



# IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

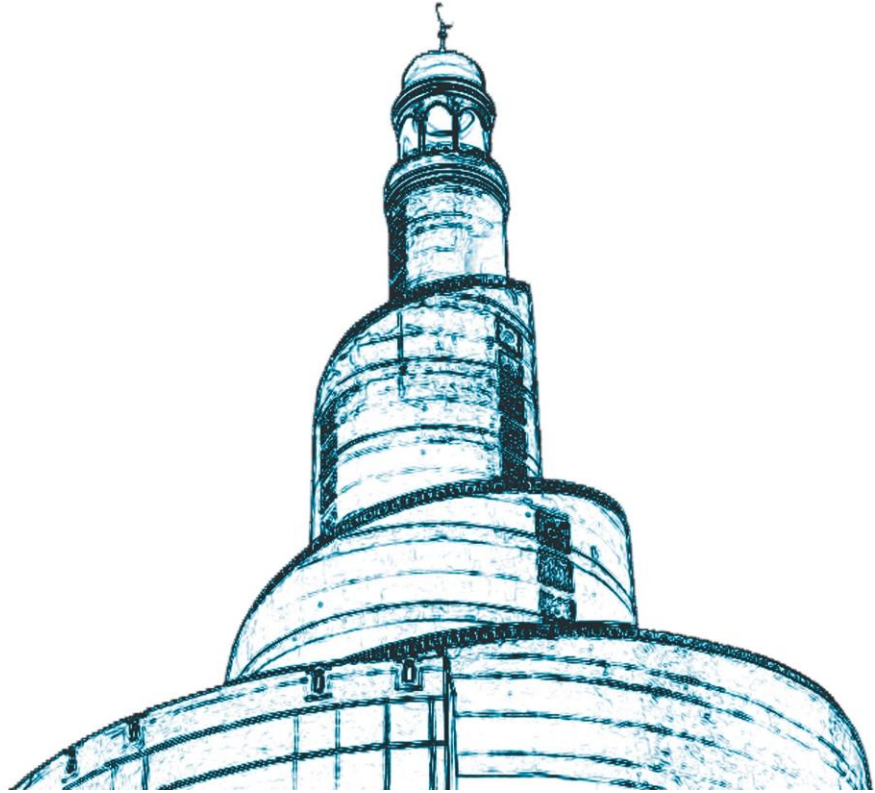
CILT: 4 SAYI: 1 BAHAR-2018

VOLUME: 4 ISSUE: 1 SPRING-2018

ISSN: 2149-2344

E-ISSN: 2149-2344

**INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES**





İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

**İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**  
**İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES**

CILT: 4 SAYI: 1 BAHAR-2018

VOLUME: 4 ISSUE: 1 SPRING-2018

ISSN: 2149-2344

E-ISSN:2149-2344

Ocak ve Temmuz aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir. Süreli Yayındır.

**Editör / Editor-in-Chief**

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ayhan, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Editör Yardımcıları / Associate Editor**

Dr. Hüseyin Okur, Türkiye

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

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

İletişim / Contact

Adres / Address

Eyüpsultan Mah. Osmangazi Cad. Esmâ Sok. No: 4 Samandıra/Sancaktepe/İstanbul  
TURKIYE

e-mail

[muhayhan02@gmail.com](mailto:muhayhan02@gmail.com)

[huseyinokur@yandex.com](mailto:huseyinokur@yandex.com)

Taranan İndexler

**DergiPark**  
AKADEMİK

**ROTIINDEXING**  
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

**zotero**

**MENDELEY**

**İSAM**  
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

**Google**

**SPARC Indexing**  
Institute of Technical Research



# İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## YAYIN KURULU

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

## DANIŞMA KURULU

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

## SAYI HAKEMLERİ

- Doç. Dr. Osman Kara, Doç. Dr. Aydın Taş, Doç. Dr. Ramazan Demir, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Okur,  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Dr. Ömer Faruk Atan, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Altın, Yrd. Doç. Dr. Mustafa  
Kisbet, Yrd. Doç. Dr. Uğur Bekir Dilek, Yrd. Doç. Dr. Metin Pay, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Aras, Dr.  
Seyit Mehmet Uğur, Dr. Murat Beyaztaş

Yayın Tarihi: Ocak/Bahar 2018  
Journal Publication Date: January/Spring-2018

## İÇİNDEKİLER

### MAKALELER

**Ebû Hanîfe'nin (r.a) İstihsânü'n-Nass Anlayışı Çerçevesinde Sünnete Verdiği Önem [Serahsî'nin el-Mabsût Örneği]**

*The High Opinion Abu Hanifa (r.a) Has Had of The Sunnah Within The Context of Istihsan Al-Nass [The Case Of Sarahsy's Al-Mabsut]*

Prof. Dr. Kemal Yıldız, Hacı Mustafa Torun .....

**Ahmed Hamdi Şirvânî Ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh Adlı Eseri İle İlgili Bir Değerlendirme**

*Ahmed Hamdi Şirvani And an Assessment on The Study of Türkçe Muhtasar Usûl-ı Fıkıh By Him*

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN, Ramazan ÇÖKLÜ .....

**Doğu-Batı Tartışmaları Çerçevesinde Arnavutluk'taki Kiliseler (III-XIII. Yüzyıllar Arasında)**

*Within The Framework Of The East And Western Debate, The Churches In Albania (Between 3rd To 13th Centuries)*

Yrd. Doç. Dr. İlır RRUGA .....

**Ez-Zebîdî'nin İ'tilâfu'n-Nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları**

*Speech Critics Between Basra And Qufa Echoles Within The Framework Of İ'tilâfun Nusra Of Ez-Zebîdî*

Dr. Mahfuz GEYLANİ .....

**Tarihi Sürec İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı**

*The Historical Development and Scope Of The Term Naskh*

Dr. Ömer Faruk ATAN .....

**İslâm Hukukuna Göre Vakıf Üzerinde Gerçekleştirilen Değişiklikler: Tağyîr**

*Changes on The Foundation In Islamic Law: Tağyîr*

Dr. Murat BEYAZTAŞ .....

**Kur'an'da Müşriklerin Yeniden Diriliş İnancı**

*The Polytheistic Blief in Resurrection The in The Qur'an*

Dr. İsmail Kılıç.....

## KİTAP TANITIMLARI

Osman MUTLUEL, Güzelin Dile Geldiği Alan İslam Sanatı,

Değerlendiren: Arş. Gör. Ahmet GÜMÜŞTOP.....

Yılmaz ÇELİK, Hz. Peygamber Döneminde Sosyal Hizmetler,

Değerlendiren: Arş. Gör. Murat BIYIKLI.....



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

**EBÛ HANÎFE (R.A.)'İN İSTİHSÂNÜ'N-NASS ANLAYIŞI  
ÇERÇEVESİNDE SÛNETE VERDİĞİ ÖNEM [SERAHSÎ'NİN EL-  
MEBSÛT ÖRNEĞİ]**

Kemal YILDIZ\*\*

Hacı Mustafa TORUN\*\*\*

**Öz**

Günümüzde birçok müslümanın amelde mensubu olduğu Hanefî mezhebinin imamı Ebû Hanîfe (r.a.) hakkında tarih boyunca Sünnet delilini aklî çıkarım/rey sebebiyle terk ettiği iddiaları varolagelmıştır. Bu iddialara verilecek en gerçekçi cevap, bizzat Ebû Hanîfe (r.a.)'in, bu ikisinin karşı karşıya geldiği durumlarda ne şekilde davrandığını göstermekle ortaya konabilir. Fıkıh Usûlü ilmindeki delil/yöntemlerden istihsanın bir çeşidi olan istihsânü'n-nass tam da bu durumu konu edinmektedir. Öyleyse Ebû Hanîfe (r.a.)'in istihsânü'n-nassa dair anlayışı, onun sünnete nasıl baktığını ortaya koyabilecek önemli göstergelerden olacaktır. Bu makalede, bahsi geçen konu, Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri çerçevesinde ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebû Hanîfe, İstihsânü'n-nass, Sünnet, *el-Mebsût*.

**THE HIGH OPINION ABU HANIFA (R.A.) HAS HAD OF THE  
SUNNAH WITHIN THE CONTEXT OF ISTIHSAN AL-NASS [THE  
CASE OF SARAHSY'S AL-MABSUT]**

**Abstract**

Throughout history, some allegations about Abu Hanifa (r.a.), Hanafite School's founder to whom the majority of present day muslims belong, against his preferring rey (logical reasoning) of Sunnah have existed. The literal respond to these allegations is to prove how Abu Hanifa (r.a.) himself behaved in such situations of being faced with the

\*\*Prof. Dr.,Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

\*\*\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

contradiction of Sunnah and logical reasoning. Being a variety of istihsan which is evidence in the discipline of Islamic Jurisprudence, istihsan al-nass deals just with this subject itself. Accordingly, the approachment and understanding of Abu Hanifa (r.a.) to istihsan al-nass will at the same time prove his looking at the Sunnah. The issue mentioned in this article has been handled within the scope of masterpiece of Shams al-Aimmaas-Sarakhsy known as *al-Mabsut*.

**Keywords:** Abu Hanifa, Istihsan al-nass, Sunnah, *al-Mabsut*.

## GİRİŞ

**M**eşhur dört büyük fıkıh mezhebinden Hanefî mezhebinin imamı olan Ebû Hanîfe (r.a.)<sup>1</sup> aynı zamanda bu mezheplerin imamları içerisinde Rasûlüllah (s.a.v.)'e zaman itibariyle en yakın olanıdır. Hocalarından, mensubu olduğu silsilenin izlemiş olduğu usûlleri öğrenmiş, bu usûlleri son derece sistematik hale getirmiştir. Ders halkasında tercih ettiği müzakere merkezli sistemle, talebelere söz hakkı verilen, son derece bereketli ve farklı bir ilim-fikir meclisinin sahibi olmuştur. Diğer taraftan yüksek fitrî zekâsı ve muhakemesi, herkesçe takdir edilen bir özelliği olarak dile getirilmiştir. Bütün bu zikredilenler onun, daha kendi hayatında şöhret bulmasına yol açmış; çokları onu ve yöntemini tanıyıp takdir ederken bazı şahıs ve çevreler ise genellikle yeterli bilgiye sahip olmamaktan kaynaklandığı izlenimi veren aleyhinde sözler sarfetmişlerdir. Söz konusu aleyhte sarf edilen sözlerden en çok öne çıkanı onun hadîs-i şerîfleri salt aklî çıkarımlar sebebiyle reddettiğidir. Bu sebeple kendisine ve talebelerine 'rey ehli' şeklinde bir isimlendirme de yapılmıştır. Bu ve benzeri iddialar genellikle birbirinin karşıtı olarak sunulan ve ehl-i rey – ehl-i hadis şeklinde isimlendirilen anlayışların gerekçeleri eksenindeki tartışmalarda<sup>2</sup> gündeme getirilmiştir.

Bu makale Ebû Hanîfe (r.a.) hakkında ileri sürülen mezkûr iddiaların dayanaksız olduğunu bizzat Ebû Hanîfe (r.a.)'in yapmış olduğu içtihatlar şahitliğinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Onun sünnete verdiği önemi göstermek, bu konuda aleyhteki iddiaların bizzat cevabı olacaktır. Bu doğrultuda en etkili delilin, onun istihsanın bir çeşidi olan el-istihsân bi'n-nass veya kısaca istihsânü'n-nassa dair anlayışını örnekleriyle göstermek olduğu düşünülmüştür.

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe (r.a.)'in hayatı hakkında malumat için bkz. Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA*, İstanbul 1994, c.10, s. 131-38.

<sup>2</sup> Konu hakkında bilgi ve eleştiri için bkz. İdrîsî, Abdülhamîd, "Fî nakdi mekûleti ehli'r-rey ve ehli'l-hadis", *İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, c.7, sy.28, Bahar 2002, s.149-55.

Bahsi geçen örnekler, Şemsü'l-eimme es-Serahsî<sup>3</sup>'ye ait olan *el-Mebsût* adlı fûrû-ı fıkıh eserinde yer alanlarla sınırlandırılmıştır. *el-Mebsût*'un tercih edilmesinin sebebi, Hanefî mezhebi içerisinde mezhebin görüş ve delillerinin en geniş bir biçimde ele alındığı bir kaynak olması<sup>4</sup> ve Hanefî fûrû-ı fıkıh eserleri söz konusu olduğunda nispeten erken bir döneme ait bulunmasıdır.

Makale iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda istihsan ve istihsânü'n-nass ile kıyas kavramları üzerinde durulmuş, ikinci kısımda ise Ebû Hanîfe (r.a.)'in istihsânü'n-nassa başvurduğu meselelerden *el-Mebsût*'ta yer alan ve maksadı en iyi bir şekilde ortaya koyacağı düşünülen başlıca örnekler kısaca zikredilmiştir.<sup>5</sup>

## I. İstihsan, Kıyas ve İstihsânü'n-Nass Kavramları

### A) İstihsan Kavramı ve Çeşitleri

İstihsan, lügatte “Bir nesneyi iyi/güzel addetmek”<sup>6</sup> olarak tarif edilmiştir. Hanefî fukahasının ıstılahında ise temelde iki farklı manada kullanılmıştır. Birincisi şöyledir: “İstihsan, şeriatın bizim takdirimize bırakmış olduğu hususu belirleme noktasında içtihat ve baskın gelen reye (ğâlibü'r-rey) göre amel etmektir.”<sup>7</sup> İkincisi ise şöyledir: “İstihsan, insanın (müçtehidin) bir meselede benzerlerine verdiği hükümden, daha kuvvetli bir delil sebebiyle vazgeçip bunun hilâfına hüküm vermesidir.”<sup>8</sup> İstihsan yapılarak kendisinden vazgeçilen hüküm kıyas adını almaktadır. Makalenin konusu ikinci manadaki istihsan ile alakalıdır. Bu manadaki istihsan eser sebebiyle istihsan (İstihsânü'n-nass), icmâ sebebiyle istihsan, zaruret sebebiyle istihsan ve kıyas-ı hafî sebebiyle istihsan türlerine ayrılmaktadır.<sup>9</sup>

Klasik Hanefî usûl-i fıkıh kitapları istihsanın kendisiyle gerçekleştiği delile göre yukarıdaki dörtlü tasnife gitmişlerdir. Bununla birlikte zikredilen dört farklı istihsan çeşidinden başka örf sebebiyle istihsan ve maslahat sebebiyle istihsan yapıldığı da gözlemlenmektedir. Bu durum,

<sup>3</sup> Serahsî'nin hayatı ve eserleri hakkında malumat için bkz. Muhammed Hamîdullah, “Serahsî”, *DİA*, İstanbul 2009, c.36, s.544-47.

<sup>4</sup> Hamîdullah, “Serahsî”, *DİA*, c.36, s.546.

<sup>5</sup> Konu ile ilgili daha fazla örnek için bkz. Torun, Mustafa, *Ebu Hanife (r.a.)'ye Göre İstihsanü'n-Nass [Serahsî'nin el-Mebsût Örneği]*, Marmara Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016.

<sup>6</sup> Vankulu Mehmed Efendi, *Lugat-ı Vankulu*, İstanbul 1803, c.2, s.500.

<sup>7</sup> Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Kahire 1954, c.2, s.200.

<sup>8</sup> Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşf-i Pezdevî*, Dersaadet 1308, c.4, s.3.

<sup>9</sup> İbn Melek, İzzeddin Abdülatif b. Eminateddin, *Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl*, İstanbul 1292, s.285.



örfün icmâ ile, maslahatın da zarûret ile sıkı ilişki içinde olduğu ve dolayısıyla ayrı deliller/sebepler olarak zikredilmelerine gerek duyulmadığı şeklinde açıklanmıştır.<sup>10</sup>

## B) Kıyas Kavramı

Makalenin ana konusunu teşkil eden istihsânü'n-nassa geçmeden önce istihsan yapılarak kendisinden vazgeçilen kıyas kavramının anlatılmasının gereklidir. Zira istihsanın yukarıda dörtlü tasnif içerisinde zikredilen bütün çeşitlerindeki ortak nokta kıyasın terk edilmesidir.

Kıyas lügatte “Bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak”<sup>11</sup> şeklinde tarif edilmiştir. İstihsan bağlamında ise kıyas, umumî nitelikli şer‘î nass, fakihlerin tamamı yahut bir kısmı tarafından kabul edilmiş/yerleşmiş şer‘î kâide ve usûlî/şer‘î kıyas olmak üzere üç temel anlamda kullanılmaktadır.<sup>12</sup>

Usûlî kıyas şu şekilde tarif edilmiştir: “(Usûlî) Kıyas, zikredilen iki şeyden birinin hükmünün aynısını, illet ortaklığı sebebiyle diğerinde açığa çıkarmaktır.”<sup>13</sup>

İstihsan yapılarak vazgeçilen hüküm, bu üç manadaki kıyastan biri olmaktadır.

## C) İstihsânü'n-Nass Kavramı

Hanefî eserlerinde istihsânü'n-nass/istihsân bi'n-nass'ın Kitap, sünnet ve eser (sahabe sözü ve fiili) sebebiyle yapıldığı görülmektedir.<sup>14</sup>

Bazı Hanefî usûl eserlerinde usûlcüler nass tabiri yerine eser tabirini kullanmışlardır.<sup>15</sup> Bu şekilde bir kullanımla Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra sahabenin söz ve fiilleriyle de istihsan yapıldığına işaret etmek istenmiş olmalıdır.<sup>16</sup>

Girişte ifade edildiği üzere Ebû Hanîfe (r.a.)'in sünnete verdiği önemi ortaya koyma amacına binaen yalnız nass sebebiyle yapılan istihsan üzerinde durulacaktır. Çünkü istihsânü'n-nass, (çeşitli anlamlarda kullanılan) kıyasın bir âyet, hadis yahut eser sebebiyle terk edilmesinden ibarettir. Kıyasın sahip olduğu manalardan usûlî kıyas ile nasslardan istihrac yoluyla elde edilen

<sup>10</sup> Bardakoğlu, Ali, “İstihsan”, *DİA*, İstanbul 2001, c.23, s.343.

<sup>11</sup> Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, İstanbul 1305, c.2, s.281.

<sup>12</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*, Beyrut 1971, s.171-72; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, İstanbul 2009, s.82-84.

<sup>13</sup> Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Dersaadet 1283, s.121; Molla Hüseyin Mehmed Efendi, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtü'l-vusûl*, Dersaadet 1321, s.234 [akıl yürütme (rey) yoluyla açığa çıkarmaktır şeklinde].

<sup>14</sup> Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan*, s.168, 170, 176.

<sup>15</sup> Örnek olarak bkz. Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahrulislam Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr kenarında)*, Dersaadet 1308, c.4, s.5; Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa, *Mecâmi'u'l-hakâyik*, Dersaadet 1308, s.31.

<sup>16</sup> Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan*, s.163.

genel fıkıh kuralı manasındaki kıyasta aklı bir faaliyetin bulunduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla nass sebebiyle istihsan, bu manalardaki kıyası, zikredilen delillerden biri sebebiyle terketmek, vahiy kaynaklı delillerden akıl yardımıyla elde edilen hükümden vazgeçip, bizzat vahye dayalı hükmü tercih etmek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe (r.a.)’in istihsânü’n-nass yoluyla yaptığı içtihatları serdetmek aslında onun vahye ve nakle verdiği önemi göstermek, vahiy kaynaklı deliller içerisinde de -istihsânü’n-nassın ekseriyetinin hadis ile gerçekleştiği göz önüne alındığında– sünnete verdiği önemi ortaya koymak anlamına gelecektir.

## II. Ebû Hanîfe (r.a.)’in İstihsânü’n-Nass’a Dayalı Olarak Yaptığı ve el-Mebsût’ta Zikredilen Başlıca İctihatlar Örnekleri

Ebû Hanîfe (r.a.)’in istihsânü’n-nass yöntemine dayanan içtihat örnekleri azımsanmayacak sayıda. Bu makalede ise sadece öne çıkan ve makalenin amacını gerçekleştirme noktasında temsil edici nitelikte olanlara yer verilecektir. Örneklere geçmeden önce örneklerin makale içerisinde zikredilmesinde meçhul sigâ/edilgen çatının tercih edildiği ifade edilmelidir. Bu durum yalnızca üslup konusundaki bir tercih olup görüşlerin Ebû Hanîfe (r.a.)’e aidiyetinin meçhuliyeti şeklinde anlaşılmalıdır.

### A) Ebû Hanîfe (r.a.)’in Kitap Sebebiyle İstihsan Yaptığı Yerler

1) Müslüman bir kimsenin babası yoksul bir zimmî olsa, kıyasa göre aralarındaki din farklılığı sebebiyle, bu kimse babasının nafakasıyla yükümlü tutulmamalıdır. Zira din farklılığı miras alıp-vermeye engel oluşturmaktadır ve nafaka da buna benzemektedir. Fakat “...Onlarla (ana-babanla) dünyada iyi geçin...” (Lokmân, 31/15) âyet-i kerîmesi ile bu kıyastan vazgeçilmiş ve istihsan ile hükmedilmiştir:

وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا

Bu âyet-i kerîme kâfir ana-baba hakkındadır. Nafaka vermeyip onları açlığa terketmek, ‘iyi geçinme’ sayılamayacağı için bu durumdaki bir oğula nafaka yükümlülüğü getirilmiştir.<sup>17</sup>

2) Koca, eşi ile cinsel ilişkide bulunmadan önce onu boşasa ve kadın için bir mehir belirlenmiş olsa, kadın belirlenen mehrin (mehr-i müsemânın) yarısını alır. Bu hüküm şu âyet-i kerîme ile istihsan yapılarak verilmiştir:

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ<sup>18</sup>

“Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır...” (Bakara, 2/237)

<sup>17</sup>Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-1331, c.5, s.206.

<sup>18</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.5, s.14.

Aslen kıyas, şu iki hükümden birisini gerektirmekteydi:

a) Belirlenen mehrin tamamının verilmesinin icap etmesi. Zira koca kendi isteğiyle kendi mülkiyetini ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla böyle bir durumda boşamayla kadının mehirdeki hakkının ortadan kalkmaması gerekirdi. Nitekim sözleşme hukukunda müşteri, satın aldığı malı kabzetmeden önce telef etse, satıcının semen/satış bedelindeki hakkı düşmez.<sup>19</sup>

b) Mehrin düşmesi. Zira akde konu olan şey, kadının elinden çıktığı şekliyle ona geri dönmüştür. Bu ise sözleşme hukukunda bedeli düşürdüğü gibi burada da ona benzetilerek mehri düşürür. Nitekim muhayyerlik hakkının kullanılması ya da ikâle (eski akdin yerine yeni bir akit koymak) yoluyla akit feshedildiğinde semen düşer.<sup>20</sup>

3) Hanımını bir veya iki (ric'î) talakla boşayan kimse, kadının iddeti bitmeden evliliğe dönebilir. Söz konusu hüküm, kıyasa muhalif olan Kur'an âyetiyle sabit olmuştur. Zira kıyasa göre talakla mülkiyetin ortadan kaldırılması bir tür ıskattır (hak düşürmesi). İskat ise köle azadı örneğinde olduğu gibi kendiliğinden tamam olmaktadır. Kıyas böyle olmakla birlikte şu âyet-i kerîme ile istihsana gidilmiş ve yukarıda zikredilen ric'at hükmü verilmiştir:

وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

“Kadınları boşadığımız ve onlar da bekleme sürelerini (iddetlerini) bitirdikleri vakit ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın...” (Bakara, 2/231)

Burada ‘tutun’ ifadesi ile kastedilen, ‘iddetleri bitmeye yakın, onlara dönmek suretiyle onları tutun’ manasındadır. Konuyla alakalı bir başka âyet-i kerîmede ise şöyle buyurulmuştur:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

“Boşamak iki defadır. (Ondan sonrası) ya iyilikle tutmak ya da güzelliikle salıvermektir...” (Bakara, 2/229)

Bu âyette ise ‘tutmak’ ile kastedilen, iki (ric'î) boşamadan sonra iddeti içerisinde kadına yeniden dönmektir. Bunu bir önceki âyet-i kerîmede geçen şu ifade delillendirmektedir:

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا<sup>21</sup>

“...Eğer kocaları barışmak isterlerse, bu bekleme müddeti içinde, boşadıkları kadınları geri almaya (herkesten) daha fazla hak sahibidirler...” (Bakara, 2/228)

4) Selem akdi, kıyasa göre geçerli olmamalıdır. Zira selem akdi, henüz satıcının elinde olmayanın (ma'dûmun) satışındadır. Hâlbuki akit anında mevcut olmasına rağmen mülkiyetine

<sup>19</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.6, s.63.

<sup>20</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.6, s.63.

<sup>21</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.6, s.13.

sahip olunmayanın dahi satımı geçersiz sayılmıştır. Hiç ortada bulunmayanın satımı öncelikle geçersiz olmalıdır. Kıyas böyle olmakla birlikte şu âyet-i kerîme ile istihsana gidilmiştir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman onu yazın...”  
(Bakara, 2/282)

İbn Abbâs (r.a.) bu âyet-i kerîmenin selem hakkında olduğunu söylemiştir. İstihsanın diğer sebebi de şu hadîs-i şerîftir:<sup>22</sup>

نَهَىٰ عَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ وَ رَخَّصَ فِي السَّلْمِ<sup>23</sup>

“Peygamber (s.a.v.), kişinin elinde bulunmayan şeyi satmasını yasak edip, seleme ruhsat verdi.”

5) Muhâyee akdi (menfaatin paylaşılması) istihsana dayalı olarak câiz görülmüş bir akittir. Kıyasa göre bu akdin câiz olmaması gerekirdi. Zira muhâyee, menfaatin yine menfaatle mübadelesidir. Ortaklardan her biri kendi sırası geldiğinde, ortak malın tamamından faydalanır. Bu faydalanma ortağının da aynı şekilde o maldan faydalanmasının karşılığında gerçekleşir. İstihsan ile hükmedilerek bu akdin câiz görülmesinin sebebi şu âyettir:

قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ<sup>24</sup>

“(Salih Peygamber şöyle) dedi: “İşte bu dişi deve! Su içme hakkı (bir gün) onundur, belirli bir günün içme hakkı da sizin.” (Şuarâ, 26/155)

6) Kıyasa göre, hâkimin hüküm vermesinde şahitlik delil olmamalıdır. Zira şahitlik bir tür haberdir ve doğru olma ihtimali olduğu gibi yalan olma ihtimali de vardır. İhtimalli bir şey ise bağlayıcı delil olarak kabul edilmemelidir. Fakat şahitliğin delil olduğunu açıkça ifade eden şu âyetler sebebiyle istihsana gidilmiştir:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ

“...Erkeklerinizden iki kişiyi de şahit tutun...” (Bakara, 2/282)

إِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ<sup>25</sup>

“...İçinizden adalet sahibi iki şahit (tutun)...” (Mâide, 5/106)

Şahitliğin delil olduğu böylece sabit olmuştur. Bundan sonra kıyas gereği bir kişinin şahitliğinin yeterli sayılması gerekirdi. Zira tevatür derecesine yani kesin bilgi derecesine ulaşma şart koşulmamış, yalnızca adalet vasfının bulunması istenmiştir. Tevatüre ulaşma istenmediğine göre -yalana ihtimali de olsa- doğruluk tarafı ağır basan haber delil kabul edilmiştir. Dolayısıyla

<sup>22</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.12, s.124.

<sup>23</sup> Benzer rivayet için bkz. Zeylaî, *Nasbu 'r-râye*, c.4, s.45.

<sup>24</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.20, s.170.

<sup>25</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.16, s.112.

şahitlerin sayısının bir ya da birkaç tane olması arasında fark bulunmamalıdır. Kıyasa bunu gerektirmekle birlikte şu âyetlerde şahitlerin sayısının belirtilmesi sebebiyle istihsana gidilmiştir:

وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ

“...İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun...” (Talâk, 65/2)

فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ<sup>26</sup>

“...Kadınlarınızdan zina edenlere karşı içinizden dört şahit getirin...” (Nisâ, 4/15)

7) İhramlı bir kimsenin öldürdüğü hayvanın kefareti olacak değeri belirlemede iki âdil hakemin şart koşulması, kıyasa aykırı olarak istihsanen verilmiş bir hükümdür. Kıyasa göre değeri belirlemede iki kişi daha ihtiyatlı olsa da bir kişi yeterli görülmelidir. Fakat Allah Teâlâ'nın konu hakkındaki şu âyet-i kerîmesine dayanarak istihsana gidilmiştir:

يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ<sup>27</sup>

“...Buna içinizden iki âdil kimse hükmeder...” (Mâide, 5/95)

#### A. Değerlendirme

Ebû Hanîfe (r.a.), ‘Kitap’ın; başka bir deyişle herhangi bir âyet-i kerîmenin hükmünün, kıyasa aykırı olarak sabit olduğu yerde kıyastan derhal vazgeçmiş ve âyette geçen hükmü kabul etmiştir. Âyeti kıyasa göre yorumlama yoluna gitmemiştir. Yukarıda verilen örneklerde bu durum açıkça görülmektedir.

#### B) Ebû Hanîfe (r.a.)’in Sünnet Sebebiyle İstihsan Yaptığı Yerler

1) Nebîzle (hurma şırası) abdest alınması kıyasa göre mümkün değildir. Zira nebîz, mutlak su değildir. Fakat Rasûlullah (s.a.v.)’den Abdullah b. Mes‘ûd (r.a.) tarafından rivayet edilen şu hadîs-i şerîf sebebiyle istihsana gidilmiş ve bununla abdest alınabileceği hükmüne varılmıştır:

إِنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْجِنِّ فَلَمَّا انْصَرَفَ إِلَيْهِ عِنْدَ الصَّبَاحِ قَالَ أَمَعَكَ مَاءٌ يَا ابْنَ مَسْعُودٍ قَالَ لَا إِلَّا نَبِيذُ تَمْرٍ فِي آدَاوَةٍ فَقَالَ تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَ مَاءٌ طَهُورٌ وَ أَحَدُهُ وَ تَوَضَّأَ بِهِ<sup>28</sup>

Cinlerin, Rasûlullah (s.a.v.)’i dinlemeye geldiği gece, İbn Mes‘ûd (r.a.), Rasûlullah (s.a.v.) ile beraberdi. Sabahleyin Peygamber (s.a.v.)’in yanına varınca, Rasûlullah (s.a.v.) ona; “Yanında su var mı ey İbn Mes‘ûd?” diye sordu. O da “Hayır. Sadece mataranın içindeki hurma şırası var”

<sup>26</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.16, s.112.

<sup>27</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.4, s.83.

<sup>28</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, Tahâret 42; Tirmizî, “Tahâret” 65; İbn Mâce, “Tahâret” 37; Abdürrezzak, *Musannef*, c.1, s.179; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.6, s.360; c.7, s.324; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, c.10, s.63; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c.1, s.14; Dârekutnî, *Sünen*, c.1, s.131.

dedi. Peygamber (s.a.v.);“Hurma iyi ve güzel, su da temizdir (temizleyicidir)” buyurarak matarayı aldı ve içindeki hurma şırası ile abdest aldı.<sup>29</sup>

2) Cünüp, hayızlı yahut abdestsiz bir kimse, üzerinde necaset bulunmayan elini, önceden yıkamaksızın su dolu bir kaba daldırır, kıyasa göre suyun bozulması ve bu kaptan artık abdest ya da gusül alınmaması gerekir. Zira bu kimse elini suya sokmakla elindeki abdestsizliği (hadesi) gidermiş ve suyu müsta‘mel hale getirmiştir. Müsta‘mel su ile de kural gereği abdest yahut gusül alınmaz. Bununla birlikte;

إِنَّ الْمُهْرَاسَ كَانَ يُوضَعُ عَلَى بَابِ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِيهَا مَاءٌ فَكَانَ أَصْحَابُ الصُّفَّةِ رَضَوْنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ  
يَعْتَرِفُونَ مِنْهُ لِلْوُضُوءِ بِأَيْدِيهِمْ

"Peygamber (s.a.v.)'in mescidinin kapısının önüne içi suyla dolu bir dibek taşı konulurdu. Ashâb-ı Suffe (r.a.) da, abdest için oradan avuçlarıyla su alırlardı."<sup>30</sup> şeklindeki rivayetlere dayanarak istihsan yoluna gidilmiş ve böyle bir hareketin suyu müsta‘mel hale getirmeyeceğine hükmedilmiştir.

3) Kedinin artığı kıyasa göre necis/pis olmalıdır. Zira kedinin eti yenmemektedir. Eti yenmeyen hayvanların da kural gereği salyaları; dolayısıyla artıkları necistir. Fakat kedinin artığı hakkındaki sünnet delili sebebiyle istihsana gidilmiş ve kedi hakkında bu konuda istisna yapılmıştır. Söz konusu delil şöyledir:<sup>31</sup>

لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينِ عَلَيْكُمْ<sup>32</sup>

“Kedi(nin artığı) necis/pis değildir; sizin etrafınızda dolaşıp duran hayvanlardandır.”<sup>33</sup>

4) Kahkaha atmak (yanındakiler duyacak kadar gülmek)<sup>34</sup> kıyasa göre abdesti bozmamalıdır. Zira abdesti, vücuttan çıkan pis şeyler bozar. Kahkaha ise böyle değildir. Ayrıca şayet kahkaha abdesti bozan şeylerden olsaydı diğer abdesti bozan şeylerde olduğu gibi, namaz içinde veya dışında gerçekleşmesinin aynı hükümde olması gerektir. Fakat Zeyd b. Hâlid el-Cühenî (r.a.)’dan rivayet edilen şu hadis sebebiyle istihsana gidilmiş ve namazda iken kahkaha atmanın namaza ilaveten abdesti bozduğuna hükmedilmiştir:

<sup>29</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.1, s.88.

<sup>30</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.1, s.52. Ayrıca bkz. İbn Ca‘d, Ali el-Cevherî el-Bağdâdî (v.230), *Müsnedü İbn Ca‘d*, Beyrut 1990, Hadis No: 3023.

<sup>31</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.1, s.49.

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.37, s.211, 272, 316; Abdürrezzak, *Musannef*, c.1, s.100; Hâkim, *Müstedrek*, c.1, s.263; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c.1, s.372, 374.

<sup>33</sup> Ebu Davud, “Taharet” 39.

<sup>34</sup> Karahisârî, Mustafa b. Şemseddin, *Ahterî-i Kebîr*, İstanbul 1310, c.2, s.188.

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ إِذْ أُقْبِلَ أَعْمَى فَوَقَعَ فِي بِنْرِ أَوْ رَكِيَّةٍ هُنَاكَ فَضَحِكَ بَعْضُ الْقَوْمِ فَلَمَّا فَرَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ<sup>35</sup>

Rasûlüllah (s.a.v.), ashâbına (r.a.) namaz kıldırıyordu. Ansızın âmâ biri çıkıp geldi. Oradaki bir kuyuya veya ağız açık bir su çukuruna düştü. Cemaatten bazıları güldüler. Peygamber (s.a.v.) namazını bitirdiğinde: “İçinizden gülenler abdestlerini ve namazlarını iade etsinler.” buyurdu.

Aynı minvalde bir hadîs-i şerîf de şöyledir:<sup>36</sup>

مَنْ ضَحِكَ فِي صَلَاتِهِ حَتَّى فَرَّقَ فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ<sup>37</sup>

“Namaz kılariken kıkırdarak gülen kimse abdestini de namazını da iâde etsin.”

5) Namazda kasıtsız olarak burun kanaması, yellenme, büyük veya küçük abdest yapma sebebiyle abdesti bozulan kimse, arada konuşmaksızın abdest alıp yarım bıraktığı namazına devam edebilir. Bu hüküm istihsana göre verilmiş bir hükümdür. Kıyasa göre abdest aldıktan sonra namazı baştan kılması gereklidir. Bunun açıklaması şöyledir: Abdest, namaza başlamanın şartı olduğu gibi namaza devam etmenin de şartıdır. Nitekim bir hadîs-i şerîfte şöyle buyurulmuştur:

لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ

“Namaz ancak ve ancak abdestle olur.”<sup>38</sup>

İstihsan ile verilen hüküm ise şu hadîs-i şerîfe dayanmaktadır:<sup>39</sup>

مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ أَوْ أَمَدَى فِي صَلَاتِهِ فَلْيُنْصَرَفْ وَ لِيَتَوَضَّأْ وَ لِيُبَيِّنْ عَلَى مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ<sup>40</sup>

“Namazda iken kusan, burnu kanayan veya mezisi gelen kimse namazı bırakıp abdest alsın ve (arada) konuşmadığı sürece yarım bıraktığı namazına devam etsin.”

6) İmam namazda kıraat ederken takılsa, ona uyan (muktedî) cemaatten biri de bunu hatırlatsa kıyasa göre bu bir konuşmadır ve namazı bozar. Zira yapılan bu hareket bir tür öğretim ve öğrenmedir. İmam, sanki: “Okuduğum yerden sonra ne geliyordu, hatırlat bana” demiş olmaktadır. Hatırlatan kimse de sanki ona: “Okuduğun yerden sonrası şöyledir, benden öğren” şeklinde karşılık vermiş olmaktadır. Bu sözler açıkça söylendiği vakit namazın bozulacağına ise hiçbir kuşku yoktur. Söz konusu kıyas, yukarıdaki uygulamanın namazı bozmadığını gösteren şu hadîs-i şerîf sebebiyle terkedilmiş; istihsana gidilmiştir:<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Bkz. Abdürrezzak, *Musanef*, c.2, s.376; Dârekutnî, *Sünen*, c.1, s.307.

<sup>36</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.1, s.77-78.

<sup>37</sup> Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, c.1, s.302.

<sup>38</sup> Bkz. Tirmizî, “Tahâret” 1; İbn Mâce, “Tahâret” 2; Dârekutnî, *Sünen*, c.1, s.123; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-‘evsat*, c.2, s.26.

<sup>39</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.1, s.169.

<sup>40</sup> Benzer rivayet için bkz. İbn Mâce, “İkametü’s-salât” 137; Ali el-Müttakî, *Kenzü’l-‘ummâl*, c.9, s.343.

<sup>41</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.1, s.193-194.

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ سُورَةَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ حَرْفًا فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ أَلَمْ يَكُنْ فِيكُمْ أَبِي فَقَالُوا نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ هَلَّا  
فَنَحْتُ عَلَى فَقَالَ طَنَنْتُ أَنَّهَا نُسِخَتْ فَقَالَ لَوْ نُسِخَتْ لَأَنْبَأْتُكُمْ بِهَا<sup>42</sup>

Peygamber (s.a.v.) Mü'minûn sûresini okuyup bir kelimeyi terk etmişti. Namazı bitirince: “İçinizde Übeyy yok muydu?” diye sordu. Oradakiler, var ya Rasûlallah” dediler. Bunun üzerine O (s.a.v.) [Übeyy (r.a.)’a] : “Bana hatırlatsaydın ya!” buyurdu. Übeyy (r.a.), “Onun neshedildiğini sandım” dedi. Rasûlullah (s.a.v.), “Şayet neshedilmiş olsaydı onu size haber verirdim” buyurdu.

7) Oruçlu iken unutarak yiyip içmek orucu bozmaz ve dolayısıyla kaza gerektirmez. Bu, istihsanen verilmiş bir hükümdür. Kıyasa göre orucun kaza edilmesi gerekirdi. Zira kişinin oruçlu iken yiyip içmesi orucun rüknünü (imsak) ihlal manasına gelir. Bu noktada kasıt ve unutmama eşittir. Şayet unutmama, bir özür kabul edilecek olursa hayız ve (oruca engel olan) hastalıkta olduğu gibi orucun sonradan kaza edilmesi gerekmektedir. İstihsana mesned teşkil eden hadîs-i şerîf ise şöyledir:<sup>43</sup>

إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي أَكَلْتُ وَشَرِبْتُ فِي رَمَضَانَ نَاسِيًا وَ أَنَا صَائِمٌ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ أَطْعَمَكَ وَسَقَاكَ  
فَتَمَّ عَلَى صَوْمِكَ<sup>44</sup>

Bir adam Peygamber (s.a.v.)’e: “Ben Ramazan’da oruçlu iken unutarak yedim, içtim. (Bana ne gerekir?)” diye sordu. Peygamber (s.a.v.): “Seni Allah (c.c.) yedirmiş ve içirmiştir. Orucunu tamamla” buyurarak cevap verdi.

8) Bülûğa ermiş bâkire kıza, babasının kendisini falanca kimseyle evlendirdiği haber verildiğinde kızın bir şey söylemeyerek susması, onun bu teklifi kabul ettiği anlamına gelir. Kıyasa göre ise satış sözleşmesinde satıcının izni olmaksızın onun malını kendisi ile aynı mecliste başkasına satan kişinin (fuzûlî) bu fiili karşısında sustuğu takdirde satıcının bu susması onun kabulü anlamına gelmediği gibi bâkire kızın susmasının da kabul sayılmaması gerekir. Zira böyle bir durumda susmak, önem vermeme, dikkatini vermeme veya şaşkınlık sebebiyle de gerçekleşmiş olabilir. Dolayısıyla ihtimallidir. İhtimalli bir şey de delil kabul edilemez. Kıyas böyle olmakla birlikte bâkire kız hakkındaki bu meselede istihsan yolu tercih edilmiştir.<sup>45</sup> İstihsanın delili şu hadîs-i şerîftir:<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Benzer rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, “Salât” 163; Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-kebir*, c.12, s.313; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c.3, s.300.

<sup>43</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.3, s.65.

<sup>44</sup> Bkz. Buhârî, “Savm” 26; Müslim, “Sıyâm” 171; Ebû Dâvûd, “Sıyâm” 39; Tirmizî, “Savm” 26; İbn Mâce, “Sıyâm” 15.

<sup>45</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.30, s.140.

<sup>46</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.5, s.2.



أَلْبِكْرُ نُسْتَأْمَرُ فِي نَفْسِهَا وَسُكُوْثُهَا رِضَاهَا<sup>47</sup>

“Bakire kıza kendisi hakkında danışılır. Susması rızasıdır.”

9) Satım akdinde kişinin kendisi için muhayyerlik (seçim hakkı) şartı koşması kıyasa göre câiz olmamalıdır. Zira muhayyerliğin şart koşulması geleceğe yönelik (ta‘likî) bir şarttır. Satım akdi ise bedelli bir akittir ve bedelli akitler ta‘likî şartlara elverişli değildir.

Satım akdinde muhayyerliğin şart koşulması istihsânen şu hadîs-i şerîf ile câiz görülmüştür:<sup>48</sup>

إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ وَ لِي الْخِيَارُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ<sup>49</sup>

“Alışveriş yaptığın zaman şöyle de: ‘Aldatmaca yok. Benim üç gün süreyle muhayyerlik hakkım var’.”

10) Satım akdinde şart koşulan muhayyerliğin süresinin (azamî) üç gün olarak takdir edilmesi istihsan ile verilmiş bir hükümdür. Kıyas, buradaki muhayyerlik için herhangi bir süre tayin edilmemesini öngörür. Zira satım akdinde muhayyerliğin câiz kılınmasındaki maksat üç günle gerçekleştiği gibi daha fazlasıyla da gerçekleşebilir. Ayrıca buradaki muhayyerlik görme ve ayıp muhayyerliği ile kefillik akdine kıyas edilmiştir.

İstihsanın delili şu hadîs-i şerîftir:

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدَرَ الْخِيَارَ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ<sup>50</sup>

“Peygamber (s.a.v.) muhayyerlik süresini üç gün olarak takdir etmiştir.”

Şer‘î takdir ya fazlalık, ya noksanlık ya da bunların her ikisini engellemek için yapılır. Burada üç gündən azını engellemenin bir faydası olmayacağı için bu takdirle üç gündən fazlasını engellemenin kastolunduğu anlaşılır.<sup>51</sup>

11) Bir kimse, belirli miktar para ra’sü’l-mâl (anapara) karşılığında buğdayda selem yapsa, sonra anapara üzerinden satıcı ile sulh olsalar (anlaşmalı olarak eski akdi feshetseler) ve sonra bu kimse anaparayı geri almadan aynı anapara üzerinden farklı bir şey satın almak istese istihsan gereği bu câiz olmaz. Kıyasa göre ise böyle bir tasarruf câiz olmalıdır. Kıyasın açıklaması şöyledir: Selem akdinin hükmü feshedilmiştir. Bununla birlikte anapara hâlihazırda satıcının zimmetinde bulunmaktadır. Anaparanın satıcının zimmetinde bulunması, feshedilen selem akdinin değil de teslimin bir sonucu olduğuna göre anapara deyn (zimmetteki borç)

<sup>47</sup> Buhârî, “İkrah” 3; Müslim, “Nikâh” 67; Ebû Dâvûd, “Nikâh” 24; İbn Mâce, “Nikâh” 11.

<sup>48</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.13, s.40-41.

<sup>49</sup> Benzer rivayetler için bkz. İbn Mâce, “Ahkâm” 24; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c.7, s.306; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c.5, s.449.

<sup>50</sup> Bkz. Dârekutnî, *Sünen*; c.4; s.11; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c.5, s.450.

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.13, s.41.

hükmü kazanır. Deyn ise tıpkı diğer satım akitlerinde olduğu gibi burada da herhangi bir şeyle mübadele edilmeye elverişli olmalıdır.

İstihsanın delili rivayet edilen şu hadislerdir:<sup>52</sup>

إِذَا أَسْلَمْتَ فِي شَيْءٍ فَلَا تَصْرِفْهُ فِي غَيْرِهِ<sup>53</sup>

“Bir şeyde selem yaptığın zaman onu başka bir şeyle değiştirme.”

لَا تَأْخُذْ إِلَّا سَلَمَكَ أَوْ رَأْسَ مَالِكَ<sup>54</sup>

“Ya selem yaptığın malı al, ya da anapararı.”

12) Müşteri ve satıcı malın satış bedeli/semen hakkında ihtilaf etseler ve mal da müşterinin elinde bulunsa (kabz gerçekleşmiş olsa) kıyasa göre müşterinin sözü yeminiyle birlikte kabul edilir. Çünkü taraflar satım akdinin aslında ittifak etmişler, semenin miktarında ihtilaf etmişlerdir. Müşteri herhangi bir iddiada bulunmamaktadır. Malı teslim almıştır. İddiada bulunan taraf satıcıdır ve müşteri satıcının semendeki fazlalık iddiasını reddetmektedir. Dolayısıyla müşterinin yemini onun sözünün kabulü için yeterli olmalıdır.

İstihsana göre ise her ikisi de karşılıklı yeminleşirler ve akit karşılıklı olarak feshedilir. İstihsanın delili şu hadîs-i şerîftir:<sup>55</sup>

إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ تَحَالَفًا وَ تَرَادُفًا<sup>56</sup>

“Alışveriş yapan iki kişi ihtilafa düşerlerse karşılıklı yeminleşirler ve akdi feshederler.”

13) Kişi başkasının elinde bulunan hayvanı, kendi hayvanının doğurduğunu ve mülkiyetinin kendisine ait olduğunu iddia edip delil getirirse zilyet (hayvanı hâlihazırda elinde tutan kişi) de hayvanın mülkiyetinin kendine ait olduğunu iddia edip buna delil getirirse istihsanen zilyedin sözü kabul edilir. Kıyasa göre ise davacının sözü kabul edilmeliydi.<sup>57</sup> Kıyasın gerekçesi, görünen durumun zaten zilyet lehine olmasıdır. Onun bu konuda delil getirmesi, borçlu kimsenin borçlu olmadığına delil getirmesine benzer. Ayrıca delillerde ispat gücü fazla olan tercih edilir. Davacının delilinin ispat gücü ise zilyedinkinden daha fazladır. Zira davacı, zilyedin aksine görünüşte mala mâlik olan birisine (zilyede) karşı mülkiyet iddiasında bulunmaktadır.<sup>58</sup> Bu durumda onun getirdiği delil de haliyle daha kuvvetli addolunacaktır.

<sup>52</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.12, s.149.

<sup>53</sup> İbn Mâce, “Ticârât” 60; Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, c.4, s.342.

<sup>54</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, c.4, s.270.

<sup>55</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.13, s.29-30.

<sup>56</sup> Bkz. Nesâî, “Büyü” 82; Hâkim, *Müstedrek*, c.2, s.55; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c.5, s.543.

<sup>57</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.17, s.63.

<sup>58</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.17, s.33.

Kıyasa göre durum böyle olmakla birlikte istihsana göre hüküm verilmiş ve şu hadisle amel edilmiştir:<sup>59</sup>

إِنَّ رَجُلًا ادَّعَى نَاقَةً بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ وَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا دَابَّتُهُ نَتَجَّهَا فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَا لِلَّذِي هِيَ فِي يَدَيْهِ<sup>60</sup>

“Bir kimse, Rasûlullah (s.a.v.)’in huzurunda, başka bir kimsenin elinde olan bir deve üzerinde mülkiyet iddiasında bulundu ve bu deveyi kendi devesinin doğurduğuna dair delil getirdi. Zilyet de onu kendi devesinin doğurduğuna delil getirdi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) deve hakkında zilyet lehine hükmetti.”

14) Komutan ganimeti paylaştırırken atlıya (süvari) iki pay, yayaya (piyade) bir pay verir. Bu, istihsanla verilmiş bir hükümdür. Kıyasa göre ise atla insan bir tutulup aynı pay verilmemeliydi. Aslen ata hiç pay verilmemesi gerekir. Zira o da savaşta kullanılan diğer araçlar gibi bir araçtır. İstihsanın delili ise şu hadis rivayetidir:<sup>61</sup>

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ لِلْفَارِسِ سَهْمَيْنِ سَهْمًا لَهُ وَ سَهْمًا لِفَرَسِهِ<sup>62</sup>

“Rasûlullah (s.a.v.), atlıya, biri kendisi, biri atı için olmak üzere iki pay vermiştir.”

15) Bir kimse hamile kadının karnına vursa ve bu sebeple kadın çocuğunu düşürse, düşen cenin için normal diyetin yirmide birine karşılık gelen beş yüz dirhem değerinde köle yahut cariye cinsinden “ğurre” (yahut bunların değeri) takdir edilir. Bu hüküm hadis sebebiyle istihsanla verilmiştir. Kıyas ise şu iki hükümden birisini gerektirir:

Birincisi, düşürülen cenin için hiçbir ödeme yükümlülüğünün gerekmemesidir. Zira ceninin (düşürüldüğü anda) canlı olup olmadığı belli değildir. Öldürme fiili ise ancak canlı olanlar hakkında söz konusudur. Binaenaleyh söz konusu şüpheler sebebiyle tazminin gerekmediğine hükmedilir. Zira şüphe tazminle hükmedilmesine engeldir.

İkincisi cenin için tam diyetin gerekmesidir. Bunun nedeni kadının karnına vurup çocuğu düşüren kişinin bu fiili sebebiyle, çocuğun hayata gelmesiyle elde edeceği menfaatin elinden alınmış olmasıdır. Bu sebeple, diyetin gerekmesi hususunda çocuk canlı kabul edilir. Diğer taraftan annenin rahmindeki meni, bozulmadığı sürece hayat bulmaya elverişlidir. Bu bakımdan canlı gibi kabul edilip telef edilmesi tazmini gerektirir. Bu durum ihramlının av hayvanının yumurtasını kırmasıyla kendisine tam bir avlanma kefareti gerekmesine benzer.

<sup>59</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.17, s.64.

<sup>60</sup> Benzer rivayetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, c.4, s.370; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c.10, s.433.

<sup>61</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, s.41-42.

<sup>62</sup> bkz. Abdürrezzak, *Musanef*, c.5, s.184, 185; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, c.6, s.489; Dârekutnî, *Sünen*, c.5, s.183, 186, 188, 189.

Zikredilen bu kıyaslar hadis sebebiyle terk edilmiş; ceninin diyetinde ğurreye hükmedilmiştir. Konu hakkında Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:<sup>63</sup>

فِي الْجَنِينِ غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ قِيمَتُهُ خَمْسِمِائَةٍ<sup>64</sup>

“Erkek ve kız ceninde (bunların düşürülmesinde), beş yüz dirhem değerinde köle veya câriye ğurre gerekir.”

Ebû Hanîfe (r.a.)’in istihsânü’n-nassa başvurduğu yerlerin çoğunluğunda istihsan gerekçesinin Sünnet olduğu görülmektedir. Bu husus makalenin iddiasını ispat etme noktasında merkezi bir konumdadır. Zikredilen örneklerde de görüleceği üzere Ebû Hanîfe (r.a.), Sünnet delilinin sabit olduğu yerde kıyasın gerektirdiği hükmü bırakmaktadır. Onun bu tavrı, sadece herhangi bir alana; mesela ibadet alanına da hasrolunmuş değildir. O, Rasûlüllah (s.a.v.)’den geldiğine kanaat getirdiği hadis kıyasa aykırı olduğu durumda, hangi konuda olursa olsun kıyası bir tarafa bırakıp hadisin mûcibince amel etmektedir. Şüphesiz böyle bir yolu tercih etmesi, onun Sünnet’e verdiği önemi göstermektedir.

### C) Ebû Hanîfe (r.a.)’in Eser (Sahabe Sözü ve Fiili) Sebebiyle İstihsan Yaptığına Dair Bazı Örnekler

1) Bir kimsenin vadeli veya peşin olarak sattığı malı, henüz semeni/satış bedelini kabz etmeden aynı kişiden, ilk akitteki semenden daha düşük bir bedelle satın alması kıyasa göre câiz olmakla birlikte istihsan delili tercih edilmiş ve bunun câiz olmadığına hükmedilmiştir.

Kıyasın açıklaması şöyledir: Müşterinin mal üzerindeki mülkiyeti akdin tamamlanmasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla artık onu dilerse istediği fiyata başkasına veya aynı kişiye satar. Aynı şekilde müşteri bu malı başkasına satacak olsa, malın yeni sahibi de bunu ilk satıcıya en baştaki semenden daha azına satsa bu da geçerli olmaktadır. Kıyas bunu gerektirmekle birlikte Aîşe (r.a.)’dan rivayet edilen şu haber sebebiyle istihsana gidilmiştir:<sup>65</sup>

إِنَّ امْرَأَةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا وَ قَالَتْ إِنِّي بَعْتُ مِنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ جَارِيَةً لِي بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ إِلَى الْعَطَاءِ ثُمَّ اشْتَرَيْتُهَا مِنْهُ بِسِتِّمِائَةِ دِرْهَمٍ قَبْلَ مَحَلِّ الْأَجَلِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بِئْسَمَا شَرَيْتَ وَ بِئْسَمَا اشْتَرَيْتَ أَبْلَغِي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمٍ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبْطَلَ حَجَّهُ وَ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ إِنْ لَمْ يَنْبُ فَأَتَاهَا زَيْدُ بْنُ أَرْقَمٍ مُعْتَذِرًا فَقَالَتْ قَوْلَهُ تَعَالَى فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ<sup>66</sup>

Bir kadın Aîşe (r.a.)’nın yanına geldi ve; “Ben, Zeyd b. Erkam’a, 800 dirheme, devletin vereceği atâ (bağış) vaktine kadar vade ile bir câriye sattım. Sonra vade dolmadan önce onu altı

<sup>63</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.26, s.87.

<sup>64</sup> Benzer rivayet için bkz. Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, c.1, s.193.

<sup>65</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.13, s.122.

<sup>66</sup> Benzer rivayetler için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, c.3, s.477; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c.5, s.539.

yüz dirheme satın aldım” dedi. Âişe (r.a.); “Satışın ne kötüdür! Alışın ne kötüdür! Eğer tevbe etmezse Zeyd’in, Peygamber (s.a.v.)’le birlikte yaptığı cihadı ve haccı Allah (c.c.) boşa çıkarır” dedi. Zeyd b. Erkam (r.a.) Âişe (r.a.)’ya gelip, özür diledi. Bunun üzerine Âişe (r.a.) ona; “...Kim Rabbinden bir öğüt gelir de (faizden) vazgeçerse, geçmişte olan kendisine aittir...” (Bakara, 2/275) âyetini okudu.

2) Şarap kıyasa göre müslümanlar hakkında olduğu gibi zimmîler hakkında da mütekavvim mal olmamalıdır. Kıyas böyle olmakla birlikte konu hakkında Ömer (r.a.)’dan nakledilen haber sebebiyle istihšana gidilmiştir.<sup>67</sup> Söz konusu haberde Ömer (r.a.) ile uşr (ticaret için sevkedilen malların onda birini vergi olarak) toplamakla görevlendirdiği memurları arasında şöyle bir diyalog gerçekleşmiştir:

مَاذَ اَنْصَنَعُونَ بِمَا يَمُرُّ بِهِ اَهْلُ الدِّمَةِ مِنَ الْخَمْرِ فَقَالُوا نَعَشُرُهَا فَقَالَ لَا تَفْعَلُوا وَلَوْ هُمْ يَبِيعُهَا وَخُدُوا الْعَشْرَ مِنْ اَنْمَانِهَا<sup>68</sup>

Ömer (r.a.), “Zimmet ehlinin sevkettiği şarap konusunda ne yapıyorsunuz?” (diye sorduğunda) onlar, “Biz bu şarabın onda birini alıyoruz” dediler. Bunun üzerine Ömer (r.a.) “Böyle yapmayın. Bırakın şaraplarını satsınlar. Siz de bunun semen/bedelinin onda birini alın” dedi.

Ömer (r.a.) zimmîlerin bunu satmasına izin vermekle ve uşrun şarabın semeninden alınmasını emretmekle şarabı onlar hakkında mütekavvim bir mal saymıştır.

Kıyasın açıklaması ise şöyle yapılabilir: Şarabın bizzat kendisi haram kılınmıştır. Dolayısıyla bir müslümanın, bir zimmînin şarabını telef etmesi durumunda bunu tazminle yükümlü tutulmaması gerekir. Zira şarap müslümanlar nezdinde mütekavvim bir mal değildir. Müslümanın hakkı ise zimmînin üzerindedir. Zimmîlere şarap içme konusundaki müsamaha ise farklı bir durumdur. Bu konudaki müsamaha onların inançları sebebiyledir. Fakat bu inanç, sadece kendileri hakkında itibara alınır ve onların mallarının mütekavvim sayılıp müslümanların bu malları tazmin konusunda sorumlu tutulmalarını gerektirmez.

3) Bir kişiyi iki şahsın ortaklaşa öldürmesi durumunda kıyasa göre, bunların her ikisi için kısas cezası verilememesi gerekir. Zira kısas, eşitlik esasına dayanır. Hâlbuki iki kişi bir kişiye eşit değildir. Kıyas böyle olmakla birlikte bu meselede Ömer (r.a.)’dan gelen haber sebebiyle istihšana gidilmiştir. Söz konusu haber şöyledir: Ömer (r.a.), bir kişiyi öldürmelerine karşılık San‘a ahalisinden yedi kişiyi (kısas yoluyla) öldürdü ve şöyle dedi:

كَلُّوْ تَمَالًا عَلَيْهِ اَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ بِهِ<sup>69</sup>

“(Bütün) San‘a halkı birleşerek onu öldürmüş olsaydı, ona karşılık hepsini öldürürdüm.”

<sup>67</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.13, s.137.

<sup>68</sup> Benzer rivayet için bkz. Abdürrezzak, *Musannef*, c.6, s.23; c.8, s.195.

<sup>69</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Ukûl 13, Abdürrezzak, *Musannef*, c.9, s.476; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c.5, s.429; Dârekutnî, *Sünen*, c.4, s.279; Ayrıca bkz. Buhârî, *Diyât* 21.

Bu haber sebebiyle yapılan istihsanın sonucu olarak ortaklaşa gerçekleştirilen cinayette - katillerin sayısına bakılmaksızın- bunların herbirine kısas uygulanmasına hükmedilmiştir.<sup>70</sup>

4) Sırf Allah hakkı olan zina, hırsızlık, şarap içme gibi suçlara verilen had cezalarında hâkimin, olayı kendi görmesine dayanarak sanık hakkında hüküm verme hakkı yoktur. Bu hüküm istihsana göre verilmiştir. Kıyasa göre ise kendi görmesine dayanarak hüküm verebilmelidir. Zira kendi görmesine dayalı bilgi, şahitlerin verdiği habere dayalı bilgidен daha kuvvetlidir. Bunun sebebi haberin, doğruya olduğu kadar yalana da ihtimalinin bulunmasıdır.<sup>71</sup>

İstihsana gitmeye sebep olan ve hâkime böyle bir durumda had cezasına hükmetme yetkisini vermeyen eser ise şu şekildedir:<sup>72</sup>

إِنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَرَأَيْتَ لَوْ لَقِيتَ رَجُلًا عَلَى الرَّزَا مَا كُنْتَ أَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ شَهِدْتُكَ عَلَيْهِ كَشَهَادَةِ  
وَاجِدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ صَدَقْتَ<sup>73</sup>

Ömer (r.a.), Abdurrahman b. Avf (r.a.)’a şöyle sordu: “Ne dersin, zina ettiğini gördüğüm bir adama ne yapayım?” Abdurrahman b. Avf (r.a.) şöyle cevap verdi: “Senin böyle birisi aleyhinde yapacağın tanıklık, müslümanlardan bir kişinin yapacağı tanıklık gibidir.” Bunun üzerine Ömer (r.a.), “Doğru söyledin” diyerek karşılık verdi.

5) Adam, birisine: “Sen babana ait değilsin” dese istihsana göre ona had cezası (kazif haddi) gerekir. Kıyasa göre ise gerekmez. Çünkü iftira atılan kişinin annesi zina etmediği halde, kişinin nesebi babası için sabit olmayabilir. Nitekim şüphe ile ilişkiye girilen kadının iddeti içerisinde doğurmasında durum böyledir. Dolayısıyla adam, bunu kastetmiş olabilir. Bu durum ise şüphenin oluşması için yeterlidir. Şüphe ile de had cezaları düşer.

İstihsanın dayanağı ise Abdullah b. Mes‘ûd (r.a.)’ın şu sözüdür:<sup>74</sup>

لَا حَدَّ إِلَّا فِي قَدْفٍ مُخَصَّنَةٍ أَوْ نَفْيِ رَجُلٍ عَنْ أَبِيهِ<sup>75</sup>

“İftira/kazif haddi ancak ve ancak muhsan bir kadına zina iftirası atma veya bir adamın nesebinin babasına ait olduğunu inkâr etme sebebiyle uygulanır.”

Kur’an âyetleri ve hadîs-i şerîflerin yanı sıra Ebû Hanîfe (r.a.), esere yani sahabeden naklolunan söz ve fiilere de ayrı bir önem vermiş ve onu dinde delil addetmiştir. Bu noktadan hareketle eseri kıyasa tercih etmiş; birçok meselede naklolunan eser sebebiyle kıyası terketmiştir. Bu durum, onun sahabeye ittibâyaya verdiği önemi de göstermektedir.

<sup>70</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.18, s.127; c.26, s.127.

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.16, s.104.

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.9, s.124.

<sup>73</sup> Benzer rivayet için bkz. Buhârî, “Ahkâm” 21.

<sup>74</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.9, s.121.

<sup>75</sup> Benzer rivayetler için bkz. Abdürrezzak, *Musanef*, c.7, s.423; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, c.5, s.487; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, c.9, s.190.

Eser sebebiyle istihsan yapılırken genellikle, Hanefiler tarafından fakîh kabul edilen sahabîlerin sözü sebebiyle kıyas terkedilmiştir. Nitekim bu husus bizzat Serahsî tarafından da dile getirilmiştir.<sup>76</sup> Fakîh sahabînin sözünün kıyasa tercih edilmesi, bu sözün Peygamber (s.a.v.)’den duyulmuş olma ihtimali/çıkarımıyla alakalıdır.<sup>77</sup> Aslen bu üç delilin; yani Kitap, Sünnet ve eserin kıyasa tercih edilmesi üçünün de kaynağının vahiy olmasından hareketledir. Akıl ise vahye öncelenemez.

### Sonuç

Ebû Hanîfe (r.a.) hocaları vasıtasıyla ashâb-ı kirâmdan (r.a.) alıp sistematik hale getirdiği usûlünde deliller arasında bir hiyerarşi gözetmiştir. Bu hiyerarşi sebebiyle iki delilin karşı karşıya geldiği durumlarda tercihte bulunmuştur. Söz konusu delillerden birinin kıyas olması halinde kıyasın bir delil sebebiyle terk edilip bu delilin gösterdiği hükmü vermeye istihsan adı verilmiştir. İstihsanın nass ile yapıldığı durumlar ise ayrı bir önem taşımaktadır. Zira kıyasın sahip olduğu manaların bir kısmında akli faaliyetin ağır bastığı görülmektedir ve bu manalardaki kıyasın nass sebebiyle terkedildiği durumlarda, vahiy kaynaklı olma özelliğine sahip bulunan nassa verilen önem öne çıkacaktır. Bu ise vahye gösterilen ihtimamın açık bir göstergesidir. Nass ile yapılan istihsan içerisinde sünnet ile yapılan istihsanın, ayet ve eserler sebebiyle yapılan istihsandan daha yoğun olarak gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Bu tespitin bir önceki tespite ilaveten vahiy kaynaklı deliller içerisinde sünnete verilen önemi gösterdiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Ebû Hanîfe (r.a.) hakkında öne sürülen reyci olduğu; akli nakle, bilhassa sünnete öncelendiği gibi iddiaların eskiden beri yapıldığı bir gerçektir. Söz konusu tespitin teorik planda kalmayıp örnekler ile pratik alana taşınması ise öne sürülen iddiaları çürütmede kesin ve etkili bir çözüm olacaktır. Binaenaleyh Serahsî’nin *el-Mebsût* adlı eseri esas alınarak örnekler merkezinde yapılan bu çalışmada bahsi geçen iddia mukabilinde zikredilen misaller ile Ebû Hanîfe (r.a.)’in akli kullanırken vahiy karşısındaki tutumu, sünnet anlayışı ve sünnete verdiği önem daha berrak ve gerçekçi bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. Herne kadar bu tespiti dile getiren bazı güncel çalışmalar mevcut ise de Serahsî’nin *el-Mebsût* eseri esas alınıp istihsânü’n-nass çerçevesinde ortaya konulması, alana bir katkı olarak değerlendirilmiştir.

<sup>76</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.1, s.88; c.6, s.10.

<sup>77</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.8, s.140.

**KAYNAKÇA**

- Abdürrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (v. 211/826-27), *el-Musannef* (thk. Habîbürrahmân el-A'zamî), el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1983, c.1-11.
- Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (thk. Şuayb el-Arnaût vd.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, c.1-50.
- Ali el-Müttakî, İbn Hüsâmiddîn (v. 975/1567), *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*(thk. Bekrî Hayyânî-Saffet Sakka), Müessesetü'r-Risâle, yy., 1401/1981, c.1-16.
- Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", *DİA*, İstanbul 2001, c.23, s.339-347.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (v. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed (v. 730/1330), *Keşf-i Pezdevî*, Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, Dersaadet 1308, c.1-4 (2 c.'de).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh* (thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, yy., 1422, c.1-9.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (v. 816/1413), *et-Ta'rifât*, 87 Numaralı Matbaa, Dersaadet 1283.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer (v. 385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî* (thk. Şuayb el-Arnaût vd.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, c.1-5.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as (v. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd* (Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts., c.1-4.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa (v. 1176/1762), *Mecâmi'u'l-hakâyik*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, Dersaadet 1308.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed (v. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, c.1-4.
- İbn Ca'd, Ali el-Cevherî el-Bağdâdî (v.230), *Müsnedü İbn Ca'd*, Beyrut 1990.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (v. 235/849), *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, c.1-7.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*(thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, yy., ts., c.1-2.
- İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Eminateddin (v. 821/1418'den sonra), *Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1292.
- İdrîsî, Abdülhamîd, "Fî nakdi mekûleti ehli'r-rey ve ehli'l-hadis", *İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, c.7, sy.28, Bahar 2002, s.149-155.
- Karahisârî, Mustafa b. Şemseddin (v.968/1560-61), *Ahterî-i Kebîr*, Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, İstanbul 1310, c.1-2 (1 c.'de).
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî (v. 179/795), *Muvattaü'l-İmâm Mâlik* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1406/1985, c.1-2.
- Molla Hüsrev Mehmed Efendi (v. 885/1480), *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkâtü'l-vusûl*, Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, Dersaadet 1321.
- Muhammed Hamîdullah (v. 2002), "Serahsi", *DİA*, İstanbul 2009, c.36, s.544-547.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc (v. 261/875), *Sahîhu Müslim* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c.1-5.
- Mütercim Âsım Efendi (v. 1235/1819), *el-Okyanüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, Matbaatü'l-Osmâniyye, İstanbul 1305,c.1-3.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Ali (v. 303/915), *el-Müctebâ mine's-sünen* (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1406/1986, c.1-9.
- Önder, Muharrem, *Hanefti Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, Ravza yay., İstanbul 2009.



Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahrulislam Ali b. Muhammed (v. 482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî (Keşf-i Pezdevî kenarında)*, Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, Dersaadet 1308, c.1-4.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1324-1331, c.1-30 (15 c.'de).

\_\_\_\_\_ *Usûlü's-Serahsî*(thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire 1954, c.1-2.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-evsat* (thk. Târik b. Ivazillâh b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Dâru'l-Harameyn, Kahire, ts., c.1-10.

\_\_\_\_\_ *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts., c.1-25.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279/892), *el-Câmi'u'l-kebîr* (Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, c.1-6.

Uzunpostalıcı, Mustafa, "Ebû Hanife", *DİA*, İstanbul 1994, c.1-10, s. 131-138.

Vankulu Mehmed Efendi (v. 1000/1592), *Lugat-ı Vankulu*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1803, c.1-2.

Zekiyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1971.

Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf (v. 762/1360), *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye* (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde 1418/1997, c.1-4.



# IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## AHMED HAMDİ ŞİRVÂNÎ VE *TÜRKÇE MUHTASAR USÛL-İ FIKIH* ADLI ESERİ İLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME\*

Mehmet ERDOĞAN\*\*  
Ramazan ÇÖKLÜ\*\*\*

### Öz

19. yy. batının bilim ve teknikte ilerlemesine karşılık, Osmanlı Devleti'nin siyasî, askerî ve malî sıkıntılardan dolayı yıprandığı bir dönemdir. Bu sorunların arkasında; ırk, din, mezhep kökenli iç isyanlar, birkaç cephede savaşmak, tedbirsiz ve gereksiz harcamalar gibi faktörler yer almaktadır. Zor durumda kalan devlet, içinde bulunduğu kriz ortamından kurtulmak için tüm alanlarda kendini yenilemek zorunda kalmıştır.

Böylesine sıkıntılı bir dönemde yaşayan Ahmed Hamdi Şîrvânî, ilmî faaliyetlerinin yanı sıra önemli idarî görevler üstlenmiş, çalışmaları ile de döneme damga vurmuş bir âlim, bir devlet adamıdır. Tanzimat'tan sonra Galatasaray Sultanisi bünyesinde açılan Hukuk Mektebi'nde usûl-i fıkıh hocalığı yapmıştır. Hocalığı döneminde edindiği tecrübelerin meyvesi olan *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* isimli eseri, 18. yüzyıldaki akademik yazım dili ve eğitim sistemine örnek teşkil eden önemli bir çalışmadır. Bu makalede Ahmed Hamdi'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliğinden bahsettikten sonra *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* isimli eserini değerlendirmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Hamdi, Ahmet Cevdet Paşa, Fıkıh Usulü, Türkçe

---

\* Bu makale savunulmak üzere jüriye sunulmuş *Ahmed Hamdi Şîrvânî ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh İsimli Eserindeki Metodu* adlı yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi.

\*\*\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

## AHMED HAMDİ ŞİRVANİ AND AN ASSESSMENT ON THE STUDY OF TÜRKÇE MUHTASAR USÛL-İ FIKIH BY HİM

### Abstract

19th century is the one in which the Ottoman Empire was worn politically, economically and strategically while the west was progressing in science and technology.

There have been several factors behind these ordeals such as internal revolts originating from ethnic, race and religious sect; pasha and governor betrayals; imprudent and unnecessary expenditures and the wars in various battlefronts. The State in difficult condition had to have been modernized and reformed in almost all fields just to get rid of this crisis and troublesome within which she had found herself. Having lived in such a downturn, Ahmet Hamdi Şirvani has been both an important âlim leaving his mark on the era and statesman undertaking significant administrative duties as well as his scholarly services. He took in charge of teaching "usul al-fıqh" in law faculty within Galatasaray Sultani after Tanzimat Era. His aforementioned study *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, which was the outcome of his experiences during his teaching, was a fundamental study exemplifying the writing language and educational system in 18th century. Having mentioned about his life, works and scholar personality we are going to try to make an assessment on his "Türkçe muhtasar usûl-i fıkıh".

**Keywords:** Ahmed Hamdi Şirvani, Ahmed Cevdet Paşa, Usul al-fıqh, Turkish

### GİRİŞ

İslâm hukuku, usûl ve fûrû şeklinde, çift yönlü gelişmiştir. Fûrû-i fıkıh, şahısların uygulaması gereken şer'î, amelî esasları, usûl-i fıkıh ise bu esasların şer'î delillerden çıkarılma metotlarını inceler. Geçmişten günümüze birçok İslâm âlimi usûl-i fıkıh alanında farklı metotlarda eserler yazmışlardır. Bu âlimlerden birisi de Ahmet Hamdi Şirvânî'dir.

Osmanlı Devleti'nin siyasî bakımdan zayıfladığı fakat ilmî yönden verimli olduğu bir dönemde yaşayan Ahmet Hamdi Şirvânî, çağdaşı olan âlimler gibi İslâmî ilimlerin birçok alanında kıymetli eserler telif etmiş değerli bir âlimdir. Uzun süre Hukuk Mektebi'nde usûl-i fıkıh dersleri okutarak bu alanda yetkinlik kazanmıştır. Müderrisliği döneminde Arapça metinlerden okutulan usul-i fıkıh ilmi ile ilk kez karşılaşan talebelerin anlama ve kavramada zorlandıklarını görmüş, bu ilmi onlara kolaylaştırmak ve bu alanda yetkinlik kazandırmak için Hâdimînin *Mecâmiü'l-Hakâik* isimli eserini, *Levâmiü'd-dekâik fî tercemet-i Mecâmiü'l-hakâik* isimle

Türkçe'ye tercüme etmiştir. Fakat bu çalışmasını fazla uzun bularak çoğunlukla misalleri muamelâttan getirdiği, hacmi küçük, muhtevası büyük *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* isimli eserini oluşturmuştur. *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, Tanzimat'tan sonra usûl-i fıkha dair kaleme alınan ilk telif ürünü olması<sup>1</sup>, dilinin Türkçe olması, muhtasar olması, misallerinin muamelâttan getirilmesi ve küllî kaideleri içermesiyle dikkat çeker. Bu nedenle biz de Ahmed Hamdi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* adlı eserini değerlendirmeyi amaçlamaktayız.

### A. Ahmed Hamdi Şirvani'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ahmed Hamdi Şirvânî, Şirvan<sup>2</sup> eyaletinin idare merkezi olan Şemahi şehrinde doğmuştur.<sup>3</sup> Doğumu ile ilgili kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir. Ahmed Hamdi'nin torunlarından olup *Seyahatname* isimli eserini hazırlayan Fatma Rezan Hürmen, müellifin 1828 tarihinde doğduğunu beyan etmiştir.<sup>4</sup> Bazı ansiklopedi ve kitaplarda ise 1831 tarihinde doğduğu ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Başbakanlık Osmanlı arşivindeki kayıtlara göre Ahmed Hamdi Şirvânî'nin doğum tarihi 1247/1831 olarak kabul edilmektedir.<sup>6</sup>

İlk eğitimini memleketi Şirvan'da alan Ahmet Hamdi, konuşabilme ve yazabilme seviyesinde öğrendiği Farsça ve Arapça'nın yanı sıra riyaziyeden dahi icazet almıştır.<sup>7</sup> 1855 senesinde

<sup>1</sup> Çeşitli arşiv, katalog ve taramalar yoluyla yaptığımız araştırmalarda Tanzimat'tan sonra *Türkçe Muhtasar Usul-i Fıkıh*'tan önce telif edilen bir usûl eserine rastlamadık.

<sup>2</sup> Azerbeycan'da yer alan ancak günümüzde mevcut olmayan tarihi bir şehirdir. Eski dönemlerde Albanya ve Aran'ın bir kısmı olup halk arasında "ahvan" diye adlandırılmıştır. Bir rivayete göre de ismi Sâsânî hükümdarı I. Hüsrev Enûşirvân'dan gelen Şirvan, Sâsânîler döneminde Azerbeycan'ın en büyük şehirlerinden biriydi. VII. Yüzyılda Araplar fethedince bölgenin yönetimini Arap asıllı müslüman Şirvanşahlar'a hanedanına verdiler. Bu dönemde Şemahi şehri kurularak Şirvan'ın merkezi oldu. Bölge 1578'de Osmanlı idaresi altına girdi. Osmanlı Devleti, Safeviler ve Ruslar ile bölgenin hâkimiyeti hususunda savaşlar yapmıştır. 1826 yılında bölge tamamen Ruslar'ın kontrolü altına girmiştir. Dolayısıyla Ahmed Hamdi'nin doğduğu yıllarda Şirvan Osmanlı toprağı değildir. Azerbeycan'ın 1991'de bağımsızlığını ilan etmesiyle Şirvan bölgesi tekrar Azerbeycan Devleti'nin bir parçası olmuştur. Aydın, Mustafa, "Şirvan", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 204-206; Aşurbeyli, Sara, "Şirvanşahlar", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 211-213.

<sup>3</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrade-i Dâhiliyye (İDH), 659/45855; Biren, Tefvik Hamdi, *II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, Hürmen, Fatma Rezan (haz.), İstanbul, Arma Yayınları, 1993, s. XLV.

<sup>4</sup> Şirvânî, Ahmed Hamdi, *Seyahatname, (Hindistan, Svat ve Afganistan)*, Hürmen, Fatma Rezan (haz.), İstanbul, Arma Yayınları, 1995, s. 5.

<sup>5</sup> Biren, s. XLV; Devlet Kitapları Müdürlüğü (DKM), *Türk Ansiklopedisi*, "Ahmed Hamdi Efendi (Şirvanlı)", İstanbul, Millî Eğitim Basımevi (MEB), 1968, I, 256; Komisyon, *Meydan Larosse (Büyük Lügat ve Ansiklopedi)*, "Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi", İstanbul, Meydan Yayınları, Ty, XI, 794.

<sup>6</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855.

<sup>7</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855; Biren, s. XLV.

yerleşme niyetiyle İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'a geldikten sonra tekrar eğitim alarak tahsilini tamamlamış,<sup>8</sup> ayrıca Fransızca da öğrenmiştir. Arapça ve Farsça'da olduğu gibi Fransızca dilinde de yetkinleşerek çeviriler yapacak, yazılar yazacak ölçüde dilini geliştirmiştir.<sup>9</sup> 1277'de (1860) 29 yaşındayken Maârif Meclisinde girdiği bir imtihanda başarılı olarak Şebinkarahisar Rüşdiye Mektebi'ne başmuallim olarak atanmıştır.<sup>10</sup> 1279'da (1862) tekrar İstanbul'a geldikten sonra İzmir Rüşdiye Mektebi başmuallimliğine nakil olmuştur. 1281 (1864) senesinde devriye müderrisliğine nakil olmuştur. Daha sonra bu görevinden istifa ederek 1283'te (1866) Tahrîr-i Emlâk Kalemine dâhil olmuştur. 1284'te (1867) Erzincan sancağı Emlâk Muharrirliğine başlamış, 1285'te (1868) görevi değiştirilerek Tahrîr-i Emlâk Komisyonu azalığına atanmıştır.<sup>11</sup> 1289 (1872) senesinde Tahrîr-i Emlâk Riyâseti müdür yardımcılığına atanmıştır. Bu senenin sonlarında devriye mevleviyetine<sup>12</sup>, 1294 (1877) senesinde de mahreç mevleviyetine terfi etmiştir.<sup>13</sup> Yine bu sene özel bir görevlendirme ile<sup>14</sup> Hindistan, Afganistan ve Svat'a şebbender olarak tayin edilmiştir.<sup>15</sup> 8 ay sonra görevini tamamlayıp İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'a döndüğünde görevi esnasında karşılaştığı olayları, kişileri, örf ve adetleri anlattığı bir *Seyahatname* kaleme almıştır.<sup>16</sup> Aynı sene Telif ve Tercüme dairesine atanmış, daha sonra bu

<sup>8</sup> Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Yavuz, A.Fikri, Özen, İsmail (haz.), İstanbul, Meral Yayınları, Ty, I, 249; Biren, s. XLV; Hürmen, s. 5.

<sup>9</sup> Biren, s. XLV; Hürmen, s. 5.

<sup>10</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855; Biren, s. XLV.

<sup>11</sup> Bu komisyon 1288'de lağvedilmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855.

<sup>12</sup> Mevleviyet makamı, Osmanlı ilmiye teşkilâtında yüksek dereceli kadılıklar için kullanılan bir terimdir. Osmanlı Devleti'nde kadılıklar, "mevleviyet kadılıkları" ve "kaza kadılıkları" şeklinde sınıflandırılmaktaydı. İstanbul, Edirne ve Balkanlar gibi stratejik öneme sahip, nüfus ve kültür bakımından önde gelen şehirlere tecrübeli âlimler gönderilir ve bu âlimler mevleviyet kadıları olarak anılırlardı. Mevleviyet terimi ilk olarak XV. yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmaya başlanmış, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren de sınıf ve dereceleri düzenlenerek derecelerine göre aylık tahsis edilmiştir. Mevleviyetler terfi sırasına göre, devriye mevleviyetleri, mahreç mevleviyetleri, bilâd-ı hamse mevleviyetleri ve Haremeyn mevleviyetleri şeklinde sınıflandırılmıştır. XVI. yüzyılın sonlarında mevleviyet kadılıklarında yeni uygulamalar ortaya çıkmıştır. Küçük kazalar birleştirilerek yeni mevleviyetler oluşmuş ve pâyeli tayinler yapılmıştır. Bu yeni uygulama ile müderris ve kadılar için "mansıb" ve "pâye" şeklinde iki statü belirlenmiştir. Buna göre bir makamın fiilen verilmesine "mansıb", fiilen işgal edilmeyip sadece rütbe ve unvanının alınmasına ise "pâye" denilmiştir. Unan, Fahri, "Mevleviyet", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 467.

<sup>13</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855.

<sup>14</sup> Bu özel görevde maaşına 5000 kuruş zam yapılmıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855.

<sup>15</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855; Biren, s. XLV; Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1308, I, 250.

<sup>16</sup> Bu eser torunu Fatma Rezan Hürmen tarafından latinize edilerek yayınlanmıştır.

kurumun müdürlüğünü de yapmıştır.<sup>17</sup> 1297'de (1880) Edirne pâyesi rütbesine terfi etmiştir. 6 Ramazan 1298'de (1881) Matbaalar İdaresi Müdürlüğüne, 13 Safer 1299'da (1882) ise Encümen-i Teftiş ve Muayene Riyasetine atanmıştır.<sup>18</sup> Bu kurumda memurluk ve müdürlük yapmıştır.<sup>19</sup> Yine bu sene içinde haremeyn-i muhteremeyn mevleviyetine taltif olunmasının yanı sıra kendisine Mecîdî nişanı<sup>20</sup> verilmiştir. 8 Şevval 1300'de Devlet-i Âl-i Osmanî nişanına<sup>21</sup> nail olmuştur.<sup>22</sup> Ahmed Hamdi'nin bu nişanı alması onun idârî yönden ne derece başarılı bir devlet adamı olduğunu gösterdiği kanaatindeyiz. 26 Safer 1300'de (12 Teşrînisânî 1302) becayiş yaparak Meclis-i Maârif azalığına tayin edilmiştir.<sup>23</sup>

Ahmed Hamdi Şîrvânî, Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi bünyesinde açılan Hukuk Mektebi'nde 1875-1880 yılları arasında usûl-i fıkıh, 1881-1882 yıllarında ise Arazi Kanunnâmesiyle Tapu Nizamnâmeleri ve Muamelâtı hocalığı yapmıştır.<sup>24</sup> Hocalığı süresinde Maârif Nâzırlığı tarafından kendisine bazı ilim dallarında ders kitabı hazırlama görevi verilmiştir.

Ahmed Hamdi Şîrvânî, İstanbullu Sıdıka Hanım<sup>25</sup> ile evlenmiş, bu evliliğinden bir oğlu ve iki kızı dünyaya gelmiştir.<sup>26</sup>

İlmî, idarî ve kültürel yönlerden çok aktif bir ortamda yaşayan, üstlendiği idarî görevler, gerçekleştirdiği ilmî çalışmalarla dönemin seçkin şahıslarından olan Ahmet Hamdi, dürüst ve

<sup>17</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855; Süreyya, I, 250.

<sup>18</sup> 1879'da Avrupa'daki matbu eserlerden faydalı olanları Türkçeye çevirmek için Telif ve Tercüme Dairesi kurulmuştur. Ancak bir süre sonra kurum, kitapların basım öncesi kontrol ve denetimlerini yapmaya başlamıştır. 1881'de ise Matbaalar İdaresi ile birleştirilerek Encümen-i Teftiş ve Muayene heyeti oluşturulmuştur. Yurdal Demirel, *Harputlu Çok Yönlü Bir Bürokrat Eminhafızâde Ahmed Arifi Bey*, Elazığ, Fırat Üniversitesi, Har. Uy. ve Arş. Mer. Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu, 2013, s. 718.

<sup>19</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855; Süreyya, I, 250; *Meydan Larosse*, II, 794; *Türk Ansiklopedisi*, I, 256; Mehmet Tahir Efendi, I, 249.

<sup>20</sup> Osmanlı Devleti'nde batı tarzındaki ilk nişan olup 1852'de ihdas edilmiştir. Nişan beş rütbeden oluşur. Artuk, İbrahim, "Nişan", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 157.

<sup>21</sup> Bu nişan 18 Ağustos 1309'da sultan II. Abdülhamid tarafından ihdas edilmiştir. Altından ve beyzî şeklinde olup ortasında II. Abdülhamid'in "el-gâzî" unvanlı tuğrası vardır. Hânedanın uygun bulduğu kişilere, devlete yardım eden yabancı hükümdarlara, hânedan erkânına ve padişaha üstün hizmette bulunan yüksek rütbeli memurlara verilmektedir. Artuk, "Nişan", *DİA*, XXXIII, 157.

<sup>22</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855.

<sup>23</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855.

<sup>24</sup> Yörük, Ali Âdem, "*Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri*", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü, 2008, s. 73 ve 93.

<sup>25</sup> Biren, II. Abdülhamid, *Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, s. XXXIII.

<sup>26</sup> Şîrvânî, *Seyahatname*, s. 6.

başarılı bir şahsiyettir. Görevleri süresince asla bir ceza, uyarı almamış herhangi bir suçla itham edilmemiştir.<sup>27</sup> Sert, cömert, ilim ve irfan sahibi bir zât olup 12 Cemâziyelevvel 1307'de (4 Ocak 1890) vefat etmiştir. Eyüp'te metfundur.<sup>28</sup>

### **B. Ahmed Hamdi'nin Yaşadığı Döneme Bir Bakış**

Ahmed Hamdi, 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde, beş padişahın hükümdarlık yaptığı bir dönemde yaşamıştır. Bu padişahlar Sultan II. Mahmud (1808-1839), Sultan Abdülmecid (1839-1861), Sultan Abdülaziz (1861-1876), Sultan V. Murad (1876-1876) ve Sultan II. Abdülhamid Han (1876-1918)'dir.<sup>29</sup>

Ahmed Hamdi'nin yaşadığı dönemde; bilim ve teknikte ilerleyen batının, siyasî baskısını ve düşmanlığını artırmasına ilaveten din, mezhep ve ırk kökenli iç isyanlar sebebiyle Osmanlı Devleti bir hayli yıpranmış bir durumdadır.<sup>30</sup> Birkaç cephede savaşmak, devletin askeri gücünü zayıflatmış, gereksiz ve tedbirsiz harcamalar ekonomik sıkıntılara sebep olmuş, devlet tarihinde ilk kez dış borçlanmaya gitmiştir. Kısaca siyasî, askerî ve malî sıkıntılarını devleti zor duruma sokmasıyla bazı reform çalışmaları kaçınılmaz olmuştur.<sup>31</sup> Bu sebeple 18. yüzyılda başlayan modernleşme hareketleri ve batılılaşma faaliyetleri hızlanmış, başlangıçta özellikle askerî sahada gerçekleştirilen reformlar bütün alanlara yayılmıştır.<sup>32</sup>

### **C. Ahmed Hamdi'nin Eserleri**

Ahmet Hamdi Şirvânî, kendi asrındaki âlimler gibi farklı alanlara ilgi duyan çok yönlü bir şahsiyettir. Matematik, tabîî ilimler, astronomi, fıkıh usulü, fıkıh, dil, belagat, münazara, cedel ve mantık gibi çeşitli alanlarda eserler yazmış, çeviriler yapmıştır. Eserleri, yazım dillerinin Türkçe olması, muhtasar olmaları ve eğitim amaçlı yazılmaları ile dikkat çekmektedir.

Ahmed Hamdi'nin oğlu Mehmet Tevfik Bey ile torunu Fatma Rezan Hürmen, Ahmed Hamdi'ye ait 19 eser ismi vererek bazılarının içeriklerinden bahsetmektedirler. Ayrıca Ahmed Hamdi, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*'ta olduğu gibi bazı eserlerinin son sayfalarında matbu eserlerine dair bilgi vermektedir.

Çeşitli kitap, kütüphane, ansiklopedi ve arşiv taramaları neticesinde Ahmed Hamdi'ye ait 21 eser, 4 makale ve 1 risale ile karşılaştık. Bu eserleri tasnif etmeden önce bir hususa dikkat

<sup>27</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855.

<sup>28</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855; Süreyya, s. 250; Özen, Yavuz, (haz.), I, 249.

<sup>29</sup> Yılmaz, Ömer Faruk *Belgelerle Osmanlı Tarihi*, İstanbul, Osmanlı Yayınevi, 2000, III, 430-441.

<sup>30</sup> Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Baskı, 1983, VI, 29-85.

<sup>31</sup> Yılmaz, III, 430.

<sup>32</sup> Oklay, Erdem, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Eğitim Tarihi Açısından Önemi Üzerine Bir İnceleme*, Tarih İncelemeleri Dergisi, 2014, sayı XXIX/1, s. 234.

çekmek gerekir. Ahmed Hamdi'nin bazı eserleri farklı ansiklopedilerde değişik isimlerle zikredilmektedir. Bazıları da aynı ansiklopedi içinde ve aynı isimle birkaç kez yazılmıştır. Bu durum aynı alanda farklı eserler yazmış olabileceği gibi bir algıya sebep olsa da gerçek öyle değildir. Sebeplerini birkaç madde de açıklamak icap ederse;

1. Ahmed Hamdi'ye ait arşivlerde bulunan eserlerin bazılarının sayfaları eksiktir. Eksik sayfalar sonradan eserin başına ya da sonuna ilave edilmiştir. Bu durum diğer nüshadan farklı bir eser olduğu şeklinde anlaşılmıştır.
2. Farklı olduğu sanılan eser, ikinci baskı olup, ilk baskının yapıldığı matbaadan farklı bir matbaada basılmıştır. Matbaadaki değişiklik farklı bir eser olarak anlaşılmasına sebep olmuştur.
3. Bazı eserler kaynaklarda farklı isimler ile geçmektedir. Mesela mantık ile alakalı eserinin ismi *Muhtasar Mantık*'tir. Ancak müellif *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* adlı eserinin sonunda matbu eserlerini sayarken kitabın ismini "Mantık" şeklinde vermiştir. Yine *Kavâid-i Selîmiye* adlı eserinin birkaç baskısı yapılmış olup kaynaklarda *Kavâid-i Fârisiyye*, *Kavâid-i Fârisiyye-i Selîmiye* gibi isimler ile geçtiğinden iki farklı eser gibi zannedilmiştir.<sup>33</sup>

### 1. Ahmed Hamdi'nin Kitapları

#### a) Fıkıh Alanıyla İlgili Kitapları

1. Levâmiü'd-Dekâik fî Tercemet-i Mecâmiü'l-Hakâik: Hâdimî'nin medreselerde ders kitabı olarak okutulan meşhur eseri *Mecâmiü'l-hakâik*'in tercümesidir. Arapçaya vakıf olamayan talebelerin usûl-i fıkıh öğrenimini kolaylaştırmak amacıyla hazırlanmıştır.<sup>34</sup> *Mecâmiü'l-hakâik*'in yanı sıra şerhi *Menâfiü'd-dekâik*'ten de ciddi şekilde faydalanılmıştır. Bu yönüyle şerhli tercüme özelliği taşır. Eserin sonuna "Mukaddime" başlığı altında "İlm-i Cedel", "İlm-i Mantık" ve "İlm-i Münazara" adlı Türkçe risaleler eklenmiştir. Böylece usûl ilmi ile diğer ilimler arasında irtibat kurularak usûl bölümündeki ıstılahlar mantık, cedel ve münazara bölümlerinde genişçe açıklanmıştır.<sup>35</sup>

Bu eseri Sava Paşa -basım masrafları Hukuk Mektebi hesabından olmak üzere- bastırılmıştır. Eserin tafsilatlı oluşu ve misallerin muamelâtan getirilmemesi, Ahmed Hamdi'yi *Türkçe*

<sup>33</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şirvânî, *Kavâid-i Selîmiye*, İstanbul, Matbaa-i Osmâniye, 1302/1885, s. 1-2; Şirvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1302/1885, s. 152.

<sup>34</sup> Şirvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, XV.

<sup>35</sup> Okur, Kâşif Hamdi, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları Hâdimî Örneği*, İstanbul, Mizan Yayınevi, Ty, s. 101.



*Muhtasar Usûl-i Fıkıh*'ı telife götürmüştür.<sup>36</sup> Eser 2 Zilkade 1293/1876'da İstanbul Mustafa Efendi Matbaasında basılmıştır.<sup>37</sup>

2. Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh: Usûl ilmi ile ilk kez karşılaşan öğrencilere usûl-i fıkıhın temel konularını öğretmek amacıyla yazılmıştır. Fıkıh usulünün genel konularını içeren eserde misaller muamelâttan getirilmeye çalışılmış, küllî kaidelere de sıkça yer verilmiştir. 2 Zilkade 1302/1885'te İstanbul Mihran Matbaasında basılmıştır.<sup>38</sup>

3. Hulâsatü'l-Ferâiz fî Halli'l-Ğavâmiz: Bazı kaynaklarda ismi *Hulâsatü'l-ferâiz ma'a'l-hisâb* şeklinde geçen eser iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda sayılar, dört işlem, küsurât, faiz hesapları ve hesap ilminin kurallarından, ikinci kısımda ise ferâiz meselelerinden bahsedilmiştir. Sonunda miras taksimi ile ilgili geniş bir şema vardır.<sup>39</sup> Eserin dili Türkçe olup 1291/1874'de Beyazıt meydanındaki Şeyh Yahya Efendi Matbaasında basılmıştır.<sup>40</sup>

#### b) Dil ve Belâğat Alanları İle İlgili Kitapları

1. Belâğat-i Lisân-ı Osmânî: Rüşdiye mektepleri ve idâdiyelerde ders kitabı olarak okutulmak üzere Maârif Nezâreti tarafından 1293/1877 senesinde Matbaa-i Âmire'de basılmış olup 128 sayfadır.<sup>41</sup>

2. Teshîlü'l Arûz ve'l Kavâfi ve'l Bedâi':Arapçayı iyi konuşup yazmak, böylece manzum şiirleri hatalı okuyanlara engel olmak amacıyla yazılmıştır. Eserde kafiyelelerin çeşitleri hakkında açıklamalar vardır.<sup>42</sup> 1289/1872'de İstanbul Terakki Matbaasında basılmış olup 171+1+52+59 sayfadır.<sup>43</sup>

3. Medhal-i İnşâ: İlm-i İnşâ'ya dair bir mukaddime ve sekiz baktan oluşan muhtasar bir eserdir. İnşâ ilmi ile yazının tarihinden, imlâ kurallarından, kelam oluşturmaya dair bilgilerden, yazılar,

<sup>36</sup> Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, XV.

<sup>37</sup> Şîrvânî, *Levâmiu'd-Dekâik fî Tercemet-i Mecâmiu'l-Hakâik*, İstanbul, Mustafa Efendi Matbaası, 1293/1876, s. 1.

<sup>38</sup> Özege, M.Seyfettin, "Ahmed Hamdi Şîrvânî" *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Katalogu (EHBTEK)*, (haz.) Ahmet Eryüksel, İstanbul, Yy, 2009, I, 112; Cunbur, Müjgan, Kaya, Dursun (haz.), "Ahmed Hamdi (Şîrvânî 1831-1890)", *Türkiye Basmaları Toplu Katalogu (TBTK)*, Ankara, Milli Kütüphane Basımevi (MKB), 1990, bl.1, I, 189.

<sup>39</sup> İhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.), *Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi Zeylleri (OBLTZ)*, İstanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2011, II, 63.

<sup>40</sup> Karatay, Fehmi Edhem, *Türkçe Basmalar Alfabe Katalogu (TBAK)*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1956, I, 268; Cunbur, Kaya (haz.), bl, I, I, 187; Özege, I, 111, *TBTK*, I, 187.

<sup>41</sup> Cunbur, Kaya (haz.), bl, I, I, 187; Biren, s. XLVI; Karatay, I, 268.

<sup>42</sup> Biren, s. XLVI.

<sup>43</sup> Özege, I, 112; Cunbur, Kaya (haz.), bl, I, I, 189; Karatay, I, 269.

<sup>54</sup> Karatay, I, 268; Özege, I, 11; Cunbur, Kaya (haz.), bl, I, I, 188.

hikâyeler, mev'izalar gibi konulardan bahseder.<sup>44</sup> 1299/1883'de İstanbul Mahmud Bey Matbaasında basılmış olup 7+108 sayfadır.<sup>45</sup>

4. Kavâid-i Selîmiye: Maârif Nâzırlığı Ahmed Hamdi'den gençlerin kolay bir şekilde Farsça öğrenebilecekleri bir eser yazmasını istemiştir. Ahmed Hamdi de Farsçanın sarf ve nahiv kurallarını içeren, uygulamalı bir eser kaleme alarak *Kavâid-i fârisiyye-i selîmiye* ismini vermiştir.<sup>46</sup> Ders kitabı özelliği taşıyan bu eser birkaç kez basılmıştır.<sup>47</sup>

5. Telhîs-i Sarf ve Nahv-i Arabî: Medreselerde okutulan Arapça sarf ve nahiv kitaplarından ilim öğrenmek zor olup zaman almaktadır.<sup>48</sup> Özellikle *Belâğat-i Lisân-ı Osmânî* dersinin Arapça ile alakalı kısımlarını pratik bir şekilde öğretecek eserlere ihtiyaç duyulmuştur. Birçok kişi bu alanda eserler telif etmiş ancak bu eserler bekleneni karşılayamamıştır. Daha sonra Maârif Nâzırlığı Ahmed Hamdi'ye talebelerin kısa sürede sarf ve nahiv öğrenebileceği, Arapça konuşma ve yazmada maharet kazanabileceği, metni Türkçe lakin misalleri Arapça bir kitap yazma vazifesi vermiştir. Bu vesile ile Ahmed Hamdi, *Telhîs-i Sarf ve Nahv-i Arabî*'yi kaleme almıştır.<sup>49</sup> 1297/1880'de İstanbul Mahmud Bey Matbaasında basılan eser 3+164 sayfadır.<sup>50</sup>

6. Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî: Arapçanın anlatım gücünün, inceliklerinin ve edebî sanatlarının kelime oyunları ve veciz bir üslupla ortaya koyulduğu, Harîrî'ye ait (ö.516/1122) *Makâmât* adlı eserin tercümesidir.<sup>51</sup> Ahmed Hamdi'nin bu tercümesi çok beğenilerek tercümedeki başarısından dolayı kendisine "Mütercim-i Makâmât-ı Harîrî" unvanı verilmiştir.<sup>52</sup> İki cilt olan eser 1290/1873'de İstanbul Yahya Efendi Matbaasında basılmış olup 450 sayfadır.<sup>53</sup>

#### c) Felsefe ve Mantık Alanlarıyla İlgili Kitapları

1. Muhtasar Mantık: Dönemin en yaygın mantık eserlerindedir. Dili Türkçedir.<sup>54</sup> 1299/1883'de İstanbul Babiâli caddesindeki 10 numaralı matbaada basılmış olup 40 sayfadır.<sup>55</sup>

<sup>44</sup> Şirvânî, *Medhal-i İnşâ*, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1299. s. I-II.

<sup>45</sup> Özege, I, 112; Cunbur, Kaya (hızl), bl, I, I, 189 Karatay, I, 269.

<sup>46</sup> Şirvânî, *Kavâid-i Selîmiye*, s. 2.

<sup>47</sup> Özege, I, 111.

<sup>48</sup> Şirvânî, *Telhîs-i sarf ve Nahv-i arabî*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1297/1880, I-II.

<sup>49</sup> Şirvânî, *Telhîs-i sarf ve Nahv-i arabî*, I-II.

<sup>50</sup> Özege, I, 112.

<sup>51</sup> Kılıç, Hulusi, "el-Makâmât", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 414.

<sup>52</sup> Biren, s. XLVI.

<sup>53</sup> Karatay, I, 268-269.

<sup>54</sup> Mermutlu, Bedri, *Bir Mantık Bilgini Hoca Abdülkerim Efendi ve Eserleri*, U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Sos. Bil. Der. 2005/1, sayı 8, s. 28.

2. Makâletü'l-Urafâ fi Mesâilî'l-Hukemâ: Felsefî konuları ele alan eser, 1285/1869' te İstanbul Tasvîr-i Efkâr Matbaasında basılmış olup 83 sayfadır.<sup>56</sup>

#### d) Coğrafya Alanıyla İlgili Kitapları

1. Usûl-i Coğrafya: Cortambert ve François Eugene'in yazdıkları meşhur coğrafya kitabının tercümesidir. Dünya, gezegen, enlem, boylam, yeryüzündeki sular, beş kıta, dünyada yaşayan hayvanlar ve bitkiler gibi konulardan bahseder. Harbiye ve Bahriye mekteplerinde ders kitabı olarak okutulan eser, 1283/1866'te İstanbul Tasvîr-i Efkâr Matbaasında basılmış olup 13+184 sayfadır.<sup>57</sup>

2. Usûl-i Coğrafya Sağır: Ahmed Hamdi, kitabın sonuna yazdığı Arapça tanıtımda, daha önce Cortambert'ten geniş bir şekilde tercüme ettiği coğrafya kitabının (Usûl-i Coğrafya) efkâr-ı umûmiye<sup>58</sup> tarafından beğenilip Harbiye ve Bahriye mekteplerinde okutulduğunu, bu eseri ise rüşdiyelerde okutulması amacıyla kaleme aldığını ifâde etmiştir. Kitapta bahisler 55 madde şeklinde sıralanmıştır. Her maddenin sonunda konu ile alakalı sorular sorulmuştur. Diğer iki kitabın aksine eserde Osmanlı Devleti'nin demir ve kara yolları ulaşımı, posta hattı, hükümet şekli, kara ve deniz kuvvetleri gibi konulardan bahsedilmiştir. Kitabın sonunda Osmanlı Devleti'nin haritası vardır. Eserin birkaç baskısı yapılmıştır.<sup>59</sup>

3. Usûl-i Coğrafya Kebîr: Ahmed Hamdi önsözünde eserin diğer adının *Nuzhâtü'l-büldân li tenşîti'l-ezhân* olduğunu, *Mir'âtü'l vaz'iyye* adlı kitabı geliştirip örneklendirmek suretiyle tercüme ettiğini söyler. İslâm âlimlerinin coğrafya üzerine yazdıkları kitaplardan bahsettikten sonra Avrupalıların coğrafyayı bu kitaplardan öğrendiğini vurgular. Konuları altı kısımda inceledikten sonra Kıtalar Coğrafyası ile ilgili konulara<sup>60</sup> değinir. Eser 1292/1875'de İstanbul Şeyh Yahya Efendi Matbaasında basılmış olup 6+664 sayfadır.<sup>61</sup>

#### e) Münâzara ve Cedel Alanlarıyla İlgili Kitapları

<sup>55</sup> Cunbur, Kaya (haz.), bl. I, I, 189; TBTK, I, 189; Özege, I, 111.

<sup>56</sup> Özege, I, 111; Cunbur, Kaya (haz.), bl. I, I, 188; Karatay, I, 268.

<sup>57</sup> İhsanoğlu, *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi (OCLT)*, İstanbul, IRCICA, 2000, I 271.

<sup>58</sup> "Efkâr-ı umûmiye": Kamuoyu, genelin fikir ve düşünceleri demektir. <http://www.luggat.com/efkar-umumiye/1/1>.

<sup>59</sup> İhsanoğlu, *OCLT*, I, 275; Özege, s. 112; Karatay, I, 269; Cunbur, Kaya (haz.), bl.I, I, 190.

<sup>60</sup> İhsanoğlu, *OCLT*, I, 275.

<sup>61</sup> Özege, I, 112; Karatay, I, 269.

1. İlm-i Münâzara: 1293/1877'de İstanbul el-Hâc Mustafa Efendi Matbaasında<sup>62</sup> basılmış olup 25 sayfadır.<sup>63</sup>

2. İlm-i Cedel: 1293/1877'de İstanbul el-Hâc Mustafa Efendi Matbaasında basılmış olup 42 sayfadır.<sup>64</sup>

f) Diğer Alanlarla İlgili Kitapları

1. Hindistan ve Svat ve Afganistan Seyahatnamesi: Ahmed Hamdi, 1877'de Hindistan'a konsolos olarak gönderilmiştir. Görevi süresince karşılaştığı kişileri<sup>65</sup>, olayları, şehirleri, halkın dini yaşantısını, geleneklerini ve etkinliklerini not etmiş, İstanbul'a döndüğünde ise bir kitap haline getirmiştir.<sup>66</sup> Eser 1300/1883'de İstanbul Mahmud Bey Matbaasında basılmış olup 293 sayfadır.<sup>67</sup>

2. Suverül'l-Kevâkib ve Harîtatü's-Semâ: Yıldızların sayı, şekil ve özelliklerinden bahseden bir kitaptır. Kitabın sonunda hayvan ve insan suretlerinden oluşan bir sema haritası vardır.<sup>68</sup> 1284'te İstanbul Tasvîr-i Efkâr Matbaasında basılan eser 55 sayfadır.<sup>69</sup>

3. Târîh-i Tabîi Kısm-ı Evvel Kuşlar: Ahmed Hamdi bu eseri Hukuk Mektebi'nde usûl-i fıkıh hocası iken yazmıştır. Eserde; kartal, akbaba, doğan, şahin, kuzgun gibi yırtıcı kuşları tanıtır. Yaşadıkları yerler, hayat tarzları ve anatomik yapıları hakkında bilgiler verir. 1297'de İstanbul Mekteb-i Sanâyi Matbaasında basılan eser 16 sayfadır.<sup>70</sup>

<sup>62</sup> Yaptığımız araştırmalarda Ahmed Hamdi'nin bu iki eseri müstakil birer kitap şeklinde kaleme aldığına dair bilgilere ulaştık. Ancak eserlerin kendilerine ulaşamadık. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesinin veri tabanında bu eserlerin bulunduğu dair kayıtlar mevcuttur. Fakat bu eserler müstakil kitaplar olmayıp müellife ait *Levâmiü'd-dekâik fî tercemet-i Mecâmiü'l-hakâik* isimli eserdir. Bu eserin sonuna ilm-i münâzara ve ilm-i cedel adlı bölümler ilave edilmiştir. Bu sebeple karışıklık olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>63</sup> Cunbur, Kaya (haz.), bl. I, 188.

<sup>64</sup> Cunbur, Kaya (haz.), bl.I, I, 188.

<sup>65</sup> Aligarh'î seyahati sırasında Aligarh Ekolü namı üniversitenin kurucusu Seyyid Ahmed Han ile karşılaşan Ahmed Hamdi, aralarında geçen konuşmayı da kitabına almıştır. İhsanoğlu, *OCLT*, I, 270.

<sup>66</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855; Şirvânî, *Seyahatname*, s. 5.

<sup>67</sup> Özege, I, 111; Karatay, I, 268; Cunbur, Kaya (haz.), bl. I, I, 187.

<sup>68</sup> Şirvânî, *Suverü'l-Kevâkib ve Harîtatü's-Semâ*, İstanbul, Tasvîf-i Efkâr Matbaası, 1284, s. 1-55.

<sup>69</sup> İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi (OALT)*, İstanbul, IRCICA, 1997, II, 649; Özege, I, 111; Karatay, I, 268; Cunbur, Kaya (haz.), bl.I, I, 187.

<sup>70</sup> İhsanoğlu, *Osmanlı Tabîi ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi (OTTBLT)*, İstanbul, IRCICA, 2006, I, 239.

4. Nesâiyühü’ş-Şübbân: Ahmed Hamdi bu eserinde edep, fazilet ve ahlak gibi konularda<sup>71</sup> gençlere nasihat eder. 1298/1881’de İstanbul Mehmed Esad Efendi matbaasında basılmıştır.<sup>72</sup>

## 2. Ahmed Hamdi’nin Makaleleri

a) Bülbül: Bülbülden bahseden bir makaledir. Hazîne-i Evrâk, sayı 2, 1297. s. 23-24 ve sayı 4, 1297 s. 56-58’de yayınlanmıştır.<sup>73</sup>

b) Kastor: Kastor adlı hayvan hakkında bilgi veren bir makaledir. Diğer hayvanlarda olmayan özellikleri ve nerelerde yaşadıklarından bahseder. Hazîne-i Evrâk, sayı 5, 1297, s. 70-73 ve sayı 6, 1297, s. 89-91’de yayınlanmıştır.<sup>74</sup>

c) Târih-i Tabîî: Karatavuk, karınca kuşu gibi muhtelif kuş cinslerinden bahseder. Hazîne-i Evrâk, 2. yıl, 3. sayı, s. 46-47 1298’de ve başka sayılarda birçok kez yayınlanmıştır.<sup>75</sup>

d) Târîh-i Tabîî-Kuşlar: Baykuş türlerinden biri hakkında bilgi veren bir makaledir. Baykuşun fiziki özelliklerinden, hayat tarzından nasıl ve nerede yaşadığından bahseder. Hazîne-i Evrâk, sayı 9, s. 133-136 1297’de ve başka sayılarda birçok kez basılmıştır.<sup>76</sup>

e) Ucuz ve Çabuk Resim Çıkarmak: Fotoğrafçılıkla ilgilidir. Paris ve Amerika’da yaşayan bazı fotoğrafçıların ucuz ve çabuk resim çıkarma yöntemlerini anlatır. A.H. rumuzunu kullandığı makale, 1297’ de Hazîne-i Evrâk, sayı 8, s. 117-119’da yayınlanmıştır.<sup>77</sup>

## 3. Ahmed Hamdi’nin Risalesi

a) Risâletü’l-bâhire fî Makâleti’z-zâhire<sup>78</sup>

### D. Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh

#### a) 1. Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh’ın Kaynakları

Ahmed Hamdi, muhtasar eserini medreselerde ders kitabı olarak okutulan meşhur eserlerden derlemiştir. Bu eserlerin bir kısmını Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh’ın önsözünde, bir kısmını ise metnin içinde zikretmiştir. Eserin kaynakları şunlardır:

- a) Usûl-i Fıkıh Kaynakları
  1. Mecâmiü’l-Hakâ’ik
  2. Tavdîh

<sup>71</sup> Biren, s. XLVI.

<sup>72</sup> Cunbur, Kaya (haz.), bl. I, I, 189; Karatay, I, 268.

<sup>73</sup> İhsanoğlu, *OTTBLT*, I, 238.

<sup>74</sup> İhsanoğlu, *OTTBLT*, I, 238.

<sup>75</sup> İhsanoğlu, *OTTBLT*, I, 238.

<sup>76</sup> İhsanoğlu, *OTTBLT*, I, 238.

<sup>77</sup> İhsanoğlu, *OTTBLT*, I, 239.

<sup>78</sup> Yaptığımız araştırmalarda bu risaleye ve içeriği hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

3. Mir'âtü'l-Usûl fi Şerh-i Mirkâtü'l-Vusûl
4. Menârü'l-Envâr
5. Fusûlü'l-Bedâyi'
6. Usûl-i Pezdevî
7. el-Mahsûl
8. Cem'ü'l-Cevâmi'
9. Muhtasar
10. Menâfiü'd-Dekâik

**b) Fürû-i Fıkıh Kaynakları**

1. Siyer-i Kebîr
2. Câmiu's-Sağîr
3. Câmiu'l-Kebîr

**c) Diğer Kaynak**

1. Mecelle

*Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*'ın kaynakları incelediğinde; usûl eserlerinin Şâfiî, Mâlikî ve Hanefî usûlcülere ait, fukahâ, mütekellim ve memzûc olmak üzere farklı usûl metotlarında kaleme alınan eserlerden seçilmiş olması, fûrû eserlerinin ise İmam Muhammed (ö.187) tarafından kaleme alınan ve başta Ebû Hanîfe (ö.150) olmak üzere mezhep imamlarının görüşlerini aktaran temel metinler olması dikkat çekmektedir.

Fürû kaynakların Hanefî mezhebinin temel metinlerinden seçilmesi titiz bir çalışmaya işaret eder. Eserde fûrû-i fıkıh dair çok misal bulunmaktadır. Bu misallerin özellikle ilk metinlerden seçilmesi usûl ile fûrû arasındaki bağı göstermesi bakımından önemlidir. Zira Hanefî usûl kuralları mezhep imamlarının görüşlerinden çıkarılmıştır.

Eserin kaynakları arasında yer alan *Mecelle*, Ahmed Hamdi'nin hocalık yaptığı Hukuk Mektebi'nde okutulmaktadır. Aslında usûl-i fıkıh dersi *Mecelle*'nin iyi anlaşılması için programa ilave edilerek hocalığına Ahmed Hamdi getirilmiştir. Kitap, usûl-i fıkıh öğretmenin yanı sıra *Mecelle*'ye yardımcı kaynak mahiyetindedir. Misallerin bir kısmı da *Mecelle*'den alınmıştır.

**B) Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh'ın Genel Özellikleri**

*Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, fıkıh usulünün genel konularını içeren muhtasar bir eserdir. 16 sayfalık uzun bir önsöz ile başlamakta, hata-savâb cetveli ile bitmektedir. Önsöz ile hata-savâb cetveli eklendiğinde 152 sayfaya<sup>79</sup> ulaşan eser, 1302/1885'de İstanbul Mihran matbaasında

<sup>79</sup> Eserin sayfa adedi ile ilgili kaynaklarda 135ve 133+3 gibi rakamlar verilmektedir. Önsöz ve hata-savâb bölümü buna dâhil edilmemiştir.

basılmıştır. Yaptığımız araştırmalarda eserin el yazmasına ya da başka bir baskısına ulaşamadık. Bu sebeple eserin başka bir baskısı ya da el yazması olmadığını düşünmekteyiz.

*Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, Arapçada yetkinleşemeyen ve usûl-i fıkıh ile ilk kez karşılaşan Hukuk Mektebi öğrencileri için hazırlanmıştır. Tanzimat'tan sonra Mecelle'nin yürürlüğe girmesi, Hukuk mekteplerinin açılması, kanunlaştırma hareketleri gibi hukuk alanında gerçekleşen reformlar, usûl-i fıkıh eğitiminde yeni bir dönemin başlamasına sebep olmuştur. Önceki dönemde usûl-i fıkıh, klasik medrese eğitiminin bir parçasıydı. Kur'an-ı Kerim, sarf, nahiv, lügat, kelim, münazara, fûrû-i fıkıh ve mantık gibi ilimlerden sonra öğretilirdi.<sup>80</sup> Ancak yeni açılan okullarda bu sıra ve tertip değişmiştir.<sup>81</sup>

Ahmed Hamdi önsözde eseri yazma serüveninden şöyle bahseder:

“Devletli Cevdet Paşa Hazretleri'nin nezâreti 'aliyyeleri zamanında Mekteb-i Sultânî dairesinde tesis olunmuş olan Hukuk Mektebi'nde usûl-i fıkıh tedrisine memur buyrulduğum münasebetle bir hayli seneler ilm-i mezkûr ile iştigâl ve tedris eylediğim cihetle fenn-i mezkûru halen Arabîde mahâret hâsil edemeyen tullâb-ı fikh-ı şerîfin ezhânına takrîb maksadıyla Hâdimî merhumun enîkatü'l-izâm ve râikatü'l-intizâm olarak te'lif ve tertîb etmiş olduğu Mecâmî' nam-kitap bazı ilâvat ile beraber taraf-ı âcizânemden Türkçeye tercüme olunmuş ve ol zamânda mekteb-i mezkûr müdürü ve halen Girit Valisi bulunan Sava Paşa Hazretleri tarafından masârîfî bi't-tesviye mektep hesabına olarak tab' ve neşr ettirilmiş idi. Lâkin misalleri muâmelâtan getirilememekle beraber mufassal dahi olduğundan hadîsü's-sin olan tullâbın mektepte okumalarına elverişli göremediğimden ve “hakikaten bir fen bir lisana alınmadıkça fenn-i mezkûr o lisan sahibine ecnebi olacağı” kazıyyesi dahi mâlum olduğundan bu defa bazı ahbâbın teşvik ve tergihiyle icmâl-i mesâil ve kavâid-i usûl-i fikhî muhtevî ve ekser misalleri muâmelâtan olmak üzere kütüb-i usûl-i Hanefî'den (Mecâmî') ve (Tevzîh) ve (Mîr'ât) ve (Menâr) ve (Füsûlü'l-bedâyi') ve (Usûl-i Pezdevî) ve (Mahsûl-i İmâm Fâhru'r-Râzî) ve usûl-i Şâfiî'den (Cem'ü'l-cevâmî') ve usûl-i Mâlikî'den (Muhtasar-ı Telhîs) gibi kütüb-i meşhûradan intihâb edilerek Türkçe bir muhtasar usûl-i fıkıh tertip olunup...”<sup>82</sup>

Bu ifadelerden eserin eğitim amaçlı yazıldığı anlaşılmaktadır. Zaten Ahmed Hamdi, dönemin ders kitapları hazırlayan simalarındandır. Maârif Nâzırlığı tarafından kendisine çeşitli ilim dallarında ders kitabı hazırlama görevi verilmiştir. *Belâğat-i Lisân-ı Osmânî, Telhîs-i Sarf ve*

<sup>80</sup> Okur, Kâşif Hamdi, s. 195.

<sup>81</sup> Bu konuda Ahmed Cevdet Paşa'nın ifadeleri<sup>81</sup> şu şekildedir; “İlm-i usûli'l- fikh, ulûm-i şer'iyenin müntehâsı olmakla fûrû'-i fikh ve usûl-i hadîs ve ilm-i kelâm gibi ulûm-i 'âlîyyeden sonra taallüm olunur. İlm-i meânî ve beyân gibi fûnûn-i arabîyye ise anın mukaddemât ve mebâdisi hükmündedir.” Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, III.

<sup>82</sup> Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, XV.

*Nahv-i Arabî ve Kavâid-i Selîmiye* gibi eserleri bu görevin ürünleridir.<sup>83</sup>Ders kitabı nitelikli eserleri; öğretimde kolaylık amacıyla yazılmaları, muhteva ve üslup bakımından geleneği temsil etmeleri, Türkçe ve muhtasar olmaları ile dikkat çeker. *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*’da her ne kadar Maârif Nâzırlığının görevlendirmesiyle yazıldığı beyan edilmiş olmasa da aynı özellikleri taşımaktadır.<sup>84</sup>

Eserde mümkün olduğunca konuları açıklayıcı misaller getirilmeye çalışılmış, gerektiği yerde misaller artırılmıştır. Konular arasındaki bağlantılara dikkat çekilmiş, tartışmalardan kaçınılarak yalın hali ile usul konuları öğretilmeye çalışılmıştır.

Bazen konuları açıklamak bazen de pekiştirmek için küllî kaidelere yer verilmiştir. Böylece Hukuk Mektebi’nin iki temel dersi olan Mecelle ile fıkıh usulü arasındaki bağ pekiştirilmektedir. Buna eserden misal verelim;

“كل لفظ بغير (جميع) lafzı gibi muhkem olup misâli kavâid-i külliyyeden (كل) lafzı umûmu ifâde de (جميع) lafzı gibi muhkem olup misâli kavâid-i külliyyeden (كل لفظ بغير) (حکم شرعى باطل) gibi mânası, vedâ için damân şartı gibi “*Hük-m-i şer’îye muhâlif kâffe-i şartlar bâtıldır*” demektir. Muarraf bi’l-lâma misâl yine kavâid-i külliyyeden (الضرر يزال) ibâresinde kâin (ضرر) kelimesi lâ-m-ı ta’rîf ile muarraf bir lafz-ı âmm olup mânası “*Her bir zarar cinsinden olan şey izâle kılınır*” demek olduğundan *Mecelle*’de beyân olunduğu üzere ilm-i fıkıhtan bâbü’l-hıyârât ve şüf’a ve damânü’l-mütlefât ve nasbü’l-kudât ve emsâli bâblar hep bunun üzerine binâ olunmuş olduğu gibi ve (اليقين لا يزول بالشك) ve (المشقة تجلب التيسير) ve (العادة محكمة) gibi lafz-ı âmmı müştemil kavâid-i külliyyelerin altında kâffe-i mesâil-i fikhiyyenin münderic olduğu İmam Şâfiî hazretlerinden mervîdir.”<sup>85</sup>

Ayrıca misallerin muamelâtan getirilmesiyle de fûrû-i fıkıh devreye girmekte, fıkıh öğretimine de hizmet edilmektedir. Aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi misallerin muamelâtan getirilmesi eserin önemli bir özelliğidir.

“... lafz-ı hâssların cümlesi mefhûmlarında yalnız kat’iyeti ifâde eder. Meselâ bir kuruluş denildiğinde iki kuruluş ve bir zirâ‘ denildiğinde birçok zirâ‘ ve bir ölçek denildiğinde miktâr-ı mezkûrdan az veya çok olmak hatıra gelmez ve bu cihetle Zeyd-i ma’lûm binmek için istikrâ olunan ata hizmetkârı binemez. Otuz gün müddetle îcâr olunmuş bir hânedede müste’cir otuz bir gün ikâmet edemediği gibi mucirin de yirmi dokuzuncu günde müste’ciri o hânedan çıkarmaya salâhiyeti olamaz. Ve kezâ şehâdet kelimesi lafz-ı hâss olduğundan bir şâhit “*Falan maddeye ma’lûmâtım şöyledir*” diyerek şehâdet lafzını zikretmez ise şehâdet etti denemez. Ve yine

<sup>83</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şîrvânî, *Telhîs-i sarf ve Nahv-i arabî*, I-II; Cunbur, Kaya (haz.), I, 187, Şîrvânî, *Kavâid-i Selîmiye*, s. 1-2.

<sup>84</sup> Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, XV.

<sup>85</sup> Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, s. 7-8.



“hibe” kelimesi lafz-ı hâss olup icâre ve bey‘ lafzına şümûlü olmadığından hibe lafzıyla bey‘ ve icâre akd olunamaz.....”<sup>86</sup>

*Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, konuları işleyiş bakımından kendisinden önce yazılan usûl kitapları ile paralellik arz eder. Yukarıda izah ettiğimiz şekilde asırlarca medreselerde okutulan bazı meşhur usûl eserlerinden derlenmiştir. Önsöz ile asıl metinden oluşur.

Önsöz, devrin önde gelen bilginleri tarafından esere yazılan takrizler ile başlar.<sup>87</sup> Ardından “ihtâr” başlığı altında fıkıh usulünün öneminden, eserin yazılma serüveninden ve kaynaklarından bahsedilir.

Besmele ile asıl metne başlayan Ahmed Hamdi, konuları “taksim”, “bab” ve “bahis” gibi ana başlıklar altında inceler. Bazen de “lâhika”, “mesele” ve “nesih” gibi özel başlıklar açarak ek bilgiler verir. Eserde plan ve içerik bakımından *Mecâmiu’l-hakâik*’ten ciddi oranda faydalanılmıştır.

Eserin sonunda Ahmet Cevdet Paşa’nın bazı tashihlerine yer verilir. Ardından hata-savâb cetveli ile kitap bitirilir.

### C) Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh’ın Dil ve Üslup Özellikleri

Tanzimat ile başlayan yenilenmenin eğitim ve öğretimdeki öncülerinden Ahmed Cevdet Paşa, modernleşmenin gerçekleşmesi için gereken reformlardan birinin de dilin sadeleşmesi olduğunu düşünüyordu.<sup>88</sup> Bu amaçla Türkçenin bir bilim dili olabileceğini savunarak gramerini yazdığı Türk dilinin sadeleştirilmesi için büyük çaba sarf etmiştir.<sup>89</sup>

Farklı yıllarda toplam yirmi iki ay Maârif Nâzırlığı yapan Ahmed Cevdet Paşa, Maârif memurları ve öğretmenlerden seçtiği bir ekip ile ilkokullardan yüksekokullara kadar tüm eğitim kurumları için ders programları çizmiş ve kitaplar hazırlatmıştır.<sup>90</sup> Ahmed Hamdi bu yenileşmenin bizzat içinde bulunmuş, çalışmalarıyla da katkı sağlamıştır. Hatta bu yeni dil ile yazılan ilk belagat eseri Ahmed Hamdi’ye aittir. Ahmet Cevdet Paşa, nâzırlığı döneminde

<sup>86</sup> Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, s. 6.

<sup>87</sup> Bu takrizler; Ahmed Cevdet Paşa, Abdüsstâr Efendi, Abdurrahman Süreyya Efendi ve Karınabadi Ömer Hilmi Efendiye aittir. Ahmed Hamdi önsözde devrin bazı önemli şahsiyetlerinden yeni takrizler geldiğini, kitabın ikinci baskı olduğu

+takdirde bu takrizleri yayınlayacağını ifâde etmektedir. Ancak eserin başka bir baskısı yapılmamıştır. bk. Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, VIII.

<sup>88</sup> Özkan, Nevzat, *Ahmet Cevdet Paşa’nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2016/1, sayı 20, s. 220.

<sup>89</sup> Barlak, Eyüp, *Ahmed Hamdi’nin Belâğat-ı Lisân-ı Osmânî ve Ahmed Cevdet Paşa’nın Belâğat-ı Osmânîye Adlı Eserlerinin Mukayesesi*, Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi, 2016, sayı 4, s. 5; Oklay, s. 239-240.

<sup>90</sup> Barlak, s. 5.

Ahmet Hamdi'den mekteplerde ders kitabı olarak okutulması gayesiyle Türkçe bir belagat eseri hazırlamasını istemiş, bunun üzerine Ahmet Hamdi, *Belâğat-ı Lisân-i Osmânî*'yi yazmıştır. Eser, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Belâğat-ı Osmâniyye*'sinden önce yazılmasının yanı sıra ilk Türkçe belagat eseri olması, ilmi belagatin bütün konularını içermesi ve özellikle Tanzimat sonrası yazım dilindeki yeni üslubu göstermesi bakımından önemlidir.<sup>91</sup> Şüphesiz bu görevin Ahmet Hamdi'ye verilmesi, Türkçe, Arapça ve Farsçaya vukufiyeti sebebiyledir.

Ancak Ahmed Hamdi'nin Türkçe eserleri nesir bakımından Ahmed Cevdet Paşa'nınkilerden farklıdır. Ahmet Cevdet Paşa yazım dili ve tarzı olarak Tanzimat sonrası dönemi temsil ederken, Ahmed Hamdi yazım dilinde Tanzimat sonrası dönemi, yazım tarzında ise geleneği temsil etmektedir. Ahmet Cevdet Paşa'nın eserlerinde Reşit Paşa (1800-1858) ile başlayan *resmi yazılarda sadeleşme* düşüncesi hâkimdir. Bu sebeple cümleleri daha kısa, yazım dili ise daha net ve daha olgundur. Ahmed Hamdi ise geleneği takip etmiş, kendisinden önceki nesir ve resmi yazı stilini devam ettirmiştir.<sup>92</sup> Bu sebeple eserlerinde anlamca birbirine bağlı uzun cümleler sıkça yer almaktadır. *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*'da yazım dilindeki bu yeni sistemin örneklerinden birisini oluşturur.

Dili Türkçe olan eserde ayetler, hadislerin büyük çoğunluğu ve misallerin bir kısmı Arapça verilmiş olsa da tercümeleleri de konulmak suretiyle Türkçeye aktarılmıştır.

İmla işaretlerinden; parantez, yıldız, nokta, düz çizgi ve çeşitli şekiller kullanılan eserde dipnotlar da mevcuttur. Nadiren virgöl, iki nokta kullanılmıştır. Aynı sayfada bir açıklama olduğunda tek “\*” iki açıklama olduğunda iki “\*\*” konulmuştur. Ayetler, hadisler, terimler ve bazı Arapça misaller, şahıs isimleri, külli kaideler ile bir takım başlıklar parantez içinde verilmiştir. Bazı terim ve kaideler ise çift parantez içerisine alınmıştır.

Edebi ifadelerle fazlaca yer verilmemiş, yalın bir dil ile konunun anlaşılmasına özen gösterilmiştir. Birbiri ile bağlantılı olan terimler, aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi veciz ve pratik ifadeler ile verilir.

“Eğer bir kelâmda bulunan lafızdan mânâyı murad vâzıh ve lâyıh olur ise ana “zâhir” derler. Eğer kelâm iş bu mânâyı murad için sevk olunmakla vuzûhu ziyade yani anlaşılması sühûletli olur ise “nass” ve vuzûhu daha ziyade olarak te’vil ve tahsis ihtimali kalmaz ise “müfesser” ve eğer daha ziyade vâzıh ve muayyen olarak nesh ihtimali dahi kalmazsa “muhkem” denir.”<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Barlak, s.5

<sup>92</sup> Toprak, Kadriye, *Ahmed Hamdi'nin Belâğat-ı Lisân-ı Osmânî'sindeki Terimlerin Tanımları ve Tasnifi Üzerinde Bir Araştırma*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ege üniversitesi, SBE, 2009, s. 32.

<sup>93</sup> Şirvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, s. 24.

“Lafızdan murad sühûletle anlaşılmayınca eğer bu suûbet nefsinden olmayıp bir emr-i ârız eclinden ise “hafî” denir. Eğer hafâsı bizzat kendisinden olup aklen bilinir ise “müşkîl” ve naklen bilinir ise “mücmel” ve hiç bilinmez ise “müteşabih” denir.”<sup>94</sup>

Her ne kadar eserin dili Türkçe, amacı kolaylaştırmak olsa da, müellifin orijinal ifadeler kullanmak yerine faydalandığı kaynaktaki Arapça metni olduğu gibi Türkçeye aktarması ve bu aktarımı “ve” edatıyla anlamca birbirine bağlanan uzun cümleler şeklinde yapması, bazı yerlerde ciddi anlatım güçlüklerine sebep olmuştur. Tespitlerimize göre bu ifadelerin büyük çoğunluğu, Ahmed Hamdi'nin Hukuk Mektebi'nde hocalık yaptığı dönemlerde uzun yıllar okuttuğu ve “*Enîkatü'l-izâm ve râikatü'l-intizâm*” diye methettiği Hâdimî'nin *Mecâmi*'i ile Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ından aktarılmıştır. Müellif hayran kaldığı ifadeleri şerhlerden aldığı kısa açıklamalar ile eserinde kullanmak istemiş, ancak aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi bu ifadeler Arapça şekillerinde olduğu gibi anlaşılammıştır.

“Ama his ve emsâli esbâb ile ve hususiyle kelâm-ı müstakîl ve muttasıl ile tahsis olundukta lafz-ı âmm bâkî mütenâvilinde zannî bir delil olur. Fakat kendisi gibi kat'iyü'l-mefâd bir delîl-i muâriz ve muttasıl ile mefhumuna tahsis târî olmayan delîl-i âmm ibitidâen zannî ifade eden haber-i vâhid ve kıyasla tahassus etmez iken muahharan yani ba'de't-tahassus mefsûl dahi olsa haber-i vâhid ve kıyasla da tahassus eder.”<sup>95</sup>

“Hükm-i vazî ki hükm-i teklîfiye bir şeyin taallukuna hitabın eseri ve bu şey için hükm-i teklîfi itibarıyla bir sıfatın husûlünden ibarettir. İmdi husûlü hükm-i teklîfi itibarıyla olup hükm-i teklîfiye müteallık olan bu şey ki hükm-i vaz'îdir.”<sup>96</sup>

### Sonuç

Ahmed Hamdi Şîrvânî, 19. yüzyılda yaşayan, ilmî ve idarî vazifeler üstlenen bir devlet adamı, bir Osmanlı âlimidir. İstanbul'da üç padişahın hükümdarlığına şahit olan Ahmed Hamdi, Osmanlı Devleti'nin siyasî, askerî ve ekonomik yönlerden zayıfladığı fakat ilmî yönden oldukça verimli olduğu bir dönemde yaşamış, eserleri ile Tanzimat'tan sonraki eğitim çalışmalarına büyük katkıda bulunmuştur. Bu eserlerinden birisi de usûlcü kimliğini gösteren *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* adlı eseridir.

Memzûc metod üzere telif edilen *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, tespitlerimize göre Tanzimat Dönemi'nden sonra telif edilen ilk Türkçe fıkıh usulü eseridir. Hanefî usûl kaidelerinin yer aldığı eserde Nadiren İmam Şâfî'nin görüşlerine de değinilmektedir.

<sup>94</sup> Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, s. 27.

<sup>95</sup> Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, s. 11.

<sup>96</sup> Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, s. 115.

Birçok klasik usûl eserinden faydalanılarak oluşturulan *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*'ın omurgası *Mecâmiü'l-hakâik*'in sistemi üzere kurulmuş, *Mirâtü'l-usûl fî şerh-i Mirkâtü'l-vusûl*'den de ciddi anlamda faydalanılmıştır. Ne önsözde ne de metinde ismi hiç geçmemesine rağmen eserin önemli kaynaklarından birisi de, Güzelhisârî'nin *Mecâmiü'l-hakâik*'i şerhettiği *Menâfiü'd-dekâik fî şerh-i Mecâmiü'l-hakâik* isimli eseridir. Özellikle *Mecâmî*'den alınan ve kapalı olan yerler, *Menâfi*'deki açıklamalar ile verilmiş, hatta bazı kısımlar olduğu gibi aktarılmıştır.

Eserde konular arasındaki bağlantılara vurgu yapılmıştır. Misallerin çoğu muamelâtan getirilmiştir. Böylece anlama, kavrama ve öğrenim kolaylaştırılmıştır. Klasik muhtasar usûl eserlerinde pek misal yoktur.

Bazı küllî kaidelerden sonra *Mecelle*'ye atıfta bulunularak devrin yürürlükteki mevzuatı *Mecelle* ile fıkıh arasında bağlantı kurulmuştur.

Edebî üsluptan kaçınılmış, yalın bir dil, pratik bir sunumla konuların öğretilmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla Ahmed Hamdi faydalandığı kaynaklardaki veciz ifadeleri olduğu gibi almıştır. Ancak eserde Arapça ifadeyi olduğu gibi Türkçeye çevirme yöntemi kullanılmış, bu sebeple bazı ifadelerde garabet ve anlatım bozuklukları oluşmuştur.

Son olarak *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, Tanzimat sonrası eğitimsel reformun fıkıh usulündeki en çarpıcı örneklerindedir. Pedagojik amaçla Türk dili ile yazılan eser, muhtasar olmasının yanı sıra misallerin çoğunun muamelattan getirmesiyle kendisinden önceki eserlerden ayrılır. Kendisinden sonraki usûl çalışmalarına ise yol açar, fikir verir ki eserin Türkçe fıkıh usulü eserlerinin yaygınlaşmasında, bu alanda bir literatür oluşmasında katkısı büyüktür.

## KAYNAKÇA

Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-Hukkâm Fî Şerhi Mecelleti'-l-Ahkâm* c.I, İstanbul: Tevsi'-i Tabâat Matbaası, 3. Baskı, Ty.

Artuk, İbrahim, “Nişan”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII.

Aşurbeyli, Sara, “Şirvanşahlar”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX.

Aydın, Mustafa, “Şirvan”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İDH, 659/45855.

Barlak, Eyüp, *Ahmed Hamdi'nin Belâğat-ı Lisân-ı Osmânî ve Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâğat-ı Osmânîye Adlı Eserlerinin Mukayesesi*, Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi, 2016, sayı 4.

Biren, Tevfik Hamdi, *II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, Hürmen, Fatma Rezan (haz.), İstanbul, Arma Yayınları, 1993

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Yavuz, A.Fikri, Özen, İsmail (haz.), İstanbul, Meral Yayınları, Ty.

Cunbur, Müjgan, Kaya, Dursun (haz.), “Ahmed Hamdi (Şirvânî 1831-1890)”, *Türkiye Basmaları Toplu Katalogu (TBTk)*, Ankara, Milli Kütüphane Basımevi (MKB), 1990.

Çetinsaya, Gökhan, *II. Abdülhamid'in İç Politikası Bir Dönemlendirme Denemesi*, Osmanlı Araştırmaları/ *The Journal Of Ottoman Studies*, 2016, XLVII.

Devlet Kitapları Müdürlüğü (DKM), *Türk Ansiklopedisi*, “Ahmed Hamdi Efendi (Şirvanlı)”, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi (MEB), 1968.

<http://www.luggat.com/efkar-iumumiye/1/1>.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.), *Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi Zeylleri (OBLTZ)*, İstanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2011.

\_\_\_\_\_ *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi (OCLT)*, İstanbul, IRCICA, 2000.

\_\_\_\_\_ *Osmanlı Tabîi ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi (OTTBLT)*, İstanbul, IRCICA, 2006.

\_\_\_\_\_ *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul: IRCICA, 1997.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Baskı, 1983.

Karatay, Fehmi Edhem, *Türkçe Basmalar Alfabe Katalogu (TBAK)*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1956.

Kılıç, Hulusi, “el-Makâmât”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII.

Komisyon, *Meydan Larosse (Büyük Lügat ve Ansiklopedi)*, “Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi”, İstanbul, Meydan Yayınları, Ty.

Komisyon, *Tanzimat*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.

Mermutlu, Bedri, *Bir Mantık Bilgini Hoca Abdülkerim Efendi ve Eserleri*, U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Sos. Bil. Der. 2005/1, Sayı 8.

<http://dergipark.gov.tr/ihya>

Nicole Jorga, *GeschichtedesOsmanischenReiches, V, Gotha 1913 (Osmanlı İmparatorluğu Tarihi)*, Epçeli, Nilüfer (çev), İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005.

Oklay, Erdem, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Eğitim Tarihi Açısından Önemi Üzerine Bir İnceleme*, Tarih İncelemeleri Dergisi, 2014, sayı XXIX/1.

Özege, M.Seyfettin, "Ahmed Hamdi Şirvânî" *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Katalogu (EHBTEK)*, (haz.) Ahmet Eryüksel, İstanbul, Yy, 2009.

Özkan, Nevzat, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2016/1, sayı 20.

Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1308.

Şahiner, Atilla. *Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Şirvânî, Ahmed, Hamdi, *Belâğat-i Lisân-ı Osmânî*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1293/1877.

\_\_\_\_\_ *Hulâsatü'l-Ferâiz fî Halli'l-Ğavâmiz*, İstanbul, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1291/1874.

\_\_\_\_\_ *Kavâid-i Selîmiye*, İstanbul, Matbaa-i Osmâniye, 1302/1885.

\_\_\_\_\_ *Levâmiu'd-Dekâik fî Tercemet-i Mecâmiu'l-Hakâik*, İstanbul, Mustafa Efendi Matbaası, 1293/1876.

\_\_\_\_\_ *Medhal-i İnşâ*, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1299.

\_\_\_\_\_ *Seyahatname, (Hindistan, Svat ve Afganistan)*, Hürmen, Fatma Rezan (haz.), İstanbul, Arma Yayınları, 1995.

\_\_\_\_\_ *Suverü'l-Kevâkib ve Harîtatü's-Semâ*, İstanbul, Tasvîf-i Efkâr Matbaası, 1284.

\_\_\_\_\_ *Telhîs-i sarf ve Nahv-i arabî*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1297/1880.

\_\_\_\_\_ *Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî*, İstanbul, Yahya Efendi Matbaası, 1290/1873.

\_\_\_\_\_ *Teshîlü'l Arûz ve'l Kavâfi ve'l Bedâi'*, İstanbul, Terakki Matbaası, 1289/1872.

\_\_\_\_\_ *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1302/1885.

\_\_\_\_\_ *Usûl-i Coğrafya*, İstanbul Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1283/1866.

\_\_\_\_\_ *Usûl-i Coğrafya Kebîr*, İstanbul, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1292/1875.

Toprak, Kadriye, *Ahmed Hamdi'nin Belâğat-ı Lisân-ı Osmânî'sindeki Terimlerin Tanımları ve Tasnifi Üzerinde Bir Araştırma*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ege üniversitesi, SBE, 2009.

Unan, Fahri, "Mevleviyet", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX.

Yılmaz, Ömer Faruk *Belgelerle Osmanlı Tarihi*, İstanbul, Osmanlı Yayınevi, 2000.

\_\_\_\_\_ *Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2.baskı, 2014.

Yörük, Ali Âdem, "Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü, 2008.

Yurdal Demirel, *Harputlu Çok Yönlü Bir Bürokrat Eminhafızâde Ahmed Arifi Bey*, Elazığ, Fırat Üniversitesi, Har. Uy. ve Arş. Mer. Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu, 2013.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## DOĞU-BATI TARTIŞMALARI ÇERÇEVESİNDE ARNAVUTLUK'TAKİ KİLİSELER (III-XIII. YÜZYILLAR ARASINDA)\*

İlir RRUGA<sup>1</sup>

### Öz

Birinci İznik Konsiline Arnavutluk'tan piskopos katılımının gerçekleşmiş olması, Hıristiyanlığın Arnavut bölgelerinde erken bir tarihten itibaren var olduğunu göstermektedir. Yönetim açısından Bizans'a bağlı olmasına rağmen Arnavut Piskoposlukları, inanç bakımından VIII. yüzyıla kadar Batı'ya bağlı kalmaya devam etmiştir. Ancak VIII. yüzyılda her ne kadar Doğu Kilisesine bağlanılmış olursa da bazı piskoposluklarda bu durum değişkenlik arz etmiştir. Çünkü Arnavutluk, coğrafi konumu itibariyle, tarih içerisinde meydana gelen Doğu ile Batı Roma İmparatorluğu arasındaki siyasî ve dinî çekişmelerin en çok hissedildiği yerlerden biri olmuştur. Aynı zamanda dış güçlerin siyasî üstünlük kurma ve güç elde etmek amacıyla Hıristiyan inancını bu doğrultuda kullandıkları bilinmektedir. Bu bağlamda Durrës piskoposluğu örneğinde olduğu gibi bölgenin siyasî gücünün el değiştirdiği durumlarda karşı kilisenin din adamlarını sürgüne gönderecek kadar bir baskıya maruz bırakılmıştır. Böylece bir nevi dış güçlerin ve kiliseler arasında süre gelen çekişmelerin din adamları ve Arnavut halkın birtakım sıkıntılar yaşamasına neden olduğu denilebilir. Fakat kiliseler arasındaki çekişmeler bazı durumlarda artmış olsa da bu durum Batı'da vb. yerlerde meydana gelen kanlı mezhepsel çatışmaların boyutuna ulaşmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İirikum / Arnavutluk, Tarih, İnanç, Hıristiyanlık, Doğu (Ortodoks) ve Batı (Katolik) Arnavut Kiliseleri, Arnavut Kiliselerin Tarihi.

---

\* Bu çalışma “Arnavutluk'ta İslâm – Hıristiyanlık Karşılaşması (1385-1600)” adlı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016 Yayınlanmamış Doktora Tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı.  
([ilir\\_rruga@yahoo.com](mailto:ilir_rruga@yahoo.com))

**WITHIN THE FRAMEWORK OF THE EAST AND WESTERN  
DEBATE, THE CHURCHES IN ALBANIA (BETWEEN 3RD TO 13TH  
CENTURIES)**

**Abstract**

Albanian Archbishop Attendance of the first council of Nicaea have shown that existence of the Christianity in the most of Albanian region from an early date. Although, due to its geographical location, it was became one of the place where it felt most of the political and religious controversies between the East and the Western Roman Empire.

In terms of administration, despite being affiliated with Byzantium, the Albanian Archbishops in terms of faith they have continued to adhere to the west up until 8<sup>th</sup> century. However, in the 8<sup>th</sup> century in spite of they were connected to the Eastern Church, this situation varies in some bishops. Therefore, it was known that foreign powers have been using the Christian faith to achieve to build political superiority and gain power. In this context, as in the case of the bishop of Durrës, where the political power of the region has changed hands, clergy of the opposition church has been subjected to pressures to send the clergy to exile. Thus, it can be said that the clashes between the clerical forces and the foreign forces cause the clergy and the Albanian people to suffer some troubles. Nonetheless, the conflicts between the churches have increased in some cases, they did not reach the size of the bloody sectarian conflicts that have been happening in the west and some places.

**Key Words:** Illyricum / Albania, History, Faith, Christianity, Eastern (Orthodox) and Western (Catholic) Albanian Churches, Albanian Churches History.

**GİRİŞ**

**A** rnavutların Hıristiyanlık ile ilk teması konusunda, gerek Arnavut gerekse yabancı yazar ve araştırmacıların hemfikir olmadığı bir gerçektir. Buna rağmen başta Aziz Pavlus olmak üzere Aziz Petrus, Aziz Andrea, Aziz Luka, Aziz Matta vb. havarilerin ve azizlerin isimlerini zikrederek Hıristiyanlığın Arnavut bölgelerinde “havarilik” menşei olduğunu göstermeye çalışanlar olmuştur.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Bkz: Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, Botimet Trifon Xhagjika, Tiranë 2009, s. 8-10; Markus W. E. Peters, *Perballjet e Historise se Kishës Katolike ne Shqipëri 1919-1996*, (çev. Klaudia Darragjati), Gjergj Fishta, Lezhe 2010, s. 9, 15; Robert Elsie, “Shenjtoret e krishtere te Shqipërise”, *Tempulli (reviste periodike kulturore)*, Nr. 12, Mitropolia e



Hristiyan inancının Arnavut bölgelerindeki başlangıcı ve ilk yayılışı ile ilgili yazar/araştırmacıları en çok düşündüren ve farklı görüşlere sevk eden nedenin, Pavlus'un Hristiyanlığı yayma çabalarını ifade etmek için Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "**Yeruşalim'den başlayıp İlirikum bölgesine kadar dolaşarak Mesih'in Müjdesini her yerde duyurdum**"<sup>3</sup> sözü olduğu görülmektedir. Bazıları Pavlus'un bu "**İlirikum bölgesine kadar**" ifadesini Hristiyanlığın İlirikum bölgelerine ilk asırdan itibaren Pavlus ile ulaştığı şeklinde yorumlarken,<sup>4</sup> diğerlerinin ise "İlirikum bölgesine kadar" ifadesini, Pavlus'un mesajının son sınırı olup İlirikum'u dâhil etmediği şeklinde yorumladığı görülür.<sup>5</sup>

Arnavutluk'ta Hristiyanlığın menşinin Pavlus dönemine ait olduğunu söyleyenler, Pavlus'un Dyrrachium (Durrës) veya Lychnidos (Ohri) şehrine M.S 62 yılında yaz mevsiminin sonuna doğru geldiğini ve M.S 64 yılında ilkbaharın başlarına doğru da geri döndüğünü ayrıca bu iki yıl içerisinde tüm İlirikum bölgelerini ziyaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>6</sup> Bununla bağlantılı olarak "Apollonia şehri" ziyaret edilmiştir iddiası da ortaya atılmıştır. Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "Amfipolis ve **Apollonia**'dan geçerek Selanik'e geldiler. Burada Yahudilerin bir havrası vardı"<sup>7</sup> cümlesinde zikredilen *Apollonia* kelimesinden yola çıkarak Pavlus'un Arnavutluk'taki Apollonia şehrinden geçtiği<sup>8</sup> şeklinde bir düşünceye kapılanlar olsa da Arnavut arkeolog Neritan Ceka'nın "bahsedilen Apollonia Arnavutluk'taki değil, Makedonya'da bulunan Apollonia'dır"<sup>9</sup> şeklindeki isabetli açıklaması bu düşüncenin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (Bkz: Ek. 1).

---

Shenjte e Korçes, Korçe 2007, s. 71; Kolec Topalli, "Lashtësia e krishterimit nnder Shqiptare sipas dëshmitëve të gjuhës Shqipe", *Krishterimi ndër shqiptarë: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999*, Phoenix, Shkodër 2000, s. 404.

<sup>3</sup> Romalılara Mektup, 15: 19.

<sup>4</sup> Mgr, George Frenco, (Auxiliary Bishop & Vicar General of Tirana-Durrës city, Metropolitan Archdiocese Tirane-Durrës), repörtaaj tarihi: 15 Eylül 2010; Asti (Bylis Piskoposu), röportaj 15/05/2015.

Ayrıca Hristiyanlığın İlirikum'da I. yüzyılda Pavlus ile ulaştığı ve yayılması ile ilgili geniş bilgi için Bkz: Kristo Frasheri, "Fillimet e Krishterimit në viset Shqiptare", *Studime Historike*, Sayı: 1-2, 2000, s. 5-18; Dom Shan Zefi, *Islâmizimi i Shqiptarëve Gjatë Shekujve*, yay. Drita, Prizren 2000, s. 27-28; Markus W. E Peters, *Perballjet...*, s. 15; Tajar Zavalani, *Histori e Shqipnis*, yay. Phoenix, Tirane 1998, s. 78.

<sup>5</sup> NurayBozbor, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğu'nun Gelişimi*, Boyut Kitapları, İstanbul 1997, s. 35; *Historia e Popullit Shqiptar*, (Heyet), I, Akademia e Shkencave e Shqiperise Institutit i Historise, Tiranë 2002, s. 200; Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 6-7.

<sup>6</sup> Nikolle Loka, Gjet Kola, İliria Biblike. Shejtoret iliro-shqiptare nga Konstandini i Madh te Nene Tereza, s. 6-7.

<sup>7</sup> Elçilerin İşleri, 17:1.

<sup>8</sup> Kristo Frasheri, "Fillimet e Krishterimit...", s. 7.

<sup>9</sup> Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 6-7.

Bir başka tahmin ise, Pavlus'un İirikum bölgesinden geçerek Roma'ya seyahat ettiğidir.<sup>10</sup> Pavlus, İtalya'ya giderken gemi ile Durrës yakınlarında bir yerde durmuştur. Bu istirahatini, insanları Hıristiyanlığa çağırmakla değerlendirmiştir.<sup>11</sup> Ancak bu konuda birinci şahıs tarafından "İirikum'da İsa'nın müjdesini tebliğ ettim" gibi net bir ifade bulunmadığı gibi ikinci ve üçüncü şahıs tarafından bize aktarılan "Pavlus İirikum'da İsa'nın müjdesini tebliğ etti/etmiştir" şeklinde açık bir ibarenin de olmadığı görülmektedir. Buna göre anlaşılan İirikum, Pavlus'un yaptığı yolculuklarının son sınırydı. İirikum bölgesi sınırının dâhilinde bulunduğunu belirten herhangi bir sözüne ulaşılmış olmadığı gibi buna dair açık bir delil de bulunmamaktadır.<sup>12</sup> Buna rağmen dinî, siyasî vb. muhtemelen değişik amaçlar doğrultusunda bu ifadeden birçoğu "Hıristiyanlığın Arnavutluk'taki tarihi, havarilik dönemine aittir" fikrine varmıştır.<sup>13</sup> Aslında tarihte iz bırakmış kişiler hakkında birçok toplumda onlara prestij kazandırmaya yönelik söylemlerde bulunmak alışlagelmiş bir durumdur. Bu gayretin sebebi, kendilerini ilk yüzyıla bağlamak ve böylece "kadîmlik" kazanmaktır. "Kadîmlik" iddiasında bulunan kiliselerden biri olan Gregoryen Ermeni Kilisesi nasıl 12 Havari arasında sayılan Taddeus ile Bartolomeus'u ilk kurucuları ve aydınlatıcıları kabul ediyorsa<sup>14</sup> Arnavut kilisesi de Hıristiyanlığın mimarı sayılan Pavlus'u ilk kurucusu ve aydınlatıcısı olarak kabul etmektedir. Ancak Pavlus'un yolculuklarına bakıldığında (Bkz: Ek. 1) onların hiçbirinin günümüz Arnavutluk sınırlarından geçmediği

<sup>10</sup> Hıristiyanlığın havarilik dönemine ait olduğunu belirten başka bir görüş daha vardır. O da; Pavlus'un, Titus'a yazdığı mektubundaki şu ifadesidir: "*Ben Artemas'ı ya da Tihikos'u sana gönderir göndermez, Nikopolis'e, yanına gelmeye gayret et. Çünkü kışı orada geçirmeye karar verdim*" (Pavlus'tan Titusa Mektub, 3: 12). Bu sözle Pavlus'un Nikopolise gitmek için İirikum'un güneyinden geçerek Nikopolis'e gittiği ve bu seyahatinde de İirilılara Hıristiyanlık inancını tebliğ ettiği anlaşılmaktadır. (Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 8; NikolleLoka, Gjet Kola, *Iliria Biblike. Shejtoret iliro-shqiptare nga Konstadini i Madh te Nene Tereza*, Geer, Tiranë 2005, s. 7).

<sup>11</sup> Helmut Buschhausen, "Duresi dhe fillimet e krishterimit ne Shqiperi", *2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003, s. 101.

<sup>12</sup> Francis D.Nichol, *The seventh-day adventist Biblecommentary: the Holy Bible with exegetical and expository comment*, VI, Review and Herald Publishing Association, Washington 1957, s. 646; Gasper Gjini, *Ipeshkvia Shkup Prizren neper shekuj*, Drita. Ferizaj 1992, s. 23; Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare*, yay. Drita & Misioni Katolik Shqipta ne Zagreb, Prizren Zagreb, Prizren 1998, s. 37.

<sup>13</sup> Koço Zheku, "Peshkopata e Bylisit nje nga peshkopatat me te hershme ne Shqiperi", *2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003, s. 65; Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 145; Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 6; Fran Luli, "Veshtrime historike rreth perhapjes se kishave dhe emrave te shenjtoreve nder zonat e mbishkodres", *Krishtërimi ndër shqiptarë: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999*, Phoenix, Shkodër 2000, s. 194.

<sup>14</sup> Ermeni Gregoryen kilisesinin menşei her ne kadar M.S. 300-400'lere ait olsa da "apostolik döneme ait bir menşeimiz vardır" şeklindeki iddialar başka ülkelerde de görülmektedir. İirikum hakkındaki bilgilerin de bu tutuma benzer bir tutum olduğu düşünülmektedir. Ermeni kilisesi hakkında geniş bilgi için Bkz: Abdurrahman Küçük, "Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXV, 1996, s. 117-154.

anlaşılmaktadır. Ayrıca bu görüşü destekleyecek arkeolojik vb. herhangi bir sağlam delil bulunamadığı görülür.

### I. IV-XI. Yüzyıllar Arasında Arnavutluk'taki Hıristiyanlığın Genel Panoraması

Arnavutluk'ta Hıristiyan inancının Pavlus menşeli bir dönemi olmasa da en geç III. yüzyıla ait olduğu söylenebilir. Çünkü M.S. 325 yılında gerçekleştirilen I. İznik konsiline *Pulheriopolis* (Berat) piskoposunun<sup>15</sup> yanında Peregrinus ve Klaud piskoposlarının da katılmış olması<sup>16</sup> Arnavutluk'ta Hıristiyanlığın en geç III-IV. yüzyıllardan itibaren var olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Arnavut piskoposlardan; Durrës piskoposu Lluka, Dioklea piskoposu Evandri, Apollonia piskoposu Euzebi<sup>17</sup> ve Anchiasmos (Saranda) piskoposunun 431 yılında Efes konsiline, 451 yılında da Kadıköy konsiline katılması ve ayrıca 553 yılında da II. İstanbul konsiline Vlor'a'dan katılanların olması<sup>18</sup> Hıristiyanlığın bu bölgelerde yayıldığı bir göstergesi olarak görülebilir. Ayrıca 458 yılında dönemin Hıristiyan merkezleri olan Anchiasmos (Saranda)'dan Valerianus ve Klaud, Scampa (İlbasan)'dan Artemius, Vlor'a'dan Nazarius, Buthrotum (Butrinti)'dan Stefan, Andrianopolis (Melan Gjirokastra)'ten Hypatius, Mat'ın Lis'inden Zenobius, Drivastenus (Drisht)'tan Paulus tarafından İmparator I. Leon'a ve 516 yılında "Saranda'dan Filip ve Kristodorus, Scampa'dan Troius, Buthrotum'dan Mateu, Andrianopolis'ten Konstandin" piskoposluklarındaki piskoposlar tarafından Papa Hormisdas'a gönderilen mektuplardan da Hıristiyanlığın bu dönemde Arnavutluk bölgelerinde yayıldığı anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

Bu bölgelerde Hıristiyanlığın varlığının IV-V. yüzyıla dayandığı, başta deniz kıyısındaki şehirlerde yayılmaya başlayıp daha sonra ülkenin dâhilî bölgelerine doğru ilerleme kaydettiği

<sup>15</sup> Shaban Sinani, *Berat, Beratinus, Buhara*, Naimi, Tiranë 2015, s. 6. Ayrıca Bkz: Shaban Sinani, "Berati-Qyteti qe rrezatoı", *Kerkim*, nr. 6. KOASH, Tiranë 2010, s. 21-22.

Berat'ın tarih içerisinde değişik Pulheriopolis ve (HenaSpahiu, *Qyteti Iliro-Arberor i Beratit*, Akademia e Shkencave e Republikës të Shqipërisë Istituti i Arkeologjisë, Tiranë 1990, s. 148; Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*, Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), İstanbul 1990, s. 48) Belgrad gibi isimlerle anıldığını görülür. Pap Mihail VIII tarafından Boris adlı krala gönderilen 16 Nisan 878 tarihli mektupta Berat, Belgrad ve piskoposluk merkezi olarak karşımıza çıkmaktadır. (Hena Spahiu, *Qyteti Iliro-Arberor i Beratit*, s. 147; Pirro Thomo, *Kishat Pasbizantine në Shqipëri e Jugut*, KOASH (Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë), Tiranë 1998, s. 201).

<sup>16</sup> Geniş bilgi için Bkz: Aleksander Meksi, *Arkitektura e kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV)*, Uegen, Tiranë 2004, s. 18.

<sup>17</sup> Historia e Popullit Shqiptar, I, (Heyet-2002), s. 202.

<sup>18</sup> Aleksander Meksi, *Arkitektura e kishave...*, s. 18.

<sup>19</sup> V-VI. yüzyıldaki Hıristiyan izleri ile ilgili Bkz: Aleksander Meksi, *Arkitektura e kishave...*, s. 18, 21-29.

rahatlıkla söylenebilir.<sup>20</sup> Çünkü Durrës, Shkodër, Lezhe, Mat, Apolonia, Elbasan, Dibër, Ohër, Tiranë, Vlore, Gjirokaster, Sarande ve Butrint şehirlerinde yapılan arkeolojik çalışmalar sonucu ortaya çıkan Hıristiyanlığa ait mezar, tapınak, vaftizhane vb. kalıntılar, Hıristiyanlığın Arnavut bölgelerinde M. S. IV-VI. yüzyıldan itibaren var olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>21</sup>

Arnavut kiliselerinin 325 yılında gerçekleşen İznik konsilinde Roma'ya bağlanmasına karar verilmişti. İznik Konsili'nde (325) yapılan düzenlemeler neticesinde Roma başpiskoposunun Latin-Batı dünyasına (İtalya, İspanya, Galya, **İlirya** ve Afrika) üstünlüğü tanınmıştı.<sup>22</sup> Roma İmparatorluğu'nun, 395 yılında Batı Roma ve Doğu Roma (Bizans) şeklinde ikiye ayrılmasıyla İirikum eyaleti başkenti Konstantinopolis olan Bizans'a bağlandı.<sup>23</sup> Buna rağmen dinî atamalar hâlâ Roma tarafından yapılıyor ve Roma'nın onayı olmadan atama gerçekleşemiyordu. Bu durumun, Papa I. Innocenti (402-407) zamanında da devam ettiği görülmektedir.<sup>24</sup> Başlangıçta İirikum'un (kilise) merkezi, Savra nehrine yakın olan Sirmium iken Hunların burayı yıkmasıyla birlikte başpiskoposluk Selanik'e taşınarak Roma'ya bağlandı. Böylece Arnavut kiliseleri, Roma'nın Selanik kilisesindeki vekiline bağlanmış oldu.<sup>25</sup> Ancak Arnavut kiliseleri dinî ve siyasî (Doğu-Batı) tartışmaların ortasında kalmış bir durumdaydı. Arnavutluk siyasî açıdan Doğu'ya bağlı iken dinî anlamda nereye bağlı olacağı konusunda bir karara varmak amacıyla yapılan Akakiyan (Akasya) (484-519) krizinde gerçekleştirilen oylamada Arnavut kiliselerinden üç başpiskopos Batı lehinde oy kullanırken yalnızca Epiri i Ri (Durrës) başpiskoposunun Doğu'nun yanında yer almış olması sonucu Roma lehine bir karar ortaya çıktığı

<sup>20</sup> Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 145; Kosta Lako, "Qyteti dhe peshkopata e Anchiasmosit (Sarandes) ne krishterimin e hershem", *2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003, s. 46.

Ayrıca ilk yayılışı ile ilgili geniş bilgi için Bkz: *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 200, 209 – 210; Sonila Kora, "Kisha e provinces Epirus nova ne marredheniet e saj me Seline e Romes (Shek. V-VI)", *Studime Historike*, Sayı: 3-4, 2006, s. 7-23).

<sup>21</sup> *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 200; Afrim Hoti, "Aspekte të Përhapjes së Krishterimit të Hershëm në Provincën e Epirit të Ri", *2000 Vjet Art Dhe Kulturë Kishtare Në Shqipëri*, Simpozium Nderkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003, s. 25.

<sup>22</sup> Mahmut H. Şakiroğlu, "Vatikan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLII Ankara 2012, s. 564.

<sup>23</sup> *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 199; Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 152.

<sup>24</sup> Geniş bilgi için Bkz: Aleksander Meksi, *Arkitektura e kishave...*, s. 17-18.

<sup>25</sup> Milan Šufflay, *Situata e Kishës në Shqipërinë paraturke: zona e depërtimit ortodoks në "digën" katolike*, (çev. Edmond Malaj), Botime françeskane, Shkodër 2013, s. 29; Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 5.

Ayrıca VII-XV. yüzyıllardaki Arnavut kiliseler hakkında geniş bilgi için Bkz: Don Shan Zefi, *Islamizimi i Shqiptareve Gjate Shekujeve (XV-XX) (aryset e islamizimit dhe qendrimi i kishes ndaj kesaj dukurie)*, Drita, Prizren 2000, s. 45-52.

anlaşılmaktadır.<sup>26</sup> Durrës'in İstanbul'u seçmesi hususunda Doğu İmparatoru I. Anastasios'un<sup>27</sup> büyük etkisinin olduğu söylenmektedir.<sup>28</sup> Ayrıca Epiri i Ri Bizans'a olan bağlılığını 451 yılında gerçekleştirilen Kadıköy konsilinde de göstermiştir.<sup>29</sup>

Anastasios'tan sonra başa geçen I. Justinianos (527-565) Arnavut kiliselerine Bizans'a bağlanma hususunda bir baskı yapmadı. Fakat onun döneminde Üsküp'te Justiniana Prima adlı yeni bir merkez kuruldu. Ancak daha sonra III. Leo İsauryalı (685-741)'nin Arnavut kiliselerini İstanbul'a bağlamak için çaba gösterdiği görülmektedir.<sup>30</sup> Doğu İmparatorluğu'nun baskıcı politikalarına rağmen gerek coğrafi gerekse siyasî açıdan Bizans'a bağlı olan Arnavut kiliseleri 731 yılındaki Slav istilâlarına kadar dinî açıdan Papa'ya bağlı kalmaya devam etmiştir.<sup>31</sup>

III. Leo İsauryalı (717-741) Selanik merkezini kaldırarak tüm piskoposlukları Ohri'deki başpiskoposluğa bağladı. Daha sonra bir fermanla İirikum kilisesini İstanbul Patrikhanesine bağlamış olup bu durum XI. yüzyıla kadar devam etmiştir. O halde, Papa III. Gregor'un III. Leo İsauryalı'ya karşı almış olduğu tavra karşı III. Leo İsauryalı İirikum piskoposluklarını 733 yılında İstanbul Patrikhanesine bağlayarak Papa'ya karşı bir misilleme yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>32</sup> İstanbul Patrikhanesinin güçlenmesi Durrës başpiskoposluğunun sınırlarının olağandışı bir şekilde genişlemesine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda VI. Leon<sup>33</sup> döneminde Mistik Nikola adlı Patrik zamanında Durrës başpiskoposluğu sınırları içerisinde yer alan yardımcı Piskoposlukların

<sup>26</sup> Pellumb Xhufi, "Krishterimi roman ne shqiperi, shek. VI-XVI", *Krishtërimi ndër shqiptarë: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999*, Phoenix, Shkodër 2000, s. 90.

<sup>27</sup> Flavius Anastasius: M.S 430 yılında Arnavutluk'un Durrës şehrinde doğmuş ve 10 Temmuz 518 yılında İstanbul'da ölmüştür. 491'den itibaren ölümüne kadar Bizans İmparatorluğunda hüküm sürmüş bir imparatorudur.

<sup>28</sup> *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 202.

<sup>29</sup> Pellumb Xhufi, "Krishterimi roman...", s. 90.

<sup>30</sup> *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 202-203, 217.

<sup>31</sup> Pellumb Xhufi, "Krishterimi roman...", s. 89; Tajar Zavalani, *Histori e Shqipnis*, s. 80; Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 149, 152, 169; Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 5.

Ayrıca VII-XV. yüzyıllardaki Arnavut kiliseler hakkında geniş bilgi için Bkz: Don Shan Zefi, *Islamizimi i Shqiptareve...*, s. 45-52.

Arnavut kiliselerin Roma (papalarla) ile ilgili ilişkileri ve tartışmaları hakkında detaylı bilgiler için Bkz: Don Shan Zefi, *Islamizimi i Shqiptareve...*, s. 38-42.

<sup>32</sup> Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 155, dip. 35; Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 22; Ayrıca Bkz: Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, Gelenek yayıncılık, İstanbul 2004, s. 38.

Roma'ya bağlı kalışı ile ilgili geniş bilgi için Bkz: .Tajar Zavalani, *Histori e shqipnis...*, s. 94.

<sup>33</sup> VI. Leon'un (d. 19 Eylül 866-ö. 11 Mayıs 912) hüküm sürdüğü süre 886-912'dir.

şunlar olduğu söylenebilir: Stefaniake, Kunavi, Kruja, Lezha, Dioklea, Shkodër, Drisht, Pult,<sup>34</sup> Gllavinice, Vlora, Lihnid, Tivar, Cenik, Pulheropolis ve Gradec.<sup>35</sup> Yalnız bu duruma karşı Papalar tarafından “alınan piskoposlukların yeniden Roma’ya bağlanması” şeklindeki istekler İstanbul Patrikhanesine sürekli dile getirilmiş olsa da bu isteklere karşı sadece I. Nikola’ya (858-867) “siyasi açıdan İstanbul’a bağlı oldukları gibi dinî açıdan da İstanbul’a bağlı olmalıdırlar”<sup>36</sup> şeklinde cevap verildiği görülmektedir. Ancak VIII. yüzyılda V. Konstantin tüm piskoposlukları İstanbul Patrikhanesine bağlamasına rağmen kuzey Arnavut bölgelerinin Kotor Katolik merkezi aracılığıyla IX. yüzyılda Roma’ya bağlı olması dikkat çeken hususlardandır.<sup>37</sup> Hıristiyan Arnavutların kiliseler arasındaki çekişmelere kadar kendi aralarında sakin bir hayat yaşadığı bilinmektedir. Fakat İstanbul ile Roma arasında başta siyasî olmak üzere daha sonrasında gerçekleşen dinî tartışmalar Hıristiyan Arnavutların iki kilisenin ortasında kalmasına sebep olmuştur. Bunun yanında Arnavut toprakları üzerindeki Sırp ve Bulgar hâkimiyetinin güçlenmesi ve kiliseler arasındaki çekişmeler Arnavutlar açısından (dinî, siyasî, ekonomik vb.) korkunç sonuçlar doğurmuştur.<sup>38</sup> Latince ve Yunanca yazılmış ne kadar eser varsa bunların yok edilmesinin emredilmiş olması ve yerlerine Slavcanın eklenmesine dair verilen emir buna bir örnektir.<sup>39</sup> Bulgar Çarı Simeo’nun (892-927) Arnavutluk’un bazı dağlık bölgeleri hariç hemen hemen bütün bölgelerini hâkimiyeti altına alması sonucu Justiniana Prima’nın başrahibi, Ohri, Üsküp ve tüm Bulgar İmparatorluğu’nun da başrahibi oldu.<sup>40</sup> Yine Bulgar işgali döneminde en önemli Hıristiyan bölgelerinden biri olan Bylis’in isminin Gllavinice (günümüzde Balsh) olarak değiştirildiği de görülmektedir.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Pult piskoposluğu ve piskoposları hakkında geniş bilgi için Bkz: Arjan Koçi, “Peshkopet e Pultit te Madh e te Vogel”, *Studime Historike*, Sayı: 1-2, Qendra e Studimeve Albanologjike Instituti i Historise, Tiranë 2012, 251-269.

<sup>35</sup> Pellumb Xhufi, “Krishterimi roman...”, s. 91.

<sup>36</sup> Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 22-23.

<sup>37</sup> Aleksander Meksi, “Shqiperia mes lindjes dhe perendimit. Arkitektura e kultit nje shembull i kesaj”, *2000 vjet art dhe kulturë Kishitare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodoxokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003, s. 160.

<sup>38</sup> Bu konu hakkında geniş bilgi için Bkz: Metin Izeti, *Balkanlar’da...*, s. 38-39.

<sup>39</sup> Geniş bilgi için Bkz: Muhamet Pirraku, “Shkaqet e kalimit ne Islam te Shqiptaret”, *Rreth Perhapjes se Islamit nder Shqiptaret*, Klubi Kulturor “Drita”, Shkodër, 1997, s. 30-31.

<sup>40</sup> Edwin Jacques, *Shqiptaret, Historia e popullit shqiptar nga lashtesia deri ne ditet e sotme*, (çev. Edi Seferi), Karte e Pende, Tiranë 1996, s. 178.

<sup>41</sup> Koço Zheku, “Peshkopata e Bylisit...”, s. 68.

X-XI. yüzyıla gelindiğinde Arnavut kiliselerinin, çok fazla piskoposluğa sahip olan Naupakt,<sup>42</sup> Durrës ve Ohri başpiskoposluk merkezlerine bağlı oldukları görülmektedir.<sup>43</sup> Bunların en büyüğü Ohri başpiskoposluğu idi. Aslında Ohri başpiskoposluğu Bulgarlar tarafından desteklenmiştir. Ayrıca bu başpiskoposluk Bulgarlardan sonra da otoritesini sürdürmüştür. Çünkü o hem Durrës'tan (Vlora, Gllavinice ve Cernik) hem de Naupakt'tan (Himara, Butrinti, Drinopoj ve Kozil (Preveze'ye yakın) piskoposları kendine bağlayarak geniş ve büyük bir başpiskoposluk konumuna gelmiştir. Bunların yanında Nish, Prizren, Üsküp, Dibër, Kërçova, Perlep, Devoll, Kolonje, Manastır piskoposlukları da Ohri başpiskoposluğuna bağlıydı. Bu hususta Bizans İmparatoru II. Bazili'nin bu piskoposların Ohri başpiskoposluğuna bağlı kalmasına ve başpiskoposluğun diğer yetkilerini devam ettirmesine müsaade ettiği de anlaşılmaktadır.<sup>44</sup>

X. yüzyıldan itibaren Bulgar işgaliyle birlikte Ohri başpiskoposluğu tüm Bulgaristan'ın başpiskoposluğu sayılmıştır. Sınırlarını Scampa (Elbasan), Tzernik, Glavnice, Berat ve Vlora'ya kadar genişletmesiyle bu durum Durrës başpiskoposluğunun aleyhine bir durum arz etmişti. İmparator II. Bazili de Durrës başpiskoposluğuna bir mektup göndererek bu durum karşısında susmasını emretmiştir. Aslında Durrës Roma ile Bizans arasındaki tartışmalar karşısında kararsız olup statik (bir başpiskoposluk) değildi. Şüphesiz ki Durrës'in liman şehri olması, Batı ile Doğu'yu birbirine bağlayan Via Egnatia yolunun Durrës'tan geçmesi ve coğrafi konumu itibarıyla köprü görevini görmesinden dolayı bu şehir Bizans için büyük bir önem arz etmekteydi. Bizanslılar Ortodoks piskoposlarının yaptığı propagandalarla Katoliklik ismini bu şehirden tamamen kaldırmak istiyordu. İşin gerçeği bu zamanda Ortodokslara nazaran Durrës'ta bir Katolik nüfus gücünden bahsetmek oldukça zordu.<sup>45</sup> Fakat X - XI. yüzyılda Tivar'ın başpiskoposluğa yükselmesinden sonra Arnavutluk'ta Katolik kilisesi Ortodoks kilisesinin sınırlarına doğru ilerlemeler kaydetmiştir.<sup>46</sup>

## II. Kiliselerin Doğu – Batı Şeklindeki Ayrımının Arnavut Kiliselere Etkileri

Doğu ile Batı arasındaki siyasî olaylarda din faktörünün de önemli bir rol oynadığı görülmüştür. Doğu İmparatorluğu'nun. siyasî ve ekonomik açıdan düşüşe geçtiği bir döneme rastlaması

<sup>42</sup> Aslında Naupakt Bulgar işgali sırasında merkez haline gelen bir yerdir. Çünkü Bulgar işgali (IX-X. yüzyıllar) sırasında Arnavut başpiskoposlukların merkezlerinde bir takım hareketlilikler meydana gelmişti. Yapılan bir takım değişikliklerden bazıları şunlardı: Dardania başpiskoposluğu Üsküp'teki Ohri'ye taşınırken Preval başpiskoposluğu da Shkodra'dan Tivar'a, Epiri i Vjeter ise (Nikopoje)'dan daha güneyde olan Naupakt'a taşınmıştır. (*Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 203).

<sup>43</sup> Dom Shan Zefi, *İslamizimi i Shqiptareve...*, s. 50; *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 244.

<sup>44</sup> *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 245.

<sup>45</sup> Bkz: Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 159-161. Ayrıca dip. 38.

<sup>46</sup> Pellumb Xhufi, "Krishterimi roman...", s. 93.

nedeniyle 1054 yılındaki büyük Schisma (ayrılma)'dan önceki yıllarda Kuzeybatı Arnavutluk kiliselerinin tek tek Roma'ya geçmeye başladığı görülmektedir.<sup>47</sup> İstanbul merkezli Bizans İstanbul Patrikliği ile Batı'da Roma merkezli Papalık, uzun zamandan beri devam eden anlaşmazlığı çözebilecek bir durumda değildi. Çünkü Doğu ile Batı çekişmesine etken olan faktörler hem siyasî hem de dinî karakterliydi. Aralarındaki uçurum gittikçe büyüyordu. Özellikle IX. Leo<sup>48</sup> ile patriğin Papa'ya tâbi olmasının istenmesi sonucu Papa'nın patriği, patriğin de Papa'yı aforoz etmesi iki taraf arasındaki ayrılığı kaçınılmaz kıldı.<sup>49</sup> Arnavut kiliselerinin gelişiminin Doğu ile Batı Roma'nın etkisi altında gerçekleşmiş olması nedeniyle Arnavut Hıristiyanlar, bu ayrılığın tam ortasında kalarak maddî-manevî vb. büyük zarar görmüştür. Çünkü başlıca Durrës, Tivar ve Üsküp piskoposları ve yardımcı piskoposluklar tarafından idaresi gerçekleştirilen Arnavut kiliseleri, Doğu ve Batı Kilisesi arasında bir seçim yapmaya mecbur kılınmıştır.<sup>50</sup> Dolayısıyla meydana gelen bu büyük ayrılık sonucunda Kuzey Arnavutluk'ta bulunan Tivar,<sup>51</sup> Ulqin, Shkodër, Danje, Shas ve Drisht gibi merkezlerin Roma'nın egemenliğini tanınmasıyla<sup>52</sup> Arnavutluk bölgelerinde bulunan Normanlar ve Anjoular ile Katoliklik kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır.<sup>53</sup> Ancak Orta ve Güney Arnavut kiliseleri ise Ortodoks kilisesinin egemenliği altına girdi.<sup>54</sup> Böylece Arnavutluk'un kuzeyinin Roma'ya, güneyinin tamamının ve orta Arnavut bölgelerinin çoğunluğunun İstanbul'a bağlanmış olduğu söylenebilir.

1054 yılında gerçekleşen dinî ayrılıktan sonra Hıristiyanlığın Katolik ve Ortodoks mezheplerine ayrılmasıyla dinî ve siyasî bakımdan Balkanlar'da kendi hâkimiyetini sağlamak için her iki mezhep birbiriyle amansız bir mücadeleye girişmişti.<sup>55</sup> Böylece her iki taraf da Balkanlarda

<sup>47</sup> Kristo Frasherri, "Trojet e Shqiptareve ne shek. XV", *Konferenca e Dyte e studimeve Albanologjike (12-18 Janar 1968)*, I, Universiteti Shtetëror i Tiranës-Instituti i historise dhe i gjuhësise, Tiranë 1969, s. 111.

<sup>48</sup> IX. Leo'nun hüküm sürdüğü yıllar: 1048-1054.

<sup>49</sup> Mahmut H. Şakiroğlu, "Vatikan", *DİA*, XLII, s. 565; Ludovik Shllaku, *Shkollat Klerikale (Veshtrim historik nga fillimet deri me 1924- monografi)*, Camaj-Pipa, Shkodër 2002, s. 25.

<sup>50</sup> Ilira N. Çausi, Shaban Dervishi, "Fete ne Shqiperi. Shembull i bashkejeteses se diversiteteve brenda nje kulture", *Studime Historike*, Sayı: 3-4, 2002, s. 83; Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 159.

<sup>51</sup> Tivar başpiskoposluğunun, Katolikliğin kuzey Arnavutluk bölgelerinde yayılmasında büyük etkisi olmuştur. Bkz: *Historia e Popullit Shqiptar*, (Heyet), I, Universiteti Shtetëror i Tiranës Instituti i Historise dhe i Gjuhësise, Prishtine, y.t.y, s. 164.

<sup>52</sup> *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 245; Pellumb Xhufi, "Krishterimi roman...", s. 92.

<sup>53</sup> Mustafa L. Bilge, "Arnavutluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III İstanbul 1991, s. 386.

<sup>54</sup> Bkz: Injac Zamputi, *Dokumente te shekujve XVI-XVII per historine e Shqiperise*, II. (1593-1602), Akademia e Shkencave e RPS te Shqiperise Instituti i Historise, Tiranë 1990, s. 7; Edwin Jacques, *Shqiptaret...*, s. 181.

<sup>55</sup> Kemal Karpat, "Balkanlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, V Ankara 1992, s. 28; *Historia e Popullit Shqiptar*, (y.t.y), s. 164.



egemenliğini hissettirmek adına büyük çaba gösteriyordu. Her iki mezhep de bölgedeki yerel siyasî güçleri kendi tarafına çekmeye çalışıyordu. Papa, Balkanlar'daki etkinliğini sürdürebilmek adına kendisini destekleyecek yöneticiler ararken Dioklea imparatoru Mihal karşısına çıktı. Mihal, Shkodër'ı ve bazı Arnavut bölgelerini Bizans'tan alması sebebiyle Bizans saldırılarına karşı daha güçlü olabilmek için Bizans'ın düşmanı konumunda olan Papa'dan yardım almak adına Papa'ya bağlılığını ilan etti. Şüphesiz Papa VII. Gregor bu fırsatı kaçırmadı. Böylece o zamana kadar Durrës Ortodoks Kilisesine bağlı olan Shkodër, Ulqin, Drisht, Shas ve Shurdhak kiliselerini 1077 yılında kurduğu Tivar başpiskoposluğuna bağladı.<sup>56</sup>

### **Kiliselerin Başlıca Problemleri**

XI-XIII yüzyıllar arasında Hıristiyanların genel durumuna bakıldığında; eğitimsizlik, mezhep tartışmaları, piskoposların kendi piskoposluk sınırlarını genişletmek istemesi vb. iç problemler göze çarpmaktadır. Bu problemlerle ilgili şu değerlendirmelerde bulunulabilir:

Katolik kilisesinin varlığını tehlikeye sokacak olumsuzlukların ve eğitimsizlik sorununun her zaman Papalık tarafından giderilmeye çalışıldığı görülmektedir. Yerel din adamlarının bilgi bakımından davetçi düzeyinde olmamasının yanında içlerinde okuma yazma dahi bilmeyenlerin olması dinî ritüellerin yerine getirilememesi gibi sorunlara neden olmuştur.<sup>57</sup> Bu doğrultuda Katolikliğe canlılık getirebilmek için XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Papa'nın emriyle Arnavutluk'a Macaristan, Romanya vb. yakın bölgelerden Dominiken, Fransisken vb. yabancı keşiş ve din adamları gönderilmeye başlanmıştır. Fakat Lezha, Sapa, Shkodër gibi şehirlerdeki bazı piskoposların yabancı olması ve Arnavut dilini bilmemelerinin Arnavutlar için bir başka sıkıntı oluşturduğu görülmektedir.<sup>58</sup> Papalığın çabalarına rağmen bu kötü durumun sonraki asırlarda da devam ettiği "Buna'nın Shen Koll manastırında 1346 yılında artık hiçbir meclisin gerçekleştirilememesi, keşişlerin sağda solda boş boş dolaşması ve Drisht'teki Shen Gjon manastırının 1356 yılında Ortodokslar tarafından tamamen yıkılmasından" da anlaşılmaktadır.<sup>59</sup> Bu durum hem Katolik hem de Ortodoks kilisesi için geçerliydi.

Kiliseler arasındaki anlaşmazlıkların kimi zaman mezheplerin birbirinin faaliyetlerini engelleyecek boyutlara varabildiği görülmektedir. Öyle ki, Katolik misyonerlerin zaman zaman

<sup>56</sup> Historia e Popullit Shqiptar, (y.t.y), s. 164.

<sup>57</sup> Zef Mirdita, Krishtenizmi nder Shqiptare..., s. 183.

<sup>58</sup> Injac Zamputi, *Dokumente te shekuje XVI-XVII per historine e Shqiperise*, I. (1507-1592), Akademia e Shkencave e RPS te Shqiperise Instituti i Historise, Tiranë 1989, s. 210-213, belge no. 212; Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 184.

<sup>59</sup> Geniş bilgi için Bkz: M V. Sufflay, *Situata e Kishës...*, s. 154-155.

Ortodoks bölgelerine giremediğinden bahsedilmiştir.<sup>60</sup> Bu konuda Neofito Rodino adlı misyonerin Ortodoks din adamlarının halkı dinlemeyerek bir takım engeller koymasından sonra burada rahat hareket edemediği ve bundan dolayı halkın kendisine eski ilgisinin olmadığını belirtmesi<sup>61</sup> bu gerçeği doğrular niteliktedir.

Bu dönemle ilgili dikkat çeken sorunlardan biri de gerek mezhepler (Ortodoks-Katolik) arası, gerekse aynı mezhep içerisinde sınırları genişletme amacıyla piskoposların yan piskoposluğa ait yerlere el koyma teşebbüslerinin bir problem haline dönüşmüş olmasıdır. Farklı veya aynı mezhebe sahip olan piskoposlukların sınırlarını genişletme ve zenginleştirme amacıyla aralarında son derece ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. Bu konuda özellikle Arnavut bölgelerinde görev almış olan yabancı din adamlarından bazılarının, kendi menfaatleri doğrultusunda piskoposluk sınırlarını komşu piskoposların sınırlarına doğru genişletme çabasına örnek olarak Sape ile Shkodër, Lezha ile Arberia ve Lezha ile Tivar piskoposlukları verilebilir.<sup>62</sup> Dolayısıyla bu durumun Ortodokslar ile Katoliklerin birbirine zarar vermekten başka bir sonuç doğurmadığına dair ifade edilmiştir.<sup>63</sup>

### Genel Değerlendirme

Tarihi süreç içerisinde, kiliseler arasındaki üstünlük kurabilme mücadelesi ve çatışmalar her iki mezhebe de çok şey kaybettirmiştir. Bu durum, özellikle prens ile krallar arasında cereyan eden zıtlıklarda kendini göstermiştir. Kiliseler arasındaki kötü ilişkileri düzeltmeye yönelik girişimler olmasına rağmen durum yine eski haline dönmüştür.<sup>64</sup> Kiliseler arasında cereyan eden çatışmalara ve çekişmelere son vermek amacıyla 1438-1439 yıllarında Ferrara konsili gerçekleştirilmiş<sup>65</sup> olsa da istenilen sonuç elde edilememiştir.

Hıristiyanlık içerisindeki bu büyük ayrılığın Arnavut bölgelerinde ve özellikle Durrës'ta daha çok hissedildiği göze çarpmaktadır. Durrës başpiskoposluğunun tarihine bakıldığında bu başpiskoposluğun Tivar'dan Vlora'ya kadar uzanmış olduğu görülmektedir. Ne ilginçtir ki 1143

<sup>60</sup> Nilo Borgia, Murgjit bazilianë të Italisë në Shqipëri: shënime mbi misionet në Himarë: shek. XVI-XVIII, (çev. Mimoza Hysa), Naimi, Tiranë 2014, s. 60.

<sup>61</sup> Nilo Borgia, *Murgjit bazilianë...*, s. 71.

<sup>62</sup> Petrika Thengjilli, "Katolicizmi ne Shqipëri perballe shtetit Osman (shek. XVI-XVIII)", *Krishtërimi ndër shqiptarë: simpozium ndër kombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999*, Phoenix, Shkodër 2000, s. 228.

<sup>63</sup> Koli Xoxi, Shkolla ortodokse në Shqipëri Rilindësit tane, Mokra, Tiranë 2002, s. 30.

<sup>64</sup> Marcin Czerminski, *Shqipëria (pershkrime historike, etnografike, kulturore dhe fetare)*, (çev. Leonard Zissi), Onufri, Tiranë 2014, s. 164.

<sup>65</sup> Geniş bilgi için Bkz: At Guissepe (Zef) Valentini; M. Sciambra, I. Parrino, *PapaKalisti III, Skenderbeu, Shqipëria dhe Kryqezata (1455-1458)*, (çev. Ndiçim Kulla, Dritan Thomollari), Plejad, Tiranë 2009, s. 80-81.

yılında Durrës başpiskoposluğuna bağlı sadece dört yardımcı piskoposluk (Kruja, Lezha, Kunavia ve Stefaniaka) kalmıştı.<sup>66</sup> Bu tablonun meydana gelmesinde şüphesiz ki Bizans'ın gücünün gitgide zayıflıyor olmasının etkisi vardır. Durrës'in Bizans'tan alınmış olması Ortodoks kilisesi için hiç iyi olmamıştır. Çünkü Katolik kilisesi, Durrës'in Anjou hâkimiyetine girdiği dönemde (1273-1304), Tivar başpiskoposluğunun önderliğiyle Arnavutluk'un kuzeyinden güneyine (Arta'ya) kadar uzanan bölgelerde kendisi için büyük avantajlar sağlamıştı.<sup>67</sup> Kuzey bölgelerini ele geçirmiş olduğu gerçeği 1332 yılına ait Tivar başpiskoposu Guljelm Adam'ın raporunda şu şekilde belirtilmiştir: “Kotor, Ulqin, Shas, Shkodër, Drisht, Pult i Madh, Pulti i Vogel, Sapa ve Arberia piskoposlarının hepsi Tivar başpiskoposluğuna bağlıdır.”<sup>68</sup>

Doğu – Batı tartışması her ne kadar dinî karakterli bir yapıya sahip olsa da bu tartışmaların daha sonra ulusal bir tartışmaya dönüşmüş olması dikkat çeken hususlardan biri olmuştur. Bizans, Bulgar ve Sırp İmparatorluklarının desteğiyle siyasî güce sahip olan Ortodokslar, Arnavut bölgelerinde çoğunluğu oluşturuyordu. Bu nedenle Shkodër, Ulqini, Svaqin, Lezha ve Kruja yardımcı piskoposluklarının bağlı olduğu Tivar başpiskoposluğunun, XIII. yüzyılda Katolik kilisesinin en güçlü merkezi olduğu bir dönemde, Ortodoks kilisesinin XI. yüzyıldan itibaren Dibër ve Prizren aracılığıyla Katolik bölgelerini kontrol altına almak için büyük çaba gösterdiği görülmektedir.<sup>69</sup> Buna karşı Papalık, Arnavut Katolik kilisesinin güçlenmesi amacıyla gerek Arnavutluk'taki gerekse yurtdışındaki Arnavut ve yabancı din adamlarına karşı her zaman birlik içerisinde bir tutum sergilemiştir. Bunun yanında Latin olan Batı'nın, Doğu'yu destekleyen Arnavut Prenslarını yanına çekmek, Arnavut topraklarını ele geçirmek ve Orta Arnavut kiliselerini kendine bağlamak amacıyla Pult, Kruja ve Kunavi manastırlarını kendi amaçları doğrultusunda kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Anjou I. Karl'ın 1272 yılında Arnavut sahilini işgal edip iç bölgelere ilerlemesiyle Batı daha da başarılı olmuştur.<sup>70</sup> Batı işgallerini genişlettikçe Katolik kiliselerinin sayısını da arttırmıştı. Katolik kilisesi böylece Tivar başpiskoposluğunun yanında Katolik Durrës başpiskoposluğu ile de yayılmaya başladı. Çünkü daha önce Katolik başpiskoposu, I. Karl Anjou'nun bölgeyi işgali sırasında ciddi destekçisi

<sup>66</sup> Historia e Popullit Shqiptar, I, (Heyet-2002), s. 245, 249.

<sup>67</sup> Aleksander Meksi, “Shqiperia mes lindjes...”, s. 160.

<sup>68</sup> Injac Zamputi, Aleks Buda; Kristo Frasheri; Petraq Pepo, *Burime te zgjedhura per historine e Shqiperise, shek. VIII-XV*, II, Universiteti Shteteror i Tiranës Instituti i historise dhe i gjuhesise, Tiranë 1962, s. 112.

<sup>69</sup> Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare...*, s. 161.

<sup>70</sup> İşgali vb. ile ilgili geniş bilgi için Bkz: Pellumb Xhufi, “Ndarja Shqiptare nga Bizanti”, *Studime Historike*, Sayı: 1-2, 1999, s. 35-38. Ayrıca Bkz: Kristo Frasheri, *Skenderbeu: jeta dhe vepra*, Akademia e Shkencave e Shqiperise, Tiranë 2002, s. 24.

olmuştu.<sup>71</sup> Böylece Anjoular da önceden Katolik kilisesinden gördüğü desteğin karşılığını işgalden sonra Ortodoks kilisesine karşı yardım ederek ödemiş oldu.

Konu hakkında kendisiyle röportaj yaptığımız Bylis Piskoposu Asti, Katoliklerin Ortodoksların aleyhine Kuzeyden Orta Arnavutluk bölgelerine doğru ilerleyişinin ancak Bizans'ın zayıflamasından sonra gerçekleştiğini dile getirmiştir.<sup>72</sup> Asti'nin dikkat çektiği bu gerçeği Orta Arnavutluk'ta yer alan Durrës şehri örneğinde de görmek mümkündür. Çünkü bu şehir Ortodoks ile Katoliklerden oluşuyordu. Bu şehrin dinî yapısı ile ilgili Milan Şufflay; Venedikliler'in işgaline uğrayana kadar bu şehirde Ortodoks kilise ve manastırların hâkim olduğunu dile getirmiştir.<sup>73</sup> Siyasî gücün el değiştirmesi, dinî otorite ve düzeni de değişikliğe uğrattığından dolayı Durrës'ta Bizans'tan sonra Ortodoks piskoposu olan Nikolla'nın Latinlere itaat etmeyişi üzerine, yerine İtalya'nın Treviso'dan Manfred adlı bir Latin'in piskoposluk merkezine atandığı görülmüştür. Böylece Roma, hâkimiyeti altına aldığı her Ortodoks bölgesini Katolikleştirmeye çalıştığı gibi Durrës'ta da aynı baskıları uygulamaya başlamıştı.<sup>74</sup> Aktarılan örnekten de anlaşılacağı üzere siyasî ve dinî yapının bir arada yürütmesinden dolayı gerek kilisenin siyasî gücü, gerekse siyasî gücün kiliseyi kendi amaçları doğrultusunda kullanması söz konusudur.

Siyasî otorite ve kiliselerin sınırlarını daha fazla genişletmek adına, zorla Katolikleştirme veya Ortodokslarlaştırma gibi amaçlarına ulaşabilmek için Katolik veya Ortodoks olan Hıristiyanlara karşı baskı ve zulüm uygulamış olması muhtemeldir. Bu konudaki Durrës örneği, durumu en iyi özetleyen örneklerden biri olsa gerek. Muhtemelen bu sebepten dolayı Papalık, gerek siyasî gerekse ekonomik yönden güçlü olması nedeniyle Tivar'a bağlı olan manastırları doğrudan kendine bağlamıştır.<sup>75</sup> XII. yüzyılda Katoliklerin en önemli manastırları şunlardı: "Buna nehrine yakın Shen Serxh ve Shen Bak, Tivar'a yakın Rotec'te Shen Maria, Orosh'ta Shen Llesh, Rubik'te Shelbuem, Nderfandes (Mirdite)'de Shen Maria ve Mat'ta Shen Koll manastırları".<sup>76</sup> Arnavut kiliselerinin genel tarihine bakıldığında; bazı istisnalar dışında Papa'nın ve Arnavut Katoliklerin çaba ve baskılarına rağmen Ortodoks kilisesinin Durrës, Naupakt ve Ohri başpiskoposlukları ve bunların yardımcı piskoposluklarının ciddi manada bir Katolik kilisesi

<sup>71</sup> Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse...*, s. 30.

<sup>72</sup> Asti (Bylis Piskoposu), röportaj 15/05/2015.

<sup>73</sup> Milan Şufflay, *Serbet dhe Shqiptaret. Historia e Shqiptareve te veriut*, (haz. Ilir Ibrahim), Bargjini, Tiranë 2002, s. 186.

<sup>74</sup> Aleksander Meksi, *Arkitektura e kishave...*, s. 67.

<sup>75</sup> Historia e Popullit Shqiptar, I, (Heyet-2002), s. 245,

<sup>76</sup> Geniş bilgi için Bkz: *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 245.

tehlikesi altında bulunmadığı söylenebilir.<sup>77</sup> O halde, Latin halkın (Katolik güçlerin) ağırlıklı olduğu bölgelerde Katoliklerin her zaman egemen olduğu gibi aynı durum Ortodokslar için de geçerli olmuştur.<sup>78</sup>

Aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere Arnavutluk'taki Hıristiyanların XIII. yüzyıla kadar genel panoramasına bakıldığında, 1054 yılında kiliselerin Doğu ve Batı şeklinde ikiye ayrılmasıyla birlikte Arnavutluk'ta da bir takım yeni hareketlenmeler meydana geldiği görülür. Ancak Ortodoks-Katolik şeklinde mezhepler arası bir takım sıkıntılar oldu ise de dünyanın başka yerlerinde meydana gelen mezhepler arası kanlı çatışmaların Arnavutluk için söz konusu olmadığı söylenebilir.<sup>79</sup> Çünkü eski tarihlerden itibaren milli vb. değerlere sahip çıkma konusunda Arnavut halkı “Jam Shqiptar” (Arnavut'um) diyerek birlik ve beraberliklerini daima ortaya koymuştur.<sup>80</sup> Dolayısıyla bu duygu ve anlayışın, aralarındaki dini farklılıklara rağmen mezhepsel çatışmaların Batı'da vb. yerlerde meydana gelen dini çatışmaların boyutuna ulaşmamasına<sup>81</sup> katkı sağlamış olması muhtemeldir.

Kiliselerin Doğu – Batı şeklinde ayrılması ile birlikte Arnavutluk'un kuzeyine ağırlıklı olarak Katoliklerin, güneyine Ortodoksların (Bkz: Ek. 2) hâkim olduğu ve Orta Arnavutluk bölgesinde ise her iki mezhebin de varlığı görülmektedir. Bu durum her ne kadar zaman içerisinde değişiklik arz etse de genel anlamda böyle devam etmiştir. Aslında Arnavutluk bölgelerinin Bizans ile Roma'nın bulunduğu bir yer olması ve böylece hem Ortodoks hem de Katolik mezhebine ev sahipliği yapması Hıristiyanlık açısından önemli bir kazanç olarak görülebilir. Ayrıca Arnavutluk'un Ortodoks ve Katolik mezheplerinin başlangıç ve bitiş noktası<sup>82</sup> olmasının bu bölgeye ayrı bir zenginlik kattığı da düşünülmektedir.

## Sonuç

Hıristiyanlığın Arnavutluk bölgelerindeki menşesinin havarilik dönemine ait olduğunu gösterme çabalarının tarihi gerçeği yansıtmaktan çok bu bölgelere bir prestij kazandırmak amacını

<sup>77</sup>Historia e Popullit Shqiptar, I, (Heyet-2002), s. 250.

<sup>78</sup> Milan Šufflay, *Serbet dhe Shqiptaret...*, s. 184.

<sup>79</sup> Bkz: *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), s. 251-252.

<sup>80</sup> I. N. Çausi - Sh. Dervishi, “Fete ne Shqiperi...”, s. 83-84, 86-87.

Ayrıca Bkz: Thomas Walker Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, (çev: Bekir Yıldırım - Cenker İlhan Polat), İnkılâb, İstanbul 2007, s. 239; Kristaq Prifti, “Diversiteti fetar dhe uniteti kombetar te Shqiptaret”, *Studime Historike*, Instituti i Historise Yay., Tiranë 2001, Sayı: 1-2, s. 36-37; Ferit Duka *Shekujt Osmane ne hapesiren Shqiptare (Studime dhe dokumente)*, UET Yay., Tiranë 2009, s. 68-72.

<sup>81</sup> İliir Rruga, *Arnavutluk'ta Hıristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihçesi*, (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 13; Skender Riza, “İslamizimi i Popullit Shqiptar”, *Rreth Perhapjes se Islamit nder Shqiptaret*, Klubi Kulturor “Drita” Yay., Shkodër 1997, s. 132.

<sup>82</sup> Milan Šufflay, *Situata e Kishës...*, s. 21.

taşınması muhtemeldir. Ancak Hıristiyanlık bu bölgelerde havarilik dönemine ait olmasa da İ. İznik konsilinden itibaren ekümenik konsillere Arnavutluk'tan katılımın gerçekleşmiş olmasından onun bu bölgelerde erken bir tarihe sahip olduğu sonucuna varılabilir.

Arnavutluk'un coğrafi konumu, sahip olduğu Vlora, Durrës, Lezha ve Shkodër gibi limanların yanında Roma'yı İstanbul'a bağlayan Via Egnatia yolunun Durrës'ten başlayarak Arnavutluk üzerinden geçiyor olması gibi etkenler Arnavutluk'u dönemin ekonomik, ticarî vb. açılardan önemli bir bölgesi konumuna getirmişti. Dolayısıyla bu bölge, Doğu ile Batı arasında stratejik bir konuma sahip olması siyasi ve dinî çekişmelerin ortasında kalmasına neden olmuştur. Ayrıca siyasi açıdan Arnavutluk'u Doğu'ya (Bizans) kaptıran Batı'nın, Kilise aracılığıyla Arnavutluk kiliselerini kuzeyinden güneyine doğru ilerleyerek elde etmeye çalıştığı görülür. Fakat bu yeni dinin (Hıristiyanlık) Arnavutluk'un değişik bölgelerinde kilise ve manastırlarıyla birlikte hızlı bir şekilde yayılma başarısının diğer yandan Arnavut halkı arasında kavgaları ve ötekileştirmeleri de başlattığı söylenebilir.

Roma, Bizans, Sırp veya Bulgar güçlerinin Arnavut bölgelerindeki hâkimiyetlerinin el değiştirmesi ile birlikte kiliselerin birbirine karşı üstünlüğünün de değiştiği görülmektedir. Bu duruma sonraki dönemlerde Osmanlı hâkimiyeti altına girilmesi ile son verilmiş olup her iki kiliseye de serbest bir şekilde çalışmalarını sürdürme imkânı sağlanmıştır. Ancak her ne kadar mezhepsel kavgalar sonlandırılmış olsa da Osmanlı'nın uzun süren hâkimiyeti ve bu bölgelerde uyguladığı iskân, tımar sistemi, eğitim, devşirme vb. gibi İslamlaştırma politikaları ve tasavvuf ehlinin çalışmaları, hem Katolik hem de Ortodoks Arnavut halkı tarafından ekseriyetle İslam dininin kabul edilmesi ile sonuçlanmıştır.

## KAYNAKÇA

- A new catholic commentary on holy scripture*, (Haz. Dorn Bernard Orchard, Reginald C. Fuller), Thomas Nelson And Sons Ltd, New York 1975.
- Abdurrahman Küçük, “Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXV, 1996.
- Afrim Hoti, “Aspekte të Përhapjes së Krishterimit të Hershëm në Provincën e Epirit të Ri”, *2000 Vjet Art Dhe Kulturë Kishtare Në Shqipëri*, Simpozium Ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003.
- Aleksander Meksi, “Shqiperia mes lindjes dhe perendimit. Arkitektura e kultit nje shembull i kesaj”, *2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003.
- , Arkitektura e kishave te Shqiperise (shekujt VII-XV), Uegen, Tiranë 2004.
- Andrea Llukani, Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona), Botimet Trifon Xhagjika, Tiranë 2009.
- Arjan Koçi, “Peshkopet e Pultit te Madh e te Vogel”, *Studime Historike*, Sayı: 1-2, Qendra e Studimeve Albanologjike Instituti i Historise, Tiranë 2012.
- Asti (Bylis Piskoposu), röportaj 15/05/2015.
- Don Shan Zefi, Islamizimi i Shqiptareve Gjate Shekujve (XV-XX) (aryset e islamizimit dhe qendrimi i kishes ndaj kesaj dukurie), Drita, Prizren 2000.
- Edwin Jacques, Shqiptaret, Historia e popullit shqiptar nga lashtesia deri ne ditet e sotme, (çev. Edi Seferi), Karte e Pende, Tiranë 1996.
- Ferit Duka, Shekujt Osmane ne hapësiren Shqiptare (Studime dhe dokumente), UET Yay., Tiranë 2009.
- Fran Luli, “Veshtrime historike rreth perhapjes se kishave dhe emrave te shenjtoreve nder zonat e mbishkodres”, *Krishtërimi ndër shqiptarë: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999*, Phoenix, Shkodër 2000.
- Francis D.Nichol, The seventh-day adventist *Biblecommentary: the Holy Bible with exegetical and expository comment*, VI, Review and Herald Publishing Association, Washington 1957.
- Gaspar Gjini, *Ipeshkvia Shkup Prizren neper shekuj*, Drita. Ferizaj 1992.
- George Frendo, (Auxiliary Bishop & Vicar General of Tirana-Durrës city, Metropolitan Archdiocese Tirane-Durrës), repörtaj tarihi: 15 Eylül 2010.
- Helmut Buschhausen, “Durrësi dhe fillimet e krishterimit ne Shqiperi”, *2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003.

HenaSpahiu, *Qyteti Iliro-Arberor i Beratit*, Akademia e Shkencave e Republikës te Shqipërisë Instituti i Arkeologjisë, Tiranë 1990.

*Historia e Popullit Shqiptar*, (Heyet), I, Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë, Tiranë 2002.

*Historia e Popullit Shqiptar*, (Heyet), I, Universiteti Shtetëror i Tiranës Instituti i Historisë dhe i Gjuhësise, Prishtinë, y.t.y.

Ilira N. Çausi, Shaban Dervishi, “Fete ne Shqipëri. Shembull i bashkejteses se diversiteteve brenda nje kulture”, *Studime Historike*, Sayı: 3-4, 2002.

Injac Zamputi, Aleks Buda; Kristo Frasheri; Petraç Pepo, *Burime te zgjedhura per historine e Shqipërisë, shek. VIII-XV*, II, Universiteti Shtetëror i Tiranës Instituti i historisë dhe i gjuhësise, Tiranë 1962.

Injac Zamputi, *Dokumente te shekujve XVI-XVII per historine e Shqipërisë*, II. (1593-1602), Akademia e Shkencave e RPS te Shqipërisë Instituti i Historisë, Tiranë 1990.

-----, *Dokumente te shekujve XVI-XVII per historine e Shqipërisë*, I. (1507-1592), Akademia e Shkencave e RPS te Shqipërisë Instituti i Historisë, Tiranë 1989.

Kemal Karpat, “Balkanlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, V Ankara 1992.

*Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit: Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001.

Koço Zheku, “Peshkopata e Bylisit nje nga peshkopatat me te hershme ne Shqipëri”, *2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003.

Koli Xoxi, *Shkolla ortodokse në Shqipëri Rilindësit tane*, Mokra, Tiranë 2002.

Kolec Topalli, “Lashtesia e krishterimit nder Shqiptare sipas deshmive te gjuhes Shqipe”, *Krishtërimi ndër shqiptarë: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999*, Phoenix, Shkodër 2000.

Kristaq Prifti, “Diversiteti fetar dhe uniteti kombëtar te Shqiptaret”, *Studime Historike*, Instituti i Historisë Yay., Tiranë 2001, Sayı: 1-2.

Kosta Lako, “Qyteti dhe peshkopata e Anchiasmosit (Sarandes) ne krishterimin e hershem”, *2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003.

Kristo Frasheri, “Fillimet e Krishterimit ne viset Shqiptare”, *Studime Historike*, Sayı: 1-2, 2000.

-----, “Trojet e Shqiptareve ne shek. XV”, *Konferenca e Dyte e studimeve Albanologjike (12-18 Janar 1968)*, I, Universiteti Shtetëror i Tiranës-Instituti i historisë dhe i gjuhësise, Tiranë 1969.

-----, *Skenderbeu: jeta dhe vepra*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë 2002.



Ludovik Shllaku, *Shkollat Klerikale (Veshtrim historik nga fillimet deri me 1924- monografi)*, Camaj-Pipa, Shkodër 2002.

Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*, Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), İstanbul 1990.

Mahmut H. Şakiroğlu, “Vatikan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLII Ankara 2012.

Marcin Czerminski, *Shqipëria (pershkrimet historike, etnografike, kulturore dhe fetare)*, (çev. Leonard Zissi), Onufri, Tiranë 2014.

Markus W. E. Peters, *Perballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*, (çev. Klaudia Darragjati), Gjergj Fishta, Lezhe 2010.

Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, Gelenek yayıncılık, İstanbul 2004.

Milan Šufflay, *Serbet dhe Shqiptaret. Historia e Shqiptarëve të veriut*, (haz. Ilir Ibrahim), Bargjini, Tiranë 2002.

-----, *Situata e Kishës në Shqipërinë paraturke: zona e depërimit ortodoks në “digën” katolike*, (çev. Edmond Malaj), Botime françeskane, Shkodër 2013.

Muhamet Pirraku, “Shkaqet e kalimit në Islam të Shqiptarëve”, *Rreth Përhapjes së Islamit në Shqipëri*, Klubi Kulturor “Drita”, Shkodër, 1997.

Mustafa L. Bilge, “Arnavutluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III İstanbul 1991.

Nikolle Loka, *Gjet Kola, Iliria Biblike. Shejtoret iliro-shqiptare nga Konstandini i Madh të Nënë Tereza*, Geer, Tiranë 2005.

Nilo Borgia, *Murgjit bazilianë të Italisë në Shqipëri: shënime mbi misionet në Himarë: shek. XVI-XVIII*, (çev. Mimoza Hysa), Naimi, Tiranë 2014.

Nuray Bozboru, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğu'nun Gelişimi*, Boyut Kitapları, İstanbul 1997.

Pellumb Xhufi, “Krishterimi roman në shqipëri, shek. VI-XVI”, *Krishterimi në Shqipëri: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999*, Phoenix, Shkodër 2000.

-----, “Ndarja Shqiptare nga Bizanti”, *Studime Historike*, Sayı: 1-2, 1999.

Petrika Thengjilli, “Katolicizmi në Shqipëri përballë shtetit Osman (shek. XVI-XVIII)”, *Krishterimi në Shqipëri: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999*, Phoenix, Shkodër 2000.

Pirro Thoma, *Kishat Pasbizantine në Shqipëri dhe Jugut*, KOASH (Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë), Tiranë 1998.

Robert Elsie, “Shenjtoret e krishtere të Shqipërisë”, *Tempulli (reviste periodike kulturore)*, Nr. 12, Mitropolia e Shenjte e Korçes, Korçe 2007.

Shaban Sinani, “Berati-Qyteti që rrezatoi”, *Kerkim*, nr. 6. KOASH, Tiranë 2010.

---

-----, *Berat, Beratinus, Buhara*, Naimi, Tiranë 2015.

Skender Riza, “İslamizimi i Popullit Shqiptar”, *Rreth Perhapjes se Islamit nder Shqiptaret*, Klubi Kulturor “Drita” Yay., Shkodër 1997.

Sonila Kora, “Kisha e provinces Epirus nova ne marredheniet e saj me Seline e Romes (Shek. V-VI)”, *Studime Historike*, Sayı: 3-4, 2006.

Tajar Zavalani, *Histori e Shqipnis*, Phoenix, Tiranë 1998.

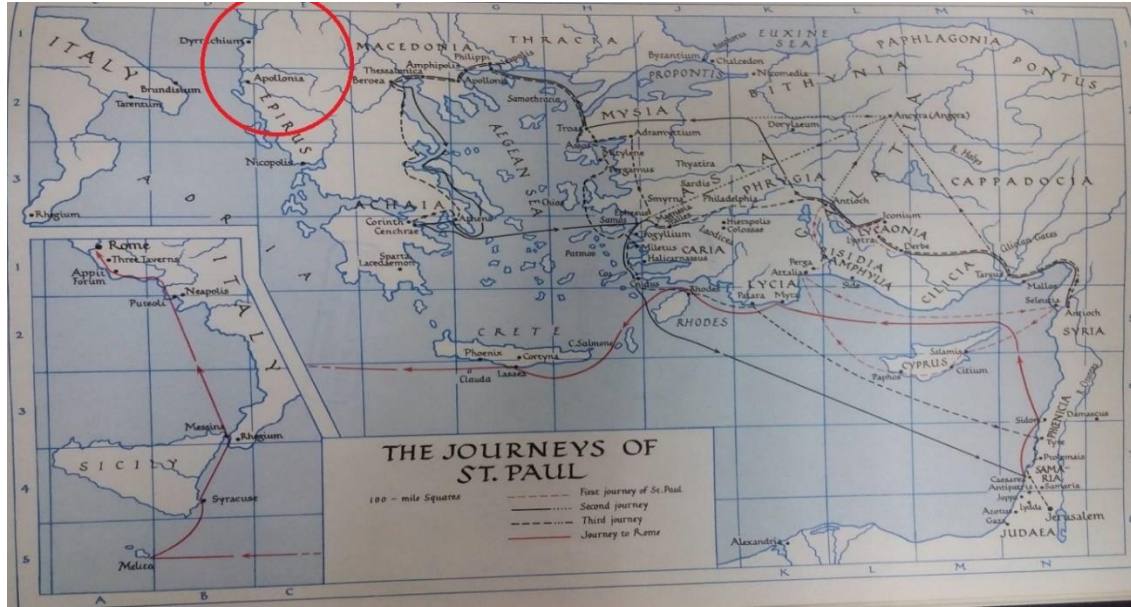
Thomas Walker Arnold, *İslâm'in Tebliğ Tarihi*, (çev: Bekir Yıldırım - Cenker İlhan Polat), İnkılâb, İstanbul 2007.

Valentini, At Guissepe (Zef); M. Sciambra, I. Parrino, *PapaKalisti III, Skenderbeu, Shqiperia dhe Kryqezata (1455-1458)*, (çev. Ndriçim Kulla, Dritan Thomollari), Plejad, Tiranë 2009.

Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare*, Drita & Misioni Katolik Shqipta ne Zagreb, Prizren Zagreb, Prizren 1998.

## EKLER

EK. 1: Pavlus'un yolculuklarını gösteren bu harita, Apollonia ve Durrës'a uğramadığına işaret etmektedir.<sup>83</sup>



EK.2: Arnavutların Osmanlı hâkimiyeti altına girdiği dönemde (değişikliklere rağmen) genel Katolik-Ortodoks yapısını gösteren harita.



<sup>83</sup> *A new catholic commentary on holy scripture*, (Haz. Dorn Bernard Orchard, Reginald C. Fuller), yay. Thomas Nelson And Sons Ltd, New York 1975, s. "List of maps, nr. 9-The journeys of St. Paul.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## EZ-ZEBÎDÎ'NİN *İ'TİLÂFU'N-NUSRA* ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE BASRA VE KÛFE EKOLLERİ ARASINDAKİ NAHİV TARTIŞMALARI

Mahfuz GEYLANİ\*

### Öz

Basra ve Kûfe dil ekolleri Arap gramer kurallarının ve nahiv terimlerinin oluşturulmasında önemli rol oynamışlardır. Basra ve Kûfe dil ekolü mensupları hicrî II. asırdan itibaren gramer konusunda çalışmalar yapmış ve tarihin erken sayılabilecek bir devresinde büyük ilerlemeler kaydetmişlerdir. Değişik görüşlerle ortaya çıkan Basra ve Kûfe dil ekolü bazı nahiv meselelerinde ihtilâf ettikleri gibi farklı nahiv ıstılahları da kullanmışlardır.

Abdullatîf ez-Zebîdî Yemen bölgesinin yetiştirmiş olduğu önemli dil âlimlerindedir. *İ'tilâfu'n-nusra fi ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra* adlı eseri hilafiyat alanında yazılmış özlü ve sistematik eserlerden biridir. Bu çalışmada ez-Zebîdî'nin söz konusu eseri bağlamında nahiv konusunda Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki bazı ihtilâflı meselelerin ele alınması amaçlanmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Nahiv, ez-Zebîdî, Hilâf, Basra, Kûfe.

## SPEECH CRITICS BETWEEN BASRA AND QUFA ECHOLES WITHİN THE FRAMEWORK OF *İ'TİLÂFUN NUSRA* OF EZ-ZEBÎDÎ

### Abstract

Basra and Qufa language echoles had an important role about creating syntax terms and Arabic gramma rules. The member of Basra and Qufa language echole studied about the grammar from the beginnig of the 2nd Century and they had an important process in the

---

\* Dr. Bu makale “ez-Zebîdî'nin *İ'tilâfu'n-nusra* Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları” adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

early history of the time. By arising with different aspects, Basra and Qufa language echole not only had controversy but also used different syntax terms in some issues.

Abdullatîf ez-Zebîdî was one of the most important language scholars. *İ'tilâfu'n-nusra fi ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra* was one of the studies which is written briefly and systematicaly. Within the work about syntax It's aimed to handle with Basra and Qufa language echoles and some controversy issues.

**Keywords:** Syntax, ez-Zebîdî, Opposite, Basra, Qufa.

## GİRİŞ

### EZ-ZEBÎDÎ'NİN İ'TİLÂFU'N-NUSRA ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE BASRA VE KÛFE EKOLLERİ ARASINDAKİ NAHİV TARTIŞMALARI

**E**z-Zebîdî'nin *İ'tilâfu'n-nusra* adlı eserini merkeze alan bu çalışma temelde Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında ihtilâf arz eden bazı nahiv konularını mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmayı amaçlamaktadır. Ancak bu konuya geçmeden önce ez-Zebîdî'nin hayatı ve çalışmamıza kaynaklık eden *İ'tilâfu'n-nusra* adlı eseri hakkında kısaca bilgi verilmeye çalışılacaktır.

#### 1. Abdullatîf ez-Zebîdî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

##### a. Hayatı

Kaynaklarda ne yazık ki Abdullatîf ez-Zebîdî'nin şahsî hayatına dair bilgiler son derece sınırlıdır. Ancak yine kaynaklardaki bazı rivayetlerden onun hayatıyla alakalı bazı hususların tespiti mümkün olabilmektedir.

Çalışmamızın konusuna kaynaklık eden eserin müellifinin tam adı Abdullatîf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ömer eş-Şercî ez-Zebîdî'dir.<sup>1</sup> Lakabı ise Sirâcuddîn'dir.<sup>2</sup> ez-Zebîdî hicrî 747/1346

<sup>1</sup> İbnu'l-İmâd, 'Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, IX, (Tahk. A.Kâdir el-Arnâvud, Mahmûd el-Arnâvud), Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1413/1993, 32; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), II, 1399/1979, Dâru'l-Fikr, 107; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn terâcîmu musannifî'l-kutubi'l-'Arabîyye*, V-VI, Beyrût, t.s., 8; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusu terâcîmi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikîn*, III-IV, Kâhire, 1374/1955, 181; İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-gumur bi ebnâi'l-'umur*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, s. 168; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I, İstanbul, 1951, 616; Kâtip Çelebi, Mustafâ b. Abdillâh, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, II, (Ed. Ekmeleddîn İhsanoğlu; thk.: Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvud, Sâlih Sa'dâvî Sâlih), İstanbul, 2010, 299; Kâtip Çelebi, Mustafâ b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi'l-funûn*, Muessesetu't-Târihi't-Turkî, Ankara, 2014, s. 127; es-Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IV, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 325.

yılında Yemen'in sınırları içerisinde yer alan Şerc kasabasında doğmuş<sup>3</sup> ve burada büyümüştür.<sup>4</sup> Hicrî 762/1360 yılında Yemen'in Zebîd kasabasına gitmiş<sup>5</sup> ve bu tarihten itibaren hayatının büyük bir bölümünü burada geçirmiştir. Doğduğu ve ikamet ettiği yere nispetle Şercî ve ez-Zebîdî nisbelerini almıştır.<sup>6</sup> Ancak daha ziyâde ez-Zebîdî nisbesiyle meşhur olmuştur.

ez-Zebîdî'nin vefat tarihini İsmâil Paşa el-Bağdâdî *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsârû'l-musannifîn* adlı eserinde hicrî 803/1400<sup>7</sup> olarak vermişse de genel kabul vefatının hicrî 802/1399<sup>8</sup> yılında vukubulduğudur. ez-Zebîdî'nin amelî/fikhî mezhep olarak da Hanefî mezhebine mensup bir dil âlimi olduğu kaynaklarda yer alır.<sup>9</sup>

### b. İlmî Kişiliği

ez-Zebîdî küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberler. Zebîd'e gittikten sonra Şihâb Ahmed b. Osmân b. Besîs'ten nahiv ilmini tahsil eder ve vefatına kadar kendisinden ayrılmaz. Arap dilini öğrenmek için Muhammed b. Ebî Bekr er-Rûkî'nin ders halkasına katılır,<sup>10</sup> ayrıca İbn Hacer ile Zebîd'te buluşup kendisinden de hadîs dersleri alır.<sup>11</sup> Hocası Şihâb Ahmed b. Osmân b. Besîs ders vermek üzere kendisini yerine tayin eder. ez-Zebîdî, hocasının yerine tayin edildikten sonra Zebîd'te nahiv alanında dersler verir ve birçok kişi kendisinin ders halkasına katılır. Böylelikle Zebîd'te Arap dili konusunda önemli bir şahsiyet haline gelir.<sup>12</sup> Arap dili,<sup>13</sup> fıkıh<sup>14</sup> ve astronomi<sup>15</sup> gibi ilim dallarında geniş bir bilgiye sahip olmuştur.

Halife Eşref'in kendisinden bazı eserlerini bizzat ders olarak okuyup kendisine ikramda bulunduğu ve yine Halife Eşref'in oğlu en-Nâsır'ın da kendisinden Hazrecî'nin Yemen'in tarihi ile ilgili kaleme aldığı tercüme eserleri ders olarak okuduğu günümüze ulaşan rivayetler arasında yer alır.<sup>16</sup>

<sup>2</sup> Kehhâle, V-VI, 8; el-Bağdâdî, I, 616.

<sup>3</sup> el-Bağdâdî, I, 616; Kehhâle, V-VI, 8; es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>4</sup> Kehhâle, V-VI, 8; es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>5</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>6</sup> es-Suyûtî, *Buğyetu'l...*, II, 107; Kâtip Çelebi, II, 299; ez-Ziriklî, III-IV, 181.

<sup>7</sup> el-Bağdâdî, I, 616.

<sup>8</sup> es-Suyûtî, *Buğyetu'l...*, II, 107; Kâtip Çelebi, II, 299; ez-Ziriklî, III-IV, 181.

<sup>9</sup> el-Askalânî, *a.g.e.*, s. 168; İbnu'l-İmâd, IX, 32.

<sup>10</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>11</sup> İbnu'l-İmâd, IX, 32; es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>12</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>13</sup> ez-Ziriklî, III-IV, 181; es-Suyûtî, *Buğyetu'l...*, II, 107; es-Sehâvî, IV, 325; Kâtip Çelebi, II, 299.

<sup>14</sup> el-Askalânî, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>15</sup> el-Askalânî, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>16</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

ez-Zebîdî pek çok hocadan ders almıştır. ez-Zebîdî'nin ilmî ve fikrî şahsiyetinin oluşmasında önemli bir paya sahip olan hocaları şu şekilde sıralanabilir:

#### Fıkıh Hocaları

1. Alî b. Osmân el-Mutatabbib.<sup>17</sup>
2. Osmân b. Ebi'l-Kâsım el-Karînî.<sup>18</sup>
3. Ebû Yezîd Muhammed b. Abdirrahmân es-Sirâc.<sup>19</sup>

#### Hadîs ve Tefsîr Hocaları

1. Alî b. Ebî Bekr b. Şeddâd.<sup>20</sup>
2. İbn Hacer el-Askalanî.<sup>21</sup>

#### Nahiv Hocaları

1. Şihâb Ahmed b. Osmân b. Besîs.<sup>22</sup>
2. Muhammed b. Ebî Bekr er-Rûkî.<sup>23</sup>

#### c. Eserleri

ez-Zebîdî'nin kaynaklarda adları geçen başlıca eserleri şunlardır:

1. *Şerhu'l-mulha*<sup>24</sup>
2. *Nazmu mukaddimeti İbn Bâbişâz*.<sup>25</sup> (1000 beyitten oluşmuştur)
3. *Nazmu muhtasarı'l-Hasan b. Ebi 'Abbâd*<sup>26</sup>
4. *el-İ'lâm bi mevâdi'u'l-lâm*<sup>27</sup>
5. *Mukaddime fi 'ilmi'n-nahv*<sup>28</sup>

<sup>17</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>18</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>19</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>20</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>21</sup> İbnu'l-İmâd, IX, 32; es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>22</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>23</sup> es-Sehâvî, IV, 325.

<sup>24</sup> Kehhâle, V-VI, 8; Kâtip Çelebi, II, 299; es-Suyûtî, *Buğyetu'l...*, II, 107; el-Bağdâdî, I, 616; ez-Ziriklî, III-IV, 181.

<sup>25</sup> Çelebi, II, 299; Kehhâle, V-VI, 8; İbnu'l-İmâd, IX, 32; es-Suyûtî, *Buğyetu'l...*, II, 107; el-Bağdâdî, I, 616; ez-Ziriklî, III-IV, 181.

<sup>26</sup> Kâtip Çelebi, II, 299; Kehhâle, V-VI, 8; el-Bağdâdî, I, 616.

<sup>27</sup> Kehhâle, V-VI, 8; Kâtip Çelebi, II, 299.

Bize intikal eden en önemli eseri çalışmamızın konusuna kaynaklık eden *İ'tilâfu'n-nusra fi ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra* isimli eseridir. Muhakkikin mukaddimesiyle birlikte 200 sayfadan ibaret olan eser, Dr. Târik el-Cenâbî'nin tahkikiyle hicrî 1407/1987 yılında Beyrût'ta basılmıştır. Abdullatîf ez-Zebîdî'nin bu eserini tahkik ederek ilim dünyasına kazandıran muhakkik, yaptığı araştırma sonucunda edindiği bilgiler sonucu eserin tek bir nüshasının İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Şehîd Alî Paşa bölümünde 2348 rakamıyla muhafaza edildiğini mukaddimesinde ifade etmiştir.<sup>29</sup>

Eser isminden de anlaşılacağı üzere Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki ihtilâflı meseleleri ele alır. İhtilâflı meseleler isim, fiil ve harf olmak üzere üç ana fasılda/bölümde ele alınır. Eser söz konusu iki ekol arasındaki ihtilâflı meseleleri ele aldığından dolayı nahiv ilminde yazılan hilâf türü eserler sınıfında yer alır. İki ekol arasındaki ihtilâflı görüşleri günümüze taşıyan hilâfiyata dair yazılan eserlerin en özlü ve sistematik olanıdır.

Eserde genellikle önce Basra dil ekolünün görüşleri ve delilleri aktarılır. Ardından Kûfe dil ekolünün görüşleri ve gerekçelerine yer verilir. Müellifin ekseriyetle Basra dil ekolünün görüşlerini benimsiyor olmasının böyle bir yol izlenmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Nihayetinde ise müellif iki ekolün görüşleri arasında bir tercihte bulunarak konuyu neticeye bağlamaya çalışır.

Müellif mukayese/karşılaştırma ve tercih metodundan yararlanarak ihtilâflı meseleleri mukayeseli bir şekilde ele alır. Çok defa Basra dil ekolünün görüşlerini benimseyip savunmakla birlikte bazen Kûfe dil ekolünün görüşlerini tercih ettiği de olur. Kırk sekiz meselede ise sadece söz konusu iki ekolün görüşlerini ve delillerini ortaya koymakla yetinir, aralarında herhangi bir tercihte bulunmaz. İki ekolün görüşlerini delillendirirken daha çok âyetler ve şiirler ile istişhâdda bulunur, hadisleri ise çok az yerde şevâhid konumunda değerlendirir.

Müellif yalnızca ihtilâflı meseleleri aktarmakla yetinmez görüşler ile ilgili olarak lehte veya aleyhte değerlendirmelerde de bulunur. Bir görüşün kabulü veya reddi için birçok delile başvurduğu durumlar da olur. İhtilâflı meseleleri fasıl→mesele başlıkları altında ele alır. Daha çok Basra dil ekolünün görüşlerini tercih eder çok az yerde Kûfe dil ekolünün görüşlerini benimser.

## 2. Gramer Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri

<sup>28</sup> es-Suyûtî, *Buğyetu'l...*, II, 107; ez-Ziriklî, III-IV, 181.

<sup>29</sup> Abdullatîf ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra fi ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*, Beyrut, 1987, mukaddime, s. 6.



Nahiv ilmi Irak'ta (Basra ve Kûfe'de) ortaya çıkmış ve burada gelişimini tamamlayarak bir ilim dalı haline gelmiştir.<sup>30</sup> Nahiv ilmi tarihî süreç içerisinde önemli merhaleler kaydetmiştir. Nahiv ilminin kuruluş ve gelişimi dört safhada ele alınmıştır. et-Tantavî, bu merhaleleri sırasıyla şu şekilde özetler:

**a. Birinci Dönem:** Kuruluş ve Oluşum Dönemi (Basra Dönemi).

**b. İkinci Dönem:** Gelişme ve İlerleme Dönemi (Basra ve Kûfe Dönemi).

**c. Üçüncü Dönem:** Olgunluk Dönemi (Basra ve Kufe Dönemi).

**d. Dördüncü Dönem:** Tercih ve eserlerin tasnif edildiği dönem (Bağdat, Endülüs, Mısır ve Şâm dönemi).<sup>31</sup>

Arap grameri üzerine yapılan çalışmalar Irak'ın fethinden sonra kurulmuş olan Basra ve Kûfe'de aynı anda devam ettirilmiştir.<sup>32</sup> Basra ve Kûfe dil ekolü mensupları hicrî II. asırdan itibaren gramer konusunda çalışmalar yapmış ve tarihin erken sayılabilecek bir devresinde büyük ilerlemeler kaydetmişlerdir. Bu iki ekol mensupları rekabet havası içerisinde dilin inceliklerini araştırmış, böylece Arap nahiv tarihinde Basra ve Kûfe dil ekolünün oluşumunu sağlamışlardır.<sup>33</sup>

Basra dil ekolünün önde gelen temsilcileri arasında Halîl b. Ahmed (v. 170/786)<sup>34</sup>, Sîbeveyh (v. 180/796)<sup>35</sup>, Ahfeş el-Avsat (v. 211/826)<sup>36</sup>, Muberred (v. 285/898)<sup>37</sup> ve Zeccâc (v. 311/923)<sup>38</sup>,

<sup>30</sup> et-Tantâvî, Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahvi ve târihu eşheri'n-nuhât*, 1412/1991, Dâru'l-Menâr, ss. 10-38.

<sup>31</sup> et-Tantâvî, *a.g.e.*, ss. 19-111.

<sup>32</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj Yayınları, 1993, s. 73.

<sup>33</sup> Furat, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, II, İstanbul Üniv. Yayınları: 4673, İstanbul, 2007, 242, 243.

<sup>34</sup> ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed Ahmed b. Osmân, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, (Tahk. Şu'ayb el-Arnâvut, Alî Ebû Zeyd, 1401/1981, IX, 429, 431; ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed Ahmed b. Osmân, *Târihu'l-İslâm (h. 161-170)*, (Tahk. Ömer Abdusselâm Tedmurî), 1411/1990, Beyrût, 169, 174; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 161-170)*, 169, 174; ez-Ziriklî, *a.g.e.*, I-II, 363; Brockelmann, Carl, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, (Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî), s. 453; el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Yûsuf, *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), I, Kâhire, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1374/1955, 376.

<sup>35</sup> ez-Zehebî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, IIX, 351, 352; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 171-180)*, 155; İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (Tahk. Mustafâ eş-Şuveymî), 1405/1985, Tûnus, s. 232; es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Ahbâru'n nahviyyîn el-Basriyyîn*, (Tahk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kâhire, 1405/1985, s. 63; İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Kâhire, t.s., s. 60, 61; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 456.

<sup>36</sup> İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 236, 237; es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 66; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 133; Ebû Bekr ez-Zubeydî, Muhammed b. el-Hasan, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğâviyyîn*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire), 1373/1954, s. 74; ez-Ziriklî, III-IV, 154, 155; Ebu't-Tayyîb el-Luğavî, Abdulvâhid b. Alî el-Halebî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Kâhire, t.s., s. 5; Furat,

Kûfe dil ekolünden ise Ebû Ca'fer er-Ruâsî (v. 187/803)<sup>39</sup>, Kisâî (v. 181/797)<sup>40</sup>, Ferrâ (v. 207/283)<sup>41</sup> ve Sa'leb (v. 291/904)<sup>42</sup> sayılabilir.

Basra dil ekolü sem'â'ı (Araplardan işitme) tercih etmiş, çok nadir olarak kıyâsa başvurmuştur.<sup>43</sup> Kûfe dil ekolü ise Basra ekolünün aksine kıyâsı tercih etmiş,<sup>44</sup> nahiv kâidelerine muhalif bir şiir gördüklerinde Basra dil ekolünün aksine o şiiri esas kabul edip onun üzerine bazı hükümler inşa etmişlerdir.<sup>45</sup>

Değişik görüşlerle ortaya çıkan Basra ve Kûfe dil ekolü bazı nahiv meselelerinde ihtilâf ettikleri gibi farklı nahiv ıstılahları da kullanmışlardır.<sup>46</sup> Kûfe dil ekolü mensuplarından Ferrâ, yeni ıstılahlar oluştururken birçok lafız ve edatların tahlilinde Basra dil ekolünün önde gelen mensuplarından Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'e muhâlif olmuştur.<sup>47</sup>

Takip ettikleri metot bakımından iki ekol arasındaki farklılıklar şu iki başlık altında incelenebilir:

#### A. a. Semâ' ve Kıyâs Metodu Konusundaki Farklılık

Kûfe'nin aksine Basra'nın çöle yakın olup fasîh dile sahip olan bedevîlere kolay ulaşma imkânının bulunması sebebiyle Basralılar daha sağlam ve sağlıklı sema ürünlerine

---

Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, II, İstanbul Üniv. Yayınları: 4673, İstanbul, 2007, s. 68; el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 36; el-Hamevî, Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XI, Matbû'âtu Dâri'l-Me'mûn, Mısır, 224.

<sup>37</sup> ez-Zehebî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, XIII, 576, 577; ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 108; Mufaddal b. Muhammed b. Mis'âr et-Tenuhî, *Târihu'l-'ulemâi'n-nahviyyîn*, (Tahk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), 1412/1992, s. 53, 54; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 265; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 477.

<sup>38</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 244; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 272; ez-Ziriklî, I-II, 33; ez-Zehebî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, XXIV, 360; ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 121; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 495.

<sup>39</sup> İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 293; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, Matbû'âtu Dâri'l-Me'mûn, Mısır, s. 121; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 523.

<sup>40</sup> ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 181-190)*, 299, 304; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 67; ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 138; el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 74; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 181-190)*, s. 299, 304; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 297; ez-Zehebî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, IX, 131-134; el-Hamevî, XIII, 167; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 523.

<sup>41</sup> ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 143; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s.301; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 201-210)*, 293-295; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 198; el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 86; el-Kıftî, IV, 9; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 525.

<sup>42</sup> İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 333; ez-Zehebî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, XXIV, 5-7; ez-Ziriklî, I-II, 252; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 228; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 537.

<sup>43</sup> Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahvi ve târihu eşheri'n-nuhât*, 1412/1991, Dâru'l-Menâr, s. 101.

<sup>44</sup> et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>45</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, Beyrût, t.s., 295; Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuha fi dirâseti'l-luğa ve'n-nahv*, Dâru'r-Râidu'l-'Arabî, Beyrût, 1406/1986, s. 117.

<sup>46</sup> Şevkî Dayf, *el-Medarisu'n-nahviyye*, Dâru'l-Ma'arif, Kâhire, s. 165.

<sup>47</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 202. el-Ferrâ'nın Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'e muhalif olduğu konular ve kullandığı ıstılahlar hakkında geniş bilgi için Bkz.: Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 202, 203; Ali Bulut, "el-Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'an'ın da Kullandığı Kûfe Dil Okuluna Ait Terimler", *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyât Fak. Dergisi*, sayı:14-15, Samsun, 2003, ss. 324-340.

dayanmıştır.<sup>48</sup> Kûfelilerin ise fasîh ve belîğ konuşan çöl Araplarıyla buluşmaları çok zor olduğundan bu kolaylık kendileri için yok denecek kadar az olmuştur.<sup>49</sup> Çünkü Kûfe halkının çoğunluğunu Yemenliler oluşturuyordu.<sup>50</sup> Yemenlilerin dilleri ise İran ve Habeşlilerin dilleriyle karıştığından dolayı kendisiyle istiştatta bulunulmamıştır.<sup>51</sup> Yakınlarındaki Araplar ise fesâhat ve belâgatta çöl Arapları düzeyinde olmamıştır.<sup>52</sup>

Basra dil ekolü sem‘â‘ı (Araplardan işitme) tercih eder, çok nadir olarak kıyâsa başvurur.<sup>53</sup> Ekol mensupları kıyâsa başvurdukları durumlarda Kûfe dil ekolünün hilafına kâide bakımından şâz örnekler üzerine kıyâs edilmesini caiz görmez,<sup>54</sup> istiştâd olarak gösterilecek örneklerin fasîh olmasını şart koşmuşlardır.<sup>55</sup> Kûfe dil ekolü ise Basra ekolünün aksine kıyâsı tercih eder,<sup>56</sup> nahiv kâidelerine muhalif bir şiir gördüklerinde de Basra dil ekolünün aksine o şiiri esas kabul edip onun üzerine bazı hükümler inşa ederler.<sup>57</sup>

Kûfe dil ekolünün önde gelen mensuplarından Kisâi'nin şu beyitte ifade ettikleri Kûfe dil ekolünün kıyâsa verdiği önemin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

... وَبِهِ فِي كُلِّ أَمْرٍ يُنْتَفَعُ      إِنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعُ

“Nahiv, yalnızca kendisine uyulan bir kıyâstır/Her konuda nahivden yararlanılır.”<sup>58</sup>

Basra dil ekolü mensupları dil konusunda bütün kabilelerden nakillerde bulunmamış, son derece seçici davranmışlardır. Eserlerinde dillerinin sâfiyeti bozulmamış ve dillerine herhangi bir şâibe karışmamış Kays, Temîm<sup>59</sup> ve Esed kabilelerinden rivayetlerde bulunmuşlardır.<sup>60</sup> Basra dil

<sup>48</sup> Sa‘îd el-Afğânî, *Min târihi 'n-nahv*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1398/1978, s. 65; İsmail Durmuş “Nahiv”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 300-306; Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı No:1, Konya, 1969, s. 88.

<sup>49</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 160; Küçükkalay, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>50</sup> el-Afğânî, *a.g.e.*, s. 65; Muhammed Hayr el-Hulvânî, *el-Mufasssal fi târihi 'n-nahvi'l-'Arabî*, I, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1399/1979, 28.

<sup>51</sup> el-Afğânî, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>52</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 160; Küçükkalay, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>53</sup> et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>54</sup> es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İktirâh fi 'ilmi'l-usûl*, (Tahk. Ahmet Suphî Furat), İstanbul, 1395/1975, s. 114; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 101; el-'Alûş, *a.g.e.*, s. 237.

<sup>55</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 160, 161.

<sup>56</sup> et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>57</sup> Emîn, II, 295; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>58</sup> Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1985, s. 139; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 91; Dayf, *a.g.e.*, s. 176; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>59</sup> Temîm lehçesi hakkında geniş bilgi için Bkz.: İnanç, Yonis, “Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstiştâd Değeri”, *Sakarya Üniv. İlâhiyât Fak. Dergisi*, Yıl: 2015, c. XVII, sayı: 31, s. 2-25.

ekolünün önde gelen mensuplarından Halil b. Ahmed'in semâ' ile fesahatlerine güvenilen halis Arapların sözlerini alıp bu amaçla Arapların yaşadığı bölgelere seyahatler yapması ve onlardan şiir ve dile dair malzeme toplaması<sup>61</sup> bu durumun açık bir göstergesi olarak gösterilebilir. Kûfe dil ekolü mensupları ise bunun aksine buldukları her şeyi toplar ve onları herhangi bir ayırıma tabi tutmazlar. Bu anlamda Kûfe dil ekolünün önde gelen mensuplarından Kisâî'nin Benî 'Abdikays kabilesiyle karşılaştığı ve kendilerinden birçok hatalı sözler aldığı günümüze ulaşan rivayetler arasındadır.<sup>62</sup>

- B. Basra dil ekolü mensupları fasîh olup olmadığına bakmaksızın bütün rivayetleri almaları konusunda Kûfe dil ekolü mensuplarını eleştirmiş, Kisâî'yi şâz rivayetleri ve fasîh olmayan şiirleri almakla itham edip kendisinin nahvi fesada uğrattığını iddia etmişlerdir.<sup>63</sup>

### C. b. Kullandıkları İstilah Konusundaki Farklılık

Basra ve Kûfe dil ekolü mensuplarının ihtilafı nahiv meselelerinde kendisini gösterdiği gibi nahiv ilminde kullanılan ıstılahlarda da kendisini göstermiştir. Kûfe dil ekolü mensupları Basra dil ekolü mensuplarından ders alıp Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinden büyük ölçüde istifade etmelerine rağmen nahiv ilminde Basra dil ekolünden bağımsız hareket etmişlerdir. Ayrıca oluşturmak istedikleri nahiv ıstılahlarının da Basra dil ekolünün kullandıkları ıstılahlardan farklı olmasını istemişlerdir.<sup>64</sup> Kûfe dil ekolü mensuplarından Ferrâ yeni ıstılahlar oluştururken birçok lafız ve edatların tahlilinde Basra dil ekolünün önde gelen mensuplarından Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'e muhalif olmuştur.<sup>65</sup>

Her iki ekolün kendine has kullandığı farklı ıstılahlar vardır. Bunlar şu şekilde açıklanabilir:

1. Basra dil ekolünün kullandığı "sıfat" ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı "na't"tır.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 159; el-Afġânî, *a.g.e.*, s. 64; Cemil 'Alûş, *İbnu'l-Enbârî ve cuhûduhu fi'n-nahvi*, Tûnus, 1981, s. 236.

<sup>61</sup> Furat, II, 248.

<sup>62</sup> 'Alûş, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>63</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 160.

<sup>64</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>65</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 202. el-Ferrâ'nın Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'e muhalif olduğu konular ve kullandığı ıstılahlar hakkında geniş bilgi için Bkz.: Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 202, 203; Bulut, Ali, "el-Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'an'ın da Kullandığı Kûfe Dil Okuluna Ait Terimler", *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyât Fak. Dergisi*, sayı: 14-15, Samsun, 2003, ss. 324-340.

<sup>66</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, (Tahk. Abdul'âl Sâlim Mekrâm), V, Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1399/1979, 171; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 'Âlimu'l-Kutub, Beyrût, 1403/1983, 112; Dayf, *a.g.e.*, s. 167, 202; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 314; Muhammed el-Muhtâr Veled Ebbâh, *Târihu'n-nahvi'l-'Arabî*, 1417/1996, s. 103; Abduhu er-Râcihî, *Durûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, Beyrût, 1980, s. 91.

2. Basra dil ekolünün kullandığı “atfu’l-beyân” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “et-terceme”dir.<sup>67</sup>
3. Basra dil ekolünün kullandığı “zarf” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “es-sıfâ” veya “el-mahal”dır.<sup>68</sup>
4. Basra dil ekolünün kullandığı “hurûfu’l-cer” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “hurûfu’l-izâfe”dir.<sup>69</sup>
5. Basra dil ekolünün kullandığı “es-sarf ve’l man’ mine’s-sarf” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “el-icrâ ve ‘âdemü’l-icrâ”dır.<sup>70</sup>
6. Basra dil ekolünün kullandığı “vâvu’l-ma’iyye” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “vâvu’s-sarf”tır.<sup>71</sup>
7. Basra dil ekolünün kullandığı “zamîru’ş-şa’n” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “el-mekhûl”<sup>72</sup> veya “zamîru’l-meçhûl”dur.<sup>73</sup>
8. Basra dil ekolünün kullandığı “el-‘atıf” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “en-nesek”tir.<sup>74</sup>
9. Basra dil ekolünün kullandığı “ez-zamîr ve’l-muzmer” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “el-kinâye” ve “el-meknî”dir.<sup>75</sup>
10. Basra dil ekolünün kullandığı “ismu’l-fâil” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “el-fi’lu’d-dâim”dir.<sup>76</sup>
11. Basra dil ekolünün kullandığı “el-ihtisâr” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “hâl”dir.<sup>77</sup>

<sup>67</sup> Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’*, V, 190; Dayf, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>68</sup> İbnu’l-Enbârî, Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İnsâf fi mesâili’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, (Tahk. Cevdet Mebrûk Muhammed), Mektebetu’l-Hânicî, Kâhire, s. 48; Ferrâ, *a.g.e.*, 28; Abdullatîf ez-Zebîdî, *İ’tilâfu’n-nusra fi ihtilâfi nuhâti’l-Kûfe ve’l-Basra*, Beyrut, 1987, s. 159; Dayf, *a.g.e.*, s. 166; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 92; el-‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 309, 310; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243; Muhammed el-Muhtâr Veledd Ebbâh, *Târihu’n-nahvi’l-‘Arabî*, 1417/1996, s. 103.

<sup>69</sup> Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’*, V, 153; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>70</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 167; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>71</sup> et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 92; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>72</sup> ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>73</sup> İbn Ya’îş, Ya’îş b. Alî b. Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, III, İdâretu’t-Tibâ’âti’l-Muniriyye, Mısır, t.s., 114; Dayf, *a.g.e.*, s. 166; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 92; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 311; Ebbâh, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>74</sup> Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’*, V, 223; Ferrâ, I, 44; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 315; er-Râcihî, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>75</sup> İbn Ya’îş, III, s. 82; Ferrâ, I, 5; Dayf, *a.g.e.*, s. 166; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 314; Ebbâh, *a.g.e.*, s. 103; er-Râcihî, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>76</sup> Dayf, *a.g.e.*, s. 166; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 310; Ebbâh, *a.g.e.*, s. 103; er-Râcihî, *a.g.e.*, s. 91.

12. Basra dil ekolünün kullandığı “et-temyîz” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “et-tefsîr”dir.<sup>78</sup>

13. Basra dil ekolünün kullandığı “el-muzâri” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “el-mustakbel”dir.<sup>79</sup>

14. Basra dil ekolünün kullandığı “el-mef’ûlu leh ve lieclihi” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “mastar”dır.<sup>80</sup>

15. Basra dil ekolünün kullandığı “zâmîru’l-fasl” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “zamîru’l-‘imâd”tır.<sup>81</sup>

16. Basra dil ekolünün kullandığı “hurûfu’n-nefy” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “hurûfu’l-cahd”tır.<sup>82</sup>

17. Basra dil ekolünün kullandığı “hurûfu’z-zâid” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “hurûfu’s-silâ” ve “hurûfu’l-haşv”dır.<sup>83</sup>

18. Basra dil ekolünün kullandığı “el-mute‘addî” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “el-vâki”dir.<sup>84</sup>

19. Basra dil ekolünün kullandığı “fetha, kesra ve zamme” ıstılahının Kûfe dil ekolündeki karşılığı “raf, nasb ve cer”dir.<sup>85</sup>

Basra ve Kûfe dil ekolü mensupları daha sonra kurulan Bağdat dil ekolünün de temellerini birlikte atmışlardır.<sup>86</sup> Ancak Bağdat dil ekolü mensupları Basra ve Kûfe ekollerinden farklı olarak araştırmalarında yeni bir üslup ve metod ortaya koymuş ve iki ekolün görüşleri arasında uzlaştırıcı bir metod geliştirmişlerdir.<sup>87</sup> Diğer taraftan önce Mısır’da sonra da Endülüs’te gelişen

<sup>77</sup> ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>78</sup> Ferrâ, I, 225; Dayf, *a.g.e.*, s. 166, 167; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243; Ebbâh, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>79</sup> el-‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>80</sup> ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>81</sup> İbn Ya‘îş, III, 110; Ferrâ, I, 51; Dayf, *a.g.e.*, s. 166; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 67; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 312; Ebbâh, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>82</sup> Ferrâ, I, 52; Dayf, *a.g.e.*, s. 167; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 309.

<sup>83</sup> İbn Ya‘îş, VIII, 128; Ferrâ, I, 58; Dayf, *a.g.e.*, 167; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243; el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 315.

<sup>84</sup> Ferrâ, I, 21; ‘Alûş, *a.g.e.*, s. 243. Basra ve Kûfe dil ekollerinin kullanmış oldukları ıstılahlar hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Dayf, *a.g.e.*, ss. 165-167; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 92; Furat, II, 260.

<sup>85</sup> İbn Ya‘îş, I, 72.

<sup>86</sup> Furat, II, 242, 243.

<sup>87</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj Yayınları, 1993, s. 74; Bakırcı, Selami; Demirayak, Kenan, *Arap Dili Gramer Tarihi*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, Erzurum, 2001, s. 75.

nahiv çalışmalarının ilk mümessilleri bu ilk iki nahiv ekolünün bilhassa Basra dil ekolünün hocalarından okumuşlardır.<sup>88</sup>

Bağdat dil ekolünün önde gelen temsilcileri arasında Ebû Alî el-Fârisî (v. 377/987)<sup>89</sup>, İbn Cinnî (v. 392/1002)<sup>90</sup> ve Zemahşerî (v. 538/1143)<sup>91</sup>, Endülüs dil ekolünün önde gelen temsilcileri arasında İbn Madâ' (v. 592/1196)<sup>92</sup>, İbn 'Ufûr (v. 663/1270)<sup>93</sup> ve İbn Mâlik (v. 672/1274)<sup>94</sup> ve Mısır dil ekolünün önde gelen temsilcileri arasında da İbnu'l-Hâcib (v. 646/1249)<sup>95</sup>, İbn Hişâm (v. 761/1360)<sup>96</sup> ve Suyûtî (v. 911/1505)<sup>97</sup> sayılabilir.

### 3. Nahiv Konusunda Basra ve Kûfe Dil Ekolleri Arasındaki Bazı İhtilâflı Meseleler

Abdullatîf ez-Zebîdî'nin *İ'tilâfu'n-nusra fi ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra* adlı eseri, isminden de anlaşılacağı üzere Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki ihtilâflı meseleleri ele alır. Müellif ihtilâflı meseleleri isim, fiil ve harf olmak üzere üç ana fasılda/bölümde ele alır. "İsim" konusunda 133, "fiil" konusunda 35 ve "harf" konusunda ise 56 olmak üzere toplamda 224 ihtilâflı meseleyi ele alır. İhtilâfların çokluğu sebebiyle, bu çalışmada sadece bunlardan bir kısmını örneklendirmekle yetinilecektir.

#### a. "İsim" Konusundaki Bazı İhtilâflı Meseleler

##### 1. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre isim alâmet anlamına gelen "السِّمَّةُ" sözcüğünden müştaktır.

Basra dil ekolüne göre ise isim yükselmek anlamına gelen "السَّمُوُ" sözcüğünden müştaktır.<sup>98</sup>

##### 2. Mesele

<sup>88</sup> Furat, II, 243.

<sup>89</sup> ez-Zehebî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, XVI, 379, 380; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 315.

<sup>90</sup> İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 397, 401; Kehhâle, VI, 251, 252; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 573.

<sup>91</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 391; ez-Zehebî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, XX, 151, 156; Kehhâle, XII, 186; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 521-530, 531-540)*, 486, 489; el-Afğânî, *a.g.e.*, s. 137; Mahmûd Hüseyînî Mahmûd, *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fi târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Dâru Ummâr, Beyrût, 1407/1986, s. 403; Corcî Zeydân, *Târihu'l-Luğati'l-Arabiyye*, III, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrût, 1983, 47.

<sup>92</sup> ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 591-600)*, s. 82, 83; ez-Ziriklî, I-II, 142; Mu'âz es-Sertâvî, İbn Madâ' el-Kurtubî ve cuhûduhu'n-nahviyye, Ürdün, 1408/1988, s. 44; Dayf, *a.g.e.*, s. 304.

<sup>93</sup> ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 661-670)*, 288, 291; Kehhâle, VII, 251; Dayf, *a.g.e.*, s. 306; Abdulkâdir Râhîm el-Hittî, *Hasâisu mezhebi'l-Endulusi'n-nahvî, Menşurâti Câmi'âti Bingâzî*, Bingâzî, 1993, s. 262.

<sup>94</sup> ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 671-680)*, 108-111; el-Afğânî, *a.g.e.*, s. 178; Dayf, *a.g.e.*, s. 309; Zeydân, III, 147.

<sup>95</sup> ez-Zehebî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*, XXIII, 264-266; Kehhâle, VI, 265; Zeydân, III, 54.

<sup>96</sup> ez-Ziriklî, I-II, 143.

<sup>97</sup> ez-Ziriklî, III-IV, 71-73; Dayf, *a.g.e.*, s. 363; Mustafâ Muhammed eş-Şek'a, *Celâluddîn es-Suyûtî mesîretuhu'l-'ilmiyye ve mebâhisuhu'l-luğaviyye*, 1401/1981, s. 5.

<sup>98</sup> ez-Zebîdî, Abdullatîf, *İ'tilâfu'n-nusra fi ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*, Beyrût, 1987, ss. 27-28.

Kûfe dil ekolüne göre mubtedâ haberi, haber de mubtedâyı raf eder.

Basra dil ekolüne göre ise mubtedâ ibtidâ anlamı ile merfûdur.<sup>99</sup>

### 3. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre ismu'l-fâil sahibinden başkasına câri olması durumunda zamîr ibrâz edilmeyebilir.

Basra dil ekolüne göre ise bu durumda zamîrin ibrâz edilmesi gerekir.<sup>100</sup>

### 4. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre fiil ve fâil birlikte mef'ûl de amel eder.

Basra dil ekolüne göre ise fiil bizatihi kendisi mef'ûl de nasb ameli yapar.<sup>101</sup>

### 5. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre hâlin kendisinde amel eden 'âmili üzerine takdimi caiz değildir.

Basra dil ekolüne göre ise caizdir.<sup>102</sup>

### 6. Mesele

Basra dil ekolüne göre temyîzin kendisinde amel eden 'âmil üzerine takdimi caiz değildir. Dolayısıyla ekol mensuplarına göre “راكبا جاء زيد” denilmesi caiz değildir.

Kûfe dil ekolüne göre ise caizdir. Mâzinî ve Muberrred de bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>103</sup>

### 7. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre “خمسة عشر الدرهم” örneğinde olduğu gibi temyîzin ma'rife/belirli olarak gelmesi caizdir.

Basra dil ekolü mensupları ise temyîzin nekra/belirsiz olması gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Dolayısıyla onlara göre “خمسة عشر الدرهم” denilmesi caiz değildir.<sup>104</sup>

### 8. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre “اللهم” sözcüğünün sonundaki “م” harfi nidâ harflerinden olan “يا” harfinden 'ivaz/bedel değildir.

<sup>99</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 30-31.

<sup>100</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>101</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>102</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>103</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 38-39.

<sup>104</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 44-45.



Basra dil ekolüne göre ise ‘ivaz/bedel olarak gelmiştir.<sup>105</sup>

### 9. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre “ لا رجل عندك ” cümlesinde geçen “رجل” sözcüğü nefy/olumsuzluk anlamını ifade eden “لا” edatıyla mansûbtur.

Basra dil ekolüne göre ise söz konusu örnekte geçen “رجل” sözcüğü fetha üzere mebnîdir.<sup>106</sup>

### 10. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre “حتى” sözcüğü ile ‘atıf yapılması caiz değildir.

Basra dil ekolüne göre ise “حتى” ‘atıf harflerindedir.<sup>107</sup>

### b. “Fiil” Konusundaki Bazı İhtilâflı Meseleler

#### 1. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre masdar fiilden müştaktır. Ekol mensupları bu hususta şu delilleri öne sürmüşlerdir:

- Masdarın i‘lâl ve sıhhat bakımından fiile tâbi olması. (Yani bir kelimenin fiilinde i‘lâl yapılmışsa, masdarında da yapılmıştır. Aksi halde yapılmamıştır.)
- “ضربت ضرباً” örneğinde olduğu gibi fiilin masdara te’sir etmesi ve kendisinde amel etmesi.
- Masdarın bazı durumlarda fiile te’kid olarak gelmesi. (“ضربته ضرباً” örneğinde olduğu gibi)
- Bazı fiillerin masdarlarının olmayışı.<sup>108</sup> Ekol mensuplarına göre bütün bu deliller masdarın fiilden müştâk olduğunu gösterir.

Basra dil ekolüne göre ise fiil, masdardan müştaktır. Basra dil ekolü mensuplarının ise bu hususta getirdiği delillerden bazıları ise şunlardır:

- Masdarın isim olması hasebiyle kendi zatıyla kâim olup fiile ihtiyaç duymaması. Fiilin ise kendi zatıyla kâim olmayıp isme ihtiyaç duyması.
- Şayet masdar, fiilden müştâk olmuş olsaydı onun gibi hem mukayyed bir zamana hem de hadese delalet etmesi gerekirdi. Oysaki masdar mukayyed bir zamana ve hadese delalet etmiyor.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>106</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 50-51.

<sup>107</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*,

<sup>108</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 111.

**2. Mesele**

Kûfe dil ekolüne göre “كان” ve “ظننتُ” fiillerinin ikinci mef‘ûleri irâb/konum bakımından hâl olmaları sebebiyle mansûbturlar.

Basra dil ekolüne göre ise mef‘ûl olmaları sebebiyle mansûbturlar.<sup>110</sup>

**3. Mesele**

Kûfe dil ekolüne göre “ما زال” ve anlamını ifade eden fiillerin haberinin takdimi caizdir. Basra dil ekolü mensuplarından İbn Keysân da bu görüşü benimsemiştir.

Basra dil ekolüne göre ise caiz değildir. Kûfe dil ekolü mensuplarından Ferrâ da bu görüşü benimsemiştir.<sup>111</sup>

**4. Mesele**

Kûfe dil ekolüne göre emir fiilinin başında “ل” harfi bulunmadığında emir fiili bu durumda mu‘rab olur ve mukadder bir “ل” harfi ile meczûm olur.

Basra dil ekolüne göre ise bu durumda emir fiili sukûn üzere mebnî olur.<sup>112</sup>

**5. Mesele**

Kûfe dil ekolüne göre şart ve ceza fiillerinin ma‘mûllerinin şart edatı üzerine takdim edilmesi caizdir.

Basra ekolü mensuplarına göre ise şart edatı istifhâm edatı gibi sadru’l-kelâm talep ettiğinden şart ve ceza fiillerinin ma‘mûllerinin şart edatı üzerine takdimi caiz değildir.<sup>113</sup>

**6. Mesele**

Kûfe dil ekolüne göre fiillerde vasıl hemzesinin harekesi ‘aynel fiilin harekesine tabidir.

Basra dil ekolü mensuplarına göre ise vasıl hemzesinde aslolan kesra ile harekelenmesidir.<sup>114</sup>

**7. Mesele**

Kûfe dil ekolüne göre “قول” maddesi zan anlamını ifade etmesi durumunda muhatab zamîre isnad edilmesi gerekir.

<sup>109</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 111-112.

<sup>110</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 121-122.

<sup>111</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>112</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 125-126.

<sup>113</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 130-131.

<sup>114</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 132-133.

Basra dil ekolü mensuplarına göre ise bu durumda muhatab zamîre isnad edilmesi gerekmez.<sup>115</sup>

### 8. Mesele

Basra dil ekolüne göre nakıs fiillerin meçhûl yapılması caiz değildir.

Kûfe dil ekolüne göre ise caizdir. Ekol mensuplarından Ferrâ'ya göre “كان زيد أخاك” örneğinde geçen nakıs fiilin meçhûlu “كَيْنَ” şeklinde gelir.<sup>116</sup>

### 9. Mesele

Basra dil ekolüne göre ضربوني و ضربت الزيدین örneğinde olduğu gibi tenâzû babında ikinci ‘âmilin amel etmesi durumunda birinci ‘âmil merfû bir ma‘mûle ihtiyaç duyuyorsa merfû olan ma‘mûl ‘umde (cümlelerin iki ana ögesinden biri) olup hazfi caiz olmadığından takdir edilir.

Kûfe dil ekolüne göre ise birinci ‘âmilin talep etmiş olduğu merfû ma‘mûl takdir edilmez hazfedilir.<sup>117</sup>

### 10. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre “نعم” ve “بئس” sözcükleri isimdir. Ekol mensuplarına göre ما زيد بنعم “ما زيد بنعم” ve “نعم السيز على نعم العيز” cümlelerinde bu sözcüklerin başına cer harfinin gelmesi bunların isim olduklarını göstermektedir.

Basra dil ekolüne göre ise “نعم” ve “بئس” mutasarrıf/çekimli olmayan mâzî fiillerdir.<sup>118</sup>

## c. “Harf” Konusundaki Bazı İhtilâflı Meseleler

### 1. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre “و” ‘âtıf harfinin zâid olarak gelmesi caizdir. Ekol mensupları حَتَّى إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ<sup>120</sup> ve وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ<sup>119</sup> جَاوَوْهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا<sup>119</sup> âyetlerini bu konuda görüşlerine delil olarak ileri sürmüşlerdir.

Basra dil ekolüne göre ise “و” ‘âtıf harfinin zâid olarak gelmesi caiz değildir.<sup>121</sup>

### 2. Mesele

<sup>115</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>116</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>117</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 135.

<sup>118</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 115-117.

<sup>119</sup> Zümer, 39/73. “Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da grup grup cennete sevk edilirler. Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır ve cennet bekçileri onlara şöyle der: “Size selâm olsun! Tertemiz oldunuz. Haydi, ebedi kalmak üzere buraya girin.”

<sup>120</sup> İnşikâk, 84/1. “Gök yarıldı ve Rabbine boyun eğdiği zaman -ki ona yaraşan budur.”

<sup>121</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 148.

Kûfe dil ekolüne göre “ما إن زيد قائم” cümlesinde geçen “إن” sözcüğü “ما” edatının anlamını ifade eder. Ekol mensuplarına göre “إن” sözcüğünün “ما” edatının anlamında kullanımı Arap kelâmında çok yaygındır.

Basra dil ekolüne göre ise “ما إن زيد قائم” cümlesindeki “إن” sözcüğü zâiddir.<sup>122</sup>

### 3. Mesele

“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” cümlesindeki “ب” harf-i cerin müte‘allakı (bağlı olduğu öge) hususunda da iki ekol arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Basra dil ekolüne göre “ب” harf-i cerin müte‘allakı mukadder/varsayılan bir isimdir ve bu durumda cümle isim cümlesi olur.

Kûfe dil ekolüne göre ise “ب” harf-i cerin müte‘allakı mukadder bir fiildir ve bu durumda da cümle fiil cümlesi olur. İbn Hişâm da bu görüşü benimsemiştir.<sup>123</sup>

### 4. Mesele

Kûfe dil ekolü mensupları harf-i cerleri “sıfat” diye isimlendirmişlerdir. Ekol mensuplarından Ferrâ ise “mahal” diye isimlendirmiştir.

Basra dil ekolü mensupları ise harf-i cerleri “zarf” diye isimlendirmişlerdir. Dil bilginlerinden en-Nahhâs bu mesele de Kûfe dil ekolünün görüşünü, Zemahşerî ise Basra dil ekolünün görüşünü benimsemiştir.<sup>124</sup>

### 5. Mesele

Basra dil ekolüne göre “لَا الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” âyetinde geçen <sup>125</sup>غَيْرِ edatı zâid olup tekîd anlamını ifade eder.

Kûfe dil ekolüne göre ise söz konusu ayette geçen “لا” edatı “غَيْرِ” sözcüğünün anlamını ifade eder.<sup>126</sup>

### 6. Mesele

Basra dil ekolüne göre “ذَلِكَ” sözcüğündeki “لِ” harfi uzak için kullanılan hitâb anlamını tekîd ve takviye etmek amacıyla ziyâde edilmiştir.

<sup>122</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 155.

<sup>123</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, ss. 158-159.

<sup>124</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 159.

<sup>125</sup> Fatiha, 1/7. “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.”

<sup>126</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 159.

Kûfe dil ekolüne göre ise “ذَا” sözcüğünün hitâb harfi olan “ك” harfine izâfet edildiği tevehhümünü izale etmek/gidermek için “ل” harfi ziyâde edilmiştir.<sup>127</sup>

### 7. Mesele

Basra dil ekolüne göre şart anlamını ifade eden “إِنْ” edatının başında gelen “مَا” sözcüğü şart anlamını tekîd ve takviye etme amacıyla ziyâde edilmiştir.

Kûfe dil ekolüne göre ise bu durumda “مَا” harfi zâid olur.<sup>128</sup>

### 8. Mesele

Basra dil ekolüne göre “عَنْ” harf-i ceri mucâvezet/uzaklık anlamının dışında başka bir anlam ifade etmez.

Kûfe dil ekolüne göre ise “عَنْ” harf-i ceri mucâvezet anlamının dışında başka anlamlar da ifade eder.<sup>129</sup>

### 9. Mesele

“لَيْسَ” fiiline benzeyen “مَا” nefy/olumsuzluk edatının haberinin ne ile mansûb olduğu konusu da iki ekol arasındaki tartışma konularından biri olmuştur.

Kûfe dil ekolüne göre “مَا” ı hicâziyye haberde nasb ameli yapmaz, haber harfi cerin hazfiyle mansûbtur.

Basra dil ekolüne göre ise “مَا” ı hicâziyye “لَيْسَ” fiiline benzediğinden dolayı bizâtili onun gibi haberde nasb ameli yapar.<sup>130</sup>

### 10. Mesele

Kûfe dil ekolüne göre “رُبَّ” sözcüğü “كَمْ” sözcüğü gibi isimdir.

Basra dil ekolüne göre ise “رُبَّ” sözcüğü kendisinde isim ve fiil alâmetleri bulunmadığından dolayı harftir.<sup>131</sup>

### Sonuç

Arap dil ile ilgili ilk çalışmalar Ebu'l-Esved ed-Duelî ile birlikte Basra'da başlamıştır. Basra erken dönemde edebî faaliyetlerin yürütüldüğü farklı kültürlerin buluşma noktası olmuştur. Bu

<sup>127</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 159.

<sup>128</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 161.

<sup>129</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 161.

<sup>130</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>131</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, s. 144.

yönüyle önemli bir konuma sahip olmuş ve ilk gramer çalışmalarının neşv ü nema bulmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Daha sonraki zamanlarda ise bu amaca yönelik olarak Kûfe, Bağdat, Endülüs ve Mısır dil ekolleri oluşmuştur. Ancak nahiv ilmi daha çok Basra ve Kûfe dil ekolleri denilen iki ana ekol tarafından temsil edilmiştir.

Basra ve Kûfe dil ekolleri farklı görüşlere sahip oldukları gibi farklı metotlar ve ıstıhlara da sahip olmuşlardır. Basra dil ekolü sem'â'ı tercih ederken Kûfe dil ekolü ise Basra ekolünün aksine kıyâs'ı tercih etmiştir.

Arap dilinde hilâfiyât alanında çeşitli eserler yazılmıştır. Çalışmamıza konu olan Abdullatîf ez-Zebîdî'nin *İ'tilâfu'n-nusra* adlı eseri de bu türden kaleme alınan eserlerden birisidir. Kaynaklarda müellifin meşhur nisbesi ez-Zebîdî olarak geçer. Yemen bölgesinin yetiştirdiği önemli dil bilginlerinden olan ez-Zebîdî, Yemen'in Zebîd kasabasında dünyaya gelmiştir.

Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki ihtilâflı konulara muhtelif nahiv eserlerinde değinilmekle birlikte bu husus müstakil olarak bazı dil bilginleri tarafından ele alınmıştır. ez-Zebîdî de bu eserinde nahiv kitaplarında temas edilen Basra ve Kûfe dil ekollerinin nahiv konusundaki ihtilâflı görüşlerini delilleriyle birlikte müstakil olarak ele almıştır. Eser, gerek ihtiva ettiği mesele sayısı ve gerekse sistematik bir tarzda ele alınması cihetiyle hilâf alanında çalışma yapanların istifade edebilecekleri kıymetli kaynakların başında gelmektedir.

Bu eser hakkında şunları söylemek mümkündür: Eserde iki ekolün isim, fiil ve harf konusundaki görüşleri delilleriyle birlikte özlü ve sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Eser üç bölüm şeklinde tasarlanmış ve toplamda 224 ihtilâflı meseleye değinilmiştir. "İsim" bölümünde 133, "fiil" bölümünde 35 ve "harf" bölümünde ise 56 ihtilâflı mesele değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Müellif, eserinde görüşlerin kaynağı ile ilgili herhangi bir referansta bulunmamıştır. Sadece ihtilâflı meseleleri aktarmakla yetinmemiş görüşler ile ilgili olarak lehte veya aleyhte değerlendirmelerde bulunmuştur. Bir görüşün kabulü veya reddi için birçok delile başvurduğu durumlar da olmuştur. İhtilâflı meseleleri fasl→mesele başlıkları altında ele almıştır. Daha çok Basra dil ekolünün görüşlerini tercih etmiş çok az yerde Kûfe dil ekolünün görüşlerini benimsemiştir.

## KAYNAKÇA

- el-Afgânî, Saîd, *Min târihi 'n-nahv*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1978.
- 'Alûş, Cemîl, *İbnu'l-Enbârî ve cuhûduhu fi 'n-nahvi*, Tûnus, 1981.
- el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer, *İnbâu'l-ğumur bi ebnâi'l-'umur*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, t.s.
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-'ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I, İstanbul, 1951.
- Bakırcı, Selami; Demirayak, Kenan, *Arap Dili Gramer Tarihi*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 2001.
- Bulut, Ali, "el-Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'an'ın da Kullandığı Kûfe Dil Okuluna Ait Terimler", *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyât Fak. Dergisi*, sy. 14-15, Samsun, 2003.
- Brockelmann, Carl, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, (Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî), el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1993.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, (Tahk. Muhammed Alî en-Neccâr), I, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrût, t.s.
- Çelebi, Kâtip, Mustafâ b. Abdillâh, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, (Ed. Ekmeleddîn İhsanoğlu; Tahk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvud, Sâlih Sa'dâvî Sâlih), II, İstanbul, 2010.
- , *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi'l-funûn*, Muessesetu't-Târihi't-Turkî, Ankara, 2014.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire, 2797/1976.
- Durmuş, İsmail, "Nahiv", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 300-306.
- Ebbâh, Muhammed el-Muhtâr Veled, *Târihu'n-nahvi'l-'Arabî*, 1417/1996.
- Emîn, Ahmed, *Duhâ'l-İslâm*, II, Beyrût, t.s.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, (thk.: Cevdet Mebrûk Muhammed), Mektebetu'l-Hânicî, Kâhire, 2002/3973.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Kâhire, t.s.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 'Âlimu'l-Kutub, Beyrût, 1403/1983.
- Furat, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, II, İstanbul Üniv. Yayınları: 4673, İstanbul, 2007.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev.: Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj Yayınları, 1993.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XI, Matbû'âtu Dâri'l-Me'mûn, Mısır.
- el-Hulvânî, Muhammed Hayr, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, I, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1399/1979.
- el-Hittî, Abdulkâdir Râhim, *Hasâisu mezhebi'l-Endulusi'n-nahvî*, Menşûrâti Câmi'âti Bingâzî, Bingâzî, 1993.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (Tahk. Mustafâ eş-Şuveymî), 1405/1985, Tûnus.
- İbnu'l-'Îmâd, Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahhârî men zeheb*, (thk.: A. Kâdir el-Arnâvud, Mahmûd el-Arnâvud), IX, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1413/1993.
- İnanç, Yonis, "Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstîşhâd Değeri," *Sakarya Üniv. İlâhiyât Fak. Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 31, Haziran 2015, s. 1-25.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-muellifîn terâcimu musannifi'l-kutubi'l-'Arabiyye*, III-VII, Beyrût, t.s.
- el-Kıfî, *İnbâhur ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 1374/1955, II-IV, Kâhire.

- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı No:1, Konya, 1969.
- el-Luğavî, Abdolvâhid b. Alî el-Halebî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Kâhire, t.s.
- er-Râcihî, Abduhu, *Durûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, Beyrût, 1980.
- et-Tenûhî, Mufaddal b. Muhammed b. Mis'âr, *Târihu'l-'ulemâi'n-nahviyyîn*, (Tahk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), 1412/1992.
- el-Mahzûmî, Mehdî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuha fi dirâseti'l-luğa ve'n-nahv*, Dâru'r-Râidu'l-'Arabî, Beyrût, 1406/1986.
- Mahmûd, Huseynî Mahmûd, *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, Dâru Ummâr, Beyrût, 1407/1986.
- es-Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *ed-Dav'u'l-lâmu' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, IV, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, t.s.
- es-Sertâvî, Mu'âz, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cuhûduhu'n-nahviyye*, Ürdün, 1408/1988.
- es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdillâh, *Ahbâru'n nahviyyîn el-Basriyyîn*, (Tahk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kâhire, 1405/1985.
- es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İktirâh fi 'ilmi'l-usûl*, (Tahk. Ahmet Suphi Furat), İstanbul, 1395/1975.
- , *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), II, Dâru'l-Fîkr, 1399/1979.
- , *Hem'u'l-hevâmi'*, (Tahk. Abdul'âl Sâlim Mekrâm), V, Dâru'l-Buhûsi'l-'İlmiyye, 1399/1979.
- eş-Şek'a, Mustafâ Muhammed, *Celâluddîn es-Suyûtî mesîretuhu'l-'ilmiyye ve mebâhisuhu'l-luğaviyye*, 1401/1981.
- et-Tantâvî, Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahvi ve târihu eşheri'n-nuhât*, 1412/1991, Dâru'l-Menâr.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1405/1985.
- et-Tenûhî, Mufaddal b. Muhammed b. Mis'âr, *Târihu'l-'ulemâi'n-nahviyyîn*, (Tahk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), 1412/1992.
- İbn Ya'îş, Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Ya'îş es-San'ânî, *et-Tehzîbu'l-vasît fi'n-nahv*, (Tahk. Fahr Sâlih Suleymân), Beyrût, 1411/1991.
- ez-Zebîdî, Abdullatîf, *İ'tilâfu'n-nusra fi ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*, Beyrût, 1987.
- ez-Zehbî, Şemsuddîn Muhammed Ahmed b. Osmân, *Siyeru'a'lâmi'n-nubelâ*, (Tahk. Şu'ayb el-Arnâvut, Alî Ebû Zeyd), IIX-XXIV, 1401/1981.
- ez-Zehbî, *Târihu'l-İslâm*, (h. 161-170)-(h. 520-530), (Tahk. Ömer Abdusselâm Tedmurî), Beyrût, 1411/1990.
- Zeydân, Corcî, *Târihu'l-luğati'l-'Arabîyye*, I-III, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 1983.
- ez-Zirikî, *el-'A'lâm kâmusu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l musta'rebîn ve'l-musteşrikîn*, 1374/1955, Kâhire.
- ez-Zubeydî, Muhammed b. el-Hasan, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğâviyyîn*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Kâhire, 1373/1954.





# İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## TARİHİ SÜREÇ İÇERİSİNDE NESİH TERİMİNİN GELİŞİMİ VE KAPSAMI<sup>1</sup>

Ömer Faruk ATAN<sup>2</sup>

### Öz

Gelişen İslamî ilimlerle beraber, kullanılan kavramlar da tarihi süreç içerisinde anlam genişlemesi, daralması ve kaymasıyla birlikte terim olarak yeni tanımlar kazanmıştır. İlk dönemden itibaren kullanılan bu ıstılahlardan birisi olan “nesih”, sözlük manasının yanı sıra, diğer kavramları da çağrıştıracak bir genişlikte kullanılmıştır. Bu durum, ayet ve hadislerin kendi ve birbirleri arasındaki nesih ilişkisiyle ilgili olarak ilk dönem kaynaklarda nâsîh-mensuh listesinin kabarmasına sebep olmuştur. Sonraki dönemlerde ise neshin olup olmadığı tartışılmış, kabul edenler arasında sayısı ile ilgili tam olarak bir mutabakata varılamamıştır. Nesih terimin kullanımındaki genişliği ve buna bağlı olarak ihtilafların artmasından dolayı bu makalede nesih kavramının sözlük, eşanlamlı ve ilintili olduğu kavramlar açıklanarak tarihi süreç içerisinde geçirdiği ve en dar manada kazandığı terim anlamı işlenmiş ve mesele aydınlatılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Nesih, usul, fıkıh, İslam.

## THE HISTORICAL DEVELOPMENT AND SCOPE OF THE TERM NASKH

### Abstract

Together with the developments in Islamic sciences, the concepts used have inevitably been transformed in meaning and new definitions have been made with the influence of semantic shifts, extensions and restrictions within the historical development process.

<sup>1</sup> Bu makale, *Usul-i Fıkıhta Nesih* [(Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Şanlıurfa 2005] ismiyle yazarın hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> Dr. İletişim: ofarukatan@hotmail.com

Having been used from the first-period and apart from its lexical meaning, the term “naskh” have extensively been used to connote other concepts as well. This led to an increase in the naskh-mansukh list in the first-period sources with regards to the naskh relationship between the Quran verses and hadiths both on their own and among each other. There has been debates as to whether naskh exists in the following periods; however, among the ones that accept its existence no agreement has been reached on its number. Due to the diversity in the use of the term naskh, which leads to an increase on the conflicts, this article aims to clarify the issue by explaining the lexical, synonymous and related meanings of the term naskh and dealing with its narrowed down meaning within the historical development process.

**Key Words:** Naskh, usul, fiqh, İslam.

## GİRİŞ

**N**esih, “Tefsir, Hadis ve Fıkıh” bilim dallarında işlenen bir konu olup, yapılan çalışmalar büyük ölçüde tefsir alanında yoğunlaşmıştır. Nesih, fıkıh usulü kaynaklarında belli bir başlık altında incelenmesine rağmen müstakil çalışmalara konu olmamıştır. Bu çalışmamızdaki temel amaç; neshin fıkıh usulündeki tarihi süreç içerisinde gelişimi incelemek ve diğer kavramlarla olan ilişkilerini ortaya koymaktır. Böylelikle usul-i fıkıh kaynaklarında dağınık halde bulunan konu, bu çalışma ile ayrıntılı olarak işleyip, ihtilafli noktalar aydınlatılacaktır.

Araştırmamızda konunun öncelikle anlaşılması için nesih kavramı başlığı altında tanımı, bu tanımdaki tarihi süreç, ilişkili olduğu kavramlar, şartları ve tespit usulleri ele alınacaktır. Konumuz usul-i fıkıhtaki nesih kavramı olmakla birlikte bütünlük açısından tefsir ve hadis usullerindeki bilgilere de yer verilecektir.

### I. NESHİN SÖZLÜK ANLAMI

Nesih/nesh, “nakil, izale/yok etmek, iptal, tebdil-tağyir-tahvil/değiştirmek, ref/kaldırmak, yenilemek, ona benzer olanları çoğaltmak ve bir işin sona erdiğini açıklamak gibi birçok manalara gelmektedir. Bu anlamlar:

#### a. Nakil

Neshin lügavî manalarından birisi, bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarmak, nakletmektir. *نسخت الكتاب (kitabi nesh/istinsah ettim)* denilince nesih bu manada kullanılmıştır. Kendisinden

aktarılan asıl, ikincisine kopya ve bu ikisine de nüsha denir. Bu ikisi aynı değeri taşır.<sup>3</sup> Çünkü birinden diğerine taşınan aynı surettir.

Bazılarına göre de diğer yere nakledilen *nüsha* sadece surettir, taşınan da bu suret olmaktadır. Bu mana için de “*Yüzük kaşının, çeşitli mumlar üzerine basılması suretiyle meydana gelecek şekil*” örneği verilir.<sup>4</sup>

Neshin lügat manası olarak verilen nakil yani bir yerden başka aktarılacak veya yazdırılarak kopyalanması için *إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون* (*Şüphe yok ki, neler yapıyor idiyerseniz biz [hepsini meleklerle] nesh ettiriyorduk [yazdırıyorduk].*)<sup>5</sup> ayeti örnek olarak verilir. Buradaki nesh/istinsah kasıt amellerin sahifelere veya sahifelerden başka yerlere nakli söz konusudur.<sup>6</sup>

İbn-i Hazm (ö. 456/1063) ise istinsah şeklinde yapılan nakli, “*bir şeyin yenilenmesi ve örneğinin çoğaltılması*”<sup>7</sup> şeklinde tanımlar ki burada “yenilenme” yaklaşımı diğerlerinden farklıdır.

### b. İzâle

Neshin lügavî manalarından birisi de, bir şeyi yok etmek, gidermek ve izale etmektir. *نسخت* *فينسخ الله ما يلقى* (*güneş gölgeyi nesh etti*) örneğinde nesih bu manada kullanılmıştır. *الشيطان ثم يحكم آياته* (...*Allah, şeytanın ilka ettiğini nesh eder, sonra kendi ayetlerini sabit kılar*...)ate<sup>8</sup> ayetinde geçen nesih, izale manasında kullanılmıştır.<sup>9</sup>

Rağıp el-İsfahanî (ö. 502/1108), neshin her zaman izale manası taşımadığını, bazen ispat manasında, bazen de bu iki mana birlikte kast edilerek kullanılabildiğini belirtmiştir.<sup>10</sup>

### c. İptal

Neshin sözlük manalarından bir diğeri de iptaldir. *نسخت الريح آثار القوم* (*rüzgar topluluğun izlerini nesh etti*) örneğinde nesih, bir yerde ikamet eden bir topluluğun orada bıraktığı izlerinin

<sup>3</sup> İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhâmmmed b. Mükerrrem, **Lisânu'l-'Arab**, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., IV, 28-29.

<sup>4</sup> Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhâmmmed, **el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, tsz., 490.

<sup>5</sup> Câsiye, 45/29.

<sup>6</sup> Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, el-Mektebu'l-İslamiyye, Beyrut, 1402, III, 102.

<sup>7</sup> İbn-i Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, tsz., I, 445.

<sup>8</sup> Hacc, 22/52.

<sup>9</sup> İsfehânî, age, 511; Zerkeşî, Bedrüddin Muhâmmmed b. Abdillâh, **el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1957, II, 29; Subhî es-Sâlih, **Mebâhisu fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-İlmi li'l-Melayiyn, 18. baskı, Beyrut, 1990, 260.

<sup>10</sup> İsfehânî, age, 511.

zamanla semavi ve benzeri tesirlerle kaybolması manasında kullanılmıştır.<sup>11</sup> ما ننسخ من آية أو ننسها <sup>11</sup> Biz bir ayeti nesh eder/hükümünü kaldırır veya onu unutturursak, daha iyisini veya aynısını getiririz...<sup>12</sup> نأت بخير منها أو مثلها (Biz bir ayeti nesh eder/hükümünü kaldırır veya onu unutturursak, daha iyisini veya aynısını getiririz...) <sup>12</sup> ayetinde geçen nesh de bu manada kullanılmıştır.

Basra valisi Utbân b. Ğazvan'ın;

... *Hiçbir peygamberlik yoktur ki, nesh edilip sonunda krallığa dönüştürülmüş olmasın. Sizler, bunları duyacaksınız ve bizden sonra birçok valileri deneyeceksiniz* hutbesinde geçen nesh tabiri de iptal manasında <sup>13</sup>) kullanılmıştır.

İbn-i Hazm neshin iptal manası için “ta’fiye” tabirini kullanmaktadır. Buna örnek olarak da: “*falanca'nın saltanat ve otoritesi iptal edildi, sona erdi*” cümlesini zikretmiştir.<sup>14</sup> Bu tabir, neshin izale manasına çok yakın olmakla beraber, bir şeyin tamamen ve kökten ortadan kalktığını da ifade etmek kullanılmıştır.

#### d. Tebdîl/Tağyîr

Tebdil/tağyir anlamına gelen nesh, bir şeyi diğer bir şeyle değiştirmek, farklı durumlara sokarak yerine başkasını ikame etmek manalarında kullanılmıştır.<sup>15</sup> نسخ الشيب الشباب (*ihiyarlık gençliği nesh etti*) denilince nesh, değiştirme mecaz manada kullanılmıştır.

وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون (*Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen ancak bir iftiracısın" dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler*)<sup>16</sup> ayetinde geçen tebdil ifadesi nesh manasını ihtiva eder.<sup>17</sup>

Nesh kavramının farklı anlamlarında dikkati çeken ortak özellik bir şeyin yerine başka bir şeyin gelmesidir. Gelen öncekinin aynı olabileceği gibi, onun izini silen, ya da ona tamamen zıt olan bir şey de olabilir.

Kur'an-ı Kerim'de nesh kökünden türeyen kelimeler dört yerde geçmektedir:

<sup>11</sup> İbn-i Manzûr, age, IV, 28-29; Isfehânî, age, 511.

<sup>12</sup> Bakara, 2/116

<sup>13</sup> Müslim, Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Haccac el-Kuşeyri, **Sahîhu Müslim**, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İst., tsz., Zühd ve Rikak-2967, IV, 2278-2279.

<sup>14</sup> İbn-i Hazm, age, I, 445.

<sup>15</sup> Zerkeşî, age, II, 29; Subhî es-Salih, age, 260; Suyutî, Ebu'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ö. 911/1505), **el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladihi, Mısır, tsz., II, 27.

<sup>16</sup> Nahl, 16/101.

<sup>17</sup> Subhî es-Sâlih, age, 260.

1- ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها - 1 (Biz bir ayeti *nesh* eder/hükümünü kaldırır veya onu unutturursak, daha iyisini veya aynısını getiririz ...) <sup>18</sup>

2- وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون (... onun bir *nüşhasında* [şu yazılı idi: sapıklıktan sıyrılıp] rahmete kavuşmak o kimselere mahsustur ki ...) <sup>19</sup>

3- فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم آياته (Allah, şeytanın ilka ettiğini *nesh* eder, sonra kendi ayetlerini sabit kılar.) <sup>20</sup>

4- إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون (Şüphe yok ki, neler yapıyor idiyse biz [hepsini meleklere] *nesh* ettiriyorduk [yazdırıyorduk].) <sup>21</sup>

Ayetlerde geçen bu dört ifade neshin sırasıyla *iptal*, *yazı/nüşha*, *izale* ve *nakil* manalarına gelmekte, yukarıda geçen neshin lügat manaları bu ayetlerin üçünde geçmektedir. Ancak neshin varlığı ile ilgili olup bu kökten türeyen kelime sadece Bakara Suresinde geçmekte olup diğer sureler kelimenin lügat manası için misal olarak verilmesi dışında konumuzla bir ilgisi bulunmamaktadır.

Yukarıdan da anlaşılacağı gibi neshin lügat manasını iki kategoriye ayırabiliriz. Biri *izale*, *tağyir*, *iptal* gibi mevcut durumun farklı bir duruma sokulması tarzındaki manaları, diğeri de bir metnin aynısını başka bir yere nakletmek/istinsah etmek gibi mevcut olanın başka bir yere herhangi bir farklılık yapılmaksızın için kullanılan manalarıdır. Bunun dışında taksimatta bir topluluktan başka bir topluluğa mirasın intikalinde kullanılan *مناسخة* “*münasaha*” ve ruhların bir bedenden başka bir bedene intikali için *تناسخ* “*tenasüh* (reenkarnasyon)” bu görüşe inananları ifade etmek üzere de *تناسخية* “*tenasühiyye*” <sup>22</sup> gibi manalarda da kullanılmıştır.

## II. NESİH ANLAMINDA KULLANILAN DİĞER KAVRAMLAR

Nesih için yukarıda kullanılan manalar yanında başka kavramlar da kullanılmıştır. Kaynaklarda -farklı görüşler mevcut olmakla beraber- yaygın olarak nesih manasında kullanılan kavramlardan bazılarını burada zikretmek istiyoruz. Bunlar:

### a. Ref‘

<sup>18</sup> Bakara, 2/106.

<sup>19</sup> A`raf, 7/153.

<sup>20</sup> Hacc, 22/52.

<sup>21</sup> Câsiye, 45/29.

<sup>22</sup> bkz. Âmidî, age, III, 102; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Fikr, tsz., 184.

Sözlükte alçaltmak manasına gelen hafd ve vad' kelimesinin zıttı olup yükseltme, kaldırma, terfii etme gibi manalara gelmektedir.<sup>23</sup> Rağıp el-İsfahanî bu kelimeye “Allah’ın nezdine alması” şeklinde bir mana da vermiştir. Bu mana nesihte olduğu gibi Allah hükümden kaldırıp nezdine çekmesi şeklinde bağlantı kurulabilir.<sup>24</sup>

Allah’ın önce vahiy edip sonradan bu vahiyde bulunan hükümleri kaldırma manasında فأوحى الله... رفع القلم... إليه ثم رفع عنه... (Peygamberimize Allah önce vahyetmişti, bilahare ondan ref edildi/alındı...) <sup>25</sup> ve mükellefin bazı mazeretlerden ötürü Allah katında mesuliyetinin kaldırılması anlamında رفع القلم... عن ثلاثة عن النائم... وعن المجنون... وعن الصبي... (Üç kişiden kalem kaldırıldı: Uyuyandan..., deliden... ve çocuktan...) <sup>26</sup> hadislerinde nesih teriminin ref’ manasında kullanıldığı kolaylıkla görülebilir.

### b. Tebdîl

Nesih manasında kullanılan diğer bir kavram da *tebdîl*dir. Sözlükte “yerine bir başkasını koyarak, bir nesneyi kaldırmak” diye tarif edilmiştir.<sup>27</sup> وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما (Biz bir diğer bir ayetin yerine getirdiğimiz zaman -Allah neyi indireceğini çok iyi bilendir- dediler ki: Sen bir iftiracısun. Hayır, onların pek çoğu bilmezler.) <sup>28</sup> Münkirler ayetler arası tebdili kabullenmeyip Hz. Peygamber (sav)’i iftiracılıkla suçlamışlardır ki Allah cümle-i mutariza (ara cümle) ile her türlü şüpheyi giderecek tarzda; Allah’ın “kulların maslahat ve menfaatlerine uygun hükümleri indirdiğini” ve bunu “en mükemmel bilen zat olduğunu” anlatmaktadır. Onun, cümle içinde ve cümle bitmeden getirilmesi de ayrıca, gecikmeye tahammülü olmayan bir manidarlık ifade etmektedir.

Müfessirler yukarıda mealini verdiğimiz ayeti, ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها (Biz bir ayeti *nesih* eder/hükümünü kaldırır veya onu unutturursak, daha iyisini veya aynısını getiririz...) <sup>29</sup> ayeti ile eşdeğer ve manada görmekteyizler.<sup>30</sup>

### c. Mahv

<sup>23</sup> İbn-i Manzûr, age, III, 1220-1221.

<sup>24</sup> İsfehânî, age, 200.

<sup>25</sup> Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1987, Tefsir-1220, VI, 487.

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (ö. h.275), *Sünen-i Ebî Dâvûd*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İst., tsz., Hudud-1398, IV, 140.

<sup>27</sup> bkz. Şevkânî, age, 184.

<sup>28</sup> Nahl, 16/101.

<sup>29</sup> Bakara, 2/106.

<sup>30</sup> İbn-i Kesir, Ebu'l-Fedâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1969, II, 586.

Mahv (silme) ve ispat, birbirine zıt iki kelimedir. Nitekim *يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* (*Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap [Levh-i Mahfûz] O'nun yanındadır.*)<sup>31</sup> Ayetinde mahv ve ispat birlikte geçmekte ve konumuzla ilgili bulunmaktadır. Her zamanda, o vaktin kabiliyet ve maslahatına uygun bir kitap indirilmiştir. Bu kitapları ve hükümleri getiren, değiştiren, sabit bırakan veya nesh eden de bizzat Allah'tır. Çünkü Allah dilediğini mahv ve dilediğini sabit etme hakkının tek sahibidir. Ana Kitap O'nun nezdindedir.; değişecek ve değişmeyecek, kalıp gidecek hükümler ise hep buradadır. Bütün bu saydığımız hususları belirten, az önce işaret ettiğimiz ayetteki mahv-ispat fiilleri, nesh ile ilgili görülmekte, aynı manada kabul edilmektedir. Tebdil bahsinde geçen Nahl Suresinin 101. ayetini, Bakara Suresindeki 106. ayetle eş gören Katâde (ö. 118/736), aynı eşdeğerliliği bu ayet için de zikretmektedir.<sup>32</sup>

Her ne kadar ayetin çeşitli meselelerle ilgili olduğu ifade edilmişse de, bizi ilgilendiren bu ayetin konumuz olan nesh ile ilgisidir. Taberî (ö. 224/838), İbn-i Manzûr, İbn-i Ebi Hatim ve Beyhakî'nin (ö. 470/1077) İbn-i Abbas'tan rivayet ettiklerine, Abdullah b. Abbas ayeti: “*Allah, Kur'an'dan dilediğini tebdil edip nesh eder; dilediğini de sabit bırakır*” şeklinde izah etmiştir.<sup>33</sup> Hâlbuki ayetteki ifade kaza ve kaderle ilgili olup, nesihle bir alakası yoktur.

#### d. Terk

Neshi ifade eden kavramlardan biri de *terktir*. İmam Şafii (ö. 204/820), eserlerinde neshi açıklarken, “*Allah'ın farzını terk etmesi*” şeklinde nesh yerine terk ifadesini kullanmıştır.<sup>34</sup> . “Kıblenin tahvili”nde<sup>35</sup> olduğu gibi, Allah evvelce indirdiği bir emri terk ederek buna muhalif olarak bir diğer emir indirir ki bu nesihdir.<sup>36</sup>

### III. NESHİN İLİŞKİLİ OLDUĞU KAVRAMLAR

#### a. Nesih-Bedâ İlişkisi

Bedâ kelimesinin iki anlamı yaygındır: “Belli değilken belli hale gelme, önce bilinmezken ortaya çıkma” veya “eski görüşün aksine yeni bir görüşün ortaya çıkması”<sup>37</sup>dir. Bir hükmün diğer bir hükümle kaldırılarak değiştirilmesi olarak kabul edilen nesih bu yönüyle “bedâ”ya

<sup>31</sup> Ra'd, 13/39.

<sup>32</sup> İbn-i Kesîr, age, II, 520.

<sup>33</sup> İbn-i Kesîr, age, II, 520.

<sup>34</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle**, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ank., 1997, 67.

<sup>35</sup> bkz. Bakara, 2/144.

<sup>36</sup> bkz. Kaya, Remzi, **Kur'an'da Nesih**, Bursa, 2001, yyy., 36.

<sup>37</sup> bkz. Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usulü**, TDV, Ank., 1995, 122.

benzetilmiş, bu sebeple neshin reddedilmesi söz konusu edilmiştir. Hâlbuki bedâ, belli değilken belli hale gelmesi, önceden bilinmezken sonradan ortaya çıkması anlamına gelirken -ki Allah hakkında bunun muhal olduğu ortadadır- nesih, Allah'ın çok önceden (ezelden) bildiği nihai hükmün beyanı iken kullara göre ilgasıdır. Sadece yeni olan bu hükümlerin Allah tarafından kullarına bildirilmesi ve açıklanmasıdır. Yani nesh edilen hüküm Allah'a göre bir zaman ile sınırlı bulunmaktadır. Zamanı gelince Allah onu ortaya koyar; muvakkat diyebileceğimiz daha önceki emrini yürürlükten kaldırır. Yoksa nesih, Allah'ın sonradan başka bir kanaate sahip olması demek değildir. Zira Allah hakkında hiçbir şey gizli değildir.

Nesih ile bedâ arasındaki fark iki açıdan ifade edilebilir:

I-Nesihte amir mükellefe emrettiği ibadetin değişkenliğinin belli bir vakte kadar olduğunu emrettiği sırada bilmekle beraber sonradan bunu nesh ederek kaldırması iken; bedâda durum, emredilen ve sürekli olarak istenilenin sabık bir ilimle olmayıp yeni ve sonradan ortaya çıkan durumla değişmesidir.

II-Neshin sebebi ilk hitabın sıhhatini ifsad etme gerekliliğini ortadan kaldırmazken; bedâda ise emrin sıhhatine dair olan gerekliliği ifsad etme söz konusudur. Başta bir şeyi yapılması matlub iken sonradan matlubun bununla elde edilmeyeceği anlaşılıp bundan rücu etmektir ki ilmin eksikliğine delalet eden bu durumdan Allah münezzehdir.<sup>38</sup>

Neshin “bedâ”ya benzetilmesinden ve de aynı kabul edilmesinden ötürü Yahudiler, Allah hakkında “bedâ”yı kabul etmezken; Rafiziler, nesihle eşit kabul ettikleri “bedâ”yı Allah hakkında caiz görmüşlerdir.<sup>39</sup> Hâlbuki bedâ; rasgele hareket etmek, gelişi güzel davranmak olduğu halde, nesih; geçici olduğu bilinen bir hükmün müddetinin sona erdiğini bildirmektir. Kulların, hükmün geçici olduğunu bilmemeleri, Yüce Allah'ın da bilmemesini gerektirmez.

İddia edildiği gibi nesih, bir bilmeme (cehil) değildir. Allah hakkında böyle bir şey muhaldir. Aşağıda vereceğimiz bazı ayetlerin mealleri bu konunun açıklığa kavuşması için yeterli olduğu kanaatindeyiz:

ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير (Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce o, Kitapta bulunmasın. Doğrusu bu Allah'a kolaydır.)<sup>40</sup>

<sup>38</sup> İbn-i Cevzî, Ebu'l-Ferac, Abdurrahman b. Ali, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Medine, 1984, 16.

<sup>39</sup> Âmidî, age, III, 109.

<sup>40</sup> Hadîd, 57/22.



وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا  
رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ (*Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta [Allah'ın bilgisi dahilinde, Levh-i Mahfuz'da] olmasın.*)<sup>41</sup>

عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمَتَعَالَ سِوَاءَ مَنْكُمْ مِنْ أَسْرِ الْقَوْلِ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ  
(*Görüleni de görülmeyeni de bilen, Yüceler Yücesi Büyük Allah'a göre, aranızdan sözü gizleyen ile açığa vuran ve geceye bürünerek gizlenip gündüzün ortaya çıkan arasında fark yoktur.*)<sup>42</sup>

Allah'ın kulların çeşitli hallerini bilmesi itibariyle, onlara bazı geçici hükümler koyup sonra da onları iptal etmesi, O'nun ezeli ve ebedi ilmine herhangi bir eksiklik getirmez, aksine O'nun ilminin her şeyi kuşattığını ifade eder. O, kulları için bir şeyin ne kadar faydalı ve ne zamana kadardan sonra da zararlı olduğunu bilir ve indirdiği hükümleri ona göre gönderir ve değiştirir.

Ayrıca bir şeyin belli bir zaman için faydalı olması, her zaman faydalı olmasını gerektirmez. Yeter ki o değişebilen bir şey olsun.

İmam Gazâlî'ye göre de neshin bedâ ile karıştırılması batıldır. Çünkü nesih sonucunda, mubah kılınmış şeyin haram kılınmasının, emredilen şeyin yasaklanmasının lazım geleceği söyleniyorsa, bu caizdir. *يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (Allah istediğini imha eder, istediğini ispat eder...)*<sup>43</sup>, bunda bir çelişki yoktur. Nitekim yemeyi gündüz haram kılıp, gece mubah kılmasında bir çelişki yoktur. Yok, eğer, Allah'ın önceden bilmediği bir şeyin, sonradan farkına varması kastediliyorsa bu imkânsızdır. Nesihden böyle bir anlam çıkmaz.<sup>44</sup>

## b. Nesih-Zarûret İlişkisi

Zaruret halinin bir nesh sebebi sayılıp sayılamayacağı konusunda İmam Şafii: namaz kılarken önceden Beytü'l-Makdis'e yönelmenin daha sonraları ayetle Kâbe cihetine yönelme emriyle nesh edildiğini ifade ettikten sonra şöyle demektedir: “*Artık korkulu haller dışında, bir Müslüman'ın farz namazını kılarken Kâbe'den başka bir tarafa dönmesi caiz olmadığı gibi, Beytü'l-Makdis'e dönmek de ebediyen yasaklanmıştır.*”<sup>45</sup> “*Korkulu haller dışında*” kaydı nâsihin de mutlak manada nihai hüküm olmadığını, zaruret hallerinde nâsihle de hükmedilemeyeceğini göstermektedir. Ancak nâsihle hükmedilemeyince acaba hangi hükümle amel edilecektir? İmam

<sup>41</sup> En'âm, 6/59.

<sup>42</sup> Ra'd, 13/9-10.

<sup>43</sup> Ra'd, 13/39.

<sup>44</sup> Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., I, 110-111.

<sup>45</sup> Şâfiî, age, 68.

Şafii'de bunların cevabını bulmak mümkün değildir. Ancak zaruret halinde nâsihle hükmedilemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Bazı müelliflere göre, “*aynı şartlar tahakkuk ettiğinde, o şartlardan inen ayetler tekrar devreye girer ve onlara göre amel edilir.*”<sup>46</sup> Neshin konusu böyle anlaşıldığı zaman da Kur'an'da ve sünnette “hükmü ebediyen kaldırılmış bir nas” bulunmayacağından bu durumda mutlak manada nesih söz etmek mümkün olamaz.

Zira zaruret, istisnai bir durumdur. Zaruret halini istisna ettiğimiz zaman, Şafii'ye göre Kur'an ve sünnette nâsih-mensûh ilişkisi bulunmaktadır. Fakat Şafii, zaruret hali sebebiyle mensûhla amel edilmesinden söz etmeksizin, nâsihle amel edilemeyeceğini sadece ifade etmiştir.

### c. Nesih-Tahsîs İlişkisi

Neshin şer'i manası; bir nassın hükmünün ya yerine bir nas gelerek veya hiçbir nas gelmediği halde belli bir zaman sonra kaldırılmasıdır. Bu önceki farzla amel etme müddetini, bu farzla amelin ne zaman bittiğini ve sonrakiyle amelin ne zaman başladığını belirtir. Onun ne zaman biteceği Allah katında biliniyor, fakat biz onun hükmünün sürekli olacağını düşünürüz.<sup>47</sup> Tahsis; hükmü genel olan bir nassın daha sonraki bir delil, bir işaret veya icma ile bunun hükmünün lafızda geçen bütün fertlere değil de belirli fertlere has olduğunun belirtilmesidir. Bu da genellikle ifade eden âmm bir lafzın özel (has) bir emir ile açıklanmasıdır. Tahsis; kastedilen şeyleri belirtmek; nesih ise, mevcut hükmün belli bir zamana kadar sınırlandırılmasıdır. Nesih ve tahsisin her biri “lafzı kapsayan mananın bir kısmına hükmü özgü kılma”<sup>48</sup> açısından ortak yönleri olmakla beraber, tahsis, bir şeye delalet eden lafzın umum siygasından çıkarıcı beyan olması; nesih, bir şeye delalet eden maksudun lafızdan çıkarılmasıdır.<sup>49</sup>

Âmidî, tahsis ve neshin -her ne kadar lafzın şamil olduğu miktarda hükmü tahsis etmeleri açısından müşterek ise de- on yerde birbirinden ayrıldığını ifade eder. Tahsis ve neshin birbirinden ayrıldıkları noktalar şunlardır:

1. Tahsis, mütekellimin kendi lafzıyla kast etmediği mananın “umum”un dışında kaldığını ifade eder. Nesih ise, her ne kadar mütekellim kendi sözüyle o manaya delaleti kast etse de, kendisiyle teklif kast edilmeyen hükmün dışarıda kaldığını ifade eder. Yani tahsis âmmın fertlerine, nesih ise tamamına yöneliktir.

2. Tahsis, bir emir üzerine başka bir emrin gelmesi şeklinde olmaz. Nesih ise, bir emrin üzerine başka bir emir gelmek suretiyle olabilir.

<sup>46</sup> bkz. Şimşek, Mehmet Sait, **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Yöneliş Yay., İst., 1991, 133.

<sup>47</sup> bkz. Cerrahoğlu, age, 122; Cürçânî, age, 163.

<sup>48</sup> bkz. Subhî es-Sâlih, age, 267.

<sup>49</sup> Gazâlî, age, I, 86.

3. Nesih gerçekte tahsisin tersine, ancak Şâri'in hitabı (yani emri) ile olur. Tahsis ise, kıyas vb. akli ve nakli delillerle caizdir.
4. Nâsihin mensûhtan sonra gelmesi gerekir. Muhassis (tahsis eden) ise böyle değildir. Onun, açıkladığı gibi, tahsis edilen (muhassas)'den önce gelmesi de sonra gelmesi de caizdir.
5. Tahsis âmmı, gelecekte mutlak olarak delil olmaktan çıkarmaz. Tahsis durumunun dışında âmm ile amel edilmeye devam edilir. Nesih böyle değildir. Nesih, nesh edilen delile amel etmeyi gelecekte tamamen kaldırır. Bu emir, başka bir emirle nesh edildiğinde olur.
6. Kıyasla tahsis caiz, nesih ise caiz değildir.
7. Nesih, tahsisin tersine, sabit olduktan sonra daha önceki hükmü kaldırır.
8. Bir şeriatın diğer bir şeriatla neshi caiz, tahsisi ise caiz değildir.
9. Tahsisin tersine, hiçbir şey kalmayınca kadar (tamamen) âmmın hükmünün neshi caizdir.
10. -Mutezile'den bazılarının zikrettiği gibi- tahsisin nesihden daha umumi olması. Bu görüşe göre nesih ancak hükmün bazı zamanlara tahsisiyle olur. Tahsis ise hükmün bazı şahıs, durum ve zamanlara tahsisini içine alır.<sup>50</sup>

Nesih bir anlamda, belli bir hükmün zamanla sınırlandırılmasıdır. Tahsis ise genel olan bir hükmün (âmmın) genelliğinin sınırlandırılması demektir. Aradaki bu benzerlik bazılarını yanıltmış, nesih adıyla anılan her şeyi tahsis kabul etmişlerdir ve Kur'an'da neshin bulunmadığını savunmuşlardır.

Yukarıdaki durumun tersi olarak neshi tahsis ile aynı anlamda kullanılınca mensûh ayetlerin sayısı gereksiz yere kabarmıştır.

Bazı durumlarda nesih tahsise benzeyebilir. Mesela; âmmın tahsisi ile âmmın bazı durumlarıyla nesih arasında benzerlik kurulabilir. Her ikisinde de hüküm âmmın bazı fertleri ile sınırlandırılmış olması itibarıyla bunlar birbirine benzer. Fakat başka bir yönden farklılık gösterirler. Şöyle ki; nesihde genel hüküm, başta bütün fertleri ile ilgilidir; sonra nâsih delilin gelmesiyle bazı fertlerine nispetle bu hüküm ortadan kalkar ve âmmın hükmü diğer fertlerle sınırlı olmak üzere kalır. Tahsiste ise, hüküm baştan itibaren âmmın bir kısım fertleriyle ilgilidir, bütün fertleriyle değildir. O yüzden, Hanefilerde tahsisi gösteren delilin şartları Cumhur -çoğunluğu teşkil eden Şafiiler ve diğer bilginler-un anlayışından farklıdır.

Cumhura göre, âmmın umum anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi mutlak olarak (kayıtsız şartsız) "tahsis" sayılır. Umum anlamını engelleyen delil, ister müstakil, ister gayr-i

<sup>50</sup> Âmidî, age, III, 113.

müstakil olsun; yine bu delil, ister âmma muttasıl (bitişik), yani hemen onun akabinde zikredilmiş, isterse âmmdan munfasıl (ayrı) olsun. Şu kadar var ki, eğer bu delil ayrı ise, âmm ile amelden daha sonra gelmiş olmamalıdır. Çünkü böyle bir durumda artık tahsisten değil nesihten söz edilebilir.<sup>51</sup>

Âmm ve hastan birisinin önce diğerinin sonra gelmiş olmasına göre, tahsis ve nesh konusunda genel olarak şu görüşler kabul edilmiştir:

1. Eğer has, kendisine muarız olan âmm ile amel etme imkânı olacak şekilde, âmmdan sonra gelmiş olursa, bu durumda has, âmmı “nesh” etmiş olur.
2. Eğer has, kendisine muarız olan âmm ile amel etme imkânı olmayacak şekilde, âmmdan sonra gelmiş olursa, bu durumda has, âmmı “tahsis” etmiş olur.
3. Âmm ile amel etme imkânı ister olsun ister olmasın, has önce gelir, âmm sonra gelirse, sonra gelen âmm, önceki hassın hükmünü ortadan kaldırmaz. Önce gelen has, sonra gelen âmmı “tahsis” eder.
4. Âmm ile has zaman farkı olmaksızın birbirinin akabinde gelir -hangisi önce gelirse gelsin- bu durumda has âmmı “tahsis” eder.
5. Âmm ile hassın tarihleri bilinmiyorsa, hangisinin önce, hangisinin sonra geldiği bilinmemiş olduğundan, bu durumda âmm ile has birbirinin akabinde gelmiş gibi kabul olunup, has, âmmı “tahsis” etmiş olur.<sup>52</sup>

Tahsisi sağlayan delile “muhassıs” denilir ve cumhura göre başlıca iki kısma ayrılır:

1. Müstakil Muhassıs,
2. Gayr-i Müstakil Muhassıs.

Müstakil muhassıs, âmmı ihtiva eden nassın bir cüz’ü olmayan tahsis delili demektir. Bu da üç nevidir: Akıl, Örf ve Adet, Nas. Nas âmma mevsul, yani hemen onun akabinde zikredilmiş olabileceği gibi, munfasıl, yani ayrı da olabilir.

Gayr-i müstakil muhassıs, âmmı ihtiva eden nassın bir cüz’ünü oluşturan tahsis edici delil demektir. Bu kısma giren muhassısların en çok karşılaşılan neveleri şunlardır: İstisna, Şart ve Sıfat.

<sup>51</sup> Zekiyyüddin Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları** (Usulu'l-Fıkh), çev. İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay., Ank., 2000, 428.

<sup>52</sup> İbn-i Subkî, Tâcuddin Abdulvahhâb, **Cem‘u'l-cevâmi‘**, byy, tsz., II, 41-42.

Hanefilere gelince, âmın umum anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi, ancak şu durumda “tahsis” olarak isimlendirilebilir: Umum anlamını engelleyen delilin, yani her ikisinin de aynı vakitte teşri kılınmış olması halinde. Fakat delil, istisna, şart ve sıfat gibi gayr-i müstakil ise, bu yolla âmın umum anlamından çıkarılmasına “tahsis” denmez, “kasr” adı verilir.

Şayet delil müstakil ise, fakat âmna mukarin (zaman itibariyle bir) değilse, bu yolla âmın bazı fertlerine hasredilmesine “tahsis” değil “nesh” denir.

Hanefilere göre tahsis, müstakil ve âmna mukarin bir delil ile âmın kapsamına giren bazı fertlerin kastedilmiş halinden ibarettir. Onlara göre âmın muhassısları üç şeyden ibarettir: Akıl, Örf ve Adet, Âmna Mukarin Müstakil Nas.<sup>53</sup>

Âmm konusunda Cumhur ile Hanefiler arasında en önemli farklılıklardan birisi de âmın delaleti meselesidir. Cumhura göre hastan sonra gelen âm, önce gelen hassa tesir edemez; dolayısıyla hassın hükmünü ortadan kaldıramaz.

Hanefilere göre âm, umum (genellik) için konmuş bir lafız olduğu için, aksine bir delil bulunmadıkça genellik vasfı lafız için kaçınılmazdır ve o lafız hakkında kat’i olarak sabittir. Buna göre değişik durumlar söz konusu olduğunda Hanefilerin görüşünü şöyle özetlemek mümkündür:

1. İki delilden biri diğerine mukarin olursa has, âmı “tahsis” eder.
2. Has olan delil, âm olan delilden muahhar olursa, has, şamil olduğu nispetinde, âmın hükmünü “nesh” eder.
3. Âmm olan delil has olan delilden muahhar olursa, âm, hassın hükmünü “nesh” eder.
4. Âmm ile hassın nüzul ve vürut tarihleri bilinmezse, mukarenete (eş zamanlı olduklarına) hamlolunur. Bu durumda her ikisi ile amel etmek mümkün ise, her ikisi ile de amel olunur. Eğer ikisiyle birlikte amel etmek mümkün değilse, bir tercih sebebi aranır ve buna göre amel edilir.
5. Eğer âm ile hastan birisini tercih etmek mümkün olmazsa, hiçbirisi ile amel olunmayıp, başka delillerle problem çözülmeye çalışılır.<sup>54</sup>

#### **d. Nesih-Takyîd İlişkisi**

Âmm ile has arasındaki bazı münasebetlere “nesh” denildiği gibi, mutlak ile mukayyed arasındaki bazı münasebetlere de “nesh” denilmektedir.

<sup>53</sup> Zekiyüddin Şaban, age, 428.

<sup>54</sup> Bakkal, Ali, *Kur'an'da Mensûh Ayetlerin Sayısı*, İlahiyat Fakültesi Dergisi II, Harran Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., Şanlıurfa, 1996, 40-41.

Şafiilere göre mutlak ile mukayyed arasındaki münasebeti şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Eğer her ikisinin de hükümleri ve mucipleri (sebepleri) bir olup her ikisi de müspet ise ve mukayyed, kendisiyle amel etme imkânı olan mutlakta sonra gelmişse, mukayyed mutlakı nesh etmiş olur.

2. Mutlak ile amel etme imkânı olmadan mukayyed gelmiş olur veya her ikisinin tarihleri bir olur, ya da her ikisinin de tarihleri bilinmezse mutlak mukayyed üzerine hamlolunur.<sup>55</sup> Fakat Hanefiler böyle bir durumda “nesh”ten bahsetmezler ve mutlak-mukayyed meselesini, âmm-has konusundan farklı bir biçimde ele alırlar.<sup>56</sup>

Şu halde gerek Cumhur ve gerekse Hanefiler âmm-has münasebeti olarak ele alınan bazı hususlara “nesh” nazarıyla baktıkları gibi, özellikle Şafiiler mutlak-mukayyed arasındaki bazı münasebetleri de “nesh” olarak kabul etmişlerdir. Fıkıh Usulündeki bu anlayışın Tefsir Usulüne de aksetmemiş olmasını düşünmek mümkün değildir. Buna göre usulcülerin âmmın tahsisi ve mutlakın takyidi gibi konularda sözünü ettikleri neshe “cüz’i nesh” adı verildiği takdirde ıstılah yönünde bazı problemleri çözmede kolaylık sağlanmış olur.<sup>57</sup>

#### e. Nese’ Kavramının Anlamı

Nese' (نَسَأَ) kavramı tehir etme manasında kullanılır. Bu kavram ile ilgili olarak tartışma konusu ayette geçen "ننسخها" (nünsiha: unutturursak/terk edersek)" fiilinin kıraat alimlerinden İbn-i Kesir (ö. 774/1372) ve Ebu Amr tarafından "ننساها" (nense'ha: onu tehir edersek)" şeklinde okunuşundan kaynaklanan bir farklılık söz konusudur. Böylelikle ما ننسخ من آية أو ننسها (Biz bir ayeti unutturursak) şeklindeki ayetin mealı ما ننسخ من آية أو ننساها (Biz bir ayetin gelişini tehir edip sonraya bırakırsak)<sup>58</sup> olarak değişir. Ata, bu durumda ayetin anlamının: “Biz onu Ümmü’l-Kitabın sonunda terk ederiz ve o takdirde (nesih) olmaz”<sup>59</sup> şeklinde olacağını vurgular.

Peki, kıraatlerin farklı oluşu hangi neticeyi doğurur? Unutturma olan kıraatte sadece inen hükmün ya da bu hükümle beraber metnin de daha sonra unutturulabileceği ihtimaline işareti mümkündür. Erteleme olarak telaffuz edilen kıraatte ise hükümlerin inişinin tehir edileceği, böylelikle bazı ayetlerin hükümlerinin daha sonra indirilerek ikmal edileceği anlaşılmaktadır.

<sup>55</sup> İbn-i Subkî, age, II, 50.

<sup>56</sup> Şirbinî, Şeyhulislam Abdurrahman, **Takrîru Cem‘i'l-cevâmi‘**, byy, tsz., II, 50.

<sup>57</sup> Bakkal, **Kur'an'da Mensûh Ayetlerin Sayısı**, 41-42.

<sup>58</sup> Bakara, 2/106.

<sup>59</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), **el-Câmi‘ li ahkâmi'l-Kur‘ân**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., II, 67.

Böylelikle mezkûr ayet, Kur'an ayetlerinin birbirini nesh etmesi için kullanılan bir delil olmakla ilgisi kalmamaktadır.

Mensûh ayetlerin kemiyet açısından oldukça abartılı olmasının bir sebebi de nesih ile nes'in birbirine karıştırılmasıdır. Hatta nassın bir sebep için emredilip sonra sebebi ortadan kalkan ayetler de mensûh addedilmiştir. Örneğin Müslümanlar zayıf ve sayıca az iken Allah'a kavuşmayı uman kimselere sabır ve af dilemenin emredilmesinin "seyf ayeti" ile mensûh olduğu iddiası gibi. Hâlbuki bu nesih değil bir nevi nes' (erteleme) olup ihtiyaç anına kadar hükmü açıklamayı ertelemek demektir. Nitekim Allah Teâla "sonraya bırakırız"<sup>60</sup> demektedir.

Yukarıdaki ayetler arasındaki nesh ilişkisi iddiasını Zerkeşî (ö. 794 h.), şöyle yorumlamaktadır: "Bu tahkikten müşriklere karşı gevşek davranmayı emreden ayetlerin hepsinin seyf ayetiyle mensûh olduğunu söyleyen pek çok alimin görüşlerinin zayıflığı ortaya çıkmaktadır. "Mensûhtur" dedikleri bu ayetler nesihle değil nes' ile ilgilidir. Yani o hükmü ilgilendiren bir illetten dolayı belli bir zamana kadar o hükme uyma emredilmiş ve illet kalktıktan sonra başka bir hüküm devreye girmiştir. Görüldüğü gibi bu, nesih değil nes'tir. Çünkü nesih, bir daha uyulması caiz olmayacak şekilde hükmü kaldırmaktadır."<sup>61</sup> Hâlbuki yapılan bu yorum ayetin zahiriyle uyuşmadığı ortadadır.

#### IV. TARİHİ SÜREÇ İÇERİSİNDE NESİH TERİMİNİN GELİŞİMİ

İslam dini ilk olarak Arap toplumunda zuhur edince Arapların hayat tarzları, örfleri, adetleri, gelenek ve görenekleri yanında kullanılan bazı kelimeler farklı manalar kazanmıştır. Örneğin "kâfir" önceleri toprağı örten manasında çiftçi için kullanılırken sonradan bu kelime İslamî akideyi kabul etmeyen, inkâr eden, hakkı batılla örten kişi için kullanılmaya başlandı. Bunun yanı sıra salat (dua), hac (kast etme), savm (korunma)... gibi birçok kelime bu yeni dinle farklı manalar kazanarak birer ıstılahî kavram olmuştur. Bu kelimeler, sözlük anlamlarına yakın bir mana kazanarak yapılan yeni toplumda artık birer terim olarak yerini almıştır.

İslam tedrici olarak yeni bir toplum oluşturmanın gayret ve gayesi içerisinde her hususta yeni düzenlemeler getirerek sistemini oturtmaya çalışıyordu. Tabi ki asırlarca kazanılan alışkanlıkları değiştirmek -hele kabile asabiyetine dayanan toplum yapısı bir tarafa- ve yeni bir hukuk nizamı altına sokmak gerçekten zor bir ameliyeydi. İslam teşri döneminde tedrici olarak mevcut hukuka iki şekilde yaklaşmıştır. Bazıları kökten yanlış olduğu için -içki ve faiz gibi- bunları peyderpey temelden yıkıp yerine yenilerini koymuştur. Bir kısmı da temelde sağlam olmakla beraber,

<sup>60</sup> Subhî es-Sâlih, age, 268.

<sup>61</sup> Zerkeşî, age, II, 42.

bunları yenileme ve tamir etme yoluna gitmiştir. Bu oluşuma iki prensip hakim olmuştur: “Çürük olanı yık, yerine sağlamını yeniden yap; Temeli sağlam olanı tamir et, güzelleştir.”<sup>62</sup>

Bu yeni toplumu oluşturma ve İslam mantalitesine aykırı alışkanlıkları bıraktırıp yerine yenileri ikame etme çabasında nesih olgusu devreye girer. İçki ile ilgili inen ilk ayette hemen yasaklanmayıp sürece yayılarak haram kılınması,<sup>63</sup> İslam’ın bidayetinde kabir ziyaretinin yasaklanıp sonradan serbest bırakılması,<sup>64</sup> kurban etlerinin üç güne kadar tüketilmesi emredilirken daha sonra zamanla sınırlamadan saklanabileceği...<sup>65</sup> vb. Bu kavram (nesih) tedrici olarak kabile taassubuna dayanan toplumun yeni bir hukuk nizamının altına sokulmasında elzemdi. Her ne kadar nesih pratik olarak mevcut olsa bile, sahabe neshi bizim şu anda teorik olarak kullandığımız manada kullanılmıyordu. Neshin bilinen terim anlamı yanında, daha çok bunun sözlük anlamı olan izale/giderme manasında kullanılıyordu. Yani nesih, “bir ayette geçen vasıfların bir kısmını diğer bir ayetle izale etme” şeklinde biliniyordu. Bu açıdan bakılınca neshin daha çok umumi bir kavram olarak kullanıldığı karşımıza çıkar. Nesih, geçmiş şeriatları izale, bir hükümlerle amel etme müddetinin sona ermesi, âmmi tahsis, mutlakı takyid, mübhemî beyan... gibi birçok manayı içinde barındırıyordu.<sup>66</sup>

Sahabenin nazarında nesh hadisesi, Peygamberimizin fiili ve sözü ile sabit olacağı için, o devirde ayetlerin ve hadislerin kendi aralarında veya birbirleriyle karşılıklı neshi şeklinde bir ayırım görülmemektedir. Ancak şu kadar var ki sahabe nesih konusunu çok geniş tutmakla beraber neshin -bu geniş manada olsa bile- bilinmesinde gerekli hassasiyeti gösterdiğini Hz. Ali’nin kıssacı (hikâyelerle vaaz eden)’ya neshi bilmediğinden dolayı “*kendini de başkalarını da helak ettin*”<sup>67</sup> şeklinde uyarısında konunun ehemmiyetine dikkat çekmesinden anlaşılıyor. Tabiatıyla her sahabe İslam’ın getirdiği bilgi birikimine tamamına veya bir kısmına sahip değildi.

Kullanılan birçok manada belki de ortak olan nokta şudur ki nesih, birinciyle amel edilmeyip ikincisiyle amel etmenin gerekliliğidir. Bu gerek takyit edilen mutlak hükümde olsun ve gerek tahsis edilen âmm bir hüküm olsun âmm ve mutlak olan hükümle değil takyit ve tahsis edilen ikinci hükümle amel etme zorunluluğu vardır. Sahabenin nesih anlayışını açıklamak üzere bazı somut örnekler vermek yerinde olacaktır.

<sup>62</sup> bkz. Bakkal Ali, *İmam Şafii’de Nesh Anlayışı*, İlahiyat Fakültesi Dergisi III, Harran Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., Şanlıurfa, 1997, 112-113.

<sup>63</sup> bkz. Nahl, 16/67; Bakara, 2/219; Nisa, 4/43; Mâide, 5/90.

<sup>64</sup> bkz. Müslim, age, Cenâiz-977, II, 672.

<sup>65</sup> bkz. Müslim, age, Cenâiz-977, II, 672.

<sup>66</sup> bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Vefâ, Mansura, 1987, I, 91-94.

<sup>67</sup> Suyutî, age, II, 27.



والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين (Sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar [da size] haram kılındı. [Bunlar] üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla [mehirlerini verip] istemeniz size helal kılındı...) <sup>68</sup> ayetini, kadının halası veya teyzesi ile birlikte evli olmayı haram kılan hadisin nesh ettiği ifade edilse bile bu âmm olarak nazil olan ayeti hadis tahsis etmiştir.

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (Boşanan kadınlar üç kurû' [hayız/temizlik] iddet beklerler...) <sup>69</sup> ayeti boşanan kadınların iddeti ilgili olarak mutlak bir hükmü, فما لكم عليهن من عدة تعتدونها (onların bekleyeceği bir iddet yoktur...) <sup>70</sup> ayeti gerdeğe girmeden boşanan kadının iddetini ve “hayızdan kesilenlerin iddeti üç aydır. Hamile olanların (iddeti) ise doğurmalarıdır” ayetiyle de hayızdan kesilen ve hamile olan kadının iddeti nazil olmuştur. Her ne kadar bu ayetler arasında nesih cereyan edildiği söylene de görüldüğü gibi bu mutlakı takyit, âmmı tahsis kabilindedir. <sup>71</sup>

İslam Teşriinde Asr-ı Saadet Mekke ve Medine devresi olmak üzere iki bölümden oluşur. Gerek dini ve gerekse sosyal yaşayış yönünden neshin bir vaka olarak ele alınışı, İslam'ın içtimai tarihinden çok hukuk, ibadetler, muameleler, cezalar yönüyle ilgilidir. Nesih, en geniş tatbikatını Medine İslam yaşayışında bulmuştur. Mekke hayatı İslam teşriinde ana kaidelerin indiği bir devredir. İslam'ın temel (külli) kaidelerinin Allah Teâla'dan alındığı bu devre olduğundan, -*iksal meselesi* (=kaht: inzalsiz cima)- <sup>72</sup> dışında nesih vakıalarına hemen hemen hiç rastlayamıyoruz. <sup>73</sup>

Medine'de geçen on yılı aşkın zamanın külli ahkâmlardan ziyade *cüz'ıyyat* ile ilgili hükümlerin gelişiminin en yoğun olduğu dönem olması açısından konumuzda esas olarak incelemeye tabi olması son derece önem arz etmektedir.

<sup>68</sup> Nisâ, 4/24.

<sup>69</sup> Bakara, 2/228.

<sup>70</sup> Ahzâb 33/49.

<sup>71</sup> Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Lehamî, **el-Muvâfekât fi usûli'l-ahkâm**, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, tsz., III, 77.

<sup>72</sup> Ubeyy b. Ka'b'ın *iksal* (kaht) diye adlandırılan, inzal vaki olmadıkça guslün gerekmeyeceğini ifade eden rivayeti ile Hz. Aişe'nin, aynı şeyden dolayı Rasulullah'ın (sav) boy abdesti aldığını ve halka da gusül etmelerini emrettiğini belirten hadisi zahiren birbirine muarızdır. Ancak ilk tatbikatın İslam'ın ilk zamanlarına ait olduğu ikinci rivayetin Mekke fethine yakın bir zamanda olduğu, bundan dolayı ilk hadisin kronolojik farklılık yoluyla mensuh olduğu ifade edilmiştir. (bkz. Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hemedânî, **el-İtibâr fi'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr**, Camiatu'd-Dirasati'l-İslamiyye, Karaçi, tsz., 119 vd.)

<sup>73</sup> bkz. Koçkuzu, Ali Osman, **Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi**, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İst., 1985, 117.

Medine hayatında sahabenin bazılarından nakledilen rivayetlerde, özellikle ayetler arası neshi ifade eden ibareler bulunur. Bundan da -yukarıda geçen Hz. Ali ile ilgili anekdot dışında- anlaşılıyor ki nesh vakıasından haberdardılar. Tabi ki yukarıda belirtildiği üzere sahabenin anladığı nesh ile usulcülerin izaha çalıştıkları nesih aynı değildi. Anlaşılan o ki sahabenin nesh anlayışı çok şümulüdür. Sonradan fıkıh usulcülerini tarafından: “tahsis, takyit, istisna” adlarıyla isimlendirilen ve nesih dışında mütalaa olunan tatbikatlar da nesh olarak görülmektedir.

Bu şümulü mana sadece sahabe döneminde değil, hicri ilk üç asra kadar ilk dönem bilginlerince kullanılagelmiştir. Yukarıda zikredilen manalar yanında ilk dönem bilginleri neshi, unutturma, Hz. Peygamber (sav)’e indirilmeyip terk edilen mana, Levh-i Mahfuz’dan indirilme (istinsah) ya da muhkem ayetler nâsîh ve müteşâbih ayetler mensûh olarak kabul edilmiştir. Bu manalara delalet eden alimlerin görüşlerini İmam Eş’arî dört şekilde kategorize eder:

I-Mensûhtan kasıt tilaveti kaldırılmıştır.

II-İndirilen, okunan ve açıklanıp uygulanan hususlarda nesh olmayıp, sadece geçmiş toplumlara yüklenen mihnetlerin bu ümmetten kaldırılıp bunlarla imtihan edilememesi nesihdir.

III-Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'dan indirilmesi nesihdir.

IV-Tedric, takyit, tahsis, istisna ve bilinen şimdiki anlamıyla “önceki bir şer’i bir hükmün sonraki bir şer’i hükmü kaldırma”nın tümüne nesih deniliyordu.<sup>74</sup>

Bütün bu kullanımlar daha sonra gelen alimler tarafından birbirinden ayrıştırılarak, nesih teriminin bir usul kavramı olarak yerini alması sağlanmıştır. Tabii olarak ilk devirlerde bütün ilimler aşağı yukarı memzuc olarak bulunuyordu. Bu ilimlerin birbirlerinden ayrışması, kullanılan ıstılahların efradını cami ağıyarını mani bir şekilde kavram olarak oturtulması, ihtisas ve branşlaşma, sonraki zamanlarda olmuştur. Usul-i fıkıhın bir ıstılahı olan nesih de bu şekilde gelişmiştir.

Her ne kadar Hanefî fukahâsından Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve Caferilerden İmam Muhâmmed Bakır’ın Fıkıh Usulü ile ilgili olarak ilk eser yazdığı söylene de, bize intikal eden fıkıh usulü alanındaki ilk yazılı eser, İmam Şafîi’nin *er-Risâle*’sidir. Usul-i Fıkıha menşe sayılan *er-Risâle*’de tahsis, takyit, istisna ve neshin sınırları çizilerek neshin tarifi, şartları ve çeşitleri işlenmiştir.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu makâlati’l-islamiyyîn ve ihtilâfi’l-musallîn*, Helmut Ritter Neşri, Wiesband, 1980, 607-608; Şimşek, Mehmet Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., Konya, 1995, 172.

<sup>75</sup> bkz. Şafîi, age, 65-73.

Daha sonraki dönemlerde -diğer bölümlerde işleneceği gibi- önceki dönem uleması, Usul-i Fıkıhta Mütakellimün (Usulcüler) ve Fukaha (Fıkıhçılar) olmak üzere iki farklı anlayışa sahip olmuşlardır. Anlayışları, yetişme şartları, buldukları memleketin ilim seviyesi ve tedris gördükleri medreselerin ekol olarak mensubiyeti onlara kendi muhitinde farklı bir fikir kazandırmış ve telif edilen eserler de bu yönde olmuştur. Bununla birlikte bu iki ekolü mezceden müellifler bazı eserler kaleme almışlardır.

## V. NESHİN TERİM ANLAMİ

Neshin ıstılahî bir mana kazanması noktasında İmam Şafii *er-Risale* adlı eserinde neshi, tahsis, takyid ve istisnadan ayırıp her birinin sınırlarını çizerek manalarını tayin etmiş ve ilk defa bilinen usul terimi olarak neshin tarifini yapmıştır. Bu tarif kendinden sonra gelen dönemlere kaynaklık etmiştir.<sup>76</sup>

İmam Şafii'den sonra gelen usulcüler onun tanımına katılmayarak yeni tanım yapmışlar ya da kendisinin tanımına ilavelerde bulunmuşlardır. Bunun menşeyini görmeden önce bir noktaya işarette fayda vardır. Bilindiği üzere ekol olarak usul yazarları kelamcılar ve fıkıhçılar olmak üzere iki grupta toplanırlar. Diğer bir ifade ile fıkıh usulü meselelerini, ya kelamcıların anlayış ve metoduna uygun olarak veya fıkıhçıların görüş ve usulleri çerçevesinde inceleyen alimlere rastlarız. Mütakellimün mesleğini tutan eserlerde Şafii alimleri söz sahibi olurken, fukahanın yolunu tutanlar daha çok Hanefiler olmuştur. Bu iki meslek mensubunun meselelere bakış üslupları çok kere farklı olmaktadır. Biri nazari kaideler üzerine hükümler koyup kanunlara ulaşırken, fukaha mesleği mensupları ilk nesilden intikal eden çözümlerden illetler, sebepler vs. arayarak kaideler tespit etmektedirler. Yani “Usulcüler” olarak da bilinen kelamcılar daha çok tündengelim metodunu kullanmasına karşın “Fıkıhçılar” ise tümevarım metodunu kendilerine bir usul anlayışı olarak kabul etmişlerdir. Usulcülerin tuttuğu yolun, muhit, yetişme tarzı vb. unsurların fikirleri üzerinde tesirleri olmaktadır. Bu iki ekol bizim konumuz olan nesihte - özellikle de neshin özellik ve şartlarına yönelik- farklı tarifler dile getirmişlerdir. Bunun altındaki sebep neshin şartlarından kaynaklanan ayrılıklar diğer konularda inceleneceği için burada zikretme gereğini duymuyoruz. Ayrıca bu iki yolu birleştiren eserler yanında, nevi şahsına münhasır sayılabilecek Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*'ı gibi eserler de mevcuttur. Bu eserde nazari münakaşa ve izahlar yerine misaller arz eder, onlar üzerinde durulur.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Mustafa Zeyd, age, I, 91-94.

<sup>77</sup> bkz. eş-Şâtıbî, age, III, 74.

Usul-i fıkıh alimlerinin neshe ıstılah olarak verdikleri manalar arasından seçtiğimiz bazı tarifler şunlardır:

İbn-i Hazm (ö. 456/1064): “*İbadet müddetinin sona erişinin beyanı*”, Karafî (ö. 664/1258): “*İlk emrin zamanının bitip artık tekerrür etmeyeceği hususunun beyanı*”, Burhânüddin el-Ca’beri (732/1331): “*Hükümün müddetinin sona erdiğinin beyanı*” ve Ebu Me’âli: “*Birinci farz ile amel zamanının geçtiğinin beyanı*” şeklinde tanımlamışlardır. Bu dört tarifte müşterek nokta, tarifleri yapan alimlerin onu **beyan** sayışlarıdır.<sup>78</sup>

Neshin hitap şeklindeki tariflerinden bazıları da şöyledir:

İmam Şafii neshi, “*Arada terâhî bulunmak şartıyla sonra gelen nasla, önceden sabit olan şer’i bir hükmü kaldırmaktır.*”<sup>79</sup> diye tanımlamaktadır.

Serahsî gibi Hanefiler neshi, “*hükümün süresini beyan etmek.*” diye tarif ederken, de “*şer’i bir delille şer’i bir hükmü kaldırmaktır*”<sup>80</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Kadı el-Bâkılânî (ö. 403/1012); “*Önceki bir hitap ile sabit olan hükmün kaldırıldığına, arada geçecek bir fasıladan sonra -eğer beyan gelmemiş olsaydı evvelkinin aynen devam edeceği tarzda- delalet eden bir hitap*” ve el-Âmidî: “*Önceki şer’i bir hükmün hitabının devam ettiğine mani teşkil eden Şâri’in daha sonraki hitabı*” olarak tanımlamışlardır.<sup>81</sup>

Gazâlî (ö. 555/1111) ekollere göre üç nesih tanımına yer vermiştir.

**Usulcülerin** tarifini “biz -kendisi de usulcülerden olması hasebiyle- şöyle tanımlıyoruz” diyerek ifade eder: “*Herhangi bir yönüyle -ki bu yönü olmasaydı hüküm sabit olurdu- önceki hitapla sabit olan hükmün terâhî (aralarındaki zaman farkı) ile kaldırılmasına delalet eden hitaptır*” dedikten sonra tanımda geçen ifadelerin her birini tahlile gitmiştir.

**Fıkıhçıların** tanımını ise: “*İbadetin müddetini ya da ibadetin kesileceği zamanı ortaya çıkaran hitaba delalettir*” şeklinde tanımladıktan sonra usulcülerin tanımını savunarak fıkıhçıların tanımını eleştirmiştir.

<sup>78</sup> Mustafa Zeyd, age, I, 53-110.

<sup>79</sup> Şâfiî, age, 85.

<sup>80</sup> Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûlu’s-Serahsî**, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Kahire, 1376, II, 53.

<sup>81</sup> Mustafa Zeyd, age, I, 53-110; Şevkânî, age, 184.

**Mutezilenin** tanımına yer verirken şöyle demiştir: “*Herhangi bir yönüyle -ki bu yönü olmasaydı hüküm sabit olurdu- önceki hitapla sabit olan hükmün terâhî (aralarındaki zaman farkı) ile kaldırılmasına delalet eden hitaptır*”<sup>82</sup>

Bu tanımlar dışında, Kur'an'da neshin konusunu işleyen müelliflerin verdikleri bazı tarifler daha vardır ki, onlarda görülen neshin hudut ve mahiyetini tespit yerine, özelliklerini, çeşitlerini, şart ve rükünlerini sıralamadır.<sup>83</sup> Bütün bu bilgileri kapsayıcı yönde yapılan açıklamalarla neshi tarif etme çabası, özlü bir ifadeyle olması gereken tanımdan uzaklaşmıştır.

Yukarıda sayılan hitap ve beyan dışındaki diğer tariflerde neshin lügatteki manaları arasında zikrettiğimiz nakil, izale gibi kelimeler kullanılarak ıstılah manasından ziyade sözlük anlamına yakın tarifler yapılmıştır.<sup>84</sup>

İslami ilimlerle ilgili terimleri cem eden Cürcânî'nin (ö. 816/1413) eserinde kaydettiği iki tarif ise şöyledir: “*Şer'i hükmün vaktinin sona erdiğinin beyanı. Bu sona eriş, Allah tarafından önceden bilinmektedir. Biz, devam edeceğini, nâsîh olan hüküm gelmemiş olsaydı evvelki hükmün istimrarını zannediyorduk. Birinci hükmün sona erişini, yenisinin gelmesiyle bilebildik. Bu bize göre tebdil ve tağyirdir*” ve “*Şer'i bir delili müteakip, az bir zaman sonra, onun taşıdığı hükmün hilafına bir başka delilin gelmesi durumu. Bu hal, bizim ilmimize göre bir tebdil ise de, Allah'ın ilmine göre hükmün zamanının sona erdiğini beyandan başka bir şey değildir.*”<sup>85</sup> Görüldüğü gibi bu iki tarif kendinden önceki tariflerden pek farklı değildir.

Dr. Mustafa Zeyd, yirmiye yakın tarifi verdikten sonra, usulcülerin konuya bakış tarzlarını inceler ve neticede onları birkaç gruba ayırır, her grubun fikirlerinde esas amil olarak tespit ettiği noktaları belirtir. Bunlar “Bulunduğu muhitte ehli kitap olan zümreye karşı İslam'daki nesh meselesinin müdafaası, kelim ilminin tesirleri, alimin bağlı bulunduğu fikri ekolün tesiri ve çevredeki diğer baskı unsurlarıdır.”<sup>86</sup>

Görüldüğü üzere yapılan bütün tanımlar birbirine yakın olmakla beraber, her biri neshin bir yönünü tarif niteliğindedir. Ulemanın çoğunun karar kıldığı ve daha şümüllü olarak tanım şudur ki, bu da “*Şer'i bir hükmün yine şer'i bir hükümle kaldırılmasıdır*” veya “*bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmaktır*” başka bir tabirle “*mukaddem bir nassın hükmünü*

<sup>82</sup> Gazâlî, age, I, 107-108.

<sup>83</sup> bkz. Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), **el-İdâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhihi ve marifeti usûlihî ve ihtilâfi'n-nâsi fihi**, Kur'an'da Nâsîh ve Mensûh Var mıdır? adıyla çev. Musa Kazım Yılmaz, Yeni Asya Neşriyat, İst. 1998, 37 vd.

<sup>84</sup> bkz. Subhî es-Sâlih, age, 259-260.

<sup>85</sup> Cürcânî, Ali b. Muhâmmad b. Ali, **et-Tarifât**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, h. 1405, 163.

<sup>86</sup> Mustafa Zeyd, age, I, 53-110.

*muahhar tarihli bir nas ile değiştirmek veyahut mukaddes bir metnin ilgasi*<sup>87</sup> manalarında kullanılır.

Bir nas uygulamaya konulduktan sonra, o nassın kapsamına giren hükmü tamamen veya kısmen kaldıran başka bir nas gelirse, bu kaldırma işlemine nesih, hükmü kaldırılan birinci nassa mensûh, hükmü kaldıran ikinci nassa nâsîh denir.

### Sonuç

Yaptığımız bu araştırmaya göre neshin daha sahabe döneminde bir problem olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Sahabe ve onlardan sonra gelen tabiin alimleri, neshi, sonradan klasikleşen anlamda değil, tahsis, takyid, istisna gibi birçok terimi içine alacak genişlikte kullanmıştır. Bu yüzden ilk dönemlerde nesihle ilgili rivayetler kabark bir liste teşkil eder.

Günümüze ulaşan yazılı kaynaklarda itibariyle neshin ilk tanımı İmam Şafii'nin *er-Risale* adlı eserinde görülmektedir. Bu tanım, kendisinden sonra yapılan muhtelif tanımlar için bir çerçeve oluşturmuştur.

Şafii'den sonra Mütakellimun usulcülere ile Fukaha usulcülere nesih konusunda farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Bu bakış açılarına göre nesih edilen nasların sayısı değişebilmekte; çok az veya çok fazla olabilmektedir.

Gerek selef alimlerinin neshe yüklediği manalar ve gerekse daha sonra gelen bilginlerin tahsis-takyid cereyan eden nasları nesh kabul etmesinden ötürü nesih listesi bir hayli kabarmıştır. Kur'an'daki mensûh ayetlerle ilgili olarak, birçok muhtelif sayıdan bahsedilmiştir. Hatta neshi tedric içerisinde düşünüp bu sayıyı sıfıra indirenler de vardır. Neshin kemiyet açısından değişmesinin ana sebebi ıstılahtan kaynaklanan bir problemdir. Bu ihtilaflar irdelendiği zaman nesih vakiasının ne denli azaldığı görülecektir.

Bu sayının kabarmasının bir başka sebebi de nâsîh-mensûh olduğu iddia edilen ayetler arasındaki icap-selb ilişkisidir. Bu anlamdaki ilişkide nasların lafızları esas alındığında bir tearuz olmadığı halde, naslara mefhum-u muhalefet yoluyla bir hüküm bina edilmekte ve bu yolla nesih ortaya çıkmaktadır. Meseleye lafzî açıdan bakıldığında nâsîh kabul edilen nassın mensûh denilen nassın hükmünü ortadan kaldırmadığı, nâsîhin mensûhun hükmünü genişlettiği ve genelleştirdiği görülmektedir.

Kur'an hükümleri, ya kolaydan zora hafiften ağıra doğru; ya da önce genel bir hükmün gelmesi sonra bu çerçevede özel hükmün belirlenmesi şeklinde iki ayrı tedricilik içinde nazil olmuştur. Bu her iki tedricilik, sonradan nesih telakki edilerek neshin çerçevesi genişletilmiştir.

<sup>87</sup> Cerrahoğlu, age, 122.

**KAYNAKÇA**

- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, el-Mektebu'l-İslamiyye, Beyrut, 1402,
- Bakkal, Ali, *İmam Şafii'de Nesh Anlayışı*, İlahiyat Fakültesi Dergisi III, Harran Ün. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., Şanlıurfa, 1997,
- Kur'an'da Mensûh Ayetlerin Sayısı*, İlahiyat Fakültesi Dergisi II, Harran Ün. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., Şanlıurfa, 1996,
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhâmmed b. İsmail (ö. 256/869), Sahîhu'l-Buhârî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1987, Tefsir-1220, VI, 487,
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, et-Tarîfât, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, h.1405,
- Cüveynî, Ebu'l-Me'ali Abdülmelik b. Abdillâh, el-Burhân fi usuli'l-fikh, Daru'l-Ensar, Kahire, tsz.,
- Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahim, el-Fevzu'l-Kebîr fi usûli't-tefsîr çev. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı Yay., İst., 1980,
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (ö. h.275), Sünen-i Ebî Dâvûd, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İst., tsz., Hudud-1398, IV, 140.
- Eş'Arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Kitâbu makalâti'l-islamiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn, Helmut Ritter Neşri, Wiesband, 1980,
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.,
- Hâzîmî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hemedânî, el-İtibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr, Câmiatu'd-Dirâsati'l-İslamiyye, Karaçi, tsz.,
- İbn-İ Cevzî, Ebu'l-Ferac, Abdurrahman b. Ali, Nevâsihu'l-Kur'ân, el-Câmi'atu'l-İslamiyye, Medine, 1984,
- İbn-İ Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, tsz.,
- İbn-İ Kesîr, Ebu'l-Feda İsmail, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1969, II, 586.
- İbn-İ Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, Lisânu'l-Arab, Dâru Sadır, Beyrut, tsz.,
- İbn-İ Subkî, Tâcuddin Abdolvahhâb, Cem'u'l-cevâmi', byy, tsz.,
- Kaya, Remzi, Kur'an'da Nesh, Bursa, 2001, byy.
- Koçkuzu, Ali Osman, Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İst., 1985,
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhâmmed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.,
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, el-İdâh li nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi ve marifeti usûlihî ve ihtilâfi'n-nâsi fihî, Kur'an'da Nâsih ve Mensûh Var mıdır? adıyla çev. Musa Kazım Yılmaz, Yeni Asya Neşriyat, İst. 1998,
- Mustafa Zeyd, en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Daru'l-Vefa, Mansura, 1987,
- Müslim, Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Haccac el-Kuşeyri, Sahîhu Müslim, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İst., tsz.,
- RÂĞİB EL-ISFEHÂNÎ, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, tsz.,
- Serâhsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, Usûlu's-Serâhsî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Kahire, 1372,

- Şâfiî, Muhammed b. İdris, er-Risâle, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ank., 1997,
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Lehamî, el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, tsz,
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl, Darül-Fikr, tsz.,
- Şimşek, Mehmet Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yay., Konya, 1995,
- Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, Yöneliş Yay., İst., 1991,
- Şirbinî, Şeyhulislam Abdurrahman, Takrîru Cem'î'l-cevâmi', byy, tsz.,
- Zekiyüddin Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulu'l-Fıkh), çev. İbrahim Kafi Dönmez, Tdv Yay., Ank., 2000,
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhâmmed b. Abdillâh, el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1957..





# İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## İSLÂM HUKUKUNA GÖRE VAKIF ÜZERİNDE GERÇEKLEŞTİRİLEN DEĞİŞİKLİKLER: TAĞYİR

Murat BEYAZTAŞ\*

### Öz

İslâm medeniyetinin hâkim olduğu yerlerde vakıf, her alanda toplumsal ihtiyaçların karşılanmasında kullanılan en önemli araç olmuştur. Söz konusu hizmetin yapı taşlarını oluşturan cami, medrese, hastane, imaret, kervansaray veya köprü gibi dinî ve hayrî yapılar ile buralarda kullanılan menkul eşyalar, zaman içerisinde kullanılamaz hale gelebilir ya da ihtiyaç dışı kalabilirler. Bu durumda tağyîr, vakfa ait malın yeniden amacına uygun bir şekilde kullanılabilmesini mümkün kılan bir yaklaşımdır. Tağyîr, vakıf malın başka bir mal ile değiştirilmesini esas alan istibdâl haricinde, mevcut mal üzerinde gerçekleştirilebilecek her türlü değişikliği içine almaktadır.

Bu çalışmada, vakıf şartlarının korunması ve değiştirilmemesi zorunluluğu ile ilgili önemli problemlerden birini teşkil eden tağyîr konusu, çeşitli mezhep ve görüşlere ait temel kaynaklar üzerinden tartışılmaktadır. Vakıf malın menkul–gayri menkul, hayrât–müstegallât ya da mescid vakfi olmasına bağlı farklı değerlendirmeler bulunsa da söz konusu uygulamanın ağırlıklı olarak Hanbelîler, kısmi olarak da Hanefîler, Mâlikîler ve Zeydîler tarafından kabul edildiği görülmektedir. Şâfîler ise genel yaklaşımlarına uygun olarak vakıfta değişikliğe karşı çıkmışlardır. Tağyîr ile amaçlanan şey, vakıftaki değişmezlik esas ile ihtiyaca binaen yapılması gereken değişiklikler arasındaki hassas dengeyi koruyarak, her iki halde de arzu edilen devamlılığı gerçekleştirmektir.

**Anahtar kelimeler:** Vakıf, Tağyîr, Tebdîl.

## CHANGES ON THE FOUNDATION IN ISLAMIC LAW: TAĞYİR

### Abstract

---

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

In every area where Islamic civilization dominates, the foundation has become the most important tool used to meet social needs. Religious and charitable constructions such as mosque, madrasah, hospital, imaret, caravanserai or bridge which constitute the main parts of the service in question, can become unusable or become out of necessity over time. In this case, tağyîr is an approach that makes it possible for the charitable goods to be re-used appropriately for their purposes. Tağyîr involves all kinds of changes that can be made on the existing property, except for istibdâl; which is based on the replacement of the foundation's commodities with another commodity.

In this study, the topic tağyîr that subjects on matter which constitutes to one of the most important problems related to the necessity of protecting the foundation conditions, is being discussed through the main sources of various denominations and visions. Although there are different evaluations depending on whether it is a movable or immovable property, a charity or a müstegallât foundation or being a mosque, the application is mainly accepted by the Hanbalîs, and partly by the Hanafîs, Malikîs and Zaydîs. The Shafiîs opposed the amendment to foundation in accordance with their general approach. The aim of tağyîr is maintaining the delicate balance between the constancy and the inevitable changes, achieve the desired continuity in both cases.

**Keywords:** Waqf, Taghyeer, Tebdîl

## GİRİŞ

İslâm medeniyetinin hakim olduğu bölgelerde ibadet, eğitim, sağlık, şehirleşme ve ulaşımait bütün bir altyapının kurulmasında ihtiyaç duyulan yatırımın yegâne aracı vakıftır. Söz konusu müesseseye ait cami, medrese, hastane, imâret, kervansaray ve köprü gibi bütün dinî ve hayrî yapılar ile hizmetin devam etmesi adına buralara tahsis edilen gerek menkul gerek ise gayri menkul mallar, zaman içerisinde kullanılamaz hale gelebilir ya da ihtiyaç dışı kalabilirler.<sup>1</sup> Bu durumda, her ne kadar vakıfta değişmezlik esas olsa da fakihler vakfı sonlandırma yerine vakıf amacının devam etmesini mümkün kılan birtakım değişiklikler üzerinde durmuşlardır.

Bu makalede bugünkü vakıf problemlerine de örnek teşkil edecek şekilde, vakıf malın aslı üzerinde değişim ile birlikte mülkiyete dönüştürücü müdahalede bulunan istibdâl dışındaki

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

<sup>1</sup> Sıdkı, *Hatırât*, s. 7; Köprülü, “Tarihte Vakıflar”, *AÜHF*, VIII, 495-496; Selçuk, *Vakıflar*, s. 21; Yediyıldız, “XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu”, *VD*, XVIII, 38; Kazıcı, *Vakıflar*, s. 56-65; Selim Hânî Mansûr, *el-Vakfu ve devruhû fi'l-müctemai'l-İslâmi'l-muâsır*, s. 181.

bütün değişikliklere yer verilmeye çalışılmıştır. Konuyla ilgili değerlendirmeler, klasik kaynaklarda yer alan çok sayıdaki kavram içerisinden özellikle son dönem kullanımıyla<sup>2</sup> da öne çıkan tağyîr ismiyle ele alınmıştır. Türk vakıf mevzuatında meseleyi doğrudan karşılayan bir kavram bulunmamaktadır. Çalışma kapsamında Kur'an ve hadis kaynaklarının yanında, geniş bir yelpazede Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Câferî, Zâhirî ve Zeydî literatüre yer verilmiş, ayrıca ilgili birçok modern kaynak da gözden geçirilmiştir.

## TAĞYÎRİN MAHİYETİ

### A. Tağyîrin Tarifi

Genel anlamda “değiştirme, çevirme, başkalaştırma, dönüştürme, tahvîl, tebdîl, nesh, bozma, tahriî”<sup>3</sup> gibi anlamları ihtiva eden “tağyîr / تغيير”, Arapça kökenli bir terimdir. Vakıf hukukunda da değişiklikleri ifade etmek için kullanılır. Klasik kaynaklarda hem vakfa ait malların kullanımlarında<sup>4</sup> hem de gelirlerin harcama yerleri<sup>5</sup> gibi vakfın işleyişiyle ilgili tüm değişiklikleri karşılamaktadır. Hatta vakıf malın başka bir mal ile değiştirilmesi şeklinde ayrı bir kavram oluşturan istibdâle denk kullanımlara<sup>6</sup> dahi rastlamak mümkündür. Son dönem kaynaklarda da benzer uygulamalara yer verildiği görülmektedir.<sup>7</sup>

Her ne kadar bir kısım çağdaş âlimler tağyîr ile ona benzer anlam ve muhtevaya sahip “tebdîl / تبديل”<sup>8</sup> arasında alan sınırlamasına giderek, tağyîrin yalnızca vakıf gelirlerinin harcanmasında meydana gelen değişiklikleri, tebdîlin ise vakıf malın kullanımı üzerinde gerçekleştirilen değişiklikleri karşıladığını dillendirmiş olsalar da,<sup>9</sup> fıkıh bilginlerinin çoğunluğu bu görüşe itibar etmezler.<sup>10</sup> İsmail Sıdkı (ö. 1911) ve Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) gibi son dönem âlimlerin

<sup>2</sup> Kübeysî, *Ahkâmü'l-vakf*, I, 294; Şaban-Gundur, *Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf*, s. 767; Me'âşî, *el-Bu'dü'l-mekâsîd*, s. 184.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 40; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 453; *Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, X, 51.

<sup>4</sup> Hallâl, *Kitâbü'l-vukûf*, II, 533; “باب تغيير الأوقاف والوصايا عن الذين سميت لهم”; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 422; “باب تصرفات القيم من التبديل و تغيير”; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 414; “باب تصرفات القيم من التبديل و تغيير”; “لا يجوز تغيير الوقف عن هيئته”; “الشروط”.

<sup>5</sup> Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 393; “والذي اراه تغييره في غير ذلك بثلاث شروط”.

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, XXXI, 218.

<sup>7</sup> Zerkâ, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 170; “والتغيير والتبديل مترادفان في المعنى”; *Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, X, 52; “انه شرط لنفسه ...”; Zuhaylî, *el-Vesâyâ ve'l-vakf*, s. 175; “ما عرف بالشروط العشرة وهي ... والتغيير”; “المتأخرون توكيدا لمعناه”.

<sup>8</sup> Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 30; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 48; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 965.

<sup>9</sup> Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 173; Râfi'î, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 232.

<sup>10</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, XXXI, 215, 220; “و تبديل بنائه بأجود...”; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 414; “باب تصرفات القيم من التبديل و تغيير الشروط”; Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, I, 216; “انه شرط لنفسه ...”; “الشروط العشرة وهي ...”; *Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, X, 52; “ما عرف بالشروط العشرة وهي ... والتغيير والتبديل”.

kullanımlarında olduğu gibi vakıf uygulamalarında yapılabilecek değişikliklerin tamamı, herhangi bir sınır ve tasnife tabi olmadan tağyîr kapsamında değerlendirilebilir.<sup>11</sup>

Kısaca tağyîr, kelime manasına uygun olarak, vakıf malın kendisinde ya da sağladığı gelirin kullanımında gerçekleştirilen; olmayan şeylerin ilavesi, mevcutların çıkarılması veya başka bir yere aktarma şeklindeki bütün değişiklikleri içine almaktadır. Son dönem vakıf düzenlemelerinden Kuveyt Vakıflar Kanunu (1951) ve bazı araştırmacıların kabullerine uygun olarak;<sup>12</sup> bizatihi malın aslında değişikliği ifade eden “istibdâl”<sup>13</sup> ayrı tutulmak suretiyle, vakıf alanında yer alan tüm değişim şekilleri bu kapsam dâhilinde ele alınacaktır. Buna göre tağyîr, “vakıf özelliği muhafaza edilmek kaydıyla, vakıf malın aynında veya tahsis amaçlarında gerçekleşen her türlü değişikliği” konu edinmektedir.

### B. Tağyîrin Hükümü

Fıkıh âlimlerinin bir kısmı karşı çıkmış olsa da İslâm hukukunda tağyîr, Hanefiler,<sup>14</sup> Hanbelîler<sup>15</sup> ve Mâlikîler<sup>16</sup> ile birlikte Şevkânî (ö. 1250/1834)<sup>17</sup> tarafından, genel istihşân ve maslahat yaklaşımları gereği yapılmasına cevaz verilen bir uygulamadır. Böylece mevcut haliyle kullanılamaz hale gelen vakıf, imkân bulunduğu takdirde, yapılacak herhangi bir değişiklikte varlığını ve vakıf özelliğini muhafaza edecektir. Ayrıca iki farklı rivayetten birine göre Câferîler de söz konusu usulü kabul etmektedirler.<sup>18</sup> Ancak Hanefiler’in fetvaya esas görüşleri gereğince, mescid vakıfları bu kapsamın dışındadır.<sup>19</sup> Mâlikîler de belirli kimseler yararına tesis edilmiş vakıfları bu hükme dâhil etmezler.<sup>20</sup> Şâfiîler’de ise tağyîr yaklaşımı oldukça sınırlı tutulmuştur.<sup>21</sup>

”والتغيير والتبديل مترادفان في المعنى“; Zerkâ, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 170; Zuhaylî, *el-Vesâyâ ve'l-vakf*, s. 175: “وإذا أُرِدَ التغيير بالتبديل اعتبره المتأخرون توكيدا للمعناه”.

<sup>11</sup> Sıdkı, *Hatırât*, s. 21: “...icabat-ı zamana tevfiik etmemesi itibarı ile bunların (icâreteyn ve gedik usulleri) tebdîl ve tağyîri zaruri...”; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, IV, 353: “... Böyle bir tebdîl ve tağyîr câiz değildir.”

<sup>12</sup> Kübeysî, *Ahkâmü'l-vakf*, I, 294; Şaban-Gundur, *Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf*, s. 767; Me‘âşî, *el-Bu‘dü'l-mekâsîdî*, s. 184.

<sup>13</sup> Ayrı bir makalede ele alınan istibdâl için bkz. Beyaztaş, “İslâm Vakıflar Hukukunda İstibdâl”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2017): 1-21.

<sup>14</sup> Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 249<sup>a</sup>; Kâdihân, *Fetâvâ*, III, 293; Burhânüddîn el-Buhârî, *Muhîtü'l-Burhânî*, VII, 151.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 220, 228; Eşkâr, *el-Mücellâ*, II, 168.

<sup>16</sup> Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 87, 91.

<sup>17</sup> Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 326-327.

<sup>18</sup> Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf (Tahkik İlavesi)*, II, 410-412.

<sup>19</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 870; Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, I, 156.

<sup>20</sup> Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 87, 91.

<sup>21</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 392.

Konuyla ilgili Hanefîler'in yaklaşımını ortaya koyan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836); Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) ait iki farklı rivayetten, vakıf malların tağyîrine cevaz veren görüşün esas alınması gerektiğini, Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060), Ebû Şuca' (ö. 500/1107'den sonra) ve İbn Nüceym (ö. 970/1562) gibi fakihlerin tercihlerinin de bu doğrultuda olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659) vakıfta tağyîre karşı çıkmış olsa da onun için söz konusu olan, mescid binasında yapılacak değişikliklerdir. Öyleyse mescid dışındaki vakıflarda gerektiğinde tağyîr yapılması câizdir.<sup>22</sup>

Hanefî mezhebinde tercih edilmeyen diğer bir yaklaşıma göre; İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) kullanılmaz hale gelen vakıf malın vâkıfın mülkiyetine rücû' edeceği görüşünden hareketle, tağyîr ancak vâkıf veya vârisi bulunmadığı takdirde yapılabilir. Aksi halde Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) ait vakfın bağlayıcı olmayacağı görüşü de göz önünde bulundurularak, vakfın sona ermesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>23</sup>

Hanbelî mezhebinde ise her ne kadar vakfın kuruluş şartlarına uygun bir şekilde devam etmesi esas kabul edilse de sık sık tağyîr uygulamalarına yer verildiği görülür. Zira onlara göre önemli bir diğer esas da vakıf malın hiçbir durumda boş bekletilmemesidir. İhtiyaç olduğunda vakıf mütevellisinin vâkıfın şartlarında ziyadeleştirme, eksiltme veya değiştirme gibi bazı değişikliklerde bulunması mümkündür.<sup>24</sup>

Vakıfta mülkiyete rücû' görüşüne sahip olmalarına rağmen Mâlikîler ile birlikte, genel anlamda vâkıfın şartlarında değişiklik yapılmasına karşı çıkan Şâfiîler'de de bazı tağyîr uygulamaları görülmektedir. Mâlikîler'de Dêrdîr (ö. 1201/1786) kullanılmaz hale gelen veya bulunduğu yerden kaldırılması gereken, vakfa ait malların ve yapı malzemelerinin ona denk başka bir vakfa aktarılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>25</sup> Şâfiî fakihlerden Nevevî de benzer şekilde, zarar görmesi muhakkak hale geldiğinde ev, dükkân veya han gibi müsakkaf ya da arazi vakıflarına ait malzeme ve gelirin uygun başka bir vakfa taşınabileceğini belirtmiş, gerektiğinde vakıf yere ağaç dikme veya bina inşası suretiyle birtakım tasarruflarda bulunulabileceğini açıklamıştır.<sup>26</sup>

Tağyîrin ihtiyaç halinde yapılmasını kabul eden yaklaşıma mukabil, Şâfiîler<sup>27</sup> başta olmak üzere, kısmen Mâlikîler<sup>28</sup> ve Zeydîler<sup>29</sup> ile Hanefîler'den İmam Muhammed, Sadrüşşerîa (ö.

<sup>22</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VI, 550.

<sup>23</sup> Kırmastî, *Ahkâmü'l-evkâf*, vr. 39<sup>b</sup>, 42<sup>a</sup>.

<sup>24</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 632, 634; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 14, 19, 92, 220; Bühûtî, *Şerhü Müntehe'l-irâdât*, II, 426.

<sup>25</sup> Dêrdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 91.

<sup>26</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420.

<sup>27</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 422; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 391.

747/1347) ve başlangıçta İbn Âbidîn gibi fakihler karşı görüş beyanında bulunmuşlardır. Ebû Yûsuf'a ait, uygulamaya yansımaya ikinci rivayet de vakıfta tağyîri reddetmektedir.<sup>30</sup>

Söz konusu görüşü savunan Şâfiîler, tağyîr uygulamasının vakıftaki devamlılık ilkesine uygun düşmeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>31</sup> İmam Muhammed ile birlikte Mâlikîler ve Zeydîler ise tağyîrin olmamasını mülkiyete rücû' esası ile karşılarlar. İmam Muhammed bütün vakıflarda, Mâlikîler ve Zeydîler de belirli kimseler yararına tahsis edilmiş vakıflarda, vakfa ait menfaatlerden istifade eden mevkûfün aleyhin yani vakıf lehtarının mevcudiyeti sona erdiğinde, ilke olarak vakıf malın vâkıf ya da onun vârisine döndürülmesini benimsemişlerdir.<sup>32</sup> Tağyîri kabul etmeyen Hanefî fakihler ise vakıflara yönelik suistimallerin ancak bu yolla engellenebileceğini belirtirler.<sup>33</sup>

Ayrıca özellikle Şâfiîler tarafından benimsenen, Hanefîler'in de fetvaya esas kabul ettikleri yaklaşıma göre, mescidde hiçbir şekilde tağyîr yapılmamalıdır. Bu görüş Hanefîler'de Ebû Yûsuf'a isnad edildiği gibi, Ebû Hanîfe'den nakledilen bir rivayette de yer almaktadır. Buna göre mescid, vakfın özü olması hasebiyle, ibadet mahalli olma özelliğini kıyamete kadar muhafaza edecektir. Başka bir amaç için kullanılması mümkün değildir.<sup>34</sup> Konuyla ilgili olarak Şâfiîler, genel yaklaşımları çerçevesinde mescidin bütünüyle muhafaza edilmesi gerektiğini öngörürken;<sup>35</sup> Hanefîler mescid dâhilinde yer alan eşyaları bu hükümden istisna etmişlerdir.<sup>36</sup>

### C. Tağyîrin Sebepleri

En temel özelliği ebedilik ve değişmezlik olan vakıfta herhangi bir değişikliğin yapılabilmesi bazı sebeplere bağlıdır. Vâkıfın tağyîre izin vermesi, vakfın kullanılamaz hale gelmesi ya da tağyîrde nitelikli bir maslahat olması bu kapsamda yer alan hususlardır. Aksi halde vâkıfın vakıf üzerindeki tasarruf hakkı ihlal edilmiş olacaktır. Tağyîr için söz konusu sebeplerin aynı anda

<sup>28</sup> Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, 324.

<sup>29</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ehzâr*, s. 215-216.

<sup>30</sup> Sadrüşşerîa, *Şerhü'l-vikâye*, III, 288; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 549-550.

<sup>31</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 422; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 391.

<sup>32</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, VI, 103; Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, 324; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ehzâr*, s. 215-216; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 548-549.

<sup>33</sup> Sadrüşşerîa, *Şerhü'l-vikâye*, III, 288; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 549-550; Abdullah Sâlih, "Şartü'l-vâkıf", *Evkâf*, V, 201.

<sup>34</sup> Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 689; Râfi'î, *el-Azîz*, VI, 297; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 870; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 548.

<sup>35</sup> Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 689; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 392.

<sup>36</sup> Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 244<sup>b</sup>-245<sup>a</sup>; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 236; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 73; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 548, 550.

bulunması şart değildir. Bunlardan birkaçının veya yalnızca birisinin dahi mevcudiyeti yeterlidir.

Vâkîf iradesi vakıfta tağyîrin en belirleyici sebebidir. Zira cumhura göre vâkîf, vakıf hakkında dilediği uygulamayı kuruluş sırasında gerçekleştirebileceği gibi başlangıçta ortaya koyduğu şartlar çerçevesinde, sonradan da yapılmasını talep edebilir ya da yapılacak olan tağyîre izin verebilir. Bundan dolayı Hanefiler ile Şâfiîler, kuruluş amacına uygun olarak kullanılmaya devam eden vakıfta tağyîri benimsememiş olmalarına rağmen, vâkîfin şartı bulunması halinde söz konusu değişikliklerin yapılabileceğini kabul etmişlerdir.<sup>37</sup>

Vakıf ile ilgili en fazla üzerinde durulan ikinci tağyîr sebebi ise vakıf amacının artık gerçekleşemez olmasıdır. Gerek vakfın kullanılamaz hale gelmesi, gerek ise kullanılabilir durumda olmasına rağmen vakıf amacının yerine getirilemez olması durumlarında sorun, tağyîr ile çözülmeye çalışılmıştır. Vakıf mal yıpranıp harap olduğunda, ihtiyaca göre kullanım şekli ya da yapısını teşkil eden parçaların yerleri değiştirilmek suretiyle tağyîre başvurulur. Konuyla ilgili başta Hanefiler ve Hanbelîler olmak üzere, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde de harap olmuş köprü ve kuyu gibi vakıf mallarına ait yapı elemanlarının, ihtiyaç olan başka yerlere taşınarak değerlendirilebilecekleri hususunda hükümler mevcuttur.<sup>38</sup> Aynı durum diğer menkul vakıf malları için de geçerlidir. Kitap, kılıç ve savaş hayvanı gibi malzemeler ile mescidlerde kullanılan aydınlatma ve sergi eşyaları buldukları yerlerde bir nedenle ihtiyaç dışı kalmaları halinde, başka mekânlara aktarılmak suretiyle tağyîre tabi tutulmuşlardır.<sup>39</sup>

Ancak yukarıda ifade edildiği üzere İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ebû Yûsuf'un da dahil olduğu cumhûru fukahâyâ göre mescid bu yaklaşımın dışındadır. Vakfın esasını teşkil eden değişmezliğin, mescidlerde her hâlükârda devam etmesi gerektiği görüşü esas olmakla birlikte; İmam Muhammed,<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi fakihler, mescid de olsa kullanılamaz durumdaki vakfa ait yapı malzemelerinin başka yerlere aktarılabilceğini kabul etmişlerdir.<sup>41</sup> Konuyla ilgili ebediliği

<sup>37</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 422; *el-Fetâva'l-Hindîyye*, II, 490.

<sup>38</sup> İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, s. 236; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 313; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 622-623; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 876; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 392; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 91.

<sup>39</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 43; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 20; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 635; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 419; Hillî, *Kavâidü'l-ahkâm*, II, 401; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 77; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 421-423; Buhûtî, *er-Ravzu'l-mürbi*, s. 356; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 91; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, IV, 91.

<sup>40</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 422; Menteşzâde, *Fetâvâ-yı Abdurrahîm Efendi*, s. 451.

<sup>41</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 634; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 218-220; İbn Neccâr, *Münteha'l-irâdât*, III, 386.

savunan Şâfîiler de hırsız ve zorbalardan talan edilmesinden endişe edildiği takdirde, aynı şekilde mescide ait eşyaların ve hatta yapı malzemelerinin başka bir yere aktarılabilceğini ifade etmişlerdir.<sup>42</sup>

Hanefîiler’de yer alan ayrıma göre, vakıf yer kullanılabilir durumda olmasına rağmen, içinde bulunduğu şartlar ya da bağlı olduğu vakıf sebebiyle kuruluş amacına uygun değerlendirilememesi halinde, vakfın özelliğine göre hareket edilir. Eğer vakıf yer, gelir sağlamak üzere kurulmuş müstegallât vakıflarından ise tağyîr gereklidir. Zira kaynak oluşturmak üzere kurulmuş vakıfta tahsis yerinin ortadan kalkması, o vakfın farklı bir şekilde de olsa amacını gerçekleştirmesine mani değildir. Oradan elde edilen gelirin, yine benzer bir hayır yerinde kullanılması suretiyle vakfın devamı sağlanacaktır.<sup>43</sup> Fakat hizmet üzere kurulmuş hayrât vakıflarında vakfın gayesi ancak mescidde namaz kılma, medresede eğitim, ribât ve kervansarayda amacına uygun konaklama suretiyle gerçekleşeceğinden dolayı, buraların bir bölümünü de olsa kiraya verme şeklinde tağyîr, amaç uyumsuzluğu sebebiyle reddedilir.<sup>44</sup>

Tağyîr sebebi olarak kabul edilen vakfın kullanılmaz hale gelmesi, vakfın tamamen kullanım dışı kalması anlamına gelmektedir. Buna göre müstegallât vakfının özünde bulunan gelir sağlama gayesi az da olsa devam ettiği takdirde, tağyîr ihtiyaç olmaktan çıkar.<sup>45</sup> Aynı şekilde daha önce defin yapılmış olması halinde, kabristan olarak ayrılan yerin de vakıf amacına uygun kullanılmaya devam ettiği kabul edilir. Halen yeni defin olmasa dahi, burası başka bir şekilde kullanmak üzere tağyîre açık değildir.<sup>46</sup>

Diğer taraftan söz konusu vakfın tamamen kullanılamaz olmasını şart gören yaklaşım, mülkiyete rücû’ görüşünü savunan İmam Muhammed için de tağyîr nedeni olmuştur. Zira ona göre vakıf yer kullanılamaz hale geldiğinde, buranın bir şekilde gelir sağlama amacını devam ettirmesi mümkün ise, rücû’ değil tağyîr uygulanmalıdır. Vakıf dükkân harap olup işlemez hale geldiğinde dükkâna ait yer, arsa olarak kiraya verilebildiği takdirde o haliyle de olsa, bağlı olduğu amaç için işletilmeye devam edilecektir.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, IV, 420; Sübkî, *Fetâva’s-Sübkî*, I, 479.

<sup>43</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, V, 877; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, VI, 237; Trablusî, *el-İs’âf*, s. 77; Ali Efendi, *Fetâvâ*, I, 264.

<sup>44</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, VI, 237-238.

<sup>45</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 314; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, VI, 237; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, VI, 549.

<sup>46</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, V, 870.

<sup>47</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, VI, 237; *el-Fetâva’l-Hindîyye*, II, 480; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, VI, 549.



Vakıfta üçüncü tağyîr sebebi de kesin olarak gerçekleşmesi beklenen maslahattır. Hanefîler ve Hanbelîler ile birlikte az da olsa Şâfîîler, vakıfta birtakım değişiklikleri vakıf lehtarları veya amacıyla ilgili mutlak faydaya dayandırmışlardır. Hanefîler gayri menkullerde; mescid ve yol arasında ihtiyaca göre birinden diğerine yer aktarılmasını,<sup>48</sup> zirai vakıf arazisinin korunması ve bakımı için de buranın bir bölümüne köy kurulmasını<sup>49</sup> mümkün görmüşlerdir. Yine menkul vakıf malları ve vakıf gelirlerinin aktarılmasında da ihtiyaç, tağyîr nedeni kabul edilmiştir.<sup>50</sup> Mescide ait tamir ve bakım tahsisatının gerektiğinde kapı önüne sundurma yapmak gibi, söz konusu masrafı önleyecek ilave bir yapının inşasında kullanılmasına cevaz verilmektedir.<sup>51</sup>

Konuyla ilgili olarak İbn Teymiyye vakfın aslını oluşturan mescidde dahi yapılacak tağyîrin zaruri şartlar ile sınırlandırılmayacağını ifade ederek, maslahatın esas alınması gerektiğini belirtir. Ona göre mezhep içerisinde meseleyi zaruret şartları ile sınırlayan bir delil bulunmadığı gibi mevcut delil ve rivayetler, daraltıcı değil genişletici mahiyettedir.<sup>52</sup>

#### D. Tağyîrin Çeşitleri

Vakıftaki tağyîr çeşitlerinin; vakfın kullanım usulünde, vakıf gelirlerinin sarf edildiği yerlerde, vakıftan istifade edenlerde veya vakıf malın fiziki yapısında gerçekleştirildiği görülür.

İlk tağyîr çeşidi olarak kullanım şeklinde yapılacak değişiklikler ile ilgili, gerek hayrât veya müstegallât vakıflarında, gerek gayri menkul ya da menkul nitelikli mallarda birçok örnek vardır. Yukarıda ifade edildiği üzere mescid haricinde hayrî bir amaç için kurulmuş gayri menkul vakıf yerler, ihtiyaç olduğunda özellikle Hanbelîler ile birlikte Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre tamamen ya da kısmen farklı bir hayrî amaca tahsis edilebilmektedir.<sup>53</sup> Bu nedenle kaynaklarda, fakirlere hizmet eden vakıf handa bazı yerlerin temizlik, kapıyı açıp kapama gibi hizmetlere mukabil, ilgili kişilerin kullanımına ayrılması uygun görülmüştür.<sup>54</sup> Yine mescid dar ve ihtiyacı karşılayamaz olduğunda, yanında bulunan diğer bir vakıf yer, oraya ilave edilmek suretiyle mescide çevrilebilmektedir.<sup>55</sup> Fakat mescid vakfında değişime karşı

<sup>48</sup> Kirmastî, *Ahkâmü'l-evkâf*, vr. 41<sup>a</sup>; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 73; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 574-575.

<sup>49</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 300.

<sup>50</sup> Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 251<sup>b</sup>; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 312; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 870.

<sup>51</sup> Râfî'î, *el-Azîz*, VI, 304; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 77.

<sup>52</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 634; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 218-220.

<sup>53</sup> Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, 338; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 208-209; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 745.

<sup>54</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 745.

<sup>55</sup> İbnü'l-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, III, 285; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 576.

çıkan Şâfîîler ile Hanefîler, bahçesi veya avlusu da olsa mescidin hiçbir bölümünde mesken ya da dükkân benzeri kısımların oluşturulmasını uygun karşılamamışlardır.<sup>56</sup>

Hanbelîler, Hanefîler ve Mâlikîler tarafından kabul edilen hayrât vakfının farklı bir tahsis ile kullanılmasına dair söz konusu tağyîr şekli, son dönem vakıf uygulamalarında da tercih edilen yaklaşım olmuştur.<sup>57</sup> Dolayısıyla öğrenci bulunmamasından dolayı ihtiyaç dışı kalan yurt binasının, hastane gibi başka bir amaca tahsis edilmesi mümkün görülmektedir.

Diğer taraftan aynıyla hizmet etmek üzere kurulmuş hayrât cinsi medrese ve ribât benzeri gayri menkul vakıf yerlerin, müstegallâta dönüştürülerek gelir sağlama amacıyla kullanılmasına karşı çıkan görüşler bulunmakla birlikte,<sup>58</sup> harap olduğunda buraların gerektiği kadarıyla kiraya verilmesine cevaz verilmiştir. Meseleyle ilgili dikkat çeken örnekler, yolcu ve ihtiyaç sahipleri için tesis olunmuş vakıf han ve evlerin ihtiyacı karşılayacak kadar süre ya da bir bölümünün kiraya tahsis edilebilmesi üzerine şekillenmiştir.<sup>59</sup>

Hayrât içerisinde değerlendirilebilecek menkul vakıf malları da buldukları yerlerde vakıf amacına uygun bir şekilde kullanılmadıklarında, mahiyetleri gereği özellikle yerleri değiştirilmek suretiyle tağyîre tabi olurlar. Bu durum her ne kadar Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Şâfîîler tarafından mescid vakfında uygun görülmesi de<sup>60</sup> genel olarak Hanefîler ile Şâfîîler menkul mallarda tağyîri kabul etmişlerdir.<sup>61</sup> Ayrıca Hanbelî, Mâlikî ve Câferî fakihler ile Şevkânî de tağyîri esas alan görüş beyanında bulunmuşlardır. Mescid, kütüphane, ribât, han veya su kuyusu kullanılmaz hale geldiğinde, bu mekânlarda bulunan sergi, kitap, at, kılıç benzeri eşyalar başka bir vakfa aktarılabilirler. Fazlası bulunan vakıf su ihtiyacı olduğunda başka bir su vakfını desteklemede kullanılabilir.<sup>62</sup> Ancak söz konusu yer değişikliğinde, yeni yerin önceki vakıf ile aynı cinsten<sup>63</sup> ve ona en yakın mesafede<sup>64</sup> olması gerektiği kaydedilmiştir.

<sup>56</sup> Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 245<sup>b</sup>; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 293; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 74.

<sup>57</sup> Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 186; Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf*, md. 452; Bilmen, *Kâmûs*, V, 10.

<sup>58</sup> Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 245<sup>b</sup>; Kirmastî, *Risâle fi'l-evkâf*, vr. 23<sup>b</sup>, 24<sup>b</sup>.

<sup>59</sup> Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 321; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 867.

<sup>60</sup> Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 689; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 20; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 421; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 77.

<sup>61</sup> Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 250<sup>b</sup>; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 20; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 549-550.

<sup>62</sup> İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, s. 236; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 632, 634; Hillî, *Kavâidü'l-ahkâm*, II, 401; Bühûtî, *er-Ravzu'l-mürbi*, s. 356; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 91; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 325.

<sup>63</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 20; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 635; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; Hillî, *Kavâidü'l-ahkâm*, II, 401; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 421; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 392; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, IV, 91; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 551;

<sup>64</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 421; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 392; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 549;

Menkul kapsamında yer alan para vakfı hariç tutulduğunda, müstegallât vakıflarında ortaya çıkabilecek tağyîr uygulamalarının daha çok gayri menkuller üzerinde görülmesi tabiidir. Bunların kullanım şekilleriyle ilgili gerçekleşen değişiklikler ya doğrudan hayrî bir amaç için kullanıma dönüştürülmesi ya da gelir sağlama usulünde yapılacak tağyîr suretiyle gerçekleştirilir. Mescide gelir sağlayan müsakkaf yerler, ihtiyaç olduğunda mescide ilave edilerek ibadet mekânına çevrilebilir.<sup>65</sup> Ev, dükkân veya hamam olarak gelir elde etmek için kurulmuş vakıf yerlerde de ev dükkâna, dükkân eve dönüştürülebilmektedir.<sup>66</sup> Tarıma ayrılmış vakıf arazide, istihdam edilmek üzere insanların kalması için köy kurulması veya şehrin yakınlarında olduğundan dolayı müsakkaf haliyle talep görmesi beklenen yerde kiraya verme amacıyla ev, dükkân gibi yapıların inşa edilmesi mümkündür.<sup>67</sup> Aynı şekilde vakıf bina kullanılamaz hale geldiğinde, üzerindeki yapı malzemeleri tahliye edilerek arsa mahiyetiyle kiraya verilmesi<sup>68</sup> ya da vakıf toprağa ağaç dikilmesi, verimi olmayan ağaçların da sökülerek doğrudan toprak üzerinde tarım yoluyla gelir sağlanması uygun görülmüştür.<sup>69</sup>

Müstegallât vakıflarının gelir sağlama yönteminde uygulanan bir tağyîr de normal şartlarda geçerli, aylık veya yıllık kiralama şeklindeki icâre-i vâhideden vazgeçilmesi suretiyle ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda talep oluşturma amacıyla kira mukavelelerinde süreler uzatılmış, kiracı lehine, gerçekte yalnız mülkiyet sahibinin kullanabileceği; ferağ<sup>70</sup> ve intikal<sup>71</sup> gibi haklar ihdas edilmiştir.<sup>72</sup> Yangın, deprem gibi afetler sonucu harap olan, aynı zamanda tamir ve bakım imkânı da bulunmayan yerler icâreteyn,<sup>73</sup> mukâtaa,<sup>74</sup> icâre-i vâhide-i kadîme,<sup>75</sup> gedik,<sup>76</sup> uzun süreli icâre-i vâhide<sup>77</sup> ve marsad<sup>78</sup> benzeri bir kısım yeni usuller ile kiraya verilmiştir.

<sup>65</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 293; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 576; Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 186.

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, XXXI, 208; Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 267; Bilmen, *Kâmûs*, V, 53.

<sup>67</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 300; Kirmastî, *Risâle fi'l-evkâf*, vr. 28<sup>b</sup>; İbn Nuceym, "Risâle fi tahrîri'l-mekâl", *Resâilü İbn Nuceym*, s. 162; *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, II, 414.

<sup>68</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 237; Râfi'î, *el-Azîz*, VI, 303.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, XXXI, 208; Eşkâr, *el-Mücellâ*, II, 168.

<sup>70</sup> Ferağ, rakabe mülkiyeti bulunmamakla birlikte, mal üzerinde sahip olunan tasarruf hakkının bir bedel mukabilinde ya da bedelsiz olarak başka birisine devredilmesidir. (Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 17; Berki, *Vakıflar (I)*, s. 168, 294.)

<sup>71</sup> İntikal, rakabe mülkiyeti olmamasına rağmen mal üzerinde hukuken tanınmış olan tasarruf hak ve yetkisinin, ölümden sonra da hukuk tarafından belirlenen kimselere aktarılmasıdır. (Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 285.)

<sup>72</sup> Hatemi, *Vakıf Kurma Muamelesi*, s. 80-81.

<sup>73</sup> İcâreteyn, çift kira anlamına gelir. Vakıf gayri menkulün, icâre-i muaccele ve icâre-i müeccele şeklinde isimlendirilen, iki ayrı bedel mukabilinde kiraya verilmesidir. Bunlardan ilki peşin ve satış bedeline yakın bir şekilde tek seferde ödenir. Diğer de aylık veya yıllık olarak ödenen, usulen kira özelliğini korumaya matuf düşük bir bedeldir. Vakfın almış olduğu peşin kira bedeli karşılığında söz konusu yeri, teslim etmeden önce onarması gerekir. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 10; *Düstûr*, I, T, II, 170: 1287 (1870) Tarihli Müsakkafât ve Müstegallât-ı Evkâf Hakkında Nizamnâme, md. 4; Ömer Hilmi, *İthâfî'l-*

İkinci tağyîr şekli de müstegallât vakıflarından, elde edilen gelirlerin harcanmasında ortaya çıkan uygulamalardır. Söz konusu değişim bazen gelirin aynı vakıf dâhilinde öngörülenden farklı amaçlara tahsis edilmesi, bazen de ihtiyaç içerisindeki ayrı bir vakfa aktarılması suretiyle olur. Mescid, han, ribât, köprü ve çeşme gibi vakıf yerler kullanılamaz hale geldiklerinde sahip oldukları gelirler, harcama kalemlerinde değişiklik yapılarak, buraların tekrar kullanılabilir hale gelebilmeleri adına sarf olunabilir.<sup>79</sup> Ancak bu mallar tamamen ihtiyaç dışı kaldıklarında,

*ahlâf*, m. 37, 187; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 17; Kaya, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn*, s. 39; Beyaztaş, *Vakıf Gayri Menkullerinin Kiraya Verilmesi Usulleri ve İcâreteyn*, s. 78-105.)

<sup>74</sup> Mukâtaa, karşılıklı olarak bir şeyi paylaşma anlamına gelir. Boş olan vakıf toprak üzerine mülk bina ya da ağaçların konulmasıdır. Özel kişilere ait bu mallar orada var olmaya devam ettiği sürece, ilgili mutasarrıfın yer üzerinde üst hakkı bulunur. Bunun karşılığında vakfa yıllık olarak “mukâtaa”, “icâre-i zemin” ya da “icâre-i seneviye” denilen bir kira bedeli vermesi gerekir. Zamanla icâreteynde olduğu gibi, ilk akid sırasında “bedel-i mukâtaa” olarak tanımlanan peşin bir bedel daha ihdâs edilmiştir. Ancak diğerinden farklı olarak bu bedel, kiralanan yer için harcanmayıp vakıf gelirlerine dâhildir. Anadolu ve Balkanların dışında; Diyarbakır bölgesi ile Arabistan ve Kuzey Afrika civarında bu uygulamaya “hikr” ismi verilmiştir. (İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 225; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 592-593; Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 37, 276; Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf*, md. 143, 144; Mardin, *Toprak Hukuku*, s. 57; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 578; İpşirli, “Hikr”, *DİA*, XVII, 525-526; Beyaztaş, *Vakıf Gayri Menkullerinin Kiraya Verilmesi Usulleri ve İcâreteyn*, s. 41-46.)

<sup>75</sup> İcâre-i vâhîde-i kadîme, öteden beri veya sürekli icâre-i vâhideli demektir. Aylık veya yıllık olarak belirlenen kiralalar, süresi belirsiz bir şekilde devam eder. Ayrıca peşin bir kira bedeli yoktur. İcâre-i vâhîdeden farkı hak sahibine, süre sınırlaması olmadan ilgili yeri kullanma imkânı yanında, ferağ ve intikal benzeri hakları da kazandırmasıdır. (Bilmen, *Kâmûs*, V, 18; Berki, *Vakıflar (I)*, s. 33-34.)

<sup>76</sup> Gedik, belli bir ticareti ya da sanatı icra yetkisidir. Mülk mallar ile birlikte özellikle vakıf yerlere bağlanması hasebiyle, umumiyetle vakıf dükkânlarda ilgiliye irtifak hakkı kazandıran sınırlı bir aynî haktır. Kiracı olan kimse, dükkân sahibi vakfa ait kirayı ödediği sürece sınırsız bir şekilde orayı kullanma hakkına sahip olmuştur. (İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye*, II, 199; Kadri Paşa, *Kânûnü'l-adl*, md. 347-348; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1152; Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf*, md. 97; Elmahlî, *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 78-80; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 656; Hatemi, *Vakıf Kurma Muamelesi*, s. 103-104; Öztürk, *Vakıf Müessesesi*, s. 263.)

<sup>77</sup> Uzun süreli icâre-i vâhîde, vakıf yerlerinde normal kiralama şekli olan icâre-i vâhîdeden, süresi en az üç yıldan on, onbeş yıla ya da sınırsız bir zamana kadar devam edecek olması yönüyle ayrılan, bir çeşit icâre-i tavîle yöntemidir. Anlaşmada belirlenen sayıda birbirinden ayrı, herbiri diğerinin ardından yürürlüğe girecek birden fazla sayıdaki yıllık akidlerin aynı anda yapılması suretiyle gerçekleşir. (Tarsûsî, *Enfau'l-vesâil*, vr. 105<sup>a</sup>; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 64; Kınalızâde, *Ba'zu ahkâmî'l-vakf*, vr. 23<sup>a</sup>; İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye*, I, 177.)

<sup>78</sup> Marsad, bir şeyi birinin emrine verme, onun için hazır etme anlamındadır. Bu usulde bakıma muhtaç vakıf binanın masrafları, gelecekteki kiralara mahsuben kiracı tarafından karşılanır. Mukabilinde kira bedeli düşük tutulmaktadır. Yapılan masraflar duruma göre vakfa ait diğer gelirlerden de karşılanabilir. Söz konusu borç, bu şekilde kiralara mahsup edilmek suretiyle ya da doğrudan vakıf temsilcisi tarafından ödeninceye kadar, vakıf yer üzerindeki intifa hakkı devam eder. Henüz borç ödenmeden kiracı vefat edecek olur ise hak vârislere devreder. (Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 123; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 177; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IX, 34; Kadri Paşa, *Kânûnü'l-adl*, md. 461; Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf*, md. 149.)

<sup>79</sup> Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 247<sup>a</sup>; Halvânî, *el-Mebsût*, vr. 369<sup>a</sup>; İbn Rüşd el-Ced, *Fetâvâ İbn Rüşd*, I, 313; Trablusî, *el-İs'âf*, s. 77.

bunlara ait gelirlerin bu defa özellikle kendi cinslerinden olan başka bir vakıf yere aktarılması da uygun görülmüştür.<sup>80</sup>

Üçüncü tağyîr şekli ise doğrudan vakıf lehtarını üzerinde değişimin gerçekleşmesidir. Konuyla ilgili belirleyici unsur vâkıfın şartıdır. Bu şart bulunması halinde tağyîrin yapılmasında ittifak söz konusudur.<sup>81</sup> Ancak fakirler ya da muhtaçlar gibi sona ermeyecek bir mevkûfün aleyh bulunmadığı takdirde vâkıfın irade beyanını zorunlu gören Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed tağyîri câiz görmedikleri gibi vakfın kurulmasına da karşı çıkmışlardır.<sup>82</sup> Ebû Yusuf'a ait Hanefîler'de fetvaya esas olan, aynı zamanda Şâfiîler, Hanbelîler ve Mâlikîler tarafından benimsenen görüşe göre ise, kendiliğinden gerçekleşen bir tağyîr söz konusudur. Önceden belirlenmemiş olsa da vakıftan yararlanacak kişi veya yer bulunmadığında vakıf lehtarını, Hanefîler'de mutlak anlamda fakirler ve ihtiyaç sahipleri;<sup>83</sup> diğerlerinde ise vâkıfın yakınları<sup>84</sup> şeklinde tağyîre tabi olmaktadır. İbn Kudâme<sup>85</sup> ile Şevkânî<sup>86</sup> de bu hususta Hanefîler ile aynı görüşe sahiplerdir.

Son tağyîr şekli de vakıf malın fiziki yapısında gerçekleşen değişikliklerdir. Vakıf yerin kullanım amacında değişiklik yapılmadan, binası yıkılarak ihtiyaçları karşılayacak şekilde yeniden yapılması suretiyle ortaya çıkar. Özellikle mescid vakıflarında uygulama örnekleri görülen konuyla ilgili iki farklı yaklaşım söz konusudur. Hanbelîler ile birlikte,<sup>87</sup> Hanefîler<sup>88</sup> ve Zeydîler<sup>89</sup> ihtiyaç olduğunda mescidin yıkılarak yeniden istenilen özelliklerde, gerekli ilavelerle inşa olunabileceğini ifade etmişlerdir. Hanbelîler bunun için mutlak anlamda ihtiyacın yeterli olduğunu ifade ederlerken,<sup>90</sup> Hanefîler ileri derecede eskime, tamir ile onarılamama ya da ihtiyacı karşılamada yetersiz kalma gibi sebeplere dayalı zaruret şartlarının gerekli olduğunu

<sup>80</sup> Râfi'î, *el-Azîz*, VI, 304; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420-421; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 237; Halebî, *Mültekâ*, s. 236; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 550.

<sup>81</sup> Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 69; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 676; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 293; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 15; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, III, 577, 590; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 619, 622; Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, 325, 347.

<sup>82</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 293; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 15; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 206; Halebî, *Mültekâ*, s. 234.

<sup>83</sup> Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 69; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 293; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 15; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, VI, 206; Halebî, *Mültekâ*, s. 234; Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 79.

<sup>84</sup> Şâfiî, *el-Üm*, III, 280; İbn Abdilber, *el-Kâfî*, II, 1013-1015; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 677; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, III, 577-578; a. mlf. *el-Muğnî*, V, 623-624.

<sup>85</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 625.

<sup>86</sup> Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 318, 322.

<sup>87</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 209, 217-220; İbn Neccâr, *Muntehe'l-irâdât*, III, 388.

<sup>88</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, V, 844; Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf*, md. 482.

<sup>89</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ezhâr*, s. 216; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 327.

<sup>90</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 209, 218, 261; Bühûtî, *Şerhü Müntehe'l-irâdât*, II, 428.

belirtmişlerdir.<sup>91</sup> Hanbelîler'in tarih boyunca Mescid-i Haram, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksâ'da gerçekleşmiş olan benzer değişim örneklerine dayandırarak kolaylaştırdıkları bu yaklaşım<sup>92</sup> bugünün şartlarına en müsait uygulamayı teşkil eder.

Buna karşın halen kullanılabilir durumdaki mescidin her ne suretle olursa olsun yenilenmesine karşı çıkan bir yaklaşım da vardır. Bu görüşün temsilcisi olan Şâfiîler ile Mâlikîler'e göre abdest mahalli veya dükkân gibi yerlere ihtiyaç duyulması mescidin mevcut haliyle kullanılmasına mani olmayacaktır.<sup>93</sup>

## TAĞYİRİN UYGULANIŞI

### A. Tağyirin Şartları

Tağyirde öne çıkan en önemli şart, yapılacak değişikliğin vakıf ve vakıftan yararlananlar açısından faydalı olmasıdır. Aksi halde tağyirin geçerli olmayacağı ifade edilir.<sup>94</sup> Mescid ve yol örneğinde, değişiklikten beklenen fayda gerçekleşmediği takdirde mescidin yol haline getirilen kısmı hüküm olarak mescid olmaya, mescide ilave edilen yerin de yol hükmünde kalmaya devam edeceği belirtilmiştir.<sup>95</sup>

Konuyla ilgili ileri sürülen diğer şart da özellikle Şâfiîler için geçerli olan bir husustur. Buna göre tağyir vakıf malın özünde olmamalı, yapılacak değişiklik vakfın aslını etkilemeyecek şekilde sınırlı tutulmalıdır.<sup>96</sup>

### B. Tağyir Yetkisi

Vakıf üzerinde yetkisi olabilecek taraflar; başta vâkıf olmak üzere, velâyet-i hassa sahibi olan mütevellî, velâyet-i âmmeyi elinde bulunduran hâkim ile kamu adına yürütmeyi temsil eden idaredir. Bazen de vakıf lehtarının tasarruf hakkı söz konusudur.

Buna göre vakfın tağyirinde belirleyici olan öncelikle vâkıfın iradesidir. Vâkıf, kendisine tanınmış olan değişiklik yapma hakkını vakfın kuruluşunda doğrudan kullanabileceği gibi ihtiyaç halinde gerçekleştirilmek üzere uygun gördüğü kişileri yetkilendirmek suretiyle de değerlendirebilir.<sup>97</sup> Bu durumda tağyir yapacak kimseyle birlikte, yapılacak tağyirin şekli ve

<sup>91</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 844; Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 185; Bilmen, *Kâmûs*, V, 10; Berki, *Vakıflar (I)*, s. 120.

<sup>92</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, XXXI, 233; Bühûfî, *Şerhü Münthe'l-irâdât*, II, 427.

<sup>93</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, 330; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 392.

<sup>94</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 300; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 745-746; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 393; Abdullah Sâlih, "Şartü'l-vâkıf", *Evkâf*, V, 200.

<sup>95</sup> İbnü'l-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, III, 285; Abdullah Sâlih, "Şartü'l-vâkıf", *Evkâf*, V, 200.

<sup>96</sup> Nevevî, *Mecmu'*, XV, 361; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 393.

<sup>97</sup> Şeybânî, *el-Asl*, XII, 89-90; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 490; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân*, md. 17.

sınırları da söz konusu iradeye uygun olmak zorundadır. Vâkıfın yetkilendirdiği kişi vakıf üzerinde artırma, eksiltme, çıkartma ve ekleme gibi bütün tağyîr uygulamalarını gerçekleştirme imkânına sahip olur. Bu çerçevede vakıf evin bostana, hanın hamama, ribâtın dükkâna dönüştürülmesi mümkün hale gelir.<sup>98</sup>

Vâkıf başlangıçta yetkilendirmediği takdirde, daha sonra ne kendisinin ne de vakıf mütevellisinin konuyla ilgili tasarruf yetkisi bulunur. Şu kadar var ki vâkıf başkasını yetkilendirip kendi hakkında beyanda bulunmamış ise ilgili kişinin vekâleten yerine getireceği tasarrufu kendisi de asaleten gerçekleştirme imkânına sahip olur.<sup>99</sup> Zeydiyye bu hususta vâkıfın, herhangi bir şarta bağlı olmadan yetki sahibi olduğunu beyan etmektedir.<sup>100</sup> Ayrıca İbnü'l-Bezzâzî (ö. 827/1423) mescide ait vakıfta, Şevkânî de güvenilir olmasına bağlı olarak müstegallât vakfında mütevellinin tağyîr uygulamalarını mutlak olarak gerçekleştirebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>101</sup>

Yukarıda belirtildiği üzere velâyet-i âmme sahibi hâkim, vâkıf şartına bağlı olmadan, vakıf hakkında tağyîr içerikli karar verme yetkisine sahiptir. Bu karar ile değişim, doğrudan olabileceği gibi müteveli veya başka birisini yetkilendirme suretiyle de gerçekleşebilir. Cumhuriyetin görüşüne göre, tağyîr sebepleri bulunsa da genel anlamda değişikliğin yapılabilmesi için hâkim kararı gereklidir.<sup>102</sup> Osmanlı uygulamasında *1280 (1863) Tarihli Evkâf Nizamnâmesi* yayımlanıncaya kadar tağyîr, hâkim kararına bağlı olarak uygulanabilmiştir.<sup>103</sup>

Devlet başkanı, söz konusu *1280 (1863) Tarihli Evkâf Nizamnâmesi* hükümleriyle vakfın tağyîrinde en üst karar ya da onay mercii haline gelmiştir. Mescid vakfında yapı malzemelerinin başka bir yere aktarılmasını kamu otoritesinin onayına bağlayan Hanbelîler ile birlikte daha çok

<sup>98</sup> Şeybânî, *el-Asl*, XII, 89-90; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 683; Kâdîhân, *Fetâvâ*, III, 297; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, III, 590; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 422; İbn Teymiyye, *el-İhtiyârâtü'l-ilmiyye*, IV, 509; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, V, 728-729; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, IV, 87.

<sup>99</sup> Şeybânî, *el-Asl*, XII, 89-90; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, II, 490.

<sup>100</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ezhâr*, s. 216; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 329.

<sup>101</sup> İbnü'l-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, III, 284-285; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 333.

<sup>102</sup> Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, s. 23; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 420; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 264; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 374; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 392; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, II, 478; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 550-551; Kadri Paşa, *Kânûnü'l-adl*, md. 213; Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf (Tahkik İlavesi)*, II, 411.

<sup>103</sup> Ali Efendi, *Fetâvâ*, I, 264; Menteşzâde, *Fetâvâ-yı Abdurrahîm Efendi*, s. 450; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 550; *Düstûr*, I, T, II, 160-161: 1280 (1863) Tarihli Evkâf Nizamnâmesi, bend 40; Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, m. 342.

son dönemde Hanefiler'in benimsediği bu usulde gaye, özellikle hâkimlerin karıştıkları, vakıflara büyük zarar veren suistimalleri engellemektir.<sup>104</sup>

Son dönemi yansıtan uygulamalarda da buna uygun olarak tağyîr yetkisi, devlet başkanına niyabeten bazı idarî organlara bırakılmıştır. Mısır vakıflarında konuyla ilgili karar organı Vakıflar Komitesidir.<sup>105</sup> Türkiye'de de benzer şekilde Vakıflar Genel Müdürlüğü yetki sahibidir. Genel Müdürlüğün yönetiminde olan mazbut vakıflarda<sup>106</sup> doğrudan, yönetimi Genel Müdürlüğe bağlı olmayan mülhak,<sup>107</sup> cemaat<sup>108</sup> ve esnaf vakıflarında ise ilgili vakıf idaresinin teklifi ile Vakıflar Genel Müdürlüğü tağyîrde bulunabilmektedir.<sup>109</sup>

Bazı fakihler, aslında vakıftan yararlanan taraf olması hasebiyle vakıf üzerinde tasarruf hakkı bulunmayan vakıf lehtarının da tağyîr kararında etkili olabileceğini ifade etmişlerdir. Öncelikle Zeydiyye vakıf lehtarının, herhangi bir vâkıf şartına dayanmadan vakfın yönetiminde, dolayısıyla tağyîr gibi birtakım kararları almada yetki sahibi olduğunu belirtmektedir.<sup>110</sup> Hanefiler'de de mezhepte öne çıkan görüşün hilafına, vakıf lehtarı konumundaki mescidin cemaati ya da mahalle halkının mescid ile ilgili bazı kararlarının kabul edileceğine dair bir kısım görüşlere yer verilmektedir.<sup>111</sup>

### C. Tağyîrden Geri Dönüş

Vakıf üzerinde geçerliliği kabul edilen tağyîr, bütün tarafları bağlayıcı niteliktedir. Uygulama gerçekleşikten sonra tekrar bozulamaz. Bundan dolayı çevresinde yaşayan kalmaması nedeniyle gelirleri başka bir vakfa aktarılmak suretiyle tağyîre tabi tutulan mescid, tekrar kullanılmaya başlansa dahi söz konusu akarın yeniden eski yerine bağlanması uygun görülmemiştir.<sup>112</sup>

### Sonuç

<sup>104</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 632; İbn Teymiyye, *Mecmûü'l-fetâvâ*, XXXI, 214; Menteşzâde, *Fetâvâ-yı Abdurrahîm Efendi*, s. 450; *Düstûr*, I. T, II, 160-161: 1280 (1863) Tarihli Evkâf Nizamnâmesi, bend 40.

<sup>105</sup> Ebû Zehre, *Muhâdarât*, s. 39, 208-209.

<sup>106</sup> Mazbut vakıflar, mülga 743 sayılı Türk Kanunu Medenisi'nden önce kurulmuş ve 2008 Vakıflar Kanunu uyarınca Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce yönetilen vakıflardır. (Vakıflar Kanunu, md. 3, 6.)

<sup>107</sup> Mülhak vakıflar, mülga 743 sayılı Türk Kanunu Medenisi'nden önce kurulmuş vakıflardır. Vakfedenlerin soyundan gelen kimseler tarafından yönetilirler. (Vakıflar Kanunu, md. 3.)

<sup>108</sup> Cemaat vakıfları, 2762 sayılı Vakıflar Kanunu'yla tüzel kişilik kazanmış, Türkiye'deki gayri müslim cemaatlere ait vakıflardır. Mensupları Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarıdır. (Vakıflar Kanunu, md. 3.)

<sup>109</sup> Vakıflar Kanunu, md. 14, 28, 42.

<sup>110</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-ezhâr*, s. 216; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, III, 329.

<sup>111</sup> Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 249<sup>a</sup>.

<sup>112</sup> Menteşzâde, *Fetâvâ-yı Abdurrahîm Efendi*, s. 450.



Tağyîr, malın vakıf olma hususiyetinde herhangi bir değişikliğe gidilmeden, onun aynında ya da vakfa tahsis amacıyla gerçekleştirilecek her türlü değişikliği konu edinir. Vakfın daha etkin ve sürekli olması için başvurulmuş bir yoldur. En geniş yaklaşıma sahip Hanbelîler ile birlikte Hanefîler'in, Mâlikîler'in ve bir görüşlerine göre Câferîler'in de kabul ettiği bu uygulama, genel anlamda Şâfiîler tarafından reddedilir. Hanefîler mescid vakıflarını söz konusu uygulamadan ayrı tutarlarken, Mâlikîler bunun ancak kamu menfaatine tahsis edilmiş vakıflarda gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. Tağyîri kabul edenler, genel olarak benimsemiş oldukları istihsân ve maslahat esasıyla meseleye yaklaşmışlar, bu yolla vakıfta devamlılığı sağlamak istemişlerdir. Reddedenler de vakfın bulunduğu hal üzere devamını amaçlamışlar veya alternatif olarak mülkiyete rücu'u esas almışlardır.

Mescidi istisna eden ya da bir kısım vakıflarla sınırlayan tağyîr yaklaşımına mukabil, mevcut haliyle kullanılamaz hale gelmiş bütün vakıflarda gerekli değişikliklerin yapılabileceğini kabul eden Hanbelî görüşü, geçmişe ait toplumsal ihtiyaçların ve bunları karşılayacak araçların köklü bir şekilde değişime uğradığı bugünkü şartlara en uygun tercihtir. Ayrıca kullanılamaz hale gelme veya vakıf amacını yerine getirememesi gibi şartlar oluşmasa dahi yeri geldiğinde, vâkıfın amaçladığı gayeye en uygun faaliyeti gerçekleştirme ancak bu yol ile mümkün olabilecektir. Zira vakfa gelir sağlamak üzere tahsis edilmiş fakat zamanla şehir içerisinde kalmış vakıf arazi örneğinden hareketle, yerleşim merkezine dönüşmüş bu yerde tarımdan ziyade, mahalli şartlara uygun bir şekilde iskân sağlama veya ticarî faaliyette bulunma, vakıf adına önceki hal ile mukayese edilmeyecek ölçüde gelir artışına vesile olacaktır. Bu durum *maslahat*, *mesâlih-i mürsele* gibi fer'î deliller<sup>113</sup> ile "*Zarar imkân ölçüsünde def' olunur*"<sup>114</sup> şeklindeki küllî fıkıh kaidelerine en uygun yaklaşımdır.

Unutulmamalıdır ki; vakıf, sevaba vesile olması yönüyle ahiret ile bağlantısı olsa da muhtevası ve hedefleri itibarıyla aklı ilgilendiren bir meseledir. Bu sebeple vakıftan yararlananlar açısından menfaatin, vâkıf ile ilgili olarak da sevabın devam edebilmesi için bir taraftan vakfın varlığı korunurken aynı zamanda günümüzde endüstri ve elektronik ticaret gibi daha önce bulunmayan birçok yeni usulden de istifade ile vakıf varlıklarının olabildiğince etkin bir şekilde kullanılmaları esastır. Aksi takdirde vakıf yerlerin, âtil bir şekilde bekletilmeleri gibi tam olarak kullanılmamaları da bir çeşit suistimal anlamına gelecektir.

<sup>113</sup> Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, s. 279; Zeydan, *el-Vecz*, s. 198-199; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 81-82.

<sup>114</sup> *Mecelle*, md. 31; Ali Haydar, *Dürer*, md. 31.

**KAYNAKÇA**

Abdullah Sâlih, Hâmid Ahmed, “Şartu’l-vâkıf ve kazâya’l-istibdâl”, *Evkâf*, V, 181-207, Kuveyt 2003, (“Şartu’l-vâkıf”).

Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (1284-1293), Yay. Haz. Ali Himmet Berki, İstanbul 1982, (*Mecelle*).

Ali Efendi, Çatalcalı (ö. 1103/1692), *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I-II, İstanbul 1311-1312. (*Fetâvâ*).

Ali Haydar, Eminefendizâde Küçük Ali Haydar Efendi (ö. 1935), *Tertîbü’s-sunûf fî ahkâmi’l-vukûf*, İstanbul 1918, (*Tertîbü’s-sunûf*).

\_\_\_\_\_, *Tertîbü’s-sunûf fî ahkâmi’l-vukûf*, trc. Ekrem Abdülcebâr-Muhammed Ahmed, I-II, Bağdat 1950, (*Tertîbü’s-sunûf*).

Âlim b. Alâ, Alaaddin ed-Dihlevî (ö. 786/1384), *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, thk. Seccad Hüseyin, I-V, Karacı 1996.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.

Berki, Ali Himmet (ö. 1976), *Vakıflar (I)*, İstanbul 1940.

Beyaztaş, Murat, *İslâm Hukukunda Vakıf Gayri Menkullerinin Kiraya Verilmesi Usulleri ve İcâreteyn*, İstanbul 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

\_\_\_\_\_, “İslâm Vakıflar Hukukunda İstibdâl”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2017): 1-21.

Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VIII, İstanbul ty, (*Kâmûs*).

Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî el-Merginânî (Burhanü’ş-şeria) (ö. 616/1219), *Muhîtü’l-Burhânî*, I-XI, Beyrut 2003.

Bühûfî, Şeyh Mansur b. Yunus el-Hanbelî (ö. 1051/1641), *Şerhü Münthe’l-irâdât*, I-III, Beyrut ty.

\_\_\_\_\_, *er-Ravzu’l-mürbi’ bi-şerhi zadi’l-müstekni’ muhtasari’l-Muğni*, thk. Muhammed Abdurrahman Avvad, Beyrut 1985, (*er-Ravzu’l-mürbi’*). (Birlikte: *Zadü’l-müstekni’* / Ebü’n-Neca Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa Haccavi, *el-Muğni* / Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme)

Derdîr, Ebü’l-Bekkat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1201/1786), *eş-Şerhü’l-kebîr ala Muhtasari Halil*, Beyrut 1995.

Desûkî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafе (ö. 1230/1815), *Hâşiyetü’d-Desûkî ala Şerhi’l-kebîr*, I-IV, Mısır, ty. (Birlikte: *Şerhu’l-kebîr* / Ebü’l-Bekkat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdîr, *el-Muhtasar* / Ebü’l-Mevvedde Ziyaeddin Sîdî Halîl b. İshak b. Musa el-Cüнді.)

*Düstûr*, I. T, İstanbul 1289-1322.

Ebü İshâk eş-Şirâzî, Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fî fıkhi’l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, I-VI, Dimeşk 1996.

Ebü Zehre, Muhammed (ö. 1974), *Muhâdarât fi’l-vakf*, by. 1959.

\_\_\_\_\_, *Usûlu’l-fikh*, İstanbul ty.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *İrşâdü’l-ahlâf fî Ahkâmi’l-evkâf*, İstanbul 1330. (tıpkıbasım: Öztürk, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar* içerisinde).

Eşkâr, Süleyman Abdullah, *el-Mücellâ fî’l-fıkhi’l-Hanbelî*, I-II, Dımaşk 1998/1419.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü’l-muhît*, by. ty. (MŞ).

Hallâl, Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbelî (ö. 311/923), *Kitâbü’l-vukûf min mesaili’l-imam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani*, thk. Abdullah b. Ahmed b. Ali Zeyd, I-II, Riyad 1989, (*Kitâbü’l-vukûf*).

Halvânî, Şemsüleimme Abdülaziz b. Ahmed el-Hanefî (ö. 452/1060), *el-Mebsût fi Şerhi'l-Muhtasari'l-Kâfi*, SK, Ayasofya, 1381, (*el-Mebsût*).

Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî el-Hanefî (ö. 261/874), *Kitâbu ahkâmi'l-evkâf*, Kahire 1904, (*Ahkâmü'l-evkâf*).

Hatemi, Hüseyin, *Türk Hukukunda Vakıf Kurma Muamelesi: Önceki ve Bugünkü*, İstanbul 1969.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar (ö. 726/1325), *Kavâidü'l-ahkâm fi ma'rifeti'l-halâl ve'l-harâm*, I-III, Kum 1418 H. (*Kavâidü'l-ahkâm*).

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, I-XIV, Beyrut 1994, (*Reddü'l-muhtâr*), (Birlikte: *ed-Dürri'l-muhtâr fi şerhi't-tenviri'l-envâr / Alâeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşki Haskefi, Tenvirü'l-ebşâr / Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî Timurtaşî*).

\_\_\_\_\_, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-hâmidîyye*, I-II, Bulak 1300. (*el-Ukûdü'd-dürriyye*).

İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Kayrevânî (ö. 386/996), *Risaletü'l-imam İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, by. ty.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, I-IX, Riyad, ty.

\_\_\_\_\_, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, I-VI, Cize 1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ty. (MŞ).

İbn Neccâr, Takıyüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 972/1565), *Münteha'l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, I-V, by. 1999, (MŞ).

İbn Nuceym, Zeynüddin b. Muhammed Mısri Hanefî (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-IX, Beyrut 1997.

\_\_\_\_\_, “Risâle fi tahrîri'l-mekâl fi meseleti'l-istibdâl”, *Resâilu İbn Nuceym el-İktisâdiyye*, thk. Muhammed Ahmed Serrac-Ali Cuma Muhammed, Kahire 1998-1999.

İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 520/1126), *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk. el-Muhtâr b. et-Tahir Telilî, I-III, Beyrut 1987.

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

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

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

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

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

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

İpşirli, Mehmet, “Hikr”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998.

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

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

\_\_\_\_\_, *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân*, Kahire 1987.

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

Kaya, Süleyman, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn*, İstanbul 2014.

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

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

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

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

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

Kübeyî, Muhammed Ubeyd Abdullah, *Ahkâmü'l-vakf fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, I-II, Bağdad 1977, (*Ahkâmü'l-vakf*).

Mardin, Ebü'l-Ulâ (ö. 1376/1957), *Toprak Hukuku Dersleri*, İstanbul 1947, (*Toprak Hukuku*).

Me'âşî, Abdurrahman, *el-Bu'dü'l-mekâsîdî li'l-vakf fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Cezayir 2006, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Menteşzâde, Abdurrahîm Efendi (ö. 1128/1716), *Fetâvâ-yı Abdurrahîm Efendi*, I-II, İstanbul 1827.

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Ebû Bekir el-Hanefî (ö. 593/1197), *el-Hidâye*, I-IV, İstanbul 1986.

*Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt 1993, (MŞ).

Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Mecmu' Şerhü'l-Mühezzeb*, I-XX, by ty.

\_\_\_\_\_, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, I-VIII, Beyrut 1992, (Birlikte: *Minhâcü's-seviyye fi terciümeti'l-İmam en-Nevevi* / Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Münteka'l-yenbu' fima rade ale'r-ravza mine'l-furu'* / Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti)

Ömer Hilmi Efendi (Karînbâdîzâde) (ö. 1307/1889), *İthâfû'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*, Matbayı Amire, İstanbul 1307. (Osmanlıca baskısı)

\_\_\_\_\_, *İthâfû'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*, VGMY, Ankara 1977, (Latin alfabe baskısı).

Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara 1995, (*Vakıf Müessesesi*).

Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983.

Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Abdülkerîm Kazvîni (ö. 623/1226), *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (Şerhu'l-Kebîr)*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, I-XIII, Beyrut 1997.

Râfi'î, Mustafa (ö. 2000), *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kavânîni'l-Lübnâniyye*, Beyrut 1983, (*el-Ahvâlü's-şahsiyye*).

Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir (ö. 666/1268), *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Mahmut Hâtır, Beyrut 1995, (MŞ).

Remlî, Zeynüddin Hayreddin b. Ahmed Ali el-Eyyübî (ö. 1081/1671), *el-Fetâva'l-Hayriyye li nef'il-beriyeye*, I-II, Mısır-Bulak 1300/1882, (*el-Fetâva'l-Hayriyye*).

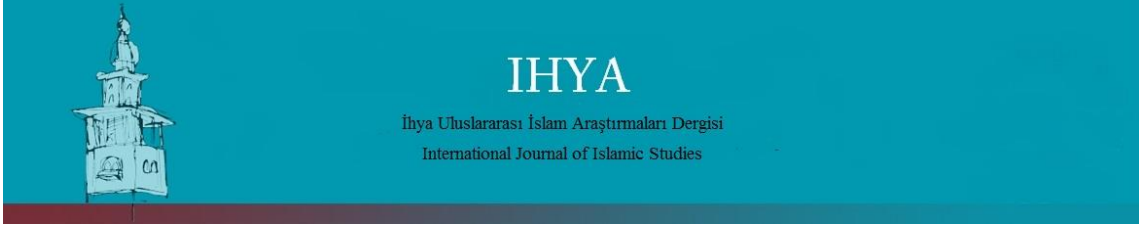
Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbubi (ö. 747/1346), *Şerhü'l-vikâye*, I-V, Amman 2006.

Sahnûn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I-VI, Beyrut 1905.

Selçuk, Furuzan, *Vakıflar (Başlangıçtan 18. yüzyılına kadar)*, İstanbul 1965.

Selim Hânî Mansûr, *el-Vakfu ve devruhü fi'l-müctemai'l-İslâmî'l-muâsır*, Beyrut 2004.

- Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Leys (ö. 373/983), *en-Nevâzil*, SK, Damad İbrahim, 724.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, XXX, Kahire 1324 – 1331.
- Sıdkı, İsmail (ö. 1911), *Hatırât*, Dersaadet, İstanbul 1324.
- Sultan Muhyiddîn Bahâdır Âlemgîr (ö. 1118/1707), *el-Fetâva'l-Hindiyye fî Mezhebi Ebi Hanife (el-Fetâva'l-Âlemgîriyye)*, I-VI, Diyarbakır 1310. (*el-Fetâva'l-Hindiyye*).
- Sübki, Takiyyüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Abdilkâfi (ö. 756/1355), *Fetâva's-Sübki*, I-II, Beyrut ty.
- Şaban-Gundur, Zekiyyüddin-Ahmed, *Ahkâmü'l-vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf fî şeriatil-İslâmiyye*, Kuveyt 1989.
- Şemseddin Sâmi (1322/1904), *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1317. (*Kamus*).
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (ö. 1250/1834), *es-Seylül-cerrâri'l-mütedaffik ala Hadâiki'l-ezhâr*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, I-IV, Beyrut 1985.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen Ebû Abdullah el-Hanefî (ö. 189/805), *el-Asl (el-Mebsûd)*, thk. Mehmet Boynukalın, I-XII, Beyrut 2012.
- Şirbinî, Şemsuddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed el-Kahiri (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, by. ty. (Birlikte: *Minhâcü't-talibîn / Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevi*)
- Tarsûsî, Necmeddin Efendi (ö. 758/1357), *Enfau'l-vesâil ilâ tahriri'l-mesâil (Fetâva't-Tarsûsiyye)*, İMK, Yazma-Fıkıh, 382, (İSAMK CD0365), (*Enfau'l-vesâil*).
- Trablusî, Burhaneddin İbrâhim b. Musa (ö. 922/1516), *Kitâbü'l-is'âf fî ahkami'l-evkâf*, Mekke 1986.
- Vakıflar Kanunu (2008).
- Yediyıldız, Bahaeddin, “XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu”, *VD*, XVIII, 5-41, Ankara 1984.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed (ö. 1999), *Ahkâmü'l-evkâf*, Amman 1997.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Bağdat 1973, (*el-Vecîz*).
- Zuhaylî, Vehbe (ö. 2015), *el-Vesâyâ ve'l-vakf fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimeşk 1987, (*el-Vesâyâ ve'l-vakf*).



## KUR'AN'DA MÜŞRİKLERİN YENİDEN DİRİLİŞ İNANCI

İsmail KILIÇ\*

### Öz

Müşriklerin ahiret inançları ile ilgili tartışmalarda, Kur'an'da yer alan itirazlarından hareketle onların hepsinin ya da bir kısmının ahirete kesinlikle iman etmedikleri değerlendirilmiştir.

Müşriklerin özellikle liderleri ve zenginleri, yeniden dirilişin gerçekleşmeyeceği, öldükten sonra bedenini toprağa dönüşmesi sebebiyle yeniden dirilişin gerçekleşmesinin çok zor olacağı, gerçekleşse de eksiksiz olarak geri dönmeyeceklerine dair itirazlarda bulunmuşlardır. Dünya hayatında sahip oldukları imkânlarla ve henüz azap edilememiş olmalarına bakıp kibre kapılmışlar ve kendilerini Allah tarafından ödüllendirilmiş görmüşlerdir. Ayrıca atalarını taklit eden müşrikler Allah'ı hakkıyla takdir edemeyip O'nun berisinde ilahlar edinmiş olduklarından yeniden diriliş ve ahiret hayatı hususunda şüpheler içinde olmuşlar ve kendilerine gönderilen peygamberi de yalanladıkları için hiç azap görmeyecekleri zannıyla hareket etmişlerdir.

Bu çalışmada müşriklerin ahiret inancıyla ilgili itirazları, bunlara verilen cevaplarla birlikte incelenmiş ve müşriklerin ahiret inançları tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, şirk, müşrikler, itirazlar, cevaplar, yeniden diriliş, ahiret.

## THE POLYTHEISTIC BELIEF IN RESURRECTION THE IN THE QUR'AN

### Abstract

---

\* Dr. İletişim: [kilicismaail@gmail.com](mailto:kilicismaail@gmail.com). Bu makalenin hazırlanmasında yazarın, *İtirazları ve Bunlara Verilen Cevaplar Açısından Kur'an'da Müşrikler* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017) adlı doktora tezinden istifade edilmiştir.

Throughout history, some allegations about Abu Hanifa (r.a.), Hanafite School's In discussions of the polytheistic belief in hereafter, by means of the objections in the Qur'an, it was evaluated that all or some of the polytheists didn't strictly believe in hereafter.

Especially polytheists with high level of prosperity and leaders, objected that the resurrection will not take place, or it will be very difficult for the resurrection to take place because the body is transformed into soil after it has died, though, the deads will not return completely. By looking at the opportunities they had in mortal life and how they weren't punished, they became arrogant and they saw themselves being rewarded by Allah. Also polytheists who imitated their ancestors, couldn't appreciate Allah properly and believing many gods (equal to the power and governship of Allah) had suspects about resurrection and hereafter and acted with the thought that they would not be punished because they denied the prophets sent to them.

In this study, the objections of the polytheists about the belief in hereafter were examined by the answers given to them and the belief in hereafter of polytheists was tried to be identified.

**Key Words:** Qur'an, polytheism, polytheists, rejections, answers, resurrection, afterlife

## GİRİŞ

**T**arih boyunca insanoğlunun en çok korktuğu düşüncelerden biri yok olmak düşüncesidir. Her insan öldükten sonra var olmak ister.<sup>1</sup> İlâhî dinlerde ebedî olduğu ifade edilen “ahiret hayatı” insanın bu arzusuna dayanak teşkil etmektedir. Bilindiği gibi ahiret hayatı yeniden dirilişin gerçekleştiği sonsuz bir hayattır. Kur'an'da ahiret hayatının ebediliğine işaret edildiği<sup>2</sup> görülmektedir.<sup>3</sup>

Öte yandan, öldükten sonra yeniden dirilişe iman etmek, tevhid inancının gereğidir. Çünkü ahirete iman eden onun rabbi olan Allah'a ortak koşmaksızın iman eder.<sup>4</sup> Ayrıca ahirete iman,

\* Dr. İletişim: [kilicismaail@gmail.com](mailto:kilicismaail@gmail.com). Bu makalenin hazırlanmasında yazarın, *İtirazları ve Bunlara Verilen Cevaplar Açısından Kur'an'da Müşrikler* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017) adlı doktora tezinden istifade edilmiştir.

<sup>1</sup> Alexandra David Neel, **Çin, Tibet ve Hint Öğretilerine Göre Ölümsüzlük ve Tekrardoğuş**, Çev. Mehmet Kundakçioğlu, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1987, s. 7, 8; Hidâyet Aydar, “Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi -Dini Referanslar ve Bilimsel Gelişmeler Işığında Bir Değerlendirme-”, **Diyanet İlmî Dergi**, 2005, C. XXXXI, Sayı:1, s. 82.

<sup>2</sup> Bkz. Nîsâ 4/57, 169, 122; Mâide 5/119; Tevbe 9/22, 100; Kehf 18/3; Ahzâb 33/65; Tegâbü'n 64/9; Talak 65/11; Cin 72/23; Beyyine 98/8.

<sup>3</sup> Aydar, “Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi -Dini Referanslar ve Bilimsel Gelişmeler Işığında Bir Değerlendirme-”, **Diyanet İlmî Dergi**, s. 82.

kişiyi doğru ve gerçeklere uygun hareket etmeye batıl ve sapık davranışlarda uzak durmaya sevk eder.<sup>5</sup>

Peygamberler tevhidle beraber ahirete imanı da tebliğ etmişlerdir. Ancak insanlar zamanla hem tevhid hem de ahiret inancından uzaklaşmışlardır. Örneğin, müşrik olan Semud ve Ad kavimleri kıyameti yalanlamışlardır.<sup>6</sup> Cahiliye dönemi Arapları da ahiret hayatından haberdar olmuşlardır. Çünkü ataları olması sebebiyle iyi tanıdıkları Hz. İbrahim (a.s.) ve Ehl-i kitap'la münasebetleri dolayısıyla bildikleri Hz. Mûsa'nın (a.s.) sahifelerinde ahiret hayatı anlatılmıştır.<sup>7</sup> "Beliyye" olarak adlandırılan ve ölen kişinin dirildiğinde binmesi için bineğinin mezarı başında bağlanıp ölüme terk etme uygulamaları<sup>8</sup>, defin ve diğer bazı uygulamaları<sup>9</sup> da Cahiliye Araplarının genel olarak ölüm ötesine kayıtsız olmadıklarını gösterir. Ancak öncekiler gibi kendileri de şirke düştüklerinden onların da ahiret inancını ve bu inancın sevkettiği davranışları olduğu gibi muhafaza ettikleri beklenemez.

Bu konuda yapılan çalışmalarda genellikle Kur'an'da yer alan itirazlarına dayanarak müşriklerin ahirete iman etmedikleri ya da onlardan ahirete iman etmeyen bir grubun var olduğu ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Bunun yanında; Kureys'in zındıkları olarak bilinen Mekke'nin ileri gelenlerinin bir

<sup>4</sup> Muhammed et-Tunusi İbn Âşûr, **Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, 30 c., Tunus, ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984, XXII, 184; Yaşar Düzenli, **Üslup ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaât**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2006, s. 86.

<sup>5</sup> Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, **Tefhîmu'l- Kur'an**, Edit. Ali Bulaç, Çev. Muhammed Han Kayânî v.d. 7 c., İstanbul, İnsan Yayınları, 1986-1988, IV, 123.

<sup>6</sup> Bkz. Hâkkâ 69/4.

<sup>7</sup> Bkz. Â'lâ 87/18, 19.

<sup>8</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimî el-Bağdadî, **Kitâbü'l-Muhabber**, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1361/1942, s. 323; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Tahk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî, 2 c, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006, II, 225; Cevad Ali, **el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm**, 10 c., Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1968-1978, VI, 133.

<sup>9</sup> Cahiliye Araplarının defin ve sonrası bazı uygulamaları hakkında bilgi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, C.XIII, Sayı:1, 2016, s. 74-89.

<sup>10</sup> Bkz. Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, II, 215; Mahmud Şükrî el-Alûsî, **Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arap**, Tash. Muhammed Behcet el-Eserî, 3 c., Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., II, 220; Mehmet Paçacı, **Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı**, İstanbul, Nun Yayıncılık, 1994, s. 64; Veysel Güllüce, **Kuran-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri**, Erzurum, Eğitim Kültür Vakfı Yayınevi, 2001, s. 54; Mevlüt Güngör, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Ankara, 2005, s. 21; Nadim Macit, **Kur'an ve Hadis'e Göre Şirk ve Müşrik Toplum**, Konya, Damla Matbaacılık, 1992, s. 257; 258; Selim Özarslan, **İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi**, Konya, Kitap Dünyası, 2001, s. 69, 70; İskender Şahin, **Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği**, Ankara, Sage Yayıncılık, 2011, s. 29; Remzi Kaya, "Vahiy öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları", **Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması**, Edit. Mevlüt Güngör, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011, s. 131; Özyayın, Abdülkerim: "İslam'dan önce Araplarda Sosyal ve İktisâdî Hayat", **DİA**, C. III, İstanbul, 1991. s. 321-



kısmına Kur'an'ın "ahirete inanmıyor" dediği, bunların atalarından devraldıkları kültürleri korumak için farklı kültürlerden beslenerek polemik ürettikleri, polemik ve istihza yoluyla Hz. Peygamber'i (s.a.v.) itibarsızlaştırmaya çalıştıkları, bunun sonunda kendilerinin de kafa karışıklığına sürüklendikleri, çok kullandıkları için bu tür argümanların Kur'an'da yer aldığı, ancak ahirete iman etmemenin kendileri için de kabul edilemez olduğunu, onların ahirete iman etmemeleri başta bu dünyada ahiret yokmuş gibi yaşamaları olmak üzere tüm yanlışlarını ifade ettiği de söylenmiştir.<sup>11</sup>

Bu çalışmada, müşriklerin dünyada ceza ve ödülün verildiği, yeniden dirilişin olmayacağı ve Kur'an'ın ahiretle ilgili haberlerinin gerçeği yansıtmadığı itirazları, Kur'an'da bunlara verilen cevaplarla birlikte incelenecektir. Kur'an'ın zikrettiği itirazlar genellikle müşriklerin ileri gelenleriyle ilgili olmuştur. Kur'an onların üzerinden evrensel mesajlar vermiştir. Bundan dolayı bu çalışma genel olarak bu kişilerin inançlarıyla sınırlı olacaktır.

### 1. Yeniden Dirilişin Olmayacağı İtirazı

Kur'an'da, müşriklerin ileri gelenlerinin yeniden dirilişin olmayacağı ve Allah'ın yeniden diriltmeyeceği itirazları yer almıştır. Bu itirazları aktaran ifadeler bakıldığında, onların kesinlikle yeniden dirilişe iman etmedikleri anlaşılabilir. Öyle ki "Allah diriltmeyecek!" diye yemin etmiş oldukları görülmektedir:

*“(Onlar), yeminlerinin bütünü şiddetiyle: ‘Allah ölen kimseyi diriltmez!’ diye Allah'a yemin ettiler. Hayır diriltecektir, bu, O'nun gerçek olarak verdiği sözdür. Ama insanların çoğu bilmezler.”*<sup>12</sup>

Âyetin öncesinde müşriklerin büyüklüklerine<sup>13</sup> ve hiç azap edilmeyeceklerini sanıp şirkte ısrar ettiklerine<sup>14</sup> işaret edilmektedir. Ayrıca âyetin nüzul sebebiyle ilgili rivayette müşriklerin bu konuda alay ettiklerinden Hz. Peygamber'le (s.a.v.) alay edildiğinden söz edilmektedir.<sup>15</sup> Bu

324, s. 419; Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, s. 99-105; Mesut Okumuş, “Kur'an Ayetlerine Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, **Cahiliye Araplarının Ahiret Anlayışı**, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 120; Cemalettin Erdemci, “İslam Öncesi Arapların Ahiret Anlayışına Teolojik Bir Yaklaşım”, **Cahiliye Araplarının Ahiret Anlayışı**, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 162, 163.

<sup>11</sup> Kotan Şevket Kotan, “Kur'an'da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı”, **Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı**, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 69-89.

<sup>12</sup> Nahl 16/38.

<sup>13</sup> Bkz. Nahl, 16/22, 23.

<sup>14</sup> Bkz. Nahl 16/36, 37.

<sup>15</sup> Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman: **Tefsîru Mukâtil b. Süleyman** (et-Tefsîrül-Kebir), Tahk. Abdullah Mahmûd Şehate, 4 c., Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâp, 1979, IV, 509, 510; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî: **Tefsîrül-Begavî: Mealimü't-Tenzil**, Tahk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Zamiriyye, Süleyman

durumda denebilir ki; onların itirazları aslında yeniden dirilişe değil, ahirette azap edilecek olmalarınadır. Çünkü müşrikler Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğini kabul etmedikleri halde henüz azapla karşılaşmamış olmalarını doğru yolda olduklarına delil saymış olabilirler. Buna göre onlar, dünyada cezalandırılmadıklarını ve dolayısıyla ahirette de cezalandırılmayacaklarını düşünerek büyüklüklerinden ve Hz. Muhammed'i (s.a.v.) peygamber olarak kabul etmediklerinden onun verdiği haberleri yalanlamış olmak için böyle yemin etmiş olabilirler. Bununla beraber, ödül ve cezanın verileceği yer olan ahiret yokmuş gibi tutum ve davranışlarda bulunmaları Kur'an tarafından bu şekilde tasvir edilmiş de olabilir.

Öte yandan, dünya hayatına sarılan müşriklerin, bu dünya hayatından başka bir hayatın olmadığı ve yeniden dirilişin olmayacağı itirazlarının olduğu kesin ifadelerle Kur'an'da bildirilmiştir:

“İlk ölümümüzden sonra bir şey yoktur. Biz bir daha diriltilecek değiliz.”<sup>16</sup>

Âyetin geçtiği Duhân sûresinde bu âyetten önce<sup>17</sup> Vâhidî'nin (v. 468/1075) de ifade ettiği gibi, müşriklerin yeniden dirilişe şüpheyle baktıkları ve dünya hayatıyla meşgul oldukları anlatılmaktadır.<sup>18</sup> Buna göre yeniden diriltilmeyeceklerini kesin olarak söylemiş olsalar da müşriklerin yeniden diriliş hakkında şüpheye oldukları anlaşılmaktadır.

Başka bir âyette de müşriklerin “Bizi ancak dehr helak eder.” dedikleri bildirilmiştir:

“Dediler ki: *“Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak dehr helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zannediyorlar.”*<sup>19</sup>

Âyette geçen “الدَّهْرُ” (ed-dehr) kelimesi “günlerin ve yılların geçmesi” ve “uzun ömür” anlamlarına gelmekte<sup>20</sup> olup bunlar zaman kavramıyla alakalı anlamlardır. Bu kelimenin geçtiği

Müslim el-Harş, 8 c., 2. bs., Riyad, Dâru Taybe, 1993, VIII, 280; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî: **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an**, Tahk. Ahmed Abdülalim Berduñi, Ebû İshak İbrahim İtfiş, 10 c., 3. bs., Kahire, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1386/1966- 1387/1967, XIX, 93.

<sup>16</sup> Duhân 44/35; Ayrıca bkz. Enâm 6/29; Mü'minun 23/37; Câsiye 45/24; Teğâbün 64/7.

<sup>17</sup> Bkz. Duhân 44/7-9.

<sup>18</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî: **el- Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz**, Tahk. Saffân Adnân Dâvûdî, Dimeşk, Daru'l-Kalem, 1415/1995, s. 982.

<sup>19</sup> Câsiye 45/24.

<sup>20</sup> Mukâtil, **Tefsîr**, III, 840; Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'an**, 2. bs., 3 c., Mısır, Âlemü'l-Kütüb, 1980, III, 48; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, **Tefsîru Ğaribi'l-Kur'an**, Tahk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978/1398, s. 405; et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid: **Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'an**, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 c., y.y., Müessesetü'r-Risale, 1420/2000, XXII, 78; Begavî, **Meâlimü't-Tenzîl**, VII, 245; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye el-Endelüsî: **el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Tahk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, 5 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,

وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (Bizi ancak dehr helak eder.) tabiri ise İbn Âşûr'un (v. 1394/1973) dediği gibi "ölüm ve hayatın sadece bu âlemde gerçekleşeceği" iddiasını güçlendirme maksadını taşımaktadır. Bu durumda bu ibarenin manası şöyle olur: "Yaşayanlarımız zamanın tesiriyle ölüme doğru yol almaktadırlar."<sup>21</sup> Buna göre müşrikler insanın zaman içerisinde çeşitli sebeplerle yıprandığını ve ölüme sürüklendiğini ifade etmişlerdir. O halde müşrikler genel olarak ölüm hadisesi hakkında şunu ifade etmiş olabilirler: Zaman içerisinde yıpranırız ve sonunda ölürüz. Öldükten sonra da beden bozulur, toprak ve kemik haline gelir. Sonra kemikler de çürümeye başlarlar. Böyle bir süreçten sonra nasıl olur da tekrar dirilme gerçekleşir. Nitekim başka bir âyette de Mekke müşriklerinden daha önceki bir topluluğun bu ölüm sonrası toprağa dönüşme aşamasını ileri sürerek dirilişin zor olduğunu ifade ettikleri aktarıldıktan sonra hayatın bu dünya hayatından ibaret olduğu iddiaları bildirilmiştir:

أَبْعِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ ( ) هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ( ) إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا أَيْبَعْدُكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ ( ) قَالَوا أَلَوْ لَوْنٌ ( ) قَالَوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَأَنْتَا لَمَبْعُوثُونَ ( ) وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ( ) *Size, öldüğünüz, toprak ve kemik yığını haline geldiğinizde, mutlak sûrette sizden (kabirden) çıkarılacağınızı mı vâdediyor? Bu size vaâdedilen (öldükten sonra yeniden diriltilmek, gerçek olmaktan) çok uzak! Ne ise hep bu dünya hayatımızdır; ölürüz ve yaşarız, biz öldükten sonra diriltilecek değiliz.*"<sup>22</sup>

Mekke müşrikleri de öncekiler gibi ölen insanın bedeninin toprağa dönüşmesi aşamalarını öne sürerek yeniden dirilişin zor olduğunu ve dolayısıyla yeniden dirilişin olmayacağını iddia etmişlerdir: *Buna rağmen onlar, öncekilerin dedikleri gibi dediler. Öldüğümüz, toprak ve kemik haline geldiğimiz zaman mı, biz mi diriltileceğiz?' dediler.*"<sup>23</sup>

Âyetlerin öncesinde müşriklerin, Allah tarafından yaratılmış ve kendilerine çeşitli nimetler verilmiş olmasına rağmen az şükrettikleri, O'nun ilk yaratan, yaşatan ve öldüren olduğu, sadece O'nun huzurunda toplanılacağı, gece ve gündüzün değişmesinin O'nun eseri olduğu ve onların akıllarını kullanmaları gerektiği anlatılmıştır.<sup>24</sup> Buradan onların kendilerini ilk defa yaratanın Allah olduğunu, onun verdiği rızaktan dolayı şükretmeleri gerektiğini, ilk defa yaratan Allah'ın

1413/1993, V, 87; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî: **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl: el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Kitâb'l-Arabî, t.y., IV, 291; Kurtubî, **el-Câmi'**, XVI, 170.

<sup>21</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, XXV, 362.

<sup>22</sup> Mü'minûn 23/35-37.

<sup>23</sup> Mü'minûn 23/81, 82. Bkz. Ra'd 13/5; İsrâ 17/49, 98; Mü'minûn 23/35-37; Naml 27/67, 68; Secde 32/10; Sebe' 34/7; Yâsin 36/77, 78; Ahkâf 46/17; Sâffât 37/13-17, 53; Kaf 50/3; Kamer 54/1, 2; Hûd 11/7; Vâkıa 56/47; Kıyâme 75/3, 4; Nâziât 79/10, 11.

<sup>24</sup> Bkz. Mü'minûn 23/78-80.

öldürdükten sonra insanları huzuruna toplayacağını bildikleri anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda zikredilen âyetlerden anlaşıldığı üzere, akıllarını kullanmak yerine öncekilerin dediklerini söylemişlerdir. Bu durum sözlerinde öncekileri taklit ettiklerini gösterebileceği gibi, müşriklerin her asırda benzer düşünce kalıbı oluşturduklarını da gösterir. Bu kalıp zenginlik ve dünyada riyaset sahibi olmakla kibre kapılıp şirke sarılmak ve ahiret hayatını unutmaktır. Nitekim bir başka âyette bu iddiayı dile getirenlerin dünyada refah içinde olan müşrikler olduğu bildirilmiştir:

إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ () وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ () وَكَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ  
“Çünkü onlar bundan önce varlık içinde şımarmışlardı. Büyük günahı işlemekte ısrar ediyorlardı ve şöyle diyorlardı: Biz öldükten, toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra, biz mi bir daha diriltileceğiz?”<sup>25</sup>

Âyetteki الْحِنثِ الْعَظِيمِ ifadesi şirk anlamında kullanılmıştır.<sup>26</sup> Bu âyete göre zenginler ve liderler, kulluğu sadece Allah’a yapmayı terk ettikleri gibi ahireti de kuşkulu bulmuşlardır. Sahip oldukları dünya nimetleriyle şımarmış, dünya hayatına sarılarak Allah’ın kendilerini yoktan var ettiği bilgisini işlevsiz hale getirmişlerdir. Şirk anlayışıyla hareket ederek bedenini toprağa dönüşmesini öne sürüp yeniden dirilişin gerçekleşmesinin akla uzak olduğuna dair itirazda bulunmuşlardır.

Yukarıda zikredilen Câsiye sûresi 24. âyete dayanarak Cahiliye döneminde “dehrîler” olarak adlandırılan bir grubun varlığından söz eden müfessirlerin bu âyeti söz konusu felsefi düşünceyle ilişkilendirilerek yorumlamış olmaları muhtemeldir. Nitekim ilk dönem müfessirler tarafından böyle bir grubun varlığından bahsedildiğine rastlamadığımız gibi, tarihçi Mes’ûdî (v. 345/956) de Cahiliye döneminde Araplardan yaratıcıyı ikrar edip, peygamberleri ve yeniden dirilişi yalanlayan bir grup olduğunu, bunların dehrîlerin sözlerine benzer sözler söylediklerini belirterek bu âyette onların inkârlarının anlatıldığını söylemiştir.<sup>27</sup> Buna göre bu durum, genel olarak Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinin ileri sürdüğü, sonradan dehrîler diye adlandırılan ve hem yaratıcıyı hem de ahireti inkâr eden kişilerin sözlerine benzeyen bir itiraz olabilir.

<sup>25</sup> Vâkıa 56/45-47.

<sup>26</sup> Mukâtil, **Tefsîr**, IV, 221; Ferrâ, **Meâni'l-Kur'an**, III, 127; Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, XXIII, 132; Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu**, Tahk. Abdülcelil Abduh Şelebi, 5 c., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988, V, 113; Vâhidî, **el-Vecîz**, s. 1061; Begavî, **Meâlimü't-Tenzîl**, VIII, 18; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefâtihi'l-Ğayb**, 32 c., 3. bs., Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, XXIX, 411; İbn Âşûr, **et-Tahrîr**, XVII, 306.

<sup>27</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, **Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher**, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 4 c., 4. bs., Kahire, el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964, II, 162.

Mekke müşrikleri, yeniden dirilişe şahit olmadıklarını ve ilahî bir azap görmediklerini öne sürerek de yeniden diriliş hakkında şüphelerde bulunmuşlardır:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا أَنِنَّا لَمُخْرَجُونَ ( ) لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ  
“İnkâr edenler dediler ki: Sahi, biz ve atalarımız, toprak olduktan sonra, gerçekten (diriltilip) çıkarılacak mıyız? Bu tehdid, bize de; önceden atalarımıza da yapıldı. Bu, öncekilerin masallarından başka bir şey değildir.”<sup>28</sup>

Âyetlere göre müşrikler bu tehdidin önceki peygamberler tarafından da yapıldığını ancak aradan uzun zaman geçmesine rağmen bugüne kadar yeniden diriltileceğini ifade etmişlerdir.<sup>29</sup> Böylece kendilerinin de öncekiler gibi yeniden diriltilemeyeceklerini söylemek istemişlerdir.<sup>30</sup>

Yukarıdaki âyette yer alan لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ (Bu tehdid, bize de; önceden atalarımıza da yapıldı.) ifadesi Mü'minûn sûresi 83. âyette لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا şeklinde geçmektedir. Anlam aynı olmakla beraber “هَذَا” zamiri yer değiştirmiştir. Bu konuda Râzî (v. 606/1209) şu açıklamayı yapmıştır: Bir ifadeyi başa almak onun asıl maksat olduğunu ve sözün sırf bunun için söylendiğini gösterir. Buna göre müşriklerin iki asla vurgu yaptıklarına işaret vardır. Bunlardan biri “biz”, diğeri de “bu” (yeniden diriliş). O halde bu haberler çok açık ve anlaşılır bir biçimde müşriklere sunulmuştur. Ancak onlar buna rağmen yüz çevirmişlerdir. Bu durum onların iyice düşünmediğini gösterir. Bunun nedeni de dünya sevgisi, riyaset, makam-mevki tutkusu ve başkasına boyun eğmemektir.<sup>31</sup> Râzî'nin bu açıklamasından da anlaşıldığı gibi müşrikler bu ve buna benzer etkenlerden dolayı iyice düşünmeyip şüphe etmiş olabilirler. Nitekim yukarıda zikredilen Neml sûresinin 67 ve 68. âyetlerin öncesinde müşriklerin yeniden ahiret konusunda şüphe içinde oldukları, bunun da ötesinde ahiretten yana kör oldukları bildirilmiştir: بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ “Hayır; onların ahiret hakkındaki bilgileri yetersiz kalmıştır. Dahası, bu hususta şüphe içindedirler. Bunun da ötesinde, onlar ahiretten yana kördürler.”<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Neml 27/67, 68; Ayrıca bkz. Mü'minun 23/82, 83; Ahkâf 46/17; Duhân 44/34-36; Câsiye 45/24, 25.

<sup>29</sup> Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, XIX, 491; Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî, Tefsîru'l-Kuşeyrî: **Letâifu'l-İşârât**, Tahk. İbrahim Besyûnî, 3 c., Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981, I, 560, II, 585; Begavî, **Meâlimü't-Tenzil**, V, 426; Râzî, **Mefâtihü'l-Ğayb**, XXIII, 289; XXIV, 569; Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, **Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm**, Tahk. Sami b. Muhammed es-Selame, 8 c., Riyad, Dâru Taybe, 1418/1997, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, **Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm**, Tahk. Sami b. Muhammed es-Selame, 8 c., Riyad, Dâru Taybe, 1418/1997, VI, 208; Kurtubî, **el-Câmi'**, XII, 145; İbn Âşûr, **et-Tahrîr**, XVIII, 108; XX, 26.

<sup>30</sup> Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât**, II, 585.

<sup>31</sup> Râzî, **Mefâtihü'l-Ğayb**, XXIV, 569.

<sup>32</sup> Neml 27/66.

Âyette bildirildiğine göre onlar ahiretle ilgili bilgilerden tamamen habersiz değillerdi.<sup>33</sup> Ayrıca Kur'an'da, ahiretle ilgili mevcut bilgilerin daha önce Hz. İbrahim (a.s.) ve Hz. Mûsa (a.s.) sayfelerinde de olduğu bildirilmiştir.<sup>34</sup> Hz. İbrahim (a.s.), onların çok iyi tanıdıkları ve ataları olan peygamberdir. Dolayısıyla Hz. İbrahim'den (a.s.) aktararak gelen bilgiler onlarda mevcuttu. Bunun yanında müşrikler Ehl-i kitap'la münasebetleri dolayısıyla Hz. Mûsa'nın (a.s.) getirmiş olduğu Tevrat'tan da bu tür bilgiler edinmişlerdi. O halde burada, müşriklerin yeniden diriliş hakkında yeterince açıklayıcı bilgilere sahip olmadıkları, bir takım şüpheler taşıdıkları, bunun da ötesinde ahireti göz ardı ettikleri ve onun hakkında hiçbir şey bilmiyorlarmış gibi davrandıkları kastedilmiş olduğu söylenebilir.

Diğer yandan, atalarının bu güne kadar diriltilmemiş olduğunu ifade eden ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini kabul etmeyen müşrikler yeniden dirilişin olmayacağı ve cezalandırılmayacakları mesajını vermek için bunun ne zaman gerçekleşeceğini sormuşlardır. Onların bu soruları bir âyette şöyle bildirilmiştir:

“وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ” *Onlar: Eğer doğru sözlü iseniz (söyleyin bakalım) bu tehdit ne zaman gerçekleşecek? derler.*<sup>35</sup>

Onlar şunu demek istemiş olabilirler: Sana inanmıyoruz, bununla birlikte görevini yapmana engel olmak için elimizden geleni yapıyoruz. O halde hâlâ niçin cezalandırılmıyoruz?<sup>36</sup>

Görüldüğü gibi sadece itirazlardan hareketle müşriklerin ya da onlardan bir kısmının yeniden dirilişe kesinlikle inanmadıkları sonucuna varmak zor görünmektedir. Müşriklerin bu itirazlarına Kur'an'da verilen cevaplar inceledikten sonra bu konuda bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

## 2. Müşriklerin Yeniden Diriliş İtirazlarına Kur'an'da Verilen Cevaplar

### a. Allah'ın Diriltmeye Kadir Olması

Yeniden diriliş kuşkusunu karşısında ilk defa yaratan Allah'ın yeniden diriltmeye gücünün yettiği, yeniden diriltmenin ve hesabın O'nun için kolay olduğu birçok âyette açıklanmıştır. Allah'ın insanları bütün organlarıyla ve en ince detaylarıyla yeniden yaratmaya gücünün yettiği şöyle bildirilmiştir:

<sup>33</sup> Ayrıca bkz. Bkz. Mü'minûn 23/83.

<sup>34</sup> Bkz. Â'lâ 87/18, 19.

<sup>35</sup> Neml 27/71.

<sup>36</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l- Kur'an*, IV, 124.

أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ( ) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ  
toplamayacağımızı mı sanıyor? Evet, toplarız, onun parmak uçlarını bile düzenleyip eski haline  
getirmeye gücümüz yeter.”<sup>37</sup>

Parmak uçlarını eski haline getirmek demek vücudun en ince oluşumuna varıncaya kadar hepsini diriltmek demektir. Buna göre insanın vücudunun tamamını Allah'ın eksiksiz bir şekilde yaratacağı ve buna gücünün yeteceği ifade edilmiş olmaktadır. Nitekim başka bir âyette öldükten sonra beden neye dönüşürse dönüşün yeniden diriltileceği bildirilmiştir:

قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ( ) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ  
رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَنْتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا  
Diyecekler ki: ‘Bizi tekrar (hayata) kim döndürecek?’ De ki: ‘Sizi ilk kez yaratan.’ Bunun üzerine onlar sana başlarını sallayacak ve ‘Ne zaman o?’ diyecekler. De ki: ‘Yakın olsa gerek!’  
»<sup>38</sup>

Müşriklerin sadece diriltilmekle kalmayacağı, yaptıklarının da kendilerine haber verileceği ve bunun da Allah'a göre kolay olduğu bildirilmiştir:

رَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَأُبْعَثَنَّكُمْ لِنُنَبِّئَنَّكُمْ بِمَا عَمَلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ  
İnkâr edenler, kesinlikle diriltilmeyeceklerini ileri sürdüler. De ki: Hayır! Rabbime andolsun ki mutlaka diriltileceksiniz, sonra yaptıklarınız size haber verilecektir. Bu, Allah'a göre kolaydır.”<sup>39</sup>

Özetle, toprağa dönüşen bedenin eksiksiz bir şekilde diriltileceği, Allah'ın buna gücünün yeteceği, insanların yaptıklarının kendilerine haber vermenin O'na kolay olduğu bildirilmiştir. Bunun yanında öncekilerin de sonrakilerin de belli bir günün belli vaktinde mutlaka toplanacakları,<sup>40</sup> Allah'ın bir şeyi yaratmak istediğinde ona sadece “ol” dediği ve her şeyin hükümranlığının O'nun elinde olduğu,<sup>41</sup> toprağa dönüşen bedenden Allah'ın haberdar olduğu,<sup>42</sup> Mahşer'de toplanmanın bir haykırıyla gerçekleşeceği,<sup>43</sup> Allah'ın ilk yaratmada aciz kalmadığı,<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Kıyâmet 75/3, 4.

<sup>38</sup> İsrâ 17/50, 51.

<sup>39</sup> Teğâbûn 64/7.

<sup>40</sup> Bkz. Vâkıa 56/49, 50.

<sup>41</sup> Bkz. Yâsin 36/82, 83; Nahl 16/40.

<sup>42</sup> Bkz. Kaf 50/4.

<sup>43</sup> Bkz. Nahl 16/77; Yâsin 36/49-53; Sâffat 37/19; Kaf 50/41-44; Nâziât 79/13, 14.

<sup>44</sup> Bkz. Nahl 16/68; Meryem 19/67; Hac 22/5-7; Mü'minûn 23/12-16; Rum 30/27; Secde 32/7-9; Kaf 50/15; Vâkıa 56/57-62; Kıyâmet 75/37-40; Târık 86/5-8.

ilk yaratının dirilteceği,<sup>45</sup> yeniden dirilişin topraktan bitkilerin çıkarılması gibi kolay olduğu,<sup>46</sup> kainatı en güzel şekilde yarattığı,<sup>47</sup> kainatı yaratmanın O'na zor gelmediği,<sup>48</sup> kainatta bulunan her şeyin mülkiyet ve yönetiminin O'nun elinde olduğunu müşriklerin de kabul ettiği,<sup>49</sup> bildirilmiştir.

Âyetlerde müşriklerin varlığını kabul ettikleri Allah'ın tek ilah olarak her şeye gücü yettiği ve böyle bir varlığın diriltmeyi de gerçekleştireceği vurgulanmıştır.<sup>50</sup> Ayrıca Müşriklerin Allah ve ahiret hakkında bildiklerinin etkili bir şekilde gün yüzüne çıkarılarak gerçeği kabullenmeleri ve aldanmamaları istenmiştir. Ancak, öyle anlaşılıyor ki, müşrikler Allah'tan başka ilahlar edindiklerinden O'nun tek ilah olarak yeniden dirilişi ve hesabı gerçekleştirmesi konusunda şüpheler taşımışlar ve dünya hayatına aldanmışlardır.

### b. Dünya'nın İmtihan, Ahiretin ise Karşılık Yeri Olması

Müşrikler imtihan yeri olan dünya hayatına sarılıp ahireti unutmışlardır. Bundan dolayı ahiret hayatı hiç yokmuş gibi tutum ve davranışlarda bulunmuşlardır. Nitekim Allah kâinatı ve insanları boş yere yaratmadığını ve hesap vermek üzere insanları huzurunda toplayacağını bildirmiştir:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ( ) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ( ) إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ  
 “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları, oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık. Onları sadece gerçek bir sebeple yarattık. Fakat onların çoğu bilmiyorlar. Şüphesiz (hakkı bâtıldan ayıran) hüküm günü, hepsinin bir arada buluşacağı gündür.”<sup>51</sup>

Âyetlerde gökler, yer ve bunlar arasında bulunanların ahenkli bir şekilde yaratıldıklarına dikkat çekilip bütün bunların bir amaç doğrultusunda yaratıldığını düşünmeye davet edilmektedir. Böylece yeniden diriliş ile evrenin bir gaye üzerine yaratılmış olması hususunda bir irtibat

<sup>45</sup> Bkz. Yâsin 36/79; Ayrıca bkz. İsrâ 17/51.

<sup>46</sup> Bkz. A'râf 7/57; Nahl 16/65; Hac 22/5-7; Kaf 50/9-11.

<sup>47</sup> Bkz. A'râf 7/54; Ra'd 13, 3-4; Nahl 16/66-69, 79-81; Mü'minun 23/16-22, 84-89; Sebe' 34/9-12; Kaf 50/6-8; Nâziât 79/27-33.

<sup>48</sup> Bkz. İsrâ 17/99; Yâsin 36/81; Ahkâf 46/33; Kaf 50/38.

<sup>49</sup> Bkz. Mü'minun 23/84-90; Neml, 27/60-66, 86; Ahkâf 46/33-34.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XII, 145; Mevdûdî, *Tefhîm*, III, 391; Muhammed İzzet Derveze, *Sîretü'r-Resûl (s.a.v.)*, 2 c., Beyrut, el-Mektebetü'l-Arabiyye, t. y., V, 331.

<sup>51</sup> Duhân 44/38-40; Ayrıca bkz. Nisâ 4/87; Enâm 6/12, 30; Meryem 19/68, 95; Mü'minun 23/115; Secde 32/13; Sebe' 34/26; Secde 32/11; Yâsin 36/51, 53; Zümer 39/31; Zuhuf 43/85; Duhan 44/38-40; Câsiye 45/26-29; Kaf 50/20, 21, 42, 43; Vâkıa 56/49, 50, 86, 87; Kıyâmet 75/12, 36; Nâziât 79/13, 14; Mutaffifin 83/1-6.



kurulmuş olmaktadır.<sup>52</sup> Buna göre insan da bir hedef doğrultusunda yaratılmıştır. İnsan bir imtihan yeri olan dünyada yaşadıkdan sonra ölecek ve yaptıklarının karşılığını görmek üzere ahirette diriltilecektir. Bütün varlıkların rabbi olan Allah, ahirette yeniden diriliş için bir zaman tayin etmiştir. İşte o zaman geldiğinde yeniden diriliş gerçekleşecektir. O gün hem önce ölenler hem de sonra ölenler Allah'ın huzurunda toplanacaklar, dünya hayatlarından sorgulanacaklar ve ahiret hayatlarıyla ilgili ilâhî karar kendilerine bildirilecektir.

Diğer taraftan, Mekke müşrikleri yakın tarihte azap görmediklerinden hareketle hiç azap görmeyeceklerini sanmışlardır. Bu sebeple onların azaptan kaçışlarının mümkün olmayacağı, ancak Allah'ın insanlara karşı lütuf sahibi olduğu, insanların ise çoğunun şükretmediği bildirilmiştir:

“*De ki: “فَلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ رِذْفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ ( ) وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ Çabucak (gelmesini) istemekte olduğunuz (o azab) ın bir kısmı ensenize binmek üzeredir. Şüphesiz Rabbin, insanlara karşı lütuf sahibidir; fakat insanların çoğu şükretmezler.”*”<sup>53</sup>

Âyet müşriklerin azabı hak etmelerine rağmen Allah'ın lütuf sahibi olduğunu ve bundan dolayı hemen azap vermek yerine onlara mühlet verdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah, insanların istedikleri zaman azap gönderecek ya da öncekileri diriltecek değildir. Çünkü hayat, ölüm ve yeniden diriliş Allah'ın sünnetine uygun cereyan eder. Bundan dolayı ölenlerden dünyaya geri gelmek isteyenlere de izin verilmeyecektir.<sup>54</sup>

### c. Ahirette Adaletin Tam Gerçekleşecek Olması

Müşrikler dünya hayatında iyinin de kötünün de belli olduğu ve karşılığın dünyada iken alındığı gafletinde bulunmuşlardır. Ayrıca dünya hayatlarındaki gibi ahirette de bir takım kayırmalarla işlerin yürütüleceğini düşünerek yaşamlarında ahiretin varlığını dikkate almamış olabilirler. Nitekim Kur'an'da herkesin yaptığının tam karşılığını göreceği yerin ahiret olduğu vurgulanmıştır:

“*O gün hiçbir kimse en ufak bir haksızlığa uğramaz. Siz orada ancak yaptıklarınızın karşılığını alırsınız.*”<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Seyyid Kutub, **Fî Zilâli'l-Kur'an**, 6 c., 11. bs., Beyrut, Dârü'ş-Şürûk, 1405/1985, V, 3216; Benzer bir açıklama için ayrıca bkz. Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, XXII, 41; Mevdûdî, **Tefhîm**, V, 311.

<sup>53</sup> Neml 27/72, 73.

<sup>54</sup> Bkz. Mü'minûn 23/99, 100; A'râf 7/53.

<sup>55</sup> Yâsin 36/54; Ayrıca bkz. Enbiyâ 21/47; Mü'minûn 23/101-104; Neml 27/87-90; Câsiye 45/27-29; Ahkâf 46/19; Sebe' 34/25, 26; Teğâbûn 64/9, 10; Mutaffifin 83/18-28; Mutaffifin 83/1-6.

Âyetten anlaşıldığına göre dünya hayatı imtihan yeri olduğu için orada herkes yaptığının karşılığını tam olarak göremeyebilir. Ancak ahirette hiç kimseye zerre kadar haksızlık yapılmaz. Çünkü Allah'ın bildirdiğine göre, müşrikler aracı tanrılar edinerek Allah'ı hayatlarından uzaklaştırmış olsalar da insanı yaratan Allah insanın içinden geçenleri bilir ve ona şah damarından daha yakındır. Ayrıca insanın dünyada yaptıkları kaydedilir,<sup>56</sup> ölüm kendisine geldikten sonra insan, yanında bir sürücü ve bir şahitle Allah'ın huzurunda hazır bulunur.<sup>57</sup> Hesap günü insana yardım edecek hiçbir kimse olmaz,<sup>58</sup> insanın yol arkadaşları ve Allah'tan başka taptıkları yardıma muhtaçtırlar.<sup>59</sup>

#### d. Dünya Hayatının Ahiret Hayatına Tercih Edilmesi

Müşrikler ahiret hayatını inkâr etmekten çok, dünya hayatını ahiret hayatına tercih etmişlerdir. Müşriklerin kalıcı olan ahiret hayatı yerine geçici olan dünya hayatını istedikleri şöyle bildirilmiştir:

كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ( ) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ “Hayır! Doğrusu siz, çarçabuk geçeni (dünya hayatını ve nimetlerini) seviyor, ahireti bırakıyorsunuz.”<sup>60</sup>

Dünya hayatı insanın içinde bulunduğu hayat olduğundan öncelikle insan onu değerlendirmeyi düşünmektedir. Ahiret hayatı ise daha sonra geleceği için onu ikinci plana koyabilmekte, hatta unutabilmektedir. İşte müşriklerin yaptığı da bu olmuştur. Onların ahirette Allah'ın huzuruna çıkacaklarını unuttukları şöyle haber verilmiştir:

وَقِيلَ الْيَوْمَ نُنَسِّأَكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَأَكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ “Denilir ki: Bu güne kavuşacağınızı unuttuğunuz gibi biz de bugün sizi unutturuz. Yeriniz ateştir, yardımcılarınız da yoktur!”<sup>61</sup>

#### e. Büyüklemlerin ve Önyargılı Olanların İman Etmemeleri

Müşriklerin ileri gelenleri servet ve evlat bakımından zengin olduklarından ötürü kendilerini üstün görerek azap edilmeyeceklerini öne sürmüşler<sup>62</sup> ve Allah'ın âyetlerini inkâr etmişlerdir. Nitekim Allah'ın âyetlerine ancak büyüklemlenlerin iman ettikleri şöyle bildirilmiştir:

<sup>56</sup> Bkz. Kaf 50/16-18; Ayrıca bkz. Neml 27/74, 75; Câsiye 45/ 28, 29.

<sup>57</sup> Bkz. Kaf 50/20, 21.

<sup>58</sup> Bkz. Câsiye 45/34; Ayrıca bkz. A'râf 7/53; İsrâ 17/97; Mü'minûn 23/101; Neml 27/74, 75; Secde 32/4; Sebe' 34/22, 23; Sâffât 37/25- 32; Fussilet 41/47, 48; Duhân 44/41; Târik 86/10.

<sup>59</sup> Sâffât 37/22-24, 33, 34; Ayrıca bkz. Ra'd 13/5; Meryem 19/68.

<sup>60</sup> Kıyâme 75/20, 21; Ayrıca bkz. Ra'd 13/26; Nâziât 79/37-41; A'lâ 87/16, 17.

<sup>61</sup> Câsiye 45/34; Ayrıca bkz. Secde 32/14.

<sup>62</sup> Bkz. Sebe' 34/35, 36; Ra'd 13/26.

إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا حَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ( ) تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ  
كَيْدًا يَكْتُمُونَ *“Bizim âyetlerimize ancak o kimseler inanırlar ki, bunlarla kendilerine öğüt verildiğinde, büyüklük taslamadan secdeye kapanırlar ve Rablerini hamd ile tesbih ederler. Korkuyla ve umutla Rablerine yalvarmak üzere (ibadet ettikleri için), vücutları yataklardan uzak kalır ve kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcarlar.”*<sup>63</sup>

Müşrikler büyüklemeyle birlikte önyargılı olmuşlardır. Allah bu durumu şöyle bildirmiştir:

وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذْ كُنَّا نُزَابًا أَلْبَابًا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ  
النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ *“Eğer şaşıyorsan, asıl şaşılacak şey onların: ‘Biz toprak olduğumuz zaman yeniden mi yaratılacağız?’ demeleridir. İşte onlar, Rablerini inkâr edenlerdir; işte onlar (kıyamet gününde) boyunlarında tasmalar bulunanlardır. Ve onlar ateş ehlidir. Onlar, orada ebedî kalacaklardır!”*<sup>64</sup>

Boyuna geçirilmiş demir tasma mahpusluk alameti olduğu için “boyunlarında tasmalar” tabiri burada onların cehaletin, inadin, nefislerinin köleleri olduklarını ve atalarını körü körüne taklit ettiklerini göstermek üzere mecâzî anlamda kullanılmıştır. Müşrikler önyargıları bırakıp düşünmediklerinden inanmayı gerekli kılan her sebebe rağmen ahireti inkâr etmişlerdir.<sup>65</sup> Bundan dolayı onlar cehennem ehli olmuşlardır. Ayrıca “boyunlarında tasmalar” tabiri müşriklerin dünyada iken kendilerini üstün görmelerine karşılık ahirette zelil bir durumda olacaklarına işaret edebilir. Nitekim büyüklemeyle körü körüne Allah’ın âyetlerini ve yeniden dirilişi yalanlayan müşriklerin kör, dilsiz ve sağır bir halde yüzükoyun haşredilip cehenneme yerleştirilecekleri<sup>66</sup>, hor ve hakir olarak diriltilenleri<sup>67</sup>, başlarını öne eğmiş bir vaziyette olacakları<sup>68</sup>, alçaltıcı bir azap görecekleri<sup>69</sup>, şeytanlarla beraber cehennem etrafına diz çökmüş olarak hazır bulundurulacakları<sup>70</sup> bildirilmiştir.

Müşrikler atalarını körü körüne taklit ettiklerinden düşünemez olmuşlardır:

إِنَّهُمْ أَلْفَاؤُا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ ( ) فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ *“Kuşkusuz onlar atalarını dalâlette buldular da peşlerinden koşup gittiler.”*<sup>71</sup>

<sup>63</sup> Secde 32/15, 16; Ayrıca bkz. Mü’minûn 23/109-111; Câsiye 45/31; Â’lâ 87/10, 11.

<sup>64</sup> Ra’d 13/5.

<sup>65</sup> Mevdûdî, **Tefhîm**, II, 481.

<sup>66</sup> İsrâ 17/97, 98.

<sup>67</sup> Bkz. Sâffât 37/18.

<sup>68</sup> Bkz. Secde 32/12.

<sup>69</sup> Bkz. Ahkâf 46/20; Ayrıca bkz. Duhân 44/43-49.

<sup>70</sup> Bkz. Meryem 19/68.

<sup>71</sup> Sâffât 37/69, 70.

Âyetteki “يُؤْرَعُونَ” kelimesinin mastarı olan الإِهْرَاع “yüksek hız” demektir.<sup>72</sup> Bu da onların durup düşünmeden ve araştırma yapmadan gittiklerine işaret eder.<sup>73</sup> Buna göre müşrikler, dalâlette buldukları atalarını bir delil olmaksızın ve düşünmeye hiç zaman ayırmaksızın taklit etmişlerdir. Bu taklit de hem sözlerinin benzerini söylemekle hem de düşünce ve eylemleriyle gerçekleşmiştir.

#### f. İman ve İnkâr Konusunda İnsanların Hür Olmaları

Dünyanın imtihan yeri olduğunu akıllarından çıkararak müşrikler, insanların kendi iradeleriyle tercihte bulunduğunu ve bu tercih konusunda kimsenin zorlayıcı bir güce sahip olmadığını kavrayamamışlardır. Kibirli ve önyargılı olmalarından dolayı inkârda ısrar etmişlerdir. Nitekim onlara sunulan çeşitli delillere rağmen iman etmiyor oluşları karşısında Hz. Peygamber (s.a.v.) teselli edilmiş ve imanın zorla gerçekleşmeyeceği bildirilmiştir:

“نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذِكْرُ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ *Biz onların dediklerini çok iyi biliriz. Sen onların üzerinde bir zorlayıcı değilsin. Tehdidimden korkanlara Kur'an'la öğüt ver.*”<sup>74</sup>

Âyete göre yeniden dirilişin olmayacağı iddialarına verilen cevaplar sonucunda hâlâ iman etmemiş olanlar bulunabilir. Çünkü insanlar kendi iradelerinin dışına çekilip iman dairesine sokulacak değillerdir. Yapılması gereken Kur'an'la öğüt vermektir. Bu öğüdü dikkate alanlar doğru yolu bulabilirler. Önyargılarından vazgeçmeyenlere ise zor kullanılmaz. Çünkü Allah dileseydi onlara hidâyet verirdi:

“وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ *Biz dilesek, elbette herkese hidâyetini verirdik. Fakat, 'Cehennem hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım' diye benden kesin söz çıkmıştır.*”<sup>75</sup>

Öte yandan müşriklerin şirke düşmelerinde de hiç kimsenin hiçbir zorlayıcı bir gücü olmadığı bildirilmiştir:

<sup>72</sup> Ebû Abdî'r-Rahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferahhidî, **Kitâbu'l-Ayn**, Tahk. Mehdî Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâî, 8 c., Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1408/1988, I, 105; Ferrâ, **Meâni'l-Kur'an**, II, 387; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, **Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an**, Tahk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978/1398, s. 372; Zeccâc, **Meâni'l-Kur'an**, IV, 307; Mâturîdî, **Te'vilât**, XIII, 569; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî es-Sem'ânî, **Tefsîrü'l-Kur'an: Kitâbü't-Tefsîr**, Tahk. Yâsir b. İbrâhim ve Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm, 6 c., Riyad, Dâru'l-Vatan, 1418/1997, IV, 402; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 47.

<sup>73</sup> Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, **Tefsîrü'l-Kâdî el-Beydâvî: Envârü't-Tenzîl ve Esrû't-Te'vil**, 5 c., Beyrut, Dâru İhyau't-Türasi'l-Arabî, 1418, V, 12; VII, 212; İbn Âşûr, **et-Tahrîr**, XXIII, 127.

<sup>74</sup> Kaf 50/45.

<sup>75</sup> Secde 32/13.

وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ () وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ  
وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ () وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ  
“*Andolsun İblis, onlar hakkındaki tahminini doğruya çıkardı. İnanan bir zümrenin dışında hepsi ona uydular. Hâlbuki şeytanın onlar üzerinde hiçbir nüfuzu yoktu. Ancak ahirete inananı, şüphe içinde kalandan ayırt edip bilelim diye (ona bu fırsatı verdik). Rabbin gerçekten her şeyi koruyandır.*”<sup>76</sup>

Büyüklik taslayarak şirkte ısrar edip ahiret hakkında şüphede olanlar üzerinde de şeytanın zorlayıcı bir gücü olmamıştır. Onun yaptığı kötülüğe davet ve bu yolu süslü göstermektir. İhlâslı olanlar bundan etkilenmeyecek olduğundan ona böyle bir şey yapmasına izin verilmiştir.<sup>77</sup> İhlâslı olanlar, şeytana uyanlar gibi büyüklik taslamamışlardır.<sup>78</sup> O halde müşriklerin ahirete iman konusunda şüphe içinde olmaları başkalarının dayatması ile gerçekleşmiş değildir.

### **g. Kendilerini Üstün Görüp İnkârda İsrar Edenlerin Dünyada Cezalandırılmaları**

Kendilerini üstün görüp hiçbir şekilde cezalandırılmayacaklarını sanan müşriklere daha önce nice nesillerin helak edildiği<sup>79</sup> ve bunların içinde kendilerinden daha güçlü olanların bulunduğu hatırlatılarak kendilerini dünyada üstün görmemeleri uyarısı yapılmıştır.<sup>80</sup> Bir âyette helak edilen bu kavimlerden Mekke müşriklerine göre daha güçlü olanların bulunduğuna şöyle dikkat çekilmiştir:

“*Biz, onlardan önce kendilerinden daha güçlü olan, diyar diyar dolaşan nice nesilleri helâk etmişizdir. Kurtuluş var mı?*”<sup>81</sup>

Âyette daha önce helak edilenlerden daha güçlü kavimlerin olduğunun haber verilmesi güçlü olmanın Allah katında değerli olmak anlamına gelmediğine, mal ve evlatların azabı def etmeyeceğine işaret eder. Dolayısıyla müşriklerin sahip oldukları refah, onların üstün oldukları ve azaba uğramayacakları anlamına gelmez. Nitekim Kur’an daha önce müşrik olarak yaşamış ve Mekkelilerin de üstün özelliklere sahip topluluklar olarak bildikleri Tubba kavminin geçmişte şirkte ısrarcı olmalarından dolayı ilahî azaba uğradıklarını haber vermiştir:

“*Bunlar mı daha hayırlı, yoksa Tubba kavmi ile onlardan öncekiler mi? Onları yok ettik, çünkü onlar suçlu idiler.*”<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Sebe’ 34/20, 21.

<sup>77</sup> Bkz. Hicr 15/39.

<sup>78</sup> Bkz. Secde 32/15.

<sup>79</sup> Bkz. Secde 32/27; Ayrıca bkz. Ra’d 13/6; Mü’minûn 23/41, 44; Neml 27/69; Sebe’ 34/15-19, 45; Sâffât 37/71-73; Duhân 44/37; Kaf 50/12-14, 36, 37; Kamer 54/9-42.

<sup>80</sup> Bkz. Kaf 50/36, 37; Neml 27/7-69; Sebe’ 34/15-19, 45; Kaf 50/36; Kamer 54/1-44; Duhân 44/37.

<sup>81</sup> Kaf 50/36.

<sup>82</sup> Duhân 44/37; Ayrıca bkz. Neml 27/7-69; Sebe’ 34/15-19; Kaf 50/36; Kamer 54/1-43.

Âyette, Tubba<sup>83</sup> kavminin zikredilmesinin sebebi konusunda İbn Âşûr şu açıklamada bulunmuştur: Araplar, Tubba ve onun Yemen ehli ile Arapların birçoğundan oluşan kavminin azametini ve bu kavmin helak olduğunu birbirlerine anlatıyorlardı. Araplar Tubba kavminin kendilerinden daha hayırlı olduklarını bildiklerinden âyetteki ifade soru şeklinde gelmiştir.<sup>84</sup>

Râzî, her iki grupta da hayır olmadığı halde neden âyette “Bunlar mı hayırlı? Tubba kavmi mi? denilmesinin sebebini şöyle izah etmiştir: “Bu kuvvet ve güç bakımından bunlar mı, yoksa Tubba kavmi mi öndedir?” demektir.<sup>85</sup> Bununla birlikte, müşriklerin sahip oldukları bu dünyevî imkânların kendilerinin hayırlı olmalarından kaynaklandığı düşüncesini taşıdıklarından âyette böyle buyurulmuş olabilir. Nitekim Bikâî (v. 885/1480), âyette yer alan “onlar mı hayırlı?” ifadesini açıklarken “din ve dünyada” diyerek onların din ve dünyevî imkânlar bakımından hayırlı olduklarının bilindiğine işaret etmiştir.<sup>86</sup> O halde müşriklere şu mesaj verilmiş olabilir: Üstünlük mal ve mülk sahibi olmakla ölçülüyorsa ve bunlara sahip olanlara azap edilmeyecekse önceki kavimlerden Tubba neden helak edildi? Sizin onlardan üstün bir yanınız yok. Öyleyse siz de azaptan kurtulacak değilsiniz.

Tubba kavminin, onlar gibi kendilerini üstün gören Mekke müşriklerinin ve aynı yolu takip eden sonrakilerin de öldükten sonra diriltilecekleri ve ahirette azap görecekleri kuşkusuzdur. Kaldı ki, belki dönerler diye müşriklere büyük azaptan önce dünyada küçük azap olacağı da bildirilmiştir:

وَلَنَذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ  
“En büyük azaptan önce, onlara mutlaka en yakın azaptan tattıracağız; olur ki (imana) dönerler.”<sup>87</sup>

Âyette, الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ (yakın azap) ile kastedilen can ve mala gelen dünya musibetleri olduğu söylenebilir.<sup>88</sup> Bu azap ahiret azabından önce onları uyarmak amaçlıdır. Asıl azap ise ahirettedir.

<sup>83</sup> Bu âyette bahsedilen Tubba, Arap yarımadasında hüküm süren Yemen krallarından biridir. Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna et-Temîmî, Tahk. Mehmed Fuat Sezgin, **Mecazü'l-Kur'an**, 2 c., 2. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1981/1401, II, 209; Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât**, III, 385; Begavî, **Meâlimü't-Tenzil**, VII, 233; İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'an**, VII, 256; Kurtubî, **el-Câmi'**, XVI, 144. XIII, 127.

<sup>84</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr**, XXV, 308.

<sup>85</sup> Râzî, **Mefâtihü'l-Ğayb**, XXVII, 662; Benzer görüş için bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 280.

<sup>86</sup> İbrâhim b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, **Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Ayâti ve's-Süver**, 22 c., Kahire, Dâru'l-Kitabi'l-İslamiyye, t.y., XVIII, 37.

<sup>87</sup> Secde 32/21.

<sup>88</sup> Ferrâ, **Meâni'l-Kur'an**, II, 332; Ebu'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, **Tefsîrü's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm**, 3 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993, III, 32; Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât**, III, 145; İbn Mesûd (v. 34/654) bunun Bedir'de uğradıkları ölüm ve esaret olduğunu söylemiştir. Bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtim, **Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm Müsneden an Resîlillâh s.a.v. ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn**, Tahk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, 10 c., Mekke, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997, IX, 3110; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn

### h. Allah'ın Vaadi Olan Yeniden Dirilişten Şüphe Edilmesi

Allah'a yemin ederek ölen kimseyi Allah'ın diriltmeyeceğini söyledikleri ifade edilen müşriklere cevap olarak Allah'ın yeniden dirilteceği ve bunu vaat ettiği kesin bir ifade ile vurgulamıştır:

“(Onlar), yeminlerinin (Onlar), yeminlerinin وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (Onlar), yeminlerinin bütün şiddetiyle: ‘Allah ölen kimseyi diriltmez!’ diye Allah'a yemin ettiler. Hayır diriltecektir, bu, O'nun gerçek olarak verdiği sözdür. Ama insanların çoğu bilmezler.”<sup>89</sup>

Âyetin sonunda yer alan وَأَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (Ama insanların çoğu bilmezler.) ifadesinin anlamı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mukâtil (v. 150/767) bunu şu şekilde açıklamıştır: Mekkeliler öldükten sonra yeniden diriltileceklerini bilmezler.<sup>90</sup> Taberî'ye (v. 310/923) göre bu ifadede şu anlaşılmaktadır: Kureyş'in çoğu, Allah'ın kullarını kıyamette yeniden dirilteceğini bilmez.<sup>91</sup> Ancak bu ifadenin zahirinden hareketle Mekkelilerin ya da Kureyş'in çoğunun yeniden diriliş hakkında hiçbir şey bilmediklerini söyleyemeyiz. Zira onlar bundan hiçbir şekilde habersiz değillerdi. O halde burada, müşriklerin yeniden diriliş hakkında açıklayıcı yeterli bilgilere sahip olmadıklarının ve ahiret hayatı olacağını bilmiyorlarmış gibi yaşadıklarının kastedildiği söylenebilir. Bundan dolayı zihinlerinde yeniden diriliş hususunda şüpheler oluşmuş ve böylece yalanlama gerçekleşmiş olabilir. Nitekim yukarıda وَأَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (Ama insanların çoğu bilmezler.) ifadesinin geçtiği Nahl sûresi 38. âyetten sonra yeniden diriliş gerçeğini açıklamak ve kâfirlerin yalancı olduklarını bilmeleri için yeniden diriltilecekleri ifade edilmiştir: “*Hakkında ihtilaf ettikleri şeyi onlara açıklaması ve kâfir olanların da kendilerinin yalancı olduklarını bilmeleri için (Allah onları diriltecek).*”<sup>92</sup>

Müşriklerin yeniden diriliş hususunda zanna dayandıkları ve şüphe içinde oldukları ayrıca bildirilmiştir. Müşriklerin ahirete inanmadıklarına ya da onlardan hem ahirete hem de yaratıcıya kesinlikle inanmayan bir kesimin olduğuna delil olarak gösterilen Câsiye sûresi 45. âyetin sonunda müşriklerin sadece zannettikleri şöyle bildirilmiştir:

Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Tahk. Abdurrezzak el-Mehdî, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1422, III, 442; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'an*, VI, 370.

<sup>89</sup> Nahl 16/38; Ayrıca bkz. Meryem 19/68; Mü'minûn 23/16; Safat 37/18; Câsiye 45/26; Kaf 50/43; Kıyâmet 75/3, 4; Teğâbün 64/7.

<sup>90</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 469.

<sup>91</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, XVII, 203.

<sup>92</sup> Nahl 16/39; Ayrıca bkz. Teğâbün 64/7.

“Dediler ki: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ *Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zannediyorlar.*”<sup>93</sup>

Zaccâc’ın (v. 311/923) dediği gibi, Allah bu âyetin sonunda onların bu sözlerini haktan ayrılmış olarak ve şüpheyle söylediklerini bildirmiştir.<sup>94</sup> O halde müşrikler bu iddialarında kesin bir kanaate sahip olmuş değillerdir. Zira onlar bilgiye değil, zanna dayanarak böyle söylemişlerdir.<sup>95</sup> Nitekim başka bir âyette müşriklerin dünyada iken kıyameti kesin olarak inkâr etmedikleri, onu zandan ibaret gördükleri anlatılmaktadır:

“Allah’ın وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا فَلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِينِ *Allah’ın vâdi gerçektir, kıyamet gününde şüphe yoktur’ dediği zaman: ‘Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz onun bir tahminden ibaret olduğunu sanıyoruz; biz ona kesin olarak inanmıyoruz’ demiştiniz.*”<sup>96</sup>

Müşriklerin iki kısımdan oluştuğu kanaatinde olduğunu ifade eden Râzî şu açıklamada bulunmuştur: Müşriklerden bir kısmı yeniden dirilişin ve kıyametin olmayacağını kesin olarak reddedenlerdir. Önceki âyette<sup>97</sup> onlardan bahsedilmektedir. İkinci kısmı ise bu konuda şüpheli ve şaşkın olanlardır. Sonraki âyet de bunlardan bahsetmektedir.<sup>98</sup> Daha sonraki gelen وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ *Yaptıklarının kötülükleri onlara görünmüş, alay edip durdukları şey onları kuşatmıştır.*<sup>99</sup> âyetinde ise onların “alay ettikleri” anlatılmaktadır. Bu durum “onun bir tahminden ibaret olduğunu sanıyoruz” diyen grubun bunu alay ederek söylediğine delil gibidir. Bu durumda ise birinci gruba göre ikinci grup daha kötüdür. Çünkü birinci grup sadece inkâr etmiştir. İkinci grup ise inkâra alay etmeyi de eklemiştir.<sup>100</sup> Ancak, İbn Âşûr, İbn Atiyye’nin (v. 541/1147) yukarıda zikredilen Câsiye sûresi 32. âyette geçen إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا (Biz ancak onun zan olduğunu sanıyoruz.) ifadesine “Biz sizin kabul ettiğiniz haberinizi

<sup>93</sup> Câsiye 45/24; Ayrıca bkz. Nahl 16/38.

<sup>94</sup> Zaccâc, **Meâni’l-Kur’an**, IV, 434.

<sup>95</sup> Mukâtil, **Tefsîr**, III, 840; Mâturîdî, **Te’vîlât**, IX, 228; Taberî, **Câmiü’l-Beyân**, XXII, 80; Vâhidî, **el-Vecîz**, s. 991.

<sup>96</sup> Câsiye 45/32.

<sup>97</sup> Bkz. Câsiye 45/24.

<sup>98</sup> Râzî, **Mefâtihü’l-Ğayb**, XXVII, 682; Benzer kanaat için bkz. Beydâvî, **Envârü’t-Tenzîl**, V, 109; Ebussuûd, **İrşâd**, VIII, 75; Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh el-Hüseynî el-Alûsî, **Ruhü’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azim ve’s-Seb’i’l-Mesânî**, Tahk. Ali Abdalbârî Atiyye, 15 c., Beyrut, Dâru Kütübî’l-İlmiyye, 1415, XIII, 156.

<sup>99</sup> Câsiye 45/33.

<sup>100</sup> Râzî, **Mefâtihü’l-Ğayb**, XXVII, 682.



haber olarak değil, zan olarak görüyoruz.” şeklinde mana vermesini<sup>101</sup> dikkate alarak iki ayrı gruptan söz edilemeyeceğini belirtmiş ve “kıyametin vukuunda şüphe olmadığı” haberine<sup>102</sup> bu haberin verildiği âyetten bir sonraki âyetin delaletiyle müşriklerin alay ederek “Biz zan olduğunu sanıyoruz.” şeklinde mukâbelede bulunmuş olmalarının mümkün olabileceğini ifade etmiştir.<sup>103</sup> Bikâî ise iki farklı grubun olabileceğini kabul etmekle birlikte tek grubun da bu sözleri söylemiş olabileceği izahında bulunmuştur: Bu iki farklı söz, farklı durum ve zamanlarda söylenmiş olabilir. Bu durumda bazen onların saf halindeki karakterlerinde ve fitratlarında olan kıyametin vuku bulacağı inancı güçlenmiş ve yeniden dirilişin olabileceğini şüpheli olarak kabul etmişler, bazen de onun gerçekleşmeyeceğini zannedip katî bir şekilde nefyetmişlerdir.<sup>104</sup> O halde burada iki ayrı müşrik grubu olduğunu değil, tek müşrik grubu olduğunu söylemek daha isabetli görülmektedir.

Diğer taraftan Casiye sûresi 32. âyette yeniden dirilişten sonra müşriklere dünya hayatında iken kıyamet hakkında şüphe olmadığı bildirildiği, ancak onların “Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz onun bir tahminden ibaret olduğunu sanıyoruz; biz ona kesin olarak inanmıyoruz.” demiş oldukları aktarılmış, 33. âyette de onların yeniden diriliş, hesap ve ahiret azabı haberlerini hafife aldıkları için azabın kendilerini kuşattığı ifade edilmiştir. Nitekim Câsiye sûresi 34. âyette de o gün onlara ahirette Allah’a kavuşmayı unutmalarının karşılığı olarak ebedî azabı hak ettikleri bildirilmiştir:

“Denilir ki: Bu güne kavuşacağınızı unuttuğunuz gibi biz de bugün sizi unutturuz. Yeriniz ateştir, yardımcılarınız da yoktur!”<sup>105</sup>

Müşriklerin ahireti unuttuklarından söz edilmesi onların kesin olarak ahireti inkâr etmediklerine, onu akıllarından çıkardıklarına ya da ahiret hiç yokmuş gibi yaşadıklarına işaret edebilir. Nitekim ahiret karşısında insanların iman edenler ve şüphe içinde olanlar olmak üzere iki grup oldukları bildirilmiştir:

وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ( ) وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ( ) وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ( ) وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ  
“Andolsun İblis, onlar hakkındaki tahminini doğruya çıkardı. İnanan bir zümrenin dışında hepsi ona uydular. Hâlbuki şeytanın onlar üzerinde hiçbir nüfuzu

<sup>101</sup> İbn Atiyye, **el-Muharrer**, V, 90.

<sup>102</sup> Bkz. Câsiye 45/32.

<sup>103</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr**, XXV, 372, 373.

<sup>104</sup> Bikâî, **Nazmü'd-Dürer**, XVIII, 111; Benzer görüş için bkz. Alûsî, **Rûhü'l-Meânî**, XIII, 156.

<sup>105</sup> Câsiye 45/34; Ayrıca bkz. Secde 32/14.

yoktu. Ancak ahirete inanani, şüphe içinde kalandan ayırt edip bilelim diye (ona bu fırsatı verdik). Rabbin gerçekten her şeyi koruyandır.”<sup>106</sup>

Öte yandan öldükten sonra bedenin toprağa dönüşmesini öne sürüp yeniden dirilişi uzak gören müşriklerin kararsız bir durumda oldukları bildirilmiştir:

بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيحٍ “Doğrusu onlar, hak kendilerine gelince onu yalanladılar. Şimdi onlar kararsız bir durumun içindedirler.”<sup>107</sup>

Âyette yer alan “مَرِيحٍ” kelimesine lügatlerde genelde “karışık” anlamı verilmiştir.<sup>108</sup> Müfessirler bu kelimenin âyette ihtilafı, muzdarip, karışık, fasit, hususiyetini inkâr eden, dalâlet içinde gibi anlamlara geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>109</sup> Bu kelimenin kök anlamı ise; “ıstırap, endişe, tedirgin, huzursuzluk içinde olup istikrarlı olmayan” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>110</sup> Buna göre Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) ifade ettiği gibi, onların akli karışmış olup şaşkınlıklarının karanlığında tereddüde düşmüşler ve şüpheleri içinde ıstırap çekmişlerdir.<sup>111</sup> Bu akıl karışıklığı içinde hakkı batıldan ayıramaz durumda olmuşlardır.<sup>112</sup>

Müşrikler şüphenin dereceleri arasında gidip gelmişlerdir. Ama onlar, kalpleri mutmain olarak onu tamamen reddetmiş değillerdir. Aksine kesin bir kanaate ulaşmış olmadıklarından ıstırap içine düşmüşlerdir. Nitekim başka bir âyette de insanın ilk yaratılışında Allah'ın aciz olmadığı bildirilerek onların yeniden diriliş konusunda gerçekte şüphe içinde oldukları bildirilmiştir:

أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ “İlk yaratmada aciz mi kaldık? Hayır, onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe içindedirler.”<sup>113</sup>

Âyette yer alan “لَبْسٍ” kelimesi işlerin birbirine karışması ve açık olmamak demektir.<sup>114</sup> Bu kelime temelde örtmek ve gizlemek anlamındadır.<sup>115</sup> Müfessirlerin birçoğu bu kelimenin âyette

<sup>106</sup> Sebe' 34/20, 21.

<sup>107</sup> Kaf 50/5.

<sup>108</sup> Bkz. Halîl b. Ahmed, **Kitâbu'l-Ayn**, VI, 121; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî: **Tehzîbü'l-Luğa**, Tahk. Muhammed İvaz Mir'ab, 8 c., Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, I, 229; XI, 50; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, **es-Sihâh: Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Tahk. Ahmed Abdülgafur Atar, 6 c., 4. bs., Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, I, 341; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arabü'l-Arab**, 15 c., Beyrut, Dâru Sadır, t.y., **Lisânü'l-Arab**, II, 364.

<sup>109</sup> Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, XXII, 329; Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, IX, 94; İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'an**, VII, 395; Kurtubî, **el-Câmi'**, XVII, 5.

<sup>110</sup> Mâturîdî, **Te'vilât**, IX, 346; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an: Tefsîrü's-Sa'lebî**, Tahk. Ebû Muhammed b. Aşur, 10 c., Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1402/2002, IX, 94.

<sup>111</sup> Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât**, III, 448.

<sup>112</sup> Taberî, **Câmiü'l-Beyân**, XXII, 329.

<sup>113</sup> Kaf 50/15.

şüphe ve karışıklık anlamlarına gelmekte olduğunu ifade etmiştir.<sup>116</sup> Beydâvî'nin (v. 685/1286) dediği gibi müşrikler ilk yaratmada Allah'ın gücünün yetmediğini inkâr etmemişlerdir. Bilakis alışık oldukları tabiat kurallarına aykırı olması gerekçesiyle yeniden yaratma hususunda bir kafa karışıklığı ve şüphe içine düşmüşlerdir.<sup>117</sup>

Öte yandan müşriklerin yeniden diriltildiklerinde Allah'ın vaadinin gerçek olduğunu ve peygamberlerin doğruyu söylediklerini<sup>118</sup> ifade edecekleri, o gün dünyaya geri dönme talebinde bulunacakları ve artık kesin olarak inandıklarını söyleyecekleri<sup>119</sup> bildirilmiştir. Bu da Allah'ın yeniden diriltme vaadi hakkında onların dünyada iken kuşku içinde olduklarına işaret olabilir.

### 1. Müşriklerin Ahirette Cezalandırılacak Olmalarını Yalanlamaları

Allah insanlara mühlet verdiği için hemen cezalandırmamıştır. Ancak müşrikler atalarını taklit edip kendilerine yardımcı olsunlar diye Allah'tan başka ilahlar edinmeyi doğru yol sanmışlardır. Dünya hayatında refah düzeylerinin yüksek olması ve dünyada cezalandırmamış olmaları da bu zanlarına dayanak olmuştur. Bundan dolayı Allah'ın kendilerini hiç cezalandırmayacağını vehmetmişlerdir. Böylece varlığından şüphe ettikleri ahirette de Allah'a kavuşmayı inkâr etmişlerdir:

“*Toprağın içinde kaybolduğumuz zaman, gerçekten (o vakit) biz mi yeniden yaratılacağız?*’ derler. Doğrusu onlar Rablerine kavuşmayı inkâr etmektedirler.”<sup>120</sup>

Müşrikler, Allah'ı, şefaataçı olduklarını sandıkları ilahlarla tasavvur edip kendilerini doğru yolda gördüklerinden bedeninin toprağa dönüşmesi nedeniyle yeniden dirilişin olmayacağı itirazıyla, aslında ahirette Allah'ın kendilerini cezalandıracağı uyarısını inkâr etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da ahiret hayatından verilen bir konuşmada, müşrikin yeniden diriltilmekten çok, diriltildikten sonra cezalandırılmayı inkâr ettiği anlaşılmaktadır: قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ ( ) يَقُولُ

<sup>114</sup> Halîl b. Ahmed, **Kitâbu'l-Ayn**, VII, 262; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî, **Cemheretü'l-Luğa**, Tahk. Remzî Münîr Baalbekî, 3 c., Beyrut, Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987, I, 341; Ezherî, **Tehzîbü'l-Luğa**, XII, 307; Cevherî, **es-Sihâh**, III, 973; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, VI, 202.

<sup>115</sup> Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, **el-Furûkü'l-Luğaviyye**, Tahk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire, Dâru'l-ilim ves'Segâfe li'n-Neşr, t.y., s. 302; Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıp el-İsfahânî, **Mu'cemu Müfredâti'l-Elfâzi'l-Kur'an**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998, s. 291, s. 501.

<sup>116</sup> Bkz. Mukâtil, **Tefsîr**, IV, 112; İbn Kuteybe, **Ğarîb**, s. 418; Mâtürîdî, **Te'vilât**, IX, 350; Vâhidî, **el-Vecîz**, s. 1022; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 382; İbn Atiyye, **el-Muharrer**, V, 159; Beydâvî, **Envârü't-Tenzîl**, V, 140; Ebussuûd, **İrşâd**, VIII, 128.

<sup>117</sup> Beydâvî, **Envârü't-Tenzîl**, V, 140.

<sup>118</sup> Bkz. Yâsin 36/51-54; Ayrıca bkz. Enâm 6/30, 31; A'râf 7/53; Sâffât 37/19-21.

<sup>119</sup> Bkz. Secde 32/12.

<sup>120</sup> Secde 32/10; Ayrıca bkz. Rûm 30/7, 8; Kaf 50/19-21.

أَإِنَّا لَمَدِينُونَ ( ) إِذَا مَثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ ”İçlerinden biri: ‘Benim, bir arkadaşım vardı’ der. Derdi ki: ‘Sen de (dirilmeye) inananlardan mısın? Biz ölüp kemik, sonra da toprak haline geldiğimiz zaman (diriltilip) cezalanacak mıyız?’”<sup>121</sup>

## Sonuç

Kur’an’da, müşriklerin öldükten sonra yeniden dirilişin gerçekleşmeyeceği itirazları yer almaktadır. Ancak sadece bu itirazlarından hareketle müşriklerin ahirete inanmadıklarının tespit edilemeyeceği görülmektedir. Çünkü bu itirazların çoğunlukla müşriklerin ileri gelenlerine ait olduğu anlaşılmakta ve bu itirazlara Kur’an’da verilen cevaplarda onların yeniden diriliş hususunda şüphe içinde oldukları bildirilmektedir. Ayrıca Kur’an’da bu itirazlar üzerinden tevhid ve fonksiyonel bir ahiret mesajı verilmektedir.

Müşrikler, Allah’ın insanı ilk defa yaratan, her türlü yaratmayı bilen, gökleri ve yeri yaratan olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Allah’ın yeniden diriltmeye kadir olduğunu, insanı öldükten sonra en ince ayrıntılarına varıncaya kadar diriltilebileceğini, yeniden dirilişin ve Allah’ın huzurunda toplanmanın O’nun için kolay olduğunu tefekkür edememişlerdir. Bundan dolayı yeniden dirilişin zor olacağı ve eksiksiz olamayacağını vehmetmişlerdir. Müşrikler, Allah’ı hakkıyla takdir edemediklerinden hakkında kuşku içinde oldukları yeniden diriliş sonrası Allah’tan başka kendilerine yardımcı olacaklarını ümit ederek taptıkları ilahlarının, aldatıcıların, mallarının ve evlatlarının hiç birinden bir fayda göremeyeceklerini düşünmemişlerdir. Ahirette de sahip oldukları şirk anlayışlarının geçerli olacağını sanan müşrikler, herkesin dünyada iken yaptığının karşılığını ahirette tam alacağı bilincinde olmamışlardır. Bundan dolayı yeniden diriliş hakkında bir takım bilgilere daha önce sahip olmalarına rağmen, adaletin tam olarak gerçekleşeceği yeniden diriliş hiçbir şekilde olmayacakmış gibi tutum ve davranışlarda bulunmuşlardır.

Müşriklerin özellikle zengin ve ileri gelenleri sahip oldukları dünyevî imkânlardan dolayı büyülenmişler ve dünya hayatını ahiret hayatına tercih etmişlerdir. Hatta dünyanın, ödül ve cezanın anında verildiği bir yer olmadığını, imtihan yeri olduğunu, iman ve inkârın zorla gerçekleşmeyeceğini unutmışlardır. Dünyevî bir takım imkânlara sahip olmaları ve dünyada iken henüz azap görmemiş olmaları, onları kibre götürmüştür. Ayrıca müşrikler atalarını taklit edip Allah’tan başka ilahlar edinerek kendilerini doğru yolda gördüklerinden kendilerine gönderilen peygamberi de inkâr etmişlerdir. Bundan dolayı onlar yeniden diriliş sonrası azap görecektiklerini yalanlamışlardır.

<sup>121</sup> Sâffât 37/51-53.

İtirazların genellikle müşriklerin ileri gelenlerine ait olduğu anlaşıldığından onların yeniden diriliş hakkında şüphe içinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bütün müşrik ileri gelenleri böyle olmayabileceği gibi müşrik halktan ahirete bir şekilde inanan ya da onu tamamen reddeden kişilerin bulunmuş olması ihtimal dışı değildir. Bununla beraber, yeniden dirilişe bir şekilde inanan ya da onu şüpheli bulan müşrik, dünyadaki gibi şirke dayalı inanç ve uygulamalarının geçerli olacağını düşünerek bir şekilde ahiret hayatında da ödüllendirileceğini zannedip imtihan hayatı olan dünya hayatını ahiret hayatına tercih ettiğinde, ahirete hiçbir şekilde iman etmeyen gibi olur.

## KAYNAKÇA

Alûsî, Mahmud Şükrî: Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arap, Tash. Muhammed Behcet el-Eserî, 3 c., Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Alûsî, Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh el-Hüseynî: Rûhü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, Tahk. Ali Abdalbârî Atiyye, 15 c., Beyrut, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Said b. Yahya: el-Furûkü'l-Luğaviyye, Tahk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire, Dâru'l-İlim ves'Segâfe li'n-Neşr, t.y.

Aydar, Hidayet: "Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi -Dini Referanslar ve Bilimsel Gelişmeler Işığında Bir Değerlendirme-", Diyanet İlmi Dergi, C.XXXI, Sayı:1, Ocak-Şubat-Mart 2005, s. 81-108.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd: Tefsîrü'l-Begavî: Mealimü't-Tenzil, Tahk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Zamiriyye, Süleyman Müslim el-Harş, 8 c., 2. bs., Riyad, Dâru Taybe, 1993.

Beydâvî, Ebû Saîd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed: Tefsîrü'l-Kadî el-Beydâvî: Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil, 5 c., Beyrut, Dâru İhyau't-Türasi'l-Arabî, 1418.

Bikâî, İbrâhim b. Ömer b. Hasan: Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Ayâtî ve's-Süver, 22 c., Kahire, Dâru'l-Kitabi'l-İslamiyye, t.y.

Cevad Ali: el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm, 10 c., Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1968-1978.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad: es-Sihâh: Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye, Tahk. Ahmed Abdülgafur Atar, 6 c., 4. bs., Beyrut, Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1990.

Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed: Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, Tahk. Abdurrezzak el-Mehdî, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422.

Derveze, Muhammed İzzet: et-Tefsîrü'l-Hadis, 10 c., Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.

Düzenli, Yaşar: Üslup ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaat, İstanbul, Pınar Yayınları, 2006.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna et-Temîmî: Mecazü'l-Kur'an, Tahk. Mehmed Fuat Sezgin, 2 c., 2. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1981/1401.

Erdemci, Cemalettin: "İslam Öncesi Arapların Ahiret Anlayışına Teolojik Bir Yaklaşım", Cahiliye Araplarının Ahiret Anlayışı, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 157-178.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî: Tehzîbü'l-Luğa, Tahk. Muhammed Ivaz Mir'ab, 8 c., Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Ferrâ, Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad, Meâni'l-Kur'an, 2. bs., 3 c., Mısır, Âlemü'l-Kütüb, 1980.

Güllüce, Veysel: Kuran-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri, Erzurum, Eğitim Kültür Vakfı Yayınevi, 2001.

Güngör, Mevlüt: "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", Dini Araştırmalar Dergisi, Ankara, 2005.

Halîl b. Ahmed, Ebu Abdî'r-Rahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî: Kitâbu'l-Ayn, Tahk. Mehdi Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâî, 8 c., Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1408/1988.

Havfî, Ahmed Muhammed: el-Hayâtü'l-Arabiyye mine's-Şi'ri'l-Câhilî, 4. bs., Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, t.y.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî: Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr, 30 c., Tunus, ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galîb el-Endelüsî: el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, Tahk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, 5 c., Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî: Cemheretü'l-Luğa, Tahk. Remzî Münîr Baalbekî, 3 c., Beyrut, Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî: Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm Müsneden an Resûlillah (s.a.v.) ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn, Tahk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, 10 c., Mekke, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimî el-Bağdadî: Kitâbü'l-Muhabber, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1361/1942.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer: el-Bidâye ve'n-Nihâye, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 21 c., Cîze, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1417/1997 -1420/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim: Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an, Tahk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978/1398.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî: Lisanü'l-Arab, 15 c., Beyrut, Dâru Sadır, t.y.

İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıp: Mu'cemu Müfredâtî'l-Elfâzi'l-Kur'an, 10 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

Kotan, Şevket: "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı", Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 49-89.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr: el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an, Tahk. Ahmed Abdülalim Berdunî, Ebû İshak İbrahim İtfîş, 10 c., 3. bs., Kahire, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1386/1966-1387/1967.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin: Tefsîrû'l-Kuşeyrî: Letâifu'l-İşârât, Tahk. İbrahim Besyûnî, 3 c., Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.

Kutub, Seyyid: Fî Zilâli'l-Kur'an, 6 c., 11. bs., Beyrut, Dâru's-Şürûk, 1405/1985.

Macit, Nadim: Kur'an ve Hadis'e Göre Şirk ve Müşrik Toplum, Konya, Damla Matbaacılık, 1992.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd: Tefsîrû'l-Mâturîdî: Te'vilâtu Ehli's-Sünne: Te'vilâtu'l-Kur'an, Tahk. Mecdî Baslum, 10 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali: Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 4 c., 4. bs., Kahire, el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964.

Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ: Tefhîmu'l-Kur'an, Edit. Ali Bulaç, Çev. Muhammed Han Kayânî v.d. 7 c., İstanbul, İnsan Yayınları, 1986-1988.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir: Tefsîru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîrû'l-Kebir), Tahk. Abdullah Mahmûd Şehate, 4 c., Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.

Neel, Alexandra David: Çin, Tibet ve Hint Öğretilerine Göre Ölümsüzlük ve Tekrardoğuş, Çev. Mehmet Kundakçioğlu, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1987.

Okumuş, Mesut: "Kur'an Ayetlerine Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", Cahiliye Araplarının Ahiret Anlayışı, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 91-121.

Özarslan, Selim: İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi, Konya, Kitap Dünyası, 2001

Özaydın, Abdülkerim: "İslam'dan önce Araplarda Sosyal ve İktisâdî Hayat", DİA, C.III, İstanbul, 1991. s. 321-324.

Paçacı, Mehmet: Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı, İstanbul, Nun Yayıncılık, 1994.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn Fahreddin: et-Tefsîrû'l-Kebir: Mefâihü'l-Ğayb, 32 c., 3. bs., Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Remzi Kaya, "Vahiy öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları", Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, Edit. Mevlüt

Güngör, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâbü'rî: el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an: Tefsîrû's-Sa'lebî, Tahk. Ebû Muhammed b. Aşur, 10 c., Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1402/2002.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî: Tefsîrû'l-Kur'an: Kitâbü't-Tefsîr, Tahk. Yâsir b. İbrâhim ve Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm, 6 c., Riyad, Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebu'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed: Tefsîrû's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm, 3 c., Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Söylemez, Mehmet Mahfuz: "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", Mîlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, C.XI, Sayı:1, 2014, s. 9-50.

Şahin, İskender: Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği, Ankara, Sage Yayıncılık, 2011

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim: el-Mîlel ve'n-Nihal, Tahk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî, 2 c, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid: Câmîü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'an, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 c., y.y., Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali: el- Vecîz fî Tefsîri Kitabî'l-Azîz, Tahk. Saffân Adnân Dâvûdî, Dımeşk, Daru'l-Kalem, 1415/1995.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl: Meâni'l-Kur'an ve İrâbuhu, Tahk. Abdülcélil Abduh Şelebi, 5 c., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed: el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl: el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Kitâb'l-Arabî, t.y.





## KİTAP TANITIMI

Osman MUTLUEL, **Güzelin Dile Geldiği Alan İslam Sanatı**, Otto Yayınevi, 1. Baskı, Ankara 2017, ISBN: 978-605-9621-47-2, 120 sayfa.

Değerlendiren: Arş. Gör. Ahmet GÜMÜŞTOP\*

Ülkemizde yeni araştırma ve eserlere ihtiyaç duyulan sahalardan biri de İslam sanatı alanıdır. Bu konuda tecrübeli ve birikimli isimlerin ortaya koyduğu çalışmalar özellikle önem arz etmektedir. Bu değerli alana “İslam sanat felsefesi” bağlamında güzel bir katkı veren eser dört bölümden oluşmaktadır.

Eserin birinci bölümünde yazar sanatın ortaya çıkış sürecini sorgular. Farabi, Platon, Aristo, Hegel ve Plotinus gibi filozofların konuyla ilgili görüşlerini mukayeseli olarak ele alır. Bu görüşlerin birbiriyle örtüşen ve çelişen noktalarına temas eder. Daha sonra sanat ve insan ilişkisi konusunda şu görüşlerini paylaşır: “*Bu konu İslam sanatı içinde ele alındığında insan, evrensel anlamda her yönü sanat ürünleri ile donatılmış eşsiz ve canlı bir sanat tablosu içinde yaşar. Bu tablonun çerçevesi ve sınırı elbette vardır; ancak bu çerçevenin sınırının nerede olduğu ve ne kadar geniş olduğu konusu insanın gücü dışındadır. Zaten bu tablonun mükemmelliği de buradan kaynaklanır. Bu anlamda tablo gibi çerçeve de canlıdır ve sabit değildir. Bu durum aslında sanatsal hareketlilik açısından son derece hayatidir. Çünkü tablo içindeki her faaliyet yeni bir biçim ve yeni bir sanatsal üründür.*” (s.26-27) Ardından konuyla ilgili Ali Şeriatî, Seyyid Ahmed Arvasî gibi İslam düşünürlerinin görüşlerine de yer verir.

Aynı bölümde yazar bir başlık altında Kur’an ve sünnette sanata yaklaşımın nasıl olduğunu sorgular. Allah’ın “Sâni” ve “Hâlık” sıfatlarında hareketle yaratma eyleminin O’na mahsus olmasına değinir. Kur’an’da şairlere yer verilmesi ve bir kısmının iyi anılırken, bir

\* Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Sanatları Anabilimdalı. e-posta: ahmetgumustop@ohu.edu.tr

kısımının yerilmesinin; aslında Kur'an'ın sanat konusunda topyekün bir genelleme yapmadığı, niyet ve netice ekseninde konuyu ele aldığını da ifade eder. Hz. Peygamber'in hayatından verdiği örneklerde ise yazar sanatın bazı noktalarda yer bulduğunu ifade etmektedir. Günümüzde Hz. Peygambere ait bir resmin olmayışı konusunda ise "estetik yargı" ve "sanatsal beğeni" konularının da etkili olabileceğini ifade ederek konuya farklı bir ufuk açmaktadır.

Konuyla ilgili islam filozoflarının görüşlerini de ayrıca değerlendiren yazar öncelikle Kindi, İhvan-ı Safa, Farabi ve İbni Sina gibi isimlerin görüşlerine yer verir. Ağırlıklı olarak müzik ekseninde konuyu irdeleyen yazar Tusi ve İbn Haldun üzerinden müziğin bir ihtiyaç olup olmadığı noktasındaki görüşlere de yer vererek konuyu sonlandırır.

Çevrenin sanatın oluşmasında ne derece etkili olduğunu yeni bir başlık olarak ele alan yazar, özellikle müzikte bu etkinin net bir şekilde gözlemlenebileceğini ifade eder. Karadeniz müziği ile Ege müziğinin, Doğu müziği ile Trakya müziğinin farklılıklarının bu konuda güzel bir örnek olabileceğini belirtir. Bu noktada inanç konusunun da belirleyici olduğunu ifade etmekte, özellikle mimari eserlerin bize birçok örnek sunduğunu belirtmektedir. Sanatın insan eğitimi üzerindeki olumlu etkisi ve toplumsal misyonu ayrı başlıklar halinde değerlendirilmekte bu konular da farklı görüşler ve somut örnekler üzerinden irdelenmektedir.

Eserin ikinci bölümünde yazar farklı başlıklar altında sanatçıyı ele alır. Sanatçının ortaya çıkışı noktasında "gerçek sanatçı kimdir?" sorusunun cevabını şu sözlerle arar: "*İslam sanat felsefesi açısından ele alındığında gerçek sanatçı Allah'tır. Çünkü o eşyanın aslınu yaratan, yoktan var eden, yarattığına canlılık veren tek varlıktır. Bu açıdan ele alındığında Allah, gerçek anlamda sanatçı olma vasfına sahip tek varlıktır. Diğer sanatçı adını alan varlıklar, Allah'ın yaratma sıfatı ile yarattığı şeylerin taklitlerini yaparlar.*" (s.63) Bu noktada hat sanatı ile uğraşanların imzalarında acziyetlerini ifade eden sıfatlara yer vermesi de güzel bir örnek olarak dile getirilir.

Yazar, Kur'an ve hadislerde sanatçıya yaklaşım konusunda farklı örnekler üzerinden yorumlamalar yapmaktadır. Hz. Musa kıssasında geçen buzağı olayı konuyla ilgili olumsuz bir örnek oluştururken, Hz. Süleyman kıssasında ortaya konan eserler hakkında Kur'an' da eleştiri söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in def çalan cariyelere engel olmaması da sanata yaklaşım bağlamında bir örnek olarak ele alınmaktadır.

Yazar sanatçıyı anlattığı bölümünde “narsisizm” konusunu da ayrı bir başlık olarak ele almakta ve bu duygunun sanatçıya ve topluma ciddi zararlar getireceğini belirtmektedir. Kendisini özel, eşsiz ve sadece elitler tarafından anlaşılabilir gören sanatçı empati duygusunu kaybetmekte ve toplumla arasına duvar örmektedir.

İlk çağlardan bu yana sanat felsefesi içinde tartışılan bir konu olarak ifade ettiği taklit(mimesis) konusunu yazar, sanat bağlamında ayrı bir başlık olarak ele almıştır. Konu bağlamında filozofların görüşlerine yer veren yazar, sanat eserinin etki ve hissiyat anlamında durağan olmadığını Herakleitos’un “bir nehirden iki defa yıkanılmaz” sözüyle ifade etmektedir. (s.76)

“Trajedi” başlığı altında yazar yer verdiği şu görüşle konuya farklı bir bakış getirmektedir: “ *Aslında trajedinin İslam’a çok fazla uymadığı söylenir. Ancak ben Kur’an’da anlatılan pek çok olay ve kıssanın trajedi ile daha iyi anlatılabileceğini düşünüyorum*”. (s.77) Yazar, Habil ve Kabil kıssası ve Yusuf Peygamber kıssasının bu konuya örnek olabileceğini ifade eder. Eserde mizah konusu da ele alınmakta, bu noktada Kur’an’ın çizdiği sınırlar ve Hz. Peygamberin uygulamaları üzerinden bir çerçeve çıkarılmaktadır.

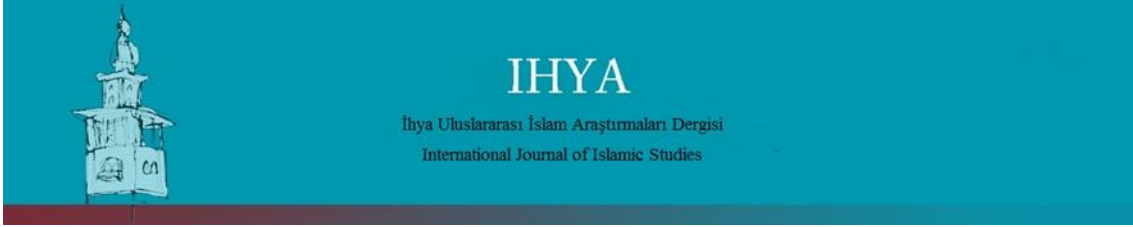
Bir Müslümanın ibadetini sanata nasıl dönüştürebileceği konusu eserde yer verilen bir diğer başlıktır. Bu konudaki görüşlerini yazar şu şekilde dile getirmektedir: “*İbadetin sanata dönüşebilmesi, başka bir ifadeyle ibadeti bir sanatçı hassasiyeti ile yapabilmenin ön şartları vardır. Bu şartlar içinde mutlaka olması gereken imandır. İman olmadan ibadetin bir anlamı yoktur. Yine bu şartlar içinde kesin bir şekilde olmaması gerekenler küfür(kafir), nifak(münafık), şirk(müşrik), ve hatta riya, ucb gibi gösteriş amaçlı eylemlerdir. İşte olması gerekenleri yapar ve olmaması gerekenlerden kaçınırsak, o zaman ibadeti sanatla, ibadet eden kişiyi sanatçı ile anlatabiliriz.*” (s.84)

Üçüncü bölümde yazar sanat eseri başlığı altında yazı ve mimari üzerinden değerlendirmeler yapmaktadır. Hat sanatının yazı ve anlam güzelliği üzerinde durmakta, hattatın yazı kalemi olarak kullandığı kamyşın çıkardığı sestten aldığı keyfe işaret etmektedir. Mimari bağlamında Kabe ve Hz. Peygamber’in inşa ettirdiği Mescid-i Nebevi’den hareketle bir yol haritası çıkarmaktadır. Kubbeden mihraba birtakım mimari unsurlara da işaret eden yazar, günümüzde cami mimarisinin taklitten öteye geçemeyişinin nedenlerini de irdelemektedir. Şehir

mimarisini de ele alan yazar, Basra, Kufe ve Bağdat gibi şehirler üzerinden çıkarımlarda bulunmaktadır.

Dördüncü ve son bölümde yazar, sanata karşı mevcut olan ve aslında olması gereken tavrımızı ele almaktadır. Kitap boyunca değinilen konuların genel özeti konumunda olan bölümde yazar genel görüşlerini özet halinde okuyucuya sunmaktadır.

Akıcı bir dil ile kaleme alınan eser, İslam sanatı üzerine çalışma yapan tüm araştırmacılar için değerli bir kaynak niteliğindedir.



## KİTAP TANITIMI

Yılmaz ÇELİK, **Hz. Peygamber Döneminde Sosyal Hizmetler**, Hüner Yayınevi, 1. Baskı, Konya 2016, ISBN: 978-9944-735-84-1, 295 sayfa.

Değerlendiren: Arş. Gör. Murat BIYIKLI\*

**M**edeniyet-i İslam'ın hayatını idame etmesindeki fail, Çelik'in kitabın önsözünde belirttiği şekliyle sosyal hizmet uygulamalarıdır. Kitaptaki asıl muhtevayı da sosyal hizmet uygulamaları oluşturmaktadır. Alana farklı bir bakış açısı getiren ve alanının ilklerinden diyebileceğimiz bu çalışma, okuyuculara ilk dönem İslam medeniyetini, günümüz müesseseleri ve mefhumlarıyla mukayese etme imkânı sağlayacak. Böylece okuyucu, modern dediğimiz birçok hizmetin nüvesinin Hz. Peygamber döneminde var olduğunu görebilecektir.

Kitap giriş, beş bölüm, beşinci bölüm hariç her bölümün sonunda yer alan değerlendirme ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, yöntemi ve kaynaklarından bahsetmektedir. Çalışmanın konusu Hz. Muhammed dönemindeki insana raciğ sosyal hizmetlerdir. Beraberinde bu hizmetlerin tarihi belgelere binaen serdedileceği ifade edilmektedir. Giriş bölümünde sosyal hizmetin tanımını veren Çelik, farklı tanımlar üzerinde durarak değerlendirmeler yapmıştır. BM'deki uzman ekip tarafından hazırlanan ve sosyal hizmet alanlarını gösteren liste araştırmanın esasını belirtmesinden dolayı müellif tarafından zikrediliyor. Bu listeye göre sosyal hizmetler: “ Aile ve çocuk bakım ve yardım hizmetleri, evlenme konusunda danışmanlık, çocuk bakımevleri ve yuvaları, normal bir aile ilişkisi olmayan çocuklara hizmetler, evlat edinme, vasilik, koruyucu aile, gönüllü çalışmalar, yaşlılara bakım ve yardım, kronik hasta ve sakatlara bakım ve yardım, olağanüstü durumlar yardımı, yoksullara yardım, aşevleri, bedensel ve ruhsal sakatların bakım ve rehabilitasyon hizmetleri,

\* Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilimdalı. e-posta: muratbiyikli@ohu.edu.tr

evlenmemiş annelere yardım, göçmen ve sığınmışlara yardım, fuhuş yoluna sapmış ve ahlaksal bakımdan tehlikeye düşmüş kızların rehabilitasyonu, sosyal tıp hizmeti, ruhsal hijyen ya da psikiyatrik sosyal çalışma, okulda sosyal çalışma, askeri yerlerde sosyal çalışma, işletmelerde sosyal çalışma, meslek danışmanlığı ve iş bulmaya yönelik sosyal çalışma, yargı alanında sosyal çalışma, konut yapımında sosyal çalışma, sosyal güvenliğin yönetim örgütlerinde sosyal çalışma, toplum kalkınması programlarında sosyal çalışma, suçlulara yardım vb.” belirtilmektedir (s. 19). Sosyal hizmetin tarihçesinden bahseden Çelik, sosyal hizmetleri insanlık tarihine eş tutar ve her dönemde gerek devlet gerekse daha dar anlamda fertlerin yaşlı, engelli vb. dezavantajlı gruplara müsbet ya da menfi farklı yaklaşımları olduğunu ifade eder. Mesela Ortaçağ Avrupa’sında kiliseler fakir, muhtaç, yaşlı ve kimsesiz çocuklara yardım konusunda önemli hizmetler sunarken zihinsel bozukluğu olanlara cin çarpmış gözüyle bakılmıştır. Çelik, tarihçe kısmında yoksullar için Avrupa’da çıkartılan yasalardan bahsetmekte en önemlisi olan Kraliçe I. Elisabeth’in 1601’de çıkardığı meşhur “ Elisabeth Yoksullar Yasası” hakkında bilgi vermektedir. Bu yasa sosyal hizmetler alanının zeminini teşkil etmiş ABD’deki sosyal hizmet uygulamalarına ışık tutmuş, ilk olarak akıl hastaları için hastane sonra da eyaletlerde yoksullar, sakatlar ve suçlular için yerel hizmetler yapılmıştır. Daha sonraları gönüllülerin de devreye girmesiyle 1800’lerde sıçrama göstermeye başlayan sosyal hizmetler 1900’lerin başında uzman eğitilmiş insanların istihdamıyla daha profesyonel olarak yapılmaya başlanmakla beraber, farklı ülkelerde iniş çıkışlı uygulamalarla günümüze kadar devam etmiştir (s. 26).

Batı medeniyetinin bugün övgüyle sahiplendiği sosyal hizmet uygulamalarının daha Hz. Peygamber dönemindeyken uygulandığını ortaya koymak ve daha sonra bu alanda yapılacak olan çalışmalara da zemin oluşturmak Çelik tarafından çalışmanın amacı olarak gösterilmektedir (s. 26-30). Yine diğer bir amaç olarak da sosyal hizmet yolunda büyük adımlar atan Türkiye’nin bu konuda kendisine örnek olarak teorik sahada kalan Batı’yı değil bunu bir hayat modeline dönüştüren İslam’ı almasında farkındalık sağlamaktır. Bundan sonra çalışmanın kaynaklarından bahseden Çelik, sonrasında kitabın bölümlerine geçmektedir (s. 31-37).

Kitabın birinci bölümüne İslam’da sosyal hizmet kaynakları ve müesseselerini karşılaştırarak giriş yapan Çelik, bu iki kavramın çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanabildiklerini söyleyerek İslam’daki sosyal hizmet kaynaklarına giriş yapar. İslam’daki sosyal hizmet kaynaklarının birincisi zekâttır. Zekât için İslam’da sosyal adalet ve dengeyi kurmaya yönelik, sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın en önemli birimi denilebilir. Zira zekâtın Kur’an’da sarf

edileceği yerler verildikten sonra bunlardan fakirler, yoksullar, köleler borçlular, Allah yolunda mücadele edenler ve yolcular/yolda kalmışlar, sosyal hizmetlerde destek olunması gereken gruplar olarak gösterilmektedir. Çelik'e göre zekâtın geniş kapsamlı uygulama alanı iyi bir tahlile tabi tutulursa, İslam tarihinde bu hizmetlerin hiç de öyle basitçe geçirilmediği ve çok ileri bir sistematik içerisinde yapıldığı görülecektir. Bundan sonra sadaka, sadaka-i fitır ve sadaka-i cariyeye değinen müellif bununla ilgili hadislerin rivayetlerini değerlendirir. Hz. Peygamber'in toplumda dezavantajlı durumdaki hiçbir fert ve grubu ihmal etmediği sonucuna ulaşır ve sosyal hizmetlerin asıl amacının da zaten bu dezavantajlı grubun desteklenmesi olduğunu belirtir. Sadakayı kadın-erkek, hür-köle, büyük-küçük ayırımı olmadan herkesin verebilecek olması sosyal hizmetin toplumun her kesimi tarafından yerine getirebilmesi imkânını doğurmuştur. Yani sadece yardım alan, tüketen değil aynı zamanda kendisinden daha düşük seviyede birine destek olan, bunun için çalışan, didinen bir insan tipi ortaya çıkmaktadır (s. 50-51). Çelik sadaka-i cariyeye mescitler, camiler, okullar, medreseler, imâretler, tekkeler, zaviyeler, kütüphaneler, misafirhaneler, hastaneler, çeşmeler, sebiller, hamamlar, yollar, köprüler ve kervansarayları örnek vererek bunların hepsinden İslam'daki sosyal hizmetin derecesinin anlaşılabilirliğini ifade eder. Müslümanın nakit ve sermaye sıkıntısı içinde olan kardeşine faizsiz olarak borç verme olan karz-ı hasen uygulaması da sosyal hizmet olarak değerlendirilmiştir.

Sosyal hizmet kaynaklarından sonra birinci bölümde sosyal hizmet müesseselerini ele alan Çelik'e göre İslam'da hem ferdi hem de sosyal anlamda toplumların huzur ve refahının artmasına neden olan vakıflar bu müesseselerin başında gelmektedir. Sa'd b. Ubade, annesi Amra bint. Mesud adına "Mihraf" adındaki bostanını ve toplumdaki su sıkıntısına karşı da büyük su küplerini vakfetmiştir. Ensar'dan Ebu Talha'nın bahçesini vakfetmesi, sahabilerden İbnu'd-Dahdah'ın bahçesini vakfetmesi, Hz. Osman'ın su kuyusunu vakfetmesi, Talha b. Ubeydullah'ın su kuyusunu vakfetmesi, Zübeyr b. Avvam'ın malının üçte birini vakfetmesi gibi birçoğu İslam'daki sosyal hizmet müesseselerinden vakıflara örnek olarak zikredilmektedir. Çelik'e göre vakıf modern dönem de dahil olmak üzere insanlık tarihinde şimdiye kadar yapılmaya çalışılan sosyal hizmetlerin en ileri düzeyini teşkil etmektedir (s. 63). Vakıflardan sonra bir diğer sosyal hizmet müessesesi olan Suffa da fakirlere, göçmenlere, evsizlere, kimsesizlere, öğrencilere ve misafirlere hizmet etmiştir. Ancak Suffa hizmetleri Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındaki birkaç yıl ile sınırlı kalmıştır. Suffa'daki öğrenci sayısı bir dönem 400'e kadar çıkmıştır. Hz. Peygamber Suffa'da kalanların yeme ve içme ihtiyaçlarıyla yakından

ilgilenmekteydi (s. 66). Abdullah b. Ömer'den nakledilen hadiste açık bir şekilde Suffatü'n-Nisa'nın geçtiğini başka bir rivayette de kadınlar suffası tabirinin bulunduğunu belirten Çelik, bunların Suffa'da kadınlara ait özel bir bölümün varlığını göstereceğini belirtmiştir. Çelik'e göre Suffa, kimsesiz ve fakir muhacirler, evi olmayan bekârlar, misafirler gibi desteğe muhtaç grupların ve Hz. Peygamber'den daha fazla eğitim almak isteyenlerin kaldığı barınma yurdu ve okul görevlerini yüklenmiş bir sosyal hizmet müessesesidir (s. 67). Son sosyal hizmet müessesesi olan Âkile ise kasıt unsuru bulunmayan taksirli bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğunun genel adıdır. Çelik'e göre Âkile'nin dayandığı sosyal ilkeler, onun her zaman uygulanabilir ve esnek bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir (s. 71).

İkinci bölümde Çelik aile kurumuna yönelik sosyal hizmetleri ele almıştır. Çelik'e göre aile kurumu, üyelerinin gıda, bakım, korunma gibi fizyolojik; sevgi, şefkat, güven ve önemse gibi duygusal ihtiyaçlarını karşılar; öğrenme ve yetiştirme olanakları sağlar (s. 76). Gittikçe küçülen aile kurumu, sorunları çözme konusunda eski gücünü büyük oranda kaybetmektedir. Bunun çözümü ise İslam medeniyetinden örnekler alınarak sağlanabilir. Hz. Peygamber, ailenin kurulması devamının sağlanması, aile fertlerinin birbirlerine olan yaklaşım ve ilişkilerine yönelik önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Hadislerde, evlenirken misvak ağacından bir dal bile olsa kızlara mutlaka "mehir" verilmesi gerektiği, ailesi veya hanımı için hayırlı olanların, en hayırlı kişiler oldukları geçmektedir. Hz. Peygamber'e bir fey malı geldiği zaman evlilere iki bekârlara da bir pay vermiştir. Aile kurumuna zararı olacak olan Müt'a ve Şigar benzeri nikâhları yasaklamıştır (s.80). Ailenin kurulması noktasında Hz. Peygamber'in gençleri evlenmeye teşvik etmesinden, gençlere maddi manevi anlamda destek olmasından örnekler veren Çelik, özellikle fakir olanlara yetimlere ve engellilere de yardımcı olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber kadınların hakkı olan Mehir konusu üzerinde ısrarla durmuş, evlenecek olan kızların iradesinin sorulması gerektiğini vurgulamıştır. İslam aile bütünlüğünü korumaya da önem vermiş, mümkün olduğunca boşanılmaması üzerinde durmuştur. Hadislerde gereksiz boşanmanın çirkinliği vurgulanmış, boşanmanın şakasının bile caiz olmadığı serdedilmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber devam etmesi halinde hem çiftlere hem de çocuklara zarar verecek olan evliliklerin kontrollü bir şekilde sonlandırılmasını sağlamıştır (s. 89). Hz. Peygamber'in kendisine gelen şikâyet ve sorunları kadın erkek ayırımı yapmadan dinlediğini belirten Çelik, bu şekilde ailelerin dağılmasını engelleyici sosyal hizmetlerin yapıldığı sonucunu çıkarmıştır. Maaş alamayan ve kendisi cihada gittiği için geçim noktasında



durumu iyi olmayan asker ailelerine de zengin sahabiler yardım etmiştir (s. 99). Çelik, asker ailelerine yönelik sosyal hizmet uygulamalarının Hz. Ömer döneminde zirveye çıktığını belirtmektedir..

Üçüncü bölümde bireye yönelik sosyal hizmetleri ele alan Çelik, önce kadınları ele almakta İslam'dan önce kadının konumu değerlendirmektedir. Akabinde kadının İslam'daki konumuna bakan Çelik, kadın haklarını içeren ayet ve hadislerle konuyu açıklıyor. Hz. Peygamber'in kadınların eğitimine önem vermesinden kadınların savaşlarda öldürülmesinin yasaklanmasına, kadının alışveriş ve ticaret yapabilmesine kadar olan sosyal hizmetleri zikrediyor. Çocuklara yönelik sosyal hizmetlere de hadislerle bakan Çelik, hayırlı evlat bırakanların amel defterinin kapanmayacağını içeren hadisi ele alıyor. Hz. Peygamberin çocuklara yaklaşımını, onlarla hemhal oluşunu, onların şikâyetlerini dinlemesini ve çözüm üretmesini, küçük çocuklara olan maddi yardımını değerlendirmesi tecdîr-i dikkattir (s. 124-130). Çelik bundan sonra korunmaya ve bakıma yönelik muhtaç çocuklara özgü sosyal hizmetleri geniş bir şekilde ele alıyor. Yetimlere ve sokağa terk edilmiş çocuklara müteveccih sosyal hizmetleri Kur'an ayetleri ve hadisler ışığında değerlendiriyor. Koruyucu ailenin İslam'ın ilk dönemindeki karşılığı üzerinde duran Çelik, Hz. Peygamberin uygulamalarıyla zengin bir içerik sunuyor. Koruyucu aile ve himaye edilen çocuk arasında ileriki yaşlarda meydana gelen mahremiyet konusuna peygamberin süt emzirme çözümüyle dikkat çekiliyor (s.148). Diğer bir konu olan yaşlılara yönelik sosyal hizmetler de Kur'an'ın yaşlılara karşı nasıl davranılması gerektiğini içeren ayetler ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla serdediliyor. "Küçüklerimize merhamet etmeyen büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir." benzeri hadislerle yaşlı hizmetleri ele alıyor. İslam'ın anne baba müşrik bile olsa onunla görüşmeyi kesmeme isteğine dikkat çeken Çelik, bugün neden huzurevlerinin bu kadar çoğalmasının değerlendirmesini yapıyor. Akabinde ise gayrimüslim toplumlarda yaşlıların yaşam kalitesine bakışta bulunuyor. Bu bölümün son konusu olan engellilere yönelik sosyal hizmetlerde engelli kavramı ve tanımı üzerinde duran Çelik, engelliliğin tarihi sürecini ele alarak İslam'daki engelli anlayışı ile Batı'nın ve diğer tüm toplumların engelli anlayışının mukayesesini yapıyor. İslam'ın engelliliği hiçbir zaman dezavantaj olarak görmediğini Kur'an'da sırf görme engellilerle ilgili 51 ayet geçmesinden hareketle açıklıyor. Hz. Peygamber'in engellilere yardım ve onlara görev vermeye kadar kapsayıcı uygulamaları zikrediliyor. Bunlar sosyal hizmetlerin on dört yüz yıl önce var olduğuna delil gösteriliyor.

Dördüncü bölümde sağlık alanında yapılan hizmetleri ele alan Çelik, İslam'dan önce cahiliye Arapları zamanındaki ve diğer dinlerdeki tıp anlayışına bakış atıyor. Daha sonra Hz. Peygamber'in sağlık konusuna dair hadislerinin koruyucu hekimlik ve tedaviye yönelik olduğu değerlendirmesinde bulunuyor (s. 176). Hz. Peygamber, sağlıklı olmaya dikkat etmeyi önermekte, hastalan kişiye ise ilaç ya da hekime gitmeyi tavsiye etmektedir. Hz. Peygamber boğaz hastası olan çocuğunun boğazını sıkarak tedavi etmeye çalışan bir anneyi bundan sakındırarak, ona ilaç kullanmayı önermiştir. Bu benzeri örneklerle Çelik, Hz. Peygamber'in ihtiyaç halinde doktora başvurmayı önerdiğini anlatıyor.

Hz. Peygamber döneminde sağlık hizmetleri daha çok çadırlarda yürütülmüş, bunlar şifahanelerin nüvesini oluşturmuştur. Çelik'e göre ilk asrın İslam toplumunda hem fiziki alandaki tedavi hem psikolojik destek hem de engellilerin topluma sosyal uyumlarının sağlanmasına yönelik rehabilitasyon hizmetleri, sağlık alanına yönelik sosyal hizmetler arasındaydı. Topal/ortopedik özürlü bir sahabe olan Amr b. Cemuh, yükümlü olmadığı halde ve Hz. Peygamber'in birkaç defa geri çevirmesine rağmen azimet yolunu tercih etmiş, sonunda Hz. Peygamber'den izin alarak savaşa katılmış ve Peygamber'in iltifatına mazhar olmuştu. (s. 199-200). Çelik'e göre insanlar engelliliklerine göre değil yeteneklerine göre değerlendirilmekte, yeteneği olan kabile reisi bile olabilmekteydi. Çelik, Peygamber dönemindeki bulaşıcı hastalıklara karşı sağlık hizmetlerine de dikkat çekiyor. Hz. Peygamber'in bu gibi durumlarda koruma yöntemi olarak karantinayı tavsiye eden hadis ve sahabe uygulamalarını zikrediyor (s. 208-216). Çelik bu bölümün değerlendirme kısmında Hz. Peygamber'in diğer konularda olduğu gibi sağlık konusunda da söyledikleri ve yaptıklarıyla ileriye dönük kurumsal bir yapıyı amaçladığı düşüncesini serdediyor.

Kitabın son bölümünü teşkil eden beşinci bölüm ise eğitim-öğretim alanında yapılan sosyal hizmetleri içermektedir. Bölümün başında eğitim kavramını değerlendiren Çelik, Kur'an'da eğitim konusunu istiaab eden ayetleri ele almakta sonrasında Hz. Peygamber'in eğitime ve eğitimi tavsiye eden yönüne değinmektedir. Hz. Peygamber sistemli eğitim hamlesini Medine'de başlatmakla beraber, Mekke döneminde de eğitim çalışmalarında bulunmuştur. Hz. Peygamber'in Mekke'de eğitim faaliyetlerini en kapsamlı şekilde uyguladığı yer Darü'l-Erkam'dır (s. 223). Mescit, Suffa, Darü'l-Kurra, ve Küttab müesseselerinin temeli bu dönemde atılmış, Suffa hariç sonraki dönemlerde geliştirilmiştir. Çelik'e göre özellikle Mescid-i Nebevi sosyal hizmetler alanında tarihte benzerine az rastlanır bir misyon üstlenmiştir. Burası bir ibadet

yeri olmasının yanı sıra bir eğitim yeri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber burada bizzat ders vermiş, aynı zamanda sahabeler tarafından da burada okuma-yazma ve Kur'an-ı Kerim eğitimi verilmişti. Kur'an-ı Kerim'in öğretildiği evlerden de bahseden Çelik, bu evlerin Darü'l-Kurra'ların nüvesini teşkil ettiğini ifade ediyor (s. 241-245). Bir başka eğitim kurumu olan Darü'l-Küttab'ların Hz. Peygamber dönemindeki mevcudiyetinin değerlendirmesini yapan Çelik, bundan sonra eğitim yönetimi üzerinde duruyor. Son olarak Çelik, Öğretmenlerin tespitinin, tayininin ve çalışma şartlarının, çocuk ve gençlerin, kadınların, yetişkinlerin, engellilerin eğitiminin sosyal hizmet uygulamalarının günümüzle mukayeseli veçhiyle dönemsel değerlendirmesini yapıyor.

Kitabın sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapan Çelik, sunduğu zengin kaynakça ile dikkat çekiyor. Dil ve üslûbu ile okuyucuların kolayca anlayabileceği bir yapıya sahip olan kitap içeriğinin özgünlüğüyle adeta bilgi şöleni yaşıyor. Günümüz kullanımıyla ilk dönem İslam tarihi sosyal hizmetlerini örnekleriyle geniş bir şekilde ele alan eserde bazı konuların az da olsa tekrar etmesi göze çarpıyor. Sıkı bir çalışma ve yoğun bir emeğin mahsulü olduğu anlaşılabilir eser ihtiva ettiği konular açısından kendisinden sonraki yapılacak olan çalışmalara ışık tutacağı aşikâr duruyor.