belagat.

## An Analysis on the Emphasis in the Qur'an to Their Reflection in Some Turkish Translations of Qur'an

### Abstract

As a universal book, the Qur'an, addresses all people that has become necessary to translate it into other languages from the time that it was revealed. When translating the Qur'an, a sacred text, paying attention to every detail is quite important in terms of correct understanding of the Qur'an. In translations of Qur'an, which was revealed in an environment where fluency was given a great importance, apart from the main meaning of expression utmost care should be taken to reflect emphasis elements that reinforce the sentence.

In this study, with handling some of the well-known Turkish translations of the Qur'an, the use of emphasis expressions that change the meaning in the translations will be evaluated. It is inevitable that a translation in a text, which is both miraculous and meaningful as the Qur'an, will be difficult. It will undoubtedly increase the difficulty to translate a work from a language that is rich in terms of inclusion of emphasis elements such as Arabic into a language which has some limitations in this regard such as Turkish.

**Keywords:** Qur'an, Turkish translation, language, emphasis, rhetoric.

\* Dr., Muş Alparslan Ü., Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanlığı, Sağlık Hizmetleri Şube Müdürlüğü  
akerimbingol@hotmail.com

\*\* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
salmazzem.m@gmail.com

## Giriş

Dil gruplarının birbirinden farklı olması, dillerdeki cümle yapısı, öğelerin diziliş ve sentaksının birbirine uymaması, her birinin kendine mahsus ifade özelliklerinin bulunması, dillerin kelime sayısı ve her bir dilin çevresel, toplumsal vs. etkenlerle farklı alanlarda temayüz etmesi gibi faktörler, bir dilden başka bir dile çeviri yapmayı güçleştirmektedir. Özellikle kelimeleri oluşturan harfler arasındaki ses armonisi ve mana, lafız, sentaks arasındaki mükemmel uyumu ile insan tâkatını aşacak seviyede icâzı haiz olan Kur'ân'ın çevirisi çok daha zordur. Benzeri nedenlerle Kur'ân'ın tercüme edilmesi hususunda öteden beri tartışmalar olmuştur. Alimlerin kahir ekseriyeti Kur'ân'ın meâlen tercüme edilebileceğini söylemiştir. Nitekim bu manada tarih boyunca farklı dillerde birçok meâl yazılmıştır. Örneğin ilk Latince meâl 1142 yılında yapılmıştır.<sup>1</sup>

Çeviri, harfî ve tefsirî olmak üzere iki çeşittir. Harfî çeviri, aslın nazmı ve tertibi mülahaza edilerek motamot yapılan çeviridir. Tefsirî çeviri ise aslın nazmına bağlı kalmadan manayı ve hulasayı farklı bir ibare ile dile getiren çeviridir. Kur'ân'ın harfî tercümesi tefsirî tercümeye göre daha zordur. Örneğin “كَافُطُونَ لَهُ” (Hicr 15/9) âyetinde üç te'kid vardır. Bunlar, “لام”, “رَن” ve cümlenin fiil değıl de isim cümlesi olmasıdır. Bu üç te'kid unsurunun çeviriye aynen yansıtılması durumunda vecizliğe halel gelir.<sup>2</sup>

Asıl manayı ifade ettikten sonra cümleye kuvvet katan ve muhatabın itiraz durumuna göre aşamaları bulunan te'kidin cümleye kattığı ekstra manalar vardır.<sup>3</sup>

- 1 Muhammed Abdulazim ez-Zurkânî, *Menâhîlu'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), I-2: 7-8; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulu't-Tefsir ve Kavâiduhu* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007), 478-479.
- 2 Zurkânî, *Menâhîlu'l-İrfan*, I-2: 11; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 216-217; Hidâyet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 58-59; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 32-33; Faruk Gürbüz, “Tercüme Problemleri ve Meâller” (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003), 63-64.
- 3 Celâluddin Abdurrahman b. Ebibekir es-Suyutî, *el-İtkan fî 'Ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), I: 314.

Âyetlere kattığı manayı öğrenmek için nahiv, sarf, belâgat, maânî, beyân vd. ilimlerin konularından olan te'kidin iyi bilinmesi lazımdır.<sup>4</sup> Özne ve yüklem ile ifade edilen asıl mana yanında te'kid gibi yan manaları meâllere yansıtılabilmek için meâl yapanların da te'kidi iyi bilmeleri gerekir.

Dil gruplarının birbirinden farklı olması gibi çeşitli nedenlerden ötürü sorun haline gelen çeviri, cümlelerin ara elemanlarından te'kid meselesinde daha da belirgin hale gelmektedir. Arapçada, gerekli olduğu zamanlarda yemin ve diğer te'kid unsurlarıyla pekiştirilmiş cümleleri kullanmak hoş karşılanır. Nitekim Kur'ân da Arapça ve Arapların dil zevkine uygun olarak nazil olduğu için çok sayıda te'kid üslubu ve çeşidini içermektedir.<sup>5</sup> Buna karşın Türkçede yemin ve diğer te'kid unsurlarıyla donatılmış cümleleri kullanmak hoş karşılanmaz.<sup>6</sup> Dolayısıyla cümle içerisinde çok sayıda te'kid unsurunu kullanma geleneği oluşmamış, Türkçenin cümle yapısı da ona göre şekillenmemiştir. Bu nedenle Türkçe meâllerde te'kidi ifade etmek sorun olmuştur. Bu kısa çalışmada alanında ağırlığı ve şöhreti olan çeşitli meâller üzerinden te'kidin Türkçe meâllerde ifade edilme yöntemleri irdelenecek; te'kid içeren âyetlerin tercümesi noktasında izlenen yolun ne olduğu ve yapılan çevirilerde te'kide ne derecede yer verildiği hususu araştırılacaktır. Kur'ân'daki te'kid ifadelerinin Türkçe meâllerdeki karşılıkları hakkında müstakil ilk çalışma olma özelliğini haiz olan makalenin bu minvalde yapılacak yeni çalışmalara perspektif kazandırması umulmaktadır.

### 1. Te'kidin Sözlük ve Terim Anlamı

Te'kid, tef'îl babından bir mastardır. Sözlükte kuvvetlendirmek, pekiştirmek, yükü bağlamak ve sağlamlaştırmak manalarına gelmektedir.<sup>7</sup>

Te'kidin terim manasına ilişkin ise her bir ilim disiplini kendisine göre farklı bir tanım yapmıştır. Nahivciler, te'kidi; “matbu'un isnadını veya kapsamını pekiştiren tabi”<sup>8</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Belâgat âlimleri ise te'kidi; muhatabın zihnindeki tereddütleri gidermek, inkârını önlemek, kelamı daha da güzelleştirmek

4 Suyûtî, *el-İtkan*, 2: 359-360; M. Edip Çağmar, “Arap Belâgatinde Te'kid” (Doktora tezi, Harran Üniversitesi, 2003), 24-41-190-246.

5 Kâzım Fethî er-Râvî, “Kur'ân-ı Kerimde Te'kid Üslupları”, ter. Hasan Keskin, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2002): 133.

6 Mehmet Çakır, “Kur'ân Meâllerinde Çeviri Sorunları”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu -eleştiriler ve öneriler-* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 172; Mehmet Paçacı, “İslam Öncesi Arap yarımadasında Politik, Dini ve Kültürel Durum”, *İslam'a Giriş -Evrensel Mesaj-* içinde, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 375.

7 Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2: 7; Ebu'l-Feyd Muhammed Murteda b. Muhammed el-Huseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kamus* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), IV-1: 220-221; Tahir Ahmed ez-Zavî, *Tertibu'l-Kamusî'l-Muhîr* (Riyad: Daru Alemi'l-Kutub, 1996), 1: 163; Şükrü Haluk Akalın v.dğr., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 1937; Mehmet Kanar, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 279; Mevlüt Sarı, *Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: İpek Yayın, t.y.), 39.

8 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerâf el-Curcânî, *Kitabu't-Ta'rifât* (y.y., t.y.), 219; Nuruddân Abdurrahman b. Nizamiddin Ahmed b. Muhammed el-Camî, *el-Fevaidü'd-Diyaiyye* y.y., t.y.), 219.

vb. amaçlarla sözün iyice pekiştirilmesi şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>9</sup> Te'kîd, Türkçe dil bilgisinde “pekiştirme” ismiyle literatüre geçmiştir. Türkçede pekiştirme sıfatları<sup>10</sup>, pekiştirme bağlaçları<sup>11</sup>, kuvvetlendirme edatları<sup>12</sup>, kesinlik bildiren zarflar<sup>13</sup>, ünlemler<sup>14</sup>, yemin vb. kelama kuvvet katan unsurlardır.

## 2. Te'kîdin Meâllerde İfade Edilme Şekilleri

Hikmete uygun olan ve belagatin inceliklerine riâyet edilerek inşa edilen bir cümlede gereksiz bir kelime olmaz, ifade edilmesi gereken bir mana da ihmal edilmez. Kelamların en belîği olan ve belagete önem veren bir topluluğa inen Kur'ân'ın her cümlesinde belagatin incelikleri bulunmaktadır. Bu bağlamda kelimeye kuvvet katan, cümleyi pekiştiren ve muhatabın kafasındaki soru işaretlerini gideren te'kîdin cümleye kattığı manalar vardır. Muhatabın durumuna göre cümle içerisinde pekiştirme unsurları kullanılmıştır.

Tümcenin asıl rükünleri ile ifade edilmek istenen mana yanında te'kîd unsurlarıyla vurgulanmak istenen mana da gereklidir. Bu nedenle içinde te'kîdin herhangi bir şeklini barındıran bir âyetin tefsiri veya meâlî yapılırken âyetin metninde bulunan pekiştirmeleri de ifade etmek lazımdır.

Yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı asıl dildeki metnin içerdiği manaların tamamını çeviriye aktarmak zordur. Bahusus çok sayıda vurgu şekli ve kademesini haiz Arapçadan başka bir dile tercüme yaparken aynı vurguları metne aktarmak oldukça külfetlidir.

### 2.1. Manayı Değiştiren Te'kîdin İfadesi

Te'kîdin âyete kattığı mana bazen anlamın mahiyetini etkileyecek düzeydedir. Şöyle ki âyet ifadelerinde te'kîdin kaldırılması ya da meâlde te'kîde yer verilmemesi ibarenin asıl manasında noksanlığa sebep olur. Bu hususa ilişkin örnek mahiyetinde birkaç âyet üzerinde durulacaktır.

#### 2.1.1. “إِنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا نَكْفُرُ” (Fatîha 1/5)

Yukarıdaki âyet-i kerimede mef'ulun takdim edilmesi “hasır” bildirmektedir. Cümleye “sadece” ve “yalnız” gibi hasrı ifade eden bir anlam katmıştır.<sup>15</sup> Te'kîdin

9 Çağmar, “Arap Belâgatinde Te'kîd”, 20; İsmail Durmuş, “Tekit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 365-367.

10 Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 348.

11 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 1115-1116.

12 Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 357-365; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 1083; Sadettin Özçelik ve Münür Erten, *Türkiye Türkçesi Dilbilgisi* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2011), 180-182.

13 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 507.

14 Özçelik ve Erten, *Türkiye Türkçesi Dilbilgisi*, 195.

15 Nasiruddin Abdullah b. Ömer b. Ali el-Beydavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl* (Beirut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 2008), 1: 10; Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseftî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl* (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 2011), 1: 31; Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Yusuf b. İbrahim

bu âyete kattığı mana, İslam akidesi açısından hayati önemdedir. Zira İslam dini, ibadet ve yardım dileme hususlarında şirkten uzak bir inancı esas almaktadır. Bu minvalde tevhid inancına dönük vurgu, yukarıdaki âyette mef'ulun takdim edilmesi ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu âyetin meâlinde hasrı ifade etmemek ciddi bir eksikliktir. Bu âyetin çevirisinde meâllerini ele aldığımız yazarlar te'kidî; “ancak”, “yalnız”, “yalnızca”, “sadece” gibi kelimelerle ifade etmişlerdir.<sup>16</sup>

Türkçe dil yapısına göre hasrı, mef'ulun takdim edilmesi yöntemiyle ifade etmek mümkün değildir. Bu nedenle yazarlar, bazı edatlar yardımıyla ibaredeki te'kid ve hasrı çeviriye yansıtmaya çalışmışlardır. Böylece manayı yeterince ifade etmişlerdir. Bu nedenle bizce yazarların tümü doğru çeviri yapmışlardır.

### 2.1.2. “إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُمَ الْجُنَيْنِ وَمَا هَلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ” (Bakara 2/173)

Âyetteki “لَيْسَ” kelimesi hasır ifade etmektedir.<sup>17</sup> Bu âyetin çevirisinde meâllerini ele aldığımız isimlerin bir kısmı hasrı ifade etmek üzere “ancak”<sup>18</sup>, “yalnız”<sup>19</sup>, “yalnızca”<sup>20</sup> ve “sadece”<sup>21</sup> gibi kelimeleri kullanmışlar.

Bazı isimler de “لَيْسَ” kelimesinin hasır değil te'kid bildirdiğini düşünerek meâller te'kidî vurgulamak üzere “katiyen”<sup>22</sup>, “kesin olarak”<sup>23</sup> gibi ifadeleri kullanmışlardır.

Meâllerini incelediğimiz diğer isimler ise âyetin çevirisinde te'kide dair bir ifadeye yer vermemiştir.<sup>24</sup>

Görüldüğü gibi birinci gruptaki mütercimlerin çevirisine göre “لَيْسَ” kelimesi

- 
- Semin el-Halebi, *ed-Durru'l-Maşun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknün* (Dımaşk; Dâru'l-Kalem, 2003), 1: 55; Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Şihabuddin Ömer İbn Kesir, *Tefsiru İbn Kesir (Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim)* (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 2008), 1: 50; Muhammed Senaullah el-Mazhari, *et-Tefsiru'l-Mazhari* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 1: 10; Ebu't-Tayyib Muhammed Siddik Bahadır b. Hasan b. Ali el-Kannevci (Siddik Hasan Han), *Fethu'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1: 38.
- 16 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Basım, 2009), 1: 111; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim* (İstanbul: Elif Ofset, 1976), 1: 11; Ebu'l-Ala el-Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınevi, 1997), 1: 40; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 2; A. Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974), 2; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 1; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 1: 66; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1: 58; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 2.
- 17 Ebu İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Maâni'l-Kur'an ve İrabuhu* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 1: 210; Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye el-Endulusî, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz* (Düha: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 2007), 2: 66; Muhammed Tahir İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir* (Tunus: Daru Suhnun, t.y.), I-2: 115.
- 18 Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 25; Hüseyin Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri* (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2007), 25; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 25; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 38.
- 19 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 570; Esed, *Kur'an Mesajı*, 47.
- 20 Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 1: 257.
- 21 Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkân* (İstanbul: Server Yayınları, 2016), 25.
- 22 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1: 47.
- 23 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1: 137; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 27.
- 24 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 280.



hasır bildirip manayı değiştiren bir misyona sahiptir. İkinci gruptakilere göre ise “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” kelimesi sadece te'kid içindir, manayı pekiştirmek dışında bir fonksiyonu yoktur. Üçüncü gruptakiler ise meâlde “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” kelimesini ifade eden bir kelimeye yer vermeyip cümlenin asıl manasını ifade etmekle yetinmiştir.

Bizce “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” kelimesinin hasrı ifade ettiğini dikkate alarak çeviri yapanlar daha isabetli tercüme yapmışlardır.

### 2.1.3. “وَاللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ” (Bakara 2/210)

Bu âyette “car” ve “mecrurun” fiile takdim edilmesi, cümleye “sadece ona; başkasına değil” manasını katmıştır.<sup>25</sup> Mütercimlerin çoğu bu âyetin meâlinde car ve mecrurun fiile mukaddem yapılmasından ileri gelen hasır anlamını dikkate almamışlardır.<sup>26</sup> Bazıları ise hasrı ifade etmek üzere “yalnızca”<sup>27</sup> ve “ancak”<sup>28</sup> kelimelelerini kullanılmıştır.

Mevzu bahis âyette car ve mecrurun mukaddem yapılmasının nedeni hasır manasını cümleye katmaktır. Buna rağmen çoğu yazarın hasrı ifade etmemesi bizce eksikliklerdir. Fakat söz konusu yazarlar, ibarenin asıl manasında değişiklik olmasını dikkate alarak hasrı ifade etmemiş olabilir ya da âyette hasrı ifade eden bir kelimenin olmamasından kaynaklı hasır manası yazarların dikkatlerinden kaçmış olabilir. Diğer taraftan bahsedilen meâllerde hasrın ifade edilmemesi asıl manada büyük değişikliğe neden olmamıştır.

Te'kidin, cümleyi yalnızca pekiştirmekle kalmadığı bunun yanında bir şekilde asıl manada değişikliğe neden olduğu bu gibi âyetlerin çevirisinde te'kidi aynen ifade etmemek eksikliklerdir.

## 2.2. Manayı Pekiştiren Te'kidin İfadesi

Te'kid, bazen mananın mahiyetini değiştirmeyip cümleye sadece pekiştirme katar. Muhatabın itiraz ve tereddütlerini gidermenin gerekli olduğu yerlerde cümleyi duruma göre bir veya daha fazla te'kid unsuruyla donatmak icap edebilir. Nitekim belagat kurallarına göre muhatabın zihninde aksi yönde bir yargı yoksa ve ilgili hüküm hakkında tereddüdü bulunmazsa te'kide ihtiyaç olmaz, ilgili yargı konusunda muhatabın tereddüdü olursa te'kide yer vermek daha evladır, muhatabın itirazının bulunması durumunda itirazın şiddetine göre te'kid yapmak

25 Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ali Ebu Hayyan el-Endulusî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 2: 135; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kitâbi'l-Kerim* (Beyrut: Musessetu't-Tarihi'l-Arabi, 2010), 1: 252; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan* (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001), 1: 404.

26 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 117; Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1: 210; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1: 165; Esed, *Kur'an Mesajı*, 59; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 33; Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 31; Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 31; Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 31; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 352; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 1: 354; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 48.

27 Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 31.

28 Feyzli, *Feyzül-Furkân*, 31.

zaruret olur. Kur'ân'da, belagatin bu kuralına riâyet edilmiştir. Mesela Kur'ân'da bahsi geçen bazı elçilerin, itiraz ve yalanlamayla karşı karşıya kaldıklarında muhatapların itirazlarını gidermek üzere “مُرْسَلُونَ إِلَيْكُمْ إِنَّهُمْ قَالُوا / Onlar, 'Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz' dediler” (Yâsîn 36/14) âyetinde “إِنَّ” ve isim cümlesiyle te'kide başvurdukları dikkat çekmektedir. İkinci kez daha güçlü itiraz olunca “قَالُوا رَبَّنَا عَلَّمَنَا إِيَّاكُمْ لَمَّا كُنَّا نُرْسَلُونَ / (Elçiler ise) şöyle dediler: Bizim gerçekten size gönderilmiş elçiler olduğumuzu Rabbimiz biliyor.” (Yâsîn 36/16) âyetinde yemin, “لَمَّا”, “إِنَّ” ve isim cümlesiyle te'kidin kuvvetini artırmışlardır.<sup>29</sup>

Belagatin bu kuralı ekseninde Kur'ân'da bir veya birden fazla te'kid unsurunu barındıran âyetler vardır. Bunlardan birkaç örnek verilerek cümleye sadece pekiştirme katan te'kidin Türkçe meâllere yansıtılması irdelenecektir.

### 2.2.1. “وَلَا تَغْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ” (Bakara 2/60)

Âyette geçen “مَفْسِدِينَ” kelimesi hal-i muekkidedir.<sup>30</sup> Meâllerini ele aldığımız mütercimlerin büyük bir bölümü gramer bakımından hal olan “müfsidîn” kelimesinin manasını, “bozgunculuk yaparak”<sup>31</sup>, “kötülük ederek”<sup>32</sup>, “yozlaşmasına yol açarak”<sup>33</sup>, “fesadçılar olarak”<sup>34</sup> veya “fesat çıkarıp”<sup>35</sup> şeklinde meâle yansıtmışlardır. Böylece hal-i muekkideyi meâlde ifade etmek suretiyle te'kidi yansıtmışlardır. Bazı mütercimler bunu meâle yansıtmamıştır.<sup>36</sup> Salih Akdemir ise meâlde “asla” kelimesine yer vererek te'kidi ifade etmekle<sup>37</sup> birlikte hal manasını ifade etmemiştir.

Yukarıdaki âyette tek aşamalı te'kid vardır. Birinci gruptaki yazarlar, hal manasını farklı kelimelerle ifade etmek suretiyle te'kidi meâle yansıtmıştır. Keza Salih Akdemir de te'kidi bir kelime ile ifade etmiştir. İkinci gruptaki yazarlar ise asıl manayı ifade etmekle yetinmişlerdir. Bizce te'kidi ifade eden yazarların çevirisi daha doğrudur.

### 2.2.2. “قُلْ إِنَّمَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ” (Enbiyâ 21/108)

Âyetteki “إِنَّمَا” ve “وَاحِدٌ” kelimeleri manaya te'kid ve hasır katmaktadır.<sup>38</sup> Bu âyette

29 Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Muhteseru'l-Maâni* (İstanbul: Üçler Matbaası, 1977), 39-40; M. Akif Özdoğan, “Arap Dilinde Muhâtabı İknâ Etme Açısından Haberi Cümlede Tekid Edatlarının Rolü”, *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 17 (2011), 14-15.

30 Halebî, *ed-Durru'l-Maşun*, 1: 379; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 1: 93; Mazharî, *et-Tefsiru'l-Mazharî*, 1: 84.

31 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1: 74; Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, 8; Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 8; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 170; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 8.

32 Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâlî Âlisi*, 11.

33 Esed, *Kur'an Mesajı*, 17.

34 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1: 24.

35 Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, 14.

36 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 386; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 1: 128; Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, 8.

37 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 8.

38 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan 'an Te'vili'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasî'l-Arabî, t.y.), 17: 126; Ebu's-Sena Şihabuddin es-Seyyid Mahmud b. Abdillâh el-Alûsî, *Ruhu'l-Maani fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesâni* (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2010), 17: 222.

iki te'kid edatı vardır. Mütercimlerin bir kısmı, burada her iki te'kidi de “ancak” ve “kuşkusuz”,<sup>39</sup> “sade” ve “ancak”,<sup>40</sup> “ancak” ve “ancak”,<sup>41</sup> “gerçekten” ve “yalnızca”,<sup>42</sup> “sadece” ve “ancak”,<sup>43</sup> “ancak” ve “yalnızca”,<sup>44</sup> gibi ifadelerle meâle yansıtmışlardır. Bir kısmı birinci te'kidi “yalnızca” kelimesi ile ifade ederken ikincisini ifade etmemiştir.<sup>45</sup> Bir kısmı da ikinci te'kidi “ancak” kelimesiyle ifade ederken birincisini ifade etmemiştir.<sup>46</sup> Bazıları ise te'kidi hiç ifade etmemiştir.<sup>47</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere âyette te'kidi ifade eden iki kelime vardır. Bizce her iki te'kidi meâle yansıtan yazarların çevirisi daha uygundur.

### 2.2.3. “وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهِيَ عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَمَامِنَ ۚ أَنْ اشْكُرْ لِي” (Lokmân 31/14)

Âyetteki “وَفِصَالُهُ فِي عَمَامِنَ” cümlesi ara cümle olup<sup>48</sup> manayı pekiştirmektedir. Bazı mütercimler, bu âyetin meâlinde “وَفِصَالُهُ فِي عَمَامِنَ” cümlesini ara cümle olarak değerlendiren öylece çeviri yapmıştır.<sup>49</sup>

Bazıları ise bunu önceki cümleyle katarak âyeti tek cümle olacak şekilde anlamlandırmıştır.<sup>50</sup>

Söz konusu âyette ara cümle olan “وَفِصَالُهُ فِي عَمَامِنَ” manayı pekiştiren bir yapıya sahiptir. Bazı yazarlar bu cümleyi bağımsız ve anlamı pekiştiren bir ara cümle olarak tercüme etmiştir. Bazıları da cümleyi önceki cümlelerin içine katarak anlamlandırmıştır. Te'kidin, bir kelime ile değil de ara cümle şeklinde ifade edildiği bu âyette bizce her iki çeviride de mana bakımından büyük değişiklik olmamıştır.

### 2.2.4. “وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا” (Nûh, 71/17)

Âyetteki “نَبَاتًا” kelimesi mef'ulu mutlak olup<sup>51</sup> manayı pekiştirmektedir. Bazı yazarlar, “نَبَاتًا” kelimesini “bitki ölçüsüyle”,<sup>52</sup> “bitki olarak”,<sup>53</sup> şeklinde tercüme ederek ibarenin mef'ulu mutlak manasını çeviriye yansıtmıştır.

39 Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 330.

40 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2: 597.

41 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 83; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 332.

42 Mevduđi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3: 337.

43 Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 330.

44 Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 330.

45 Esed, *Kur'an Mesajı*, 664.

46 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5: 531; Feyizli, *Feyzül-Furkân*, 330.

47 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 330; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 3: 702; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 455.

48 Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf 'an Hakâiki Gavamizi't-Tenzil ve 'Uyunu'l-Akavili fi Vucuhil-Tevvil* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3: 479.

49 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2: 729; Mevduđi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 328; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 413; Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 411; Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 411; Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 411; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 7: 64; Feyizli, *Feyzül-Furkân*, 411; Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 411; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 564.

50 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 479; Esed, *Kur'an Mesajı*, 836; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 4: 335.

51 Ebu Hayyan, *Tefsiru'l-Bahril-Muhit*, 8: 334.

52 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9: 111-116.

53 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 10: 77.

Bazıları, ibaredeki te'kidi, “bitirip yetiştirmiştir”<sup>54</sup>, “yaratıp meydana getirmiştir”<sup>55</sup> veya “yeşertip büyüt müştür”<sup>56</sup> şeklinde ifade etmeye çalışmıştır.

Bazıları ise “تَبَاتًا” kelimesini teşbih manasında değerlendirip buna “bitki, ot gibi” gibi şeklinde mana vermiştir.<sup>57</sup>

Yukarıdaki âyette te'kidin olup olmaması tamamen ilgili kelimenin sentaksıyla alakalıdır. Görüldüğü gibi bazı isimler, ilgili kelimenin mef'ulu mutlak manasını yansıtacak şekilde tercüme edip te'kidi meâle yansıtmıştır. Bazıları, ilgili kelimeyi mef'ulu mutlak şeklinde değil yapım ekiyle kaynaştırmak suretiyle tercüme ederek yine te'kidi ifade etmiştir. Bazıları ise “تَبَاتًا” kelimesini teşbih manasında değerlendirerek te'kide yer vermemiştir.

### 2.2.5. “قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ” (Mü'minûn 23/1)

Yukarıdaki âyette te'kid bildiren “قَدْ” harfî, müşriklerin kafalarındaki yargının yanlışlığını belirtmek ve doğru olanı ortaya koymak içindir.<sup>58</sup> İlgili âyetin meâlinde bazı mütercimler; “hiç şüphesiz”<sup>59</sup>, “kesin olan şudur ki”<sup>60</sup>, “gerçek şu ki”<sup>61</sup>, “gerçekten”<sup>62</sup>, “kesinlikle”<sup>63</sup>, muhakkak”<sup>64</sup> gibi ifadelerle te'kidi çeviriye yansıtmıştır.

Hüseyin Atay ve Süleyman Ateş ise asıl manayı ifade etmekle yetinip te'kidi ifade etmemişlerdir.<sup>65</sup>

Âyette, müşriklerin aksi yönde yargılarını çürütmek adına “قَدْ” harfiyle te'kide başvurulmuştur. Dolayısıyla bu mananın meâlde ifade edilmesi gerekir. Bizce, te'kidi meâle yansıttıkları için birinci gruptakilerin yaptığı çeviri daha doğrudur.

### 2.2.6. “فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ” (Hicr 15/30)

Âyette istisna ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla te'kide başvurulmuştur. Âyette iki te'kid unsuru vardır.<sup>66</sup> Meâllerini ele aldığımız yazarların tümü bu âyetin

54 Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 5: 464.

55 Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 573.

56 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1192; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 803.

57 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 3: 1096; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 6: 474; Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 570; Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 570; Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri*, 570; Feyizli, *Feyzül-Furkân*, 570; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 571.

58 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 3: 398.

59 Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 469.

60 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 689.

61 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 127.

62 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 3: 398; Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 341; Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 341; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 341.

63 Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4: 9.

64 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2: 615; Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 343; Feyizli, *Feyzül-Furkân*, 341.

65 Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri*, 341; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 6: 82.

66 Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsir* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 2010), 2: 534; Ebu Abdillah Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *et-Tefsiru'l-Kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2009), X-1: 145; Alûsî, *Ruhu'l-Maani*, 13: 469; İbn Aşur,

meâlinde te'kide yer vermiştir. Fakat bazıları; “hepsi topluca”<sup>67</sup>, “tümü, topluca”<sup>68</sup>, “hepsi toptan”<sup>69</sup> ve “hepsi, toptan”<sup>70</sup> şeklinde her iki te'kidi de ifade etmeye çalışmıştır. Bazı yazarlar ise “hep birden”<sup>71</sup>, “tüm”<sup>72</sup>, “hepsi”<sup>73</sup> ve “bütün”<sup>74</sup> şeklinde çeviri yaparak sadece bir te'kidi ifade etmiştir.

Görüldüğü gibi mütercimlerin bir kısmı metnin aslına bağlı kalarak âyetteki her iki te'kidi ifade etmişken bir kısmı da sadece te'kid unsurlarından birini ifade etmekle yetinmiştir. Bizce her iki çeviride asıl mana ve gaye ifade edildiğinden dolayı aralarında pek fark yoktur. Yine de her iki te'kidi ifade edenlerin çevirisi daha isabetli olmuştur.

### 2.2.7. “وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِثُّ لَسَوْفَ أُخْرَجَ حَيًّا” (Meryem 19/66)

Âyetteki “لام” ve zaid “مَا” te'kid bildirmektedir.<sup>75</sup> İki te'kid unsurunu içeren bu âyetin meâlinde yazarların bazıları te'kide yer vermemiştir.<sup>76</sup>

Bazıları ise ibaredeki te'kidi, “kesin”<sup>77</sup>, “gerçekten”<sup>78</sup> kelimeleri ile ifade etmiştir.

Âyette soru cümlesi iki te'kid unsuruyla pekiştirilmiştir. Soru cümlesinin içerdiği belirsizlik ile te'kidin bildirdiği katıyet arasında çelişki olacağı düşüncesiyle yazarların bir kısmı meâlde te'kide yer vermemiştir. Oysa her ne kadar soru inkârı olsa da soruda te'kid unsurlarıyla pekiştirme vardır. Dolayısıyla te'kide yer verenler daha isabetli çeviri yapmışlardır.

### 2.2.8. “لَعَمْرِكُ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ” (Hicr 15/72)

Âyette “لَ” ve “لَا” ile birlikte cümleye te'kid manasını katan yemin ifadesi bulunmaktadır.<sup>79</sup> Üç te'kid unsuruyla pekiştirilen bu âyetin meâlinde mütercim-

et-Tahrîr ve't-Tenvîr, VI-2: 45.

67 Esed, *Kur'an Mesajı*, 516; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5: 67.

68 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 2: 570.

69 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2: 478; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 264; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 262.

70 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 377.

71 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 262; Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 262.

72 Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 361.

73 Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 3: 348; Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 262.

74 Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 262.

75 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 30; Neseфі, *Medâriku't-Tenzil*, 2: 345; Mazhari, *et-Tefsiru'l-Mazhari*, 4: 397; Alüsi, *Ruhu'l-Maani*, 16: 138.

76 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2: 559; Esed, *Kur'an Mesajı*, 619; Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 309; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5: 393; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 309; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 3: 612; Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 309; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 425.

77 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 24.

78 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3: 226; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 311; Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 309; Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 309.

79 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 562-563; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesir*, 2: 538; Razî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, X-1: 161; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir el-Kurtubi, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an* (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 2006), 12: 231; Mazhari, *et-Tefsiru'l-Mazhari*, 4: 148.

lerin bir kısmı, yemin ile birlikte “muhakkak”<sup>80</sup>, “gerçekten”<sup>81</sup> ve “doğrusu”<sup>82</sup> gibi kelimeler zikrederek iki te'kide yer vermiştir.

Bir kısmı da sadece yemine yer vermek suretiyle<sup>83</sup> bir te'kidi ifade etmiştir.

Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk ise meâlde asıl manayı ifade etmekle yetinip te'kide hiç yer vermemişlerdir.<sup>84</sup>

Üç te'kid unsurunu içeren bu âyetin meâlinde te'kide hiç yer vermemek eksikliklidir. Bizce, en azından iki aşamalı te'kide yer veren mütercimler doğrusunu yapmışlardır.

### 2.2.9. “وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْغِئَنَّ” (Nisâ 4/72)

Kendilerini ustaca gizleyen münafıklar hakkında nazil olan bu âyette birkaç aşamalı vurgu yapmaya ihtiyaç duyulmuştur. Âyetteki birinci “لام” iptida için olup manaya te'kid katmıştır. İkinci “لام” yemin içindir.<sup>85</sup> Cümlemin başındaki “لَنْ” ve fiilin sonuna eklenmiş “نون” ile birlikte âyette toplamda dört te'kid unsuru vardır. Çeviri yapanların bir kısmı meâlde, “şüphesiz”, “hakikaten” ve “pek”<sup>86</sup> kelimeleri ile üç te'kid unsuruna yer vermiştir.

Bir kısmı da “ama gelin görün ki”<sup>87</sup>, “muhakkak”<sup>88</sup>, “doğrusu”<sup>89</sup>, “mutlaka”<sup>90</sup>, “şüphesiz”<sup>91</sup>, “pek”<sup>92</sup>, “gerçek”<sup>93</sup>, “elbette”<sup>94</sup> ve “kesinlikle”<sup>95</sup> gibi kelimeler ile sadece bir te'kid unsurunu meâlde yansıtmıştır.

Münafıkların gizli hallerinin ifşa edildiği bu âyette birden fazla te'kid unsuruna yer verilmesi oldukça önemlidir. Buna binaen mümkün mertebeye söz konusu te'kidin meâllere yansıtılması icap eder. Cümlemin yapısını bozmadan üç te'kidi ifade eden yazarlar metnin aslına bağlı kalmaya çalışmışlardır. Bir te'kidi ifade et-

80 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2: 481.

81 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 385.

82 Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 267; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 265.

83 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 2: 578; Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 265; Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 265; Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri*, 265; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 5: 74; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 3: 359; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 265.

84 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 523; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 364.

85 Zeccâc, *Maâni'l-Kur'ân*, 2: 61; Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî el-Maturidî, *Te'vilatu'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3: 73; İbn Atiyye, *el-Muharremu'l-Veciz*, 4: 129-130; Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, V-2: 142; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân*, 6: 454-455; Ebu Hayyan, *Tefsiru'l-Bahrî'l-Muhîr*, 3: 302; Halebî, *ed-Durru'l-Ma'sun*, 4: 28-29.

86 Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 88.

87 Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 122.

88 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1: 133.

89 Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri*, 88.

90 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 153; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 88.

91 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 377.

92 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 2: 321; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 2: 93; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 88.

93 Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 90.

94 Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 88.

95 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 110.

mekle yetinenler ise muhtemelen maksadın hâsıl olduğunu düşünmüşlerdir. Bizce birinci gruptakilerin yaptığı meâl daha isabetlidir.

### 2.2.10. “وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ” (Yûnus 10/53)

Ayette söz konusu olan müşriklerin sorulduğu inkâr ve istihza olduğu için verilen cevapta birden fazla te'kid unsuruna yer verilmiştir. “إِي” harfi, yemin, “إِنَّ” ve “لَحَقٌّ” ve cümlenin isim cümlesi olması te'kidin unsurlarıdır.<sup>96</sup> Beş te'kid unsurunu içeren bu âyetin meâlinde mütercimlerin bir kısmı, te'kid ifade eden “إِي” harfinin tercümesi olarak “evet” kelimesine ve yemine yer vermek üzere<sup>97</sup> sadece iki te'kidi ifade etmiştir.

Bir kısmı, “evet” kelimesi ve yemin ile birlikte “elbette”<sup>98</sup>, “muhakkak”<sup>99</sup>, “dosdoğru”<sup>100</sup>, “şüphe götürmez”<sup>101</sup> veya “şüphesiz”<sup>102</sup> gibi ifadelerle üç te'kide yer vermiştir. Keza bazı yazarlar, “إِي” harfinin tercümesi olarak “elbette” kelimesi ve yemin ile beraber “kuşku götürmez”<sup>103</sup> veya “katıksız”<sup>104</sup> ifadelerine yer vermek suretiyle üç te'kidi ifade etmiştir.

Hasan Basri Çantay ise “evet”, yemin, “elbet ve elbet”<sup>105</sup> ifadeleri ile dört te'kidi ifade etmeye çalışmıştır.

Beş te'kid unsurunu barındıran bu âyetin meâlinde aynı seviyede te'kide yer vermek Türkçe dil yapısı itibarıyla mümkün olmayabilir veya gereksiz tekrarlara sebebiyet verebilir. Bizce üç aşamalı te'kidi ifade eden yazarların çevirileri daha isabetli olmuştur.

### 2.2.11. “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا نَأْتِيْنَا السَّاعَةَ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَأَأْتِيَنَّكُمْ” (Sebe' 34/3)

Kâfirler, yemin içerek yeniden dirilmeyi inkâr ettiklerinden onlara verilen cevapta “نُون” ile birlikte yemin ve üzerine yemin edilenin bir sıfatı zikredilerek cümle pekiştirilmiştir.<sup>106</sup> Beş farklı te'kid türünü içeren bu âyetin meâlinde bir kısım mütercim, “hayır” ya da “Yoo!” sözcükleri, yemin ve yemin edilenin sıfatı

96 Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 11: 8; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2: 27; Halebî, *ed-Durrul-Ma'sun*, 6: 220; Siddik Hasan Han, *Fethu'l-Beyan*, 3: 248-249; Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1985), IV-3: 119; İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V-2: 196.

97 Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 213; Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri*, 213; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 4: 234.

98 Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 213; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 213.

99 Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 215.

100 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 104.

101 Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 292.

102 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 2: 341; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 213.

103 Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 3: 111.

104 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 403.

105 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1: 316.

106 Maturidî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, 11: 401; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 12: 135; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 17: 254; Beydavî, *Envârü't-Tenzîl*, 2: 255; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, 3: 52; Alûsî, *Ruhu'l-Maani*, 22: 10-11; Muhammed Cemaluddin el-Kasimî, *Mehasinu't-Te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 8: 133.



ile birlikte “mutlaka”<sup>107</sup>, “kesinlikle”<sup>108</sup> veya “muhakkak”<sup>109</sup> kelimelerine yer vermek suretiyle dört te'kidi ifade etmiştir.

Bir kısmı “بلى” kelimesinin tercümesi olarak “bilakis” kelimesini kullandıktan sonra yemin ve yemin edilenin bir sıfatı ile birlikte “mutlaka”<sup>110</sup> kelimesine yer vererek yine dört te'kid unsuruna yer vermiştir.

Bir kısmı “hayır, hayır” dedikten sonra yemin ve yemin edilenin bir sıfatı ile birlikte “mutlaka” kelimesine yer vererek beş te'kid unsurunu da çeviriye yansıtmaya çalışmıştır. A. Fikri Yavuz ise “بلى” kelimesinin çevirisi olarak “öyle değil” ifadesinden sonra “doğrusu”, yemin, yemin edilenin bir sıfatı ve “muhakkak”<sup>111</sup> ifadeleriyle beş te'kid unsuruna yer vermiştir.

Bizce te'kid ifade eden kelimelerin harfi tercümelerine yer vermekle zaten maksat hasıl olur. Dolayısıyla dört aşamalı te'kidi ifade etmek yeterli olmuştur. Yazarların çoğu da böyle tercüme yapmıştır.

## 2.2.12. “لَا عِبَادَ مِنْهُمْ إِلَّا عِبَادُكَ أَجْمَعِينَ” (Sâd 38/82-83)

Yukarıdaki âyetlerde yemin ile birlikte “نون”, “لام” ve “أَجْمَعِينَ”<sup>112</sup> kelimelerinden oluşan dört te'kid unsuru vardır. Dört te'kid unsurunu haiz bu âyetlerin meâlinde bazı yazarlar, yemin ile birlikte “tüm insanları”<sup>113</sup>, “tümünü”<sup>114</sup> veya “hepsini”<sup>115</sup> ifadelerine yer vermek üzere iki te'kidi ifade etmiştir.

Bazıları da yeminle birlikte “hepsini muhakkak”<sup>116</sup>, “hepsini mutlaka”<sup>117</sup>, “topunu kesinlikle”<sup>118</sup>, “hepsini kesin”<sup>119</sup>, “tümünü mutlaka”<sup>120</sup> ve “elbette onların hepsini”<sup>121</sup> gibi ifadelerle üç te'kid unsurunu ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere yazarların tamamı yemine yer vermiştir. Bir kısmı yemin ile birlikte âyette bulunan diğer te'kid unsurlarından sadece bir tanesini; “أَجْمَعِينَ” kelimesinin tercümesini ifade etmişken bazıları da yemin ve “أَجْمَعِينَ” kelimesinin tercümesi ile birlikte bir te'kidi daha ifade etmiştir. Bizce doğru olan ikinci sırada

107 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2: 760; Esed, *Kur'an Mesajı*, 870; Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 427; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 7: 236; Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 427; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 586.

108 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 563; Feyizli, *Feyzül-Furkân*, 427.

109 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 498; Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 427.

110 Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 4: 410.

111 Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 429.

112 Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, 28: 240; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 3: 166; Alûsî, *Ruhu'l-Maani*, 23: 351.

113 Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 629.

114 Esed, *Kur'an Mesajı*, 932; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 7: 487.

115 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 456; Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, 456.

116 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2: 820; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 458.

117 Feyizli, *Feyzül-Furkân*, 456; Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 457.

118 Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 4: 592.

119 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 148.

120 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5: 88.

121 Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 456.

verilen mütercimlerin yaptığı çeviridir. Zira âyette bulunan “لام” ve “نون” harflerinin ifade ettiği te'kidi meâle yansıtmamak eksiklidir.

### 2.2.13. “أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُضِيدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ” (Bakara 2/12)

Bu âyet, birden fazla te'kid unsurunu barındırmaktadır. İncarcılar, “ıslah edici olduklarını” vurgulu ifadelerle dile getirdiklerinden onlara verilen cevapta birkaç aşamalı te'kide yer verilmiştir. Cümlelerin isti'naf cümlesi olması, tenbih harfi olan “لَا”, “إِنَّ”, haberin marife oluşu, zamiru'l-fasl olan “هُمْ”, istidrak harfi olan “كَانَ”<sup>122</sup> ve cümlelerin ismî olması manayı pekiştiren unsurlardır. Bu çalışmada te'kid bağlamında ele aldığımız âyetler arasında en fazla te'kid unsurunu barındıran yukarıdaki âyetin meâlinde mütercimlerin bir kısmı, tenbih harfinin tercümesine yer vermemiş, “gerçekten” ve “ama”<sup>123</sup> kelimeleriyle sadece iki te'kidi ifade etmiştir. Bir kısmı da tenbih harfinin tercümesini “iyi bilin ki” şeklinde yaptıktan sonra “fakat”<sup>124</sup>, “lâkin”<sup>125</sup> bağlaçlarına veya “ta kendileridir”<sup>126</sup> şeklindeki vurgulu ifadeye yer vererek yine iki te'kidi ifade etmiştir.

Bir kısmı, tenbih harfini “Haa!” şeklinde tercüme edip “doğrusu” ve “fakat”<sup>127</sup> kelimelerini zikrederek üç te'kide yer vermiştir. Bir kısmı, tenbih harfini “dikkat” şeklinde çevirdikten sonra “doğrusu” ve “ancak”<sup>128</sup> kelimeleriyle yine üç te'kidi ifade etmiştir. Bir kısmı, tenbih harfini “iyi bilin ki” şeklinde çevirip “asıl” ve “fakat” kelimeleriyle yine üç te'kidi ifade etmiştir. Bir kısmı, tenbih harfini “şunu bilin ki” olarak çevirip “ta kendileri” ve “lâkin”<sup>129</sup> ifadeleri ile yine üç te'kidi ifade etmiştir. Bir kısmı, tenbih harfinin tercümesini “iyi bilin ki” şeklinde çevirip “ta” ve “fakat” kelimeleriyle yine üç te'kidi ifade etmiştir. Bir kısmı da tenbih harfinin tercümesini “ancak”<sup>130</sup> şeklinde yapıp “gerçek” ve “ama”<sup>131</sup> kelimelerine yer vererek yine üç te'kidi ifade etmiştir.

Bazı mütercimler, tenbih harfini “biline ki” şeklinde tercüme etmiş, “gerçekten”, “ta kendileri” ve “ama”<sup>132</sup> kelimeleriyle dört te'kidi ifade etmiştir. Bazıları da tenbih harfini “haberiniz olsun” olarak çevirdikten sonra “gerçekten”, “asıl” ve “ama”<sup>133</sup> kelimelerine yer vermek suretiyle yine dört te'kidi ifade etmiştir. Bazıları

122 Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 1: 310; Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, 1: 37; Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, 1: 51; Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, 1: 37.

123 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 5.

124 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 106.

125 Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, 4.

126 Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2.

127 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 265.

128 Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri*, 2.

129 Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 2.

130 Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 4.

131 Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 2.

132 Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 1: 78.

133 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 53.

ise tenbih harfini “gözünü aç” şeklinde tercüme ettikten sonra “muhakkak”, “ta kendileri” ve “fakat”<sup>134</sup> kelimelerine yer vererek yine dört te'kidi ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere te'kid unsurları sayıca artıp çeşitleri farklılaştıkça çok farklı çevirilerle karşılaşmak işten bile değildir. Bizce dört te'kid aşamasını ifade eden son gruptakilerin çevirisi daha isabetlidir. Zira onlar hem tenbih ve istidrak harflerinin çevirisine yer vermiş hem de diğer te'kid unsurlarından en azından ikisine yer vermişlerdir.

## Sonuç

Dil aileleri ve yapılarının birbirinden farklı olması vb. nedenlerle bir dilden başka bir dile çeviri yapılırken asıl metindeki bütün ayrıntıları çeviriye yansıtmak oldukça zordur.

Araplar, cümleleri te'kid ve yemin gibi pekiştirme unsurlarıyla donatma geneğine sahip olduklarından Arapça bu minvalde gelişim göstermiştir. Nitekim yapısal olarak Arapça birden fazla te'kid unsurunu aynı cümlede kullanmaya müsaittir. Türkçe, bu konuda Arapça ile aynı nitelikleri taşımadığı için âyetlerin haiz olduğu te'kid unsurlarının tamamını meâllere yansıtmak zordur.

Bu çalışmada te'kid bağlamında meâllerini ele aldığımız isimlerin bir kısmı, kimi zaman te'kidi hiç ifade etmeyip asıl manayı vermekle yetinmiş, bir kısmı ise asıl mana ile birlikte te'kidi ifade etmeye çalışmıştır.

Birden fazla te'kid unsurunu içeren âyetlerin tercümesinde mütercimlerden bazı isimler sadece bir te'kidi ifade etmekle yetinmişken bazıları cümle yapısının elverdiği oranda te'kidi yansıtmaya çalışmıştır.

Arapçada vecizliği muhafaza edip birden fazla te'kide yer vermek mümkün olduğu halde bu durum Türkçede zordur. Bu nedenle meâl yazarları ya asıl manayı vermekle yetinip pekiştirmeyi ifade etmeme eksikliğine düşmüşler ya da te'kidi ifade ederken cümleyi uzatmak suretiyle icazı ihmal etmişler.

Arapçada te'kidi ifade etme şekil ve yöntemleri oldukça fazladır. Te'kidin, “تَدْوِي” ve “أَجْمَعِينَ” gibi lafızlarla ifade edildiği zaman meâllerin çoğunlukla bunu çeviriye yansıttıkları görülmektedir. Te'kidi bir kelime ile değil de cümle dizilişinde değişiklik yapmak gibi manen ifade etmek söz konusu olunca melallerde çoğunlukla te'kidin ifade edilmediği görülmektedir.

Kur'an'daki her harf ve kelimenin gerekli olduğu gerçekliğinden hareketle te'kid unsurunun mümkün merteye meâllere yansıtılması gerekir. Bu nedenle te'kid unsurunu dikkate alarak çeviri yapanların isabet ettiklerini düşünmekteyiz.

Te'kid, bazen manayı değiştirirken bazen de pekiştirmektedir. Manayı deği-

134 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1: 15.

tirmesi durumunda te'kidi mutlaka ifade etmek lazımdır. Pekiştirme durumunda ise mümkün mertebede te'kide yer verilmelidir.

Ele aldığımız Türkçe meâllerde te'kidi ifade etmek noktasında muayyen bir standarda bağlı kalındığı söylenemez. Aynı yazarın bir âyetin meâlinde te'kidi ifade etmişken benzer nitelikteki te'kidi başka bir âyetin meâlinde ifade etmediği görülmektedir.

### Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk v.dğr. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2005.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Akk, Halid Abdurrahman. *Usûlu't-Tefsîr ve Kavaiduhu*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2007.
- Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları 2006.
- Alûsî, Ebu's-Sena Şihabuddin es-Seyyid Mahmud b. Abdillâh. *Ruhu'l-Maani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2010.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çeviri*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2007.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydar, Hidâyet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- Bezzâvi, Nasiruddin Abdullah b. Ömer b. Ali. *Envaru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-Beyan*. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-'Arabi, 2001.
- Cami, Nuruddin Abdurrahman b. Nizamiddin Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâidu'd-Diyaiyye*. y.y., t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhah*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Curcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifat*. y.y., t.y.
- Çağmar, M. Edip. "Arap Belâgatinde Te'kid". Doktora tezi, Harran Üniversitesi, 2003.
- Çakır, Mehmet. "Kur'an Meâllerinde Çeviri Sorunları". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu-eleştireliler ve öneriler*- içinde. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*. İstanbul: Elif Ofset, 1976.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Durmuş, İsmail. "Te'kit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 365-367. İstanbul: TDV Yayınları 2011.
- Ebu Hayyân, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endulûsî. *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu'l-'Akli's-Selim ila Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*. Beyrut: Muessesetu't-Tarihi'l-Arabi, 2010.
- Endulûsî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye. *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*. Duha: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 2007.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân*. İstanbul: Server Yayınları, 2016.
- Gürbüz, Faruk. "Tercüme Problemleri ve Meâller". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003.

- Halebî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Yusuf b. İbrahim Semîn. *ed-Durru'l-Ma'sun fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2003.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Suhnûn, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Şihabuddin Ömer. *Tefsîru İbn Kesîr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim)*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2008.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2010.
- Kanar, Mehmet. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları 2009.
- Karaman, Hayreddin, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrı, Sadrettin Gümüş ve Ali Turgut. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'ân Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Mazharî, Muhammed Senaullah. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merağî*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1985.
- Mevdudî, Ebu'l-Ala. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*. Dımaşk: Daru İbn Kesir, 2011.
- Özçelik, Sadettin ve Münür Erten. *Türkiye Türkçesi Dilbilgisi*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2011.
- Özdoğan, M. Akif. "Arap Dilinde Muhâtabı İkna Etme Açısından Haberî Cümlede Tekîd Edatlarının Rolü". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 17 (2011).
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2014.
- Paçacı, Mehmet. "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Politik, Dinî ve Kültürel Durum". *İslâmî Giriş -Evrensel Mesaj-* içinde, 369-375. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Ravî, Kâzım Fethî. "Kur'ân-ı Kerim'de Te'kid Üslupları". trc. Hasan Keskin. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2002): 133-173.
- Razî, Ebu Abdillâh Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Sarı, Mevlût. *Arapça-Türkçe Lûgat*. İstanbul: İpek Yayınları, t.y.
- Sıddik Hasan Han, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddik Bahadır b. Hasan b. Ali el-Kanvecî. *Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebibekir. *el-İtkan fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân'an Te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.y.
- Taftazanî, Mesud b. Ömer. *Muhteseru'l-Maâni*. İstanbul: Üçler Matbaası, 1977.
- Yavuz, A. Fikri. *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Ankara: Akçağ Basım, 2009.

- Zavî, Tahir Ahmed. *Tertibu'l-Kamâsi'l-Muhît*. Riyad: Daru Alemi'l-Kutub, 1996.
- Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murteda b. Muhammed el-Huseynî. *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kamus*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî. *Maâni'l-Kur'ân ve İrabuhu*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Zemaşşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf'an Hakaiki Ğavamizi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Akâvili fî Vucûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Zurkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005.

## Von Conrad Preusser ve Cezîretü İbn Ömer'deki Tarihi Eserlerin Tasviri (20. Yüzyılın Başları)\*

Yazan: Yousef J. JABO\*\* - Faiz Taha OMER\*\*\*

Çeviren: Ahmet Yasin TOMAKİN\*\*\*\* - Ahmet GÜL \*\*\*\*\*

Von Conrad Preusser ve Cezîretü İbn Ömer'deki Tarihi Eserlerin Tasviri (20. Yüzyılın Başları)

### 1. Yolculuğun Seyir Güzergâhı

Bu yolculuğun birincil amacı ender araştırmacıların ulaşabildikleri yerler hakkında bilgi bankası oluşturmaktır. Bu yüzden Von Conrad Preusser, kelimeleri canlı birer resim gibi konuşturarak, konuyu en açık şekilde ortaya koyma sadesinde dikkatini en üst düzeye odaklamıştır.

Yolculuğunun doğal seyrine bakıldığında, okuyucunun ondan; bir arkeoloji heyetinin uzun bir hazırlık dönemi geçirip tüm imkânları seferber ederek yaptığı şekliyle tam ilmi bir araştırma bekleme doğru olmaz. Zira Preusser, Cezîretü İbn Ömer'de zaman darlığından dolayı birkaç gün kalmış, tarihi eserleri kısa süreliğine görmüş, onları inceleme ve yazıtları okuma imkânı bulamamıştır.<sup>1</sup>

Preusser, Alman arkeoloji heyeti ile birlikte iki yıl süresince Asur'da<sup>2</sup> mimar olarak çalıştı. Bu sıralarda Avrupa'ya bolca doküman aktardı. Bu seyahat kendisini, Rafizîlerin kuzey bölgelerinde kalan sapa yerlere sürükleyen altın değerinde bir keşif yolculuğu oldu. Kendisi o zamanlarda Avrupadan hiç kimsenin gitmediği yollardan geçerek ana yolların dışında kalan kuytu yollara sapmayı tercih etti. Bu yolculukta değerli bir serveti oluşturan tarihi eser, tarih ve sanat alanında son derece önemli bilgiler toplamıştır.<sup>3</sup>

\* Bu çalışma, Yousef J. Jabo ve Faiz Taha Omer tarafından "فون كونراد برويسر ووصف المباني الأثرية في جزيرة ابن عمر" başlığıyla Arapça olarak hazırlanmış ve Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* Musul Üniversitesi, Irak.

\*\*\* Prof., Şarika (Sharjah) Ü., Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Birleşik Arap Emirlikleri. fomar@sharjah.ac.ae

\*\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D. a.y.tomakin@gmail.com

\*\*\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D. agul\_47@hotmail.com

1 Von Conrad Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye fi Şimali Biladil-Rafidin fi'l-Usuri'l-Mesihyyeti ve'l-İslamiyye*, trc. Ali Yahya Mansur (Bağdat 1981), 15-18.

2 Asur, Mezopotamya'nın kuzey kısmına verilen isim. Bugünkü Musul yöresinde bulunan Asur, Kalah ve Nino-va kentleri Asur'un başlıca kentleriydi. (Çevirenin notu)

3 Max von Oppenheim, *Mine'l-Bahri'l-Mütevassit ile'l-halic*, trc. Mahmüd Kebibo (Londra: Dâru'l-Verrâk, t.y.), 2: 190.



Yolculuğun seyir güzergâhı Dicle nehrinin kaynağının bulunduğu yerlere, kuzeye yönelerek Zaho'dan Cezîretü İbn Ömer'e uzandı. Ardından Turabdin yoluyla Mardin'e, Diyarbakır'a, oradan Viranşehir, Harran, Urfa, Birecik ve Fırat'ı aşarak Halep'e kadar sürdü. Preusser, Turabdin bölgesindeki kiliselerin en zengin tarihi eserler olduğunu gördü.<sup>4</sup>

## 2. Yolculuğun Başlangıcı

Conrad Preusser'ın yolculuğu Asur'daki arkeoloji müzesinden, 1 Nisan 1909 yılında eşyalarının kendisine hemen ulaştırıldığı Musul'dan başladı. Kendisi, Hıdır İlyas Kilisesi olarak bilinen Mor Behnam<sup>5</sup> kilisesine yönelirken farklı bir yol izledi. Bu kilise yaklaşık olarak Asur ile Musul'un ortasına düşer. Dicle nehrinin doğusunda yer alan ve Asurluların büyük şehirlerinden olan Kalah'a (Nemrut) yakındır.<sup>6</sup> Bu kilisenin tarihi Miladın ilk yıllarına kadar gider.<sup>7</sup> Preusser bu kilise hakkında incelemelerde bulunmuş, açıklamalar yapmış, fakat inşa tarihini belirtmemiştir.<sup>8</sup> Burada konumuz olan Cezîretü İbn Ömer dışında konuşma sadedinde değiliz. Ancak onun yolculuğunun geçtiği durakları belirtmekle yetineceğiz. Bu duraklar şu şekildedir: Mor Behnam Kilisesi, Karakuş, Musul, Mor Matay Kilisesi, Tel-Keyf (Telkepe), Batnaya, Alkuş, Raban Hormizd Kilisesi ve Zaho. Bu yolculuk 12 gün sürmüştür. Musul'dan 10 Nisan günü öğle vaktinde, buradaki Alman Konsolosluğunun önünden hareket eden kabile; üç binek atı, bir hizmetçi, bir sürücü, üç katır, bir merkep ve atlara bakacak bir hizmetçiden müteşekkildi.<sup>9</sup> Preusser'ın Zaho'da dikkatini en çok çeken şey şehrin doğusunda yükselen kale ve şehrin kuzeyinde Habur Nehri üzerinde bulunan eski köprüdür. Atabeyler döneminde inşa edildiğini belirttiği bu köprü, Cisirü'l-Abbâsî veya Cisirü'd-Delâl'dir.<sup>10</sup>

## 3. Zaho'dan Cezîretü İbn Ömer'e

Cisirü'l-Abbâsî'yi<sup>11</sup> inceledikten sonra Preusser, Nisan'ın 15'inde sabah saat sekizde, Irak'ta Sind düzlükleri olarak bilinen Habur'un düzlüklerini takip ederek Cezîretü İbn Ömer'e doğru yola çıktı. İki saat sonra Kürtlerin Dornah (Sornak)

4 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 18 v.dğr.

5 Burası Deyrû'l-Cübbdür. Yâkût el-Hamevi burası hakkında şöyle der: Musul'un kuzeyinde, onunla Erbil arasında meşhur bir yerdir. İnsanlar buraya sara hastalığından dolayı gelirler. Pek çok kişi bu hastalıktan kurtulmuştur. Bkz. Yâkût el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut 1984), "Deyrû'l-Cübb" md.

6 Büyük Zap Suyu'nun 8 km kuzeyinde, Dicle'nin doğusunda bulunur.

7 Kalah, Asurluların büyük şehirlerinden biridir. Buradaki arkeolojik kazı 1845 senesinde Henry Layard tarafından başlatılmıştır. Daha sonra bu Asur şehrinde Britanyalı, Iraklı, İtalyan ve Polonyalı ekipler çalışmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Nâil Hanun, *Müdü'nün Kadîmetün ve Mevâki'u Eseriyye* (Dımaşk: Dâru'z-Zemân, 2009), 165-166.

8 Şehit Mor Behnam Manasırı hakkında bkz. Efram Abdal, *el-Lü'lü'ün-Nazid*.

9 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 35.

10 Yâkût el-Hamevi'nin el-Hisniyye diye zikrettiği yerin Zaho olduğu söylenmektedir. Yâkût burası hakkında şöyle der: "el-Hisniyye, Musul'un doğusunda iki günlük mesafede bir yerdir. Musul ile Cezîretü İbn Ömer arasındadır. Bkz. Yâkût el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Büldân*, "el-Hisniyye" md.

11 Bu köprüye Hıristiyanlar "Cisir", bölge halkı "Cisirü'd-Delâl" demektedirler.

Köyü'ne yakın bir yerde Habur'a dökülen Hezil Çayı'na ulaştı. Burası Türkiye sınırları içerisindeki ilk köydür. Burada karşıya geçmek için herhangi bir köprü veya geçit bulunmuyordu ve suların yükselme mevsimiydi. Bu yüzden ancak Kürtlerden bir kelek kiralarak karşıya geçebildi. Kelekler şişirilmiş meşin derisinin üstüne tahtaların döşenmesiyle yapılan bir saldır. Asurlular bunu taşımacılıkta kullanmışlardır. Karşıya geçme işlemi yüklerle birlikte üç saat sürdü. Atlar ve katırlar karşıya yüzerek geçtiler. Bu esnada bastıran kuvvetli sağanak onları Kürtlerin sınırda korunmak için kullandıkları kulübelere sığınmak zorunda bıraktı. Geceyi orada geçirdi. 16 Nisan sabahı saat 5'te tekrar yola çıktı. Yolu Keldani Hristiyan<sup>12</sup> olan Tihyan ve Yesrin köylerinden geçti. Telgraf direklerini<sup>13</sup> takip ederek Dicle Nehri'nin vadisine indi. Ardından Duş Çayı ve Runi köyüne uğradı. Hezil Çayı boyunca 5 saat süren yolculuktan sonra sabah saat 10'da Ceziretü İbn Ömer'e ulaştı. Bahar mevsiminin güzelliği karşısında şaşırıp ve şunları söylemekten kendini alamadı: "Yılın bu vaktinde yemyeşil tarlalar; parlak haşhaş çiçeklerinin kıvrıklığı ile tabiatın bütün cömertliğiyle donanmış durmakta. Renkler büyüleyici bir cümbüş ile şakımakta." Preusser'ın ilk gördüğü şey, şehrin kuzeyine düşen ve bahar taşkınlarından dolayı şehirden kopmuş olan eski kalenin tümsekleridir.<sup>14</sup>

#### 4. Şehre Giriş, Surları ve Hendekleri Gözlem

Ceziretü İbn Ömer şehrin iki yakasını birleştiren köprü üzerine kuruluydu. Yalnız bu köprü bahar taşkınlarından dolayı kopmuştu. Bu yüzden Preusser geçeceği yolu uzatmak zorunda kalmış, kuzeye yönelmiştir. Bu kendisinde güven konusunda olumsuz bir izlenim bırakmıştır. Vakit kaybindan dolayı şehre ancak öğle vaktinde girebilmiştir. Şehre girer girmez karşısında kireç taşı ile bazalt taşının iç içe geçirilerek inşa edildiği tarihi surları bulmuştur. Kuzey yönünde, sınırları gözle seçilemeyen içi su dolu hendeği görmüş ve Preusser bunun Dicle Nehri'nin bir kolu olduğunu düşünmüştü. Şehir halkı surların taşlarını, kullanmak üzere talan etmişti. Surlardan geriye kalan dört kapı ve şehrin batısında yarım daire şeklinde, birbirinden oldukça uzakta duran dört burç idi. Kale içler acısı bir durumdaydı. Surun çevrelediği şehrin bir kısmı harabelerden ibaretti ve o sıralarda mezarlık gibi kullanılmaktaydı. Şehrin mamur olan kısmı ise kıvrımlı sokaklarıyla doğu şehirlerinin en güzel örneklerinden biriydi.<sup>15</sup>

#### 5. Mor Behnam ve Mor Gorgis Kiliselerini Ziyaret

Mor Behnam Kilisesi onun dikkatini çeken ilk şey olmuştur. Yolculuk esnasında gördüğü kiliselere benziyordu. Kilise dört çift sütundan oluşmaktaydı. Bunlar,

12 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 14.

13 Bir sanatçının Tur Abdin'deki telgraf direklerini tasvir ettiği resmi için bkz. *Turabdin: Living Cultural Heritage*, haz. Hans Hollerweger (Linz 1999), 274.

14 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 14-42.

15 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 42.

ortadaki avluyu yanlardaki dar iki avludan ayırmaktaydı. Tavanları uzun yay biçimindeydi. Büyük orta kapı kesimhaneye açılıyordu. Kesimhanenin arka duvarının iki tarafında rahiplere has odalar bulunmaktaydı. Rahiplerin yanında da dini vecibeleri icra edecek görevliler vardı. Kilisenin koyu renkli duvarları üzerinde ve sütunlarında Süryanice yazı süslemeleri bulunmaktaydı. Kilisenin en kıymetli yapısı kemere bakan erkeklerin girişine özel olan yan kapı idi.<sup>16</sup> Bu kapı, eşsiz nakışları ve şekliyle, bir dereceye kadar Musul'un doğusundaki Mor Behnam Kilisesi'nin kapılarına benzemektedir. Kapının kaidesi üzerinde işlenmiş ve özenle yerleştirilmiş iki taş bulunmaktaydı. Taşların her birisinin ölçüsü 56×45cm idi. Bunlar girişi koruyan iki aslandı.<sup>17</sup> Aslanların kuyrukları oturmalarını sağlamak için yukarıya uzanmaktaydı ve uçları da boynuzlu ve iki dilli yılan şeklindeydi.

Ertesi gününün sabahında Preusser, başka bir kiliseyi ziyaret etti. Bu da bir Keldani kilisesiydi ve görünüşe bakılırsa bu kilise antik Mor Gorgis Kilisesiydi. Bu kilise de diğerine benzemektedir. Yine erkekler için olan kapının girişinde iki taş üzerinde aslan kabartması bulunmaktaydı. Kilisedeki bu taşlara anlamsız bir şekilde zarar verilmiştir. Fakat taş işlemeciliğinin en güzel örneklerinden birini sergileyen bu kabartmalar sanatkârların adını yaşattığı gibi zamana da meydan okumuştur.<sup>18</sup>

## 6. Ulu Cami

Şehrin güney kısmında yer alır. Caminin inşa tarihinden daha eskiye giden, pek dikkat çekmeyen küçük bir minaresi vardır. Başlangıçta Preusser'in Camiye girmesine izin verilmemiştir. Ancak teşrifatçıya bir miktar bahşış verip onu ikna ettikten sonra camiye girmiştir. Caminin dışarıya bakan girişinde, İrandan hayvan sırtında taşınarak getirilen büyük çift kanatlı kapı bulunmaktaydı. Kapı yapımında devasa tahta levhalar kullanılmış, bronz işlemeli levhalar ve bakır plakalarla süslenmişti. Bunlar çok özenli bir şekilde kapının üzerine çivilenmiştir.<sup>19</sup> Kapının her kanadı üzerine devasa büyüklükte tokmaklar asılmıştı. Her iki tokmak da kuyrukları birbirine dolanmış iki ejderha şeklindeydi. Bunlar büyük bir sanat dehası ile dökülmüş, sonra el ile işlenerek nihai şekillerini almışlardır. Ayrıca kapının üst kenarı, büyük Arap harfleriyle yazılmış bronz bir kitabeden oluşmaktadır.<sup>20</sup>

## 7. Dicle Nehri Üzerindeki Büyük Köprü

Şehrin güney yakasında Farslardan kalma köprü kalıntıları bulunmaktaydı. Eskiden altında su kanalı bulunan ve karşıdan karşıya geçmek için kullanılan küçük fakat heybetli bir köprü vardı. Bugün hala payandaları, üzerinde açık hayvan

16 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 42.

17 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 43.

18 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 44.

19 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 44.

20 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 44.

resimlerinin bulunduğu işlenmiş taşları taşımaktadır. Üzerinde Arapça kitabeler bulunmaktadır. Köprü bir payandası çökünce yıkılmıştır. Şehir halkı geçişe uygun hale getirmek için köprüyü ilkel yöntemlerle onarıyordu.<sup>21</sup> Şehrin güney tarafında, yakın bir mesafede heybetli köprünün enkazı bulunmakta ve bir zamandan beri büyük kemerleri nehrin üzerinde uzanmaktaydı. Bu kemerlerin sayısı beşe ulaşmaktaydı. 20. yüzyılın başlarına ise ancak bir tanesi ulaşabilmiştir.<sup>22</sup> Bu köprü mimari açıdan zenginlikler taşımaktaydı. Zira döneminin mimarisini en güzel şekilde örnekleyen tek tanık kendisidir. Köprünün karadaki payandası, ön cephesinin sağ tarafında kabartma şeklinde bir resim taşır. Köprü büyük bazalt taşlardan inşa edilmiş olduğu halde; köprünün üst kısmının ön yüzeyleri, iki tarafı birbirine uygun şekilde şerit nakışlarla süslenmiştir. Alt tarafta derinde yer alan kaidesinin, etrafına dolanan şerit nakışlarla bir şekilde süslenmiş olduğu fark edilmektedir. Bu payandanın arka kısmı ise yarım daire şeklindedir ve birbirine benzeyen sekiz yönü bulunmaktadır. Bu yüzlerden her biri, bir felek burcuna ait oymalar içermektedir. Bu taşların eni 1.20 cm, yükseklikleri 1 m, taşları çerçeve içine alan kenarların eni ise 20 cm'dir. Büyük oyma levhalar, açık renkli kireç taşından yapılmıştır. Bundaki amaç görsel tesirini artırmak ve işlemeyi kolaylaştırmaktır. Ayrıca yine siyah bazalt taşlardan da açık bir şekilde ayırt edilmektedir.<sup>23</sup> Levhalarda yer alan hayvan resimleri aşağıdaki sıralamayla yapılmıştır:<sup>24</sup>

1. Terazî ve kendisiyle meşgul iki kişi.
2. Bir erkeğin yanında yer alan yengeç. Sağ kıskacını balığa benzer bir şeye uzatıyor.
3. Kendisini taşıyan bir atlı ile birlikte akrep.
4. Sırtında, birinin taşıdığı güneş kursu ile aslan.
5. Balıklar. Kaybolan kısmında balıkların bulunduğu, net bir şekilde işlenmiş levhadan anlaşılmaktadır.
6. İkizler. Yan yana bağdaş kurmuş halde otururken.
7. Elinde hilal taşıyan ve öküz veya oğlağa uzanan atlı.
8. Yanında bir erkek bulunan ejderha gibi bir yılan. Erkeğin okçu olması kuvvetle muhtemel. Levha büyük zarar görmüştür.

Suyun akışı yönündeki payanda gerek doğal gerekse diğer etkenlerden büyük bir tahribata uğramıştır. Bu tahribat sadece doğal etkenlerden olmamış, bunun yanında hırsızlık, ilgisizlik gibi faktörler de etkili olmuştur. Preusser köprünün asıl krokisini çizmeye çalışmıştır. Buna göre ortadaki kemerin yüksekliği 17 metre, eğimli kemerin uzunluğu 28 metredir. Bu özellikler devrin mimarisi hakkında

21 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 44.

22 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 45.

23 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 45.

24 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 45.

önemli ipuçları vermekte, bu şekilde bir köprü ortaya koyabilecek tekniğe sahip olduklarını göstermektedir.

Köprünün çökmesi birinci derecede, ayakların yapısındaki boşluklara ve nehir suyuna maruz kalan kaidelerin sıvanarak birbirine kenetlenmiş olmamasına bağlıdır. Ayakların inşasındaki teknik eksiklikler bir yana, doğal nehir sularının tahribi ve yer sarsıntıları da insan eliyle ortaya konan yapıların zaman içinde yıkılmasının önemli müsebbibidir.<sup>25</sup>

## 8. Şehir Kalesi

Preusser onun hakkında şöyle demiştir: Büyüleyici bir manzarası var. Kale şehrin kuzeyinde yer almaktadır. Günümüzde atlı Türk birliğinin ordugâhı olarak kullanılmaktadır.

İkincinin son saatlerinde kaymakamdan alınan izinle ziyaret edilebilmiştir. Bazalt taşlarıyla inşa edilmiştir. Surlarla çevrilidir. Hırsızlar kapıyı çevreleyen surlara ve kalenin önemli kısımların büyük hasar vermişlerdir. Kale, siyah bazalt taşlarla beyaz kireç taşlarının sıra sıra örüldüğü yapısıyla dikkat çekmekte ve bakışları cezbetmektedir.<sup>26</sup>

Kalenin iç kısmında yeni yapılmış yapılarla kemerli birçok eski yapı bulunmaktadır. Bu yapılardan bazıları ordunun piyadeleri için koğuş olarak, diğerleri ise dayalı döşeli halde karşılama odaları olarak kullanılmaktaydı. Preusser şehre girmeden önce şunları söylemişti:

18 Nisan sabahında saat beşi çeyrek geçe konakladığım evden ayrıldım. Batıya Turabdin dağlarına yöneldim. Preusser orada 6 gün yabancılık çekmiştir. Gittiği yolu “şeytan patikası” diye adlandırmıştır. Çünkü yol zorlu, her tarafında keskin bazalt taşlarıyla doluydu.<sup>27</sup> Preusser'ın ilk girdiği köy Hazex, sonra Meydo ve Sare idi. Bunlar Hıristiyan köyleriydi. Kendisi mimar olduğu için daha çok yapılar ve hesaplamalarıyla ilgilenmiştir. Bu yüzden Nuh tufanından, Nuh'un gemisinin oturduğu Cudi dağından söz etmemiştir. Batılı bazı seyyahlar buna değinmişlerdir. Sözelimi Adolfo Rivorno *Min Seylân ilâ Dimaşk*<sup>28</sup> adlı kitabında buna değinmiştir. Bu da seyyahlar arasındaki kültür ve alışkanlık farklılıklarını göstermektedir.

25 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 46-47.

26 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 47.

27 Preusser, *el-Mebani'l-Eseriyye*, 47.

28 Bkz. Adolfo Rivorno, *Min Seyân ilâ Dimaşk*, trc. Sâlih Almânî (Dimaşk: Dâru'l-Medâ, 2009), 119-120.

## Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri

Aynur İLYASOĞLU

İstanbul: Metis Yayınları, 2000, 154 s.

Tanıtın: Muhammet Fatih DEMİRDAĞ\*

Aynur İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri* isimli çalışması, bir grup İslamcı kadınla yaptığı derinlemesine mülakatlara dayanıyor. Metis yayınları tarafından ilk olarak Mayıs 1994 yılında yayınlanmış, aynı yayının evi tarafından Kasım 2000'de üçüncü baskısı yayınlanmıştır. Tanıtımını yapmaya çalışacağımız eser 2000 yılındaki üçüncü baskısıdır.

1981 yılında akademik hayata başlayan Aynur İlyasoğlu, Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İngilizce İktisat Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktaydı. Sosyal bilimler alanındaki çalışmaları ve yayınlarının konuları içinde İslamcı Kadın Hareketi ve Kimlik Oluşumları; Türk Sosyoloji Tarihi; Kadın Araştırmaları; Sosyal Değişme, Kent ve Göç ve Sözlü Tarih sayılabilir.

Bu çalışma, kadın araştırmaları alanında da nesnel ile öznel bilginin birleşebildiği tür çalışmalara örnek oluşturuyor. Kadın araştırmalarında, kadın tarihinde "diyalog" yöntemi denilen bir yöntemden sıklıkla söz ediliyor. Bu; araştırmacı ya da tarihçi, araştırmasının nesnelere olan kadınları kendi sesiyle, kendi anlatısı ve kurgusuyla boğmamalı, onlarla bir diyalog yaparmışçasına anlatmalıdır. Feminist bir araştırmacı için veriler kadar bu verilerin sunumu ve kendi anlatısının böyle çoğul kadın seslerine izin vermesi de önemlidir. Yazarın bu çalışmasında esneklik, bir duyarlılık ve bu diyalog çabası hissedilmektedir. Zira araştırmacının anlatısı, okurlara İslamcı kadınların (kendi) sesiyle birlikte gelecektir (s.25).

Yazar, bu çalışmada, eğitilmiş ve tesettürlü kadınlarla 1990 yazı boyunca derinine mülakatlar yaptığını, elden geldiğince yaşadıkları ortamı paylaştığını ve tesettürün bu kadınlar açısından kamusal alan ile özel alan arasındaki geçişliliğin/ geçişsizliğin yeniden tanımlanmasının bir tezahürü olduğu yolunda bir kavramlaştırma önerisine vardığını ifade etmektedir.

Bu çalışmanın yapılırken, halkı Müslüman olan toplumların geneli için ve Türkiye'deki durum bağlamında daha önceden geliştirilmiş kuramsal çerçevenin, bir araştırma ve bilgi birikiminin yetersizliği nedeniyle, kapsamı tanımlanmış araştırma evreninin parçası olması şansının olmadığı ifade edilmektedir. Bundan mütevellit yazar, bu çalışmanın getirmeye çalıştığı açılımların sınırlarının da, bu zemin eksikliğinin elverişsizliği ile birlikte değerlendirileceğini umut etmektedir (s.34).

\* Doktora öğrencisi, Ankara Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri A. B. D. demirdagfatih06@gmail.com

Yazar tesettürlü kadınlar üzerinde çalışmak istemesinin nedenini, bu kadınları yakından tanıma ihtiyacına bağlamıştır. Kendisinin farklı bir toplum ve kültürden gelmesi sebebiyle, kendisi için merak uyandıran yeni bir alan olduğunu ifade etmektedir. Yazar mülakat yaptığı ve bu kadınların ortamlarını paylaştığı bir yaz boyunca, bu kadınların dünyasının içinde yer almaya ve onları tanımaya çalıştığını ifade etmektedir.

Tesettürü benimseyen kadınlar için, hiçbir nüfus sayım bilgisi olmadığı için, istatistiksel olarak geçerli bir örneklem grubu oluşturmak mümkün değildi. Yazar örneklem grubunu oluştururken, görüşülecek olanları tesettürlü kadınlar arasından ilk elden birkaçına ulaşarak, oradan zincirlemesine diğerlerine geçerek seçmek durumunda olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde ilişki kurduğu, 21 kadının 19'u ile yapılanmış derinine mülakat tekniği ile görüşmüş; ikisi ise mülakat formlarını kendileri doldürmüşlardır. Görüşmeler 1990 yazı boyunca sürmüş ve mülakatlar cevaplayıcıların evinde ya da iş yerinde gerçekleşmiştir. Ayrıca ortalama görüşme sürelerinin 1 saat 45 dakika olduğunu söylemektedir (s.106).

Mülakat yaptığı kadınlardan ikisinin, mülakatları kendisinin doldürüldüğü ifade edilmektedir. Yazar burada, asgari bir çaba da olsa yazı ile ortaya çıkabilecek farkı görmeye çalıştığını ifade etmektedir. Zira yazar kendisinin yanlarında olmadığı bir durumda ve yazı ile ifade ederken daha normatif bir sunuşun ve imaj inşasının görülebileceğini varsaydığını belirtmiştir.

Araştırma grubundaki 21 kadından, üçü hariç diğerlerinin evli olduğu ifade edilmiştir. Gruptaki yaş ortalaması 36, en genç cevaplayıcı 26, en ileri yaşlardaki cevaplayıcı ise 52 idi. Grubunun çoğunluğunu ise 20 senedir İstanbul'da yaşayan kadınlar oluşturuyordu. Dolayısıyla grubu ve kentli ve İstanbullu olarak tanımlamanın mümkün olduğu ifade edilmektedir. Görüşme yapılan kadınlar içinde bir lise mezunu ve üniversiteden ayrılma bir kadın dışında geriye kalanların hepsi üniversite mezunuydu. Buna ilaveten bu kişiler kendileri gibi üniversite mezunu eşler ile evliyidiler. Görüşme için başta ücretli çalışan tesettürlü kadınlar seçilmiştir. Ancak zincirlemesine cevaplayıcı bulurken, üniversite mezunu kadınlardan oluşan homojen bir guruba ulaşılmıştır. Yazar bunun tesadüfi ya da tipik bir durum olup olmadığının, daha ileri bir aşamada, mülakatlar sırasında bu kadınların örtünmeye üniversite yıllarında, üniversite ortamlarında yöneldiklerini belirtmeleriyle anlam kazandığını söylemiştir (s.109).

Mülakatın birkaç sorusu bu kadınların kendi anneleri ve kendi kızları ile ilişkileri (gruptaki kadınların sekizinin kızları vardı) üzerindeydi. Cevaplayıcı kadınların hemen hemen hepsi kendi ailelerinde üniversite mezunu ilk kuşaklardandı ve annelerinin tümü ilkökul mezunuydu. Kadınlarının annelerinin hemen hemen hiçbiri ücretli çalışma deneyimine sahip değildi. Yazarın görüşme yaptığı kadınların çoğu, yüksek eğitime ve ücretli çalışmaya yönelmelerinde annelerinden gördükleri destek ve yardımlardan söz etmişlerdir. Ayrıca araştırma grubundaki evli



kadınlardan biri hariç diğerleri çekirdek aile (karı-koca ve çocuk) olarak yaşamaktadırlar. Eşleriyle nasıl tanışıldıkları sorulduğunda, küçük bir kısmı görücü usulüyle evlendiğini belirtmiş, çoğunluk ise arkadaş grubu ya da üniversite yıllarında tanışma ya da iş yerinde tanışma gibi biçimlerden söz etmişlerdir. Araştırmadaki kadınların, eşlerinin eğitim ve meslekleri sorulduğunda, hepsinin üniversite mezunu oldukları, kamu sektörü veya kendi işlerinde iyi imkânlarda olduğu gibi cevaplar alınmıştır (s.109/110).

Araştırma grubu içindeki kadınlar farklı alanlarda çalışmaktaydılar. Çalışanlar arasında; doktorluk (4), öğretmenlik (4), avukatlık (2), kendi işlerinde çalışan (4), devlet dairesinde memur olan (3), memur (2), bir eczacı ve bir vaize sayılmaktadır. Buna ilaveten araştırma grubundaki kadınların çoğu tesettüre izin veren ortamlarda çalışmaktadırlar; küçük bir grup ise kendi işlerinde çalışmakta ya da iki devlet memuru kişide olduğu gibi, işe girip çıkarken başlarını açmaktadırlar (s.112-113).

Yazarın incelediği tesettürlü çalışan kadın grubunda kadınların iş hayatına ve çalışmaya yaklaşımlarında, Batılı anlamda bir kendini dayatmaktan ziyade kararlılık ve çalışmaya verilen toplumsal anlamdan kaynaklanan bir motive olma durumu gözlemleniyordu. Araştırma grubu içinde 26 yaşındaki bekâr bir sekreter dışında hiçbir cevaplayıcı ileride çalışmayı bırakma ve ev kadını olma türünden planlardan söz etmemiş.

Tesettür ve çalışma hayatında karşılaşılan engeller bölümünde, bazı kadınlar yaşadıkları problemleri dile getirmiştir. Mesela 40 yaşlarında, 3 çocuk annesi bir Jinekolog doktor Tıp fakültesini bitirdikten sonra birkaç kez asistanlık sınavlarına girdiğini fakat hep kendisinden daha yetersiz olanların kazandığını dile getirmiştir. İleriki dönemlerde görev aldığını ifade ediyor fakat yetkili kişiler ve doktorlar tarafından örtülü olarak istenmediği ve göz zevklerine uymadığı ifade ediliyor. Daha sonraları kendi muayenehanesinde çalışmış ve çevresini de kendisi gibi İslamcı kadınlardan oluşturmaktadır. 30 yaşlarında görücü usulü ile evlendiği kadın tarafından dile getirilmiştir (s.115).

Araştırma grubu içindeki bir öğretmen ve bir doktorda, mesleki alanlarında geri kaldıklarını ve yükselemediklerini ifade etmişler. Öğretmen olan, Kuran kursu hocalığı; doktor olanınsa kendi çevresinden oluşan bir vakıf hastanesinde görevini icra ettiği belirtilmiştir. Buna ilaveten bir avukat kadının da mahkemelere katılamadığı, geri planda ofis işlerini takip ettiğini söylemiştir. Yazarın ifadesiyle, bu engellemeler sonucunda din temelli dünya görüşü bakımından daha homojen ve kapalı bir dünyaya çekilmişler (s.117). Bu durum söz konusu kadınların “İslamcı Kadın Kimliğini” pekiştirme olasılıklarını arttırırken diğer yandan da karşılıklı etkileşimlerini zayıflatarak toplumun geri kalanı ile aralarındaki ayrılma çizgilerini belirginleştirmiş olmalıdır.

Bu çalışmada ele alınmış olan yüksek eğitilmiş ve meslek sahibi kadınların du-

rumunda tesettür bu stratejileri iki yönüyle örnelemektedir. İlki, tesettür yoluyla geleneksellikten ve geleneksel kadın imajından bir ayırılma yapma çabası ve aynı zamanda kültürel olarak kabul gören namus, iffet gibi cinsel törelere yeni bir tanım getirme durumudur. İkincisi, bu birincisi ile birlikte, modernin ya da modernliğin içeriğini tersyüz edip “modern olmaya” yeni öznel bir tanım getirerek, eğitim ve meslek gibi modernlik tarafından kodlanan alanlara geçiş talebidir. Ayrıca, belli bir tesettür stili norm olarak ortaya çıkmışsa da, giyimdeki çeşitliklerin ve feminen kaygıların ve şıklığın varlığı da bu kodları tersyüz etme işleminin bir parçası olarak görünmektedir. Seçilen yöntemin sonucu olarak bu çalışmada içinde yapılan araştırmada istatistik veri sağlamak yerine, bir grup portresi çizmeye çalışılmıştır (s.137).

Bu araştırmada kendileriyle mülakat yapılan kadınların çoğunluğu otuzlu yaşların ortalarında ve son 20 yıldır İstanbul’da yaşamakta olan, hepsi üniversite mezunu ve ücretli işlerde çalışan, çoğunluğu evli, eşleriyle ve çocuklarıyla birlikte yaşayan, tesettürü benimsemiş kadınlardır. Bu kadınları anneleriyle uzak ve saygı temelli bir ilişki, kendi kızlarıyla ise daha yakın ve sevgi temelli bir ilişki kurduklarını söz etmişler; bu bağlamda Türkiye’deki genel eğilimin bir parçası oldukları söylenebilir denmiştir. Ayrıca bu kadınların çalışmaya yaklaşımları; “insanlara yardım ve hizmet etmek, bir işe yaramak” gibi anlamları karşılamaktadır. Ayrıca görüşme yapılan kadınlar arasında yaşlarına, dolayısıyla üniversite eğitimi aldıkları yıllara göre bir farklılaşma söz konusudur. Grup ortalamasına göre daha yaşlı olanlar öğrencilik yıllarında, kimliklerini açığa vurmada huzursuz olduklarını ifade ederken, daha genç olanlar bu dönemdeki deneyimlerini savunma, açık tutum alma gibi durumlarla yaklaşmışlardır.

Bu çalışmada tartışılan İslamcı kadınların yaşantılarına ve yansıttıkları alana ilişkin tüm boyutlar, İslami inancın doğruları ve kabulleri temelinde anlamlandırılan bir kimliğin, bir kadın kimliğinin oluşumundaki öğeler olarak değerlendirilmelidir. Yöntemsel ve kavramsal sınırlar içinde bu çalışma, İslamcı kadın kimliğinin oluşumunu, bitmiş bir yapı, bir soyutlama çerçevesi olarak sunmak yerine, bu sürecin boyutlarını ayırtırmaya, kimliği oluşturan öğeler tartışılmaya çalışılmıştır.

Son olarak nitel yöntem tercih edilen bu çalışmada diyaloglara yeterince yer verilmemesi bir olumsuz eleştiri olabilir. Keza görüşme yapılan kadınların özel anlam dünyaları ve hislerinden uzak kalınmıştır. Çalışmada dikkat çekilen bir diğer nokta, “edebi metinlerde İslami kadınlık durumu ve imajlar” bölümünde, (s.85) edebi ürünlerin fazlaca uzatıldığı görülmektedir. Sonuç olarak sosyoloji alanı açısından kayda değer yarar sağlayacak bu çalışmanın, bu alanda yapılacak diğer çalışmalara ışık tutacağı âşikârdır. Bu sebeple takdiri hak eden bir çalışma olduğu ifade edilebilir.