

ilahiyat<sup>ilted</sup>  
tetkikleri dergisi  
journal of ilahiyat researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL / YEAR: 2018/2 | SAYI / ISSUE: 50  
ERZURUM

# ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

## journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2018/2 | Sayı / Issue: 50

### Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.  
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015, Sayı / Issue: 43)

**Kapsam / Scope :** İlahiyat (Dinî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) ve Sosyal Bilimler /  
Theology (Religious Researches and Islamic Researches) and Social Sciences

**Periyot / Period:** Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

**Yayın Dili / Language Publication:** Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

*ilahiyat tetkikleri dergisi* uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
*journal of ilahiyat researches* is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of Atatürk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

### İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

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



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



**Yayıncı | Publisher**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ataturk University Faculty of Theology

**Sahibi | Owner**

Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Üniv.)

**Editör | Editor**

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

**Editör Yardımcıları | Editorial Assistants**

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Üniv.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Üniv.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Üniv.)

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Mustafa Fatih AY (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Sıbğatullah İĞDE (Atatürk Üniv.)

Okt. Mustafa KILINÇ - (Erciyes Üniv.)

Sedi SULAN (Atatürk Üniv.)

**Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors**

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Üniv. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Üniv. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Üniv. (İslam Tarihi)

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Üniv. (Arap Dili ve Belegati)

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Üniv. (Tasavvuf)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU - Atatürk Üniv. (Mantık)

Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniv. (Türk İslam Edebiyatı)

Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Üniv. (Din Psikolojisi)

Prof. Dr. Fazlı POLAT - Atatürk Üniv. (Din Sosyolojisi)  
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ - Marmara Üniv. (Din Musikisi)  
Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Üniv. (İslam Hukuku)  
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniv. (Kelam)  
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Üniv. (Dinler Tarihi)  
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniv. (Kiraat)  
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Üniv. (İslam Felsefesi)  
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Üniv. (Tefsir)  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Üniv. (Din Eğitimi)  
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Üniv. (İslam Mezhepleri Tarihi)  
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Üniv. (Din Felsefesi)  
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Üniv. (İslam Hukuku)  
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Üniv. (Tefsir)  
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Üniv. (Tefsir)  
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv. (Tasavvuf)  
Doç. Dr. Samagan MIRZAIBRAIMOV - Oş Devlet Üniv. (İslam Hukuku)  
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Sosyal Bilimler)  
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Siyaset)  
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Üniv. (Kelam)  
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Üniv. (İslam Hukuku)  
Dr. Öğr. Üyesi Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Üniv. (İslam Hukuku)

#### **Dil Editörleri | Language Editors**

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - İstanbul Üniv. (İng.)  
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Üniv. (İng.)  
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Üniv. (Ar.)  
Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Atatürk Üniv. (Ar.)  
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Üniv. (İng.)

#### **Hakem Kurulu | Referee Board**

*ilahiyyat tetkikleri dergisi* en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.  
*journal of ilahiyyat researches* uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

#### **Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**

*ilahiyyat tetkikleri dergisi* içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.  
*journal of ilahiyyat researches* provides immediate open access to its content.

#### **Dizgi ve Tasarım | Design**

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum  
Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2018

## İndeksler / Indexes

	<p><b>ULAKBİM TR DİZİN</b> Başlangıç / Start Date: 31/12/2011 / Sayı 36</p>		<p><b>OPENAIRE</b> Başlangıç / Start Date: 24/03/2017</p>
	<p><b>MLA International Bibliography - EBSCO ve ProQuest</b> Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>		<p><b>J-GATE: E-Journal Gateway</b> Başlangıç / Start Date: 17/01/2018</p>
	<p><b>DOAJ: Directory of Open Access Journals</b> Başlangıç / Start Date: 25/04/2018</p>		<p><b>ROOT INDEXING Journal Abstracting and Indexing</b> Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p><b>MIAR: Information Matrix for the Analysis of Journals</b> Başlangıç / Start Date: 12/02/2018</p>		<p><b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b> Başlangıç / Start Date: 25/04/2018</p>
	<p><b>SIS: Scientific Indexing Services</b> Başlangıç / Start Date: 07/02/2018</p>		<p><b>Neliti: Indonesia's Research Repository</b> Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p>
	<p><b>CITEFACTOR</b> Başlangıç / Start Date: 11/06/2018</p>		<p><b>DRJI: Directory of Research Journals Indexing</b> Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p><b>ESJI: Eurasian Scientific Journal Index</b> Başlangıç / Start Date: 2013</p>		<p><b>CROSSREF</b> Başlangıç / Start Date: 21/12/2017</p>
	<p><b>ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources</b> Başlangıç / Start Date: 22/03/2017</p>		<p><b>SAIF: Scholar Article Impact Factor</b> Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p><b>ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences</b> Başlangıç / Start Date: 20/06/2018</p>		<p><b>ARASTIRMAX: Scientific Publication Index</b> Başlangıç / Start Date: 2013</p>
	<p><b>INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL</b> Başlangıç / Start Date: 11/06/2018</p>		<p><b>WORLDCAT:</b> Başlangıç / Start Date: 30/06/2015</p>
	<p><b>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini</b> Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36</p>		<p><b>EZB: Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library</b> Başlangıç / Start Date: 24/04/2018</p>
	<p><b>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database</b> Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36</p>		<p><b>İDEALONLINE VERİ TABANI</b> Başlangıç / Start Date: 26/01/2018</p>



# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

Editorial

رئاسة تحرير المجلة

11-22

## Araştırma Makaleleri

**Necmettin GÖKKIR**

Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World

*Mushaf'ı Basmak veya Müslüman Dünya Üzerinde Güç ve Otorite Kurmak*

23-43

**Aydın TEMİZER**

Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri III

*Examples of Huzur-i Humayûn Lessons in the Ottoman, Critical Edition of Commentary Text with Dissection and Criticizing III*

45-77

**Bayram AYHAN**

Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi

*The Matter Designation of Caliphate with Nass/Verses*

79-103

**Sıddık BAYSAL**

Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi

*The Relationship between Commentary and Jurisprudence within the Framework of the General Meaning of the Words*

105-134

**Necdet ÇAĞIL**

Dinî ve İlmî Birikimin Divan Şiirindeki İzdüşümleri

*Footprints of Religious and Scholarly Accumulation in Diwan Poetry*

135-159

**Ayhan AK**

İnsan Hakları Diplomasisinin İslam Devletler Hukuku Perspektifiyle Analizi

*The Analysis of Human Rights Diplomacy in the Context of Islamic International Law*

161-188

**Mohamad Anas SARMINI**

el-Etvârû't-târîhiyye fi't-te'âmul ma'a mes'ele'ti's-semâ' fi'l-ezmineti'l-kilâsikiyye: ile'l-karni's-sâdis enmûzecen

*Historical Stages in Dealing to Music Issue in the Classical Islamic Era till the Sixth Century*

189-218

**Hafsa KESGİN**

Ebü'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri

*Abul Hasan al-Lahmî and His Significance in the Malikî Sect*

219-241

**Abdulkerim MALKOÇ**

Abû Dâwûd's Letter in which He Discussed His Method in as-Sunan: The Text and Translation with Notes

*Ebü Dâwûd'un Sünen'indeki Yöntemini Ele Aldığı Mektubu: Metin ve Notlandırılmış Tercüme*

243-269

**Bahattin TURGUT**

İslâm Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği

*Waqfeya in Islamic Civilization: The Case of Hazrat Omar*

271-293

**Mehmet Fatih YALÇIN**

Memlükler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye

*A Woman Scholar in Mamluk's Intellectual Life: Maryam al-Adhra'iyah*

295-319

**Zeynep ÖZCAN**

**Faruk KARACA**

A Study on Relationship between Academic Motivation and Psychological Well-Being in Students of Theology Faculty

*İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Motivasyon ile Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*

321-341

**Fatih KANDEMİR**

Din Psikoloğunun Objektif ve Subjektif Dinî Gerçeklik Alanlarına Yaklaşırken Bilimsel Objektiflik Adına Dikkat Etmesi Gereken Bazı Kriterler

*Some Criteria to Consider on the Name of Scientific Objectivity While Approaching the Objective and Subjective Religious Reality Areas of the Religious Psychologist*

343-361

**Cengiz KANIK**

Zygmunt Bauman'ın Modern ve Postmodern İnsan Metaforları

*Zygmunt Bauman's Modern and Postmodern Human Metaphors*

363-375



## Kitap Değerlendirmeleri

### Hakan HEMŞİNLİ

İbn Miskeveyh. Tertibu's-Sa'ādât ve Menâzilu'l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe. Neşr, Tercüme ve İnceleme, Hümeyra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017

*Ibn Miskawayh. Tartīb al-Sa'ādāt wa Manāzil al-'Ulūm: Happiness and Philosophy. Publication, Translation and Examination, Humeyra Ozturan. Istanbul: Klasik Publishing, 2017*

377-385

### Yusuf ÖTENKAYA

Jo Van Steenbergem. Kaos Düzensizliği: Hâmilik, Mücadele ve Memlûk Sosyo-Politik Kültürü 1341-1382. Leiden: Brill, 2006

*Jo Van Steenbergem. Order Out of Chaos: Patronage, Conflict And Mamluk Socio-Political Culture 1341-1382. Leiden: Brill, 2006*

387-392

### Zehra Betül USTAOĞLU

Ali Kaya. İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini. Bursa: Emin Yayınları, 2007

*Ali Kaya. İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini. Bursa: Emin Publishing, 2007*

393-399

### Nida Nur BAYRAM

Halil Aydınalp. Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018

*Halil Aydınalp. Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği. İstanbul: Çamlıca Publishing, 2018*

401-407

### Yayın İlkeleri

#### Publication Principles

قواعد وضوابط النشر

409-416

### Düzeltilmeler

#### Corrections

417



# EDİTÖRDEN

1975'ten beri 43 yılı devirip yolumuza devam edeceğimiz 50. sayımızla huzurlarınızdayız. 2018 yılının Haziran ayından bu yana yoğun bir şekilde çalışıyoruz. Makalelerin kabulü, editöryal değerlendirme, hakem süreci ve nihayet dizgi ve mizanpaj derken işin sonuna geldik. Bu süreçte 24 araştırma makalesi ve 4 kitap tanıtımı/kritiği olmak üzere 28 müracaat oldu. Araştırma makalelerinin biri İngilizce, üçü Arapça ve geri kalanı da Türkçe makalelerden oluşuyordu. Bu makalelerden yedisi editöryanın ön değerlendirmesiyle; üçü de hakem değerlendirmesi sonucuyla reddedildi. Elimizdeki 14 araştırma makalesi ve 4 kitap tanıtımı/kritiği ile toplam 18 makale yayına alındı. Sonuçta 50. sayımızla uzun bir uğraş sonucunda hem online hem de basılı olarak karşınızdayız.

Derginin şekli özellikleri tamamlandı. Sitemizdeki eksikleri giderdik. İSNAD sistemini artık sıfır hata olacak düzeyde uygulamayı başardık. Geçen sayımızda özellikle yazarlara karşı yaptığımız sitem ve serzenişimiz ses getirdi. Bu sefer hatalar daha alt seviyeye indi, editörya olarak daha az problemle karşılaştık. Derginin şekil ve içerik kalitesinin artması, makale sirkülasyonunu hızlandırdı. Nitekim dergimize müracaat edenlerin sayısı birkaç kat arttı. Facebook, instagram ve twitter paylaşımlarımız ve okuyucu-yazar ilişkilerimiz yoğunlaştı. Sadece Türkiye değil, Arap dünyası başta olmak üzere Batı dünyasında da tanınırlığımız arttı. İndekslerimizin sayısının artması yanında özellikle MLA (Modern Language Association Database), DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERICPlus'ta (European Reference index for humanities and social sciences) taranmaya başladıktan sonra etki faktörümüz 6.5 puana yükseldi. İlaveten EBSCO, ATLA, ESCI, SCOPUS gibi indekslere yaptığımız başvurularımızın kabulü gerçekleşince tanınırlığımız ve etki faktörümüz daha da artacaktır. Üzerimize düşeni yaptık, kabul bekliyoruz. Kabuller gerçekleştiğinde siz yazar ve okurlarımızla paylaşacağız inşallah.

Editöryanın iş ciddiyeti ve titiz çalışması, yazarlarımızın orijinal ve kaliteli makaleleriyle katkı yapması ve hakemlerimizin işlerini daha ciddiye alması dergimizin kalitesini ciddi düzeyde etkilemiştir. Hem yazarlarımıza hem de hakemlerimize şükranlarımı arz ediyorum.

50. sayımızla, dergimizin ulusal hakemli dergi formatından uluslararası dergi formatına geçiş yaptığını ve Türkiye'deki ilahiyat akademik dergiler içerisinde ilk dördün içerisinde yer aldığını belirtmek isterim. Bundan sonraki süreçte de kaliteyi devam ettirme konusundaki çabalarımızla çitayı düşürmemeye, aksine yükseltmeye azimli olduğumuzu kaydetmek isterim.

49. sayımızda gelen makalelerden editöryanın seçeceği iki makaleyi İngilizceye çevirerek yayınlama sözü vermiştik. Makaleler içerisinde iki tanesini seçme konusunda bir hayli zorlandık. Nitekim her biri kendi alanlarına katkı sağlayacak kıymetli makalelerdi. Bu seçimi belli kriterler dâhilinde yaptık ve yazarlarımızın iznini almak

suretiyle İngilizceye çevirterek yayınladık. Seçilen makalelerden biri, Zeynep Özcan ve Faruk Karaca'nın birlikte hazırladığı "A Study on Relationship between Academic Motivation and Psychological well-being in Students of Theology Faculty" adlı makale; ikincisi ise Abdülkerim Malkoç'un kaleme aldığı "Abu Dawood's Letter in which He Discussed His Method in as-Sunan: The Text and Translation with Notes" adlı çalışmadır. İki makalenin İngilizceye çevrilerek yayınlanması işi, önümüzdeki sayılarda da devam edecektir. Kriterimiz, makalenin özgün ve orijinal olması, bilim dünyasına alanında katkı sağlamasıdır. Yazarlarımızdan orijinal, özgün ve kaliteli makalelerini bekliyoruz. İngilizceye çevrilen iki makaleden biri sizinki niye olmasın!

Bu sayımızda makale başvuru sayısı bir hayli arttı. 30'a yakın çalışma ile başvuru yapıldı. Bu makalelerden hakem süreci tamamlanan ve yayımlanması onaylanan tefsir, hadis, İslâm hukuku, İslâm tarihi, din psikolojisi, din felsefesi ve edebiyat alanlarında 14 araştırma makalemiz, 4 kitap tanıtımımız mevcuttur. Yayımlanan makalelerin serencamını şöyle arz edebiliriz:

Birinci makalemiz, Necmettin Gökür'a ait olup "Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World" adını taşımaktadır. Yazar bu çalışmasında Osmanlı'nın son döneminde devletlerin Mushaf basımıyla Müslümanlar üzerinde otorite ve güç kurma siyasetini irdelemektedir.

İkinci makalemiz, Aydın Temizer tarafından kaleme alınan "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri III" adlı çalışmadır. I ve II.si yayımlanan bir serinin son halkasını oluşturmaktadır. Makalede Yanyalı Ömer Lütfi Efendi'nin Araf Sûresi 50 ve 51. ayetlerin takrir metni ile müzakere metinleri ele alınıp değerlendirilmektedir.

Üçüncü makalemiz, Bayram Ayhan'ın "Hilafetin Nas ile Tayini Meselesi" adlı çalışmasıdır. Yazar burada hilafetin nas ile tayini konusunu tartışmaktadır.

Dördüncü makalemiz, Sıddık Baysal'a ait olup "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi" başlıklı çalışmadır ki müellif burada "âmm" lafızlarının delaletlerinde muğlaklığı irdelemektedir.

Beşinci makalemiz, Necdet Çağıl'a aittir. "Dinî ve İlmî Birikimin Divan Şiirindeki İz Düşümleri" başlığını taşıyan makalede dinî ve ilmî bir kısım konuların divan şiirindeki yansımaları incelenmektedir.

Altıncı makalemiz, Ayhan Ak tarafından kaleme alınan "İnsan Hakları Diplomasinin İslam Devletler Hukuku Perspektifiyle Analizi" adlı çalışmadır. Müellif, insan hakları diplomasisini İslam devletler hukuku çerçevesinde tahlil etmektedir.

Yedinci makalemiz, Mohamad Anas Sarmini tarafından yazılmış olup adı "el-Atvaru't-Tarihiyye fi't-Te'âmül me'a Meseleti's-Sima' fi'l-Ezmineti'l-Klasikiyye ile'l-Karni's-Sadis Enmuzecen" şeklindedir. 6. asra kadar müzik meselesine yaklaşımları tahlil etmektedir.

Sekizinci makalemiz, Hafsa Kesgin'e ait olan "Ebü'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri" adlı çalışmadır. Makale Lahmî'nin hayatı ve Malikî mezhebi içerisindeki yerini konu almaktadır.

Dokuzuncu makalemiz, Abdülkerim Malkoç'a ait "Abu Dawood's Letter in which He Discussed His Method in as-Sunan: The Text and Translation with Notes" adlı çalışmasıdır. Araştırmacı makalede Ebû Davud'un *Sünen*'indeki yöntemini ele aldığı bir mektubun hadis literatüründeki yeri yanında metnin aslını ve notlarla tercümesini sunmaktadır.

Onuncu makalemiz, Bahattin Turgut'un kaleme aldığı "İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği" adlı çalışmadır. Yazar, Hz. Ömer'in vakfiyesini çeşitli açılardan incelemektedir.

On birinci makalemiz, M. Fatih Yalçın'ın "Memlükler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye" adlı çalışmasıdır. Araştırmacı Memlük dönemi âlimlerinden biri olan Meryem el-Ezraiyye'yi tanıtmaktadır.

On ikinci makalemiz, Zeynep Özcan ve Faruk Karaca'nın ortaklaşa telif ettikleri "A Study on Relationship between Academic Motivation and Psychological Well-Being in Students of Theology Faculty" adlı çalışmadır. İlahiyat fakülteleri öğrencileri özelinde hazırlanan çalışmada akademik motivasyon ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki değerlendirilmektedir.

On üçüncü makalemiz, Fatih Kandemir'in "Din Psikoloğunun Objektif ve Sübjektif Dinî Gerçeklik Alanlarına Yaklaşırken Bilimsel Objektiflik Adına Dikkat Etmesi Gereken Bazı Kriterler" adlı çalışmasıdır. Müellif burada din psikoloğunun objektif ve sübjektif dinî gerçeklik alanlarına yaklaşırken objektiflik adına dikkate alması gereken bazı kriterleri incelemektedir.

Ve on dördüncü makalemiz, Cengiz Kanık'a aittir. "Zygmunt Bauman'ın Modern ve Postmodern İnsan Metaforları" adlı bu çalışmada ilgili şahsın modern ve postmodern insan metaforları konu edinilmektedir.

Bu on dört çalışmanın yanında dört adet de kitap tanıtımı ve kritiği yer almaktadır.

Dopdolu bir sayıyı okurlarımızın takdirlerine arz ediyoruz. Makalelerle ilgili yorumlarınızı ve yapıcı eleştirilerinizi; dergimizle ilgili fikirlerinizi görmek bizi sevindirecektir. Yazarlarımızdan 51. sayımız için ses getiren makalelerini bekliyoruz. Tüm editöryal ekibime, hakemlerime, yazarlarıma ve okuyucularımıza şükranlarımı sunuyorum.

51. sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA



## EDITORIAL

Here we are with our 50<sup>th</sup> issue by which will proceed in our way that we have followed since 1975, in other words for 43 years. We have been working intensely since June 2018. After accepting of the articles, editorial evaluation, peer-reviewing process and finally with typesetting and page-setting, we have completed the work. In this process there have been a total of 28 applications, 24 of which were research articles and for of which were book reviews/critiques. One of the research studies was in English, three of them were in Arabic and the rest were articles written in Turkish. Seven of these articles were rejected after the pre-assessment of the editorial board, and three were rejected after peer-review assessment. Therefore, with 14 research articles and 4 book reviews/critiques, 18 articles have been published in total. Consequently, here we are with our 50<sup>th</sup> issue both in printed and online versions after a much effort on our part.

The graphic characteristics of the journal have been determined. We have also eliminated the deficiencies of our website. We have succeeded in practicing ISNAD system in a level in which there are no mistakes. Our reprehension and complaints especially to writers have been influential. This time mistakes have decreased to a much lower degree and we have had less problems. The increase in the form and content of the journal has accelerated the circulation of articles. As a matter of fact, the number of applications to our journal has doubled a few times. Our Facebook, Instagram and Twitter posts and reader-author relations have become more intense. Our reputation has increased not only in Turkey, but also in Arabic world and in the West. In addition to the increase in the number of our indexes, our impact factor has gone up to a score of 6.5 especially after being scanned in MLA (Modern Language Association Database), DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERICPlus (European Reference index for humanities and social sciences). Moreover, when our applications to indexes such as EBSCO, ATLA, ESCI, SCOPUS are accepted, the impact factor and reputation of our journal will also rise more. We have done our part about these indexes and we have been waiting for acceptance. We will, hopefully, share with you reader and writers when the acceptance process ends.

The editorial board's work discipline and meticulous working, writers' contribution with original and quality articles, and the peer-reviewers' taking their jobs more seriously have affected the quality of our journal to a large extent. I present my thanks to both writers and peer-reviewers.

I want to state that with our 50<sup>th</sup> issue, our journal has bettered from national peer-reviewed journal format to international journal format and that it is in the top four journals of theology in our country. In the following process, I want to indicate that

we are determined to raise the level in terms of keeping the quality high rather than decreasing it.

In our 49<sup>th</sup> issue, we had promised to publish two of the articles chosen by the editorial board by translating them into English. We had real difficulty choosing two of the articles. Actually, they were all articles that would make contributions to their fields. We have made this choice within certain criteria and we have published them by translating into English after taking the permission from the writers. One of the chosen articles is a work made by Zeynep Özcan and Faruk Karaca called “A Study on Relationship between Academic Motivation and Psychological well-being in Students of Theology Faculty”; and the other is a work by Abdülkerim Malkoç named “Abu Dawood’s Letter in which He Discussed His Method in as-Sunan: The Text and Translation with Notes”. The publication of two articles after being translated into English will continue in the following issues, as well. Our criteria for the article are to be authentic and original, and to make contributions to scientific world in its field. We are waiting for authentic, original and quality articles from the writers. Why should not you have one of the articles translated into English?

In this issue, the number of article applications have become quite high. There have been applications of nearly 30 articles. Among them, there are 14 research studies and 4 book reviews, whose peer-reviewing processes have been completed and publications have been confirmed in the fields of tafseer, hadith, Islamic Law, Islamic history, Religious psychology, Religious philosophy and literature. We can present the consequences of the published articles as follows:

The first article by Necmettin Gökkr is called “Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World”. The writer analyzes some states’ authority and ruling over policies on Muslims by printing Mushafs in the last period of Ottomans.

The second article was penned by Aydın Temizer, and it is named “Examples of Huzur-i Humayûn Lessons in the Ottoman, Critical Edition of Commentary Text with Dissection and Criticizing III”. This article is the final of the series whose number I and II were published. In the article the commentary on the 50th and 51th verses of Surah al-Araf, which was presented by al-Hajj Umar Lutfi Efendi and question-answer texts are analyzed.

The third article is the study by Bayram Ayhan, called “The Matter Designation of Caliphate with Nass/Verses”. In this article the writer discusses the subject of determining caliphate via nass/verses.

The fourth article belongs to Siddık Baysal and it is titled “The Relationship Between Commentary and Jurisprudence within the Framework of the General Meaning of the Words”. In this study, the author investigates the ambiguity of “amm” words.



The fifth one is an article by Necdet Çağıl. In this article titled “Footprints of Religious and Scholarly Accumulation in Diwan Poetry” the reflection of some religious and scholarly matters in Diwan poetry will be examined.

The sixth article was authored by Ayhan Ak and its name is “An Analysis of Human Rights Diplomacy from the Islamic Law of States Perspective”. The writer analyzes human rights diplomacy within the frame of Islamic law of states.

The seventh article was written by Mohamad Anas Sarmini and the name of the article is “Historical Stages in Dealing to Music Issue in the Classical Islamic Era till the Sixth Century”. The article analyzes the approaches to music until the 6<sup>th</sup> century.

The eighth article is Hafsa Kesgin’s work called “Abul Hasan al-Lahmi and His Significance in the Maliki Sect”. The article is about al-Lahmi’s life and his place within the Maliki Sect.

The ninth article is Abdülkerim Malkoç’s study called “Abu Dawood’s Letter in which He Discussed His Method in *as-Sunan*: The Text and Translation with Notes”. The researcher presents the place of Abu Dawood’s letter in which he explains his method in his *as-Sunan* in the hadith literature in addition to the original of the letter and a translation with notes.

The tenth article was written by Bahattin Turgut and it is titled “Waqfeya in Islamic Civilization: The Case of Hazrat Omar”. The writer examines Hazrat Omar’s waqfeya from different aspects.

The eleventh article by M. Fatih Yalçın is called “A Woman Scholar in Mamluk’s Intellectual Life: Maryam al-Adhra‘iyyah”. The researcher introduces Maryam al-Adhra‘iyyah who is one of the remarkable scholars of Mamluk period.

The twelfth article was authored in company by Zeynep Özcan and Faruk Karaca titled “A Study on Relationship between Academic Motivation and Psychological well-being in Students of Theology Faculty”. In the study prepared specific to the students of Faculty of Theology the correlation between academic motivation and psychological well-being is evaluated.

The thirteenth article is Fatih Kandemir’s study called “Some Criteria to Consider on the Name of Scientific Objectivity While Approaching the Objective and Subjective Religious Reality Areas of the Religious Psychologist”. The author examines some criteria that a religious psychologist must take into consideration in the name of objectivity while approaching to the fields of objective or subjective religious reality.

Finally, the fourteenth article belongs to Cengiz Kanık. In this study named “Zygmunt Bauman’s Modern and Postmodern Human Metaphors” the mentioned philosopher’s metaphors for modern and postmodern people form the main subject.

In addition to these 14 articles, 4 book reviews are in this issue, as well.

Here we present a full-up issue to the appreciation of our readers. It will make us happy to see your comments, constructive critiques and your opinions on our journal. We are waiting from our writers to send their influential articles for the 51<sup>st</sup> issue. I present my deepest gratitude to the whole editorial board, peer-reviewers, writers and readers.

See you in the 51<sup>st</sup> issue...

Prof. Dr. Ömer KARA

## رئاسة تحرير المجلة

منذ عام 1975 ونحن داخل تحولات الثلاثة والأربعين عاما ولكننا سنكمل طريقنا. والآن نحن في حضرة عددنا الخمسين. منذ الشهر حزيران من العام 2018 وحتى الآن نحن نعمل بشكل مكثف، ووصلنا إلى نهاية العمل في موضوع قبول المقالات وتقييم التحريرات ومدة التحكيم وأخيراً تنظيم وترقيم الصفحات. وفي هذه المدة تمت ثمان وعشرين مراجعة على شكل أربع وعشرين مقالة بحثية وأربع تعريفات كتب. والمقالات كانت تتكون من مقالة واحدة باللغة الإنجليزية وثلاث مقالات باللغة العربية والأخرى باللغة التركية. وتم رد سبع منها في التقييم الأولي من قبل لجنة التحرير، وثلاث منها تم ردها كنتيجة لتقييم الحكام. وأصبح بيدنا ثماني عشرة مقالة على شكل أربع عشرة مقالة بحثية وأربع تعريفات كتب. وفي النهاية وبعد جهد طويل أنتم الآن أمام عددنا الخمسين مطبوعا وإلكترونيًا.

وقد تمّ إتمام الخصائص الشكلية للمجلة، وتلافينا النواقص التي في موقعنا الإلكتروني، ونجحتنا في تطبيق نظام ISNAD بدرجة خالية من الخطأ تماما. وخصوصا التنبيهات التي قمنا بها في عددنا الماضي موجّهًا إلى كُتّابنا قد لاقت صدى، وفي هذه المرة انخفضت نسبة الأخطاء وقلّت كذلك المشكلات التي كانت تواجهنا من قبل كصحفيين. وقد تمت زيادة جودة شكل ومحتوى المجلة كما تم تسريع تداول المقالات، وهكذا تضاعف عدد المقبلين على مجلّتنا، وقد تمّ التركيز على المشاركة في الفيسبوك والانستغرام والتويتر وكذلك تمّ التركيز على العلاقة ما بين القارئ والكاتب. وارتفاع مستوى التميّز لدينا قد كان ملحوظا وهذا ليس في تركيبا فحسب بل في العالم العربي وفي أوروبا كذلك. وبجانب زيادة عدد فهرسنا فقد ارتفعت أسهمنا إلى 6.5 في العامل المؤثر بعد بداية عملية البحث خصوصا في MLA و DOAJ و ERICPlus. وبعد تحقق قبول عملية المراجعات التي قمنا بها في الفهارس مثل EBSCO و ATLA و ESCI و SCOPUS سيرتفع مستوى التميز والعامل المؤثر كذلك. فعلنا ما بوسعنا ومنتظر استحسان الجميع، وعند تحقّقه سنقوم بمشاركة ذلك مع الكُتّاب والقراء إن شاء الله.

وبالجدية والدقة التي قامت بها لجنة التحرير، والدعم المقدم من قبل الكُتّاب من خلال المقالات الأصيلة والقيمة، والعمل الجاد الذي قامت به اللجنة المحكمة فقد حازت مجلّتنا المنزلة التي تستحقها وتليق بها. ولا ننسى أن نشكر هنا كُتّابنا وأعضاء اللجنة المحكمة.

وبصدد عددنا الخمسين لمجلّتنا أحبّ أن أدكر أنّ مجلّتنا انتقلت من مصافّ المجلة المحكمة المحليّة إلى مصافّ المجلة المحكمة الدوليّة، وهي ضمن المراتب الأربعة الأولى للمجلات الأكاديمية في علوم الإلهيات

الموجودة في تركيا. وأحبّ أن أنوّه أننا في الفترة المقبلة وذلك من خلال العمل في موضوع الجودة سنستمر على عدم خفض المستوى؛ بل وسنكون عازمين على رفعه.

قد وعدنا في عددنا 49 أن نختار مقاليتين من المقالات التي قدمت للمجلة وترجمها الى اللغة الإنجليزية ونشرها، وأثناء اختيار هاتين المقاليتين من المقالات وجدنا صعوبة شديدة، وكل المقالات كانت ذات فائدة عظيمة في مجالها الخاص. وهذا الاختيار تم وفق قواعد معينة وتم أخذ الاذن من كاتب كلا المقاليتين كي تترجم وتشر باللغة الإنجليزية. احدى المقاليتين المختارتين تم كتابتها من قبل زينب اوزجان وفاروق كراجا وهي بعنوان "دراسة حول العلاقة بين المثار الأكاديمي والعافية النفسية عند طلاب كلية الإلهيات" المقالة الثانية تمت كتابتها من قبل عبد الكريم مالکوج وهي بعنوان "رسالة أبي داود في وصف سننه المتن والترجمة والتعليق عليه" وترجمة مقاليتين ونشرهما سيستمر في أعدادنا القادمة أيضا، وذلك ضمن مدى جدية وجدوى الفائدة العلمية المستفادة من المقالة المختارة لذلك، فلماذا لا تكن احدى المقاليتين المختاريتين للترجمة والنشر في الاعداد القادمة معدة من قبلكم أنتم سادتي الباحثين.

في عددنا هذا تم ارتفاع عدد المقالات المتقدمة بشكل ملحوظ، فقد تم ارسال ما يقارب 30 مقالة، والتي تم تحكيمها واتخاذ قرار الموافقة على نشرها من بين المقالات المرسلة 14 وهي ضمن العلوم التالية: التفسير والحديث والفقہ الإسلامي والتاريخ الإسلامي وعلم النفس الديني والفلسفة الإسلامية والعلوم الأدبية وأربع مقالات تعريف بكتاب، والمقالات التي سننشر هكذا يمكن ترتيبها والتعريف بها:

المقالة الأولى للباحث نجم الدين جوککیر وهي بعنوان "طبع المصحف أو تأسيس السيطرة في العالم الإسلامي" وهي مقالة تتحدث عن طباعة المصحف الشريف في أواخر العهد العثماني وأثرها على المسلمين في مركزي السلطة والقوة السياسية.

المقالة الثانية للباحث آيدن تميزر وهي بعنوان "نماذج المحاضرة الحضور في العثمانيين، النشر الثالث لمتن التفسير مع التحليل والنقد" وهي ضمن سلسلة حلقات نشر منها الأولى والثانية وهذه هي الثالثة والحلقة الأخيرة منها وهي تحتوي على تفسير سورة الأعراف الآيات 50-51 لعمر لطفي يانيالي متون تقريرية وممتون مناقشة وقد قام الباحث فيها دراسة ومناقشة لكل ما ذكر.

المقالة الثالثة للباحث بيرم ايهان وهي بعنوان "قضية تعيين الخلافة بالنص" والتي عنيت بالمناقشة

حول النص والتعين.

المقالة الرابعة للباحث صديق بايسال وهي بعنوان "العلاقة بين أصول الفقه والتفسير من حيث دلالة الألفاظ العامة" والتي عني فيها بلفظ العام ومعناه المبهم الدلالي.

المقالة الخامسة للباحث نجدت جاغل وهي بعنوان "انعكاسات التراكم الديني والعلمي على الشعر الديواني" العناوين الدينية والعلمية في الدواوين الشعرية ودراسة لانعكاساتها.

المقالة السادسة للباحث ايهان آك وهي بعنوان "تحليل دبلوماسية الحقوق الإنسانية من وجهة نظر الحقوق الدول الإسلامية" وبحث فيها عن حقوق الانسان ضمن الحقوق الدبلوماسية الإسلامية دراسة تحليلية.

المقالة السابعة للباحث محمد أنس سرميني وهي بعنوان "الأطوار التاريخية في التعامل مع مشكلة السماع في الأزمنة الكلاسيكية والقرن السادس أمودجا" وهي تحلل المقاربات المتعلقة بقضية الموسيقى حتى العصر السادس.

المقالة الثامنة للباحثة حفصة كسكين وهي بعنوان "أبو الحسن اللحمي ومكانته في المذهب المالكي" وهي تتناول حياة اللحمي ومكانته في المذهب المالكي.

المقالة التاسعة للباحث عبد الكريم مالكوچ وهي بعنوان "رسالة أبي داود في وصف سننه المتن والترجمة والتعليق عليه" يقدم الباحث المتن وترجمته مع التعليق عليه إضافة إلى ذلك فيه منهج أبي داود في سننه.

المقالة العاشرة للباحث بهاء الدين طورغوت وهي بعنوان "الوقفية في الحضارة الإسلامية ووقفية عمر رضي الله عنه أمودجا" وفيها يحلل الباحث ووقفية عمر رضي الله عنه من جوانب شتى.

المقالة الحادية عشر للباحث محمد فاتح يالچين وهي بعنوان "امرأة في الحياة العلمية في عهد الممالك: مريم العذرائية" والباحث يعرف مريم العذرائية العاملة من العلماء في عهد الممالك.

المقالة الثانية عشر للباحثان فاروق قرأجا وزينب أوزجان وهي بعنوان "دراسة حول العلاقة بين المثار الأكاديمي والعافية النفسية عند طلاب كلية الإلهيات" في هذه الدراسة يتناول الباحث العلاقة بين المثار الأكاديمي والعافية النفسية عند طلاب كلية الإلهيات على الخصوص.

المقالة الثالثة عشر للباحث فاتح كان دمير وهي بعنوان "بعض المعايير التي يجب على عالم النفس الديني مراعاتها باسم الموضوعية العلمية أثناء التطرق إلى مجالات الواقعية الدينية الموضوعية والذاتية" والمؤلف

فيها يبحث بعض المعايير التي يجب مراعاتها باسم الموضوعية العلمية أثناء التطرق إلى مجالات الواقعية الدينية الموضوعية والذاتية لدى عالم النفس الديني.

المقالة الرابعة عشر للباحث جنكيز كانيك "الاستعارات للإنسان الحدائي وما بعده لريجمونت باومان" وموضوع المقالة الاستعارات للإنسان الحدائي وما بعده لباومان.

وبجانب هذه المقالات الأربعة عشر يوجد أربع مقالات لتعريف الكتاب.

نتقدم لكم بالشكر لقراءة عددنا المليء بالمقالات العلمية، وكذلك جميع آرائكم واعتراضاتكم وأفكاركم حول مقالاتنا لا بد أنها تسعدنا، ومن أجل عددنا 51 ننتظر من كتابنا مقالات تجلب الأنظار وتلفت الانتباه، وأتقدم بالشكر لجميع أعضاء هيئة التحرير والمحكمين والكتاب وكذلك القراء.

على أمل اللقاء في العدد 51.

أ.د. عمر قرا

## Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World

Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World

**Necmettin GÖKKIR**

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Professor Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of  
Tafsir, Istanbul/ Turkey  
ngokkir@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0875-550X

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 1 Ekim / October 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.466304

**Atıf / Citation:** Necmettin. "Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World / Mushaf'ı Basmak veya Müslüman Dünya Üzerinde Güç ve Otorite Kurmak". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 23-43. doi: 10.29288/ilted.466304

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Abstract

*In this article\*, Mushaf printings and their relation to international politics have been studied. Using historical materials like archive documents and newspapers, the article shows the role of Mushaf printings in the conflict among World powers, Europe and the Ottoman Empire. This study thereby focuses on three cases: The first case is the Mushaf-printings in Europe particularly in 1787 in Russia right after the Crimean War and in 1798 after the occupation of Egypt and in the 1830s during the invasions of Africa by France. Russia and France, as two European colonialist powers thereby tried to establish itself as the new patron for the colonised Muslims. The second case is the Mushaf-printing in Iran. Meanwhile printing of the Mushaf was printed by Iranians, Ottomans considers issue as that time must be defended the Qur'an from corruptions and changes by the hands of Non-Muslim and Non-Sunni communities. The most significant case is the third one: the British black propaganda against the Caliphate, Abdulhamid The Second, to trigger an uprising in British-colonised territories, like India. Ottomans made some policies against these printings by establishing print houses and control mechanism to make clear that they themselves are the real leaders of Muslims. As a conclusion, the article demonstrates how Mushaf printings were used to gain power and authority over Muslims during the clash among the Ottoman Empire, European powers and Iran.*

**Keywords:** *Mushaf Printing, Ottoman, Political Authority, Colonialism, Europe, Iran.*

## Öz

*Bu makalede Mushaf basımı ve uluslararası politika ile olan ilişkisi ele alınmaktadır. Arşiv belgeleri ve gazete haberleri gibi tarihi malzemeler kullanarak, bu makale Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu gibi dünya güçleri arasında gerçekleşen çatışmada Mushaf Basımının rolünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu çalışma üç örnek üzerine yoğunlaşmaktadır. Birincisi Avrupada basılan özellikle Kırım Savaşı sonrası 1787 yılında Rusya basılan Mushaf ile Fransızlar tarafından Mısır'ın işgali sonrası 1789 yılında ve Afrika'nın işgali sonrası da 1830 yılında basılan Mushaf örneğidir. Birer Avrupa Sömürgeci güçleri olarak Rusya ve Fransa kendilerini sömürgeleşmiş Müslümanlar üzerinde yeni liderler olarak kurgulamaya çalıştılar. İkinci örnek ise İranda basılan Mushaflardır. Mushaf basımı İranlılarca devam ederken, Osmanlılar da Mushaf basımında Gayri Müslim ve Sünni olmayanların elleriyle tahrif edilmesi ve değiştirilmesine yol açabileceği korkusuna karşı korunması gereken bir mesele olarak algılamışlardır. En önemli diğer örnek ise, İngilizlerin Hindistan gibi sömürge altına aldıkları İslam topraklarında Halife İkinci Abdulhamid'e karşı ayaklanma başlatmak için yaptıkları kara propagandadır. Osmanlılar mushaf basımına karşı matbaa kurma ve kontrol mekanizması inşa ederek Müslümanların gerçek liderlerinin kendileri olduğu konusunda bir açıklık getirmek için bazı politikalar geliştirdiler. Sonuç olarak bu çalışma Mushaf basımının Osmanlılar, Avrupa devletleri ve İran arasında gerçekleşen Müslümanların üzerinde bir güç ve otorite elde etme çabasını ortaya koymaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Mushaf Basımı, Osmanlılar, Siyasi Otorite, Sömürgecilik, Avrupa, İran.*

\* This article has been developed and revised after having been printed first under the title of "Mushaf Printings during the Colonial Period: Gaining Power and Authority over the Muslim World" in *Book Studies and Islamic Studies in Conversation* edited by Marta Domingues (Harrassowitz Verlag Wiesbaden: Kodex, 2018): 71-83. This study was funded by the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TUBİTAK) with the project number 113K241.

<sup>1</sup> For further information about printed Mushaf editions in Islamic world see. Mahmut Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 335-350.



## INTRODUCTION

The first Mushaf edition in the Islamic world was printed by Kazan Muslims in 1803.<sup>1</sup> Even this attempt corresponds to about three centuries after the attempted Mushaf printing in Europe. The Mushaf edition is not only a cultural and educational subject of Muslims. The Mushaf edition is also the subject of politics, diplomacy and bureaucracy. The Islamic world, which is reluctant to use the printing press in religious works, is too late to understand that knowledge is a power and authority. When they realized this, Muslim World lagged far behind the West and lost the ground to Western colonialist countries. The western politicians, who saw the information as the power, started to intervene in the distribution and control of the Islamic works by developing counter policies and also by distributing these works to the Muslim masses. Moreover, the colonial states, by giving diplomatic responses, to destroy the caliphate authority in particular and to form their policies towards the overthrow of their colonies in the context of Mushaf printing.

However, Muslim scholars have mostly looked at the issue of Mushaf-Printing from the legal perspective. It is commonly known that the printing of Islamic books in general encountered strong opposition within the Islamic world. The reason given for this resistance against the printing is mostly related to the religious sensitiveness dealing with textual corruption of Islamic sources, particularly the Mushaf. It is true that before printing, the Qur'an was transmitted in manuscripts written by calligraphers in a special artistic way that has certain rules aiming to protect the original form of the Mushaf, preventing the entrance of anything that does not belong to it and to present its words and letters in a most decorative shape. This reason cannot be ignored; however, there are also other arguments and the case seems to be more complicated. Some suggests that politicians wanted to protect the calligraphers' welfare and their economic status.<sup>2</sup> This seems to make sense as, at the time, well-equipped European-print-houses were publishing Arabic books and selling them to Muslims and hence Muslim calligraphers were economically affected. Another argument is that the technicality of printing before 1800 was not good enough to preserve all elements of Arabic writing forms. Whereas the number of scripts used in a Latin book is not more than thirty, there are more than 450 scripts for printing an Arabic book.<sup>3</sup> Because of this lack of equipment in printing technology for covering all characters, Arabic books were not allowed to be printed.<sup>4</sup> This sensitivity seems to have been overcome

<sup>2</sup> For further information about this reason see. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Pub., 2002), 27-38.

<sup>3</sup> See for further information: Michael W. Albin, "Printing of the Qur'an" *Encyclopaedia of the Qur'an*, edited by McAuliffe (Leiden: E.J. Brill, 2004), 4: 268-269.

<sup>4</sup> For further information about late printings in Ottomans see Ahmet Uçar, "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti 2: Osmanlı'da İlk Matbaa Neden Geç Kuruldu?", *Yedikita* 2 (2008): 28-31.

in 1803 with the publication of Imam Birgivi's famous work *Risala*, published by a printing house in Üsküdar. In fact, the printing of Islamic works had become necessary. It seemed that the movements of reform, especially when the modernisation came from the military level to the social level, brought this need to the surface.<sup>5</sup>

The Mushaf also was finally printed in the Islamic world in the Volga city of Kazan in 1803. It was reprinted in 1809, 1820, 1842 and afterwards annually by different print-houses. In the following years, the Mushaf was printed in specific Islamic centres such as in India in 1852, 1865, and 1875; in Iran in 1829, and in Egypt in 1864. However, the Mushaf was not printed in the Ottoman Empire yet. Still, it was condemned to print the Mushaf by non-Muslims living in Istanbul, as well as by Muslims according to a regulation given by Abdulmecid (1839-1861) in 25 Muharram 1269 / 8 October 1852.<sup>6</sup> It is worth to mention that most of the inspections were on Iran-originated Mushaf printings. According to the Ottoman authorities Iranians printed the Mushaf carelessly and insolently and brought it to the land by secret ways. Finally, Ottomans took measures against the entry of Persian Mushafs into the country. An archive document dated July 19, 1857, reveals the arrest of three Iranians who unauthorized imported Mushaf-printings to Istanbul. Persian printers and merchants continued to trade in spite of all these preventions.<sup>7</sup>

It is known that the Ottoman Empire first allowed to print nonreligious texts in 1729, and then Islamic religious books in 1803, and finally the Qur'an in 1874. The question is why Muslims – and particularly the Ottomans – changed their minds and allowed the printing of the Mushaf in 1874. While the named reasons (i.e. religious, economical and technical problems) were still being existing, it seems that they somehow changed their minds and printed the Mushaf. Were there any political reasons behind this shift that we should take into consideration? Drawing on archive documents and newspapers, this paper will give information about the history of the Mushaf-printing in Europe and connect it to international political relations and the conflict between two Emperor powers, Europe and the Ottoman Empire.

<sup>5</sup> For further information see. M. Brett Wilson, *The Qur'an After Babel: Translation and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Turkey* (PhD Thesis, Duke University, 2009); Christoph K. Neumann, "Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th-20th Century", *Middle Eastern Languages and the Print Revolution*, edited by Eva Hanebutt - Benz; Dagmar Glass; Geoffrey Roper (Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002), 227-248.

<sup>6</sup> See. Necmettin Gökür, *Tanzimattan Günümüze Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı* (İstanbul: İFAV Pub., 2015), 23.

<sup>7</sup> For further information on Iranian Mushaf printings and their banning in the Ottoman Empire see. Gökür, *Tanzimattan Günümüze Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri*, 40-45.

## 1. MUSHAF PRINTINGS IN EUROPE DURING COLONIAL TIME

### 1.1. The First Printings of the Mushafs in Europe

The Mushaf was printed in Europe before it was printed in the Muslim world. The first copies were printed in 1537 in Venice during the time of the clash of two civilisations – Islam and the West – caused by the Vienna War I (1529) and the collapsing of Muslim Andalusia in Spain (finalised in 1492). Aleksandro Paganini printed this Mushaf probably for the purpose of selling it to Muslim markets in Muslim lands like Sicilia. However, for some reasons including the lack of Muslim interest caused by lots of errors in practically every word and the phobia of Islam in Europe, it was finally recalled for the purpose of burning it by the Pope. It has been thought that this edition was totally destructed until Angela Nuovo discovered a copy in a library in Franciscan Friars.<sup>8</sup> This copy, which is now in the Vatican and called *Alcoranus Arabice* was reprinted by Brill in 2004 within the series of *Early Printed Korans* (see figure -1).

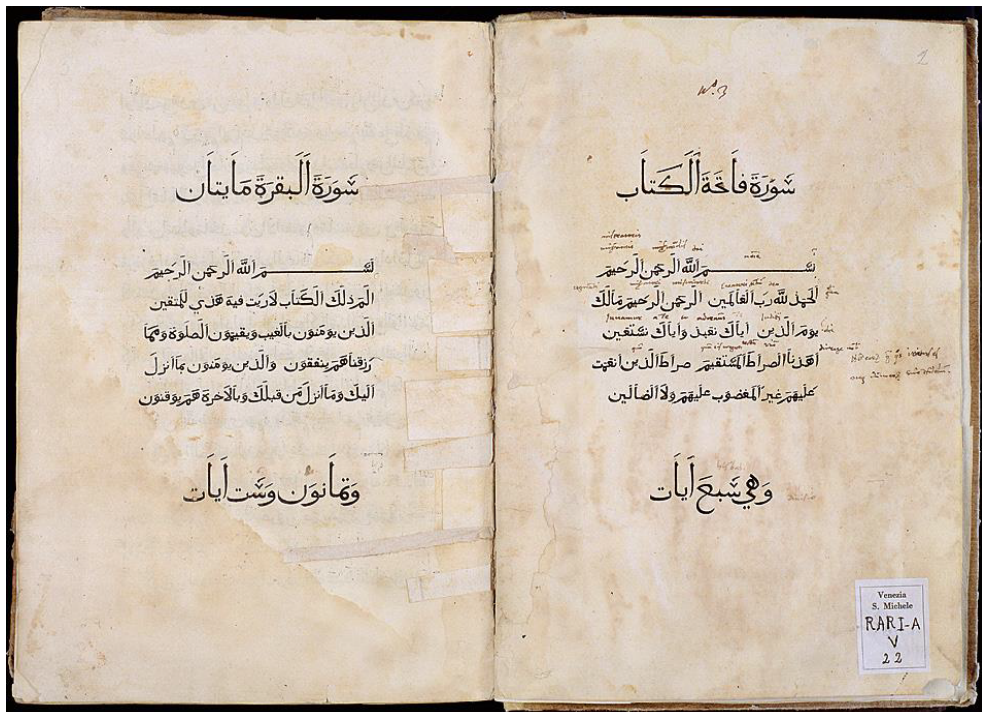


Figure-1: A Page from the Mushaf of Paganini (1537)

<sup>8</sup> For further information see. Angela Nuovo, "A Lost Arabic Koran Rediscovered", *The Library* 12/4 (1990): 273-292.

After the Venice edition, the Mushaf went on to be printed in Germany, Hamburg, in 1694. This Mushaf was printed by the archpriest Abraham Hinckelmann under the title of *al-Corannus Lex Islamitica Muhammedis Filii Abdallae Pseudoprophetae, Ad Optimorum Codicum Fidem editia* (see Figure-2). The reason for printing was declared like this: to cope with Islam by knowing it through its book, the Qur'an. This Mushaf was printed (with a Latin introduction) according to the orthography used in the Muslim world but without fine calligraphy. It has also provided new forms to the Mushaf like the numbers of verses, indexes, etc. Adding numbers for every verse was a new arrangement and continued in later printings, like the Mushaf of Ludovico Marraci<sup>9</sup> and Gustav Flügel<sup>10</sup>. Scholars have been using this Mushaf more than Paganini's one that was recalled to be burned.

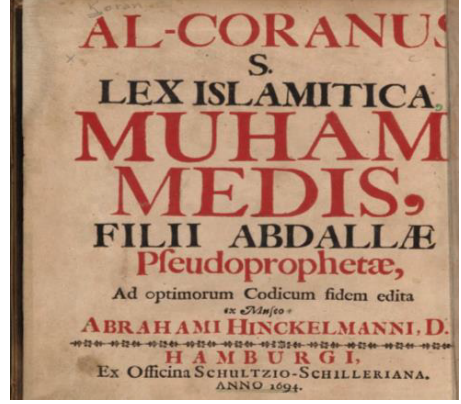


Figure-2: The cover page of the Mushaf printed in Hamburg (1694) Württembergische Landesbibliothek-Stuttgart, Germany.

The Mushaf was printed in various European countries such as Leipzig in 1768; in Dublin in 1785; in St. Petersburg in 1787 and finally in Paris in 1789. Nevertheless, in the Muslim world the Mushaf was not printed yet. The question why these printings started in various European countries in the 18th and 19th century come to mind. The main motivation behind the printing of Mushaf in Europe was certainly the economic relation to the Muslim market. However, the first printings in Europe had no any aesthetic concerns and hence could not compete in the market with a Mushaf that was illustrated with fine calligraphy. For this reason, the motivation behind the persistent printings in Europe is not understandable. There should other motivations to push up these activities.

France also printed the Mushaf in 1798 after the invasion of Egypt and in the 1830s, while colonising Africa and distributed it freely to Muslims for the same motivation as Russia, namely to present itself as the new patron for African Muslims.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> This Mushaf is well known as *Alcorani Textus Universus* printed in an Arabic edition and in a Latin translation. For further information see. Michael W. Albin, "Printing of the Qur'an", *Encyclopaedia of the Qur'an*, edited by McAuliffe (Leiden: E.J. Brill, 2004), 4: 265.

<sup>10</sup> This Mushaf is appeared in 1834 and was widely used by western scholars of the time until the Egyptian Mushaf, Amiriyya, was available in 1924. For further information see. Albin, "Printing of the Qur'an", 4: 265.

<sup>11</sup> For more information about printing of the Mushaf in France and political motivations behind it see. Mahmut Gündüz, "İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Diyanet İlmî Dergi* 7/1 (1974): 10.

### 1.2. Mushaf of Catherina II (1787)

Is it possible to claim that political motivations and concerns affected the printing in Europe? The answer of this question will be affirmative when we consider the time of the printing activities, as it is the period of invasion and colonising the Muslim lands. This is definitely visible in the process of printing the Mushaf in 1787 in Russia right after the Crimean War by that Russia invaded the land of Tatar Muslims where before under Ottoman protectorate.<sup>12</sup> Catherina II printed for the first time in St. Petersburg (figure 3), writing her name on the Mushaf expecting to be accepted as the “new patron” for the Muslims in the region and also to imply that Russia has taken over the responsibility of religious affairs for Muslims from the Ottoman Sultan.<sup>13</sup> By doing so, Russia wanted to show that the Ottoman caliphate had no more power over the Muslims in its territory both in religious and political affairs.<sup>14</sup> The political expectation of disseminating the Mushaf to Muslims was not only to connect Muslims to the own country, but also to cut the link between Muslims citizens and the caliphate. It was meant to state the authority over Muslims that was taken over by Russia, presenting itself as the new protector and patron of Muslims.<sup>15</sup>



Figure-3: A page from Mushaf of Catherina, Bayerische Staatsbibliothek, Munich

These activities of Catherina II met with reactions from Christian missionaries. They accused Catherina of strengthening Islam. However, Catherina has not reduced the support of Muslims against this accusation, but has increased it. On December 15th, 1800, the restriction of the printing of Muslim religious books was abolished and in 1802 the first printing house was established in Kazan. In this printing press, the name “Mushaf of Kazan” was first published by Muslims. Thereafter, Mushafs printed in Kazan were spread not only in Russia but also in many Islamic countries and Europe. Our research, that has been conducted in Istanbul, Edirne and Bursa

<sup>12</sup> Albin, “Printing of the Qur’an”, 4: 265.

<sup>13</sup> For further information see. E. A. Rezwani, “Qur’an and its World: VIII/2. West-Östlichen Divans (The Qur’an in Russia)”, *Manuscripta Orientalia* 5/1 (1999): 36.

<sup>14</sup> Rezwani, “Qur’an and its World”, 36.

<sup>15</sup> See. Ahmet Uçar, “Osmanlıların Kur’an-ı Kerim’e Hürmeti 5: Kur’an-ı Kerim’i Tahrif Etmek İsteyenler”, *Yedikota* 5 (2009): 42-44.



Figure-4: A page from *Mushaf of Kazan*, Selimiye Library, Edirne

libraries, shows that the most common publication we have come across is this *Mushaf* (see: figure-4). This means that the *Mushaf of Kazan* is privileged when it is evaluated in the context of the Ottoman's prohibition of printing.

However, the Russian *Mushaf* policy changed in the following years under the influence of Orthodox Russian missionaries. In 1849, we see that the publication of the *Mushaf* gets prohibited. As a result of the publication of the *Mushaf*, Islam raised rapidly in Russia and many people who converted in the Russification and Christianization process now preferred to be Muslim again. From the beginning of the 1900's, Russia seemed to accept the Ottoman authorities to be in charge to give permission for *Mushaf*-printing in Russia. In 1904, for instance, the Russian ambassador informed the Ottoman Ministry of Higher Education that a Russian printing house asked for permission to print the *Mushaf*. In response to this, the Ministry of Education refused to answer affirmatively, saying that the right of printing and representation of the *Mushaf* was under the control of the Ottoman government, the Caliphate of Islam.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> For further information see. Gökür, *Tanzimattan Günümüze Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri*, 55.

### 1.3. St. Petersburg Mushaf (1905)

In 1905 Russia published old version of the Mushaf in St. Petersburg at Archaeological Institute by V. I. Uspensky and S.I Pisaver as a traced facsimile in the form of a gigantic, full-size folio with containing a number of inaccuracies (see figure 5). The number of the printed Mushaf was 50 copies and distributed to Muslim political leaders as a diplomatic gift by Russian government.<sup>17</sup> The Mushaf was in Kufic, which was previously belonged to the Khwaja Akhrrar Mosque in Samarqand. According to Efim Rezwan, “it is no doubt one of the most outstanding copies of the Qur’an in the world”<sup>18</sup>

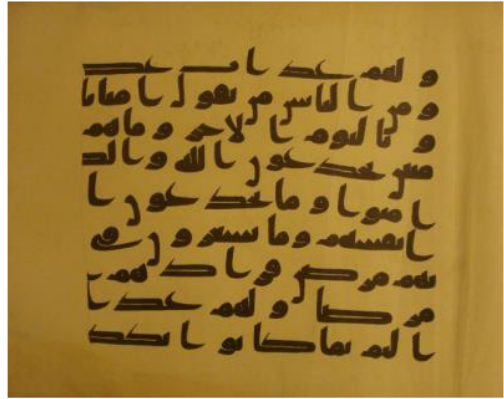


Figure 5: The first page (Surah al-Bakara 2: 7-10) of the Mushaf printed in St. Petersburg in 1905. Berlin Staatsbibliothek

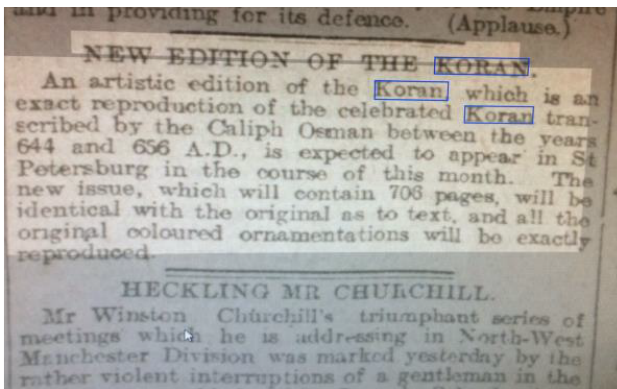


Figure 6: Edinburg Evening News- Friday 02 December 1904.

NEW EDITION OF THE KORAN: An Artistic edition of the Koran which is an exact reproduction of the celebrated Koran transcribed by the Caliph Osman between the years 644 and 656 AD. , is expected to appear in St. Petersburg in the course of this month. The new issue, which will contain 706 pages, will be identical with the original as to text and all the original coloured ornamentations will be exactly reproduced.

Interestingly, an English newspaper *Edinburg Evening News* predicted this printing in December 1904 before it’s printing and explained its feature before printed (see figure 6).

<sup>17</sup> Rezwan, “The Qur’an and Its World”, 41.

<sup>18</sup> Rezwan, “The Qur’an and Its World”, 41.

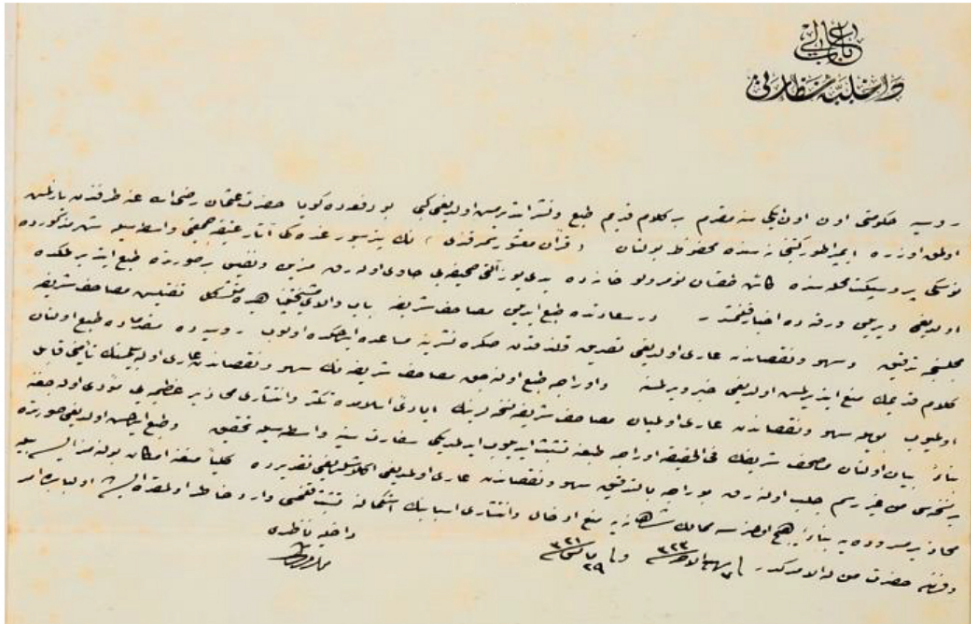


Figure 7: Ottoman document dealing with Russian publication of the Qur'an in 1905.

Ottomans learned the news six months later in 11 June 1905 and immediately asked Turkish consular in Russia to unofficially bring one copy to investigate its originality and authenticate in the Council for Investigation of Mushafs (see figure 7). Ottomans also confirm that the Qur'an has been published in St. Petersburg and its pages are 706. According to the documents in figure, officials say to publish the Mushaf in correct way needs to be investigated and approved by Ottoman Council for Investigation of Mushafs, if some mistakes can be found, it needs to be banned, if it is impossible to ban it, it should then be forbidden to enter the Muslim World not to be distributed in the hands of Muslims.

## 2. MUSHAF-PRINTING IN IRAN AND OTTOMAN COUNTER-POLICIES

Ottoman political relations with Iran were historically based on the Shiite expansion from the time of Safavid state and the Ottomans taking strict measures against it. The Sunni-Shiite conflict has always affected the politics of the Ottomans and Iran, indeed. Especially during the Shah Ismail (1501-1524), period of Safavids was considered as a great threat to the Ottoman Empire. The influence of the Safavids during the reign of Yavuz Sultan Selim became the target of the Ottoman Empire, especially the Anatolian Kızılbaşes. In this period, *Risala fi Bayan al-Firaq al-Dalla*<sup>19</sup>, *Risala fi Takfir-Rawafiz*<sup>20</sup> and *al-Sayf al-Mashul fi Sabb al-Rasul*<sup>21</sup>, written against Shia

<sup>19</sup> Kılıç Ali Paşa Libr., 1028, vr. 296<sup>a</sup>-297<sup>b</sup>.

<sup>20</sup> Süleymaniye Libr., Pertevpaşa, 621, vr. 31<sup>a</sup>-32<sup>b</sup>.

<sup>21</sup> See. Süleymaniye Libr., Süleyman Sırri, 710, vr. 31<sup>a</sup>- 37<sup>b</sup>.



and its subordinate sects, the official sect of Safavids, are rejected by Kemalpashazade who tried to defend aqida of ahl Sunnah. In these works Kemalpashazade also wrote the ideas and rejections against Shia and at the same time he gave to Yavuz Sultan Selim a fatwa of Capital Punishment<sup>22</sup> for the Kizilbashes.<sup>23</sup> The Ottoman Sunni identity and the protection of the Aqidah of Ahl-i Sunnah have not only been shown in the military field, but also in training activities to defend this movement in the madrasas they have established. Especially, *Sharhu Aqidah Ahl al-Sunnah* of Sadeddin Taftazani (797/1395) and *Sharh al Mawaqif* of Jurjani (816/1413) and *Anwar al-Tanzil* and *Sharhu Aqad Ahl al-Sunnah* of Kadi Baydawi (691/1291) has become the most important books of the Madrasa.

The mutual relations between Ottomans and Iran had progressed at various stages in the history; the Sunni-Shiite conflict in the relations between the two countries finally left its place to the tolerance and understandings in the time of Mahmud the First (1730-1754) and Nadir Shah (1688-1747). Talks between the Ottoman scholars (Ulama) and Iranian Shiite scholars (Mollahs) were held at a meeting known as the Najaf Conference. As a result, in 1156/1743, a Sunni-Shiite alliance document was signed by two side delegations. This will result in a peace treaty in 1159/1746 and the Ottoman government appoints Ambassador to Iran. However, although the Sunnis living in Iran were happy with this situation, the Shiites reacted and they killed Nadir Shah. These positive political relations that started with Iran will then continue in a negative way again between the Ottoman and Iran will show itself in every field.<sup>24</sup>

### 2.1. First Policy against Iranian Mushafs: Forbiding and Banning

It can be said that these sectarian-centred political relations with Iran have led Ottomans to be cautious about Iranian-originated and even printed-Mushafs by hand of Iranians. When the documents belonging to that time, are examined, it will be clearly observed that Mushafs, which have been constantly, “carelessly” and “disrespectfully” printed in Iran and brought to the Ottoman lands by secret ways. Against this, Bab-i Ali, the Government has taken measures against

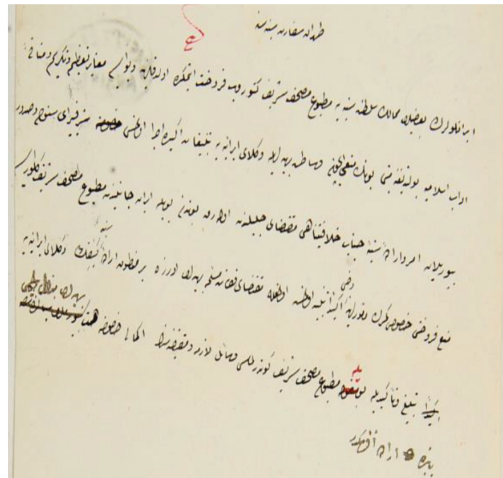


Figure-8

<sup>22</sup> See. Süleymaniye Libr., Esad Efendi, 3545, vr. 45<sup>a</sup>-45<sup>b</sup>.

<sup>23</sup> For Further information about beign of Kamalpashazade against Shiite see. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz* (İstanbul: OSAV Pub., 1997).

<sup>24</sup> For further information about sectarian dialogues between Ottomans and Iran see. Saim Arı, *1. Mahmut-Nadir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünni-Şii Diyalogu* (PhD Thesis, Harran University, 1999).

the entry of Persian Mushafs into the country. For this initiation, Iranian diplomats, for instance, had been first time warned on March 13, 1853.<sup>25</sup> An archive document dated July 19, 1857 reveals that the arrest of three Iranians who have been unauthorized to print the Qur’an had been arrested. With the interception of Iranian diplomats, they released with bail. This proves that not only are Iranian Mushafs forbidden to enter the country but also it was accepted to be a criminal offense for the Persians in Istanbul to print Mushafs. The fact that it was published in Iran and tried to get into the country illegally, especially in 1861-1862 years, seems to be bringing the bans in this area very often on the agenda. The following document (Figure-8 and figure 9) clearly show this situation:

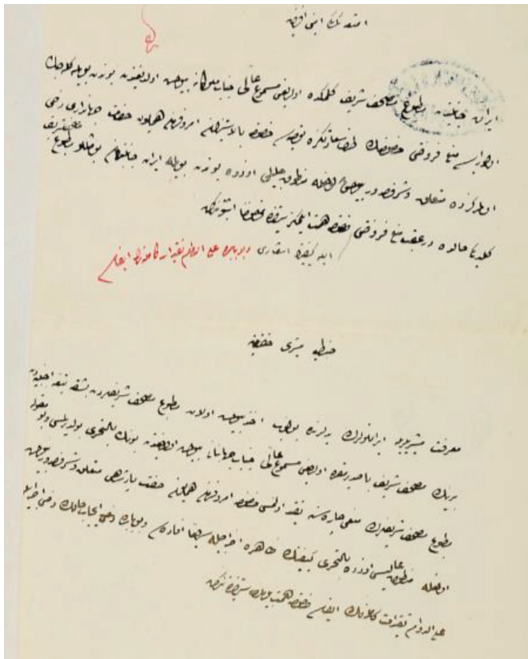


Figure 9: A diplomatic letter to the consulate of Iran and to the officials in Customs. Briefly says:

Some Iranians are bringing Printed Mushaf Sharif to the Great Sultanate from Iran and distributed. This is not suit for the respects and honour (of the Qur’an) and even for the observances of Islam. So, a strong note on banning this will be given to the representatives of Iran through consulate. This order is from his honoured the Caliph and needs to be obeyed. Therefore, when it happens again and any Mushaf Sharif comes from Iran, the staffs in Customs have been strongly ordered not to accept and not to allow distributing. The Iranian representatives will be responsible for not sending printed Mushafs anymore.

The document indicates that the director of Customs has been ordered to refuse Mushafs from Iran and the Police department has been ordered to detain and ban to distribute. Persian printers and merchants continued to trade in spite of all these measures. Finally, on May 2, 1873, due to the large number of mistakes in the Mushafs brought by Iranian merchants, the state decided to distribute five hundred thousand mushafs after printing himself. This decision was implemented in 1874, and it is now prevented from coming from abroad, especially from Iran. An agreement was also made with the Iranian state and a decision was made to prevent the Mushafs. However,

<sup>25</sup> See. BOA, A.AMD, 42/61.

it is very difficult to prevent the sales of the Iranian printing houses and traders. Leaked and unsealed Mushaf were retained, the prints were locked. It has been reported that Ministry of Education, Zabtiye and Meshihat cannot prevent Iranians from selling mushafs despite their internal efforts.<sup>26</sup>

## 2.2. Second Policy: Taking over the Printing from the hand of Iranians

However, there were more and more Mushaf-printings from Europe and Iran and eventually Ottomans changed their strategy from being only controller to be publishers themselves. An official printing of the Mushaf first occurred in 1874 in Istanbul, following the founding of lithography, a new technology in printing at the Ottoman royal print-house, Matbaa-i Amire. The Ottoman scholar, historian, and statesman

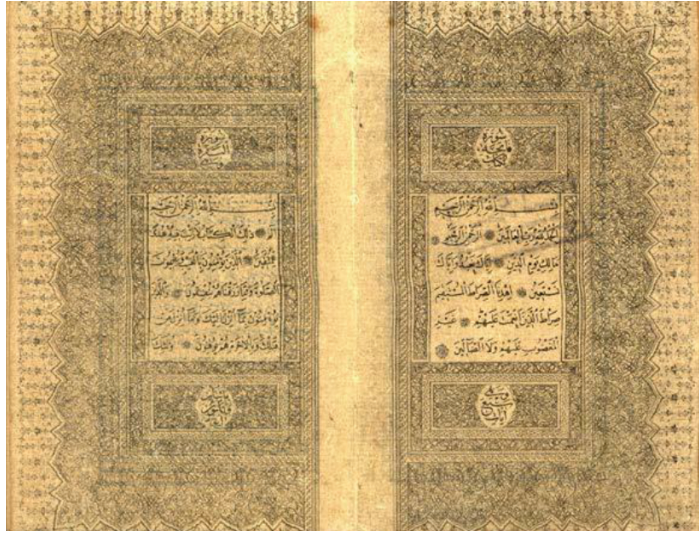


Figure-10: The first printed Mushaf in Istanbul, Mushaf of Şekerzade. Atatürk Kitaplığı- İstanbul.

Ahmet Cevdet Pasha had a huge account of this first legal Mushaf-printing in Istanbul. Ahmet Cevdet underlined the illegal publishing and selling of printed Mushafs in Istanbul by foreigners, especially Iranians, and argued that the Ottoman governmental organizational structure should print the Qur'an in order to prevent such illegal actions.<sup>27</sup> When the time for the first legal printing of the Mushaf in Istanbul came, the Ottoman authorities emphasized the link between print culture and the long-established calligraphic tradition. The Qur'anic manuscript of the famous calligrapher Şekerzade Mehmed Efendi (see: figure-10) was used in the first lithographic Mushaf-print.<sup>28</sup> Unlike the Mushafs printed in Europe, the Ottoman edition was well-illustrated with a fine calligraphy and orthography. Yet, also, religious

<sup>26</sup> For further information about Ottoman attitude towards Iranian-printed Mushafs see. Ahmet Uçar, "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim Hürmeti 4: Kur'an-ı Kerim Basımında Dikkatsiz Olanlara Karşı Alınan Tedbirler", *Yedikata* 4 (2008): 40-43.

<sup>27</sup> Ahmet Cevdet Pasha explains the procedure himself in his record: "Vak'ânüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası* 46 (1333): 228.

<sup>28</sup> See. Muhammet Abay, "Osmanlı'dan Günümüze Mushaf Basımı", *Osmanlı'dan Günümüze Hüsn-i Hat Sempozyumu* (unpublished paper) (Ankara: DİB, 2017). And also see. Wilson, "The Qur'an after Babel", 68.

authorities noted that the errors found in that manuscript were to be corrected before printing.<sup>29</sup> The ulama played a role by approving the proof-read copy before they went into circulation and reached the hands of many people.<sup>30</sup>

Almost 337 years after the European attempt (in 1537) and 147 years after the establishment of a printing house in the Ottoman Empire (in 1727), a printing of the Mushaf was finally realized in Istanbul in 1874. The publication of Mushaf was considered to be a serious issue and for this reason it was carried out under the control of the state authority.

Afterwards, the printings of the Mushaf became widespread. With the release of the publications of the Mushaf, Abdulhamid the Second ordered the control of the printing of Mushaf. A new assembly was formed in the name of Tedkik-i Mesahif-i Şerif ve Müellefat Şer'iyye (Inspection of Mushafs and Islamic Books), which consisted of a chairman, seven members and two clerks. For printing and distributing a Mushaf, approval from this council was required. In 1892, the Assembly of Inspectors of Mushaf printing, consisting of a president, eight members and a clerk (it was called *Teftiş-i Mesahif-i Şerife Meclisi* / Council of the Inspection of the Glorious Mushafs), was set up independently from the assembly regarding general book-printing. The control over houses printing the Mushaf has been continued up to day under the same regulation.<sup>31</sup>

### 3. BRITISH PROPAGANDA: THE SULTAN PRINTED A CORRUPTED MUSHAF. SO, RISE UP MUSLIMS!

During the establishment of the council in 1892, some interesting things happened. Some British journals issued a black propaganda against the Ottoman Sultan, Abdulhamid Han II, accusing him of printing a false/corrupted Mushaf for the sake of his personal political desires. Britannia actually intended by this kind of blackmail and propaganda to break the power of the Caliphate and finally to trigger an uprising among Arabs and Indians against the Sultan.

Part of this black propaganda was in a column written in *Illustrated London News* on 27<sup>th</sup> of August 1892. The article was corresponded by James Payn under title of "Our Note Book" on page number 258. The relevant part is as follows:

The Sultan of Turkey has just done a stroke of business in the autocratic line decidedly original. He has issued a revised edition of the Koran adapted to his own

<sup>29</sup> For further information see. Ahmet Cevdet Paşa, "Va'anusis Cevdet Paşa'nın Evrakı", 228. For further also see. Ahmet Uçar, "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti 3: Osmanlı'da Kur'an-ı Kerim İlk Kez Ne Zaman ve Nasıl Basılmıştır?", *Yedikita* 3 (2008): 24-25; Wilson, "The Qur'an after Babel", 67-68.

<sup>30</sup> For further information see. Muhammed Abay, *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları* (İstanbul: İFAV Pub., 2016).

<sup>31</sup> For further information about control system of Ottomans over printings see. Gökür, *Tanzimattan Günümüze Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri*, 19-48.

views. This is the most “high-handed outrage in Utica” that has yet been attempted by “the authorities.” It used to be forbidden to read the Bible, but no body, save that unlucky printer who was burnt to death for it, ever thought of altering the text to suit his little weaknesses. The Mollahs are naturally very angry; more furious than even our classical head masters would be if the Queen in council should decree “longs” to be henceforth “shorts,” and “shorts” to be longs, for it is the quality and not the quantity of the Koran that has been altered. Certain “vital passages of the original text” have been expunged, such as “God doth not leave oppressors”, a remark which the Father of the Faithful no doubt considers as too personal. Whether the exact century is asserted in its place is not stated; perhaps it will “appear in a later edition

According to this news, Sultan Abdulhamid The Second, reprinted “the revised edition of the Mushaf” according to his political advantages, and therefore the Muslim scholars revolted against Turkish authorities. But, in fact, this did not happen at all. There was no printing of a new edition or a corrupted version of the Qur’an, neither any uprising in any Muslim land for this reason. However, Britannia intended to trigger an uprising against Istanbul, particularly in the occupied lands India and Egypt.



**THE KORAN**

*Constantinople, Monday (Reuter)- An official contradiction is given to the statement recently made by the Armenian correspondent of a London newspaper that by order of the Sultan, a modified or mutilated version of the Koran had been printed. It is declared that it is absolutely impossible that the text of the sacred book, should be altered, especially by him who in his capacity of Khalifa, is called upon to be solicitous for the scrupulous observance of its tenets.*

The Government in Istanbul immediately gave an official contradiction to Illustrated London News, saying that the correspondent is an Armenian and the news are false. The contradiction was published in *Leeds Mercury* in 7th of September 1892 (see figure 11) and *Lichfield Mercury* in 9th of September 1892:

In a Newspaper namely *London Evening Standard*, Indian Muslims also wrote a declaration (see figure 12) to proclaim their position against to the propaganda in 9<sup>th</sup> of September 1892:



Figure 12: The page of London Evening News, Friday 09 September 1892

## THE KORAN TEXT

TO THE EDITOR OF THE STANDARD: Reuter's telegram from Constantinople of the 6th gives contradiction to the statement made a few weeks ago, that by order of the Sultan, the Koran had been printed with a mutilated version and that it had created great discontent in Arabia.

Those who are aware that the Koran has never yet been mutilated in any way, and could not, therefore, be mutilated to-day, can easily come to a conclusion that the object of the "Armenian Correspondent" in inventing such monstrous calumnies is to discredit before the eyes of the Mohammedans in India, where the London papers are widely circulated, the high qualities which characterise the virtuous and the most just "Caliph of Islam".

As soon as that false statement was made, we received from different co-religionists in Turkey, Egypt, and elsewhere letters requesting us to contradict those statements, which were entirely false and we were on the point of addressing you this letter when Reuter's telegram was published.

We feel it our duty, nevertheless, as Indian Mohammedans, to say a few more words on this subject, which we hope that you will kindly permit us to do.

In Turkey, as in every other country, malcontents exist, and some Armenians tired of attacking the Turkish Government have changed their tactics by attacking his

Majesty the Sultan on religious grounds; but when these attacks pass the limit of all respect due to the high supreme spiritual Chief of Islam by inventing against his Majesty most outrageous calumnies and falsehood, we feel it our duty to give them in the British Press, the most formal denial.

From every Mohammedan Indian who has visited Constantinople we hear that his Majesty the Sultan is devoting all his time to the prosperity of his empire and happiness of his subjects, which has made him gain their love and their respect.

The so-called “Constitutional Reform Party” in Turkey -in the existence of which a small French monthly paper, published in London is endeavouring to make people believe- is composed of Levantines and Armenians who fled from Constantinople and took refuge in Paris, to establish an organ of the most vile language and to abuse Turks. The French authorities expelled the editor from that city in fear that the publication of such a paper might create bad feelings in Turkey.

If the liberal institutions of the Press in England is based on different principles from those of France, it is nevertheless, to be hoped that the British Press will not be influenced by Levantines, who are no authority whatsoever in expressing an opinion on religious or political affairs of Turkey and whose sole object is to create bad feeling in England against Turkey and bad feeling in Turkey against England.

As Indian Mohammedans, most faithful and loyal subject of our most gracious Majesty The Queen, we have at hearth to see the relations between Turkey and England based on the most discontented Armenians and Levantine refugees will have no influence over the English Press.

Thanking you in advance for the hospitality, you are affording this letter,

We are Sir, your obedient servants,

MOULIR MOHAMED BARKATULLAH, Chairman.

S. HAHIM -AL-MOOSAWI, Secretary.

M. KABIRUDDIN, Mb. Managing.

M. IRADETULLAH.

A.M.K. DEHLAIR,

The Committee of Indian Mohamedans in London.

September 8.



...As it is presented in the report dated in 5th of this month with the number of 217, I gave a denial to several British journals with your permission against the allegation on so-called "altering of the Qur'an" which is pressed by evil-intentioned. I also gave the denial to Reuters and through Reuters to other journals. Muslims in London including merchants and students also refused the event sending a letter to the journal of Standard explaining all allegations and lies from some Armenians with no power against to foundations of Islam Religion (*tasisat al-diniyya*) and Great State (*Dawla aliyya*)...

And finally, Turkish Ambassador in London gave a report (see figure 13) to Istanbul in 10th of September summarising every steps as follow:

## CONCLUSION

This article has aimed to find out what kind of Ottoman policies against the print applications especially in the face of European colonialism and Iranian expansion ideology. Ottoman statesmen seem to be sensitive in controlling the prints. The study has given basic information about the first printings of the Mushaf in Europe and the Muslim world. According to the study, the Mushaf was first printed in Europe (in 1537 in Venice and in 1694 in Hamburg) before it was printed in the Muslim world. The main motivations behind the European initiatives were the economic relations with the Muslim world, theological concerns and finally the political relations between the Ottoman Empire and Europe. The world of Islam began to print the Mushaf quite lately compared to Europe. It is commonly known that the printing of Islamic books in general encountered strong opposition by Muslims. The resistance against printing is mostly explained by religious sensitiveness towards textual corruption of Islamic sources. But political and economical reasons should also be taken into the consideration according to the study. It is true that before printing, the Qur'an was transmitted in manuscripts written by calligraphers in a special artistic way that has certain rules to protect the original form of the Qur'an, preventing the entrance of anything that does not belong to it and to present the words of the Qur'an in the most decorative shape. Furthermore, the calligraphers' economic status was protected by the prohibition to print the Mushaf. In addition, the printing technology has not been fully developed yet and the printing of Arabic letters was difficult and complex.



However, the printing of Mushaf rapidly spread in the 19th century after introducing new technology in printing, namely lithography. This technology allowed to print the Mushaf with fine calligraphy and also with less error. Yet, the Ottoman Empire also had political reasons to start printing the Mushaf.

Indeed, the article has tried to reveal political dimension of Mushaf-printing by giving three cases. The first case was the 1787 Mushaf-printing in Europe particularly in Russia right after the Crimean War, when Russia invaded the Muslim part of the Ukraine in 1783. Catherina II, for the first time, printed the Mushaf in St. Petersburg, writing her name on it. By that, she tried to present herself as the new patron of the Muslims in the region and to show that Russia has taken over the responsibility over religious affairs of Muslims from the Ottoman caliphate. By doing so, Russia wanted to show that the Ottoman Empire had no more religious and political power over Muslims. France also printed the Mushaf in 1798 after the occupation of Egypt and in the 1830s during the invasions of Africa, having the same motivation. Ottomans defended themselves against these colonial activities by establishing control mechanism and later own print houses to state that they are the real leaders of Muslims. They controlled and banned the transportation of Mushafs printed not only in Europe, but also in the Muslim world. As the second case of the study, The Ottoman–Iranian political opposition and its associated with Sunni–Shia religious contention was crucial in the Ottoman regime’s suspicion of Iranian-printed Mushafs. The reason would be that Sultan could pose as the defender of Islam in contrast to his eastern rival, the Shah. Ottomans kept the monopoly for printing the Mushaf on the one hand and tried to control the publications all over the world on the other hand. The two cases show that during the clash among Ottomans, Iranians and European powers, Mushaf printings were used to gain authority over Muslims by all sides.

The article has found that the first Mushaf edition in the Islamic world was realized by Kazan Muslims in 1803. Even this attempt corresponds to about three centuries after the attempted Mushaf printing in Europe. The Mushaf edition is not only a cultural and educational subject of Muslims. The Mushaf edition is also the subject of politics, diplomacy and bureaucracy. Catherine II, who had stepped down before the Muslims in Russia, should have seen this as an opportunity to dominate Muslims. The Islamic world, which is reluctant to use the printing press in religious works, is too late to understand that knowledge is a power and authority. When he realized this, he lagged far behind the West and lost the area to Western colonialist countries. It is not useful in facilitating the dissemination of information to large audiences only; it also directs the masses and thus controls them. Hence, the Islamic world has come to grasp that the control of the printings is more wiser than prohibiting it. The western politicians, who saw the information as the power, started to intervene in the

distribution and control of the Islamic works by developing counter policies and also by distributing these works to the Muslim masses and interfering with the distribution and even printing of the uncontrolled works outside the Islamic lands. On the other hand, the colonial states, by giving diplomatic responses, to destroy the caliphate authority in particular and to form their policies towards the overthrow of their colonies in the context of Mushaf printing.

The printings of Mushaf by non-Muslims and non-Sunnis and their distribution to its territory led the Ottomans develop counter-politics. The first policy taken by the Ottoman Empire was to detain all Islamic books printed in Europe and in Iran in customs. The Ottoman Empire, at this time, not only banned the printing of the Mushaf but also outlawed the distribution of the Mushaf printed in other lands within its domain. This position was not only to Europeans but also even more strictly to a non-Sunni country, to Iran. The reason is that the Ottoman Empire tried to pose itself as the defender of the Qur'an and of Islam in contrast to his eastern rival, the Shia' and the western enemy, the European colonial powers. The issue of prohibiting the circulation of the European-printed and Iranian-printed Mushafs would be considered in this context. The Ottoman Empire defended itself against colonial activities of Europe and against sectarian expansion of Iran by controlling the transportation of the Mushaf printed in Europe and Iran into its territory.

In terms of the connection between Mushaf-printings and the political relationship between the Ottoman Empire and Europe, the most significant case is the third one: the English black propaganda against the Ottomans. British journals accused Ottoman Sultan, Abdulhamid II to print false/corrupted Mushafs for the sake of his own political desires. They intended by this kind of misinformation to trigger an uprising among Arabs and Indians against the caliphate. The three cases show that during the clash among Ottomans, Iranians and European powers, Mushaf printings were used to gain authority over Muslims by all sides.

## BIBLIOGRAPHY

- Abay, Muhammet. "Osmanlı'dan Günümüze Mushaf Basımı". *Osmanlıdan Günümüze Hüsn-i Hat Sempozyumu* (unpublished paper). Ankara: DİB, 2017.
- Abay, Muhammet. *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Pub., 2016.
- Ahmet Cevdet Paşa. "Vak'anüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı". *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası* 46 (1333): 215-237.
- Albin, Michael W. "Printing of the Qur'an". *Encyclopaedia of the Qur'an*. 4: 265-276. Leiden: E.J. Brill, 2004.

- Arı, Saim. *1. Mahmut-Nadir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünni-Şii Diyalogu*. PhD Thesis, Harran University, 1999.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Pub., 2002.
- Dalkıran, Sayın. *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*. İstanbul: OSAV Pub., 1997.
- Gökkır, Necmettin. *Tanzimattan Günümüze Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*. İstanbul: İFAV Pub., 2015.
- Gündüz, Mahmut. “İlk Kur’an-ı Kerim Basmaları”. *Diyanet İlmi Dergi* 7/1 (1974): 7-11.
- Gündüz, Mahmut. “Matbaanın Tarihesi ve İlk Kur’an-ı Kerim Basmaları”. *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 335-350.
- Kut, Turgut – Türe, Fatma. *Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Merkezi Pub., 1996.
- Neumann, Christoph K. “Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th-20th Century”. *Middle Eastern Languages and the Print Revolution*. Ed. by Eva Hanebutt - Benz; Dagmar Glass; Geoffrey Roper. 227-248. Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002.
- Nouvo, Angela. “A Lost Arabic Koran Rediscovered”. *The Library* 12/4 (1990): 273-292.
- Rezwan, E. A. “Qur’an and its World: VIII/2. West-Östlichen Divans (The Qur’an in Russia)”. *Manuscripta Orientalia* 5/1 (1999): 32-62.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Pub., 2002.
- Uçar, Ahmet. “Osmanlıların Kur’an-ı Kerim’e Hürmeti 2: Osmanlı’da İlk Matbaa Neden Geç Kuruldu?”. *Yedikıta* 2 (2008): 28-31.
- Uçar, Ahmet. “Osmanlıların Kur’an-ı Kerim’e Hürmeti 3: Osmanlı’da Kur’an-ı Kerim İlk Kez Ne Zaman ve Nasıl Basılmıştır?”. *Yedikıta* 3 (2008): 24-25.
- Uçar, Ahmet. “Osmanlıların Kur’an-ı Kerim’e Hürmeti 4: Kur’an-ı Kerim Basımında Dikkatsiz Olanlara Karşı Alınan Tedbirler”. *Yedikıta* 4 (2008): 40-43.
- Uçar, Ahmet. “Osmanlıların Kur’an-ı Kerim’e Hürmeti 5: Kur’an-ı Kerim’i Tahrif Etmek İsteyenler”. *Yedikıta* 5 (2009): 42-44.
- Wilson, M. Brett. *The Qur’an After Babel: Translation and Printing the Qur’an in Late Ottoman and Modern Turkey*. PhD Thesis, University of Duke, 2009.



## **Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri III**

Examples of Huzur-i Humayûn Lessons in the Ottoman, Critical Edition of  
Commentary Text with Dissection and Criticizing III

**Aydın TEMİZER**

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir, Istanbul / Turkey  
aydin73@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5100-8051

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Ağustos / August 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.452821

**Atıf / Citation:** Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri III / Examples of Huzur-i Humayûn in the Ottoman, Critical Edition of Commentary Text with Dissection and Criticizing III". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 45-77. doi: 10.29288/ilted.452821

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Osmanlı padişahları huzurunda Ramazan ayında yapılan Kur'an-ı Kerim tefsir dersleri, **Huzur-i Hümayûn Dersleri** adıyla anılagelmiştir. Sultan II. Abdülhamit huzurunda, mukarrir Yanyalı el-Hâc Ömer Lütfi Efendi tarafından takdim edilen, el-A'râf suresi 50 ve 51. ayetleri konu alan tefsir dersi, bu derslerin güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Hicri 1295 yılının Ramazan ayında icra edilen bu derste, ilk bölümde (takrîr kısmı) ders takrîr/tefsir edildikten sonra ikinci bölümde (münazara kısmı) muhataplar tarafından Ömer Lütfi Efendi'ye otuz tane soru yöneltilmiştir. Bu soruların neredeyse tamamı, Kur'an'ın dil özelliklerine ait suallerdir. Söz konusu tefsir dersi, hem takrîr hem de münazara kısımlarıyla bu makalede neşredilmiştir. Neşredilen dersin ilk kısmı olan takrîr bölümü Osmanlıcadır. Bu bölüm latinize edilerek neşredilmiştir. İkinci kısmı olan münazara bölümü ise Arapçadır. Bu kısım da Türkçeye tercüme edilerek neşredilmiştir. Ayrıca neşredilen metnin orijinal yazma nüshalarından örnek fotoğraflar (dersin her iki bölümünün ilk ve son sayfaları) makaleye eklenmiştir. Metni tesis edilirken iki yazma nüshaya müracaat edilmiştir. Bunlardan birincisi Topkapı Sarayı Müzesinde bulunan yazma, ikincisi Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan yazma nüshadır. Topkapı nüshası, metin tesisinde esas alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Osmanlı, Huzur Dersi, Ramazan, Takrîr, Münazara.

## Abstract

The lessons, which were performed in Ramadan in the presence of the Ottoman sultans on the exegesis of the Quran, were called **Huzur-i Humâyûn Lessons**. One of the good examples of these lessons was the commentary on the 50th and 51th verses of Surah al-Araf, which was presented by al-Hajj Umar Lutfi Efendi in the presence of the Sultan Abdul-Hamid, the Second, in the month of Ramadan in 1295 AH. After the presentation, thirty questions were directed to Umar Lutfi Efendi, and nearly all of these questions were related to the nature of language of Qur'an. In this article, tafseer lesson which took the 50<sup>th</sup> and the 51<sup>st</sup> verses of Surah al-Araf as subject edited critically with its presentation and discussion chapters. First chapter of this lesson that has been named takrir (presentation) is in Ottoman Turkish. This part was written by the Latin alphabet. Second chapter of this lesson that has been named munazara (discussion) is in Arabic. This part was written by translating into Turkish. On the other hand, some sample photos from original manuscripts were added to the article. The text published in this study was written on the basis of the manuscrypt's copy from the Topkapı Palace Museum.

**Keywords:** Qur'an, Tafseer, Ottoman, Huzur-i Humâyûn Lesson, Ramadan, Presentation, Discussion.

## Extended Summary

The Ottoman Empire gave great importance to the Qur'an and supported the activities aimed at understanding and interpreting it. One of the most important indicators of this is the tafseer lessons performed in the presence of sultans. Since these lessons were held in the presence of the sultan, they were called as 'Huzur-i Humâyûn Lessons' and they gained official recognition. At the same time, as these lessons were conducted in Ramadan, which is accepted in Islam as the month of Qur'an, they also gained a dimension of worshipping.

A remarkable example of the Huzur Lessons is a tafseer course that consists of two chapters in the form of presentation and discussion. The lesson has been given by Yanyalı al-Hajj Omar Lutfi Efendi in the presence of the Sultan Abdul-Hamid, the Second. This course was held in

1295 AH. In its first part the 50<sup>th</sup> and 51<sup>st</sup> verses of Surah al-Arâf were interpreted. In the second part, thirty questions about the verses were asked Omar Lutfi by the respondent scholars. In this article, the first chapter was published in Ottoman Turkish and the second chapter was published by translating it into Turkish. The dissection, made on the published texts, is given under separate headings. The criticisms made have been mentioned on the published text as footnotes.

First of all, the presenter scholar gives an overview of the general issues. Afterwards, he makes a relation with the 50<sup>th</sup> and 51<sup>st</sup> verses of Surah al-Araf to previous verses. Thus, a deductive method is followed. In this respect it's said that people are divided into two parts: those who are far from divine inspiration and those who are close to this inspiration. The prophets and books were sent as a warning and intimidation to the first group and to remind and herald the second one. These issues are expressed from the beginning of Surah al-Arâf up to verse 44. The status and speech of Heaven and Hell's people and the people of the heights are incorporated from verse 44 to verse 52 in the same Surah.

Then Lutfi went on to the exegesis of the 50th verse. He mentioned the Hell's people's call to the Heaven's one's. The Hell's people would suffer with hunger and thirst in Hell. The Hell's people, who received a negative answer to their call, wanted to be destroyed but they would not be taken even as an interlocutor. Blessings would be served to Heaven's people. Subsequently, he passed on to the tafseer of the 51<sup>st</sup> verse. He said that those described: disdainful of the religion sent to them, ungrateful to the blessings given by their Lord, disdainful towards the prophets and fond of the worldly life. If they have forgotten and ignored their Lord in the worldly life by being ungrateful to Him, then Allah Almighty will forget them the Day of Judgment.

The first phase of this exegesis is a narrative commentary in general. Therefore, the basic parameters of the narrative commentary were applied; relations between verses, to comment verses through other verses, narrations of the companions etc. However, there is not enough sensitivity in the use of hadiths which are the second main source of the narrative method. It is fair to say that this is the weak point of the narrative commentary. The narrations, which aren't hadiths in fact, were called hadiths.

It is also not overlooked that there are interruptions in the presentation. The most obvious indication of this is to point a hadith that is thought to be related to the subject; however, he doesn't mention what the hadith is actually referring to and whether it is among the authoritative hadith sources, or not. Again, it is observed that the language used in the presentation is unnatural and has a formal style. The sentences were kept quite long, many repetitions were made, and many additions were made to the expressions. This may have been due to the fact that the lesson was performed in the presence of the sultan or it stems from a particularity of the current intellectual language used at that time or the style of the scholar who presented the lesson.

The second part of this course is composed of a question and answer part held between the presenter and the other scholars. In this section, thirty questions were asked to the presenter. These questions and answers are based on linguistic analyzes that are expressed by scientific concepts such as, genitive and preposition and relative pronouns and allocation etc. These questions and answers have valuable results of the mental commentary. For example, the fact that 'the determination of the distance does not constitute an obstacle to communication' is supported by these analyzes. Also, Heaven and Hell will be eternal, the blessing and punishment

will take place in the advanced level, and the speech mentioned in the verse will take place between all Heaven and Hell's people.

While answering the questions in the discussion part, the words “pointed to this answer in the presentation” may be an implication that the interlocutors are asking questions unnecessarily, as well as a condemnation of that they don't listen well. Such a statement sheds light on the psychological dimension of the dialogue between the presenter and the interlocutors.

Tafseer of Beydâvî which is frequently referred to does not include the bets. However, some of the bets are seen in the interpretation of Beydâvî. From this point, it can be reached to this conclusion the source that referring to is mostly not the Tafseer of Beydâvî but its interpretations.

The text published in this study was written on the basis of the manuscript's copy from the Topkapı Palace Museum. This manuscript was written in 1298 AH. So, Omer Lutfi Efendi might have written it. Because it has been written in his duty-term and it bears a resemblance to the style of class of scholars. The photographs of first and last pages of course and discussion sections are given in this article.



## GİRİŞ

Osmanlı padişahları huzurunda, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiri esas alınarak yapılan tefsir dersleri, gerek sultan huzurunda yapılması ve gerekse Ramazan ayına özgü haliyle devlet ilmi teşkilatında resmiyet kazanması sebebiyle “*huzur dersleri*” adıyla isimlendirilmiştir.<sup>1</sup>

Huzur dersleri hakkında en önemli ve kapsamlı çalışmanın<sup>2</sup> sahibi Ebu'l-ulâ Mardin'in (ö. 1376/1957) tespitine göre, resmen 1172/1758 yılında başlayan *huzur dersleri*, yaklaşık iki asır devam etmiş ve Osmanlı devletinin yıkılmasıyla 1341/1922 senesinde son bulmuştur.<sup>3</sup> Gerek genel çerçevesiyle huzur dersleri, gerekse neşri yapılan ders(ler)in mukarriri ve yazma nüshaları hakkındaki malumat, bu neşirlerin ilkinde verildiğinden<sup>4</sup> aynı bilgilere bu makalede -makale sınırlarını aşmama ve gereksiz tekrara gitmeme adına- yer verilmeyecektir.

Yukarıda da temas edildiği üzere bu makale, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I” ve “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri II” başlıkları altında daha önce yayınlanan çalışmaların devamıdır. Bu çalışmaların ilkinde, hicri 1293 yılının Ramazan ayında sultan II. Abdülhamit huzurunda Yanyalı el-Hâc Ömer Lütfi Efendi adlı mukarrir tarafından takdim edilen tefsir dersi neşredilmiştir. Bu derste el-A'râf suresinin 31. ayeti tefsir edilmiş, Ömer Lütfi Efendi dersi takrir/tefsir ettikten sonra kendisine on sekiz tane soru yöneltilmiştir. İkincisinde ise, hicri 1294 yılının Ramazan ayında yine II. Abdülhamit huzurunda Yanyalı el-Hâc Ömer Lütfi Efendi adlı mukarrir tarafından takdim edilen tefsir dersi neşredilmiştir. Bu derste de el-A'râf suresinin 35 ve 36. ayetlerinin tefsiri yapılmış, dersin takririnden sonra Ömer Lütfi Efendi'ye otuz iki tane soru sorulmuştur.<sup>5</sup>

“Huzur dersleri” bağlamında kaleme alınan bu makale, yazma bir eserin neşredilerek güncellenmesi ve muhafaza edilmesini amaçlamaktadır. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti padişahlarının önem verdikleri tefsir derslerinin içeriği ve yönte-

<sup>1</sup> Tayyazâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderun*, haz. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi Yay., 2010), 1: 314; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1993), 1: 860.

<sup>2</sup> Bk. Ömer Kara, “İslam Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi [Yay.], 2013), 308.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 1: 5, 83, 603; Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi = Son Hatıralar* (İstanbul: Özgür Yay. 2003), 431; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk tarih Kurumu Yay., 1965), 219.

<sup>4</sup> Aydın Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (Aralık 2013): 66-76.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bk. Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri”, 65-92; Aydın Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri II”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015): 167-191.

mi/usûlü ile ayetlerin yorumunda ulaşılan sonuçları, tefsir bilim dünyasına güncel dilde sunmayı hedeflemektedir.

Hicrî 1295 yılının Ramazan ayında mukarrir Yanyalı el-Hâc Ömer Efendi ile muhatapları bazı âlimler tarafından, Sultan II. Abdülhamit (1292-1326) huzurunda icra edilmiş bir tefsir dersinin, takrîr ve münazara kısımlarının neşredileceği bu makalede, metne geçmeden önce söz konusu metne dair tahlillere yer verilecektir. Ayrıca metne yönelik tenkitler, metin üzerinde dipnot vermek suretiyle icra edilecektir.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, neşredeceğimiz dersin ilk kısmı olan takrîr bölümü Osmanlıcadır. Bu bölüm latinize edilerek neşredilmiştir. İkinci kısmı olan münazara bölümü ise Arapçadır. Bu kısım da Türkçeye tercüme edilerek neşredilmiştir. Ayrıca neşredilen metnin orijinal yazma nüshalarından örnek fotoğraflar makaleye eklenmiştir.

## 1. METNE DAİR DEĞERLENDİRMELER

### 1.1. Takrîr Kısımının Tahlili

Mukarrir/Müfessir Ömer Lütfi Efendi, Sultan II. Abdülhamid'in huzurunda sunduğu bu tefsir dersinde, el-A'râf suresinin 50 ve 51. ayetlerini takrîr etmiştir. Ö öncelikle, tefsirini yaptığı ayetlerin Kur'ân siyâkındaki<sup>6</sup> konumunu işlemiş ve tefsir usulünde *münâsebâtü'l-âyât ve's-suver* diye isimlendirilen yönteme müracaat etmiştir (Yanyalı, 14a-15b). Mukarrir bunu yaparken, sunumu için giriş mahiyetinde kabul edilebilecek genel hususlara yer vermiş ve söz konusu ayetlerin, aynı sure içinde bulunup önce geçen ayetlerle alâkasını dile getirerek, genelden özele, diğer bir ifadeyle bütünden parçaya giden bir yol (tümdengelim) takip etmiştir.

Bu doğrultuda ünlü müfessir Fahreddîn Râzî'nin (ö. 606/1209) yorumlarından yararlanarak; insanoğlunun, İlahî feyizlerden uzak olanlar ve bu feyizlere yakın bulunanlar şeklinde iki kısma ayrıldığını; ilk grup için uyarı ve korkutma, ikinci grup için hatırlatma ve farkında kılma amacıyla peygamberler ve kitaplar gönderildiğini dile getirmiştir. Bu faaliyetle ilgili anlatımların, el-A'râf suresinin başından 44. ayete kadar yapıldığını, söz konusu faaliyetle sıkı irtibatı bulunan ehl-i Cennet, ehl-i Cehennem ve ehl-i el-A'râf'ın hal ve konuşmalarının 44. ayetten 52. ayete kadar bahsedildiğini söylemiştir.

Daha sonra 50. ayetin tefsirine geçmiş, ehl-i Cehennem'in ehl-i Cennet'e yaptıkları çağırısı/yakarışı ve bunun tefsirine dair sahâbeden gelen rivayetleri (Abdullah b. Abbas ve Ebu'd-Derdâ) zikretmiştir. Burada *sahâbe tefsirinin* etkin bir biçimde kullanıldığı müşahade edilmektedir. (Yanyalı, 16a, 16b) Bu rivayetler doğrultusunda

<sup>6</sup> Kur'ân siyâkı (iç bağlamı) hk. bk. Aydın Temizer, *Kur'ân Tefsirinde Karine*, 2. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2016), 142.

yapılan tefsire göre, ehl-i nârın<sup>7</sup> Cehennem’de hem açlık hem de susuzluk ile azap görecekleri neticesine ulaşılabacağını söylemiştir. Bahsedilen çağrıya olumsuz cevap alan ehl-i nârın, yok edilmek isteyeceklerini, ama muhatap dahi alınmayacaklarını anlatan mukarrir, bu tefsirini yaparken Kur’ân ayetlerinden yararlanmışır. Bu da mukarririn, ilgili ayetleri tefsir ederken, tefsir usulünde *ayetin ayetle tefsiri* denilen yöntemi, oldukça güçlü ve güzel kompoze edilmiş bir üslupla uyguladığını (Yanyalı, 17a) göstermektedir.

Daha sonra mukarrir, ehl-i Cennet’e, Cennet’te ikram edilecek nimetleri zikretmiş; tefsir ettiği ayetlerde -doğrudan vurgulanmasa da- dolaylı olarak değinilen bu hususa işarette bulunmuştur. Devamlı surette ikram ve hediye vermenin büyüklerin âdetlerinden olduğunu söyleyerek Âl-i Osman’ın da böyle olduğuna temas etmiş, Âl-i Osman’ın ulemâ taifesine (kendilerine) izzet ve ikramlarının pek güzel olacağını dile getirerek doğrudan padişahın ihsan talebinde bulunmuştur (Yanyalı, 17b).

Akabinde mukarrir 51. ayetin tefsirine geçmiş, bu ayette; kendilerine gönderilen dini hafife alan, verdiği nimetlerine karşı nankörlük edip Rablerinin gönderdiği elçilere kulak vermeyen ve dünya hayatına dalan bedbahtların anlatıldığını dile getirmiştir. Bu doğrultuda müfessir, söz konusu topluluk dünya hayatında Rablerine karşı nankörlük ederek O’nu nasıl unuttular ve önemsemedilerse, Yüce Allah’ın da onları ahiret gününde unutacağını ve dolayısıyla o kimselerin azaba maruz kalacaklarını anlatmıştır.

Müfessirin, 51. ayetin “...dünya hayatının aldattığı kâfirler...” kısmını tefsir ederken anlatımında kullandığı rivayet(ler)de (Yanyalı, 19a) şu problemler görülmektedir: 1) Kullandığı “hadis(ler)” maalesef zayıf olup, hadis ulemasınca sahih kabul edilmeyen sözlerdir. 2) Müfessirin, Muhyiddin İbn Arabî’ye (ö. 638/1240) nispet ettiği (إني أحب الدنيا لأنها أُمِّي) “ben dünyayı seviyorum, çünkü o benim anem(dir)” sözü ile, onun bununla ilgili olarak “hadis” diye naklettiği (الجنة تحت أقدام الأُمهات) “Cennet annelerin ayakları altındadır” söz çok uyuşmamakta ve mevzubahis ayetin tefsirine zorlama bir yorum görüntüsü vermektedir.

Diğer taraftan mukarrir, bahsettiği konularla alâkalı, hadis/sünnette de açıklama ve malumatın yer aldığını söylemiş; ancak işaret ettiği hadisin ne olduğunu ve muhter hadisin kaynaklarından hangisinde yer aldığını zikretmemiştir (Yanyalı, 17a). Ayrıca -önceki paragrafta değinildiği üzere- mevzu’ hadis/sünnet olarak tespit edilen sözlerin (kelâm-ı kibar), mukarrir tarafından hadis kabul edilerek kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bu açıdan -özellikle- rivayet tefsirinde önemli sayılan Kur’ân’ın sünnetle tefsiri yöntemini yeterli ölçüde, müdakkik bir yöntemle ve güçlü

<sup>7</sup> Ehl-i nâr: Cehennemlikler.

bir şekilde -maalesef- kullanmamıştır. Dolayısıyla rivayet tefsirinin zayıf yönlerinden sayılan “uydurma rivayetlerin tefsire sokulması” hatasından kurtulamamıştır.

Bu tefsir dersinin takrîr kısmında kullanılan dilin tekellüflü olduğunu ve resmi bir üsluba sahip bulunduğunu müşahede etmekteyiz. Şöyle ki, cümleler oldukça uzun tutulmuş (Yanyalı, 18a), fazlaca tekrara gidilmiş (Yanyalı, 16b) ve ifadelere süsleme diyebileceğimiz pek çok ilaveler yapılmıştır (Yanyalı, 17b). Bu durum, derslerin padişah huzurunda resmi mahiyette icra edilmesiyle açıklanabileceği gibi, dersi sunan mukarririn üslubu olarak da düşünülebilir.

## 1.2. Münazara Kısımının Tahlili

Dersi takdim eden mukarrirle muhataplar arasında soru-cevap şeklinde cereyan eden bu kısımda; mukarrire cevaplaması için otuz tane soru yöneltilmiştir. Bu soru ve cevapları bir takım dilsel tahlillere dayanmaktadır. Bu tahliller; atıf, müsned, izâfet, nidâ, müfredâtü'l-Kur'ân, edat, fasl-vasl, tekid, ism-i mevsûl ve tahsis gibi bilimsel kavramlar çerçevesinde yapılmaktadır.

Bilimsel kavramların kullanıldığı söz konusu soru ve cevaplar, her ne kadar dilsel tahlillere dayansa da, bu tahliller neticesinde, dirayet tefsirine dair değerli tespitlere yer verildiği de gözden kaçmamaktadır.

Mesela, onuncu soru çerçevesinde ulaşılan ‘mesafe uzaklığının iletişime engel teşkil etmeyeceği’ tespitinin, söz konusu ayetlerin tefsirinden elde edilen sonuçla desteklenmesi bunun güzel bir örneğidir (Yanyalı, 20a-20b). Ancak şu kadar var ki, ‘mesafe uzaklığının iletişime engel teşkil etmeyeceği’ tespitinin güncel verilerle desteklenmemesi zayıf bir nokta sayılabilir. Şöyle ki, 1876 yılında telefonun icat edilmesi söz konusu tespiti destekleyen güncel bir bilgidir. Bu tefsir dersinin 1878 yılında yapıldığı göz önüne alındığında, telefonun icadı üzerinden iki yıl geçmiştir ve bu icat, dersi sunan heyet tarafından bilinmektedir.

Diğer yandan Cennet ve Cehennem hayatının ebedi olacağı, buralarda maruz kalınan nimet ve azabın ileri derecede gerçekleşeceği, ayette bahsedilen konuşmanın bütün Cennet ve Cehennemlikler arasında vuku bulacağı tespitlerine -her ne kadar bu tespitler başka naslarla dile getirilmiş olsa da- yine mevzubahis dil tahlilleri neticesinde ulaşılmıştır.

Aynı şekilde bu dilsel tahlillerle, insanı aldatanın esasen dünya hayatı olmadığı, şeytan olduğu tespiti yapılmakta; Cehennem hayatının ebediliği mantıken açıklanmaktadır (Yanyalı, 20b).

Sorulara verilen cevaplarda sık sık kaynak gösterilen ve atıfta bulunulan Beydâvî tefsirinde, sözü edilen bahisler (Yanyalı, 20b, 21b) çoğunlukla yer almamaktadır. Ancak söz konusu bahislerin bir kısmı, Beydâvî tefsiri üzerine yapılmış hâşiyelerde yer yer görülmektedir. Buradan hareketle şu yargıya ulaşmamız mümkündür:

Mukarririn atıfta bulunduğu kaynak, çoğunlukla Beydâvî tefsirinin bizzat kendisi değil, hâşiyeleri olarak anlaşılmalıdır.

Dersin münazara kısmında mukarririn, soruları cevaplandırırken “bu cevaba takrîr kısmında işaret edilmiştir” sözü (Yanyalı, 21a, 22b); muhatapların gereksiz ölçüde sorular sorduklarının bir iması olabileceği gibi, dersi iyi dinlemediklerine dikkat çeken bir kınama vurgusu da sayılabilir. Mukarririn bu sözü, mukarrir ile muhataplar arasındaki sıcak münazara şeklinde geçen diyalogun psikolojik boyutuna ışık tutmaktadır.

Derslere dair yazma nüshalarda, dersin soru-cevap faslını oluşturan bu bölüme dair sadece sorulan soru ve verilen cevap yer almaktadır. Hâlbuki huzur derslerinin münazara kısımlarında mukarrir ile muhataplar arasında hararetli tartışmaların yaşandığı bir gerçektir. Bu gerçeğin bir yansımasını, bu dersin münazara kısmındaki 21. sorunun cevabında farketmekteyiz (Yanyalı, 22a). Şöyle ki; ilgili sorunun cevabı verildikten sonra mukarrir, ‘bu kurala ... şeklinde bir karşılık verilemez ve dolayısıyla söz konusu kuralda bir çelişki bulunmaz’ ifadesini kullanmaktadır. Böylesi bir ifade, muhatabın, soru cevaplanırken konuşmaya katıldığı ve mukarrir ile muhatap arasında karşılıklı konuşmalar olduğunu göstermektedir. Peki, bu konuşmalar neden yazma nüshalarda yer almamıştır? Denirse, bunun en makul açıklaması şu olsa gerektir: Mukarrir, münazarada cereyan eden konuşma metinlerinin tümünü yazma imkânı bulamamış, sadece kendisine yöneltilen soruları not almış ve bunları daha sonra muhtasar olarak sunduğu takrîrin peşine eklemiştir.

## 2. METİN

### 2.1. Takrîr Kısmı

[T 15a] 1295 senesi Ramazân-ı Şerîf’inde Yanyavî el-Hâc Ömer Efendi’nin huzûr-i şâhânedede takrîr eylediği derstir.

Bismillahirrahmanirrahim.

“وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا  
عَلَى الْكَافِرِينَ”

“الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا  
بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ”

“Cehennemlikler Cennetliklere: “Ne olur, suyunuzdan veya Allah’ın size nasip ettiği nimetlerden biraz da bize gönderin!” diye seslenirler. Cennetlikler: “Allah bunları kâfirlere yasaklamıştır” diye cevap verirler.” (el-A’râf 7/50)

“Dinlerini oyun ve eğlence haline getiren ve dünya hayatının aldattığı kâfirleri, ahiret günü Biz, o günkü karşılaşmayı umursamadıkları ve ayetlerimizi bilerek inkâr ettikleri gibi onları cehennemde terk edeceğiz.” (el-A’râf 7/51)

Sadakallahülazim.

Bu ayeteyn-i celîleteynin mâ-kabillerine indibât ve merbûtiyetleri ve amîmu'l-fadl ve'l-cûd olan Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd Hazretlerinin, Kur'ân-ı Azîmü'ş-Şân'ın mevâdı-ı adîdesinde ve ale'l-husus bu sûre-i celîlede ehl-i Cennet ve ricâl-i el-A'râf<sup>8</sup> ve ehl-i nârın ahvâl ve mükâlemât ve münazara anlarını hikâye ve beyan buyurmaktan hikmet u fâide ne idi ki? Eâzım-ı müfessirîn-i kirâmdan [T 15b] İmam Fahreddin Râzî hazretlerinin, gerek dersimizde ve gerek sibâk ve siyâkıdaki tafsilâtından<sup>9</sup> müstebân olduğu vechile; Mâlikü'l-mülk ve'l-melekût olan Rabbülâlemîn Hazretlerinin hikmet-i Rubûbiyyeti muktezasınca, nüfus-u beşeriye iki kısma münkasım olup; bir kısmı âlem-i gaybtan bâid ve lezzât-ı cismâniyye ve şehevât-ı cesedâniyye talebinde garîk ve münhemik olmasıyla ve kısm-ı diğeri envâr-ı İlâhiyye ile müşreka ve münevvere ve havâdis-i ruhâniyyeye mâile ve müstaidde olduğundan, kısm-ı evvel inzâr ve tahvîfe ve kısm-ı sâni tezkîr ve tenbihe muhtaç olmalarıyla; Mün'im-i Hakiki olan Hakîm-i Mutlak Hazretlerinin mahzâ lutf-i samedâniyyesi olarak, cemi-i efrâd-ı beşere kendi nevilerinden olarak enbiyâ-i izâm ve rusul-i kirâm ba's ve irsâl buyurup ve vezâif-i mezkûri îfâ için kütüb-i semâviyye i'tâ buyurmuş.

Ve ale'l-husus bu sûre-i celîlenin ibtidâsında -este'üzübillah-; “كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِئَنْذَرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ” “Bu, kendisiyle insanları uyarman ve müminlere bir öğüt olması için sana indirilen bir kitaptır. Bu sebeple onu tebliğden dolayı içinde herhangi bir sıkıntı olmasın.” (el-A'râf 7/2) ayet-i kerîmesinden malum olduğu gibi, vezâif-i sâbıkayı edâ etmek üzere ve edâ-yı mezkûru kâfil olan bu sure-i celîleyi şamil olarak habib-i muhteremi olan Muhammed Mustafa -aleyhi ekmelü't-tehâyâ- hazretlerine kütüb-i semâviyyenin e'azzı olan Kur'ân-ı Azîmü'ş-Şân'ı vahiy buyurmuş.

Ve sure-i celîlenin ibtidâlarında(n)<sup>10</sup> “وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ” “Cennetlikler Cehennemliklere şöyle seslenirler:...” (el-A'râf 7/44) ayet-i kerîmesine kadar zikrolunan inzâr ve tahvîf ve tezkîr ve tenbîh vazifeleri îfâ olunduysa da, ehl-i Cennet ile ricâl-i el-A'râf ve ehl-i nârın ahvâl ve mükâlemât ve münazaratlarının zikrolunan vezâife medhal-i tâmmı olduğundan, esdaku'l-kâilîn olan Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd Hazretleri, firak-ı selâse-i mezkûranın ahvâli ve mükâlemât ve münazaratlarını mübeyyin “وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ” “Cennetlikler Cehennemliklere şöyle seslenirler:...” (el-A'râf 7/44) ayet-i kerîmesinden dersimizdeki olan bu iki ayeteyn-i celîleteyne kadar şu yedi sekiz âyât-ü beyyinâtta [T 16a] hikaye olarak beyan buyurmuş.

<sup>8</sup> Ricâl-i A'râf: Ahiret hayatını A'râf'ta yaşayacak kimseler.

<sup>9</sup> Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrül-kebir=Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1990), 15: 15.

<sup>10</sup> Parantez içinde verilen (n) harfi, yazma nüshalarda geçmemektedir. Ancak cümlelerin akışı bizi, bu harfin bulunması gerektiği kanaatine ulaştırmaktadır.

Ve ale'l-husus dersimizde este'izübillah: “وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ” “Cehennemlikler Cennetliklere şöyle seslenirler...” (el-A'râf 7/50) buyurur. Alâ kadri't-tâkati'l-beşeriyeti Nazm-ı Celil'in maâni-i şerifesi, müfessirîn-i izâm hazerâtı, ecille-i dîn-i mübîn ve ekâbir-i ashâb-ı güzînden olup reisül'-müfessirîn olan ibn-i ammi Rasulillah Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) -radıyallahü teâlâ anhümâ- hazretlerinden, bu nidânın bâis ve sebebini beyan buyurarak rivayet buyururlar.<sup>11</sup> Şöyle ki; ehl-i nâr, ricâl-i el-A'râf'ın mazhar-ı lütf-i İllâhî olup duhûl-i Cennet'e nail olduklarını görünce, kendileri dahi bu lütfâ nail olurlar efkâriyle tama edip Zât-ı Ecell ü A'lâ'ya rica ve niyaza cüret ederek, “yâ Rabbi! Bizim ehl-i Cennet'ten akraba ve taallukatımız vardır. Bize izin ver ki, onları görüp bazı mertebede mükâleme edelim” diyecekler ve Cenâb-ı Kibriyâ Hazretlerinden ruhsat-ı İllâhiyye sudûr ettikde; ehl-i nâr, ehl-i Cennet olan akraba ve tallukatı ve mütena'im oldukları ni'am-ı celîleyi görünce onları bilip tanyacaklar ise de, ancak ehl-i Cehennem'in şiddet-i azabından yüzleri siyah olarak halk-ı âhar olduklarından ehl-i Cennet onları bilemeyecekler. İşte o vakit, “وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ” “Cehennemlikler Cennetliklere şöyle seslenirler...” (el-A'râf 7/50) Nazm-ı Celil'in mantûk-ı âliyesince azab-ı elim ile muazzeb ve daimi surette muhalled olan ehl-i nâr, tarif-i nâ-kâbil ni'am-ı celîle ile mütena'im ve huruçları nâ mütesavver olarak müebbed içinde bâkî olan ehl-i Cennet'e kendilerine mahsus olan isim ve resimleriyle “yâ ehî fülân, ve yâ ebî fülân ve yâ ibn-i fülân!” deyu ayet-i kerîmeden müstebân olduğu gibi, vukuu muhakkak olarak nidâ eyleyip çağıracaklar. Ne diyerek? Este'izübillah; “أَنْ أَيْضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ” “Ne olur, suyunuzdan biraz da bize gönderin!” (el-A'râf 7/50) Ey akraba ve taallukatımızdan olan ashâb-ı Cennet! Biz nâr-ı Cehennem'in şiddet-i hararetinden sabr u tahammül olunmaz mertebede muhterik olduk. Dünyada harreti def eylemek ve nârı itfâ' etmek hassasından olup ve her ne kadar miyâh-ı Cennete nispetle şey-i yeşir ise de [T 16b] şiddet-i ihtiyacımıza göre bize çok su<sup>12</sup> dökünüz<sup>13</sup> ki, su-suzluğumuzun harreti mündefi' olup, şiddet-i hararetle muazzeb olduğumuz azab-ı elimden fi'l-cümle halâs olalım. Dahi “أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ” “veya Allah'ın size nasip ettiği nimetlerden” (el-A'râf 7/50) diyecekler.

Bazı müfessirîn-i izâm hazerâtının beyanlarına göre, ehl-i nâr ehl-i Cennet'e: “Biz, şiddet-i hararetle muazzeb olduğumuz gibi şiddet-i cû' ile dahi müteallim ve muazzeb olduğumuzdan, ey ehl-i Cennet! Yahut Zât-ı Ecell ü A'lâ'nın size in'âm ve ikram eylediği et'ime-i Cennet'ten bize ilkâ' ediniz ki, şiddet-i cû' ile muazzeb olduğumuz azab-ı şedidden bazı mertebede hiffet bulalım.” diyerek ehl-i Cennet'ten istigâse edecekler. Ve bu tefsire göre, ehl-i Cehennem'e şiddet-i ataş ile şiddet-i cû' hâsil olup bu iki şey ile dahi muazzeb olacaklarına bu ayet-i celîle delâlet eder.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Bk. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, thk. Halid Abdurrahman Ak - Mervan Sivar, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-marife, 1987), 2: 163.

<sup>12</sup> [S 16b] “sular”.

<sup>13</sup> Bu kelime Topkapı nüshasında “كوكز” şeklinde eksik yazılmıştır.

<sup>14</sup> Bk. Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14: 76.

Ve buralarını muvaddıh, İmam Fahreddîn Râzî hazretlerinin bu ayeteyn-i celileteyni tefsir makamında; ashâb-ı zevî'l-ihtramdan Ebu'd-Derdâ<sup>15</sup> (ö. 32/654) - radiyallahu Teâlâ anh- hazretlerinden rivayet buyurdıkları eser u tefsir-i âliyedir.<sup>16</sup> Şöyle ki; Ebu'd-Derdâ -radiyallahu Teâlâ anh- hazretleri buyurmuşlar ki, “şedîdü'l-‘ikâb ve azîz-i zü’ntikâm olan Zât- Ecell ü A‘lâ Hazretleri, ehl-i nârî azaplarına bâis-i izdiyâd olan cû‘ ve açlık ile müptela kılacaktır. Ve ehl-i nâr, bu şiddet-i cû‘a dayanamayıp taam talep eylediklerinde kendisiyle intifâ‘ mümteni‘ ‘*darî*’ tabir olunan diken çalıkları kendilerine it‘â olunup ve bunun ile cû‘un indifâ‘ı mümkün olamadığından, bi-tekrar taam talebine cüret edeceklerinde ‘*taam-ı zî gussa*’ ki, acı ve zehirli şeyler kendilerine it‘âm olununca şiddet-i cû‘un definden me’yûs olup şiddet-i hararetlerini defedecek eşribeyi der-hâtır ederek eşribe ile istigâse edip talep edeceklerinde ‘*hamîm*’ ki galeyan ederek kelâlîb-i hadîd yani ateşe konularak kıpkırmızı ateş kesilmiş tîmûr kaplar ile kendilerine bir takım meşrubat-ı [T 17a] müstekrehe verilecektir. Ve ehl-i nâr fart-ı hayretlerinden mazarratı mütalaa etmeyerek içip azapları müzdâd olunca o vakit, bu ayet-i celileden müstebân olduğu gibi, ehl-i Cennet’ten istigâse edip miyâh ile et‘ime-i Cennet’ten istediklerinde ehl-i Cennet müddet-i medideden sonra bâ ferman-ı İlâhî “إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ” “Allah bunları kâfirlere yasaklamıştır.” (el-A‘râf 7/50) Nazm-ı celîliyle bu matluplarını reddedecekler.” Ve müfâd-ı âlîleri: Allah Zü'l-Celâl Hazretleri Cennet’in taâm u şerâbını, dünyada vahdaniyetini inkâr ve enbiyâ u rusul-i kirâmını tekzîb ederek helak olanlara kat‘il-müfâd olarak memnû‘ buyurmuştur.

Ehl-i nâr bu cevab-ı ye’siyi de alınca nârın memuru olan Mâlik hazretlerine niyaz ederek, “لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ” “Rabbin bizi yok etsin artık.” (ez-Zuhruf 43/77) Diyecekler. Mâlik hazretleri dahi -alâ kavlin-<sup>17</sup> bin yıldan sonra “إِنَّكُمْ مَا كُنتُمْ” “Siz hep böyle kalacaksınız.” (ez-Zuhruf 43/77) Kavli-i şerifiyle, siz müddet-i gayr-i mütenâhi ile nârda mukimsiniz redd-i cevabını verdikte, “رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا” “Ey Rabbimiz! Bizi bu ateşten çıkar.” (el-Müminûn 23/107) Ayet-i kerîmesinden müstefâd olduğu gibi ehl-i nâr: “Ey Rabbimiz! Her taraftan ümidimiz münkatı‘ oldu. Sen bizi nârdan çıkar.” Diyecekler. Ve ahkem u a‘del olan Cenâb-ı Kibriyâ’nın kîbel-i İlâhîsinden “اٰخِسْتُوا فِيهَا وَلَا تَكْفُرُونَ” “Kesin sesinizi aşağılıklar! Sakın Bana bir şey söylemeye kalkışmayın!” (el-Müminûn 23/108) hitâb-ı izzetle, bu matluplarında da hâib u hâsir olunca her bir hayırdan me’yûs olarak, zefir u şehîka<sup>18</sup> ki, savt-ı kerîh ile bağırarak galeyan eden çok suyun içinde danelerin karıştığı gibi Cehennem’in içinde deveran etmeğe başlayacaklar. İşte Zât-ı Ecell ü A‘lâ’nın gerek bu ayet-i celilesinde ve gerek sâir âyât-ı beyyinâtında<sup>19</sup> ve Zât-ı Risâletpenâhî’nin ehâdis-i Nebeviyye-i

<sup>15</sup> Bu kelime Topkapı nüshasında “أبي الرداء” şeklinde yazılmıştır.

<sup>16</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 14: 76-77.

<sup>17</sup> Bir rivayete göre. Bu rivayet hk. bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 27: 195.

<sup>18</sup> Bk. Hûd 11/106.

<sup>19</sup> Örneğin; el-Furkân 25/11-14; el-A‘lâ 87/12, 13; el-Beled 90/19, 20. ayetler zikredilebilir.



Mustafaviyyelerinde<sup>20</sup>, ehl-i nârin hakkında beyan buyurulan ahvâl-i mü'limeleri bunlardır.

Ve Cenâb-ı Hakîm u Mutlak bu ayet-i celîlede ehl-i nârin ahvâllerini beyan buyurduğu gibi ashâb-ı Cennet'in ahvâllerini dahi beyan buyurmuş. Niteki(m), “أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ” “Ne olur, suyunuzdan veya Allah'ın size nasip ettiği nimetlerden biraz da bize gönderin!” (el-A'râf 7/50) Nazm-ı kerîmin mantûk-ı âlî-since ehl-i Cennet ni'am-ı lâ tuhsâ ile merzûk ve mütena'im olmaları sarahaten [T 17b] müstefâd olur. Ve ehl-i Cennet, ni'am-ı Cinân'ın kâffesine fâik olan rü'yetullah nimet-i ulyâsıyla dahi şerefyâb ve mütena'im olacaklarını bu makamda bazı müfessirîn-i izâm hazerâtı, kudvetü'l-müfessirîn Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) -radiyallahü teâlâ anhümâ- hazretlerinden rivayet buyururlar.<sup>21</sup> Şöyle ki; Abdullah b. Abbas -radiyallahü teâlâ anhümâ- buyururlar ki, “ehl-i Cennet'in her birisinin sakın olduğu menzilin bin kapısı vardır. Ve her Cuma günü, münezzeah ani'l-emkine ve'l-cihât olan Allah Zü'l-celâl ve'l-kemâl Hazretlerinin rü'yeti ile müşerref ve mütena'im olurlar. Ve her gördüklerinde bu rü'yet nimet-i uzmâsının semeresi olarak, o bin kapının her birisinden tarifi nâ-kâbil bir takım hedâyâyı hâmil olarak birer melek dâhil olup, o hedâyâyı ehl-i Cennet'e takdim ederler.

Ve kibar-ı sûfiyyeden İmam Şa'rânî hazretleri (ö. 973/1565) *Letâifü'l-minen* nâm kitabında beyan buyurur ki; “ulemâ-i âmîlîn ve bâ-husus tâife-i sûfiyye hazerâtı, -bendeğânından olsun gayriyyeden olsun- bir kimesne meclis-i âliyelerıyla şerefyâb olduğu vakitte, himmet edip bir hâl-i haseneye ve lâ-ekall bir nasihat u mev'izaya veya bir kelime-i tevhid veya bir salât u selam getirmesine veya bir meseleye nâil kılmaya sa'y u gayret etmeyi âdet-i hasene ittihaz buyurdıkları, mücerred “تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ” “Güzel ahlâk nitelikleriyle ahlaklanın” hadis-i şerîfine<sup>22</sup> imtisâlen, rü'yetullah nimet-i celîlesinin akîbinde vaki olan eltâf-ı İlâhiyye'ye ittibâ niyyet-i hâlisasına mebnidir.” Ve İmam Şa'rânî hazretlerinin bu beyan-ı âliyesine nazaran, öteden beri mülûk u selâtîn-i izâm ve ale'l-husus sülâle-i tâhire-i Osmaniye hazerâtının dahi huzûr-ı mehâsin-i vüfûr-ı hümâyunlariyle teşerrüfü ihrâz eden bendeğâna ve bâ-husus ulemâ ü meşâyih gibi dâiyân haklarında envâ-ı iltifat icra buyurmak, kâide-i müstahsenesini iltizam eylemeleri bu meslek-i âliye tevfiikan olursa gayet a'lâ ü ahsen ü makbul olacağı bî-ıştibâhdır.<sup>23</sup>

Hülâsa-i [T 18a] kelim; Cenâb-ı Hakîm-i Mutlak'ın ve rahmeten li'l-âlemîn olan habib-i muhteremin, ehl-i Cennet ile ehl-i nârin ahvâllerini beyan buyurmalarında olan hikmet, müfessirîn-i izâm hazerâtının beyan buyurup dersimizin mu-

<sup>20</sup> Örnek hadisler için bk. Buhârî, “Rikâk”, 50, 51, 52.

<sup>21</sup> İlgili rivayet için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14: 77.

<sup>22</sup> Bu hadisın aslının olmadığına dair bk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'l-dâife ve'l-mevdûa ve eşeruhâ's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2000), 6: 346.

<sup>23</sup> Böyle dünyevi bir isteğin doğrudan padişaha yapılmasının; tefsir dersinin ibadet ve Kur'an ayı Ramazan'da icra edildiği göz önüne alınırsa, uygun düşmediği söylenebilir.

kaddimesinde ifade olunduğu vechile; mazhar-ı tevfiğ-i İlâhî olan zevât, nazar-ı ibretle mütalaa ederek mütezekkir ü mütenebbih olup, bu misillü azaplara ibtilâyâ bâis ü sebep olan menhî ve hilaf-ı şer-i şerif ahvâl ü ef'âl ü harekât ü sekenâtтан berî ve salim kılmağa ve mûris-i Cennet olan a'mâl-i salihâ ile muttasıf olmağa sa'y ü gayret etmelerine mebnidir.

Ve Zât-ı Ecell ü A'lâ, şu ahvâl ü mükâlemât ü münazaratı i'lâm buyurduktan sonra, ehl-i nârın bu ukubetlere istihkak kesb eylediklerine sebep olan ahlak-ı zemîme ve evsâf-ı rezilelerini beyan makamında “الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا” “Dinlerini oyun ve eğlence haline getirenler” (el-A'râf 7/51) buyurmuş. Ve maâni-i pür-zevâcirleri: Onlar şol kimesnelerdir ki, kendilerinde mûda' olan istidâd ü kabiliyetlerini zayı edip himmetlerini sarf eylemeleri gayr-i müstahsen; belki, akla ve nakle memnû' olan şeylere sarf ve kendisiyle ferah talep eylemek gayr-i makbul; belki, şer-i şerifin hilafı ve mezmûm olan bir takım melâhî ile ferah u teselli talep eylediklerinden, Mün'im-i Hakikileri olup Hâlık-ı Lem-yezel olan Cenâb-ı Kibriya Hazretleri, kendisiyle tedeyyün edip ahkâm-ı âliyesine itaat ile emr ü ferman ve kendilerine meşru kılıp ihsan-ü i'tâ ve beyan-ü izah eylediği din-i mübine, onları davet edip tebliğ-i ferman-ı İlâhiyye ile memur olan enbiyâ-i kirâm ve rusul-i izâm hazerâtını veya varislerini, davet ü tebliğ ve beyan ü tebyîn eylediklerinde işğâ etmeyip, onları istihza ve tahkir ile o dîn-i mübînî melâhî ve mel'abe mesabesinde kıldılar. Ve bu ahlak-ı nâ-mardiyyeye sebep [T 18b] ne idüğünü iş'âr buyurarak Cenâb-ı Rabbi'l-İzze “وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا” “ve dünya hayatının aldattığı...” (el-A'râf 7/51) buyurur. Dahı onlar şol kimesnelerdir ki, müddet-i hayatlarında tûl-i ömür ve hasen-i ayş ve kesret-i emvâl ve kuvvet-i câh emeline düşüp, bunlara şiddet-i rağbetleri sebebiyle mücerred emvâl-i dünya talebinde garik u münhemik olduklarından, dîn-i mübîn ile tedeyyün etmekten ve umûr-ı uhreviyyeyi aramaktan dûr olup aldanmışlardır.

İmdi Cenâb-ı Kibriya, ehl-i nârın evsâf-ı kabîhalarını ve onlar ile mevsûf olmak esbabını beyan buyurduktan sonra, ahlak ve evsâf-ı mezkûra üzerine terettüp ederek mahzâ adalet-i İlâhiyye olmak üzere vaki olacak cezayı beyan buyurarak, “فَالْيَوْمَ” “نَنْسَأَهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا” “Biz, o günkü karşılaşmayı unuttukları gibi onları unutup kendi hallerine terk edeceğiz.” (el-A'râf 7/51) Buyurur. Yani onlar, esbab-ı meşrûhadan nâşi' dünyada ahlak u evsaf-ı mebhûse ile mevsuf olup bu günlerinde Ben Azîmü'ş-Şân'a mülaki olacaklarını der-hatır ederek nevâhî-i İlâhiyyemden ictinâb ve evâmîr-i Samedâniyyeme imtisal ile Zât-ı Ulûhiyyetime mahsus ve kendilerine ehemm ü elzem olan ibâdât ü taatı terk eyledikleri gibi, Ben Azîmü'ş-Şân da ona mukabil adalet-i İlâhiyyem muktezasinca bu günkü günde onları azab-ı mühinde terk ederim.

Ve ma'bûd bi'l-hakk olan Allah Zülcelal Hazretleri, gürûh-i mezkûranın zâhib oldukları tarik-i sakîmin ve mütehallık oldukları ahlak-ı zemîme ve me'lûf u meşgul oldukları isyanın müntic oldukları neticeyi ve o neticenin şedâid-i mezkûraya sebep-i karîb olduğunu tefhim siyâkında mâ-kabline atıf buyurarak “وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا

“يَجْذُونَ” “...ve ayetlerimizi bilerek inkâr ettikleri gibi” (el-A’râf 7/51) buyurmuş. Bazı müfessirîn-i izâmın istifade edip bu ayet-i kerîmenin tefsirinde beyan buyurdıkları mana-i hikmet-i ihtivaya göre; Zât-ı Ecell ü A’lâ Hazretleri ehl-i nâri evvela kâfir olmalarıyla tavsif buyurup mertebe-i sâniyede dinlerini lehv ve mertebe-i sâlisede la’b ittihaz eylemek hallerine [T 19a] düştüklerini ve mertebe-i râbiada dünyanın ni’âm-ı âcile vü zâilesine aldanmış olduklarını ve bu ahvalin akıbet ü nihayeti Zât-ı Ecell ü A’lâ’nın âyât-ı beyyinâtını inkâr etmelerini müntic olduğunu beyan buyurduğu gibi, madem ki onlar âyât-ı beyyinâtı inkâr eylediler, Cenâb-ı Kibriyâ dahi mücâzât olarak onları azab-ı elîm ü müstemirr ü müebbede terk buyuracağını beyan buyurmuş.

Ve bu beyandan müstebân olur ki, dünyanın zatına muhabbet eylemek, “حُبُّ الدُّنْيَا” “رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ” “Dünya sevgisi bütün hataların başıdır.”<sup>24</sup> hadis-i şerifinde vârid olduğu vechile her afetin mebedidir. Ancak bunda bazı felsefiyyü’l-mizac olanların zihinlerine hutur eylediği gibi ki, “dünyayı bi’l-külliyeye terk eylemek harabiyetini mücib olur” manası çıkmaz. Çünkü dünyaya muhabbet edecek bir cihet vardır ki, o cihet ile dünyaya muhabbet ve imarına sa’y ü gayret etmek, ayn-ı ibadet ve rıza-yı Bârî’ye muvafik olur. Niteki(m) kibar-ı sâdât-ı sūfiyyeden şeyh-i ekber<sup>25</sup> hazretleri, bu ciheti beyan ma’rûfunda, “إِنِّي أَحِبُّ الدُّنْيَا لِأَنَّهَا أُمِّي” “ben dünyayı seviyorum, çünkü o benim annem.” Ve Hz. Peygamber -sallallahu Teâlâ aleyhi ve sellem- şöyle buyurmuştur: (الجنة تحت أقدام الأمهات) “Cennet annelerin ayakları altındadır.”<sup>26</sup> Kelam-ı hikmet-i ittisâmını sevk buyurmuşlar. Ve murad-ı âlileri; dünya, nev-i benî Âdem’in menşei olup insanın kemâlâtı olan iman u tasdik u ibâdât u tâât u marifetullah ve tekarrub u vusul-i illallah metâlib-i mühimmesine sebep ü medar olduğundan, şu metâlib-i aliyeyi tahsil ü muhafaza(sı) için dünyaya muhabbet ve mamuriyyetine bezl-i mukadderat eylemek, gerek naklen ve gerek aklen emr-i ehemmi ü elzem olduğundan ben dünyayı severim demek olur. Şeyh-i ekber hazretleri bu kelam-ı âliyesinin sıhhat u hakikatine, -alâ tarîkı’l-işare- delâlet eden (الجنة) (تحت أقدام الأمهات) “Cennet annelerin ayakları altındadır.” hadis-i şerifiyle istidlal buyurmuşlar.

Ola ki Mevlâ-yı Müteâl Hazretleri, cümlemizi muhabbetullah ve muhabbet-i Rasulillah ve râğbet-i ilâ mâ yûsilu ilallah [T 19b] sıfatlarıyla mevsuf olan kullarından eyleye. Ve ale’l-husus halife-i rû-yı zemin olan padişahımız efendimiz hazretle-

<sup>24</sup> Hadis olarak rivayet edilen bu söz “mevzu’ hadis”tir. Bk. Takıyyüddin Ebû Abbas Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *el-Fetâvâ’l-kübrâ* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1987), 5: 88; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’l-d-âife*, 3: 370; Ebü’l-fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-ḥafâ ve müzîlü’l-ilbâs ammâ iştehera mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs*, thk. Ahmed Kallaş, 4. Baskı (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1975), 1: 412.

<sup>25</sup> Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) hk. bk. Mahmut Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20: 493.

<sup>26</sup> Söz konusu hadis, muteber hadis kitaplarında ‘birebir lafızla’ yer almamakta, annenin önemine ve cennetin onun ayakları altında bulunduğu dair anlatımlar geçmektedir. Birebir lafız olarak zikredilen bir rivayetin senedinde ise râvilerden ikisi tanınmamaktadır (münker). Tafsilatlı değerlendirme için bk. Aclûnî, *Keşfü’l-ḥafâ*, 1: 401.

rini, mashûben bi's-sihha ve'l-âfiye ve nâilen ilâ cemî-i metâlibihî'd-diniyye ve'd-dünyeviyye ve'l-uhreviyye ve kâffe-i âfât-ı kevnîyyeden masûn u mahfûz olarak, erîke-i saltanat-ı ulyâsında dâim ve cemî-i inâyât-ı samedâniyyeye mazhar olarak kâim buyura. Amin, bihurmet-i seyyidi'l-murselîn.

## 2.2. Münazara Kısmı

[T 19b] Ders-i mezkûrun es'ile ve ecvibesidir.

Bismillahirrahmanirrahim. “وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ...” “Cehennemlikler Cennetliklere şöyle seslenirler:...” (el-A'râf, 7/50)

S. 1: Buradaki “vâv” harfi ne içindir?

C. 1: Atıf içindir.

S. 2: “Vâv” harfinin başına geldiği ma'tûf, ne üzerine atfedilmiştir?

C. 2: “وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ” “Cennetlikler Cehennemliklere şöyle seslenirler:...” (el-A'râf 7/44) ayetine atfedildiği açıktır.

S. 3: Bu atıf tek bir cümlenin bir benzeri üzerine atfı türünden midir? Yoksa bir anlatımın diğer bir anlatıma atfı olan, cümlelerin cümleler üzerine atfı türünden midir?

C. 3: Evlâ olanı -bahsettiğiniz- ikinci türden bir atıf olmasıdır. Ancak her iki atıf da câiz olsaydı, o zaman atıf -bahsettiğiniz- birinci türden olurdu.

S. 4: Söz konusu iki anlatımın birbirine atfını mümkün kılan birleştirici unsur nedir?

C. 4: Her ikisinin de aynı maksat için söylenmiş olmasıdır.

S. 5: Burada her iki anlatımın ortak olduğu maksad-ı kelâm nedir?

C. 5: Uyarma, korkutma, hatırlatma ve tenbih etmedir. Hatta bu maksat bütün sûre için geçerlidir. Öyle ki bu iki ayet-i [T 20a] celile zikredilen dört hususa -bazı müfessirlerin beyan ettikleri ve bizim de dersin Türkçe takririnde açıkladığımız üzere- delâlet eder.

S. 6: Bu gibi atıfların güzel olmasında bu birleştirici unsur -aynı maksat için söylenmiş olmak- yeterli midir? Yoksa malum üç unsurdan bir diğerinin de bulunması gerekir mi?

C. 6: Sadece bu birleştirici unsur yeterlidir. Fakat -bahsettiğimiz gibi- bir diğer unsur bulunursa şayet, söz konusu atıf kusursuz olur.

S. 7: Peki burada bahsettiğimiz unsur nedir?

C. 7: Ya iki mûsned ileyh (Cennetlikler ve Cehennemlikler) arasında -izâfetleri dikkate alınmadan- var olan birleştirici aklî unsurdur ki bu, onların tasavvurda müşterek olmaları sebebiyledir. İzâfetleri dikkate alınmak suretiyle de birleştirici unsur vehmî olur ki, bu da Cennet ve Cehennem arasındaki zıtlık ilişkisine dayanır. Ya da iki mûsned arasındaki birleştirici unsurdur ki, bu da açıktır.

S. 8: Bir cümle bir cümleye -cümlelerin îrâbda mahalli yoktur- atfedildiğinde, bu atf cümleleri sübût bakımından birleştirir. O zaman söz konusu birleştirmenin (cem') faydası nedir?

C. 8: Örneğin; “vâv” harfi olmadan “زَيْدٌ يُعْطِي يَمْنَعُ” dersen muhatap, bu sözündeki “يُعْطِي” “veriyor” fiilini iptal ettiğini, ondan vazgeçtiğini ve yerine “يَمْنَعُ” “vermiyor” fiilini kullandığını anlayabilir. Ancak “vâv” harfi ile “وَيَمْنَعُ” dediğin zaman, bu birleştirme, iki cümlelerin içeriğinin vâkıada bir tek metin olduğunu ifade eder. Bu faydadan dolayı söz, her iki cümlelerin vâkıada bir olduğuna delâlet eden atf vâvıyla söylenir. Nitekim bunu, allâme Teftazânî *Delâilü'l-i'câz*'dan naklederek *Mutavvel*'de ve Hasan Çelebi de *Telvih*'e yazdığı haşiyesinde açıklamıştır.

S. 9: Mevzubahis ayette, neden “قَالَ” fiiliyle ifade yerine “نَادَى” fiiliyle ifade tercih edilmiştir?

C. 9: “نَادَى” fiili, münâdî (seslenen) ile münâdâ (seslenilen) arasındaki mekân ve konum uzaklığını gösterdiği için tercih edilmiştir.

S. 10: “نَادَى” ifadesi, Cehennem'dekilerin seslenişini Cennet'tekilerin duyduğunu anlatmaktadır. Bazı hadis-i şeriflerden anlaşıldığı üzere, Cennet göklerin en yükseğinde ve Cehennem de yerin en alt tabakasında bulunduğu zaman ve bu şekilde araları ileri derecede uzak olduğu halde, iletişimin varlığını gösteren böyle bir sesleniş (nidâ) nasıl mümkün olabilir?

C. 10: Bu, bize yani ehl-i sünnete göre mümkündür. Çünkü ileri derecede uzak olmak, bize göre anlamaya/iletişime engel değildir. Nitekim söz konusu idrak, bu dünyada veliler için -kaddesallahu sirrahüm- gerçekleşmektedir. Aynı şekilde Hz. Ömer'in (ra) Sâriye'ye sesleniş hadisesi gerçekleşmiştir. Böyle bir engelin olmayacağını, mutezileden olduğu için ehl-i sünnete muhalif bulunmasına rağmen Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1024) dahi zorunlu görmüştür. O şöyle demiştir: “Âlimler içerisinde, ‘uzaklığın tek başına [T 20b] işitmeye engel teşkil etmeyeceği’ şeklinde sesin bir özelliğinin olduğunu söyleyenler vardır.” Netice itibariyle, sesleniş, işitme ve görme birçok müfessirin açıkladığı üzere mümkündür. Dersimizin takrir de bu görüş doğrultusunda yapılmıştır.

S. 11: Neden “ehl-i Cehennem” ifadesi yerine “ashâbu'n-nâr” ifadesi tercih edilmiştir?

C. 11: -Allah daha iyi bilir- “subh” kelimesi kalıcılığın uzunluğuna ve “nâr” kelimesi de azabın şiddetine delâlet ettiği için tercih edilmiştir. “Ashâbu’l-cenne” ifadesini de buna kıyas edebilirsiniz.

S. 12: Bu sesleniş, bütün Cennetlikler ve ateşe atılanlar için mi, yoksa iki gruptan bazıları hakkında mı geçerlidir?

C. 12: “وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ...” (el-A’râf 7/50) ayeti, “ashâb” lafzı çoğul ve muzâf olduğu için umum ifade eder. Zira çoğul ve aynı zamanda muzâf olan kelimeler umum manalı lafızlardan sayılır. Dolayısıyla umum ifade eder(ler). Çoğul lafzın karşısında çoğul lafız bulunduğu zaman, çoğulu oluşturan fertler birbirlerine karşılık taksim edilirler. Bu doğrultuda ateş ehlerinden her bir fert, cennette bulunduğunu gördüğü akrabalarından birine seslenir. Fahreddin Râzî de “وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ...” “Cennetlikler Cehennemliklere şöyle seslenirler:...” (el-A’râf 7/44) ayetinin tefsirinde bu şekilde açıklamıştır.<sup>27</sup> Burada da aynı açıklama geçerlidir.

S. 13: Bu sesleniş ve konuşmalar nereden gelir?

C. 13: Sesleniş, Ateş ehli Cehennem’e ve Cennetlikler Cennet’e girdikten sonra; Cehennem ve Cennet’ten gelir. Fahreddin Râzî de “وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ...” “Cennetlikler Cehennemliklere şöyle seslenirler:...” (el-A’râf 7/44) ayetinin tefsirinde böyle açıklamıştır.<sup>28</sup> Bu mana; “أَنْ تَلُكُمُ الْجَنَّةُ أَوْ تَرْتُمُوهَا” “...sizler Cennet’e mirasçı kıldınız...” (el-A’râf 7/43) ayeti, “أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا” “Rabbimizin bize verdiği sözün gerçek olduğunu gördük. Siz de Rabbinizin sizi tehdit ettiği şeyin gerçek olduğunu gördünüz mü?” Cehennemlikler “evet” diye karşılık verirler. (el-A’râf 7/44) ayeti ve “أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ” “...ne olur, suyunuzdan veya Allah’ın size nasip ettiği nimetlerden biraz da bize gönderin!” (el-A’râf 7/50) ayetinden çıkarılmıştır.

S. 14: “أَنْ” kelimesi münâdâ leh’e ait bir açıklama/tefsir edatı mıdır, yoksa “أَنْ”den tahfif edilmiş “أَنْ” midir?

C. 14: Tefsir edatı olması daha uygundur. Nitekim Râzî de, Zeccâc’dan naklede rek tefsir edatı olmasının daha uygun düşüğünü söylemiştir.<sup>29</sup> Ancak Kadı Beydâvî (ö. 685/1286), bu edatın, “أَنْ”den tahfif edilmiş “أَنْ” olmasını -önceden geçtiği üze-

<sup>27</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14: 69.

<sup>28</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14: 69.

<sup>29</sup> Râzî’nin söz konusu edat hakkındaki değerlendirmesi ilgili ayetin tefsirinde değil, el-A’râf 7/44. ayetinin tefsirinde geçmektedir. Bu değerlendirmede Râzî, edatın manasına dair iki ihtimali de vermekte, ancak aralarında bir kıyaslama/tercih yapmamakta ve Zeccâc’dan naklettiğini de söylememektedir. Diğer yandan el-A’râf 7/43. ayetinin tefsirinde söz konusu değerlendirilmeye, Zeccâc’a atfederek yer vermekte, fakat yine kıyaslama yapmamaktadır. Mevzubahis iki ihtimal arasındaki kıyaslamayı ise Zeccâc’ın kendisi yapmaktadır. (Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14: 67, 69, 76).

re- daha uygun bulmaktadır.<sup>30</sup> Tefsir edatı sayılmasının lafız ve mana bakımından daha doğru oluşunu açıklayacak olursak: Lafız açısından; cerri ve şân zamirini hazfetmeye ihtiyaç bulunmamasıdır. Nitekim Konevî (ö. 1195/1781), bunun bir kısmını açıkça ifade etmiştir.<sup>31</sup> Mana açısından; “أَنَّ”’in tefsir edatı olma şartının bulunmasıyla münâdâ leh’in mücmel kalmamasıdır. Bu şart, “أَنَّ”’den önce “kavl” anlamında bir cümlenin -kavl lafzının kendisi değil- geçmesi ve sonrasında da başka bir cümlenin gelmesidir. Nitekim Beydâvî, “أَنَّ تِلْكَ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا” “...sizler Cennet’e mirasçı kıldınız...” (el-A’râf 7/43) ayetinin tefsirinde bu şarta işaret etmiştir.<sup>32</sup> Süyûtî de (ö. 911/1505) bunu *İtkân*’da açıkça belirtmiştir.<sup>33</sup> Dolayısıyla “أَنَّ أَفِيضُوا” ifadesi, bir tefsir açıklaması olur.

S. 15: [T 21a] “*el-İfâda*” kelimesi “bolluk” demektir. Nitekim bir kimse nimetlerini filancaya bolca verdiği zaman “أَفَاضَ عَلَيْهِ نِعْمَهُ” denilir. Kurtubî’nin (ö. 671/1272) tefsirinde de böyle geçer.<sup>34</sup> Görüldüğü gibi “*el-ifâda*” sözcüğü bizzat kendisi müteaddidir. Öyleyse neden مِنْ edatı kullanılmıştır?

C. 15: Evet, “أَفِيضُوا” fiili bizatihi müteaddidir. Burada mef’ûl bih hazfedilmiştir ki, o da “شَيْئاً” kelimesidir. Bu doğrultuda söz konusu ayette hazif icâzı vardır. “مِنْ” Edatı ise, ba’ziyet içindir. Böylelikle mana “suyunuzdan bize az bir miktar gönderin” olur. İbn Âdil’in (ö. 775/1373) tefsirinde de bu şekilde yer almaktadır.<sup>35</sup>

S. 16: Bu mana “أَفِيضُوا” ifadesinden çıkarılan “bolluk” anlamına ters düşmektedir. Çünkü bu ifade “üzerimize çok miktarda dökün” anlamındadır. Hâlbuki ba’ziyet için kullanılan “مِنْ” edatından “onların taleplerinin az bir miktar” olduğu manası çıkarılmaktadır. Dolayısıyla bu iki mana çelişmektedir?

C. 16: Vehmedilen çelişki şöyle giderilir: “أَفِيضُوا” ifadesinden çıkarılan “bolluk”, cehennemliklerin istedikleri suyun haddi zatında bol bulunması itibariyledir. Çünkü onlar, içinde yandıkları ateşin şiddetini gidermek için bol suya muhtaçtırlar. Ba’ziyet için kullanılan “مِنْ” edatından çıkarılan “azlık” ise, cennet sularına göre söz konusu olan bir anlamdır. Nitekim dersi takrir ederken bu vehmi gidermek için açıklama yapmıştık. Diğer yandan ba’ziyet manasındaki “مِنْ” edatı, kendilerinden

<sup>30</sup> İlgili ayetin *Envârü’l-Tenzil*’deki tefsirinde bahsedilen ifade geçmemektedir. Bk. Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârü’l-Tenzil ve Esrârü’t-te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlı (Beyrut, 1997), 3: 15.

<sup>31</sup> Konevî haşiyesinde böyle bir açıklama yer almamakta; söz konusu edatın tefsiriyye, muhaffefe yahut masdariyye olmasının mümkün bulunduğuna değinilmektedir. Bk. İsmail b. Muhammed Konevî (İsmail Efendi), *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsiri’l-Beydâvî* (İstanbul: Dersaadet, t.y.), 3/2: 178.

<sup>32</sup> Beydâvî, *Envârü’l-Tenzil ve Esrârü’t-te’vil*, 3: 13.

<sup>33</sup> Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Hey’e el-Mısıriyye el-âmmе, 1974), 2: 203.

<sup>34</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 2003), 7: 215.

<sup>35</sup> İbn Âdil’in tefsirinde söz konusu edat için iki ihtimal zikredilmekte; buradaki anlam mezkûr ihtimallerden birisi olarak geçmektedir. Bk. Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi’l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârül-kütübü’l-ilmiyye, 1998), 9: 133.

istenen miktarın çok az olduğuna cennet ehlini ikna etmek ve bu doğrultuda onları iyilik yapmaya mecbur bırakmak için (cehennem ehli tarafından) kullanılmıştır.

S. 17: Öyleyse bu doğrultuda cehennem ehlinin sözünün son derece belagatlı olması gerekir. Hâlbuki bu imkânsızdır?

C. 17: Söz konusu nükteler (cehennemliklerin) nakledilen ifadeler(in)de gözetildiği zaman bahsedilen gereklilik mümkündür. Ancak durum böyle değildir ve gerçekte bahsedilen nükteler (Kur’ân’ın) anlatım(in)da gözetilmektedir. Çünkü bu nükteler ileri derecede belâgata sahiptir. Nitekim muhterem Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), *Mutavvel* haşiyesinde “...قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ...” “...Elçilerimiz (melekler), İbrahim’e “selam sana!” dediler. O, “size de selam” dedi...” (Hûd 11/69) ayetinin nüktelerini anlatırken bu açıklamayı yapmıştır.<sup>36</sup>

S. 18: O halde (cehennemliklerin) nakledilen ifadeler(i) ile (Kur’ân’ın) anlatım(ı) arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkmaz mı? Oysa bu, özellikle Kelamullah hakkında imkânsız bir durum değil midir?

C. 18: Böyle bir netice ancak, eğer anlatımla, nakledilen sözün sahibinin maksadı gözetilmezse ortaya çıkabilir. Yok, eğer nakledilen sözün sahibinin maksadı gözetilirse, o zaman -aciz bulunması sebebiyle bu ölçüde bir ifadeyi söyleyemese bile-söz konusu nakil ile belagatlı bir Arapçayla olsa dahi anlatım arasında herhangi bir uyumsuzluk ortaya çıkmaz. Sonuç itibarıyla anlatım, kastedilen mana açısından vâkıada nakile uygun düşmekte ve gerçekçi olmaktadır. Şu an aklımıza gelen budur. İşin hakikatine ait bilgi, her şey hâkim olan Yüce Allah’ın katındadır.

S. 19: “...أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ...” “...veya Allah’ın size nasip ettiği nimetlerden...” (el-A’râf 7/50) Ayetinin takririnde; “أَوْ” edatının kendi anlamında (veya) kullanıldığı görüşünün tercih edilmesi, [T 21b] “وَ” (ve) manasında kullanıldığı görüşünün tercih edilmemesi nedendir? Halbuki bazı müfessirler, “وَ” (ve) manasını tercih etmişlerdir.

Diğer taraftan, “...مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ...” “...veya Allah’ın size nasip ettiği nimetlerden...” (el-A’râf 7/50) ifadesindeki “مِمَّا”ya yiyecekler manası verilmesinin sebebi nedir? Hâlbuki Zemahşerî<sup>37</sup> (ö. 538/1143) ve Kadı Beydâvî<sup>38</sup> çeşitli içecekler anlamını tercih etmişlerdir.

C. 19: “أَوْ” Edatının neden kendi anlamında (veya) kullanıldığı görüşünün tercih edilmesi; kendi manasının hakiki anlam, “وَ” (ve) manasının ise mecâzî anlam ol-

<sup>36</sup> Abdülhakim b. Şemseddin Pencabî Hindi es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü’s-Siyâlkûtî ‘alâ Kitâbi’l-Mutavvel li’t-Teftâzânî*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Beyrut, 2012), 2: 221-222.

<sup>37</sup> Zemahşerî, hem “içecekler” hem de “yiyecekler” manasının mümkün olduğunu belirtmiş, herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Bk. Ebü’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmiği’t-Tenzil* (Beyrut: Dârü’l-kitabî’l-Arabî, 1986), 2: 108.

<sup>38</sup> Beydâvî, hem “içecekler” hem de “yiyecekler” manasının mümkün olduğunu belirtmiş, herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Bk. Beydâvî, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-te’vil*, 3: 15.



masından dolayıdır. Bir ifadede hakiki anlam mümkünse mecâza gidilmez. Bu durumda kendi manasının verilmesi daha uygundur. Bu cevap, “mecâz, hakiki anlamdan daha belîğdir” sözüyle çelişmez. Dolayısıyla “أَوْ” edatının وَ (ve) manasında kullanılması daha uygun düşmez. Çünkü birinci öncelik muhataba göre, ikinci öncelik söz sahibine göredir. Neticede her iki öncelik arasında herhangi bir çelişki yoktur.

“مَا” edatına “yiyecekler” manası verilmesine gelince; ona bu mananın verilmesi tefsirdir, tevil değildir. Çünkü söz konusu edatın yiyecekler anlamında olduğu, İbn Abbas’ın (ra) (ö. 68) öğrencilerinden<sup>39</sup> tâbiü İsmail es-Süddî’den (ö. 127/744) ve yine tâbiü İbn Zeyd’den (ö. 93)<sup>40</sup> rivayet edilmiştir. Netice itibarıyla bu mana, Hz. Peygamber’den (sas) rivayet eden veya nüzul sebebi olarak aktaran sahâbîden alındığı ve sahâbî ayetin inişiyile ilgili olaya şahit bulunduğu için tefsir olmaktadır. Zira buradaki tahsis, dirayetle bilinen türden değildir. Nitekim Ebu Cafer İbn Cerir et-Taberî, söz konusu iki tâbiüye ulaşan, onlar ve daha başkalarından rivayet edilen senetle nakletmiştir. Kadı Beydâvî, Zemahşerî ve benzerlerinin -tevil ve dirayete bağlı kaldıklarından- manaları; semâ’ (işitme), sebab-i nüzûl ve olaya şahitlikten değil de, Arapça kuralları gözeterek lafızlardan çıkarmaları son derece doğaldır. İmam Süyûtî’nin *el-İtkân*’daki “tefsir, olaya şahit olan sahâbeye; tevil, dirayet ehline aittir.” sözünden<sup>41</sup> de bu anlaşılmaktadır.

S. 20: Harareti şiddetli olan susamış kimse için yemek uygun olmadığı halde, onların yiyecek isteyecekleri nasıl söylenebilir?

C. 20: Yiyecek isteyeceklerin, su isteyeceklerden başka kimseler olması mümkündür. Nitekim Yahudi ve Hristiyanların sözünü hikâye eden şu ayette böyledir: “وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى...” “Bir de; “Yahudi ve Hristiyanlardan başkası Cennet’e girmeyecek” dediler.” (el-Bakara 2/111) Diğer taraftan İmam Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bu soru ve cevabını *et-Te’vilât*’ında açıkça dile getirmiştir.<sup>42</sup>

S. 21: “قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا عَلَى الْكَافِرِينَ” “Cennetlikler: “Allah bunları kâfirlere yasaklamıştır” diye cevap verirler.” (el-A’râf 7/50) ayetindeki “قَالُوا” ifadesi niçin fasl<sup>43</sup> edilerek gelmiştir?

<sup>39</sup> Süddî, sahâbe neslinden Abdullah b. Ömer, Hz. Hasan, Ebü Hüreyre, Ebü Saîd el-Hudrî ve Sa’d b. Ebî Vakkâs’ı gördü; Enes b. Mâlik’ten hadis dinledi. Bazı kaynaklarda onun Abdullah b. Abbas’tan da rivayette bulunduğu kaydedilir. Ancak, İbn Abbas’tan yaptığı rivayetler daha çok Ebü Mâlik ve Ebü Sâlih kanalıyla. (İsmail Cerrahoğlu, “Süddî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 38: 17).

<sup>40</sup> Câbir b. Zeyd.

<sup>41</sup> Bk. Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 4: 193.

<sup>42</sup> Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü eli’s-sünne: Tefsirü’l-Mâtürîdî*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2005), 4: 435.

<sup>43</sup> Fasl: Arap edebiyatında cümlelerin “ve” bağlacıyla birbirine bağlanmaması anlamında meânî terimidir. (Bk. İsmail Durmuş, “Fasl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12: 206).

[T 22a] C. 21: Çünkü “قَالُوا” ifadesi, öncesinden -ki o, “أَنْ أَفِيضُوا...” dan itibaren başlayan kısımdır- ortaya çıkan soruya en güçlü cevaptır. Sanki şöyle denilmiştir: “Ehl-i Cennet onlara ne demiştir?” Bunun üzerine “قَالُوا” dan itibaren başlayan kısım söylenmiştir. Böylelikle iki cümle arasında, aynı soru-cevap arasında olduğu gibi tam birlikteğe benzer bir durum oluşur. Netice itibariyle “قَالُوا” cümlesi, isti’nâf cümlesi olur. Fasl, isti’nâfta kurallaşmış bir durumdur.

Bu kurala, “وَمَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ...” “İbrâhim’in babası için bağışlanma istemesi...” (et-Tevbe 9/114) ayeti de, isti’nâf olmasına rağmen vasl<sup>44</sup> edilerek gelmiştir. Zira bu ayet, “مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ...” “Peygamber ve müminlerin, müşrikler için bağışlanma istemesi doğru değildir...” (et-Tevbe 9/113) ayetinin ortaya çıkardığı bir sorunun cevabıdır.” Şeklinde bir karşılık verilemez ve dolayısıyla söz konusu kuralda bir çelişki bulunmaz. Çünkü ma’tûf aleyh, Hz. Peygamber ve müminler için bir yasaktan bahsetmekte; ma’tûf ise, onların Hz. İbrâhim’in yaptığı istiğfarı dayanak yapmalarına karşı bir cevap niteliği taşımaktadır. Nitekim sebebi-nüzul de buna delâlet etmektedir. İşte aralarındaki bu münasebetten dolayı biri diğerine atfedilmiştir. Böylelikle ma’tûfun, vasl edilerek gerçekleşen bir isti’nâf olmadığı ortaya çıkar. O sebepten söz konusu kuralla çelişmez. Nitekim muhterem Siyâlkûtî, *el-Mutavvel*’in haşiyesinde bunu açıklamıştır.<sup>45</sup>

S. 22: Mekûlü’l-kavl cümlesi niçin tekit üslûbuyla kullanılmıştır?

C. 22: Çünkü kâfirler söz konusu haramlığı ve yasaklamayı inkâr etmektedirler. Nitekim -Allah daha iyi bilir- onların çeşit çeşit teşvik talepleri bunu göstermektedir.

S. 23: “Kâfirler”, dünyada vahdâniyeti inkâr eden ve peygamberleri yalanlayan manasında olduğu zaman -nitekim dersin Türkçe takrir kısmı bu anlam üzere cereyan etmiştir- “el-menzile beyne’l-menzileteyn” durumu ortaya çıkar. Şöyle ki, insanlardan kimisi bir konu hakkında ya şüphe duyar yahut bilgi sahibi olmaz. Bu durumda o, tasdik eden olmadığı gibi yalanlayan da değildir. Bu da “el-menzile beyne’l-menzileteyn” durumunu zorunlu kılar. Bu durum ehl-i sünnete göre bâtildir. Nitekim bu soru, İmam Gazâlî ve Kâdı Beydâvî tarafından ele alınmıştır. (Siz ne dersiniz!?)

C. 23: Böyle bir soru şu şekilde reddedilir: Pekâlâ “imkân bulunduğu halde tasdik sağlayan sebepleri terk etmek, yalanlamanın alâmetlerindedir.” Mesela, lübs-i giyâr<sup>46</sup>, şedd-i zunnâr<sup>47</sup> ve daha başka şeyler böyledir. Bu itibarla, söz konusu sebep-

<sup>44</sup> Bu kelime her iki yazma nüshada da “fasl” olarak geçmektedir. Hâlbuki doğrusu “vasl” olmalıdır. Bu hata müstensihden kaynaklanmış olmalıdır. Vasl: Arap edebiyatında cümlelerin “ve” bağlacıyla birbirine bağlanması anlamında meânî terimidir. (Bk. İsmail Durmuş, “Vasl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 40: 537).

<sup>45</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiyetü’s-Siyâlkûtî alâ Kitâbi’l-Mutavvel*, 2: 218-219.

<sup>46</sup> Lübs-i giyâr: Ehl-i zimmenin giydiği alâmeti giymek.

leri terk eden, yalancı olur. Hâsılı kelim bu soru, muhterem Siyâlkûtî'nin, Kâdı Beydâvî haşiyesinde belirttiği şekilde<sup>48</sup> reddedilir.

S. 24: Ayetteki “عَلَى الْكَافِرِينَ” ifadesinde yer alan “ال”, “الذِينَ” manasında ism-i mevsûldür. Bu durumda anlam, [T 22b] “على الذين كفروا” “inkâr etmiş bulunanlara” şeklinde olur. Nitekim ism-i fâil ve ism-i mef'ûlün durumu böyledir. Yerinde belirtildiği üzere bu ikisi (ism-i fâil ve ism-i mef'ûl), hudûs/eylem anlamında buldukları zaman umum anlamlı lafızlardan olurlar ve bu anlama gelirler.<sup>49</sup> Bu durumda mana; “Allah bunları, küfreden her bir kimseye haram kılmıştır” olur. Öyleyse dersin Türkçe takrir kısmında geçen “söz konusu haramlığın inkâr ve yalanlamada ısrar ederek ölen kimselerle takyidi/sınırlanması” bir tahsis olur. Bu halde lafzın küfür üzere ölen her bir kimseye şümulü zannî olur. Bu doğrultuda söz konusu haramlık hükmü de onlar hakkında zannî olur. Nitekim usulde bu şekilde yer alır. halbuki dersin Türkçe takrir kısmında bunun katî olduğu ifade edildi!?

C. 24: Söz konusu hükmün zannî kalmasının şartı, tahsisin müstakil ve muttasıl bir kelim hakkında olmasıdır. Ancak burada böyle değildir. Diğer taraftan ayetteki kelim, ahirette Cennetlikler tarafından söylenecektir. Usul kaideleri, dâr-ı teklif de (dünya) nakli deliller hakkındaki şer'î hükümlerin istinbâtında geçerlidir. Ahiret, dâr-ı teklif ve dâr-ı istinbât değildir ki bu gibi şeyler görülsün. Buna benzer bir tahsis İmam Ebu Mansûr el-Mâtürîdî tarafından “فَمَنْ اتَّبَعَ هَذَا” “...kim Benim gönderdiğime tabi olursa...” (Tâhâ 20/123) ayeti hakkında yapılmış olsa da,<sup>50</sup> söz konusu iki durum birbirinden çok uzak meselelerdir. Zira bu cevaba, “imam, ayetteki ifade mazi kip “قَالُوا” lafzıyla olduğu için muhaliftir” karşılığı verilemez. Çünkü burada söz edilen; “وَنَادَى أَصْحَابَ الْجَنَّةِ” “Cennetlikler şöyle seslenecektir:...” (el-A'râf 7/44), “وَنَادَى أَصْحَابَ الْأَعْرَافِ” “Araftakiler şöyle seslenecektir:...” (el-A'râf 7/48), “وَنَادَى أَصْحَابَ النَّارِ” “Cehennemlikler şöyle seslenecektir:...” (el-A'râf 7/50) “قَالُوا” “şöyle diyecekler:...” (el-A'râf 7/50) ayetlerindeki mazi lafızlar “gelecek” manasındadır. Bu da, muhterem Konevî'nin bu makamda açıkladığı üzere zamana itibar edilerek yapılmış bir istiâredir. Tek yardım dilenecek, Allah Teâlâ'dır.

S. 25: “الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا...” “Dinlerini oyun ve eğlence haline getiren...” (el-A'râf 7/51) ayetinde din inkârcılara izâfe edilmiştir. Ancak Allah katında din İslâm'dır. İslâm dini, kâfirlerin dini değildir. Öyleyse bu izâfet nasıl doğru olur?

C. 25: Bu izâfet, yapılması emredilenin yapması emredilene izâfe edilmesi türündendir. Nitekim Beydâvî, En'âm suresinin tefsirinde bunu açıklamıştır. Biz de

<sup>47</sup> Sedd-i zünnâr: Mecûsilerin taktığı kuşağı takınmak.

<sup>48</sup> Abdülhakim b. Şemseddin Pencabî Hindî es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü'l-Kâdı li-Abdilhakim es-Siyâlkûtî* (İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1853), 145-146.

<sup>49</sup> Nüşhada “فيكونا من ألفاظ العموم فيفيده” şeklinde yazılan ibare, “فتكون من ألفاظ العموم فيفيده” şeklinde olmalıdır.

<sup>50</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü eli's-sünne*, 1: 441; 7: 124.

dersin tekrir kısmında buna işaret ettik. Diğer taraftan Beydâvî, daha başka iki vecihle söz konusu izâfetin açıklamasını yapmıştır.

S. 26: “وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...” “Dünya hayatı da onları aldatmıştır.” (el-A’râf 7/51) Ayetindeki “gurûr”, şeytanın kalpte tertiplemediği yanlış bir kıyasla nefsin, arzuya uyan ve yaratılışın meylettiğinde karar kılmasıdır. Aldanan kimse (mağrûr) bunu delil zanneder. İmam Gazâlî’nin *İhyâ*’daki açıklaması bu doğrultudadır. Dünya hayatı [T 23a], mutlak surette zorunlu veya mümkün şekilde bizzat var olan bir niteliklidir. Ancak bu nitelik, aldatıcı olması bir yana dursun zevi’l-ukûl (akıllı) bile değildir. Aldatan sadece, söz konusu kıyası aldananın kalbinde tertipleyen şeytandır. Öyleyse “عَرَّتْ” fiilinin, dünya hayatına nisbeti/isnâdı nasıl mümkün olur?

C. 26: Isnâdın, sebebe veya zarfa/mekâna yapılması yöntemiyle mümkün olur. Bu durumda mecâz-ı akli olur. Nitekim birçok müfessir buna işaret etmiştir.

S. 27: “فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا...” “Biz, o günkü karşılaşmayı umursamadıkları gibi onları cehennemde terk edeceğiz.” (el-A’râf 7/51) ayetindeki “nisyân”, Konevî’nin de belirttiği üzere<sup>51</sup>, ilimden sonra oluşan cehalettir. Oysa Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Diğer yandan kâfirler, Allah’ın huzuruna çıkacaklarını (likâ) bilmiyorlardı ki, bu hususta bilgi sahibi olduktan sonra cahil olsunlar. Bu durumda söz konusu unutmama (nisyân), Allah Teâlâ ve onlara hangi yönden isnâd edilmiştir?

C. 27: Ayetteki “nisyân” lafzı, sadece bildikten sonra oluşan cehalete özgü değildir. Esasen nisyân, “terk etmek” manasında da kullanılır. Nitekim Râzî, Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Mücahid (ö. 103/721) ve Süddî’den naklen buradaki nisyân lafzının tefsirine dair iki görüşten birincisinde bunu açıklamıştır.<sup>52</sup> Konevî’nin izahı ise, Kâdı Beydâvî’nin tercih ettiği görüşü açıklamak içindir. Nisyânın hakiki manası “terk” olursa -ki buna Râzî’nin sözü işaret eder, *Kâmûs*’un yazarı bunu *Besâir*’de açıklamıştır<sup>53</sup> ve Cevherî (ö. 393/1002) *Sihâh*’ında Ebu Ubeyde’den naklederek açıkça söylemiştir<sup>54</sup> - söz konusu isnâd hakiki manada yapılmış olur. Yok, eğer nisyânın lazımlî manası -terk, bilgiden sonra cehalet manasındaki nisyânı gerektirdiği için- “terk” olursa bu itibarla isnâd, mecâz-ı mürsel üslubuyla yapılmış olur. Hâlbuki en doğrusu, istiâre-i temsiliyye olmasıdır. Çünkü nisyân lafzının vaz’ olunmuş meşhur ve bilinen manası, Kâdı Beydâvî’nin tercih ettiği ve Konevî’nin açıkladığı “terk” anlamıdır. Diğer yandan Kur’ân-ı Azîm’de, hakiki manada kullanımdan daha belîğ olduğu için istiâre-i temsiliyyenin bulunması da bunu gösterir. Bu yönlerden dolayı Kâdı Beydâvî istiâre-i temsiliyye olduğunu tercih etmiş ve açıklamasını bu yönde yoğunlaştırmıştır.

<sup>51</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-Beydâvî*, 3/2: 178.

<sup>52</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 14: 77.

<sup>53</sup> Ebû Tahir Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Beşâiru zevi't-temyiz fî letâ'ifi Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1992), 5: 49.

<sup>54</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulfafur Attar (Beyrut: Dâru'l-ilm l'l-melâyîn, 1987), 6: 2508.

S. 28: Bu iki ayet-i kerimede bedi' güzellmelerinden herhangi bir sanat var mıdır?

C. 28: Evet bedi' güzellmelerine dair birçok sanat türü vardır. Örneğin mutabakat onlardan biridir. Şöyle ki, ateş/cehennem ve cennet bir arada kullanılmıştır. Diğer bir örnek müşâkeledir. Şöyle ki, cehennemliklerin Allah Teâlâ'nın ayetleriyle olan ilişkileri "nisyân/unutma" kelimesiyle ifade edilmiş, bu doğrultuda Allah Teâlâ'nın cehennemlikler ile ilişkisi de "nisyân/unutma" kelimesiyle ifade edilmiştir. Yine başka bir örnek, iki fâsılanın ard arda tek bir harf [T 23b] kullanılarak gelmesidir ki, o da burada "nûn" harfidir. Bu kullanım Kur'ân'da gerçekleştiği zaman "fevâsıl", Kur'ân dışında nesir türü bir yazıda gerçekleştiği zaman "seci" adını alır.

S. 29: Bu iki değerli ayet lafzen -her iki anlatımı bir arada sunan dersin Türkçe takrir kısmından da anlaşıldığı üzere- uyarı, korkutma, hatırlatma ve dikkat çekme anlamlarına delâlet eder. Söz konusu iki anlatımdan biri -ki o " قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَا عَلَى " "Allah bunları kâfirlere yasaklamıştır" (el-A'râf 7/50) ayetidir.- işaretle, kâfirlere cehennemde ebedi olarak azap edileceğini göstermektedir. Zira onların cennet nimetlerinden alıkonulmaları, cennete giremeyecekleri sonucunu doğurur. Çünkü cennette alıkonulma yoktur. Tam aksine nefislerin arzuladığı bütün her şey vardır. Yine onların cennete girememeleri de, cehennemde ebedi kalacakları sonucunu doğurur. Zira " فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ " "Bir grup cennette, diğer grup ise cehennemdedir" (eş-Şûrâ 42/7) ayetinin delâlet ettiği üzere, ahirette daha başka üçüncü bir mesken yoktur. hal böyle iken, ebediyete nispetle oldukça az bir ömre sahip kimse için bu ebedi azap nasıl doğru olur?!

C. 29: Tasavvuf ehli bazı kimseler -kaddesallahu esrârahüm- şu cevabı vermişlerdir: Kâfir olan kimse eğer ebedi şekilde dünya hayatı yaşasaydı, ısrarla küfründe ebedi olarak devam ederdi. Nitekim buna, şu ayet delâlet etmektedir: " وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا " "Eğer dünya hayatına geri gönderilselerdi, kendilerine yasaklanan şeyleri yine yapacaklardı." (el-En'âm 6/28) İşte bundan dolayı bahsedilen şekilde azaba maruz kalacaklardır. İmam Râzî de, bu şekilde ve azabı kabul etmeyenler için dile getirdiği daha başka altı yönden bu soruya şu sözülle cevap vermiştir: "Azabın olacağını ispat edenler şöyle demişlerdir: Bu durum bize tevâtürle Hz. Peygamber'den (sas) nakledilmiştir. Bu durumda azabın olacağını inkâr etmek, peygamberleri inkâr etmek demektir. Azabın olmayacağına dair sizin tutduğunuz şüphelere gelince, hüsün-kubuh (iyi-kötü) esası üzere açık bulunan şeylerdir. İşte bu izah doğrultusunda, azabın gerçekleşeceği kabul ettiklerimiz arasındadır. Allah daha doğrusunu bilir."<sup>55</sup> Râzî'nin ifadesi burada bitmiştir.

S. 30: Yüce Kur'ân hakkında nasıl olur da böyle sualler sorulur?

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2: 53.

C. 30: İnananlardan gelen böyle sorular, sadece bir açıklama talebi olarak yönelti(lebi)lir.

## SONUÇ

Neşredilen bu metin hem takrîr hem münazara kısmıyla birlikte mütalaa edildiğinde, takrîr kısmının daha ziyade rivayet tefsir yöntemini, münazara kısmının ise dirayet tefsir yöntemini takip ettiği gözlemlenecektir. Bu doğrultuda takrîr bölümünde dil bahislerine pek değinilmezken, bunun tam aksine münazara bölümünde neredeyse tamamıyla dil bahislerine yer verilmiştir.

Dersin takrîr kısmında rivayet tefsir metodunun temel parametreleri kabul edilen; ayetler arası münasebetler, ayetin ayetle tefsiri, sahâbe kavli/tefsiri ve benzeri argümanlar yerli yerinde kullanılmıştır. Ancak rivayet tefsirinin Kur’ân ayetlerinden sonra ikinci temel kaynağı sayılan “hadislerin” kullanımında yeterli hassasiyet gösterilmemiştir. Nitekim bunun neticesinde rivayet tefsirinin zaaf noktalarından birisi olan “uydurma rivayetlerin tefsire konulması” hatasından kaçınılamamış, gerçekte hadis olmayan rivayet malzemeleri hadis diyerek takdim edilmiştir.

“Dersin münazara kısmı takrîr kısmının ilk parağrafta değinilen eksikliğini tamamlamaktadır” denilebilir. Ancak ele alınan meseleler oldukça ileri seviyede dil bahisleri olduğundan, dersten istifade edecek kişi sayısını kısıtlamaktadır. Yine de soru-cevap yöntemiyle ileri derecede dil tahlilleri içermesi bakımından önemli faydaları temin etmiş ve yapılan tahlillerle ulaşılan tespitler (özellikle gayb konularından Cennet ve Cehennem’in bazı hallerine dair tespitler), dirayet tefsirine dair zengin ve güzel ürünler olmuştur. Şu kadar var ki, dirayete dayalı bazı tespitler, pozitif ilimlerin ulaştığı güncel bilimsel verilerle desteklenebilekken -maalesef- bu yapılmamıştır.

Dersin münazara kısmının takrîr kısmına göre daha hararetle geçtiği gözlenmektedir. Zira mukarrir soruları cevaplandırırken “bu cevaba takrîr kısmında işaret edilmişti” sözüyle muhatapların gereksiz ölçüde sorular sorduklarını ima etmiş ve dersi iyi dinlemediklerine dikkat çekerek adeta onları kınamıştır. Mukarririn bu sözü, mukarrir ile muhataplar arasındaki sıcak münazara şeklinde geçen soru-cevap faslının psikolojik boyutuna ışık tutmaktadır. Bu psikolojik boyut ders notlarının münazara kısımlarına ancak bu ölçüde yansiyabilmiştir. Çünkü mukarrir, münazarada cereyan eden konuşma metinlerinin tümünü yazma imkânı bulamamış, sadece kendisine yöneltilen soruları not alabilmiştir.

Derslerde genellikle Beydâvî tefsirine yapılan atıflar, ekseriyetle onun haşiyelerine yapılan atıflar olarak kabul edilmelidir. Çünkü neşrin dipnotlarında zikredilen tenkitlerde de görüleceği üzere; Beydâvî’ye yapılan atıflar, çoğunlukla onun tefsirinde yer almamakta, çalışma süresince müracaat edilen bazı hâşiyelerinde kısmen

geçmektedir. Söz konusu atıfların bu ders özelinde daha çok Konevî ve Siyâlkûtî haşiyesine ait olduğu söylenebilir.

### **Yazma Nüshadan Örnekler**

Bu makalede neşredilen dersin metni tesis edilirken iki yazma nüshaya müracaat edilmiştir. Bunlardan birincisi Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kitaplığı 3525 numarada bulunan yazma, ikincisi Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı bölümü 262 numarada yer alan yazma nüshadır. Bu ikisinden Topkapı nüshası, metin tesisinde esas alınmış ve neşirdeki varak numaraları Topkapı'nın ilk harfi "T" ile belirtilerek verilmiştir.

Neşredilen bu ders, müstensihî bilinmemekle beraber 1298 yılında hurde nesta'lik (ta'lik) yazı stili ile istinsah edilen Topkapı nüshasının 9 varağını işgal etmektedir. Her sayfa 19 satırdan müteşekkildir. Dersin takrîr ve münazara bölümleri kırmızı mürekkeple yazılan başlıklarla birbirinden ayrılmıştır. Metin içerisinde geçen ayet ve hadisler, ya kırmızı mürekkeple yazılmış ya da üst tarafları yine aynı mürekkeple çizilmiştir. Münazara bölümlerindeki soru ve cevap numaraları da kırmızı mürekkeple istinsah edilmiştir.

Topkapı nüshasının Hacı Ömer Lütfi Efendi mukarrirlik görevinde bulunurken istinsah edilmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Hatta istinsah tarzının ilmiye sınıfı yazısını andırması göz önüne alındığında, bu nüshayı Ömer Lütfi Efendi'nin bizzat kendisinin yazmış olabileceği de düşünülebilir. Burada dersin takrîr ve münazara kısımlarına ait ilk ve son sayfaların fotoğrafları örnek olarak sunulmuştur.

1. T 15a numaralı varağın fotoğrafıdır.
2. T 16b numaralı varağın fotoğrafıdır.
3. T 23a numaralı varağın fotoğrafıdır.
4. T 23b numaralı varağın fotoğrafıdır.

في من اتقى وني والذين كذبوا ان عم توقع الصوة اللفظية على ما هو غير المختار لان معنى  
الصوة اللفظية ان يكون الكلام موافقا للقواعد والقاعدة في صوة ربط الشرط الثاني  
مع جزائه بالشرط الاول كون الشرط الثاني مشتقا على رابط بين الشرطين ولهذا يقدر  
منكم في الموضوعين ولما لم تكن هذه الدلالة مأخوذة من كلام احد بل كانت تصورات  
صرفة حاوية عن التحقيق لم تجزم بها والتدعى الى اعلم بحقيقة الحال ولنكتف  
على هذا القدر من المقال

م

بيك ايكينيو طقسان شيش سني رمضان شريفه ياتيه وي الحاج عمر  
افنديك حضورت يانه ده تقرير ايلديكي در سردر

بسم الله الرحمن الرحيم

وَأَدَّى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ يَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَنَا اللَّهُ فَإِذَا تَلَّوْا  
إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى الْكَافِرِينَ الَّذِينَ أَخَذُوا دِيْنَهُمْ هَذَا وَلَوْ جَاءَتْهُمْ السَّمُومُ  
الَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ يَوْمَ تَمَّ هَذَا وَكَانُوا يُبَايِعُنَا بِحَدِيثٍ  
صدق الله العظيم بوايتين جليلتين قبلتيناك قبلتينا انضباط ومر بوطيتلري وعميم الفضل  
والجود اولان ذات واجب الوجود حضرتديك قرآن عظيم الشانك مواضع عديدة  
وعلى الخصوص بوسورة جليده اهل جننت ورجال اعراف واهل نارك احوال ومكالمات  
ومناظر اليرين حكاية وبيان بيور مفدن حكمت وفايده نه ايدوكي اعظيم فسرين كلامك



امام فخرالدین رازی حضرت تریک کرک در سمرزده و کرک سباق و سیاقزده کی  
 تفصیلا سندن مستبان اولدینی و جمله مالک الملک الملکوت اولان رب العالمین  
 حضرت تریک حکمت ربوبیتی مقتضای سنج نفوس بشریه ایکی قسمه منقسم اولوب  
 بر قسمی عالم غیبدن بعید و لذات جسمانیه و شهوات جسمانیه طلبنده غریق و  
 منهک اولمسيله و قسم دیگرکی انوار الهیه ایله مشرقه و منوره و حوادث روحانیه یه  
 مائله و مستعدله اولدیغدن قسم اول انذار و تحویفه و قسم ثانی تذکیر و تنبیه محتاج اولر  
 منعم حقیقی اولان حکیم مطلق حضرت تریک محض الطف صمدانیه سی اولدرق جمیع افراد بشره  
 کنده اولوعلردن اولدرق انبیا، عظام و رسل کرام بخت و ارسان بیور و وظائف  
 مذکورکی ایضا، ایچون کتب سماویه اعطا بیورمش و علی الخصوص بوسوره جلیله تک  
 ابتدا سنده استیعید باقده کتاب انزل الیک فلا یکن فی صدرک حرج منه لتذکره  
 و ذکرکی للمؤمنین آیه کریمه سندن معلوم اولدینی کئی وظائف سابقه بی ادایسکا اوزره  
 و ادای مذکورکی کافل اولان بوسوره جلیله بی شامل اولدرق حبیب محترمی اولان محمد مصطفی  
 علیه کمل التحایا حضرت تریک کتب سماویه تک اعززی اولان قرآن عظیم الشانی و حی بیورمش  
 و سوره جلیله تک ابتدا رنده و نادای اصحاب الجنة اصحاب النار آیت کریمه سنه قدر  
 ذکر اولان انذار و تحویفه و تذکیر و تنبیه و طیفه لری ایضا اولند بیسه ده اهل جنت ایلر حال  
 اعراف و اهل نارک احوال و مکالمات و مناظر تریک ذکر اولان و وظائف مدخل تامی  
 اولدیغدن اصدق القائلین اولان ذات واجب الوجود حضرت لری فرق نشانی مذکور  
 تک احوال و مکالمات و مناظر تریک بیسین و نادای اصحاب الجنة اصحاب النار آیت  
 کریمه سندن در سمرزده کی اولان بو ایکی آیتین جلیلتینه قدر شویدی سکر آیات بیبانه

الدنيا صفة قائمة بذات مطلقا واجبا وممكنا والصفة ليست من ذوى العقول  
 فضلا عن ان تكون غارة وانما الغار هو الشيطان الناظم لذلك القياس في قلب  
 المغربى وبقاى وجهه يصح نسبة غرت الى الحيوة الدنيا **٢٦٤** بطريق الاسناد الى السبب  
 او الى الطرف فيكون مجازا عقليا كما اشار اليه كثير من المفتين قوله تعالى فاليوم نساهم  
 كما نسوا لقاء يومهم هذا **٢٦٥** النسيان هو الجهل بعد العلم كما بينه الفتوى فالتقدي  
 منزلة عنه وكذلك الكفار لم يكونوا عالين باللقاء حتى جهلوه بعد العلم بقاى وجهه  
 اسند النسيان الى الله تعالى واليه **٢٦٦** استعمال لفظ النسيان ليس منحرفا في  
 الجهل بعد العلم بل قد يستعمل النسيان في الترك كما بينه الرازى في القول الاول من القولين  
 في تفسير هذا النسيان ناقلا عن الحسن ومجاهد والسدى فيكون بيان الفتوى بيان لما  
 اختاره القاضى فان كان الترك معناه الحقيقي كما يشير اليه كلام الرازى وصرح به صاحب  
 القاموس في البصائر وصاحب الصحاح الجوزى فيه راويا عن ابى عميرة فيكون للاسناد  
 بطريق الحقيقة وان كان لازمه لما ان الترك يلزم النسيان بمعنى الجهل بعد العلم فهذا  
 الاعتبار يكون بطريق المجاز المرسل والاصح الاول ان يكون استعارة تمثيلية لان  
 المعنى الموضوع له المعروف المشهور للنسيان ما اختاره القاضى وبينه الفتوى ولكثرة  
 وقوع الاستعارة التمثيلية في القرآن العظيم مع كونها ابلغ من الحقيقة وهذه الوجوه  
 اختارها القاضى واختصر البيان فيها **٢٦٨** هل في هاتين الآيتين الكريمتين شيء من  
 محسنات البديع **٢٦٩** نعم فيهما وجوه عديدة منها مثل المطابقة حيث جمع النار  
 والجنة المتضادتين ومثل المشاكلة حيث عبر عن معاملة الله تعالى معهم بالنسيان  
 بناء على التعبير عن معاملتهم مع آيات الله تعالى به ومثل تواطى الفاضلين على حرف

واحد وهي النون هنا المسمى اذا وقع في القرآن العظيم بالفواصل واذا وقع في غيره من  
 بالصحیح ۲۹ هاتان الآيتان الجليلتان كما نلاحظان على الالفاظ والتجويز والتذكير  
 والتنبيه بالعبارة على ما فهم من التقرير التركي في بيان الجامع بين القصتين يدل بعض منها  
 وهو قوله تعالى ان الله حرمهما على الكافرين على كون الكافرين محذرين في النار مع ابدان  
 بالاشارة لان كونهم ممنوعين عن نعم الجنان يستلزم عدم دخولهم فيها لانه لا يمنع في الجنة  
 بل فيها كل ما تشتهيه الانفس وعدم دخولهم في الجنة يستلزم بقاؤهم في النار ابدان  
 لا مسكن تان لقوله تعالى فريقتي في الجنة وفريقتي في السعير فكيف يحسن هذا العذاب الا يدرك  
 لمن عمره قليل جدا بالنسبة الى الابد ۲۹ اجاب بعض الصوفية قدس الله تعالى  
 اسرارهم بان الكافر لو عاش وبقى ابدالكان مصرا على كفره ابدان كما يدل عليه قوله تعالى  
 ولورد والعاد والمازوا عضي وبقا على هذا بعد كون ذلك واجاب الامام الرازي  
 عن هذا الوجه وعن وجوه ستة اخر اوردها من لا يجوز العذاب بقوله واما الذين اشتهوا  
 وقوع العذاب فقلوا انه نقل لنا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول واما الشبهة التي تمسكتكم بها  
 في نفي العقاب فهي مبنيّة على الحسن والقبح وذلك كما للقول  
 والله اعلم انتهى بعبارة من ۳ كيف تقع هذه  
 الاسئلة في القرآن المجيد ۳۰ اذا  
 صدرت عن اهل اليقاع  
 لا تكون الا على طريق  
 الاستفسار

## KAYNAKÇA

- el-Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-ḥafâ ve müzilü'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdiş alâ elsineti'n-nâs*. Thk. Ahmed Kallaş. 4. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1975.
- Atâ, Tayyarzâde. *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderun*. Haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimü't-Tenzîl*. Thk. Halid Abdurrahman Ak - Mervan Sivar. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-marife, 1987.
- el-Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: 1997.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî. *Şaḥîhu'l-Buhârî*. Thk. Mustafa Dîb Bugâ. Beyrut: Yemâme, 1990.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Süddî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Şihâh: Tâcû'l-lüğa ve şihâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Durmuş, İsmail. "Fas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 206. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. "Vas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû'l-Ulâ Mardin. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- el-Elbânî, Muhammed Nasıruddin. *Silsiletü'l-ehâdişi'd-dâife ve'l-mevdûa ve eseruhâ's-seyyi' fi'l-ümme*. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2000.
- el-Firûzâbâdî, Ebû Tahir Muhammed b. Yakub. *Beşâiru zevi't-temyiz fi letâ'ifi Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Lecnetü ihyâit-türâsi'l-İslamî, 1992.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dârül-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Teymiye, Takıyyüddîn Ebû Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987.
- Kara, Ömer. "İslam Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*. 229-370. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi [Yay.], 2013.
- Kılıç, Mahmut Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- el-Konevî, İsmail b. Muhammed (İsmail Efendi). *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-Beydâvî*. İstanbul: Dersaadet, t.y.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Semir el-Buhârî. Riyad: Dârü âlemi'l-kütüb, 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne: Tefsirü'l-Mâtürîdî*. Thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, Fahreddîn. *et-Tefsirü'l-kebîr: Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1889.
- es-Siyâlkûtî, Abdülhakim b. Şemseddin Pencabî Hindî. *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî alâ Kitâbi'l-Muṭavvel li't-Teftâzânî*. Thk. Muhammed es-Seyyid Osman. Beyrut: 2012.
- es-Siyâlkûtî, Abdülhakim b. Şemseddin Pencabî Hindî. *Hâşiyetü'l-Kâdî li-Abdihakim es-Siyâlkûtî*. İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1853.
- es-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. el-Hey'e el-Mısıriyye el-âmme, 1974.
- Temizer, Aydın. *Kur'ân Tefsirinde Karine*. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (Aralık 2013): 65-92.
- Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri II". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015): 167-191.
- Uşaklıgil, Halit Ziya. *Saray ve Ötesi = Son Hatıralar*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- Yanyalı, Hacı Ömer Lütfi Efendi. *Huzur Dersleri*. Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed Kitaplığı, nr. 3525, vr. 15<sup>a</sup>-23<sup>b</sup>.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an haḳâiki gāvâmiḳi't-Tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-Arabî, 1986.



## Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi

The Matter Designation of Caliphate with Nass/Verses

**Bayram AYHAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir  
Anabilim Dalı.

Dr. Lecturer, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Science,  
Department of Tafsir, Niğde/Turkey  
byrmayhan@ohu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1851-0204

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 7 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.459189

**Atıf / Citation:** Ayhan, Bayram. "Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi / The Matter Designation of Caliphate with Nass/Verses". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 79-103.

doi: 10.29288/ilted.459189

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Hız. Peygamber'in (a.s) vefatından sonra İslam ümmetinin yüzleştiği en önemli ve etkisi hala devam eden sorunu hilâfettir. Tarihsel süreçte Şia, hilâfet/imâmeti iman konusu yaparak meseleyi daha girift bir hale sokmuştur. Şia'ya göre Hz. Ali'nin hilâfeti nass ile tayin edilmiş bir olgudur ve bunu teyit eden onlarca âyet vardır. Hassaten İmamiyye Şia'sı, Hz. Peygamber'den (a.s) sonra hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunmakla yetinmemiş, Kur'an'ın birçok âyetini hilâfete ve Hz. Ali'ye inhisar ettirmek gibi bir zorlama te'vile girişmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'i (a.s) ve ashabı da zan altında bırakacak yorumlar yapmıştır. Sünnî müfessirler ise hilâfetin herhangi bir âyet yahut hadis ile tayin edilmediğini söylemiş ve Hz. Ali'ye münhasır olduğu şeklinde yorumlanan çoğu âyetin Hz. Ali'ye tahsisle tahdit edilmesini eleştirmiştir. Mafatih, tarihsel vakianın Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin haklılığını gösterdiğini söylemişlerdir. Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber (a.s) hayatta iken ashabı imamlık yapmış, Hz. Ömer de bu hakikat ile istihad edip onun hilâfete liyakatini vurgulamıştır. Sünnî müfessirler zikredilen hususların yanı sıra Hz. Ebû Bekir'i taftdil eden âyetler olmasına rağmen Şia'nın onu ve ashabı tahkir ve hatta tekfir etmesini tenkit etmişlerdir. Bu makale, mezkûr olguları tavniz etmeyi amaçlamaktadır. Sünnî müfessirlerin söylemlerinin tarihsel vakia ve sahih rivâyetler ile mutabık olup olmadığını; Şia'nın mezhep taassubu ile bazı âyetleri anlam dünyasının dışına çıkarmaya çalıştığı ve Hz. Ali'yi taftdil etmeye çalışırken haksız bir şekilde ashabı tahkir ettiği görüşü tahlil edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Hilâfet, Âyet /Nass, Şia, Fazilet, Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir.

## Abstract

The most important and ever-continuing trouble faced by Islam ummah after the death of Prophet Mohammad is caliphate. In historical process, the Shia complicated the matter by making caliphate a subject of faith. According to the Shia, the caliphate of Ali was determined by nass and there are dozens of verses confirming this fact. Especially Shia of Imamiyyah, doesn't only advocate that the caliphate Ali's right after the Prophet Muhammad, they also embark upon constraining glosses which dedicate a lot of verses of Qur'an to Ali. In this context, they make comments that bring Prophet Mohammad and companions under suspicion. Sunni commentators say that the caliphate wasn't designated by any verses or hadiths and they criticize the verses glossed as allocated to Ali. Additionally, they say that the historical event righted the caliphate Abu Bakr. Abu Bakr had been the imam of companions when prophet was alive, and Omar proved this event and emphasized Abu Bakr's merit. Moreover, the sunni commentators criticize the Shia's discredit for Abu Bakr and companions although there are a lot of verses that aggrandize Abu Bakr. This article aims to analyze mentioned events. The result is tried to be reached whether the Sunni commentators' interpretation is appropriate to accurate narratives, and that the opinion which Shia infer the verses out of meaning world for bigotry of sect and discredit for Abu Bakr, and Shia causes companions to seem incorrect when they want to aggrandize to Ali.

**Keywords:** Qur'an, Caliphate, Verse/Nass, Shia, Virtue, Ali, Abu Bakr.

## Extended Summary

According to the Imameyn Shia's opinion, the imamate/caliphate is a basic principle of religion. It is related to faith and it is a compulsory phenomenon of mind. The mind, sense or ihtihad cannot be decisive in imamate/caliphate. The sole authority in this issue is revelation. The imamate is fact that has been ordered by Allah the same as prayer, fast and alms which are the principles of Islam. It is the decision of Allah and it has not been left to the humans' choice.



The first aim of Imameyn Shia's foundation of imamate via nass is to ensure that Ali is the first caliphate after prophet Mohammad. Shia's exegetes have used a lot of verses of Qur'an to arbitrate their assertion. Though there are a lot of verses of this kind, the verses supported to the imamate are the verses of apostasy (al-Maide 5/54), the verse of custody/velâye (al) and the verse of notification (al-Maide, 5/67). According to them, Allah has described Ali as a man, who loves Allah and who is loved by Allah, in the 54<sup>th</sup> verse of Surah al-Maidah. The apostates described in this verse are those who fight with Ali. There is a reference in the custody/velâye verse to Ali's charity on the position of ruqu and he is exalted as a person who must be acquired as a companion with Allah and prophet Mohammad. According to the Shia authors, the verse of notification/tebligh described to the prophet on his return from the Hajj of Wada in the location of Gadir-i Hum, and Prophet Mohammad has notified Ali's custody. For them, the purpose of this custody is imamate. In fact, despite the Prophet Mohammad had been informed to declare Ali's custody, he postponed it because of the reactions of his companions. When Allah said that He will protect him from people with the verse of notification, the Prophet has notified Ali's custody after taking the assurance.

The effort of Shia in order to dedicate the verse of custody/velâye only for Ali has not become to the purpose. Although there is a revelation reason special to Ali, there are different narratives, too. On account of this, it is not right to restrict the verse only for Ali and making it as a support of imamate is an exaggerated comment. Gadir-i Hum narrative takes part in Sunni resources, as well. But it is impossible to interpret the concept of wali within the meaning of imamate/caliphate. Because, if it were so absolutely the companions would put this truth into words after Prophet Mohammad's death. Especially the comments that bring the companions under suspicion, and that say the prophet hesitated to notify the imamate/caliphate are appreciated as exaggerated interpretations.

Ahl al-sunnah commentators have interpreted the verses that Shia makes as a support for Ali's virtue and imamate/caliphate and has made some criticism. Also, they have said that Abu Bakr was worthy of caliphate and he didn't make right extortion and he was more virtuous than Ali. According to Ahl al-Sunnah commentators, the verse of apostasy is evidence of Abu Bakr's caliphate. Thus, the verse stated that there would be apostasies after the death of the Prophet and a beloved community would fight against them. Historical cases have verified that there have really been some apostasy actions after the Prophet's death and Abu Bakr fought against them.

It is possible to say that the discourses of Ahl al-Sunnah commentators is in accordance with historical cases. Firstly, Abu Bakr fought against apostasy communities after Prophet Mohammad's death. Secondly, after the Prophet's death, none of the companions utilized the verses that Shia makes as a support for imamate. As the accurate narratives confirm, the Prophet had not appointed anyone as a caliphate after him. The companions have made a choice using their sociological and political accumulations. They have made this choice for Abu Bakr, who is the most loyal friend of the prophet and the companion's first imam after Prophet Mohammad. Abu Bakr and his companions are acquitted of Shia's slander that they dispossessed Ali's caliphacy right. Finally, it is possible to say that the interpretations of Sunni commentators are more reasonable and acceptable.

## GİRİŞ

Hız. Peygamber (a.s) vefat etmeden önce hem dini ve hem de siyasi bir lider iken onun vefatından hemen sonra müslümanların ilk karşılaştığı ciddi ihtilaf imâmet konusunda ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Peygamber kendinden sonra ne yapacaklarına ilişkin sarîh bir talimat<sup>2</sup> veya halife bırakmadan<sup>3</sup> vefat edince problem sahabe tarafından çözümlenmeye çalışılmıştır.<sup>4</sup> Hz. Peygamber'in (a.s) vefatının ardından ensar Beni Saide gölgeğinde toplanarak, Sa'd b. Ubade'yi hilâfete aday göstermişlerdir.<sup>5</sup> Hz. Ömer, Ensar'ın bu toplantısını öğrenince Hz. Ebû Bekir'e gelerek durumu bildirir ve toplantı yerine giderler. Ensar'ın sözcüsü, İslam'a ve Hz. Peygamber'e (a.s) yaptıkları hizmetler vesilesiyle hilâfetin kendi hakları olduğunu ileri sürer. Hz. Ebû Bekir, Ensar'ın Hz. Peygamber'e (a.s) ve muhacirlere yardımlarını ve hizmetini kabul eder.<sup>6</sup> Fakat muhacirlerin ilk Müslümanlar olduğuna, Hz. Peygamber'e (a.s) en zor ve en zayıf döneminde yardım ettiklerine ve Hz. Peygamber'in (a.s) akrabası olduklarına dikkat çeker. Ayrıca Kureyş'in bütün kabileler nezdinde itibarlı olduğunu ve bu nedenle Arapların Kureyş'e tabi olacağını, dolayısıyla Kureyş'ten birisinin imâmete daha layık olduğunu vurgular.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makalâtu'l-islâmiyyin ve ihtilâfu musallin*, thk. Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1990), 1: 39-40.

<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in herhangi bir kimseyi kendinden sonrası için vasiyet edip etmediği sorusuna, Allah'ın kitabına uymayı vasiyet ettiğine dair rivâyet aktarılmıştır. Mamañih, Hz. Ali'yi kendinden sonrası için vasiyet ettiğine dair bilginin sahih olmadığı da zikredilmiştir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: eş-Şirketu'd-Düveliyye, 2001), 2: 228.

<sup>3</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmam Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.), 1: 64, 67; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1991, "Kitâbu'l-İmâre", 11; İsa b. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Ammâr Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Fiten", 47.

<sup>4</sup> Ubeydullah İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzi'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 139-140; Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk, *es-Siretu'n-nebeviyye li ibn ishâk*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 2: 711; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik b. Hişâm, *es-Siret'un-nebeviyye li ibn hişâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-A'rabi, 1990), 4: 302; Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvâhid İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih: târihu ibni'l-Esir*, thk. Ebû Sayyeb el-Keramî (Beyrut: Beytu'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.), 1: 189-190; Ebû Abdullah Muhammed b. Amr el-Vâkidî, *Meğâzi Rasûlillâh* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1947), 349-350; Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1960), 11: 123-124; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yay., 1992), 39-42.

<sup>5</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebir*, 3: 167-168; Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu't-Taberî: Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 3: 203-210; Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî - Sa'd b. Abdilâh Ebû Halef el-Kummî, *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-makalât ve'l-fırak, fıraku's-şia*, çev., Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), 50-56; Mehmet Salih Geçit, "Müttekaddimân Dönemi Sünnî Kelâm Kaynaklarında Şia'nın Nass Teorisinin Kendi Argümanlarıyla Reddi", *Hikmet Yurdu* 15/8 (2015): 201-237.

<sup>6</sup> Ahmed b. Yahya el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Muhammed Hamidullah (Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1996), 2: 259-262; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3: 209-210. Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *Kitâbu'l-futûh*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986), 3: 186; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb ve maâdinu'l-cevher*, thk. Kemâl Hasan Merî' (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 2: 237-239.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse: târihu'l-hulefâ*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990), 1: 21-23.

İlk halifenin seçimine dair bize ulaşan Sünnî rivâyetler, sahabenin hilâfet konusunda herhangi bir âyet yahut hadis<sup>8</sup> ile istişhad etmediklerini göstermektedir.<sup>9</sup> Ensar, İslam'a olan hizmetleri ile Muhacirler ise devletin siyasi istikrarı temelinde ve Hz. Peygamber'in (a.s) yakınları ve Kureyşli olmak suretiyle bu işe liyakatli olduklarını öne sürmüşlerdir.<sup>10</sup>

Halifenin seçimi kadar ihtilafa sebebiyet veren bir diğer husus, Şia tarafından gündeme getirilen ve imâmetin/hilâfetin nassla tayin edildiğine dair görüştür.<sup>11</sup> Şii müellifler diğer tüm ibadetlerin Allah tarafından vazedilmesine kıyasla, peygamberden sonraki masum imâmın da ancak Allah tarafından tayin edilebileceğini, hiç kimsenin seçimine veya tercihinin bırakılmayacağını söylemişlerdir. İmamet meselesi itikadi bir konu olup iman bahsinde yer alır.<sup>12</sup> Şia bu iddiasını temellendirmek için çok sayıda âyet ve hadis (rivâyet)<sup>13</sup> kullanmıştır.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Hz. Ebû Bekir'in "imamlar Kureyşten'dir" söyleminin hadis olup olmadığına dair değerlendirme için bk. Mehmet Said Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978): 121-160.

<sup>9</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Çudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1994), "İmâme", 1; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 26; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilberr, *el-İstiâb fî marifeti'l-ashâb*, thk. Adil Mürşid (Ammân: Dâru'l-A'lâm, 2002), 378; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Kitâbu't-tenbîh ve'l-ışrâf* (Leiden: Matbaatu Brill, 1893), 292-294; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki (Lübnan: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1997), 8: 85; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyası Enbiyâ ve Tevârîhi Hulefâ* (İstanbul: Bedir Yay., 1966), 1: 285-286.

<sup>10</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 6. Baskı (Ankara: Selçuk Yay., 1993), 26-28; Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik", 121-160.

<sup>11</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî (Şeyh Müfid), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-mecîd el-mustahrec min turâsi şeyh müfid*, thk. Seyyid Muhammed Ali Ayâzî (Kum: Müessesetu Bustân, 1424), 178-180; Ayrıca bk. Hasan Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/4 (1992): 89-91; Ethem Ruhi Fırlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1983), 27.

<sup>12</sup> Muhammed b. Mes'ûd b. Ali el-Ayyâşî, *Kitâbu't-tefsîr: Tefsîru'l-ayyâşî*, thk. Seyyid Hâşim el-Mahallâtî (Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyyetu'l-İslâmiyye, ts.), 1: 334; Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *il-İktisâd fî mâ yeteallaku bi'l-i'tikâd* (Necef: b.y., 1979), 300; İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Es'âd Temim (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1992), 352-355; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1: 144-160; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zeki Kadiri Uğan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1989), 1, 489-492; Neşet Çağatay-İbrahim Âğâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1985), 52-59; Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi", 95-100.

<sup>13</sup> Şia'nın Hz. Ali'nin imâmetine mesnet edindiği önemli birkaç rivayetten birisi sünnî kaynaklarda da yer alan kırtas hadisidir. Söz konusu rivâyet için bk. Buhârî, *Sahih*, "Meğâzî" 83; Zühri, *Meğâzî'n-nebeviyye*, 136 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebirî*, 2: 213-215; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3: 185-187; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 8: 34-35; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yay., 1993), 2:1098-1099.

<sup>14</sup> İbn Muthahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1962), 16-58. el-Hillî'nin Hz. Ali'nin imâmetine mesnet edindiği hadisler çağdaşı olan İbn Teymiyye tarafından sert bir şekilde eleştirilmiş, bazıları da tahrifat olarak değerlendirilmiştir. Bk. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhâlim b. Mecdüddîn, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-şati'l-kaderiyye*, thk. Abdullah Muhammed Mahmud Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 4: 70-146. İlerleyen süreçte Hz. Ali'nin imâmeti ve seçkinliği konusu ifrat boyutuna ulaşmış, onu ilâhî bir kisveye büründürme gayretine giren batını gruplar meydana çıkmıştır. Bk. Eş'ârî, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, 1: 83-86; el-Kâhîr b. Tâhîr Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.) 22-24; Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 176-190; Ebû'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlud-din: Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölçük (İstanbul: Kayihan Yay., 1998), 352-356; Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şa-to Yay., 2001), 27-30.

Hilâfet tartışmasının temelinde Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) yer almaktadır. Şia, Hz. Ali'nin hakkı olan imâmetin Hz. Ebû Bekir önderliğinde gasp edildiğini ilk defa dillendiren Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın (ö. 32/653) söylemini<sup>15</sup> sahiplenmiş ve bu hakkın Hz. Ali'ye aidiyetini temellendirmek için onlarca hadis ve âyeti delil olarak kullanmıştır.<sup>16</sup> Ehl-i Sünen'in hilâfet teorisi yahut Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin haklılığı meselesi Şia'nın imamet teorisine anti tez mahiyetinde ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünen âlimleri, Hz. Ali'nin hilâfetinin nass ile tayin edildiği ve bunun hilâfına davranan başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hak gaspı yaptıkları görüşüne karşı fikir üretmek için bazı argümanlara başvurmuş ve Şia'nın bu iddiaya mesnet ettiği âyetleri farklı yorumlamışlardır.<sup>17</sup>

Bu makalede Şia tarafından Hz. Ali'nin hilâfetine mesnet edilen bazı âyetler ve Sünnî âlimlerin bu konudaki görüşleri tahlil edilecektir. Aynı şekilde sünnî müfessirler tarafından Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine delil olarak kullanılan âyetler ve Şii müfessirlerin görüşleri zikredilecek ve analitik bir okuma yapılacaktır. Makalenin sınırlarını aşmaması için özellikle her iki grubun söyleminde önemli yer edinen âyetler ele alınacaktır.

## 1. Şİİ DÜŞÜNCEDE İMÂMETİN/HİLAFETİN NASS İLE TAYİNİ

Şii düşüncede imâmet, dinin temel bir ilkesi olup, imanla ilgili bir meseledir ve aklen zorunlu görülen bir müessesedir.<sup>18</sup> Dînî ve dünyevî bir misyonu olan ve nübüvvetin devamı olan imâmete kimin geleceği insanların tercihlerine bırakılamaz.<sup>19</sup> İmamet konusunda akıl, duygu veya ictihad belirleyici olamaz. Bu konudaki tek otorite nass, yani Allah'ın talimatıdır.<sup>20</sup> İmamet, ilâhî bir mesele olup, İslam'ın temelini teşkil eden namaz, oruç, zekât ve hac ibadetinin emredilmesi gibi velâyet/imâmet de Allah tarafından emredilmiş bir olgudur.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 1: 128; Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 33; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 1: 196; Fiğlalı, *İmam Ali*, 60-63; İbn A'sem, *Kitâbu'l-futûh*, 3: 326; Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-imâme ve muktezâtun mine'l-kitâbi'l-evsati fi'l-makâlât*, thk. Yusuf Fânis (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1971), 28-31; Ebû Yakub İshâk b. Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd (Tahrân: b.y., 1971), 248-251.

<sup>16</sup> İbn Mutaahhar el-Hilli, *Minhâcü'l-kerâme*, 50-65; Muhammed Bâkır Ali el-Meclisî (ö. 1110/1698) Hz. Ali'nin imâmetini âyetle teyit etme işini daha da abartarak tefsirinin takriben dokuz yüz sayfalık iki cildini buna tahsis etmiştir. Bk. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihâru'l-envârî'l-câmiati li düveri ahhâbî'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrut: Menşûrâtü Müessesetu'l-A'lamî, 2008), 23: 1-436; ve 24: 1-420. Bu konuda bilgi için ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 17-21; Fiğlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu*, 31.

<sup>17</sup> Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 11: 128; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 33; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 1: 196; Fiğlalı, *İmam Ali*, 52-60.

<sup>18</sup> Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *el-Mesâilu'l-Ukberîyye* (Kum: Müessesetu'l-İrşâd ve't-Tevzi', 1413), 42-45; Tûsî, *il-İktisâd fîmâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*, 291-293; Ayrıca bk. Metin Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru* (Ankara: İlahiyat Yay., 2007), 40-46; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*, 18-19.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me* (Kum: Müessesetu'l-Beyân, 1395), 1: 92-98; Muhammed Rıza Muzaffer, *Şia İnançları: Akâidu'l-İmamiyye*, çev. Abdülhakî Gölpinarlı (İstanbul: Zaman Yay., 1978), 50-52.

<sup>20</sup> Ukberî, *el-Mesâil*, 52-53.

<sup>21</sup> Ayyâşî, *Kitâbu't-tefsîr*: 1: 334; Tûsî, *il-İktisâd fîmâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*, 300; Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1997), 1: 270.

Şii müelliflerin çoğunun imâmeti nass ile temellendirmelerinin öncelikli amacı Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den (a.s) sonraki ilk halife olması gerektiğini ispatlamaktır. Nitekim İbn Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) ilk üç halifeyi kabul edenlerin akla ve nakle muhalefet ettiklerini ispat etmek üzere bazı aklî ve naklî deliller zikretmiştir. Aklî deliller şunlardır: 1) İmametın şartı masum olmaktır ve Ali'den başka hiçbir masum yoktur.) İmam İslam'dan önce de günaha bulaşmamış olmalıdır. Hz. Ali küçük yaşta Müslüman olduğu için hiçbir dönemde günaha bulaşmamış masum bir kişiliktir. Diğer üç halife İslam'dan önce puta tapmak dâhil birçok günaha bulaşmış olup, imâmet makamına layık değildirler. 3) İmamın nassla (âyet ve haber-i sâdık) ile belirlenmesi gerekir. Hz. Ali hakkında birçok nass bulunmasına rağmen ilk üç halifenin imâmeti hakkında hiçbir nass yoktur. el-Hillî, nakli delil mahiyetinde seksen âyet ve kendi mezheplerince mütevatir kabul edilen yirmi sekiz haber aktarmıştır. Bu âyetler arasında özellikle velâyet âyeti (Mâide 5/55), tebliğ âyeti (Mâide 5/67) tathir âyeti (Ahzâb 33/33) mevedde âyeti (Şûra 42/23) ve mübâhele âyetini (Âl-i İmrân 3/61) zikretmek gerekir.<sup>22</sup>

Bundan sonraki bölümde Şia'nın Hz. Ali'nin hilâfetine mesnet edindiği âyetlere ve yorumlara yer verilecektir. En çok yorum yapılan âyetleri öncelikle zikredeceğiz.

### 1.1. İrtidat Âyeti (Mâide Sûresi 5/54)

Hem Şii hem de Sünnî âlimlerce hilâfete mesnet edinilen ve her iki zümrenin söyleminde oldukça önemli yer edinen âyetin lafzı ve meâlî şöyledir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ” “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”

Şeyh Müfid (ö. 413/1022) bu âyetin birkaç yönden Hz. Ali'nin imâmetine delalet ettiğini söyler. Sünnî müfessirlerin aksine âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine neden delil olamayacağını gerekçelendirir. Eğer Hz. Peygamber'den (a.s) sonra mürtetler ile savaşan Hz. Ebû Bekir'dir, dolayısıyla âyet onun hilâfetini tahkim ediyor denirse buna birkaç gerekçe ile itiraz edilir. Birincisi, rivâyetlerin de teyit ettiği üzere<sup>23</sup>, âyet Basralılar hakkında inmiştir. Hz. Ali ile savaşanlar da kâfirdi/mürtet olmuştu ve o gün bu âyetin maksadı daha net ortaya çıkmıştır. İkincisi, Allah mürtetlerle savaşan bu topluluğu sevdiğini söylüyor. Hz. Peygamber (a.s) bu kişinin Hz. Ali olduğunu

<sup>22</sup> İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcu'l-Hak ve keşfu's-sıdk* (Kum: Müessesetu Dâri'l-İslâmî, 1407), 171-190; Ayrıca bkz; Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Cezâiri (Kum: Müessesetu Dâri'l-Kutub), 1909, 1: 48; Ayyâşi, *Tefsîru'l-ayyâşi*, 1: 326; Ali el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 23: 1-436.

<sup>23</sup> Müellif, kendi kaynaklarında zikredilen rivâyetleri esas almaktadır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî (Şeyh Müfid), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-mecîd el-mustahrec min turâsi şeyh müfid*, thk. Seyyid Muhammed Ali Ayâzi (Kum: Müessesetu Bustân, 1424), 178-180.

Hayber günü ifade etmiştir. Bu vasıfla ondan başkasını tavsif etmiş değildir. Üçüncüsü Hz. Ali müminlere karşı mütevazı ve zelil, kâfirlere karşı ise çok acımasızdır. Oysaki Ebû Bekir hiçbir savaşta mücadele etmemiş ve hiç kâfir kanı dökmemiştir. Mamafih, müminlere karşı çok acımasız davranmış, Hz. Fatıma ve evladını haklarından mahrum etmiş ve ehli kible olmalarına rağmen, zekât ödemeyenlere acımasız bir muamelede bulunmuştur.<sup>24</sup>

Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1068) sünni kaynaklarda da yer alan rivâyetleri<sup>25</sup> zikrederek âyetin tefsirine başlar.<sup>26</sup> Âyetin bütün halinde değerlendirilmesi sonucunda Hz. Ali ve onunla birlikte savaşanların kastedilmiş olmasının daha doğru bir yorum olacağını zikreder.<sup>27</sup> Bunun birkaç gerekçesi vardır. Öncelikle, Hz. Peygamber (a.s) Hayber günü, “yarın sancağı Allah’ın kendisinden onun da Allah’tan razı olduğu birisine vereceğim.” demiş ve ertesi gün sancağı Hz. Ali’ye vermiştir. İkincisi, âyetteki; “... onlar müminlere karşı mütevazı, kâfirlere karşı pek şiddetlidirler...” ibaresi Hz. Ali’ye uymaktadır. Müminlere karşı şefkatli, kâfirlere karşı da tavizsiz birisidir. Dolayısıyla, âyet Hz. Ali ve onunla savaşanları övmekte, onun hilâfetini teyit etmektedir.<sup>28</sup> Âyeti Hz. Ebû Bekir’e matuf yorumlayanlar isabetli bir yorum yapmamışlardır.<sup>29</sup> Bu kanaatte olan bir diğer müfessir Fadl b. Hasan et-Tabersî’dir (ö. 548/1154).<sup>30</sup>

Tabatabâî, âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında olamayacağını ispat etmek için epeyce filolojik tahlil yapmıştır. Müfessire göre âyetteki irtidat kurumsal anlamdaki dinden dönme değildir. Âyet, sibakı ile birlikte değerlendirilmelidir. Zira öncesindeki âyetlerde Allah’ın emirlerini yerine getirmeyen Yahudi ve Hıristiyanlar eleştirilmekte ve onları dost edinenlerin onlardan olacağı ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Allah’a düşmanlık yapanları dost edinmek de Allah’ın belirlediği doğrudan irtidat etmek anlamına gelir ki âyetin kastı budur. Dolayısıyla âyetteki mürtet toplulukları Hz. Ebû Bekir’in kendisiyle savaştığı kimseler olarak değerlendirmek ve âyeti Hz. Ebû

<sup>24</sup> Şeyh Müfid, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-mecîd*, 180-183. Bizce bu yorum mezhebi taassuptan kaynaklanıyor olmalıdır. Çünkü kaynaklar hangi kabilenin ne zaman irtidat ettiğini tafsil ederek zikredilenleri nakzedecek bilgilere yer vermiştir. Bk. Ebû’l-Hasan Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasit fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmarsud (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1994) 2: 199-200; Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhî’l-Azîz*, thk. Belhâc bin Said Şerîfî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1990), Tefsîr, 1: 479-480; Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu’l-Buhûs ve’l-Dirâsâti’l-Arabiye), 2001, 8: 518-524; Cârullah Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi’t-tenzili ve u’yûni’l-ekvali fi vücûhi’t-te’vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu’l-Abikan, 1998), 2: 252-254.

<sup>25</sup> Süddî el-Kebîr, *Tefsîru süddî el-kebîr*, thk. Muhammed Atâ Yûsuf (Beyrut: Dâru’l-Vefâ, 1993), 231; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8: 518-520.

<sup>26</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Şeyh Âğa et-Tahrânî (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-A’rabî, ts.), 3: 555-557.

<sup>27</sup> Benzer tefsîr için bk. Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetu’l-A’lâmî li’l-Matbûât, 2006), 2: 474-475.

<sup>28</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 555-557. Ayrıca bk. el-Bahrânî, *el-Burhân*, 2: 475; Molla Muhsin el-Feyd el-Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfi*, thk. Şeyh Hüseyin el-A’lâmî (Tahrân: Mektebetu’s-Sadr, 1379), 2: 347-348.

<sup>29</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 558-559. Söz konusu yerde müfessirin Hz. Ebû Bekir’in Hz. Ali’nin hakkını gasp ettiğine veya benzeri duruma yorumlanabilecek herhangi bir tahkir veya tazyif ifadesinin olmadığını zikretmek gerekir.

<sup>30</sup> Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ulûm, 2005), 3: 291-292; Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 553; el-Bahrânî, *el-Burhân*, 2: 473.

<sup>31</sup> el-Mâide 5/51. Benzer âyetler için bk. Âli İmran 3/28; en-Nisâ 4/140.

Bekir'in hilâfetine mesnet edinmek makbul bir tefsir değildir.<sup>32</sup> Kanaatimizce Tabatabâi mezhebi saikle hareket etmiş ve İslam tarihindeki olayların bariz bir şekilde teyit ettiği üzere Hz. Ebû Bekir'in mürtetler ile savaştığına dair bilgi ve belgeleri Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine lehine tefsir etmemek için yoğun bir çabaya girişmiştir.

## 1.2. Velâyet Âyeti (Mâide Sûresi 55. Âyet)

Müfessirlerin yorumlarına geçmeden önce konunun tavzihine vesile olacağı kanaatiyle âyetin lafzını ve manasını şöylece zikredebiliriz: “*إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ*” “Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.”

Bu âyetin sebebi nüzül olarak aktarılan Hz. Ali'ye matuf rivâyete göre Hz. Peygamber'e (a.s) bu âyet indikten sonra mescidde bir fakir ile karşılaşır. Hz. Peygamber (a.s) kendisine herhangi bir şey verilir vermediğini sorar. O kişi de birisinin kendisine bir yüzüğü sadaka olarak verdiğini söyler. Hz. Peygamber (a.s) yüzüğü kimden aldığını sorunca o kişi rükû halindeki Hz. Ali'yi gösterir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Ben kimin velisi isem Allah da onun velisidir, Allah'ım ona dost olana dost, düşman olana düşman ol” demiştir.<sup>33</sup> Diğer rivâyete göre, Abdullah b. Selâm Müslüman olduktan sonra Yahudiler'in kendisinden yüz çevirdiklerini söyleince bu âyet inzâl olur.<sup>34</sup>

Şeyh Müfid, bu âyetin lafzının açıkça Hz. Ali'ye delâlet ettiğini savunur. Çünkü ondan başka kimse rükû halinde zekât vermiş değildir. Allah ve Elçisi (a.s) gibi Hz. Ali'ye itaat gereklidir.<sup>35</sup> Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî (ö. 320/932) ve Feyd el-Kâşânî'nin (ö. 1091/1680) iddiasına göre Hz. Peygamber (a.s) velâyet âyeti indikten sonra Hz. Ali'nin velâyetini ilan etmek ister fakat Kureyş'in tezkibinden çekinir.<sup>36</sup> En nihâyetinde bu çekincesinin yersiz olduğu, onun Allah tarafından korunacağı tebliğ âyeti ile (el-Mâide 5/67) teyit edilince Hz. Ali'nin velâyetini ilan eder.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Tabatabâi, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 5: 390-395.

<sup>33</sup> Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 1, 327; Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 1, 170. Bu konuda sünnî kaynakların zikrettiği ve muhtevası farklı rivâyetler için bk. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1: 476; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 532-533. Semerkandî, *Tefsiru's-semerkandî*, 1: 445; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, thk. Sâmî bin Muhammed es-Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997), 3: 138;

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 534-535; Semerkandî, *Tefsiru's-semerkandî*, 1: 345.

<sup>35</sup> Şeyh Müfid, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-mecid*, 182-183. Müellifin diğer yorumuna göre bu âyette hilâfeti sarıh olan Hz. Ali'nin Kureyş tarafından öldürülme gayesine işarette bulunulmuştur. Söz konusu gayenin delili: “Biz seni onlardan alıp götürsek de yine onlardan intikam alırız” (*ez-Zuhrûf* 43/41) âyetidir. Bu âyet Hz. Ali'nin hasımlarına dair olup, onlardan intikam alınacağını ifade etmiştir. Şeyh Müfid, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-mecid*, 182-183. Şeyh Müfid *Zuhrûf* Sûresi'ndeki âyeti Hz. Ali'ye matuf tefsir etmişse de bu yorumu isabetli değildir. Zira âyetin muhatabı Hz. Peygamber'dir (a.s). Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 601-602.

<sup>36</sup> Müfessirin aktardığına göre bu âyet inince ashaptan bazıları mescidde toplanmış ve durum değerlendirmesi yapmışlardır. Bu âyeti inkâr etmeleri durumunda kâfir olacaklarını bildikleri için Hz. Muhammed'in (a.s) getirdiklerinin hak olduğunu kabul edip, Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeme yönünde karar beyan etmişlerdir. Bunun üzerine: “Onların Allah'ın nimetini bilirler (itiraf ederler), sonra da onu inkâr ederler. Onların çoğu kâfirdir” (*en-Nahl* 16/83) âyeti nâzil olmuştur. Bu kişiler Hz. Ali'nin velâyetini bile bile inkâr edenlerdir. Kâşânî, *Tefsiru's-sâfi*, 2: 45-47. Benzer bir yorum için bk. Bahrânî, *el-Burhân*, 2: 475.

<sup>37</sup> Ayyâşî, *Tefsiru'l-ayyâşî*, 1: 327; Kâşânî, *Tefsiru's-sâfi*, 2: 45.

Tûsî, âyeti arada fasıla olmaksızın Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den (a.s) sonra halife olması gerektiğinin en açık delillerinden birisi olarak değerlendirir. Âyetteki velâyetin imâmet/hilâfet olduğu kesindir. Âyet Hz. Ali'nin eylemi özelinde ve onun için indiğinden dolayı onun imâmetine delaleti zahirdir.<sup>38</sup> Tabersî, velâyet âyetinin hem lafız hem de sebebi nüzûl itibariyle sadece Hz. Ali'ye matuf olduğunu söyler.<sup>39</sup>

Mâturîdî'ye göre Hz. Ali rûkûda iken yüzüğünü tasadduk ettiği için bu âyet inmiş ve onun amelini tafdil etmiş olabilir. Fakat Hz. Ali'nin hilâfetine özellikle de Hz. Ebû Bekir'in hak gaspı yaptığına delalet etmez. Bir önceki âyet (irtidat âyeti) Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin haklılığına ve sübutuna delildir.<sup>40</sup> Taberî, âyetin Yahudi ve Hristiyanları dost edinmemek bağlamında geldiğini ve müminlerin dostunun Allah, Elçisi (a.s) ve diğer müminler olduğunu beyan etmektedir.<sup>41</sup> Dolayısıyla âyet Hz Ali'ye inhisar edilemez, tüm müminlere matuftur.<sup>42</sup>

### 1.3. Tebliğ Âyeti (Mâide Sûresi 67. Âyet) veya Gadîr-i Hum Olayı

Şîi âlimlerce hilâfete mesnet edinilen âyetin lafzı ve meâli şöyledir: “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ أَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ” “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.”

Tebliğ âyetinin inmesine vesile olan Gadîr-i Hum rivâyeti Şîi müelliflerce mütevâtir kabul edilen ve Hz. Ali'nin imâmetine mesnet edinilen en mühim rivâyettir. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)<sup>43</sup>, Müslim<sup>44</sup> (ö. 261/875) ve İbn Mâce<sup>45</sup> (ö. 273/887) gibi sünî hadis âlimleri tarafından da zikredilen rivâyet şîi ve sünî müfessirler arasında ihtilaflı yorumlara muhatap olmuştur. Şîi müfessirlerin neredeyse ihtilafsız aktardığına göre Hz. Peygamber (a.s) Veda Haccı dönüşünde Mekke ile

<sup>38</sup> Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3: 559-565.

<sup>39</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3: 296-298.

<sup>40</sup> Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâturîdî*, thk. Mecdî Basillüm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 3: 545.

<sup>41</sup> Ayrıca bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1: 476; Huvvâri, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Aziz*, 1: 481-482.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 534-535; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1: 345; Nâsiruddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî: Envâru't-tenzil ve esrâru'te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003) 2: 132; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî: Medâriku't-tenzil ve hadâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivî (Beyrut: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1997), 1: 454-455; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*, 3: 137-138; Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-efsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004), 12: 52.

<sup>43</sup> Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, 4: 281

<sup>44</sup> Müslim, *Sahih*, “Fedâilu's-Sahâbe”, 36.

<sup>45</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetu'l-Maârif, ts.), “Mukaddime”, 11 (106).



Medine arasında Cuhfe'ye yakın bir mevki olan Gadîr-i Hum'da<sup>46</sup> konaklamış ve Hz. Ali'nin hilâfetini ilan etmiştir.<sup>47</sup>

Şîî müfessirlerin bazısına göre Hz. Peygamber'e (a.s) Cibrîl, Veda Haccı esnasında Hz. Ali'nin velâyetini ilan etmesi için iner. Fakat Hz. Peygamber (a.s) tepkilerden çekindiği için üç gün bu ilanı geciktirir.<sup>48</sup> Gadîr-i Hum'a gelince, "ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır, o bana göre Musa ve Harun gibidir, ne var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir." diyerek Hz. Ali'nin imâmetini tebliğ eder. Âyetin sonundaki "...Allah seni insanlardan koruyacaktır ..." ibaresi Kureyş'ten korkmamasını teyit içindir.<sup>49</sup>

Çağdaş dönem Şîî müfessirlerden Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (ö. 1981) âyetin üslubunun siyak ve sibak ile çok uyumlu olmadığını belirtir ve sebebi nüzûlleri bu ekseninde değerlendirir. Rivâyetlere göre Hz. Peygamber (a.s) Yahudiler'in veya müşriklerin ona suikast yapmalarından çekinmekte, uyurken gözcü tutmaktaydı. Tabatabâî bu rivâyetleri eleştirir ve âyetle mutabık görmez. Hz. Peygamber'in tebliğ etmekten kaçındığı husus Yahudiler veya müşrik Araplar ile ilgili olmaz. Çünkü Yahudiler'i daha sert eleştiren âyetlerin varlığı bir vakıdır. Âyet, nüzûlün ilk yıllarında inmiş olsa Mekkeli müşriklerden çekinmesine matuf yorumlanabilirdi. Fakat son vahiy metinlerindedir. Müfessir Gadîr rivâyetinin en doğru tefsir olduğunu söyler. Hz. Peygamber önce Hz. Ali'nin velâyetini bunu ilan etmekten çekinmişse de Allah'ın O'nu koruyacağı âyetle teyit edilince Hz. Peygamber (a.s) Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'nin velâyetini ilan etmiştir.<sup>50</sup>

Çağdaş Şîî bir isim olan Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî (1926-...) de Tabatabâî'nin yorumuna benzer bir yorum yapmıştır. Şîrâzî âyette şiddetli bir üslubun ve Hz. Peygamber'in (a.s) dikkat çekici endişesinin varlığına ve direkt ona hitap eden ibarelere dikkat çekmiştir. Şâyet kendisine indirilene tebliğ etmezse risalet vazifesini yerine getirmemiş olacağı ve tebliğ edeceği bu durum sebebiyle insanlardan çekinmemesi vurgulanmıştır. Âyet ittifakla risaletin son döneminde inmiştir. Bu kadar müekket ibarelerle maksut olan şey, şirkin kötülüğü, putların yıkılması, önemli bir dini emir, müşrik Araplar'a veya Ehl-i Kitâb'a dair olamaz. Hz. Peygamber (a.s) artık risaletin sonuna geldiği için kendinden sonraki kişiyi ilan etmesi ve bu ameli-

<sup>46</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1996), 13: 279-280.

<sup>47</sup> Abdu Ali b. Cumua el-Arûsî el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-sekaleyn*, thk. Hâşim er-Rasûlî el-Mahalâtî (Kum: Müessesetu Nâşiru'l-A'râbî, 1382), 4: 270-271. Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977), 461-462; Fırlalı, "Gadîr-i Hum", 280.

<sup>48</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-ayyâşî*, 1: 332-334; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 168-172; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3: 313-314; Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 588-589.

<sup>49</sup> Ayyâşî, "... Sana vahyedilenlerden bazılarını neredeyse terk edeceksin" (Hûd 11/12) âyetini de tebliğ âyeti ile ilişkilendirir. Hz. Peygamber (a.s) Ali'nin velâyetini tebliğ etmeyince bu âyetler indi. En sonunda Allah tebliğ âyeti ile güvence verince Ali'nin velâyetini tebliğ etti. Ayyâşî, *Tefsîru'l-ayyâşî*, 2: 98. Oysaki bu âyetin Hz. Ali'nin velâyeti ile alakası yoktur, muhataplar müşriklerdir ve erken dönem vahiy metinlerindedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 310.

<sup>50</sup> Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 6: 48-50.

yesinden dolayı da meydana gelecek itirazlardan çekinmemesine matuf tefsir edil-melidir.<sup>51</sup>

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), bu âyete dair zikrettiği rivâyetler arasında Gadîr-i Hum rivâyetine hiç yer vermemiştir. Sahabe bu âyet ininceye kadar Hz. Peygamber'i (a.s) muhafaza için olağanüstü bir çaba gösteriyordu. Âyet indikten sonra artık Hz. Peygamber (a.s) korunma işini Allah'ın üstlendiğini söylemiştir.<sup>52</sup> Râzî hem Yahudi ve müşriklerin onu öldürme teşebbüslerine hem de Hz. Ali'nin istihlâfî rivâyetlerini zikretmiş, bu konuda yorum yapmamıştır. Yahudi ve müşrik-lerin ona engel olamayacaklarına dair rivâyetin daha evlâ olduğunu söyler.<sup>53</sup>

Mâturîdî, Şia'nın Hz. Peygamber'in (a.s) Hz. Musa ve Hz. Harun benzetmesi üzerinden imâmete ulaşma çabalarını eleştirir. Bu analogiye göre Hz. Harun Hz. Musa'nın halifesi, Hz. Ali de Hz. Peygamber'in (a.s) halifesi olmaktadır. Buna rağmen bu hakkı ona teslim etmeyenler zulüm işlemişlerdir. Mâturîdî mezkûr çıkarımlara iki cevap verir. İlki, bu durum Hz. Harun ve Hz. Musa gibi kardeşlik duru-muna matuftur, hilâfete delil olamaz.<sup>54</sup> İkincisi, eğer hilâfet kastedildiyse, ilk halife olması değil, halife seçildiği dördüncü sıradaki hilâfet kastedilmiştir.<sup>55</sup>

İbn Teymiye Hz. Ali'nin veli tayin edildiği Gadîr-i Hum olayı ile tebliğ âyetinin hiç alakasının olmadığı kanaatindedir. Zira tebliğ âyetinin iniş sebebi ve zamanı farklıdır. İddia edildiği gibi, hilâfet gibi önemli bir olgunun ashaba ilanı söz konusu olsaydı, Hz. Peygamber (a.s) Veda Hutbesi'nde bunu dile getirirdi. Fakat hiçbir kaynak Veda Hutbesi'nde böyle bir şeyin vuku bulduğunu zikretmiyor. Rivâyetteki mevlâyı hilâfete hamletmek yanlıştır. Aksi olsaydı, ashab bunu mutlaka dile getirir ve halife seçiminde delil olarak öne sürerdi.<sup>56</sup>

Bizce sünnî müfessir ve müelliflerin tebliğ âyetine dair yorumu isabetli görün-mektedir. Hz. Peygamber'in (a.s) Hz. Ali'nin velâyetini tebliğ etmekten çekindiği ve bunu, güvence aldıktan sonra eyleme döktüğü şeklindeki Şii yorum hem Hz. Pey-gamber'e (a.s) hem de ashaba karşı menfi bir durum oluşturmuştur, kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Velâyetin de hilâfete matuf yorumlanması mezhep müntesipliğinden kaynaklanmış görünmektedir. Eğer velâyet rivâyeti bariz bir şe-

<sup>51</sup> Şeyh Nâsır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fi tefsiri kitâbillâhi'l-münzel* (Kum: Dâru'n-Neşr li Medreseti İmam Ali, 1426), 3: 579-582.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 567-572.

<sup>53</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: Tefsîru'r-Râzî* (Lübnan: Dâru'l-Fikr Li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981), 12: 51-53. Bu hususta bilgi için ayrıca bk. Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yay., 1996), 21-45.

<sup>54</sup> Benzer yorum için bk. Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 421-422; İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünne*, 4: 87-90; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 150-151; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 6: 259-261; İrfan Aycan, Mehmet Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998), 207.

<sup>55</sup> Mâturîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 545-546.

<sup>56</sup> İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünne*, 4: 82-87.

kilde hilâfete tekabül etseydi, sahabe bunu mutlaka dile getirirdi. Ne var ki halife seçimine dair rivâyetlerin hiç birisinde böylesi bir durum aktarılmış değildir.

## 2. SÜNNÎ DÜŞÜNCEDE HİLÂFETİN NASS İLE TAYİNİ

Sünnî düşüncede Şia'nın aksine hilâfetin nass ile tayin edildiğine dair bir iddia söz konusu değildir. Sünnî müfessirler tarihsel vakianın Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine delalet ettiğini söylemişlerdir. Hz. Ebû Bekir halife seçilirken herhangi bir âyet veya hadis ile istidlal edilmiş değildir. Şimdi Sünnî müfessirlerin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine mesnet edindikleri âyetleri ve yorumları zikredeceğiz.

### 2.1. İrtidat Âyeti (Mâide Sûresi 5/54)

Sünnî âlimlerce hilâfete mesnet edinilen ve Şîî müfessirlerin söyleminde de oldukça önemli yer edinen âyetin lafzı ve meâli şöyledir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ” “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlerle karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”

Bu âyet Hz. Ebû Bekir'in hilâfetin haklılığı hususunda sünnî müfessirlerin istinad ettiği en önemli âyettir. Sünnî müfessirlerden ve kelâmî yönleriyle de tebarüz eden Mâturîdî ve Fahreddin er-Râzî'nin yanısıra Ebû Bekir b. Tayyîb el-Bâkullânî (ö. 403/1017)<sup>57</sup> bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine delaletinin bariz olduğunu söyleyen ve bu hususta tafsilatlı bilgiler veren isimlerdir. İsmi geçen müfessirlerin görüşlerini zikretmeden önce diğer müfessirlerin âyeti ve rivâyetleri nasıl değerlendirdiğini kronolojik olarak aktaracağız. Bu ameliyemizin amacı, süreç ile birlikte âyete yüklenen anlamın mahiyetini görmektir.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/768) ve Zeccac (ö. 311/924); “... kim dininden dönerse ...” ibaresinin Uhud hezimetinden sonra bazı Müslümanlara matuf olduğunu söyler. Âyet Hz. Peygamber'in (a.s) vefatından sonra da irtidat hareketlerinin olacağını önceden haber vermiş ve gerçekten de bazı kabileler irtidat etmişlerdir. Fakat müfessir irtidat eden kabileler ile savaşılan kişinin veya zümrenin kim olduğuna dair bilgi vermez.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Kâdî Ebû Bekir b. Tayyîb el-Bâkullânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhû velâ yecûzu'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000), 61-63.

<sup>58</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil bin Süleyman*, 1: 475. Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî ez-Zeccâc, *Maâni'l-Kur'ân ve irâbuhû*, thk. Abdülcelil Şulbî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2: 182-183.

Taberî'nin aktardığı ve çoğunluğu teşkil eden rivâyetlere göre irtidat eden kavimlerle mücadele eden topluluk Hz. Ebû Bekir ve ashabıdır.<sup>59</sup> Diğer rivâyete göre âyette övülen topluluk Yemen ehlidir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s) bu âyet inince mürtetlerle mücadele edecek kavmin, Ebû Musa el-Eş'âri ve onun kavmi olduğunu ifade etmiştir.<sup>60</sup> Şiî müfessirlerin mesnet edindiği Selman-ı Fârisî veya Fars ehline dair rivâyete yer vermemiştir.<sup>61</sup> Taberî bu topluluğun Yemen ehli olabileceği rivâyetini makbul addeder. Müfessire göre âyetteki gelecek zaman ibaresi<sup>62</sup> bu topluluğun âyetin indiği dönemde âyetin muhatabı olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca Yemen Ehli rivâyetleri daha sahih ve sağlam olup<sup>63</sup>, onlar Hz. Ömer döneminde İslam'a çokça hizmet etmişlerdir.<sup>64</sup> Neseî (ö. 710/1310) çoğu müfessirin aksine Yemen ehli rivâyetine tefsirinde yer vermemiş, âyetin Hz. Peygamber'in (a.s) risaletine, Hz. Ebû Bekir'in de hilâfetine delalet ettiğini vurgulamıştır.<sup>65</sup>

Mâturîdî (ö. 333/946) bu âyeti Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine apaçık delillerinden birisi olarak tefsir eder. Nitekim Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'in (a.s) vefatından sonra Arap kabileleri irtidat edince onlara harp ilan etti. Hakikati şüpheden beri olan bu tarihsel veri Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine de en bariz delildir.<sup>66</sup> Mâturîdî'ye göre Fetih Sûresi'ndeki: "Bedevîlerden (savaştan) geride kalanlarına de ki: Siz yakında çok kuvetli bir topluluğa karşı savaşa çağrılacaksınız." (el-Fetih 48/16) âyeti irtidat âyeti ile birlikte değerlendirilecek olursa, yine Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine<sup>67</sup> delaleti tezahür eder. Bazı kimseler Fetih Sûresi'nde zikri geçen bu kabileleri çağırmanın Hz. Peygamber (a.s) olduğunu söylemişse de bu doğru değildir. Çünkü Allah bu kabilelerin Hz. Peygamber (a.s) ile savaşa çıkmalarını kesinlikle men etmişti.<sup>68</sup> Bu kabileleri savaşa davet eden kişi Hz. Ebû Bekir'dir. Eğer Fetih Sûresi'ndeki âyet

<sup>59</sup> Bu rivâyet Hz. Ali'nin de içerisinde olduğu râvilerden gelmiştir. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1: 443-444; Vâhidî, *el-Vasît*, 2: 200; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*, thk. Abdulmaksûd bin Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2: 48-49.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 521-523.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 518-525.

<sup>62</sup> Âyetin ibaresi ve anlamı şöyledir: "... فسوف يأتي الله بقوم ..." "Allah bir topluluk getirecektir..."

<sup>63</sup> Hâkim bu rivâyetin Müslim'in sıhhat şartlarını taşımaya rağmen Sahih'inde yer vermediğini belirtir. Ebû Abdullah Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahihayn* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997), 2: 341.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 525; Benzer tefsir için bk. Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 3: 78-79; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 2: 132; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3: 522-524.

<sup>65</sup> Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 454-455. Zemaşşeri, bu âyetin henüz vukû bulmadan önce olaylardan haber vermek gibi gaybî bir yönünün olduğuna dikkat çeker. Mürtet grupları Hz. Peygamber (a.s) hayatta iken ve O'ndan (a.s) sonra ortaya çıkanlar şeklinde tasnif eder. Bk. Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 2: 252-254.

<sup>66</sup> Mâturîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 541.

<sup>67</sup> Mâturîdî, imâmet ve hilâfeti birbirinin yerine kullanmıştır. Şia'nın bu konuda bir ayırımı olup, imâmeti dini bir kurum olarak değerlendirdir. İmâmet Hz. Ali evladına münhasır iken, hilâfete başkaları da gelebilir. Mâturîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, 4: 209-210. Bu konuda tafsilatlı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Mâturîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşlîliği Meselesi" *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik Sempozyumu (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012), 524-548.

<sup>68</sup> Söz konusu âyetin lafzı ve meâlî şöyledir: "... فقل لن تتبعون كذالكم قال الله من قبل ..." "... De ki: Siz asla bizimle gelmeyeceksiniz. Allah önceden böyle buyurmuştur ..." (el-Fetih 48/15) Müfessirin delil olarak kullandığı bir diğer âyet lafzı ve meâlî itibarıyla şöyledir: "... فقل لن تخرج معي ايدا و لن تقتال معي عدوا ..." "De ki: Artık siz benimle birlikte ebediyen çıkmayacak ve benimle birlikte hiçbir düşmanla asla savaşmayacaksınız. Çünkü siz baştan yerinizde oturup kalmaya razı oldunuz." (et-Tevebe 9/83)

Hız. Ömer'in hilâfetine de delildir, çünkü O'nun döneminde de mürtetler ile savaşlar yapıldı denirse bu yorum da doğru olur. Bu yorum doğru olmakla birlikte yine Hız. Ebû Bekir'in hilâfetine delil olur. Çünkü Hız. Ebû Bekir halife seçildi, Ömer mustahlef (halife olarak Hız. Ebû Bekir tarafından yerine tayin edildi) oldu. Şâyet bedevilerin savaşa davet edilmesi âyeti Hız. Ali'nin de hilâfetine delildir denirse bu makbul görülmez. Âyetin maksadı, kendilerinden cizye kabul edilmeyen müşrik Araplardır. Hız. Ali bunlarla savaşmış değildir.<sup>69</sup>

İrtidat âyetinde Hız. Ebû Bekir'in hilâfetine delalet eden bir diğer olgu da âyetteki: “فسوف يأتي الله بقوم يحبونهم و يحبونه و لا يخافون لومة لائم” “... Allah, her hangi bir kimsenin kınamasından çekinmeyen, Allah'ı seven ve Allah'ın da onları sevdiği bir topluluk getirecektir.” ibaresidir. Söz konusu ibare bu kimselerin sadece Allah'ı sevdiği için Allah yolunda canlarını feda edeceklerini ve herhangi bir kimsenin kınamasından da çekinmeyeceklerini beyan etmektedir. Allah, Hız. Ebû Bekir ve ashabının Allah yolunda mücadele edeceklerini ve Allah düşmanları ile canı pahasına savaşacaklarını söyleyerek onları övmüş ve onlardan razı olduğunu beyan etmiştir. Şâyet Hız. Ebû Bekir ve ashabı Hız. Ali'nin hakkını gasp etmiş ve böylelikle zulüm/haksızlık yapmış olsalardı bu şekilde bir övgüyü hak etmezlerdi.<sup>70</sup> Kendisine ait olmayan bir şeyi almış olması, başkasının hakkını gasp etmiş olması demektir ki, bu haldeki bir insana Allah tarafından övgü gelmezdi. Âyetteki bu övgü, Rafızîlerin Hız. Ebû Bekir'i tahkir etmelerini ve Hız. Ali'yi yüceltme gayretlerini nakzetmektedir.<sup>71</sup>

Fahreddîn Râzî klasik rivâyetleri aktardıktan sonra Şia'nın bu âyeti Hız. Ali'nin hilâfetine mesnet edinmeye çalıştığını ve bunu da da iki vesile ile yaptıklarını söyler. Birincisi, Hayber rivâyeti, ikincisi ise bu âyetten sonraki velâyet âyetidir. Şia'ya göre velâyet âyeti Hız. Ali'nin imâmetinin delilidir.<sup>72</sup> Râzî Şia'nın kendince haklı gördüğü mezkûr söylemlerin tutarsız olduğunu; aksine âyetin Şia'nın fesadının en açık delillerinden olduğunu beyan eder. Şia'nın kanaatine göre Hız. Ebû Bekir'in hilâfetine ve imâmetini kabul eden her kim varsa kâfirdir ve mürted olmuştur. Çünkü onlar Hız. Ali'nin imâmetine apaçık delalet eden âyeti inkâr etmişlerdir. Oysaki Şia'nın bu iddiasını âyetin lafzı nakzeder. Nitekim âyette: “Sizden kim dininden dönerse Allah bir topluluk getirir” buyurulmuştur. Şâyet Şia'nın iddia ettiği gibi olsaydı Allah bir topluluk gönderir ve Hız. Ali'nin hakkını gasp etmek suretiyle irtidat eden Hız. Ebû Bekir ve ashabını mağlup edip hakikate çevirirdi. Ne var ki tam tersine Hız. Ebû Bekir'e dil uzatan Rafızîler tahkir edilmiş ve batıl söylemlerini dillendirmekten men edilmişlerdir.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, 3: 542.

<sup>70</sup> Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, 3: 542.

<sup>71</sup> Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, 3: 543.

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 22.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 22.

Râzî âyetin iki yönüyle Hz. Ebû Bekir'e raci olduğunu söyler. İlki, bu âyet mürtetlerle muharebeye mahsustur. Hz. Peygamber'in (a.s) vefatından hemen sonra büyük irtidat hareketleri başlamış ve Hz. Ebû Bekir bu hareketleri bastırmıştır. Hz. Ali, ehli ridde ile savaşmamıştır. Hz. Ebû Bekir, Allah'ı seven ve Allah tarafından sevilen birisi olur, zalim olamaz. Âyet Yemen veya Fars ehline de hamledilemez. Çünkü onlar da mürtetlerle savaşmış değillerdir. Dolayısıyla âyette bahsedilen topluluk Hz. Ebû Bekir ve ashabıdır.<sup>74</sup>

Bizce, tarihsel hakikat sünnî müfessirlerin söyleminin daha isabetli ve vakiya uygun olduğunu göstermektedir. Eğer Taberî'nin tercih ettiği ve âyetin de lafzı ile mutabık olduğunu söylediği yorumu esas alacak olursak, Mâturîdî'nin isabetle vurguladığı üzere yine Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine hak olduğu sonucuna ulaşılır. Taberî, âyetin yücelttiği bu grubun vahyin nüzûlüne muhatap olmamış Yemen ehli olduğunu, dolayısıyla da Hz. Ömer'in hilâfetine matuf olan yorumu makbul bulmuştur. Eğer Hz. Ömer'in hilâfetine işaret varsa, onu istihlâf eden Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti de müspet bir mahiyet kazanmış olur.

## 2.2. Sıddîk Âyeti (Nisâ Süresi 69. Âyet)

Konumuz olan âyet lafzen ve mealen şöyledir: “وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا” “Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır.”

Bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine delalet ettiği yorumu Fahreddin er-Râzî'ye aittir. Râzî Fâtiha Süresi'nin son âyetlerini de bu âyetle birlikte değerlendirerek bu sonuca varır. Râzî: “Bizi dosdoğru yola, kendilerine lütfedip nimet bahşettiğin kimselerin yoluna eriştir. ” (el-Fâtiha 1/6-7) âyetlerinin anlamının: “Bizi, kendilerine lütfedip nimet bahşettiğin kimselerin yoluna eriştir.” şeklinde takdir edilebileceğini beyan eder. Kur'an'ın Kur'an ile tefsirini esas alarak mezkûr âyeti tefsir edecek olursak, Fâtiha Süresi'ni tefsir eden diğer âyetin Nisâ Süresi 69. âyeti olduğunu görürüz. Şüphe yok ki, sıddıkların öncüsü hicrette ölümü göze alarak Hz. Peygamber'e (a.s) eşlik eden<sup>75</sup> Ebû Bekir es-Sıddîk'tir. Bu durumda âyette Allah bize Ebû Bekir ve diğer sıddîk kulların sahip olduğu hidâyeti istememizi emretmiş olmakta-

<sup>74</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 24.

<sup>75</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil bin Süleyman*, 2: 171; Abdurrezâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 1: 296; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 187; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 463-465; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 449-450; Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlip İbn Atiyye, *el-Muharrefu'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 3: 36; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Arafe, *Tefsîru İbn Arafe*, thk. Celaleddin es-Suyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 2: 308; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzil*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 1: 358; Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-İci, *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-kur'an*, thk. Abdulhamid Hendevî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1: 66; Ahmed b. Yusuf el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Harrad (Dımaşk, Dâru'l-Kalem, ts.), 6: 52.; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 10: 203; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 5: 232-234; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6: 321-322.

dır.<sup>76</sup> Şâyet Hz. Ebû Bekir bir zalim (günahkâr) olsaydı ona uymak ve hilâfete getirip emrine tabi olmak caiz olmazdı.<sup>77</sup>

Sıddîkiyet makamı nübüvvet ile bitişiktir. Nitekim Kur’ân Hz. İsmail için: “ انه كان صادق الوعد ... vadine sadık olan birisiydi” (Meryem 19/54) ve Hz. İdris için: “ كان صديقاً نبياً ” “o tasdik eden bir peygamberdi” (Meryem 19/56) demiştir. Allah’ın nimet verdiği kişileri anarken: “... onlar peygamberler ve sıddıklarle beraberdirler ...” buyurur. Bu demektir ki, sıddikiyet makamı ile nübüvvet makamı arasında başka derece yoktur. Bu nedenledir ki bu seçkin İslam ümmeti Hz. Ebû Bekir’in ümmetin en hayırlısı olduğunu bilmiş ve icma ile Hz. Peygamber’den (a.s) sonra hak ettiği hilâfet makamına seçmiştir. Vefat ettikten sonra da Hz. Peygamber’in yanı başına defnedilmiştir.<sup>78</sup>

İnceleyebildiğimiz kadarıyla bu âyeti Hz. Ebû Bekir’in hilâfetine mesnet edilen tek isim Fahreddîn er-Râzî’dir. Diğer müfessirlerin çoğunluğu ashabın ileri gelenlerinin tümünün bu âyetin muhtabı olabileceğini ifade ederken, Hz. Ebû Bekir’i bu isimler arasında ayrıca zikredenlerin sayısı azınlıktadır. Sonuç olarak bu âyeti Hz. Ebû Bekir’in hilâfetine delil olarak kullanan Râzî yorumlarında münferit kalmıştır.

## SONUÇ

Şii düşüncede imâmet, dinin temel bir ilkesi olup, imanla ilgili bir meseledir ve aklen zorunlu görülen bir müessesedir. İmamet konusunda akıl, duygu veya ictihad belirleyici olamaz, bu konudaki tek otorite nass, yani Allah’ın talimatıdır. İslam’ın temelini teşkil eden namaz, oruç, zekât ve hac ibadetinin emredilmesi gibi imâmet/velâyet de Allah tarafından emredilmiş bir olgudur. İmamın nasbı kulların değil, Allah’ın uhdesinde olan bir iştir ve peygamberden sonra onun yerine geçecek imâmların seçimi insanların tercihine bırakılmış değildir.

Şii müelliflerin çoğunun imâmeti nass ile temellendirmelerinin öncelikli amacı Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den (a.s) sonraki ilk halife olması gerektiğini ispatlamaktır. Şii müellifler iddialarını tahkim etmek adına Kur’ân’ın birçok âyetini kullanmışlardır. Bu nevi âyetlerin sayısı çok olmakla birlikte imâmete mesnet edilenler irtidat âyeti (el-Mâide 5/54), velâyet âyeti (el-Mâide 5/55) ve tebliğ âyetidir (el-Mâide 5/67). Şii müfessirlere göre Allah irtidat âyetinde Allah’ı seven ve Allah tarafından sevilen kişi olarak Hz. Ali’yi tavsif etmiştir. Söz konusu âyetteki mürtetler de onunla savaşımlardır. Velâyet âyetinde ise Hz. Ali’nin rükû halinde sadaka vermesi eylemine atf vardır ve bu eylemi ile Allah ve Hz. Peygamber (a.s) ile birlikte veli edinilmesi gereken kişi olarak yüceltilmiştir. Tebliğ âyeti ise Veda Haccı dönüşü

<sup>76</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Muhammed Esad Tayyib (Riyad: Mektebetu Nezzâr, 1997), 9: 3131-3132; Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd el-Begavî, *Tefsîru’l-Begavî: Meâlimu’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe li’n-Neşr, 1989), 1: 262; Ebû’l-’Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân* (İstanbul: İnsan Yay., 2000), 2: 237-238.

<sup>77</sup> Begavî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 1: 263.

<sup>78</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 10: 177-178.

Gadîr-i Hum mevkiinde nâzil olmuş ve Hz. Peygamber (a.s) orada Hz. Ali'nin velâyetini tebliğ etmiştir. Buradaki velâyetten maksat da imâmettir. Aslında velâyetin tebliğ edilmesi daha önce Hz. Peygamber'e bildirilmiş olmasına rağmen O, ashabın tepkisinden çekinerek bunu geciktirmiştir. Tebliğ âyeti ile Allah onu insanlardan koruyacağını söyleyince Hz. Peygamber (a.s) güvenceyi aldığı için tebliğde bulunmuştur. Şia, hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu iddia etmekle yetinmemiş, Hz. Ebû Bekir ve ashabın ileri gelenlerini onun hakkını gasp etmekle suçlamış ve tahkir etmiş, bazı aşırı görüşte olanlar ise tekfir etmiştir.

Şia'nın velâyet âyetini sadece Hz. Ali'ye indirgeme çabası isabetli olmamıştır. Her ne kadar Hz. Ali'ye matuf bir sebab-i nüzûl varsa da farklı rivâyetler de vardır. Dolayısıyla âyetin Hz. Ali ile tahdidi doğru değildir, hilâfete mesnet edinilmesi ise uzak bir tevilden ibarettir. Tebliğ âyetine gelince, Gadîr-i Hum rivâyeti sünni kaynaklar tarafından da mervidir. Fakat hadisteki velî kavramının hilâfet anlamında yorumlanması mümkün değildir. Zira öyle olsaydı sahabe Hz. Peygamber'den (a.s) sonra bu hakikati mutlaka dile getirirdi. Bilhassa sahabeyi zan altında bırakan, Hz. Peygamber'in (a.s) güvence alınca kadar velâyeti tebliğ etmekten çekindiği şeklindeki yorumlar haddi aşan yorumlar olarak değerlendirilmelidir.

Ehl-i Sünent âlimleri Şia'nın imâmete/hilâfete ve Hz. Ali'nin faziletine mesnet edindiği âyetleri tefsir etmiş ve bazı eleştiriler yapmışlardır. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in hilâfete layık olduğunu, hak gaspı yapmadığını ve Hz. Ali'den efdal olduğunu söylemişlerdir. Sünni müfessirlere göre Şia'nın Hz. Ali'nin hilâfetine mesnet edindiği irtidat âyeti, aksine Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine delalet etmektedir. Nitekim âyet Hz. Peygamber'in (a.s) vefatından sonra irtidatların olacağını ve Allah tarafından sevilen bir topluluğun onlarla mücadele edeceğini zikretmiştir. Tarihi vakıa gerçekten de Hz. Peygamber'in (a.s) vefatından sonra irtidatların baş gösterdiğini ve Hz. Ebû Bekir'in bu hareketi bastırmak için onlarla savaştığını doğrulamıştır. Her ne kadar bazı sünni müfessirler bu âyetteki topluluğu Yemen ehli olarak tefsir etmiş ve maksadın Hz. Ömer olduğunu söylemişse de bu yorum Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini de teyit etmiş olmaktadır. Zira Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir tarafından istihlâf edilmiştir.

Kanaatimizce sünni müfessirlerin söylemleri tarihsel vakıa ile mutabıktır. Öncelikle, Hz. Peygamber (a.s) vefat ettikten sonra irtidat eden kavimlerle Hz. Ebû Bekir savaşmıştır. Şii müfessirler bu âyeti Hz. Ebû Bekir'e irca etmemek için irtidat kavramını filolojik tahliller ile yorumlamaya çalışmışlarsa da bu ameliyeleri zorlama bir çaba olmuştur. İkincisi, Hz. Peygamber (a.s) vefat ettikten sonraki halife seçiminde Şia'nın iddia ettiği âyetlerle hiçbir sahâbi istişhad etmiş değildir. Sahih rivâyetlerin de teyit ettiği üzere, Hz. Peygamber (a.s) kendisinden sonra hiç kimseyi halife olarak tayin etmemiştir. Sahabe sahip olduğu sosyal ve siyasal birikimleri ile bir tercihte bulunmuştur. Bu tercihlerini de Hz. Ömer'in ifade ettiği üzere Hz. Peygamber'in (a.s) en sadık dostu ve sahabenin Hz. Peygamber'den (a.s) sonraki imâmından yana kullanmışlardır. Şia'nın Hz. Ali'nin hilâfet hakkını gasp etmekle



nitelediği Hz. Ebû Bekir ve ashâbı bu iftiradan beridir. Hz. Ali'ye inhisar edilen âyetlere dair sünnî müfessirlerin eleştirileri de makul ve makbuldür. Zira söz konusu âyetlerin hem lafzı hem de bağlamı ile mutabık ve sahih senetli başka sebebi nüzûller de vardır. Dolayısıyla tüm müminlere teşmil edilebilecek âyeti tahdit etmek kabul edilebilir bir durum değildir.

Sonuç olarak, hilâfet nass ile tayin edilmiş bir kurum değildir. Nitekim ashap halife seçiminde her hangi bir nassa ittiba etmemiştir. Şia'nın Kur'ân'ın bazı âyetlerini hilâfete veya Hz. Ali'nin faziletine evirme gayreti isabetli olmamıştır. Hassaten Hz. Ali'nin velâyeti bağlamında Hz. Peygamber'in (a.s) tebliğ sıfatına ve sahabenin adaletine halel getirecek yorumların da kabul edilmesi mümkün değildir. Hz. Ebû Bekir ve ashâbı hak gaspı yapmış değildir. Hz. Ebû Bekir sahabenin birikimleri ve akli selîm ile hilâfete uygun gördüğü bir şahsiyettir. Hz. Peygamber'in (a.s) nübüvvetinin ilk yıllarından vefatına kadar hep yanında olmuş, hicret arkadaşı ve Hz. Peygamber (a.s) hayatta iken imâmet görevini üstlenmiş en değerli sahabesidir. Hilâfete liyakati sebebiyle bu makama getirilmiş ve aldığı önemli kararlar ile İslam birliğini parçalanmaktan kurtarmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.
- Ahmed b. Hanbel. *Musnedu'l-İmam Ahmed bin Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 6 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyası Enbiyâ ve Tevârihi Hulefâ*. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1966.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aycan, İrfan - Söylemez, Mehmet Mahfuz. *İdeolojik Tarih Okumaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Ayyâşi, Muhammed b. Mes'ûd b Ali. *Kitâbu't-tefsîr: Tefsîru'l-ayyâşi*. Thk. Seyyid Hâşim el-Mahallâtî. 2 Cilt. Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyyetu'l-İslâmiyye, ts.
- Bağdâdî, el-Kâhir b. Tâhir Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, ts.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2006.

- Bâkullânî, Kâdı Ebû Bekr b. Tayyib. *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhû velâ yecûzu'l-cehlu bih*. Thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Begavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî: meâlimu't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşrâf*. Thk. Muhammed Hamidullah. 13 Cilt. Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1996.
- Bezzâvî, Nâsiruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Tefsîru'l-Bezzâvî: envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bozan, Metin. *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlahiyat Yayınları 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2006.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Thk. Es'ad Temîm. Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1992.
- Çağatay Neşet - Çubukçu, İbrahim Âgâh. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Demircan, Adnan. *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makalâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu musallin*. Thk. Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1990.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şato Yayınları 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 279-280. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. 6. Baskı. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmam Ali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

- Geçit, Mehmet Salih. “Mütekaddimûn Dönemi Sünnî Kelâm Kaynaklarında Şîa'nın Nass Teorisinin Kendi Argümanlarıyla Reddi”, *Hikmet Yurdu* 15/8 (2015): 201-237.
- Halebî, Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Harrad. 11 Cilt. Dîmaşk, Dâru'l-Kalem, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1993.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. “İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978): 121-160.
- Hillî, İbn Mutahhar. *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1962.
- Hillî, İbn Mutahhar. *Nehcu'l-Hak ve keşfu's-sıdk*. Kum: Müessesetu Dâri'l-İslâmî, 1407.
- Hizmetli, Sabri. “Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 26-55.
- Huveyzî, Abdu Ali b. Cumua el-Arûsî. *Tefsîru Nûri's-sekaleyn*. Thk. Hâşim er-Rasûlî el-Mahalâtî. 5 Cilt. Kum: Müessesetu Nâşiru'l-A'rabî, 1382.
- Huvvâri, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*. Thk. Belhâc bin Said Şerifî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn A'sem, Muhammed Ahmed. *Kitâbu'l-futûh*. Thk. Ali Şirî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah. *el-İstiâb fî marifeti'l-ashâb*. Thk. Adil Mürşid. Ammân: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- İbn Arafe, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru İbn Arafe*. Thk. Celaleddin es-Suyûtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlip. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdusselam Abduşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*. Thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Muhammed Esad Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu Nezzâr, 1997.

- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Çev. Zeki Kadiri Uğan. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik. *es-Sîret'un-nebeviyye li ibn hişâm*. Thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-A'rabî, 1990.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sîretu'n-nebeviyye li ibn ishâk*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Lübnan: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmî bin Muhammed es-Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse: Târihu'l-hulefâ*. Thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenu İbn Mâce*. Thk. Nâsıruddîn el-Elbâni. Riyad: Mektebetu'l-Maârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: eş-Şirketu'd-Düveliyye, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdulhâlim b. Mecduddîn. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-şîati'l-kaderiyye*. Thk. Abdullah Muhammed Mahmud Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Esir Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvâhid. *el-Kâmil fi't-târih: Târihu ibni'l-Esir*. Thk. Ebû Sayyeb el-Keramî. 11 Cilt. Beyrut: Beytu'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû Yakub İshâk b. Muhammed b. İshak. *Kitâbu'l-fihrist li'n-Nedîm*. Thk. Rıza Teceddüd. Tahran: b.y., 1971.
- İcî, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Abdulhamid Hendevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- Kâşânî, Molla Muhsin el-Feyd. *Tefsîru's-Sâfi*. Thk. Şeyh Hüseyin el-A'lâmî. 6 Cilt. Tahran: Mektebetu's-Sadr, 1379.
- Kummî, Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk). *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, 2 Cilt. Kum: Müessesetu'l-Beyân, 1395.

- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-kummî*. Thk. Seyyid Tayyib el-Cezâirî. 2 Cilt. Kum: Müessesetu Dâri'l-Kutub, 1909.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Tevîlâtu ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdî Basillûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîru'l-mâverdî*. Thk. Abdulmaksûd bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihâru'l-envârî'l-câmiati li düreri aḥbârî'l-eimmeti'l-ethâr*. 25 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu Müessesetu'l-A'lamî, 2008.
- Mesûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb ve maâdinu'l-cevher*. Thk. Kemâl Hasan Merî'. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Mesûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Kitâbu't-tenbîh ve'l-işrâf*. Leiden: Matbaatu Brill, 1893.
- Mevdûdî, Ebü'l-'Alâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Şia İnançları: Akâidu'l-İmâmiyye*. Çev. Abdalbaki Gölpınarlı. İstanbul: Zaman Yayınevi, 1978.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1991.
- Naşi el-Ekber. *Mesâilu'l-imâme ve muktezâtun mine'l-kitâbi'l-evsati fi'l-makâlât*. Thk. Yusuf Fânis. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1971.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenu'n-nesâî*. Thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî: medâriku't-tenzîl ve hadâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedîvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1997.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa - Kummî, Sa'd b. Abdilah Ebû Halef. *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak, fıraku's-şîa*. Çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Neysâbûrî, Ebû Abdullah Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997.
- Onat, Hasan. "Şii İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/4 (1992): 89-112.

- Özen, Şükrü. “Mâturîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliliği Meselesi”. *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik Sempozyumu (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009)*, 524-548. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Pezdevî, Ebü'l-Yusr Muhammed. *Usûlud-dîn: Ehl-i Sünnet Akaidi*. Çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb: Tefsîru'r-Râzî*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr Li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981.
- Sofuoğlu, Cemal. *Şia'nın Hadis Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezi Hicr li'l-Buhûs, 2004.
- Süddî el-Kebîr, *Tefsîru süddî el-kebir*. Thk. Muhammed Atâ Yûsuf. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Şirâzî, Şeyh Nâsır Mekârim. *el-Emsel fi tefsiri kitâbillâhi'l-münzel*. 15 Cilt. Kum: Dâru'n-Neşr li Medreseti İmam Ali, 1426.
- Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1997.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiye, 2001.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-mulûk*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-U'lûm, 2005.
- Tirmizî, İsa b. Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr Ammâr Ma'rûf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Şeyh Âğa et-Tahrânî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-A'rabî, ts.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *el-İktisâd fî mâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*. Necef: b.y., 1979.

- Ukberî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nu'mân. *Tefsîru'l-kur'âni'l-mecîd el-mustahrec min turâsi Şeyh Mufîd*. Thk. Seyyid Muhammed Ali Ayâzî. Kum: Müessesetu'l-Îrşâd, 1424.
- Ukberî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nu'mân. *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*. Kum: Müessesetu'l-Îrşâd ve't-Tevzi', 1413.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Muhammed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdulmarsud. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Amr. *Meğâzi Rasûlillâh*. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1947.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb. *Târihu'l-Ya'kûbî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1960.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî. *Maâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelil Şulbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîli ve u'yûni'l-ekvali fi vucûhi't-te'vil*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998.
- Zührî, Ubeydullah İbn Şihâb. *el-Meğâzi'n-nebeviyye*. Thk. Süheyl Zekkâr Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.





## **Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi**

The Relationship between Commentary and Jurisprudence within the  
Framework of the General Meaning of the Words

**Sıddık BAYSAL**

Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Dr. Lecturer, Ahi Evran University, Faculty of Islamic Science, Department of Tafsir,

Kırşehir / Turkey

sbaysal72@mynet.com

ORCID ID: 0000-0002-3212-5559

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 5 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.457634

**Atıf / Citation:** Baysal, Sıddık. “Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh

Usulü İlişkisi / The Relationship between Commentary and Jurisprudence within  
the Framework of the General Meaning of the Words”. *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi*

*/ journal of ilahiyyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 105-134.

doi: 10.29288/ilted.457634

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Bu makale, Kur'an'ın âmm lafızlarının delaleti bağlamında tefsir ilmi ile fıkıh usulünün ilişkisini araştırmaktadır. Esasen İslami ilimler bağlamında âmm lafızların delaleti, İslam'ın temel metinlerindeki lafızlarla ilgili olduğu için sadece fıkıh usulü veya tefsir ilminin özel konusu değil, tüm İslami ilimlerin ortak konusudur. İslami ilimlerin üzerinde çalıştığı temel dini metinlerin aynılığı, bu ilimler arasında disiplinlerarası ilişkileri zorunlu hale getirmektedir. Tefsir ilmi ile fıkıh usulü arasındaki ilişkinin âmm lafızlar bağlamında işlenmesinin nedeni de budur. Fıkıh usulü, bu konuyu Kur'an'ın lafızlarından ve ibarelerinden hukuki normlar çıkarmak için incelemektedir. Yani lafızların vaz'î delaleti, fıkıh usulünün hukuki normlar çıkarmak için müracaat ettiği temel istidlal yöntemlerinden biridir. Tefsir ilmi ise Arap dilinin kaide ve teamüllerine dayanan bu istidlal yöntemini, ilgili lafızlarla Allah'ın neyi murad ettiğini belirleyebilmek için konu edinmektedir. Lafızların vaz'î delaleti konusunda tefsir ilmi ile fıkıh usulünün birbirinden ayrıldığı esas nokta da budur. Ayrıca lafızların delaletleri, İslam bilginlerine ilahi hitabı, farklı zamanlar ve mekânlardaki muhataplarının vakalarıyla ilişkilendirme imkânını vermektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Tefsir, fıkıh usulü, âmm lafız, kat'î delalet, zannî delalet.*

## Abstract

*This article investigates the relationship between the science of Commentary and the methodology of Jurisprudence through the ilemm verb of the Qur'an. Essentially urmm is the only subject of all Islamic sciences, not only the subject matter of the methodology of Jurisprudence or the science of Commentary, because the difinite of general words it is limited to the words in the basic texts of Islamic religion. The similarity of the basic religious texts they study on this science makes interdisciplinary relations between Islamic sciences mandatory. This is why the relation between the science of Commentary and the methodology of Jurisprudence is handled in the context of general words chanting. The methodology of Jurisprudence, unlike the Commentary scholar, examines this subject in order to draw legal norms from the Quranic terms and phrases. That is to say, the forms of voiding in terms of the methodology of Jurisprudence procedure are one of the basic methods applied for the production of legal norms. On the basis of the Commentary scholar of the Arabic language, the base of the rule and the conventions of this method, the poets of the relevant words to determine the purpose of God is to determine the subject. This is the main point where the method of Commentary and the methodology of Jurisprudence are separated from the point of view of the veracity of the alms. In addition to this article in particular inmm the signs of proofs of proofs, in general, all the forms of logging to the Islamic scholars, the divine address, the possibility of associating with the case of the interlocutors of different times.*

**Keywords:** *Commentary, the methodology of Jurisprudence, general words, definite indication, indefinite indication.*

## Extended Summary

*This article investigates the relationship between the science of Commentary and the methodology of Jurisprudence through the ilemm verb of the Qur'an. Essentially urmm is the only subject of all Islamic sciences, not only the subject matter of the methodology of Jurisprudence or the science of Commentary, because the difinite of general words it is limited to the words in the basic texts of Islamic religion. The similarity of the basic religious texts they study on this science makes interdisciplinary relations between Islamic sciences mandatory. This is why the relation between the science of Commentary and the methodology of Jurisprudence is handled in the context of general words chanting. The methodology of jurisprudence, unlike the commentary scholar, examines this subject in order to draw legal norms from the Quranic terms and phrases.*

In terms of the meanings they are deemed to be subject to general words, special words, meaning common words and explained words are examined in four groups, including. The common words and explained words are two categories other than general words and special words meaning. Because the general words denote its meaning in one situation. The explained words carry one eye containing the word. But the special words are the word placed for one meaning by placing one or indicating one individual of its members. Special words are the words that contain them and are limited to them in relation to general words. The general words is a term used to explain the relationship between the meaning of the general and the meaning of the subject in logic. And in the principles of jurisprudence, the term of general words is called on words that are limited to what works for the meanings in the absorption.

A word can be general word both in terms of its sense and meaning, but also in terms of meaning. The main point here is that it has a meaning content in the plural pattern of the corresponding letter or to express the plural. All the words and letters that make up these descriptions are in the form of general words. However, there are some words and they have the possibility of a sign of the whole and the singular at the same time. So, we have to put a constraint here; we must show that these words in the singular do not make sense of general meaning but to be plural in terms of their meaning.

Scholars differed on the fundamentals of fiqh in covering the general words and their rulings. The difference in the coverage of general words is the result of the quantity of its few members. Some of the scholars of Islam have deemed it necessary to enforce the conviction for this purpose, and that term should contain at least two individuals. The Hanafis deemed it necessary to meet the requirements and therefore claimed that general words should contain at least three members. The Hanafis differed on the public in the general meaning of the words. The Hanafis think that the absolute general words indicate their members completely, but the general words assigned to the members of the denigration. The public agreed with the Hanafis in the connotation of the general words assigned to its members after the allocation. They also think that the absolute public is indicative of its members, as it was in the general meaning of the words assigned.

The science of commentary takes advantage of the general rules and methodological principles developed by the science of jurisprudence to uncover the meanings of the kulat of the Qur'an. However, the use of the common rules in the context of the evidence of the commentary and the methodology of jurisprudence in the context of the indications of the words does not mean that these two sciences are completely unified in the context of these words; on the other hand, there are some differences between them because they are independent sciences. The methodology of jurisprudence, when it deals with the issue of provision in terms of the possibility of making provision from the Qur'anic words and statements, the commentary deals with these words from the point of view of the divine murals of the related words. The information that we extract from the tafsir works related to "musallin", "mâûn" and "birr", shows that the science of commentary also operates in this context in terms of the signification of the Qur'anic verses. The inspectors, on the one hand, investigated the possibility of the contact of the Qur'anic text with the human foundation in every age and everywhere based on the generality of these words, in the absence of any evidence, on the other hand, while detecting simultaneous evidence of the wordings. The subject is important in terms of both expressing that Islamic sciences are not divergent intellectual fields and giving the possibility of the Qur'an to bring contemporary human cases together.

The information has been proved in the meanings of the general words extracted from sources of knowledge of jurisprudence and the data obtained from the examples that show us how to use the science of commentary this approach the relationship between the science of commentary and the methodology of jurisprudence.

## GİRİŞ

“Tefsir, ilahi murada delalet kaydıyla Kur’an’ın müfret ve mürekkep lafızlarının ahvalini araştıran ilimdir.”<sup>1</sup> Lafızların vaz’ edildikleri manalara delaleti de bu ahvalin içindedir. Vaz’ edildikleri manalar bakımından lafızlar, fıkıh usulünün de konusudur. Dolayısıyla bu konu tefsir ile fıkıh usulünün ortak konularından biridir. Eassen bu iki ilim arasındaki ilişkinin açıklanması için âmm lafızların delaletlerinin seçilmesinin sebebi de budur.

Tefsir ilmi ile fıkıh usulünün, lafızların delaletleri bağlamında ortak bazı killi kadeleri kullanmaları, bu iki ilmin her bakımdan örtüştükleri anlamına gelmez; bilakis aralarında bir takım farklar vardır. Nitekim fıkıh usulü, vaz’î delalet konusunu, Kur’an lafızları ve ibarelerinden hüküm çıkarabilmenin usulü açısından işlerken tefsir, ilahi murada delaletleri açısından işlemektedir.

İslam âlimleri, âmm lafızların delaleti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre, âmm lafızlar, tüm fertlerine kat’î şekilde delalet ederler. Buna mukabil aralarında Mâtürîdî (ö. 933/944) ve Semerkantlı Hanefilerin de yer aldığı cumhur, âmmın fertlerine delaletinin zannî olduğunu düşünmektedir. Ancak bu görüşler, tahsis edilmemiş âmm ile ilgilidir. Tahsis edilmiş âmmın tahsisten sonraki kısmına delaletinin zannî olduğunda ise ittifak etmişlerdir.

Tefsir ilmi, Kur’an’ın âmm lafızlarını fıkıh usulünün belirlediği bu temel ilke ve perspektifle inceler. Müfessirler, bir yandan vaz’î delaletin betimleme özelliğinden hareketle lafızların eşzamanlı delaletini araştırırken diğer yandan da bir delille tahsis edilmemeleri halinde bu lafızların umumi manalarını esas alarak Kur’an metninin çağdaş vakiyla temasının imkânını araştırmışlardır. Konu, hem bu açıdan hem de İslami ilimlerin boşlukta öylece duran birbiriyle irtibatsız alanlar olmadığını göstermesi bakımından önemlidir; bu itibarla da iki bölümde incelenmiştir. İlk bölümde âmm ve hâss terimlerinin mahiyetleri açıklanmış, ikinci bölümde ise âmm lafızların delaletleri, tefsir-fıkıh usulü ilişkisi açısından ele alınmış; fıkıh usulünün tefsirdeki yansımaları, “musallin”, “mâûn” ve “birr” lafızları özelinde ifade edilmeye çalışılmıştır.

### 1. VAZ’ OLUNDUKLARI MANALAR BAKIMINDAN LAFIZLAR

Konuldukları anlamlar bakımından lafızlar, âmm, hâss, müşterek ve müevvel olmak üzere dörde ayrılır.<sup>2</sup> Öncelikle bu terimler açıklanacaktır.

<sup>1</sup> Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâidu’l-tefsîr* (Kahire: Dâru İbn Affân, ts.), 1: 29.

<sup>2</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. ‘İsâ Debûsî, *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2001), 95; Celaluddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli’l-fıkıh*, thk. M. Muzaffer Baka (Mekke: Merâkizu’l-bahsi’l-ilmî ve’t-turâsi’l-İslâmî, 1403 h.), 93; Zeynuddin b. İbrahim İbn Nuceym, *Fethu’l-Gaffâr bi şerhi’l-Menâr* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî, 1939), 1: 13; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu’l-fıkhi’l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru’l-fikr, 1986, 1: 204.

### 1.1. Müşterek

Arapçada birden fazla anlamı bulunan kelimeye müşterek denir. Zıddı, müteradiftir.<sup>3</sup> Fıkıh usulünde ise müşterek, bir lafzın her biri ayrı vaz' ile birden fazla manaya konmasıdır. "Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kurû' beklesinler." (Bakara 2/228) ayetindeki "قروء/kurû'" lafzı tuhr/temizlenme dönemi) ve hayız anlamlarında müşterektir. Müşterek, mücmelin bir türü olarak telakki edilir. Ancak mücmel daha kapsamlıdır.<sup>4</sup>

Kendisiyle sadece hakikatin kastedildiği müşterek her bir manaya ayrı ayrı vaz' edilmekle âmmdan ayrılır. Buna istinaden Kerhî (ö. 340/951), Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 430/1090) gibi Hanefilerle, Bakıllânî (ö. 403/1013), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi Şafîiler ve bazı Mu'tezilî âlimler, müşterek lafızların bir kullanımda içerdiği manalardan sadece birine ihtimalinin bulunduğunu; Şafîî (ö. 204/820), Ebû Ali Cubbâî (ö. 303/916), Ka'bî (ö. 319/931), Kadı Abdülcebbâr, (ö. 415/1025), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve İbn Âşûr (ö. 1284/1868) ise âmm gibi müşterek lafızla da bir defada içerdiği tüm manaların hakikat olarak kastedilebileceğini iddia etmişlerdir.<sup>5</sup> Bazı çağdaş İslam bilginleri de müşterek'in içerdiği manaların tümüne delaletinin mücerret kasıt itibarıyla mümkün olduğunu iddia etmiştir.<sup>6</sup>

### 1.2. Müevvel

Lügatte herhangi bir işin veya şeyin akıbeti, nihayetinde varacağı yer anlamı gelen müevvel, Fıkıh usulünde müşterek lafzın manalarından birini zannı galip ve içtihatla tercih etmektir. Bu itibarla yalnızca nassla bilinebilen mücmelin zıddıdır. Müşterek, müşkil ve mücmelle murat edilen mananın kat'î bir delille bilinmesine

<sup>3</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizân fî netâicu'l-'ukûl*, thk. M. Zeki Abdullerr (Doha: Dâru'l-kutubi'l-Katariyye, 1984), 1: 337; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz 'Ulvânî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.), 1: 421; Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 79-81; Abdülaziz Ahmed Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1: 60; Şehabeddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-mahsûl fî'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004), 15, 30; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, 1: 120; Abdulvehhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: AÜF Yay., ts.), 325-343; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yay., 1996), 75; İsmail Durmuş, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006), 32: 171.

<sup>4</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 1: 126-127, 161-162; Semerkandî, *Mizân*, 1: 340; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 421-429; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 79-81; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 60; Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 30; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, 1: 120-121; Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl tahkîku'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. 'Arabî (Riyad: Dâru'l-fadîle, 2000), 1: 125-128; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 75; Durmuş, "Müşterek", 32: 171-172.

<sup>5</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 104; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 161-162; Semerkandî, *Mizân'u'l-usûl*, 1: 343-347; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 421-429; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 79-81; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 60; Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 30; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 76-77.

<sup>6</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1: 132-133.

ise müfesser denir.<sup>7</sup> Bakara suresi 2/128. ayetteki kurû' lafzının hayız veya tuhr anlamlarından birine yorulması müevvele örnektir.<sup>8</sup>

### 1.3. Âmm

“عَمَّ” fiil kökünden bir ortaç olan “عَامَّ/âmm”, lügatte bir şeyin başka bir şeyi kapsaması, onun fertlerini nicelik veya nitelik bakımından mutlak veya izafi olarak içine alması anlamına gelmektedir.<sup>9</sup> Bu manada diğerine göre kapsamı daha geniş olan her şeye âmm denmektedir.<sup>10</sup>

Mantık ilminde âmm, kavramlar arası ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Buna göre iki kavram arasında, eşitlik/musâvât, ayrıklık/mubâyenet, tam girişimlik (umûm ve husûs mutlak) ve eksik girişimlik (umûm ve husûs min vecih) dört çeşit ilişki bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Mantıkçılara göre âmm, iki kavramdan birinin ister tam girişimlik ister eksik girişimlik şeklinde olsun diğerinin fertlerini kapsamasıdır. Eşitlik, iki kavramın fertlerinin tamamen ötüşmesi; ayrıklık ise ayrışması halleridir. Tam girişimlik iki kavram arasındaki ilişkinin, mutlak; eksik girişimlik ise nispi bir işlem-kaplam ilişkisi olduğunu anlatır. Bir kavram, diğerinin bütün fertlerini içine alıyorsa buna umûm mutlak/tam girişimlik; diğerini kaplayan kavrama da mutlak âmm/mutlak e'amm denir. Bu kavram, diğerini kısmen kapsıyorsa buna da umûm min vecih/eksik girişimlik denir.<sup>12</sup>

Bu aşamadan sonra âmmın fıkıh usulündeki tanımına geçebiliriz. Ancak Semerkandî (ö. 539/1144), âmmın tanımından önce iki hususun açıklanması gerektiğini düşünmektedir. İlki, umûmun yalnızca lafızlara dair bir sıfat olup olmadığıdır. Cessâs'a göre lafızlar gibi manalar da âmmdır. Fakat manaların umûmî olamayacağını düşünenler de vardır. İkinci husus ise istiğrâk ve istî'âb (bütün fertleri tamamen içine alması), içtima (çokluk ve biraya toplanmak) ve diğer koşulların umûm için şart olup olmadığıdır. Semerkantlı fakihler ve Cessâs, âmmın koşullarını, içtima' ve kesretle sınırlayıp istî'âbı dışarıda bırakırken Iraklı Hanefiler, istî'âbı da bu koşullar arasında saymışlardır.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 167; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, 79; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 348; Ebû Abdullah M. b. Ahmed Tilmisânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû'î ale'l-usûl* (Beirut: Müessesetu'r-Reyyân, 1998), 515.

<sup>8</sup> Tilmisânî, *Miftâhu'l-vusûl*, 520-523; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, 1: 123.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “Âmm” md. (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 4: 3112.

<sup>10</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 129; Hüseyin b. Muhammed Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-ur'ân* (İstanbul: Kahraman Yay., 1986), 517; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 254; Ali b. Muhammed Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'n-nefâis, 2012), 221; M. Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 121-129.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Kahire: Dâru'z-zehâir, 1322 h.), 1: 31; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtı'l-funûn ve'l-'ulûm*, “Umûm” md. (Beirut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2: 1234; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: AÜF Yay., 1986), 22-23.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 31; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Umûm” md., 2: 1234; Öner, *Klasik Mantık* 22-23.

<sup>13</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 254-255.

Peki, âmm nedir?

Debûsî âmmi, “lafzî veya manevî olarak isimleri cem’an içine alan şeydir.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>14</sup>

Serahsî’ye göre ise âmm, “lafzî veya manevî olarak isimleri cem’an içine alan her lafızdır. Bu tanımdaki “isimler” kaydı, müsemmalara/fertlere; “lafzen ve manen” kayıtları ise âmmın şümulüne tekabül etmektedir. Şöyle ki âmm, kimi zaman “زيدون/Zeydler” örneğinde olduğu gibi isimleri lafzen; kimi zaman ise “من” ve “ما” örneklerinde olduğu gibi manen içine alır.”<sup>15</sup>

Abdülazîz Buhârî (ö. 730/1329), Serahsî’nin âmmı, lafızlarla sınırlamak ve manaları bu kapsamdan çıkarmak için bu tanıma “şey” kaydı yerine “her lafız” kaydını; âmmı, müşterekten ayırmak için de “يُنْتَظَمُ/İçine alır, birbini diğerine ekler” kaydını koyduğunu tespit etmiştir. Ayrıca Serahsî’nin ikilin âmm olamayacağını belirtmek için “جمعاً/cem’an” kaydını; anlam bakımından çoğul isimlerin sıygalarına rağmen âmm olduklarını ifade etmek için ise “veya manen” kaydını tercih ettiğini belirlemiştir. Serahsî, olumsuz nekra isimlerle ilgili bir kayıt koymamıştır; çünkü bu isimler, zorunlu olarak âmmdir.<sup>16</sup>

Şafiî fakih Gazzâlî ise Hanefî usulcülerden farklı olarak âmm için cem’ şartını değil, istiğrak şartını gerekli görmüştür. Ona göre âmm, bir cihetten iki ve daha fazla şeye delalet eden tek lafızdır. Buradaki “اللفظ الواحد/tek lafız” kaydı, bir yandan umûmun lafızlara ait bir ilinti olduğunu, yani manalar ve fiillerde bu özelliğin bulunmadığını gösterirken öte yandan birden fazla lafızla iki veya daha fazla şeye delaletin âmm kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Gazzâlî’nin tanımındaki “من جهة واحدة/tek cihetten” kaydı ise lafzın tek bir cihetle manaya delaletini şart koşturmaktadır. Şu halde “الرجال/adamlar”, “المشركين/müşrikler” ve “من دخل الدار فأعطه من درهمها/eve giren kimseye bir dirhem vereceğim” cümlesindeki “من/kimse” lafızları âmmdir; ancak “ضرب زيد عمروا” veya “ضرب زيدا عمرو” cümleleri iki şeye delalet etmekle birlikte âmm değildir. Çünkü buradaki delalet, iki lafızla ve iki cihetten gerçekleşmektedir.<sup>17</sup>

Râzî (ö. 606/1210) âmmı, “tek bir vaz’ ile kendisine uygun olan şeylerin tamamını kapsayan lafızdır.” şeklinde tanımlamıştır. Buna göre nekra isimler ve “iki” ve “üç” sayıları istiğrak şartını karşılamadıkları için âmm değildir. Ayrıca hem hakiki

<sup>14</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 95.

<sup>15</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 129; Ayrıca bk. Semerkandî, *Mizân*, 1: 256.

<sup>16</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 53-56; Ayrıca bk. Fahu’l-İslam Ali b. Muhammed Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed kütüphane-i merkezi ilm ve edeb, ts.), 59-63; Cürçânî, *et-Ta’rîfât* 221; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Umûm” md., 2: 1235; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yay., 1990), 141; Zekiyyuddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İ. Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yay., 2014), 345.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 32.

hem de mecâzî anlamı bulunan kelimelere bir defada bu iki anlamın yüklenmesi de umûm telakki edilemez.<sup>18</sup>

Dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu tanımlar arasındaki farkın âmın kapsamıyla ilgili olduğu görülmektedir. Usulcülerin âmı, istiğrak, isti'âb ve cem' terimlerinden biriyle tanımlamayı tercih etmeleri de bu farkın gereğidir. Bir lafzın âm sayılabilmesi için neleri kapsayıp neleri dışarıda bırakması gerektiğine dair ihtilafları bir yana bırakacak olursak yukarıdaki tanımların bir hususta birleştiğini görürüz. Bu husus, âmın bütün fertlerini tek bir vaz' ile istisnasız bir şekilde kapsamasıdır. İşte bu cihetle Ferhat Koca, söz konusu tanımları telif etmiş ve şu şekilde bir âm tanımına ulaşmıştır:

“Tek bir defada vazolunup hiçbir sınırlama/hasır olmaksızın kendisine elverişli olan bütün fertleri kapsayan lafızlara âm denmektedir.”<sup>19</sup>

Birbirlerine karıştırılma ihtimalini ortadan kaldırmak için kısaca âm ile mutlak arasındaki farka da değinmek gerekmektedir. Mutlak, çokluk kaydı olmadan ve herhangi bir sıfatla takyit edilmeksizin doğrudan zata/mahiyete delalet eden lafızdır; oysa âm çokluk kaydıyla delalet eder. Bir başka ifadeyle mutlakın delaleti bedelî, âmın delaleti ise şumulîdir.<sup>20</sup>

### 1.3.1. Âmın Kapsamı

Yukarıdaki tanımlar, İslam âlimlerinin âmı istiğrak, cem' ve istiğrak ile cem'u killet (çoğulun en alt derecesi) arasında bir kategori şeklinde telakki ettiklerini göstermektedir. İstiğrak taraftarlarına göre âm, istisnasız tüm fertlerini içine alır; bu nedenle kapsamı da ancak delille daraltılabilir.<sup>21</sup>

Hanefî usulcüler, bir lafzın umûmî olduğuna hükmetmek için cem'an intizâm şartını yeterli görmüşlerdir. Bu kayıtlar, âmın tüm fertlerine delalet etmesinin gerekmediği anlamına gelmektedir. Onlara göre bir lafzın âm olmasını belirleyen asli unsur, mütekellimin iradesi/kastıdır.<sup>22</sup>

Bunun dışında Ferhat Koca, Muhammed b. Şücâ' (ö. 266/880), Ebû Hâşim Cubbâi (ö. 321/933), Ebû'l-Hasen Eş'arî (ö. 324/938) ve Bakillânî (ö. 403/1013) gibi önemli isimlerin de aralarında bulunduğu, beyan edilinceye kadar âm lafızlar hakkında görüş bildirmemeyi tercih eden (vakıf ehli) İslam âlimlerinin, âmın is-

<sup>18</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309-311; Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc şerhu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. S. Muhammed İsmail (Kahire: Matbaatu'l-Huseyn el-İslamiyye, 1993), 1: 347; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 53; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 45-46; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1: 507-711.

<sup>19</sup> Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 48.

<sup>20</sup> Semerkandî, *Mizân*, 1: 391.

<sup>21</sup> Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 49.

<sup>22</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 95; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 125-129; Semerkandî, *Mizân*, 1: 256; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 53-56.



tiğrak ile cem‘u killet arasında müşterek olduğunu iddia ettiklerini; fakat bu düşüncelerinin isabetli bulunmadığını kaydetmiştir.<sup>23</sup>

### 1.3.2. Âmmın Çeşitleri

Esas itibarıyla âmm, lafızlar ve manalarla ilgili bir kategori olduğundan onun çeşitlerini belirleyen hususlar da dil temelli olgulardır. Zira en başından âmm, dilin vaz‘ı (kaynağıyla) alakalı bir kategoridir. Bu açıdan âmm lugavî, örfî ve aklî olmak üzere üçe ayrılır. Lügat bakımından âmma tüm çoğul isimler; mana bakımından âmma ise tekil formdaki çoğul isimler örnek verilebilir. Ayrıca belgisiz ilgi zamiri, şart ve soru ismi olarak kullanılan “من” ve “ما” harfleri de anlamca âmm olan lafızlara örnek teşkil etmektedir. Bir de umûmî mana ifade eden hâss lafızlar vardır ki bunların âmma delaletleri örfle bilinir. Maide suresinin 5/3. ayetindeki haram kılındı ifadesi, orada zikredilen hayvanların etlerinin, kanlarının ve fal oklarıyla kismet aramanın yasaklandığı anlamında hâss bir ifade iken örfî delaleti, söz konusu yasağı o hayvanlardan diğer faydalanma yollarını kapsayacak şekilde tezahür etmiştir. Son olarak bazı lafızlar vardır ki bunların umûm ifade ettiği iltizâmî olarak bilinir.<sup>24</sup>

Âmm, dereceleri bakımından da üçe ayrılır: Kuvvetli, zayıf ve bu ikisi arasındaki âmm. Bazı lafızlar, sadece umûmî manalar için vaz‘edilmiştir. Bu tür lafızlar, ancak kuvvetli (kat‘î) bir delille tahsis edilebilir; aksi halde tahsis edilemezler. Şart ve soru isimlerinin âmma delaleti böyledir.<sup>25</sup> Bazı lafızların tahsisinde ise kat‘î delile ihtiyaç yoktur. Bu tür lafızlar, umûma delaletleri zayıf olan lafızlardır. Hususi bir sebebe binaen inen âmm lafızlar ile mecâzın kastedildiği âmm lafızlar, bu grupta yer alırlar. Bu ikisi arasında kalan âmm lafızlar ise orta derecedeki lafızlardır.<sup>26</sup>

Kastedildiği mana bakımından da âmm lafızlar, kendisiyle umûmun kastedildiği lafızlar, kendisiyle husûsun kastedildiği âmm lafızlar ve tahsis edilmiş âmm lafızlar olmak üzere üçe ayrılır.<sup>27</sup>

### 1.3.3. Âmm Lafızlar

Serahsî, âmm lafızları, hem sıygası hem de manası itibarıyla âmm olan lafızlar ve tekil sıygada olmakla birlikte manası âmm olan lafızlar olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Buna göre tüm çoğul isimler, hem sıygası hem de manası bakımından âmmdir. “الرجال”, “النساء”, “المسلمون”, “المسلمات” lafızları böyledir. Bu lafızlar, çoğul için vaz‘ edilmiştir ve her ne kadar Şafililer, ikili de çoğula dâhil etseler de Arapçada çoğul, en az üçtür. “ما في الدار رجال إلا رجلا”/evde iki adam dışında adamlar yok-

<sup>23</sup> Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 53.

<sup>24</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 256-277; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309-365.

<sup>25</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 273-277.

<sup>26</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 330-337; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 65-66.

<sup>27</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 256-277; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309-365; Suyûtî, *el-Itkân*, 2: 683-684; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1: 517-518; ‘Ak, *Usûlu’l-tefir*, 386-388; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât*, “Umûm” md., 2: 1237.

tur.” cümlesinde ikilin çoğuldan istisna edilmesi buna delildir. Tekil sıygada olmakla birlikte manası dolayısıyla âmm olan lafızlara ise kendileriyle cins kastedilen insan ve cin lafızları ile topluluk kastedilen cemaat ve kavim lafızları örnek verilebilir.<sup>28</sup>

Karafi’ye (ö. 684/1285) göre de âmm, zati bakımından âmm olan lafızlar ve nefiy ve lam-ı tarif gibi izafetle âmm olan lafızlar olarak iki kısma ayrılır.<sup>29</sup>

#### 1.3.4. Âmmın Sıygaları

Karafi, âmmın yirmiye yakın sıygasının bulunduğunu kaydetmiştir. Bu sıygalardan bazıları şunlardır:

- “كل/küll” ve “جميع/cemi” lafızları alan isimler
- “من” ve “ما” edatları
- Lam-ı tarifle ve izafetle belirli tekil ve tüm çoğul isimler
- İsm-i mevsuller
- “أي”, “متى” ve “أين” gibi soru isimleri
- Mekâna delalet eden “حيث” edatı
- Topluluk isimleri
- Nefiy kalıbındaki nekra isimler<sup>30</sup>

Ancak bu sıygaların âmma delalet etmeleri için belirli koşulları taşıması gerekir. “معشر/ma‘şer” ve “ناس/insanlar” gibi topluluk isimleri, aksine bir delil olmadıkça âmma delalet ederler. Çoğul isimler de böyledir. “من/kim veya kimse” ve “ما/ne” gibi hem çoğul hem de tekile ihtimali bulunan müphem (belgisiz) zamirlerin âmm ya da hâss oldukları istimal ile bilinir. Örneğin “من” zamiriyle ma’hûd (zamirin ilgili olduğu konu) peş peşe gelirse husûs; zamiri takip eden bir ma’hûd yoksa hem umûm hem de husûs kastedilebilir ama bu zamirde asıl olan umûmdur. Çoğul ilgi zamirlerinin âmma delaletleri açıktır. Tekil sıygadaki “الذي” ve “التي” ilgi zamirleri ise kendileriyle çoğul kastedilmesi halinde umûm ifade eder. Küll lafzı, fertlerini ifrat yoluyla (teker teker); “جميع” ise bütün olarak kapsar. Nekra lafızların umûm ifade edip etmediği hususu ise ihtilafıdır. Şafiîler nekra isimlerin de âmm lafızlar içinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürerken Hanefîler, umumi manada kullandıkları yönünde bir delil bulunmadığı müddetçe bu isimleri hâss addetmişlerdir. Onlara göre nekra isimlerin âmm olabilmeleri için ya nefiy-i cins sıygasında olmalı-

<sup>28</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 151-153; Ebû İshâk Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yay., 1993), 4:251-271; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 684; ‘Ak, *Usûlu’t-tefsîr*, 380.

<sup>29</sup> Karafi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 141.

<sup>30</sup> Karafi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 141-142; Cürçânî, *Et-Ta’rîfât* 221-222; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1: 518-533.

rı ya da bir sıfat almaları gerekir. “Allah’la beraber hiç kimseye dua etmeyin.” (Cin 72/18) ayetindeki “أحدا” kelimesi, nefy-i cinse delalet ettiği için nekra olmasına rağmen âmmdır. “Sadece âlim adamla konuşacağım.” cümlesindeki “adam” lafzı ise sıfat alan nekranın âmm oluşuna örnektir. Çünkü böylece “Âlim olan herkesle konuşacağım.” anlamı kastedilmiş olur. “أي” sorusu, nekra isim gibi, ancak sıfat alması halinde âmmdır. “فأي الفريقين أحق بالأمن” (En‘am 6/81) ayeti buna örnektir.<sup>31</sup> “من” ve “ما” harfleri ise “أريت من في الدار” cümlesindeki gibi haber mahallinde bir sıra veya “من دخل داري فله درهم” cümlesindeki gibi şart ya da “من عندك” ifadesindeki gibi soru sorulan şeyle ilgili bir ek almaları durumunda âmmdır. Fiillerin umûmunda da ihtilaf vardır. Şafililer fiillerin âmm olduğunu savunurlar; ancak Ebû Hanife mastar olduğu için fiillerin âmm olamayacağını düşünmektedir. Ayrıca âmm lafızlara yapılan atıfların âmm olması zorunlu değildir. Son olarak hem umum hem de husus için kullanılabilmeleri itibarıyla bazı usul âlimleri, bu konuda görüş bildirmeyi (vukufu) tercih etmiştir.<sup>32</sup>

Lâm-ı ta‘rif ile ilgili de bir hususu not etmek gerekir. “ال” takısı ile marife isimler, cinse delalet edebildikleri gibi ahde de delalet edebilirler. Lâm-ı ta‘rif, ahde konu olan şeyin mütakellim ve muhatabı tarafından bilindiğini gösterir. “كما أرسانا إلى الرسول” (Müzzemmil 73/15-16) ayetindeki marife “الرسول” lafzı, öncesindeki nekra “رسول” lafzının aynıdır; dolayısıyla buradaki “ال” takısı ahid içindir. Bu takı, cinse tekabül ettiğinde ise hem ahde hem de âmma delalet edebilir. Zira cins ile bir ve daha fazlası kastedilir. Örneğin “Âdem” ve “Havva” isimleriyle hakiki manada Âdem (as) ve Havva (as) kastedilebileceği gibi insan cinsinin türleri, yani tüm erkekler ve kadınlar da kastedilebilir. Dolayısıyla hakiki manada ahde tekabül eden bu lafızlar mecâzî manada cinse, yani üç ve daha fazlasına hamledilirler.<sup>33</sup>

#### 1.4. Hâss

“Tek kalmak, ayrılmak, temyiz etmek, birini diğerinden üstün tutmak, bir nesnede bulunup diğerinde bulunmamak” anlamlarına gelen “خصّ” kökünden ortaçağ olan “خاص/hâss”<sup>34</sup> sözlükte, belirli bir durum, kişi veya nesneye özgü olan, yani yalnızca ona tayin edilen şeyi ifade eder. Aynı kökten tef‘il vezninde mastar olan “تخصيص/tahsis” ise temyiz etmek, ayıklamak, seçmek demektir. Tahsis ile temyize konu olan şey, artık belirli bir kişiye, nesneye, duruma veya özel bir bağıntıya hasredilmiş olur.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 154-162.

<sup>32</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309-365; Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 142-153; Tilmisânî, *Miftâhu’l-vusûl*, 515-550; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1: 507-711.

<sup>33</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 153-154; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 356-370.

<sup>34</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 33.

<sup>35</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 214; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 297-298; Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fıkıh*, 115; Cürçânî, *et-Ta‘rîfât* 163; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Hâss” md., 2: 1173; Tilmisânî, *Miftâhu’l-vusûl*, 529, 534, 539.

Mantık ilminde hâss, diğerini mutlak veya min vecih kapsayamayan kavramlar şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>36</sup> Fıkıh usulünde ise hâssın birden fazla tanımını bulunmaktadı. Abdülazîz Buhârî (ö. 730/1330), Pezdevî'nin hâssı, “أما الخاص: فكل لفظ ” وضع لمعنى واحد على الإنفراد وإنقطاع المشاركة وكل إسم وضع لمسمى معلوم على الإنفراد ” şeklinde tanımladığını kaydetmiştir.<sup>37</sup> Ferhat Koca bu ifadeyi “tek başına ve iştirak olmadan tek bir mana için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vaz’ olunan her isim” şeklinde çevirmiştir.<sup>38</sup> Hâssın çerçevesi, bu tanıma konan tahzîr kayıtlarıyla net bir şekilde çizilmiştir. Şöyle ki tanımdaki, “mana için vaz’ olunmak” kaydı, “ah!”, “vah!” gibi delaletleri vaz’î değil de tabîi ve aklî olan mühmel lafızları; “tek bir” ve “iştirak olmadan” kayıtları, müşterek lafızları; “tek başına” kaydı âmîmî, hâsstan ayırmaktadır. “Her isim” kaydı ise hâss ile kastedilenin malum/bilinen ve müşahhas/somut bir mana olduğunu göstermektedir. Çünkü malum ve müşahhas bir müsemma ancak isimle kastedilebilir. Bunun dışında fiiller ve harflerle de manaya delalet edilebilir. Harflerden maksat, “من، إلى، رب، على، كاف، مذ، منذ، واو، ” gibi harflerdir.<sup>39</sup>

Semerkindî ise hâssı, “عبارة عن اللفظ الذي ارید به الواحد معینًا او كان مبهما” şeklinde tanımlamıştır. O, tanımındaki “muayyen bir” e “محمد رسول الله” (Fetih 29) ifadesini, “müphem bir” e ise “فتحریر رقبة مؤمنة” (Nisa 4/92) ifadesini örnek göstermiştir.<sup>40</sup>

Nesefî’ye (ö. 710/1310) göre de hâss, “kaplamındaki tüm fertlere değil de sadece bilinen bir ferde/manaya delalet için vaz’ olunan lafızdır.”<sup>41</sup>

Literatürdeki daha pek çok tanımını tahlil eden Ferhat Koca hâssı, “tek bir vaz’ ile tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş olan veya tek bir ferde veya sınırlı sayıda-ki fertlere delalet eden lafız”<sup>42</sup> şeklinde tanımlamıştır. Âmmla ilişkisi açısından ise hâss, âmîmîn tamamen veya kısmen kapladığı lafızdır.<sup>43</sup>

Husûs ise kendisiyle hâssın kastedildiği sıfat manasına bir mastardır. Üç çeşit husûs vardır: Husûsu’l-‘ayn, husûsu’l-cins ve husûsu’n-nev’. Zeyd gibi lafzın bizatihi tek bir varlığı anlatması husûsu’l-‘ayn; insna gibi bir cinsi ifade etmesi, husûsu’l-

<sup>36</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Husûs” md., 1: 745.

<sup>37</sup> Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 49.

<sup>38</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 33.

<sup>39</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 110; Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 124-125; Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Riyad: Dâru’s-Samî’î, 2003), 1: 85-100; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-97; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 49-52; Sadeddin Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *el-Mutavvel şerhu Miftâhil ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2013), 507; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa’îd İbn Nuceym, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed M. Şakir (Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedîde, ts.), 1: 51-52; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 684-685; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Husûs” md., 1: 745; Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 38; Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 311; ‘Ak, *Usûlu’t-tefsîr*, 384.

<sup>40</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 298.

<sup>41</sup> Nesefî, *Menâru’l-envâr*, trc. Soner Duman - Osman Güman (İstanbul: Beka Yay., 2016), 24.

<sup>42</sup> Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 36.

<sup>43</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Umûm” md., 2: 1234; Öner, *Klasik Mantık*, 22-23.

cins: kadın ve erkek gibi bir türü ifade etmesi ise husûsü'n-nev'dir.<sup>44</sup> Vaz' ilmi gerek umûm gerekse husus ifade eden bu lafızları, delalet ettikleri varlıklar bakımından şahsî ve nev'î vaz' kapsamında; delalet ettikleri anlamlar bakımından ise hakikî ve te'vîli vaz' kapsamında inceler.<sup>45</sup>

#### 1.4.1. Hâssın Türleri

Sıyga bakımından hâss, dörde ayrılır: Mutlak hâss, mukayyed hâss, emir ve nehiy.

Mutlak hâss: Tek bir zata ve ortak nitelikleri ile bilinen fertlere bu nitelikleri dolayısıyla delalet eder. Bu tür lafızlar, sıfatlarından birisiyle takyit edilmemiştir. Kur'an'daki "وَأَمَهَاتِ نَسَائِكُمْ" (Nisa 4/53) terkihi, buna örnek verilebilir. Zira bu lafız, eşi ile cinsi münasebette bulunsun veya bulunmasın bireye eşinin annesini mücerret akitle haram kılmaktadır.<sup>46</sup>

Mukayyed hâss: "مُؤْمِنٌ/مُؤْمِنَةٌ/mü'min adamlar" ve "رَجُلٌ مُؤْمِنٌ/mü'min adam" mürekkep lafızlarında olduğu gibi sıfatlarından biriyle takyit edilmiş bir ferde veya muayyen bir medlule delalet eder. Aslında mukayyed, kendisine bir kaydın eklendiği mutlak lafızdır. Bahsi geçen kaydı iptal eden bir delil bulunmadıkça mukayyed lafızlar kendilerini takyit eden kaydın çerçevelediği mana ile alınırlar. "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ" (Mücâdele 58/4) ibaresindeki "صِيَامٌ" lafzı, ona bitişik "مُتَّبِعِينَ" lafzıyla takyit edilmiş, böylece mutlaktan mukayyede dönüşmüştür.<sup>47</sup>

Emir: Hanefî ve Hanbelî usulcülere göre emir, isti'la cihetiyle bir eylemi talep etmeye delalet eden lafızdır. Buradaki isti'la kaydı, mevki/güç/hüküm bakımından üstün olanın emretmeye yetkili olduğunu ifade etmeye yöneliktir. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" ve "اتَّقُوا" (Âl-i İmrân 3/102) ayetindeki "اتَّقُوا" (Bakara 2/185) ayetindeki "فَلْيَصُمْهُ" filleri, emre örnektir. Şafilîler ve Mâlikîler, emirde isti'la şartını gerekli görmezler. Ayrıca belirtmek gerekir ki talep daha aşağı seviyedeki birinden geliyorsa bu emir değil, duadır.<sup>48</sup>

Nehiy: Sözlükte nehiy, men etmek anlamına gelir; istılahta ise bir fiilin işlenmemesini talep etmektir. Nehiy, ya "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ" ifadesindeki gibi olumsuz emir kiplerinde ya "حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةَ" ifadesindeki gibi haram kılmak fiili ile ya

<sup>44</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 125; Semerkandî, *Mîzân*, 298-299; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93; Cürcânî, *et-Ta'rifât* 159; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, "Husûs" md., 1: 745; Zuhaylî, *Usûlu'l-fikh*, 1: 204.

<sup>45</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, "Umûm" md., 2: 1235-1237; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yay., 2006), 71-86.

<sup>46</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 11-15, 77-78, 96; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-98; Muhammed b. Salih el-Useymin, *el-Usûl min 'ilmi'l-usûl* (İskenderiye: Dâru'l-İman, 2001), 17-26, 34-35; Zuhaylî, *Usûlu'l-fikh*, 1: 208-230.

<sup>47</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 11-15, 77-78, 96; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-98; Useymin, *el-Usûl*, 17-26, 34-35; Zuhaylî, *Usûlu'l-fikh*, 1: 208-230.

<sup>48</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 11-15, 77-78, 96; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-98; Useymin, *el-Usûl*, 17-26, 34-35; Zuhaylî, *Usûlu'l-fikh*, 1: 208-230.

“ياايها الذين لمنوا لا يحل لكم أن ترثوا” ifadesinde olduğu üzere helalin olumsuzlanması ya da “وذروا ظاهر الاثم وباطنه” ifadesindeki gibi bir fiilin işlenmemesini emreden kiplerle ifade edilir.<sup>49</sup>

### 1.5. Âmmın Tahsisi

İslam bilginlerinin çoğunluğuna göre “خصص” kökünden tahsis, sözlükte belirlemek, kararlaştırmak, daraltmak, bir şeyi diğerlerinden temyiz etmek ve bir şeye münhasır kılmak anlamlarına gelir.<sup>50</sup> İstilahta ise tahsîs, müstakil ve mukarin veya munfasıl bir delil/muhassıs aracılığıyla âmm lafzın delaletinin sınırlanmasıdır.<sup>51</sup> Ancak delilin keyfiyeti konusunda Hanefiler, cumhurdan farklı düşünmektedir. Hanefilere göre tahsis, müstakil ve mukarin bir delille gerçekleşebilir. Müstakil kaydıyla muhassısın sıfat ve istisna gibi öncesindeki bir lafza bağlı olmaması kastedilmiştir. Mukarin kaydı ise muhassıs nâsihten ayırmaktadır. Buna karşın kelamcılarının metodunu benimseyen cumhur, ilgili delilin mukarin olması şartını zaruri görmemiştir. Onlara göre delil/muhassıs, muttasıl da gelebilir. Hanefilerden Mâtürîdî, Semerkandî ve Sadruşşerîa da bu kanaattedir. Cumhur ise tahsisi, âmmın daraltılması şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım, neshi de tahsise dâhil etmektedir.<sup>52</sup> Ancak tahsisle nesh arasında, nitelik, delil ve etki bakımında farklar vardır. Ferhat Koca bu kıstasları esas alarak söz konusu iki ıstılah arasındaki farkları şu şekilde tespit etmektedir:

Nitelikleri bakımından tahsis ile nesh arasındaki farklar şunlardır:

- Nesh daha önceden konmuş bir hükmün kaldırılması iken tahsis, âmm lafızla kastedilen şeyin beyanıdır. Bu itibarla tahsis, âmm ile kastedilenin ne olduğunu nesh ise mensûhla kastedilmeyenin ne olduğunu açıklamaktadır.

- Nesihte mensûhla nâsih arasında fasıla vardır. Nâsih, mensûhtan sonra gelir. Ancak cumhura göre muhassıs, âmm ile birlikte, ondan önce veya sonra gelebilir. Hanefilerse muhassısın mukarin olmasını zaruri görmüşlerdir.

- Muhassıs, âmmın fertlerinin bir kısmını, lafzın delaletinden çıkarırken nesh, hem âmmın bütün fertlerini hem de hâssı iptal edebilir.

- Cumhura göre tahsis, hem hükümlerde hem de haberlerde; nesh ise sadece hükümlerde geçerlidir. Ancak emir ve nehiy anlamına gelen haberler de neshi kabul eder.

<sup>49</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 11-15, 77-78, 96; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-98; Useymin, *el-Usûl*, 17-26, 34-35; Zuhaylî, *Usûlu'l-fikh*, 1: 208-230.

<sup>50</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 297-298; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât*, “Tahsîs” md., 1: 394.

<sup>51</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 298-300; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 7-8; Beydâvî, *Mî'râcu'l-minhâc*, 1: 357; Cürçânî, *et-Ta'rîfât* 159-160.

<sup>52</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 309-337; İbn Nuceym, *el-İhkâm*, 4: 66-67; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 8-9; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 684-685; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis Delili*, 99-104; 'Ak, *Usûlu't-tefsîr*, 384; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 348-349.

- Tahsis, azaltma; nesh ise tağyirdir. Bu nedenle sonuçları bakımından tahsis, neshden daha hafiftir.

- Son olarak tahsis iki delilin cem'i; nesh ise öncekinin iptalidir.<sup>53</sup>

Delilleri bakımından tahsis ile nesh arasındaki farklar şunlardır:

- Tahsis, şer'î delillerle, akıl his ve karinelerle yapılabilir; ancak nesh, Şârî'in hitabıyla gerçekleşir. Bu itibarla -Hanefiler hariç- usulcüler, zannî delillerle -haber-i vâhid, icmâ' ve kıyasla- tahsisin caiz olduğunu; ancak neshin caiz olmadığını tespit etmişlerdir.<sup>54</sup>

Etkileri bakımından tahsis ile nesh arasındaki farklar ise şunlardır:

- Âmm lafızlar, geride hiçbir ferdi kalmayınca kadar tahsis edilebilir; neshte ise önceki delilin tümüyle iptali söz konusudur. Dolayısıyla tahsisten sonra âmmın geride kalan fertlerine delaleti hakiki veya mecâzî olarak delalet eder; yani tahsis edilen âmm lafız, ilanihaye hüccet olmaktan çıkmaz. Hâlbuki nesh, mensuhun hükmünü tamamen iptal eder; gelecekte de bu lafızla amel etme imkânı kalmaz.<sup>55</sup>

İslam bilginleri muhassısı, muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki grupta toplamıştır. Nassa muttasıl muhassıslar, istisna, şart, sıfat, gaye, bedel, mefuller, hal, temyiz ve atf-ı beyandır. Munfasıl muhassıslar ise akıl, örf, his/duyu, icmâ' ve nasstır. Ayrıca bir lafzın tahsisi kabul etmesi için istiğrak şartını taşıması gerektiğini düşünenlere göre fertlerinin en az iki; şümul şartını taşıması gerektiğini düşünenlere göre ise cemi' (asgari üç) olması gerekir. Zira âmm, tahsisten sonra geride en az bir ferdi veya fertleri kalan lafızdır.<sup>56</sup>

## 2. DELALETLERİ BAKIMINDAN ÂMM VE HÂSS LAFIZLAR

Aksine bir delil bulunmadıkça ilave bir beyana ihtimali olmadığından hâss lafızların vaz' olduğu manaya delaletleri kat'îdir. Maide suresi 5/89. ayette geçen sayı isimleri buna örnek verilebilir. Burada delaletin kesinliğinin nedeni, sayı isimlerinin lügatte yalnızca bu manaya vaz' edilmesidir. Hâssın delaletinin kat'îliğiyle ilgili kayda geri dönecek olursak, onun delaletinin kat'î olmadığını kanıtlayacak bir delilin bulunmasının gerekli olduğunu görürüz. Hâss lafızlar bağlamında bu delilin işlevi, mütekellimin ilgili lafızla hakikati kastetmediğini ortaya koymaktır. Örneğin

<sup>53</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123; Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 141-142; Semerkandî, *Mizân*, 1: 278-281, 309-337; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 8-9; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 357; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123.

<sup>54</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123; Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 141-142; Semerkandî, *Mizân*, 1: 278-281, 309-337; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 8-9; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 357; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123.

<sup>55</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123; Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 141-142; Semerkandî, *Mizân*, 1: 278-281, 309-337; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 8-9; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 357; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123.

<sup>56</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 141-142; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 371-401; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 159-160.

“O, aslandır!” ifadesiyle gerçek bir aslan kastedilebileceği gibi cesarettten istiareyle bir insan da kastedilebilir. İstiare, lafzın tali manasıdır. Delil, ilgili olduğu lafzın tali manada kullanıldığını ispatlamalıdır. Yoksa asıl olan vaz’î manadır.<sup>57</sup>

İkinci olarak hâss bir lafzın, herhangi bir delil olmaksızın kendi anlamı dışında bir manaya ihtimali de bulunabilir. Buna mutlak ve mücerret ihtimal denir. Iraklı Hanefiler, mücerret ihtimalle herhangi bir delilin bulunmaması arasında fark olmadığını, bu nedenle mücerret ihtimalin hâssin kesinliğini iptal edemeyeceği kanaatinde dirler. Semerkantlı Hanefiler ve Şafîiler ise kat’îliğin ihtimalle bir arada düşünülmemeyeceğini kaydetmişlerdir. Onlara göre eğer âmm zannî bir delille veya haber-i vâhid ile tahsis edilmişse, delaleti de onu tahsis eden delilin hükmü gibi zannîdir. Bununla birlikte genel itibarıyla Hanefiler, Kur’an nassının haberi vâhid ile tahsis edilmeyeceğini savunurlar. Buna uygun olarak da Kur’an ve mütevatir sünnet gibi delaletleri kat’î olan delillerle gerçekleşen tahsisin, o lafızdan muradın bu olduğunu mutlak surette ortaya koyduğunu; artık o lafzın tevile ihtimalinin bulunmadığını düşünürler. Ancak bu, lafzın tahsis edilen kısmının hükmüdür.<sup>58</sup>

Son olarak hususi sebeplere binaen inen lafızları, bu sebeplerin tahsis edip edemeyeceğine de değinmek gerekir. İslam hukukçularının geneli, lafzın umûmîliğine itibar edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Onlara göre bu tür lafızlar, hem hakkında indikleri kişileri hem de onun dışındakileri kapsayacak derecede geniştirler. Belirli bir kişi hakkında inmesi onu hâss kılmaya yetmez. Ancak Şafîiler, bunun aksine sebebin hususiliğinin esas olduğunu ve hususi sebeplerin ilgili oldukları âmm lafızları hâssa dönüştüreceğini savunurlar. Zira bu tür lafızlar, hakkında indikleri tekil kimselere mecaz yoluyla delalet ederler; aynı niteliği haiz onun dışındaki kimselere ise ya başka bir nassla ya da bu lafızların hakkında indiği kimselere kıyasla delalet ederler. Aynı şekilde Şafîiler, kendisine sorulan sorulara Hz. Peygamber’in verdiği cevapların da o kimselere hâss olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefilere göre ise cevap sorudan müstakil değilse o kişiye hâsştır; ancak müstakil ise işte o zaman hem soruyu soranı hem de başkalarını içine alır. Buna, zıhar (Ahzâb 33/4; Mücadele 58/1-4), liân (Nur 24/6-9), kazif (Nur 24/4-5, 13, 23), zina (Nur 24/2-3) ve hırsızlıkla (Maide 5/38) ilgili lafızlar kanıt teşkil etmektedir. Eğer hakkında indikleri kimselere hâss olsalardı bu lafızlardan umumi hükümler çıkarılamazdı.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 100; Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 12-19; Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 128-131; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 300; Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 4: 205; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 123-153, 426; Sadeddin Meş’ud b. Ömer Taftazânî, *el-Muṭavvel şerhu telhîsi miṣṭâhi’l-’ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2013), 506-515; İbn Nuceym, *Şerhu’l-Gaffâr*, 1: 19; Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 311-313; Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 144; *Dil ve Varlık*, 49-54.

<sup>58</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 128, 132, 133, 144; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 300-301; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 123-153; İbn Nuceym, *Şerhu’l-Gaffâr*, 1: 19-22, 96-97.

<sup>59</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 271-274; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 330-337; Beydâvî, *Mîrâcu’l-minhâc*, 1: 394-396.



## 2.1. Âmm Lafızların Delaleti

Aslında esas olan her bir lafızla tek bir mananın kastedilmesidir. Ne var ki vakıada lafızlardan çok mana vardır. Bu nedenle her manaya müstakil bir lafız tayin edilememektedir.<sup>60</sup> Âmm ve hâss kategorileri de bu hakikatin bir parçasıdır; yani bu zorunluluk nedeniyle lügatte âmm lafızlar bulunmaktadır.

İsfahânî, lafız-anlam ilişkisinin beş ayrı şekilde gerçekleştiğini tespit etmiştir. Bunlar, tevâtu' (örtüşmek), mübâyenet (ayrıklık), terâdüf (eş anlamlılık), iştirak (çok anlamlılık) ve müştâk/türemiş olmaktadır.<sup>61</sup>

Peki, delaleti bakımından âmm lafızlar ne şekilde değerlendirilmiştir?

Bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır:

- Tevakuf ehli, âmm ile ne kastedildiği ortaya çıkıncaya kadar beklemek gerektiğini düşünmektedir. Bazı Mu'tezilî âlimlere, Mürchie'ye, Eş'arîlere ve Ebû Saîd el-Berdâî'ye (ö. 317/929) ait olan bu görüş, isabetli bulunmamıştır.

- Husus ehli ise âmm ile hususi bir mananın kastedildiği, bu nedenle hususun dışındaki manalar için delil bulmak gerektiği görüşündedir. Hanefî Ebû Abdullah es-Selcî'ye (ö. 266/880) ait olan bu görüş Arapçada umumi manalara konmuş lafızların da bulunması nedeniyle muteber görülmemiştir.

- Şer'î bir nastaki âmmın manası tahsis edilmedikçe bütün fertleri için sabittir. Bu sabit olmakla birlikte ilgili delaletin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu hususunda Hanefîler ile cumhur ayrışmaktadır.<sup>62</sup>

### 2.1.1. Hanefîlerin Görüşü

Mâturîdî ve Semerkantî İslam âlimleri hariç Hanefîler ve Mu'tezilîlere göre tahsis edilmemiş âmmın bütün fertlerine delaleti kat'îdir. Onların kat'îlik ifadesiyle kastettikleri şey, âmmın hiçbir şekilde tahsis edilemeyeceği değildir. Bilakis, bu tahsisin kat'î bir delille mümkün olduğudur. Onlara göre kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delillerle âmm, tahsis edilemez. Ayrıca tahsis ihtimali taşıması, âmmın delaletinin zannî olmasını gerektirmez. Bir delil olmaksızın âmmı tahsis etmek ise batnî bir iradeyle hareket etmek anlamına gelir. Bu, doğru değildir.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru'l-Tunisiyye, 1984), 1: 98.

<sup>61</sup> İsfahânî, *Tefsîre Giriş*, 36.

<sup>62</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96-104; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 59-67; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 132-151; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 277-279; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 311-313; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisi*, 90-91; Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 142.

<sup>63</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96, 100; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 132-151; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 277-280; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 425-440.

### 2.1.2. Cumhuriyetin Görüşü

Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerle Ebû Mansur Mâtürîdî ve Semerkantlı Hanefilerin oluşturduğu çoğunluğa göre tahsis edilmeyen âmmın tüm fertlerine delaleti, tahsisten önce de sonra da zannîdir. Onların bu konudaki dayanakları, bütün âmm lafızların tahsis edildiğine ilişkin genel kabuldür. Buna, “الذین قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل” (Âl-i İmrân 3/172) ayeti örnek verilebilir. Bu ayetteki “الناس/insanlar” kelimelerinden ilki, Nuaym b. Mes'ûd (ö. 30/650), ikincisi ise Mekkeliler hakkındadır. Eğer âmm lafızlar, tüm fertlerine kat'î delalet etselerdi, tek bir kişi için “insanlar” tabiri telaffuz edilmezdi. Görüldüğü gibi cumhur, âmm lafızların haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle de tahsis edilebileceğini; Hanefilerise âmmın ilk tahsisinin ancak kendisi gibi kat'î bir muhassısla yapılabileceğini; zannî delillerle tahsisinin ise bundan sonraki tahsisler için mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>64</sup>

Âmmın tahsisten sonraki fertlerine delaletinin zannîliği konusunda ise İslam âlimleri ittifak etmiştir.<sup>65</sup> Âmm lafızların delaletlerine dair verdiğimiz bu bilgileri, üç örnek üzerinde uygulamaya çalışacağız. Bunlardan ilki ikisi, Mâûn suresindeki “المصلين” ve “معاون” lafızları; üçüncüsü ise “البر/birr” lafzıdır.

### 2.2. Mâûn Suresindeki “المصلين” ve “معاون” Lafızlarının Delaleti

Mâûn suresi, nüzul yeri ve zamanı hakkında müfessirlerin ihtilaf ettiği surelerden biridir. Surenin ilk üç ayetinin Âs b. Vâil (ö. /622), Velid b. Muğîre (ö. /622) veya Ebû Cehil (ö. 2/624) hakkında indiğine dair rivayetler vardır; dolayısıyla bu ayetlerin Mekki olduğunda şüphe yoktur. Ancak müfessirler, surenin geri kalanının Mekki mi yoksa Medenî mi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu surenin tümüyle Mekki olduğunu savunanlar “الذي” ve “الذین” müphem lafızlarıyla bazı Mekkelî müşriklerin kastedildiği kanaatinde idirler. Bu manada Zemahşerî, tekil sıygadaki “الذي” ilgi zamirinin çoğul manada cins isim olduğunu kaydetmiştir. Fakat bunu ilk ayetlerle sonraki ayetlerin aynı bağlamda indiğini ifade etmek için değil, o lafızların da âmm olduğunu tespit etmek için yapmıştır. Ancak aynı gerekçeler, surenin tamamen veya kısmen Medenî olduğunu düşünenler için de geçerlidir. Nitekim bazı rivayetler, Mâûn suresinin Medenî olduğunu bildirmektedir. Üstelik sure, riyakârlığı ve mâûna engel olmayı, namaz kılanlara nispet etmiştir ki bu fiiller, Medi-

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 120-121; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96, 100, 170-175; İbn Nuceym, *el-İhkâm*, 2: 66-69; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 132-151; Ebû Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu Abikan, 1998), 1: 659-660; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 277-280; Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 2: 204; Râzî, *el-Mahsûl*, 7-21; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 49; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 425-440; Adüduddin Abdurrahman b. Ahmed İcî, *Şerhu'l-'Adûd alâ muhtasari'l-muntehâ* (Bulak: el-Matbaatu'l-emiriyye, 1316), 61; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 685; İbn Nuceym, *Şerhu'l-Gaffâr*, 1: 94-97; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 633-634, 685-694.

<sup>65</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 105; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 134; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 287-297, 327; Râzî, *el-Mahsûl*, 17-14; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 425-448; İbn Nuceym, *Şerhu'l-Gaffâr*, 1: 97-102.

ne döneminde gerçekleşebilir. Zira riya, münafıklık; mâûn ise ariyeten verilen alet-edevat gibi gündelik ihtiyaçlarla birlikte sadaka ve zekâttır. Mekke’de Müslümanlar zayıf olduğu için inananların müminler arasında gizlenmelerine gerek yoktur. Ayrıca zekât Medine’de farz kılınmıştır. Bu tarihi hakikat de surenin Medenî olduğu fikrini desteklemektedir. Hâsılı, bu surenin nüzul yerini ve zamanını salt âhad-haberlerle belirlemenin mümkün olmadığını gören müfessirler, içeriğini esas almışlar, surenin işlediği konuların kronolojik tertibini, söz konusu rivayetleri destekleyen ilave deliller olarak değerlendirmişlerdir.<sup>66</sup>

Müfessirleri bu surenin ilk üç ayetinin Mekkî, sonrakilerin ise Medenî olduğu düşüncesine sevkeden esas etken, surede geçen “musallin” ve “maun” lafızlarıdır. Musallin lafzıyla namaz kılan kimselerin kastedildiği ve bu lafzın âmm olduğu açıktır. Lafız, çoğul kipte marife bir kelimedir. Marife gelmesi, hitabın hakkında indiği kimseleri ilk muhataplarının bildiğini, yani o tarihteki bazı şahsiyetlerle alakalı olduğunu göstermektedir. Oysa müfessirler bu lafzı, özel sebeplerle sınırlı tutmamış, tüm zamanlardaki benzer şahsiyetlerin de bahsedilen kimseler içine gireceğini ifade etmişler ve namaz ibadeti, sosyo-ekonomik ve psikolojik tutumlarını etkilemeyen tüm riyakârları bu ayetteki “veyl” hitabının muhatabı olarak görmüşlerdir.<sup>67</sup>

Mâûn lafzı ise “ل” takısıyla marife tekil bir isimdir. Bu tür lafızlar ya ahid ya da cins için vaz’ edilmiştir. Lügatte mâûn, insanların alet-edevat ve tuz gibi ihtiyaçları anlamına gelmektedir ve bu manada bütün basit gündelik araçları kapsamaktadır; o halde cinsle tekabül ettiği için âmmdir. Müfessirler, rivayetlere dayanarak bu lafızla zekâtın da kastedildiğini kaydetmişlerdir. Bu manada mâûnun aslındandır. Zira

<sup>66</sup> Ebü’l-Velid Abdülmelik İbn Cüreyc, *Tefsîru ibn Cüreyc* (Kahire: Turasu’l-İslamiyye, 1992), 341; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-ur’an* (Kahire: Merkezu’l-buhûs ve’dirâsâti’l-Arabiyye, 2001), 24: 666-678; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10: 624-625; Ebü’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm* 3: 518; Ebü İshak Ahmed Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 2002), 10: 304-307; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed Vâhidî, *Esbâbu’n-nuzûl* (Beyrut: Dâru âlemi’l-kutub, ts), 342; Ebü Muhammed Hüseyin b. Mes’ud Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl* (Riyad: Dâru’t-tayyibe, 1049 h.), 8: 551; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 439; Ebü Muhammed İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz fi tefsiri’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2001), 5: 527; Muhammed b. Ebi Bekr urtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Muessetu Risale, 2006), 21: 510; Beydavî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1995), 2: 615; Ebü Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8: 517; Abdurrahman b. Muhammed Şe’âlebî, *Tefsîru Şe’âlebî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1997), 5: 630; Ebussuud, *İrşâdu akli’s-selîm*, 5: 580-581; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330), 7: 522; Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunisiyye, 1984), 3: 563; Aîşe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-beyânî* (Kahire: Dâru’l-meârif, ts), 2: 183; Rudi Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yay., 1995), 144; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, trc. Komisyon (İstanbul: İşaret Yay., 1999), 3: 1311.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân* 24: 666-678; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10: 624-626; Ebü’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm* 3: 518; Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 10: 304-307; Vâhidî, *Esbâbu’n-nuzûl*, 342; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8: 551; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 439-441; İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz*, 5: 527; Kırtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 21: 510; Beydavî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 615; Ebü Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8: 517; Şe’âlebî, *Tefsîru Şe’âlebî*, 5: 630; Ebussuud, *İrşâdu akli’s-selîm*, 5: 580-581; Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, 7: 522; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3: 563; Aîşe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-beyânî*, 2: 183; Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, 144; Esed, *Kur’an Mesajı*, 3: 1311.

mâûnun aslı, killeştir (az olmaktır); zekât da çokta aza tekabül etmektedir. Müfessirlerin mâûn lafzının balta, tencere gibi ariyeten verilen edevat tuz ve ateş vb. gibi gündelik basit ihtiyaçlar ile zekât arasında bir muaraza görmemişlerdir. Yani bu lafzı, herhangi bir ferdine indirgemeksizin, zekâtı da içine alan umumi bir lafız şeklinde algılamışlardır. Müfessirlerin bu tutumu, Mâturîdî ve Semerkanlı Hanefîlerin de aralarında bulunduğu cumhurun, “âmm, bütün fertlerine zannî olarak delalet eder” şeklindeki anlayışlarına uygundur. Çünkü bu lafızların fertlerine kat’î şekilde delaletini zaruri görmemişler; yani mâûn lafzının nihai olarak zekât anlamına geldiğini iddia etmemişlerdir.<sup>68</sup> Sadece Beydâvî, mâûnu “الزكاة أو ما يتعاون في العادة” şeklinde tarif etmiş, zekâtı diğer anlamlarına “أو/veya” harfiyle bağlamıştır.<sup>69</sup> Fakat bu da kat’î delalet iddiasını taşımamaktadır.

Burada bir ihtimalden daha bahsetmek gerekir. Şöyle ki mâûn lafzının geçtiği sıla cümlesi, “فويل للمصلين” cümlesindeki musallin lafzını beyan içindir. Bu işlevinden hareketle bu sıla cümlesi, sıfat mesabesinde tek bir lafız gibi görülüp musallin lafzına muttasıl bir muhassıs şeklinde algılanabilir. Bu durumda “Yazıklar olsun” şeklindeki yergi hitabı, tüm namaz kılanları değil de içlerinden yalnızca “namazı bilinçsizce kılmak, gösteriş/riya yapmak ve mâûna engel olmak” şeklindeki menfi tavırları sergileyenleri kapsayacak şekilde daraltılmış olur. Dolayısıyla musallin lafzının, namazlarını riyakârca ve gaflet içinde kılan ve iyiliğe engel olan kimselere delaleti kesinleşir. Son üç ayeti bu şekilde yorumlamakla birlikte müfessirler, bunun bir tahsis olduğuna dair herhangi bir kat’î delil sunmadıkları gibi görüş de beyan etmişlerdir.<sup>70</sup>

Sonuç itibarıyla tefsir literatüründeki mâûn ve musallin lafızlarıyla ilgili tespitler ve açıklamalar, musallin lafzının kapsamının, zaman ve zemin kaydı aranmaksızın kınamaya konu nitelikleri taşıyan herkesi içine alacak şekilde algılandığını göstermektedir. Bu yaklaşımlarında cumhurun görüşünü esas aldıklarını düşündürecek emareler daha yoğundur; fakat bunu kanıtlayacak açık ifadeler, söz konusu eserlerde tespit edilememiştir. Bununla birlikte ilgili lafızları nasıl okumaları gerektiği ko-

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân* 24: 665-678; Mâturîdî, *Te’vîlât*, 10: 626; Ebü’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm* 3: 518; Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 10: 304-307; Vâhidî, *Esbâbu’n-nuzûl*, 342; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8: 551; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 439-441; İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz*, 5: 527; urtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 21: 510; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 615; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8: 517; Şe’âlebî, *Tefsîru Şe’âlebî*, 5: 630; Ebussuud, *İrşâdu akli’s-selîm*, 5: 580-581; Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, 7: 522; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3: 563; Aişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-beyânî*, 2: 183; Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, 144; Esed, *Kur’an Mesajı*, 3: 1311.

<sup>69</sup> Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân* 24: 665-678; Mâturîdî, *Te’vîlât*, 10: 626; Ebü’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm* 3: 518; Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 10: 304-307; Vâhidî, *Esbâbu’n-nuzûl*, 342; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8: 551; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 439-441; İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz*, 5: 527; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-ur’ân*, 21: 510; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 615; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8: 517; Şe’âlebî, *Tefsîru Şe’âlebî*, 5: 630; Ebussuud, *İrşâdu akli’s-selîm*, 5: 580-581; Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, 7: 522; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3: 563; Aişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-beyânî*, 2: 183; Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, 144; Esed, *Kur’an Mesajı*, 3: 1311.

nusunda fıkıh usulünün sunduğu yöntem bilgilerinden istifade ettikleri; bu bağlamda sebebin hususiliğine rağmen lafızların umumuna itbiar ettikleri kesindir.

### 2.3. “Birr” Lafzının Delaletinin Belirlenmesi

“بِرْرَ/Berera” fiil kökünden bir mastar olan “البِرْرَ/birr” lafzına sözlükte, genişlemek, geniş olmak, salah, hayır, ihsan/lütuf, atâ/sadaka, tâat/iman ve ibadet, sıdk/doğruluk ve adalet anlamları verilmektedir.<sup>71</sup>

İsfahânî'nin tespitlerine göre birr lafzı, su basmayan kara parçası demek olan “البِرْرَ/berr” isminin genişlik anlamıyla ilgilidir ve hayır işlerindeki bolluğu ifade etmek için kelimenin kökündeki genişlik anlamından yararlanılmıştır. O halde bu lafız, hem Allah'a (Tur 52/28) hem de insanlara nispet edilebilir. Kulun birri, Rabbine karşı tâ'ati; Allah'ın birri ise iman ve amelleri için kuluna sevap ihsan etmesidir (Âl-i İmran 3/198; İnsan 76/5; Mutaffifin 83/18, 22).

İnsanlık birr lafzının “hayır/iyi” anlamında birleşmektedir. Ancak iyinin nesnel karşılıkları kültürden kültüre, kişiden kişiye değişebilmektedir. Ahlak felsefesi alanında yürütülen çalışmalar, iyinin ne olduğuna, iyiye ulaşmanın imkânına, “sıdk/doğru” kavramıyla ilişkisine, dolayısıyla ona niçin, hangi mana ve değerlerin yüklendiğine dair pek çok yaklaşımı içermektedir. Bahsi geçen yaklaşımlarda ahlakın kaynağının ilahi olduğunu savunanlar olduğu gibi, tabiî mekanik bir işleyişin, katı bir gerekirciliğin veya bizatihi insanın, ahlaki iyiyi belirlediğini düşünenler olmuş; nihayetinde iyi, dini, tabiî, sosyal ve ruhani dinamiklere dayalı bir takım kurullarla açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak bunlar, iyinin mahiyetini tam olarak açıklayan yaklaşımlar değildir; daha ziyade sosyal ve psikolojik bir olgu veya bir ülkü yahut bir yanılısma, hatta bir nevroz olarak ahlak felsefesi açısından iyiyi inceleyen yaklaşımlardır. Hegel'in idealizmi, Schopenhaur'in kötümserliği, Nietzsche'nin nihilist yaratıcılığı, Kierkegaard'ın varoluşçu etiği, Sartre'ın ve Heidegger'in sahiciliği, Camus'nün absürdizmi ve insanı ahlakın üreticisi olarak gören diğer fikirler, teolojik ve deontolojik içerikli klasik normatif etik doktrinlere karşı, insanı özgür kılmayı hedefleyen ve kutsaldan doğmayan bir iyi tasavvurunu esas almışlardır.<sup>72</sup> Dolayısıyla iyinin Kur'an'daki karşılığı olan birr lafzı, âmm lafızların delaletinin nasıl belirleneceğine dair esaslı bir örnek olabilir.

<sup>71</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-'Arab*, “Birr” md., 1: 252-255; Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzi, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'âni'l-'azîm* (Ankara: TDV Yay., 1997), 193.

<sup>72</sup> Ahmet Cevzici, *Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yay., 2015), 35-481; Süleyman Hayri Bolay, *E. Boutrou'da Zorunsuzluk Doktrini* (Ankara: MEB Yay., 1989), 48-63, 132-140; Schopenhauer, *Aşkın Metafizigi*, trc. Selahattin Hiciv (İstanbul: Sosyal Yay., 1997), 9-51, 67-69; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, trc. Hasan Can (Ankara: Tutku Yay., 2014), 35-101; Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, trc. Enver Günsel (Ankara: Tutku Yay., 2015), 110-134; Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, trc. Mehmet Karasan (İstanbul: MEB Yay., 1992), 4-123; Nietzsche, *Deccal*, trc. Faruk Erşahin (Ankara: Tutku Yay., 2016), 9-124; J. Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, trc. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yay., 1985), 51-121; Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (İstanbul: Birey Yay., 1997), 55-171; Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV Yay., 1991), 25-63.

“Berr” ortacı ve çoğulları olan “ebrâr” ve “berera”nın cins-i istiğrak ve şümül için veya mecâz ya da kinayeyle hakiki mananın beyanında mübalağa için kullanılması hasebiyle âmm oluşunda kuşku yoktur.<sup>73</sup> Ancak buradaki ifade berr değil; birrdir. Bununla birlikte Kur’an, iyinin mahiyetinden değil, iyi/iyilerin kim olduklarından bahsetmiştir. O halde buradaki birr mastarı, ya sıfat olarak ya da iyi davranışları kapsayan cins mahallinde bir isim olarak kullanılmıştır ki bu lafzın âmm olmasından da ancak bu itibarla bahsedilebilir.

Birr mastarı, üçü olumsuz kipte,<sup>74</sup> diğerleri ise emir ve tavsiye kiplerinde olmak üzere Kur’an’da sekiz ayette geçmektedir.<sup>75</sup> Müfessirler bu lafızla ilgili en detaylı açıklamayı, Bakara suresi 2/177. ayetin tefsirinde yapmışlardır. Bu nedenle konu, bu ayet bağlamında ele alınmıştır. İlgili ayet şu şekildedir:

"وليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والكتاب والنبیین وأتی المال علی حبه ذوی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل والسائلین وفي الرقاب وأقام الصلاة وأتی الزکاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فی البأساء والضراء وحين البأس أولئک الذین صدقوا وأولئک هم المتقون"

Bu ayette Kur’an, muhataplarının dinen ve örfen ma’ruf kabul ettikleri bir uygulamayı reddetmiştir.<sup>76</sup> Taberî (ö. 310/923), bu ayetin te’vili konusunda müfessirlerin ihtilaf ettiklerini kaydetmiş ve bu konudaki görüşleri iki grupta toplamıştır: İlk olarak burada, iyiliği namazla ve kibleyle sınırlamanın doğru olmadığı anlatılmaktadır. Nitekim farizalar indirilmiş, hadler belirlenmiş ve Allah, bütün bu ödevlerin ifasını emretmiştir. Demek ki namazda Ka’be’den başka bir yöne dönmek nasıl doğru değilse iyi sayılmak için namazı yeterli görüp diğer ibadetleri, bireysel, toplumsal veya ekonomik görevleri ihmal etmek de aynı şekilde doğru değildir. İkinci olarak bu ayet, namazda batıya yönelen Yahudilere ve doğuya yönelen Hıristiyanlara yöneltilmiş bir tenkittir. Onlara nelerin iyilik olduğunu bildirmekle yetinmeyip onların iyilik algılarını eleştirmektedir.<sup>77</sup> Bu ifadedeki birr lafzının cinse delalet ettiğini belirlemenin pratik yolu, başına “کل/küll” kelimesini koymaktır. Bu kelimeyi koyduğunda anlam bozulmuyorsa lafız âmmdir. Nitekim Ferrâ, ibareyi (ö. 207/822), *ليس*

<sup>73</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24: 206; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 461; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiki’t-te’vil* (Beirut: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, 1998), 3: 616; Taftazânî, *el-Mu’âvvel*, 224-272; Suyûtî, *el-Behcetü’l-mardıyye I-II* (Kum: Muessetu İsmailiyyan, 1408 h.), 74-78; Özdemir, *Dil ve Varlık*, 100.

Yukarıdaki müfessirlerin tamamı buradaki “ebrâr” lafzını, öncesindeki “füccâr” lafzının zıddı olarak anlamışlar ve mü’minler şeklinde okumuşlardır. Esasen bu, lafzın bir yönüyle âmm, diğer yönüyle hâss olduğunu gösterir. Zira “ebrâr” lafzına iman edenler anlamını vermek, İslam inancına inanmayanların iyiliklerini dışarıda bırakmak anlamına gelmektedir.

<sup>74</sup> Bakara 2/177, 189; Âl-i İmran 3/92.

<sup>75</sup> Bakara 2/44; Mâide 5/2; Meryem 19/14, 32; Mücadele 58/9.

<sup>76</sup> Ma’mer b. Musennâ Ebü Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’an* (Kahire: Mektebtü’l-hanci, 1988), 1: 65-66; Ebü Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an* (Beirut: Alemü’l-Kutub, 1983), 1: 104; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 3; Semerkandî, *Bahru’l-ülûm*, 1: 179; Ebü Hayyan el-Endulûsî, *Bahru’l-muhît* (Beirut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1993), 2: 3; Nesefî, *Medârik*, 1: 153.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 74-93.

"البر كله في توجهكم إلى الصلاة" şeklinde;<sup>78</sup> Semerkandî ise küçük bir farkla (ö. 373/983) "ليس البر كله في الصلاة" şeklinde okumuştur.<sup>79</sup>

Esasen bu ifadeleri, namazla veya kıblenin değişmesiyle açıklamak arasında da lafzın delaleti açısından fark vardır. Çünkü lafzın diğer ibadetlere karşı ilgisiz kalarak namaza odaklanmayı eleştirmesi, hitabın Müslümanlara yönelik olduğunu gösterir. Eski kiblelere yönelmenin iyilik olduğu algısını eleştirmesi ise ehl-i kitabın iyilik anlayışıyla İslam'ın iyilik anlayışı arasında bir mukayeseyi içerir. Aynı zamanda bu ifade müşriklerin, kıblenin değişmesi hadisesini, Hz. Muhammed'in şahsında İslam'ın tutarsızlığının delili olarak görmelerine cevap mahiyetindedir.<sup>80</sup>

Müfessirler buradaki *birr* mastarının, "زُو/زُو بَرٌّ" veya "el-berr/el-berr" ya da "البار/el-bârr" manasında bir sıfat yahut da "ولكن البرُّ من آمن ..." manasında mahzûf bir isim tamlaması olduğu kanaatindedirler. Bu durumda ayetin manası "Fakat (hakiki) iyilik, ...e inanan kimsenin iyiliğidir." şeklinde oluşur. Hatta Taberî, "ولكن البر"deki "*birr*"in fiil/mastar olduğuna; bir fiilden "الإنسان/insan" manasında bir ismin nasıl kastedilmiş olabileceğine dair hususi bir paragraf açmıştır. Müfessirlerin bu tespitlerinin gerekçesi, "ولكن البر"nin haberi olan "من/kim" ilgi zamiridir. Zira iyiliği açıklamak üzere inşa edilen bir cümlenin yüklemine "kimselerdir" anlamına gelen bir sözcük olması, cümle öğelerinin uyumsuz olduğu intibahı vermektedir. Malum, Türkçede de "İyilik, şu kimsedir." denmez; ancak Arapçada mastar, sıfat manasında kullanılabilir. Örneğin "الشجاعة عنتره/Cesaret Antere'dir." denebilir. Dolayısıyla burada *birr* mastarıyla kastedilen sıfattır. Taberî'nin ifadesiyle "ayetin manası, "Fakat iyi (kimse), Allah'a iman eden, ... kimsedir."<sup>81</sup> şeklindedir.

Bu tespitler, konumuz açısından önemlidir; zira sıfat manasında mastar olarak telakki edilmesi halinde *birr* lafzı, iman esaslarına inanan, ibadetlerini ve yükümlülüklerini yerine getiren her bireyi kapsamaktadır. Söz konusu kimseler, Allah'ın iyi addettiği davranışların faili olmaları nedeniyle iyidirler. Bahsi geçen davranışlar, öncelikle kalbî/manevî fiillerdir; zira bu ayetin ilk zikrettiği iyi fiiller imanla ilgilidir. Nitekim ayetteki tertibe göre iyinin kıstası, Allah'tan başka ilah olmadığına inanmak, ahiret gününü ve ba'sı/yeniden dirilmeyi, hesabı ve işlediklerimizden dolayı ahirette ceza göreceğimizi ve sevapla ödüllendirileceğimizi kabul etmek ve Allah'ın gönderdiği kitapları, melekleri ve peygamberleri tasdik etmektir.

<sup>78</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1: 104.

<sup>79</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1: 179.

<sup>80</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1: 104; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 3; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1: 179; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 3; Neseî, *Medârik*, 1: 153; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, trc. Salih Uçan - Vahdettin İnce (İstanbul: İnsan Yay., 1991), 1: 245-253.

<sup>81</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, 1: 117; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1: 104; Taberî, *Câ'mi'ul-beyân*, 3: 74; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 3-4; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1: 179; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 4; Neseî, *Medârik*, 1: 153; Ebussuûd, *İrşâdu 'akli's-selîm*, 1: 305-306.

Ayet kalbî fiillerin ardından mali yükümlülüklere geçmektedir. Buna göre birr kapsamındaki mali yükümlülükler, akrabaya, yetimlere, fakirlere, yolculara, dilenenlere, (efendisiyle arasında mukâtebe bulunan) kölelere, olanca sevgimize rağmen sahip olduğumuz maldan infak etmektir. Bunun ardından ayet, namaz ve zekât emrini yerine getirmeyi; sonra da ahitlerine sadakati; darlık ve kıtlıkta sabretmeyi saymıştır. Şu halde iyiler, tüm bu yükümlülükleri teslimiyetle ve gönül rahatlığıyla yerine getirenlerdir.<sup>82</sup>

Yukarıdaki ayet, “berr” veya “bârr” yahut “zü birr” manasında iyiliği, âmm olarak işlemektedir. Nitekim Ebû Hayyân, birrin, hayrın bütün türlerini kapsayan/câmi’ bir isim olduğunu, diğer iyilik sınıflarıyla kıyaslandığında kıblenin değişmesinin ehl-i kitabı bu kadar şaşırtmaması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>83</sup> Müfessirin “sınıflar” tabiri, iyiliğin şümüllü bir lafız olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bursevî (ö. 1137/1725) bu lafzın Kur’an’da mal (Bakara 2/180), iman (Enfal 8/23), ihsan/iyilik (Mü’minûn 23/89), akıbet (En’am 6/17) ve ecir (Hacc 22/3) anlamlarında kullanıldığını kaydetmiştir.<sup>84</sup> Ebû Hayyân da Bakara 2/105’teki “من خير” ifadesindeki “hayr” lafzını, öncesindeki edatla ilişkilendirerek,

- Kur’an veya tüm kitapları kapsadığı için vahiy;
- Hz. Peygamber’e özel bir ta’zim,
- nübüvvet ve İslam,
- hikmet, ilim ve fıkıh,
- zafer ya da hayrın tüm türleri şeklinde açıklamıştır.<sup>85</sup>

Ne var ki birr gibi hayır da soyut anlamlı bir sözcüktür. Gerek soyut olması gerekse taşıdığı değerın görece/rölatif olması nedeniyle bu lafız da tam olarak açıklanamaz. Örneğin mezhebî perspektifin belirlediği iyi anlayışı, mutlaklaştırılabilir; hatta “ma’rûf” diye “münker” emredilebilir.<sup>86</sup>

İyilik kavramı, tanımlanması güç bir kavram olduğundan Ebû Hayyân, yukarıda hayr tanımına, “hayrın tüm türleri” şeklinde bir açıklama eklemiştir. Bu aslında hayrı kendisiyle tanımlamaktır. Kaldı ki hayr mal anlamına da gelmektedir (Bakara

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2: 6-9; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 179-180; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 2: 5-11; Ebussuud, *İrşâdu aklî’s-selîm*, 1: 306-307.

<sup>83</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 2: 4.

<sup>84</sup> İsmail Hakkı Bursevî, “Hayr” md., *Kelimeler Arasındaki Farklar*, trc. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yay., 2001), 105.

<sup>85</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 1: 510.

<sup>86</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 3: 23; John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, trc. İbrahim Emiroğlu - Abdullatif Tüzer (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 33-36; Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, 11, 195-201; Hilmi Uçan, *Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi* (İstanbul: İz Yay., 2016), 175; Özdemir, *Dil ve Varlık*, 105; Bayram Koca, *Türkiye’de İslam ve Sosyalizm İlişkisi Bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapalist Müslümanlar* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2013).



2/81 ve 158). Ancak, söz konusu malın hayr kapsamına girebilmesi için temiz olması gerekir.<sup>87</sup> Ayrıca Kur'an'ın mal toplamaya aşırı istekli olmamayı, zühdü tercih etmeyi önerdiğini düşünen İslam âlimleri de vardır. Bu anlayış, mala olumsuz bir anlam yüklenmesine kapı aralamaktadır. Eğer mal toplamak teşvik edilmeyen bir şey ise nasıl olur da mal hayr olabilir? Bakış açılarının farklılığından kaynaklanan bu ihtilaflar, esasen mala hayr ismi verilmesiyle onun hayra vesile olmasının kastedildiğini ortaya koymaktadır.<sup>88</sup>

Nesefî'nin sa'y menasikini (Bakara 2/158) ma'rûf türünde bir davranış olarak betimlemesi de birr lafzını, ma'rûfla açıklama imkânını vermektedir. Ma'rûf, örfî boyutuyla birre ve hayra göre daha somuttur. Zira muhatabın zihninde onunla ilgili tecrübi bir bilgi vardır. Mesela Araf 7/199. ayetteki "af" ve "örf" ile kastedilen ahlak, mal ve beşeri ilişkilere dair hususlardır. İlk muhataplar buradan kendisine zulmedenî bağışlamak, mahreme hürmet göstermek, sıla-i rahmi kesenle tekrar ilişki kurmak, hilme teşvik, idrak seviyeleri düşük insanlarla tartışmaktan kaçınmak, kötülüklerden uzak durmak, sabretmek, ağızı yalandan ve gözü haramdan korumak gibi anlamları çıkarmışlardır. Onlara göre örf, genel olarak mekârim-i ahlaktır.<sup>89</sup>

Nesefî, Âl-i İmran 3/104. ayetin tefsirinde ma'rûfu, şeriat ve aklın tavsiye ettiği veya Kur'an ve sünnetin onayladığı şeyler; münkeri ise şeriat ve aklın çirkin bulup reddettiği veya Kur'an ve sünnetin onaylamadığı şeyler olarak tarif etmekte; bu itibarla ma'rûfu, tâ'atle; münkeri ise ma'siyetle izah etmektedir. Şu halde birr, ma'rûfu da içine alması nedeniyle akıl ve şeriate uygunluk kıstasını taşıyan her türlü davranıştır. Buna göre hakkında birr önce Kur'an ve sünnetle tespit edilir; hakkında ayet ve hadis bulunmayan tutum ve fiillerin iyi veya kötü oluşlarına ise akılla hükmedilir. Nesefî'nin, "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" ile ilgili sorumluluğu, bu konuları bilenlere havale etmesinin nedeni de budur.<sup>90</sup>

Mâturîdî bilgi sisteminin müntesibi olan Nesefî'nin, ma'ruf ve münkeri, şeriat ve aklın tavsiye ve onayına bağlı manevi ve fiili davranışlar şeklinde tanımlaması, Semerkantlı Hanefiler ve cumhurun âmm anlayışına uygundur. Çünkü bu tanım, müfessirlerin iyiliğin kapsamının ne olduğu veya kimlerin hakiki manada iyi olduğu şeklinde anladıkları "ولكن البر" ibaresindeki birr lafzının fertlerinin belirlenmesinde nassla birlikte akli da yetkili görmektedir. Bu durumda nassla sabit olmayan iyilikler, akılla tespit edilecektir. Bunun için de birr lafzının fertlerine delaletinin zannî olması gerekir.

<sup>87</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 2: 40-41; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 20; Ebussuûd, *İrşâdu 'akli's-selîm*, 1: 314-315.

<sup>88</sup> Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 640.

<sup>89</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkilu'l-ur'an* (Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1973), 4; İsfahânî, *el-Müfredât*, 496; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 4; 4: 443-44.

<sup>90</sup> Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 280-281; ayrıca bk. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 3: 23.

## SONUÇ

Lafızların vaz' edildikleri manalara delaletleri hakkında fıkıh usulü kaynaklarından aktardığımız temel teknik bilgiler ve bu bilgilerden tefsirin ne şekilde istifade ettiğini belirlemek amacıyla seçtiğimiz musallin, mâûn ve birr lafızlarının delalet şekilleri konusunda tefsir kaynaklarından çıkardığımız bulgular, tefsirle fıkıh usulü arasında sıkı bir irtibatın olduğunu göstermiştir. Hatta bu mikro örneklerden hareketle tüm boyutlarıyla delalet konusunun, bu iki ilmin ortak konusu olduğu hakikatini teslim etmekte hiçbir sakınca yoktur. Hanefiler, tahsis edilmemiş âmm lafızların vaz' edildikleri manalara delaletinin kat'î; cumhur ise zannî olduğu görüşünü savunmuştur. Tefsir ilmi de fıkıh usulünün koyduğu bu kaidelerden hareketle Kur'an'ın lafızlarını, murad-ı ilahiye delalet cihetinden incelemiş; bu yöntemle lafızların eşzamanlı kat'î delaletlerini veya daha geniş çerçevedeki muhtemel delaletlerini belirlemeye çalışmıştır. Musallîn, mâûn ve birr âmm lafızlarının delaletleri konusundaki müfessirlerin uygulamaları, tefsirin bu konuda fıkıh usulünden edindiği temel ilkelerden istifade ettiğini gösteren örneklerdir. Bu örnekler, onların çoğunluğunun zikredilen lafızları, "âmm lafız, tüm fertlerine zannî olarak delalet eder" kaidesi uyarınca tefsir ve te'vil ettiklerini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde o lafızların inişine gerekçe teşkil eden husûsî sebeplerin âmmın delaletini tahsis edemeyeceğini, ilgili lafızların delaletlerini hakkında indikleri şahıslarla sınırlamayarak göstermişlerdir.

## KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Aişe. *et-Tefsîru'l-beyânî*. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- Ak, Hâlid Abdurrahman. *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduhu*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1994.
- Aslan, Ali. "Bazı Hadislerde Değinen Cahiliye Devri Hac Uygulamaları". *Tarih Okulu Dergisi* 8/22 (Haziran 2015): 63-81.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud. *Me'âlimu't-tenzîl*. Thk. Komisyon. Riyad: Dâru't-tayyibe, 1049 h.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1998.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Mi'râcu'l-minhâc şerhu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Thk. S. Muhammed İsmail. Kahire: Matbaatu'l-Huseyn el-İslamiyye, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. *E. Boutrou'da Zorunsuzluk Doktrini*. Ankara: MEB Yayınları, 1989.
- Buhârî, Alâüddin Abdülaziz Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kelimeler Arasındaki Farklar*. Trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.

- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsiru rûhi'l-beyân*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330.
- Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2012.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. 'Îsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- Descartes. *Ahlak Üzerine Mektuplar*. Trc. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Draz, M. Abdullah. *Kur'an Ahlakı*. Trc. Emrullah Yüksel - Ünver Günay. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 171-172. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî. *Medâriku't-tenzîl ve haqâiki't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bîdîvî. Beyrut: Dâru'l-kelemi't-tayyib, 1998.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Menâru'l-envâr*. Trc. Soner Duman-Osman Güman. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.
- Ebü Hayyan Endulusî. *Bahru'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdu 'akli's-selim ilâ mezâyâ kitabi'l-kerîm*. Thk. Abdulkadir Ahmed 'Atâ. Riyad: Mektebu'r-Riyadi'l-hadis, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Trc. Komisyon. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ebü Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ. *Mecâzu'l-Ḳur'ân*. Thk. M. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebtu'l-hancı, 1988.
- Ebü Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*. Trc. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Ferrâ, Ebû Zekerîya b. Ziyad. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983.
- Fethullâhî, İbrahim. *Kur'an İlimleri Metodolojisi*. Trc. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. Trc. Hasan Can. Ankara: Tutku Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Kahire: Dâru'z-zehâir, 1322 h.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Birey Yayınları, 1997.
- Habbâzî, Celaluddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Muzaffar Baka. Mekke: Merâkizu'l-bahsi'l-ilmî ve't-turâsi'l-İslâmî, 1403 h.

- Hallaf, Abdulvehhab. *İslam Hukuk Felsefesi*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin. *Qavâ'idu't-tercîh inde'l-mufessirîn*. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Şur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *Tefsire Giriş*. Trc. Celalettin Divlekçi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed. *Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*. Thk. A. Abduşşâfi' Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- İbn Cüreyc, Ebû'l-Velid Abdulmelik b. Abdulaziz. *Tefsîru ibn Cüreyc*. Thk. Ali Hasan Abdulgani. Kahire: Mektebetu't-turasu'l-İslâmî, 1992.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. Thk. M. Salim Haşim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Te'vîlu müşkîlu'l-Şur'ân*. Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1973.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- İbn Nuceym, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim. *Fethu'l-Gaffâr bişerhi'l-Menâr*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî ve Evladuhu, 1939.
- İcî, Adûduddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu'l-'Adûd alâ muhtasari'l-muntehâ*. Bulak: el-Matbaatu'l-emiriyye, 1316.
- Karafî, Şehabeddin Ebû'l-'Abbas Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisâri'l-mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Koca, Bayram. *Türkiye'de İslam ve Sosyalizm İlişkisi Bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2013.
- Kurtubî, M. b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Muessetu risale, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Şur'an*. Trc. Salih Uçan - Vahdettin İnce. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdulmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. Trc. Faruk Erşahin. Ankara: Tutku Yayınları, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Trc. Enver Günsel. Ankara: Tutku Yayınları, 2015.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1986.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an Sistemik Kur'an Fihristi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. Trc. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed Fahu'l-İslam. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed kutubhane-i merkezi ilm ve edeb, ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Câbir Feyyâz 'Ulvânî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Hüseyin Elmalı. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Sartre, J. Paul. *Varoluşçuluk*. Trc. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Schopenhauer. *Aşkın Metafizigi*. Trc. Selahattin Hiciv. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşfu ve'l-beyân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002.
- Se'âlebî, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru Se'âlebî*. Thk. Komisyon. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1997.
- Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâicu'l-'ukûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdalberr. Doha: Dâru'l-kutubi'l-Katariyye, 1984.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. Thk. Ali M. Muavvid. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-Behcetü'l-mardîyye*. Thk. Mustafa Huseynî Ruştî. Kum: Muessetu İsmailiyyan, 1408 h.

- Suyûtî, Celaleddin. *el-Itkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Mustafa Dîbe'l-Buğa. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Şa'ban, Zekiyyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Şâtübî, Ebû İshâk. *el-Muvâfaqât*. Trc. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Sebt, Hâlid bin Osman. *Kavâidu't-tefsir*. Kahire: Dâru İbn Affân, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl tahkîku'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. Thk. Ebû Hafis Sâmi b. 'Arabî. Riyad: Dâru'l-fadîle, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ḳur'an*. Thk. Abdullah Abdulmuhsin Türkî. Kahire: Merkezü'l-buhûs ve'dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2001.
- Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. *el-Muṭavvel şerhu Telhîsi miiftâhi'l-'ulûm*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2013.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtı'l-funûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahruc-Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tilmisânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû'i ale'l-usûl*. Beyrut: Müesesetu'r-Reyyân, 1998.
- Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkerim Sarsarî. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdulkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1977.
- Uçan, Hilmi. *Dilbilim, Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Useymîn, Muhammed b. Salih. *el-Usûl min 'ilmi'l-usûl*. İskenderiye: Dâru'l-îman, 2001.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Esbâbu'n-nuzûl*. Thk. Ebû'l-Kasım Hibetullah b. Selame. Beyrut: Dâru âlemi'l-kutub, ts.
- Wilson, John. *Dil, Anlam ve Doğruluk*. Trc. İbrahim Emiroğlu - Abdullatif Tüzer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.
- Zemahşerî, Ebû Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. Riyad: Mektebetu Abikan, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1986.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

## **Dinî ve İlmî Birikimin Divan Şiirindeki İz Düşümleri** Footprints of Religious and Scholarly Accumulation in Diwan Poetry

**Necdet ÇAĞIL**

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Professor Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,  
Erzurum / Turkey  
ncagil@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3349-5199

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Ağustos/ August 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 2 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.454363

**Atıf / Citation:** Çağıl, Necdet. “Dinî ve İlmî Birikimin Divan Şiirindeki İz Düşümleri / Footprints of Religious and Scholarly Accumulation in Diwan Poetry”.

*ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 50

(Aralık/December 2018/2): 135-159. doi: 10.29288/ilted.454363

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Bütün bir evrenle irtibat kurma, duygu ve düşünceleri paylaşma adına insana bahşedilen en etkin enstrüman dildir. Dilin şekillendirdiği kelâm yapılanmaları içerisinde şiirin apayrı bir yeri ve önemi haiz olduğu bilinmektedir. Çok eski çağlardan beri şiir insanoğlunun, duygu ve düşüncelerini en etkin biçimde ifade edebilmek için başvurduğu en verimli iletişim vasıtalarından biri olmuştur. Öyle ki, eski medeniyetlerin ve tarihi kalıntıların aktarılmasında önemli bir rol üstlenen mitik destanların kahir ekseriyeti şiir formunda tanzim edilmiştir. Hatta kutsal metinlerin bazı bloklarının şiirsel bir yapılanma arz ettiği araştırmacılara malûmdur. Şiirin de pek çok edebî form ve tarz farklılığına sahip olduğu bilinmektedir. Biz bu çalışmamızda, eksenî bütünüyle aruz üzerine kurulu olan divan şiirimizin toplumu yönlendirme ve aydınlatma adına yansıttığı özdeyişler, hikmetler, nasihatler ve bazı bilimsel göndermeler üzerine fikir imal etmeye çaba sarf ettik. Büyük bir sanat anlayışına ve bilgi birikimine dayalı olan divan şiirimizin en dikkat çeken özelliği, insan yaşamı için altın kurallar içeren nasihat ve hikmetlere yer vermesidir. Bu nasihat ve hikmetlerin hemen tamamı asla birer fantezi ve senaryo ürünü olmayıp, yaşanmış ve yaşanmakta olan sosyokültürel gerçekliklerden iktibas edilmiş değerler birikimidir. Çalışmamızda divan şiirinin Türkçe, Arapça ve azıcık da Farsça örneklerine yer vermiş bulunmaktayız. Bu noktada çalışmayı başlıca üç temel kategoriye taksim ederek, önce genellemenin ilk, örneklendirmenin ikinci mısradan yer aldığı şiirleri, ikinci aşamada örneğin ilk, genellemenin ise ikinci mısradan yer aldığı şiirleri ve nihayet üçüncü aşamada da bazı ilim ve fenlere gönderi yapan şiirleri tahlil etmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Divan Şiiri, atasözü, darbimesel, teşbih, ilim, nasihat.

## Abstract

Tongue is the most effective tool granted to mankind, which serves to communicate with the entire universe and to share our feelings and thoughts. It is a well-known fact that, poetry has an exceptional place and significance among the word structures shaped by the tongue. Since the very ancient times, poetry has been a most efficient means of communication which enabled the mankind to express their feelings and thoughts in the most effective way. So much so that, the majority of mythical epics - which have undertaken an important role in conveying the old civilizations and historical remains- have been arranged in a poetic form. Moreover, it is known by the researchers that some holy scriptures contain passages of poetic nature. We also know that the poetry has got a lot of diverse literary forms and different styles. In this study, we endeavored to set forth some considerations upon the adages, aphorisms, advice and some scientific references, reflected by our diwan poetry -which was entirely based on prosody- upon the society with a view to directing and illuminating them. Diwan poetry was based on a grand artistic understanding and rich knowledge, whose most prominent feature is having a wide range of aphorisms and advice which include golden rules for the human life. Almost all of those aphorisms and advice are in no ways fictional fantasies or scenarios, but rather, they are accumulated acquisitions inspired from socio-cultural realities of past and present. In our study, we exemplified pieces of diwan poetry, mainly in Turkish and Arabic languages, and a bit of Persian verses. In this regard, we divided it into three main parts; the first part investigates the verses in which the generalization comes in the first line and illustration comes in the second line; while the second part deals with verses in which the illustration comes in the first line and generalization comes in the second line; and the third part deals with the verses which make a reference to some sciences and disciplines.

**Keywords:** Diwan Poetry, Comprehensive Principle, Proverb, Advice, Metaphor, Simile, Science.



### Extended Summary

It is a well-known fact that, since the ancient times, mankind has preferred to share its feelings, thoughts and knowledge with others, through either prose or verse. Despite the fact that for both types of narration there are exclusive features and advantages; it is indisputable that the verse is, in particular, dominant in sharing of feelings. Because verse has a fascinating effect on the eye, on the ear and on the heart, simultaneously; since it forms a basis for both richness of meaning and verbal adornment which are accompanied with euphonies made by rhymes. Besides, it must be due to the same reason that; even in prose, assonances are frequently used. It is apparent that, euphonies stay in the ear for a long while, and then their meanings are conveyed to the heart in a way, which leads to the fact that they cannot be forgotten so easily.

This study aims to elaborate on the literary genre called “Diwan Poetry”, which is one of the most distinguished examples of our poetic culture; its comprehensive principles and its brilliant narrations making referrals to some certain branches of science. The most prominent feature of Diwan Poetry is that; it uses adages and advice which serve as a source of inspiration and which illuminate the human life through building normative values. While fulfilling this mission, Diwan Poetry, employs a method with two aspects; it either reminds a general rule in the first place and then illustrates it with a special example; or it first mentions the example (happening) and explains the general rule, thereafter. In this manner, the most common practice is to mention the general rule in the first line and the example in the second line. However, the other way around is also possible; namely, the example appears in the first line and the general rule in the second. For both practices, the aim is to broaden the mental horizons of the subject person by passing from general to special or from special to general, and consequently to provide the permanence of the targeted message to be instructed.

One of the notable features of our Diwan Poetry is its frequent references to several branches of science. The reason behind it is obvious. That is, the subject of all of those different disciplines is the investigation of the material world, which is open to observation. Besides, human race leads a life which is closely related to this world. Therefore, in order to provide permanence and effectiveness of messages and advice to be presented to the society; it is necessary to present them through sample events chosen from the happenings of this material world which are subject matters of science and observation, sometimes as a general rule and sometimes in the form of a special illustration. Moreover, since many samples of diwan poetry contain citations from several sciences; this is an indication that diwan poets are mostly well-educated and distinguished people.

Perhaps, one of the most important features of Diwan Poetry, which we must underline is; the presented illustrations are real life situations and citations from real happenings; and also they have a most cordial style of expression. It must be because of this cordiality that we often come across personal and political sarcasms; and even very harsh criticisms.

## GİRİŞ

“Şiir” (الشعر) kelimesi Arapça olarak “şuur” (الشعور) lâfzıyla ortak kullanıma sahiptir ve bu da şiir için olmazsa olmazın bilinçli ve sanatsal bir yapılanma ürünü olması gerektiğini ifade eder. Nitekim şiir sözlükte “dakik bilgi” anlamına gelip, bu bağlamda şiir sahibinin şair diye isimlendirilmesi de sanatında ihtisas kesp edecek derecede güçlü bir idrak ve irfana sahip olmasındandır.<sup>1</sup> Buna ilaveten şiirin ilginç bir özelliği de, sanatsallığının gereği olarak bazen yalanla makyajlanmaya müsaade etmesidir. Bu meyanda “Şiirin en güzeli en yalancı olanıdır” denmesi şiirin bu sanatsal yönüne işaret etmektedir.<sup>2</sup> Şiirin etkin ve kalıcı olabilmesi için pek çok şart ve kuraldan bahsedebiliriz ki, bunlardan biri de şiirin hem lafız hem mana itibariyle tam bir fikir hendesesi mahsulü olmasını sağlayabilmektir. Bu noktada şiirin mana yönünden oldukça zengin ve derin olması kadar lafız yönünden de âdeta matematiksel incelikleri yansıtacak derecede hoş, latif ve ölçülü olması gerekmektedir ki, bunun en güzel örneklerini divan şiirinde bulabilmemiz mümkündür. Lafzıyla kulağa, manasıyla kalbe hitap eden bu bedii ve estetik güzellikleri hem Türkçe hem Arapça hem de Farsça inşa edilmiş divan şiirinin birçoğunda müşahade edebilmekteyiz. Öyle ki, bazen bir şiirde “harf” tekrarının bile belli bir matematiksel ölçü dâhilinde gerçekleştiği vakidir. Örneğin, Nefî’ nin (ö. 1635), Hüsrev Paşa’nın (ö. 1632) Bağdat Seferi’ni anlatan kasidesinde Sultan IV. Murad’ı [ö. 1640] övdüğü; hezec vezinli:

*Muzaffer ola serdârın eyâ şâhenşeh-i gâzi*

*Ne Tebrîz’i koya Şâh-ı Kızılbaş’a ne Şîrâz’ı<sup>3</sup>*

beytinin aliterasyon harfleri olan “re”, “ze” ve “şe” seslerinin beyitte beşer kez tekrarlanması ilginçtir.

A‘şâ’nın (ö. 629) *basit* vezinli şiiri:

وقد غدوتُ إلى الحانوت يتبعني شايٍ مثلُ شلُولٍ شلُولٍ شلُولٍ شلُولٍ

“*kebabı pişiren, hazırlayıp ızgaraya koyan, pişmiş eti çömlekten çıkararak, eli çabuk ve hoşsohbet kişi (ya da kişiler) beni izleyerek sabahleyin meyhaneye gittik.*”<sup>4</sup>

Beytin ikinci mısraında (“şâvin mişellun şelûlun şulşulun şevilu”) ش ve ل harflerinin peş peşe tekrarlanması, salaş bir meyhane ortamında eli çabuk kişilerin kızarttığı etlerin sesini yansıtmanın yanı sıra, konuşma ve yürüme zorluğu çeken sarhoşların anlaşılması zor, muğlak telâffuzlarını, ağır ve dengesiz hareketlerini hikâye

<sup>1</sup> Daha fazla bilgi için bk. Râgıb el-İsfahâni Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Mufredâtu Elfâzi’l-Kur’ân* (Şam: Dâru’l-Kalem, 2009), “ş-a-r”, 456.

<sup>2</sup> el-İsfahâni, *Mufredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, 456.

<sup>3</sup> Metin Akkuş, *Erzurum’un Yüzleri; Nefî* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 8.

<sup>4</sup> A‘şâ, Meymûn b. Kays, *Divânü’l-A‘şâ el-Kebîr*, nşr. M. Muhammed Huseyn (Mısır), 1950, 59.

edecek şekilde nefis bir aliterasyon örneği oluşturmaktadır. Bu şiir “A‘şâ’nın Şelşesi” diye bilinir.

Müslim b. Velid’in (ö. 823) *kâmil* vezinli şiiri:

سَلَّتْ وَسَلَّتْ ثُمَّ سَلَّ سَلِيلُهَا فَأَتَى سَلِيلٌ سَلِيلُهَا مَسْلُولا

*Süzüldü de süzüldü. Sonra onun yeni doğmuş çocuğu süzüldü*

*Derken, yeni doğmuş çocuğunun çocuğu da süzülmüş olarak geldi.<sup>5</sup>*

Şarabın saffetini betimleyen bu beyitte ise, ilk başta şarabın üzüm olarak asma-  
nın özünden süzülüp geldiği, sonra şarap olarak üzümünden damıtıldığı ve en sonun-  
da küpten kadehe safi bir şarap olarak süzülüp dolduğu, bir canlının üreme safhala-  
rına teşbih edilerek anlatılmaktadır. Beyitte س harfi yedi, ل harfi ise bunun iki katı  
olarak on dört kez tekrarlanmış olup, lâfız hendesi resmeden bu ıslıklı şiir tam bir  
“süzülme” sesi aksettirmektedir. Bu şiir de “Müslim’in Selselesi” diye bilinir.

Biz bu çalışmamızda divan şiirinin, dinî kaidelere ve bazı ilim dallarına gönderi  
yapan; Türkçe, Arapça ve Farsça inşa edilmiş bazı örneklerine yer vermeye  
çalışacağız. Yer yer atasözleri, kelâm-ı kibar ve vecizeler içeren yapısıyla bu dinî  
kaidelerin bir kısmının fıkıh, tefsir, kelâm, mantık, matematik, tıp ve kozmografya  
gibi dinî ve fennî ilimlerden iktibas edilmesi divan şiirine ayrı bir cazibe  
kazandırmaktadır. Böylece bazı şiir örnekleri insan yaşamı için genel-geçer kurallar  
ve nasihatler içermektedir.

Divan şiirimizin bazı dinî kaide ve ilimlere gönderme yapma gibi bir belâgat  
potansiyelini haiz olduğunu söylerken, bununla hem dinî hem örfî açıdan  
hayatımızı yönlendiren, yaşam felsefemize ışık tutan sosyokültürel kuralları ve bazı  
ilim dallarına yapılan göndermeleri amaçlamaktayız. Hemen belirtelim ki, “divan  
şiiri” tabiri sırf bizim şiirimizi değil; diğer dillerde telif edilmiş aruz vezinli şiirleri  
de ifade etmektedir. Meselâ Hz. Ömer minberde iken, ... أو يأخذهم على خوف “*Yahut  
onları peyderpey tüketerek cezalandırmayacağına dair güvenceleri mi var*” (Nahl  
16/47) ayetinde geçen خوف “*taḥavvuf*” mastarının ne anlama geldiğini cemaate  
sorar. Kimseden ses çıkmayınca, Hüzeyl kabilesinden bir ihtiyar ayağa kalkar ve:  
“Bu bizim lehçemizdir; “peyderpey tüketmek; eksiltmek” anlamına gelir” der.  
Ömer: “Peki, Arap bunu şiirinde belirtiyor mu?” diye sorunca, ihtiyar: “Evet, şairi-  
miz Ebû Kebîr el-Hüzelî (6.-7.yy.) şöyle söylemiştir” der ve onun *basit* vezinli:

تخوف الرجل منها تامكًا قردًا كما تخوف عود النبعة السفن

“(Uzun) yolculuklar (yahut semer) o devemin katmanlı hörgücünü peyderpey yı-  
ratıp eksiltti; tıpkı törpünün ok ağacının budağını yontup, azar azar eksiltmesi gibi”  
şiirini okur. Bunun üzerine Ömer: “Ey nâs, Cahiliye Divanınıza (eski şiirinize) sa-

<sup>5</sup> Mehmet Zihni Efendi, *el-Kavlul-Ceyyid* (İstanbul: Maarif Yayınları, 1914), 511.

hip çıkınız! Zira Kitabınız (Kur'an)'ın yorumu ve lisanınızın ince manaları ondadır" der.<sup>6</sup> Böylece Hz. Ömer, ilgili mastarın "korku salma" anlamındaki kullanımını pek benimsemediğini ima etmiş oluyordu.

Dinî kaidelerin ve bazı ilim dallarının divan şiirimize nasıl yansıdığını birkaç ana başlık altında işleyebiliriz:

### 1. GENEL KURALIN ÖNCE, ÖRNEĞİN SONRA ZİKREDİLMESİ

Bu tür şiirlerin ekseriyet oluşturduğu kanaatindeyiz. Böyle bir şiir formunda küllî kaide ilk mısradada zikredilir ve ardından ikinci mısradada bunun somut ve özel bir örneğine yer verilir. Bu tür bir yapılanmada önce genel bir kural zikredilmek suretiyle dinleyeni merak ve beklentiye sevk etmenin hemen ardından, bu kuralın özel açılımına yer verilmek suretiyle mesajın kalıcılığı sağlanmış olur. Bunun bazı örneklerini Arapça, Farsça ve Türkçe divan şiirlerinde görmeye çalışalım:

Mütenebbî'nin (ö. 965) *basit* vezinli şiiri:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه  
تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

*Kişi (şu dünyada) her arzuladığını elde edemez*

*Nitekim rüzgârlar (bazen) gemilerin hoşlanmadığı türden eser.<sup>7</sup>*

Şiirin ilk mısraında öncelikle genel-geçer bir kural olmak üzere insanoğlunun şu fani dünyada her arzu ettiğini elde edebilmesinin mümkün olmayacağını bir "selbi umum" (geneli olumsuzlaştırma) sanatı formuyla belirtmenin ardından, ikinci mısradada bunu özele indirgeyerek, kaptanları müşkül duruma düşürecek derecede gemilerin bazen ters yönden esen rüzgârlara maruz kalmasıyla örneklendirmektedir. Esasen şiiri bu tarz üzere yapılandırmak bir belâgat türü olup, bu bir yönüyle "tafsil ba'de'l-icmâl" (özetleyip sonra detaylandırma), bir yönüyle de "zikru'l-hâs ba'de'l-ââm" (genelin ardından özelin zikri) diye isimlendirilir. Nitekim "*Hani annene vahyedilecek olanı vahyetmiştik: Onu sandığa koy ve ırmağa bırak ki, ırmak da onu kıyıya atsın ve benim de onun da düşmanı olan biri onu alsın...*" (Tâhâ 20/38-39) ayetlerinde önce Hz. Musa'nın annesine gelen genel bir vahye yer verilmekte, sonra bu vahyin özel anlamda neleri içerdiği açıklanmaktadır.<sup>8</sup>

Mütenebbî'nin kısmî bir pesimistlik içeren o şiirinin optimist bir versiyonu Erzurumlu Rüştü Paşa (ö. 1926) tarafından *hezec* vezniyle şöyle inşat edilmiştir:

<sup>6</sup> Sa'lebi, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fi-Tefsiri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 3: 517.

<sup>7</sup> Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî, *Muhtasarü'l-Ma'âni* (İstanbul: Kırıklı Abdullah Efendi Matbaası, 1886), 102.

<sup>8</sup> Bu ve diğer ayetler için bk. Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh İbnü'l-Esîr, *el-Meslü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir* (Kahire: Nahdatu Mısır, t.y.), 2: 160-162; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1957), 2: 466, 478.

*Erer bir sâhil-i maksûda âhir fülk-i dil kalmaz*

*Olur bir gün müsâid rûzigâr ammâ zamân ister<sup>9</sup>*

Şair, teşbih içeren bu beyitte gönül gemisinin er geç murat sahiline varacağını; ne var ki, bunun için müsait rûzgârın beklenmesi gerektiğini sanatkâr bir üslupla ifade etmektedir.

Şairini tespit edemediğimiz, *tavîl* vezinli bir şiir:

إذا المرء لم يخلق سعيدا من الأزل      فقد خاب من ربي وخاب المؤمن  
فموسى الذى ربه جبريل كافر      وموسى الذى ربه فرعون مرسل

*Kişi ezelden bahtiyar yaratılmamışsa onu yetiştirmeye çalışan kaybetmiş, beklentiler de heba olmuştur. Nitekim Cebrail'in büyüttüğü Musa kâfir, Firavun'un büyüttüğü Musa ise peygamber oldu.<sup>10</sup>*

İlk beyitte (fatalist düşüncüyü çağrıştıracak biçimde) kişinin manen mesut olabilmemesinin şartı Cenab-ı Hakk'ın ezeli muradının tecellisine bağlanıp, aksi hâlde hiçbir çabanın sonuç vermeyeceği, bir genelleme ile ortaya konmuştur. İkinci beyitte ise genelden özele intikal edilerek somut bir örneğe yer verilmekte ve bu meyanda ikisinin de ismi Musa olan iki farklı şahsın zıt durumları ortaya konmaktadır ki, bunlardan biri döktüğü buzağı heykeliyle İsrailoğulları'nı dalâlete düşüren Sâmiriyeli Musa, diğeri ise meşhur peygamber Hz. Musa'dır. Hikâyeye göre [Kur'an'da adı "Sâmiriyeli" (Tâhâ 20/85, 87, 95) diye geçen] Sâmiriyeli Musa, çocukları katleden Firavun'dan saklamak için annesi tarafından bir mağaraya bırakılır. Cebrail (a.s.) bu çocuğu parmaklarından bal ve süt emzireyerek büyütür ve sonunda inkârcı Sâmiriyeli ortaya çıkar.<sup>11</sup> Peygamber olan Musa'nın ise Firavun'un sarayında büyüdüğü bilinmektedir. Şair, kaderin cilvesi olarak bu iki Musa'dan ilkinin Cebrail tarafından büyütülmesine rağmen inkârcı, diğerinin Firavun tarafından büyütülmesine rağmen peygamber olduğunu belirtmekte ve bunu, ezeli kaderin her iki Musa hakkındaki farklı tecellisine bağlamaktadır.

اندک اندک بهم شود بسیار      دانه دانه است غله در انبار

*Azlar bir araya toplanıp çok olur*

*Nitekim daneler de ambarda toplanıp zahire olur.<sup>12</sup>*

<sup>9</sup> İsmail Hilmi Soykut, *Açıklamalarıyla XII. Asırdan XX. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar* (İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, 1968), 853.

<sup>10</sup> Ahmed b. Muhammed es-Sâvi el-Mâlikî, *Hâşiye 'alâ Tefşiri'l-Celâleyn* (Mısır-Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi,ts), 2: 98.

<sup>11</sup> Hikâye hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 16: 256-257; Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Gavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3: 79-80, 82.

<sup>12</sup> Mehmet Rifat Manastırlı, *Mecâmiu'l-Edeb* (İstanbul: Dersaadet Yayınları, 1890), 1: 219.

*Remel* vezinli bu Farisî beytin ilk mısraında genel bir kural olarak “Her çok, azın oğludur” vecizesine yer verildikten sonra, ikinci mısrada bu, özele çekilerek “buğday yığını” ve “ambar” üzerinden bir örneklendirme yapılmaktadır. Bizdeki “Damlaya damlaya göl olur” atasözü de aynı manayı içermektedir.

İsmail Belîğ’in (ö. 1729) *remel* vezinli şiiri:

*Halkın isti‘dâdına vâbestedir âsâr-ı feyz*

*Ebr-i nîsandan sadef dürdâne efi sem kapar*<sup>13</sup>

Beytin ilk mısraında genel bir kural olmak üzere neşvünemanın etkilerinin mahlûkatın kabiliyetine bağlı olarak farklı biçimlerde tecelli ettiği belirtilmenin ardından, bu, ikinci mısrada özele çekilerek sedef (istiridye) ve engerek yılanı üzerinden bir örneklendirme yapılmaktadır. Hem sedef hem engerek aynı nisan yağmurundan müştereken yararlandıkları hâlde nisan yağmurunun neşvünema sağlaması her iki canlının kabiliyetine uygun olarak, farklı biçimde tezahür etmektedir. İstiridye bu nisan yağmurunu inciye çevirirken, engerek yılanı aynı bereketli yağmuru zehre dönüştürmektedir. Böylece aynı sebep iki farklı bünyede iki farklı sonuç tevhit etmektedir ki, biri dünyanın en kıymetli taşlarından olan inci, diğeri öldürücü olan zehir... Zıddiyet ilkesini gündeme taşıyan bu mana zenginliğini bazı ayet-i kerime örneklerinde görmemiz mümkündür. Meselâ: “(Toprağı) iyi ve elverişli beldenin bitkisi Rabbinin izniyle bol ve bereketli çıkar. (Toprağı) kötü ve elverişsiz olandan ise faydasız bitkiden başkası çıkmaz. Şükredecek bir toplum için biz ayetleri işte böyle değişik biçimlerde açıklıyoruz.” (A‘râf 7/58) Bu ayet Kur’an’ın Kitab-ı Mukaddes’i aratmayacak güzellikteki alegorik betimlemelerinden birini sahneye koymaktadır. Ayette “temiz toprak/pis toprak” meseline yer verilerek bununla iki farklı insan tiplmesi öngörülmektedir. Buna göre Kur’an’ın indirilişi yağmura, Kur’an ayetlerini iyice düşünüp, bundan yararlanan ve imanı kolaylıkla gerçekleşen mümin kişi kaliteli toprağa ve nihayet bu ayetlere bigâne kalıp hiç etkilenmeyen, bozuk tabiatlı, inkârcı tipse tarıma elverişli olmayan çorak araziye benzetilmiştir.<sup>14</sup> Nasıl ki, aynı yağmuru almış olmalarına rağmen iki farklı toprak türü iki farklı ürün (faydalı ve faydasız bitki) hâsil ediyorsa, tıpkı bunun gibi aynı Kur’an’a muhatap olmalarına rağmen inananla inanmayan kişinin bu Kur’an’a karşı sergileyecekleri yaklaşım ve inançları da farklılık arz edecektir. Örnek verdiğimiz şiirde de aynı nisan yağmurundan yararlandıkları hâlde sedefin bünyesi inci, engereğinki ise öldürücü zehir üretmektedir.

“Biz Kur’an’dan müminler için bizatihi şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz; hâlbuki bunlar zalimlerin sadece hüsrânını arttırıyor.” (İsrâ 17/82) Bu ayette de yine

<sup>13</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 378.

<sup>14</sup> Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecaz* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 61.

benzer mananın eşsiz bir örneğine şahit olmaktayız. Şöyle ki, aynı Kur'an'a muhatap olmalarına rağmen mümin ve zalim (inkârcı) kişinin bu Kur'an karşısında takındıkları tavır ve etkilenmeleri birbiriyle taban tabana zıtlasmaktadır. Mümin nisan yağmurunu bünyesinde inciye çeviren istiridye misali, Kur'an ayetlerini gönül dünyasında iman, hidayet ve rahmete çevirirken, zalim ve inançsız kimse aynı temiz yağmuru bünyesinde zehre çeviren engerek misali, o şifa ve rahmet dolu Kur'an ayetlerini bozuk iç dünyasında inkâra ve ziyana çevirip, dünyada ve ahirette kaybeden taraf olmaktadır.

Râgıb Paşa'nın (ö. 1763) *remel* vezinli şiiri:

*Eylemez irâs-ı hüsn ârâyişi bet-tıynetin*

*Ziyet olmaz mâra endâmındaki nakş û nigâr<sup>15</sup>*

Beytin ilk mısraında genel geçer bir kaide olmak üzere kötü mizaçlı kimselerin takındıkları maddî süs ve zinetlerin gerçek güzellik oluşturmayacağı belirtildikten sonra, ikinci mısra da özel bir örneğe yer verilerek yılanın üzerindeki nakış ve desenlerin yılan için bir zinet sayılmayacağı ifade edilmektedir. Zehirli yılanların kahir ekseriyeti göz alıcı renk ve desenleriyle tanınırlar. Nitekim “Dışı seni, içi beni yakar” deyimini de biraz bunu anlatmaktadır. Şiirde verilmek istenen mesaj, asıl güzelliğin dış güzellik değil, iç güzellik olduğu gerçeğidir. “Onları gördüğünde kalıpları hoşuna gider. Konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin. Ama onlar sanki elbise giydirilmiş kereste gibidirler. Her gürültüyü de kendilerine yönelik sanırlar. Asıl düşman onlardır, onlardan korun! Allah kahretsin onları! Nasıl da haktan yüz çeviriyorlar!” (Münâfikûn 63/4) Münafıkların şahsiyetsizliğini anlatan bu ayet-i kerimede de aynı gerçek dillendirilmektedir.

İsmail Belîğ'in *remel* vezinli şiiri:

*Kalb-i sengîne kelâm-ı nerm eder lâbüd eser*

*Kıt'a-yi elmâs dâim hâkkolur kurşun ile<sup>16</sup>*

Beytin ilk mısraında genelleme yapılarak yumuşak sözün, eninde sonunda taş gibi katı yüreklere bile tesir edeceği söylendikten sonra, ikinci mısra da özel bir anlatıma intikal edilip, sert bir maden olan elmas parçasının yumuşak bir maden olan kurşunla yontulması örnek olarak sunulmaktadır. Nitekim “Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır” atasözü de aynı gerçeğin ifadesidir. Bilindiği üzere Cenabı Hak Hz. Musa ve kardeşi Harun'u, sertliğin ve inatçılığın simgesi olan Firavun'a gönderdiği vakit: “Ona yumuşak söz söyleyin; belki öğüt alır yahut içine bir korku düşer” (Tâhâ 20/44) buyurmuştu. Benzer şekilde: “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış” (Nahl 16/125) ayetinde de

<sup>15</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 551.

<sup>16</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 385.

hem Hz. Peygamber'e hem de ümmetine hitap edilirken, sağlıklı davetin ve faydalı mücadelenin temelinde yumuşak ve hikmetli sözün yattığına dikkat çekilmiştir. Keza: “Yalnız Allah’a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyeceksiniz, namazı kılacaksınız, zekâtı vereceksiniz” (Bakara 2/83) ayetinde evrensel ilkeler sayılırken, insanlarla güzel ve yumuşak biçimde konuşma ilkesine de yer verildiğini görmekteyiz.

Sâmî Bey'in (ö. 1734) *hezec* vezinli şiiri:

*Nedir sûdu bu bâzâr-ı fenâda celb-i emvâlin*

*Gınâ vermez metâ-ı müsteârı dût-i dellâlin*<sup>17</sup>

Beytin ilk mısraında genel bir ikazda bulunulmakta; bu fani dünya bir pazar ortamına benzetilerek, bu pazarda elde edilen malların kalıcı bir kârı olmayacağı vurgulanmakta, ikinci mısraıda ise pazarda tanıtım için mal gezdiren tellalın sırtında taşıdığı ödünç malın tellala zenginlik kazandırmayacağı örnek verilmektedir. Nitekim “Giden kağının gölgesinde oturulmaz”, “Elden gelen öğün olmaz” ve “El atına binen tez iner” atasözleri de aynı gerçeği yansıtmaktadır. Esasen beyitte dünya hayatının geçici olması sebebiyle burada elde edilen dünyalıkların, olanca ihtişamına rağmen bir gün son bulacağına dikkat çekilerek, kalıcılık vasfı taşıyan ahiretin kazanılmasına dair bir teşvik yer almaktadır. “Sizde bulunanlar tükenip gider, ama Allah'ın katındakiler kalıcıdır” (Nahl 16/96) ayeti de aynı gerçeği ifade etmektedir.

Diyarbakirli Said Paşa'nın (ö. 1891) *remel* vezinli şiiri:

*Vakt-i ikbâlinde kâsırdır ricâlin himmeti*

*Mürtefi oldukça şemsin sâyesi maksûr olur*<sup>18</sup>

Beytin ilk mısraında genel bir kural olmak üzere mevki ve makam sahibi olup, ikbal elde eden kişilerin başkalarına faydalı olmalarının kısır kalacağı ifade edildikten sonra, ikinci mısraıda çok bariz bir tabiat olayına yer verilerek, güneş yükseldikçe gölgesinin kısılacağı buna örnek verilmektedir.

## 2. ÖRNEĞİN ÖNCE, GENEL KURALIN SONRA ZİKREDİLMESİ

Divan edebiyatında önce örneğe yer verilip, daha sonra bunun genele teşmil edildiği nefis şiirler de azımsanmayacak derecede çoktur. İşte birkaç örnek:

Şefik Efendi'in (ö. 1871) *muzâri* vezinli şiiri:

<sup>17</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 602.

<sup>18</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 860.



*Ümmîd-i gendüm etme sakın cev-feşân olup*

*Âlemde nîk ü bed kişi hep ektiğin biçer*<sup>19</sup>

Beytin ilk mısramda özel bir örneğe yer verilerek, arpa ekenin buğday beklentisine düşmemesi gerektiği tavsiye edilirken, ikinci mısradaki genel bir kural olmak üzere insanoglunun iyilik ve güzellik adına ne yaparsa onun karşılığını bulacağı; yani ne ekirse onu biçeceği hatırlatılmaktadır. Nitekim “Ne doğrarsan çanağına o gelir kaşığına” atasözü de bunu anlatmaktadır. “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder. Ve çabasının karşılığı ileride mutlaka görülecektir. Sonra kendisine karşılığı tastamam verilecektir.” (Necm 53/39-41); “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır.)” (Şura 42/40); “İyiliğin karşılığı, ancak iyilik değil midir?” (Rahman 55/60); “Kim güzel bir (işte) aracılık ederse, ondan kendisi için bir nasip olur; kim de kötü bir (işte) aracılık ederse onun da buna denk bir payı olur..” (Nisa 4/85); “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onun mükâfatını görecek. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onun cezasını görecek.” (Zilzâl 99/7-8) ayet-i kerimeleri de aynı gerçeği en belîğ biçimde ortaya koymaktadır. Şiir ayrıca sağlıklı bir kader anlayışını da ifade etmektedir ki, bu: “Kul kesp eder, Allah halk eder”<sup>20</sup> şeklinde formüle edilen bir akait kuralıdır. Yani kul kendi hür iradesiyle neyi tercih edip işlerse Allah da o fiili yaratıp ortaya çıkarır. Dolayısıyla, ilâhî kaderin hükmüne göre tarlaya ekilen arpadan buğday bitmeyeceği gibi, buğdaydan da arpa bitmeyeceği müsellemler hakikattir. Tıpkı bunun gibi insan hayır işlediğinde kaderinde hayır, şer işlediğinde de şer bulacaktır.

Nâilî-i Cedîd’in (ö. 1876) *remel* vezinli şiiri:

*Çün balık baştan kokar” derler meseldir Nâilî*

*Hey’et-i mecmû’aya bi-mağzı baş etmek abes*<sup>21</sup>

Beytin ilk mısramda örneklendirme yapılarak: “Balık baştan kokar” darbimeseline yer verilmiş, ikinci mısradaki ise bu özlü anlatım genele teşmil edilmek suretiyle beyinsizleri teşkilatların başına getirmenin abes olacağı ihtar edilmiştir. İlk mısradaki temsili anlatımda balığın başı otoriteyi temsil etmektedir. Çürüyüp kokuşma başa sirayet ettiğinde, geri kalan uzuvların artık bir işe yaramayacağı bilindiğine göre, düşünce ve izandan azade; akıl fukarası kimselerin idareye medar olacak kuruluşların başına getirilmesi, koca bir toplumun inkıraza maruz kalmasını intaç edecektir. Nitekim “Akılsız başın zahmetini ayaklar çeker” atasözü de buna benzer bir gerçeğin ifadesidir.

<sup>19</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 330.

<sup>20</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-‘Akâid* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973), 117.

<sup>21</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 820.

Yenişehirli Avnî'nin (ö. 1884) *hezec* vezinli şiiri:

*Zemin handân olur mu girye-perdâz olmadan eflâk*

*Gam-ı âlem kibâr-ı âlemin gamsızlığındandır*<sup>22</sup>

Beytin ilk mısraında özel bir anlatım örneğine yer verilerek feleklerin; yani göklerin ağlaması vücut bulmadığı vakit yeryüzünün gülemeyeceği belirtilirken, ikinci mısradada genelleme yapılarak topluma arız olan gam ve kederlerin büyüklerin umursamazlığından kaynaklandığı ifade edilmektedir. İlk mısradada nefis bir alegoriye yer verilerek yağmur yağması göklerin ağlaması, bitkilerin yeşermesi de yerin gülmesi olarak sunulmuş olup, bu da her iki mısradada sıkı bir sebep-sonuç ilişkisi intaç etmektedir. Zira ikinci mısradada belîğ teşbih yapılarak, tertip sırasına göre âlem yeryüzüne, büyük insanlar da göklere teşbih edilmiştir. Yani nasıl ki, gökler ağlamadan yeryüzü gülemeyecekse, dünyanın ileri gelenleri hüzünlenmeden dünyanın mesrur olması müyesser olmayacaktır; yukarıdakiler yorulmadığı takdirde aşağıdakiler rahat yüzü görmeyecektir. Mevlânâ'nın *remel* vezinli:

تا نگرید ابر کی خندد چمن      تا نگرید طفل کی جوشد لین

*Bulutlar ağlamadıkça çimenler gülmez.*

*Çocuk ağlamadıkça (memededen) süt çağlamaz*<sup>23</sup>

beytinde de bu sebep-sonuç ilişkisini görebilmekteyiz.

Âsım Efendi'nin (ö. 1760) *hezec* vezinli şiiri:

*Meh-i nev bedr olur ammâ kelef gitmez izârından*

*Olur bir veçhile aybı nümâyân ehl-i noksânın*<sup>24</sup>

Beytin ilk mısraında örnekli bir anlatım eşliğinde yeniay dolunay olmakla eteğindeki lekelerin yok olmayacağı söylendikten sonra, ikinci mısradada genelleme yapılarak, kemalden noksan olanların kemal mevkilere gelseler dahi ayıplarının eninde sonunda ortaya çıkacağı ihtar edilmektedir. Zira insanın tabiatı onun sosyokültürel konumlarının ve ihraz ettiği mevkilerin farklılığına göre değişmez. Şiir belâgat yönünden oldukça zengindir. Şöyle ki, ayın tıpkı dünya ve diğer gezegenler gibi coğrafi yapısından kaynaklanan bir harita görüntüsü yansıttığı bilinmekte olup, ay sisli görüntüsüyle eteğinde lekeler taşıyan insana benzetilmektedir. Ne var ki, lekeleri andıran bu görüntü, ay henüz hilâl konumunda iken pek seçilmezken, bedir hâlinde çok daha belirginleşir. İşte şair nakıs insanı, ayın noksan hâlini yansıtan hilâl evresine benzetmekte ve hilâlin

<sup>22</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 690.

<sup>23</sup> Mevlânâ Celâleddin Muhammed, *Mesnevî-i Ma'nevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu - Derya Örs (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 37.

<sup>24</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 367.

yüzündeki coğrafi lekelerin bedir evresinde ortaya çıktığı gibi, bu tür kemalden yoksun kimselerin yüksek mevkilere getirildikleri zaman kusurlarının daha bir belirginleşip, ortaya çıkacağını tembih etmektedir.

*Gülü bülbül yakar şem'i dahî pervâne zâr eyler*

*Kimi gördümse şâkî, iştikâsı âşinâdandır*<sup>25</sup>

Yine şairini tespit edemediğimiz, *hezec* vezinli bu şiirin ilk mısraında örnekli bir anlatımla gülü yakanın bülbül, mumu ağlatanın da pervane olduğu ifade edildikten sonra, ikinci mısradaki genelleme yapılarak her şikâyetçinin aşına ve tanıdık çevrelerden şikâyet ettiği gerçeğine yer verilmektedir. Yani insanın yaşadığı pek çok sıkıntı ve olumsuzluk, gül-bülbül ve mum-pervane misali; hemhâl olduğu kimselerden kaynaklanmaktadır. Nitekim: “Akrep etmez akrabanın ettiği” vecizesi de aynı şikâyetin ifadesidir. Gerçi bu şiir, gerçekte gülü yakanın bülbül değil, bülbülü yakanın gül olması; keza mumu ağlatanın pervane değil, pervaneyi yakanın mum olması hasebiyle tenkide maruz kalmışsa da,<sup>26</sup> kanaatimizce şair geleneğin dışına çıkarak “gülün kırmızılığı” ile “yanma”, “mumun erimesi” ile de “ağlama” arasında bir münasebet kurma yoluna gitmiş olabilir.

### 3. MANTİKİ ÖNERMELER İÇEREN ŞİİRLER

Mantık ilminin bazı konularına örnek oluşturacak türden seçkin şiirler de mevcuttur. Biz bunlardan sadece üç türüne örnek vermekle yetineceğiz.

#### 3.1. Kıyas

Bazı şiirler vardır ki, bu şiiri oluşturan mısralar arasında kazıye-i külliye (tümel önerme) oluşturacak türden ciddi bir mantıkî bağın mevcudiyeti dikkat çeker. Lebid'in (ö. 660) *tavîl* vezinli şiiri:

وما المرء إلا كالشهاب وضوئه      يحور رمادا بعد إذ هو ساطع  
وما المال والأهلون إلا وديعة      ولا بد يوما أن ترد الودائع

*Kişinin hâli (şu dünyada) ancak alevleri yükselip sonra küle dönen ateşe ve onun aydınlatmasına benzer.*

*Mal ve çoluk çocuk sadece emanettir. Emanetlerinse bir gün (sahibine) iade edileceği muhakkaktır.*<sup>27</sup>

Şiirin son iki mısraı kıyasın en güçlü formu olan Şekl-i Evvel'in Darb-ı Evvel'ine örnek oluşturmaktadır. Böyle bir kıyasta küçük önerme (suğrâ) mahmul (haber), büyük önerme (kübrâ) ise mevzu (mübtedâ) formunda kıyasa iştirak eder ve her iki

<sup>25</sup> Mehmet Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb*, 3: 228.

<sup>26</sup> Mehmet Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb*, 3: 228-229.

<sup>27</sup> Şiirin bu ve diğer kısımları için bk. Lebid b. Rabî'a el-Âmirî, *Divân (şerhiyle birlikte)*, thk. İhsan Abbas (Kuvvet: 1962), 169-170.

önermenin de “tümel olumlu” (mucibe-i külliye) olması gerekir. Böyle bir kıyasın neticesi de “tümel olumlu” olup, kıyasın bu türü kesin sonuç verir.<sup>28</sup> Şimdi Lebîd’in o iki mısraını biraz makyajlayıp Şekl-i Evvel’e göre tanzim edelim:

Mal ve çoluk çocuk birer emanettir. (Suğrâ)

Her emanetin iadesi muhakkaktır. (Kübrâ)

O hâlde mal ve çoluk çocuğun iadesi muhakkaktır. (Netice) Şiirin üçüncü mısraı suğrâ, dördüncü mısraı ise kübrâ formuyla kıyasta yer almıştır.

Hassân b. Sâbit’in (ö. 680) *basît* vezinli şiiri:

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله سيان

فإنما هذه الدنيا و زهرتها كالزاد لا بد يوما انه فان

*Kim güzel işler yaparsa Allah onları beğenip kabul eder. Kötülüğe kötülükle mukabele Allah’ın nezdinde birdir.*

*Şu dünya ve şaşaası hemen ancak bir gün tükeneceği muhakkak olan yol azığı gibidir.*<sup>29</sup>

Şiirin son iki mısraı tıpkı Lebîd’in şiirinde olduğu gibi kendi aralarında Şekl-i Evvel’in Darb-ı Evvel’ine örnek teşkil eden bir kıyas formuna mahal oluşturmaktadır. Şimdi bu kıyası kurmaya çalışalım:

Dünya ve şaşaası yol azığı gibidir. (Suğrâ)

Her yol azığının bir gün tükeneceği muhakkaktır. (Kübrâ)

O hâlde dünya ve şaşaasının bir gün tükeneceği muhakkaktır. (Netice) Burada da üçüncü mısra suğrâ, dördüncü mısra ise kübrâ olarak kıyasa iştirak etmiştir.

### 3.2. İstisnalı (Seçmeli) Kıyas

Kıyasın bir türü olan bu kıyas, “lâkin” (ne var ki) edatı eşliğinde “Bitişik Şartlı Önerme” formundan elde edilir. Bu tür bir kıyasta iki cümlelik bir kaziye ortaya konur ve ilki “mukaddem” (ön şart), ikincisi ise “tali” (sonuç) diye isimlendirilir. Daha sonra “lâkin” edatı eşliğinde bu kaziye ya olumlu ya da olumsuz kılınır.

Olumlu istisnalı kıyasın örneği:

*Güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur.*

*Lâkin güneş doğmuştur.*

*O hâlde gündüz mevcuttur.*

<sup>28</sup> Bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fevâid (İsâgûcî şerhi)* (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1888), 51-52, 55.

<sup>29</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 526.

*Olumsuz istisnalı kıyasın örneği:*

*Güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur.*

*Lâkin gündüz mevcut değildir.*

O hâlde güneş doğmamıştır. Olumlu kıyasta mukaddemin aynı olan “güneş doğmuştur” istisnası, talinin aynı olan “gündüz mevcuttur” cümlesini sonuç verirken, olumsuz kıyasta talinin çelişği olan “gündüz mevcut değildir” istisnası, mukaddemin çelişği olan “güneş doğmamıştır” cümlesini sonuç vermiştir.<sup>30</sup> Konuya dair bir şiir örneği sunalım:

İmru’u’l-Kays’ın (ö. 540) *tavîl* vezinli şiiri:

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة      كفانى ولم أطلب قليلاً من المال  
ولكنما أسعى لمجد مؤثّل      وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالى

*Eğer benim çabalamam asgari bir geçim için olsaydı*

*Azıcık mal bana yeterdi. Oysa ben buna talip değilim*

*Lâkin benim çabalamam asaletli bir şeref içindir*

*Zaten asaletli bir şerefe de benim gibiler nail olur.*<sup>31</sup>

Amillerin çatışması; yani ilk amilin mi yoksa ikincisinin mi mamülü hakkeceğine örnek olan bu şiirin birinci, ikinci ve üçüncü mısraları istisnalı kıyas için örnek oluşturacak konumdadır. Kıyası şu şekilde tanzim edebiliriz:

Eğer çabalamam deni dünya için olsaydı azıcık malla yetinirdim.

Lâkin ben azıcık malla yetinmem (zira çabam köklü bir şeref uğrunadır)

O hâlde çabalamam deni dünya için değildir. Bu kıyas formunda talinin çelişği mefhum-i muhalifinden iktibas edilmiş hâliyle “azıcık malla yetinmem” şeklinde istisna kılınıp, bu da mukaddemin çelişği olan “çabalamam deni dünya için değildir” yargısını “netice” vermiş olur.

### 3.3. Mugalata

“Martaval” diye de isimlendirebileceğimiz mugalata, hasmı yanlışya düşürmek için yalancı öncüllerden uydurulmuş yanlış kıyastır ki, hakikate; yani kesinlik ifade eden kaziyelere benzediğinde safsata, meşhur kaziyelere benzediğinde ise müşâğabe diye adlandırılır.<sup>32</sup> Ne var ki, sureti ve maddesi itibariyle bu ikisini birbirinden ayırt etmek pek kolay değildir. Mugalataya bir örnek verip asıl konuya geçmek istiyoruz:

<sup>30</sup> Necdet Çağlı, “Kur’an Nazmında Müşahede Edilen Eşsiz Mantık Örgüsüne Dair Bir Örneklendirme: Bazı Kıyas Formlarının Kur’an’a Uygulanması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2014): 26-27.

<sup>31</sup> Molla Câmî, *el-Fevâidu’-d-Diyâiyye*, 45.

<sup>32</sup> Molla Fenâri, *Fevâid*, 63; Manisalı Kara Mahmut Efendi, *Muğni’t-Tullâb* (İstanbul: Ali Efendi Matbaası, ts), 88.

İnsan canlıdır. (Suğra)

Canlı cinstir. (Kübra)

O hâlde insan cinstir. (Netice)

Bu kıyas sureti itibariyle doğru gözükse de maddesi itibariyle yanlıştır. Çünkü kübra (büyük önerme) bu kıyasta küllî (tümel) olarak değil, tabiiyye (konunun efradına değil de bizzat tabiatına hükmolunan önerme türü) olarak düzenlenmiştir. Böylece bu kıyas, maddesi itibariyle fasittir; zira tabii önerme küllî ve cüz'î hüküm için elverişli değildir. Çünkü küllî ve cüz'î önermelerde hüküm fertlere şamil olurken, tabii önermede hüküm mefhuma; yani mahiyete yönelik olarak gerçekleşir.<sup>33</sup> Buna göre büyük önermede canlının fertlerine değil, mahiyetine hüküm verilmiştir ki, o da “cins” mefhumu olmaktır. Zira “canlı” mefhumu sadece insan türünden ibaret değildir ki, insan “cins” olsun. Bilindiği üzere insan cins değil, türdür. Bu yanlış kıyasta insan, “canlı” kavramına tikel (cüz'î) olarak katılırken, canlı, “cins” kavramına tümel (küllî) olarak iştirak etmektedir. Yine bilindiği üzere küllî olan tek başına cüz'î olanı temsil edebilirken, cüz'î olan tek başına küllî olanı temsil edemez. Başka bir ifadeyle, türün yokluğu cinsin yokluğunu gerektirmezken, cinsin yokluğu türün de yokluğunu gerektirir. Söz gelişi, eşref-i mahlûkat olmakla birlikte “insan” türünün yok olması dünyada “canlı” cinsinin yok olmasını gerektirmez; zira insanın dışında sayısız canlılar bulunmaktadır. Fakat “canlı” deneni cinsin yokluğu “insan” türünün de yokluğunu zarurî kılacaktır.

Mugalataya ilişkin bu kısmî önbilginin ardından asıl konuya dönelim: Vahdet-i Vücut anlayışını yansıtan yapısıyla bazı rint-meşrep şiirler vardır ki, dışsal olarak son derece mantıklı gözükmesine rağmen, öncülleri kolayca anlaşılamayan gizli bir illet sebebiyle yanlış sonuç verecek şekilde, ustalıklı bir mugalata tarzında düzenlenmiştir. Örneğin, Şebüsterî (ö. 1320) *hezec* vezinli:

روا باشد "انا الحق" از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

“Bir ağaçtan “Enelhak (Ben Hakk’ım)” sesinin gelmesi caiz oluyor da, bunun, bahtı güzel (saadetli) bir adamdan (Mansur) gelmesi neden caiz görülmüyor?”<sup>34</sup> beytinde, Hz. Musa’ya bir ağaçtan “Ben Hak (Allah)’ım” nidasının geldiğini söyleyerek, Tevrat’ın “*Ve Musa, kaynatası Midyan kâhini Yetro’nun sürüsünü güdüyordu; ve sürüyü çölün arkasına götürdü ve Allah’ın dağına; Horeb’e geldi. Ve Rabbin meleği bir çalı ortasında ateş alevinde ona göründü; ve gördü, ve işte çalı ateşle yanıyor ve çalı tükenmiyordu. Ve Musa dedi: Şimdi döneyim ve bu büyük*

<sup>33</sup> İsmail Efendi Gelenbevi, *Mizânu’l-İntizâm* (Şemsiyye şerhi) (İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1892), 98, 328.

<sup>34</sup> Şeyh Sadettin Mahmut b. Yahya Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* (Muhammed Lâhicî Geylânî’nin şerhiyle birlikte) (Tahran: Kitaphane-i Millî-i İran, 1961), 735 (445. beyit).

manzarayı göreyim, çalı niçin yanıp tükenmiyor. Ve görmek için döndüğünü Rab görünce Allah ona çalının ortasından çağırıp dedi: “Musa! Musa!” Ve o: “İşte ben” dedi. Ve dedi: “Buraya yaklaşma; çarıklarını ayaklarından çıkar, çünkü üzerinde durduğun yer mukaddes topraktır.” Ve dedi: “Ben babanın Allah’ı, İbrahim’in Allah’ı, İshak’ın Allah’ı ve Yakub’un Allah’ıyım”<sup>35</sup> ayetiyle, Kur’an’ın “Musa ateşin yanına gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından; ağaçtan şöyle seslenildi: ‘Musa! Şüphesiz ben; evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah’ım” (Kasas 28/30) ayetine gönderi yapmaktadır. Bilindiği üzere vahdet-ivücut fikrini savunan bir mutasavvıf olarak tanınan Hallâc-ı Mansûr (ö. 922), asıl idam sebebi olmamakla birlikte idam edilmesine vesile olan, meşhur “Ene’l-Hak” (Ben Hakk’ım) sözünden ötürü hulûle yorumlanıp, ulûhiyet davasında bulunduğu gerekçesiyle idama mahkûm edilmiş ve dara çekilmişti.<sup>36</sup> İşte Şebüsterî mezkûr beytinde bu tarihî hâdiseye gönderi yaparken Hallâc’ı savunmakta ve onun “Enelhak” sözünün haklılığını ispat için, ortaya kıyas suretinde ustaca bir mugalata örneği koyarak, Horeb Dağı’nda ilâhî tecelliye mazhar olan ağaç ile Hallâc arasında bir kıyaslama yapmaktadır. Şimdi bu kıyasın yanıtıcı özelliğini yakından görebilmek için Şebüsterî’nin şiirini kıyas formu hâlinde yazmaya çalışalım:

Hallâc’dan “Enelhak” gelmesi caizdir.

Çünkü o, (mahut ağaç gibi) tecelliye mazhar olmuştur.

Her tecelliye mazhar olandan “Enelhak” gelmesi caizdir.

O hâlde Hallâc’dan da “Enelhak” gelmesi caizdir. Şekl-i Evvel’e göre tanzim etmeye çalıştığımız bu kıyasın önermelerinden ilki dava, ikincisi suğrâ, üçüncüsü kübrâ, dördüncüsü ise netice olarak kıyasa iştirak etmiştir. Bu kıyas sureti itibariyle doğru gözükmeyle birlikte maddesi itibariyle yanlıştır. Çünkü kıyasın baş düzenleyicisi olan küçük önermede insan (Hallâc) ve ağaç farklı cins oldukları hâlde aynı kategoriye dâhil edilmişlerdir. Hâlbuki bir kıyasın sağlıklı sonuç vermesi için önermelerin maddesinin aynı veya benzer cinslerden seçilmesi gerekir. İnsan ile ağacın aynı cins olmadığı açıktır. Dolayısıyla, Hz. Musa’nın, yanına vardığı ağacın bizzat kendisi doğrudan “Ben Allah’ım” dememişti; sadece bu ilâhî nidaya zarf olmuştu. Oysa Hallâc her ne kadar mahv-ı vücûd edip, kendisini yok sayarak o sözü söylemiş olsa bile, “konuşan canlı” mahiyetiyle bizzat kendisi “Ben Hakk’ım” demiş oluyordu.

Hikâyeye göre Hallâc’ı darağacında astıkları vakit İblis yanına gelir ve: “Bir ‘Ene’ sen dedin, bir ‘Ene’ de ben (sen ‘Ene’l-Hak’ dedin, ben ‘Ene’l-Hayr’ dedim). Nasıl oluyor da bu yüzden senin üzerine rahmet yağıdırıyor, benim üzerime ise lânet?”

<sup>35</sup> Çıkış 3: 1-6.

<sup>36</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 377-381.

diye sorar. Hallac cevap verir: “Sebeb şu: Sen ‘Ene’ dedin, kendini ortaya koydun, ben ‘Ene’ dedim, kendimi ortadan kovdum.”<sup>37</sup>

#### 4. BAZI İBADETLERE GÖNDERİ YAPAN ŞİİRLER

Divan edebiyatı geleneğimizde bazı şiiirler vardır ki, bunlar bazı farz ibadetlerin öğelerine gönderi yapmaktadırlar. Bununla ilgili birkaç örneğe yer vermek istiyoruz:

Şeyh Gâlib’in (ö. 1799) *hezec* vezinli şiiiri:

*Tecerrüdse murâdın kûy-i cânânda fedâ kıl can*

*Çıkılmaz câme-i ihrâmdan, sa’y etme, kurbansız*<sup>38</sup>

Şiiirde nefis teşbihler yapılmak suretiyle hac ibadetinin bazı icraatlarına gönderi yapılmaktadır. Şair tasavvuf adabınca “tecrit” sanatı yaparak, başkasına sesleniyormuşçasına kendisine hitap etmekte ve ağıyardan tecerrüt edip, sevgilinin semtinde karar kılmak için ne yapılması gerektiğini haccın bazı pratikleriyle izah etmektedir. Buna göre sevgilinin dışında her şeyden alâkayı kesip mâsivâdan sıyrılmak (tecerrüt) ihrama girmeye, sevgilinin semti, Mekke’ye, benliği sevgili için feda etmek, Harem muntıkasında kurban kesmeye ve nihayet benliğin bütünüyle sevgiliye adanmaksızın gerçek tecerrüdün elde edilemeyeceği hatırlatılarak, bunun dışında kalan beyhude çabalar Safa-Merve arasındaki sa’y etmeye benzetilmektedir. Nasıl ki, haccın farizaları kurban kesip, ihramdan çıkıncaya dek tamamlanmıyorsa, aynen bunun gibi tüm maddî ve cismanî alâkalardan sıyrılıp, öz canını sevgiliye adamadan gerçek bir arınmayı yakalayabilmek de imkânsız ve beyhude bir çabadır. Bunun ötesinde şair “tecrit” sanatı yaparak kendi beninden kendisini soyup, ona ikinci bir şahıs gibi hitap etmesiyle, şiiirin ana teması olan “tecerrüt”; yani öz benin bütün bir mâsivâdan tecrit edilmesi arasında alâka kurmuştur, diyebiliriz.

Şeyhî’nin (ö. 1429) *remel* vezinli şiiiri:

*Leb ü dendânının ol hüsn zekâtın diledim*

*Dedi kim farz değil dürr ile yâkûta zekât*<sup>39</sup>

Beytin ilk mısraında şair maşukasının dudağını yakuta, dişlerini de inciye benzeterek bunların güzellik zekâtına talip olmaktadır. İkinci mısra ise maşuka, inci ve yakuttan zekât vermenin farz olmadığını ileri sürerek şairin teklifini reddetmektedir. Şiiirde büyük bir belâgat zenginliği yatmaktadır. Zira şiiirin ilk mısraında nefis bir “kapalı istiare”, ikinci mısraında ise latif bir “hüsn-i ta’lil” sanatına yer verilmiştir. Şöyle ki, ilk mısra sevgilinin dudağı kırmızılık cihetiyle

<sup>37</sup> Feridüddin Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, trc. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim Ve Kültür Yayınları, 1984), 33-34, 628.

<sup>38</sup> Şeyh Gâlib, *Divân* (Mısır: Bulak Matbaası, 1836), *Gazeliyyât*, 51; Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 414.

<sup>39</sup> Şeyhî, *Şeyhî Divânı*, haz. Mustafa İsen - Cemal Kurnaz (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 104 (8. gazel; 3. beyit).



yakuta, dişleri de beyazlık cihetiyle inciye benzetilirken, dudak ve dişin resmettiği “benzeyen” (müşebbeh) zikredilip, yakut ve incinin resmettiği “benzetilen” (müşebbehün bih) zikredilmemiş; fakat bunun lâzımı olan “zekât” kavramına yer verilmiştir. Zira şair gerçekte inci ve yakuta değil; sevgilinin diş ve dudağına taliptir. Ne var ki, o bu talebini edep ve hayânın muktezası olarak açıktan değil de, “zekât”ın gölgesine sığınarak kinayeli şekilde ifade etmektedir. Zekât ise değer taşıyan mallara terettüp eden bir ibadet olması hasebiyle, şair bunu “veçh-i şebeh” (ilgi) kılarak talebine âdeta meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Sevgili ise ikinci mısırda aynı edep ve nezaketi sergileyerek âşğın talebini direkt değil de endirekt şekilde reddederken, bunu bir başka söz sanatını; hüsn-i ta’lîli devreye sokarak başarmıştır. Bilindiği üzere hüsn-i ta’lîl sanatında hakikî sebebin yerine mecazî bir sebebin kullanılması söz konusudur. Buna göre sevgili, âşğın talebi karşısındaki hoşnutsuzluğunu direkt bir reddetme yerine endirekt olarak zekâtın bir şartına bağlamıştır ki, o da yakut ve inci gibi değerli taşlara zekât düşmediği hususudur. Yani sevgili âşğınını kendi silahıyla vurmıştır. Başka bir deyişle şair kendi kazdığı kuyuya düşmüştür. Öte yandan şair bu şiirde fıkıh ilmine vakıf olduğunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki, kıymet artışı (nemâ) sebebine bağlı olarak altın ve gümüşe zekât düşerken, ticaret amaçlı olmaksızın inci, yakut ve zümrüt gibi kıymetli taşlara zekât düşmemektedir.<sup>40</sup> Şiirin ihtiva ettiği bir başka incelik daha var ki, o da kanaatimizce sevgilinin “inciye ve yakuta zekât düşmez” derken, âşğına iltifat etmemeyi belli bir süreliğine askıya almakla birlikte kendisinin sırf âşğına ait olduğunu ima etmesidir. Zira inci ve yakut gibi kıymetli taşlar sadece ticarete konu olduğunda zekâta tâbi oluyordu. Ticarete esas olansa malın elden ele tedavül etmesi, yani birileriyle paylaşılmasıdır. Oysa şiirde zekâta tâbi olmayan bir inci ve yakut türünden bahsedilmektedir ki, o da bir yerlerde saklı bulunmayı ve sahibine özgü olmayı gerektirir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de istisnâî vasıflarından bahsedilen huriler, daha önce hiçbir insan ve cin türünün dokunmadığı yakut, mercan ve saklı incilere benzetilmektedir.<sup>41</sup>

Muallim Feyzî’nin (ö. 1910) *remel* vezinli şiiri:

*Rûzedârım diyerek suretin ekşitmişsin*

*Zâhidâ söyle, bu turşu ne, bu perhîz nedir*<sup>42</sup>

Yine nefis bir teşbih içeren bu beytin ilk mısırında, oruçlu iken insanlara surat asan, geçimsiz, asık çehreli birisinden şikâyet edilirken, ikinci mısırda böyle birisi perhiz uygularken turşu yiyen kimseye benzetilmiştir. Böylece şiirde oruç ile perhiz ve ekşitilmiş çehre ile turşu arasında hoş bir alâka kurularak, oruç tutan kimsenin

<sup>40</sup> Kadı Muhammed b. Firâmûz Molla Husrev, *Dürerü’l-Hükkâm fî Şerh-i Gureri’l-Ahkâm*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1978), 1: 175.

<sup>41</sup> Rahman 55/56, 58; Vâkı’a 56/23.

<sup>42</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 742.

insanlarla hoş geçimli ve beşuş çehreli olması gerektiği hususuna dikkat çekilmiştir. Nitekim sağlıklı bir orucun nasıl tutulacağına dair tavsiyeler içeren pek çok hadis-i şerifte de oruçlu kimsenin sövme, sataşma ve kavga gibi, orucun sevabını yok eden olumsuz davranışlardan uzak durması gerektiği tembih edilmektedir.

Rahmî'nin (ö. 1568) *hezec* vezinli şiiri:

*Hatâdır intihâb-ı cây-i bûse rûy-i dilberden*

*Gönül, sahn-i harîm-i Kâbe'de mihrâbı neylersin*<sup>43</sup>

İki şiirin de ilk mısraında sevgilinin yüzünden buse almak için yer seçmenin yanlış ve gereksiz olacağı söylendikten sonra ikinci mısra da nefis bir teşbih yapılarak, Kâbe'nin içinde namaz kılınırken mihrap tayin etmeye gerek kalmayacağı söylenmektedir. Şaire göre sevgilinin yüzünden öpmek için yer belirlemek Kâbe içinde namaz kılarken mihrap belirlemeye benzetilmiştir ki, her ikisi de gereksizdir. Böylece şiir şairin fıkıh ilmine muttali oluşunu da ortaya koymaktadır. Şöyle ki, Kâbe içerisinde cemaatle namaz kılınırken cemaatin ensesinin imamın yüzüne dönük olması hâlinde imamın önüne geçilmiş sayılacağı için bu namaz sahih olmazken, bunun dışındaki tüm eda şekilleri sahih olacaktır. Keza Kâbe içerisinde daire şeklinde ve cemaat hâlinde namaz kılınırken, imamın hizasına düşenler hariç olmak üzere bazıları yüzleri imamın yüzüne dönük olacak vaziyette imamın önüne geçse ve Kâbe duvarına daha yakın olsa bile namazları sahih olacaktır.<sup>44</sup> Tek başına Kâbe içerisinde namaz kılınan ise her ne yana kılsa kılın, namazının sahih olacağı zaten bilinmektedir.

## 5. BAZI İLİMLERE GÖNDERİ YAPAN ŞİİRLER

Divan şiirimizde bazı ilim dallarını konu alan örnekler de vardır:

Âsım Efendi'nin *remel* vezinli şiiri:

*Kaabil-i feyze keremkâr eyler ihsânın tamam*

*Mihr eder mâh-ı nevin elbette noksânın tamam*<sup>45</sup>

Beytin ilk mısraında bir genelleme yapılarak kerem ehlinin, feyiz kabiliyeti bulunanlara yapacağı iyiliği tamama erdirme gibi bir özellikleri bulunduğu ifade edildikten sonra, ikinci mısra da özel bir astronomik örneğe yer verilerek güneşin, “yeniay” diye bilinen hilâlin noksanını tamamladığı; yani onu “dolunay” yaptığı belirtilmektedir. Şiir bu özelliğiyle hem mantık hem de kozmografya ilmine gönderide bulunmaktadır. Şöyle ki, mantık ilminde en güçlü ispat metodu olan “burhan” delilini teşkil eden ve “yakîniyyât” (kesin bilgiler) diye adlandırılan bilgi

<sup>43</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 563.

<sup>44</sup> Molla Husrev, *Dürrerü'l-Hükkâm*, 1: 149-150.

<sup>45</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 366.

türleri altı kısımdan ibaret olup, bunlar “evveliyyât” (bedihî bilgiler; aksiyomlar), “müşâhedât” (gözlemsel bilgiler), “mücerrebât” (deneysel bilgiler), “hadsîyyât” (sezgisel bilgiler), “mütevâtirât” (ittifaka dayalı naklî bilgiler) ve “fitriyyât” (kıyâsât-ı matviyye; örtük kıyaslar; entimemler) diye bilinirler.<sup>46</sup> İşte bu altı türden dördüncüsü olan “hadsîyyât” konumuzla ilgili olan kısımdır. Bu bilgi edinme metodunda sebeplerin (mebâdi) ve sonuçların (metâlib), düşüncedeki gibi zihinsel çabaya dayalı ve tedricî olmaksızın, bir anda zihne doğması söz konusudur. Dolayısıyla, fikirde sürat ve yavaşlık, hadsde ise azlık ve çokluk söz konusudur. Zira hadsin keyfiyeti, zihnin sebepten sonuca anlık intikaline dayalıdır. “Hadsîyyât” ile ilgili meşhur örnek: “Ay ışığını güneşten alır” (Nûru’l-kamer mustefâdun mine’ş-şems) ibaresidir. Bu kaziyede ayın, güneşe olan uzaklık ve yakınlık sebebine bağlı olarak ışığının artması ve eksilmesiyle kazandığı değişik şekillenmeler söz konusudur.<sup>47</sup> Kaziyenin kozmolojik yönüne gelince; “Güneşi aydınlattı, ayı ise aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O’dur.” (Yunus 10/5); “Ay için de menziller belirledik; sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yıllanmış sapı gibi olur.” (Yasin 36/39) ayetlerinin delâleti ışığında ayın yirmi sekiz menzili bulunmakta olup, en son menzili olan “balığın karnı” (batnu’l-hût; andromedae) evresine düşünce, içtimain hemen öncesinde inceliş kavis halini alır.<sup>48</sup> İşte ay bu yirmi sekiz menzilin her birinde güneşe olan uzaklığı ve yakınlığı nispetinde ışığı azalır ve çoğalır ki, şair konumuz olan şiirinde ayın bu astronomik yapısına işaretle bulunmaktadır.

Keza Sünbül-zâde Vehbî’nin *remel* vezinli:

*Ey hilâl-ebri görüp ruhsârına taklîdini*

*Rûy-ı hurşide felekde mâh-ı nev hançer çeker*<sup>49</sup>

beytinde hilâl kaşlı sevgiliye hitap ederken, onun yanağını güneşe, kaşını ise hançeri andıran hilâle (yeniaya) benzetmektedir. Güya hilâl, sevgilinin yanağını taklit etmeye çalışan güneşe kızıp, “ona sen değil, ben benzerim” dercesine, kendi yörüngesinde “yeniay” şeklini alan ve kavisli yapısıyla sevgilinin kaşını andıran “hilâl” formunu bir hançer misali kuşanıp güneşe meydan okumaktadır. Bu semiyotik şiirde de sevgilinin yanağı ve kaşıyla güneş ve hilâlin benzerliği arasında ilgi kurularak, bu iki gezegenin birbirine olan astronomik nispetine gönderi yapıldığı açıktır.

<sup>46</sup> Ebü’l-Hasen Necmüddin Ali b. Ömer Kâtibi, *er-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-Kavâ’idi’l-Mantikiyye* (Kalküta: 1815), 30; Molla Fenârî, *Fevâid*, 60-62.

<sup>47</sup> Molla Fenârî, *Fevâid*, 61; Gelenbevi, *Mizânü’l-İntizâm*, 320.

<sup>48</sup> Nâsirüddin Abdullah b. Ömer Beydâvi, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil* (İstanbul: Dâru’t-Tibâati’l-Âmira, 1885), 2: 312.

<sup>49</sup> Sünbül-zâde Vehbî, *Divân*, haz. Ahmet Yenikale (Kahramanmaraş: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 529.

Abdî'nin (ö. 1761) *hezec* vezinli şiiri:

*Gehî eyler Hudâ bir derde zıddıyla müdâvâyı*

*İki düzd-i muhâlîf hâneye hasbî nigejbândır*<sup>50</sup>

Şiirin ilk mısraında Cenab-ı Hakk'ın bazen bir derdi o derdin zıddıyla şifaya kavuşturduğu söylendikten sonra, ikinci mısraında bunun örneğine yer verilmek üzere birbiriyle anlaşılamayan iki muhalif hırsızın istemeyerek, evin bekçiliğini üstlendiği ifade edilmektedir. Şiir tıp ilmine dair önemli bir bilgi ihtiva etmektedir ki, o da hastalığın, “çivi çiviği söker” atasözünü anımsatacak şekilde kendi türüyle tedavi edilmesidir. Meselâ, yılan ısırmasından zehirlenen bir hasta, gene o sokan yılanın zehrinden elde edilen bir tür panzehirle tedavi edilir ki, böylece aynı türden iki muhalif zehir birbiriyle zıtlaşarak hastanın bedenini koruma altına almaktadır. Şiirde de, birbiriyle zıtlaşan iki hırsız -istemeyerek de olsa- girdikleri evi korumaktadırlar.

Yenişehirli Avnî'nin (ö. 1884) *remel* vezinli şiiri:

*Zehri tiryâk eyleyüp tiryâki zehr eylerdi halk*

*Olmasa tağyir-i mâhiyyât-ı eşyâ mümtenî*<sup>51</sup>

Beytin ilk mısraında avam kesiminin çarpık zihniyetine gönderi yapılarak, güçleri yettiği takdirde zehri ilaca, ilacı da zehre çevirme gibi olumsuz bir temayüle sahip olduğu belirtilmekte, ikinci mısraında ise felsefe ilmine işaret edilerek bunun mümkün olmadığı; zira eşyanın mahiyetini değiştirmenin imkân dışı olduğu ifade edilmektedir. Gerek kadim felsefe geleneğinde gerek İslâmî kelâm anlayışında eşyanın hakikatleri değişmez olup, “bilgi” denen değer de bu sayede elde edilir. Fakat antik Yunan filozofları içerisinde “Sofistler” (safsatacılar) diye bilinen; “İndiye” (“bana göre”ciler; rölativistler), İnadiye (inatçılar; vehimciler) ve “Lâedriye” (“bilmiyorum”cular; agnostikler) şeklinde üç gruba ayrılan bir gürühtan bahsedilir ki, bunlar eşyanın nesnel mahiyetini kabul etmeyen mücadeleci bir kesimi oluşturur.<sup>52</sup> İşte, şiirde eşyanın değişmez hakikatlerinin, avamın zıtları bir sayan; hatta bunları değiş-tokuş yapma gibi çarpık bir zihniyet temayülü besleyen yaklaşımlarının kuvveden fiile çıkmasına müsaade etmediği belirtilmektedir.

*Biten güller değildir hâk-i kabri üzre Ferhâd'ın*

*Açılmış cânib-i Şîrîn'e revzenler mezârında*<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 359.

<sup>51</sup> Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, 686.

<sup>52</sup> Geniş bilgi için bk. Taftazânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 19-24.

<sup>53</sup> Mehmet Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb*, 3: 225.

Şairini tespit edemediğimiz, *hezec* vezinli bu şiirde, Ferhat'ın kabri üzerinde biten güllerin gerçekte gül değil; Şirin'e açılmış birer pencere olduğu ifade edilirken, göstergebilime (semiyoloji) gönderi yapıldığı söylenebilir. Şöyle ki, semiyolojide asıl olan, görünenin kodladığı, fakat görünenden ibaret olmayan; zahirin delâletiyle tevil edilen ve görünenin ötesinde nihaî bir anlam kazanan sembolik ifade yapılanmasıdır. Her ne kadar gül ile pencere arasında direkt bir ilgi bağından bahsetmek pek isabetli olmasa da, dolaylı bir irtibattan bahsetme imkânı mevcuttur. Ferhat ile Şirin'in mezarları yan yana bulunduğuna göre, Ferhat'ın mezarı üstünde açan kırmızı güller, sanki Ferhat ile Şirin'in görüşmesine açılmış pencerelere dönüşmekte ve burada kavuşamayan iki sevgili orada birbirine kavuşmuş gibi, aşk ateşini simgeleyen bu küçük, daracık, kırmızı pencerelerden birbiriyle söyleşip, hasret gidermektedirler.

## SONUÇ

Divan şiiri özdeyiş, darbimesel, dinî kaideler ve çeşitli ilim dallarına göndermeler yapma açısından oldukça zengin bir geleneği barındırmaktadır. Bu da divan şiirinin mümtaz şahsiyetleri olan şairlerin şiir ve belâgat ilminin ötesinde pek çok dinî ve fennî ilimlere de vakıf olduklarını ispatlamaktadır. Zaten bu şairlerin kahir ekseriyetinin köklü bir medrese tahsiline sahip olduğu bilinmektedir.

Farklı çevrelerin ürünü olmasına rağmen benzer edebî yapılanmaları ve kültürel kodları ihtiva eder. Gerek Türkçe gerek Arapça gerekse Farsça divanlarda işlenen konular incelendiğinde, bunların çok yakın bir konu bütünlüğü arz ettiği, hikmet ve felsefî değerler yönünden zengin bir birikim ortaklığını haiz olduğu görülmektedir. Öyle gözüküyor ki, inanç, coğrafya ve antropolojik karakter ortaklığı bir şekilde şiire de yansımaktadır.

Hayata nizam veren bir değerler manzumesidir. Bazen bir tek mısra bile insan yaşamını tanzim edecek, onun geleceğine ışık tutacak evrensel bir ilkeye mahal teşkil edebilmektedir. Zira divan şiirinde muhtevayı oluşturan anlatım unsurlarının çoğu, örneğini yaşanan hayatî gerçeklerden iktibas eder ve bu yüzden gâh birinci gâh ikinci mısralarda küllî ve evrensel değerler ihtiva eden özdeyişlere ve genel geçer kanunlara yer verildiği görülür.

Yaşanan devrin yanlışlarını ve çarpık zihniyetlerini ortaya koyma adına ironilere yer verir. Keskin bir zekâ ve müstehzi bir üslupla dokundurular yaparken, bunu hakarete vurdurmadan, toplumsal dönüşüme ışık tutacak seviyede kalıcı bir mesaja dönüştürür.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Muhammed, es-Sâvî el-Mâlikî. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Akkuş, Metin. *Erzurum'un Yüzleri; Nefî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.
- A'şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'şâ el-Kebîr*. Nşr. M. Muhammed Huseyn, Mısır: 1950.
- Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l-Evliya*. Trc. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim Ve Kültür Yayınları, 1984.
- Beydâvî, Nâsıruddin Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmira, 1885.
- Çağıl, Necdet. *Din Dili ve Mecaz*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Çağıl, Necdet. *İlâhî Kelâmın Tabiatı [Sözden Yazıya]*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Çağıl, Necdet. "Kur'an Nazmında Müşahede Edilen Eşsiz Mantık Örgüsüne Dair Bir Örneklendirme: Bazı Kıyas Formlarının Kur'an'a Uygulanması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, Erzurum: 2014.
- Gelenbevî, İsmail Efendi. *Mîzânu'l-İntizâm (Şemsiyye Şerhi)*. İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1892.
- Güftâ, Hüseyin. *Divan Şiirinde İlim*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Nasrullah b. Muhammed. *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*. Kahire: Nahdatu Mısır, ts.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Ali b. Ömer. *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-Kavâ'idî'l-Mantikiyye*, Kalküta: 1815.
- Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî. *Dîvân (şerhiyle birlikte)*. Thk. İhsan Abbas, Kuveyt: 1962.
- Manisalı Kara Mahmut Efendi. *Muğni't-Tullâb*. İstanbul: Ali Efendi Matbaası, ts.
- Mehmet Rifat Manastırlı. *Mecâmiu'l-Edeb*. İstanbul: Dersâdet Yayınları, 1890.
- Mehmet Zihni Efendi. *el-Kavlu'l-Ceyyid*, İstanbul: Maarif Yayınları, 1914.
- Mevlânâ Celâleddîn Muhammed. *Mesnevî-i Ma'nevî*. Haz. Adnan Karaismailoğlu - Derya Örs. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fevâid (Îsâgüci şerhi)*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1888.

- Molla Husrev, Kadı Muhammed b. Firâmûz. *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerh-i Gureri'l-Ahkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1978.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *Mufredâtu Elfâzı'l-Kur'an*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân fî-Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Soykut, İsmail Hilmi. "Açıklamalarıyla XII. Asırdan XX. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf". *Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar*. İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, 1968.
- Sünbül-zade Vehbî. *Divân*. Haz. Ahmet Yenikale. Kahramanmaraş: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Şebüsterî, Şeyh Sadettin Mahmut b. Yahya. *Gülşen-i Râz (Muhammed Lâhicî Geylânî'nin şerhiyle birlikte)*. Tahran: Kitaphane-i Millî-i İran, 1961.
- Şeyh Gâlib. *Divân*. Mısır: Bulak Matbaası, 1836.
- Şeyhî. *Şeyhî Divânı*. Haz. Mustafa İsen - Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-Ma'ânî*. İstanbul: Kırımlı Abdullah Efendi Matbaası, 1886.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 1997.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud. *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Gavâmudî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.





## **İnsan Hakları Diplomasisinin İslam Devletler Hukuku Perspektifiyle Analizi**

The Analysis of Human Rights Diplomacy in the Context of Islamic  
International Law

**Ayhan AK**

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law, Samsun / Turkey  
akayhan1@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1268-4684

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 18 Ağustos / August 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 20 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.454476

**Atıf / Citation:** Ak, Ayhan. "İnsan Hakları Diplomasisinin İslam Devletler Hukuku Perspektifiyle Analizi / The Analysis of Human Rights Diplomacy in the Context of Islamic International Law". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 161-188. doi: 10.29288/ilted.454476

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Tarihi süreç içerisinde diplomasi, devletler hukukunun önemli konularından biri olmuştur. Diplomatik süreçlerde, son asırda ön plana çıkan diplomasi türlerinden biri olan insan hakları diplomasisi (İHD), insan haklarını koruma ekseninde devam ettirilen diplomatik süreçleri ifade etmektedir. Bu çalışmada insan hakları diplomasisinin gelişmiş devletler tarafından menfaatlerini koruma ekseninde işlenmesi, konuya dair İslamî teorik ve pratik çerçeve ele alınmaktadır. Öncelikle insan hakları diplomasisinin batılı pratiği verilmekte, ardından insan hakları tasavvuru, uluslararası ilişkilerin temel niteliği, mülkîlik - şahsîlik prensipleri ve İslamî diplomasisinin amaçları bağlamında İslam devletler hukuku açısından İnsan hakları diplomasisinin imkanı tahlil edilmekte; tahkim, eman ve vakıf kavramları bağlamında insan haklarına ilişkin tarihi süreçte tezahür eden İslamî pratik ifade edilerek, batılı devletlerin sonra asırlarda ortaya koydukları tatbikatın ahlakîlik prensibi ekseninde analizi ile çalışma sonlandırılmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** *İslam Hukuku, İnsan Hakları Diplomasisi, Devletler Hukuku, Ahlakîlik, Mülkîlik.*

## Abstract

*One of the important topics of international law is human rights diplomacy, that is diplomatic processes on the axis of human rights. In this article, operation of western states to human rights diplomacy for their advantage and theoretical and practical framework have been analyzed. Firstly, western practice of human rights diplomacy has been described. Islamic theory has been expressed in the context of human rights conception, basic qualification of international relations, principles of privity and territoriality and aims of Islamic diplomacy. Then Islamic practice of human rights diplomacy has been described in the context of morality, arbitration, security and foundaiton (vaqf). The article has been ended up with expressing the results.*

**Keywords:** *Islamic law, Human rights diplomacy, International Law, Morality, Territoriality.*

## Extended Summary

Diplomacy has been assessed as an arrangement device and practice profession and practice area of relationships for states and international organizations, and also implementation field of state policies. Interstate relations are necessary. The person who appointed in this field has been called diplomatic representative i.e. diplomat. The term of *rasul* and *safir* have been used for diplomats, diplomatic relations have been expressed with the term of *nizâmu'l-hazrateyn* in *fiqh* and also the *hicabat* task was established to meet ambassadors.

Human rights diplomacy which is expressed as diplomatic processes in axis of human rights is an issue that to be addressed specially in theory and practice. Establishing diplomatic relations in axis of human rights primarily requires a definition for universal human rights. This definition ignores the human rights codes of other civilizations because the fact that it offers the codes of western civilization univesally.

The other important matter is the western use of human rights by *Machiavellist* approach to block to developing countries in accordance with his own interests. In this article, human rights diplomacy has been analyzed according to Islamic law in theory and practice and the exploitation of human rights has been examined in axis of the principle of morality after analysis of Western practice with these directions.

Muslims were authority and decisive for human rights universally by the caliphate (*hilafah*) before League of Nations and United Nations. United Nations system that became the only power was directed to define and distribute for rights with an understanding that transcends borders after abolition of the caliphate.

Universal *Declaration of Human Rights (UDHR)* is not the point that reached with formation of human rights concept, but it is the result of sharing conditions after World War I. States have interpreted the *Declaration of Human Rights* for their interests and they have used human rights as a diplomatic pressure tool.

Strong states have established non-diplomatic organizations to make propaganda and manage secret activities and prevent the appearance of policies which cause to poverty in developing countries. These states have found people they will employ easily and used these non-diplomatic organizations to apply the beneficiary policies and protect maintain status quo and also made chaos under the pretext of human rights. Basic argument of great states to activate these non-diplomatic organizations in developing countries is human rights. They have actively used media organs in this processes.

War of interest has been continued with discourses that are in axis of human rights at 20th century. Moral values have been included in international processes with *Machiavellist* approach. The organisations financed by strong states took the place of voluntary social movements. Despite all their efforts, central countries could not hide interest accounts on the background of human rights campaigns.

Islam's definition of human rights is important for the possibility to create diplomatic processes in axis of human rights. Human rights have priority over other rights in Islam.

Islam's definition of human rights that is presented with religious, legal and moral content does not contain deficiencies of human rights definition that has been reduced to human body and substance.

Faith is a prior value in the protection of fundamental rights. Other values such as humanity and working are important and decisive at the same time. It is essential to prevent attacks on human rights in the Muslim community.

According to Islam, war is legitimate to protect human rights, prevent cruelty and ensure social peace.

Territoriality is essential to protection of basic rights of non-Muslims, rather than privity. The non-Muslim person within the borders of Islamic state is secure in point of basic rights such as the right to life and property.

Islam has allowed non-Muslims for judgment in their courts in private law, but it is a matter of domestic law.

Arbitration (tahkim), Aman and foundation (vaqf) are important terms in the context of Islamic practice for human rights diplomacy. Non-Muslims had lived within the borders of Islamic state without deprivation for basic rights by Aman. In this context the term of arbitration (tahkim) is important. Muslims' thought of law has to overcome societies and gain global dimension and surround other societies understanding of law. Muslim jurists should be a source of reference in human rights violations in the World.

The foundations (vaqf) have been functional for the protection of basic human rights. The foundations were established to save prisoners of war. There is not discrimination between Muslim and non-Muslim in this respect.

Justice, morality, prescribe goodness and ban evil (emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-munker) are basic principles for human rights diplomacy according to Islamic law.

## GİRİŞ

Diplomasi, devlet politikalarının uygulanmasında devletler ve uluslararası kuruluşların ilişkilerini düzenleme aracı,<sup>1</sup> yürütme mesleği ve uygulama alanı olarak değerlendirilmektedir.<sup>2</sup> Devletlerarası ilişkiler zorunluluk olup;<sup>3</sup> bu alanda görevlendirilen kişilere diplomasi temsilcisi (diplomat) denilmektedir.<sup>4</sup> Fıkıhta diplomatik ilişkiler<sup>5</sup> için çoğunlukla “risâlet” ve “sifâret” terimleri kullanılmış, diplomatlara “rasûl” veya “sefir”<sup>6</sup> denmiş;<sup>7</sup> diplomatik ilişkiler düzeni, “nizâmu’l-hazrateyn” tabiriyle ifade edilmiş, elçileri karşılamak üzere “hicabet” (baş mabeyncilik) görevi tesis edilmiştir.<sup>8</sup>

Diplomasinin bir türü olan ve insan hakları ekseninde yürütülen diplomatik süreçleri ifade eden “insan hakları diplomasisi (İHD)” teori ve pratiği<sup>9</sup> ile özel olarak ele alınması gereken bir konudur. İnsan hakları ekseninde diplomatik ilişkiler kurmak, öncelikli olarak “evrensel insan hakları” tanımlamasını gerektirmektedir. Bu tanımlama, Batı medeniyet kodlarını evrensel olarak sunmak şeklinde olunca, diğer medeniyetlerin haklara dair kodlarının tezyifi söz konusu olmaktadır. Konunun esasını teşkil eden bir diğer husus ise Batının, Makyavelist bir anlayışla insan haklarını menfaatleri doğrultusunda, gelişmekte olan ülkeleri engellemek için kullanmasıdır. Bu çalışmada, İHD’nin Batılı uygulamasının bu yönleriyle analizinden sonra, İslam hukuku açısından imkânı ve pratiği ele alınacak, ahlakilik prensibi ekseninde insan haklarının istismarı konusu tetkik edilecektir.

### 1. İNSAN HAKLARI DİPLOMASİSİ

İnsan hakları, uluslararası ilişkilerin öncelikli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir.<sup>10</sup> Tarihî süreçte ağır hak ihlallerinin faili olan Batı,<sup>11</sup> Dünya savaşları sonrasında uluslararası düzlemde tartışmasız bir hâkimiyet elde edince, insan hak-

<sup>1</sup> Emin Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001), 25.

<sup>2</sup> Kemal Girgin, *Çağdaş Politika ve Diplomasi* (Ankara : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975), 134.

<sup>3</sup> Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 179.

<sup>4</sup> Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2007), 372. İlk dönemde, diğer devletlerde sürekli devlet temsilcilikleri bulunmayıp ihtiyaca binaen temsilci gönderilmiş, temsil ilişkileri daha çok örf ve adet kurallarına göre sürdürülmüştür. Bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 180.

<sup>5</sup> Diplomatik ilişkilerin meşruiyet kaynağı olarak gösterilen ayetler: en-Nahl 16/125; el-Ankebut 29/46; Fussilet 41/33-34; el-Hucurat 49/13; et-Tevbe 9/6.

<sup>6</sup> Yabancı ülkelere gönderilen elçilik heyeti raporlarına da “sefaretname” denir. Bk. Nebi Bozkurt, “Sefaretname”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 288.

<sup>7</sup> Diplomatik heyetleri ifade etmek üzere ise vefd kelimesi kullanılmıştır. Bk. Mehmet İpşirli, “Elçi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 3.

<sup>8</sup> Rasûl kelimesinin dini, sefir kelimesinin ise siyasi içerikli elçilikler için kullanıldığı da ifade edilmektedir. Bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 180, 186.

<sup>9</sup> ABD’de Carter döneminde yürütülen İHD için bk. Roberta Cohen, *Human Rights Diplomacy: The Carter Administration and the Southern* (Maryland: Johns Hopkins University Press, 1982), 212.

<sup>10</sup> Jacques Mourgeon, *İnsan Hakları* (İstanbul : İletişim Yayınları, 1990), 118.

<sup>11</sup> Recep Şentürk, “İnsan Hakları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 328.

ları konusundaki tecrübesini ve ulaştığı noktayı mutlak doğru ve ideal olarak dondurmuş ve siyasi gücüne dayanarak, İnsan Hakları Beyannamesi ile kültür kodlarının ürettiği değerleri<sup>12</sup> paket halinde<sup>13</sup> meşrulaştırmaya, kutsallaştırmaya<sup>14</sup> ve evrensel olarak sunmaya çalışmıştır.<sup>15</sup> Çünkü insan hakları odağında uluslararası diplomatik ilişkiler kurmak, evrensel insan hakları tanımlamasını gerektirir.

BM ve MC yapılanmaları öncesinde hilafet ile evrensel boyutta otorite olan ve insan hakları tanımlaması yapan Müslümanlarken; hilafetin ilgasından sonra uluslararası düzlemde alternatifsiz güç olan BM sistemi, sınırları aşan bir anlayışla hak tanımlamasına ve tevziine yönelmiştir. Teoride, insan haklarını, “insan olarak doğmaktan kaynaklanan haklar” şeklinde ifade eden Batı, İHD ile uluslararası düzlemde geçerlilik arz eden bir insan hakları çerçevesi oluşturma söylemiyle hareket etmişse de mesafe kat edememiştir. Dünya devletlerinde insan hakları konusunda farklı uygulamaların olması<sup>16</sup> ve hak ihlallerinde hâkim zihniyetin tepkisizliği, insan haklarının başka amaçlara ulaşmak için araç olarak kullanıldığı, insan hakları söylemlerinin samimi olmadığı düşüncesini ortaya çıkarmış ve insan hakları söylemleri sorgulanır hale gelmiştir. Çünkü Batı merkezli totaliter yaklaşımı ifade eden insan haklarının evrenselliği iddiasının boyutları ve içeriği tartışmalı, konsepti ideolojiktir.<sup>17</sup> 1791 Fransa Anayasası ve 1793 İnsan Hakları Bildirgesi gibi metinlerin, temel hakların teminatı olarak nitelendirilmesi,<sup>18</sup> realiteden uzaktır. Nitekim küreselleşmenin tek tipçi olduğu, insanı değersizleştirdiği, makineleştirdiği;<sup>19</sup> küresel sistemin hâkim devletlerin insan hakları söylemlerinin kendi içinde tutarsız olduğu; çıkarıcı sistemin, insan hakları söylemlerinin de böyle olacağı; bu yönüyle, Batılı algı ile insan haklarını koruma söyleminin uyum arz etmeyeceği açıkça ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

İHD'nin zemini olarak sunulan 1948 İnsan Hakları Beyannamesi, evrensel insan hakları anlayışının teşekkülüyle ulaşılmış bir nokta olmaktan ziyade, savaş sonrası oluşan paylaşım şartlarının sonucu olup; devletler, Beyanname'yi menfaatleri doğrultusunda yorumlamakta,<sup>21</sup> insan haklarını diplomatik baskı aracı olarak menfaat-

<sup>12</sup> Frederic Megret, “Where Does the Critique of International Human Rights Stand? An Exploration in 18 Vignettes”, *New Approaches to International Law The European and the American Experiences* (Berlin: TMC Asser Press, 2012), 11.

<sup>13</sup> Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 278.

<sup>14</sup> Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi*, 14, 20.

<sup>15</sup> Mustafa Yayla, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*. (İstanbul : Marmara Üniversitesi, 1994), 35.

<sup>16</sup> Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi*, 11, 14.

<sup>17</sup> Rainer Arnold, “Reflections on the Universality of Human Rights”, *The Universalism of Human Rights* (London, 2013), 2.

<sup>18</sup> Mourgeon, *İnsan Hakları*, 35.

<sup>19</sup> Catholijn Jonker - Annemiek Nellis, “Human Robots and Robotic Humans”, *Engineering the Human Human Enhancement Between Fiction and Fascination* (London, 2013), 85.

<sup>20</sup> Ferzan Durul, *Küreselleşme ve İnsan Hakları* (İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2008), 123, 124.

<sup>21</sup> Mourgeon, *İnsan Hakları*, 121.

leri için kullanılmaktadırlar. Evrensel haklara vurgu yapılırken, siyasî hakların öne çıkarılması ve ekonomik hakların geride tutulması İHD'nin menfaat eksenli olduğunun delillerindedir. Gelişmekte olan devletler kaynaklarını halklarının menfaatleri doğrultusunda kullanmaya ve gelirleri ülke insanına harcamaya yöneldiklerinde, merkezi devletler buna karşı çıkmış, insan haklarını göz ardı etmiş, müdahalelerle bölge kaynaklarını kendilerine aktarmışlar, Bosna'da olduğu gibi, birçok yerde insan haklarına değil, merkezi devletlerin çıkarlarına öncelik vermişlerdir.<sup>22</sup> Uluslararası örgütler de merkezi devletlerin çıkarları ekseninde konumlandırılmış, insan haklarının ihlali durumunda devletlerden bağımsız süreci takip edebilecek bir otorite oluşturulamamış,<sup>23</sup> somut değerlendirmeler ve isimler ihtiva etmeyen genel tavsiyelerle raporlar oluşturulmuş,<sup>24</sup> hak ihlallerinin giderilmesine yönelik adımlar yerine, kınamanın ötesine geçemeyen bir tavır esas alınmıştır.<sup>25</sup> Gelişmiş devletler de uluslararası müzakerelerde ihtiyaç sahiplerinin yoksulluklarını kendi sorunları olarak görmemiş, ülke şirketlerinin çıkarlarını korumayı amaçlamıştır.<sup>26</sup>

Hakim devletler, propaganda yapmak, yeraltı faaliyetlerini yönetmek, geliştirmekte olan ülkelerde yoksulluğa sebep olan politikalarının anlaşılmasını ve bunlara karşı oluşumların ortaya çıkmasını engellemek için diplomatik nitelik taşımayan kurumlar ve örgütler tesis etmişler,<sup>27</sup> bu amaçla istihdam edecekleri kişileri bulmakta zorlanmamışlar,<sup>28</sup> menfaatçi politikalarını uygulamak ve yararlarına işleyen statükoyu korumak için bu örgütleri kullanmışlar; insan hakları gerekçesiyle kaos çıkarmışlardır. Gelişmiş devletlerin, geliştirmekte olan devletlerdeki örgütleri harekete geçirmedeki temel argümanları insan hakları olmuş ve bu amaçla basın yayın organlarını aktif kullanmışlardır.<sup>29</sup>

Musaddık'ın<sup>30</sup> 1953 yılında, İran petrolerini millileştirme girişimi sonrasında merkezi devletlerin organize ettiği bir darbe ile tasfiye edilmesi bunun örneği olarak zikredilebilir. 1970 sonrasında Şili'de ABD bütün muhalif grupları desteklemiş, bu konuda ayrı bir bütçe oluşturmuş ve nihayet 1973'te darbe ile hükümet devrilmiştir. 1990'lı yıllarda Ortadoğu haritasının yeniden çizilmesi planlandığında aynı du-

<sup>22</sup> Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi*, 24.

<sup>23</sup> Mourgeon, *İnsan Hakları*, 122.

<sup>24</sup> Mourgeon, *İnsan Hakları*, 120.

<sup>25</sup> Toby King, "Human Rights in European Foreign Polcy: Success or Failure for Post Modern Diplomacy?", *EJIL* 10/2 (1999): 313.

<sup>26</sup> Thomas Pogge, *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları: Kozmopolit Sorumluluklar ve Reformlar*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 32.

<sup>27</sup> Mehmet Gönlübol, *Uluslararası Politika: İlkeler-Kavramlar-Kurumlar* (Ankara: Attila Kitabevi, 1993), 168.

<sup>28</sup> İnsan haklarının bütün boyutları göz önünde tutulmaksızın sloganik yaklaşımlarla halkı tahrike yönelik tahliller için bk. Erol Anar, *İnsan Hakları Tarihi* (İstanbul: Çivi Yazıları, 2000), 334.

<sup>29</sup> Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi*, 27, 28.

<sup>30</sup> İran'da petrolün millileştirilmesini sağlayan başbakan. Bk. Suâd Pirâ, "Musaddık, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 228.

rum söz konusu olmuştur,<sup>31</sup> günümüzde de aynı yöntem işletilmekte, insan hakları gerekçesiyle devletlerin iç işlerine müdahale edilmektedir.

Öncesinde açık lafızlarla ifade edilen menfaat mücadelesi, yirminci asırda insan haklarını önceler görünümdeki lafızlarla yapılmaya devam edilmiş; değerler, Makyavelist anlayışla uluslararası süreçlere dahil edilmiş;<sup>32</sup> gönüllü toplumsal hareketlerin yerini, otoritelerin finanse ettiği ve merkezi devletlerin menfaatlerini korumayı amaçlayan örgütler almış; merkezi ülkeler, tüm çabalarına rağmen, insan hakları kampanyalarının arkasındaki çıkar hesaplarını saklayamamışlardır.<sup>33</sup>

## 2. İSLAM DEVLETLER HUKUKUNA GÖRE TEORİK DÜZLEMDE İNSAN HAKLARI DİPLOMASİSİNİN İMKÂNI

### 2.1. İslam'ın İnsan Hakları Tasavvuru Bağlamında İHD'nin İmkânı

Hak kavramı, yetki ve yükümlülük şeklinde iki ayrı unsurdan oluşmaktadır. Hakkın yetki tarafı, kul hakkını; yükümlülük tarafı ise Allah hakkını<sup>34</sup> ifade etmektedir. Buna göre kul hakkı, yükümlülükten arındırılmış yetki; Allah hakkı ise yetkiden arındırılmış yükümlülük olup, kamusal niteliklidir<sup>35</sup> ve bundan dolayı, Allah haklarına yönelik suçların takibi şikâyete bağlı olmayıp, ilgili merciler tarafından resen yapılır.<sup>36</sup> Ancak her birinin özünde maslahat ve fayda bulunmaktadır.<sup>37</sup> Hak, bir kimsenin inhisarı altındaki manevi kudrettir ki bununla tasarruf selahiyetini veya malikiyyet vasfını haiz olur. Hak, bir iktidar-ı şer'îdir ki; insanlar bununla bazı şeyleri icra ve mutalebeye selahiyettar olurlar.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi*, 18, 28, 29.

<sup>32</sup> Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi*, 43.

<sup>33</sup> Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi*, 29.

<sup>34</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebubekir Alaüddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 195.

<sup>35</sup> Bundan dolayı Allah hakları bağlamında değerlendirilen bir kısım hadler bakımından, kamusal alanı paylaşan Müslümanla zimmi aynı durumda olup; bu noktada, sarhoş edici içki içme suçu gibi istisnai durumlarda Müslümanla gayr-i müslimin farklı değerlendirildiği de görülmektedir. Allah hakları için ifade edilebilecek olan genel eşitlik durumunun, kısas gibi kul hakları bağlamında anlamını bulan suç/ceza kategorilerinde de mevcut olduğu görülmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b.el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybanî, *es-Siyeru's-sağîr* (Beyrut: ed-Dâru'l-Müttehîde, 1975), 180.

<sup>36</sup> Alaüddin Ebubekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kasani, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 4: 110.

<sup>37</sup> Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2000), 58-59.

<sup>38</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986), 1: 13.

İslam'ın insan hakları tanımlaması, insan hakları ekseninde diplomatik süreçler oluşturabilme imkânı bakımından önemlidir. Nitekim insan hakları, İslam'ın, ihyâsını temel amaç olarak ortaya koyduğu,<sup>39</sup> Allah haklarından önce gelen,<sup>40</sup> peygamberlerin mücadelelerinin merkezinde yer alan,<sup>41</sup> Efendimizin (sas) “Ey insanlar” hitabıyla<sup>42</sup> birçoğuna işaret ettiği<sup>43</sup> haklardır.

İslam, ilahî iradenin insanı yaratırken ve kâinattaki her şeyi ona sunarken (tes-hir) belirlemiş olduğu, en yüce gerçeklikle yani Hak Teâlâ ile temellenen,<sup>44</sup> onun bağıışı olan,<sup>45</sup> kişi dokunulmazlığının başında görülen,<sup>46</sup> Hz. Peygamber'in, Mekte'nin fethinden sonra putları kırdırmasına karşılık putlara tapanları öldürtmemesinde<sup>47</sup> anlamını bulan hayat hakkını,<sup>48</sup> insan haklarının en temel görünüm alanlarından biri olan, “Dinde zorlama yoktur” (el-Bakara 2/256) ayeti ile temellenen,<sup>49</sup> Hz. Peygamber'in başlangıçta ortaya koyduğu inanç hürriyeti modeli ekseninde yapılanan,<sup>50</sup> genel prensiplere aykırı eylemleri ihtiva etmemek üzere, yalnızca ehli-kitaba değil aynı zamanda Mecusiler,<sup>51</sup> Sabiiler ve Samiriler<sup>52</sup> gibi müşrik toplumlara

<sup>39</sup> Ebûbekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâdi, *el-Cevheratü'n-Neyyira* (el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2: 284.

<sup>40</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme es-Serahsi, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 2: 186; Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Bâberti, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 9: 238; Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 78.

<sup>41</sup> Ayrıca bk. M. Kazım Yılmaz, “İnsan Hakları Üzerine Bazı Tahliller”, *Diyanet İlmî Dergi* 28/1 (1992): 108; Nurettin Turgay, “Kur'an'da Sosyal Adalet ve İnsan Hakları”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 47.

<sup>42</sup> Buhârî, “Cizye”, 5; Müslim, “Cihad”, 20; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'an”, 10; İbn Mâce, “Menâsik”, 84. Konuyla ilgili ayrıntı için bk. Mehmet Şener, “Veda Hutbe'sinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili”, *Kutlu Doğum Sempozyumu (Türkiye Diyanet Vakfı)*, 1996, 126.

<sup>43</sup> Osman Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*. (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 321; Bünyamin Erul, “Veda Hutbesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 591; İbrahim Bayraktar, “İslâm'ın İnsana Tamdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1991): 229.

<sup>44</sup> Recep Ardoğan, “İnsan Haklarına Saygının Yükseltilmesinde İslami Teolojinin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 88.

<sup>45</sup> Şentürk, “İnsan Hakları”, 22: 328.

<sup>46</sup> Hakkı Aydın, *İslam ve Modern Hukukta İşkence* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 31.

<sup>47</sup> Süleyman Recebî, “İslam'da İnsan Hakları”, *Din Şûrası (Sempozyum)* 2 (2003): 45.

<sup>48</sup> En büyük zulümlerden biri, kişinin canına kıyması, intihar etmesidir. “ليس أحد في الظلم أظلم ممن قتل نفسه” bk. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-Tahsil* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2: 272.

<sup>49</sup> Aydın, *İslam ve Modern Hukukta İşkence*, 37.

<sup>50</sup> Adem Apak, “Hz. Peygamber (sav)'in Ugulamalarında İnanç Hürriyeti”, *Diyanet İlmî Dergi*, Özel Sayı (2003): 422.

<sup>51</sup> es-Serahsi, *el-Mebsût*, 10: 86.

<sup>52</sup> Arap yarımadasındaki putperestler bunun istisnası olarak değerlendirilmiştir. Bk. Abdüssemi' Salim Hiravi, *Lugatü'l-idareti'l-amme fi sadri'l-İslâm*. (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 332.



ra da tanınan,<sup>53</sup> örgütlenmeyi<sup>54</sup> de ihtiva eden din-vicdan hürriyetini; “fitne”<sup>55</sup> kavramıyla hassas bir çizgiye oturtulan, kişilere, mukaddesata ve insana saygısızlık anlamı taşımadığı sürece devlet başkanını eleştirebilme düzlemine varan boyutta<sup>56</sup> ifade hürriyetini ve diğer temel hakları tanımıştır. Üstelik İslam’ın dinî, hukukî ve ahlakî içerikle sunduğu insan hakları tanımlaması, seküler anlayışın insan fizyolojisine ve maddeye indirgenmiş insan hakları tanımlamasının eksiklerini taşımamaktadır.<sup>57</sup>

Hakların zeminini oluşturmak bakımından, İslam’a göre insanın üç kademeli değeri söz konusudur: İnsan olması hasebiyle (insanî) değer,<sup>58</sup> inancından kaynaklanan (imanî) değer ve çalışmayla elde edilen (amelî) değer.<sup>59</sup> Kişi, insan olması itibarıyla din farkı gözetmeksizin bütün insanlığı kuşatacak şekilde<sup>60</sup> tabii bir değere sahiptir.<sup>61</sup> Meleklerin Hz. Âdem’e secde etmeleri ve Hz. Peygamber’in, Yahudi cenazesinin geçişi sırasında ayağa kalkması<sup>62</sup> insani değerın görünümündendir. İnsanı değerli kılan önemli bir diğer özellik onun inancıdır. İslam temelde kişinin görüntüsüne, rengine değil, inancına değer verir.<sup>63</sup> İnsan, iki boyutlu bir varlıktır. Bir yönüyle, diğer canlılar gibi, yiyen içen, fizyolojik ihtiyaçlarını gideren bir canlı; diğer yönüyle düşünen, inanan bilgi, düşünce ve vicdan sahibi bir varlıktır. İnsanı, gerçek manada insan yapan da bilgisi, vicdanı ve imanındır.<sup>64</sup> Bu yönüyle insan,

<sup>53</sup> Ahmet Yaman, “Zimmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 434. Ayrıca bk. Ahmet Bostancı, *İslam Kamu Hukukunda Gayri Müslimler : (Hz. Peygamber Devri Uygulaması Temelinde)*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1999), 64; Şemsettin Ulusal, *İslam Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar* (Ankara : Ankara Üniversitesi, 2006), 58. Cizyenin, küfrü izale eden maddi bir bedel değil, gayrimüslimlerin İslam’a davet edilme formlarından biri olduğu yönündeki değerlendirmeler için bk. es-Serahî, *el-Mebsût*, 10: 87; Ali Şafak, “İslam Hukukunda İnanç, Fikir ve Söz Hürriyeti”, *Diyanet İlmî Dergi* 15/3 (1976): 137; Şevki Saka, “Kur’an’a Göre İnanç Hürriyeti”, *Diyanet İlmî Dergi* 28/1 (1992): 137.

<sup>54</sup> Yener Öztürk, “Kur’an ve İnanç Hürriyeti”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005): 114. Bu yönüyle, inanç hürriyeti konusunda İslam hukukunda görülen klasik teoriyi aşma ve her bireyin dinin ifadesi, yaşanması, propagandasını yapma gibi boyutlarında eşit olması gerektiği yönünde söylemler oluşturmak, batının insan hakları iddialarının temelindeki çıkar hesaplarını gözden kaçırıp, sınırları belli özgürlükçü İslamî teoriyi batının insan hakları görünümümlü menfaat sistemine kurban etmek demektir. Bk. Fethi Ahmet Polat, “İnsan Hakları ve Özgürlükleri Bağlamında, Kuran’da Dini Pluralizm”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/1 (2004): 64-65.

<sup>55</sup> Muhammed H. Kemali - Halim Sırçancı, “İslâm’da İfade Hürriyeti: Fitne Kavramının Tahlili”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (1993): 42.

<sup>56</sup> Kasım Şulul, “Hz. Peygamber’in Bazı Uygulamaları ve Hadisleri Çerçevesinde İfade Hürriyeti”, *Kutlu Doğum Sempozyumu (Şanlıurfa)*, [t.y.], 66.

<sup>57</sup> Recep Ardoğan, “Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları”, *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum)*, 2010, 357.

<sup>58</sup> Bazı araştırmacıların bu konuda imanın sağladığı üstünlüğü gölgeleyecek düzeyde bir değerlendirme biçimini esas aldıkları müşahede edilmektedir. Bk. Yakup Üstün, “İslama Göre İnsan”, *Diyanet İlmî Dergi* 14/5 (1975): 364. Ancak bu tahlillerde insanî üstünlüğün, imanî üstünlüğe mukayese ile oldukça düşük bir seviye olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

<sup>59</sup> Nuri Topaloğlu, “İnsan Hakları ve İslam”, *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990): 12.

<sup>60</sup> Ahmet Güç, “İslam’da İnsana Verilen Değer”, *Kutlu Doğum Sempozyumu (Türkiye Diyanet Vakfı)*, 1995, 125.

<sup>61</sup> Güç, “İslam’da İnsana Verilen Değer”, 124. Delil gösterilen ayet İsrâ 17/70.

<sup>62</sup> Buhari, “Cenâiz”, 50.

<sup>63</sup> Güç, “İslam’da İnsana Verilen Değer”, 127.

<sup>64</sup> Yılmaz, “İnsan Hakları Üzerine Bazı Tahliller”, 105.

maddî olarak varlık bulan fizyoloji değil, onun derunundaki kalp, ruh, vicdan ve imandır. Tahlil edilmesi gereken husus, temel insan haklarının hangi değer üzerine inşa edildiğidir.

Bu tasnif ekseninde bakıldığında, hakların, insan olma değeri üzerine inşa edildiği görülmektedir.<sup>65</sup> Nitekim Serahsî'nin zimmeti (hukukî kişiliği), Âdemiyyet ile izah etmesi, hakların insan olma değeri üzerine bina edildiği yönündeki yaklaşımın literatürdeki açık görünümülerindendir.<sup>66</sup> Mâverdi'nin, muhtesibin görev alanlarını izah ederken konuyu, “insan hakları konusunda marufu emretmek” “الأمر بالمعروف فى حقوق الادميين” başlığı altında ele alması da insan olma değeri üzerine inşa edilen bir hak alanına işaret etmektedir.<sup>67</sup> Ancak insan haklarının tanınması ve korunmasının birbirinden ayrılması gerekmektedir. Temelde insan haklarının tanınması insan olma değeri üzerine inşa edilirken; bu hakların korunması imanî değer üzerine bina edilmektedir (el-ismetü bi'l-îman). Nitekim İslam hukukçuları öteden beri, hakların Allah'ın insanlara bağışı ve lütfu olduğu yönündeki yaklaşımı esas almışlardır.<sup>68</sup> İnsan olmaktan kaynaklanan haklar da bu zeminde anlam bulur.<sup>69</sup> Sınırlar içerisinde iman veya emanla devlete bağlananların temel hakları korunduğu gibi, imanî sebebiyle, devlet sınırları dışında bulunan Müslümanların hakları da koruma altındadır. Var olan haklar terkle<sup>70</sup> zamanaşımıyla veya hak sahibinin sefih olmak gibi kişisel durum farklılaşmasıyla<sup>71</sup> iptal olmaz.

Zimmîlerin haklarının korunmasının arkasında da imanın otoritesini kabul etmeleri (el-ismetü bi'l-emân)<sup>72</sup> vardır.<sup>73</sup> Zimmîler İslam devletine bağlılığı kabul

<sup>65</sup> Ahmet Yaman, “İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihi Tecrübe Işığında Gayri Müslimlerle Birlikte Yaşamının Hukukî Çerçevesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015): 15.

<sup>66</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (İstanbul: Dâru Kahraman, t.y.), 2: 333.

<sup>67</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 397.

<sup>68</sup> Hakların özcu bir yaklaşımla değil, ilişkisel yaklaşım gereği doğal olarak var olduğu görüşü burada tahlile değerlidir. Bu yaklaşıma göre haklar insan olması sebebiyle kişinin özünden değil, kurduğu ilişkilerden kaynaklanmaktadır ve iletişimin olduğu yerde zorunlu olarak haklar da var olur. Ancak iletişimi hakların varoluşsal gerekçesi olarak nitelendirmek, klasik yaklaşım ve İslamî teolojideki lüf-i ilahî anlayışına muvafık değildir ve insanı, her an yaratmakta olan, âleme müdahale eden, teşriî iradesi ile sosyal düzen kuralları koyan, hakları belirleyen ve sınırlayan bir ilahî irade tasavvurunun göz ardı edilmesi fikrine sürüklemektedir. İslamî tasavvur itibarıyla haklar ilahî iradenin lütfudur ve naslarla tanımlanan haklar esastır. Nassları aşan bir hak tanımlaması muteber değildir. Bu yönüyle Recep Şentürk'ün insanı, insan haklarının yaratıcısı, yorumlayıcısı ve taşıyıcısı olarak nitelendirmesi (Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam*, 277-278.) teosentrik (tanrı merkezli) değil, antropomorfik (insan merkezli) bir hayat algısını ortaya koymaktadır. Bu görüşün mantıkî tutarlılığı da bulunmamaktadır. Çünkü iletişim, hakkın var olması ve tanımlanmasında değil, bu alandaki uygulama ve aksiyolojide anlam taşıyabilecek niteliktedir.

<sup>69</sup> Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 142.

<sup>70</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybanî, *el-Hüccetü alâ Ehli'l-Medîne* (Beirut: Âlemül-Kütüb, 1403), 4: 78.

<sup>71</sup> Ali b. Ebubekir b. Abdulcelil el-Ferganî el-Merginânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübeddî* (Beirut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), 3: 280; el-Haddâdî, *el-Cevheratü'n-Neyyira*, 2: 153.

<sup>72</sup> Alâüddin Ebubekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kasânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 9: 394.

<sup>73</sup> Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 76-77.

edip cizye denilen himaye ve el çekme vergisini<sup>74</sup> ödediklerinde,<sup>75</sup> İslam ülkesinde oturmaya, din-vicdan hürriyetine,<sup>76</sup> can, mal ve namuslarının korunmasına hak kazanmış olurlar.<sup>77</sup> Böylece hem İslam'ı tanırlar<sup>78</sup> hem de inançlarının gereklerini yerine getirebilirler. Çünkü hak ve sorumlulukları konusunda genel kural, kamu yönetimi ve inançla ilgili istisnalar dışında Müslümanlarla aynı hak ve sorumluluklara sahip olmalarıdır.<sup>79</sup> Fakat isyan, cizye ödememek, zina, casusluk, İslam'a hakaret, irtidata sebep olmak, eşkıyalık ve tefecilik zimmet anlaşmasını dolayısıyla İslam devletinin, zimmînin temel haklarına dair koruma taahhüdünü sona erdirir.<sup>80</sup>

Bu haliyle, insan haklarının tanınması bakımından Müslümanla gayri müslim aynı durumdadır. Hakların korunmasında ise realite göz önünde bulundurulmuş, İslam'ın otorite alanı içerisinde bütün insanların temel hakları korunmuşken; İslam devletinin sınırları dışında, iman esasının baskınlığıyla hareket edilerek Müslüman bireylerin temel haklarına yönelik saldırılar müdahale gerekçesi olarak değerlendirilmiştir. Temel hakların muhafazasında imanî değer bir öncelik alanı oluşturmakla birlikte, insanî ve amelî değer de dikkate alınmıştır. İHD bağlamında otoritenin gücüyle orantılı olarak insanî ve amelî değere istinaden, temel haklara yönelik saldırıları giderme yönünde tavır almak, Müslüman toplum ve yapılanma için esas kabul edilmiştir.

## 2.2. Uluslararası İlişkilerin Temel Niteliği Bağlamında İHD'nin İmkânı

Uluslararası ilişkilerin esası “menfaat” kavramıyla ifade edilmekte olup; evrensel insan hakları söylemlerinin arkasında çıkar hesapları bulunmaktadır. Çünkü insan haklarını koruma iddiaları, uluslararası ilişkiler sistemindeki menfaatçi karakterden tecrit edilmiş değildir. Buna karşılık, İslam hukukçularının çoğunluğuna göre<sup>81</sup> uluslararası ilişkiler savaş esasına dayanır.<sup>82</sup> Bu yaklaşım esas alınarak oluşturulacak

<sup>74</sup> Gayr-i müslimler cizye ile iki hak elde ederler: savaştan geri durma (الكف عنهم) ve himaye (الحماية لهم). Bk. el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 254.

<sup>75</sup> Ebü Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî* (Beyrut: Daru İhyâi'l-ülüm, 1986), 282.

<sup>76</sup> Bostancı, *İslam Kamu Hukukunda Gayri Müslimler*, 91.

<sup>77</sup> el-Kasanî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 9: 387.

<sup>78</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 89.

<sup>79</sup> Yaman, “Zimmi”, 44: 435; Bostancı, *İslam Kamu Hukukunda Gayri Müslimler*, 33.

<sup>80</sup> Muhammed Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi* (Ankara: Beyan Yayınları, 1998), 342; Ali Aslan Topçuoğlu, *Temel Hak ve Özgürlükler Açısından İslam Kamu Hukukunda Gayrimüslim Vatandaşların Hukuki Statüsü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2005), 66-75.

<sup>81</sup> Aksi görüş sahipleri için bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 120. İslam sadece insanlar arasındaki münasebetlere işaret etmekle yetinmeyip toplumlar ve devletlerarasındaki münasebetleri emniyet ve sulh esasına dayandırır. Bk. Ahmed Özel, *İslâm Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı: Dârulislâm, Dârulharb* (İstanbul: İz yayıncılık, 1998), 32. İslam tarihindeki savaşlar hep nefsi müdafaa niteliğindedir. Bk. Recebi, “İslam'da İnsan Hakları”, 45.

<sup>82</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 113; Ahmet Özdemir, *İslam Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzenininin Savaş Yoluyla Sağlanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008), 99.

insan hakları eksenli diplomatik süreç, cihat<sup>83</sup> ve ilâyı kelimetullah (Allah kelimasını yüceltme) ile anlamını bulan savaş<sup>84</sup> halinin parçası olacaktır.<sup>85</sup>

İslam genel olarak insanî değerden kaynaklanmak üzere insanlar için temel haklar tanımlaması<sup>86</sup> yapmış ancak bu hakları, “Fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın.” (el-Bakara 2/197) “Müşrikleri yakaladığınızda öldürün” (et-Tevbe 9/5) şeklindeki ayetler ve “Lâ ilahe illallah diyene kadar insanlarla savaşmakla emrolundum.”<sup>87</sup> biçimindeki hadislerle değerlendirmiş; en büyük kötülük/zulüm<sup>88</sup> olan şirk halinin giderilmesi yönündeki mücadeleye anlamlandırmıştır. el-Ahkâmü’s-sultâniyye türü eserlerde valilik kurumunun izahında “cihat valisi” şeklinde farklı bir görev alanı ortaya konup, bunun vazifesinin “müşriklerle savaşmak” şeklinde tanımlanması<sup>89</sup> da İslam’ın devlet tasavvurunda<sup>90</sup> savaşın yeri bakımından göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur.

Serahsî diğer devletlerle ilişki kurulduğunda söz konusunu devlet veya toplumun İslam’a davet edileceğini, davete icabet etmemeleri durumunda kendileriyle savaşılacağını ifade etmektedir. Serahsî bunu, emir bi’l-ma’ruf ve nehiy ani’l-münker/iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama prensibi ile izah etmekte; bu prensibin, ümmetin en temel vasfını ifade ettiğini, Hz. Muhammed (sas) ümmetinin bu özellik sebebiyle “en hayırlı ümmet” (Âli İmran 3/110) olarak nitelendirildiğini, iyiliğin başının Allah’a iman olduğunu, her müminin Allah’a imanı emretmesi ve buna davet etmesi gerektiğini; asıl kötülüğün şirk ve inkâr olduğunu, her

<sup>83</sup> Muhammed Nasr, *Tatavvuru’l-Fikri’s-Siyâsî fi’l-İslâm* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1984), 2: 39. Cihat, hayatın gayesi olarak Allah’a kulluk etmek, dini ölçüleri toplumsal hayatta yaşamaya çalışmaktan İslam’ı diğer insanlara tebliğle, İslam ülkesini ve Müslümanları her türlü tehlike ve saldırılara karşı savunma ve gerektiğinde bu konuda savaşmaya kadar kapsamlı bir anlam taşımakta; kalp, dil, el ve silah gibi beşeri aksiyonun ortaya konulduğu her vasıta ile yapılabilmektedir. Bk. Ahmed Özel, *İslam ve Terör: Fikhî Bir Yaklaşım* (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 68.

<sup>84</sup> Savaş, zamana ve şartlara göre farklılık arz eden bir süreci ifade eder. Kılıçla, topla, tankla, uçakla yapılan savaşların ardından günümüzde siber saldırılarla görünürlük kazanan bir savaş türü söz konusudur. Ya da ülke borsalarına, dolayısıyla ülke ekonomisine dönük bilinçli, planlı sermaye hareketleri ve bu şekilde ekonomiye zarar verme çabaları, bir diğer modern zaman savaş türü olarak ifade edilebilir. Diplomatik savaş da bunun bir türüdür. Hendek savaşında Nuaym b. Mes’ud diplomasisi için bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 192-193.

<sup>85</sup> Bundan dolayı Osmanlı devleti on beşinci asırdan sonra artık diplomatik ilişkilerde hiçbir devleti kendi statüsünde ve eşit görmeyen bir anlayışla hareket etmiş ve diğer devletlere daimi elçiler göndermenin o devletleri tanımak anlamına geleceği, barış içinde bulunmamanın esas olduğu gibi sebeplerle diplomatik süreçleri şekillendirmiştir. Ali İbrahim Savaş, *Osmanlı Diplomasisi* (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 38.

<sup>86</sup> Zarûrât-ı hamse bütün temel hakları kapsayıcı nitelikte olup, bütün insanların temel hak ve yararlarını belirlemeye, tanımlamaya yöneliktir. Bk. Şentürk, “İnsan Hakları”, 22: 328.

<sup>87</sup> Ebû Davud, “Cihad”, 18

<sup>88</sup> “أَنَّ الظُّلْمَ حَرَامٌ شَرَعًا وَعَقْلًا، لَا يُسْتَبَاحُ بِجَائِلٍ وَلَا بِوَجْهِ مَا” bk. Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsili, *el-İhtiyar li Ta’lîli’l-Muhtâr* (Beyrut: Matbaatü’l-Halebî, 1937), 2: 108.

<sup>89</sup> Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1966), 39.

<sup>90</sup> İslam din, Müslümanlar devlettir. Bk. Abdülkerim Hatib, *el-Hilafe ve’l-İmame: Diyaneten ve Siyaseten* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1975), 214.

Müslümanın gücü oranında bunu engellemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>91</sup> Kâsânî, savaşın biaynihî (bizâtihi) amaç olmadığını, amacın İslam'a davet olduğunu ve bunun benân (savaş) veya beyân ile yapılacağını ifade etmektedir.<sup>92</sup> Mâverdî de "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır." (en-Nahl 16/125) ayetinden hareketle, savaştan önce, insanların güzellikle İslam'a davet edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>93</sup> Uluslararası ilişkilerin savaş esası üzere tanımlanması, İslam'ı savaş ve şiddete ircâ etmek değil;<sup>94</sup> sürekli teyakkuz halinde olmak, insan haklarını koruma reaktörü olarak kendini konumlandırmaktır.

İslam, temel hakları korumak, zulümleri<sup>95</sup> önlemek, toplumsal barışı sağlamak<sup>96</sup> için savaşı meşru kılmıştır.<sup>97</sup> Batının günümüzde yaptığı gibi insan haklarını gerekçe olarak ileri sürüp çıkar hesapları peşinde koşmak suretiyle değil de hakikaten insanların temel haklarını koruma altına almak amacıyla işlerlik kazandırılacak süreçlerde İslam devletinin çekimser davranmayacağı, "Müslümanların ve İslam'ın izzeti"<sup>98</sup> ve "dünya barışı"<sup>99</sup> ilkelerinin gereği olarak böyle bir sürece katkı sağlayacağı açıktır. Çünkü insanların aynı ana-babadan yaratılmış olması, (en-Nisâ 4/1) tek bir ümmet olarak nitelendirilmesi, (el-Bakara 2/213) İslam çağrısının evrenselliği ve insanların kardeşliği fikri ekseninde<sup>100</sup> İslam devletler hukuku bakımından insan hakları eksenli sömürge amacı taşımayan diplomatik süreçleri mümkün kılmaktadır.

### 2.3. Mülkîlik ve Şahsîlik Prensipleri Bağlamında İhd'nin İmkânı

Mülkîlik, kanunun ülke sınırlarında geçerli olması,<sup>101</sup> şahsîlik ise kanunun, gittiği her ülkede kişiyi izlemesi olup, bunlardan birinin katı biçimde uygulanması sakinler oluşturmaktadır.<sup>102</sup> Temel yaklaşım, mülkîliğin esas, şahsîliğin istisna ol-

<sup>91</sup> es-Serahsî, *el-Mebûsât*, 10: 3.

<sup>92</sup> el-Kasanî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, 9: 386.

<sup>93</sup> el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 84.

<sup>94</sup> Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, 18.

<sup>95</sup> Hakkın sahibine ulaştırılması adalet, olması gereken yerden başka yerde bulunması ise zulümdür. "أَنَّ الظُّلْمَ وَضَعُ" *أَنَّ الظُّلْمَ وَضَعُ* bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1: 661.

<sup>96</sup> Özel, *Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, 63.

<sup>97</sup> İslam fiilî savaş halinde dahi temel hakları korumuş, kadınlara, çocuklara, yaşlılara, din adamlarına, evlerine veya mabetlerine çekilmiş insanlara zarar vermeyi yasaklamıştır. Bk. el-Kasanî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, 9: 392. Haklara riayet konusunda askerlerin azami düzeyde özen göstermeleri esastır. Çünkü dinin hükümlerine en sıkı şekilde bağlanması gerekenler, canlarıyla Allah yolunda savaşanlardır. Bk. Abdurrahman b. Abdullah b. Nasr eş-Şeyzerî, *el-Menhecü'l-Meslûk fî Siyâseti'l-Mülûk* (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1987), 612.

<sup>98</sup> "Asıl üstünlük Allah'ın, rasûlünün ve müminlerindir." Bk. Münafikun 63/8.

<sup>99</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 360.

<sup>100</sup> Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 55-56.

<sup>101</sup> Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Yorum Yayıncılık, 1982), 345.

<sup>102</sup> Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013), 191.

duğu yönünde ise de kişiler ve aile hukukunda, kanunlar ihtilafı sistemleri ekseriyetle şahsiliği esas almıştır.<sup>103</sup>

İslam ahkâmı evrenseldir ve nerede olursa olsun Müslüman'ı bağlar. Bundan dolayı, insan haklarının korunmasında Müslümanlar için şahsilik ön planda olup; haklar, sınırların içinde<sup>104</sup> de dışında da korunmuştur, hak ihlali devlet müdahalesini gerektirir.<sup>105</sup> Müslümanlara yönelen saldırılar karşısında müdafaa meşrudur ve başka ülkelerdeki Müslümanlara yönelik saldırılarda da bu meşruiyet sınırı içerisinde hareket edilir.<sup>106</sup>

Yalnızlık ve zaaf hissi uyandırması, gayri Müslimlere tabi olmaya yol açması ve Müslüman'ın izzetine uymaması sebebiyle, İslam'ın emirlerinin yerine getirilemediği ülkelerde yaşamak, haram olarak nitelendirilmiş, zelil ve hakir olmamak için buralardan hicret etmek gerektiği, aksi durumda, kişinin, bulunduğu hale alışıarak nefesine zulmetmiş olacağı ifade edilmiştir. Ancak gayr-i müslim devlet sınırları içerisinde yaşama mecburiyeti ortaya çıkmışsa, azınlık durumundaki Müslüman bir topluluğun kendilerine zulmeden ve haklarını gasp eden gayri müslim yönetime karşı Müslüman devletten yardım istemesi İslam'a göre savaşın meşru sebeplerinden biridir. Düşman ülkesindeki Müslüman esir, serbest bırakılır ve kendisine eman verilirse, bu kişinin canına ve mallarına dokunulması haram olur, darulislama gitmesi gerekir, engellenmesi savaş sebebidir.<sup>107</sup> Şafiilere göre darupherpte Müslüman olan kişinin malı, bu kişi orada kalsa da darulislama gelse de ganimet olmaz, korunmuştur. Canına ve malına yönelik saldırı kısas ve tazmin gerektirir. Müslümanın malı ve canı her yerde aynı şekilde masumdur. Hanbeliler'e göre de bu durumdaki Müslümanın canı ve malı korunmuştur, bunlara yönelik ganimet hükümleri uygulanamaz.<sup>108</sup> İslam'ın evrenselliği, imkânlar ölçüsünde, başka ülkelerdeki Müslüman bireylerin durumlarının murakabe ve muhafazasını gerektirir. Ebû Hanife'nin, Müslümanların kayıtsız şartsız güven içinde oldukları yeri

<sup>103</sup> Mesut Önen, *Hukukun Temel Kavramları* (İstanbul: Der Yayınları, 1991), 143-144.

<sup>104</sup> Tarihte, bir Müslümanın başka bir İslam devletinde yer edinebilmesi, on beş günden fazla kalma niyetine bağlı idi, ilave fazlaca şartlar aramıyor, bu kişi seferi değil, mukim olarak kabul ediliyordu. Bk. Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 404.

<sup>105</sup> Müslüman olmayan ülkelerdeki Müslümanların durumları, yöneticilerin müsahahalarına göre farklılık arz ediyordu. Bk. Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 21.

<sup>106</sup> Bu, devletin gücü ve etkinliğiyle orantılı bir meseledir. Çünkü normal şartlarda darulharpte İslam devletinin otoritesinden söz edilemez, devlet sınırları dışında yönetimin velayet yetkisi geçersizdir. Ancak sınırları aşan bir etkinlik alanı söz konusu ise süreç farklı şekillenmektedir. Bk. el-Kasani, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2: 38. İslam toprakları dışında İslam devleti için sınırlı otoriteden "مُشَوْرَ الْوَلَايَةِ" söz edilebilir. Bk. Bâberti, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, 3: 421.

<sup>107</sup> Ahmet Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 94.

<sup>108</sup> Hanefilere göre ise darulharpte Müslüman olanın gayr-i menkulleri ganimet olur, ancak menkulleri üzerinde ganimet hükümleri uygulanmaz. Müslüman olup darulislama gelirse, hem menkulleri hem de gayr-i menkulleri ganimet hükümlerine tabidir. Çünkü şahsı ve malları üzerindeki dokunulmazlık, din ile değil ülke ile yani o bölgenin darulislam olması ile gerçekleşir. Bkz. Özel, *Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, 165.

darul-İslam olarak nitelendirmesi,<sup>109</sup> farklı bölgelerde yaşayan Müslümanların güvenliğinin tetkiki ve güvenlik eksenli İHD'nin işletilmesi fikrini ortaya çıkarmaktadır.

Gayrimüslimlerin temel haklarının korunmasında şahsîlik değil, mülkîlik esastır.<sup>110</sup> Emanla<sup>111</sup> İslam devletinin korumasına giren gayrimüslim, temel hakları bakımından koruma altındadır, can ve mal güvenliğine sahiptir. Ancak devlet sınırları dışında bulunan ve devletle zimmet anlaşması olmayan gayrimüslimler için aynı durum söz konusu değildir. İslam devleti, otorite alanı içerisinde bulunmadığı için<sup>112</sup> devlet sınırları dışında, gayrimüslimin temel haklarının muhafazasını taahhüt etmemektedir. Fakat taahhüt ve teminatın gereği olmamak üzere devletin, sınırları dışındaki hak ihlalleri karşısında duyarsız kalmayacağı, İslam'ın temel prensiplerince tepki göstereceği, gücü oranında müdahale edeceği açıktır.

Konunun bir diğer yönü, insan hakları gerekçesiyle başka devletlerin İslam devletinin iç işlerine müdahalesi, bu doğrultuda diplomatik süreçler işletmesidir. İslam, gayrimüslimlerin darulislamda temel haklardan yararlanmalarına imkân vermiş,<sup>113</sup> özel hukuk alanında kendi mahkemelerine müracaata müsaade etmiştir. Ancak bu, iç hukuk meselesi olup; konunun uluslararası vecibeler üzerinden devletin iç işlerine müdahale gerekçesi olarak ele alınması, İslam devletinin egemenlik hakkını ihlal olarak değerlendirilmiştir.<sup>114</sup> Nitekim Tanzimat ve Islahat'ın, zimmîlerin temel hakları gerekçesiyle İslam devletinin iç işlerine müdahale olduğu, İHD'nin çıkar hesapları ekseninde etkinleştirildiği açıkça görülür.<sup>115</sup> Zimmîlerin hakları gerekçesiyle oluşturulan ve Osmanlı'da Müslümanla gayrimüslimin her açıdan eşitlenmesini amaçlayan, sonrasında Hıristiyanların cizye vermemeleri gerektiği yönünde baskı mekanizmalarına zemin hazırlayan Tanzimat<sup>116</sup> ve Islahat Fermanı<sup>117</sup> süreçleri, Türkiye'de son iki yüz yılda yaşanan, Batının menfaat eksenli İHD'nin açık görünümleridir. Nitekim gayrimüslim hakları ile başlayan Osmanlı'nın iç işle-

<sup>109</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 358.

<sup>110</sup> Mehmet Akif Aydın, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 327.

<sup>111</sup> Zimmî kimliğinin akid, karîne, bağlantılı sebepler ve devletin tek taraflı ihsanı şeklindeki elde edilme yolları için bk. Yaman, "Zimmi", 44: 434-435.

<sup>112</sup> "وَأَنَّ الْأَمْثَلُ فِي الشَّرَائِعِ هُوَ الْمُعْتَمَدُ فِي حَقِّ النَّاسِ كَمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَدَّى تَنْفِيذَهَا فِي دَارِ الْحَرْبِ لِعَدَمِ الْوَلَايَةِ" bk. el-Kasani, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Sherâi'*, 2: 311. "أَنَّ الْفَيْعَالَ لَمْ يَتَّعْ مُوجِبًا لِعَدَمِ الْإِسْتِغْنَاءِ وَالْعِدَامِ الْوَلَايَةِ، كَمَا لَوْ قَطَعَ فِي دَارِ الْحَرْبِ؛ لِأَنَّ عَشْرَكَرَ أَهْلَ الْبَيْعَةِ فِي حَقِّ الْقَطَاعِ الْوَلَايَةِ". el-Kasani, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Sherâi'*, 7: 141.

<sup>113</sup> Ahmet Özel, "Müte'men", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 141.

<sup>114</sup> Özel, *Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, 265.

<sup>115</sup> Tanzimat ve Islahat Fermanlarını fıkıh kültür ve literatüründe dağınık halde bulunan hakların batı tarzında kanunlaştırılarak ilan edilmesi (bk. Şentürk, "İnsan Hakları", 22: 329.) şeklindeki bir yaklaşımın literatüre ve vakıya uygunluğu önemli bir tartışma alanıdır.

<sup>116</sup> Ali Akyıldız, "Tanzimat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 6.

<sup>117</sup> Tanzimat'ın ilanından sonraki uygulamalarla ilgili olarak özellikle gayr-i Müslimlere yeni haklar tanıyan 1856 tarihli hatt-ı hümayun. Bk. Ufuk Gülsoy, "Islahat Fermanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 185.

rine müdahale süreci, kadın hakları gerekçesiyle devam ettirilmiş; asıl hedef insan hakları değil Osmanlı, hilafet kurumu, sömürgeleştirme ve Batılılaştırma olmuştur. Hedef temel hakları korumak olsaydı, Batının, Balkanlardaki Müslüman nüfusun azaltılıp Hıristiyan nüfusun hızla artırılması<sup>118</sup> şeklinde gerçekleşen hak ihlali karşısında tepki göstermesi gerekirdi. Günümüzde de aynı yaklaşım devam ettirilmekte, insan hakları gerekçesiyle başka devletlerin iç işlerine müdahalelerin sonu savaşla, kanla bitmekte, insan hakları gerekçesiyle İslam şehirleri bombalanmakta, tarumar edilmekte, bölgenin zenginliklerine el konulmaktadır. Konu hakikaten insan hakkı olduğunda ise devletlerin büyük çoğunluğu egemenliğe saygı ve müdahale etmeme gibi kuralları öne sürerek<sup>119</sup> duyarsız kalmayı tercih etmektedir.

### 3. İNSAN HAKLARI DİPLOMASİSİNİN İSLAMÎ PRATIĞI

İslamî diplomasinin amaçları tebliğ,<sup>120</sup> diğer ülkelerdeki Müslümanların sorunlarına çözüm bulmak,<sup>121</sup> ticari ilişkiler kurmak, andlaşma akdetmek, barış müzakerelerini sürdürmek,<sup>122</sup> savaş notası vermek, savaş sonrası durum müzakeresi,<sup>123</sup> tazminat mükellefiyeti, kutlama, taziye, istihbarat faaliyetleri<sup>124</sup> ve kültür elçiliği<sup>125</sup> olarak; İbn Kayyim'in tahliliyle insanlar için salahı temin ve fesadı def şeklinde<sup>126</sup> ifade edilebilir. İHD açısından tebliğ ve diğer ülkelerde bulunan Müslümanların sorunlarına çözüm bulma amaçları özel önem arz etmektedir. İslam'dan haberdar olmak her insanın hakkıdır,<sup>127</sup> şirk ve inkâr en büyük zulümdür,<sup>128</sup> insanların bu

<sup>118</sup> Kemal Karpat, "Balkanlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 30.

<sup>119</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri Çatışma, Hegemonya, İşbirliği* (Bursa: MKM Yayıncılık, 2013), 527.

<sup>120</sup> Nitekim hicretin altıncı yılında Hudeybiye Musalahası sonrasında Hz. Peygamber komşu hükümdar ve emirlere özel diplomatlarla mektuplar göndermişti. Bu diplomatik ilişkilerin amacı İslam'ı olabildiğince yaymaktı. Bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 183.

<sup>121</sup> Böylece darulislam dışında yaşayan Müslümanlara sahip çıkılacak, onlar himayesiz bırakılmayacaktı. Nitekim Rasûlullah (sas) Amr b. Ümeyye'yi Mekke'ye göndermiş ve Hubeyb isimli sahibinin bağlı bulunduğu ağaçtan kurtarılmasını sağlamıştır. Abbasi halifesi Memun, Müslüman esirlerin durumunu, maruz kaldıkları muameleyi yerinde görmek için elçi göndermiş; elde ettiği sonuçlara göre Bizans'a savaş açmıştır. Bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 191.

<sup>122</sup> Diplomasinin amacı, uluslararası sorunları barışçıl bir çözüme kavuşturmaktır. Bu da karşılıklı görüşme, arabuluculuk ve hakemlik yoluyla olmaktadır. Bk. Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 185-186. Hendek savaşı sırasında Hz. Peygamber'le Uveyne b. Hıns arasındaki mekik diplomasisi de barış müzakerelerinin örneğidir. Bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 190.

<sup>123</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 185.

<sup>124</sup> Diplomatik ilişkilerin en önemli amaçlarından birisi, diğer devletlerin siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel durumlarının tespit edilmesi ve bu konuda sağlam bilgiler edinmektir. Böylece muhatap devletlere dair gerçekçi ve etkili bir siyaset tarzı geliştirilebilir. Bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 192.

<sup>125</sup> Abbasi halifesi Mansur'un kitap getirmek üzere Bizans'a elçiler göndermesi, kültür elçiliğinin önemli örneklerinden biridir. İslam devletler hukukunun temel gayesi olan tebliğ ve davetin yerine getirilmesinde diğer devletlerle kurulacak dostane ilişkiler çerçevesinde oluşturulan kültür köprülerinin rolü inkâr edilemez düzeydedir. Uhud savaşından sonra Hz. Peygamber'in bazı kabilelere talepleri üzerine öğretmenler göndermesi de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Bk. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 297.

<sup>126</sup> Şemsüddin Ebî Abdillah İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye* (Beirut: Dâru Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1999), 38.

<sup>127</sup> İslam inancına göre insanın Allah'ı tanınması ve ona itaat etmesi yaratılışının amacı, kendine karşı temel hak ve sorumluluğudur. Bk. Şentürk, "İnsan Hakları", 22: 328.

<sup>128</sup> "أَلَّا الْكُفْرَ عَظِيمَ الظُّلْمِ وَأَقْسَمًا" bk. el-Kasani, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 2: 255.



zulümden kurtarılması gerekir ve İslam'ı tebliğ, ilayî kelimetullah, şirki izale yönündeki her çaba, başlı başına bir İHD sürecini ifade etmektedir. Diğer ülkelerdeki Müslümanların sorunlarına çözüm arayışları da İHD'nin diğer görünümüdür.

İslam, insan hakları konusunda teoride yaptığı tayin ve tespitlerin yanı sıra, pratikte de sorumluluk tanımlamaları yapmış,<sup>129</sup> bunları koruma altına almış,<sup>130</sup> teori-pratik uyumunu temin etmiştir.<sup>131</sup> Hz. Peygamber döneminde Habeşistan'a hicret, Medine'de Hayber Yahudileri ile kurulan diplomatik ilişkiler, Hz. Peygamber'in komşu hükümdarlara mektuplar göndermesi ve senetü'l-vüfüdda Medine'de çok sayıda heyetin kabul edilmesi<sup>132</sup> insanî diplomasinin pratiğine dair örneklerdir.

İHD'nin İslamî pratiği bağlamında eman, tahkim ve vakıf özel önem arz etmektedir. Eman,<sup>133</sup> gayri müslim (harbî) devlet vatandaşına İslam ülkesine girmek için tanınan can ve mal güvencesi,<sup>134</sup> emniyet<sup>135</sup> teminatı, ikamet andlaşmasıdır.<sup>136</sup> Eman verilene müstemem;<sup>137</sup> eman belgelerine, emanname denir.<sup>138</sup> Eman veren devletin dış siyaseti ve uluslararası yaptırım gücü, eman müessesesinin işleyişinde belirleyicidir.<sup>139</sup> Eman müessesesinin insan haklarının korunması ekseninde aktifleştirilmesi, temel hakları ihlal edilenlerin, emanla koruma altına alınmaları mümkündür. Nitekim eman müessesesinin tarihi tatbikatı buna imkân vermektedir.<sup>140</sup> Osmanlı devletinde de eman müessesesi geniş bir muhteva ve yaygın bir uygulama alanı bulmuş, asırlara göre devletin dış siyaseti ve gücüyle irtibatlı bir şekilde, eman uy-

<sup>129</sup> Bu noktada Mehmet S. Aydın'ın değerlendirmesi dikkat çekmektedir. Nitekim Mehmet Aydın, batılı ülkelerin eleştiri ve baskılarının İslam dünyasında insan hakları konusunda yeni bir bilinç düzeyinin oluşmasına katkı sağladığını ifade etmektedir. Bk. Mehmet S. Aydın, "İnsan Hakları: Niçin İslami Bir Yaklaşım", *Din Şûrası (Sempozyum)* 2 (2003): 38. Bu, batının başarılı bir İHD yürüttüğünün göstergesi olmalıdır. Araştırmacıların, insan hakları konusunda batının, İslam ülkelerine yaptıkları baskının olumlu etkilerinden söz etmeleri, düşünürler ve araştırmacılar düzleminde dahi fark edilemeyecek düzeyde gizli hedeflerle örülü başarılı bir diplomasi sürecinin oluşturulduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>130</sup> Halit Çalış, "İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli", *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum)*, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010, 83.

<sup>131</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdı, *en-Nütefî'l-Fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2: 711.

<sup>132</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 183-184.

<sup>133</sup> İslam tarihinden eman örnekleri zikretmek gerekirse, Hz. Peygamber İslam'ın ilk dönemlerinde amcası Ebü Talib'in himayesinde tebliğ faaliyetlerini sürdürmüştür. Hz. Peygamber, Necran Yahudilerine eman vermiş, onların mallarını ve canlarını koruma altına almıştır. Bk. Nebi Bozkurt, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 75-76. Müslümanlar, kendilerine yapılan eziyetler karşısında Hz. Peygamber'in müsaadesi ile Habeşistan'a iltica etmişlerdir. Hicret sırasında Müslümanlar tarafından verilen eman uygulamasına şahit olunmaktadır. Nitekim bu müessese Osmanlı Devletinde daha geniş bir muhteva, yaygın bir uygulama alanı kazanmıştır. Bk. Özel, *Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, 45.

<sup>134</sup> Özel, *Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, 45; Bozkurt, "Eman", 11: 75.

<sup>135</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsüleimme es-Serahsi, *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-Kebir* (Matbaatü Şeriketi'l-İlânâti'-Şarkıyye, 1971), 2: 358.

<sup>136</sup> Ulusal, *İslam Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar*, 43.

<sup>137</sup> Özel, "Müte'men", 32: 140.

<sup>138</sup> Bozkurt, "Eman", 11: 77.

<sup>139</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 239-242.

<sup>140</sup> Çünkü eman, savaş esnasında düşman gruptan belli bir şahsa veya gruba, ticaret, diplomasi, eğitim seyahat gibi çeşitli sebeplerle verilen imtiyaz ve güvence anlamlarında geniş bir çerçevede kullanılmıştır Bozkurt, "Eman", 11: 76.

gulamalarında farklılıklar olmuş, gayr-i müslimler eman müessesesi ile temel haklarından mahrum olmaksızın hayatlarını sürdürmüşlerdir.<sup>141</sup> Başka amaçları olmayıp sırf İslam'ı öğrenmek isteyen kişiye eman vermek vaciptir. Devlet, müstemenin can ve mal güvenliğini temini taahhüt ederken, eman isteyen de kamu düzenini bozucu faaliyetlere girişmemeyi taahhüt etmektedir.<sup>142</sup> Nitekim Sultan Selim'in Hazine-i Amire muhafızlarından yüz elli kişinin katline karar vermesi ve devlet içerisindeki kiliseleri kapatıp, Müslüman olmayı reddedenlerin öldürülmesi yönündeki kararları Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi'nin, Fatih'in verdiği emanı da gerekçe göstererek<sup>143</sup> muvafakat etmemesiyle uygulama alanı bulamamış,<sup>144</sup> gayrimüslimlerin temel hakları korunmuştur.

Eman gibi "tahkim" de İHD bağlamında önemli bir kavramdır. Nitekim aralarında ihtilaf bulunan kişilerin, bu ihtilafı çözüme bağlaması için üçüncü kişiyi hakem tayin etmeleri anlamına gelen<sup>145</sup> tahkim, mahiyet ve arka plan itibarıyla İslam hukukunda müşahede edilmekte olup;<sup>146</sup> milletlerarası uyuşmazlıkların çözümünde yoğun olarak kullanılan yöntemlerden biridir.<sup>147</sup> Ayetler (el-Hucurât 49/9; en-Nisâ 4/35) uyuşmazlıkların öncelikle arabuluculuk, uzlaştırma ve diplomasi ile çözümlenmesini emretmekte; bazı ayetlerle (en-Nisâ 4/35: el-Mâide 5/42, 95) sorunların hakemler eliyle çözümlenmesine işaret edilmektedir. Hz. Peygamber de tahkim yoluna müracaat etmiş,<sup>148</sup> tahkimin meşruiyeti konusunda icmâ oluşmuştur. Bu sebeple, konunun elverişli olması halinde, yetkililer, iç veya dış hukuk ilişkilerinde kamu adına tahkim sözleşmesine taraf olabilirler.<sup>149</sup> Devletlerarası ilişkiler, "mükabele bi'l-misil" kuralı, adalet ve fazilet esasları ile sürdürüleceği için insan hakları konusunda ortaya çıkan tahkim sürecinde zulmün<sup>150</sup> engellenmesi,<sup>151</sup> iman eden-etmeyen ayrımı yapılmadan herkese adaletle hükmedilmesi hedeflenir.<sup>152</sup>

<sup>141</sup> Ancak sonraki süreçte batılı seyyahların farklı gerekçelerle eman alıp mürür tezkireleri ile Osmanlı sınırlarına girip misyonerlik faaliyetlerine giriştikleri ve devletin bu kişileri takip ettirdiği görülmektedir. Bk. Mehmet İpşirli, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 77-79.

<sup>142</sup> Bir erkeğe verilen eman, hem kendisinin hem de ailesinin can ve mal güvenliğini koruma altına almaktadır. Ancak bunun için eman isteyen kişinin casusluk gibi zararlı faaliyet ve amaçlarının olmaması gerekir. Vehbe ez-Zühayli, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 79-81.

<sup>143</sup> İpşirli, "Eman", 11: 77.

<sup>144</sup> Ziya Kazıcı, "Osmanlı Devleti'nde İnsan Hakları", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla IV. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler (5-7 Mayıs 2000)*, İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2000, 25-26; Osman Cilâci, "Kur'an Işığında Azınlıkların Hak ve Hürriyetleri", *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998): 25.

<sup>145</sup> Mustafa Yıldırım, "Tahkim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 39: 411.

<sup>146</sup> Mustafa Yıldırım, *Tahkim: İslâm ve Medenî Yargılama Hukukunda* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2002), 221.

<sup>147</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 342.

<sup>148</sup> Müslim, "Cihad", 64.

<sup>149</sup> Yıldırım, "Tahkim", 2011, 39: 411-412; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 343-344.

<sup>150</sup> Yargılama süreçlerinin temel amaçlarından biri de zulmü gidermek, adaleti tesis etmek, hakkı sahibine ulaştırmaktır. Bk. el-Mevsîlî, *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*, 2: 82.

<sup>151</sup> Hangi türü olursa olsun zulüm affedilemez. "رَأَيْتُمْ تَعَمَّدَ الظَّالِمَ فَلَا يَغْفَى" Bk. Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Dârul-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 5: 67; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhi Zâde, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 1: 625.

<sup>152</sup> Özel, *Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, 34-35.

Bunlar İHD bağlamında devam ettirilen süreçlerde Müslümanların sorunları çözümleyici hakem pozisyonunda ve hukuk algı düzeyinde olmalarına işaret etmektedir. Buna göre Müslümanların hukuk algısı ve tefekkürü toplumları aşmalı, küresel boyut kazanmalı, insan haklarına dair meselelerde ve diğer konularda her toplumun öz dinamiklerini ve hukuk algısını kuşatır bir birikim düzeyine ulaşmalı; Müslüman hukukçular ve tesis edilen hukuksal kurumlar insan haklarına dair ihlallerin bölgesel dinamiklerini de göz önünde bulundurabilecek bir yeterlilikle tahkim için müracaat kaynağı olabilecek konuma gelmelidirler.

İHD’nde tahkimin yanı sıra “vakıf” kurumunun işlevlerine de işaret etmek gerekir. Çünkü İslam medeniyeti, vakıf medeniyetidir. Sadaka-i câriye ve infak anlayışının görünümü olan vakıflar, eğitimden sağlığa birçok alanda hizmet vermiş, sosyal hayatın işleyişine katkı sağlamış,<sup>153</sup> yardım elini hayatın her sahasına uzatmış,<sup>154</sup> insan haklarının korunması noktasında işlevsel olmuştur.<sup>155</sup> “Esiri kurtarın, açı doyurun ve hastayı ziyaret edin.”<sup>156</sup> buyruğu gereğince esirleri düşmandan kurtarmak için vakıflar tesis edilmiş<sup>157</sup> ve bu hususta Müslümanla zimmî eşit görülmüştür.<sup>158</sup> Bu durum, vakıflar konusunda yerel, sınırlayıcı bir perspektifin değil, sınırları aşan uluslararası bir algının var olduğunu, dolayısıyla, insan hakları ihlalleri noktasında uluslararası nitelik kazanmış vakıflar aracılığıyla önleyici tedbirler alınabileceğini, bir çeşit “vakıf diplomasininin” işletilebileceğini göstermektedir.

#### 4. İNSAN HAKLARININ İSTİSMARI VE AHLAKİLİK PRENSİBİ

Yirminci asırda devletler, çıkarlarına en uygun diplomatik yöntemleri denemişler, İnsan haklarına verilen önem, merkezî devletlerin menfaatiyle çelişmediği sürece artmış, aksi halde azalmıştır. Diplomatik ilişkilerde insan hakları soğuk savaş sonrasında, uluslararası ilişkiler gündeminin üst sıralarına taşınmış, devletlerin karşılıklı iç işlerine müdahalelerinde ve çıkar hesaplarını gizlemede<sup>159</sup> araç olarak kullanılmış, günümüzde İHD dış politika uygulamalarının en önemli unsurlarından biri haline getirilmiştir.<sup>160</sup> İnsan haklarının çıkar hesapları için kullanılması, devle-

<sup>153</sup> Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2010), 255.

<sup>154</sup> Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1981), 301.

<sup>155</sup> Şentürk, “İnsan Hakları”, 22: 328.

<sup>156</sup> Buhari, “Cihad”, 171.

<sup>157</sup> Erol Kozak, *Vakıf: Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak* (İstanbul: Akabe Yayın Ticaret ve Sanayi A.Ş., 1985), 31; Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 95.

<sup>158</sup> Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 95.

<sup>159</sup> İnsan hakları söylemlerine karşı başlangıçta duyulan güvensizliğin, mütereddit ve çekimser tavrın giderek azaldığı yönündeki yaklaşımlar (Şentürk, “İnsan Hakları”, 22: 329.) günümüz vakıyasıyla uyuşmamaktadır. Çünkü günümüzde batının insan hakları söylemlerinin inandırıcılığı oldukça düşük seviyededir.

<sup>160</sup> Gürses, *İnsan Hakları Diplomasisi*, 25.

tin menfaati için her şeyi meşru gören Makyavelist anlayışın tezahürüdür. Buna karşılık İslam devletler hukukunda esas olan ahlakilik<sup>161</sup> ve hukukiliktir.

İslam'ın, insana gerçek değerini vermesine karşılık yıllardır akan Müslüman kanına sessiz kalan Makyavelist Batı, insan haklarının savunucusu olarak sunulmaktadır.<sup>162</sup> Hâlbuki Başta Fransa ve İngiltere olmak üzere, Batının temel hak ihlalleri, çoğunlukla insan hakları gerekçesiyle olmaktadır. Bu yönüyle en büyük problem, batının, diğer dünya ülkelerine bakışıdır.<sup>163</sup> Bu kapsamda, daha çok temenni niteliğindeki sözlerden oluşan 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyanname, İkinci Dünya Savaşından sonra dünyada kültür emperyalizmi kurmaya çalışan galip devletlerin batı kültürünü empoze etme belgesi görünümündedir.<sup>164</sup>

Yakın zamana kadar Devletler Hukuku müellifleri, uluslararası topluluk münasebetlerinde asıl unsurun devlet olduğu telakkisinden hareketle, insan hak ve hürriyetleri ile meşgul olmamışlar;<sup>165</sup> insan hakları söylemleri, çıkarlarına hizmet etmeye başlayınca, bu bağlamda diplomatik süreçler oluşturmaya çalışmışlar; söz konusu çabalar ahlakilik kriterinin ağır biçimde ihlali sebebiyle olumlu karşılık bulmamıştır. Çünkü gelişmiş devletlerin İHD kapsamında iddia ettikleri insan hakları söylemleri içerikten yoksun, taraflı bir yapıya sahiptir. Bunun en açık delili, gelişmiş ülkelerin, muhtelif baskı ve müdahale yöntemleri ile temel insan haklarının başında gelen din hürriyeti meselesinde Balkanlardaki Müslümanların maruz kaldıkları ihlaller konusunda duyarsız kalmaları ve bizzat bu devletlerin kontrolünde ağır insan hakları ihlalleri yapılmak suretiyle kısa bir sürede bölgedeki Müslüman oranının % 43'ten % 12'ye<sup>166</sup> düşmesidir.<sup>167</sup> Şayet gelişmiş devletler İHD hakikaten temel hakları korumayı hedefliyor olsalardı, gözlerinin önünde din hürriyeti ekseninde yıllarca devam eden ihlallere sessiz kalmamaları gerekirdi.

Her ne kadar bazı araştırmacılar,<sup>168</sup> ahlakın devletlerarası ilişkilerde bütünüyle dışlanması veya tamamıyla sisteme hâkimiyetinin söz konusu olamayacağını ifade etseler de, son asır diplomatik süreçlerinin analizi ve özellikle insan haklarının diplomatik süreçlerde istismarı, ahlakilik prensibinin bütünüyle yok sayıldığını göstermektedir. Nitekim Hitler, politik süreçlerde hiçbir yasa tanımadığını, hedefe

<sup>161</sup> Yakup Mahmutoglu, *İslam Hukukunda Uluslararası Uyuşmazlıkların Çözümünde Mukabele Uygulamaları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012), 100.

<sup>162</sup> Güç, "İslam'da İnsana Verilen Değer", 126.

<sup>163</sup> Recebi, "İslam'da İnsan Hakları", 44-46.

<sup>164</sup> Yılmaz, "İnsan Hakları Üzerine Bazı Tahliller", 110.

<sup>165</sup> Özel, *Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, 33.

<sup>166</sup> Erhan Türbedar, "Balkanlar'da Nüfus Sayımları ve Kimlik Tartışması", *Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı (TEPAV)*, 2011, 6.

<sup>167</sup> Özellikle Tanzimat ve İslahat Fermanları ile gayr-ı Müslimlere verilen haklar ve yasal düzlemde Müslümanlarla gayr-ı Müslimlerin eşitlenmesi, Balkanlarda gayr-i müslim nüfusun normalin üstünde artmasına sebep olmuştur. Bk. Karpat, "Balkanlar", 5: 30.

<sup>168</sup> Hans Morgenthau, *Uluslararası Politika*. (Ankara: Türk Siyaset İlimler Derneği, 1970), 302.

ulaştıran her türlü aracı meşru ve geçerli gördüğünü açıkça ortaya koyarak<sup>169</sup> bunun somut örneği olmuştur.

İslam'a göre ise, devletler hukuku, nasslar ekseninde şekillenen İslam hukukunun bir parçası olup; bütünüyle yönetici ve siyasetçilerin inisiyatiflerine bırakılacak bir alan olmayıp,<sup>170</sup> prensiplerle yürütülen bir hukuk dalıdır. İslam devletler hukukunun temelinde sistematik bir ahlakilik ilkesi bulunmaktadır. Bu da uluslararası düzlemde dürüstlük, adalet, iyilik, barış, zulme engel olma ve iyilikte yardımlaşma gibi değerlerin yaygınlaşması için çabalamayı gerektirmektedir.

İslam hukukuna göre İHD işletilirken devletlerarası ilişkilerin temel prensipleri olan adalet, ahlak, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker belirleyici niteliktedir.<sup>171</sup> İslam devletler hukuku, başlangıçta olduğu gibi, gelişip bağımsız bir ilim haline geldiğinde de Kur'an ve sünnete dayalı ahlakî temeller üzerinde varlığını sürdürmüş; muhatabın dinî aidiyeti, Müslümanın adalet ve ahlaka aykırı hareket etme gerekçesi olarak görülmemiştir. Tam bir ahlakilikle, ahde vefa<sup>172</sup> gibi özel ilişkilerin temel gerekleri, uluslararası ilişkilerin de vazgeçilmezleri olarak görülmüştür. Buna karşılık Batıda din adamları, temel metinlerinden referansla, devlet yetkililerine, Müslümanlara verilen sözlerin muteber olmadığını telkin etmişler ve bu mantık nesilden nesile tevarüs edilerek günümüze ulaşmıştır.<sup>173</sup> Uluslararası düzlemdeki buhran ve bunalımların temel sebeplerinden biri ahlakilik niteliğini büyük oranda kaybetmesidir.<sup>174</sup> Devletler hayata sırf ekonomik baktıkça, toplumların medeniyet seviyesi yükselmeyecek, aksine düşecektir. İnsanlığın ulaştığı medeniyet seviyesinden bir şey kaybetmemesinin yolu ise İslam devletler hukukunda ortaya konan ahlakî değerlerin uluslararası arenada olması gereken yerde bulundurulmasıdır.<sup>175</sup>

İnsan hakları konusunda Kur'an, sünnet ve Müslümanların tecrübesinde var olan bütünlüğü "dar dini yaklaşım" şeklinde nitelendirmek ve "yenilikçi yaklaşım" adı altında Evrensel İnsan Hakları Beyannamesini, Müslümanları da kapsayacak şekilde insanlığın kazanımı olarak nitelendirip,<sup>176</sup> batı değerlerinin kutsallaştırılması yolunda insan hakları gerekçeli çıkar temin metinlerini desteklemek şeklinde bir yanılğı içerisine düşmek, Müslüman düşünürlerin imtina etmeleri gereken bir durum olmalıdır. Çünkü bu, İslam'ın pratiğini tezyif ve söz konusu metinleri taziz olup, çelişkili bir tutumu ifade etmektedir.

<sup>169</sup> Vladimir Potyemkin, *Uluslararası İlişkiler Tarihi Diplomasi Tarihi* (İstanbul: Doğa Basın Yayın, 2009), 4: 133.

<sup>170</sup> Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 94.

<sup>171</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 355.

<sup>172</sup> Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 91-93.

<sup>173</sup> Özel, *Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, 40.

<sup>174</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 48.

<sup>175</sup> Recep Çiğdem, *Mukayeseli Hukuk (İslam-Türk Borçlar Hukuku)-Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 97.

<sup>176</sup> Aydın, "İnsan Hakları", 40.

İnsan hakları konusunda Müslümanların bin dört yüz yıllık tarihi süreçte ortaya koydukları başarılı sınav<sup>177</sup> ve genel çerçeve, batının İnsan Hakları Beyannamesinden sonra ortaya koydukları pratikle mukayese edildiğinde, durum açıkça ortaya çıkmakta; batının insan haklarını kullanarak yarım asrı aşkın süredir gelişmekte olan ülkeleri nasıl sömürdüğü, insan haklarını kendi çıkarlarını korumak için nasıl kullandığı ve dünyayı kan gölüne çevirdiği açıkça görülmektedir.

## SONUÇ

Sonuç itibarıyla insan haklarının, gelişmiş batı ülkeleri tarafından menfaat koruma aracı olarak kullanıldığı ve İHD'nin teorik arka planında batı kültürünü kut-sallaştırma ve evrenselleştirme çabasının bulunduğu vurgulanmalıdır.

İslam, teori ve pratikte imanî, insanî ve amelî değere bağlı olarak koruyucu bir tasavvur ortaya koymuştur. Fıkıh literatüründe uluslararası ilişkilerin esasının savaş olduğu yönündeki baskın kanaatin özünde de insan haklarını koruma fikri belirleyici olup; devletin gücüyle orantılı olarak devlet sınırları dışındaki insan hakları ihlallerine de tepki göstermek İslam'ın temel kaidelerinin gereğidir.

İslamî diplomasinin amaçları bağlamında ilk sıralarda yer alan tebliğ, esasen insan hakları mücadelesidir. Çünkü şirk en büyük zulümdür ve insanlığı bu zulümden kurtarma yönündeki çabalar evleviyetle insan hakları mücadelesidir.

İnsan hakları konusunda İslam hukuku bağlamında ortaya konan teorik çerçeve, uluslararası ilişkilerin temel niteliğine dair yapılan tahliller, mülkîlik ve şahsîlik prensipleri bağlamında ortaya konan değerlendirmeler ve İslamî diplomasinin amaçlarına ilişkin analizler, teorik düzlemde prensipler ekseninde temel insan haklarının muhafazasının İslam'ın vazgeçilmezleri arasında bulunduğunu ve diplomatik ilişkilerin esas unsuru olduğunu ortaya koymaktadır.

İnsan haklarını diplomatik düzlemde muhafazanın pratiğinde diğer birçok kavram ve kurumla birlikte tahkim, eman ve vakıf müesseseleri hususî bir değer ve öneme sahiptir.

Batı, Makyavelist bir yaklaşımla insan haklarını menfaatlerini korumak için araç olarak kullanmış, ancak gerçek anlamda insan hakları ihlalleri olduğunda sessiz kalmış ya da göstermelik tepkiler vermiştir. İslam devletler hukukuna göre ise uluslararası ilişkilerin temel prensiplerinden biri ahlakîliktir ve ahlakî olan, hakikaten insan haklarını korumanın mücadelesini vermektir. İslam'ın ortaya koyduğu teori ve Müslümanların tarihî pratiği de bu mücadelenin açık şahitleridir.

<sup>177</sup> İslam toplumları, insan hakları tarihi açısından başarılı bir sınav geçirmiştir. Bk. Şentürk, "İnsan Hakları", 22: 328.

**KAYNAKÇA**

- Akyıldız, Ali. “Tanzimat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 1-10. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Anar, Erol. *İnsan Hakları Tarihi*. İstanbul: Çivi Yazıları, 2000.
- Apak, Adem. “Hz. Peygamber (sav)’in Ugulamalarında İnanç Hürriyeti”. *Diyanet İlmi Dergi*. Özel Sayı (2003): 415-422.
- Ardoğan, Recep. “İnsan Haklarına Saygının Yükseltilmesinde İslami Teolojinin Rolü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 83-111.
- Ardoğan, Recep. “Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları”. *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum)*. 320-362. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Arı, Tayyar. *Uluslararası İlişkiler Teorileri Çatışma, Hegemonya, İşbirliği*. Bursa: MKM Yayıncılık, 2013.
- Armağan, Servet. *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Arnold, Rainer. “Reflections on the Universality of Human Rights”. *The Universalism of Human Rights*. London, 2013.
- Aydın, Hakkı. *İslam ve Modern Hukukta İşkence*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Aydın, Mehmet Akif. “Din”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2010.
- Aydın, Mehmet S. “İnsan Hakları: Niçin İslami Bir Yaklaşım”. *Din Şûrası (Sempozyum)* 2 (2003): 38-42.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bayraktar, İbrahim. “İslâm’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 221-231.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986.
- Bostancı, Ahmet. *İslam Kamu Hukukunda Gayri Müslimler: (Hz. Peygamber Devri Uygulaması Temelinde)*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 1999.

- Bozkurt, Nebi. "Eman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bozkurt, Nebi. "Sefaretname". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 288-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Catholijn Jonker - Nellis, Annemiek. "Human Robots and Robotic Humans". *Engineering the Human Human Enhancement Between Fiction and Fascination*. London, 2013.
- Cilâcı, Osman. "Kur'ân Işığında Azınlıkların Hak ve Hürriyetleri". *Diyanet İlmi Dergi* 34/3 (1998): 17-26.
- Cohen, Roberta. *Human Rights Diplomacy: The Carter Administration and the Southern*. Maryland: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Çalış, Halit. "İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli". *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum)*. 71-85. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Çiğdem, Recep. *Mukayeseli Hukuk (İslam-Türk Borçlar Hukuku)-Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*. İstanbul : Rağbet Yayınları, 2016.
- Durul, Ferzan. *Küreselleşme ve İnsan Hakları*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2008.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Erul, Bünyamin. "Veda Hutbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Eskicioğlu, Osman. *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.
- Girgin, Kemal. *Çağdaş Politika ve Diplomasi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975.
- Gönlübol, Mehmet. *Uluslararası Politika: İlkeler-Kavramlar-Kurumlar*. Ankara: Attila Kitabevi, 1993.
- Güç, Ahmet. "İslam'da İnsana Verilen Değer". *Kutlu Doğum Sempozyumu (Türkiye Diyanet Vakfı)*. 123-130. 1995.
- Gülsoy, Ufuk. "İslahat Fermanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 185-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gürses, Emin. *İnsan Hakları Diplomasisi*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2000.
- Haddâdî, Ebûbekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-Neyyira*. el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hamidullah, Muhammed. *İslamda Devlet İdaresi*. Ankara: Beyan Yayınları, 1998.



- Hatib, Abdülkerim. *el-Hilafe ve'l-İmame: Diyaneten ve Siyaseten*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- Hiravi, Abdüssemi' Salim. *Lugatü'l-idareti'l-amme fi sadri'l-İslâm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebî Abdillah. *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*. Beyrut: Dâru Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-Tahsîl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İpşirli, Mehmet. "Elçi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 3-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İpşirli, Mehmet. "Eman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 77-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karpat, Kemal. "Balkanlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 25-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kasanî, Alaüddin Ebubekir b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kasanî, Alaüddin Ebubekir b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1981.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlı Devleti'nde İnsan Hakları". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla IV. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler (5-7 Mayıs 2000)*, 22-27. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2000.
- Kemali, Muhammed H. - Sırçancı, Halim. "İslâm'da İfade Hürriyeti: Fitne Kavramının Tahlili". *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (1993): 40-61.
- King, Toby. "Human Rights in European Foreign Polcy: Success or Failure for Post Modern Diplomacy?" *EJIL* 10/2 (1999): 313-337.
- Kozak, Erol. *Vakıf: Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak*. İstanbul: Akabe Yayın Ticaret ve Sanayi A.Ş., 1985.
- Mahmutoğlu, Yakup. *İslam Hukukunda Uluslararası Uyuşmazlıkların Çözümünde Mukabele Uygulamaları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.

- Megret, Frederic. "Where Does the Critique of International Human Rights Stand? An Exploration in 18 Vignettes". *New Approaches to International Law The European and the American Experiences*. Berlin: TMC Asser Press, 2012.
- Merginanî, Ali b. Ebubekir b. Abdulcelil el-Ferganî. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud. *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Morgenthau, Hans. *Uluslararası Politika*. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1970.
- Mourgeon, Jacques. *İnsan Hakları*. İstanbul : İletişim Yayınları, 1990.
- Nasr, Muhammed. *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984.
- Önen, Mesut. *Hukukun Temel Kavramları*. İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- Özdemir, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninin Savaş Yoluyla Sağlanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008.
- Özel, Ahmed. *İslâm Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı: Dârulislâm, Dârulharb*. İstanbul: İz yayıncılık, 1998.
- Özel, Ahmed. *İslam ve Terör: Fikhî Bir Yaklaşım*. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Özel, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Özel, Ahmet. "Müte'men". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 140-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Yener. "Kur'an ve İnanç Hürriyeti". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005): 93-114.
- Pazarcı, Hüseyin. *Uluslararası Hukuk*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2007.
- Pîrâ, Suâd. "Musaddık, Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pogge, Thomas. *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları : Kozmopolit Sorumluluklar ve Reformlar*. İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Polat, Fethi Ahmet. "İnsan Hakları ve Özgürlükleri Bağlamında, Kuran'da Dîni Pluralizm". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/1 (2004): 21-66.
- Potyemkin, Vladimir. *Uluslararası İlişkiler Tarihi Diplomasi Tarihi*. İstanbul: Doğa Basın Yayın, 2009.
- Recebi, Süleyman. "İslam'da İnsan Hakları". *Din Şûrası (Sempozyum)* 2 (2003): 43-46.

- Saka, Şevki. “Kur’an’a Göre İnanç Hürriyeti”. *Diyanet İlmî Dergi* 28/1 (1992): 117-137.
- Savaş, Ali İbrahim. *Osmanlı Diplomasisi*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- Semerkindî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebubekir Alaüddin. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-Kebîr*. Matbaatü Şeriketi'l-İ'lânâti's-Şarkıyye, 1971.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. İstanbul: Dâru Kahraman, t.y.
- Suğdı, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-Fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Şafak, Ali. “İslam Hukukunda İnanç, Fikir ve Söz Hürriyeti”. *Diyanet İlmî Dergi* 15/3 (1976): 133-142.
- Şener, Mehmet. “Veda Hutbe'sinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili”. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Türkiye Diyanet Vakfı)*. 1996. 125-130.
- Şentürk, Recep. “İnsan Hakları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 327-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fikhî Yaklaşımlar*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Şeybanî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad. *el-Hücce alâ Ehli'l-Medine*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Şeybanî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad. *es-Siyeru's-sağîr*. Beyrut: ed-Dâru'l-Müttehîde, 1975.
- Şeyhi Zâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Şeyzerî, Abdurrahman b. Abdullah b. Nasr. *el-Menhecü'l-Meslûk fi Siyâseti'l-Mülûk*. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1987.
- Şulul, Kasım. “Hz. Peygamber'in Bazı Uygulamaları ve Hadisleri Çerçevesinde İfade Hürriyeti”. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Şanlıurfa)*. [t.y.]. 57-66.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-. *Muhtasarü't-Tahâvî*. Beyrut: Daru İhyâi'l-ulûm, 1986.
- Topaloğlu, Nuri. “İnsan Hakları ve İslam”. *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990): 3-12.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. *Temel Hak ve Özgürlükler Açısından İslam Kamu Hukukunda Gayrimüslim Vatandaşların Hukukî Statüsü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2005.

- Turgay, Nurettin. "Kur'an'da Sosyal Adalet ve İnsan Hakları". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 41-62.
- Türbedar, Erhan. "Balkanlar'da Nüfus Sayımları ve Kimlik Tartışması". *Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı (TEPAV)*. 2011.
- Ulusal, Şemsettin. *İslam Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.
- Üstün, Yakup. "İslama Göre İnsan". *Diyanet İlmi Dergi* 14/5 (1975): 261-265.
- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Yaman, Ahmet. "İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihi Tecrübe Işığında Gayri Müslimlerle Birlikte Yaşamının Hukukî Çerçevesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2015): 9-36.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 434-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yayla, Mustafa. *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1994.
- Yıldırım, Mustafa. "Tahkim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Mustafa. *Tahkim: İslâm ve Medenî Yargılama Hukukunda*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2002.
- Yılmaz, Ejder. *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yorum Yayıncılık, 1982.
- Yılmaz, M. Kazım. "İnsan Hakları Üzerine Bazı Tahliller". *Diyanet İlmi Dergi* 28/1 (1992): 103-115.
- Zühayli, Vehbe ez-. "Eman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

الأطوار التاريخية في التعامل مع مسألة السماع في الأزمنة الكلاسيكية، إلى القرن السادس أمودجا

Historical Stages in Dealing to Music Issue in the Classical Islamic Era till the Sixth Century

Klasik Dönemlerde Müzik Meselesine Dair Yaklaşımlardaki Tarihi Merhaleler  
Altıncı Yüzyıla Kadar

### Mohamad Anas SARMINI

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri  
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, T.C İstanbul 29 Mayıs University, International Faculty of Islamic and  
Religious Studies, Department of Fiqh, İstanbul / Turkey  
asarmini@29mayis.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6396-374X

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.444023

**Atıf / Citation:** Sarmini, Mohamad Anas. "el-Etvâru't-târîhiyye fi't-te'âmul ma'a  
mes'leti's-semâ' fi'l-ezmineti'l-kilâsikiyye: ile'l-karni's-sâdis enmûzecen /  
Historical Stages in Dealing to Music Issue in the Classical Islamic Era till the Sixth  
Century". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 50  
(Aralık/December 2018/2): 189-218. doi: 10.29288/ilted.444023

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## الملخص

مسائل السماع والمعازف من المسائل الغنية بالأقوال والاستدلالات، والكثيرة التقلب والتغير في تاريخ الفقه الإسلامي، كان السؤال المحوري فيه هل الأصل في السماع الإباحة أم أن الحرمة هي الأصل، فمع القول بأن الأصل هو الإباحة فإن الأدلة الحرمة لأنواع من السماع هو الاستثناء من القاعدة، وعلى القول بأن الأصل هو الحرمة، فإن الأدلة التي تبيح نماذج معينة من الغناء والمعازف هي الاستثناء منها، وقد جاءت أسئلة أخرى لتسهم في المسألة، ما هي الأدلة الصحيحة فيها، وما هو الفهم الصحيح لها، وما أثر البيئة والمجتمع وتغير الأعراف والأزمان في ترجيح أحد الأقوال فيها، وهل وجدت في السماع رسائل وكتب خاصة به يمكن لنا بجمعها معا أن نلاحظ ملامح معينة وأطوار معينة مرت بما تلك الأحكام، فكان ملاحظنا أن لكل عصر من العصور الكلاسيكية سمة معينة قلما تتخزم لدى العلماء، فيغلب على عصر الاتجاه الحديثي، وعصر آخر الفقهي المتشدد في التحريم، وآخر معتدل، وعصر يعيد النظر في الأقوال والمواقف التي سبقته وهكذا، فتحاول هذه الدراسة إلى جانب عرض الأقوال في المسألة، أن تفسر أسباب ظهور هذه الأقوال وعلاقتها بعصورها وبما قبلها وتأثيرها بمن بعدها.

الكلمات المفتاحية: السماع، تحريم المعازف، حل الغناء، الغزالي، ابن حزم.

## Öz

*Fıkıh tarihinde müzik dinlemek ile enstriman çalmakla ilgili meseleler görüş ve delillendirme bakımından zengin olan ve çokça değişip dönüşen meselelerdendi. Temel soru ise müziğin aslen mübah mı yoksa haram mı olduğuydu. Aslen mübah olduğun kabul edildiğinde müziğin bazı türlerini haram kılan deliller genel kuraldan istisna olma niteliği taşımaktadır. Müziğin aslen haram olduğu kabul edildiğinde ise şarkı söylemenin ve enstrümanların belirli çeşitlerini mübah kılan deliller bu genel kurallardan istisnadır. Meseleye katkıda bulunacak için farklı sorular da ortaya çıkmıştır. Bu konu ile ilgili sahih olan deliller hangileridir? Doğru olan anlayış hangisidir? Görüşlerden birinin tercih edilmesinde çevrenin, toplumun, örf ve zamanın farklılaşmasının etkisi nedir? Onları bir araya getirdiğimizde müzik meselesine dair hükümlerin geçtiği belirli dönemleri ve spesifik özellikleri görebilmemize imkan veren özel risaleler ve kitaplar var mıdır? Ulema tarafından çok az aykırı savunulan klasik asırlarda her dönemin belirli bir özelliğinin bulunduğu bizim tarafımızdan farkedilmiştir. Bir asırda modern yaklaşım ağır basarken, diğer bir asırda müteşeddid fikhî yaklaşımın haram kılıcı doktrini ağır basmıştır. Başka bir asırda mutedil bir yaklaşım sergilenirken diğerinde ise daha önceki tavırların ve görüşlerin tekrar ele alındığı görülmektedir vb. Bu araştırma meseleye dair bu görüşlerin ortaya konulmasının yanında, söz konusu görüşlerin ortaya çıkış sebeplerini, ortaya çıktığı dönemleriyle ve daha önceki dönemlerle olan ilişkilerini ve daha sonraki dönemlere etkisini açıklamaya çalışmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Müzik, çalgı aletlerinin haram olması, şarkı söylemenin helalliği, Gazzali, İbn Hazm.

## Abstract

*The issues related to listening and playing with music instruments in the history of fiqh are rich of aspects of opinions and arguments. The basic question was whether the issue of music is originally permissible or forbidden. According to the first opinion, the prohibiting evidence are for exceptional*

*types of music, and for the second opinion, the evidence that allows certain models of singing and musical instruments those are the exceptions. It has been noticed that there is a certain characteristic of each era in the classical centuries, when very few exceptions have been advocated by Ulama. In one century the Hadith approach dominated, while in the other century, the mystic approach or the jurisprudential approach outweighed the other approach. In another era, a moderate approach is observed, however strict approach is observed in another era. This research, in addition to revealing these views on the issue, tries to analyze the reasons for the emergence of such views, their relations with previous periods, and their influence on later periods.*

**Keywords:** *Music, musical instruments, forbidden music, permissible of singing, Gazzali, Ibn Hazm.*

### Extended Summary

The discussions related to listening and playing musical instruments in the history of fiqh is rich and the fiqh books are filled with opinions and arguments. The question has been debated from the early ages of Islam. It was raised previously and it continues to be raised in many studies and seminars. Although this topic might not seem to be one of the most important problems of the Muslim community, past or present, however, the quantity of studies, the number of books and articles written about it gives another indication; namely that it is one of the more important issues.

If one were to survey the books that dealt with the issue of music, especially in the first seven centuries, one finds that there were two approaches taken when responding to the question of music. The first approach was that of 'the People of Hadith.' They dealt with the question in two different ways. The first, which also came first in terms of chronology, presents all of the traditions of the prophet which indicate the prohibition of music by defaming it and its players, showing that they will not be among those who will be successful in the hereafter. The second method reevaluates the authenticity of these traditions. This approach says that there is not a sound tradition prohibiting music, which is contrary to the point of view of the first method of 'the People of Hadith.'

The second approach is that of the Sufis. They came later, chronologically speaking, and they dealt with the issue after 'the People of Hadith,' had already explained their positions. For this reason, they did not deal much with traditions themselves. They preferred to deal with the philosophy behind accepting or prohibition music. They tried to analyze the relationship between beauty as an accepted value in Islam, and the issue of music, as a kind of beauty relating to the ears. They tried to show the condition of the accepted value of beauty in Islam and to clarify that prohibited beauty is not considered beautiful at all. They made sure to not classify in the latter category.

In this study, we tried to analyze the reasons behind this wide disagreement between the scholars of the same specialization. We suggest the ideological background especially of Sufism and Hadith to be a reason behind that. Imam Gazzali and his brother were good examples of the people of Sufism, on the other hand Imam Ibn abî al-Dunya and Agurri were good examples of the people of Hadith. Also, we suggest the time element had an impact in this disagreement. The urf, maslaha, saddu-zarai', reality and the lifestyle of the people had an effect.

It was noticeable that both approaches were not a jurisprudential approach. Jurists dealt with the issue of music in their encyclopedias in many chapters. However, it was not as deep and com-

prehensive as what the other scholars did in the books of Sam' "music". One of the reasons for this is that the issue itself is not one-dimensional, it relates to hadith, fikh, kalam, Islamic philosophy and so on, so it is preferable to be studied in independent works from those various perspectives.

One of the results of the study is the fact that the most of the classical works about music in the first Islamic ages was against the permissibility of music. However, in the periods that followed the sounds that claim to permission were noticeable. Despite the fact that the scholars who said that music is permissible are the least number of the scholars said it is prohibited in the classical Islamic ages, they could respond on all evidences that prohibit music, and gave examples, evidences and point of views that the other scholars neglect and gave a blind eye on them, for example the work of Gazali stayed without any criticism or review till now. They are less in quantity but they deeply qualified. In addition to that it was clearly noticeable that the sixth century was the century of people who chose the permission of music as a fatwa for them. Al-Gazâlî, his brother, Ibn Al-Qaysarî and Ibn Al-Arabi they chose that.

The work of Ibn Hazim, who passed away in the fifth century, is also worth mentioning. Even though he tried to criticize the authenticity of some sound Hadith, his criticism itself was later criticized. Scholars after him did not use his arguments. Even Gazali did not deal with the issue from the vantage point of hadith at all. Whereas Imam ibn Arabi chose to deal with the interpretation of hadith as opposed to its authenticity.

The only work which dealt with the issue of music, after the third century, supporting prohibition, was the book of Abu al-Tayyib al-Tabari. He gave the first fatwa which was supported with evidence prohibiting music. That implies that most scholars who authored books or letters about music supported its permissibility. On the other hand, we notice in another study that after the seventh century books were written supporting the prohibition of music. There are many reasons for this, most of which we have mentioned in this study.



## المدخل

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإن الحديث عن الغناء والمعازف في العصور الإسلامية الأولى، حديث ذو شجون وامتدادات وتعقيدات وعلائق تخرج به عن الكلام الفقهي المعتاد، فالرسائل والفتاوى التي كتبت في تلك الفترة، وكذلك الدراسات المعاصرة التي تناولت المسألة، غلب عليها هذا الطابع الفقهي، الذي يكون فيه المؤلف قد اتخذ موقفه من المسألة سلفاً وتحضر لخوض غمار مناقشتها بجميع ما تطاله يده من أدلة ونصوص في المسألة، ثم يعرضها على أنها أدلة في تأييد قوله، ويعرض أيضاً أدلة الآخرين ونقولهم، على أنها شبهات وانحرافات يجب تفنيدها وإزاحتها من أمام المفتي، وبذلك تكون الفتوى واضحة وجلية، والرأي السديد فيها معلوم ومسدد بالأقوال والنصوص.

إنها من المسائل الحدية التي كان يلتزم فيها العلماء والمفتون طرفاً واحداً فحسب، يدعمه بالأدلة والشواهد، ولا يرى لخصمه أي دليل يساند قوله، بل هي مجرد انحرافات عن الفهم الصحيح والسنن الثابتة فيها، فلا تخلو رسالة في الغناء والمعازف من تبديع وتفسيق للطرف الآخر، بل وتكفير كما ادعى أحمد الغزالي بحق من ينكر جواز السماع، وهذا بخلاف المسائل الفقهية الخلافية المعتادة بين العلماء، كخلافات المذاهب في أفعال الوضوء والصلاة على سبيل المثال، والتي يعرضها العالم المذهبي بأدلتها، مع بيان وجوه تفضيلها على أدلة الأطراف الأخرى من غير هذه الأوصاف على الأغلب.

وبما أن مسائل السماع قد تضمنت تفرعات ودقائق كثيرة وتوزعت في أبواب وفصول عديدة من كتب الفقه، كالإجارة والضمان والرق وغيرها، فقد أتعبت كل من تعقبها في كتب الفقه على المذاهب الأربعة، بل وأثرت في اختلافهم في فهم نصوص الفقهاء فيها، بل في استخراجها أصلاً وتوظيفها في المسألة، وزاد على ذلك أن نصوص الفقهاء المؤسسين الأربعة في المسألة ليست بالكثرة الكاثرة والقاطعة في المسألة، إذ إنها استقرت في كتب الفقه المذهبي بجهود المخرجين والمرححين في المذهب، وهذا فضلاً عن إشكال آخر أنه جاءتنا نصوص عن الفقهاء المؤسسين الأربعة بعضها مكذوب لا إسناد له، وبعضها واد في سياقات خاصة لا يجوز تعميمها واستنباط أحكام منها تخالف ما نصوا عليه في مواضع أخرى.

المسألة قد سال فيها جبر كثير ونقاش طويل، وأثيرت سابقاً وتثار حالياً في مجالس وندوات كثيرة، بما يثير التساؤل حقيقة فيما إذا كانت واحدة من أهم مشكلات واقع البلاد المسلمة أو أن هناك الكثير والكثير من المشكلات الحقيقية والتي تستحق مزيداً من التأمل والعمل على حلها، ومن المفهوم لنا -إلى حد معين- أن يردنا نوعان من الدراسات المعاصرة في المسألة، فتجتمع الأولى منهما النصوص الواردة في المسألة عن الفقهاء، وتعالجها على منهج الفقه المقارن، فتخرج إلى نتائج بأنه لا نصوص صريحة في تحريم الغناء والمعازف عنهم، بل هي على

الكراهة أو الإباحة أو الحرمة لأمر أخرى مرافقة للمعازف، ومنها دراسة عبد الله الجديع الموسيقى والغناء في ميزان الاسلام وكذلك دراسة القرضاوي، ولأنها دراسات عنيت بالفقه والوصول إلى الحكم الشرعي فإنها لم تعن بأنساق النظر إلى مسائل السماع في العصور الأولى، ولم تنبه إلى تلك الأطوار التاريخية والاتجاهات الفكرية التي كانت خلف المسألة، فعنايتها كانت منصبية بجمع الأقوال ثم الأدلة، ثم الترجيح.<sup>1</sup>

وتجمع الثانية منهما النصوص الواردة عن الفقهاء في المسألة، بالمنهج نفسه، وتصل إلى أنهم نصوا على حرمتها الحرمة الذاتية الأبدية، ومنها كتاب عبد الله موسى في الرد على القرضاوي والجديع وآخرين،<sup>2</sup> وأدوات البحث عند الطرفين أصلا هي نفسها، وإن تغايرت في بعض التفاصيل، وخلافهما عن دراستنا واضح كما ذكرنا، ولكن ما أسباب هذا الاختلاف الحدي في النتائج بين من أباح وحرّم، لعل الأمر متصل بما ذكرنا من اتصال المسألة بقضايا زمنية وفكرية أخرى، كما ذكرت، وسنزيد الأمر وضوحا فيما يأتي إن شاء الله.

اشترطت في مصادر هذه الدراسة أن تكون قد تُخصّصت لهذه المسألة فحسب، وأن تكون مرجعا أصيلا مشتهرا لدى العلماء في المسألة، وأن تكون صادرة عن فقهاء معتبرين ولو كان بعضهم قد يثير ذكره بعض الإشكالات، لكنهم في المحصلة يشتركون في كونهم أسسوا لمسائل السماع، وأن تغطي المذاهب الفقهية الأربعة المعتبرة فتحصل لنا ذلك إلا ما لمسناه من قلة المكتوب عند الحنفية في المسألة، واشترطنا أيضاً أن تغطي أهم المراحل التاريخية التي مرت على الأمة، وخصوصا أننا قسمنا الأزمنة الكلاسيكية المتقدمة فيما يتصل بالمعازف إلى ثلاثة أزمنة، وأفردنا لكل زمان خصائص وسمات معينة تغلب على معظم الكتابات والفتاوى الواقعة فيه، ثم مثلنا لهذا الزمان بأهم تلك الرسائل، لا على سبيل الانتقاء بل على سبيل الاستقراء بقدر الطاقة والوصول، وتعقبنا الرسائل التي جاءت في سياق الخصومة الفكرية والرد العلمي على رسالة علمية سابقا، فوضعنا في خطة الدراسة.

فحصلت لدينا كمية رسائل وفتوى مهمة وكافية لعرض تصور الفقهاء والمحدثين للمسألة، بلغت ثماني رسائل وكتاب تراثي، اعتمدنا عليها كلها، وأثبتنا معظمها وحذفنا ما وقع فيه مؤلفوه في استنساخ من سبقهم كابن القيم وابن جماعة وابن عساكر، سلطنا عليها مجهر التحليل والنقد، وحققنا بها فائدة أخرى مهمة، وهي أننا تفهمنا طبيعة المجتمع الإسلامي عبر العصور فيما يخص السماع بصورة أوضح وأدق، وعرفنا نماذج من مراحل تطور أفكاره وأسلوب تعامله مع المعازف، وما خالطها من ملابسات ومصاحبات أثرت في الحكم الكلي الذي قدمه الفقهاء للمسائل، وكيف أنها ارتبطت في مراحل معينة بمجالس السوء والمجون، ثم ارتبطت في مراحل تالية بعكسه تماما أي بمجالس الذكر والطاعة عند الصوفية.

<sup>1</sup> عبد الله بن يوسف الجديع، الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام (بدون مكان الطباعة، مؤسسة الريان، ٢٠٠٧). عبد الله بن يوسف الجديع، أحاديث ذم الغناء في الميزان، الطبعة الأولى (الكويت: دار الأقبص، ١٩٨٦).

<sup>2</sup> عبد الله بن رمضان موسى، الرد على القرضاوي والجديع، الطبعة الأولى (دهوك: الأثرية للتراث، ٢٠٠٧).

وكان منهج الدراسة الاستقراء أولاً، ثم التحليل والتركيب، بحيث يعرض الباحث خلاصات وعصارات ما وجده من معلومات وبيانات في المسألة، مرتبة على الأطوار التاريخية، والاتجاهات التي أطرت أنظار العلماء في المسألة، معتمدا أسلوب التراكم والبناء من غير تكرار، بحيث تُقدم النص أو الرسالة التراثية من خلال الجديد الذي فيها فحسب، وتطيل النظر والتحليل في أسباب هذه الاختيارات ودوافعها وغاياتها. ولهذا قسمنا الدراسة إلى الأزمنة الفكرية والأطوار التاريخية الملائمة لها، واعتمدنا في التوثيق في هذه الدراسة على منهجين، فما كان من أقوال جاءت في الكتب الرئيسية محور الدراسة فنسبنا إلى الرسالة كلها، لأن الكلام جاء مختصرا ومكتفا عنها، بحيث تكون الأفكار مستنبطة من صفحات متناثرة فيها. وأما ما كان من أقوال وصلتنا من غير تلك الكتب فوثقناها بالصفحة والجزء على النسق الأكاديمي المعروف.

وكانت ملاحظات الباحث وأحكامه منثورة أثناء الدراسة، بحيث لا يخلو حكم أو فكرة جديدة لدى أحد العلماء من التعليق والتعقيب عليها وربطها بأسبابها ونتائجها، ولكن مع ذلك ختم الباحث الدراسة بالنتائج الكلية التي تمخضت عنها، ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الدراسة هي جزء من مشروع كبير يشغل الباحث عليه في قضايا الدين والفنون، وأسأل الله التوفيق والسداد في إتمامه والقيام به على أفضل وجه.

#### ١. مبحث تمهيدي: السياقات اللغوية والتاريخية

أتوقف فيه عند نقطتين هما أقرب إلى التأسيس النظري لما سيأتي عقب ذلك من دراسة تطبيقية تحليلية في المصادر الأساسية التي اختيرت للدراسة.

##### ١. ١. تحرير المفردات المعبرة عن السماع، وبيان أوصاف مجالسه

نوقشت مسائل الغناء وما يتصل بها في المدونة الحديثية والفقهية في عدة مفردات، أهمها السماع، والمقصود به سماع الغناء البشري مفردا، وسماع المعازف والآلات الموسيقية مفردة، وسماعهما معا. والنصوص اللغوية التراثية التي بين يدينا، تشير إلى ذلك، فلا تخص أحد المعنيين إلا بالإضافة، فيقال سماع غناء فلان، أو آلة كذا، أما مطلق السماع فينصرف إليهما معا أو أحدهما بحسب السياق والسباق.

والأمر نفسه مع مصطلح الغناء فيقصد به غناء المغني بصوته وحده، أو بالمعازف أيضا، ولم تضع اللغة العربية مصطلحا مختصا بمن يغني بدون معازف أو بالمعازف، وأما ما شاع اليوم من لفظ النشيد والمنشد فهو تخصيص

حديث، كان يطلق على أعم من ذلك من إلقاء القصائد مغناة وغير مغناة، وليس هذا من مقصودا. كما أنه لم يشتهر عن العرب سماع الموسيقى وحدها دون أن يصاحبها الكلام والغناء، إلا قليلا.<sup>٢</sup>

وتأثير هذه النقطة يمتد إلى فهم النصوص الأولى التي تفيد حضور بعض الصحابة والتابعين مجالس معدودة من مجالس السماع، فهل تفهم على معناها العام المتقدم الذي يتضمن المعازف، أو على معناها الاصطلاحي المتأخر الذي يميز بين نوعي الغناء هذين، وبعبارة أخرى من هو المطالب بالتدليل على صحة قوله فيما إذا وردنا نص عن أحد التابعين يحضر مجالس السماع، هل سيسأل من يبيح المعازف محرما: وأين دليلك على خلو المجلس من المعازف، أم سيسأل محرم المعازف مبيحها، وما دليلك على وجود المعازف في هذه المجالس؟ وقد لجأ المتأخرون كثيرا إلى هذا التمييز واستخدموه في توجيه تلك النصوص الجهة التي تفيد اختيارهم الفقهي، وسيوضح أكثر من خلال صلب الدراسة.

وأما المعازف فهي الآلات الموسيقية بأنواعها الثلاثة، الوترية كالعود والميزان، والنفخية كالمزمار والبراع والقصبة والناي، والإيقاعية كالدف والمزهر والطبل والطلبة أي الكبر، وسيأتي في سياق الدراسة ذكرها، وأحيل في توضيحها وبيان صورها إلى الكتب المختصة بالموسيقا.<sup>٤</sup>

### ٢.١. الأنظار والمنطلقات العلمية التي حكمت المسألة

لم يكن لدى الفقهاء نظر واحد ومنهج كلي فرد اعتمد عليه الأطراف في دراسة المسألة، بل حكمها منهجان ونظران معا، وبناء على هذين النظريين تم تأويل جميع النصوص والأحاديث والنقول إلى أحد الطرفين ورد جميع النصوص والأحاديث التي تخالفه أو تأولها، فكان من نتائج ذلك، أن اعتمد من حرم السماع ومن أباحه على الأحاديث نفسها، لكن باختلاف في التأويل، واعتمدوا على نصوص فقهية نفسها، ولكن بتغاير في الفهم، ولما أعجب أحد الطرفين التأويل، اشتغل على رد النص وإنكاره.

وأما النظر الأول الذي تمسك به بعض الأئمة فهو عدُّ السماع والغناء والمعازف من زينة الحياة الطيبة التي أباحها الله مع سائر الزينات الأخرى، معتمدين على الإباحة الأصلية والفترة السليمة، وجميع ما ورد من نصوص في تحريم أشكال وأوصاف منها، فهي عندهم تخصيص من هذا الأصل الكلي، واستثناء من عمومها. فبعض

<sup>٢</sup> انظر مادة "عني" في ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، بدون طبعة (بدون مكان الطباعة: دار الفكر، ١٩٧٩)، ٤: ٣٩٧. وإسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٦: ٢٤٤٩. ومادة "عزف"، ابن فارس، ٤: ٣٠٦. والجوهري، ٤: ١٤٠٣. ومادة "نشد"، ابن فارس، ٥: ٤٢٩، والجوهري، ٢: ٥٤٣.

<sup>٤</sup> انظر نعيم السعدي - أحمد العادري، الآلات الموسيقية التقليدية الفلسطينية، الطبعة الأولى (بدون مكان الطباعة: أضواء للتصميم والإنتاج الفني، ٢٠٠٠).

المعازف حرام لوجود النص عليها، وبعض الحوادث والحالات وردتنا بصيغة التحريم والمنع الإشكال فيها ما يرافق المعازف من محرمات وحمور ومجون. وعلى ذلك حملت إذن الأحاديث، وكذلك النصوص الفقهية، فما ورد من سماع عن النبي وصحابته وعن الفقهاء فهو على الأصل، وما ورد من تحريم ومنع فهو لأسباب عارضة طارئة عليه، فغناء الرجل والمرأة الأصل فيه الحل، فإن رافقته الفتنة وتسبب بها أخذ حكما جديدا بالحرمة لا لذاتها بل لغيرها ولمصاحبها، فأصوات المعازف كلها طيبة حلال، فإذا ما ذكرت بمجالس السوء والخمر والفسق فهي حرام عندئذٍ، وجميع من قال بحل السماع اعتمدوا هذا النظر في التعامل مع الأدلة والنصوص.

وأما النظر الثاني الذي تمسك به جمهور الأئمة، فهو عد السماع والمعازف من المحرمات حرمة أصلية، وأنها من المتع والشهوات المحرمة لذاتها، والمفضية إلى الحرام أيضا، وجميع النصوص التي جاءت بتحريم السماع وإنكاره ولو وجوه منه معينة فإنها تدل على حرمة أصله عندهم وتؤكد بالتمثيل على سائر صورته، وأما ما ورد مع نصوص من سماع النبي وأصحابه لغناء أو معازف معينة، أو ما ورد من نصوص عن بعض الفقهاء في ذلك، فهو الاستثناء الذي لا يصح أن يعمم على غير موضعه، والضرورة التي يجب أن تقدر بقدرها، فيعملون أولا على رده، فإن كان ثابتا فيبحثون في تأويله، بل ووظفت نصوص لبعض العلماء في غير موضعها لشدة المسألة، فإن لم يمكن الرد أو التأويل، جرى الأخذ بالمسألة على قدر المنصوص فحسب، فإن ورد أن النساء ضربن بالدف في العرس، فيكون الحكم بالشكل الآتي، جميع المعازف حرام، إلا الدف فقط، في الأعراس فقط، للنساء فقط، وإن ورد أن الصحابة ضربوا بالطلبل في الحرب، فهو جائز فيها فقط، والبراع للراعي فحسب، وهكذا. فالأصل الحرمة، وما جاء من نصوص لحل مفردات معينة من المسألة فهو الاستثناء المقيد.

على أن العلماء متفاوتون بعض التفاوت في التطبيق العملي لهذا النظر، فمنهم من يضيِّق قبول المعازف فلا يقبل سوى الدف، ومنهم من يخصص جواز الدف بالأعراس فقط، ولكنه يجيزه للرجال والنساء وذلك لنصوص أخرى، ومنهم من يجيزه في غير الأعراس أيضا من الاجتماعات وهكذا، ولكن مع ذلك الاختلاف، فالأصل النظري لديهم مشترك، وهو حرمة المعازف إلا ما جاء الدليل على جوازه.

### ١. ٣. أهم الأدلة والآراء الفقهية في السماع

لا بد من وقفة موجزة عند أهم الآيات والأحاديث الصحيحة التي تدور عليها مسائل السماع على عدد محدد من الآيات والأحاديث، وهي لب المسألة وأساس فهمها والاختلاف فيها. وأما التدقيق والتوسع فيها والنظر العميق فأحيله إلى الكتب المذكورة سابقا.

### ١. ٣. ١. الآيات القرآنية، ووجوه الاستدلال بها

الأولى: قوله تعالى لإبليس: {وَأَسْتَفْزِرُ مِنْهُم بِصَوْتِكِ} (الإسراء ١٧/٦٤)، فقيل صوت الشيطان هو الغناء والمعازف، ففسر مجاهد صوته بالمزامير. وفسره ابن عباس: بكل داعية إلى المعصية.<sup>٥</sup>

الثانية: قوله تعالى: {وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِعَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ} (لقمان ٣١/٦)، ففسره عبد الله بن مسعود وابن عباس وجابر: بالغناء. وفسره مجاهد بأنه الغناء وكل لعب لهُو. والضحاك بالشرك.<sup>٦</sup>

الثالثة: قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ} (النجم ٥٣/٦١)، قال ابن عباس هو الغناء في لغة أهل اليمن، وفي قول آخر له "لاهُون": غافلون عما فيه من العبر والذكر، معرضون عن آياته، وهو قول الحسن ومجاهد وقتادة، واختيار الطبري.<sup>٧</sup>

### ١. ٣. ٢. الأحاديث النبوية، ووجوه الاستدلال بها

تدور المعازف في فلك الكثير من الأحاديث التي تناولتها بشكل صريح أو غير مباشر، وقد أفرد في هذا كتب مهمة، ولكيلا نخرج عن طبيعة هذه الدراسة، أكتفى بأهم أربعة أحاديث صححت في السماع، مع بيان اتجاهات العلماء في فهمها، وخصوصا ممن اخترناهم في هذه الدراسة.

أولا: حديث المعازف في صحيح البخاري، ولفظه عند البخاري، ولفظه عند البخاري، أنه قال: قال هشام بن عمار: حدثنا صدقة بن خالد، حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، حدثنا عطية بن قيس الكلابي، حدثنا عبد الرحمن بن غنم الأشعري، قال: حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري، والله ما كذبتني: سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "ليكونن من أمتي أقوام، يستحلون الحر والحرير، والخمر والمعازف".<sup>٨</sup>

وهو أهم حديث أُستدل به على تحريم المعازف، ووجه الاستدلال به جلي من خلال لفظ "المعازف المقترن بالاستحلال، فهو محرم إذن"، وأما من قالوا بجلها، فلهم في الحديث ثلاثة اتجاهات:

<sup>٥</sup> انظر: ابن أبي الدنيا، *ذم الملاحم*، تح: عمرو عبد المنعم سليم، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦)، رقم ٧٢. محمد بن جرير

الطبري، *تفسير الطبري*، تح: أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى (بدون مكان الطباعة: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ١٥: ١٨.

<sup>٦</sup> الطبري، ٢٠: ١٢٧.

<sup>٧</sup> الطبري، ٢٢: ٥٥٨.

<sup>٨</sup> البخاري، "ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه"، ٥٥٩٠.

- رد الحديث: أطال ابن حزم الكلام عند هذا الحديث، وحكم برده رغم أنه في صحيح البخاري، لأسباب، أنه مروى بصورة التعليق، ولضعف هشام، وللشك في الصحابي.
- تأويل الحديث، عبر وسيلتين، بحمله على اجتماع هذه العناصر معاً، وهو القول الأقرب لما ذكره الغزالي.
- وبحمله على الاسترسال في استعمال المعازف، وهو قول ابن العربي.

ثانياً: حديث عائشة عن غناء الجاريتين وعزفهما بالمزمار، ولفظه عند البخاري ومسلم، عن عائشة، أن أبا بكر، دخل عليها والنبي صلى الله عليه وسلم عندها يوم فطر أو أضحى، وعندها قيتان تغنيان بما تقاذفت الأنصار يوم بعث، فقال أبو بكر: مزمار الشيطان؟ مرتين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دعهما يا أبا بكر، إن لكل قوم عيداً، وإن عيدنا هذا اليوم".<sup>٩</sup>

وزاد مسلم لعب الأعباش في المسجد، وفيه قول عائشة: وكان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراب، فإما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإما قال: «تشتهين تنظيرين؟» فقلت: نعم، فأقامني وراءه، خدي على خده، وهو يقول: «دونكم يا بني أرفدة» حتى إذا مللت، قال: «حسبك؟» قلت: نعم، قال: «فأذهبي».<sup>١٠</sup>

وفي مستخرج أبي عوانة زيادة مهمة أنها قالت عن الجاريتين: "وَلَيْسَتْا بِمُعْنِيَتَيْنِ".<sup>١١</sup> وهو من الأحاديث المهمة لأنه مما استدلل به الطرفان على الوجوه الآتية، فقد استدلل به على حرمة المعازف على أن النبي سد أذنيه مبالغة في التحريم، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة. واستدل به على حرمة هذا المزمار بعينه دون غيره، وهو ما أشار إليه الغزالي.

وكذلك استدلل به على جواز المعازف لأن النبي أنكر على أبي بكر نهره الجاريتين ووصفه المزمار بمزمار الشيطان، وهو ما ذهب إليه ابن حزم. ولكن رُذِّ على هذا الاستدلال بأن الإنكار النبوي كان على لهجة أبي بكر وشدته في الإنكار في يوم العيد لا على تحريم المزمار أصلاً، وهو ما ذهب إليه الطبري وابن القيم.

واستدل بالحديث على جواز غناء المرأة بحضرة الرجال، على أن الجاريتين بالعتان: وهو ما ذهب إليه الغزالي. ورُذِّ على هذه الاستدلال على أن الجاريتين صغيرتان، وهو ما ذهب إليه القرطبي (ت. ٦٥٦هـ)، والمنبجي (ت. ٧٨٥هـ). ثم أُخرج الحديث من الاستدلال بالحديث على جواز الغناء مطلقاً، بالاعتماد على لفظ "وليستا بمعنيتين" وهو ما ذهب إليه القاضي عياض.

<sup>٩</sup> البخاري، "مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه المدينة"، ٣٩٣١.

<sup>١٠</sup> مسلم، "الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد"، ٨٩٢.

<sup>١١</sup> مستخرج أبي عوانة، ٢: ١٥٥.

ثالثاً: حديث ابن عمر عن مزمار الراعي، ولفظه عند أبي داود، عن نافع، قال: سمع ابن عمرَ مزمراً، قال: فَوَضَعَ إصْبَعِيهِ عَلَى أُذُنَيْهِ، ونأى عن الطريق، وقال لي: يا نافع هل تَسْمَعُ شيئاً؟ قال: فقلت: لا، قال: فَرَفَعَ إصْبَعِيهِ مِنْ أُذُنَيْهِ، وقال: كنتُ مع النبي -صلى الله عليه وسلم- فَسَمِعَ مثلَ هذا، فصنع مثل هذا.<sup>١١</sup> وهو من الأحاديث التي استدلت بها الطرفان في المسألة أيضاً.

ولذلك وجدنا من الطرفين من يشتغل على تضعيف الحديث وينقل عن أبي داود قوله فيه منكر. فمن القائلين بالإباحة ابن القيسراني، ومن القائلين بالحرمة القرطبي قالاً بنكارة الحديث.

وقيل آخرون سند الحديث واشتغلوا على تأويله، فاستدل بالحديث على تحريم المعازف، من جهة أن النبي وضع إصبعيه على أذنيه ولم يرتض السماع. وهو قول جمهور من حرم المعازف.

واستدل به من أباح المعازف بأن النبي ما أنكر على الراعي ولا أنكر على ابن عمر السماع، ولو كان محرماً لأنكره، وهو قول جمهور من أباح المعازف، وأولهم لدينا ابن حزم. وأجيب على هذه الاستدلال بأن الذي حصل من ابن عمر هو السماع لا الاستماع، أي التمييز بين ما جاء عفواً عما جاء قصداً، وهو ما ذكره ابن تيمية ثم ابن رجب.<sup>١٢</sup> وأجيب بجواب ثان بأنه سماع الضرورة، وهو ما ذكره ابن جماعة.<sup>١٣</sup> وأجيب بجواب ثالث بأن عدم السماع هو من الاحتياط، ولعلو مرتبة النبي عن الملاهي عموماً والمعازف خصوصاً، ذكره ابن رجب، والاحتياط فيه أقرب لمعنى سد الذريعة.<sup>١٤</sup>

رابعاً: حديث أبي هريرة في التغني بالقرآن الكريم، ولفظه عند البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لم يأذن الله لشيء ما أذن للنبي أن يتغنى بالقرآن».<sup>١٥</sup> وفي لفظ آخر قال: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن».<sup>١٦</sup>

<sup>١١</sup> أبو داود، السنن، "كراهية الغناء والزَّمْر"، ٤٩٢٤. وقال عقبه أبو علي اللؤلؤي: سمعتُ أبا داود يقول: هذا حديث منكر.

<sup>١٢</sup> لكن هذا لا يجيب على عدم الإنكار على الراعي الذي يعزف عمداً، فأجيب باحتمال كونه طفلاً لم يبلغ بعد، وهو احتمال ضعيف، وفيه أيضاً إهمال تربية الطفل وتركه يتربى على المحرمات.

<sup>١٣</sup> هذا أيضاً يجيب على إشكال ابن عمر ولا يجيب على إشكال الراعي نفسه.

<sup>١٤</sup> يظهر لنا أن هذا الجواب أقرب للإباحة من التحريم خلافاً لما قصده الإمام ابن رجب، فلئن كان الاحتياط قد يترتب عليه أحياناً بعض الأحكام كعدم إلقاء النفس بالتهلكة، وما يتصل بسد الذريعة، فإن خصوصية النبي وعلو مرتبته لا يترتب عليه حكماً شرعياً لغيره.

<sup>١٥</sup> البخاري، "من لم يتغن بالقرآن"، ٥٠٢٣.

<sup>١٦</sup> البخاري، "قول الله تعالى: {وأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ، إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}"، ٧٥٢٧.



واستدل به من أحاز الغناء، ووجه الاستدلال جواز تحسين الصوت وتجميله والتغني به. وأجاب على ذلك من حرم الغناء، بأن التغني هنا هو الاستغناء، أي الاكتفاء بالقرآن فحسب عما سواه، ونص عليه أبو الطيب الطبري والقرطبي المحدث في رسالتهما عن السماع.

### ١. ٣. ٣. الآراء الفقهية في السماع

أختصر الكلام هنا أيضاً في بيان اتفاق المذاهب على تحريم المعازف، واختلافهم في أمور أخرى بسيطة، - وتفصيله في الكتب السابقة- فأقول:

ذهب الحنفية إلى تحريم الغناء بالمعازف، واختلفوا في الغناء بدونها، بين محرم ومبيح مطلقاً وبين من خص جوازه بالوليمة والعرس، وكذلك اختلفوا في الغناء فأفتوا بعدم جواز احتراف الغناء، واختلفوا في غناء المرء لنفسه، فكرهه بعضهم دون آخرين، ومنهم السرخسي لم يكرهه إلا إذا كان على سبيل اللهو.<sup>١٨</sup>

وكذلك شأن المعازف عند الشافعية، فذكروا تحريمها، وأجازوا الدف إن لم يكن فيه جلال، وعندهم في الناي وجهان: التحريم وصحَّحَهُ الْبَغَوِيُّ وَهُوَ مُفْتَضَى كَلَامِ جَمُورِهِمْ، والحل وصحَّحَهُ الرَّافِعِيُّ تبعاً لِلْعَزَلِيِّ، وَمَالَ الْبُلْقِينِيَّ وَعَيَّرَهُ إِلَيْهِ لِعَدَمِ ثُبُوتِ دَلِيلٍ مُعْتَبَرٍ بِتَحْرِيمِهِ.<sup>١٩</sup>

والغناء بالمعازف محرم عند المالكية، وذكروا الكراهة ومرادهم التحريمية، وأجازوا الطبل في النكاح، والدف عموماً.<sup>٢٠</sup> كذلك عند الحنابلة ونصوصهم صريحة في تحريم آلات اللهو إسماعاً واستماعاً وصنعة.<sup>٢١</sup>

وأما فيما يخص الأئمة أنفسهم، فذكر القرطبي المحدث بأن السماع محرم عند مالك وأبي حنيفة والكوفيين كالشعبي وحماد والثوري وقول لأحمد، ونقل عن الشافعي تحريم شيء يشبه هذا، وهو التغبير (وهو عنده الغناء مع

<sup>١٨</sup> منلا خسرو، درر الحكماء (بدون مكان الطبعة، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ)، ٢: ٣٨٠. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق، الطبعة الثانية (دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ)، ٧: ٨٨. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، الحاشية، الطبعة الثانية (بيروت، دار الفكر)، ١٩٩٢، ٥: ٤٨٢.

<sup>١٩</sup> محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ٦: ٣٤٨. عبد الملك بن عبد الله الجويني، نهایة المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم محمود الديب، الطبعة الأولى (بدون مكان الطبعة، دار المنهاج، ٢٠٠٧)، ١٩: ٢٢. يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (بدون مكان الطبعة، دار الفكر، بدون تاريخ)، ٢٠: ٢٣٠.

<sup>٢٠</sup> محمد بن محمد الأندلسي، بغية السالك في أشرف المسالك (بدون مكان الطبعة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣)، ٢: ٥٩٨. أحمد الدردير، شرح مختصر خليل (بدون مكان الطبعة، إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، ٢: ٣٣٩. محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد، البيان والتحصيل، تح: محمد حجي وآخرون، الطبعة الثانية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ٧: ٤٧٢.

<sup>٢١</sup> أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب، تح: محمد حجي (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ١٩٨١)، ١١: ٧٤. علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف، الطبعة الثانية (بدون مكان الطبعة، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ١٢: ٥٢.

الطقطقة بالقضيب، وعند غيره الغناء الروحاني الذي يؤدي على وجه القرية)، وذكر بأن الكراهة هي أحد قولي الشافعي وأحمد وأهل البصرة. ثم ذكر بأنه الغناء لم يجز إلا إبراهيم بن سعد العنبري وإبراهيم النخعي وابن جرج وسفيان بن عيينة، ونقل عن أبي طالب المكي: عن عبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير والمغيرة بن شعبة ومعوية قولهم بالسماع، وأن بعضهم حكاه عن مالك، ولكنه رده ولم يصححه وذكر بأنهم على أي حال قلة أمام الجمع.<sup>٢٢</sup>

ثم ننتقل الآن إلى ذكر مطالب الدراسة ورسائلها مقسمة على المراحل الزمنية والفكرية. وقد قسمنا الأزمنة الكلاسيكية فيما يتصل بمسائل السماع ضمن القرون الستة الأولى إلى ثلاثة أقسام، ومنهج التقسيم كان على المزايا والخصائص العامة للمرحلة، التي تتفق مع كتب معينة وصلتنا عن زمن معين لها صفات مشتركة معينة، وتفصيل الكلام وتوضيحه فيما يأتي.

## ٢. المبحث الأول: إنكار السماع عبر المرويات الحديثة، القرن الثالث والرابع

يتميز هذا العصر بأن قد وردت فيه أولى الكتب التي عنيت بالسماع وحكمه، بما يشير إلى انتشار معين لمجالس السماع خصوصا في العاصمة بغداد، ولم تخل هذه المجالس من المحرمات والمنكرات، بما حمل العلماء على التصدي لحكمها وتبينه للناس، وتشير إلى ظهور بداية للحجاج الفقهي والحديثي لهذه المسألة، فالسماع عموما ومجالسه الخاصة كانت في القرن الأول والثاني أقل انتشارا وأهمية في المجتمع، ويكفي فيها الوعظ والنصح العام، ولكن بعد استقرار الدولة والتفاتها إلى الداخل بعد أن كان الاهتمام والتصدي للخارج، أعقب ذلك نوعا من الرخاء والمدنية التي ترافقها الفنون والجماليات خصوصا في العاصمة، ومنها الموسيقى والغناء.

ولقد اختار علماء هذا العصر التعامل مع المسألة عبر المرويات الحديثة فحسب، وعدم إدخال النصوص الفقهية وأحكام الفقهاء فيها، بل حرصوا على بيان الأحاديث الواردة في السماع. واختاروا في إنكارها أسلوبا خاليا من النقاشات الفقهية والاستدلالات والردود، بأن يعرضوا الأحاديث والسنن التي جاءت بتحريم السماع وتحريم مجالسه، ولم تناقش المسألة من حيث إباحة بعض السماع أو استثناء أنواع معينة منه، فالججالس العامرة أخذت حكما موحدا مع المعازف من غير تفصيل، وهو التحريم، فالعصر إذن عصر التعرض الأول لتحريم السماع، وعصر انتشاره، مع الإنكار الحديثي له، والحكم بتحريمه من غير تفصيل.

<sup>٢٢</sup> انظر القرطبي، كشف القناع، والغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٢٦٩.

ونقل في هذا العصر عن اثنين من محدثي بغداد حاضرة الخلافة العباسية، الأول وهو عبد الله بن محمد الأموي، أبو بكر بن أبي الدنيا، الحافظ، المحدث، صاحب التصانيف المشهورة المفيدة، والثاني محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الآجري، الفقيه الشافعي المحدث.

## ٢. ١. ابن أبي الدنيا (ت. ٢٨١هـ) وجمع المرويات في ذم السماع

لعل كتاب ذم الملاهي لابن أبي الدنيا<sup>٢٣</sup> أول كتاب يصلنا في المسألة وهو متوسط الحجم أقامه مؤلفه على الأحاديث الواردة في ذم الملاهي وتحريم السماع عموماً كما أوضح عنوان الكتاب، ومجرد أفراد مثل هذا الكتاب في القرن الثالث، دليل على انتشار ما لظاهرة الغناء والملاهي، بحيث يحمل هذا الانتشار ابن أبي الدنيا لأن يفرد فيها كتاباً بحiale، ولأن الكتاب في الأحاديث فحسب، لم يأت فيه مؤلفه بأية نقول وآراء فقهية في الاستدلال لقوله، فإن هذا يدل على عدم اشتعال قذوة الجدال الفقهي فيها، فالمؤلف أراد أن يعالج ظاهرة رآها محرمة ولكن غريبة ومنتشرة في عصره، بأسلوب بسيط غير مباشر، وهو عرض أدلة تحريم الملاهي، دون أن يناقش آراء وأدلة الطرف الآخر في المسألة، بما يرجح كون مجالس السماع متصلة بمحرمات لم تنفك عنها، بحيث لا يضطر المؤلف لمثل هذه التفصيلات والمناقشات.

إلا أن الكتاب وقع فيما وقعت فيه معظم رسائل المعازف، بأن استشهد بأحاديث تدور بين المنكر والضعيف،<sup>٢٤</sup> كأحاديث الخسف بمجالس السماع ومسوخ المستمعين وتحريم بيع القينات،<sup>٢٥</sup> وأحاديث تحريم المزامير ومحق المعازف، وحديث الغناء يثبت النفاق في القلب،<sup>٢٦</sup> وكلها منكراً أو ضعيفة.

وكذلك لجأ إلى تفسير بعض التابعين للآيات التي قيلت في سياق تحريم السماع، كتفسير مجاهد "هو الحديث" بالغناء، وتفسير ابن عباس قوله "وأنتم سامدون" أيضاً بالغناء.

ويلفت النظر في الكتاب خبران:

الخبر الأول عن عبد الكريم الجزري، قوله: إذا رأيتم الرجل قد هجر المسجد وعكف على الغناء الشرار، فلا تسألوا عنه. وكذلك قول يزيد بن الوليد لبني أمية: إياكم والغناء فإنه ينقص الحياة ويزيد في الشهوة ويهدم المروءة،

<sup>٢٣</sup> عبد الله بن محمد القرشي ابن أبي الدنيا، ذم الملاهي، تج: عمرو عبد المنعم سليم، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦).

<sup>٢٤</sup> أفرد محقق الكتاب جهداً طيباً في تحقيق وتخريج هذه الأحاديث.

<sup>٢٥</sup> حديث "لا تبيعوا المغنيات ولا تشتروهن"، أحمد بن حنبل، المسند، ٣٦: ٦١١، رقم: ٢٢٢٨٠. والترمذي، السنن، "سورة لقمان"، ٣١٩٥. وهو ضعيف جداً، وحديث "من جلس إلى قينة يستمع منها صب في أذنيه الآنك"، ابن عساکر، تاريخ دمشق، ٥١: ٢٦٣، رقم: ١٠٨٣. وهو موضوع، وحديث من مات وعنده جارية مغنية فلا تصلوا عليه، ابن الخراط، الأحكام الوسطى وبين نكاراته، ٤: ٢٤٤، وحديث النظر إلى المغنية حرام وغناؤها حرام، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ٩: ١٣٨، وهو ضعيف جداً.

<sup>٢٦</sup> أبو داود، السنن، "كراهية الغناء والزُّمْر"، ٤٩٢٧.

فإنه لينوب عن الخمر، يفعل ما يفعل السكر، فإن كنتم لا بد فاعلين فجنبوه النساء، فإن الغناء داعية الزنا. ففيهما وصف الغناء بالشرار، بما يفهم منه تنويته إلى شرار وخيار، وأن الشرار منه يلزم عنه ترك الفرائض والجماعات، والوقوع في المحرمات والفواحش، وهو لا يناقش أصل حكم السماع، بل بعض لوازمه، بما يفهم منه التعليل أو ذكر الحكمة.

والخبر الثاني وفيه نقل حادثة رواها خلاد بن زيد، عن رجل عابد متبتل، سمع غناء جارية، فما زال يسمع حتى شغف بها وشغفت به وقالت هيت لك. تأتي أهمية هذا الخبر في ذكر الحال الاجتماعي والديني لمجالس السماع، وغناء الجوارى وما يرافقه من فواحش، ولعل مراد المصنف من ذكره هو التمثيل على النصائح النظرية التي أوردتها بالواقع الذي عليه الحال في المجتمع. وهذا يؤكد ما ذكرناه في الملاحظات عن حال مجالس الغناء، وعدم تصور انفكاكها عن تلك اللوازم، ولكن يبقى سؤال بين يدينا معلقا، ترى عن أي مجالس سماع أفتى المفتون بالجواز؟ فما سبق إن كان هو الصورة الشائعة لا خلاف في تحريمه.

## ٢. ٢. أبو بكر الآجري، (ت. ٣٦٠هـ) والسير على جمع مرويات ذم السماع

ويلتحق بكتاب ابن أبي الدنيا، كتاب أبي بكر الآجري، المسمى بتحريم الرد والشطرنج والملاهي،<sup>٢٧</sup> ولم يخرج فيه عما خطه ابن أبي الدنيا في كتابه، وأدار رسالته على تحريم المزامير ثم الملاهي بالأحاديث والمرويات نفسها، ويبدو أن منهج مناقشة المسألة بالأحاديث والنقول عن النبي والصحابة والتابعين لم يختلف عن هذا إلى نهاية القرن.

## ٣. المبحث الثاني: إعادة النظر بتحريم السماع وبجودة الأحاديث المروية فيه، القرن الخامس

ولعله في هذا العصر ظهرت بوادر الحجاج الفقهي الجلي والحديثي الدقيق، فكان عصر الأوليات، فيه أول من صرح بالحرمة واستدل لها، وأول من صرح بالإباحة واستدل لها أيضا، فصار بعض المؤلفين إلى الفتوى الصريحة بالتحريم مع الأدلة والمناقشات الفقهية، وصار بعضهم إلى إعادة النظر في سلامة أسانيد المسألة، وشككت في صحة الكثير منها، وبينت أنها لا يمكن أن يعتمد عليها في حكم فقهي رئيس وهو التحريم، وبرزت الصنعة الحديثية في كتب السماع، وإن لم يسلم لهم كل ما خلصوا إليه، ولكن المنهج هو منهج التدقيق والنقد للروايات التي اشتهرت في رسائل العصر الأول، وقد كانت النتيجة من ذلك أن أعيد النظر في حكم السماع بأصله وحكم المعارف والغناء وما يتصل بذلك.

<sup>٢٧</sup> الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين، تحريم الرد والشطرنج والملاهي، تح: محمد سعيد عمر إدريس، الطبعة الأولى (السعودية: إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٨٢).

وكان على رأس من تكلم في السماع من رجالات هذا العصر شخصيتان متعاصرتان بحيث لا يمكننا بسهولة ترجيح سبق أحدهما على الآخر في مناقشة المسألة، هما أبو الطيب الطاهر بن عبد الله، القاضي. وابن حزم علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، الظاهري. وتتوقف الآن عند أهم ما ذكره في السماع.

### ٣. ١. أبو الطيب الطبري (ت. ٥٠هـ) وأول فتوى بحرمه السماع

واسم كتابه الرد على من يحب السماع، لأبي الطيب الطاهر بن عبد الله السيد الطبري،<sup>٢٨</sup> وهو أول كتاب لدينا يفتي بحرمه السماع صراحة، وسبب تأليفه أن وصلته فتوى بجواز الغناء، وطلب منه بيان رأيه بها، فأجاب بهذه الرسالة، والغناء عنده حرام كله من غير تمييز بين كونه بالمعازف أو بدونها، فلم ييح المؤلف إلا الشعر المقول لا المعنى لخلوها من فتنة الغناء.

ولا يستبعد أن يكون للكتب السابقة وأمثالها التي بدأت تنشر ثقافة إنكار المعازف والملاهي، فأحدثت نوعاً من التساؤل لدى العامة فأتجهوا إلى علمائهم ليبرموا لهم في المسألة فتوى صريحة، ورغم أن الطبري متأخر الوفاة ثلاث سنوات عن ابن حزم القائل بحل السماع مطلقاً، ولكن بدأنا بدراسة قوله قبل قول ابن حزم ولم نربط بين فتوى جواز الغناء التي وصلته وبين فتوى ابن حزم، لأننا نميل إلى عدم وصول أفكار ابن حزم في الأندلس إلى بغداد حيث أقيم الطبري، لعدة أمور، منها:

- البعد المكاني كما ذكرنا.
- ولأن الطبري عاش مئة وستين، فلعله كتب رسالته قبل ابن حزم أصلاً.
- ولأنه استدل على الحرمة بحديث عائشة عن الجاريتين رغم أن ابن حزم استدل به على الحل، ولم يأت بردود على فهم ابن حزم، ولهذا فإننا قدمناه على ابن حزم في الترتيب.

وعلي أي حال فإن الطبري لم يتأخر في الإجابة عن الاستفتاء، وقال بحرمه السماع، ونقل الإجماع على ذلك، فأودع في كتابه نقولاً عن الفقهاء المعتبرين منهم الشافعي الذي يرى في عرض المرء صوت جاريتيه على ضيوفه ديانةً ترد بها شهادته، ومالك الذي يفتي برد الجارية المغنية بالغيب، وأكد على أن المدينة على قول مالك في المسألة، إلا إبراهيم بن سعد وحده في المدينة قال بجواز الغناء، وكذلك نقل عن الكوفيين والبصريين وأبي حنيفة القول بكراهة الغناء، وهي الكراهة الاصطلاحية عند الحنفية، إلا عبيد الله بن الحسن العنبري الذي كان لا يرى به بأساً، ولكن لم يقبل الطبري قوله ولا قول إبراهيم بل عدّه قولاً شاذاً مفارقاً للإجماع.

<sup>٢٨</sup> طاهر بن عبد الله الطبري، الرد على من يحب السماع، تح: مجدي فتحي السيد، الطبعة الأولى (طنطا: دار الصحابة، ١٩٩٠).

وذكر طرفا من الأحاديث والتفسيرات القرآنية المشتهرة لقوله "سَامِدُونَ"، و "هُوَ الْحَدِيث"، و "وَاسْتَفْرَزَ مَنْ اسْتَفْرَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ" بأنها الغناء، ولم يميز إطلاقاً بين غناء مباح ومحرم، سواء بالمعازف أو بغيرها. وكان لافتاً أنه استدل بحديث عائشة في التحريم، وموضع الاستشهاد فيه، قول أبي بكر عن غناء الجاريتين والمزامير: مزمار الشيطان، وعدم إنكار النبي عليه قوله هذا، ووجه الإنكار النبوي إلى لهجة أبي بكر لا قوله.

وهذا يرجح لدينا أن عملية الفصل بين الغناء والمعازف وبغيرها لم تظهر بعد، فمحال السماع بأنواعها لم تخل إلى ذلك الوقت من المعازف، خصوصاً وأنه اقتبس قول الشعبي: لعن الله المغني والمغني له.

ثم اتجه بعد ذلك للتمييز بين إنشاد الشعر وغنائه، من خلال مناقشة استدلال بعضهم بقصيدة كعب بن مالك أمام النبي على الجواز، بأنها شعر موزون، لا غناء فيه صنعة تورث الطرب. فالشعر يكون جميلاً جائزاً، ويكون قبيحاً مكروهاً، وكذلك صرف حديث التغني بالقرآن إلى معنى الاستغناء به، وكذلك ظهر في هذه الفتوى أثر الحجاج الفقهية من خلال توجيهها أصلاً للجواب على من يقول بإباحة السماع، ومن خلال عرضها أدلتهم ومناقشتها وردها بما سبق.

### ٣. ٢. ابن حزم (ت. ٤٥٦هـ) وأول حجج علمي في الإباحة

ويأتينا الآن أول تعرض صريح للمسألة بالجواز مع الاستدلال لذلك والرد على المخالف، وذلك في رسالة الغناء الملهي أمباح هو أم محظور لابن حزم،<sup>٦٩</sup> ولئن نقل عن إبراهيم بن سعد في المدينة وعبيد الله بن الحسن العنبري في الكوفة وآخرين القول بجواز الغناء وحضورهما مجالس السماع، ولكن لم تصلنا أقوالهم مدعمة بالأدلة والحجج الفقهية والأصولية، ولكن يغلب على الظن بأن المسألة أحدثت جدلاً بين العامة والعلماء والصوفية، كما ظهر من رد الطبري على فتوى معينة بالجواز،

فانبرى المحدثون كما سلف لبيان الروايات الواردة في حرمتها، مما أحدث رد فعل لدى الفقهاء الذين يرون الإباحة، ومنهم ابن حزم، فأفرد للمسألة مواضع من كتابه المحلى، كذلك أفرد لها رسالة مستقلة أوسع وأطول، هي التي سنتقف عندها هنا، وأهم ما يلاحظ فيها أنه ناقش المسألة بتفاصيلها وأفتى بالإباحة مطلقاً دون تمييز بين غناء الرجل والمرأة سواء أكان بالمعازف أم بدونها. ويلاحظ بأنه توسع في نقاشه الفقهي من الحديث سنداً ومنتناً إلى التفسير والفقه، كذا فإنه بنى المسألة على الإباحة الأصلية لصلتها بالزينة، وقل من حرم زينة الله، ثم لم يقبل أي حديث في تحريم أي وجه من وجوه السماع، واشتغل على ردها وتضعيفها.

<sup>٦٩</sup> علي بن أحمد ابن حزم، رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور (سلسلة التراث الظاهري، منتديات أهل الظاهر، بدون تاريخ).

فأورد أولاً أحاديث تحريم السماع، ثم أجاب بأنها جميعها موضوعة. وفصل في جوابه تفصيلاً متوسطاً. لكنه أطل البحث والتأمل في حديث المعازف المعلق في صحيح البخاري، "ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف"، فردّه سندا بعدة علل، أهمها:

أنه من معلقات البخاري، علقه (عن هشام بن عمار، قال حدثنا صدقة... حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري، سمع النبي)، فتكلم في انقطاع سند الحديث بين البخاري وبين هشام، وكذا أشار إلى تفرد هشام عن صدقة فيه، وتكلم أيضاً في الاختلاف عن الصحابي فيه، وتكلم في ضعف هشام -وتكلم غيره في ضعف صدقة أيضاً-، واكتفى برد الحديث، ولم ينشغل في تأويله. ولا يسلم المحدثون لابن حزم ما قاله في الحديث، فالحديث متصل في المستخرجات، ولم يتفرد به هشام، ولم يقبل الكلام في ضعف رواته، وأما الاختلاف في الصحابي فهو غير مؤثر هنا.

كما أن ابن حزم لم يقبل تفسير قوله "لهو الحديث"، بأن المقصود منه الغناء، بل عممه إلى كل ما يضل عن سبيل الله، وهذا يتحقق بغير الغناء متابعا في ذلك مجاهد والضحاك.

ثم انتقل إلى الاستدلال على إباحة السماع، فاستدل على الجواز بحديث الجاريتين عن عائشة، ووجهه للجواز بأن النبي لم ينكر على الجاريتين غناءهما بل أنكر على أبي بكر نهره إياهما وقوله عن المزمار إنه مزمار الشيطان. والأمر نفسه في حديث ابن عمر إذ إنه أعاد تأويله، واستدل به على جواز السماع، من جهة أن النبي لم ينكر على الراعي فعله، ولم يأمر ابن عمر بالكف عن السماع، وإنما اختار عدم السماع لنفسه فحسب.

ثم تحول إلى الأدلة التي يراها تقوي رأيه وهي لعب الأحباش وغناءهم في المسجد، وما ورد من أحاديث في الرخصة بالغناء في الأعراس، وكذلك أورد أخباراً في سماع الصحابة للعود، أرسلها دونما تحقيق عميق في أسانيدها، خلافاً لما فعل في أسانيد أدلة التحريم. ثم تحول إلى أقوال الفقهاء، واستدل بأبي حنيفة رغم تباعد مشريههما، بأنه حكم بقطع من سرق مزماراً وعوداً، وبنى على ذلك أن المعازف عند الحنفية مال حلال متقوم، وعليه فسماعها حلال، ولكن لا يلزم ذلك فلقد أجاب الحنفية عن هذا القول بأن مرادهم أن ينتفع بها في غير وجوه السماع.

ويتضح لدينا مما سبق أن أدلة ابن حزم وحججه في إباحة السماع تعكس اطلاعاً واسعاً في المسألة، ولكن هناك إشكالات في موضوعية دراسته وهدوئها، إذ غلبت عليه الحدة فيما يتصل بمحاكمة الأقوال بالتحريم، والتسرع مع التساهل فيما يتصل بالقول بالإباحة.

#### ٤. المبحث الثالث: الحجاج الأصولي والصوفي، والاتجاه إلى القول بأن الأصل في السماع الإباحة

##### مطلقاً، القرن السادس

وردتنا في القرن السادس مجموعة مؤلفات ورسائل خلصت إلى القول بإباحة السماع، ويغلب على القائلين بما الفقه والتصوف، وعدم الاشتهار بعلوم الحديث، وأخص منهم بالذكر، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، الفيلسوف، المتصوف، الفقيه الشافعي، له نحو مئتي مصنف. ولد في طوس ورحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، ثم عاد إلى بلده ومات فيها. وأخاه أحمد الغزالي، أبا الفتوح مجد الدين الطوسي الغزالي. درّس بالنظامية نيابة عن أخيه لما ترك التدريس فيها. توفي بقزوين وترك بعضاً من الكتب والرسائل في التصوف والتفسير والأخلاق. ثم ابن القيسراني، محمد بن طاهر بن علي بن أحمد، أبا الفضل المقدسي، رحالة مؤرخ متصوف، من حفاظ الحديث، ترك مصنفات مهمة في علوم الحديث. ثم ابن العربي، محمد بن عبد الله بن محمد، أبا بكر المعافري، من أئمة المالكية. وهو فقيه محدّث مفسر أصولي أديب متكلم. ولم يصلنا في تحريم السماع في القرن السادس إلا رسالة لابن عساكر، وسيأتي ذكرها في الصورة الآتية.

يتسم هذا العصر بشيوع التصوف، وشيوع مجالسه، ودخول المعازف في هذه المجالس، وبأن عدداً ممن ناقش المسألة هم أصلاً من الفقهاء المتصوفة، وقد سبق القول في ميل أهل التصوف إلى القول بإباحة السماع، وميلهم لمجالس السماع الخاصة بهم، في ظهور شكل جديد من مجالس السماع، التقليدية والصوفية التي يغلب عليها الغزل الرمزي والأشعار الرقيقة، مع الذكر والتبتل والشعور بأن إنشاد هذه الأشعار وسماعها هو جزء من الأذكار الصوفية ومن أنواع القرب، والقرن السادس يوصف بأنه عصر ازدهار التصوف بعد أن أرسى الغزالي ركائزه وأعلى من شأنه وقدمه على العلوم الميتة التي لا يمكن إحيائها إلا به، وقد اعتنق الحكام الجدد السلاجقة والأيوبيون في آسيا وبغداد والشام ومصر التصوف وقربوا أهله على حساب الفرق الأخرى، وأشار إلى ذلك ابن الجوزي في قوله "كان أوائل الصوفية ينفرون من السلاطين فصاروا أصدقاء"<sup>٢٠</sup> وتغلغت الطرق الصوفية في وجدان العامة ووصلت عبر مؤلفات الغزالي إلى الفقهاء أنفسهم.

فهذا من أهم المؤثرات الجديدة الطارئة على مسألة السماع، وقد أثمر هذا المؤثر أن تغير النظر إلى السماع المقترن بالمحرمات، إلى إمكان فصله عن هذه المحرمات وإمكان دراسته دراسة أكثر تحريداً له عن ملازماته، فلجأ علماء هذا القرن من المتصوفة إلى الإباحة الأصلية، وقياس سماع المعازف على سماع الطيور والأصوات الطبيعية، وقياس سماع الغناء بالشعر على سماع التغني بالقرآن الكريم، وغلب عليهم القول بالجواز، بل والتوسع فيه، وبالمقابل فإنهم اشتغلوا في تأويل النصوص المحرمة، وتوجيهها إلى الحالات التي يرافقتها الحرام، ولهذا فإن أواخر القرن الخامس

<sup>٢٠</sup> عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، تلميس / تلميس، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، ١٦١.



والسادس هي العصر الذي نودي فيه بالإباحة الأصلية للمعازف، وتحريم ما جاء في النصوص من وجوه خاصة منه، بحيث تغير النظر إلى المسألة تغيراً كلياً، فلم يعد الأصل فيها الحرمة بل الإباحة.

وأثر هذا مرة أخرى أن غلب النظر الفقهي على النظر الحديثي في المسألة، وضعف الاعتماد المباشر على السنن الآثار عن الصحابة والتابعين، مقابل أن قوي الاعتماد على الحجج الأصولية والقواعد الفقهية في المسألة. فهذا هو الملمح الأهم من ملامح هذا القرن.

#### ٤. ١. أبو حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ) الإباحة هي الأصل وهي الفطرة الأولى

أطال الإمام أبو حامد الغزالي النفس في كتابه إحياء علوم الدين<sup>٣١</sup> في الكلام عن مسائل السماع، وأفرد لها كتاب آداب السماع والوجد، الواقع فيما يقارب أربعين صحيفة<sup>٣٢</sup>، تكلم أولاً عن أثر السماع في القلوب، وأن الاستجابة له من الفطرة السليمة، ثم تكلم في أدلة إباحة السماع، ثم في شروط إباحتها وآدابها، ثم عاد إلى ذكر اختلاف العلماء في إباحة السماع وكشف الحق فيه، وتكلم عن المعازف وشروط إباحتها، ثم ختم بأقوال أهل التصوف في المسألة.

وما يستفاد من فكر الإمام الغزالي في المسألة اشتغاله على تفكيك مسألة السماع إلى أجزائها الأولى، بحيث أعطى جزئياتها أحكاماً مستقلة عن الصورة الكلية التي ركز عليها كثيراً العلماء قبله، أي دونما تأثير لحالات التركيب والتلازم التي تؤدي إلى القول بالحرمة، وميز بين أصل المسألة وعوارضها، وبين المحرم لذاته والمحرم لغيره، فقال بجل السماع والغناء والمعازف إن لم يرافقها منكرات، بل إنه لم ير فرقا بين صوت الرجل والمرأة في الحل إن أمنت الفتنة.

والأمر الثاني أنه أحاط بجميع أدلة المسألة إحاطة كافية من جميع جوانبها، وأجاب عنها سندا ومنتها، ووجهها التوجيه الذي يتلاءم مع منطلقه الأساسي في المسألة، وهو أن الجمال جزء من الفطرة، وجمال الصوت جزء من الطبيعة المخلوقة، فالقول بحرمتها خروج عن الفطرة والإباحة العامة، وأما إن رافقها المحرمات فإن الصورة الكلية المجتمعة الطارئة تكون عنده عندئذ محرمة لا أفرادها كلها، ويلاحظ بأنه لم يأت بأدلة في المسألة جديدة بل إنه أحاط بما قيل فيها، وأعاد صياغته وتوجيهه وعرضه.

استدل الغزالي بصوت العنديل والطيور في تأسيس المسألة، وفي الجواب على من يخصص جواز التغني بالقرآن، بأن من يقول ذلك يلزمه تحريم صوت العنديل، ولو جاز صوت العنديل وهو صوت غفل لا معنى له،

<sup>٣١</sup> أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).

<sup>٣٢</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ٢٦٨-٢٠٦.

فجواز سماع الحكمة والمعاني الصحيحة أولى، وما المعازف بالنسبة لحناجر الطيور إلا تشبيه للصنعة بالخلقة، وخلص إلى أن استماع الطرفين المخلوق والمصنوع يستحيل أن يحرم.

وهو بهذا الرأي قدم القواعد الكلية في المسألة، وفصل أجزاءها المركبة، ليصل إلى الحكم الفعلي لكل جزء، ثم تحول إلى التطبيق فحكم بكل بعض المعازف وحرمة بعضها الآخر بحسب هذه القواعد، فابتدأ أولاً بالفصل بين المعازف والغناء بشكل جلي، فأفتى بكل الغناء ما دام شعرا حسنا، وأفتى بكل المعازف عموماً لأنها تشبه بأصوات المخلوقات، ثم فصل أيضاً بين الحكم الشرعي للمعازف بذاتها فأجازها، وللمعازف التي تؤدي للحرام وتذكر به، أو فيها تشبه لما يفعله أهل الفسق، فمنعها، ونهى إلى تحريم الكوبة لأنها عادة المخثين، ولو لم تكن كذلك لكان حكمه كغيره من الدفوف والطبول، ثم توسع بهذه العلة إلى تحريم كثير من أنواع المزامير والأوتار هي شعار الأشرار في عصره ومدعاة لاستدكار مجالس الخمر والمجون لهذه العوارض، ثم عاد للأصل وقال بأن ما لم يكن في معناها فهو على أصل الإباحة، وختتم بقوله تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ (الأعراف ٣٢/٧)، وبأنه إن اجتمعت المباحات أي الشعر والمعازف والغناء فلا حرج في ذلك.<sup>٣٣</sup>

ثم تحول إلى العامل الشخصي في المسألة، وقال إن تأثير السماع في القلب محسوس، ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال، وبين أن المحروم من هذه اللذة يتعجب من لذة المستمع، وهو بذلك موافق لما نقل عن مالك وإبراهيم بن سعد عن قسوة قلب من لم يحركه السماع،<sup>٣٤</sup> وبين أن سبب ذلك هو أن اللذة نوع إدراك، والإدراك يستدعي قوة مدركة، ولمن لم تكمل قوة إدراكه لم يتصور منه التلذذ. وربط السماع بالتشويق، وحكم التشويق إلى أمر يأخذ حكم الأمر نفسه، فالتشويق بالغناء إلى الجهاد والعزو والحج للمقتدر مندوب، وتشويق غير القادر على ذلك مكروه، بل إنه تنبه إلى أثر الأوتار في التشويق، فرأى بأن بعض الأوتار والمعازف، وبعض الألحان والأشعار تشوق إلى الأهل والحبيب وتثير في النفس الأحزان وتورث فيها الفتور، فلم يحجها في المغازي لأن المقام ليس مقامها.

<sup>٣٣</sup> يستغرب حصول الاختلاف في فهم نصوص الغزالي في هذه النقطة بذاتها، إذ يستدل عبد الله رمضان، ص ٤٢٦. بما قاله الغزالي عن أن "الأوتار غير المستعذبة حرام أيضاً"، بأن المستعذبة محرمة من باب أولى، وسياق كلام الغزالي أنه يحرم حتى الأوتار غير المستعذبة لو كانت تؤدي للفتنة، وأما المستعذبة التي لا تؤدي للفتنة والفساد فهي جائزة عنده، أي أن التمثيل عنده لنفي عليه اللذة، وتأكيد عليه الفتنة.

وكذلك حصل لدى المؤلف نفسه لبس في الصحيفة نفسها في قول الغزالي في أن السماع مباح، "ولا يُستثنى من هذه إلا الملاهي والأوتار والمزامير التي ورد الشرع بالمنع منها"، ويفسر بأن المعازف جميعها مما ورد عليه المنع، فهي كلها محرمة عند الغزالي، وليس هذا سياق نص الغزالي بل إن سياق كلامه في المنع هو عن الملاهي المنهي عنها، وهي المؤدي للفساد والمذكورة بمجالس الشرب، فقال: "فحرم معها ما هو شعار أهل الشرب وهي الأوتار والمزامير فقط وكان تحريمها من قبل الأتباع كما حرمت الخلوة بالأجنبية لأنها مقدمة الجماع".

<sup>٣٤</sup> سيأتي النص عنهما عند ابن القيسراني.

وكذلك الأمر في الأفراح والأعراس وقدم الأعبة، فمن الألمان والمعاني ما يناسب ذلك، وهو مباح مرغوب به في هذا الموقف، واستشهد بحديث الأعباش، وحديث اللهو في العرس، وأنشودة طلع البدر علينا، فاستدل بها على جواز اللعب في المسجد، والتطويل في ذلك، وعرضه على الأهل، وهو بهذا التوجيه يربط المسألة بمسألة كلية هي الحالة النفسية الاجتماعية المناسبة، ولم ينظر إليها نظراً جزئياً يحصر الإباحة بالأفراح فحسب كما ذهب آخرون.

وأما عن حديث عائشة عن غناء الجاريتين في العيد، فلقد وظفه في مسألتين:

الأولى: وهي تتصل برأيه في المزامير، فاستفاد من وصف أبي بكر للمزمار بأنه مزمار الشيطان، وبأن النبي ما أنكر عليه وصفه هذا، ولكن ما أنكر أيضاً سماعه لمزمار الجوارى، في أن يميز بين نوعين من المزامير حلال وحرام على منهجه في تحريم ما هو شعار الفساق، وما يذكر بمجالسهم.

الثانية: وهي تتصل برأيه في غناء المرأة، فإنه فهم من حديث الجاريتين أنهما بالعتان لا صغيرتين فقال: "يدل هذا على أن صوت النساء غير محرم تحريم صوت المزامير بل إنما يحرم عند خوف الفتنة"، فصوت المرأة عنده مباح إن أمنت الفتنة.

ثم تابع تأصيل المسألة بذكره أن دفع الفتنة في الشريعة له حالان، بإغلاق بابها سدا للذريعة، أو بتركه والإبقاء على تحريم الفتنة فحسب، ومثل للأول بالخلوة، فهي محرمة وإن أمنت الفتنة، ومثل للثاني بالنظر للصبيان وهو جائز إلا عند أمن الفتنة، ورجح أن صوت المرأة أقرب للثاني من جهة أن الصحابييات بقين يكلمن الرجال بالسلام والسؤال، ولم ير للغناء مزيد تفصيل في الحكم على صوت المرأة عموماً.<sup>٣٥</sup>

ثم عاد فلخص رأيه الكلي في المسألة فقال بجواز السماع أصلاً، ثم بين العوارض التي لأجلها يحرم السماع: المعاني الفاجرة، إن كان بصوت امرأة تثير الفتنة، إن كان بآلات هي من شعار الفساق، إن كان المستمع من العوام ذوي الشهوة الغالبة ولم يغلب عليه حب الله، الإكثار منه بحيث يشغله عن الطاعات والمسؤوليات.

ثم أفرد لمناقشة معاني الآيات التي وظفت في تحريم السماع مبحثاً، فابتدأ بمسألة اللهو نقاشاً طويلاً، أساسه حل اللهو بعد المنشط، وحرمة إن كان في الأوقات كلها،<sup>٣٦</sup> والأمر نفسه في الآيات والأحاديث التي ذكرت في أبواب تحريم السماع، فضعف بعضها، وأول بعضها الآخر تأويلاً يصب في حلها، ولكن من المستغرب أن الغزالي لم يناقش أهم حديث في الباب وهو حديث المعازف في البخاري، ولم يتعرض لسنده ولا لمتنه بشكل صريح، في رغبة منه بالعدول عن مقارنة مسألة معلقة البخاري وصحة سنده من عدمها، ولكن يبدو أنه إذ تكلم في

<sup>٣٥</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ٢٨١.

<sup>٣٦</sup> الغزالي، ٢: ٢٨٤.

بمجالس الخمر ذكر بأن الحرمة إنما باجتماع الحر والحرير والخمر والمعازف، خصوصا بحق من تذكره المعازف بمجالس الخمر، أو كان حديث العهد بتركها.<sup>٣٧</sup>

#### ٤. ٢. أحمد الغزالي (ت. ٥٢٠هـ) وتكفير المخالف

وأما أخوه أحمد الغزالي فإنه ألف في المسألة رسالة بعنوان مستغرب وهو بوارق الإلماع في تكفير من يجرم السماع،<sup>٣٨</sup> إذ إن من حرم السماع لم يدع تكفير من يسمع، بل عده مرتكبا للحرام فحسب، وقد جاءت عموما بلغة حادة كعنوانها، توجه فيها إلى مجالس السماع عند الصوفية بالأخص، ولكنه جاء بأدلة على جوازه عامة جدا، ككون السماع جزءا من الصلاة والعبادات، في سماع القراءة في الصلاة، والإنصات للقرآن، فالمسألة ليست في حل السماع بأصله، بل هي في سماع الغناء والمعازف، ثم استدلت على جواز سماع الصوت الجميل بجواز التغني بالقرآن، ثم استحبت للامة والمريدين السماع لأن فيه تشبه بحال أهل التصوف والكمال في سماعهم.

وكانت له كذلك بعض الاستدلالات الطريفة، إذ كان يستدل من الأحاديث الواردة في النهي عن السماع، بأنها خاصة في الحال التي حرمت لأجله فحسب، وأنها في نهاية الأمر دليل على جواز السماع الخالي من هذا الوصف، كاستدلاله بحديث منع النبي الجارية من قول "وفينا نبي يعلم ما في غد"، إذ قال لها: "دعي هذا وقولي ما كنت تقولين"، ففسر الأمر في قوله: قولي على احتمال الوجوب! وهو مستغرب لقاعدة الأمر بعد النهي.

كذا استدلت بحديث الجاريتين اللتين كانتا تغنيان في جوار النبي، ورد على من خصص ذلك بالعيد بأن خصوص السبب لا يمنع عموم الحكم، كذا استدلت بجواز رقص الصوفية برقص الأحباش بين يدي النبي، وبحديث حجل زيد وجعفر وعلي أمام النبي، وأيضا رد على من خصص ذلك بالقليل لا بالكثير بأن تحريم الكثير يحتاج إلى نص. لكنها استدلالا عليها الكثير من الاعتراضات، بالإضافة إلى ما قيل في أسانيدها.

وهو ممن تنبه على أن نصوص الفقهاء لا تؤخذ على إطلاقها، فمعظمها كانت مرتبطة بسياقات خاصة، وعلى ذلك حمل قول أبي حنيفة في كراهة السماع، وهو من أشد الفقهاء قولا فيه، بأنه سماع خاص في مجالس لها أوصاف معينة.

وأما مأخذه في تكفير منكر السماع، أن سماع الغناء وسماع ضرب الدف والأصوات الحسنة هو من السنة فضلا عن كونه من الفطرة، وأن بعض الصحابة وهم النجوم المقتدى بهم قد وقع منهم السماع، ومخالفة السنة اعتقادا أو تحريما كفر! والإعراض عنها وتركها فسق! وعليه فمنكر السماع كافر، وتاركه فاسق! وعليه فمن أخذ

<sup>٣٧</sup> الغزالي، ٢: ٢٧٢.

<sup>٣٨</sup> أحمد الغزالي، بوارق الإلماع في تكفير من يجرم السماع (الهند: مطبوع ضمن أربع مخطوطات في جواز السماع، طبعة أنوار محمد، بدون تاريخ).

بأقوال الفقهاء في كراهة السماع وأنكر جوازه فقد كفر. وهذا أضعف من أن يُناقش ويُبيِّن خطؤه، وشتان بين الأخويين في مقارنة المسألة وصياغتها.

ولئن أردنا حمل كلامه على محمل حسن، فيمكن أن يقال بأنه كان يقصد أصل السماع، وفطرة الإنسان باستعذاب الأصوات الجميلة، فإنكار هذه الفطرة في الإنسان وكتبتها شيء مستهجن، ولكن ليس مكفراً وكذلك لو أهملها أحدهم وما لبي لها مرادها فلا يصح وصفه بالفسق!

وهو على أي حال خلص إلى أن الغناء بالدف ولو بالصنوج، وبالقصب جاز، أما المزمارة ففيه خير صحيح بحرمته عنده. ويفهم من قوله هذا، مع قول أبي حامد الغزالي أن مجالس الصوفية آنذاك كان فيها سماع الغناء مصحوباً بالدفوف والقصب فحسب، وأن المزمارة ظل شعاراً لغير أهل الطاعة لديهم.

#### ٤. ٣. أبو طاهر، ابن القيسراني (ت. ٥٠٧هـ) والحجاج الفقهي في الإباحة

وأنتقل إلى الشخصية الثالثة من رجالات أواخر القرن الخامس وبدايات السادس، وهو متصوف محدث أيضاً، ابن القيسراني،<sup>٣٩</sup> والذي يتخذ في كتابه السماع موقف الدفاع عن الغناء، وميزة الكتاب في تقسيمه وفي بيانه وجه الاستشهاد من كل دليل. إذ استدل بالروايات المشهورة في السماع، بحديث عائشة والأحباش والتغني بالقرآن، ثم انتقل إلى عمل الصحابة والتابعين وسماعهم الغناء من الجوّاري، وهو مسبوق إليها.

وكذلك يأتي بوجوده استشهاد جديدة من بعض الأدلة، منها حديث الموازنة بين سماع القرآن وسماع القينة "لله أشدُّ أدناً إلى الرجلِ الحَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ مِنْ صَاحِبِ الْقَيْنَةِ إِلَى قَيْنَتِهِ"، فكلاهما حلال، إذ لا يجوز القياس على محرم. وكذلك من قوله تعالى {وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَمُّوا انْفِصَاوْا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا} (الجمعة ١١/٦٢)، فعطف اللهو على التجارة، وحكم المعطوف هو حكم المعطوف عليه، وبالإجماع تحليل التجارة، ثم استشهد بحديث "أمعكم هو" ليؤكد ما فهمه من الآية.

ثم انتقل إلى الأئمة، ونقل عن الفقهاء كلاماً في إباحة السماع، وتأثير الصفات الشخصية فيه.

ثم انتقل إلى المعازف وشرع فيها بأحاديث أن محرم الحلال كمحلل الحرام، ثم شرع بأحاديث الدف، وأن الفرق بين النكاح الحلال والزنا الحرام، هو الإشهار والدف، وبأن النبي سمع الدف، وبأن التابعين ومنهم عِيَاضُ الْأَشْعَرِيِّ قال في يَوْمِ عِيدٍ: مَا لِي لَا أَرَاهُمْ يُقَلِّسُونَ. وكان يرد على أحاديث التحريم بالسند والمتن معاً، ففي

<sup>٣٩</sup> أبو الفضل محمد بن طاهر ابن القيسراني، كتاب السماع، تح: أبو الوفا المراغي (القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، بدون تاريخ).

حديث ابن عمر عن البراء والمزمار ذكر أن أبا داود قال فيه: منكر، ثم أوله بعد ذلك. وكذلك أحاديث الاتجار بالمغنيات وسماعهن.

ولم يسلم ابن القيسراني من النقد والذم الشديد على قوله هذا خلافا للإمام الغزالي لخصوصيته كما ذكرنا، فلذلك قيل في ترجمته إنه كان لديه ميل للإباحة، ذكره ابن حجر الهيثمي فقال: فاسد العقل والنقل، كذاب مبتدع إباحي، ولعل مرد ذلك إلى قوله في المعازف، وما نسب إليه من تساهل في تجويز النظر إلى المرد، ولم يرتض ذلك الذهبي بل رده وبين وجه قوله،<sup>٤٠</sup> وقيل فيه أيضا ظاهري المذهب، وكأن الظاهرية استمروا على إباحة المعازف، وبأنه لديه ميل للتصوف، فله صفة التصوف.

فالرجل كسابقه ينطلق في مناقشة المسألة من خلفيته الصوفية التي انتزعت السماع من مجالسه المحرمة السابقة إلى ذلك الحال الجديد الذي يأخذ طابع التدن والتعبد، وأجازها على هذا الوصف.

#### ٤. ٤. ابن العربي (ت. ٥٤٣هـ) والاسترسال هو تأويل الدليل

وأنقل هنا إلى الشخصية الرابعة المؤثرة في المسألة، وهو الإمام أبو محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي الأندلسي، والذي قال فيه الذهبي: وتفقه بالإمام أبي حامد الغزالي، وصحب ابن حزم سبعة أعوام، وسمع منه جميع مصنفاته.<sup>٤١</sup>

فلعل ذلك يفسر ميله إلى تجويز السماع والمعازف، ولم يصلنا قوله في واحد من كتبه، فأقدم نقل عنه في ذلك كان في فتح الباري لابن حجر في أول تأويل صريح لحديث البخاري، قال ابن حجر: "وقوله [أي في حديث المعازف]: (يستحلون)، قال ابن العربي: يحتمل أن يكون المعنى، يعتقدون ذلك حلالا، ويحتمل أن يكون ذلك مجازا على الاسترسال، أي يسترسلون في شرحها [أي استعمالها مع الثلاثة الباقية] كالاسترسال في الحلال".<sup>٤٢</sup>

وتوجيه العبارة يكون على الشكل الآتي، أي أن ابن العربي يؤول الوعيد الشديد بالمسخ وغيره لمن استحل الحر والحريم والخمر والمعازف، والنسخة عند ابن العربي "الخر" وليس الحر، وهو عنده حلال لا وعيد ولا عقوبة فيه، أي أن من هذه الأمور الأربعة ما ليس بجرام قطعا، فالجواب عندئذ بأن الوعيد على اعتقاد حل ما ليس بحلال

<sup>٤٠</sup> محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، الطبعة التاسعة (بيروت: دار الرسالة، ١٤١٣)، ١٩: ٣٦١.

<sup>٤١</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٠: ١٩٨.

<sup>٤٢</sup> ابن حجر، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩)، ١٠: ٥٥.

منها، أو على الاسترسال والمداومة عليها والانشغال بما عن الفرائض والواجبات. ولعل ابن حجر أخذ هذا التوجيه من أحكام القرآن ففيها قوله: "وكلُّ لَذَّةٍ، وإن لم تكن محرَّمة، فإن استدامتها والاسترسال عليها مكروه".<sup>٤٣</sup> وعلى هذا التوجيه يكون الحديث ليس نصا في حرمة المذكورات الأربعة، بل إن الاسترسال بها حلالا كانت أو حراما فيه الوعيد.

### الخاتمة

بعد هذه الجولة التاريخية المتعاقبة لما كتبه العلماء فيما يتصل بالمعازف إلى القرن السادس، يمكن لنا ذكر أهم النتائج والتوصيات الصادرة عن الدراسة:

- مسألة السماع من المسائل التي اختلف فيها الأئمة، ومن المسائل التي اتصلت بقضيتي فهم الدليل أولا، وكيفية تنزيل الحكم على الواقع.
- يلاحظ تغير الحكم الفقهي في المسألة عند تغير فهم الأدلة، وعند طرؤ وقائع جديدة في المجتمع، كخلو مجالس السماع من المحرمات كما ظهر في مجالس الصوفية.
- لا مناص من الإقرار باختلاف الأدلة والمرويات في المسألة، وبكثرة الضعيف والمكذوب فيها، وكذلك اختلاف النقول عن الفقهاء المؤسسين في المسألة.
- مسألة الغناء والمعازف تندرج أصلا تحت أبواب الفقه، ولكنها إذ نوقشت نوقشت بأشكال من الحجاج والاستدلال الذي لا يتطابق تماما مع الحجاج الفقهي آنذلك، وهما اتجاهاً في الحجاج، الأول الاتجاه الحديثي بقسميه المحرم والذي أعاد النظر في المسألة، والثاني الاتجاه الصوفي المتأثر بأصول الفقه والفلسفة والتصوف.
- تأثير الزمان كان حاضرا في معالجة المسألة، ففي العصور الأولى نوقشت المسألة من حيث الحديث، ثم نوقشت بعد ذلك على منهج أهل الحديث أيضا، ولم يبرز كلاما موسعا عن الفقهاء الأوائل سوى لفتات وفتاوى بسيطة في المسألة. وبعد ذلك نوقشت المسألة من وجهة صوفية وكان لأصحابها موقف خاص من المسألة، كل ذلك لأسباب وعلل ذكرت في ثنايا البحث.

<sup>٤٣</sup> محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤)، ٢:

● إن الذي استقر عليه التقليد المذهبي في القرون السبع الأولى هو جواز الغناء مع مراعاة ضوابط كلامه، رغم ما قيل في العصر الأول من تحريم عام في السماع، وبذلك يكون لخلاف في المسألة متجهًا إلى المعازف فحسب.

● أن من قال بالإباحة، وهم الأقل عددا من علماء التراث، فيما يبدو فإنهم تعاملوا مع المعازف على أنها يمكن أن تأخذ حكما مستقلا عن واقع مجالسها المخفوفة بالحرمت، وأن من قال بالحرمة فإن معنى التحريم للغير وللظروف المحيطة بالأمر، هو الغالب على توجيههم.

● كذا يمكن لنا تلخيص أهم المؤثرات في تغير أقوال الفقهاء في المسألة، ويأتي فيها: تأثير الزمن واختلاف الأعراف وأنماط المجالس ومصاحباتها، تأثير التصوف وما جلبه من مجالس خالية من الفجور الذي كان عليه الأمر، تأثير الاختلاف الشخصي بين العلماء في تقدير المصلحة والمفسدة، ومدى الحاجة إلى القول بسد الذرائع في اتخاذ موقف من السماع. تأثير فهم القرآن والاختلاف في تأويله، وتأثير التدقيق في صحة الحديث والاختلاف في فهمه. تأثير قرب المؤلف من الواقع، قضاء وفتوى، أو انعزاله عن المجتمع الحقيقي.

## المصادر

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد القرشي. *ذم الملامي*. تح: عمرو عبد المنعم سليم، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦هـ.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. *تلبيس إبليس*. الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

ابن العربي، محمد بن عبد الله. *أحكام القرآن*. تح: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

ابن القيسراني، أبو الفضل محمد بن طاهر. *كتاب السماع*. تح: أبو الوفا المراغي، القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ابن حزم، علي بن أحمد. *رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور*. سلسلة التراث الظاهري، منتديات أهل الظاهر.



- الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين. *تحريم النرد والشطريج والملاهي*. تح: محمد سعيد عمر إدريس، الطبعة الأولى، السعودية: إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- الذهبي، محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. تح: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، الطبعة التاسعة، بيروت: دار الرسالة، ١٤١٣هـ.
- الطبري، طاهر بن عبد الله. *الرد على من يجب السماع*. تح: مجدي فتحي السيد، الطبعة الأولى، دار الصحابة، طنطا، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.
- العسقلاني، ابن حجر. *فتح الباري*. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- الغزالي، أحمد. *بوارق الإمام في تكفير من يحرم السماع*. الهند: مطبوع ضمن أربع مخطوطات في جواز السماع، طبعة أنوار محمد.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد الطوسي. *إحياء علوم الدين*. بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.

## KAYNAKÇA

- Âcurî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn. *Tahrîmü'n-nerd ve's-şatranc ve'l-melâhî*. Thk. Muhammed Said Ömer İdris. Suud-i Arabistan: İdâratü'l-Buhûs'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Davet ve'l-İrşâd, 1982.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Gazzâlî, Ahmed. *Bevâriku'l-ilmâ' fi tekfiri men yuharrimu's-semâ'*. Hindistan: ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed B. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed el-Kureşî. *Zemmü'l-melâhî*. Thk. Amr Abdulmuîm Selim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Risâletün fi'l-ğinâ'l-mülhî embâhun hüve ümmü mahfûz*. Silsiletü't-Türâsü'z-Zâhirî, b.y. Mütedeyât Ehli'z-Zâhir, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-tiba'a ve'n-Neşr, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1464.

İbnü'l-Kaysarâni, Ebû Fadl Muhammed b. Tâhir. *Kitâbu's-semâ'*. Thk. Ebû Vefâ el-Merâği. Kahire: Vizeratü'l-Evkaf, el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şüünü'l-İslâmiyye, ts.

Taberî, Tahir b. Abdullah. *er-Red ala' men yuhibbu's-semâ'*. Thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1990.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvut ve Hüseyin el-Esed. Beyrut: Dâru'r-risâle, 1413.

*ilâhiyat tetkikleri dergisi* | *journal of ilâhiyat researches*

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

*ilted*, Aralık / December 2018/2, 50: 219-241

## **Ebü'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri**

Abul Hasan al-Lahmî and His Significance in the Malikî Sect

**Hafsa KESGİN**

Uzman Vaiz. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı  
Expert Preacher. Dr., Directorate of Religious Affairs, Bursa / Turkey  
hafsasenses@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3603-7422

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 5 Ağustos/ August 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 2 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.450996

**Atıf / Citation:** Kesgin, Hafsa. "Ebü'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri / Abul Hasan al-Lahmi and His Significance in the Maliki Sect". *ilted: ilâhiyat tetkikleri dergisi / journal of ilâhiyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 219-242. doi: 10.29288/ilted.450996

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*İmam Mâlik (ö. 179/795) ve öğrencilerinin fıkhi faaliyetleri sonucu ortaya çıkan Mâlikî Mezhebi kendi içinde gerek coğrafik gerekse de metodolojik nedenlere bağlı olarak Mısır, Kayravân, Medine, Endülüs ve Irak gibi farklı kollere ayrılmıştır. Her ekolün kendine göre geleneği, bu geleneğin tesis ve teşekkülünde etkili olan isimler ve ilim halkaları söz konusudur. Kayravân ekolünün tesis edilmesinde ve temellerinin atılmasında öne çıkan birçok Maliki fakîhi bulunmaktadır. Genel olarak Mâlikî Mezhebi'nin tamamında ön plandaki isim olan Sahnûn b. Said (ö. 240/854) esasen Kayravân ekolünün temsilcisidir ve telif ettiği el-Müdevvenetü'l-kübrâ da ekolün temel başvuru kaynağıdır. Ekol içinde yapılan telif çalışmaları daha ziyade el-Müdevvene merkezli olmuş, metin üzerinde birçok şerh kaleme alınmıştır. Makalenin konusu olan Ebü'l-Hasan el-Lahmî (ö. 478/1085) ve öğrencileri ise bu ekolün teşekkül sürecinde etkili olmuşlardır. Lahmî'nin ilmi birikimini kaleme aldığı et-Tabsira isimli eser de el-Müdevvene üzerine yapılmış şerhlerden biridir. Bu çalışmada Lahmî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti, telifleri ve Kayravân Mâlikî ekolünün teşekkül sürecindeki yeri incelenecektir.*

**Anahtar kelimeler:** *Fıkıh, Mâlikî Mezhebi, Kayravân, Ebu'l-Hasan el-Lahmî, et-Tabsira.*

## Abstract

*The Maliki Sect emerged in result of Imam Malik (d. 179/795) and his students' fiqhi (Islamic jurisprudential) activities split into various schools such as Egypt, Kairawan, Madina, Andalus, and Iraq due to either geographical or methodological reasons. Each school has its own tradition, and there are the names and knowledge circles that were influential in the formation and establishment of these traditions. There were many Maliki faqîhs (Islamic jurist) who were influential in founding and establishing the Kairawan school. Sahnun ibn Said (d. 240/854), the prominent figure in the whole sect, was actually the representative of the Kairawan school, and al-Mudawwanah al-Kubra penned by him is the main reference resource of that school. The publication activities in the school were mostly based on el-Mudawwanah, and a lot of glosses have been penned about that text. Ebul Hasan al-Lahmi, the subject of article, and his students were influential during the establishment process of this school. The piece entitled Tabsira, in which Lahmi authored his knowledge accumulation, was also a gloss on el-Mudawwanah. In this study, Lahmi's life, scientific personality, publications, and significance during the foundation process of Maliki school are analyzed.*

**Keywords:** *Fiqh (jurisprudence), Maliki Sect, Kairawan, Ebul Hasan al-Lahmî, et-Tabsira.*

## Extended Summary

The fiqh science which has become a systematic science and started to bear fruit since the 2nd hijri century was shaped through the compilations of various sects/names. Every sect has a founder/imam and sects have followers ensuring their sect's formation and stability by the way of methods and principles introduced by their imam. Every sect got opportunity to spread into different regions because of diverse factors throughout the history.

Maliki is one of the four schools of Fiqh or religious law within Sunni Islam, named for Malik ibn Anas, a leading jurist from Medina. Malik clearly stated that he took the practice of the people of Medina as a source. The Maleki is predominant in north, central and west Africa and Egypt. Malik did not record the fundamental principles on which he based his school and on whose basis he derived his judgements.

The Maliki sect, which is our study subject, has mostly spread into Maghreb/ North Africa, Kairawan, Andalus, Iraq, Medina, and Egypt. This school recorded the Medina consensus of

opinion and uses hadith (tradition) as a guide. However, the region where this sect is officially accepted and practiced in the present time is Maroc, Tunisia, Sudan and Algeria which are called also as Maghreb/North Africa. These schools emerged within the Maliki sect had special fiqhi practices and prominent figures. Every school experienced occasionally change and transformation in their fiqhi methods depending on personalities. It is the second-largest of the four schools, followed by approximately 25% of Muslims. In the past, it was also followed in parts of Europe under Islamic rule, particularly Islamic Spain and the Emirate of Sicily. The colonial legal system influenced development of Morocco's legal system while shari'a courts continued to apply Maliki fiqh to matters of family law. Also, local tribunals applying customary law. Following independence in 1956, a Code of Personal Status (al-Mudawwana) was issued, based on dominant Maliki doctrine,

The Kairawan Maliki school, the subject of the present article, had firstly emerged in Tunisia but then it developed essentially in Kairawan. Later on, it eventually reached stability in Tunisia. The most influential personality during the formation process of the school at issue was Sahnun ibn Saïd who was also influential in the whole of Maliki sect. The piece entitled *al-Mudawwanah* became the sole source of fiqhi activities carried out in Kairawan in 4<sup>th</sup> century. The publication studies on *al-Mudawwanah* were generally comprised of the work types like gloss, shortening, and commentary.

After Sahnun died, two groups, one of which was represented by his son Muhammad ibn Sahnun (d. 255/869) and the other by his famous student Muhammed ibn Abdus (d. 260/873), arose within the Kairawan Maliki school. The most basic difference between these two approaches is that Ibn Sahnun used to prefer a fiqhi activity based on hadith (deeds and sayings of Prophet Muhammed) and athar (the example of the Companions), while Ibn Abdus performed fiqh depending on takhrij (the science of hadith extraction and citation) method in the light of the sect's principles. Although the impact of those two groups continued, Zeyd ibn al-Kairawani's (d. 386/996) approach based on *al-Mudawwanah* prevailed in the following period. Yet, later on, Ibn Yunus amongst his subsequent students reviewed all the books written before him, made choices, and adjudicate on certain new issues (flu).

Following Ibn Yunus, the personality maintaining the fiqh activities in Kairawan was Abu'l Hasan al-Lahmi. Imam Lahmi expanded the method Ibn Yunus implemented in the piece et Tabsira written by Imam Lahmi. He reviewed weak and anomalous opinions and preferred some to others based on proof if necessary. In this article, we try to explain and address the attributes of this new method introduced by Imam Lahmi, and its influence on the establishment process of Kairawan Maliki school, by looking at his life and publications. In this study, intellectual and academic life of the author is examined in terms of his birth, name, lineage, upbringing, his era, the influence of the political and scholastic situation on the author. In addition, his character and personality, creed, legal views, academic status, scholastic criticism leveled against him, teachers, pupils, works in briefly.

The dissertation starts with an introductory chapter which includes the reasons for this study, problems encountered, previous studies and the methodology adopted to carry out this research. This study showed the intellectual competence of the author and his keenness to follow the proof. It also showed that the author's willingness to avoid blindness following of the legal school of fight and legal rigidity and to employ ijthihad to reach sound judgments. In this article, we will try to express the Imam Lahmi's life and the characteristics of this new method which he formed moving from his compilations and we will also discuss the influence of Kairawan Maliki school during the establishing process.

## GİRİŞ

Kayravân Mâlikî ekolü, Kuzey Afrika'da iki önemli merkez olan Tunus ve Kayravân'da İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) öğrencilerinin yaptığı fihhi mesaiyi tanımlamaktadır.<sup>1</sup> Mağrib ekolü olarak da isimlendirilen ve İmâm Mâlik'in Tunus'lu öğrencilerinden Ali b. Ziyâd'ın (ö. 183/799) çalışmalarıyla Tunus'ta başlayan ekol sonraları İmâm Mâlik'in Kayravânlı öğrencileri Esed b. Furât (ö. 213/828) ve Sahnûn b. Saîd'in (ö. 240/854) faaliyetleri sonucunda Kayravân'a taşınmıştır.<sup>2</sup> V. (XI.) Yüzyıla kadar Kayravân merkezli yürütülen bu faaliyetler sonraları Tunus üzerinden devam etmiştir. Mâlik'in Kayravânlı öğrencileri arasında en önde gelenleri 'Abdullah b. Ferruh (ö. 176/792), Bühlül b. Râşid (ö. 183/799), Kâdî 'Abdullah b. Gânim (ö. 190/806) ve *el-Müdevvené*'nin<sup>3</sup> oluşumunda etkili Esed b. Furât olarak zikredilmektedir. Bunlar arasında Mâlikî mezhebini Kayravân'da tanıtan ilk kişinin ise Kâdî Abdullah b. Gânim olduğu belirtilmektedir. Diğer taraftan Mâlikî mezhebi genelinde de kabul görülen Sahnûn b. Saîd'in Mısır'daki eğitimini tamamladıktan sonra Kayravân'a gelip orada kadı olarak görev yapması mezhebin bu bölgede yayılmasını sağlamış ve hatta yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Sahnûn'un Kayravân'daki faaliyetlerinin Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) Bağdat'taki çalışmalarıyla mukayese edilebilecek nitelikte olduğu belirtilmiştir.<sup>4</sup> Sahnûn'un vefatından sonra Kayravân'da başını İbn Sahnûn (ö. 255/859) ve İbn 'Abdûs'un (ö. 260/973) çektiği iki farklı ders halkası ortaya çıktı. Söz konusu halkalarda ortaya çıkan en bariz metod farkı, İbn Sahnûn'un hadis ve asara dayalı bir fihhi faaliyet tercih etmesine karşın İbn Abdûs'un daha ziyade İmâm Mâlik ve ashabının görüşleri üzerinden tahriç metoduna dayalı bir faaliyet tercih etmesidir.<sup>5</sup>

Sahnûn sonrası Kayravân'da Mâlikî mezhebinin kökleşmesinde önemli rolü bulunan isimler arasında Ebû Zeyd el-Kayravânî'nin (ö. 386/996) ayrıcalıklı bir yeri

<sup>1</sup> Kayravân Mâlikî Ekolünün isimlendirilmesine dair kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Tunus ve Kayravân İfrikiyye Ekolü olarak değerlendirilirken, Kuzey Afrika'nın diğer bir merkezi olan Fas, el-Mağribu'l-aksâ ya da Fas olarak müstakil bir ekol sayılmaktadır. Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretu'n-nûru'z-zekîyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, nşr. Ali Ömer (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1428/2007), 1: 103; Çağdaş araştırmacılardan bu üç merkezi "Mağrib Ekolü" şeklinde isimlendirenler de olmuştur. İbrâhim Ali, *Istîlâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikîyye* (Dübe: Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1321/2000), 72-9; Daha geniş bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./ IX.-XI. Yy.)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004), 65. Çavuşoğlu da Kayravân ekolü adı altında Tunus ve Kayravân'da yapılan çalışmaları kastettiğini ifade etmiş ve Fas ekolünü müstakil bir ekol olarak kabul eden araştırmacılar içinde yer almıştır.

<sup>2</sup> Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 68.

<sup>3</sup> Maliki mezhebinin teşekkül döneminde Sahnûn b. Saîd tarafından İmâm Mâlik ve öğrencilerinin fıkha dair görüşlerini bir araya getirmek amacıyla kaleme alınan bu eser, farklı Mâlikî çevrelerce mezhep içi fihhi faaliyetlerin temel kaynağı kabul edilmiştir. Mezhebin ana kaynağı olarak kabul edilen "ümme'hât" veya "devâvîn" arasında ilk sırada yer almış ve mezhebin önemli eserlerinden biri sayılmıştır. Geniş bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 470.

<sup>4</sup> Eyüp Sait Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 523.

<sup>5</sup> Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 82.

vardır. Küçük Mâlik olarak da isimlendirilen Ebû Zeyd, Sahnûn sonrasındaki bölgede ortaya çıkan bölünmenin tekrar eski haline dönmesini sağlamıştır. Diğer bir ifadeyle *el-Müdevvene* merkezli bir fihhi faaliyet tercih edilmiştir. Bu bağlamda önceki nesillerden tevarüs edilen hadis, asâr ve fihhi görüşler gözden geçirilmiş, asıl metinler şerh ve tashih edilerek bâb açısından bir tertibe tabi tutulmuş, cevaplar arasındaki çelişkilere ve yorumlardaki (makâlât) ihtilaflara dikkat çekilmiştir. Makkarî (ö. 1041/1631) söz konusu bu metodu uygulayanlara Lahmî'nin *el-Müdevvene*'ye yazdığı *et-Tabsira* isimli ta'likini ve hocası Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhrez el-Kayravânî'nin (ö. 450/1066) de yine *el-Müdevvene*'ye yazdığı ta'likini örnek olarak vermiştir.<sup>6</sup> Lahmî bu metodu, Halef b. Ebi'l-Kâsım el-Berâdî (ö. 430/1038) ve İbn Yûnus es-Sikillî'den (ö. 451/1067) almış ve bu anlayışı farklı bir metoduyla devam ettirmiştir. Söz konusu bu metod farkını anlamak ve Lahmî'nin ekol içindeki rolünü ortaya koymak için onun hayatı, ilmi şahsiyeti ve teliflerinin incelenmesi gerekmektedir.

#### Lahmî ve *et-Tabsira* Üzerine Yapılan Çalışmalar:

Lahmî'ye dair ülkemizde yapılan herhangi bir çalışma mevcut değildir. Ancak Mağrib, Mekke ve Medîne'de *et-Tabsira* üzerine yapılmış tahkik çalışmaları ve Lahmî'nin ihtiyârlarını konu alan tezler bulunmaktadır. Bu çalışmalar yüksek lisans ve doktora düzeyinde yapılmıştır. Söz konusu ihtiyâr ve tahkik çalışmaları şu şekildedir:

1. Abdulmecîd el-Kettânî, *Ahkâmu'l-buyu' min hilâli Tabsira İmâm Lahmî*, Doktora Tezi, Mağrib 1424/2003.
2. Âsiye Müstakîm, *Dîvânu't-Tabsira li-İmâm Lahmî (Kısmu muâmelât)*, Doktora Tezi, Mağrib, 1424/2003.
3. Semîra eş-Şegûrî, *et-Tabsira li-Ebî Hasan el-Lahmî (Kısmu'l-ahvâli's-sahsiyye)*, Doktora Tezi, Mağrib, 1424/2003.
4. Ömer b. Şerîf b. Mûsâ es-Sülemî, *et-Tabsirâ (Min evveli kitâb hattâ nihâyeti kitâbi'l-salâti'l-evvel)*, Doktora Tezi, Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1424/2003.
5. Saîd b. Hasan b. Saîd el-Gâmidî, *et-Tabsira (Min bidâyeti kitâbi's-salâti's-sânî ilâ nihâyeti'l-kitâbi's-siyâm)*, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1424/2003.
6. Münîra binti Avvâd b. Hâmid el-Muraytib, *et-Tabsira (Min bidâyeti kitâbi'l-î'tikâf ilâ nihâyeti kitâbi'z-zekâti's-sânî)*, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1427/2005.

<sup>6</sup> Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz fî ahbâri 'Iyâd*, nşr. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz Şelebi (Rabât: İhyâu't-turâsî'l-İslâmî, 1978/1398), 3: 22.

7. Yâsîn b. Kerâmetillâh Mahdûm, *et-Tabsira (Min bidâyeti kitâbi'n-nikâhi'l-evvel ilâ nihâyeti'z-zihâr)*, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1428/2006.

8. Muhammed Vevrî Berî, *el-Îmâm Ebü'l-Hasan 'Ali el-Lahmî ve ihtiyârâtuhu'l-fikhiyye (Min evveli kitâbi't-tahâre ilâ nihâyeti kitâbi'-cenâiz)*, Doktora Tezi, Medîne İslâmiyye Üniversitesi, 1424/2003.

9. Muhammed b. Hammâd el-Hammâd, *İhtiyârâtu'Îmâmi'l-Lahmî el-fikhiyye min bidâyeti kitâbi'z-zekât ilâ nihâyeti ebvâbi'l-fikh*, Doktora Tezi, Medîne İslâmiyye Üniversitesi, 1424/2003.

10. Tevfik b. Saîd b. İbrâhîm es-Sâyîğ, *Kitâbu't-Tabsira (Min evveli kitâbi'l-hâc ilâ nihâyeti kitâbi'l-cihâd)*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1430/2009.

Tahkik çalışmalarını dışında yapılan diğer çalışmalar ise şöyledir:

1. Muhammed Muslih, *el-Îmâm Ebü'l-Hasân el-Lahmî ve cuhûduhu fî tatvîri'l-itticâhi'n-nakdî fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî bi'l-ğarbi'l-İslâmî*, 2 Cilt (Dubâi: el-Buhûs li'd-dirâseti'l-islâmiyye ve ihyâi't-turâs), 1428/2007.

2. Necmeddîn Hentâtî, *İshâmu'l-Bâci ve'l-Lahmî fî tatavvuri'l-mezhebi'l-Mâlikî* (Tunus: Dâru nû fâbrânt, 1436/2015).

3. Lahmir, Humeyd b. Muhammed, *Fetâvâ eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Lahmî* (Mağrib: Dâru'l-ma'rife, 2005).

Lahmî hakkında yapılan bu çalışmaların tahkik tarzında yapılan doktora çalışmalarından müteşekkil olduğu görülüyor. Bütün bu tahkik çalışmaları sonucunda *et-Tabsira* Ahmed Abdülkerîm Necîb tarafından 2012 yılında 13 cilt halinde tahkikli olarak neşredilmiştir.<sup>7</sup> Bu tahkik çalışmaları dışında bizim görebildiğimiz üç çalışma daha mevcuttur. İlgili teliflerden Necmeddîn Hentâtî'nin kitâbına ulaşamadığımızdan diğer iki eserden faydalanabildik. Zaten bunlardan biri de Lahmî'nin vermiş olduğu fetvâların toplandığı bir çalışmadır. Bu bağlamda Muhammed Muslih'in çalışması bizim için faydalı olan tek eserdir diyebiliriz.

## 1. LAHMÎ'NİN HAYATI

Tam adı Ebü'l-Hasan 'Alî b. Muhammed er-Rebeî el-Lahmî el-Kayravânî'dir. Rebeî ve Lahm isimleri mensup olduğu kabileye nispetle kullanılmıştır.<sup>8</sup> Kendisinin-

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Lahmî, *et-Tabsira*, nşr. Ahmed Abdülkerim Necib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012).

<sup>8</sup> Hasan Hasani, Brockelmann'ın Mağrib Sebte'ye mensup ve "en-Nihâye ve't-tamâm fî ma'rifeti'l-vesâik ve'l-ahkâm" isimli eserin müellifi el-Mutîfî'nin (ö.570/686) Lahmî ile aynı kişi olduğunu belirttiğini ancak bunda hata ettiğini ifade etmiştir. Hasan Hasani, Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-umer fil'l-musannefat ve'l-müellifine't-tünisiyyîn*, nşr. Muhammed el-'Arvasî (Beyrût: Dâru'l-gârbi'l-İslâmî, 1990), 1: 682.



den sonra gelenler de eserlerinde Lahmî ismini tercih etmişlerdir.<sup>9</sup> Biyografik eserlerde bazen Lahmî bazen de Ebul'Hasan nisbesiyle verilmiştir.

Lahmî'nin doğum tarihine ait kaynaklarda herhangi bir tarih mevcut değildir. Ancak Kâdî İyâd'ın *Lahmî öğrencilerinden sonraya kaldı* ve *O, uzun bir ömür yaşadı ve akranelerinden sonra vefat etti*<sup>10</sup> ifadelerine ve vefat tarihine dayanarak doğum tarihinin dördüncü asrın sonu ve beşinci asrın başları olduğu söylenebilir. Lahmî'nin ailesine dair de herhangi bir bilgi yoktur. Hayatının bir kısmını Kayravân'da ilim tedris ederek geçiren müellif döneminde ülkesinde yaşanan siyasi karışıklıklar ve Kayravân şehrinin Araplar tarafından tahrip edilmesiyle birlikte h. 449'da diğer ulemâ gibi orayı terk etmek zorunda kalmıştır. Kayravân'dan sonra güneyinde kalan Safâkus'a<sup>11</sup> gelen Lahmî, ilmî faaliyetlerini burada devam ettirmiş ve hayatının geri kalanını da burada geçirmiştir.<sup>12</sup>

Ebü'l-Hasan el-Lahmî h. 478/1085 tarihinde hayatını idame ettirdiği Safâkus şehrinde vefat etmiştir. Kabri şehrin dışında olan Lahmî, Safâkus'da h. XI. Asırda mezarı üzerine kubbe yaptırılan ilk kişidir. Kubbe kapısının en üst tarafına kendisini anlatan beyitler yazılmıştır.<sup>13</sup>

## 2. LAHMÎ'NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ

Lahmî'nin ilmî faaliyetlerini asıl devam ettirdiği yer Safâkus'tur. Safâkus halkı Lahmî'yi çok iyi karşılamış ve ilmi faaliyetlerinin devamı için bir mescit yaptırıp Lahmî'ye nispet etmişlerdir. Bugün de halen Şeyh Lahmî Câmî' olarak bilinmektedir.<sup>14</sup> Lahmî kendisi adına yaptırılan bu mescidde tedris faaliyetlerine başlamış, fıkıh ve hadis alanında dersler vermiştir. Fıkıh alanında, kendi yazdığı *et-Tabsira* isimli eser temelinde Mâlikî mezhebi çerçevesindeki görüşleri tahlil eden, ortaya çıkan ihtilafları ve sebeplerini izah eden bir metod izlemiştir. Hadis sahasında ise Kayravân meşâyihından öğrendiği Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'ini öğrencilerine vermiştir.<sup>15</sup> Kâdî İyâd, *fakîhun fâdilun, müftiyyun mutkinun* ve *zâ hazzin mine'l-edeb ve'l-hadîs* ifadeleriyle Lahmî'nin hem ilmî hem de ahlakî seviyesine işaret etmiştir.<sup>16</sup> Lahmî'nin tedris faaliyetleri yanında iftâ faaliyeti de yaptığı görülmektedir.

<sup>9</sup> Örnek olarak bk. Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-Mağrib 'an fetâvâ ehl-i İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. Muhammed Haccî (Beyrût: Dâru'l-gârbi'l-İslâmî, 1401/1981), 1: 140,193; Ebü'l-Kâsım Bürzüli, *Câmi'u mesâilî'l-ahkâm limâ nezele mine'l-kadâyâ bi'l-müftiyyîn ve'l-hükkâm*, nşr. Muhammed el-Habîb el-Hîle (Beyrut: Dâru'l-gârbi'l-İslâmî, 2002), 1: 245, 281.

<sup>10</sup> Kâdî İyâd, *Tertibu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik li ma'rifeti e'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Saîd Ahmed E'râb (Rabât: Vizaretü'l-evkaf ve's-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1403/1983), 8: 109.

<sup>11</sup> Safâkus, Kayravân'ın güneyinde bulunan meşhur bir Tunus şehridir. İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dibâcu'l-müzeheb fi ma'rifeti e'yânî 'ulemâ'l-mezhebe*, 2. Baskı, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nür (Kâhire: Mektebetu dâri't-turâs, 1426/2005), 2: 82.

<sup>12</sup> Kâdî İyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 109; Muhammed Mahfûz, *Terâcümü'l-müellifine't-Tûnusiyîn* (Beyrût: Dâru'l-gârbi'l-İslâmî, 1405/1985), 4: 215.

<sup>13</sup> Mahfûz, *Terâcüm*, 4: 218.

<sup>14</sup> <https://www.histoiredesfax.com/tag/للحمي-جامع-امام/> Erişim Tarihi: 19. 05. 2018.

<sup>15</sup> Mahfûz, *Terâcüm*, 4: 215.

<sup>16</sup> Kâdî İyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 109.

Esasen onun fetvâları müstakil bir eserde toplanmamıştır. Ancak fetvâ alanında kaleme alınan bölgenin en meşhur fetvâ ve nevâzil eserlerinde kendisinden fıkıhın birçok konusuna dair fetvâları nakledilmiştir.<sup>17</sup> Mezhepte meşhur olan Halîl'in (ö. 776/1374) *el-Muhtasar* adlı eserinde tercihlerine dayandığı dört imamdan birisi de Lahmî'dir.<sup>18</sup>

## 2.1. Hocaları

Lahmî eğitimini Kayravân ve şehirlerinde tamamladığından hocalarının tamamı, döneminin önde gelen Kayravân ulemâsıdır. Lahmî'nin Kayravân'ın dışına eğitim amacıyla çıktığına dair herhangi bir kayıt mevcut değildir. Tabakât eserlerinde geçen hocaları şunlardır:

1. İbnu binti Haldûn: Ebü't-Tîb Abdülmenam b. İbrâhîm el-Kindî (ö. 435/1051) kendi döneminde usûl, fıkıh ve nazar ilimlerinde sağlam bilgisiyle önde gelen ulemâ arasında zikredilmektedir. Bazı Afrikalı hocalar onun çeşitli ilimlerle ilgilendiğini yanına girdiklerinde hesap, matematik ve eski ilimlerle meşgulken bulduklarını nakletmişlerdir.<sup>19</sup> İbn Haldûn'un kız kardeşinin oğludur.<sup>20</sup> Fukahâ arasındaki ihtilaflar hususunda da büyük bir ilmi birikime sahip olduğu vurgulanan müellifin en önemli telifi, *el-Müdevvene* üzerine yazdığı taliktir. Kâdî 'Iyâd bu eseri çok faydalı olarak nitelmiştir.<sup>21</sup>

2. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhrez el-Kayravânî: Nazari ilimlerle uğraşan ve fukahânın büyüklerinden olan Ebü'l-Kâsım (ö. 450/1066), kendi beldesindeki meşâyıhtan eğitim aldıktan sonra doğuya doğru yolculuk yaparak orada farklı ilimlerle meşgul olan hocalardan fıkıh öğrendi. Münazara ve fukahânın ihtilaflarını bilme hususunda temâyüz etmiştir. Dönemindeki bazı âlimler O'nu bu konuda Kayravân'ın diğer tüm âlimlerine tercih etmişlerdir.<sup>22</sup> Bu bağlamda Ebü'l-Kâsım'ın fıkıh, münazara ve hilaf konularında kendi çağının önde gelen isimlerinden olduğunu söyleyebiliriz.

Hadis alanında da iyi bir bilgiye sahip olduğu belirtilmiştir. Hatta doğuya yaptığı yolculuklarda hadis ve ricâl ilmine olan meylinde dolayı doğudaki hadis âlimlerinden bu ilmi tadrîs etmiştir.<sup>23</sup> *el-Müdevvene* üzerine yazdığı *et-Tabsira* isimli talik

<sup>17</sup> 9. asrın nevâzil teliflerinden olan Bürzüli'nin *Câmi'u mesâilî'l-ahkâm* ve Venşerisi'nin (ö. 914/1508) *el-Mi'yâru'l-Mu'rib* isimli eserleri Lahmî'den birçok nakil yapmıştır. Bu eserin mezhepte fetvâ ve nevâzil alanındaki yeri için bk. Hafsa Kesgin, *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013), 105; Nakledilen fetvâ örnekleri için bk. Venşerisi, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, 1: 31, 107, 140, 141, 193, 238, 314, 318 vs.; Bürzüli, *Câmi'u mesâilî'l-ahkâm*, 1: 184, 195, 219, 228, 245, 259, 281, 289, 311, 318 vs..

<sup>18</sup> Mahfûz, *Terâcim*, 4: 216.

<sup>19</sup> Kâdî 'Iyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 8: 66; Mahlûf, *Şecere*, 1: 257.

<sup>20</sup> Mahlûf, *Şecere*, 1: 257.

<sup>21</sup> Kâdî 'Iyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 8: 67.

<sup>22</sup> Mahfûz, *Terâcüm*, 4: 253.

<sup>23</sup> Mahlûf, *Şecere*, 1: 262.

çalışması ve *el-Kasd ve'l-îcâz* isimli eseri bulunmaktadır. Ömrünün sonuna doğru cüzzam hastalığına yakalanan müellif h. 450/1066'da vefat etmiştir.<sup>24</sup>

3. Ebü İshâk et-Tunûsî: Ebü İshâk İbrâhîm b. Hasan (ö. 440/1056) kendi döneminin ulemâsı gibi Kayravân meşâyihından fıkıh, usûl, kelâm, kırâat ve nahiv sahasına dair dersler almıştır. Özellikle fetvâ alanında itibar edilen bir âlim olduğundan çok uzak beldelerden soru sormaya gelenlerin olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Müellifin *el-Müdevvene* ve *el-Mevvâziyye*<sup>25</sup> üzerine yazdığı iki tane şerh vardır. Kaynaklar bu iki eser için *hasen* ifadesini kullanmışlardır.<sup>26</sup>

4. Ebü'l-Kâsım es-Suyûrî: Abdu'l-Hâlık b. Abdi'l-Vârîs (ö. 460/1076) Afrika ulemâsının son tabakası/dönemi içinde zikredilmektedir. Kayravân hocalarının sonuncusu olan Suyûrî Kayavân ulemâsından usûl, fıkıh, kelâm, kırâat, hadîs ve dil eğitimi almıştır.<sup>27</sup> Mezhebin ana kaynakları olan ümmehâtı iyi derece ezbere bilmesi yanında hilaf kitaplarını da ezberlerdi. Ömrünün sonlarına doğru Şâfi'î mezhebine meylettiğini ifade eden görüşler bulunmaktadır.<sup>28</sup> Bazen muhalif görüşü tercih ettiği ve İmâm Mâlik'in görüşüne muhalefet ederek mezhebinin görüşünden çıktığı belirtilmektedir.<sup>29</sup> *el-Müdevvene* üzerine yazdığı talik türü eserini ezberlediği de kaydedilmektedir.<sup>30</sup> Uzun bir ömür süren müellif Kayravân'da h. 460/62 yılında vefat etmiştir.<sup>31</sup>

## 2.2. Talebeleri

1. Mâzerî: Ebü Abdullâh Muhammed b. Ali b. Ömer (ö. 536/1141) Lahmî'nin en meşhur öğrencisidir. Mezhep içi tercihleri ve Maliki fikhını, daha sistematik ve kapsamlı kaidelere dayandıran Lahmî'den ekilenen Mâzerî, felsefe, matematik, tabii ilimler tahsil etmiştir. Mâlikî mezhebinin önemli simalarından olan Kâdî 'Iyâd ve İbn Rüşd kendisiyle buluşmadan icazet almışlardır. Mâzerî mezhep içinde müçtehid olarak kabul edilmiş fetvâlarının çoğunu ise meşhur kavillere göre vermiştir. Maliki fıkıh birikimini doğru yansıtma bakımından Lahmî ve İbn Rüşd el-

<sup>24</sup> Kâdî 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 68; Mahlûf, *Şecere*, 1: 262; Mahfûz, *Terâcüm*, 4: 253; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb*, 2: 120.

<sup>25</sup> İmâm Mâlik'in Mısır'lı talebelerinden İbnü'l-Mevvâz'ın (ö. 269/885) kaleme aldığı bu eser, Mâlikî mezhebinin temel kaynakları arasında sayılmaktadır. İbnü'l-Mevvâz bu eserinde İmâm Mâlik ve öğrencilerinin görüşlerini bir araya getirmiştir. Eser, muhtevasının sahih rivayetlere dayanması, ayrıntılı ve kapsamlı olması bakımından mezhebin ana ve ilk kaynakları/ümmehât arasında önemli bir yere sahiptir. Geniş bilgi için bk. Ahmed Özel, "İbnü'l-Mevvâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 125.

<sup>26</sup> Kâdî 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 58; Mahlûf, *Şecere*, 1: 260; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 244.

<sup>27</sup> Kâdî 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 65; Mahlûf, *Şecere*, 1: 282; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2: 18.

<sup>28</sup> Kâdî 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 65.

<sup>29</sup> Mezhepte bu şekilde meşhur olan üç mesele zikredilmektedir. Birincisi, arpa ile buğdayın cinsiyetine dairdir. İmâm Mâlik ikisinin bir cins olduğunu ifade ederken Suyurî ikisinin farklı iki cins olduğunu savunmuştur. İkinci mesele tedmiye/ sanğın üstüne başına kan bulaşması, son mesele ise hıyârü'l-meclise dairdir. Muhammed Muslih, *el-İmâm Ebü'l-Hasân el-Lahmî ve cuhûduhu fî tatvirü'l-itticâhi'n-nakdi fî'l-Mezhebi'l-Mâlikî bi'l-gârbi'l-İslâmî* (Dubâi: el-Buhûs li'd-dirâseti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-turâs, 1328/2007), 1: 134.

<sup>30</sup> Müellifin bu eseri bizzat kendisinin kaleme almadığı, öğrencilerinin derste dinlediklerini kaydettikleri belirtilmektedir.

<sup>31</sup> Mahlûf, *Şecere*, 1: 282.

Ced ile birlikte en güvenilir üç müelliften biri kabul edilen Mazeri, *eş-şeyh el-fakih* olarak adlandırıldığı birkaç eser dışında müteahhirin Maliki literatüründe *imâm* lakabıyla anılmaktadır.<sup>32</sup> Mâzerî'nin en önemli eserleri *el-Müdevvene* üzerine yazdığı *et-Tabsira* isimli ta'lik ve Irâk Mâlikilerinden Kâdî 'Abdulvehhâb'ın *et-Telkîn* isimli eserine yazdığı şerhtir. Mâzerî bu şerhiyle Kayravân ekolü ile Irak ekolünün meczeden bir anlayışın temsilcisi olarak görülmüştür.<sup>33</sup>

2. İbnu'n-Nahvî: Ebü'l-Fadl Yûsuf b. Muhammed (ö. 513/1129) Lahmî'nin yanına ilim öğrenmeye geldiğinde Lahmî *seni bana getiren nedir?* diye, sordu. İbnu'n-Nahvî *ben senin et-Tabsirâ adlı eserini yazmak istiyorum* dedi, bunun üzerine Lahmî eserin tamamını ona öğreteceğini belirtti.<sup>34</sup> İbnu'n-Nahvî'nin Mağrib'de ilim ve amel bakımından İmâm Gazâlî (ö. 505/1111) gibi olduğu belirtilmiştir. Fıkıh, usûl ve tasavvuf alanında ilim sahibi olan İbnu'n-Nahvî, çağındaki ulemânın İmâm Gazâlî'nin *el-İhyâ'*sının yakılmasına fetvâ vermelerini eleştirmiş ve dönemin emiri Yûsuf b. Taşfîn'e Gazâlî ve eserini savunan bir mektup yazmıştır.<sup>35</sup>

3. Ebü'l-'Alî el-Kilâ'î: Hasan b. 'Abdî'l-'Alâ (ö. 505/1111) Safâkus'ta yetişti ve Lahmî'den dersler aldı. Daha sonra Mağrib ve Endülüs'e gitti ve ömrünün çoğunu oralarda geçirdi. Öğrencileri arasında bulunan Kâdî 'Iyâd kendisinden çok şey öğrendiğini ve ilminden faydalandığını ifade etmiştir. Fıkıh, usûl, matematik, ferâiz ve hesap gibi çok çeşitli alanlarda vukûfiyeti olan Kilâî kendisine yapılan kadılık teklifini reddetmiştir.

4. İbnu'd-Dâbid: Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Dâbid (ö. 543/1159) Lahmî'nin önde gelen öğrencilerinden Mâzerî ile çağdaştır. İbnu'd-Dâbid ömrünün sonuna kadar Safâkus'ta yaşamış ve hocası Lahmî'nin vefatından sonra şöhreti artmış ve bunun sonucunda iftâ makamını üstlenmiştir. Şöhretinden olsa gerek şehir fethedilince ölümüne hükmedildiği ve Kur'an okurken öldürüldüğü nakledilmektedir.

### 2.3. Eserleri

Kaynaklarda Lahmî'ye nispet edilen iki tane eser bulunmaktadır. Ancak söz konusu bu eserlerden birine dair bir karışıklık mevcuttur. Ziriklî'nin kitabının ilk baskılarında Dımaşklı el-Vehl'e (ö. 444/1060) ait olan *Fedâilu's-Şâm ve Dımaşk* isimli eseri Lahmî'ye de nispet ederek müellifleri karıştırdığı belirtilmiştir. Kendisine bu hususta uyarıda bulunduğu ve ancak 5. baskıda bunun düzeldiğine işaret edilmiştir.<sup>36</sup> Ziriklî'nin ilgili eserinin 15. baskısında bu düzeltmenin dikkate alındığını ve

<sup>32</sup> Eyüp Sait Kaya, "Mazerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 193, 194.

<sup>33</sup> Çavuşoğlu Makkari'nin bu iki metodu birleştiren kişi olarak Kâdî 'Iyâd'ı gösterdiğini ancak Mâzerî'nin Irak metoduna göre yazılmış bir esere yapmış olduğu şerhten yola çıkarak bu iki metodun birleştirildiği yeni anlayışın Kâdî 'Iyâd'dan daha öncesine götürülmesi gerektiğini isabetle vurgulamıştır. Bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 92.

<sup>34</sup> Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-'umer*, 1: 464.

<sup>35</sup> Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-'umer*, 1: 464; Mahlûf, *Şecere*, 1: 308.

<sup>36</sup> Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-'umer*, 1: 682.

Lahmî'ye böyle bir eserin nispet edilmediğini görmekteyiz.<sup>37</sup> Muhammed Mahfûz, *Zirikli'nin eserinde de böyledir* diyerek yine aynı eseri Lahmî'ye nispet etmiştir. Müellifin bu bilgiyi Zirikli'den nakletmesi sebebiyle aynı hatayı tekrarladığı söylenebilir.<sup>38</sup>

Lahmî'nin mezhepte şöhretine ve mezhep içinde etkili olmasına sebep olan O'nun fikhî ve ilmî yönünü ortaya koyan tek eser *et-Tabsirâ*'dır.

### 3. *et-TABSİRA* ve MEZHEPTEKİ KONUMU

Bir âlimin mezhepteki konumunu ortaya koymak kaleme aldığı teliflerinin mezhepteki konumuyla doğru orantılıdır. Bu bağlamda Lahmî'nin tek eseri olan *et-Tabsira*'nın mezhepteki konumunu ele almak gereklidir.

#### 3.1. Eserin Lahmî'ye Nisbeti

*et-Tabsira*'nın Lahmî'ye nisbeti hususunda şüpheye yer vermeyecek bir kesinlik söz konusudur. Zira müellifin hayatını veren biyografik eserlerin tamamında *et-Tabsira*'nın müellife ait olduğu bilgisi verilmektedir. Aynı şekilde öğrencilerinden Mâzerî'nin kendi talikinde bu eseri Lahmî'ye nispet etmesi ve Nahvî'nin de *Lahmî'ye ilim öğrenmek için geldiğinde, senden et-Tabsirâ'yı istinsâh etmeye geldim*<sup>39</sup> ifadeleri bu eserin Lahmî'ye ait olduğunu teyit etmektedir. Lahmî'nin eserini Kayravân'dan Safâkus'a geçtikten sonra telif ettiğini tabakât yazarlarından Mahfûz'un *Safâkus'a geçti kendisi için bir mescid yapıldı orada ders verdi ve ilmini özellikle de et-Tabsira'yı neşretti* şeklindeki ifadelerinden anlamak mümkündür.<sup>40</sup>

#### 3.2. Eserin Yazım Türü ve *el-Müdevvene* ile İrtibatı

*et-Tabsira* yazım türü olarak kaynaklarda *el-Müdevvene*'ye yazılmış ta'lik türü bir çalışma olarak nitelenmektedir.<sup>41</sup> Ta'lik şeklindeki yazım türü İslam telif geleneğinde bir metnin daha iyi anlaşılması için sayfa kenarına yazılan notlar, bir müellifin bazı görüş ve düşüncelerini notlar halinde topladığı eserlere verilen ortak bir isim olarak kullanılmaktadır.<sup>42</sup> Ancak h. V. (XI.) asırda bu kavramın daha özel bir terminolojik anlama sahip olduğu görülmektedir. Zira Lahmî'nin eserine bakıldığında ta'lik vasfını taşıyan bir özellik taşımadığı anlaşılmaktadır. Lahmî kendi döneminde birçok müellifin yaptığı gibi tertib açısından *el-Müdevvene*'yi örnek alacak paralel bir çalışma yapmıştır.<sup>43</sup> H. V. (XI.) asırda ta'lik kavramının yaygın anlamı-

<sup>37</sup> Hayreddin Zirikli, *el-E'lâm*, 15. Baskı (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-melâyin, 2002), 5: 241.

<sup>38</sup> Mahfûz, *Terâcüm*, 4: 219.

<sup>39</sup> Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-'umer*, 1: 464.

<sup>40</sup> Mahfûz, *Terâcüm*, 4: 215.

<sup>41</sup> Kâdi 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 109; Mahfûz, *Terâcüm*, 4: 218; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2: 82; Mahlûf, *Şecere*, 1: 283; Kâdi 'Iyâd, Mahfûz ve İbn Ferhûn'da *lehu ta'likun kebirun 'ale'l-Müdevvene semmâhu et-Tabsira* şeklindeki aynı ifadeler yer alırken Mahûf'da sadece *kebir* sıfatı zikredilmemiştir.

<sup>42</sup> Sedat Şensoy, "Ta'likât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 508.

<sup>43</sup> Kaynaklarda Lahmî'nin hocalarından İbn Muhrez'in *et-Tabsira* olarak isimlendirilen ta'lik 'alâ Müdevvene isimli eseri olduğu belirtilmektedir. Yine hocalarından İbn binti Haldûn, Ebû İshâk et-Tunûsî, Suyûrî'nin ve öğrencilerinden Mâzerî'nin ta'lik 'alâ Müdevvene isimli çalışmaları bulunmaktadır. Sırasıyla bk. Kâdi 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 66, 68, 58.

nın dışında özel bir terminolojide kullanıldığı bazı müteahhir ulemanın eserlerinde *ta'lik 'alâ Müdevvene* yerine *el-muhâzât li'l-Müdevvene* ismini tercih etmelerinden de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda h. V. (XI.) Asırda *el-Müdevvene*'nin tertib ve isimlendirmesini örnek olarak yapılan, ihtisârlar dışında, ilgili eserle irtibatlı bütün çalışmalar *ta'lik* olarak nitelenmiştir denebilir.<sup>44</sup>

### 3.3. Eserin Tertibi ve Kaynakları

Lahmî eserini bazen farklı uygulamaları olsa da bablandırma ve tertib açısından *el-Müdevvene* tarzında telif etmiştir. Konuları önce kitâb sonra onun altında bablara ayırmıştır. Mesela *Kitâbu't-tahâre* sonra onun altında *bâbu fî vucûbi't-tahâretili's-salâti ve e'dâihâ ve mefrûzihâ ve mesnûnihâ ve fadâilihâ* şeklindedir.<sup>45</sup> Bâb başlıklarının altında fasıllar *fasl fi'l-vudû*, *faslu fi's-sivvâk* şeklinde<sup>46</sup> yer almakta ve bu fasıllardaki konu, bâblarda özet olarak zikredilmektedir. Ancak bâblardaki konular çok kısa ise altında fasıl zikredilmemektedir. Bâbların tertibinde belli bir istikrardan bahsedilemez. Zira bazı bâblar uzunken bazıları çok kısa olabilmektedir.

Lahmî *et-Tabsira*'da tefsir, hadis, dil<sup>47</sup> alanına dair kaynakları kullanmasının yanı sıra fıkıh sahasında Mâlikî Mezhebi'nin temel başvuru kaynaklarını referans olarak almıştır. Müellif tefsir alanında Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/816) yazma eseri *Tefsîru İbn Sellâm* Abdullah b. Kuteybe'nin (ö. 276/) *Gârîbu'l-Kurân* ve Taberî'nin (ö. 310) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kurân*<sup>48</sup> adlı eserlerini kullanmıştır. Lahmî hadis alanında ise İmâm Mâlik'in *el-Muvattâ*<sup>49</sup>, Buhârî'nin *es-Sahîh*<sup>50</sup>, Müslim'in (ö. 261) *es-Sahîh*<sup>51</sup>, Tirmizî'nin (ö. 279) *es-Sünen*<sup>52</sup> ve Nesâî'nin (ö. 303) *es-Sünen*'i başta olmak üzere birçok hadis eserine dayanmıştır. Fıkıh alanında ise günümüze ulaşan *Simâu İbn Vehb*<sup>53</sup> (ö. 197), *Simâu İsa b. Dinâr* (ö. 212), *Simâu Eşheb*<sup>54</sup> (ö. 204), *Simâu Asbag*<sup>55</sup> (ö. 225), *Tefrîu İbn Cellâb*<sup>56</sup> (ö. 378), *Muhtasarı İbn Ebî Zeyd*<sup>57</sup> (ö. 386), *Muhtasarı İbn Abdilhakem*<sup>58</sup> (ö. en-Nevâdiru ve'z-ziyâdâtı İbn Ebî Zeyd<sup>59</sup> (ö. 386) *et-Telkînu'l-Kâdı Abdulvehhâb*<sup>60</sup> (ö. 422) gibi temel eserleri referans ederken günümüze ulaşmamış ve bazı eserlerin içinde yapılan nakillerle bilinen kaybolmuş

<sup>44</sup> Muslih, *İmâm Lahmî*, 172.

<sup>45</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 5.

<sup>46</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 8, 14.

<sup>47</sup> Örnek olarak İbn Fâris'in *Mücmelu'l-luga* isimli eseri için bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 35.

<sup>48</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 124.

<sup>49</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 18, 130.

<sup>50</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 18, 32, 35.

<sup>51</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 18, 32, 35.

<sup>52</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 69.

<sup>53</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 50, 75.

<sup>54</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 28, 76.

<sup>55</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 145.

<sup>56</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 127.

<sup>57</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 46.

<sup>58</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 35, 60, 64, 191.

<sup>59</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 56.

<sup>60</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 48.

Vâdîhatu İbn Habîb<sup>61</sup> (ö.238), Müdevvenetu Eşheb (ö. 204), Müstahrecetu'l-'Utbiyye<sup>62</sup> (ö. 255), Mecmû'a İbn 'Abdûs<sup>63</sup> (ö. 260), Kitâbu'l-Mevvâziyye (ö. 269), Mebsûtu İsmâil b. İshâk<sup>64</sup> (ö. 282) el-Hâvi'l-Ebi'l-Ferec<sup>65</sup> (ö. 331) gibi eserleri de kullanmıştır. Lahmî'nin dayandığı eserler içinde mezhebin ümmehât olarak kabul edilen temel eserlerinin bulunduğu görülmektedir.

### 3.4. Eserin Mezhep İçindeki Konumu

*et-Tabsira* Tunus'un bir şehrinde yazılmış olsa da şöhreti şehrin dışına taşmıştır. Öğrencilerinden İbn Nahvî'nin Mağrib'den özel olarak bu eseri istinsâh etmek için gelmesi bu yorumu desteklemektedir.<sup>66</sup> Bu bağlamda mezhepte fetvâ alanında önde gelen eseri *el-Mi'yâr* ile meşhur olan Venşerîsî'nin *Tabsira*'dan yaptığı nakiller de zikredilmelidir. Aynı şekilde Endülüslü ulemânın eserlerinde Lahmî'yi de referans almaları eserin yazıldığı bölge dışına çıktığına diğer bir delildir.<sup>67</sup>

Diğer taraftan Makkarî<sup>68</sup> (ö. 1041/1632), Âbulî'den 6. asrın sonu ve 7. asrın başlarında *et-Tabsira*'dan fetvâ vermeye izin verilmediğine dair bir bilgi duyduğuna nakletmektedir.<sup>69</sup> Bu düşüncüyü Makkarî'nin hocası et-Tinbuktî (ö. 1036/1627) ve Venşerîsî de birebir aynı ifadelerle eserlerinde nakletmişlerdir.<sup>70</sup> Her iki eserde de Makkarî'nin referans olarak kullanılması bu yorumun kaynağının Makkarî olduğunu göstermektedir. Ancak Lahmî'den sonra gelen öğrencilerinden Mâzerî ve İbrâhîm b. Beşîr (ö. 526/1131) eserlerinde *et-Tabsira*'ya dayanmışlardır. Aynı şekilde mezhebin önde gelen âlimlerinden İbn Şâs<sup>71</sup> (ö. 610/1219) eserinde Lahmî'den birçok nakil yapmıştır.<sup>72</sup>

<sup>61</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 31.

<sup>62</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 18, 20, 27.

<sup>63</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 18, 37.

<sup>64</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 41, 49.

<sup>65</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 199.

<sup>66</sup> Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-'umer*, 1: 464.

<sup>67</sup> Endülüslü'nün en önde gelen ulemâsından İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) *el-Beyân ve't-tahsil* isimli fetvâ ve nevâzil eserinde Lahmî'den yapmış olduğu nakiller buna örnek olarak gösterilebilir. Örnek olarak bk. Ebü'l-Velid b. Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'lîlu fi mesâilil-Müstahrece*, 2. Baskı, nşr. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-gâribil-İslâmî, 1984/1404), 10: 303, 12: 367.

<sup>68</sup> Meşhur biyografi eseri *Nefhu't-tîb*'in yazarı olan Makkarî, Orta Mağrib şehri olan Tilimsân'lıdır. Ahmet Baba et-Tinbuktî'den fıkıh ve hadis sahasında icazet almıştır. Biyografi yazarı olmanın yanında edebiyat ve hadis alanında da ilim sahibidir. Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "Makkarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 445.

<sup>69</sup> Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endülüsi's-ratib*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrüt: Dâru's-sâdir, 1968), 5: 276.

<sup>70</sup> Ahmed Baba et-Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc bi tadrizi'd-dibâc*, nşr. Abdulhamid Abdullah el-Herrâme, 2. Baskı (Tarablus: Dâru'l-kâtib, 2000), 415; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-Mu'rib*, 2: 479.

<sup>71</sup> Mâlikî mezhebinin önde gelen ulemâsı içinde zikredilen İbn Şâs fakîh ve kavâid konusunda ârif olarak nitelemektedir. Telif etmiş olduğu eser ise mezhebin önemli başvuru kaynakları arasındadır. İbn Ferhûn kitabını *kitâben nefisen* şeklinde nitelemiştir. Hayatı ve mezhepteki konumuna dair bk. İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb*, 1: 383.

<sup>72</sup> Lahmî'den yapılan nakiller için bk. Abdullah b. Necm İbn Şâs, *Ikdu'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimil-Medîne*, nşr. Humeyd b. Muhammed Lahmîr (yy.: Dâru'l-gâribil-İslâmî, 1423/2003), 1: 9, 15, 18, 52.

Mezhebin önde gelen kaynaklarından Halil'in *Muhtasar*'ında rumuz kullanılan dört Mâlikî fukahâ<sup>73</sup> arasında Lahmî de bulunmaktadır. Halil eserinde *ihtiyâr* kelimesini kullandığı her yerde Lahmî'yi işaret edeceğini belirtmektedir.<sup>74</sup> Şerhlerinden biri olan Ebü'l-Abbas el-Hilâlî'nin (ö. 1175/1791) *Nuru'l-basâr*'da da ilgili eserden nakil yapıldığını görmekteyiz.<sup>75</sup> Mahlûf (ö. 1360/1976) ise Lahmî'nin biyografisini verirken eseri *et-Tabsira* için *meşhûrun mu'temedun fi'l-mezheb* ibaresini kullanmıştır.<sup>76</sup> Makkari'nin ifadesinin aksine VI. (XII.) asrın sonu ve VII. (XIII.) asrın başında bulunan bu âlimlerin *et-Tabsirâ*'dan fetvâ nakletmiş olmaları bu yorumun sıhhatinin sorgulanabileceğini göstermektedir.

#### 4. LAHMÎ'NİN MEZHEPTEKİ YERİ

Bir fıkıh âlimin mezhep içindeki konumunu değerlendirmek o âlimin fıkıhçı kişiliğini değerlendirmekle eşdeğerdir. Bu bağlamda Lahmî'nin fıkıh sahasına dair içtihad ve fetvâ alanındaki konumu ve izlediği fikhî yöntem O'nun mezhepteki konumunu ifade edecektir. Bu başlık altında Lahmî'nin içtihad ve fetvâ alanındaki yeterliliği ve eserinde takip ettiği fikhî metodu ele alınacaktır.

##### 4.1. İctihâd ve Fetvâ Alanındaki Konumu

Sözlükte “çıkmasını sağlama, çekip çıkarma” anlamındaki tahrîc fıkıh literatüründe naklî fer'î deliller yanında mezhep birikiminin de kaynak kabul edildiği hüküm elde etme sürecidir. Tahrîci yapan fakihe muharric denir. Tahrîc müctehidin naslar karşısında yürüttüğü faaliyeti mezhep birikimi çerçevesinde yürütür. Tahrîc mezhepte hükmü olmayan meselelerde olabileceği gibi hakkında mezhep imamının görüşü bulunan meselelerde de yapılabilir. Böylece mezhep imamının tercih edilmeyen görüşü yerine tercih edilen, fakat ilgili mesele hakkında hüküm koymayan başka bir görüşünden tahrîc yapılmaktadır. Tahrîc bir yandan nasları, diğer yandan mezhep birikimini anlama ve değerlendirmeye yönelik çeşitli metot ve prensipleri fıkıh usulünün diliyle kullanan bir bilgi elde etme süreci olduğundan pek çok müellif tarafından bir icthad türü kabul edilmiş ve tahrîci yapacak fakihin içtihad ehliyetini taşıması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>77</sup> Tahrîc ehlinin ihtiyaç halinde tercih tercih ehlinin de ihtiyaç halinde tahrîc yapabileceği belirtilmektedir. Mâlikî mezhebi içinde bu ehliyeti haiz kişiler arasında Mâzerî, İbn Rüşd, Lahmî, İbn Arabî (ö. 638/1240), Karâfî (ö.684/1285 ), Şâtîbî (ö.790/1388) gibi fukahâ sayılmıştır.<sup>78</sup> Kay-

<sup>73</sup> Halil'in eserinde belirttiği diğer üç Mâlikî fakih rumuzlarıyla birlikte şunlardır: *Zuhûr* kavramıyla İbn Rüşd, *kavl* remziyle İmâm Mâzerî ve *tercih* ifadesiyle de İbn Yûnus kastedilmektedir. Halil b. İshâk, *Muhtasaru Al-lâme Halil*, nşr. Ahmed Câd (Kâhire: Dâru'l-hadis, 1426/2005), 12.

<sup>74</sup> Halil, *Muhtasar*, 11.

<sup>75</sup> Ahmed b. Abdulaziz Hilâlî, *Nûrul-basar fi şerhi hutbeti Muhtasar-ı Halil*, nşr. Muhammed Mahmûd (Moritanya: DâruYûsuf b. Taşfin, 1328/2007), 162, 163.

<sup>76</sup> Mahlûf, *Şecere*, 1: 283.

<sup>77</sup> Tuncay Başoğlu, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 420-421.

<sup>78</sup> Ebû Zehrâ, *İmâm Mâlik*, 354.



naklar Lahmî'yi *döneminin fakihî* şeklinde niteledikleri gibi ilim öğrenmek isteyenlerin O'na başvurduklarını bildirmektedir.<sup>79</sup>

Lahmî, müçtehidde bulunması gereken şartlar bakımından tahlil edildiğinde O'nun dil konusunda bilgi sahibi olduğunu *zâ hazzin mine'l-edeb* ifadelerinden anlamak mümkündür.<sup>80</sup> Hadis ilmine olan vukufiyeti ise kullandığı hadislerle ilgili yaptığı sahîh, hasen, zayıf şeklindeki nitelermelerden ve biyografik eserlerde hadis bilgisine dair kullanılan *zâ hazzin mine'l-hadîs* şeklindeki ibarelerden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde usûle ve fıkha dair birikimini eserinde kullandığı usûl kavramlarından ve kendisine dair kullanılan *reîsu'l-fukahâ* tabirinden çıkarmak mümkündür.<sup>81</sup>

İçtihad alanında yetkinliğe sahip olan Lahmî'nin fetvâ sahasında da otorite olduğu söylenebilir. Lahmî'nin bizatihi kendisinin kaleme aldığı fetvâları mevcut değildir. Ancak kendisinden sonra gelen ulemâ O'ndan pek çok fetvâ nakletmişlerdir. Lahmî'nin fetvâ ve nevâzil eserlerinde nakledilen fetvâları toplanarak 2005 yılında Humeyd b. Muhammed tarafından müstakil bir eser olarak basılmıştır. Müellif, Bürzulî'nin *Kitâbu Câmii'l-mesâil*, Venşerîsî'nin *el-Mi'yâru'l-mu'rib* ve Mehdi el-Vezzânî'nin (ö. 1850/1923) *en-Nevâzilu'l-cedîdetü'l-kübrâ* isimli eserleri temelinde söz konusu çalışmayı yapmıştır.<sup>82</sup> Lahmî'nin verdiği fetvâlar ışığında fetvâ metoduna dair şunlar zikredilebilir:

Farklı görüşleri vermiş daha sonra *ebyenu*, *efadu*, *ahsenu* gibi ifadelerle tercihte bulunmuştur. Fetvâlarının bazısında mezhep dışına çıksa da çoğunlukla mezhep çerçevesinde kalmaya çalışmıştır.<sup>83</sup> Sorulan meseleye dair mezhepte ihtilaf varsa bunu soran kişiye ifade etmiştir.<sup>84</sup> Diğer taraftan verdiği cevaplarda Kur'ân<sup>85</sup>, sünnet<sup>86</sup>, kıyâs<sup>87</sup>, icmâ'<sup>88</sup> sahabe ameli<sup>89</sup>, umûmu'l-belvâ<sup>90</sup> ve meşhur<sup>91</sup> görüşü esas alma-ya özen göstermiştir.

İçtihad edebilecek seviyede fikhî yeterliliğe sahip olan Lahmî, eserinde çok fazlasıyla tercihte bulunduğu için eleştirilmiştir. Ancak yine de fetvâda referans alınan bir kaynak olarak kullanılmıştır.

<sup>79</sup> Kâdi 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 109; Mahlûf, *Şecere*, 1: 283.

<sup>80</sup> Kâdi 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 109.

<sup>81</sup> Kâdi 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 109.

<sup>82</sup> Hamîd b. Muhammed Lahmir, *Fetâvâ eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Lahmî* (Mağrib: Dâru'l-Marife, 2005).

<sup>83</sup> Lahmî'nin bu manadaki düşüncesini ifade eden *es-sahîh mine'l-mezheb* ifadesi için bk. Lahmir, *Fetâvâ*, 61, 77, 87, 88.

<sup>84</sup> Lahmir, *Fetâvâ*, 44, 47, 87, 89, 92.

<sup>85</sup> Lahmir, *Fetâvâ*, 47, 48, 52.

<sup>86</sup> Lahmir, *Fetâvâ*, 43, 47, 48, 50.

<sup>87</sup> Lahmir, *Fetâvâ*, 45; Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 29.

<sup>88</sup> Lahmir, *Fetâvâ*, 93; Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 47, 106.

<sup>89</sup> Lahmir, *Fetâvâ*, 52.

<sup>90</sup> Lahmir, *Fetâvâ*, 84.

<sup>91</sup> Lahmir, *Fetâvâ*, 80; Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 17.

## 4.2. Fıkhî Metodu

Makkarî *el-Müdevvene* üzerine yapılan tadrîs faaliyetlerinin Irâkî ve Karavî olmak üzere farklı iki terim üzerinden geliştiğini ifade etmektedir. Irakî metodu uygulayan Irâk ehli kendi istilâhlarında *el-Müdevvene*'nin meselelerini esas kabul etmişler ve yeni meseleleri deliller ve kıyas yoluyla bu esaslar üzerine bina etmişlerdir. Karavî metodu benimseyenler ise mezhep imamı ve sonrakilerden nakledilen mezhep birikiminin gözden geçirilmesi ve tashîhi, lafızların incelenmesi ve şerhi, cevaplar arasındaki çelişik durumlara ve yorumlardaki ihtilaflara dikkat çekilmesi, bâbların tertîbi gibi faaliyetlerle meşgul oluyorlardı. Makkarî Karavî metodun tipik örnekleri arasında Lahmî'nin ve hocası İbn Muhrez'in ve *el-Müdevvene*'ye yazdığı ta'likleri zikretmektedir. Bu bağlamda Makkarî, Lahmî'nin eserini Karavî/Kayravân metoduyla yazılan eserler arasında saymaktadır.<sup>92</sup>

Lahmî konuları işlerken genellikle önce asıl kaynak olan Kur'an'a dayanmakta ve bir konuda bir âyetle yetinmek yerine birden çok âyet kullanmaktadır.<sup>93</sup> Müellif Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak hadisleri kullanmıştır. Hadis kullanımında genellikle sahih hadisler<sup>94</sup> kullansa da zayıf hadisleri kullandığı da belirtilmiştir. Hadis alanında Buhârî<sup>95</sup> ve Müslim'in<sup>96</sup> *Sahih*'i Nesâi'nin *es-Sünen*'i<sup>97</sup> ile İmâm Mâlik'in *el-Muvattâ*'ını<sup>98</sup> referans olarak almıştır.<sup>99</sup> Hadisler yanında âsâr ve akvâli kullanan müellif zaman zaman bu görüşler arasında zayıf olanla da amel etmiştir.<sup>100</sup>

Lahmî eserinde fıkıh usûlünü<sup>101</sup> ve kâidelerini kullanmıştır. Aslî delillerden Kur'an ve Sünnet yanında İcmâ<sup>102</sup> ve Kıyas<sup>103</sup> delillerine de dayanmıştır. Diğer taraftan ferî delillerden olan istihsânı<sup>104</sup> çok sık kullandığını görmekteyiz. Fıkıh usulü istilâhından mücmel ve müfesser<sup>105</sup>, umûm<sup>106</sup>, nâsîh, mensûh, mutlak, mukayyed, hakikat ve mecâz<sup>107</sup> gibi lafızları da kullanmıştır.

<sup>92</sup> Makkarî, *Ezharu'r-riyâz*, 3: 22-23.

<sup>93</sup> Örnek olarak bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 721, 829, 857, 1123, 1337, 1463; Lahmî hac kitabından cihad kitabına kadar doksana yakın âyet kullanmıştır.

<sup>94</sup> Hadisin sahih olduğuna dair yaptığı yorumla ilgili bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 11, 80, 3: 1211.

<sup>95</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 733, 745, 752, 779, 780, 785, 3: 761, 1126, 1133.

<sup>96</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 738, 752, 760, 761, 778, 785, 3: 1126, 1133.

<sup>97</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 732.

<sup>98</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 800, 813, 815, 821.

<sup>99</sup> Tevfik b. İbrâhîm Sâyiğ, *Kitâbu't-Tabsira min evveli kitâbi'l-hâc ilâ nihâyeti kitâbi'l-cihâd* (Yüksek Lisans Tezi, Ümmül-Kurâ Üniversitesi, ts.), 47. Lahmî'nin hac konusundan cihâd konusuna kadar kullandığı hadis sayısı 176'dır.

<sup>100</sup> Asâr için bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 724, 760, 773, 778, 786, 813, 3: 1126; Akvâl için bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 727, 729, 730, 731, 733, 734, 735, 740, 3: 1124, 1128. Lahmî'nin hac bahsinden cihâd bahsine kadar naklettiği asâr sayısı ise 55'tir.

<sup>101</sup> *Hüküm bir olduğunda mutlak mukayyede hamledilir, mütevâtîr sünnetin misliyle neshi câizdir, sonra gelen önce geleni yok eder, farz fevr üzeredir* gibi usûl kâideleri için sırasıyla bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 4: 1601, 1624, 1606, 1646.

<sup>102</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 196, 2: 814, 3: 1213.

<sup>103</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 76, 2: 806, 3: 1154, 1171.

<sup>104</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 42, 2: 830, 864, 3: 1129, 1165, 1181, 1192, 1349.

<sup>105</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 800; 4: 1776.

<sup>106</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 3: 1158.

<sup>107</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 106, 189.

Lahmî *et-Tabsira*'da yeni bir tenkit ve tercih metodu geliştirmiştir. Bu metod "tahrîcu'l-hilâf" olarak isimlendirilen mezhep görüşleri/birikimi (akvâl) içinde yer alan farklı görüşlerin ortaya çıkarılması ilkesine dayanmıştır.<sup>108</sup> Kâdi 'Iyâd Lahmî'nin bu metodunu şu şekilde ifade etmiştir: "O, mezhepte ihtilâflı olan görüşleri çıkarmaya (tahrîcu'l-hilâf) ve görüşleri öğrenmek için araştırmaya (istikrâu'l-akvâl) düşküdü. Tercih ettiği görüşlerde mezhebe muhalefet etti, O'nun tercihleri (ihtiyârât) çoğunlukla mezhep kuralları (kavâid) dışına çıkıyordu".<sup>109</sup> Burada daha önce belirttiğimiz gibi Lahmî'nin hocası Suyurî'nin de hilâf meselelerini ezberlediğine ve zaman zaman mezhebe muhalif olan görüşleri tercih ettiğine işaret etmek istiyoruz. Hatta Suyurî'nin ömrünün sonlarına doğru Şafî mezhebine meylenildiği belirtilmektedir.<sup>110</sup> Lahmî'nin uyguladığı bu metod daha sonraları O'nun öğrencileri tarafından da devam ettirilmiş ve mezhepte bir tercih mekanizması ortaya çıkmıştır. Lahmî, İbn Beşîr ve bunun dışındaki müteahhrinin yaptığı tercihlerin mezhep birikimi içinde sayılıp sayılmayacağı ulemâ tarafından tartışılmıştır. Bazıları önce mütekaddiminin görüşlerinin zikredileceğini sonra *Lahmî de şöyle demiştir* denileceğini savunurken bazıları da *Mâlik'in görüşleri ve mezhebinin asılları üzerine bina edilmiş her bir yeni görüş O'nun görüşü sayılır. Bu yeni görüşle fetvâ veren Mâlik'in mezhebiyle fetvâ vermiş olur* şeklindeki görüşü savunmuştur. Daha sonraki Mâlikîler ise söz konusu bu tercihleri mezhep birikimi/akvâl içine dahil etmişlerdir.<sup>111</sup> Lahmî'den sonra gelen öğrencilerinden Mâzerî, İbn Beşîr ve mezhebin önde gelen âlimlerinden İbn Rüşd ve Kâdi 'Iyâd eserlerinde bu metodu daha da geliştirerek kullanmışlardır. Ancak zaman zaman hocaları Lahmî'nin tercihlerini eleştirmişlerdir.<sup>112</sup>

İbn Rüşd'ün *el-Beyân ve't-tahsil*'de kullandığı genel yöntem Lahmî'nin *et-Tabsira*'da kullandığı yöntemle büyük oranda aynıdır. Her ikisi de tashih, tahriç, tercih, tenkit, ta'lîl metodlarını kullanmıştır. İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu bu eser esasen Utbî'nin (ö. 255/869) *el-Müstahrece*'si üzerine yazılmıştır. İbn Rüşd bu eseri, girişinde belirttiği gibi *el-Müstahrece*'deki müşkil ve mübhem olan meseleleri açıklamak üzere kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>113</sup> *el-Müstahrece* Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde farklı Mâlikî çevrelerce İmâm Mâlik ve öğrencileriyle bir sonraki döneme ait Mâlikî fukahânın fikhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla yazılan ve mezhep içi fikhî faaliyetlerin temel kaynağı kabul edilen eserler ümmehât/ devâvîn arasında Endülüs Mâlikîleri'nin *el-Müdevvene*'den sonra en çok

<sup>108</sup> Çavuşoğlu'na göre, Lahmî'nin hilâfına tercihte bulunduğu "mezhep" tabiriyle ifade edilen şey, kendisine intikal eden fikhî miras içinde fetvâ ve yargıda esas kabul edilen diğer bir ifadeyle Sahnûn'un *el-Müdevvene* ve İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî'nin *er-Risâle ve Muhtasaru'l-Müdevvene*'deki tercihleridir. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 90.

<sup>109</sup> Kâdi 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 65.

<sup>110</sup> Kâdi 'Iyâd, *Tertibu'l-medârik*, 8: 65; Muslih, *el-İmâm Ebü'l-Hasân el-Lahmî*, 1: 134.

<sup>111</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed Gübrînî, *Unvânu'd-dirâye fi men 'urife mine'l-'ulemâfi'l-mieti's-sâbi'a bi Bicâye*, 2. Baskı, nşr. Âdil Nüveyhiz (Beyrût: Dâru'l-âfâk'l-cedide, 1979), 100-101; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 90.

<sup>112</sup> Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 90.

<sup>113</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, 1: 26-27.

itibar ettikleri kaynak olmasına rağmen mezhepte ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Utbî'ye yapılan en önemli eleştiri, başka kaynaklarda yer almayan şâz rivayetleri toplaması ve sağlam bir rivayet metoduna dayanmamasıdır. Ancak her ne kadar böyle olsa da eser, kısa bir süre içinde Endülüs'te Mâlikî fikhının öğretiminde ve uygulanmasında başvurulan temel kaynak haline gelmiş, kâdî tayinlerinde fakihlerin *el-Müdevvene* ve *el-'Utbiyye'*deki meseleleri ezbere bilmeleri şartı aranmıştır. Bu bağlamda Lahmî'nin *el-Müdevvene* üzerine yaptığı çalışma açısından *el-Beyân*'ın da *el-Müstahrece* üzerine yapılmış bir ta'lik çalışması olduğu söylenebilir. Zira bâb ve tertîb açısından benzer metod izlenmiştir.<sup>114</sup> Şu farkla ki, Lahmî mezhep içi ihtilâfî daha fazla vermiş, akvâl ve rivâyetleri ise daha fazla incelemeye tabi tutmuştur.<sup>115</sup>

Lahmî eserinde özellikle mezhep içindeki ihtilâflı olan konuları merkeze almıştır. Mezhep birikimi içinde ihtilâflı olan görüşleri ifade ettikten sonra kendisi bu görüşler arasından bir delile<sup>116</sup> ya da görüşlerden birine dayanarak<sup>117</sup> *huve ahsenu*<sup>118</sup>, *el-kavlu'l-evvel ahsenu*<sup>119</sup>, *huve ekyasu*<sup>120</sup>, *huve ebyenu*<sup>121</sup> gibi ifadelerle tercihte bulunmuştur.

Müellifin ele aldığı ihtilâflı görüşler mezhep içindeki akvâle dairdir. Mesela namaz kılarken üzerindeki necâsetin izalesi konusunda üç farklı görüş nakletmiştir. İmâm Mâlik, bilerek necasetli kılanın namazı mutlaka iâde edeceğini unutarak kılanın ise vakit içinde iade etmesinin yeterli olacağını ifade etmiştir. İbn Vehb, ister kasten isterse de unutarak olsun mutlaka iâde edeceğini savunmuştur. Eşheb ise kasten ya da unutarak necasetle kılanın sadece vakit içinde iade edeceğini dile getirmiştir. Lahmî bu akvâl içinden İmâm Mâlik'in görüşünün daha güzel olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân, hadîs ve icmâya göre, hatırlarsa vakit geçse bile iâde edeceğini, unutmuş ise vakit geçse bile iâde etmeyeceğini belirtmektedir. Hz. Peygamber'in namazdayken ayakkabılarında necâset olduğundan dolayı onları çıkardıktan sonra namazını tamamladığı hadisine dayanarak bu tercihi yapmıştır.<sup>122</sup> Lahmî'nin tercih metodunu gösteren başka bir örnek de şöyledir: İmâm Mâlik yanında necasetli elbiseden başka bir giyeceği olmayan kişinin bu elbisesiyle namazını kılacağını başka bir vakitte de iade edeceğini ve eğer ipek elbise varsa necasetli olanla kılamayacağını belirtir. İbn Kâsım'a göre, temiz olan ipekle kılar sonra bir vakitte iade eder. Asbağ, necasetli olanla kılar sonra iade edeceğini ancak ipekle kıldıysa iade etmesine gerek olmadığını savunur. Eşheb ise ipekle kılmaktansa çıplak kılmasının kendisine daha

<sup>114</sup> Daha detaylı değerlendirme için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Utbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 238.

<sup>115</sup> Muslih, *el-İmâm Ebû'l-Hasân el-Lahmî*, 1: 476-477.

<sup>116</sup> Lahmî'nin bir hadise dayanarak verdiği ihtilâflı görüşlerden birisini tercih ettiğine dair örnek olarak bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 14, 69, 80, 85, 165.

<sup>117</sup> Akvâlden bir görüşü tercih ettiğine dair bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 50, 69, 106.

<sup>118</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 738, 740, 742, 772.

<sup>119</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 762, 768, 788.

<sup>120</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 768, 810; 3: 1161, 1352.

<sup>121</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 3: 1377.

<sup>122</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 106-107. Benzeri örnekler için bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 122, 134, 138, 141.

sevimli geldiğini ifade etmiştir. Lahmî, bu görüşler arasından İmâm Mâlik'in görüşünü elbisenin temiz olmasından dolayı tercih etmiştir. Hz. Peygamber'in kendisinde kaşıntı olan kimseye ipek elbise giyme ruhsatı veren hadisi delil getirmiştir. Lahmî burada bazı durumlarda ipek elbiseye cevaz verilmesinden hareketle necasetli elbise yerine temiz olan ipek elbisenin tercih edileceğini savunmuş olmaktadır.<sup>123</sup>

Bu bağlamda Lahmî'nin hedefi daha önce de ifade ettiğimiz gibi *tahrîcu'l-hilâf*<sup>124</sup> diye niteleyebileceğimiz mezhep birikimi içindeki ihtilâflı görüşleri ortaya koymaktır. Yani *ihtilâfu ulemâ* şeklinde nitelenen mezhepler arası hilâf bu eserin muhtevasını oluşturmamaktadır. Diğer mezheplerin konuya dair farklı görüşlerini çok az vermiş olması bunun en önemli göstergesidir.<sup>125</sup> Lahmî'nin ortaya çıkardığı bu metodu İbn Âşûr et-tarîkatu'l-Lahmiyye şeklinde nitelemiştir.

### 4.3. Lahmî'ye Yapılan Eleştiriler

Lahmî'ye yapılan en ciddi eleştiri, O'nun tercihlerinde mezhep dışına çıkmasıdır. Mâlikî mezhebinde özellikle furû' fıkıh sahasında ihtilâflı görüşler erken dönemde ortaya çıkmıştır. Bu noktada mezhep içinde ön planda olan Abdurrahmân b. Kâsım (ö. 191/806)'dır. İbnü'l-Kâsım'ın mezhep içinde farklı görüşlerinden dolayı O'nun mutlak müçtehid olup olmadığı dahi tartışılmıştır.<sup>126</sup> İbnü'l-Kâsım'ın ortaya koyduğu bu muhalif görüşler h. IV. (X.) asırda Kâsım b. Halef el-Cübeyrî et-Tartûşî (ö. 378/994) tarafından müstakil bir eserde toplanmıştır.<sup>127</sup> Mezhep içinde erken dönemde başlayan bu durum daha sonraları mezhep içinde de devam etmiştir. Sahnûn (ö.240/854), Abdulvehhâb, Bâcî, İbn Rüşd, İbn Arabî, İbn Abdilber (ö. 463/1071), Mâzerî ve İbn Beşîr gibi Lahmî'nin çağdaşları veya ondan sonra gelen öğrencileri de birçok meselede mezhep dışına çıkmışlardır.<sup>128</sup> Ancak Kayravân ekolü içinde mezhebe muhalif görüşleri ve tercihlerinden dolayı daha fazla eleştiriye tutulan kişi Lahmî'dir. Muhammed Muslih, Lahmî'nin benzer metod kullananlar arasında daha fazla ön plana çıkarılmasının şu ihtimallere dayandırılabilceğini ifade etmiştir: 1. Lahmî'nin mezhep dışına çıktığı yerlerde kullandığı deliller kuvvetli değildir. 2. İlgili delilleri kullanma konusunda iyi değildir. 3. Buna ehliyeti yoktur. 4. Mezhep dışına çıkmak hiçbir surette caiz değildir. Muslih, burada bu dört ihti-

<sup>123</sup> Lahmî, *et-Tabsira*, 1: 145-146.

<sup>124</sup> Kâdî 'Iyâd Lahmî'nin yaptığı bu faaliyeti *ve huve muğri bi tahrîci'l-hilâf fi'l-mezheb* şeklinde nitelemektedir. Kâdî 'Iyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 8: 109.

<sup>125</sup> Lahmî, İmâm Ebü Hanîfe (ö. 150/766), İmâm Şâfîi (ö. 204/820), İmâm EbüYûsuf (ö. 182/796) ve İmâm Evzâi gibi mezhep imamlarının görüşlerini nadiren zikretmiştir. Örnek olarak bk. Lahmî, *et-Tabsira*, 2: 744, 797; 3: 1159.

<sup>126</sup> Venşerîsî, *el-Mî'yâru'l-Mu'rib*, 6: 351.

<sup>127</sup> Söz konusu bu eser *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbnKâsım fi'l-mesâil elletî ihtelefâ fihâ min mesâli Müdevvene* ismiyle Ebü Süfyân Mustafâ Bâcî tarafından 2005 yılında tahkik edilerek basılmıştır. Klasik Mâlikî kaynaklarda ihtilaf edilen meselelerin çok az (4 tane) olduğu ifade edilse de Cübeyrî, ilgili eserinde 44 meselede ihtilaf olduğunu zikretmiş, Ali b. Belkâsım ise bu sayıyı 77'ye kadar çıkarmıştır. Ali b. Belkâsım, *el-İmâm Abdurrahman ibnu'l-Kâsım ve ictihâdâtuhu min hilâli'l-Müdevvene* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2007), 364-65.

<sup>128</sup> Muslih, *el-İmâmEbü'l-Hasân el-Lahmî*, 1: 191.

malden sadece ikinci ihtimalin olabileceğini belirtmiştir. Ancak bu ihtimalin doğru olarak kabul edilmesinin Lahmî'nin sadece mezhepten çıkmasının eleştirilmesi sonucunu doğurmayacağına vurgu yapmıştır. Zira bu durum Lahmî'nin usul ilmindeki yeterliliğini tartışmaya açmaktır. Mezhebin dışına çıkmanın heva ve hevese dayanmadığı sürece bir kınama vesilesi olamayacağını ifade eden Muslih, Lahmî'nin bir asıl ve kurala dayanmadan mezhep dışına çıkmadığını ifade etmiştir.<sup>129</sup>

Muslih'in ifade ettiği bu ihtimallere şunu da ilave edebiliriz. Her mezhep içinde işin doğası gereği muhalif görüşleri ifade etme serbestisi olmasına karşın Lahmî'nin diğer ulemâya nazaran daha fazla eleştiriye tabi tutulması O'nun mezhepte zayıf olan görüşleri ortaya çıkarması ve onları tercih etmesiyle ilişkilendirilebilir.

## SONUÇ

Maliki mezhebinin tesis döneminde İmâm Mâlik ve öğrencilerinin fikhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla telif edilen ve farklı Maliki çevrelerce mezhep içi fikhî faaliyetlerin temel kaynağı olan *ümmehat/ devavin* arasında ilk sırada bulunan *el-Müdevvene* mezhep literatürünün en önemli eserlerinden biridir. Mâlikî mezhebinin bütün kollarında etkili olan bu eser üzerine muhtasar, şerh ve tâlik çalışmaları yapılmıştır.

Eser üzerine yapılmış altmış tane şerh çalışması bulunmaktadır. Lahmî'nin eseri olan *et-Tabsira* Mâlikî mezhebinin en temel metni olan *el-Müdevvene* üzerine yapılan çalışmalar içindedir. İmâm Lahmî'nin genelde Mâlikî Mezhebi'nde özelde ise Kayravân Mâlikî Ekolü'ü içinde özellikle tercihleriyle ön plana çıktığı görülmektedir. Müellif, hocası Suyûrî gibi gerek kendinden önce gerekse de öğrencisi Mâzerî gibi kendisinden sonra gelen Kayravân ulemâsının yaptığı çalışmalara benzer bir telif ortaya koymuştur. Ancak Lahmî'nin ortaya koyduğu eserin diğerlerine nazaran en temel ayırıcı özelliği mezhep içindeki ihtilafı olan görüşleri ortaya çıkarması/tahrîcu'l-hilâf ve zaman zaman da mezhebin dışına çıkabilecek görüşleri serdetmesidir. Bu bağlamda Lahmî eserinde yeni bir tenkit metodu uygulamıştır. Söz konusu bu metod kendinden önceki mezhep birikimini mutlak anlamda eleştirme, yanlış ve ayıpları ortaya çıkarma şeklinde bir eleştiri değildir. Lahmî ve sonrakilerin yaptığı bu yeni metod, rivâyetlerin tashih ve ta'lilinde daha sıkı bir yöntem uygulama anlamı taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle mezhep içinde zayıf ve şâz olarak nitelenen görüşlerin tekrar incelenerek yeniden gözden geçirilmesi ve delillerin ilgili zayıf görüşün tercih edilmesini gerektirmesi halinde de söz konusu görüşle amel etme esasına dayanmaktadır.

Lahmî kendi akranları ve kendinden sonra gelenler tarafından eleştirilse de uygulamaya koyduğu mezhep içindeki ihtilafı meseleleri ortaya çıkarma usûlü ken-

<sup>129</sup> Muslih, *el-İmâm Ebû'l-Hasân el-Lahmî*, 1: 191.

dinden sonraki fukahâyı etkilemiştir. Özellikle VIII. (XIV.) asra geldiğinde Lahmî'nin tercihleri mezhep içinde itimât edilen görüşler arasında yer almıştır. Lahmî'nin Halîl'in *el-Muhtasar*'ında dayandığı dört kişiden biri olması bunu göstermektedir.

Diğer taraftan Lahmî sadece kendi yaşadığı bölgedeki Kayravân ulemâsını değil Endülüs ulemâsının da itimat ettiği kişiler arasına girmiştir. Kâdî 'Iyâd ve İbn Rüşd'ün nakilleri bunun göstergesidir. Lahmî'nin telifinin en önemli özelliğinden birisi de mezhebin temel kaynakları arasında bulunan ancak günümüze ulaşmayan teliflerden nakiller yapmasıdır. Bu durum elimize ulaşmayan eserler hakkında sınırlı da olsa bilgi elde etme imkânı sunmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Abdulvehhâb, Hasan Hasanî. *Kitâbu'l-umer fi'l-musannefât ve'l-müellifîne't-Tûnisiiyyîn*. Nşr. Muhammed el-'Arvasî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-gâربی'l-İslâmî, 1990.
- Başoğlu, Tuncay. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 420-422. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Belkâsım, Ali. *el-İmâm Abdurrahman ibnü'l-Kâsım ve ictihâdâtuhu min hilâli'l-Müdevvene*. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2007.
- Bürzülî, Ebü'l-Kâsım. *Câmi'u mesâilil-ahkâm limâ nezele mine'l-kadâyâ bi'l-müftiyyîn ve'l-hükkâm*. Nşr. Muhammed el-Habib el-Hile. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-gâربی'l-İslâmî, 2002.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./ IX.-XI. Yy.)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 470-473. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Utbi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 237-239. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Gübrîni, Ebü'l-'Abbâs Ahmed. *'Unvânu'd-dirâye fi men 'urife mine'l-'ulemâfi'l-mietî's-sâbi'a bi Bicâye*. 2. Baskı. Nşr. Âdil Nüveyhiz. Beyrût: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1979.
- Halîl b. İshâk. *Muhtasaru Allâme Halîl*. Nşr. Ahmed Câd. Kâhire: Dâru'l-hadis, 1426/2005.
- Hilâlî, Ahmed b. Abdulazîz. *Nûrul'-basar fi şerhi hitbeti Muhtasar-ı Halîl*. Nşr. Muhammed Mahmûd. Moritanya: Dâru Yûsuf b. Taşfin, 1328/2007.
- <https://www.histoiredesfax.com/tag/اللمخي-جامع-امام/> Erişim Tarihi: 19. 05. 2018.

- ‘Iyâd, Kâdî. *Tertîbu’l-medârik ve takrîbu’l-mesâlik li ma’rifetie’lâmi mezhebi Mâlik*. Nşr. Saîd Ahmed E’râb. 8 Cilt. Rabât: Vizaretü’l-evkaf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1403/1983.
- İbn Ferhûn, el-Mâlikî. *ed-Dîbâcu’l-müzheb fî ma’rifetie’yâni ‘ulemâi’l-mezheb*. Nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebu’n-Nûr. 2. Baskı. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetu dâri’t-turâs, 1426/2005.
- İbn Şâs, Abdullah b. Necm, *Ikdu’l-cevâhiri’s-semîne fî mezhebi âlimi’l-Medîne*. Nşr. Humejd Muhammed b. Lahmir. 3 Cilt. yy.: Dâru’l-gârbi’l-İslâmî, 1403/2003.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd. *el-Beyân ve’t-tahsîl ve’ş-şerhu ve’t-tevcîhu ve’t-ta’lîlu fî mesaili’l-Müstahrece*. Nşr. Muhammed Haccî. 2. Baskı. 20 Cilt. Beyrut: Dâru’l-gârbi’l-İslâmî, 1404/1984.
- İbrâhim Alî. *Istîlâhu’l-mezheb ‘inde’l-Mâlikiyye*. Dübey: Dâru’l-buhûs li’l-dirâsâti’l-islâmiyye, 1321/2000.
- Kaya, Eyüp Sait. “Mâlikî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Eyüp Sait. “Mazerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 193-195. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kesgin, Hafsa. *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüüs Örneği*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013.
- Lahmî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Tabsira*. Nşr. Ahmed Abdülkerim Necib. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Lahmir, Humejd b. Muhammed. *Fetâvâ eş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Lahmî*. Mağrib: Dâru’l-ma’rife, 2005.
- Mahfûz, Muhammed, *Terâcümu’l-müellifîne’t-Tûnusiyîn*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru’l-gârbi’l-İslâmî, 1405/1985.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretu’n-nûru’z-zekiyye fî tabakâti’l-Mâlikiyye*. Nşr: Ali Ömer. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü’s-sekâfetü’d-dîniyye, 1428/2007.
- Makkari, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu’t-tîb min gusni’l-Endülüsi’r-râtîb*. Nşr. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’s-sâdır, 1968.
- Makkari, Ahmed b. Muhammed. *Ezhâru’r-riyâz fî ahhâri ‘Iyâd*. Nşr. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyari-Abdülhafız Şelebi. 3 Cilt. Rabât: İhyau’t-turâsi’l-İslâmî, 1978/1398.



- Muslih, Muhammed. *el-İmâm Ebü'l-Hasân el-Lahmî ve cuhûduhu fî tatvîri'l-itticâhi'n-nakdî fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî bi'l-gârbî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dubâi: el-Buhûs li'd-dirâseti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-turâs, 1328/2007.
- Özdemir, Mehmet. "Makkarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özel, Ahmed. "İbnü'l-Mevvâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 125-126. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Sâyiğ, Tevfik b. İbrâhîm. *Kitâbu't-Tabsira min evveli kitâbi'l-hâc ilâ nihâyeti kitâbi'l-cihâd*. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, ts.
- Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 508-510. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Tinbuktî, Ahmed Baba. *Neylü'l-ibtihâc bi tadrîzi'd-dibâc*. Nşr. Abdulhamîd Abdullah. 2. Baskı. Tarablus: Dâru'l-kâtib, 2000.
- Venşerîsî, Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câm 'u'l-Mağrib 'an fetâvâ ehl-i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Nşr. Muhammed Haccî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-gârbî'l-İslâmî, 1401/1981.
- Zirikli, Hayreddîn. *el-E'lâm*. 15. Baskı. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 2002.



## **Abû Dâwûd's Letter in which He Discussed His Method in as-Sunan: The Text and Translation with Notes**

Ebû Dâwûd'un Sünen'indeki Yöntemini Ele Aldığı Mektubu:  
Metin ve Notlandırılmış Tercüme

**Abdulkerim MALKOÇ**

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Res. Assist., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Hadith,  
Erzurum / Turkey  
akerimmalkoc@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1392-1402

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.459015

**Atıf / Citation:** Malkoç, Abdulkerim. "Abû Dâwûd's Letter in which He Discussed His Method in as-Sunan: The Text and Translation with Notes / Ebû Dâwûd'un Sünen'indeki Yöntemini Ele Aldığı Mektubu: Metin ve Notlandırılmış Tercüme". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 50 (Aralık/December 2018/2): 243- 269. doi: 10.29288/ilted.459015

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



### Abstract

*This study deals with the well-known letter of Abû Dâwûd (d. 275/889), who is one of Kutub al-Sittah's authors, which he sent to the Meccans in order to introduce his as-Sunan book. The letter has importance in terms of hadith history and methodology regarding the information it contains. Despite its short volume, the letter has managed to remain on the agenda in the past and today, for the information it gives about in particular as-Sunan, and about the hadith methodology in general. The fact that many publications of the letter both with and without critical editions have been made especially in the recent periods confirms that. Moving both from the original sources and from the critical editions, it is significant to understand the text of the letter and the messages between the lines correctly. The aim of this study is to provide a translation of the text by remaining royal to the original text, in a way that will contribute to a better and more reasonable understanding of the letter with the explanations given where necessary. After the Introduction which gives short information about as-Sunan and the letter, the study consists of two main chapters which are called The Original Letter and The Translation of the Letter and Conclusion.*

**Keywords:** Hadith, Abû Dâwûd, as-Sunan, Meccans, Letter, Risalah.

### Öz

*Bu çalışma, Kütüb-i Sitte müelliflerinden Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889), Sünen kitabını tanıtmak gayesiyle Mekkeliler'e yolladığı meşhur mektubunu ele almaktadır. Mektup, ihtiva ettiği bilgiler bakımından hadis tarihi ve usûlü açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bir müellifin kendi eserini tanıttı benzerleriyle karşılaştırması ve devrinde pek adet olmayan bir usûlü ortaya koyması bakımından da mühimdir. Küçük hacmine rağmen özeld Sünen'e genelde ise hadis usûlüne dair verdiği bilgilerle geçmişte de günümüzde de gündemde kalmayı başarmıştır. Özellikle son devirlerde tahkikli ve tahkiksiz birçok neşrinin yapılmış olması da bunu teyid etmektedir. Gerek asıl kaynaklardan gerekse bu neşirlerden hareketle, mektubun metninin ve bu metnin satır aralarındaki mesajlarının doğru anlaşılması mühimdir. Amacımız metnin aslına bağlı kalarak, gerekli görülen yerlerde verilen açıklamalarla mektubun daha iyi ve sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlayacak şekilde tercümesini sunmaktır. Çalışma Sünen'e ve mektuba dair kısa bilgiler içeren Giriş kısmının ardından, Mektubun Aslı ve Mektubun Tercümesi diye iki ana başlık ve bir Sonuç'tan oluşmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ebû Dâvûd, Sünen, Mekkeliler, Mektup, Risale.

## INTRODUCTION

Abû Dâwûd's well-known book *as-Sunan* about which scholars speak highly<sup>1</sup> as follows: "Abû Dâwûd's book *as-Sunan* is a really valuable book a similar of which was not sorted before."<sup>2</sup>, "In terms of knowing nabawi hadiths (sunnah), it is enough for a mujtahid to know it (Abû Dâwûd's *as-Sunan*)."<sup>3</sup>, "Abû Dâwûd's *as-Sunan* is the mother of ahkâm books."<sup>4</sup> gained reputation even when its author was alive<sup>5</sup> and over time it has become one of the classics known as Kutub al-Sittah.<sup>6</sup>

No matter how many *as-Sunan* book had been sorted before it,<sup>7</sup> Abû Dâwûd's *as-Sunan* can be considered as the greatest of all in terms of compiling ahkâm reports within the hadith literature.<sup>8</sup>

Abû Dâwûd lived in the city of Tarsus for a long time of twenty years during his migrations. In that city, after completing<sup>9</sup> *as-Sunan* which he was working on and after his work gained reputation, on some questions asked about *as-Sunan*, he wrote a letter addressing to Meccans<sup>10</sup> in order to introduce his work and to state

<sup>1</sup> For these and such praising see Abû Dâwûd Sulaimân b. al-Ash'as b. Ishâq al-Azdi as-Sijistâni, *Risâle al-Imâm Abî Dâwûd as-Sijistâni ilâ ehli Makkah fi waṣfi Sunanih* (in *Thalâthu rasâil fi 'ilmi muṣṭalah al-hadîs*), ed. Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, 3<sup>rd</sup> Edition (Beirut: Maktaba al-Matbûât al-Islâmiyya, 1435/2014), Investigator's Introduction, 9-12.

Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, who edited the risalah, almost produced a new work with rick ta'liqs he noted to the text. For this reason, both for ensuring ease and for not confusing it with Sabbâgh's edition, references to this source will be given "Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*". Also see. Halil Ahmad as-Sahârânî, *Baḍl al-majhûd fi halli Sunani Abî Dâwûd* (with Muhammad Zakariyyâ al-Kandahlavî's ta'liqs), ed. Takiyyuddîn an-Nadwî (Beirut: Dâr al-Bashâir al-Islâmiyya, 1427/2006), 1: 109-117.

<sup>2</sup> Abû Sulaimân Hamd b. Muhammad b. Ibrâhîm b. al-Khattâbî al-Bustî, *Ma'âlim as-Sunan* (Alappo: al-Matbaat al-Ilmiyya, 1351/1932), 1: 6.

<sup>3</sup> Abû al-Fidâ Imâduddîn Ismâil b. Omar Ibn Kasîr al-Kurashî ad-Dimashqî, *al-Bidâya wa an-nihâya*, ed. Abdullâh b. Abdilmuhṣin at-Turkî (Cairo: Dâru Hacr, 1424/2003), 14: 616.

<sup>4</sup> Abû al-Fadl Shihâbuddin Ahmad b. Ali Ibn Hajar al-Askalânî, *at-Talḥîṣ al-khabîr fi takhriçî aḥâdîth ar-Râfi'î al-kabîr*, ed. Abû Âsim Hasan b. Abbâs (Misir: Muassasatu Qurtuba, 1416/1995), 2: 40.

<sup>5</sup> Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 13.

<sup>6</sup> *Sunan*, gained reputation and value in Anduluth even before Bukhârî (d. 256/870) and Muslim's (d. 261/875) *Sahîh* works. (See. Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 2012), 89-90, 439).

<sup>7</sup> Makhûl b. Abî Muslim ash-Shâmî's (d. 112/730) *Kitâb as-Sunan fi al-fiqh* and Sa'îd b. Abî Arûba's (d. 156/773) *as-Sunan*, which classifies hadiths according to their subjects for the first time, are the first examples of this kind. Awzâi's (d. 157/774) *Kitâb as-Sunan fi al-fiqh*, Ibn Abî Zi'b (d. 159/776) and Ibn Abî Zâida's (182/798) *Kitâb as-Sunan* and Imam Shafî'i's (d. 204/820) *as-Sunan al-ma'sûra* are among the important works of this kind (M. Yaşar Kandemir, "Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 2010), 38: 141-142. For other works see. Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 73-77; Abû Abdillâh Muhammad b. Ca'far b. Idrîs al-Kattânî, *Hadîs Literatürü: er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyânî meşhûri kutubi's-sünneti'l-muşerrefe*, trn. Yûsuf Özbek (İstanbul: İz Pub., 1994), 24-30.

<sup>8</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 72. Bukhârî also sorted a *Sunan* called *Kitâb as-Sunan fi'l-fiqh*. However, nothing is known about that he is as successful and well-known as Abû Dâwûd in the field of *Sunan* as well as compiling the precise (saheeh) hadiths (Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 83).

<sup>9</sup> Khattâbî, *Ma'âlim as-Sunan*, 4: 366; Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 12; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Dâwûd es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 1994), 10: 120.

<sup>10</sup> In M. Lutfî as-Sabbâgh, Abû Ghuddah editions, and in Suyûtî's report there is the record it was sent to "others" as well (...وسئل عن رسالته التي كتبها إلى أهل مكة وغيرها جواباً لهم...) (See. Abû Dâwûd Sulaimân b. al-Ash'ath b. Ishâq al-Azdi as-Sijistâni, *Risâlatu Abî Dâwûd ilâ ahli Makkah fi waṣfi Sunanih*, ed. Muhammad b. Lutfî as-Sabbâgh, 3<sup>rd</sup> edition (Beirut: al-Maktaba al-Islâmî, 1405), Introduction by the last editor, 24 [To make it easy and not to cause confusion, references to this source will be given as "Sabbâgh, *Risalah*" in the following parts]; Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 30, 167; Calâluddîn Abû al-Fadl Abdurrahmân b. Abî Bakr as-Suyûtî, *al-Baḥru'llazî zaḥar fi sharḥi Alfîyya al-aşar*, ed. Abû Anas Anîs b. Ahmad al-Andûnûsî (al-Mamlaka al-Arabiyya as-Suûdiyya: Maktaba al-Ghurabâ al-Asariyya, nd.), 3: 1113), In the narration of the reporter

the method he followed in the book. This letter by Abo Dâwûd includes beneficial information for history of hadiths and in terms of style.<sup>11</sup> Despite its short volume of two pages<sup>12</sup> the letter has managed to stay on the agenda in the past and today for the information it contains about *as-Sunan* in particular and about the method of Hadith in general. However, in spite of its short volume, it is not very comprehensible in terms of its content as it does not have the characteristics of a book. It can be said for this situation that the work is eventually a letter and it was written via dictation.

On the other hand, it is quite significant for a book to be understood correctly by those in the later ages that the author of a book introduces his own book and describes the method he followed in authoring the book. In this respect, Abû Dâwûd is one of the exceptional authors among the writers of *Kutub al-Sittah*, who

---

(Muhammad b. Abdilazîz al-Hâshimî) who listened that risalah, given by Mizzî in his *Tahzîb al-Kamâl*'s introduction, from Abû Dâwûd (... و سئل عن رسالته التي كتبها إلى أهل مكة جوابا لهم...) there is a record (See. Camâluddîn Abû al-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf al-Mizzî, *Tahzîb al-Kamâl fî asmâi ar-ricâl*, ed. Beshshâr Awwâd Ma'rûf (Beirut: Muassasa ar-Risâla, 1400/1980), 1: 168). While referencing to the risalah in his book *an-Nukat* Ibn Hajar says (رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف السنن) (See. Abû al-Fadl Shihâbuddîn Ahmad b. Ali Ibn Hajar al-Askalânî, *an-Nukat 'alâ Kitâbi Ibn aṣ-Ṣalâh*, ed. Rabî' b. Hâdî Umair, 4<sup>th</sup> edition (Riyadh: Dâru ar-Râya, 1417), 2: 567). Ashraf Salah Ali indicates this and such cases in the letter and makes criticisms about the letter in his short article called "Nazarât fî Risâlati Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah" (See. Ashraf Salâh Ali, "Nazarât fî Risâlati Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah", *Dirâsât* 554 (Shawwal 1432/August 2011): 45-47). For the related article and the pdf document See. Multaqâ Ahl al-Hadis, "Nazarât fî Risâlati Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah", accessed: 30 July 2018, <https://www.ahlalhadith.com/vb/showthread.php?t=262245>).

When the statement just before the letter (... و سئل عن رسالته التي كتبها إلى أهل مكة وغيرها لهم...) is considered carefully, it is understood that the letter was, actually, first sent to Meccans, then it was (at least) heard in other cities/places, (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 30; Mizzî, *Tahdhib al-Kamâl*, 1: 168; Suyûtî, *al-Baḥru'llazî zaḥar*, 3: 1113) Abû Dâwûd was asked to have the letter written one more time in Basra and by this the letter was reported not only as to Meccans, but also "to others". However, the statements used by Zarkashi while mentioning *an-Nukat* (في رسالته التي كتبها إلى أهل الأمصار في سبب كتابة السنن) cancels such a possibility even from the beginning (Abû Abdillâh Badruddîn Muhammad b. Bahâdir b. Abdillâh at-Turkî al-Misrî Zarkashî, *an-Nukat 'alâ Muḳaddimati Ibn aṣ-Ṣalâh*, ed. Zaynulâbidîn b. Muhammad (Riyadh: Advâu as-Salaf, 1419/1998), 1: 493). Yet, it is not a distant possibility that this statement in *al-Nukat* is a personal comment by Zarkashî.

Biqâ'î (d. 885/1480) who makes references to the letter in *Alfiyya* sharh used a more inexplicit expression by saying (في الرسالة التي أرسلها إلى من سأله عن اصطلاحه في كتابه) to "those asking the technical terms in (*Sunan*) book" Abû al-Hasan Burhânuddîn Ibrâhîm b. Omar b. Hasan ar-Rubât al-Hirbawî al-Biqâ'î, *an-Nukat al-wafiyya bimâ fî sharḥ al-alfiyya*, ed. Mâhir Yâsîn al-Fahl (Riyadh: Maktabat ar-Rushd Nâshirîn, 1428/2007), 1: 257).

Ashraf Salah, moving from all these asks these questions: "Where are the scholars asking Abû Dâwûd his method in his *Sunan* and causing the letter to be written? Why are not there any records from them about the letter? If there are others who are respondents to the letter, why are not there reporters, who report from others, but there is only this report in Basra?" (Ali, "Nazarat", 46).

Also, according to Ashraf Salah, the statement used for the letter by Suyûtî "*Abû Dâwûd's letter to introduce his Sunan to Meccans is well-known; however, it is a hard-to-find risalah.*" (Suyûtî, *al-Baḥru'llazî zaḥar*, 3: 1110) is another weird case. According to him, this statement makes people feel the doubt about the certainty of this risalah (Ali, "Nazarat", 47).

However, as-Sabbâgh, draws attention in his critical edition's Introduction under the title of "Tawsih ar-risalah" to the fact that there are explicit visual and oral recordings showing the certainty of the risalah (Sabbâgh, *Risâla*, 12, 15-18). Also see. Muhammad Muhammadî b. Muhammad Jamîl an-Nûristânî, *Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî waṣfi Sunanih (al-Madkhal ilâ Sunan al-Imâm Abî Dâwûd ile beraber)* (Kuwait: Maktab ash-Shu'ûn al-Fanniyya (Mashrû'u Qirâa wa Samâ' al-Kutub as-Sab'a), 1429/2008), 180-181.

<sup>11</sup> See. Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Pub., 2008), 53.

<sup>12</sup> See. Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 15; Princeton University Library, "Risâlat Abî Dâwûd Sulaimân ibn al-Ash'ath as-Sijistânî", access: 30 July 2018, <https://catalog.princeton.edu/catalog/4803866>, vr. 222<sup>b</sup> - 223<sup>a</sup>.

introduced the method in his book and who left written information behind that arrived up to present.<sup>13</sup> The letter is of importance in respect to this.

The Risalah was first published by M. Zâhid al-Kawtharî (d. 1371/1952) in Cairo with the taliq and introduction based on the manuscript<sup>14</sup> found via Hafîz Abd al-Ghanî al-Maqdisî (d. 600/1203), who is numbered as Hadith 348 (vr. 188<sup>a</sup> - 191<sup>a</sup>) in the library called Damascus al-Zahiriyyah. Later, a second critical edition, which was also based on the al-Zahiriyyah copy, was published by Muhammad b. Lutfi as-Sabbâgh in the fifth issue of *Macallah Awda as-Shariah* published by Riyadh Faculty of Shariah in 1394/1974.<sup>15</sup> Within the same year, Dar al-Arabiya (Beirut) copy was published and in 1405/1985 al-Maktab al-Islamî publication was made. Finally, Abdulfattah Abû Ghuddah (d. 1417/2002) published the risalah (letter) again in 1426/2005 with rich explanation and important determinations in his work called *Thalâthatu Rasâil fi 'Ilmi Mustalah al-Hadith* in 1426/2005.

<sup>13</sup> Imam Muslim, - with a practice that cannot be seen quite often in that period- started his *Saheeh* with an *introduction* and here he discussed the reason of authoring this book, -partly- the method and of some topics about hadith methods. Also, Imam Tirmidhî's (d. 279/892) book's final chapter can be said to give explanatory information about the method he followed in sorting and that his *Kitâb al-Ilal* has the characteristics of an *introduction*. Apart from these, although the *Sunans* by Dârimî (d. 255/869) and Ibn Mâce (d. 273/887) have the *introduction* title, these introduction chapters give information about jahiliyya Arabs, the case and moral values of the Prophet, the bliss of scholar and knowledge, some reports about avoiding from personal opinions and comparison but not information introducing the work and explaining the method followed in it (Dârimî: 57 babs and 649 reports, Ibn Mâce: 24 babs ve 266 reports) (See. Abdurrahman Kurt, *Sahih-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (MA Thesis, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, 2013), 21-23). Yet, Abû Dâwûd's letter is a lot more extensive and detailed compared to the information given by Muslim and Tirmidhî.

<sup>14</sup> Zâhid al-Kawtharî, indicated that there are some problems (gaps) in writing and opted for expression according to the context -moving from the sources-. Abû Ghuddah stated that he personally saw that copy that Kawtharî bases on, and he also reached to the second copy which is both complete and earlier in date. However, he does not give a record information about this second copy. He only transfers the better and different line and introduces the reporters shortly (Abû Ghuddah, *Thalâthatu rasâil*, 14-15). During our study, it has been understood that this second copy is the one in Princeton University, which will be mentioned soon. Moreover, Abû Ghuddah speaks of three other copies apart from these (Suyûtî, Hasan Hân an Sahâranpûri copies), and criticizes the statement by Muhammad b. Lutfi as-Sabbâgh in his works' first two editions for his own copy "This beautiful copy which we rely upon in publishing is only in the world." (See. Abû Ghuddah, *Thalâthatu rasâil*, 13-15). Ashraf Salah -as far as he was able to determine- talks about the presence of only two copies about the risalah. One of these is the Zahiriyyah copy, which is based on for critical editions, the other one is the copy in the USA, Princeton University, recorded as Yahuda no 597. The reporter of the Princeton copy is Abû Ca'far Ahmad b. Isa b. Mâhân al-Hamadâni (Ali, "Nazarât", 45). Though there are various wording differences, prominences-postponements, there are not significant differences to completely change the meaning. For the mentioned manuscript See. Princeton University Library, "Risâlat Abi Dâwûd Sulaimân ibn al-Ash'ath al-Sijistâni", access: 30 July 2018, <https://catalog.princeton.edu/catalog/4803866>, vr. 222<sup>b</sup> - 223<sup>a</sup>. On the other hand, the line of the risalah reported completely by Suyûtî in his *Alfiyya's Sharh*, in *hasan* title is the same as Zahiriyyah copy's line until Abd el-Ghanî el-Maqdisî. In this line, instead of Maqdisî Abû Hafîs Shihâbuddîn Omar b. Muhammad b. Abdillâh b. Ammûya al-Qurashî al-Bakrî as- Suhrawardî (d. 632/1234), who is as famous as him and the founder of the Suhrawardî sect, a mufassir and a muhaddith, takes place. After Suhrawardî there are three other reporters until Suyûtî (See. Suyûtî, *al-Bahru'llazî zahar*, 3: 1110-1111<sup>r</sup>).

<sup>15</sup> Sabbâgh said in the Introduction part of his critical edition by ignoring al-Kawtharî's scholarly personality and efforts "This risalah was first published with a (critical!!) edition in 1369 in Egypt. (However), the editor disposed the text of the risalah in a way that can sometimes change the meaning by objecting the scholarly consignment. And that is not something unexpected from him. Because, he has committed such crimes in this fields previously..." (Sabbâgh, *Risâla*, 13-14; Abû Ghuddah, *Thalâthatu rasâil*, 15-16). Abû Ghuddah, who could not keep quiet after these statements, drew attention to scientific mistakes and unfair criticism in Sabbâgh's edition (See. Abû Ghuddah, *Thalâthatu rasâil*, 16-25).

Apart from these, the letter was published<sup>16</sup> by Sayyid Siddik Hasân Khan al-Qinnawcî (d. 1307/1887) in 1283/1863 inside *al-Hitta fî dhikri as-sihâhi as-sittah*,<sup>17</sup> and by Halîl Ahmad Sahâranpûrî'nin (d. 1346/1927) in 1392/1972 inside the first edition's introduction part<sup>18</sup> of *Bazl al-Majhûd*, which is an explanation of *as-Sunan*.

Moreover, the voice records of Abdülkarîm al-Hudair's explanations while he was having the risalah read in five sessions and the written-out form of these recordings as 56 pages<sup>19</sup> with the name *Sharh al-Risalatî Abî Dâwûd*, and the video recordings of Mahmûd Said Mamdûh's two-hour-long lesson<sup>20</sup> can be found on the Internet. As far as we have examined, here al-Hudair mentions wordly elaborations and some cases that are not present in both of the critical editions from which he benefited. Mahmûd Said Mamdûh makes explanations predicating on the Abû Ghuddah critical edition when he considers necessary and sometimes, he answers the questions of students.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 25. The Risâlah was partly or completely reported from method books as well, apart from the ones mentioned here (See. Suyûtî, *al-Baḥru'llazî zaḥar*, 3: 1110-1127; Sabbâgh, *Risâla*, 12; Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 25, 167-169).

<sup>17</sup> Abû at-Tayyib as-Sayyid Siddik Hasan Khân al-Qinnawcî, *al-Hitta fî zikr aş-şihâh as-sitte*, ed. Ali Hasan al-Halabî (Beirut: Dâr al-Cil - Dâru Ammâr, 1405), 384-388. Siddik Hasan Khan, without giving any record information about the risalah, (without lines, and without salam and salat expressions at the beginning and the end of the letter) makes reports. Here, there are some deficiencies and (little) differences according to critical editions. Perhaps, the record (ملخصاً) "in short" at the end of the report is because of this.

<sup>18</sup> Sahâranpûrî, *Bazl al-majhûd*, 1: 5-6, 140-146. Takiyyuddîn an-Nadwî, who makes a critical edition of the risalah, does not give any record information about the risalah, but he says he made some quotations from Abd al-Fattâh Abû Ghuddah's ve M. Lutfî as-Sabbâgh's critical editions in completing some of the incorrectness in the original copy. In the text, he gives these with (square brackets) [ ] (See. Sahâranpûrî, *Bazl al-majhûd*, 1: 141, 142, 143, 144, 146).

On the other hand, when the letter texts in *al-Hitta* ve *Bazl al-majhûd* are compared, it is understood that - almost all of the - differences and lacking sentences (paragraphs) are in the same places. It is also remarkable that in both works the letter is given without lines. In addition to all these things, both works' owners' being scholars from India supports the idea that this letter given place in both works is actually transferred benefiting from one source. For a comparison See. Qinnawcî, *al-Hitta*, 384-388; Sahâranpûrî, *Bazl al-majhûd*, 1: 140-146.

<sup>19</sup> Internet Archive, "Sharhu Risâlati Abî Dâwûd ilâ ahli Makkah fî wasfi Sunanih: esh-Shayh ad-Duktûr Abdülkarîm al-Hudair (PDF + MP3)", accessed: 25 July 2018, [https://archive.org/details/Risalat\\_Abi\\_Daoud](https://archive.org/details/Risalat_Abi_Daoud). Hudair allocated almost a session for the line part of the letter and for the technical terms used here (See. Hudair, *Sharḥu Risâlati Abî Dâwûd*, 4-9, 13). He indicates some (little) differences between copies (and reports in the books) and that these are actually resulted from the letter not being in circulation (See. Hudair, *Sharḥu Risâlati Abî Dâwûd*, 10). He also gives details in the mursal subject (See. Hudair, *Sharḥu Risâlati Abî Dâwûd*, 22-27).

<sup>20</sup> See. Muhib li-Âli wa az-Zehrâ, "Sharhu Risâlati Abî Dâwûd li-ahli Makkah li ad-Duktûr Mahmûd Sa'îd Mamdûh ad-Dars al-awwal Cüz' 1", accessed: 25 July 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=bjw2l5X7dI0>.

<sup>21</sup> Mahmood Said Mamduh, while evaluating Nâsiruddîn al-Albânî's (1914-1999) *Sunan* books, to show that differentiating hadiths with a two-way distinction as saheeh-weak in books such as *Şaḥîḥu Sunani Abî Dâwûd*, *Şaḥîḥu Sunan at-Tirmidhî*, *Za'ifu Sunani Abî Dâwûd*, *Za'ifu Sunan at-Tirmidhî* is something wrong, penned a refutation named *at-Ta'rif bi awḥâmi man qassama as-Sunan ilâ şaḥîḥin wa za'ifin*. At the beginning of this six-volume work, it is remarked with the references to the letter sent by Abû Dâwûd to Meccans that two-way distinction would not be precise in the first volume (See. Mahmûd Said Mamdûh, *at-Ta'rif bi awḥâmi man qassama as-Sunan ilâ şaḥîḥin ve za'ifin*, 2<sup>nd</sup> edition (Dubai: Dâr al-Buhûs li ad-Dirâsât al-İslâmiyye wa Ihyâ at-Turâs 1423/2002), 1: 55-63). Ashraf Salâh Ali, too, wrote a six-volume refutation to Saïd Mamdûh, named *at-Tawqîf 'alâ mâ fi "at-Ta'rif bi awḥâmi man qassama as-Sunan ilâ şaḥîḥin ve za'ifin" min al-ḥaṭai wa al-mucâzafati wa at-tahrîf*.



When it comes to the Turkish translation of the letter, to the extent we have confirmed the first and the complete translation of the letter was made by M. Kavaklıoğlu based on based on as-Sabbâgh's copy which was in the fifth issue of *Macallah Awda as-Shariah*, and it was published after being controlled by İsmail Lütfi Çakan.<sup>22</sup> The same translation was published in Lütfi Çakan's book called *Hadith Literature* -by stating the translator- under the title "Abû Dâwûd and his as-Sunan".<sup>23</sup> The same translation was also given place in master's degree dissertation called *Abo Dâwûd and his as-Sunan* under the title "Abû Dâwûd's Hadith Traditioning" by referencing to the book *Hadith Literature*.<sup>24</sup> However, in addition to some deficiencies<sup>25</sup> and mistakes<sup>26</sup> in the present translation, a new translation "with notes" has become necessary on account of the fact that a text with a lot of expressions that need explanation cannot be understood "correctly" by a word-for-word translation.

The aim of this study is to translate this letter in a more comprehensible way adhering to the text of the letter and to contribute to a better understanding of the letter by providing explanations in footnotes when considered necessary. With reference to the content of the letter, it is another research subject to what extent Abû Dâwûd followed the characteristics he stated for his *Sunan* in his work *as-Sunan*.<sup>27</sup>

## 1. THE ORIGINAL LETTER<sup>28</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْحِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ سَلِيمَانَ الْمَعْرُوفَ بِإِبْنِ الْبَطِّي إِجَاهَةً إِنْ لَمْ أَكُنْ سَمِعْتُهُ مِنْهُ، قَالَ: أَنْبَأَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ خَيْرِيُونَ الْمَعْدَلِيَّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا حَاضِرٌ أَسْمَعُ، قِيلَ لَهُ: أَقْرَأْتَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ

<sup>22</sup> Necati Yeniei - Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâwûd Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Pub., 1987), 1: (Mukaddime), 32-35. Apart from this translation, in Mehmet Dinçoğlu's Abû Dâwûd's *Sunan* book under the title "Abû Dâwûd's Sunan According to the Letter He Sent to Meccans" some remarks were made, and it was partly translated (See. Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 48-55).

<sup>23</sup> See. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri - Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, 6<sup>th</sup> edition (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Pub., 2008), 109-113.

<sup>24</sup> See. Lütfü İmamoglu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i* (MA Thesis, Atatürk University, 2000), 58-63.

<sup>25</sup> For instance; See. 1- "... this hadith consists of a report with no value." (Yeniei - Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâwûd Terceme ve Şerhi*, 34; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 110) and the exception sentence in the following part (إِلَّا) "أخبرنا الشَّيْخَ أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ خَيْرِيُونَ الْمَعْدَلِيَّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا حَاضِرٌ أَسْمَعُ، قِيلَ لَهُ: أَقْرَأْتَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ" (Cf. 2.2. Turkish Translation of the letter, paragraph number 10). 2- "The ones I said nothing about are salih ones." (Yeniei - Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâwûd Terceme ve Şerhi*, 34; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 111) and the following expression (ويعضها أصح من بعض) "... and some of them are more precise than some others." sentences (Cf. 2.2. Turkish Translation of the Letter, paragraph number 12).

<sup>26</sup> For instance; See. 1- "... if I gave place to a munqar hadith, I certainly explained that the hadith is a munqar one." (Yeniei - Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâwûd Terceme ve Şerhi*, 33; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 110) in this sentence the "certainly" expression (Cf. 2.2. Turkish Translation of the Letter, paragraph no 8). 2- "... About 600 of these are mursal reports." (Yeniei - Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâwûd Terceme ve Şerhi*, 35; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 112) in this sentence "of these" expression (Cf. 2.2. Turkish Translation of the Letter, paragraph no 21).

<sup>27</sup> For evaluations on this subject see. Nüristânî, *Risâlatu Abî Dâwûd ilâ ahli Makkah*, 105-175; Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 48-55 and under other related titles.

<sup>28</sup> Here the text in Abû Ghuddah critical edition is based on. However, thinking that the cohesion and fluency would be better, differences were made in paragraphing. To be able to compare with the translation, the paragraphs were numbered.

عبد الله الصوري الحافظ، قال: سمعت أبا الحسنين محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن جميع العسائي بصيدا، فقرأ به، قال: سمعت أبا بكر محمد بن عبد العزيز بن محمد بن الفضل بن يحيى بن القاسم بن عون بن عبد الله بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب الهاشمي بمكة يقول:

سمعت أبا داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد السجستاني بالبصرة، وسئل عن رسالته التي كتبها إلى أهل مكة وغيرها جواباً لهم، فأملى علينا:

١- سلام عليكم، فإنني أحمد إيتكم الله الذي لا إله إلا هو، وأسأله أن يصلي على محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم كلما دُكر.

أما بعد، عافانا الله وإياكم عافية لا مكرهه معها، ولا عقاب بعدها، فإنكم سألتهم أن أذكر لكم الأحاديث التي في "كتاب السنن" أهي أصح مما عرفت في الباب؟ ووقفت على جميع ما ذكرتم.

٢- فاعلموا أنه كذلك كله، إلا أن يكون قد روي من وجهين صحيحين، فأحدهما أقدم إسناداً، والآخر صاحبه أقوم في الحفظ، فربما كتبت ذلك، ولا أرى في كتابي من هذا عشرة أحاديث.

٣- ولم أكتب في الباب إلا حديثاً أو حديثين وإن كان في الباب أحاديث صحيحاً فإنه يكثر، وإنما أردت قرب منفعة.

٤- وإذا أعدت الحديث في الباب من وجهين أو ثلاثة، فإما هو من زيادة كلام فيه، وربما فيه كلمة زائدة على الأحاديث.

٥- وربما اختصرت الحديث الطويل، لأني لو كتبه بطوله، لم يعلم بعض من سمعه المراد منه، ولا يفهم موضع الفقه منه، فاخصرته لذلك.

٦- وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى، مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، حتى جاء الشافعي فتكلم فيها، وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره.

٧- فإذا لم يكن مستنداً ضد المراسيل، ولم يوجد المسند فالمرسل يحتج به وليس هو مثل المتصل في القوة.

٨- وليس في "كتاب السنن" الذي صنفته عن رجل مذكور الحديث شيء، وإذا كان فيه حديث منكر يثبت أنه منكر، وليس على نحوه في الباب غيره.

٩- وهذه الأحاديث ليس منها في كتاب ابن المبارك، ولا كتاب وكيع، إلا الشيء اليسير، وعائته في كتاب هؤلاء مراسيل، وفي كتاب "السنن" من "موطأ مالك بن أنس" شيء صالح، وكذلك من "مصنفات حماد بن سلمة" وعبد الرزاق. وليس ثلث هذه الكتب فيما أحسبه في كتب جميعهم، أعني مصنفات مالك بن أنس، وحماد بن سلمة، وعبد الرزاق.

١٠- وقد ألفته نسقاً على ما وقع عندي، فإن ذكر لك عن النبي صلى الله عليه وسلم سنة ليس مما خرجه، فاعلم أنه حديث واه، إلا أن يكون في كتابي من طريق آخر، فإنني لم أخرج الطريق، لأنه يكثر على المتعلم.

١١- ولا أعرف أحداً جمع على الاستقصاء غيري، وكان الحسن بن علي الخلال قد جمع منه قدر تسع مئة حديث، وذكر أن ابن المبارك قال: "السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو تسع مئة حديث". فقيل له: "إن أبا يوسف قال: هي ألف ومئة"، قال ابن المبارك: "أبو يوسف يأخذ بتلك الهنات من هنا وهناك نحو الأحاديث الضعيفة".

١٢- وما كان في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بينته، ومنه ما لا يصح سنده، وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح، وبعضها أصح من بعض.

١٣- وهذا لو وضعه غيري لقلت أنا فيه أكثر، وهو كتاب لا ترد عليك سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد صالح إلا وهي فيه، إلا أن يكون كلاماً استخرج من الحديث، ولا يكاد يكون هذا.

١٤- ولا أعلم شيئاً بعد القرآن ألزَمَ للتَّاسُ أن يتعلَّموا من هذا الكتاب، ولا يَضُرَّ رجلاً أن لا يكتب من العلم . بعد ما يكتب هذا الكتاب . شيئاً، وإذا نظر فيه وتَدَبَّرَهُ وَتَمَهَّمَهُ حِينَئِذٍ يَعْلَمَ مَقْدَارَهُ.

١٥- وأما هذه المسائلُ مسائلُ الثَّوْرِيِّ ومالك والشافعي، فهذه الأحاديثُ أصولُها. ويُعجِبُنِي أن يكتب الرجلُ مع هذه الكُتُبِ مِنْ رَأْيِ أصحابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويكتب أيضاً مثل "جامع سفيان الثَّوْرِيِّ" فإنه أحسنُ ما وَضَعَ النَّاسُ مِنَ الجوامع.

١٦- والأحاديثُ التي وَضَعَهَا فِي "كتاب السنن" أَكْثَرُهَا مشاهيرُ، وهي عند كلِّ مَنْ كَتَبَ شيئاً من الحديث، إِلَّا أن تَمَيِّزَهَا لا يَقْدِرُ عَلَيْهِ كُلُّ النَّاسِ، والفخرُ بِهَا أَمَّا مشاهيرُ، فإنه لَا يُحْتَجُّ بِحَدِيثِ غَرِيبٍ وَلَوْ كَانَ مِنْ رِوَايَةِ مَالِكٍ وَيَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَالثَّقَاتِ مِنْ أَيْمَةِ الْعِلْمِ. وَلَوْ اخْتَجَّ رَجُلٌ بِحَدِيثِ غَرِيبٍ، وَجَدْتَ مَنْ يَطْعَمُ فِيهِ وَلَا يَحْتَجُّ بِالْحَدِيثِ الَّذِي قَدْ اخْتَجَّ بِهِ، إِذَا كَانَ الْحَدِيثُ غَرِيباً شَادِئاً. فَأَمَّا الْحَدِيثُ الْمَشْهُورُ الْمُتَّصِلُ الصَّحِيحُ، فَلَيْسَ يَقْدِرُ أَنْ يَزِدَّهُ عَلَيْكَ أَحَدٌ.

١٧- وقال إبراهيم النَّخَعِيُّ: "كانوا يكرهون الغريب من الحديث." وقال يزيد بن أبي حبيب: "إذا سمعت الحديث، فأشده كما تُشَدُّ الصَّالَةُ، فإن عُرِفَ وَإِلَّا فَدَعُهُ."

١٨- وإنَّ مِنَ الْأَحَادِيثِ فِي "كتاب السنن" ما ليس بمتصل، وهو مرسلٌ ومدلسٌ، وهو إذا لم تُوجَدِ الصَّحاحُ عند عاتمة أهل الحديث على معنى أنه متصل، وهو مثلُ الحسن عن جابر، والحسن عن أبي هريرة، والحكم عن مِقْسَمِ بْنِ عَبَّاسٍ، وليس بمتصل. وسماعُ الحكم من مِقْسَمِ أَرْبَعَةَ أَحَادِيثَ، وَأَمَّا أَبُو إِسْحَاقَ عَنِ الْحَارِثِ عَنِّي، فَلَمْ يَسْمَعْ أَبُو إِسْحَاقَ مِنَ الْحَارِثِ إِلَّا أَرْبَعَةَ أَحَادِيثَ، لَيْسَ فِيهَا مَسْنَدٌ وَاحِدٌ. وَأَمَّا مَا فِي "كتاب السنن" مِنْ هَذَا النَّحْوِ فَقَلِيلٌ، وَلَعَلَّ لَيْسَ لِلْحَارِثِ الْأَعْوَرِ فِي "كتاب السنن" إِلَّا حَدِيثٌ وَاحِدٌ، وَإِنَّمَا كَتَبْتُهُ بِاخْتِرَةٍ.

١٩- وَرَبَّمَا كَانَ فِي الْحَدِيثِ مَا تُثَبِّتُ صِحَّةَ الْحَدِيثِ مِنْهُ، إِذَا كَانَ يَخْفَى ذَلِكَ عَلَيَّ، فَرَبَّمَا تَرَكْتُ الْحَدِيثَ إِذَا لَمْ أَقْفَهُ، وَرَبَّمَا كَتَبْتُهُ وَبَيَّنَّتهُ، وَرَبَّمَا لَمْ أَقِفْ عَلَيْهِ، وَرَبَّمَا أَوَقَّفْتُ عَنْ مِثْلِ هَذَا، لِأَنَّهُ ضَرُرٌّ عَلَى الْعَامَّةِ أَنْ يَكشِفَ لَهُمْ كُلُّ مَا كَانَ مِنْ هَذَا الْبَابِ، فِيمَا مَضَى مِنْ عِيُوبِ الْحَدِيثِ، لِأَنَّ عِلْمَ الْعَامَّةِ يَقْصُرُ عَنْ مِثْلِ هَذَا.

٢٠- وَعَدَدُ كُتُبِ هَذِهِ "السنن" ثمانية عشرَ جُزْءاً مَعَ الْمَراسيلِ، مِنْهَا جُزْءٌ وَاحِدٌ مَراسيلِ، وَمَا زُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمَراسيلِ، مِنْهَا مَا لَا يَصُحُّ، وَمِنْهَا مَا هُوَ مَسْنَدٌ عِنْدَ غَيْرِي، وَهُوَ مُتَّصِلٌ صَحِيحٌ.

٢١- وَلَعَلَّ عَدَدَ الَّذِي فِي كِتَابِي مِنَ الْأَحَادِيثِ قَدْرُ أَرْبَعَةِ آلَافٍ وَثَمَانِ مِئَةِ حَدِيثٍ، وَنَحْوِ سِتِّ مِئَةِ حَدِيثٍ مِنَ الْمَراسيلِ.

٢٢- فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَمَيِّزَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ مَعَ الْأَلْفَاظِ، فَرَبَّمَا يَجِيءُ حَدِيثٌ مِنْ طَرِيقٍ، وَهُوَ عِنْدَ الْعَامَّةِ مِنْ طَرِيقِ الْأُمَّةِ الَّذِينَ هُمْ مَشْهُورُونَ، غَيْرَ أَنَّهُ رُبَّمَا طَلَبَ اللَّفْظَةَ الَّتِي يَكُونُ لَهَا مَعَانٍ كَثِيرَةٌ. وَمَنْ عَرَفْتُ مَنْ نَقَلَ مِنْ جَمِيعِ هَذِهِ الْكُتُبِ.

٢٣- فَرَبَّمَا يَجِيءُ الْإِسْنَادُ فَيُعْلَمُ مِنْ حَدِيثٍ غَيْرِهِ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَّصِلٍ، وَلَا يَتَبَيَّنُّ السَّمْعُ إِلَّا بِأَنْ يَعْلَمَ الْأَحَادِيثَ، وَيَكُونُ لَهُ فِيهِ مَعْرِفَةٌ، فَيَقِفَ عَلَيْهِ، مِثْلُ مَا يُرْوَى عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: "أَخْبَرْتُ عَنِ الزَّهْرِيِّ"، وَرَوِيهِ الْبُرْسَانِيُّ "عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنِ الزَّهْرِيِّ." فَالَّذِي يَسْمَعُ يَظُنُّ أَنَّهُ مُتَّصِلٌ، وَلَا يَصْحُحُ بِنْتَهُ، فَأَمَّا تَرْكَنَاهُ لِذَلِكَ، لِأَنَّ أَصْلَ الْحَدِيثِ غَيْرُ مُتَّصِلٍ، وَلَا يَصْحُحُ، وَهُوَ حَدِيثٌ مَعْلُولٌ. وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ، وَالَّذِي لَا يَعْلَمُ يَقُولُ: "قَدْ تَرَكَ حَدِيثاً صَحِيحاً مِنْ هَذَا، وَجَاءَ بِحَدِيثٍ مَعْلُولٍ."

٢٤- وَلَمْ أَصْنَفْ فِي "كتاب السنن" إِلَّا الْأَحْكَامَ، وَلَمْ أَصْنَفْ كُتُبَ الزَّهْدِ وَفَضَائِلِ الْأَعْمَالِ وَغَيْرِهَا، فَهَذِهِ الْأَرْبَعَةُ آلَافٌ وَالثَّمَانُ مِئَةٌ، كُلُّهَا فِي الْأَحْكَامِ. فَأَمَّا أَحَادِيثُ كَثِيرَةٌ صَحَّاحٌ فِي الزَّهْدِ وَفَضَائِلِ وَغَيْرِهَا مِنْ غَيْرِ هَذَا فَلَمْ أُخْرِجْهَا.

٢٥- وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتِهِ، وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، وَأَصْحَابِهِ الْمُنْتَحَبِينَ وَأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، وَسَلِّمْ تَسْلِيماً، وَحَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

## 2. TRANSLATION of the LETTER

### 2.1. Reference Chain of the Letter

The letter's<sup>29</sup> reference chain from the beginning to the end is as follows:

1. Abd al-Ghanî b. Abd al-Wahîd al-Maqdisî (d. 600/1203)
2. Abû al-Fath Muhammad b. Abd al-Baqî b. Ahmad Ibn al-Battî (d. 564/1169)
3. Abû al-Fadl Ahmad b. al-Hasan b. Khayrûn (d. 488/1095)
4. Abû Abdillah Muhammad b. Ali b. Abdullah as-Sûrî (d. 441/1049)
5. Abû al-Husayn Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Ahmad al-Ghassânî (d. 402/1012)
6. Abû Bakr Muhammad b. Abd al-Aziz b. Muhammad al-Hashimî (d. ?)
7. Abû Dâwûd Sulaimân b. Ash'ath as-Sijistânî (d. 275/889)<sup>30</sup>

### 2.2. Translation of the Letter into English<sup>31</sup>

In the name of Allah, the Entirely Merciful, the Especially Merciful.

There is no might nor power except in Allah.

(Hafiz Abd al-Ghanî b. Abd al-Wahîd al-Maqdisî said so:) Shaikh Abû al-Fath Muhammad b. Abd al-Baqî b. Ahmad b. Salman who is known as Ibn al-Battî informed us -if I did not listen this from him (in person) by ijâzah-<sup>32</sup> (and) said that: Abû al-Fadl Ahmad b. al-Hasan b. Khayrûn al-Mu'addal informed us -when I was listening (in the gathering)- via qiraah.<sup>33</sup> He was asked: Did you read (this risalah) to Hafiz Abû Abdallah Muhammad b. Ali b. Abdallah as-Sûrî? Then he said so by confirming this: I listened to Abû al-Husayn Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Ahmad Ibn Jumayy al-Ghassânî in Saydâ, he said: I listened to Abû Bakr Muhammad b. Abd al-Azeez b. Muhammad b. al-Fazl b. Yahyâ b. al-Qâsim b. Awn b. Abdallah b. al-Kharîs b. Nawfal b. Abdulmuttalib al-Hashimî in Mecca

<sup>29</sup> Damascus al-Zahiriyah Library, Hadith-copy numbered 348.

<sup>30</sup> See. Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 29-30.

<sup>31</sup> In the translation of the letter, first publication of the letter by M. Zâhid al-Kawtharî, who is the first publisher, Abdulfattâh Abû Ghuddah's publication by making additions to the first publication and M. Fatih Kaya's lesson proposals in ISAM were based on (See. Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfî Sunanih (M. Fatih Kaya)", accessed: 25 July 2018, [https://www.youtube.com/playlist?list=PLDIK15\\_ISIzrqovORuncOuq5JHhEUxuWR](https://www.youtube.com/playlist?list=PLDIK15_ISIzrqovORuncOuq5JHhEUxuWR)). Along with them, other works written on the risalah were benefited from, as well.

<sup>32</sup> Hafiz Abd al-Ghanî al-Maqdisî either because he listened a very long time ago, or because -as it is a tradition of the muhaddiths- he had the determination to listen a lot from as many as possible different teachers, cannot exactly remember whether he listened the risalah from his teacher Ibn al-Battî, and so he recorded it with expressing his hesitation. That's to say, he says "I might have taken the letter via listening, yet if that is not the case, I must certainly have taken it with ijazah." (See. Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfî Sunanih -01- M. Fatih Kaya - 07.10.2017", accessed: 25 July 2018, [https://www.youtube.com/watch?v=HFCpgFsdjKI&list=PLDIK15\\_ISIzrqovORuncOuq5JHhEUxuWR](https://www.youtube.com/watch?v=HFCpgFsdjKI&list=PLDIK15_ISIzrqovORuncOuq5JHhEUxuWR), 39:13-40:17).

<sup>33</sup> This method, which is called *Arz* or *arz al-qiraat* means a student's reading a hadith before his teacher, who has the reporting right of this hadith, or listening to someone reading the hadith and by this way learning the hadith from the teacher (See. Abdullah Aydınli, *Hadis Istihlaları Sözlüğü*, 3<sup>rd</sup> edition (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Pub., 2009), 150).

saying this: I listened to Abû Dâwûd Sulaimân b. Ash'ath as-Sijistânî in Basra, he was asked about the letter he had written in response to Meccans and others, and after that he had us write as follows:

### 1. As-Salam Alaikum

Together with you<sup>34</sup> I thank to Allah apart from whom there is no God and I wish Him to send His blessings on the Prophet (pbuh), whenever his name is pronounced.

Now; May Allah give both you and us a welfare that does not bear any disturbance with itself, or a punishment after it.

You wanted me to tell whether the hadiths in the book called *as-Sunan* are the most precise ones that I know in the related babs. And I had a grasp of all (other) things that you stated.

2. You should know that all of them are like this.<sup>35</sup> However, among two precise reports, I preferred the one (whose reporter is unfavorable but) with more references -even though the reporter of the other one was better at memorizing (better but lower in degree).<sup>36</sup> I suppose there are 10 hadith like that in my book.

3. In every bab, although there are many precise hadiths (in my memory or with me), I wrote one or two hadiths so that it shall not extend in volume but shall gain more favor.<sup>37</sup>

4. When I reported one hadith from two or three angles in a bab, this is because of an extra (fiqhi) statement or sometimes because of an extra word that are not in the other ones.

5. Sometimes I shortened a long hadith. Because, if I were to give it in a longer version, some of the listeners would not know what is meant by the hadith and could not understand the place of the fiqh (provision) given by it.

6. When it comes to mursal; in the past scholars such as Sufyân al-Thawrî (d. 161/777), Malik b. Anas (d. 179/795), al-Avdaî (d. 158/775) used to prove these. Then as-Shafi'î (d. 204/820) came and brought forward some conditions about

<sup>34</sup> See. Abû Abdirrahmân al-Halîl b. Ahmad b. Amr b. Tamîm al-Farâhîdî, *Kitâb al-'Ayn*, ed. Mahdî al-Mahzûmî - Ibrâhîm as-Sâmarrâî (Dâru wa Maktabat al-Hilâl, nd.), 3: 189.

<sup>35</sup> That's to say, I gave place to the most saheeh hadiths I know about the bab, in every bab of the *Sunan*.

<sup>36</sup> For the differences preferred in critical editions (أقدم/أقوم) see. Sabbâgh, *Risâla*, 24; Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 17-18, 31.

<sup>37</sup> However, when the first part of the *Sunan*, Kitâb at-Tahara's 52<sup>nd</sup> bab, the Prophet's (pbuh) Wudu's Characteristic is considered, it is seen that there are 29 hadiths here. Apart from this, there are a considerable amount of babs with 11, 12, 13, 15, 18, 20 hadiths (See. Abû Dâwûd Sulaimân b. al-Ash'as b. Ishâq al-Azdî as-Sijistânî, *Kitâb as-Sunan Sunanu Ebî Dâwûd*, ed. Muhammad Avvâma, 3<sup>rd</sup> edition (Jiddah: Dâr al-Yusr - Dâr al-Minhâc, 1431/2010), 1: 232-248, 320-325, 368-375, 432-444, 2: 86-93, 195-204, 273-290, 362-370, 380-389, 393-401, 409-430, 560-572, 572-580, 3: 121-131, 570-583, 583-598, 4: 120-127, 440-448, 452-460, 5: 5-19, 69-76, 119-131).

proving them.<sup>38</sup> Ahmad b. Hanbal (d. 241/855) and others (from companions of hadith) followed him about proving according to these conditions.<sup>39</sup>

7. If there is not a hadith (invalid-contiguous) that is predicate to the opposite of mursals (in any subject) (merfu-muttasil), and if there are not any other predicates (apart from mursals) -though it would not be like contiguous in terms of power- the mursal is proved. (However) it is not as powerful as contiguous (in terms of proving).<sup>40</sup>

8. In the *Sunan* book I sorted, there are not any reports by reporters who are (unitedly)<sup>41</sup> matruk al-hadith.<sup>42</sup> If there are any munkar<sup>43</sup> hadiths in the book, I

<sup>38</sup> Imam Shafi'i deals with the case of proving via mursal in a detailed way in his *ar-Risalah*. In short, Shafi'i is of the opinion that proving can be made via mursals with certain conditions (See. Abû Abdillâh Muhammad b. Idris b. Abbâs sh-Shâfi'i, *ar-Risâla*, ed. Ahmad Shâkir (Egypt: Maktabat al-Halabi, 1358/1940), 461-465; Abû al-Farac Zaynuddîn Abdurrahmân b. Ahmad Ibn Rajab al-Baghdâdî ad-Dimashqî al-Hanbalî, *Sharhu 'Ilal at-Tirmidhî*, ed. Hammâm Abdurrahîm Sa'îd (Jordan: Maktabat al-Manâr, 1407/1987), 1: 545-557).

<sup>39</sup> There are different reports about whether Ahmad b. Hanbal used mursals to prove or not. On the subject See. Ibn Rajab, *Sharhu 'Ilal at-Tirmidhî*, 1: 552-553; Ibn Hajar, *an-Nukat*, 2: 567-569; Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 35; Ali, "Nazarât", 46-47.

<sup>40</sup> For detailed information about mursal see. Ibn Hajar, *an-Nukat*, 2: 540-571; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 1985).

<sup>41</sup> Here the record 'unitedly' needs to be made; because in *Sunan* for people such as Amr b. Vâkid ad-Dimashqî, Muhammad b. Abdurrahmân el-Baylamâni, Abû Canâb al-Kalbî, Sulaimân b. Arkam, Ishâq b. Abdillâh b. Abî Farva there are reports by matruk reporters (reported from Kawtharî Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 33). As a matter of fact, Ibn Rajab al-Hanbalî: "Abû Dâwûd's wish is that there are no reports by a reporter who is matruk al-hadith according to him, or a reporter who is unitedly considered matruk al-hadith. Because, there are ones among his reporters who are even called muttaha bil-qazeb." (Ibn Rajab, *Sharhu 'Ilal at-Tirmidhî*, 2: 612).

Also, Ibn Taher al-Maqdisî (d. 507/1113) in his *Shurûl al-eimmeti as-sittah* reporting from Ibn Manda (d. 365/975), says that the cases of Abû Dâwûd and Nesâi is to report hadiths from reporters who don't have unitedly rejected characteristics and who are with contiguous line without hadith, discontinuity and ırsal (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 89). Also see. Muhammed Sabrân Afandî al-Andûnîsî, *al-Matrûkûn wa al-majhûlûn wa marwiyâtuhum fî Sunani Abi Dâwûd* (MA Thesis, Câmiatu Umm al-Qurâ, 1396/1976).

In addition to all of these, it is also known that Abû Dâwûd had his book read many times and he made some additions and removals as a result of his later convictions during these readings. Similar to Imam Mâlik's *Muwatta* having different reports and their differing in content and volume, it is also seen that there are a number of differences in *Sunan*'s reports. Hence, some reports by Abû al-Hasan Ibn al-Abd (d. 328/939) and Abû Bakr Ibn Dâsa (d. 346/957) says Abû Ali Muhammad b. Ahmad al-Lu'lu'î (d. 333/944), who made the last reading to Abû Dâwûd and who was with him when he died. Therefore, while saying something about these reports, this fact should not be ignored (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -02- M. Fatih Kaya - 07.10.2017", accessed: 25 July 2018, [https://www.youtube.com/playlist?list=PLDIK15\\_ISIzrqovORuncOuu5JHhEUxuWR](https://www.youtube.com/playlist?list=PLDIK15_ISIzrqovORuncOuu5JHhEUxuWR), 1:21:13-1:22:30). For differences between *Sunan* reports See. Qinnawcî, *al-Hitta*, 388-389.

<sup>42</sup> The hadith he reported was never taken (See. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 181).

<sup>43</sup> The munkar here has a more general meaning than (defined by Ibn Hajar and the widely known) the *munkar* in the later period and it has many different forms. Ibn Hajar's definition is only one of them.

As far as it is determined Abû Dâwûd used these "munkar" for the following in his *Sunan*:

1. When a reliable reporter had opposition to another reliable reporter (in Ibn Hajar's definition *shâzz*),
2. For the opposition of an unfailing reporter wishing to be the only one (in Ibn Hajar's definition *shâzz*),
3. For the opposition of a weak reporter who wishes to be the only one (if he opposes *munkar* according to Ibn Hajar),
4. When a weak reporter opposed a reliable reporter (defined by Ibn Hajar as *munkar*),
5. When the reporter did not personally hear the hadith from the reporter whom he takes as the source, (*munkati, mursal*),
6. In the report of a matruk reporter,
7. In the report of a weak reporter.

Therefore, the munkar here should be understood in this way (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -02- M. Fatih Kaya - 07.10.2017", 1:23:50-1:26:25). Also See. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 210-213.

stated that it is munkar. I must have taken that because there are not any other hadiths in that bab similar to that one.

9. Only a small part of the hadiths in the book also take place in Ibn al-Mubarak's (d. 181/797) and Waki' (b. Jarrah)'s (d. 197/812) books.<sup>44</sup> Most of the reports in their books are mursal, as well.<sup>45</sup> In (this) *Sunan* book, there are a number of hadiths taken from Malik b. Anas's *al-Muwatta*. Similarly, there are hadiths taken from Hammād b. Salamah's (d. 167/783) and Abd al-Razzaq's (d. 211/826) *Musannafs*, as well.<sup>46</sup> I think that one third of the chapters in my book<sup>47</sup>, does not take place in all of their books, that is to say Malik b. Anas, Hammād b. Salamah and Abd al-Razzâq's books.<sup>48</sup>

10. I authored this book in an organization that I considered appropriate according to myself.<sup>49</sup> (If) you are narrated a hadith from the Prophet (pbuh) that I did not give place in my book, you should know that it is a really weak hadith.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Although it is stated in sources that Ibn al-Mubarak has a *Sunan* called *Kitâb as-Sunan fi'l-fiqh* (Ismâil b. Muhammad Amin al-Bâbâni al-Baghdâdi, *Hadiyya al-'arîfin asmâi al-mu'allifin wa âsâr al-muṣannifîn* (Beirut: Dâru Ihyâi at-Turâs al-Arabî, nd.), 1: 438) most probably this information is incorrect. Waki' b. Carrâh has a *Musannaf* (Abû Bakr Muhammad Ibn Khayr al-Ishbîlî, *Fihristu Ibn Khayr al-Ishbîlî*, ed. Muhammad Muâd Mansûr (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyya, 1419/1998), 106; Kattâni, *Hadîs Literatürü*, 35). (See. Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -02- M. Fatih Kaya - 07.10.2017", 1:35:49-1:37:31).

<sup>45</sup> They give place to mursals a lot in their books, and this shows that they prove with mursals (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 34).

<sup>46</sup> To illustrate, the number of reports from Imam Malik in *Sunan* via al-Ka'nabî (d. 221/836) is determined as 226 (Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 159). It requires another research how many of them are from *al-Muwwatta*, yet even when all of them are considered to be from *al-Muwwatta*, that would consist only one twentieth of *Sunan*.

Here, it is also significant that Abû Dâwûd compares his book to other books of *musannaf* an *Jami* kind (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 25:20-26:08).

<sup>47</sup> Abû Dâwûd here indicates the authenticity of his book by implying parts called *Kitâb at-Tibb*, *Kitâb as-Sunnah*, *Kitâb al-Adab* in his *Sunan* and the hadiths in these parts as well as implying that other do not have these parts. Therefore, the word (الكتب) translated as "chapters" above is seen as (الاحاديث) "hadiths" in Princeton copy (See. Princeton University Library, "Risalat Abî Dâwûd Sulaimân ibn al-Ash'ath al-Sijistâni", accessed: 30 July 2018, <https://catalog.princeton.edu/catalog/4803866>, vr. 222").

<sup>48</sup> To see the sources in Abû Dâwûd's *Sunan* and how and how much he benefited from these sources in detail see. Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 132-232.

<sup>49</sup> In fact, Abû Dâwûd followed a different organization in *Sunan*. His organization does not harmonise with Tirmidhî and Nesâi's. For example, he gave place to some practice parts among the prayer chapters such as "lukata", "niqah", "talaq". This is, as he stated above, the organization that is appropriate to his own conviction and ijthihad (See. Hudayr, *Sharhu Risâlati Abî Dâwûd*, 30).

<sup>50</sup> This claim by Abû Dâwûd shows his trust in his book, yet it is not well-directed. Imam Nawawî (d. 676/1277), about this case, says: "Abû Dâwûd's *Sunan* does not cover all of the ahkâm hadiths, and not even most of them. This is quite obvious, even it is necessary for someone who handles the jandals to know this fact. There are many ahkâm hadiths in Bukhârî's and Muslim's *Sahihs* which are not in Abû Dâwûd's *Sunan*." (Suyûtî, *al-Baḥru'llazî zaḥar*, 3: 1138). Also, the ahkâm reports which do not take place in *Sunan* but in books such as Ibn Taymiyya al-Cadd's (d. 652/1254) *al-Muntaqa min aḥbâr al-Muṣṭafa*, Ibn Hajar's (d. 852/1449) *at-Talkhiṣ al-khabîr* and Zayla'i's (d. 762/1360) *Naṣb ar-râya* make this claim invalid, either (See. Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 34-35). However, if we say "Abû Dâwûd, involves most of the reports about **method of ahkâm (usûl-i ahkâm)**," that would be adequate (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -02- M. Fatih Kaya - 07.10.2017", 1:54:33-1:54:45).

it can be in my book from a different line.<sup>51</sup> Here my aim is not to give the lines. Because that is too much for learners.

11. I do not know anyone else apart from me who completes all of the Sunan completely. Hasan b. Ali al-Hallâl<sup>52</sup> (d. 242/856) gathered for about nine hundreds of them (900) and told that Ibn al-Mubarak said so:<sup>53</sup> “The sunnah<sup>54</sup> reported from the Prophet (pbuh) are about nine hundred (900) hadiths.” When he was told that: “Abû Yûsuf (d. 182/798) says they are about one-thousand and a hundred (1100).”, he answered<sup>55</sup>: “Abû Yûsuf takes these weak hadiths from here and there.”

<sup>51</sup> It is ambiguous -to our opinion- what Abû Dâwûd means by this last sentence. Because while he says a sunnah “he did not give place” in his book is almost groundless in the previous sentence; in the next sentences he tells that the sunnah/hadith “he did not give place” in his book might have taken part in the book via another line. This seems contradictory. When the paragraph is considered as a whole, Abû Dâwûd’s intention may be understood in the following way: I have a certain organization in Sunan 1. If you are asking a hadith coming with a definite line, I did not take it to my book as it is problematic in terms of its validity, however that hadith takes place in my book as a valid one via another line. 2. The thing stated by this hadith, which does not take place in other hadith books but in mine, already takes part in my book in a different way/indirectly. Because I did not give all of the lines of hadith not to make students tired.

Here it is a matter to be noted that Abû Dâwûd uses sunnah and hadith instead of each other.

<sup>52</sup> Meccan muhaddith Hasan b. Ali al-Huzalî al-Hulvânî al-Hallâl. Buhârî, Muslim, Abû Dâwûd, Tirmidhî and Ibn Mâce made references from his reports (Abû Abdillâh Shamsuddîn Muhammad b. Ahmad b. Osmân az-Zahabî at-Turkmânî, *al-Kâshif fi ma’rifati man lahû rivâya fi al-Kutub as-sittah* (with *Burhânuddîn Abû al-Wafâ Ibrâhîm b. Muhammad Sibî Ibn al-Ajamî al-Halabî’s Khâshiyâ*), ed. Muhammad Avvâma - Ahmad Muhammed Namir al-Hatîb, 2<sup>nd</sup> edition (Jeddah: Dâr al-Yusr – Dâr al-Minhâc, 1430/2009), 2: 274).

<sup>53</sup> In the Princeton copy, it is not Hasan b. Ali al-Hallâl who reported from Ibn al-Mubarak. The owner of the sentence is Abû Dâwûd like in the previous sentence, the expression is (ونكروا عن ابن المبارك أنه قال) “They said Ibn al-Mubarak said as follows” (See. Princeton University Library, “Risalat Abî Dâwûd Sulaimân ibn al-Ash’ath al-Sijistânî”, accessed: 30 July 2018, <https://catalog.princeton.edu/catalog/4803866>, vr. 222<sup>b</sup>).

<sup>54</sup> Saheeh and constant ones.

<sup>55</sup> Shu’be b. Hajjaj (d. 160/776), Sufyân as-Saurî (d. 161/778), Yahyâ b. Saïd al-Kattân (d. 198/813), Abdurrahmân b. Mahdî (d. 198/813), Ahmad b. Hanbal (d. 241/855) and some others say there are 4400 (saheeh) hadiths -without repetition- reported from the Prophet as musnad; Ishaq b. Râhûya (d. 238/852) says it is about 7000. Also, Ahmad b. Hanbal, from Ibn Mahdî; Ishaq b. Râhûya from Yahyâ b. Saïd al-Qattân reported the statement “Harams and halals are 800 hadiths among them.”. About the subject, Abû Bakr Ibn al-Arabî (d. 543/1148) said: “The ahkâm hadiths in *Sahîhân* are about 2000 in number. Abû Dâwûd as-Sijistânî, reporting from Ibn al-Mubarak said there are 900 hadiths. What they mean with these numbers is the ones about haram and halal among the direct sentences by the Prophet (pbuh) -God knows the best -. (Actually) each of them said according to the one he reached, for this reason they stated different (numbers) from each other.” (Ibn Hajar, *an-Nukat*, 1: 299-300; Also see. Abû Abdillâh Shamsuddîn Muhammad b. Ahmad b. Osmân az-Zahabî at-Turkmânî, *Siyaru a’lâmi an-nubalâ’*, ed. Shu’aib al-Arnaûd et al., 3<sup>rd</sup> edition (Beirut: Muassasat ar-Risâla, 1405/1985), 7: 39, 9: 544).

The reasons of this controversy about the numbers of ahkâm hadiths are:

1. Counting different lines of the same text, as well,
2. Difference of opinion on which hadiths are ahkâm hadiths,
3. Divergency about whether most of the ahkâm ahkâm hadiths are valid (whether they have the recognition conditions),
4. Having different information about Sunan.

Like this, it is also said that there are 500 ahkâm verses in Quran. This knowledge must be understood as the number of verses which directly speak of ahkâm is 500. Otherwise, there are a lot of verses from which ahkâm can be inferred (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 36-37).



12. I indicated all of the hadiths that are in my book and that show weakness in a high level.<sup>56</sup> Some of the hadiths in my book do not have precise references.<sup>57</sup> Those hadiths, about which I did not say anything, are suitable ones<sup>58</sup> and some of them are more precise than others.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> “Abū Dāwūd -May Allah mercy him- actually followed the conditions of his own ijtihad and indicated the ones which are really weak and are not suitable for reinforcement; and he tolerated the ones which are not very weak and are suitable for reinforcement and did not make any statement about them. From his silence (on some occasions), it cannot be understood that this report is fine (makbul) for him. Especially if we consider the definition of “fine (hasen)” in the technical terms which emerged later: as the one from the parts of saheeh in the tradition of predecessor, and which requires practice according to most of the scholars, or which Bukhārī did not prefer (to take in his book), but Muslim took in his book (used) or vice versa (to which Muslim did not give place but Bukhārī did), it constitutes the lowest part of saheeh. If it is to go lower, it becomes out of proof and it goes between weakness and hasen (finess).  
The most outstanding reports of those in Abū Dāwūd's *Sunan* are the ones excluded by Bukhārī and Muslim together which form almost half of the book.

After that, there comes the reports which one of them take but the other did not.

Following that, there comes the saheeh-lined reports that neither of them took in their books but away from being illat and shāzz.

Next, there are reports with salah (good) lines that scholars accept by supporting each other and comes from two or more moderate ways.

Right after that, there are reports whose lines are weak because of the deficiency of its reporters' memorization and Abū Dāwūd gives place to such reports and he mostly keeps quiet.

Finally, there are reports with obvious weakness because of their reporters and Abū Dāwūd does not keep quiet about them and mostly shows their weakness. On some occasions, he keeps silent depending on their reputation and being munkar. Allah knows the best.” (Zahabī, *Siyar*, 13: 214-215).

<sup>57</sup> It is in the level of hasen or weak with tolerable weakness (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 38). The expression in the text “some of their lines are not saheeh” (ومنه ما لا يصح مسنداً), is seen as (ومنه ما لا يصح مسنداً) “some of them are not saheeh as musnad” in Princeton copy (See. Princeton University Library, “Risalat Abi Dāwūd Sulaimān ibn al-Ash'ath al-Sijistāni”, erişim: 30 Temmuz 2018, <https://catalog.princeton.edu/catalog/4803866>, vr. 222<sup>b</sup>).

<sup>58</sup> Sālihun li'i-ihitjāj wa al-i'tibār wa al-istishhād (Biqā'i, *an-Nukat al-wafiyya*, 1: 257, 259; Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 40).

“Abū Dāwūd's statement “If there are hadiths with severe weakness, I must have stated it.”; makes us feel that he **would not make explanations** for the reports without severe weakness. Moving from here, the reports that Abū Dāwūd kept quiet about are not like (salah), fine with terms and they are different:

1. Ones in the *Sahihān* part or ones with the validity condition,
  2. Ones with the characteristic of Hasen li-zatihy,
  3. Ones with the characteristic of hasen only when supported (hasen li-ghayrihy),
- A good many of those ones in the last two definitions take place in his book.
4. Ones which are weak, but without a united rejection about the reporting of its reporter.

According to Abū Dāwūd all these kinds of reports can be proven with.

As Ibn Mandah says, as well, Abū Dāwūd, gives a weak hadith “if he cannot find other hadiths in the related bab”; because according to him is a stronger proof than common view (Ibn Hajar, *an-Nukat*, 1: 435-436).

However, it is seen after careful examination that: although it is a fact that 'he proved with the weak ones and preferred them to comparison, the truth is that: Abū Dāwūd is not of the opinion that weak reports can be proven with about the reports he kept quiet for (See. Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 39-45).

Other similar evaluations on the subject are in Ibn as-Salāh's (d. 643/1245) *Ma'rifatu anwā'i 'ilm al-hadīth* in “hasan” chapter, Zarkashī's (d. 794/1392) *Hāshiyah*, Zaynuddin al-İrāqī's (d. 806/1403) *at-Taayid wa al-izāh*, Biqā'i's (d. 885/1480) *an-Nukat al-wafiyya*, Sakhawī's (d. 902/1496) *Fath al-mughīth*, Suyūti's (d. 911/1505) *Tadrīb ar-rāvi*, Amīr San'āni's (d. 1182/1768) *Tawzih al-afkār*, Laknawī's (d. 1304/1886) *al-Ajwiba ve Zafar al-amāni*, Tāhir al-Cazāiri's (d. 1338/1920) *Tawcih an-naẓar*, Zafar Ahmad at-Tahanawī's (d. 1892-1974) *Qawā'id*. For more information see. Muhammad Hadī Ali Madkhalī, *Mā sakata 'anhu Abi Dāwūd mim mā fi isnādih za'if* (MA Thesis, Cāmiat al-Islāmiyya, 1414); Nūristāni, *Risālatu Abi Dāwūd ilā ahli Makkah*, 127-139. Also, about the subject, there is a long article called *Sukūtu Abi Dāwūd 'ala al-hadīth fi Sunanih mafhūmuh wa āṣāruh* written by Nihād Abdulhalīm Ubaid who is a Hadith-i Sharif and Sciences lecturer in Kuwait University Shariah and Islamic Studies Faculty.

<sup>59</sup> The saheeh here does not mean saheeh in a certain meaning, but as he himself stated at the beginning of the letter, (أصح ما عرفت في الباب) “it is the most saheeh hadith he knew about the related subject” (See. Biqā'i, *an-Nukat al-wafiyya*, 1: 257, 259).

13. In the event that someone else -but not me- had authored this book, I could say a lot more things about it.<sup>60</sup> This is a book in which all of the sunnah that come from the Prophet (pbuh) via suitable references take place, and yet those fiqhi statements/provisions inferred from the hadiths do not take place in it.<sup>61</sup>

14. For people, I do not know anything else that is more necessary than learning this book after Qur'an. It would not harm a person not to write any scholarly things<sup>62</sup> after authoring this book and he understands the value of the book by looking at what is in the book, by thinking and trying to comprehend them.

15. The sources of the matters<sup>63</sup> that al-Sauri, Malik and Shafi'i examine are those hadiths. I find it nice for someone to write the opinions<sup>64</sup> of the Prophet (pbuh) along with these books<sup>65</sup>, and to write books such as *Jami'* by Sufyân as-Sawrî, which is the best book ever written by the companions of the Prophet and by the people.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> I would speak in a more comfortable way and would praise my book which I cannot do now (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 1:00-1:40).

<sup>61</sup> In Abû Dâwûd's view, his book contains all of the sunnahs. However, statement (provisions, fatwas and ijtihads) that are gained via inference from the Companions, the Tabi'in and from the others following them hardly ever take place in his book (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 45-46).

<sup>62</sup> Abû Dâwûd's purpose by "scholarship" must be meaning "hadith" with its widely known meaning in the first years. In addition to this, it is possible that he might have meant other shar'i scholarships such as fiqh and tafsir.

<sup>63</sup> Of his fiqhi evaluations.

<sup>64</sup> This statement by Abû Dâwûd brings to mind the importance of oral expressions by the Companions and of the ijtihads. Because, these have a big and important role in understanding the difficulties and solutions of sunnah. Because of that, it is seen that in the hadith books of tabi'in scholars and other scholar following them until the early 2<sup>nd</sup> hijri century also include the fatwas and statements of the Companions. Even, Imam Bukhârî is the one who uses the statements of the Companion and the fatwa of the tabi'in most commonly in the translation of the book he named *al-Musnad (al-Câmi' al-musnadu aş-şahîh...)*. This results from the importance of these in understanding sunnah properly and from the need to them (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 46). Therefore, there are 176 mawkuuf and 65 maqtu' reports in *Sunan* near marfu ones (Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 440).

<sup>65</sup> Here, as books constituting his *Sunan* can be understood by the word "books", also the books by Sawrî, Malik and Shafi'i who are the pioneers both in religion and in scholarship (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 11:00-13:34).

<sup>66</sup> The meaning by "jami" used here is not the kind of book which is known by covering eight parts which are: siyar al-Nabî, adâb, tafsir, aqaid, fitaan, ahkâm, ashrat and manaqib according to the following scholars. On the contrary, for the previous ones, even if "jami": is musnad (merfu'-muttasil(contiguous) or not, even if it contains the mentioned eight chapters or not, even if it is organized in fiqhi babs with an organization that can be seen in Sufyân as-Sawrî's and Ma'mar b. Râshid's (d. 153/770) *jamis* or with another organization that was known by the previous muhaddiths or not, it is a detailed book constituted of hadiths (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 47).

In the respect above, Muslim's book is considered as a jami book. However, in the original name of the book (*al-Musnad aş-şahîh al-mukhtaşar min as-Sunan bi-nakl al-'adli 'an al-'adli 'an Rasûlillâh şallallâhu 'alayhi wa sallam*) the "jami" expression does not take place in Bukhârî's (*al-Câmi' al-musad aş-şahîh al-mukhtaşar min umûri Rasûlillâh şallallâhu 'alayhi wa sallam wa Sunanih wa ayyâmih*). For this reason, there are people who hesitate about whether Muslim's book is a *jami* or not. Therefore, some of them are of the opinion that the book cannot be called as a *jami* as the tafsir chapter in the book is really brief (little if any). Whereas according to others' usage Muslim's book is a *jami*. Also, in Tirmidhi's book's original name, (*al-Câmi' al-mukhtaşar min as-Sunan 'an Rasûlillâh şallallâhu 'alayhi wa sallam wa ma'rifet aş-şahîh wa al-ma'lûl wa mâ 'alayh al-'amal*) "jami" expression takes part, yet it is widely known as a *Sunan*. However, for the following ones "Sunan" is the name given to book that only contain ahkâm hadiths. Yet, Tirmidhi's book does not only contain chapters about ahkâm.

Moving from all of these, the difference between the **technical terms** in the time of the descendent and the **usages** in the time of the predecessor should be paid attention and the old usages should not be evaluated with later well-established/reduced definitions (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 24:00-25:20).

16. Most of the hadiths I took in my book *Sunan* are well-known.<sup>67</sup> These are available with everyone who wrote a fair number of hadiths. However, everyone does not have the capacity to classify<sup>68</sup> them. Praise can be accorded as these are well-known (hadiths). Because even when it is a report by Malik Malik, Yahyâ b. Saïd and prominent trustees in the field of hadith, a contradictory<sup>69</sup> hadith cannot be proven. Even if someone proves a contradictory hadith, you can see those whose criticize that hadith and those who does not prove the contradictory-munkar<sup>70</sup> hadith. However, no one has the power to reject a well-known, contiguous and precise hadith.

17. Ibrahim an-Nakhaî (d. 96/714) said: "Scholars do not welcome contradictory hadiths." Yazid b. Abû Habîb (d. 128/745) also said: "When you hear a hadith, announce it like you do in the case of a lost entity; if it is known by everyone, that is great, if not just throw it away."<sup>71</sup>

<sup>67</sup> The point in the "well-known" here, is not the well-known which is a technical term known among later muhaddiths and method-makers; but the hadiths that are prevalent among the companions of fuqaha and fatwa and which are practiced by some of them, although there is single news (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 47).

In the later period, hadith consists of two parts (in terms of the number of reporters) which are unknown and well-known. While *unknown* (*ghareeb*): is the report whose reporter opposed or acted selfishly about, well-known (*mashhûr*) is not like this. "Azeez", which we know as the third one, does not take part in their technical terms. Therefore, in Hakem Naysabûri's (d. 405/1014) *Ma'rifa* or Hatîb Baghdâdi's (d. 463/1071) *Kifâya*, there is no distinct title as *azeez*. Yet, there is used the expression not as a characteristic of the report, but as a characteristic of the reporter, meaning "with a low number of reports", *azîz al-hadîs* (*cidden*) (See. Abû Abdillâh Muhammad b. Abdillâh al-Hâkim an-Naysabûri, *Ma'rifatu 'ulûm al-hadîth wa kammiyyati ajnâsîh*, ed. Ahmad b. Fâris as-Salûm, 2<sup>nd</sup> edition (Riyadh: Maktabat al-Ma'ârif, 1431/2010), 587, 629, 683, 685, 691, 694. (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfî Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 33:10-34:50).

<sup>68</sup> Choosing and differentiating the well-known and respected ones from the other ones or knowing aspects such as what the hadiths are about, their organization and determining the ahkâm to be inferred from them.

<sup>69</sup> "The unknown" he means: has the meaning of opponent to the well-known (the known/the preserved) like the reporting of a hadith from someone else while everyone reports it from a certain person (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 47).

<sup>70</sup> Abû Dâwûd recorded "the unknown" as being *shâzz* here. The "shâzz" here means *munkar* and it also means the one which is not known by hadith circles for the reasons of being opponent and egocentric. "The unknown" is not a term: meaning a single hadith which is directed criticism for its reporter or its text. On the contrary, they are *mufrad*/single reports which are criticized/considered weak because of a problem in its text or line like one with problematic text by the fatwa leaders, and whose egocentrism cannot be eliminated with an amenable, which is opposed by the reports of better or more reliable ones. In the following paragraph, it is meant by "unknown" in Ibrâhîm an-Nakhaî's (d. 96/714) statement (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 47).

Hatîb Baghdâdi in his work *al-Câmi' li-ahlâk ar-râvi wa âdâb as-sâmi' mavzû'* after hadiths, starts a new thread called "Reporting Well-Known Hadiths's Being Fine and Rejecting Unknown and Munkar Ones" in which *unknown* and *munkar* mean the same as *gharîb-shâzz* statement above (See. Abû Bakr Ahmad b. Ali b. Sâbit al-Hatîb al-Bagdâdi, *al-Câmi' li-ahlâk ar-râvi wa âdâb as-sâmi'*, ed. Muhammad Acâc al-Hatîb (Beirut: Muassasat ar-Risâla, 1412/1991), 2: 136). (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfî Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 46:10-51:38).

<sup>71</sup> A similar statement by Avdaî is: (كنا نسمع الحديث، فنعرضه على أصحابنا كما يعرض الدرهم الزائف، فما عرفوا منه أخذنا به، وما (انكروا تركنا) "When we heard a hadith, we presented it to our scholar teachers just like presenting a coin to a goldsmith (to understand whether it is pure or adulterated). We used to take the ones they knew and accepted; and we used to eliminate the ones they did not know." (Abû Muhammad Ibn Hallâd al-Hasan b. Abdîrrahmân b. Hallâd ar-Râmhurmuzî, *al-Muḥaddith al-fâsil bayna ar-râvi wa al-wâ'i*, ed. Muhammad Muhibbuddin Abû Zaid (Cairo: Dâru az-zahâir, 1437/2015), 323; Abû Bakr Ahmad b. al-Husain b. Ali al-Bayhaqî, *Ma'rifat as-Sunan wa al-âṣâr*, ed. Abdulmu'tî Amin Qal'aci (Beirut: Dâru Qutaiba, 1991/1412), 1: 143). (Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfî Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 45:29-46:00).

18. In the *Sunan* book, there are also hadiths that are not contiguous.<sup>72</sup> These are *mursal*<sup>73</sup> and *mudallas*, as I must have taken them when there are not contiguous precise hadiths (in any subject) in accordance with the definition of most hadith scholars. The report al-Hasan (al-Basrî d. 110/728) took from Jabir (d. 78/697),<sup>74</sup> and again al-Hasan took from Abû Huraira<sup>75</sup> (d. 58/677), al-Hakîm (d. 115/731) took from Miqsam (d. 101/719) and he took from Ibn Abbâs (d. 68/687) is an example to this. Al-Hakem Miqsam listened only four hadiths.<sup>76</sup> When it comes to the report of Abû Ishaq (as- Sabî'î d. 127/745) from al-Harîs (al-A'war d. 65/684)<sup>77</sup> and his report from Ali, Abû Ishaq listened<sup>78</sup> only four hadiths from al-Harîs and there is not even a single *musnad* hadith among them. There are really few hadiths of these kind in *Sunan* book. Perhaps there is one hadith reported by al-Harîs al-A'war in the *Sunan* book, and I wrote it afterwards.<sup>79</sup>

19. Sometimes in a hadith there are signs showing that it is precise, however when it remained hidden from me or I did not understand it, I did not take that hadith to my book.<sup>80</sup> Sometimes I took the hadith in my book and I explained it (its reason).<sup>81</sup> Sometimes I could not have a grasp of it (the reason).<sup>82</sup> And on some

<sup>72</sup> He gives place to such reports that are not contiguous, and this is because he cannot find a contiguous report according to the method of the ahl al-Hadith (hadith scholars) in the related bab (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 48).

<sup>73</sup> It is observed that when Abû Dâwûd uses the words “*mursal*” and its plural form “*marasil*”, he has different intentions. It is understood that when he mostly means the reports of *tabi'in* with “*merâsil*” in the plural form, with “*mursal*”, which is its singular form, he means *munkati* in its widely-known usage in earlier times, both from his statements which were previously used in 6<sup>th</sup>, 7<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> paragraphs and from his usages in his *Kitâb al-Marâsil*. Therefore, Hakem Naysabûri, in his *Ma'rifa* in the eighth chapter under the title “*Ma'rifat al-Marâsil al-Muhtalaf fi al-ihitjâj bihâ*” speaks of the reports by *tabi'in* (See. Hâkem Naysâbûri, *Ma'rifatu 'ulûm al-hadîth*, 174-179). Here (18<sup>th</sup> paragraph) Abû Dâwûd wishes the *munkati* which has the meaning of not the contiguous one (See. Klasik Metin Okumaları, “Risâlatu Abi Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfî Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017”, 55:26-56:36).

<sup>74</sup> Although Hasan Basrî lived in the same age as (contemporary) Jabeer, he did not listen any hadiths from him, and his reports from Jabeer are *mursal*, that's to say *munkati* (Abû al-Fadl Shihâbuddîn Ahmad b. Ali Ibn Hajar al-Askalânî, *Tahdhîb at-Tahdhîb* (India: Matba'atu Dâirat al-Ma'arif an-Nizâmiyya, 1326), 2: 267).

<sup>75</sup> Hasan listened only one hadith from Abû Huraira (Ibn Hajar, *Tahdhîb at-Tahdhîb*, 2: 269-270).

<sup>76</sup> al-Hakam b. Utaiba al-Kindî, Kufan faqih (See. Zahabî, *al-Kâshif*, 2: 304-306). Miksam b. Bucra (or Nacda) (See. Zahabî, *al-Kâshif*, 4: 337-338). According to the report by Shu'ba from Yahyâ b. Saïd al-Qattân, Hakam listened five hadiths from Miqsam, his other reports from him are from the book by means of (wecadeh) obtaining (Zahabî, *Siyar*, 5: 210).

<sup>77</sup> al-Haris al-A'war, according to most of the muhaddiths, is a severely weak reporter (See. Zahabî, *Siyar*, 4: 153-154).

<sup>78</sup> Abû Ishaq listened four hadiths from al-Haris, and his other reports from al-Haris are from the book. Both of them lived in Kufa for a long time and they are contemporary (Zahabî, *Siyar*, 4: 153, 154). Moreover, it is also reported that Abû Ishaq saw Hazrat Ali (r.a.) (Zahabî, *Siyar*, 5: 393).

<sup>79</sup> In *Sunan* there are four reports from al-Haris al-A'war in total. Three of them are via Abû Ishaq ash-Sabî'î and one of them is via Amir ash-Sha'bi (See. Camâluddîn Abû al-Hajjâj Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf al-Mizzî, *Tuhfat al-ashraf bi-ma'rifat al-a'raf*, ed. Abdussamad Sharafuddîn, 2<sup>nd</sup> edition (Beirut: el-Maktab al-Islâmî - ad-Dâr al-Kayyima, 1403/1983), 7: 350-357). Most probably, when he could not find another report to take part in a bab that he determined previously, he had to give place to his report (See. Klasik Metin Okumaları, “Risâlatu Abi Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfî Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017”, 1:09:10-1:09:55).

<sup>80</sup> Sometimes the line of the hadith is really *saheeh* and the hadith is away from deficiencies; however, as Abû Dâwûd cannot determine its validity and correctness, he does not give place to it in his (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 50).

<sup>81</sup> Sometimes he takes a deficient hadith and explains the deficiency in it to announce that it is deficient (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 50).

<sup>82</sup> He sometimes may have taken a deficient hadith as he did not know its deficiency, and he is excusable in this (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 50).

occasions, for ones like this I stopped (on purpose).<sup>83</sup> Because, it would give harm to the society to show all of the deficiencies of the hadith. Because the society cannot easily comprehend such things.<sup>84</sup>

20. The number of these *Sunan* books<sup>85</sup> is eighteen juzs together with mursals. Mursal hadiths<sup>86</sup> comprise one of these juzs.<sup>87</sup> Some of the mursals reported from the Prophet (pbuh) are not precise,<sup>88</sup> and some of them are musnad together with others (books): contiguous (and) precise.<sup>89</sup>

21. The number of hadiths in my books (juzs) is about four-thousand and eight-hundred (4800),<sup>90</sup> and about six-hundred (600) hadiths are mursals.<sup>91</sup>

22. Whoever wants to compare these hadiths (to their reports in other books), considering their statements as well (should well know): Sometimes, even though a hadith is reported via well-known imams in addition to majority, (in my book) it comes from a line (which is not well-known) because it contains statements with a lot of meanings.<sup>92</sup> (I acted choosily about statements; however) Among all these books,<sup>93</sup> I known ones with reports (which are not choosy and use random reports), as well.

<sup>83</sup> Sometimes, he might have given place to a deficient hadith; yet he also might have kept quiet about it without expressing its deficiency (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 50).

<sup>84</sup> Because they cannot understand such matters, or they misunderstand and their wishful belief in hadiths (sunnahs) is spoiled (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 50).

Ibn Rajab, who agrees totally with Abū Dāwūd's this sentence, speaks longly on this matter: "This matter is exactly as Abū Dāwūd says. Common people cannot comprehend such things... Most of them hit at the scholars of hadith because of this... However, those who are competents of scholarship, its practices and sunnah, determine and state these deficiencies with a religious sincerity/effort and with the aim of saving the sunnah of the Prophet (pbuh), so their effort is to reveal other hadiths which are not deficient... ." (See. Ibn Rajab, *Sharḥu 'Ilal at-Tirmidhī*, 2: 892).

<sup>85</sup> Here he means "juzs" by the word "books" (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 51).

<sup>86</sup> With "mursals" here and later, he means the reports by tabi'in (Klasik Metin Okumaları, "Risālatu Abi Dāwūd ilā Ahli Makkah fī Vasi Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 1:24:03-1:24:09).

<sup>87</sup> The first and the original work of the field, *al-Marāsīl*, was first published in Cairo in 1310 by Ali as-Sunni at-Trablusi without mentioning its lines (Kandemir, "Abū Dāwūd es-Sijistāni", 10: 121). Later, the publications of Abd al-Aziz as-Seirawan (Beirut 1406), Shu'aib al-Arnaūd (Beirut 1408) ve Abdallah al-Zahrāni (Riyadh 1422) were made with its lines.

<sup>88</sup> Because there is another deficiency apart from its references or because it was referenced to weak and matruk reporters (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 51). The case of mural's being saheeh is when there is no other deficiency in the hadith and when it is only references, according to those who prove with mural (See. Klasik Metin Okumaları, "Risālatu Abi Dāwūd ilā Ahli Makkah fī Vasi Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 1:24:10-1:25:28).

<sup>89</sup> When he could not find the hadith as musnad (contiguous) and gave as mural, or when he reports it as mural because of another reason (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 51).

<sup>90</sup> Abū Dāwūd here, gives the number of hadiths in seventeen (17) juzs. That's to say, he gives separately the number in his *Sunan* and the number in his *Marāsīl*. The ballpark number which he gives soon after that means the number of mural hadiths in the single juz left.

<sup>91</sup> This number in *Sunan*'s different editions and publications is different for four or five hundred hadiths. This results from the difference in the method for counting the hadiths (See. Klasik Metin Okumaları, "Risālatu Abi Dāwūd ilā Ahli Makkah fī Vasi Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 1:26:49-1:25:28). On the other hand, differences in reports are influential in this. For instance, according to Muhammed Muhyiddin Abdulhamid's publication, the number of hadiths in *Sunan* is 5274. The number of mursals in Shu'aib al-Arnaūd's *Kitāb al-Marāsīl* critical edition is 544 (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 52). Also, while the number of hadiths in Muhammad Avvāma's edition is (reported by Ibn Daseh) as 5232, (See. Abū Dāwūd, *Kitāb as-Sunan*, 5: 595), the number of hadiths in Shu'aib al-Arnaūd's edition is 5274 (See. Abū Dāwūd Sulaimān b. al-Ash'ath b. Ishāq al-Azdi as-Sijistāni, *Sunanu Abi Dāwūd*, ed. Shu'aib al-Arnaūd - Muhammad Kāmil Karaballī, 2<sup>nd</sup> edition (Damascus: Dāru ar-Risālat al-Ālamiyya, 1437/2016), 7: 544).

<sup>92</sup> The aim of this sentence is: If a hadith comes from ways more than one, even if its line which is not well-known, I preferred the one with more/gathered indications for ahkām (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 52).

<sup>93</sup> From books and journals written about ahkām hadiths (Abū Ghuddah, *Thalāthu rasāil*, 53).

23. Sometimes it is known via another one's hadith that the line (of a hadith) is not contiguous. And one who hears this (line) can only notice that (it is not contiguous) by knowing other reports and having information about them. For instance, the line, which one was reported as from Ibn Curaic (d. 150/767) "I was informed by al-Zuhri' (d. 124/742) ..."<sup>94</sup>, as this is reported by (Ibn Curaic's student) al-Bursâni<sup>95</sup> (d. 203/818) "from Ibn Curaic, and he reported from al-Zuhri"<sup>96</sup>. Whoever hears this, thinks it is contiguous, however it is certainly not precise. For this reason, we have given up that. Because the original of the hadith<sup>97</sup> is not contiguous, (therefore) it is not precise; it is a hadith with contradiction. There are many hadiths alike. Those who does not know the fact would say "He rejected the precise hadith reported from that person, but took the contradictory hadith reported from this person."<sup>98</sup>

24. (This) *Sunan* book covers only ahkâm hadiths; *Zuhd*, *Fazâili 'Amâl* and the other parts are not covered. All of these four thousand eight hundred hadiths are ahkâm hadiths. I did not exclude many precise hadiths outside of ahkâm such as *Zuhd*, *Fazâil* and other parts.<sup>99</sup>

25. Wa's-salamu alaikum wa rahmatullah wa beraqatuh,

Allah (Te'ala) shall bless to our Prophet Muhammad his clean stainless family, outstanding companions, his wives who are the mothers of believers with mercy and a with a complete salam. Sufficient for us is Allah, and (He is) the best disposer of affairs.

## CONCLUSION

Abû Dâwûd's *Sunan*, which is regarded one of the perfect works among the classified Hadith books in terms of compiling ahkâm reports, has become famous in the Islamic world soon after its compilation. Scholars who were knowledgeable about the book asked questions to the author of the book, who was still alive then, in order to get more solid, durable and satisfactory information about the content of the book. Among those who asked these questions were Meccan scholars, as

<sup>94</sup> An expression which indicates discontinuity openly.

<sup>95</sup> Muhammad b. Bakr b. Osmân al-Bursâni al-Azdi al-Basri. Sika, sâhib al-hadis (See. Zahabi, *al-Kâshif*, 4: 89).

<sup>96</sup> An expression that has the possibilities of both *inkita* (discontinuity) and *ittisal* (continuity). The report that Bursâni's transferred by a statement; which openly means *discontinuity*, Ibn Curaic's expression "I was informed from al-Zuhri ...", "I was informed by Ibn Curaic and he was from Zuhri (I was informed that) ..." as if it was contiguous (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 53).

<sup>97</sup> The statement "I was informed from al-Zuhri..."

<sup>98</sup> Here attention is drawn to that: Abû Dâwûd gives place to the deficient report if there is no better one in the related bab. However, among those he gave place, he rejects the ones whose deficiencies are severe. However, this may not be noticed by someone who criticizes the report and it can be said "He took the deficient one while there was a saheeh one". Yet, this is not the case. Because, the report that Abû Dâwûd did not take in his book but those who criticize consider as saheeh, is actually weaker and more deficient than the one he took in his book. The example he gave is a good example to this. With this example, he stresses that knowing such hidden deficiencies depends on knowing the hadiths well (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 53-54).

<sup>99</sup> His feeling the necessity to express that he did not include *Zuhd* and *Fazail* parts in his *Sunan*, means in other *Sunan* books, these parts were given place (See. Klasik Metin Okumaları, "Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih -04- M. Fatih Kaya - 14.10.2017", 1:38:13-1:38:49). Other than that, in *Sunan* there are also subjects such as *al-Hurûf wa al-qirâât*, *al-Malâhim*, *as-Sunna* apart from ahkâm (Abû Ghuddah, *Thalâthu rasâil*, 54). For an evaluation about this case see. Dinçoğlu, *Ebû Dâwûd'un Sünen'i*, 265-300.

well. Abû Dâwûd wrote a letter in order to introduce *Sunan* and explain his method in the book, in particular for them, and in general for others.

The letter, which can rarely be found despite its fame, only has two copies now. One of them is in Damascus Al-Zahiriyah Library, and the other one is in Princetown University. The studies done on the letter are mostly based upon the copy in the Zahiriyah copy, yet there are publications conducted on the Princeton copy, as well.

The letter is of vital importance both for hadith history and method and for *Sunan* book itself. On one hand, it provides an opportunity to identify, understand and evaluate *Sunan* via its author, on the other hand it presents information and evaluations about hadith history and method within the frame of ahkâm hadiths. The fact that there are references to the letter when it is necessary in most of the method books confirms this fact, too.

The letter is profoundly rich and obscure text as well in spite of its short volume. Its having been written in a time when the technical terms had not yet gained acceptance, distinctions in language and style, and some special meanings' being given by some terms used in letter, can be listed among the reasons of this obscurity.

It has also been seen that some of the cases indicated by Abû Dâwûd in the letter are not like he said in *Sunan*:

- Although he says there are one or two hadiths in every bab, there are many babs in which he wrote a lot of hadiths.
- Though he says he had not given place to the reports of any matruk al-hadith reporters, according to the scholars' detections he narrated the reports of such reporters.
- Most probably, he made his mark in one of the most controversial issues of hadith history and style by stating that he predicated hadiths with severe weakness and also the ones about which he did not say anything are "salih". It is confirmed that some of the reports about which he made no remark are really weak and they need explanations as well as others.
- Knowing that he indicated the munkar reports present in his book, it is determined that there are reports that he did not point as munkar.
- The fact that he claims that his book contains all the sunnah practices, and the book is enough for someone about the knowledge of sunnah and even that a sunnah practice which is not in his book is almost groundless is both contrary to facts and really hyperbolic.
- The number he gives for the number of hadiths in his book is nearly 400 more than the actual number.
- He says that he only took the hadith al-Ahkâm in his book; he did not give place to reports about chapters Zuhd (detachment), Fazâil al-A'mâl and etc. However, there are chapters such as al-Hurûf wa al-Qiraat, al-Malâhem, as-Sunnah in his work, as-Sunan.

Certainly, all of these can be answered as such; the evaluations of hadiths and reporters was ijthadi in the end, Abû Dâwûd made some differences in his book over time, some of the words had not yet become terms so his intention for using them was different, his reliance to the book was perfect and the cases which can be considered as controversial are actually resulted from the differences in reports. However, these questions and other ones similar to them, which were also criticized by the scholars of the next periods, have not yet been answered clearly.

After all, what we are trying to do is to make efforts to be able to understand. As it can be seen in the historical process, it should not be forgotten that there are and may be different evaluations about the addressed subjects. Along with that, it seems necessary that *as-Sunan* should be examined in detail to be able to understand the letter correctly and exactly by taking the differences of copies into consideration, and that some studies should be done specific to *as-Sunan* about each subject expressed in the letter.

## BIBLIOGRAPHY

- Ali, Ashraf Salâh. "Nazarât fî Risâlati Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah". *Dirâsât* 554, (Shawwâl 1432/August 2011): 45-47. (<https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=262245>).
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 3<sup>rd</sup> edition. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Publications, 2009.
- Bayhakî, Abû Bakr Ahmad b. al-Husain b. Ali. *Ma'rifet as-sunan wa al-âşâr*. Ed. Abdulmu'tî Amîn Qal'acî. Beirut: Dâru Qutaiba, 1991/1412.
- Biqâ'î, Abû al-Hasan Burhânuddîn İbrâhîm b. Omar b. Hasan ar-Rubât al-Hırbavî. *an-Nukat al-wafıyya bimâ fî sharh al-Alfiyya*. Ed. Mâhir Yâsin al-Fahl. Riyâd: Maktabat ar-Rushd Nâshirûn, 1428/2007.
- Çakan, İsmail Lütî. *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri - Faydalanma Usulleri*. 6<sup>th</sup> edition. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Publications, 2008.
- Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâwûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publications, 2012.
- Abû Dâwûd, Sulaimân b. al-Ash'ath b. Ishâq al-Azdî as-Sijistânî. *Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî vaşfi Sunanih*. Ed. Muhammad b. Lutfî as-Sabbâğ. 3<sup>rd</sup> edition. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1405.
- Abû Dâwûd, Sulaimân b. al-Ash'ath b. Ishâq al-Azdî as-Sijistânî. *Kitâb as-Sunan Sunanu Abî Dâwûd*. Ed. Muhammad Avvâma. 3<sup>rd</sup> edition. Jeddah: Dâr al-Yusr – Dâr al-Minhâc, 1431/2010.
- Abû Dâwûd, Sulaimân b. al-Ash'ath b. Ishâq al-Azdî as-Sijistânî. *Risâlat al-Imâm Abî Dâwûd as-Sijistânî ilâ Ahli Makkah fî vaşfi Sunanih (Thalâthu rasâil fî 'ilmi muştalâh al-ḥadîth içerisinde)*. Ed. Abdulfattâh Abû Ghudda. 3<sup>rd</sup> edition. Beirut: Maktab al-Matbûât al-Islâmiyya, 1435/2014.



- Abû Dâwûd, Sulaimân b. al-Ash'ath b. Ishâq al-Azdî as-Sijistânî. *Sunanu Abî Dâwûd*. Ed. Shu'aib al-Arnaûd - Muhammad Kâmil Karaballî. 2<sup>nd</sup> edition. Damascus: Dâr ar-Risâlat al-Âlamiyya, 1437/2016.
- Abû Dâwûd, Sulaimân b. al-Ash'ath b. Ishâq al-Azdî as-Sijistânî. *al-Marâsil*. Ed. Shu'aib al-Arnaûd. Beirut: Muassasat ar-Risâla, 1408/1988.
- Andûnisi, Muhammad Sabrân Afandî. *al-Matrûkûn wa al-majhûlûn wa marviyyâtuhum fî Sunani Abî Dâwûd*. MA, Câmiatu Umm al-Qurâ, 1396/1976.
- Farâhîdî, Abû Abdirrahmân al-Halîl b. Ahmad b. Amr b. Tamîm. *Kitâb al-'Ayn*. Ed. Mahdî al-Mahzûmî - Ibrâhîm as-Sâmarrâi. Dâru wa Maktabat al-Hilâl, no date.
- Hâkim Naysâbûrî, Abû Abdillâh Muhammad b. Abdillâh. *Ma'rifatu 'ulûm al-hadîth wa kammiyyati ajnâsîh*. Ed. Ahmad b. Fâris as-Salûm. 2<sup>nd</sup> edition. Riyadh: Maktabat al-Ma'ârif, 1431/2010.
- Hatîb Baghdâdî, Abû Bakr Ahmad b. Ali b. Sâbit. *al-Câmi' li-ahîlâq ar-râvî wa âdâb as-sâmi'*. Ed. Muhammad Acâc al-Hatîb. Beirut: Muassasat ar-Risâla, 1412/1991.
- Hattâbî, Abû Sulaimân Hamd b. Muhammad b. Ibrâhîm b. al-Hattâb al-Bustî. *Ma'âlim as-Sunan*. Alappo: al-Matbaat al-Ilmiyya, 1351/1932.
- Internet Archive. "Sharhu Risâlati Abî Dâwûd ilâ ahli Makkah fî vasfî Sunanih: Abdulkarîm al-Hudayr (PDF + MP3)". Accessed: 25 July 2018. [https://archive.org/details/Risalat\\_Abi\\_Daoud](https://archive.org/details/Risalat_Abi_Daoud).
- Ibn Hajar, Shihâbuddîn Abû al-Fadl Ahmad b. Ali b. Muhammad al-Askalânî. *at-Talkhîs al-habîr fî tahrîci ahâdithi'r-Râfi'î al-kabîr*. Ed. Abû Âsim Hasan b. Abbâs. Egypt: Muassasatu Qurtuba, 1416/1995.
- Ibn Hajar, Shihâbuddîn Abû al-Fadl Ahmad b. Ali b. Muhammad al-Askalânî. *an-Nukat 'alâ Kitâbi Ibn aş-Şalâh*. Ed. Rabî' b. Hâdî Umair. 4<sup>th</sup> edition. Riyadh: Dâr ar-Râya, 1417.
- Ibn Hajar, Shihâbuddîn Abû al-Fadl Ahmad b. Ali b. Muhammad al-Askalânî. *Tahdhîb at-Tahdhîb*. India: Matba'atu Dâirat al-Ma'ârif an-Nizâmiyya, 1326.
- Ibn Khayr, Abû Bakr Muhammad al-Ishbîlî. *Fihristu Ibn Khayr al-Ishbîlî*. Ed. Muhammad Muâd Mansûr. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyya, 1419/1998.
- Ibn Kasîr, Abû al-Fidâ Ismâîl b. Omar al-Qurashî ad-Dimashqî. *al-Bidâya wa an-nihâya*. Ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin at-Turkî. Cairo: Dâru Hacr, 1424/2003.
- Ibn Rajab, Abû al-Faraj Zaynuddîn Abdurrahmân b. Ahmad al-Baghdâdî ad-Dimashqî al-Hanbalî. *Sharhu 'Ilal at-Tirmidhî*. Ed. Hammâm Abdurrahîm Sa'îd. Jordan: Maktabat al-Manâr, 1407/1987.
- İmamoğlu, Lütfü. *Ebû Dâvud ve Süneni*. MA Thesis, Atatürk University, 2000.

- al-Baghdâdî Ismâîl, b. Muhammad Amîn al-Bâbânî. *Hadiyyat al-‘ârifîn asmâ al-mu‘allifîn wa âşâr al-muşannifîn*. Beirut: Dâru Ihyâ at-Turâs al-Arabî, no date.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Dâwûd es-Sicistânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 119-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Publications, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. “Sünen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 141-142. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Publications, 2010.
- Kattânî, Abû Abdillâh Muhammad b. Ca‘far b. Idrîs. *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyâni meşhûri kütûbi's-sünneti'l-müşerreffe*. Translated by. Yûsuf Özbek. İstanbul: İz Publications, 1994.
- Qinnawcî, Abû al-Tayyib as-Sayyid Siddîk Hasan Khân. *al-Ĥitta fî dhikr aş-şihâh as-sittah*. Ed. Ali Hasan al-Halabî. Beirut: Dâr al-Cil - Dâru Ammâr, 1405.
- Klasik Metin Okumaları. “Risâlatu Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Vasfi Sunanih (M. Fatih Kaya)”. Accessed: 25 July 2018. [https://www.youtube.com/playlist?list=PLDIK15\\_ISIzrqovORuncOuq5JHhEUxuWR](https://www.youtube.com/playlist?list=PLDIK15_ISIzrqovORuncOuq5JHhEUxuWR).
- Kurt, Abdurrahman. *Sahih-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. MA Thesis, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, 2013.
- Madhalî, Muhammad Hâdî Ali. *Mâ sakata ‘anhu Abî Dâwûd mimmâ fî isnâdih za ‘îf*. MA Thesis, Câmiat al-İslâmiyya, 1414.
- Mamdûh, Mahmûd Saîd. *at-Ta‘rif bi -awhâmi man qassame as-Sunan ilâ şahîhin wa za‘îfîn*. 2<sup>nd</sup> edition. Dubai: Dâr al-Buhûs li ad-Dirâsât al-İslâmiyya wa Ihyâ at-Turâs, 1423/2002.
- Mizzî, Camâluddîn Abû al-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tahdhîb al-Kamâl fî asmâ ar-ricâl*. Ed. Bashshâr Awwâd Ma‘rûf. Beirut: Muassasat ar-Risâla, 1400/1980.
- Mizzî, Camâluddîn Abû al-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tuĥfat al-ashrâf bi-ma‘rifat al-aĥrâf*. Ed. Abdussamad Sharafuddîn. 2<sup>nd</sup> edition. Beirut: al-Maktab al-İslâmî - ad-Dâr al-Qayyima, 1403/1983.
- Muhib li-Alî wa az-Zahrâ. “Sharhu Risâlati Abî Dâwûd li-ahli Makkah li ad-Duktûr Mahmûd Sa‘îd Mamdûh ad-Dars al-Awwal Cuz’ 1”. Accessed: 25 July 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=bjw2l5X7dI0>.
- Multaqâ Ahl al-Hadîth. “Nazarât fî Risâlati Abî Dâwûd ilâ Ahli Makkah”. Erişim: 30 July 2018. <https://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=262245>.
- Nûristânî, Muhammad Muhammadî b. Muhammed Camîl. *Risâlatu Abî Dâwûd ilâ ahli Makkah fî vaşfi Sunanih (al-Madkhal ilâ Sunan al-Imâm Abî Dâwûd ile beraber)*. Kuwait: Maktab ash-Shuûn al-Fanniyya (Mashrû‘u Qirâa wa Samâ‘ al-Kutub as-Sab‘a), 1429/2008.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publications, 1985.

- Princeton University Library. "Risâlat Abî Dâwûd Sulaimân ibn al-Ash'ath al-Sijistânî". Accessed: 30 July 2018. <https://catalog.princeton.edu/catalog/4803866>.
- Râmhurmuzî, Abû Muhammad Ibn Hallâd al-Hasan b. Abdîrrahmân b. Hallâd. *al-Muḥaddith al-fâṣil bayna ar-râvi wa al-wâ'i*. Ed. Muhammad Muhibbuddîn Abû Zaid. Cairo: Dâr az-zahâir, 1437/2015.
- Sahâranpûrî, Halîl Ahmad. *Baṣṣat al-majhûd fî ḥalli Sunani Abî Dâwûd* (with Muhammad Zakariyyâ al-Kandahlawî's ta'lîks). Ed. Takiyyuddîn an-Nedwî. Beirut: Dâr al-Bashâir al-Islâmiyya, 1427/2006.
- Shâfi'î, Abû Abdillâh Muhammad b. Idris b. Abbâs. *ar-Risâla*. Ed. Ahmad Shâkir. Egypt: Maktabat al-Halabî, 1358/1940.
- Suyûtî, Calâluddîn Abû al-Fadl Abdurrahmân b. Abî Bakr. *al-Baḥru'llazî zaḥar fî sharḥi Alfîyyat al-aṣar*. Ed. Abû Anas Anîs b. Ahmad al-Andûnûsî. al-Mamlakat al-Arabiyya as-Suûdiyya: Maktabat al-Ghurabâ al-Asariyya, no date.
- Yeniél, Necati - Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâwûd Terceme ve Şerhi*. İstanbul: Şamil Publications, 1987.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. 2<sup>nd</sup> Ed. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Publications, 2008.
- Zahabî, Abû Abdillâh Shamsuddîn Muhammad b. Ahmad b. Osmân at-Turkmânî. *al-Kâshif fî ma'rifati man lahû rivâya fi'l-kutub as-sittah* (with Burhânuddîn Abû al-Wafâ Ibrâhîm b. Muhammad Sibî Ibn al-Acamî al-Halabî's Ḥâshiya). Ed. Muhammad Awwâma - Ahmad Muhammad Namir al-Hatîb. 2<sup>nd</sup> Ed. Jeddah: Dâr al-Yusr - Dâr al-Minhâc, 1430/2009.
- Zahabî, Abû Abdillâh Shamsuddîn Muhammad b. Ahmad b. Osmân at-Turkmânî. *Siyaru a'lâm an-nubalâ'*. Ed. Shu'aib al-Arnaûd et al. 3<sup>rd</sup> Ed. Beirut: Muassasat ar-Risâla, 1405/1985.
- Zarkashî, Abû Abdillâh Badruddîn Muhammad b. Bahâdir b. Abdillâh at-Turkî al-Misrî. *an-Nukat 'alâ Muḥaddimeti Ibn aṣ-Ṣalâḥ*. Ed. Zaynulâbidîn b. Muhammad. Riyâd: Advâ as-Salaf, 1419/1998.







## **İslâm Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği**

Waqfeya in Islamic Civilization: The Case of Hazrat Omar

**Bahattin TURGUT**

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

Dr. Lecturer, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History, Zonguldak / Turkey  
bahattinturgut02@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4289-1350

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.460649

**Atıf / Citation:** Turgut, Bahattin. "İslâm Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği / Waqfeya in Islamic Civilization: The Case of Hazrat Omar". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 50 (Aralık/December 2018/2) 271-293.

doi: 10.29288/ilted.460649

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Kur'an'ın infaqı dair emirleri ve Hz. Peygamber'in teşvikleri temelinde mal varlıklarını vakfeden sahabilerden biri de Hz. Ömer'dir. Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda "Semğ" adı verilen hurma bahçesini vakfeden Hz. Ömer, hilafeti döneminde bu vakfını büyük bir sahabe topluluğu önünde kayıt altına alarak İslâm kültür ve medeniyetinin ilk teferruatlı vakfiyesini oluşturmuştur. Bu uygulama sayesinde İslâm toplumlarında vakıf kurma ve vakfiye akdetme gelenek haline gelmiştir. İslâm tarihi boyunca bu uygulama temelinde geliştirilen vakfiye, Osmanlı döneminde en mükemmel halini almıştır. Bu incelememizde İslâm medeniyetinin ilk örnek vakfiyelerinden biri olan Hz. Ömer'in vakfiyesi, mahiyeti ve özellikleri itibarıyla ele alınacaktır. Ayrıca Hz. Ömer'in Mescid-i Aksa ve Sahre'sine yönelik gerçekleştirdiği vakfın taşta yazılmış vakfiyesi de çalışmamızda değerlendirilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** *İslâm Tarihi, Hz. Ömer, Vakfiye, Semğ, Taş vakfiye, Mescid-i Aksa.*

## Abstract

*Hazrat Omar as one of the companions of Prophet Muhammad (May Allah be blessed with him) devoted his property in line with the orders of the Qur'an regarding endowment and the incentives of Prophet Muhammad. Following Prophet Muhammad's advice, he devoted a date grove called "Samgh". During his caliphate, he registered his endowment in the presence of a crowded group of companions, which made the first elaborate endowment of the Islamic culture and civilization. Thanks to the practice of endowment, founding a waqf and devotion have become a tradition among Islamic communities. Throughout the history of Islam, endowment has developed based on that practice and gained its most excellent status during the Ottoman period. In this study, the endowment of Hazrat Omar as one of the first endowment examples of Islamic civilization will be analyzed for its importance and special aspects. Additionally, the stone-plate inscription of the endowment that Hazrat Omar made to Al-Aqsa Mosque and Sahra will also be scrutinized.*

**Keywords:** *Islâmic History, Hazrat Omar, Wakfiya, Samg, Stone Waqfeya, el-Aksa Mosque.*

## Extended Summary

Qur'an and Sunnah have counted sadaqah and infaq (help the one in need without asking anything in return) as the best deeds in the path of Allah and encouraged the Muslims to infaq. Prophet Mohammed, who endowed Quba Mosque and Al-Masjid Al-Nabiah to his ummah, also dedicated his lands in Medina, Khyber, Fadak and Yanbu by allocating them to the needs of the Islamic community, the equipment of the army and the needs of the poor.

Prophet Mohammed, who has been a religiously and worldly example to his companions, in his speech regarding why he gave his lands for sadaqah and he also declared verbally on which conditions and for what aims he gave the lands. With these declarations, the Prophet has actually revealed the principles that should be included in waqfiye. Although he did not regulate a waqfiye for the properties he gave as alms, Hazrat Ali realized that the prophet's land in Yanbu was also endowed, while he was regulating a waqfiye for his own lands, he also regulated one in the name of the prophet. Those who were rich among the prophet's companion and who took the prophet as an example, established waqfs and by registering those waqfs they formed waqfiyes.

The basic characteristics of waqfiye, which is the management guide of the waqf, which are one of the basic institutions of Islamic Civilization were first put forward by Hazrat Omar in the light of prophet's advice.

Hazrat Omer did not only prepare a first waqfiye from a written document, but also was one of the first to form a waqfiye in the form of an inscription on the stone. The record of "the whole lands of Nuba village being endowed to Al-Aqsa Mosque by Hazrat Omar", is placed on a stone inscription of waqfiye, which used to be on the wall of the Omari Masjid that was constructed on behalf of Hazrat Omar in Nuba village, Palestine which was conquered during his time, but now the stone inscription is under protection in Al-Masjid Al-Aqsa museum.

Hazrat Omar, who recorded that the village of Nuba was an endowment, on a stone waqfiye,



also endowed the palm garden called ‘Samgh’ as a result of prophet’s advice, on the seventh year of hegira. Hazrat Omar regulated a waqfiye for the endowment of the “Semğ”, during the times when he was the khalifa of the prophet. The clerk of the waqfiye was Muaykib b. Ebu Fatima, who was an employee in the state treasury. He recorded to the waqfiye that, Abdullah b. Erkam, Sirma b. Ekva and a slave who were all employees in the treasury were witnesses for their waqfiye. Furthermore, he also invited crowds of people from muhajir and ansar to make them witness the writing of the waqfiye.

The practice of bringing witnesses to the waqfiye of Hazrat Omar has become a tradition in the history of Islam. The archive documents show that especially during the Ottoman era numerous community leaders, Islamic clergy, pundits and administrators were all called on to be readily present when waqf contracts were established in the courts.

Shortly after Hazrat Omar gave away his land of palm dates called “Semğ” as alms, he also gave away his land located in Vadi’l-Kura and registered both of these lands in his waqfiye. Later on, his daughter Hazrat Hafsa and his son Abdullah also made contributions to his waqf. This practice constituted a framework for the tradition of waqf expansion and addendum of waqfiye which developed in the later Muslim communities.

Giving away his property as alms with sincere feelings in the name of Allah, Hazrat Omar prevented waqf properties from being sold by adopting a principle that “The property-itself- cannot be sold” in order to protect the waqf status of a property eternally. The practice of waqf has been implemented in the Islamic states for centuries based on the statements of the Prophet (May Allah be blessed with him) in line with the principle that Hazrat Omar defended.

As mentioned in waqfiye, by Hazrat Omar saying “A waqf property is never to be sold, nor given away as a gift” Hazrat Omar wanted to point out that waqf properties can’t be used in return for profit, reputation or status. ‘Not letting a waqf property be inherited’ is a highly significant principle for ensuring continuous use of that property for charitable purposes. Otherwise, bequeathing a waqf property to the heirs will pave the way for exploitation.

Hence, it is essential for the mutawalli who is responsible for administrating a waqf to continue with his duty according to a certain system. As can be seen in the example of Hazrat Omar, the people who endow a real property can either become the first mutawalli of the waqf or appoint someone else. A mutawalli must be an honest, trustworthy and well-respected person. The founder of the waqf can also appoint one of his descendants with such merits as the waqf mutawalli. Thus, Hazrat Omar appointed his own daughter Hazrat Hafsa, who is one of the most respected women of her time, as the mutawalli. Presumably, this anecdote explains how the tradition of appointing a family member as a mutawalli began. Following Hazrat Hafsa, Hazrat Omar always wanted an elderly and astute descendant of him to take over the duty of mutawalli in order to ensure continuation of his waqf. Therefore, Hazrat Omar administered the waqf until he died and after his death Hazrat Hafsa took over his duty. Following her, Abdullah b. Omar and his sons administered the waqf.

Hazrat Omar banned the mutawalli from giving harm to the waqf property. The mutawalli is not allowed to sell or save the fruits grown in the garden in order to make money. However, it was not considered as harmful to eat or offer them to a guest or a friend customarily. It was also noted that the same rule applied to the founder of the waqf. It is narrated that the Muslims embarking on long journeys with caravans stopped by and spent the night in Samgh palm date garden and were offered dates.

The income of Hazrat Omar’s Waqfiye had to be spent on “the waqf, the poor, close relatives, the slaves to be set free, jihadists who fight on the path towards Allah, guests and travellers”.

The descendants of Omar and the following generations as well as pundits tried hard to protect and continue his legacy ‘waqf’ meticulously. Hazrat Omar’s grandchildren copied the documents of waqfiye and gave them to the pundits. As an expression of respect, they wrote about his waqfiye in their books giving a historical account of it. Throughout the history of Islam, Hazrat Omar’s waqfiye set an example for all the others and waqfs were always well-preserved, but the most detailed waqfs were established during the Ottoman Era.

## GİRİŞ

İslâm Medeniyetinde vakfiyeyi izah etmek için önce vakfiyeye temel teşkil eden vakıf konusunun ele alınarak açıklanması gerekecektir. Vakıf konusunun anlaşılması ise öncelikle Kur'an'ın sadaka ve infaka dair teşviklerini ve Hz. Peygamber'in toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik gerçekleştirdiği vakıf uygulama ve düşüncesinin temelini teşkil eden teşviklerini, bağışlarını ve sadakalarını ortaya koymakla mümkün olacaktır. Hz. Peygamberin öğütleri çerçevesinde sahip oldukları en sevimli mallarını Allah yoluna vakfeden sahabe neslinin başta Hz. Ömer olmak üzere vakfiye oluşturma faaliyetleri İslam medeniyeti açısından önemli bir gelişme olduğundan Hz. Ömer'in vakfiyesi araştırmamızın ana teması olarak ele alınacaktır.

Kur'an<sup>1</sup> ve Sünnet,<sup>2</sup> Allah yolunda sadaka ve infakı en hayırlı amellerden saymış ve Müslümanları infaka teşvik etmiştir. Hz. Peygamber infaka teşvik etmekle kalmamış, bizzat gerçekleştirdiği uygulamalarıyla İslâm tarihinin ilk vakıflarını tesis etmiştir. Medine'ye hicret esnasında inşa ettiği Kuba Mescidi ve kendi adını taşıyan Mescid-i Nebi Hz. Peygamber'in ilk hayrî vakıflarıdır.<sup>3</sup>

Hız. Peygamber, hayrî vakıflarından başka, sahibi olduğu arazilerini İslâm toplumunun ihtiyaçlarına, ordunun teçhizine ve Müslümanların fakirlerinin ihtiyaçlarının karşılanmasına tahsis etmek suretiyle vakıf hizmetlerinin ilk örneklerini ortaya koyarak ashabına örnek olmuştur.<sup>4</sup> Hız. Peygamber'in Medine'de, Hayber'de,<sup>5</sup> Fedek'te<sup>6</sup> ve Yenbu'da<sup>7</sup> arazileri mevcuttu. Bu arazilere bağış veya ganimet yoluyla

<sup>1</sup> “Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe iyiliğe kavuşamazsınız.” (Âl-i ‘İmran, 3/92). “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın en güzelinden ve sizin için yerden çıkardığımız şeylerden infak ediniz.” (Bakara, 2/ 267)

<sup>2</sup> “İnsanoğlu öldüğünde üç şey müstesna amel defteri kapanır; devam eden sadaka, faydalanılan ilim, ebeveynine dua eden salih bir evlat” (Müslim, “Vasiyye”, 14; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 14).

<sup>3</sup> Abdullah b. Muhammed b. Sa'd el-Huceyli, *el-Evkâfu'n-Nebeviyye ve Evkâfu'l-Hulafâi'r-Raşidin* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1971), 45.

<sup>4</sup> Hız. Peygamber'in hadislerinde ve ashabın sözlerinde “vakıf” terimine rastlanmaz, fakat ona karşılık habs, sadaka, sadaka-i carie, sadaka-i müebbede terimleri yer alır. Hadisçiler ve İslâm tarihçileri eserlerinde “vakıf” terimini kullanmışlar, vakıf anlamına gelen sadaka ve habs kelimelerinin yer aldığı hadislerin konu başlıklarını “vakıf” olarak belirtmişlerdir. Bilgi için bk. Buhârî, “Vesâyâ”, 3; Müslim, “Vasiyye”, 14; İbn Mace, “Sünnet”, 20.

<sup>5</sup> Hayber, Medine'nin 180 Km. Kuzeyinde Yer Alan Eski Bir Ticaret Ve Ziraat Merkezi Olup Cahiliye Döneminde Yahudilerin Yaşadığı Yedi Ayrı Kaleden Oluşmaktaydı. Kalelerinin Sağlamlığı, Arazilerinin Verimliliği Ve Su Bentlerinin Çokluğu İle Meşhur Bir Yerleşim Merkezi İdi. Bilgi İçin Bk. Muhammed Hamidullah, “Hayber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Tdv Yayınları, 1998), 17: 20; Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût B. Abdillâh El-Hamevi, *Mu' Cemü'l-Büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1979), 2: 410.

<sup>6</sup> Fedek, Medine ile Hayber arasında, Medine'ye yaklaşık 150 km. mesafede Yahudilerin yaşadığı bir yerleşim yeri idi. Hayber'in fethinden sonra Fedek halkı topraklarının yarısı karşılığında Hız. Peygamber ile anlaşma yaptı. Hız. Peygamber, Müslümanların istedikleri zaman Yahudileri çıkarmaları şartını da bu antlaşmaya ilave etti. Fedek, savaş yapılmadan ele geçirildiği için arazisinin yarısı Hız. Peygamber'e tahsis edildi. Hız. Peygamber, Fedek'ten elde edilen geliri amme işlerine, yolculara, misafirlere ve ailesinin giderlerine tahsis etti. Bilgi için bk. Hüseyin Algül, “Fedek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 294; Hamevi, *Mu' cemü'l-Büldân*, 4: 238.

<sup>7</sup> Yenbu', Arabistan'ın Kızıldeniz sahilinde bir yerleşim yeri olup Medine'nin 200 km. batısında yer almaktadır. Bilgi için bk. Mustafa L. Bilge,- Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Yenbu'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 421; Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b. Şafi' b. Abdulmuttalib b. Abdümenâf el-Muttalibi el-Kuraşî el-Mekki eş-Şafii, *Tefsiru İmam eş-Şafii* (Suûdi Arabistan: Dâru'd-Tedmüriye, 2006), 2: 877.

sahip olmuştu.<sup>8</sup> Hz. Peygamberin sahip olduğu mülklerin başında Uhud savaşında şehit düşen Muhayrik'in<sup>9</sup> Medine'deki yedi parça hurma bahçesi gelmekteydi. Yahudi kökenli sahabe olan Muhayrik, Uhud savaşı öncesinde Müslüman olmuş ve şehit olduğu takdirde, sahibi olduğu yedi parça hurma bahçesini Hz. Peygamber'in tasarrufuna bıraktığını söylemiş, Allah Teâlâ'nın dilediği şekilde o araziler üzerinde tasarrufta bulunabileceğini vasiyet etmişti. Nitekim Muhayrik, Uhud'da şehit olunca Hz. Peygamber, onun verimli arazilerini İslâm'ı yaymak için yapılacak faaliyetlerle başışlamıştı.<sup>10</sup>

Benî Nadir Yahudileri sürgününden geriye kalan arazi de Hz. Peygamberin tasarrufunda idi. Oradan elde edilen gelirden öncelikle ailesinin masraflarını karşılamış, geri kalanı ile fakir Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamıştı.<sup>11</sup> Hayber'den kendi payına düşen araziye üç hisseye ayıran Hz. Peygamber, üçte ikisini ihtiyaç sahibi Müslümanlar için vakfetmiş, üçte birini de kendi ailesinin geçimine tahsis etmişti.<sup>12</sup> Fedek, savaş yapılmadan elde edildiğinden Hz. Peygamber'e tahsis edilmişti. O da Fedek arazisinden elde edilen gelirden aile geçimi için ihtiyaç duyduğu miktarını almış, artanını yolda kalmışlara, evlenmeye gücü yetmeyen bekârlara ve Haşimoğullarının fakirlerine başışlamıştı.<sup>13</sup> Yenbu'daki arazisini ise akrabalarına, fakirlere, yoksullara ve yolculara harcanmak üzere vakfetmişti.<sup>14</sup> Bütün bunlardan Hz. Peygamber'in kendisine ait arazilerin tümünü hayatta iken İslâm'ın yayılması ve Müslümanların ihtiyaçlarının karşılanması için vakfettiği, sadece ailesini geçindirecek kadar bu gelirlerden istifade ettiği söylenebilir.

Hayatta iken bütün mallarını İslâm toplumunun ihtiyaçlarına sadaka kılmak suretiyle vakfeden Hz. Peygamber: “*Biz peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktıklarımız sadakadır*”<sup>15</sup> diyerek terekesinin vakıf olduğunu açıklamıştır. Hz. Cüveyriye'nin kardeşi Amr b. Haris de; “*Allah'ın Resulü vefat ettiği zaman ne bir dirhem, ne de bir dinar, ne bir köle, ne bir cariye ne de başka bir şey bıraktı. O, beyaz katırını, silahını ve bir de sadaka kıldığı (vakfettiği) arazisini (Hayber ve Fedek) bı-*

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Abdülmelik ibn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1990), 3: 298.

<sup>9</sup> Muhayrik; Asıl ismi Husayn iken, Müslüman olunca Hz. Peygamber ona Abdullah adını vermiştir. Aslen Kaynukağulları Yahudilerindendir, fakat Nadiroğulları mahallesinde ikamet etmiştir. Uhud savaşı öncesinde İslâmiyeti kabul edip, Müslümanların safında yer almış, savaşmış ve yaralanmıştır. Yaralanınca Medine'de sahibi olduğu yedi parça hurma bahçesini Hz. Peygamber'e vasiyet etmiş, ardından şehit olmuştur. Bilgi için bk. İbrahim Hatipoğlu, “Muhayrik en-Nadri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 22; Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed Ebû Zehra, Hâtemü'n-Nebiyîn (Kahire: Daru'l-Fikr el-Arabî, 1425/2004), 2: 584.

<sup>10</sup> Ebû Zeyd Ömer ibn Şebbe, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1979), 1: 173.

<sup>11</sup> Buhârî, “Cihad”, 86; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 18,19.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef* (Beirut: el-MektEbü'l-İslâmî, 1983), 10: 375.

<sup>13</sup> Ebû Dâvûd, “İmâre”, 23, 24; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 238; Şibli Nu'manî, *Siretu'l-Faruk*, Arapçaya tercüme eden: Celal Said Hafnavî (Kahire: Meclisu'l-A'la li's-Sakafe, 1998): 347.

<sup>14</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10: 375; Nazif Öztürk, *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1983): 45.

<sup>15</sup> Buhârî, “Meğâzi”, 14, 38.

*raktı*,<sup>16</sup> diyerek Hz. Peygamber'in terekesi olan arazilerin vakıf olduğuna işaret etmiştir.

Dini ve dünyevî her hususta ashabına örnek olan Hz. Peygamber, henüz hayatta iken arazilerini ümmetin ihtiyaçları doğrultusunda sadaka kılarak vakıf kurma konusunda da fiilî uygulamalarıyla ashabına önder ve örnek olmuştur. Hz. Peygamber, sahip olduğu arazilerini vakfettiğine dair yaptığı açıklamalarda bu arazileri hangi şartlarda ve hangi cihetlere yönelik vakfettiğini de beyan etmiştir.<sup>17</sup> Bu da göstermektedir ki vakfın kurulması ile vakfın idaresi ve idamesine dair ilkelerin ortaya konulması aslı itibarıyla Hz. Peygamberin tavsiyelerine ve uygulamalarına dayanmaktadır.

Hz. Ebu Bekir,<sup>18</sup> Hz. Ömer,<sup>19</sup> Hz. Osman<sup>20</sup> ve Hz. Ali<sup>21</sup> başta olmak üzere sahabeden Hz. Peygamber'i örnek alan imkân sahibi kimseler de mallarını Allah yolunda vakfederek Hz. Peygamberi örnek almışlardır.<sup>22</sup> En sevimli malı olan Hayber'deki Semğ adlı hurma bahçesini vakfederek Hz. Peygamber'i örnek alan sahabeden biri olan Hz. Ömer, onun bu konudaki tavsiyelerini yazılı bir metin haline getirmek suretiyle bir vakfiye oluşturarak asırlar boyu hayır yarışında bulunacak olanlara örnek olacak bir uygulama başlatmıştır.

## 1. ASR-I SAADETTE VAKFİYELER

Hz. Peygamber, İslâmî tebliğin ilk zamanlarında Kur'an-ı Kerim ile karışır endişesiyle hadislerin yazılmasına müsaade etmemiştir.<sup>23</sup> Daha sonra Hz. Ali,<sup>24</sup> Abdullah

<sup>16</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 1; Buhârî, "Cihad", 86; Ebû Dâvûd, "İmâre", 18, 19.

<sup>17</sup> Buhârî, "Cihad", 86; Ebû Dâvûd, "İmâre", 18, 19.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd B. Ahmed B. Mûsâ B. Ahmed El-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Matbaatu Mustafa El-Bâbi El-Halebî, 1972), 18: 55. Ebû Abdullah Muhammed B. Ömer B. Vâkıd El-Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzî* (Beyrut: Dâru'l-E'lâmî, 1989), 3: 991.

<sup>19</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 33.

<sup>20</sup> Hz. Osman'ın Rûme kuyusunu vakfetmesi hakkında bk. Tirmizî, "Menâkıb", 18; Buhârî, "Vesâyâ", 33; Hz. Osman'ın Mescid-i Nebî'nin bitişiğindeki bir arsaya satın alıp Mescide vakfetmesi hakkında bk. Nesâî, "Cihâd", 44.

<sup>21</sup> Hz. Ali'nin Yenbu'daki malını vakfettiğine dair yazdırdığı vakfiyesi için bk. Abdürrezzak, el-*Musannef*, 10: 375.

<sup>22</sup> Sahabeden Sa'd b. Ubâde'nin açtığı su kuyusu için bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 41; Erkâm b. Ebû'l-Erkâm'ın evini oğullarına vakfetmesine dair bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 3: 243; Amr b. el-Âs'ın Tâif'teki Veht arazisini zürriyetinden gelenlere vakfetmesi hakkında bk. Dârimî, "Mukaddime", 43; Sa'd b. Ebû Vakkas'ın evini kızlarına vakfetmesi için bk. ibn Şebbe, *Tarihu Medine*, 1: 236; Halid b. Velid'in zirhlarını ve diğer savaş aletlerini vakfetmesi için bk. Müslim, "Zekât", 11; Zübeyr b. Avvâm'ın evini kendi neslinden dul kalan kızlarının oturması şartıyla vakfetmesi için bk. Buhârî, "Vesâyâ", 33; Abdullah b. Ömer'in Hz. Ömer'in evindeki hissesini zürriyetinden ihtiyaç sahibi olanların iskân etmeleri için vakfetmesi hakkında bk. Buhârî, "Vesâyâ", 33. İmâm Şâfiî, Mekke ve Medine'de Hz. Peygamber'in ashabı tarafından kurulan çok sayıda vakfın mevcut olduğunu ve kendi zamanında da bu vakıfların varlıklarını devam ettirdiğini haber vermiştir. Bu konuda bilgi için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9: 41.

<sup>23</sup> Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.)'ten rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Benden bir şey yazmayın. Her kim Kur'an'dan başka bir şey yazmışsa onu derhal imha etsin. Benden hadis rivayet edin; bunun bir sakıncası yok. Fakat her kim benim üzerimden kasten yalan söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın." (Müslim, "Zühd", 72)

<sup>24</sup> Buhârî, "İlim", 39.

b. Abbas, Cabir b. Abdullah<sup>25</sup> ve Abdullah b. Amr b. Âs<sup>26</sup> gibi sahâbeden bazılarında özel olarak hadis yazma izni vermişti. Hz. Peygamber'in, İslâm'ı yaymak, uzak beldelere ulaştırmak için devlet başkanlarına ve kabile önderlerine İslâm'a davet mektupları göndermesi İslâm'da önemli hususların kayıt altına alınmasının bir örneğini teşkil etmektedir.<sup>27</sup> Bu mektuplar günümüze kadar büyük bir titizlikle muhafaza edilerek gelmiştir. Müslümanlar, İslâm tarihinin ilk arşiv örneklerini teşkil eden Hz. Peygamber'in mektuplarını özel sandukalarda, güvenli müzelerde ve kütüphanelerde koruma altına almışlardır.<sup>28</sup>

Hz. Peygamber döneminde gerçekleştirilen antlaşma, yazışma ve mektupların yanı sıra onun vefatından sonra Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı cem'i,<sup>29</sup> Hz. Ömer'in divan teşkili<sup>30</sup> gibi İslâm tarih ve medeniyetinin önemli olayları İslâm'da kayıt tutmanın ve arşivlemenin ilk önemli örnekleri olarak görülmektedir. Vasiyet ayeti (el-Bakara 2/180) de Müslümanların kayıt tutma konusunda titiz davranmalarına yol açmıştır.

Hz. Peygamber'in uygulamaları temelinde başlayan, önemli meseleleri yazma, yazdırma ve muhafaza etme (arşivleme) geleneği ashab-ı kiram ile devam etmiştir.<sup>31</sup> Nitekim İslâm'ın yayılmasında hizmeti olanların, askerlik yaparak geniş coğrafyaların fethini sağlayanların, fethedilen bölgelerden elde edilen gelirlerle maaşa bağlanması için Hz. Ömer tarafından divan defterleri tanzim edilmiştir. Bu divanlarda okuma yazma bilenlerin kâtip olarak görevlendirilmeleri, bu kâtipler tarafından kayıtların titizlikle tutulması, Hz. Ömer'in talimatı çerçevesinde maaş ve atıyyelerin bu kayıtlar temelinde dağıtılması İslâm tarih ve medeniyeti açısından önemli bir gelişme olmuştur.<sup>32</sup>

İlk dönem İslâm tarihinde birkaç örneği üzerinde durduğumuz kayıt ve arşiv sisteminin önemli bir parçası da şüphesiz ki vakfiyelerdir. İslâm'ın akitleşmeye (sözleşme yapmaya) yönelik uygulamasını temelde vasiyet ayetine (el-Bakara, 2/180) dayandıran Müslümanlar, özellikle ölümlerinden sonrasına bıraktıkları malları ile ilgili vasiyetnameler tanzim etmişlerdir. İnsanların öldükten sonraki miras-

<sup>25</sup> Mehmet Emin Özafşar vd, *Hadislerle İslâm* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 1: 64.

<sup>26</sup> Abdullah b. Amr'dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: Ben, Rasulullah (s.a.v.)'den işittiğim ve ezberlemeği istediğim her şeyi yazıyordum. Kureyşli bazı kişiler, beni bu yazmaktan nehyettiler ve dediler ki: İşittiğin her şeyi yazacak mısın? Halbuki Rasulullah (s.a.v.) de insandır, öfkeli anında da neşeli anında da konuştuğu olur, dediler. Ben de bunun üzerine yazmayı bir müddet durdurdum, bunu Rasulullah (s.a.v.)'e söyledim. Rasulullah (s.a.v.) parmağı ile ağzına işaret buyurdu ve; " (Ey Abdullah) yaz, nefsim kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, bu ağızdan hakikat olmayan bir şey çıkmaz," buyurdu. (Ebû Dâvûd, "İlim", 3; Darimî, "Mukaddime", 43.)

<sup>27</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014): 853; Kasım Şulul, *Siyer-i Nebi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015): 499-501.

<sup>28</sup> Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektuplarından bazıları İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Bu mektuplar, ziyaretçilerin görüşüne açıktır.

<sup>29</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1986): 88; Cemaleddin Ebü'lFerec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Umem ve'l-Mulûk* (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1992), 4: 61.

<sup>30</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 1: 621; Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1991): 90.

<sup>31</sup> Özafşar vd, *Hadislerle İslâm*, 1: 63.

<sup>32</sup> Ali Muhammed Sallâbî, *Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008): 336.

çaları dışındaki cihetlere yönelik birtakım vasiyetlerini ifade eden vasiyetnameyi, İslâm kültür ve medeniyetinde Müslümanın titiz bir davranışı olarak değerlendirmek mümkündür. Aslında vasiyet, kişinin ölümünden sonrasına miras olarak bırakacağı malını gerçek şahıslara bağışlaması veya hayır kurumlarına teberra yoluyla temlik etmesi, vakfetmesi şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>33</sup>

“Vakfedilen bir malın hangi hayır işlerinde kullanılacağını, ne şekilde yönetileceğini gösteren senet”<sup>34</sup> anlamına gelen vakfiye, bir yönüyle vasiyetnameyle benzerlik göstermektedir. Ancak vasiyet öldükten sonraya yönelik iken, vakfiye henüz hayatta iken gerçekleştirilen bir hayır hareketinin belgesi veya ölüme bağlı sadaka-i cariyeye kabilinden bir hayır cihetine yapılan bağışın senedi olabilmektedir. Vasiyetname ve vakfiye, şartları itibariyle süreklilik ifade ettiğinden ihtilaf anında başvurulması gereken birer hakem durumundadırlar. Vakfiye, vasiyet gibi bağlayıcıdır. Vakfeden ölse de devletler, yönetimler, nesiller değişse de uygulamaya esas alınan vakfiye olmaktadır. Vakfedilen malların hem tapusu, hem kullanma kılavuzu, hem de müsaderelere karşı koruyucusu niteliği taşıyan vakfiyeler, ashâb-ı kiram tarafından düzenlenen Asr-ı Saadet döneminin ilk yazılı belge örneklerini teşkil ederler. İslâm tarihi boyunca İslâm coğrafyasında kurulan devletler, genellikle vakıf mallarının ve mülklerin korunması, idaresi ve idamesi gibi hususları vakfiyelerde yer alan şartlara göre gerçekleştirmişlerdir. İslâm coğrafyasının gayrimüslimlerce işgal edilen bölgelerinde, vakıf mallar üzerinde ortaya çıkan problemlerin hallinde de yine vakfiyeler başvuru kaynağı olmuştur.

Vakfiyelerin arşivlenmesi geleneğine paralel olarak İslâm tarihi boyunca oluşturulan devlet kurumlarında benzer kayıt sistemleri devreye girmiş, kayıtları arşivlemek tüm devletlerde bir gelenek haline gelmişse de evrak tanzimi ve arşivleme hususunda Osmanlı Devleti zirveye ulaşmıştır. Osmanlı Devleti’nin dünyanın en büyük arşivine sahip olmasını İslâm’dan aldığı ilhamla arşivini oluşturup korumasına bağlamak gerekir.

Kur’an ve sünnetin teşviki ile hayır yarışına girerek mallarını vakfeden sahabe-den bazıları vakfiyelerini de Hz. Peygamber’in uygulamaları ve tavsiyeleri çerçevesinde tanzim etmişlerdir.<sup>35</sup> Ayrıntılı bazı hususiyetleri içermesi bakımından en teferruatlı ve örnek bir vakfiye olan Hz. Ömer’in vakfiyesinden başka sahabe tarafından vakfiye oluşturanlar olmuştur. Ancak bu vakfiyeler arasında Hz. Peygamber’le ve onun faaliyetleriyle ilgisi bakımından Hz. Ali’nin vakfiyesi ile Erkam b. Ebu’l-Erkam’ın vakfiyesi öne çıkmaktadır. Bizzat kaleme aldığı vakfiyesinde Hz. Ali, önce kendi mülkiyetindeki Yenbu’da bulunan arazilerini vakfettiğini belirtmiş, ardından

<sup>33</sup> İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 174; Orazsahet Orazov - Tahir Aşirov, “Sovyet Türkmenistan’da Vakıf Araştırmaları: G. İ. Karpov Örneği”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2017): 182.

<sup>34</sup> Osman Gazi Özgüdenli, “Vakfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 465.

<sup>35</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10: 375; Nesâî, “Cihâd”, 44; Vakıdî, *Meğâzî*, 3: 991; İbn Sa’d, *Tabakât*, 3: 242-244; Hâkim, *Müstedrek*, 6: 221.

Hz. Peygamber'in Yenbu'daki arazisinin vakıf olduğunu kayıt altına almıştır. Esasen bu vakfiyeyi diğer sahabe vakfiyelerinden farklı kılan da bu özelliğidir. Söz konusu vakfiyede Hz. Ali: "*Beni cennetine koyması, ateşi benden, beni ateşten uzaklaştırması için Allah'ın rızasını umarak Yenbu arazisini tasadduk ediyorum (vakfediyorum)... Bu (vakfiye), Ali b. Ebu Talib'in malı hakkında ikrarı ve hükmüdür*", diyerek vakfını gerçekleştirme amacını ve kararlılığını ortaya koymuştur. Hz. Ali; "*...Ali'nin çocukları kendi arazilerinin bakımını ve imarını gerçekleştirdikleri gibi onun (vakıf arazinin) güvenliğinden ve yönetiminden de sorumludurlar...*" diyerek kendisinden sonra mütevellilik görevinin kendi zürriyetince yürütülmesini istemiştir. "*O (vakfın geliri), savaşta, barışta, hayırlı işlerde, akrabalara, yakın ve uzakta olanlara her türlü ihtiyaç anında infak edilsin diye Allah yolunda ve onun uğrunda yapılmış bir vakıftır,*"<sup>36</sup>sözyle de vakfın gelirinin nerelere harcanacağını açıklamıştır.

Hz. Ali, Yenbu'ya ilaveten Vadi'l-Kura, Ureyne ve Ra'd adı verilen yerlerde olan arazilerini de vakfettiğini yine bu vakfiyesinde beyan etmiştir. "*...bunlar satılmaz, hibe edilmez ve Allah yolundan başkasına miras bırakılmaz. Allah, onları kabul eder, fakat miras bırakmaz,*"<sup>37</sup> sözyle de vakfın derûnî boyutuna işaret ederek vakfı kendi mülkiyetinden çıkardığını Allah'ın mülkü haline getirdiğini ifade etmiş olmaktadır.

Hz. Ali, vakfiyenin sonunda Hz. Peygamber'in vakfindan şöyle bahsetmektedir:

*"Yenbu' civarındaki Rasulullah'ın malı da Allah yolunda ve Allah rızası için akrabalara, fakirlere, yoksullara, yolculara harcansın. İşçileri, emaneti inkâr etmeden, kendi malları gibi çaba sarf ederek arazinin bakımını terk etmeden, ihmal etmeden örfe uygun bir şekilde ondan yesinler, arazinin bakımını yapsınlar ve çalışsınlar."*<sup>38</sup>

Böylece Hz. Ali, Hz. Peygamber'e ait Yenbu'da bir arazinin olduğunu ve o arazinin de vakıf olduğunu ayrıca belirtmiştir. Hz. Ali'nin İslâm medeniyeti ve kültürüne kazandırdığı vakfiyesi, oldukça ayrıntılı kaydedilmiş olmasına rağmen vakfına kimlerin şahit olduğu belirtilmemiştir.

Diğer bir önemli vakfiye ise Hz. Peygamber'in ilk dönem tebliğ faaliyetleri için merkez edindiği Erkam b. Ebu'l-Erkam'ın "Daru'l-Erkam"<sup>39</sup> adı verilen evini vakfetmesi sonucunda tanzim ettiği vakfiyedir. O, tarihi kayıtlarda "Darulerkam" veya "Darulislam" olarak bilinen evini şahitler huzurunda Mescid-i Haram'a vakfetmiştir. Bu vakfına dair tanzim ettiği vakfiyesi şöyledir:

<sup>36</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10: 375.

<sup>37</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10: 375.

<sup>38</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10: 375.

<sup>39</sup> Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğin ilk döneminde kendisine ikametgâh olarak seçtiği evdir. Dârulislâm olarak da bilinir. Hz. Ömer, bu evde İslâm ile şereflenmiştir. Bilgi için bk. M. Asım Köksal, "Dârulerkam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 520; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 242-244; Hâkim, *Müstedrek*, 6: 2211.

*“Bismillahirrahmanirrahîm, Bu, Erkam’ın Safa tepesi hizasındaki evini tasadduk ettiğinin (vakfettiğinin) belgesidir. Bu ev, arsasıyla birlikte Harem’e dâhil edilerek harem olmuştur. Satılamaz ve miras bırakılamaz. Hişam b. As ve Hişam b. As’ın azatlı kölesi falan kişi buna şahittirler.”<sup>40</sup>*

Erkam’ın İslâmî tebliğin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber’in faaliyetlerine tahsis ettiği evini daha sonra Mescid-i Haram’a vakfettiği anlaşılmaktadır. O, vakıf eyleminin kesintiye uğramaması için vakıfların vazgeçilmez üç ilkesini; “*satılamaz, miras bırakılamaz ve hibe edilemez,*” şeklinde kaydederek vakfiyesini akdetmiştir.

## 2. HZ. ÖMER’İN VAKFİYESİ ve MAHİYETİ

Asr-1 Saadet’teki vakıf kültürünü anlamada Hz. Ömer’in ayrı bir önemi vardır. Her konuda olduğu gibi vakfiye tanzimi de İslâm tarihinde Hz. Ömer’in gerçekleştirdiği ilk uygulamalar cümlesindedir. Hz. Ömer, yazılı bir belge kabilinden ilk teferruatlı vakfiye tertip etmekle kalmayıp, taşa nakşedilmiş kitabe şekliyle de “taş vakfiye” düzenleyen ilk kişi olmuştur.

Hz. Ömer’in halifeliği döneminde fethedilen Filistin’de Halil dağında yer alan Nuba köyünde Hz. Ömer adına Ömerî Mescidi adı verilen bir cami inşa edilmiştir. Hz. Ömer’e nispet edilen söz konusu mescid, inşa tarihi kesin olmamakla beraber büyük bir ihtimalle fetihten sonra Hz. Ömer’in talimatıyla inşa edilmiştir. Ömerî mescidinin duvarında yer alan bir taşa nakşedilen kitabedeki yazının teknik açıdan henüz gelişmediği bir zamana aitmiş intibayı vermesi, söz konusu kitabenin Hz. Ömer’in emriyle taşa nakşedildiğine ihtimal vermektedir. Hz. Ömer adına düzenlenmiş olan kitabe vakfiye Ek: 1’de görüldüğü üzere Arapça şu şekilde kaydedilmiştir:

بسم الله الرحمن الرحيم هذه الضيعة نوبا بحدودها واطرافها وقف على صخرة بيت المقدس والمسجد  
الاقصى اوقفه امير المؤمنين عمر ابن الخطاب لوجه الله تعالى<sup>41</sup>

*“Rahman ve Rahîm olan Allah’ın adıyla, bu Nuba (köyü) arazisi, sınırları ve etrafıyla Beyt-i Makdis’in Sahre’sine ve Mescid-i Aksa’ya vakıftır. Mü’minlerin emiri Ömer b. Hattab onu Allah Taâlâ’nın rızası için vakfetti.”*

Bu kitabenin, İslâm tarih ve medeniyetinin ilk kitabe vakfiye örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Hz. Ömer, Kudüs’ü barış yoluyla fethedince Kâ’b el-Ahbar’ın delaletiyle Yahudiler tarafından çöplük haline getirilen Sahre’nin yerini bulup temizletmiş, eteğinde toprak taşıyarak kendisi de bu çalışmaya katılmıştır. Daha sonra da Sahre’nin önüne bir mescid yaptırmıştır. Bu mescide Ömer Camiî denilmiştir-

<sup>40</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 3: 223-225; Hâkim, *Müstedrek*, 6: 221.

<sup>41</sup> [alansab.net/forum/showthread.php?t=3797](http://alansab.net/forum/showthread.php?t=3797), erişim: 15 Eylül 2018.



tir.<sup>42</sup> Hz. Ömer, Sahre'ye ve Mescid-i Aksa'ya Nuba köyünün bütün arazisini vakfetmiştir. Bu durumu bir taşa yazdırdığı vakfiyesiyle belgelemiştir.

Taş vakfiye geleneğinin ilk örneklerinden birini ortaya koyan Hz. Ömer, günümüze kadar ulaşan İslâm medeniyetinin önemli bir uygulaması olan yazılı vakfiye geleneğini de ortaya koymuş olmaktadır. Hz. Ömer, Hayber'in fethinde kendi payına düşen "Semğ"<sup>43</sup> hurmalığını Allah Resulü'ne danışması sonucunda hicretin yedinci yılında vakfetmiştir.<sup>44</sup>

Halifeliği döneminde ise Muhacir ve Ensar'dan çok sayıda sahabenin şahitliğiyle bir vakfiye tanzim etmiştir. Söz konusu vakfiye tüm ayrıntılarıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Ayrıntılı olması yönüyle Hz. Ömer'in vakfiyesi İslâm tarihi boyunca tanzim edilen vakfiyelere kaynaklık teşkil etmiştir. Bundan dolayı da ashab-ı kiram arasında vakıf tesis edip vakfiye oluşturanlar için bir örnek olmuştur. Bir bakıma Hz. Ömer, çok sayıda uygulamaya ilk imza atan bir halife olduğu gibi vakfiye akdetme konusunda da öncülük yapmıştır. Önemli ve özellikli olmasından dolayı Hz. Ömer'in vakfiyesi birçok kaynakta yer almaktadır.<sup>45</sup>

Hz. Ömer'in vakfiyesi ile ilgili kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerde vakfiyenin kâtibinin ve şahidinin Beytülmal'de görevli devlet memurları olduğu kayıtlıdır. Ayrıca bu metinlerde "Emirü'l-Mü'minin"<sup>46</sup> unvanı da geçmektedir. Bundan dolayı sözlü olarak Semğ hurmalığının vakfedilmesinin Hz. Peygamber döneminde hicretin yedinci yılında, vakfiyenin akdedilmesinin ise Hz. Ömer'in hilafeti döneminde düzenlendiği söylenebilir.<sup>47</sup> Cabir b. Abdullah: "Ömer b. Hattab, hilafeti döneminde vakfiyesini yazdırdığında Muhacirlerden ve Ensardan oluşan bir grup insanı davet etti, onlar da geldiler, vakfiyenin akdedilmesine şahit oldular. Bunun haberi halk arasında yayıldı"<sup>48</sup> diyerek vakfiyenin Hz. Ömer'in hilafeti döneminde yazıldığını açıkça belirtmiş olmaktadır. Cabir b. Abdullah, Hz. Ömer'in vakfiyeye şahit tuttuğu sahabenin bu olaydan etkilenmeleri sonucunda çok sayıda vakfın ortaya çıkışını ise şu sözlerle ifade etmektedir: "Muhacir ve Ensar'dan mâlî imkânı olup da malını ebediyyen satılmamak, hibe edilmemek ve miras bırakılmamak üzere kesintisiz sadaka yapmayan (vakıf kurmayan) kimse bilmiyorum,"<sup>49</sup> Cabir (r.a.) bu rivayetiyle sahabenin vakfa olan rağbetini dile getirmektedir. Hz. Ömer'in ashab huzurunda

<sup>42</sup> Bilgi için bk. İsmail Altun, "Hz. Peygamber döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?", *Turkish Studies* 12/2 (Kış 2017): 16; Nebi Bozkurt, "Kubbetü's-Sahre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 305.

<sup>43</sup> Semğ: Ömer b. Hattab'ın Hayber'de vakfettiği arazisinin ismidir. Bilgi için bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 84.

<sup>44</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 22.

<sup>45</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 3; İbn Mâce, "Kitabu's-Sadakât", 2396; Ebü'l Hasan Ali b. Ömer Dârekutni, *Sünen-i Dârekutni* (Beirut: Müessesetu Risale, 2004): 4403; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 6: 264; 'Aynî, *'Umdetu'l-Kâri*, 11: 294.

<sup>46</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, 10: 376; Buhârî, "Vesâyâ", 13.

<sup>47</sup> Öztürk, *Vakıflar*: 47.

<sup>48</sup> Hassâf, Ebü Bekir Ahmed b. Ömer eş-Şeybani, *Kitabu Ahkâmü'l-Evkâf* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye: 1322): 6.

<sup>49</sup> Hassâf, *Ahkâmü'l-Evkâf*, 6

vakfiyesini akdetmesi İslâm toplumunda o derece etkili olmuştur ki Zeyd b. Sabit, Muhammed b. Mesleme, Rafi' b. Hudeyc gibi malî imkânı olan çok sayıda sahabe, onu örnek alarak mallarını Allah yoluna vakfetmiştir.<sup>50</sup>

Birçok kaynakta mevcut olan Hz. Ömer'in vakfiyesi Sahih-i Buhârî'de de yer almakta olup Türkçeye çevirisi şöyledir:

“Abdullah b. Ömer'den rivayet olunduğuna göre, babası Hz. Ömer (r.a.), Rasulullah (s.a.v.) zamanında “Semğ” denilen öz malı hurmalığı vakfetmek isteyerek: Ya Rasullah! Çok güzel ve kıymetli bir hurmalığa sahip bulunuyorum. Bu malımı vakfetmek istiyorum, bana ne tavsiye edersiniz? diyerek Hz. Peygamber'e başvurdu. Bunun üzerine Nebi (s.a.v.): Bu hurmalığın aslını (rakabesini) vakfet! Artık o satılmaz, hibe edilmez, vâris olunmaz, yalnız onun ürünü infak edilir, buyurdu. Ömer de bu malını o suretle vakfetti. Gelirini, Allah yolunda savaşanlara, azatlık anlaşması yapmış kölelere, miskinlere, misafirlerle, yolculara ve yakın akrabalarına vakfetti. Mütevellinin, vakfın rakabesine tecavüz etmeyerek yalnız nemasından örfe göre yemesinde yahut dostuna yedirmesinde de günah yoktur.”<sup>51</sup>

Hadisle ilgili olarak Hammad, Abdullah b. Ömer'in ve Hz. Hafsa'nın daha sonra birer tarla vakfederek Hz. Ömer'in vakıflarına ilavede bulduklarını rivayet etmiştir.<sup>52</sup>

Abdurrezzak'ın *Musannefi* ve Beyhaki'nin *es-Sünenü'l-Kübra* adlı eserinde ve başka kaynaklarda yer alan bir rivayet ise yukarıda meali verilen rivayete ilave bazı bilgiler içermektedir.<sup>53</sup> Türkçe olarak ifadesi şöyledir:

“Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla, bu, Allah'ın kulu, Mü'minlerin emiri Ömer'in Semğ hakkındaki yazısıdır (vakfiyesidir). Şayet Ömer vefat ederse vakfın yönetimi, yaşadığı müddetçe Hafsa'ya ait olacak ve bahçenin ürünü Allah'ın dilediği şekilde sarf edecektir. Onun ölümünden sonra, ailesinden en dirayetli kimse müteveli olacaktır. Vakfa kim müteveli olursa, onun aslını asla satmayacak ve kimseye bağışlamayacaktır. Mütevellinin, ondan kazanç sağlamaksızın onun meyvesini yemesinde veya arkadaşına yedirmesinde bir sa-

<sup>50</sup> Hassâf, *Ahkâmü'l-Evkaif*, 6.

<sup>51</sup> Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Mütercimi ve Şarihi: Kâmil Miras DİB Yayınları, 1984), 8: 222; 'Aynî, *Umdetu'l-Karî*, 11: 294; İbn Mâce “Kitabu's-Sadakât”, 2396; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 264; Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmam b. Nafi' el-Himyeri el-Yemânî es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-MektEbü'l-İlslâmî, 1983), 10: 326.

<sup>52</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2: 125.

<sup>53</sup> بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا كِتَابُ عَبْدِ اللَّهِ عُمَرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَمَعِ أَنَّهُ إِنْ تُوَفِّيَ أَنَّهُ إِلَى خَفْصَةَ مَا عَاشَتْ تُتَّقَى ثَمْرَهُ حَيْثُ أَرَاهَا اللَّهُ فَإِنْ تُوَفِّيَتْ فَإِنَّهُ إِلَى ذِي الرَّأْيِ مِنْ أَهْلِهَا، أَلَا يَشْتَرِي أَسْلَهُ أَبَدًا، وَلَا يُوَهَّبُ، وَمَنْ وَلِيَهُ فَلَا خَرَجَ عَلَيْهِ فِي ثَمْرِهِ، إِنْ أَكَلَ أَوْ أَكَلَ صَدِيقًا غَيْرَ مُتَمَوَّلٍ مِنْهُ مَالًا، فَمَا عَفَا عَنْهُ مِنْ ثَمْرِهِ فَهُوَ لِلسَّائِلِ، وَالْمَحْرُومِ، وَالنَّسِيفِ، وَذِي الْقُرْبَى، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، يَنْفَعُهُ حَيْثُ أَرَاهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ، وَإِنْ تُوَفِّيَتْ، وَمِائَةَ الْوَسْقِ الَّذِي أَطْعَمَنِي مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْوَادِي بِنَدِي، لَمْ أَهْلِكْهَا، فَإِنَّهَا مَعَ تَمَعِ عَلَى السَّنَةِ الَّتِي أَمَرْتُ بِهَا، وَإِنْ شَاءَ وَلِي تَمَعِ انْتَرَى مِنْ ثَمْرِهِ رَقِيقًا لِعَمَلِهِ، وَكَتَبَ مُعَيَّبٌ وَشَهِدَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَرْقَمِ (Abdürrezzak, *el-Musannef*, 10: 376; Buhârî, “Vesâyâ”, 13).

*kınca yoktur. Vakfın geliri, Allah'ın rızasına uygun olarak el açanlara, yoksullara, misafirlere, yakın akrabaya, yolculara ve Allah yolunda savaşanlara dağıtılacaktır. Tasadduk edilen bu mallar ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bana vermiş olduğu, benim de muhafaza ettiğim Vadi'deki 100 hisse / 100 vesk mal (arazi), hiçbir eksiltmeye gidilmeden Semğ ile birlikte Allah Rasulünün bir emri ve sünneti olarak vakfedilmiştir. Şayet Semğ'in mütevellisi dilerse onun kazancıyla bu malları işletmek üzere bahçede çalıştırmak için bir köle satın alabilir. Bu vesikayı Muaykib yazdı, Abdullah b. Erkam şahitlik yaptı.*"<sup>54</sup>

Hz. Ömer'in vakfiyesi incelendiğinde bir vakfiyede bulunması gereken ayrıntıların ilk resmî örneğinin Asr-ı Saadet'te Hz. Ömer tarafından ortaya konulduğu söylenebilir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in tesis ettiği vakıf, İslâm tarihindeki vakıf geleneğinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hz. Ömer, Allah yolunda vakfettiği mallara ilişkin yazdırdığı vakfiye ile vakıf müessesesinin kurumsallaşmasının temellerini atmıştır, denilebilir. İçerik bakımından Hz. Ömer'in vakfiyesinin, kâtip seçimi, şahitlerin tespiti, mütevellinin tayini, vakfın tevcih edileceği yönler, vakıf malının alınıp- satılmayacağı gibi bir vakfiyede bulunması gereken tüm özellikleri içerdiği görülür.

Yukarıda Türkçesini verdiğimiz iki ayrı rivayetin birincisinde Hz. Ömer'in Hayber'deki Semğ adı verilen hurmalığını vakfettiği bildirilmektedir. İkinci rivayette ise Semğ arazisi ile birlikte Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kendisine verdiğini ifade ettiği Vadi'deki 100 hisse /100 vesk araziye de Semğ arazisine ilave ederek vakfettiği açıklanmaktadır. "Vadi"den maksat, Hayber'den hemen sonra fethedilen Vadi'l-Kura'dır. Söz konusu her iki araziye de vakfeden Hz. Ömer, her iki arazisini de kayıt altına alarak vakfiyesini akdetmiştir.<sup>55</sup>

Hz. Ömer'in vefatından sonra vakfın mütevellisi olan kızı Hz. Hafsa ve oğlu Abdullah da Hz. Ömer'in vakfına ilaveten araziler vakfetmişlerdir. Semğ hurmalığı vakfının mütevellisi olan Hz. Hafsa, sonradan vakfa dâhil edilen arazilerin de mütevelliliğini birlikte yürütmüştür.<sup>56</sup>

Hz. Ömer'in vakfiyesi Hz. Ali ve Erkam b. Ebü'l-Erkam (v. 55/675)<sup>57</sup> gibi sahabiler tarafından hazırlanan vakfiyelerle karşılaştırıldığında, onların vakfiyelerinin, Hz. Ömer'in vakfiyesi gibi ayrıntılı olarak tanzim edilmemiş olmaları dikkati

<sup>54</sup> Abdürrezzak, el-*Musannef*, 10: 376; Buhârî, "Vesâyâ", 13.

<sup>55</sup> Hz. Peygamber döneminde bir ölçü birimi olan "vesk"ın miktarı konusunda bir ittifak yoktur. 122 kg. kuru gıdaya tekabül eden bir ölçü olduğunu söyleyenler olmuşsa da bunun 200 kg. a tekabül ettiğini söyleyenler de olmuştur. Bundan da her bir hisse miktarının yaklaşık 122-200 kg. tohum istiaf eden bir arazi olduğu söylenebilir. Bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Vesk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 70.

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Seyyid Ebü'l-Muâti en-Nürî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2: 125; Nazif Öztürk, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 127.

<sup>57</sup> Ahmet Önkal, "Erkam b. Ebü'l-Erkam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 305.

çeker. Hz. Ömer'in vakfiyesi incelendiğinde aşağıdaki özellikleriyle öne çıktığı görülür.

## 2.1. Vakfiyenin Şekli Özellikleri

Hız. Ömer'den günümüze intikal eden vakfiye, vakfın sınırlarının belirlenmesinde, vakıf mallarının muhteviyatı hususunda sonraki asırlarda meydana gelebilecek karışıklıkların önlenmesine katkı sunması bakımından önem taşımaktadır. Zira vakfiye, hem vakıfla ilgili şahısları belirleyici olması, hem de vakfın ebedi kılınması anlamındaki bağlayıcılığı yönüyle önemli bir belge niteliğindedir.

### 2.1.1. Kâtibin Belirtilmesi

Vakfedilen malların kayıt altına alındığına dair bilgi; “وَكَتَبَ مُعَيَّبٌ” (Muaykib kâtipliğini yaptı)” şeklinde ifade edilmiştir. Vakfiyenin kâtibisi olan Muaykib, Hz. Ebubekir döneminde beytülmal görevlisi olan Muaykib b. Ebû Fatıma (v. 662)'dır. Hz. Ömer de, Abdullah b. Erkam'ı ve Muaykib'ı beytülmal (hazine) de görevlendirmiştir.<sup>58</sup> Bu arada vakfiyenin de kâtipliğini bu zata yaptırarak vakfiyeye bir resmîyet kazandırmıştır. Hz. Ömer'in devletin önemli bir kademesi olan beytülmalde önemli bir mevki ve yetkiye sahip kıldığı memurunu vakfiyenin kâtibisi olarak seçmesi, bu hayır faaliyetine çok önem verdiğini de göstermektedir. Hz. Ömer'in yazdırdığı bu vakfiyesi onun neslinden olan insanlar ve âlimler tarafından muhafaza edilerek, kitaplara da geçirilerek günümüze kadar ulaşabilmiştir. Beyhakî'nin Süneninde yer alan bir rivayette tebeü't-tabiîn dönemi fakih muhaddislerden kabul edilen Yahya b. Said,<sup>59</sup> Hz. Ömer'in vakfiyesi ile ilgili olarak: “Abdülhamid b. Abdullah b. Abdullah b. Ömer b. el-Hattab, Semğ hakkındaki yazılı vakfiyenin bir nüshasını yazarak bana verdi,”<sup>60</sup> demiştir. Bundan da Halife Hz. Ömer'in, vakfiyesini yazılı bir belge şeklinde evlatlarına ve torunlarına bıraktığı anlaşılmaktadır. Özellikle de torunu Abdülhamid b. Abdullah b. Abdullah b. Ömer tarafından yazılı nüshaları çoğaltılarak Yahya b. Said gibi âlimlere takdim edilmiştir.<sup>61</sup> Onlar da onu muhafaza etmişler, işin ehli olarak gördükleri kimselere, âlimlere vakfiyeyi istinsah ederek kopyalarının çoğalmasını sağlamışlardır. Hz. Ömer'in vakfiyesi, İslâm âlimleri tarafından hadis ve İslâm tarihi kitaplarına kaydedilerek günümüze kadar yazılı rivayet yoluyla gelmiştir.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Mehmet Erkal, “Beytülmal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 91.

<sup>59</sup> Geniş bilgi için bk. Erdiñç Ahatlı, “Yahya b. Said el-Kattân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 262.

<sup>60</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 264.

<sup>61</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 264.

<sup>62</sup> İbn Mâce, “Kitabu's-Sadakât”, 2396; Dârekutnî, “Kitabu'l-Ahbâs”, 4403; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 264; 'Aynî, ‘Umdu'tu'l-Kârî, 11: 294; Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, 8: 222; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10: 326; Buhârî, “Vesâyâ”, 28.

### 2.1.2. Şahitlerin Belirtilmesi

Hz. Ömer, vakfiyesini yazdırırken şahitler bulundurmıştır.<sup>63</sup> Kimlerin şahit olduğu da bu kayıtlarda görülmektedir. Vakfedilen malların kayıt altına alındığında şahitlerin bulunduğu dair bilgi Arapça olarak şöyle geçmektedir: “وَشَهِدَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَرْقَمِ (Abdullah b. Erkam şahit oldu)”.<sup>64</sup> Abdullah b. Erkam, Hz. Ömer tarafından Beytülmalin başına görevlendirilen itibarlı, saygın bir devlet memurudur.<sup>65</sup> Onun devletin önemli kurumlarından birini emanet ettiği güvenilir bir zatı vakfiyenin yazımında bulundurması ve şahit tutması anlamlıdır. Ayrıca Sırma b. Ekva da Hz. Ömer’in malını vakfettiğine şahit tutulmuştur. Bu iki hür şahidin yanı sıra orada olan bir kölenin de şahit olduğu vakfiyede yer almıştır. Görüldüğü gibi Hz. Ömer vakfını kaydederken iki hür bir de köle şahit bulundurmıştır.<sup>66</sup> Bundan da vakıf gibi önemli bir olaya en az iki hür kişinin yazılı şahit olması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, Hz. Ömer’in vakfiyesine çok sayıda Muhacir ve Ensar’ı şahit tuttuğu, onların bu olaya şahit olmalarının onların vakfa olan iştihakını artırdığını ve bu sayede vakıf sayısında ashab arasında büyük bir artış olduğu rivayet edilmektedir.<sup>67</sup>

Hz. Ömer’in vakfiyesine çok sayıda ashabı şahit tutma uygulaması, daha sonraki İslâm devletlerinde bir teamül halini almıştır. Özellikle Osmanlı dönemi vakfiyelerinde, vakfiyelerin mahkemelerde akdedilmesi esnasında çok sayıda toplum önderinin, bölgenin ileri gelenlerinin, ilim adamlarının, yöneticilerin hazır bulundurulduklarına belgeler şahitlik etmektedir.<sup>68</sup>

### 2.1.3. Mütevellî ve Sorumluluklarının Belirtilmesi

Vakıflarda devamlılık esastır. Vakfın devamı için bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Vakfın yöneticisine kaynaklarda genellikle mütevellî denilmiştir. Nazır veya kayyım da denilmektedir. Nitekim Hz. Ömer’in vakfiyesinde de mütevellî (وَلِيُّ تَمْعِنَ) şeklinde geçmektedir. Vakfı idare etme sorumluluğunu üstlenen mütevellînin belli bir sistem içinde görevine devam etmesi esastır. Hz. Ömer örneğinde olduğu gibi, bir taşınmazı vakfeden kimse ilk mütevellî (yönetici) olabileceği gibi, belirleyeceği başka birini de mütevellî tayin edebilir. Mütevellî tayin edilecek kimse, dürüstlüğü ile tanınmış, toplumda saygınlık kazanmış güvenilir bir kimse olmalıdır. Vakıf kurucusu, bu özelliklere sahip kendi soyundan birini de vakfa mütevellî tayin edebilir. Ni-

<sup>63</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 28.

<sup>64</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 28.

<sup>65</sup> Abdullah b. el-Erkam b. Ebi'l-Erkam (Abdi Yeğûs) el-Kureşî ez-Zühri'dir. Zühre oğullarındandır. Hz. Peygamber'in anne tarafından akrabası olup Mekke'nin fethinde Müslüman oldu. Hz. Peygamber'in güvenini kazanan Abdullah vahiy kâtipliği yaptı. Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebubekir'in diplomatik yazışmalarını idare etti. Hz. Ömer tarafından Beytülmal Emirliğine tayin edildi. Hz. Osman'ın halifeliği sırasında vefat etti (644-656). Bilgi için bk. İsmail L. Çakan, “Abdullah b. Erkam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 102. Ayrıca Beytülmal için bk. Mehmet Erkal, “Beytülmal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 6: 91.

<sup>66</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 28.

<sup>67</sup> Hassâf, *Ahkâmü'l-Evkaf*: 6.

<sup>68</sup> Çok sayıda şahidi olan vakfiyeler için Urfa vakıflarından Rahimiye Medresesi vakfiyesi için bk. 205 nolu Urfa Şer'îye Sicili, s. 276; Rıdvan Ahmet Paşa Camii ve Medresesi vakfiyesi için bk. 206 nolu Urfa Şer'îye Sicili, s. 779.

tekim Hz. Ömer bu hususa dikkat çekerek toplumda en saygın kadınlardan biri olan kendi kızı, Hz. Peygamber'in hanımı, Mü'minlerin annesi Hz. Hafsa (27/648)'yı vakfına mütevellî tayin etmiştir. Aile vakıflarında aileden gelen birinin mütevellî olması geleneğinin buradan geldiği ifade edilebilir. Hz. Hafsa'nın vakfa mütevellî tayin edildiğine dair bilgi Arapça olarak şöyle geçmektedir: “وقدم على النظر ” (Vakıflarına kendi kızı Mü'minlerin annesi Hafsa'yı nazır /mütevellî tayin etti).<sup>69</sup>

İlk yazılı ve düzenli vakıf olarak bilinen Hz. Ömer'in vakfiyesinde; vakfına kimin mütevellî, yönetici olacağını, nezaret ederek gözetip kollayacağını belirten Hz. Ömer, Hz. Hafsa'dan sonra da soyundan gelen dirayetli bir aile büyüğünün mütevellîlik yaparak vakıflarının sürmesini istemiştir.<sup>70</sup> Nitekim vefat edinceye kadar vakfın yöneticiliğini Hz. Ömer; Ondan sonra da Hz. Hafsa yürütmüştür. Ondan sonra Abdullah b. Ömer ve evlatları vakfı yönetmeye devam etmişlerdir.<sup>71</sup>

Hz. Ömer ve sahabeden bazıları tarafından ilk örnekleri sunulan vakfiyelerde mütevellînin belirtilmesi, tayin edilmesi geleneği Osmanlı döneminde tanzim edilen vakfiyelerde de önemli bir ilke olarak uygulanarak teamül halini almıştır.<sup>72</sup>

Vakfın mütevellîsinin ne derece vakıftan istifade edeceği ve vakıftan hangi şartlarda istifade edileceği vâkıf tarafından vakfiyeye kaydedilmiştir. Ayrıca, mütevellînin kendisi ve aile fertlerinin hangi ölçülerde vakfın gelirinden istifade edebilecekleri, gerektiğinde mütevellînin dost ve akraba çevresini ne dereceye kadar vakıftan faydalandırabileceği de belirlenmiştir. Hz. Ömer, vakfiyesine: “لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقا غير متمول فيه (Onu idare eden mütevellînin, ondan kendisine kazanç sağlamaksızın onun ürününden yemesinde ve arkadaşına /misafirine yedirmesinde bir beis yoktur),<sup>73</sup> şeklinde kayıt düşerek mütevellînin ve çevresinin ne derece vakıftan istifade edebileceği hususuna açıklık getirmiştir.

## 2.2. Vakfiyenin İçeriği

Asr-1 Saadet'te vakfiyelerin içeriğinde vakfedilen malların durumu ile ilgili bilgiler verilmektedir. Vakfedilen malların isimleri başta olmak üzere vakfedenin şartları da eklenmektedir. Saadet asrından günümüze kadar tüm İslâm toplumlarındaki vakıf uygulamalarına örnek olan Hz. Ömer'in vakfiyesi, içerik bakımından ve tanzim edilmesi yönüyle zeyl bir vakfiye örnekliliği de ortaya koymuştur. Çünkü Hz. Ömer, Semğ arazisini Hz. Peygamber'in huzurunda vakfetmiştir. Halifeliği döneminde vakfiyesini oluşturmuştur. Daha sonra vakfına başka araziler de katarak genişletmiştir. Hatta Hz. Hafsa ile Abdullah b. Ömer de Hz. Ömer'in vakıflarına ila-

<sup>69</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 28; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 264.

<sup>70</sup> Müslim, “Vasiyye”, 15, 16; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 10: 376; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 264.

<sup>71</sup> Muhammed b. Futûh el-Humeydî, *el-Cem'ü Beyne's-Sahihayn el-Buhârî ve Müslim*, thk. Ali Hüseyin Bevvab, 2. Baskı (Beyrut: Daru'n-Neşr, 2002), 2: 188.

<sup>72</sup> Urfa Yusuf Paşa Vakfına evlad-1 vâkıftan birinin tayin edilmesine dair bilgi için bk. 225 nolu *Urfa Şer'îye Sicili*: 15; Adıyaman Şeyh Abdurrahman Erzincanî Zaviyesi Vakfı mütevellîsinin evlad-1 vâkıftan olduğuna dair bk. BOA, *Cevdet Evkâf Tasnifi*, 33137.

<sup>73</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 28.

veler yapmışlardır.<sup>74</sup> Bu uygulama daha sonraki İslâm toplumlarında gelişen vakıf ilavesi ve vakfiye zeyli geleneğine temel teşkil etmiştir.

### 2.2.1. Vakıf Malın Satılamayacağı

Bir malın vakfedilmesi eylemi, o malın satılmasını önleyen önemli bir husustur. Allah Resul'ünün Hz. Ömer'e "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" (dilersen aslını vakfet ve onu sadaka kıl)<sup>75</sup> şeklindeki tavsiyesi, onun çok içten gelen bir duygu ile onu vakfetmesine yol açmıştır. Fevkalade samimi duygularla Allah rızası için malını vakfeden Hz. Ömer, bu malın ebediyen vakıf olarak kalması ve bu hayrının kesintiye uğramaması için önemli bir kaideyi asırları aşan uygulamalara esas olmaya yetecek tarzda koymuştur. Bu da onun "أنه لا يباع أصلها" (onun aslı satılamaz)<sup>76</sup> diye koyduğu temel kaidedir. Bu kaide ile vakfın satılmasının önüne geçilmiştir. Asırlar boyu İslâm devletlerinde uygulanan vakıf teamülü de Hz. Peygamberin beyanları temelinde Hz. Ömer'in ortaya koyduğu bu kaide çerçevesinde uygulanagelmıştır.

### 2.2.2. Vakıf Malın Hibe Edilemeyeceği

Vakıf malların satılmasına imkân verilmediği gibi bu malların başkalarına hibe edilmesinin de önüne geçilmiştir. Hz. Ömer, vakfiyede belirttiği üzere "ولا يوهب" (hibe edilemez)<sup>77</sup> sözü ile vakıf malların insanlar arasında menfaat temin etmek, itibar görmek veya mevki-makam temin etmek amacıyla kullanılmayacağını ifade etmek istemiştir.

### 2.2.3. Vakıf Malın Miras Bırakılamayacağı

Vakfedilen malın mirasa bırakılmaması hususu, o malın hayır üzere işlemeye devam etmesi için önem taşır. Vakfedilen malın miras bir mal olarak sonrakilere intikal etmesi, sonraki kuşaklarda kişisel menfaat için kullanılmasının kapısını aralayacaktır. Oysa vakıf mal, Allah'ın rızasını elde etmek amacıyla toplum yararına vakfedilen maldır. Sahih vakıflarda vakıf malın miras şeklinde intikali mümkün değildir. Bununla birlikte Hz. Ömer'in vakfiyesinde vakfın idaresinin /tevlîyetinin kızı Hz. Hafsa'ya ve aile bireylerine havale edildiği görülmektedir.<sup>78</sup> Bu durumun bir miras olarak algılanması hususu fevkalade yanlış olur. Ancak kişinin vakfettiği malını en iyi devam ettirecek kişinin kendi neslinden biri olması durumunda vakfın işleyişinin daha bir hassasiyetle devam edeceği şüphesizdir. Vasiyet edilen kişi Hz. Hafsa gibi toplumun en güvenilir fertlerinden biri olunca vakfın idareciliği görevinin toplumun en faziletli insanlarına bırakılmasının esas alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Vakıf malların, insanların miras malı gibi değerlendirilmesi yanlış bir anlayış ise de babasından, dedesinden intikal eden manevî bir değer, manevî bir miras olarak

<sup>74</sup> Hamdi Döndüren, *İslâm Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016): 27.

<sup>75</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 28.

<sup>76</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 28.

<sup>77</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 28.

<sup>78</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 28.

değerlendirilmesinin vakıf malların korunması ve onlara daha fazla saygı duyulmasına vesile olacağına şüphe yoktur.

#### 2.2.4. Vakıf Gelirlerinin Sarf Edileceği Yerler

Vakıf gelirlerinin sarf edileceği yerler, genellikle vâkıfın vakfiyede belirttiği yerlerdir. Vakıf kurucusu vakfiyeyi tanzim ederken vakıf gelirlerinin nerelere, ne şekilde harcanacağını da belirtir. Vakıf gelirlerinin harcanacağı yerlerin, görevlerin ve hizmetlerin belirlenmesinde vakfiye, birinci derecede delil hükmündedir. Hz. Ömer'in vakfiyesinde vakfın gelirinin sarf edileceği yerler: “ في الفقراء والقربى والرقاب، وفي سبيل الله والضييف وابن السبيل، ” “Vakıf, fakirler, yakın akrabalar, âzât edilecek köleler, Allah yolunda cihâd edenler, misafirler ve yolda kalmış kimseler içindir,”<sup>79</sup> denilerek belirtilmiştir.

Hız. Ömer, vakfına mütevellî olanın hurma bahçesinin meyvelerinden yemesinde bir sakınca görmemiştir. Ayrıca, Hız. Ömer, mütevelliyi vakıf mala zarar vermekten nehyetmiştir. Mütevellî, bahçenin meyvesini satmayacak, biriktirip zengin olmaya çalışmayacaktır. Ancak örfü uygun bir şekilde ihtiyacı nispetinde yemesinde, misafirine veya arkadaşına yedirmesinde bir sakınca yoktur. Bu durumun vakıf kurucusu için de geçerli olduğunu vakfiyeye not düşmüştür.

Hız. Ömer'in vakıf kurucusu ve mütevellisi için koyduğu bu kaideden şu sonuca varabiliriz: Vakıf kurucusu veya mütevellisi, vakfın gelirinden, vakıf bahçenin meyvesinden, vakıf bir fabrika ise imal ettiğinden, ürettiğinden ihtiyacı nispetinde istifade edebilir, misafirine veya arkadaşına da yedirebilir. Nitekim ticarî kervanlarla sefere çıkan Müslümanlardan yolu Semğ hurma bahçesine düşenlerin orada konakladıkları ve bahçenin hurmalarından kendilerine ikram edildiği rivayet edilmektedir.<sup>80</sup>

### SONUÇ

İslâm tarih ve medeniyetinin en uzun ömürlü müesseselerinden biri vakıf kurumudur. İslâm toplumunun hayırsever insanların çeşitli amaçlarla bağışladığı ve onun tüm fertlerinin farklı vesilelerle istifade ettiği vakıf, hukukî hüviyetini vakfiye ile kazanır.

Vakfiye, vakıf malların kayıt altına alınması, onların korunması, işletilmesi, idare edilmesi, hayır yola yapılacak harcamaların kazanılma ve harcanma usullerinin ortaya konulması gibi hususların kaydedildiği bir tapu senedi niteliğindedir. Hayırsever insanların Allah rızası için toplum yararına vakfettikleri mallarını kayıt altına alması ve bu malların ileriye dönük vakfedilme cihetlerine uygun olarak kullanılmalarına hukukî bir dayanak teşkil etmesi bakımından vakfiye ayrı bir öneme sahiptir.

<sup>79</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 28.

<sup>80</sup> Ebû Dâvûd, “İmare”, 18,19.



Vakfiye sayesinde vakıf mallar müsadere edilmekten, art niyetli insanların işgaline uğramaktan ve insanların şahsî menfaatlerine alet olmaktan korunmuş olur. Vakfedilen malların yüzyıllar boyu aktif bir şekilde topluma hizmet vermesinin kılavuzu da yine vakfiyedir.

İslâm tarih ve medeniyetinin temel kurumlarından biri olan vakıf müessesesinin yönetim rehberi niteliği taşıyan vakfiyenin temel özellikleri ilk defa Hz. Peygamber'in tavsiyeleri ışığında Hz. Ömer tarafından ortaya konulmuştur. Ondan sonra onun soyundan gelen nesiller ve onun icraatlarını tarihe mal etmeye çalışan âlimler büyük bir titizlikle onun vakfiyesini muhafaza etmeye çalışmışlardır. Hz. Ömer'in vakfını idare eden torunları, âlimlerle irtibatlı olarak vakfiyeyi istinsah ederek nüshalarını âlimlere takdim etmişlerdir. Onlar da Hz. Ömer'e gösterdikleri saygı ile onun vakfiyesini kitaplarına kaydederek tarihe mal etmişlerdir. Tarih boyunca Hz. Ömer'in vakfiyesi örneğinde tüm İslâm toplumlarında titizlikle tanzim edilen vakfiyeler, en teferruatlı şekline Osmanlı döneminde kavuşmuşlardır.

Hz. Ömer'in vakfiyesine kâtip ve şahit olarak seçilen kişilerin devletin saygın memurları olması, vakfiyelerin oluşturulmasında toplumun en saygın insanların etkin rol alması anlamına gelmektedir. Bu uygulama İslâm tarihi boyunca gerçekleştirilmiştir. Bu anlayışın bariz örneği ise, Osmanlı dönemindeki uygulamalarda görülmektedir. Nitekim bu uygulamanın Osmanlı'da tatbik edildiği, mahkemelerde kadıların huzurunda, mahkeme kâtiplerince tanzim edilen vakfiyelere toplumun en saygın kişileri olan müftülerin, imamların, esnafın şahit kılındığı İslâm tarihi boyunca akdedilen vakfiyelerde tespit edilebilmektedir. Bu durum Hz. Ömer tarafından temeli atılan vakfiye düzenlemesinin Osmanlı toplumunda oldukça karşılık bulduğunun göstergesidir.

Hz. Ömer'in vakfiyesinde vakfedilen malın ismi, cinsi ve yeri belirtilmiştir. Vakfın hangi amaca yönelik gerçekleştirildiği de ayrıca ortaya konulmuştur. Özellikle de vakfı idare edecek ve gidişatını denetleyecek müteveli ve nâzırın da özellikleri belirlenmiştir. Hz. Ömer'in müteveli ve nazır olarak kızı Hz. Hafsa'yı tayin etmesi, vakfı yönetecek kişilerin faziletli, güvenilir ve saygın olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Hafsa gibi saygın bir kadının asr-ı saadette vakfın mütevellisi olarak tayin edilmesinin çağları aşan çok önemli bir mesaj niteliği taşıdığı ortadadır.

Hz. Ömer'in anlayışı ve uygulaması çerçevesinde Osmanlı döneminde geliştirilen vakfiye, altın yaldızlı mürekkeple ve en kaliteli kâğıtlara yazılarak, mahkemelerde kadının huzurunda güvenilir bir mahkeme kâtibinin yazmasıyla, yöredeki en saygın insanların şahitliğiyle oluşturulmuştur. Bir bakıma topluma mal edilen bir vakıf mülk, toplumun saygın insanları tarafından da sahiplenilmiştir. Malını vakfeden hayırseverlerin kaydı, mahkemede oluşturulan vakfiye ile hukukî bir hüviyete kavuşturularak güvence altına alınmıştır. Hukukî bir güvence niteliği taşıyan vakfiyelerin, devletin itibarlı kurumu olan mahkemelerde akdedilmesinin bir teamül

haline gelmesi, vakıf müessesesinin İslam Medeniyetinin saygın kurumlarından biri haline gelmesine önemli katkı sağlamıştır.

## EKLER

**Ek 1: Hz. Ömer'in Filistin'in Nuba köyünü Mescid-i Aksa'ya vakfettiğine dair taş vakfiye:**



(alansab.net/forum/showthread.php?t=3797, erişim: 15 Eylül 2018)

## KAYNAKÇA

Abdurrezzak, el-Hafız el-Kebir Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî. *el-Musannef*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî: 1983.

alansab.net/forum/showthread.php?t=3797, erişim: 15 Eylül 2018.

Ahatlı, Erdinç. "Yahya b. Said el-Kattân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 262. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Thk. Seyyid Ebû'l-Muâti en-Nûrî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Algül, Hüseyin. "Fedek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 294-295. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Altun, İsmail. "Hz. Peygamber döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?". *Turkish Studies* 12/2 (Kış 2017): 1-22.

Avcı, Casim. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

'Aynî, Bedrüddîn Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî: Mısır 1972.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübra*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 3. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.
- Bilge, Mustafa L. - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Yenbu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 421-423. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf Tasnifi (CE)*, 33137.
- Bozkurt, Nebi. "Kubbetü's-Sahre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 304-308. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cevzî, Cemalüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Umem ve'l-Mulûk*. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1992.
- Çakan, İsmail L. "Abdullah b. Erkam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 102. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Darekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünen-i Darekutnî*. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Döndüren, Hamdi. *İslâm Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Hâtemü'n-Nebiyîn*. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1425
- Erkal, Mehmet. "Beytülmal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 90-94. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Hâkim, el-İmam el-Hâfız Ebû Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn*. Thk. M. Abdulkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Büldân*. Beyrut: Daru Sâdır, 1979.
- Hamidullah, Muhammed. "Hayber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 20-22. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî. *Kitabu Ahkâmi'l-Evkaf*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 1322.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Muhayrik en-Nadrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 21-25. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Huceylî, Abdullah b. Muhammed b. Sa'd. *el-Evkafu'n-Nebeviyye ve Evkafu'l-Hulafai'r-Raşidîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.

- Humeydî, Muhammed b. Futûh. *el-Cem'ü Beyne's-Sahihayn el-Buhârî ve Müslim*. Thk. Ali Hüseyin Bevvab. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2002.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc. Zakir Kadirî Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabî, 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed B. Sa'd B. Menî' El-Kâtib El-Hâşimî El-Basrî El-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- Kallek, Cengiz. "Vesk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 70. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.
- Köksal, M. Asım. "Dârülerkam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 520-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*. Thk. Fehim Muhammed Şeltût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.
- Orazov, Orazsahet - Aşirov, Tahir. "Sovyet Türkmenistan'da Vakıf Araştırmaları: G. İ. Karpov Örneği". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2017): 177-189.
- Önkal, Ahmet. "Erkam b. Ebü'l-Erkam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 305. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Özağşar, Mehmet Emin vd., *Hadislerle İslâm*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Vakfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 465. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Nazif. *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*. Ankara: VGM Yayınları, 1983.
- Öztürk, Nazif. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *H. Ömer Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. Trc. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Suyûtî, Celaledin. *Tarihu'l-Hulefâ*. Thk. Kasım Şemmai Rüfaî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1986.
- Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *Tefsiru İmam eş-Şafîî*. Thk. Ahmed b. Mustafa. Suûdî Arabistan: Daru'd-Tedmürîye, 2006.

Nu'manî, Şibli. *Sîretu'l-Fâruk*. Trc. Celal Said Hafnavî. Kahire: Meclisu'l-A'li's-Sakâfe, 1998.

Şulul, Kasım. *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

205 nolu *Urfa Şer'îye Sicili (UŞS)*.

206 nolu *UŞS*.

225 nolu *UŞS*.

Vakîdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-Meğâzî*. Thk. Marsden Jones, Beyrut: Daru'l-E'lamî: 1989.

Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 1740-1755.

Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif ez-Zebîdî. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. Mütercimi ve Şarhi: Kamil Miras. Ankara: DİB Yayınları, 1984.



## **Meml kler Döneminde İlm  Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye**

A Woman Scholar in Mamluk's Intellectual Life: Maryam al-Adhra'ıyyah

**Mehmet Fatih YALÇIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Studies,  
Department of Islamic History, Bilecik / Turkey  
mfyalcin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3685-2988

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Ağustos / August 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 15 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.454677

**Atıf / Citation:** Yalçın, M. Fatih. "Meml kler Döneminde İlm  Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye / A Woman Scholar in Mamluk's Intellectual Life: Maryam al-Adhra'ıyyah". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 295-319. doi: 10.29288/ilted.454677

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright**   Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*İslâm tarihinde kadınların ilmi hayatta etkin rol üstlendikleri devirlerin başında Memlûkler dönemi gelmektedir. Söz konusu dönemde toplumda seçkin kadınlardan bazıları vakıflar kurarak eğitim kurumlarını desteklemişler ve bazıları da ilmi faaliyetler içerisinde yer almışlardır. Eğitim kurumu yaptıran kadınların genellikle yönetici sınıftan, ilmi faaliyetlerde bulunanların ise genellikle ilmiye sınıfına mensup ailelerden olduğu görülmektedir. Özellikle IX. (XV.) yüzyıl Memlûk tarihçilerinin ilimle ilgilenen kadınları kayıt altına aldıklarını söylemek gerekmektedir. Şüphesiz bu durumun ortaya çıkmasında onların hocaları arasında kadınların çok sayıda olması da etkili olmuştur. Bu dönemde ilmi faaliyetleriyle öne çıkan ve aynı zamanda tarihçi öğrencileri sayesinde hakkında bilgi sahibi olunan kadınlardan biri, Meryem el-Ezraiyye'dir. VIII. (XIV.) yüzyılda yaşayan ve Hanefî mezhebine mensup Meryem'in, ilmiye sınıfına mensup ailelerde genellikle görüldüğü gibi çok küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerine katılımı sağlanmıştır. Dönemin meşhur hocalarından muhtelif alanlara dair dersler alsa da hadis ilmine yoğunlaşmıştır. Makalede, öncelikle Meryem'in aile çevresi ele alınacaktır. Daha sonra tahsil hayatı ve öğrencileri incelenecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** *İslam Tarihi, Memlûkler, İlim, Kadın, Meryem el-Ezraiyye.*

## Abstract

*The Mamluk period is considered as the first era in which influential role was being played by women in intellectual life other than all other periods in Islamic history. In this period, some of the elite women in the society has supported the educational institutions by establishing foundations while some of them were involved in intellectual activities. It can be seen that those who had established educational institutions were mostly from the administrative class, and those who were in the intellectual activities usually came from the scholarly backgrounds. Especially, it needs to be said that 9<sup>th</sup> (15<sup>th</sup>) century Mamluk historians recorded women who were involved in scholarship. Clearly, existence of a large number of women among their teachers also played effective role for the emergence of this situation. Maryam al-Adhra'iyyah is one of the woman scholars, who was prominent in her intellectual activity and known by her historian students. Maryam lived in 8<sup>th</sup> (14<sup>th</sup>) century and she was connected to the Hanafi School, as often the case in scholarly family in that period, her participation of the intellectual activity had started from very young ages. In addition to the fact that she received education from famous teachers in various fields in that period, she concentrated herself in Hadith studies. In this paper, firstly we try to highlight Maryam's family background, then her intellectual life and her students will be examined.*

**Keywords:** *Islamic History, Mamluks, Science, Woman, Maryam al-Adhra'iyyah.*

## Extended Summary

Prophet Muhammad has recommended not only Muslim men as well as Muslim women to pursue knowledge. Indeed, one of the prophet Muhammad's beloved wives, Aisha acted accordingly and appeared as one of the leading learned women and became an example to women for centuries. Although, as it was seen that there were some women intellectuals existed after the prophet Muhammad, it is hard to say that this interest is sufficient enough according to information transferred by the sources. However, it is observed that the situation has changed in a great deal when it comes to Mamluk period. During this period, it attracts our attention that women not only established institutions which support scholarly activities also their participation of the activities was significantly different from the previous periods, too. As a result of this, historians of the period compared to the earlier centuries, reserved relatively more space for women.



It can be seen that women played a significant role in intellectual life and specially were interested in science of hadith literature in the Mamluk period, when a large number of female scholars have been educated. As a result of this, the famous scholars of the period, such as Dhababi, Tajuddin as-Subki, Takiyuddin al-Fasi, Ibn Hajar and Suyuti were all taught by women scholars of the time best known for their scholarly proficiency and status. Furthermore, in this period, there was an increase in the number of compiled specific books regarding teacher-student relations by some of these women who had an exceptional position in scholarly life. One of these women is Maryam al-Adhra'iyah who is known by her fame in scholarship and authority in the field of hadith literature and also special regard was given for her by her student Ibn Hajar. As a matter of fact, Ibn Hajar authored a book called *Mujam* regarding the teachers of Maryam and also conveyed important information about her in his other works.

Maryam, who passed away in 805 (1402-1403), lived the most significant part of her life in Mamluk's capital city Cairo. There is no written record regarding her marital status. Her scholarly family who engaged in scholarship over two generations had made positive contributions to her educational life. In fact, Maryam easily accessed intellectual environments, increased her knowledge to the depth and specially gathered the hadith narrations from elder prominent hadith scholars, and therefore she became authority in the field.

The most common tradition of bringing the children of the scholarly to education councils starting from the very young ages, which was widely seen in the Mamluk period, was also the case for Maryam. Maryam participated such meetings in early age and received participation certificates from prominent hadith scholars of the period and had reputation in the narrative of hadith by being the only one in some narrations. Being a member of the scholarly family, one of the important factors made her become a prominent scholar.

Although she had many teachers during her educational life, there two of her important mentors who shaped her scholarly life were Abu al-Hasan Ali b. Omar al-Wani and Yunus b. Ibrahim ad-Debusi. The number of male teachers is very high, but the number of female teachers is 28. However, there is no possibility to make any evaluations about the influence of female teachers on Maryam.

Maryam predominantly had read books on hadith literature when he was in school. Besides, Maryam read books about Islamic jurisprudence, its principles and history. As she studied these works through *Samaa* 'and *Qira'at* (reading by the teacher) which require face to face meetings with teachers as well as through *Ijaazah* (permission to transmit) obtained herself an authority to transmit hadith texts. It is noteworthy that especially the works that she studied on the science of Hadith were mostly described as the golden age of this scholarship belongs to (8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>) centuries. Maryam studied the works of contemporary scholars which included her teacher al-Wani and Debusi's works such as *Mujam*.

There is no evidence that the lessons taken by Maryam were in the education institutions such as *madrasah* and *hanqah* or in the homes of the teachers. In the same way, it was not known where she gave her lectures. However, they are highly likely to be outside official institutions. Mary took an active part in the learning of religious sciences in childhood. As a matter of fact, from the very early ages, she took part in the *Samaa*' meetings of the prominent teachers and obtained certificates from some of them. However, in the following years, historians conveyed less information about her educational life. It can be considered that when Maryam came to the age of marriage, it could be thought that she devoted herself to the learning circle and historians were insufficient in the transfer of more information on these issues.

Maryam was a prominent scholar of science of Hadith, and it was known that she had 36 students, 6 of whom were females. The two names among her students were the most significant ones, one of them was Ibn Hajar, who is known for his *Shafi'i faqih* and *muhaddith* aspects. The other one was the Meccan historian and *Maliki faqih* Takiyuddin al-Fasi.

Among the works that Maryam studied there were chapters of hadith, *amali* books, which were compiled by Hadith notes that were taken in the orthography lecture, forty hadith books called '*Arbain*' came first. Even though there was no detailed information about the works that she taught, it was seen that he preferred to instruct her students some of the works which she studied throughout her education life. *Mujam* alike and forty hadith were among the works that frequently taught in scholarly meetings.

When the sectarian distribution of the students is examined, it is seen that the Shafi'i sect was predominant. As a matter of fact, Maryam had fifteen Shafi'i, five Maliki, three Hanafi and one Hanbali students. Although Maryam was a member of the Hanafi sect, it was pretty normal that she had students from different sects, given that they have benefited from the hadiths rather than the fiqh.

During the Mamluk, it was observed that women also had right to scholarly traveling. In fact, Maryam has joined some scholarly meeting in cities outside of Cairo. It is also important to say that scholarly travels were also paid attention to by the students of Maryam. Her students were very eager to learn from the prominent scholars of the time. This situation undoubtedly has made Maryam's reputation spread in the field of hadith in various cities. Geographical mobility of Maryam's students also provides clues about the scholars' relations between Cairo and Mecca.

## GİRİŞ

Bir medeniyetin gelişmişlik düzeyini gösteren ölçütlerden biri, kadının toplumsal hayattaki yeridir. İslâm medeniyeti ele alındığında İslâmiyet'in ilk yıllarından itibaren kadınların ilmî faaliyetlerle ilgilendiği görülmektedir. Şüphesiz bu konuda Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) ilmî kişiliği dikkat çekmekte ve o, sonraki dönemlerde yaşayan kadınlar için örneklik teşkil etmektedir. İslâm tarihinde kadınların ilme olan ilgi düzeyi yüzyıldan yüzyıla coğrafyadan coğrafyaya inişli-çıkışlı ve farklı seviyelerde olagelmıştır. Resmî tarihin içerisinde yeterince yer bulamayan kadınların, Memlûkler dönemine (648-923/1250-1517) geldiğinde devlet adamlarının ve eşlerinin teşviki ile birlikte hem ilmî hayattaki görünürlüğünde bariz bir artış söz konusu olmuş hem de özellikle biyografik eserlerde kadınlara daha fazla ön plana çıkmıştır. Örneğin İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* adlı eserinde yaklaşık 200, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* adlı eserinde ise 1075 kadının biyografisi bulunmaktadır. Bununla birlikte bu eserlerde yer verilen kadınların toplumdaki seçkin şahıslar arasında yer aldığı ve bunların genellikle devlet adamlarının hanımları ya da kızları veyahut ilmiye sınıfına mensup olduğu görülmektedir. Çok sayıda kadın âlimin yetiştiği Memlûkler döneminde, kadınların ilmî hayatta etkin bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür. İlmî faaliyetler içerisinde olan kadınlar, daha ziyade hadis ilmiyle ilgilenmişlerdir. Kadınların hadis ilmine olan teveccühünün arka planında yatan unsurlar, tespit edilmeyi beklese de bazı kadınların hadis alanında oldukça etkili olduğu ve meşhur âlimlere hocalık yaptığı görülmektedir. Nitekim söz konusu dönemde meşhur âlimlerden Zehebî'nin (ö. 748/1348) yüz üç<sup>1</sup>, Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) on dokuz<sup>2</sup>, İbn Hacer'in elli üç<sup>3</sup> ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) otuz üç kadın hadis hocası zikredilmektedir.<sup>4</sup>

İlmî faaliyetlerde rol alan kadınların eğitimi, genellikle yakın akrabalarından hoca olanlarla küçük yaşlardan itibaren başladır.<sup>5</sup> Küçük yaşlardan itibaren dönemin meşhur ve yaşlı şahsiyetlerinin ilim meclislerine daha çok katılımın sağlandığı tespit edilmiştir. Çünkü küçük yaşta hadis rivayetlerinin dinlendiği önde gelen bir hadis hocası vefat ettiğinde, ondan hadis nakleden hayattaki son kişi olabilme fırsatını yakalamak daha sonraki yıllarda ilmî şöhret elde etmeyi sağlayabilmektedir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi, *Mu'cemu Süyûtî'z-Zehabi*, nşr. Ruhiyye Abdurrahman Süyufi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990).

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bk. Jonathan Berkey, "Al-Subki and His Women", *Mamluk Studies Review* 15 (2010): 1-17.

<sup>3</sup> Bu kadınlar hakkında bk. Muhammet Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2008), 127-191.

<sup>4</sup> Detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Memlûkler Zamanında (1250-1517) Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004): 141; Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, trc. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 203.

<sup>5</sup> Örnekler için bk. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 196-197.

<sup>6</sup> Örnek için bk. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 205-206.

İlmî hayatta müstesna bir konum elde eden bu kadınlardan bazılarının hoca-talebe ilişkilerine dair müstakil kitaplar telif edildiği nakledilmektedir. Bunlar arasında yer alan Esmâ bint Abdullah (ö. 867/1462),<sup>7</sup> Zeyneb bint Abdullah (ö. 846/1442)<sup>8</sup> ve Fatıma bint Halil'in (ö. 838/1434)<sup>9</sup> hocalarının listelendiği *Meşyeha* adlı eserler telif edildiği aktarılmaktadır. Ancak bu eserlerin günümüze ulaşım sağlamadığı meçhuldür.

Makalede ele alınan Meryem el-Ezraiyye (ö. 805/1402-1403) için de hocalarına ve hocalarıyla arasındaki talebelik ilişkisine dair bir eser telif edilmiştir. Kehhâle, bu eserin Meryem tarafından tahrîç edildiğini ifade etmektedir.<sup>10</sup> Kandemir ise Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye'de Hadis 1421 numarada kayıtlı olan nüshanın Sıbt İbn Hacer<sup>11</sup> tarafından yazıldığını zikretmektedir.<sup>12</sup> Eserin neşrini yapan Muhammed Osman ise aynı kayıt yeri ve numarasını işaret ederek İbn Hacer tarafından tahrîç edildiğini belirtmektedir.<sup>13</sup> Mohsen Abdelaty Haredy Khalifa, Leiden Üniversitesinde tez çalışması olarak sunduğu neşrinde söz konusu *Mu'cem*'in 7 nüshasının bulunduğu zikretmektedir. Bunlardan Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye'de Hadis 1421 numarada kayıtlı nüshanın İbn Hacer tarafından tahrîç edildiğini, İbn Hacer'in Ramazan 803 (Nisan-Mayıs 1401) tarihinde bu eseri kaleme aldığını ve çalışmanın bu nüshaya dayandığını, bu nüshadaki bazı boşlukların diğer nüshalarla karşılaştırılarak giderilmeye çalışıldığını<sup>14</sup> ve bu nüshanın Rebülevvel 872 (Eylül-Ekim 1467) tarihinde İbn Hacer'in torunu tarafından temize çekildiğini aktarmaktadır.<sup>15</sup> Onun verdiği bu bilgiler, Kandemir'in verdiği bilgi ile çelişmektedir. Bununla birlikte yedi farklı nüshayı görmüş olması dolayısıyla Khalifa'nın tespitlerinin doğru olduğunu ve söz konusu *Mu'cem*'in İbn Hacer tarafından yazıldığını düşünmemiz mümkündür. Muhammed Osman'ın neşrinde 283, Mohsen Abdelaty Haredy Khalifa'nın neşrinde ise 324 şahıs, Meryem'in hocası olarak belirtilmektedir. Elinizdeki çalışmada bu iki neşir, karşılaştırılarak kullanılmıştır.

Memlûkler döneminde çok sayıda kadın ilmî faaliyetlerde aktif bir şekilde yer almış olsa da onların çok azı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulmak mümkündür. Sahip oldukları şöhret sayesinde tarihçilerin dikkatini çeken kadınlar arasında

<sup>7</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehlil-karni't-tâsi* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 12: 6-7.

<sup>8</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12: 43.

<sup>9</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12: 91.

<sup>10</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *A lâmü'n-nisâ fi âlemeyil-'Arab ve'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 5: 37.

<sup>11</sup> İbn Hacer'in torunu Yusuf b. Şâhin (ö. 899/1493) hayatı hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12: 313-317.

<sup>12</sup> Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 525.

<sup>13</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalâni, *Mu'cemü's-Şeyha Meryem*, nşr. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2010), 35.

<sup>14</sup> Mohsen Abdelaty Haredy Khalifa, *Female Transmission of Hadith in the Mamluk Period: An annotated edition and study of Ibn Hajar's Mu'jam Ash-Shaykhah Maryam* (Doktora Tezi, Leiden University, 2014), 9.

<sup>15</sup> Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 10.

yer alan Zeyneb bint Kemal (ö. 740/1339) ve Âişe bint Muhammed es-Sâlihiyye'nin (ö. 816/1413) Memlûk Şam'ında hadis rivayetindeki konumu Asma Sayeed tarafından çalışılmıştır.<sup>16</sup> Ülkemizde Fatma Kavşut, Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-lâmi* adlı eserini merkeze alarak Memlûkler döneminde hadis ilmiyle ilgilenen kadınları yüksek lisans tezinde,<sup>17</sup> Muhammed Yılmaz da kitabında meşhur âlim İbn Hacer'i merkeze alarak onun kadın hocaları çerçevesinde kadın hadisçileri<sup>18</sup> ele almıştır. Memlûkler döneminde kaynaklarda izi sürülebilen bir diğer kadın, dönemin ilmî hayatında etkin ve geniş bir ilmî çevreye sahip olduğu anlaşılan Meryem el-Ezraiyye'dir. Bu çalışmada Meryem'in aile çevresi, eğitim hayatı ve yetiştirdiği öğrenciler ele alınarak ilmî hayattaki konumu ve ilmî hayata katkısı incelenmeye çalışılacaktır. Çalışma, genel olarak İslâm dünyasında kadınların ilimle iştigali konusundaki olumsuz algının Memlûkler dönemindeki durumu yansıtmadığını Meryem el-Ezraiyye'nin hayatı üzerinden ele almayı hedeflemektedir.

## 1. YETİŞTİĞİ İLMÎ ORTAM

Meryem el-Ezraiyye'nin doğum tarihi hususunda tarihçiler farklı rivayetler aktarmaktadır. Onun doğum yılını İbn Hacer<sup>19</sup>, Makrîzî (ö. 845/1442),<sup>20</sup> Takiyyüddin İbn Fehd (ö. 871/1466),<sup>21</sup> Sehâvî (ö. 902/1497)<sup>22</sup> ile modern araştırmacılardan Ömer Rıza Kehhâle<sup>23</sup> ve Ziriklî<sup>24</sup> 719 (1319-1320) olarak aktarmaktadır. Bunlardan İbn Hacer *İnbâ* adlı eserinde ise Meryem'in 84 yaşında iken 805 (1402-1403) yılında öldüğünü belirtmektedir.<sup>25</sup> Dolayısıyla o, Meryem'in doğum yılını 721 (1321-1322) şeklinde dolaylı olarak vermiştir. Böylece İbn Hacer, Meryem'in doğum yılına dair farklı eserlerde farklı rivayetler nakletmiş ve kendisiyle çelişmiştir. İbn Hacer'in *İnbâ* adlı eserinden naklen İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) da onun doğumunu 721 (1321-1322) şeklinde aktarır.<sup>26</sup> Modern araştırmacılardan Yılmaz, rivayet-

<sup>16</sup> Asma Sayeed, "Women and Hadith Transmission Two Case Studies from Mamluk Damascus", *Studia Islamica* 95 (2002), 71-94.

<sup>17</sup> Fatma Kavşut, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri (Hicri XI. Asır Memlûkler Dönemi)* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

<sup>18</sup> Yılmaz, *Kadın Hadisçiler*, 109-191.

<sup>19</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer, *Zeylü'd-düreri'l-kâmine*, nşr. Adnan Derviş (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtutâtî'l-'Arabiyye, 1992), 138; İbn Hacer, *el-Mecma'ü'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfêhes*, nşr. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 2: 559.

<sup>20</sup> Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *Düreri'l-ûkûdi'l-Feride fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfide*, nşr. Mahmud el-Celîli (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 3: 470.

<sup>21</sup> Ebü'l-Fazl Takiyyüddin Muhammed b. Necm Muhammed b. Muhammed b. Fehd, *Laḥzû'l-elḥâz bi-zeyli ṭabaḳâti'l-huffâz*, nşr. Zekerîye 'Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1: 142.

<sup>22</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12: 124.

<sup>23</sup> Kehhâle, *A lâmu'n-nisâ*, 5, 37.

<sup>24</sup> Ebü Gays Muhammed Hayrüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 7: 210.

<sup>25</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr*, nşr. Hasan Habeşi (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1998), 2: 284.

<sup>26</sup> Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi aḥbâri men zehab*, nşr. Abdülkadir Arnaut - Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986-1993), 9: 85.

lerdeki farklılığa dikkat çekmeksizin 719 (1319) şeklinde aktarmaktadır.<sup>27</sup> Ancak dönemin tarihçileri Meryem'in doğduğu yıla işaret etmekle birlikte aya dair bir aktarımda bulunmadıkları için Hicrî 719'un Miladî karşılığı, 1319-1320 şeklinde verilmesi daha uygun olabilirdi. Khalifa ise metin içinde 719 (1319) yılını verirken dipnotta, Zirikî'nin *el-A'lâm* eserinin dipnotunda 721 (1321) yılını verdiğini belirtir.<sup>28</sup> Ancak onun atıf yaptığı söz konusu eserin neşrine bakıldığında böyle bir bilginin bulunmadığı görülmektedir.<sup>29</sup> Meryem'in doğum yılındaki bu farklılığa rağmen tarihçiler, ölüm yılı konusunda ittifak halindedir. Ancak bazı tarihçiler onun öldüğü aya dair iki farklı rivayet vermektedir. Bunlardan İbn Hacer, Cemâziyelâhir 805 (Aralık-Ocak 1402-1403),<sup>30</sup> Makrîzî<sup>31</sup> ile Takiyyüddin İbn Fehd<sup>32</sup> Cemâziyelevvel (Kasım-Aralık) ayını işaret eder. İbn Hacer, hocası Meryem'in doğum yerine sessiz kalırken, Sehâvî onun Kahire'de doğduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup>

Aslen Şam'ın güneyinde bulunan Ezriâtî<sup>34</sup> olan Meryem'in medenî durumuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmazken 'Ümmü İsa', yani İsa'nın annesi şeklinde bir künyeye sahip olduğu görülmektedir.<sup>35</sup> Bunun gerçek bir kişiye mi izafe edildiği yoksa fahri mi olduğuna dair elimizde kesin bir kanıt bulunmamaktadır.

Meryem'in ailesi hakkında az da olsa bilgi bulmak mümkündür. Meryem'in annesi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edilemedi. Hanefî bir âlim olan babası Ahmed el-Ezraî, 686 (1287-1288) yılında doğdu. Ahmed, babası ve dedesinden ilk eğitimini alarak fıkıh ve usûlüne ilgi gösterdi. Ebû Hafs Ömer İbn Kavvâs<sup>36</sup> (ö. 698/1298) ve Ebü'l-Fazl İbn Asâkir ile İzzeddin İsmail İbnü'l-Ferrâ (ö. 729/1328) gibi hocalardan icazet aldı. Takiyyüddin Süleyman İbn Hamza el-Hanbelî (ö. 715/1315) ile ileride değinileceği gibi kızının önde gelen hocaları arasında olan Ebü'l-Hasan el-Vânî'nin (ö. 727/1326) ilim meclislerine katıldı. Kaynaklarda Meryem'in babasından aldığı ilimlere dair bir bilgi yer almasa da onun ilk tahsilini babasından almış olması muhtemeldir. Nitekim İbn Hacer'in aktardığı bilgilerden babasının kızının eğitiminde önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki kızını sema meclislerine götürerek buralarda el-Vânî ve Yunus b. İbrahim ed-

<sup>27</sup> Yılmaz, *Kadın Hadisçiler*, 160.

<sup>28</sup> Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 71.

<sup>29</sup> Zirikî, *el-A'lâm*, 7: 210.

<sup>30</sup> İbn Hacer, *Zeylü'd-Dürer*, 138.

<sup>31</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ûkûd*, 3: 470.

<sup>32</sup> İbn Fehd, *Laħzî'l-elħâz*, 1: 142.

<sup>33</sup> Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi*, 12: 124.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 1: 130-131.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Zeylü'd-Dürer*, 138.

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi, *el-İber fi ħaberi menğaber*, nşr. Ebû Hâcer M. Saïd b. Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 3: 392; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7: 772.

Debûsî (ö. 729/1329) gibi âlimlerin yüksek sesle okudukları eserleri kızının duymasını sağladı. el-Hâkim Camiinde uzun yıllar müderrislik yapan Ahmed el-Ezraî, 25 Şaban 741'de (13 Şubat 1341) Kahire'de öldü.<sup>37</sup>

Meryem'in kardeşi Muhammed, 738 (1337-1338) yılında Dımaşk'ta doğdu. Meşhur hocaları arasında Şemseddin el-Mevsilî (ö. 765/1363),<sup>38</sup> Hanbelî fakihî Ebû Haram el-Kalânîsî (ö. 765/1364)<sup>39</sup> ve Şâfiî fakihî İzzeddin İbn Cemâa (ö. 767/1365)<sup>40</sup> yer almaktadır. Muhammed, Kahire'ye yerleştikten sonra dönemin güçlü emîrlerinden Şeyhûn<sup>41</sup> (ö. 758/1357) ile iyi ilişkiler kurdu ve bu ilişki sayesinde Kahire'deki Yeni Camiye şeyh, Şeyhûn Camiine de hatip olarak atandı. Muhammed'in öğrencileri arasında meşhur tarihçiler Makrîzî ve İbn Hacer'in de yer aldığı zikredilmektedir. Makrîzî, babasının Muhammed'in iyi bir arkadaşı olduğunu da ifade etmektedir. Muhammed, 14 Zilkade 805 (5 Haziran 1403) tarihinde 67 yaşında öldü.<sup>42</sup>

Meryem'in yakın akrabaları arasında önemli görevler üstlenerek kazandığı şöhretle öne çıkan dedesi Şemseddin el-Ezraî'nin doğum yılına dair iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan İbn Hacer'in aktardığına göre 644 (1246-1247),<sup>43</sup> İbn Tağrıberdî'ye göre ise 640 (1242-1243) yılında Ezriât'ta doğdu.<sup>44</sup> Küçük yaşta İbn Abdüddâim (ö. 649/1251) ve İbn Nüşbî'nin (ö. 656/1256) ilim meclislerine getirildiği, Reşidüddin Said b. Ali b. Said (ö. 684/1285) ve İmâdüddin Muhammed b. Abdülkerim b. Osman el-Mârdîni'den (ö. 676/1277) fıkıh öğrendiği bildirilmektedir. İbn Mâlik'ten (ö. 672/1274) ise Arap diline dair dersler okudu. Şam'daki Şibliyye medresesi müderrisliği ve diğer bazı medreselerde müderrislik yaptı ve daha sonra Halep'e giderek bir süre orada kaldı. 705 (1305) yılında Dımaşk Hanefî kâdilkudâtlığına getirildi. Yaklaşık bir yıl bu görevi sürdürdükten sonra 706 (1307) yılında azledilince Kahire'ye gitti ve 5 Receb 712 (Kasım 1312) tarihinde ölene kadar orada kaldı.<sup>45</sup>

Meryem'in tespit edilebildiği kadarıyla yaklaşık iki nesil boyunca ilimle meşgul olan bir ulemâ ailesine mensup olduğu görülmektedir. Bu durum Meryem'in eği-

<sup>37</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a yâni'l-mi'eti's-sâmine*, nşr. Abdülvâris M. Ali (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 1: 240; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfiî ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin – Said Abdülfettâh Aşûr (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984-2009), 2: 118-119.

<sup>38</sup> Hayatı için bk. İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3: 325.

<sup>39</sup> Hayatı için bk. İbn Hacer, *ed-Dürer*, 4: 235.

<sup>40</sup> Hayatı için bk. İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2: 378-382.

<sup>41</sup> Hayatı için bk. Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A yâni'l-ûsr ve a yâni'n-naşr*, nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr. (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), 2: 531-536; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2: 196-197.

<sup>42</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ûkûd*, 3: 93; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3: 250; Şehâvi, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 7: 39.

<sup>43</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3: 278.

<sup>44</sup> Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi milûki Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1992), 9: 158.

<sup>45</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3: 278; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, 9: 158.

tim hayatına olumlu katkılar sağlamış olmalıdır. Nitekim ilk tahsilini aldığı babasının ilmî çevresine kolayca dâhil olabilmıştır.

## 2. EĞİTİM HAYATI

İlmiye sınıfına mensup bir aileden olan Meryem, ilk tahsilini babasından almıştı. Küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerinde bulunduğu anlaşılan Meryem'in bu meclislere kaç yaşından itibaren katıldığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte İbn Hacer'in onun hocalarına dair telif ettiği *Mu'cem* adlı eserdeki dolaylı bilgilerden Meryem'in çok küçük yaşlardan itibaren bu meclislerde bulunduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Nitekim İbn Hacer, Meryem henüz 3 yaşında iken 722'de (1322) vefat eden 3 hocasından bahsetmektedir.<sup>46</sup> Yine İbn Hacer, 723 (1323) yılında Meryem 4 yaşında iken ölen 6 hocasından bahsetmektedir.<sup>47</sup> Memlûkler döneminde küçük yaştaki çocukların ilim meclislerine getirilerek hadis icazeti alınmasına dair başka örnekler<sup>48</sup> de göz önünde bulundurulduğunda özellikle ulemâ ailesi mensuplarının kız ya da erkek çocuk fark etmeksizin çok küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerine götürülmelerinin yaygın olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Hacer, Meryem'in birtakım hocalardan çokça hadis dinlediğini, bu hocalardan bir kısmından ise son hadis rivayet eden kişi konumunda olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup> İbn Hacer'in ismini zikrettiği bu hocalar arasında yer alan Takıyyüddin İbnü's-Sâîğ<sup>50</sup> (ö. 725/1325) öldüğünde Meryem 6, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Vânî öldüğünde 8, Yunus b. İbrahim ed-Debûsî (ö. 729/1329) öldüğünde 10, Ebü'l-Abbas el-Haccâr (ö. 730/1329) öldüğünde 11, Kutbüddin el-Halebî<sup>51</sup> (ö. 735/1335) öldüğünde 16 ve Nâsîrüddin b. Sem'un<sup>52</sup> (ö. 739/1339) öldüğünde 20 yaşındaydı. Meryem'in küçük yaşlardan itibaren döneminde önde gelen hadis hocalarından ders alarak onlardan hadis alan son râvî konumunda olması söz konusu ilimde şöhreti yakalamasını sağlayan faktörler arasında yer almalıdır.

Meryem'in eğitimi boyunca çok sayıda hocası olsa da ilim hayatını şekillendiren iki önemli hocası olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sehâvî de İbn Hacer'den naklen Meryem'in en çok ders aldığı iki hocasının Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Vânî (ö.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 115, 138-139, 193. Khalifa, iki hocasının bahsi geçen yılda öldüğünü belirtmektedir. Ancak bu bilginin sehven anktarıldığı anlaşılmaktadır. Bk. Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 78.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 61, 95, 150, 161, 192, 197; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 111, 136, 172, 182-183, 206, 209-210.

<sup>48</sup> Bazı örnekler için bk. Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Fehd, *Mu'cemü's-Şüyüh*, nşr. Muhammed ez-Zâhî (Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1982), 104, 129, 329.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 2: 254-255.

<sup>50</sup> Hayatı için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8: 123-124.

<sup>51</sup> Hayatı için bk. İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2: 398-399.

<sup>52</sup> Hayatı için bk. Ebü'l-Meâli Takıyyüddin Muhammed b. Râfî, *el-Vefeyât*, nşr. Salih Mehdi Abbas - Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 1: 266-267.



727/1326) ve Yunus b. İbrahim ed-Debûsî (ö. 729/1329) olduğunu belirtmektedir.<sup>53</sup> Bu ikisi arasında Meryem'in daha fazla eser okuduğu Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Vânî'nin biyografisine dair kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Onun doğum tarihi hususunda iki farklı rivayet aktarılmaktadır. Bunlardan birincisi İbn Hacer'e göre kesin olmayan bir ifadeyle takriben 637 (1239-1240) yılıdır.<sup>54</sup> İkinci rivayet ise onun Mısır'da 18 Muharrem 727 (14 Aralık 1326) tarihinde iken 92 yaşında öldüğüne dairdir.<sup>55</sup> Bu rivayete göre onun doğum yılı 635'tir (1237-1238). Onun hayatına dair en kapsamlı bilgiyi sunan Safedî (ö. 764/1363), Silefi'nin (ö. 576/1180) *el-Erba'in*, Kâsım b. Fazl es-Sekafi'nin (ö. 489/1096) *el-Erba'in* ile *es-Sekafiyât*, Süfyân b. 'Uyeyne'nin (ö. 198/814) hadis cüzü, Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmîlî'nin (ö. 330/942) *el-Emâlî* ve meşhur muhaddis Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih* adlı eserlerini okuduğunu nakletmektedir. Bunun yanı sıra Silefi'nin rivayetlerinde tek kaldığını bildirmektedir.<sup>56</sup> Onun asrında hadis ilminde otorite olan isimler arasında yer aldığını gösteren bu son bilgiyi Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer de desteklemektedir.<sup>57</sup> el-Fâsî (ö. 832/1429), Meryem'in el-Vânî'den 5 yaşında sema yoluyla hadis aldığını bildirmektedir.<sup>58</sup> Bu bilgilerden hareketle el-Vânî'nin hadis sahasında önde gelen âlimlerden olduğu ve Meryem'in çocuk yaşta onun huzurunda derslere katıldığı görülmektedir. el-Vânî öldüğünde henüz sekiz yaşında olan Meryem, tabloda da görüleceği üzere ondan çok sayıda eseri özellikle sema yoluyla okudu.<sup>59</sup> Bu eserler arasında el-Vânî'nin tahsil hayatında okudukları da yer almaktadır.

Meryem'in istifade ettiği bir diğer önemli hocası Yunus b. İbrahim ed-Debûsî, Kahire'de 90 yaşlarında öldü. Öğrencileri arasında bulunan Safedî, Debûsî'nin hocaları hakkında önemli birtakım bilgiler vermiştir. Debûsî'nin pek çok hadis âliminden teferrüd ettiğini ve bunlar arasında bulunan Hanbelî âlim Ebü'l-Hasan İbnü'l-Mukayyer'den (ö. 643/1246)<sup>60</sup> hadis dinleyen son kişi olduğunu belirtir.<sup>61</sup> İbn Hacer, Debûsî'nin İbnü'l-Mukayyer'den kısa bir süre hadis dinlediği bilgisini ilave eder. Ayrıca Debûsî'nin meşhur öğrencileri arasında Mizzî (ö. 742/1341), Birzâlî (ö. 739/1339), İbn Nübâte (ö. 768/1366), Takiyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) gibi isimler yer almaktadır.<sup>62</sup> Meryem, 726 (1325-1326) yılında 7 yaşından itibaren sema yoluyla ondan hadis almıştır.<sup>63</sup> Dolayısıyla Meryem, çocuk yaşta

<sup>53</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12: 124.

<sup>54</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3: 90.

<sup>55</sup> Zehebî, *el-İber*, 4: 80; Safedî, *A'ÿânü'l-âsr*, 3: 466-467; Safedî, *Nektü'l-himyan fi nuketi'l-ümyân*, nşr. Ahmet Zeki Bek (Kahire: Dârü'l-Medine, 1911), 215; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8: 138.

<sup>56</sup> Safedî, *A'ÿânü'l-âsr*, 3: 466-467; Safedî, *Nektü'l-himyan*, 215.

<sup>57</sup> Zehebî, *el-İber*, 4: 80; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3: 90.

<sup>58</sup> Ebü't-Tayyib Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Hasenî el-Fâsî, *Zeylüt-takyid fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1: 111.

<sup>59</sup> Örneğin bk. İbn Hacer, *el-Mecma'ü'l-mü'esses*, 2: 560-564.

<sup>60</sup> Hayatı için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7: 386-387.

<sup>61</sup> Safedî, *A'ÿânü'l-âsr*, 5: 675-678.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 5: 484-485. Ayrıca bk. Zehebî, *el-İber*, 4: 86; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8: 161.

<sup>63</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 47; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 100.

iken hadis alanında otorite olan bir başka isimden daha ders alarak tabloda yer alan eserleri ondan okuma fırsatı elde etmiştir.

Bu iki ismin yanı sıra Meryem'in önemli hocaları arasında yer alan Ebü'l-Abbas el-Haccâr (ö. 730/1329) Dımaşk'ta doğdu. Hanbelî âlim Hüseyin b. Mübârek ez-Zebidî'den (ö. 631/ 1233)<sup>64</sup> aralarında meşhur muhaddis Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inin de bulunduğu bazı kitapları en son okuyan kişidir.<sup>65</sup> Dımaşk, Kahire, Hama ve Hıms gibi şehirlerde *Sahîh-i Buhârî*'yi defalarca okutmuştur.<sup>66</sup> Yaklaşık 107 yaşında ölen Haccâr, ilerlemiş yaşına rağmen hadis ilmiyle ilgisini devam ettirmiş hatta öldüğü gün de hadis okutmuştur.<sup>67</sup> Bununla birlikte Meryem'in ondan Buhârî'nin *Sahîh*'ini okuduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Meryem, sadece Ebû Sehl Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Ziyad el-Kattân'ın hadislerini içeren hadis cüzünü ondan okumuştur.<sup>68</sup>

Meryem'in hocaları arasında tıp ilminde uzmanlığı ile dikkat çeken iki isim yer almaktadır. Bunlar Muhammed b. İbrahim (ö. 743/1342)<sup>69</sup> ile ailesinde pek çok hekim bulunan Muhammed İbn Ebü'l-Havâfir'dir (ö. 728/1328).<sup>70</sup> Fakat Meryem'in bunlardan tıp ya da başka bir alana dair ne okuduğu ile ilgili bilgi tespit edilememiştir. Bununla birlikte Meryem'in çok yönlü hocalardan ders aldığını söylemek mümkündür.

Hocalarının önemli bir kısmıyla Kahire'de görüşen Meryem'in Kahire dışındaki şehirlere ilmî seyahat düzenleyerek buralardaki birtakım hocalardan da istifade etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim hocalarından Abdülaziz el-Harrânî (ö. 736/1335-1336) ile Dımaşk'ta görüşerek ondan icazet almıştır.<sup>71</sup>

Meryem'in hocaları arasında ilgi çekici bir husus da aynı aileden dört kardeşten ders almasıdır. Sinhâcî nisbesi dolayısıyla Afrika kökenli olduğu anlaşılan bu kardeşler, Abdullah b. Ali b. Ömer (ö. 724/1324),<sup>72</sup> Hatice (ö. 734/1334),<sup>73</sup> Âişe (ö. 739/1338)<sup>74</sup> ve Hacer'dir (ö. 777/1375).<sup>75</sup> Ancak Meryem'in onlardan ne okuduğuna dair bir kayıt tespit edilememiştir.

Meryem, erkek hocaların yanı sıra kadın hocalardan da ders almıştır. Meryem'in hocalarına dair *Mu'cem* adlı eserin iki farklı neşrinde toplam hoca sayısı 283 ve 324

<sup>64</sup> Hayatı için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7: 252-253.

<sup>65</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 8: 162.

<sup>66</sup> Zehebi, *Mu'cemü's-Şüyüh*, 92-94.

<sup>67</sup> Zehebi, *el-İber*, 4: 88.

<sup>68</sup> İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses*, 4: 569.

<sup>69</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 178; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 194.

<sup>70</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 194-195; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 207-208.

<sup>71</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 143; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 167-168.

<sup>72</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 129; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 158.

<sup>73</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 104; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 191.

<sup>74</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 169; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 189.

<sup>75</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 212; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 222-223.

şeklinde birbirinden farklı rakamlar işaret edilse de kadın hoca sayısı her ikisinde de 28'dir.<sup>76</sup> Bu hocalar hakkında hem *Mu'cem*'de hem de diğer eserlerde detaylı bilgi bulmak mümkün olmamıştır. Dolayısıyla söz konusu 28 ismin ilmî hayattaki yeri ve Meryem üzerindeki etkisine dair herhangi bir değerlendirme yapma imkânı bulunmamaktadır. Yine Meryem'in kadın hocalarından kaç yaşında iken ders aldığına dair doğrudan bir kayıt da elimizde mevcut değildir. Bununla birlikte kadın hocaların ölüm tarihinden hareketle bir fikir elde etmek mümkündür. Kadın hocalarından dördünün ölüm tarihi bilinmemektedir.<sup>77</sup> Bunların dışında kalanlardan Hafsa bint Ubeyd<sup>78</sup> ile Şerife bint Şeref<sup>79</sup> 724 (1324) yılında yani Meryem henüz beş yaşında iken ölmüşlerdir. Lavza bint Abdullah, Meryem altı yaşında iken 725 (1325) yılında<sup>80</sup> ve Dünya bint el-Muvaffak ise Meryem sekiz yaşında iken 727 (1327) yılında<sup>81</sup> ölmüştür. Bu bilgiler ışığında Meryem'in küçük yaşta itibaren kadın hocalardan ders aldığını söylemek mümkündür.

İbn Hacer, *Mu'cem* adlı eserde Meryem'in hocalarını liste halinde vermiş ve onlar hakkında genelde çok kısa bazen ise herhangi bir biyografik bilgi vermeksizin Meryem ile olan hocalık ilişkilerine yer vermiştir. Ancak bu ilişkiye dair bilgiler oldukça azdır. Meryem'in hocalarından okuduğu eserleri İbn Hacer'in hocalarına dair yazdığı *el-Mecma'ü'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*<sup>82</sup> isimli eser ile *el-Mu'cemü'l-müfehres*'ten<sup>83</sup> ulaşmak mümkün olabilmektedir. Bununla birlikte Meryem'in tahsil hayatı boyunca okuduğu eserlerin sadece bunlardan ibaret olduğu düşünülmemelidir. Bu eserler, ağırlıklı olarak hadis alanına ait olup, bunun yanında Meryem, fıkıh ve usûlü ile tarihle ilgili de kitaplar okumuştur. Bu eserleri hocalarıyla yüz yüze görüşmeyi gerektiren sema ve kıraat yoluyla okuduğu gibi icazet yoluyla da söz konusu hadis metinlerinin rivayet hakkını elde etmiştir. Meryem'in eğitim hayatı süresince okuduğu eserlerin telif edildiği yüzyıllara göre gösterildiği tabloda da görüldüğü gibi, II. (VII.-VIII.) yüzyıldan kendi dönemine yani VIII. (XIV.) yüzyıla kadar geniş bir yelpaze sunmaktadır. Bununla birlikte hadis ilminin altın çağı olarak nitelendirilen ve Meryem'in okuduğu eserlerin ait olduğu yüzyıla

<sup>76</sup> Bk. İbn Hacer, *Mu'cem* biyografisi nr. 61, 64, 67, 80, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 109, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 275, 279; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 63, 66, 69, 83, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 112, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 304, 308.

<sup>77</sup> Bürrü bint Ahmed, bk. İbn Hacer, *Mu'cem*, 90; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 132; Hâtûn Sittülmülûk, bk. İbn Hacer, *Mu'cem*, 103; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 141; Zühre bint Ömer, bk. İbn Hacer, *Mu'cem*, 106; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 142-143; Fâtıma bint Muhammed, bk. İbn Hacer, *Mu'cem*, 175; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 192.

<sup>78</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 101; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 140.

<sup>79</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 116; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 149.

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 177; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 193.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 105; Khalifa, *Female Transmission of Hadith*, 142.

<sup>82</sup> İbn Hacer, *el-Mecma'ü'l-mü'esses*, 2: 559-571.

<sup>83</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalâni, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, nşr. Muhammed Şekur Meyâdinî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 41, 48, 50, 61, 71, 107, 131, 135, 136, 138, 139, 153, 158, 160, 166, 167, 177, 178, 365, 403, 417.

göre tasnifinde çokluğu ile dikkat çeken III. (VIII.-IX.) yüzyıldakilerin tamamı hadis alanına aittir. III. (VIII.-IX.) yüzyıldan sonra okuduğu en fazla eser, IV. (IX.-X.) yüzyıla aittir. Meryem'in çağdaşı olduğu âlimlerin eserlerinden sadece hocaları arasında olan el-Vânî ile Debûsî'nin *Mu'cem* türü kitaplarını okuduğu görülmektedir.

Meryem'in hocalarından aldığı derslerin medrese gibi bir eğitim kurumunda mı yoksa evde mi yahut da halka açık ders halkalarında mı yapıldığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye işaret edilmemektedir. Her ne kadar bilginin intikalinde kurumlardan daha ziyade hoca talebe ilişkisi önem arz etse de Jonathan Berkey, Memlûkler döneminde kadınların medreseler gibi resmî eğitim kurumlarında derslere katıldığına dair az sayıdaki birkaç örneğe işaret eder. Bunun yanı sıra ribatlar ve halka açık dersler de kadınların eğitiminde öne çıkan mekânlar arasında yer almaktadır.<sup>84</sup>

Tablo 1. Meryem'in Okuduğu Eserlerin Ait Olduğu Yüzyıllara Göre Dağılımı

II. (VII-VIII.) Asır	III. (VIII-IX.) Asır	IV. (IX-X.) Asır
<p>Ebü'l-Kâsım Nasr b. Ahmed el-Mercî'ye ait hadislerin bulunduğu hacimli bir cüz</p> <p>Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) <i>el-Musannef</i></p> <p>Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) hadis cüzü</p>	<p>Bezzâr'ın (ö. 292/905) <i>Müsned</i></p> <p>Buhârî'nin (ö. 256/870) <i>el-İlel</i></p> <p>Buhârî'nin (ö. 256/870) <i>Refu'l-yedeyn fi's-salât</i></p> <p>Ebü Ali el-Hasan b. Arafe el-Abdî'nin (ö. 257/870-871) hadis cüzü</p> <p>Ebü Bekr İbn Ebi Şeybe'nin (ö. 235/849) <i>Müsned</i></p> <p>Ebü Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) <i>Fezâ'ilü'l-Kur'ân</i></p> <p>ez-Za'ferânî'ye (ö. 260/874) ait bir hadis cüzünden sahâbî Suheyb b. Sinân'a (ö. 38/659) ait hadisler</p>	<p>Abdullah b. Cafer b. Ahmed b. Fâris'a (ö. 346/957-958) ait hadislerin bulunduğu bir cüz</p> <p>Amr b. Dînâr (ö. 126/744) ile Ebû Bekr eş-Şâfiî (ö. 354/965) hadislerinin bulunduğu cüz</p> <p>el-Cevzakî'nin (ö. 388/998) <i>el-Müttefikî</i></p> <p>Ebü Saîd İbn Yûnus'un (ö. 347/958) <i>Târîhu Mısır</i></p> <p>Ebü Sehl Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Ziyad el-Kattân'ın (ö. 350/961)</p> <p>Ebü Tâhir Muhallis'in (ö. 393/1003) hadis cüzü</p>

<sup>84</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 198-202.

	<p>İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) <i>el-Ma'ârif</i></p> <p>İbn Râhûye'nin (ö. 238/853) <i>Müsned</i></p> <p>İmam Mâlik'in (ö. 179/795) <i>Muvatta'</i>sından Ebû Mus'ab'ın (ö. 242/857) on üç hadisten oluşan <i>Muvâfat'ı</i></p> <p>İsâ b. Hammâd Zuğbe'nin (ö. 248/863) rivayetiyle gelen Leys b. Sa'd (ö. 175/791) hadislerinden oluşan bir cüzden on hadis</p> <p>Mansûr b. Ammâr'ın (ö. 225/840) hadis cüzü</p> <p>Muhammed b. Ahmed ez-Zühli'nin (ö. 258/872) <i>Fevâid</i></p> <p>Muhammed b. Elsem'in (ö. 242/856) <i>el-Erba'in</i></p> <p>Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 294/906) <i>Kitâbü'l-ferâiz</i></p> <p>Müslim'in (ö. 261/875) <i>Kitâbü't-Temyîz</i></p> <p>Müslim'in (ö. 261/875) <i>el-Câmiu's-sahîh</i></p> <p>Müslim'in <i>el-İhve ve'l-ahavât</i></p> <p>Müzenî'nin (ö. 264/878) <i>el-Muhtasar</i> adlı eserindeki hadisler</p> <p>Zühli'nin (ö. 258/872) hadis cüzü</p>	<p>Ebü'l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929) <i>Mu'cemü's-sahâbe</i></p> <p>Hasan b. Süfyân'ın (ö. 303/916) <i>Müsned</i></p> <p>Hüseyn b. İsmâil el-Mehâmîlî'nin (ö. 330/942) <i>el-Emâlî</i></p> <p>İbn Ahî Mîmî'nin (ö. 390/1000) hadis cüzü</p> <p>İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/938) <i>el-Cerh ve't-ta'dîl</i></p> <p>İbn Nüceyd'in (ö. 366/976) hadis cüzü</p> <p>Mütenebbî'nin (ö. 354/965) <i>Dîvân</i></p> <p>Taberânî'nin (ö. 360/971) <i>Mekârimü'l-ahlâk</i></p>
--	---	--

V. (XI-XII.) Asır	VI. (XII-XIII.) Asır	VII. (XIII.) Asır
<p>el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) <i>el-Erba'în</i></p> <p>el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) <i>el-Erba'în</i></p> <p>Ebü Said en-Nakkâş'ın (ö. 414/1023) hadis cüzü</p> <p>Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan el-Hilâlî'nin (ö. 492/1099) <i>el-Hile'iyât</i></p> <p>el-Hâkim en-Nisabûrî (ö. 405/1014) <i>Ulûmu'l-hadis</i></p> <p>el-Hüseyn b. Yahya b. Ayyâş el-Kattân'a (ö. 431/1040) ait hadisleri içeren bir cüz</p> <p>Kâsım b. Fazl es-Sekafî'nin (ö. 489/1096) <i>el-Erba'în</i></p> <p>Kâsım b. Fazl es-Sekafî'nin <i>Sekafiyât</i></p> <p>Ebü'l-Hasan el-Maskalî'ye (ö. 443/1051) ait <i>Hikâyâtü'l-Maskalî</i></p>	<p>Ebü Abdullah er-Râzî'nin (ö. 525/1130-1131) <i>Südâsiyyât</i></p> <p>Enmâtî (ö. 538/1143) ve İbrâhim b. Ahmed el-Kirmîsinî'nin (ö. 358/968-969) hadislerinden oluşan bir cüz</p> <p>Ma'mer b. Fâhir'in (564/1169) hadis cüzü</p> <p>Silefî'nin (ö. 576/1180) <i>Erba'îne'l-büldâniyye</i></p>	<p>el-Bekrî'nin (ö. 656/1258) <i>Kitâbü'l-Büldâniyye</i> Hasan b. Muhammed b. Muhammed el-</p> <p>İbnü'l-Mukayyer'in (ö. 643/1246) hadislerinden oluşan bir cüz</p> <p>el-Münzirî'nin (ö. 656/1258) <i>Kifâyetü't-müte'abbid</i></p>
<b>VIII. (XIV.) Asır</b>	<b>Tespit Edilemeyen</b>	
<p>Debûsî'nin (ö. 729/1329) <i>Mu'cem</i></p> <p>el-Vânî'nin (ö. 727/1326) <i>Meşyeha</i></p>	<p>Ebü Abdurrahman es-Sülemî'nin <i>Meclis</i></p> <p>Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir'in hadis cüzü</p>	

Kaynak: İbn Hacer, *el-Mecma'û'l-mü'esses*, 2: 559-571; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 41, 48, 50, 61, 71, 107, 131, 135, 136, 138, 139, 153, 158, 160, 166, 167, 177, 178, 365, 403, 417.

### 3. ÖĞRENCİLERİ

Meryem el-Ezraiyye'nin tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda altısı kadın olmak üzere 36 öğrencisi yer almaktadır. Elbette ondan ders alan öğrenci sayısı, bu rakamın üzerinde olmalıdır. Ancak kaynaklara hepsinin yansımadığı anlaşılmaktadır. Bu öğrencilere dair biyografileri, Sehâvî'nin *ed-Dav'û'l-lâmi'* ve Necmeddin İbn Fehd'in (ö. 885/1480) kendi hocalarına dair telif ettiği *Mu'cemü'ş-şüyûh* adlı eserinde bulmak mümkündür. Her iki müellif de Meryem'in öğrencilerinden 23'ünün biyografisine yer vermiştir. Bu biyografilerden bazıları, iki eserde de bulunmakla birlikte birinde olup diğerinde yer almayan isimler de mevcuttur. Sehâvî'nin aksine İbn Fehd, öğrencilerin hocaları Meryem'den okuduğu eserlere de zaman zaman işaret ederek Meryem'in okuttuğu kitaplara dair önemli bir bilgiyi kayıt altına almıştır.

Meryem'in öğrencileri arasında şöhretiyle iki isim öne çıkmaktadır. Bunlardan tarihçi, Şâfiî fakihî ve muhaddis yönleriyle tanınan İbn Hacer, Meryem'in şüphesiz en meşhur öğrencisidir. Muhtemelen İbn Hacer üzerindeki etkisi fazla olduğundan Meryem hakkındaki bilgilerimizin önemli bir kısmı da ona aittir. Sehâvî, *ed-Dav'û'l-lâmi'* isimli eserinde İbn Hacer'in biyografisine kısaca yer vermiş, hocalarından Zeyneddin el-İrakî, Cemâleddin İbn Zahîre (ö. 817/1414), Ömer b. Raslân el-Bulkînî ve Heysemî'den bahsetmiştir. Ancak İbn Hacer'in Meryem ile olan hoca-talebe ilişkisine değinmemiştir.<sup>85</sup> Bununla birlikte Sehâvî, aynı zamanda hocası olan İbn Hacer'in biyografisini kapsamlı olarak ele aldığı *el-Cevâhir* adlı eserde İbn Hacer'in hocalarını liste halinde vermiş ve bunlar arasında Meryem'i de zikretmiştir.<sup>86</sup> İbn Fehd, İbn Hacer'in 790 (1388) yılında Kahire'de Meryem'in sema meclislerine katıldığını bildirmektedir.<sup>87</sup> İbn Hacer, daha önceki yıllarda Meryem'den ders almadıysa hocası yaklaşık 70 yaşında, kendisi ise 17 yaşında iken ders aldığı anlaşılmaktadır. İbn Hacer, hocalarından bahsettiği *el-Mecma'û'l-mü'esses* ile *el-Mu'cemü'l-müfehres* adlı eserlerinde Meryem'e de yer vermiş ve ondan okuduğu eserleri zikretmiştir. Yılmaz, bu eserleri liste halinde sunmaktadır.<sup>88</sup> İbn Hacer, sema ve kıraat yollarıyla bu eserleri Meryem'den okumuştur. Bunun yanı sıra ondan sadece senetlerini okuyup icazet aldığı eserler de mevcuttur.

<sup>85</sup> Sehâvî, *ed-Dav'û'l-lâmi'*, 12: 36-40.

<sup>86</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer fi tercemeti Şeyhî'l-İslâm İbn Hacer*, nşr. İbrahim Abdülmeccid (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1: 214.

<sup>87</sup> İbn Fehd, *Laḥzû'l-elḥâz*, 1: 211.

<sup>88</sup> Yılmaz, *Kadın Hadisçiler*, 160-166.

Bir diğer meşhur öğrencisi, Mekke tarihçisi ve Malikî fakihî Takiyyüddîn el-Fâsî'dir (ö. 832/1428). 775 (1373) yılında Mekke'de doğan Takiyyüddîn el-Fâsî, bir süre Mekke ve Medine'de eğitim gördükten sonra 22 yaşında Kahire'ye gitti. Burada el-Heysemî (ö. 807/1405), Zeyneddin el-İrakî (ö. 806/1404), Sirâceddin el-Bulkînî (ö. 805/1403), İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ve Meryem el-Ezraiyye gibi tanınmış hocalardan ders aldı. Daha sonra Dımaşk, Kudüs ve Yemen'e giderek buralarda da bazı hocalardan ders aldı. Tedris faaliyetlerinin yanı sıra 807 (1405) yılında Mekke Mâlikî kadılığına atandı. Ondan önce müstakil olarak bu göreve kimse getirilmemişti. Hayatının son dört yılını gözleri görmez olarak geçirdi.<sup>89</sup> Fâsî, *Zeylü't-Takyîd* adlı eserinde otobiyografisine de yer vermiştir.<sup>90</sup> Burada hocaları arasında zikrettiği Meryem'den Silefî'nin *Erba'ine'l-büldâniyye*, Ebû Ali el-Hasan b. Arafe el-Abdî'nin hadis cüzü ve Kâsım b. Fazl es-Sekafî'nin *el-Erba'in* adlı eserini kıraat yoluyla aldığını bildirir.<sup>91</sup> Söz konusu bu eserler, tabloda da geçtiği gibi Meryem'in tahsil hayatı boyunca okuduğu kitaplar arasındadır.

Meryem'in 36 öğrencisinin 23'ünün doğum yeri tespit edilebilmiştir. Buna göre onlardan 14'ü Mekke'de, 5'i Kahire'de, 2'si Dımaşk'ta, 1'i Akabe'de ve 1'i Aclun'da doğmuştur. Buradan hareketle Meryem'in Kahire dışında da bir şöhret yakaladığı ve özellikle Mekke şehrinde bilindiği ve Mekke ulemâsı ile Kahire ulemâsı arasında sıkı bir ilişki olduğu söylenebilir.

Meryem'in Mekkeli öğrencilerinden bazıları, bu şehrin önemli ulemâ ailelerinden ve çok sayıda kâdılkudât yetiştiren Nüveyrî ailesine mensuptur. Bunlar arasında Mâlikî Muhammed b. Abdurrahman b. Ali,<sup>92</sup> Mâlikî Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, (ö. 842/1439),<sup>93</sup> Mâlikî iken mezhep değiştirerek Şâfiîliğe geçen, aynı zamanda annesi, meşhur Mekke tarihçisi Takiyyüddin el-Fâsî'nin kardeşi olan Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî (ö. 850/1447),<sup>94</sup> Ümmül-Vefâ bint Ali en-Nüveyrî (ö. 855/1451)<sup>95</sup> ve Saide bint İzzeddin Muhammed (ö. 850/1446)<sup>96</sup> yer almaktadır.

Nüveyrî ailesi yanı sıra Mekke'nin önemli ulemâ ailelerinden İbn Zahîre mensubu Şâfiî fakihî Muhammed İbn Zahîre (ö. 802/1399-1400),<sup>97</sup> aynı şekilde Fâsî ailesinden Takiyyüddin el-Fâsî'nin kardeşi Şâfiî fakihî Abdüllatif b. Ahmed el-Fâsî (ö.

<sup>89</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 7: 18.

<sup>90</sup> Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1: 100-119.

<sup>91</sup> Fâsî, *Zeylü't-takyîd*, 1: 111.

<sup>92</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüuyûh*, 231-232.

<sup>93</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüuyûh*, 243-244.

<sup>94</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüuyûh*, 269-271.

<sup>95</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüuyûh*, 307-308; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 12: 85.

<sup>96</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüuyûh*, 305.

<sup>97</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 9: 5-6.



822/1419)<sup>98</sup> de Meryem'in öğrencileri arasındadır. Dolayısıyla Meryem'in Mekkeli öğrencilerinin yarısı önde gelen bir ulemâ ailesi üyesidir.

Meryem'in öğrencileri arasında evlilik yoluyla şöhretini artıran tek bir isme rastlanmaktadır. Kahire doğumlu Şâfiî fakihî İbn Yakub olarak tanınan Ahmed b. Yakub b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 856/1452), hocası meşhur hadis âlimi Zeyneddin el-İrâkî'nin kızı Zeyneb ile evlendiği ve evlilik sayesinde şöhret sahibi olduğu aktarılmaktadır.<sup>99</sup>

36 öğrencinin bir kısmının ilmiye sınıfına mensup bir aileden geldiği açıktır. Bunun dışında dikkat çeken bir diğer husus, Memlûkler döneminin önemli bir tüccar grubu Kârimilere mensup bir tüccar olan ve İbnü'l-Hilis diye tanınan Ebûbekir b. Ahmed b. Abdullah'tır (ö. 838/1434). Sehâvî, onun 20 yaşından sonra ilme yöneldiğini nakletmektedir.<sup>100</sup>

Bu öğrencilerin tahsil hayatına ne zaman başladıklarına dair tarihçiler herhangi bir kayıt sunmamışlardır. Bununla birlikte bunlardan üçünün hadis rivayet etmeye ehil olmadıkları çok küçük yaşlarda oldukları için *huzûr kaydı*<sup>101</sup> aldıkları görülmektedir. Bunlardan Şemseddin Muhammed b. Ali (ö. 846/1442), 3 yaşında iken Mekke'de İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inin (ö. 354/965) okunduğu meclise getirilmiştir.<sup>102</sup> Nüveyrî ailesinden Muhammed b. Ali'nin 4 yaşında iken Mekke'de Afifüddin en-Neşâverî'nin (ö. 790/1388) hadis meclisine katılması<sup>103</sup> ve Şehâbeddin Ahmed b. Abdülkadir'in, 5 yaşında *Sahîh-i Buhârî*'nin okunduğu meclise getirilerek huzûr kaydı alması sağlanmıştır.<sup>104</sup>

801 (1398-1399) yılında Mekke'de doğan Saîde bint İzzeddin Muhammed'in her ne kadar eğitim hayatına ne zaman başladığına dair bilgi bulunmasa da meşhur hocalarının vefat tarihleri göz önüne alındığında küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerine girdiğini düşünmek mümkündür.<sup>105</sup>

Meryem'in öğrencilerinin bazıları tahsil hayatları sona erdikten sonraki süreçte resmî görevler alabilmişlerdir. Bu öğrencilerden kaynaklarda zikredilenlerin genel olarak kadılık ya da müderrislik görevi yaptıkları görülmektedir. Bunlardan Şâfiî fakihî Muhammed b. Ali el-Kureşî (ö. 837/1433), Mekke Şâfiî kadısı olarak görev aldı.<sup>106</sup> İbn Nâsirüddin olarak tanınan Muhammed b. Abdullah el-Hamevî (ö.

<sup>98</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* ' 4: 322.

<sup>99</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* ' 2: 245.

<sup>100</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* ' 11: 19-20.

<sup>101</sup> Huzûr kaydı, ilmiye sınıfına mensup bir babanın küçük yaştaki kız ya da erkek çocuğunu sema meclislerine getirmesi ve ders kayıtlarına geçirmesidir. Bk. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 94.

<sup>102</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 248-249.

<sup>103</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 243-244.

<sup>104</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 342.

<sup>105</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 305.

<sup>106</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* ' 9: 13-14.

842/1438), Halep ve Dimaşk'ta müderrislik yaptı ve Dimaşk Eşrefiyye darülhadisi meşyehalığını üstlendi.<sup>107</sup> Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, Mescid-i Haram Mâlikî imamlığı ve Mekke Mâlikî kadılığına getirildi.<sup>108</sup> Zeyneddin Ubâde b. Ali (ö. 846/1443), Mekke Mâlikî kadılığı teklifini redderek Şeyhuniyye'de Mâlikî fıkına dair dersler vermeyi tercih etti.<sup>109</sup> Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, Mescid-i Haram hatipliği, Mekke ve Cidde Şâfiî kadılığı görevlerinde bulundu.<sup>110</sup> Abdüsselâm b. Davud el-Makdisî (ö. 850/1446), 804 (1401-1402) yılında Mısır Şâfiî kâdilkudâtı Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî'nin nâibliğine getirildi. Daha sonra Kahire'deki Cemâlîyye'de hadis müderrisliği ve Harrûbiyye medresesinde fık müderrisliğini üstlendi.<sup>111</sup> İbrahim b. Abdullah b. Ahmed el-Uryânî (ö. 852/1448), Mısır Şâfiî kâdilkudâtlığı görevleri esnasında İbn Hacer ve Bulkînî'nin nâibliğini üstlendi.<sup>112</sup> Baybarsiyye hankahında bir süre kaldıktan sonra Tavîliyye meşyehalığını babasının yerine üstlendi.<sup>113</sup> Abdüllatif b. Ebü'l-Feth (ö. 853/1449), önce Mescid-i Haram'ın Hanbelî imami, sonra Mekke Hanbelî kadısı, ardından Mekke ve Medine kadısı uhdesinde birleştirerek Haremeyn kadısı olarak görevlendirildi. Onun ilk Haremeyn Hanbelî kadısı olduğu aktarılmaktadır.<sup>114</sup> İbn Yakub olarak tanınan Ahmed b. Yakub b. Ahmed el-Ezherî (ö. 856/1452), önce Veliyyüddin el-İrâkî, daha sonra İbn Hacer'in Mısır Şâfiî kâdilkudâtlığı görevinde nâiblik yaptı.<sup>115</sup> Muhammed b. Muhammed el-Harîrî (ö. 864/1459), Sırgatmışiyye imamlığı görevini üstlendi.<sup>116</sup> Bunların dışında görev almayıp tasavvufla ilgilenmeyi tercih eden Şehâbeddin Ahmed b. Abdülkadir ise Kahire'deki Cemâlîyye hankahında sufi olarak hayatını sürdürdü.<sup>117</sup>

Öğrencilerinin hocaları Meryem'den hangi eserleri okuduğuna dair nakledilen bilgiler oldukça azdır. Buna göre Meryem'in en önemli hocaları arasında yer alan Debûsî'nin *Mu'cem*'i<sup>118</sup> ile Vâni'nin *Meşyeha*'sı,<sup>119</sup> Silefi'nin *el-Büldâniyyât*'ı<sup>120</sup> ve İbn Şâzân el-Bağdâdî'nin (ö. 425/1034) *el-Meşyehatü's-suğrâ*'sı<sup>121</sup> bazı öğrencilerinin ondan sema yoluyla aldıkları eserlerdendir. Bu eserlerden İbn Şâzân'ın *el-Meşyehatü's-suğrâ*'sı hariç diğerlerini Meryem öğrencilik döneminde okumuştur.

<sup>107</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 238-239; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 8: 103-105.

<sup>108</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 243-244.

<sup>109</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 359-360; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 4: 16-18.

<sup>110</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 269-271.

<sup>111</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 4: 205.

<sup>112</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 1: 70.

<sup>113</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 1: 71.

<sup>114</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 144-145.

<sup>115</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 2: 245.

<sup>116</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 9: 148.

<sup>117</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 342.

<sup>118</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 98-99; 248-249; 330.

<sup>119</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 95-96.

<sup>120</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 289-290; 359-360; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* 4: 16-18.

<sup>121</sup> İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 95-96.

Dolayısıyla Meryem'in tahsil hayatı boyunca okuduğu eserleri öğrencilerine aktardığını söylemek mümkündür.

Öğrencilerin mezhepsel dağılımlarına bakıldığında Şâfiî mezhebi müntesiplerinin ağırlıklı olduğu görülmektedir. Nitekim Meryem'in 15 Şâfiî, 5 Mâlikî, 3 Hanefî ve 1 Hanbelî öğrencisi olmuştur. Meryem her ne kadar Hanefî mezhebi mensubu olsa da öğrencilerinin ondan fıkihtan daha ziyade hadis alanında istifade etmiş olmaları göz önüne alındığında farklı mezheplerden öğrencilerinin olması doğaldır.

Meryem'in öğrencilerinin farklı şehirlerde olsalar da genel olarak bazı ilmî muhitlerde birbirleriyle de görüştiklerini düşünmek mümkündür. Zira hemen hemen tamamına yakınının hocaları arasında dönemin önde gelen âlimlerinden Afîfüddin en-Neşâverî, İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Ömer b. Raslân el-Bulkînî (ö. 805/1403), Zeyneddin el-İrakî (ö. 806/1404), el-Heysemî (ö. 807/1405), Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî (ö. 824/1421), Veliyyüddin el-İrakî (ö. 826/1423) ve İbn Hacer bulunmaktadır. Yine Meryem dışında dönemin önemli kadın âlimlerinden, İbn Hacer'in hocaları arasında da yer alan Fâtıma bint İbnü'l-Müneccâ (ö. 803/1401), Fâtıma bint İbnü'l-Abdülhâdî (ö. 803/1401) ve Sâre bintü's-Sübki'den (ö. 805/1403) de ders alanlar vardır.

Meryem'in öğrencilerinin bir kısmının ilmî seyahate ilgi gösterdiği ve başta Mekke olmak üzere muhtelif şehirlere giderek hocalardan ders aldıkları görülmektedir. Bunlardan bazıları ise Kahire'ye gelerek Meryem'den ders almış ve memleketlerine geri dönmüşlerdir. Bu durum Meryem'in şöhretinin yayılmasını sağlamış olmalıdır.

Meryem, öğrencileri ile yüz yüze görüşmeyi gerektiren sema ve kıraat meclislerinde çoğunlukla rivayetlerini aktarmıştır. Bunun yanı sıra icazet yoluyla da rivayetlerini aktarmayı tercih etmiştir. Söz konusu bu hadis eğitim yöntemleri, Meryem'in geleneksel rivayet usûllerini kullandığını göstermektedir.

## SONUÇ

Hız. Peygamber döneminden itibaren ilmî faaliyetlerde yer alan kadınlar, Memlûkler dönemine geldiğinde özellikle hadis alanına gösterdikleri ilgi ile dikkat çekmektedirler. Her ne kadar tarihçiler kadınların ilmî faaliyetlerine yeterince merak duymasalar da bazı kadınlar hakkında aktarılan bilgiler sayesinde kadınların ilim çevrelerindeki etkinliklerine dair bir tasavvur oluşturmak mümkün olabilmektedir. Söz konusu dönemde ilmî hayattaki başarıları ile öne çıkan ve özellikle öğrencisi İbn Hacer'in aktardığı bilgiler doğrultusunda hakkında bilgi sahibi olunan kadınlardan biri de Meryem el-Ezraiyye'dir. Bir ulemâ ailesine mensup olması, ilmî muhitlere dâhil olmasını kolaylaştırmış ve böylece ilmî birikiminde derinliği artırmıştır. Özellikle ilerlemiş yaşlarda olan önemli âlimlerden aldığı rivayetler ve bu

rivayetlerin bir kısmında tek kalması da döneminde hadis alanında söz sahibi olmasını sağlamıştır.

Meryem'in aldığı derslerin medrese ve hankah gibi eğitim-öğretim kurumlarında mı yoksa hocaların evlerinde mi olduğuna dair bir kanıt bulunmamaktadır. Aynı şekilde Meryem'in derslerini nerede verdiği de bilinmemektedir. Ancak bunların resmî kurumlar haricinde olması yüksek ihtimaldir. Meryem, çocukluk çağında dinî ilimlerin öğrenilmesinde aktif olarak yer almıştır. Nitekim çok erken sayılabilecek yaşlardan itibaren önde gelen hocaların sema meclislerinde yer almış ve bazılarından da icazet elde etmiştir. Ancak ilerleyen yıllarda tarihçiler onun eğitimine dair daha az bilgi aktarmaktadır. Burada Meryem'in evlilik çağına geldiğinde ders halkalarına katılım hususunda geri plana çekildiği düşünülebileceği gibi tarihçilerin bu hususlardaki bilgi aktarımında yetersiz kaldığı da akla gelmektedir.

Eğitim hayatı boyunca hadis ilmine daha çok ilgi gösteren Meryem, bu alanda yakaladığı şöhret sayesinde farklı şehirlerden gelen öğrencilerine hadis rivayetlerini aktarmıştır. Hadis öğrenmede kıraat ve sema yöntemlerine ağırlık veren, bunların yanı sıra icazete de başvuran Meryem, hadis rivayet ederken de kıraat ve sema yöntemlerine öncelik vermiştir. Okuduğu eserlerin ağırlıklı olarak hadis ilmine dair olduğu ve özellikle III. (VIII.-IX.) yüzyılda telif edilenlerin tercih edildiği anlaşılmaktadır.

Meryem'in okuduğu eserler arasında hadis cüzleri, imlâ meclislerinde hocaların yazdırdığı hadis notlarından oluşan *emâlî* kitapları, *Erba'în* denilen kırk hadis kitapları öne çıkmaktadır. Öğrencilerine okuttuğu eserler hakkında detaylı bilgi bulunmasa da eğitim hayatı boyunca okuduğu eserlerden bazılarını öğrencilerine okutmayı tercih ettiği görülmektedir. *Mu'cem* türü ile kırk hadis kitapları, Meryem'in ilmî meclislerde okuttuğu eserler arasındadır.

Meryem, Kahire dışında da bazı ilmî meclislere katılmıştır. Onun öğrencilerinin de sadece ikamet ettikleri yerlerde değil, ilmî seyahatler düzenleyerek dönemin meşhur hocalarından ders alma konusunda oldukça istekli davrandıklarını söylemek gerekir. Bu durum, Meryem'in hadis alanındaki şöhretinin muhtelif şehirlerde yayılmasını sağlamış olmalıdır. Meryem'in öğrencilerinin coğrafi hareketliliği, Kahire ile Mekke'deki ulemâ arasında ilişkilerin olduğuna dair ipuçları da vermektedir.

**KAYNAKÇA**

- Berkey, Jonathan. "Al-Subki and His Women". *Mamluk Studies Review* 15 (2010): 1-17.
- Berkey, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. Trc. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Fâsî, Ebü't-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Zeylü't-takyyid fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*. Nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Fehd, Ebü'l-Fazl Takıyyüddîn Muhammed b. Necm Muhammed b. Muhammed. *Laḥzû'l-elḥâz bi-zeyli ṭabaḳâti'l-ḥuffâz*. Nşr. Zekeriyâ 'Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Fehd, Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Muhammed. *Mu'cemü'ş-şüyûḥ*. Nşr. Muhammed ez-Zâhî. Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1982.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. Nşr. Muhammed Şekur Meyâdinî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Mu'cemü'ş-Şeyḫa Meryem*. Nşr. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2010.
- İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. Nşr. Abdülvâris M. Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997.
- İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*. 5 Cilt. Nşr. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr*. Nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1998.
- İbn Hacer, *Zeylü'd-düreri'l-kâmine*. Nşr. Adnan Derviş. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtutati'l-'Arabiyye, 1992.
- İbn Râfi', Ebü'l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed. *el-Vefeyât*. Nşr. Salih Mehdi Abbas - Beşşar Avvad Ma'ruf. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *el-Menhelü'ş-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. Nşr. Muhammed Muhammed Emin - Saïd Abdülfettâh Âşûr. 13 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984-2009.
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mışr ve'l-Kâhire*. Nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1992.

- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. Nşr. Abdülkadir Arnaut - Mahmûd Arnaut. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993.
- Kandemir, Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kavşut, Fatma. *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri (Hicrî XI. Asır Memlûkler Dönemi)*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *A lâmü'n-nisâ fi âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Khalifa, Mohsen Abdelaty Haredy. *Female Transmission of Hadith in the Mamluk Period: An annotated edition and study of Ibn Hajar's Mu'jam Ash-Shaykhah Maryam*. Doktora Tezi, Leiden University, 2014.
- Makrizî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir b. Muhammed. *Dürerü'l-ûkûdi'l-Feride fi terâcimi'l-a yâni'l-müfide*. Nşr. Mahmud el-Celîlî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Safedî, Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A yânü'l-âşr ve a yânü'n-naşr*. 6 Cilt. Nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Safedî, *Nektü'l-himyân fi nüketi'l-ımyân*. Nşr. Ahmet Zeki Bek. Kahire: Dârü'l-Medine, 1911.
- Sayeed, Asma, "Women and Hadith Transmission Two Case Studies from Mamluk Damascus". *Studia Islamica* 95 (2002), 71-94.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. Nşr. İbrahim Abdülmecid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi 'li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü'l-Cil, ts..
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yılmaz, Muhammet. *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.
- Yiğit, İsmail. "Memlûkler Zamanında (1250-1517) Kadın". *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004): 131-144.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fî haberî menğaber*. Nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mu'cemu Şüyuhî'z-Zehebî*. Nşr. Ruhiyye Abdurrahman Süyufi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.





**A Study on Relationship between Academic Motivation and Psychological Well-Being in Students of Theology Faculty**  
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Motivasyon ile Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

**Zeynep ÖZCAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Dr. Lecturer, Karabük University, Faculty of Theology, Department of Science of Religion Karabük / Turkey. zeynepozcan@karabuk.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6140-6771

**Faruk KARACA**

Prof. Dr., Atatürk University, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
Professor Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Erzurum / Turkey  
fkaraca@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3325-2154

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 24 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.454677

**Atıf / Citation:** Özcan, Zeynep - Karaca, Faruk. "A Study on Relationship between Academic Motivation and Psychological well-being in Students of Theology Faculty / İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Motivasyon ile Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* (Aralık/December 2018/2): 321-341. doi: 10.29288/ilted.447368

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



### Abstract\*

*This study has been carried out to reveal the relationship between academic motivation and psychological well-being, and demographic variables and some independent variables. The academic motivation of an individual is possible through the development of internal resources such as self-confidence, self-acceptance, purposefulness, competence and autonomy. Because these resources are also the basic dynamics of psychological well-being, it gives rise to thought that there is a relationship between academic motivation and psychological well-being –which constitutes the basic hypothesis of the study. The sample of the research consisted of 276 students selected through random sampling method among students studying in Faculty of Theology in Karabük University and Atatürk University. “Academic Motivation Scale” and “The Psychological well-being Scale” are applied to the sample group with a mean age of 22. According to findings of the research in which questionnaire has been used in accordance with the relational screening method, it is seen that academic motivation and psychological well-being levels of the sample group are above the average. Also, there has been found a positive significant relationship between academic motivation and psychological well-being correlated with some independent and demographic variables( $r=.397$ ). This correlation is statistically strong and is valid for all sub-dimensions of the psychological well-being scale except “autonomy”. When research results are evaluated collectively, it is seen that academic motivation is one of the important factors affecting psychological well-being for students. For this reason, it is expected that the precautions to be taken in order to increase the academic motivation of the students can make significant contributions to their psychological well-being.*

**Keywords:** Motivation, Academic Motivation, Psychological Well-being, Subjective Well-being.

### Öz

*Bu çalışma akademik motivasyon ve psikolojik iyi oluş ile demografik ve bazı bağımsız değişkenler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bireyin akademik olarak motive olması özgüven, kendini kabul, amaçlılık, yeterlik ve özerklik gibi iç kaynakların geliştirilmesiyle mümkündür. Bu kaynakların aynı zamanda psikolojik iyi oluşun temel dinamiklerinden olması akademik motivasyon ile psikolojik iyi oluş arasında bir ilişki olduğunu düşündürmekte olup bu durum çalışmanın temel hipotezini oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini Karabük University ve Atatürk University'nin İlahiyat Fakültelerinde öğrenimlerine devam eden öğrencilerden tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilmiş 276 öğrenciden oluşmaktadır. Yaş ortalaması 22 olan örneklem grubuna “Akademik Motivasyon” ve “Psikolojik İyi Oluş” ölçekleri uygulanmıştır. İlişkisel tarama yöntemine uygun olarak anket tekniği kullanılan araştırma bulgularına göre örneklem grubunun akademik motivasyon ve psikolojik iyi oluş düzeylerinin ortalamanın üzerinde olduğu görülmektedir. Bazı bağımsız ve demografik değişkenlerle ilişkisi belirlenen akademik motivasyon ile psikolojik iyi oluş arasında da pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır ( $r=.397$ ). Bu ilişki istatistiksel açıdan güçlü olup, “özerklik” hariç psikolojik iyi oluş ölçeğinin bütün alt boyutları için geçerlidir. Araştırma sonuçları topluca değerlendirildiğinde, öğrenciler için akademik motivasyonun psikolojik iyi oluşu etkileyen önemli faktörlerden birisi olduğu görülmektedir. Bu nedenle öğrencilerin akademik motivasyonlarını yükseltmeye yönelik alınacak tedbirlerin psikolojik iyi oluşlarına da önemli katkılar üretebileceği umulmaktadır.*

**Anahtar kelimeler:** Motivasyon, Akademik Motivasyon, Psikolojik İyi Oluş, Özel İyi Oluş.

\* This paper is the final version of an earlier announcement called “Relationship Between Academic Motivation and Psychological well-being of the Students Studying in Faculty of Theology (Sample of KBU and Atatürk University)”, not previously printed, but orally presented at a symposium called “International Congress on Social Sciences”, the content of which has now been developed and partially changed. This paper has been presented within the context of the Project with no. of KBÜBAP -18-YD-027. I kindly appreciate the support by Coordinatorship of Scientific Research Projects of Karabük University.

## INTRODUCTION

One of the most main aims of life is to be happy. In recent times, it has been seen that studies done in the fields of psychology and theology focus on happiness and the path to happiness. It draws attention that there are distinctive approaches to explain happiness, which corresponds with subjective well-being and psychological well-being in the literature. Within this context, it can be said that the hedonist perspective which uses subjective values as criteria and the functional psychology perspective which adopts objective values as criteria come into prominence.<sup>1</sup> For instance; while Freud defines “well-being” as ‘the satisfaction of repressed needs, Maslow looks from a wider perspective and defines it as individual’s self-actualization by exploring his own potentials.<sup>2</sup> This difference in understanding means that although these notions are sometimes used instead of each other, they actually do not mean the same thing.<sup>3</sup> Within this context, psychological well-being is a notion which involves whether individuals have their life purposes, whether they realize their potentials, the quality of their relations with other people, and whether they take responsibility about their own lives. This notion, which is believed to express happiness not only as instant delight and satisfaction but in a broader way as harmony, success and development, gives information about how an individual evaluates himself and the quality of his life, as well. Therefore, individuals with a high level of psychological well-being are expected to reach the levels of both intellectual and moral maturity.<sup>4</sup>

Psychological well-being, which means -in addition to instant happiness- an individual’s self-realization and living reasonably by moving away from extremism, differs from hedonist well-being with all of these aspects. Hedonist well-being, which is also defined as ‘subjective well-being’ in literature, is directed a variety of criticism since it defines happiness as instant pleasure and satisfaction. It is the primary criticism that the state of well-being has rational and social dimensions, as well.<sup>5</sup> As a matter of fact; while objective well-being is defined with three elements

<sup>1</sup> Fatma Balcı Arvas, “Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 111; Richard. M Ryan - Edward L. Deci, “On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic well-being”, *Annu. Rev. Psychology* 52 (2001): 143; Alan S. Waterman, “Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment”, *Journal of Personality and Social Psychology* 64 (1993): 678.

<sup>2</sup> Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 3rd edition (İstanbul: Metis Pub., 2011), 21-24; Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, translated by Okhan Gündüz, 6th edition (İstanbul: Kuraldışı Pub., 2018), 167-169; Carol D. Ryff - Corey Lee M. Keyes, “The Structure of Psychological well-being Revisited”, *Journal of Personality and Social Psychology* 69 (1995): 720.

<sup>3</sup> Edward L. Deci - Richard. M Ryan, “Hedonia, Eudaimonia, and well-being: an Introduction”, *Journal of Happiness Studies* 9 (2008): 1-11; Fang Fang Chen et al., “Two Concepts or Two Approaches? A Bifactor Analysis of Psychological and Subjective well-being”, *Journal of Happiness Studies* 14 /3 (2013): 1033.

<sup>4</sup> Blaine J. Fowers, “From Continence to Virtue- Recovering Goodness, Character Unity and Character Types for Positive Psychology”, *Theory Psychology* 18/5 (2008): 633-639; Carol D. Ryff - Burton H. Singer, “Know Thyself and Become What You are: a Eudaimonic Approach to Psychological well-being”, *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008): 15-17.

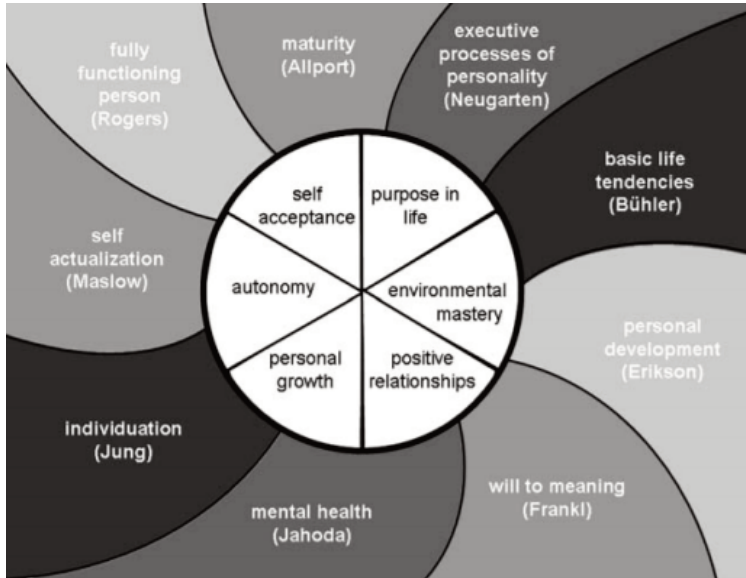
<sup>5</sup> Martin E. P. Seligman, *Gerçek Mutluluk*, translated by. Semra Kunt Akbaş (Ankara: HYB Pub., 2007), 7-10.

which are the presence of positive feelings, the absence of negative feelings and satisfaction with life and means instant happiness, relaxation and the relative absence of problems;<sup>6</sup> the state of psychological well-being carries broader meanings such as having positive relations with people, individual development, self-determination, purpose of life, search for meanings, self-acceptance and environmental dominance. This conceptualization systemized by Ryff has become an integrated model by being inspired by different psychological theories.<sup>7</sup> Some terms and their definitions are given as follows according to this model, *Positive Relationships*, an individual's maintaining sincere relations by developing them basing on love and trust, and being interested in others' peace and happiness; *Personal Growth*, an individual's being aware of his potential, his effort to improve his skills and being open to new experiences; *Autonomy*, an individual's setting his own standards and then regulating his life according to these, and making his own decisions by resisting the social impositions; *Purpose in Life and Will to Meaning*, an individual's having the belief that life is meaningful and purposeful and his efforts to achieve his goals; *Self-Acceptance*, an individual's having a positive attitude towards himself by being aware of his limitedness and accepting himself with all his positive-negative characteristics; *Environmental Mastery*, an individual's choosing his own environment in accordance with his own desires, values and needs, controlling them and orienting himself to this environment. Within this context, it is brought forward that objective well-being represents only some parts of psychological well-being.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Ed Diener, "Subjective well-being: The Science of Happiness, and a Proposal for a National Index", *American Psychologist* 55/1 (January 2000): 34.

<sup>7</sup> Ryff - Singer, "Know Thyself and Become What You Are", 20.

<sup>8</sup> Carol D. Ryff, "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological well-being", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989): 1070; Ryff, - Singer, "Know Thyself and Become What You Are", 20.



**Image 1.** Dimensions and Theoretical Foundations of Psychological Well-Being

There are many factors affecting individuals' well-being. As one of these factors, motivation is a psychological fact that leads an individual to certain aims and motivates to perform certain acts<sup>9</sup> and it draws attention of not only psychologists but also of educators. Since motivation problems are seen as an important and up-to-date problem field which affects academic success, every educator aiming to enhance academic success must also be interested in the students' motivations from time to time. Because motivation is one of the top factors among the others affecting academical success.<sup>10</sup>

Academic motivation includes an individual's perspective to matters about education, and the desire and needs covering his determination for studying and his level of attention. The importance of academic motivation, which is also described as being successful or doing a job in the best possible way in the current conditions, originates from its influence on the learning levels in educational institutions. Individuals with a high level of motivation display a more successful performance in their education and training lives. For this reason, academic motivation is of capital

<sup>9</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 3rd edition (Ankara: Bilim ve Sanat Pub., 2005), 514.

<sup>10</sup> Frederic Guay et al., "Academic Self-Concept, Autonomous Academic Motivation, and Academic Achievement: Mediating and Additive Effects", *Learning and Individual Differences* 20 (2010): 644; Michelle S. Fortier et al., "Academic Motivation and School Performance: Toward a Structural Model", *Contemporary Educational Psychology* 20 (1995): 257; M. Hülya Ünal Karagüven, "Akademik Motivasyon Ölçeğinin Türkçeye Adaptasyonu", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 12/4 (Autumn 2012): 2599-2600; Hakan Karataş, *Üniversite Öğrencilerinin Epistemolojik İnançları, Öğrenme Yaklaşımları ve Problem Çözme Becerilerinin Akademik Motivasyonu Yordama Gücü* (PhD, Yıldız Teknik University, 2011), 1-5.

importance in terms of students' progression, their development and their satisfaction with what they do.<sup>11</sup>

Academic motivation, which is an important factor for the success in the educational environment, is classified in two ways as intrinsic and extrinsic motivation. Intrinsic motivation means taking the action for some intrinsic factors such as an individual's interest, curiosity, knowing, understanding and being capable. A student's being active in person about commenting and studying and reading books by his own will is an example for intrinsic motivation. Extrinsic motivation takes place with the effect of some factors coming from outside such as a prize, punishment, constraint, request etc. Along with the fact that intrinsic motivation is more important; when it does not happen, extrinsic motivation takes place.<sup>12</sup> Academic motivation is influenced by many factors such as gender differences, family environment, parental attitudes, school environment, personal environment, relationships with friends, teacher-student relationships as well as personal interest, needs and desires. To sum up academic motivation is a process which makes positive contributions to the performance and success levels of students in their education and training lives, which is influential in students' developing their abilities and competences, and which includes intrinsic and extrinsic factors as a whole about their success.<sup>13</sup>

Academically motivated students are willing to take responsibilities of the education they are given and to do the requirements of the lessons. Moreover, there can be seen a number of positive characteristics such as continuation in interest and attention, willingness to spend enough time and to make efforts to show the behavior, focusing on the subject, devoting himself, not being intimidated when faced with difficulties and stability. That is to say, motivated individuals intrinsically have an intrinsic focus of control and tendency to succeed and have the excitement to learn new things. Having said that, these students consider not only the success at school but also, they are conscious of that learning and self-improvement has great function for all the fields of life.<sup>14</sup> When looked from a humanist perspective, motivating people is possible through improving some intrinsic sources such as competence, self-confidence, autonomy, purposefulness and self-acceptance.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Metin Güven, *Motivasyon-Dindarlık İlişkisi* (MA Thesis, Atatürk University, 2011), 88; Mücahit Dilekmen - Şükrü Ada, "Öğrenmede Güdülenme", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11(2005): 117.

<sup>12</sup> Richard M. Ryan - Edward L. Deci, "Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions", *Contemporary Educational Psychology* 25 (2000): 55; Dilekmen - Ada, "Öğrenmede Güdülenme", 117-118.

<sup>13</sup> Güven, *Motivasyon-Dindarlık İlişkisi*, 89-91; Mebrure Doğan, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları Sempozyumu Bildirileri (Malatya, 27-29 April 2017)* (Malatya: İnönü University Pub., 2017), 413; Karataş, *Üniversite Öğrencilerinin Epistemolojik İnançları*, 24-26.

<sup>14</sup> Edward L. Deci - Richard M. Ryan, "The Empirical Exploration of Intrinsic Motivational Processes", *Advances in Experimental Social Psychology* 13 (1980); Karataş, *Üniversite Öğrencilerinin Epistemolojik İnançları*, 16; Güven, *Motivasyon-Dindarlık İlişkisi*, 88-89.

<sup>15</sup> Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row Publishers, 1970).

Basing on the strong connection between intrinsic motivation and basic psychological concepts such as autonomy, competence and satisfaction of relationship needs, the hypothesis of the study is developed as “there is a positive correlation between intrinsic motivation and psychological well-being”. In the study, as well as testing this basic hypothesis, the connections between demographics and some variables with academic motivation and psychological well-being are questioned.

## 1. METHOD and MODEL

The study has been carried out by using correlational survey model. With the aim of collecting the quantitative data of the study, “*Psychological Well-Being*” and “*Academic Motivation*” scales were used in addition to the personal information form.

Academic Motivation scale developed by Bozanoğlu (2004) consists of 20 articles. One article of the scale, in which five-point likert style was used, I reversely graded. The psychometrical analyses of the scale were made by Bozanoğlu, and Cronbach Alpha internal consistency coefficient was reported as .87.<sup>16</sup>

The Turkish adaptation of *Psychological Well-Being* scale developed Ryff (1989)<sup>17</sup> was made by Akın et al (2012)<sup>18</sup>. This scale of 42 articles in total consists of 6 dimensions each of which has 7 articles. These subdimensions are autonomy, environmental mastery, personal growth, positive relationships with others, purpose in life and self-acceptance. The scale is evaluated according to the 7-point rating system (1- I strongly disagree / 7- I Totally Agree). The Cronbach Alpha internal consistency coefficient of the Psychological Well-Being Scale was determined as .87 for the whole of the scale.

The scales used in the study were applied to students, studying at the Theology Faculties of Karabuk University (KBU) and Atatürk University in 2017-2018 academic year, via random sampling and in compliance with voluntary basis. 300 copies of the questionnaire form were handed out to the sample group. 24 of these forms were left out of assessment as they were not completely filled or as they were filled randomly. Data of the study, in which statistics of 276 questionnaire forms in total, were analyzed with SPSS 20.0 package program.

While analyzing the data, firstly averages were calculated by obtaining the total scores of the scales. In order to determine whether students’ academic motivations and psychological well-beings differ according to multiple independent and

<sup>16</sup> İhsan Bozanoğlu, “Akademik Güdülenme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerliği, Güvenirliği”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004): 90.

<sup>17</sup> Ryff, “Happiness is Everything, or is it?” 1989.

<sup>18</sup> Ahmet Akın et al., “The Short form of the Scales of Psychological well-being (SPWB-42): The validity and reliability of the Turkish version”, *Psikoloji ve Eğitimde Kullanılan Güncel Ölçme Araçları*, ed. Ahmet Akın (Ankara: Nobel Akademik Pub., 2012), 609.

demographics variables, t-test (Independent Samples t-test), one-way variance analysis (Oneway ANOVA) and Scheffe tests were used. In order to determine the correlation between academic motivation and psychological well-being, correlation test was applied, and so as to scrutinize the predicting effect of academic motivation on psychological well-being, simple regression analysis was utilized. In determining the statistical significance level, the lowest p score was based as .05.

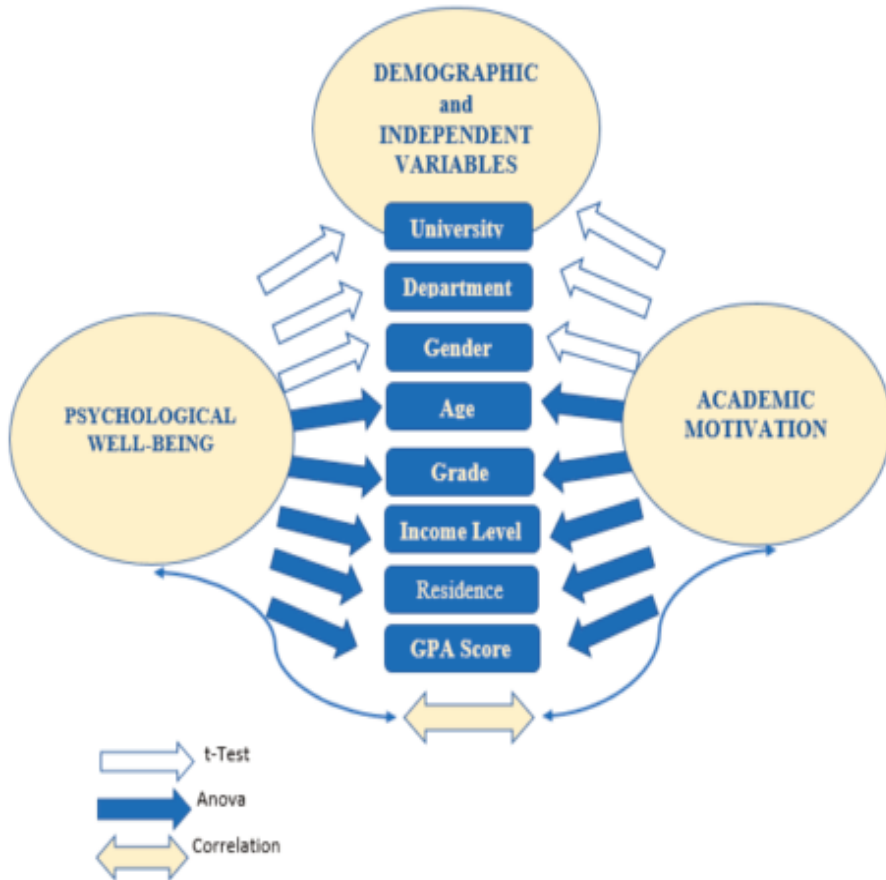


Image 2: Study Model

### 1.1. Findings

Data presenting the sample group in the study in terms of demographic variables and some independent variables is given in Table 1.



	N	%
<b>University</b>		
Karabuk Uni.	137	51.4
Ataturk Uni.	134	48.6
<b>Department</b>	N	%
Theology	200	72.5
Religious Education and Moral Knowledge Teaching	76	27.5
<b>Age Range</b>	N	%
17-20	94	34.1
21-24	166	60.1
25+	16	5.8
<b>Gender</b>	N	%
Female	137	49.6
<b>Male</b>	139	50.4
<b>Grade</b>	N	%
2 <sup>nd</sup> Grade	122	44.2
3 <sup>rd</sup> Grade	51	18.5
4 <sup>th</sup> Grade	103	37.3
<b>Family Residence</b>	N	%
Village	62	22.5
Town	98	35.5
City Center	116	42.0
<b>Income Level of the Family</b>	N	%
Low	23	8.3
Medium	246	89.1
High	7	2.5
<b>GPA of the Previous Year</b>	N	%
2-2.5	58	21.0
2.51-3	89	32.2
3.01-3.5	82	29.7
3.51-4	26	9.4
Missing	21	7.6
<b>Total</b>	276	100.0

**Table 1: Socio-Demographic Characteristics of the Sample Group**

As seen in Table 1, the sample group in the study consists of students of whom 51,4% from Karabuk University, and 48,6% is from Atatürk University, 72,5% of them study at the department of Theology and 27,5% of them study Religious Education and Moral Knowledge Teaching. 50,4% of them are males and 49,6% of them are females in the group, and their average age is 22. 44,2% of the students in the sample group study at 2<sup>nd</sup> grade, 18,5% of them at 3<sup>rd</sup> grade, and 37,3% study at 4<sup>th</sup> grade. While 8,3% of the sample group consider themselves to be in a low level in terms of socio-economic perspective, 2,5% have high-level perception in terms of socio-economic perspective. A large majority of 89,1% of the population consider themselves to be in medium level in terms of socio-economic perspective.

The average score that the sample group in the study took from the academic motivation scale is above average by  $\bar{X}=3,64$ <sup>19</sup>. When looked on the basis of faculties, it is seen that students of KBU Faculty of Theology have a score of  $\bar{X}=3.55$ , and students of Atatürk University Faculty of Theology have a score of  $\bar{X}=3.73$ . The average score taken from the psychological well-being scale by the sample group is  $\bar{X}=4,92$  and it is also determined as above the average<sup>20</sup>. When evaluate on the basis of faculties, it is seen that students of KBU Faculty of Theology have an average score of  $\bar{X}=4,96$  and students of Atatürk University Faculty of Theology have an average score of  $\bar{X}=4.88$ .

The psychological well-being levels of the sample group have statistically significant difference only from the socio-economic level among the demographic variables.

**Table 2: Psychological Well-Being Levels in Comparison with Socio-Economic Level**

Socio-Economic Level	Low (N=23)		Medium (N=246)		High (N=7)		F	P	Difference
	Ort.	sd.	Ort.	sd.	Ort.	sd.			
Psychological Well-Being	4,49	,70	4,95	,56	5,22	,47	8,051	.000	Low& Medium-High

The psychological academic motivation levels of the sample group have statistically significant difference only from the gender variable among the demographic variables. According to this, females have a higher level of academic motivation compared to males. (See Table 3). The relationships between other independent variables and academic motivation are given in Table 3.

<sup>19</sup> The highest score to be taken in the scale is 5, and the lowest is 1.

<sup>20</sup> The highest score to be taken in the scale is 7, and the lowest is 1.

**Table 3: Academic Motivation Levels in Comparison with Demographic and Independent Variables**

Gender	Female (N=137)		Male (N=139)		t	p
	Avr.	sd.	Avr.	sd.		
Academic Motivation	3.72	,56	3.54	,58	2,707	,007

Faculty	Karabük (N=142)		Atatürk (N=134)		t	p
	Avr.	sd.	Avr.	sd.		
Academic Motivation	3.55	,61	3,73	,52	-2,558	,011

Department	Theology (N=200)		Religious Education Teaching (N=76)		t	p
	Avr.	sd.	Avr.	sd.		
Academic Motivation	3.68	,55	3.51	,61	2,237	,026

Grade Rank	2 (N=122)		3 (N=51)		4 (N=103)		F	p	Diff.
	Avr.	sd.	Avr.	sd.	Avr.	sd.			
Academic Motivation	3.66	,57	3.85	,48	3.50	,59	6,921	,001	3-4

Average GPA	2-2.5 (N=58)		2.51-3 (N=89)		3.01-3.5 (N=82)		3.51-4 (N=26)		F	P	Diff.
	Ort.	sd.	Ort.	sd.	Ort.	sd.	Ort.	sd.			
Academic Motivation	3.50	,60	3,61	,51	3,63	,57	3,99	,61	4,613	,004	3.51-4&2-2.5-2.51-3

There are statistically significant differences between the academic motivation levels and psychological well-being levels of the sample group. These relations are statistically strong, and they are valid for all the dimensions of psychological well-being except for 'autonomy'. (See Table 4).

**Table 4: Relationships Between Psychological Well-being and Academic Motivation**

Factor	1	2	3	4	5	6	7	8
1- Academic Motivation	1							
2- Psychological Well-Being	,397**	1						
3- Autonomy	,048	505**	1					
4- Environmental Mastery	,291**	,734**	309**	1				
5- Personal Growth	,485**	,684**	,146**	360**	1			
6- Positive Relations with Others	,228**	,740**	,167**	,452**	,443**	1		
7- Purpose in Life	,386**	,624**	,057	,341**	,464**	,385**	1	
8- Self-Acceptance	,224*	,810**	,380**	,571**	,432**	,537**	,352**	1
Average	3,64	4,92	4,47	4,69	5,01	5,36	5,27	4,74
Ss	,575	,582	,849	,788	,791	,924	,809	,933

( $r=.397$ ,  $n=276$ ,  $p=.000$ )

**Table 5: Regression Analysis Results between Psychological Well-Being and Academic Motivation**

When the regression analysis results are considered between psychological well-being and academic motivation, it is seen that academic motivation is a predictor in a positive way on the individual's psychological well-being and that about 16% of the total variance of psychological well-being is explained through academic motivation.

Predictor	Predicted	$\beta$	R2	F	t	p
Academic M.	Psychological W-B.	,401	,157	51,149	7,152	,000

( $\beta = .401$ ,  $t= 7.152$ ,  $p<.001$ )

## 2. DISCUSSION and CONCLUSIONS

It is seen that academic motivation and psychological well-being levels of the sample group are over the average. With reference to this result, it can be said that the participants can build sincere relationships based on love and trust, they make efforts about their personal growth, they can act autonomously about making their own decisions, they have a positive perception of individuality, they are successful about adapting to their environment and that they live a life with purpose and meaning.<sup>21</sup> Furthermore, this result also shows that the participants are enthusiastic

<sup>21</sup> Ryff, "Happiness is Everything, or is it?", 1070, Ryff -Singer, "Know Thyself and Become What You Are", 20.

about succeeding and learning new things.<sup>22</sup> This case may be related to the fact that students in the study have a high level of religiousness in parallel with the religious education they are given. Despite the fact that the religiousness level of the population is not surveyed, studies carried out this case have revealed that students of the Faculty of Theology have higher scores than students of other faculties in almost all dimensions of religiousness.<sup>23</sup> As is known, religion has formative functions as well as protective and healing functions.<sup>24</sup> There are numerous studies in the literature supporting these effects. For instance, in the study conducted by Ulu in three different Theology Faculties (2018), it is seen that the average score of psychological well-being is  $\bar{X}=3,63$  and it is above the average.<sup>25</sup> In the studies conducted by Doğan (2016) and Sözer (2017), it is determined that there is a positive correlation between intrinsic religious motivation and psychological well-being.<sup>26</sup> Moreover, while Göcen (2012) determines that there is a statistically significant relationship in a positive way between intrinsic religious orientation and psychological well-being,<sup>27</sup> İşgör (2011) states that there is a positive relation between conservative lifestyle and psychological well-being scores.<sup>28</sup> Koenig et al (2001) compiled all the studies done in that field for the last 50 years and they put forward that 79 out of 100 studies religious beliefs are consistently related to life satisfaction, happiness and positive affectivity.<sup>29</sup> Maltby et al (1999) determined that there are significant relations between religiousness and psychological well-being, and intrinsic religious orientation predicts psychological well-being in their study in which researched the relation of some variables including intrinsic religious orientation with psychological well-being.<sup>30</sup> As can be understood from the results of the experimental studies, the deep and strong spiritual support provided by religion about and individual's adaptation to either himself or to the outer world, brings together the increase in the level of psychological well-being. With reference to these results, it can be said that intrinsic religious orientation contributes to personal growth by means of the values integrated to an individual's

<sup>22</sup> Edward L. Deci - Richard M. Ryan, "The Empirical Exploration of Intrinsic Motivational Processes"; Karataş, *Üniversite Öğrencilerinin Epistemolojik İnançları*, 16; Güven, *Motivasyon-Dindarlık İlişkisi*, 88-89.

<sup>23</sup> Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din* (İstanbul: Çamlıca Pub., 2014), 222.

<sup>24</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, 3rd edition (Trabzon: Eser Ofset Pub., 2017), 107; İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Pub., 2010), 44.

<sup>25</sup> Mustafa Ulu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", *Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD)* 20/37 (June 2018): 203.

<sup>26</sup> Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Pub., 2016), 386; Ömer Taha Sözer, *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu, Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş* (MA Thesis, Adnan Menderes University, 2017), 30-32.

<sup>27</sup> Gülşan Göcen, *Şükür ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması* (PhD, Ankara University, 2012), 178, 195.

<sup>28</sup> İsa Yücel İşgör, *Üniversite Öğrencilerinin Muhafazakâr Yaşam Tarzları ile Psikolojik İyi Oluşlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (PhD, Atatürk University, 2011), 114.

<sup>29</sup> Harold G. Koenig - David B. Larson, "Religion And Mental Health: Evidence for an Association", *International Review of Psychiatry* 13 (2001): 71.

<sup>30</sup> John Maltby et al., "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer", *British Journal of Health Psychology* 4/4 (1999): 370-373.

ego as well as giving an opportunity to interpreting the outer world.<sup>31</sup> Moreover, it is though that religion's having a function organizing personality within the frame of the basic dynamics of well-being such as success and development in addition to adaptation affects psychological wellness in a positive way.

There is no significant correlation between demographic variables and psychological well-being. The findings of the study show that scores of psychological well-being change for the benefit of high level in terms of socio-economic levels of the sample group. This result corresponds to the literature in a general way. As a matter of fact, in Şahin's (2013) study, it was discovered that those with a low level of income have a lower level of self-acceptance.<sup>32</sup> According to Cenkseven's study results, there can be observed increase in students' psychological well-being levels as their socio-economic levels increase.<sup>33</sup> In Demirci's (2012) study, it was determined that teacher candidates with a high level of income have a higher level of psychological well-being compared to the teacher candidates with a medium or lower level of income.<sup>34</sup> The study findings of İşgör (2011), Göcen (2012) and Doğan (2016) are also in the same direction.<sup>35</sup> This state can be explained by the fact that individuals with high level of income have more opportunities and chances to raise the life standards and to improve the conditions affecting psychological well-being such as nutrition, accommodation, education, job and status. However, contrary to the findings mentioned above, some studies resulted in the direction that there is no significant correlation between the level of income and psychological well-being, and this situation is related to the fact that purposes, wishes and expectations grow in number and differentiate as the level of income becomes higher.<sup>36</sup>

When the relation between academic motivation and some demographic and independent variables is examined, it is determined that students' academic motivations differ in a statistically significant way according to some variables. When evaluated in terms of the university, students of Atatürk U. Faculty of Theology F. have a higher level of academic motivation and the difference is significant with the the rate of  $p < .05$ . It can be though that a number of factors affected academic motivation in a positive way such as Ataturk University's, being a well-established university, having completed the process of institutionalization to a large extent, its active offering of

<sup>31</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Pub., 2007), 89-165.

<sup>32</sup> Meryem Şahin, *Affedicilik ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (MA Thesis, Sakarya University, 2013), 64.

<sup>33</sup> Fulya Cenkseven, *Üniversite Öğrencilerinde Öznel ve Psikolojik İyi Olmanın Yordayıcılarının İncelenmesi* (PhD, Çukurova University, 2004), 104.

<sup>34</sup> İbrahim Demirci, *Öğretmen Adaylarının Öz Bilgi ve Psikolojik İyi Olma Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi* (MA Thesis, Sakarya University, 2012), 113.

<sup>35</sup> İşgör, *Üniversite Öğrencilerinin Muhafazakâr Yaşam Tarzları*, 142; Göcen, *Şükür ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki*, 161; Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 373.

<sup>36</sup> Cemrenur Topuz, *Üniversite Öğrencilerinde Özgeciliğin Öznel İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkinin İncelenmesi* (MA Thesis, Fatih University, 2013), 77; Sözer, *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu*, 30.

counselling services, its having better physical conditions for scientific, social, sportive and artistic activities, sufficient number of lecturers, and thus, efficient teacher-student relations. Along with that, the fact that students who preferred to study at Atatürk University had relatively higher scores in the university entrance exam may have an effect on academic motivation. Hence, the positive correlation between academic motivation and success has been revealed by a lot of studies and this is supported by the findings of the present study, as well.<sup>37</sup> In other words, when the average success of the sample group is considered, it is seen that the students in the 3.51-4 GPA range have higher academic motivations compared to those with lower GPAs and the difference between them is statistically significant. As this presents an expected situation in which academic motivation brings together academic success, it is also meaningful in terms of showing the sensitivity level of the evaluations made in the study. Moreover, the efforts and the insistence shown by the students with high level of academic motivation may be related to increase in their subjective beliefs in accomplishing learning subjects and their self-sufficiency.<sup>38</sup>

When the relationship between gender and academic motivation is taken into consideration it is seen that female students' motivation is higher in comparison to male students and the distinction between them is statistically significant ( $p < .01$ ). This result bears a resemblance to the results in almost all studies conducted about academic motivation.<sup>39</sup> This case may be related to the fact that male students have wider fields of interest, and it is more difficult for them to focus on success; and also, that female students gain the habit of studying starting from high school years. It is also thought that female students' having a different motivation as they want to have a job and raise their social status has an effect on this matter.

According to the study findings, it is determined that students at 3<sup>rd</sup> grade have higher levels of academic motivations, and the distinction is statistically significant compared to the students at 4<sup>th</sup> grade ( $p < .01$ ). This case may be related to the fact that students at 4<sup>th</sup> grade have a higher level of awareness about their future careers. Because, as students with more concern for the future will be under the pressure of

<sup>37</sup> Michelle S. Fortier et al., "Academic Motivation and School Performance: Toward a Structural Model", 257; Frederic Guay et al., "Academic Self-Concept, Autonomous Academic Motivation and Academic Achievement: Mediating and Additive Effects", 648; Meryem Demir Gdl, *niversite ğrencilerinin Akademik Motivasyon Profillerinin Psikolojik İhtiyaç Doyumu, Akademik Erteleme ve Yaşam Doyumu ile İlişkisi* (PhD, Anadolu University, 2015), 5, 115.

<sup>38</sup> Fatma Aydın, *Akademik Başarının Yordayıcısı Olarak Akademik Güdülenme, z-yeterlilik ve Sınav Kaygısı* (MA Thesis, Hacettepe University 2010), 2.

<sup>39</sup> Mehmet. N. Gömleksiz, Birsen Serhatlıoğlu, "ğretmen Adaylarının Akademik Motivasyon Düzeylerine İlişkin Görüşleri", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2013): 121; zlem Onuk, *Müzik ğretmenliği Lisans Programı ğrencilerinin ğretmenliğe Güdülenmeleri ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişki* (PhD, Gazi University, 2007), 72; Dilek Madran, *niversite İngilizce Hazırlık ğrencilerinin Başarı Güdüsü Düzeylerinin Başarıları zerine Etkileri* (MA Thesis, Dokuz Eylül University 2006), 60; Aydın, *Akademik Başarının Yordayıcısı Olarak Akademik Güdülenme*, 84; Doğan, "İmam Hatip Lisesi ğrencilerinin Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açıısından İncelenmesi", 418.

the exams (ALES, FLE, PPSE) that they will take to have a job in the future, their motivation might decrease. Moreover, it is thought that the feeling of tiredness caused by intense academic studies may be influential in the emergence of this situation. In a study conducted by Seçer and Öztürk (2015), it was stated that there is a significant relationship between school burnout and academic motivation, and it was seen that school burnout predicts 40% of the variance in academic motivation.<sup>40</sup>

According to study findings, it was detected that there is a significant correlation in a positive way between academic motivation and psychological well-being ( $r=.397$ ,  $n=276$ ,  $p=.000$ ). It was also seen that there are positive correlations between academic motivation and the subdimensions of psychological well-being except for autonomy. This result means that the motivation levels of the students about academic life influences their psychological well-being levels, too. When the regression analysis results are considered, it is understood that academic motivation is a positively significant predictor for an individual's psychological well-being, and that 16% of the total variance of psychological well-being is explained through academic motivation ( $\beta = .401$ ,  $t= 7.152$ ,  $p<.001$ ). In another study related to this subject and carried out by Ateş (2016), it has been concluded that psychological well-being predicts 47% of academic motivation -which means that the more well-being of students is, the more their academic achievement is.<sup>41</sup> In the literature, it is asserted that students with especially intrinsic motivation are more advantageous in terms of some aspects such as ensuring satisfaction in life as well as learning and success and maintaining purpose.<sup>42</sup> When it is thought that the determiners of the behaviors based on intrinsic motivation are autonomy, competence and the need to be related, it can be said that individuals feeling that their behaviors are based on their choices, feeling competent about dealing with the situations they will face in the life, and building good relationships with their environment have a higher possibility of performing behaviors based on intrinsic motivation.<sup>43</sup> In addition to study results' supporting this situation, there are other researches in the literature with similar results. In one of them, while Özer (2015) stated that there is a positive correlation between subjective well-being and inner motivation<sup>44</sup> GÜDÜL (2015) discovered that the life satisfaction of students

<sup>40</sup> İsmail Seçer - Yusuf Öztürk, "Okul Tükenmişliğinin Akademik Stres ve Akademik GÜDÜLENME Arasındaki Aracı Rolünün İncelenmesi", *Eğitimde İnovasyon ve Profesyonelleşme Kongresi (IJER CONGRESS) Bildirileri (İstanbul, 08-10 June 2015)* (Ankara: Anı Pub., 2015), 1255.

<sup>41</sup> Bünyamin Ateş, "Üniversite Öğrencilerinde Akademik Başarının Yordayıcısı Olarak Psikolojik İyi Oluş ve Sosyal Yetkinlik", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/59 (2016): 1210.

<sup>42</sup> Michelle S. Fortier et al., "Academic Motivation and School Performance: Toward a Structural Model", 265; Catherine F. Ratelle et al., "Autonomous, Controlled and Amotivated Types of Academic Motivation: A Person-Oriented Analysis", *Journal of Educational Psychology* 99/4 (2007): 741; Robert J. Vallerand - Robert Bissonnette, "Intrinsic, Extrinsic, and Amotivational Styles as Predictors of Behavior: A Prospective Study", *Journal of Personality* 60/3 (September 1992): 609-611; Frederic Guay et al., "Academic Self-Concept", 648-650.

<sup>43</sup> GÜDÜL, *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyon Profillerinin Psikolojik İhtiyaç Doyumu*, 114-115.

<sup>44</sup> Gözde Özer, *Öz-Belirleme Kuramı Çerçevesinde İhtiyaç Doyumu, İçsel GÜDÜLENME ve Bağlanma Stillerinin Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluşlarına Etkileri* (MA Thesis, Gazi University, 2009), 68.



with high level of motivation is higher than students in other profiles.<sup>45</sup> Burton et al (2006) determined by a study, in which they compared the effects of the results of intrinsic motivation on psychological well-being and academic performance, that intrinsic motivation based on academic performance predicts psychological well-being.<sup>46</sup>

Consequently, when the study findings are evaluated as a whole, it is seen that academic motivation is one of the important factors affecting psychological well-being. When it is considered that a day of almost all the students consist of academic life and responsibilities about this life, it can be considered normal that their academic life is influential on the psychological satisfaction they gained as a result of their evaluations on these activities. Because academic life does not only consist of an environment in which only educational activities are practiced. School is a complex life space as it forms self-respect, develops strategies of coping with, and includes a mixed pattern which covers social development and personal values, in addition to being the basic social agent.<sup>47</sup> When it is considered that academic life does not only influence cognitive talents, but also psychological well-being and psycho-social adaptation skills, it should not be forgotten that the measurements to be taken for increasing students' academic motivations may produce remarkable contributions for their psychological well-being, too.

## BIBLIOGRAPHY

- Akın, Ahmet - Demirci, İbrahim - Yıldız, Esra - Gediksiz, Emel - Eroğlu, Nihal. "The Short form of the Scales of Psychological Well-being (SPWB-42): The validity and reliability of the Turkish version". *Psikoloji ve Eğitimde Kullanılan Güncel Ölçme Araçları*. Ed. Ahmet Akın. Ankara: Nobel Akademik Publication, 2012.
- Arvas, Fatma Balcı. "Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 109-128.
- Ateş, Bünyamin. "Üniversite Öğrencilerinde Akademik Başarının Yordayıcısı Olarak Psikolojik İyi Oluş ve Sosyal Yetkinlik". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/59 (2016): 1203-1214.
- Aydın, Fatma. *Akademik Başarının Yordayıcısı Olarak Akademik Güdülenme, Özyeterlilik ve Sınav Kaygısı*. MA Thesis, Hacettepe University, 2010.

<sup>45</sup> Güdül, *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyon Profillerinin Psikolojik İhtiyaç Doyumu*, 114.

<sup>46</sup> Kimberly D. Burton et al., "The differential Effects of Intrinsic and Identified Motivation on well-being and Performance: Prospective, Experimental and Implicit Approaches to Self Determination Theory", *Journal of Personality and Social Psychology* 91 (2006): 759.

<sup>47</sup> Özer, *Öz-Belirleme Kuramı Çerçevesinde İhtiyaç Doyumu*, 38.

- Bozanoğlu, İhsan. “Akademik Güdülenme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerliği, Güvenirliği”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004): 83-98.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. 3rd Edition. Ankara: Bilim ve Sanat Publication, 2005.
- Burton, Kimberly D. - Lydon, John E. - D’Alessandro, David U. - Koestner, Richard. “The Differential Effects of Intrinsic and Identified Motivation on Well-Being and Performance: Prospective, Experimental and Implicit Approaches to Self Determination Theory”. *Journal of Personality and Social Psychology* 91 (2006): 750-761.
- Cenkseven, Fulya. *Üniversite Öğrencilerinde Öznel ve Psikolojik İyi Olmanın Yordayıcılarının İncelenmesi*. PhD, Çukurova University, 2004.
- Chen, Fang Fang - Jing, Yiming - Hayes, Adele - Lee, Jeong Min. “Two Concepts or Two Approaches? A Bifactor Analysis of Psychological and Subjective Well-Being”. *Journal of Happiness Studies* 14 /3 (June 2013): 1033-1068.
- Deci, Edward L. - Richard. M Ryan. “Hedonia, Eudaimonia, and Well-Being: an Introduction”. *Journal of Happiness Studies* 9 (2008): 1-11.
- Deci, Edward L. - Richard. M Ryan. “The Empirical Exploration of Intrinsic Motivational Processes”. *Advances in Experimental Social Psychology* 13 (1980): 39-80.
- Demirci, İbrahim, *Öğretmen Adaylarının Öz Bilgi ve Psikolojik İyi Olma Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*. MA Thesis, Sakarya University, 2012.
- Diener, Ed. “Subjective Well-Being: The Science of Happiness, and a Proposal for a National Index”. *American Psychologist* 55/1 (January 2000): 34-42.
- Dilekmen, Mücahit - Ada, Şükrü. “Öğrenmede Güdülenme”. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11(2005): 117-118.
- Doğan, Mebrure. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları Sempozyumu Bildirileri (Malatya, 27- 29 Nisan 2017)*. Ed. İlhan Erdem et al. 411-429. Malatya: İnönü University Publication, 2017.
- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Publication, 2016.
- Fortier, Michelle S. - Vallerand, Robert J. - Guay, Frederic. “Academic Motivation and School Performance: Toward a Structural Model”. *Contemporary Educational Psychology* 20 (1995): 257-274.

- Fowers, Blaine J. "From Continnence to Virtue- Recovering Goodness, Character Unity, and Character Types for Positive Psychology". *Theory Psychology* 18/5 (2008): 257-274.
- Freud, Sigmund. *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd.* 3rd Edition. İstanbul: Metis Publication, 2011.
- Göçen, Gülüşan. *Şükür ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması.* PhD, Ankara University, 2012.
- Gömleksiz, Mehmet - N. Serhatlıoğlu, Birsen. "Öğretmen Adaylarının Akademik Motivasyon Düzeylerine İlişkin Görüşleri". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2013): 99-127.
- Guay, Frederic - Ratelle, Catherine F. - Roy, Amelie - Litalien, David. "Academic Self-Concept, Autonomous Academic Motivation, and Academic Achievement: Mediating and Additive Effects". *Learning and Individual Differences* 20 (2010): 644-653.
- Güdül, Meryem Demir. *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyon Profillerinin Psikolojik İhtiyaç Doyumu, Akademik Erteleme ve Yaşam Doyumu ile İlişkisi.* PhD, Anadolu University, 2015.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik.* Bursa: Emin Publication, 2010.
- Güven, Metin. *Motivasyon-Dindarlık İlişkisi.* MA Thesis, Atatürk University, 2011.
- İşgör, İsa Yücel. *Üniversite Öğrencilerinin Muhafazakâr Yaşam Tarzları ile Psikolojik İyi Oluşlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi.* PhD, Atatürk University, 2011.
- Karaca, Faruk, *Yabancılaşma ve Din,* İstanbul: Çamlıca Publication, 2014.
- Karaca, Faruk *Din Psikolojisi.* 3rd Edition, Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2017.
- Karataş, Hakan. *Üniversite Öğrencilerinin Epistemolojik İnançları, Öğrenme Yaklaşımları ve Problem Çözme Becerilerinin Akademik Motivasyonu Yordama Gücü.* PhD, Yıldız Teknik University, 2011.
- Koenig, Harold G. - Larson, David B. "Religion and Mental Health: Evidence for an Association". *International Review of Psychiatry* 13 (2001): 67-78.
- Madran, Dilek. *Üniversite İngilizce Hazırlık Öğrencilerinin Başarı Güdüsü Düzeylerinin Başarıları Üzerine Etkileri.* MA Thesis, Dokuz Eylül University, 2006.
- Maltby, John - Lewis, Christopher Alan - Day, Liza. "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer". *British Journal of Health Psychology* 4/4 (1999): 363-378.

- Maslow Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Translated by Okhan Gündüz. 6th Edition. İstanbul: Kuraldışı Publication, 2018.
- Maslow Abraham. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row Publishers, 1970.
- Onuk, Özlem. *Müzik Öğretmenliği Lisans Programı Öğrencilerinin Öğretmenliğe Güdülenmeleri İle Akademik Başarıları Arasındaki İlişki*. PhD, Gazi University, 2007.
- Özer, Gözde. *Öz-Belirleme Kuramı Çerçevesinde İhtiyaç Doyumu, İçsel Güdülenme ve Bağlanma Stillerinin Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluşlarına Etkileri*. MA Thesis, Gazi University, 2009.
- Ratelle, Catherine F. - Guay, Frederic - Vallerand, Robert J. - Larose, Simon - Senecal, Caroline. "Autonomus, Controlled and Amotivated Types of Academic Motivation: A Person-Oriented Analysis". *Journal of Educational Psychology* 99/4 (2007): 734-746.
- Ryan, Richard M. - Deci, Edward L. "Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions". *Contemporary Educational Psychology* 25 (2000): 54-67.
- Ryan, Richard M. - Deci, Edward L. "On Happiness and Human Potentials: A Review Of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being". *Annu. Rev. Psychology* 52 (2001): 141-166.
- Ryff, Carol D. - Singer, Burton H. "Know Thyself and Become What You are: a Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being". *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008): 13-39.
- Ryff, Carol D. - Lee, Corey - Keyes, M. "The Structure of Psychological well-being Revisited". *Journal of Personality and Social Psychology* 69 (1995): 719-727.
- Ryff, Carol D. "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989): 1069-1081.
- Seçer, İsmail - Öztürk, Yusuf. "Okul Tükenmişliğinin Akademik Stres ve Akademik Güdülenme Arasındaki Aracı Rolünün İncelenmesi". *Eğitimde İnovasyon ve Profesyonelleşme Kongresi (IJER CONGRESS) Bildirileri (İstanbul, 08-10 June 2015)*. Ankara: Anı Publication, 2015.
- Seligman, Martin E. P. *Gerçek Mutluluk*. Translated by Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Publication, 2007.

- Sözer, Ömer Taha. *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu, Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş*. MA Thesis, Adnan Menderes University, 2017.
- Şahin, Meryem. *Affedcilik ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. MA Thesis, Sakarya University, 2013.
- Topuz, Cemrenur. *Üniversite Öğrencilerinde Özgeciliğin Öznel İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkinin İncelenmesi*. MA Thesis, Fatih University, 2013.
- Ulu, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD)* 20/37 (June 2018): 183-215.
- Karagüven, M. Hülya Ünal. "Akademik Motivasyon Ölçeğinin Türkçeye Adaptasyonu". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 12/4 (Autumn 2012): 2599-2620.
- Vallerand, Robert J. - Bissonnette, Robert. "Intrinsic, Extrinsic, and Amotivational Styles as Predictors of Behavior: A Prospective Study". *Journal of Personality* 60/3 (September 1992): 599-620.
- Waterman, Alan S. "Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment". *Journal of Personality and Social Psychology* 64 (1993): 678-691.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Publication, 2007.



## **Din Psikoloğunun Objektif ve Subjektif Dinî Gerçeklik Alanlarına Yaklaşırken Bilimsel Objektiflik Adına Dikkat Etmesi Gereken Bazı Kriterler**

Some Criteria to Consider on the Name of Scientific Objectivity While Approaching the Objective and Subjective Religious Reality Areas of the Religious Psychologist

**Fatih KANDEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

Dr. Lecturer, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,  
Department of Religious Psychology, Erzincan/Turkey  
ffatihkandemir@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4988-2716

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 3 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.456787

**Atıf / Citation:** “Din Psikoloğunun Objektif ve Subjektif Dinî Gerçeklik Alanlarına Yaklaşırken Bilimsel Objektiflik Adına Dikkat Etmesi Gereken Bazı Kriterler / Some Criteria to Consider on the Name of Scientific Objectivity While Approaching the Objective and Subjective Religious Reality Areas of the Religious Psychologist”. *ilted:*

*ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 50

(Aralık / December 2018/2): 343-361. doi: 10.29288/ilted.456787

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Felsefe çatısı altında uzun yıllar varlığını sürdüren psikoloji, 1879'da Wundt'un ilk psikoloji laboratuvarını kurmasıyla bağımsız bir disiplin olmuştur. Bu bağımsızlık psikolojinin kavram olarak "ruh bilimi"ni ifade etmesinden dolayı çok arzu ettiği fizik gibi bir bilim dalı olmasına yetmemiştir. Bu nedenle modern psikoloji, ruh kavramının metafizik özelliğinden dolayı onu temel çalışma alanının dışına itmiştir. Modern psikoloji artık "ruh" kavramını "insanın görülebilen ya da ölçülebilen özellikleri "olarak çalışma konusu yapmakla kalmamış, dini konuları da bilimselliğe aykırı olduğu iddiası ile inceleme alanının dışında tutmuştur. Bu durum, din psikolojisinin temel çalışma konularından olan objektif dini gerçeklik ve subjektif dini gerçeklik alanlarının da bilimsel araştırma konusu olamayacağı gerekçesiyle reddedilmesini beraberinde getirmiştir. Objektif dini gerçeklik, subjektif dini gerçeklik ve subjektif dini anlam konularına din psikoloğunun yaklaşım yönteminin tartışıldığı bu çalışmanın iki temel amacı vardır: Birincisi, din psikoloğunun ifade edilmiş olan kavramlara yaklaşım yöntemini tartışmak, ikinci amaç ise din psikolojisi alanında üretilen bilgilerin geçerlilik ve güvenilirliğine katkı sunmaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Din Psikolojisi, Objektif Dini Gerçeklik, Subjektif Dini Gerçeklik, Subjektif Dini Anlam, Bilimsel Objektiflik.*

## Abstract

*Psychology, which lasted for many years under the roof of Philosophy, became an independent discipline when Wundt founded his first psychology laboratory in 1879. This independence is not enough to be a branch of science like physics, which psychology desires because it expresses "spiritual sciences" as a concept. For this reason, modern psychology has pushed her out of her main field of study because of the metaphysical nature of the concept of soul. Modern psychology has not only made the concept of soul the subject of study as visible or measurable features of human but has also excluded religious subjects from the study area with the claim that it is against scientificness. This situation led to the rejection of the fields of objective religious reality and subjective religious reality, which are the main subjects of the study of religion, on the grounds that it cannot be the subject of scientific research. The objective of this study is to discuss the approach of the approach of the religion psychologist to the objective religious reality, the subjective religious reality, and subjective religious meaning.*

**Keywords:** *Psychology of Religion, Objective Religious Reality, Subjective Religious Reality, Subjective Religious Meaning, Scientific Objectivity.*

## Extended Summary

Modern psychology has long existed under the roof of philosophy. In the last quarter of the nineteenth century, Wundt declared the independence of psychology by establishing the world's first psychology laboratory. However, this independence is not enough for it to become a scientific discipline such as physics. Psychology as a science, which finds a solution to this situation, has removed the concept of soul from the subject of the central study and it can be seen as the human or visible properties of research has become a subject of research.

With the desire to become a discipline like physics science of modern psychology, the attempt to exclude everything that is spiritual has brought about the ignorance of the religious. Because the spirit is the spiritual level, as well as the highest level of spirituality, and the root of the ground will take root on the ground. On the one hand, while psychology pursues an attempt to exclude the religious for the sake of being a scientific discipline, on the other hand, the negative effect of the philosophy of enlightenment on religion and some of the anthropological atheism representatives' evaluation on religion as a psychological pathology have also hit the religion. Therefore, philosophical viewpoints of the anthropologists who took people from a materialist and determinist perspective and ignored its spiritual dimension made them a "taboo" by covering all things that were religious and spiritual.



One of the most important objections to the efforts of psychology to push the religious and spiritual out of the center with the idea of finding a place in the world of science has come from within the world of psychology. James, one of America's philosopher psychologists, tried to soften the rigid attitude of psychology to the religious by his work titled *Principles of Psychology* written in 1890, on the other hand, he pointed to the field of study of the *Psychology of Religion*. In fact, James' mentioning that the subject of psychology is related to the experience in his work, brought along the psychological aspects of the individual who experienced the transcendental.

After the psychology of religion became a scientific discipline, there were some opposition to this new discipline. In particular, attempts by behaviorist psychologists to devalue the psychology of religion have brought with it the scientific reliability and validity problem related to his data. On the one hand, this led to intensified studies in the field of psychology of religion in the positivist-empirical context, while on the other hand, the reaction of the science of psychology, which tried to maintain its work with positivist-empirical approach, has attracted the reaction. Although these reactions are not as severe as the first period, they still exist today. Since the object of study of religion psychology is subjective religion rather than objective religion, it can feed the objections to some extent. However, this situation does not require the discussion of the scientific results of the psychology of religion. Because, although the quantity and quality of the study object are important in reaching the scientific results, the criteria of scientificness are clear. Any disregard for any discipline, regardless of the discipline, will inevitably be discussed.

There are two main objectives of this study in which the approach of the religion psychologist to scientific objectivity, objective religious reality, subjective religious reality and subjective religious meaning are discussed. The first aim is to discuss the religion psychologist's approach method to the mentioned expressions, the second is to contribute to the validity and credibility of the information. In addition to the fact that the qualitative research method has been used in the study, the data of the studies which have been determined in the related literature have been utilized and explanations and analyzes have been made in the study.

Some of the concepts frequently mentioned in the study are explained before discussing how the approach of objective and subjective religious reality of religious psychologist which is the main axis of the study and which is very important for religious people. These concepts, using the methods and techniques in the field of religious psychology according to the rules of the discipline of religion, expresses the field expert who can describe or explain the emotions, thoughts and behaviors of the religious individual; objective reality expressing data that can be identified or proven; the subjective reality, which exists in the experience of a person or group, but which cannot always be confirmed by others with sufficient evidence; an objective religious reality that expresses undeniable behavior for any individual embodied in the behavior of the religious person and observing from the outside; the subjective religious reality that is perceived by the individual and does not require proof, in other words expressing psychological religious realities; and the subjective meaning of meaning for a particular person or group.

The objective and subjective area of religious reality for religious individuals is as precise as the sun's setting, the Earth's rotation. It is necessary to determine the meanings expressed by the realities for religious people before being brought to the original by the psychologist of religion and to analyze and analyze the most appropriate scientific methods and techniques used in the psychology of religion. Although the area of subjective religious reality of the religious individual presents an extremely complex situation, the psychologist of religion should not be content with superficial explanations. In fact, considering that the main point of objection to the discipline of religion psychology is related to the research subject, it is very important that the religious psychologist investigates the objective and subjective religious reality which has an undeniable value for the religious person in accordance with the criteria of scientific objectivity. It is thought that such an effort will contribute to the reliability and validity of the information produced in the field of psychology of religion.

## GİRİŞ

Uzun yıllar felsefe çatısı altında çalışmalarını sürdüren psikoloji bilimi, Wundt'un 1879 yılında Almanya'nın Leipzig kentinde dünyanın ilk psikoloji laboratuvarını kurmasıyla bağımsızlığını ilan etmiştir. Ancak psikolojinin bağımsızlığını ilan etmesi, onun çok arzu ettiği fizik gibi bir bilimsel disiplin olmasına yetmemiştir. Onun için psikoloji, kendini fizik bilimi ile mukayese ederek onun gibi bir bilimsel disiplin olabilme uğruna oldukça çok çaba sarf etmiştir. Psikoloji kavramının "ruh bilgisi" anlamına gelmesi söz konusu çabanın önündeki en önemli engel olmuştur. "Ruh" sözcüğünün doğaüstü mistik bir varlığı ifade etmesi<sup>1</sup> psikolojinin fizik gibi bir bilim dalı olmasını arzu eden birçok psikoloğu kaygılandırmıştır. Bu nedenle psikoloji, "ruh" kavramını sahip olduğu metafizik anlamından soyutlayarak, onu "gözlenip ölçülebilir" bir niteliğe dönüştürmek istemiştir. Yapısalcılığın önemli kuramcılarında Titchener'in şu ifadeleri, psikolojinin bu çabalarını özetler niteliktedir: "Bizler ruhu, tecrübeyi yaşayan kişiye bağlı olduğu düşünülen insan deneyimlerinin bir bütünü olarak tanımladık. Dahası, 'tecrübeyi yaşayan kişi' kavramının yaşayan bir beden, örgütlenmiş bir birey anlamına geldiğini söyledik. Ve psikolojik amaçlar için yaşayan bedenin bir sinir sistemine ve onun bağlantılarına indirgenebileceğini ima ettik. Böylece ruh bir sinir sistemine bağlı olduğu düşünülen insan deneyimlerinin toplamı haline geldi. İnsan deneyimi daima bir süreç, bir oluş olduğu için ve insan deneyiminin bağımlı yönü onun zihinsel yönü olduğu için, özetle ruhun, zihinsel süreçlerin bir bütünü (toplamı) olduğunu söyleyebiliriz."<sup>2</sup> Titchener'in bu ifadeleri, aynı zamanda din psikolojisinin merkezi konusu olan din ve maneviyatla ilgili olarak bireylerin tecrübesinde önemli bir yer tutan objektif ve subjektif dinî gerçeklik alanlarının psikoloji tarafından bilimsellik kaygısıyla bilimsel araştırmaya konu olamayacağını bir anlamda itirafı anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan aydınlanma felsefesinin din üzerinde bırakmış olduğu negatif etkiyle, Feuerbach gibi bazı antropolojik ateizm temsilcilerinin ilahiyatı psikolojik bir patoloji olarak değerlendirmeleri<sup>3</sup> dinî ve manevî olan her şeye darbe vurmuştur. Bu gibi antropologların insanı materyalist ve determinist perspektiften ele alan ve onun ruhsal yönünü ihmal eden felsefi yaklaşımları, dinî ve manevî olan her şeyi kuşatarak onları adeta bir "tabu" haline getirmiştir. Bu kuşatılmışlık psikolojisi içerisinde bazı psikologlar, bu probleme insanın ruhi boyutunu incelemesi gerektiğini düşündükleri psikoloji bilimi temelinde bir çıkış yolu aramışlardır. Onlara göre di-

<sup>1</sup> Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004), 1.

<sup>2</sup> Duane P. Schultz-Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, trc. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 190; Köse-Ayten, *Din Psikolojisi*, 13-14.

<sup>3</sup> Ferhat Akdemir, "Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003): 343.

nî ve manevî tecrübe bir yönüyle insan ruhuyla ilişkili olduğundan bu tecrübeleri açıklama konusunda psikoloji biliminden pekâlâ yararlanılabılırdi.<sup>4</sup>

Dinin tecrübî yönünün psikoloji ile temellendirilip temellendirile-meyeceği yönündeki tartışmalar sürüp giderken, Amerika'daki ilk psikoloji laboratuvarını kuran William James, 1890 yılında psikolojiye yön veren *The Principles of Psychology/Psikolojinin İlkeleri* kitabını yazmıştır. Bu kitapta James, fenomenlerin duyuları ve beyni kesinlikle etkilediğini ve beynin tecrübelerle doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmiştir. Böylece James, psikolojinin temel konusunun insanın dış dünyadaki nesnelere ilişkin tecrübeleri olduğunu ileri sürmüştür.<sup>5</sup> Bu düşüncesiyle James, bir taraftan psikolojinin çalışma alanına ışık tutarken diğer taraftan da psikoloji görüşünün etkisiyle din psikolojisinin de çalışma alanına işaret etmiştir. Zira James'in psikolojinin konusunun tecrübeyle ilişkili olduğunu ifade etmesi, Kutsal'ı tecrübe eden bireyin psikolojik açıdan ele alınmasını da beraberinde getirmiştir. James'e göre bu ele alma işi tam da din psikolojisinin sorumluluğundadır. James'in din psikolojisindeki tecrübî çalışmaların temelini oluşturan *The Varieties of Religious Experience/Dinî Tecrübenin Çeşitliliği*-1902 adlı klasik eseri bu yönde atılmış önemli bir adımdır. Bu eserde James, dini objektif ve subjektif olarak ikiye ayırmış ve her birinin çalışma alanını belirlemiştir. James'in ikinci el dinî yaşam olarak nitelendirdiği objektif dinin çalışma konusu "ibadet ve adanma gibi tanrısal doğayla meşgul olan muameleler, teoloji, ayinler ve dinsel örgütlenmeler" iken; subjektif dinin çalışma alanı ise "insanın ilgi alanını biçimlendiren içsel doğası, yalnızlığı, acziyeti ve yetersizliği"dir.<sup>6</sup> Buradan hareketle James, subjektif dinî tecrübe-yi din psikolojisinin merkezine yerleştirmiştir.

James, bu tespiti ile bir yandan din psikolojisinin bilimsel bir disiplin olarak gelişimine zemin hazırlarken, diğer taraftan ise bilimselliğin temel bileşenlerinden olan "objektifliğin" önündeki en önemli engellerden birini din psikologlarının karşısına çıkarmıştır. Zira James'in din psikolojisine bağımsız bir kimlik kazandırmak için çalışma alanı belirleme çabası, bilimsel materyalist ve determinist düşünceye sahip bilim insanlarına din psikolojisinin bağımsız bir bilim dalı olamayacağına yönelik itirazlar için bulunmaz bir fırsat sunmuştur. Bu karşı çıkışlara birçok psikolog da eklenmiştir. Bu psikologlar belki de akademik kariyer kaygısıyla din psikolojisi bilimine karşı çıkmışlardır. Din psikolojisinin bilim dalı olma çabalarına en büyük itiraz kuşkusuz ki davranışçı ekole mensup psikologlar tarafından yapılmıştır. Zira bu psikologlar başta din ve maneviyat olmak üzere tüm metafizik unsurlara salt bilimsel bakış açısıyla yaklaşarak<sup>7</sup> din ve maneviyata ait her şeyi aforoz etmiş-

<sup>4</sup> Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 7.

<sup>5</sup> William James, *The Principles of Psychology I* (London: Macmillan and Company, 1980), 4.

<sup>6</sup> William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme*, trc. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 17, 39.

<sup>7</sup> Schultz-Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 455; Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 13-14.

lerdir. Hümanist psikologlar, davranışçuların “salt bilimsel” anlayışı amaç edinmelerini eleştirmişlerdir. Onlara göre bilim amaç değil; ancak araç olabilir. Nihai amaç ise insanı anlamak olmalıdır.<sup>8</sup>

Özellikle davranışçı psikologların değersizleştirme çabaları, din psikolojisi alanında bilimsel geçerlilik ve güvenilirlik oluşturma ihtiyacını doğurmuş ve bu durum din psikologlarını pozitivist-görgül bağlamda çok sayıda nicel çalışma yapmaya sevk etmiştir. Bu konudaki yoğun çaba, pozitivist-görgül çerçevenin ruhuna uygun olmayan (dinî, spiritüel ve mistik yaşantılar üzerinde yapılan araştırmalar gibi) durumlarda da sürdürülmüştür. Ancak bu durum, pozitivist-görgül bakış açısıyla araştırmalarını yönlendirmeye çalışan psikoloji biliminin tepkisine neden olmuş ve dinî olana karşı sistematik bir yanlılık içerisinde bulunulmuştur.<sup>9</sup> Bu durum bilimsel objektiflik bağlamında din psikologlarını iki temel problemle karşı karşıya getirmiştir: (1) Bilimsel geçerlilik ve güvenilirlik ölçütlerine uygun olarak istenilen bilgilerin toplanması; (2) yeterli derecede olmak şartı ile toplanan bilgilerin yine aynı değer ölçülerine uygun olarak sistemli bir şekilde işlenmesi ve sonuçlandırılması.<sup>10</sup> İfade edilmiş olan bu problemlere çözüm üretme sorumluluğu da yine din psikologlarına kalmıştır.

## 1. YÖNTEM

Yöntem konusu bilimselliğin temel konularındandır. Bir çalışmanın bilimsel olup olmaması büyük ölçüde kullanmış olduğu yöntemle ilgilidir. Bu bağlamda din psikoloğunun bilimsel araştırma yöntemleri arasından bir seçim yapabilmesi için ulaşmak istediği hedefleri önceden belirlemesi gerekir. Din psikologlarının objektif dinî gerçeklik, subjektif dinî gerçeklik ve subjektif dinî anlam gibi din psikolojisinin merkezî konularına bilimsel objektiflik temelinde nasıl yaklaşması gerektiğinin tartışıldığı bu makale, aynı zamanda bir yöntem çalışmasıdır. Bu nedenle nitel araştırma yönteminin kullanılmış olduğu bu çalışmanın iki temel amacı vardır: Birincisi, din psikoloğunun ifade edilmiş olan kavramlara yaklaşım yöntemini tartışmak, ikincisi ise din psikolojisi alanında üretilen bilgilerin bilimsel geçerlilik ve güvenilirliğine katkı sunmaktır.

## 2. TANIMLAR

Yapılan herhangi bir bilimsel çalışmanın amacına ulaşmasında, o çalışmaya yön veren kavramların açıkça tanımlanması oldukça önemlidir. Zira bu kavramlar bir taraftan araştırmacının çalışmasını hangi bağlamda yürüteceğini belirlerken, diğer taraftan ise o çalışmadan yararlanacak olan araştırmacıların söz konusu kavramlara yaklaşımını etkiler. Bu nedenle çalışmanın daha iyi anlaşılabilmesi için din

<sup>8</sup> Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 13-14.

<sup>9</sup> Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Yayınları, 2010), 8-9.

<sup>10</sup> Kerim Yavuz, “Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986): 153-154.

psikoloğu, objektif gerçeklik, subjektif gerçeklik, objektif dinî gerçeklik, subjektif dinî gerçeklik, subjektif dinî anlam gibi bazı kavramların kısaca açıklanmasının yararlı olacağı düşünülmektedir.

*Din psikoloğu*, din psikolojisi disiplininin kuralları çerçevesinde araştırma alanındaki âletleri kullanarak dindar bireyin anlamlandırma ile ilgili duygu, düşünce ve davranışlarını kısmen ya da bütünsel olarak tasvir edebilen, ortaya koyabilen ya da açıklayabilen alan uzmanıdır. Din psikoloğunun dindar bireyin dinî duygu, düşünce ve davranışlarını bilimsel objektiflik temelinde analiz edebilmesi için hem teoloji hem de genel psikoloji açısından güçlü bir bilgi birikimine sahip olması oldukça önemlidir. Bununla birlikte bir din psikoloğu sınırlılıklarıyla birlikte yukarıda ifade edilmiş olan her iki alanın birinden de gelebilir. Bu da onun sahip olduğu teolojik ya da psikolojik arka plana göre çalışma konusuna yaklaşımını şekillendirir.<sup>11</sup>

*Objektiflik gerçeklik*, varlıkları bizatihi belirlenebilir ya da kanıtlanabilir verilerdir. Objektif gerçeklik kavramı bir taraftan belirli tarihsel yer ve zamanda (spesifik) var olan gerçeklikleri ifade ederken, diğer taraftan ise belirli yer ve zamana bağlı olmayan genel gerçeklikleri ifade eder. Objektif gerçeklik, bilimin temelidir ve onların varlığının ya da yokluğunun ispat edilmesi mümkündür. Bununla birlikte bu gerçekliklerin anlamı ve önemi farklı bireyler için oldukça değişkenlik gösterir. Bazı durumlarda bu gerçekliklerin sahip oldukları “kör noktalar”<sup>12</sup> bu gerçekliklerin inkâr edilmesine neden olabilir. Bu nedenle bu tür gerçekliklerin ya da onların objektif anlamlarının bilim insanları tarafından kendilerine atfedilen anlam ya da önemi büyük ölçüde bunların ortaya çıkmış olduğu, görüldüğü ya da takdir edildiği bağlama bağlıdır.<sup>13</sup>

Objektif olanın karşıtı olarak kullanılan *subjektif gerçeklik* kavramı ise, bir kişi ya da grubun tecrübesinde var olan, ancak başkaları tarafından yeterli kanıtlarla objektiflikleri her zaman teyit edilemeyen gerçekliklerdir. Bununla birlikte subjektif gerçeklik, onu tecrübe eden kişi ya da grup için varlığı inkâr edilemeyen bir durumdur.<sup>14</sup> İnsanların inançlarından kolayca vazgeçmemelerinin temel nedenlerinden birisi bu subjektif gerçeklik alanıdır. Halk inançları dikkate alındığında söz konusu gerçeklik alanının ne kadar güçlü ve birey için ne kadar bağlayıcı olduğu bir

<sup>11</sup> Üzeyir Ok, “Türkiye’de Din Psikolojisi: Neredeyiz ve Nereye Gidebiliriz?”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): 443-444.

<sup>12</sup> **Kör Nokta:** Bir şeyin gerçekte var olan; ancak mevcut bilimsel bilginin varlığını ispat edemediği yönlerini ifade eder. Örneğin, Ay ve Güneş tutulmaları, Dünya’nın şekli gibi konular bir zamanlar mevcut bilime göre “kör noktaları” ifade ederlerken, bugünkü bilime göre bilimsel bir gerçekliği ifade eder.

<sup>13</sup> Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion* (The Hague-Paris-New York: Mouton Publishers, 1978), 10.

<sup>14</sup> Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, 10.

dereceye anlaşılabilir. Zira birey için, subjektif gerçeklik alanına giren inançların doğruluğundan ziyade, bu inançların hayatına kattığı anlam daha önemlidir.

*Objektif dinî gerçeklik*, çalışmada iki temel anlamda kullanılmaktadır: (1) Genel olarak dinlerin kutsal metinlerini de içine alan ve sosyo-kültürel dünyada yaşayan, insanın dışında ve ondan bağımsız bir kimliğe sahip olan dinî motifli her şeydir. (2) Kutsal'ı tecrübe eden bireyin O'nun mesajlarını davranışlarına yansıtmasıdır. Bu gerçeklik bir anlamda dindarlık yaşantısının da temelini oluşturur. Böylece Kutsal alanın soyut ifadesi dindarlık yaşantısıyla somutlaşır. Dindarın davranışlarında somutlaşan ve dışarıdan gözlem yapan herhangi bir kişi için inkârı mümkün olmayan namaz kılmak, oruç tutmak, umre yapmak gibi ritüeller objektif dinî gerçeklik olarak ifade edilir.

*Subjektif dinî gerçeklik* ise algılanan ve ispata ihtiyaç hissettirmeyen, başka bir ifadeyle psikolojik dinî gerçekliklerdir. Örneğin hiçbir teolog veya dindar, Tanrı'nın olmadığını ispatlayabilecek durumda değildir. Tanrı'yı tecrübe eden kişi için bu durum subjektif-psikolojik dinî gerçekliktir.<sup>15</sup> Onun için bu inanç devam ettiği sürece Tanrı'nın varlığı bir ispat konusu değildir. O, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya ihtiyaç duymadığı gibi, bu ihtiyacın hâsıl olması da, bu psikolojik dinî gerçekliğe bir halel getirmeyecektir.<sup>16</sup>

Çalışmada geçen bir diğer kavram ise *subjektif dinî anlamdır*. Ancak bu kavramın daha iyi anlaşılabilmesi için “dinî gerçeklik” ifadesinin şu yönüne dikkat edilmesi gerekir. Zira “dinî gerçeklik” olarak adlandırılan şeylerin varlıkları, öncelikle söz konusu kültür veya toplum açısından “dinî” olarak nitelenen bir bağlamda ortaya çıkar. Bununla birlikte söz konusu gerçekliklerin sahip oldukları anlam nedeniyle, yalnızca belirli bir bağlamda (kültür) var olan dinî bir anlamı değil, aynı zamanda belirli kişi ya da gruplar için de dinî bir anlamı olduğu için “dinî” olarak adlandırılırlar. Bu nedenle subjektif dinî anlam, belirli kişi ya da grup için geçerli bir anlamı ifade eder. Örneğin, Müslümanlar için Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğine iman subjektif dinî anlamın bir ifadesidir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Burada akla şu soru gelebilir: “Tanrı'yı tecrübe eden birisi için bu durumun subjektif dinî bir gerçekliği ifade etmesi, başka bir ifadeyle söylenecek olursa söz konusu “tecrübe”ye subjektif denmesi tecrübenin kıymetini düşürüp, onu sıradanlaştırmaz mı?” Bu noktada şunun altının özellikle çizilmesi gerekir. Çalışma boyunca *subjektif dinî gerçekliğin*, dindarlık algılarına göre inanan bireyler için varlığı inkâr edilemeyen objektif bir gerçeklik kadar güçlü olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada geçen *subjektif dinî gerçeklik* kavramı ifade edilen bağlamda kullanılmıştır.

<sup>16</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Yayıncılık, 2011), 37.

<sup>17</sup> Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, 10.

### 3. DİN PSİKOLOĞUNUN ARAŞTIRMA YAPARKEN OBJEKTİF ve SUBJEKTİF DİNİ GERÇEKLIK BAĞLAMINDA DİKKAT ETMESİ GEREKEN BAZI KRİTERLER

Dinin biri insanın iç dünyasıyla sınırlı subjektif; diğeri ise müşâhadeye açık yani objektif olmak üzere iki boyutu vardır. Dinin ifade edilen birinci boyutu subjektif dinî gerçekliği ifade ederken; diğeri boyutu ise objektif dinî gerçekliği ifade eder. Dinin objektif dinî gerçeklik boyutu, dindarın tutum ve davranışlarında somutlaşan, toplumsal kurum ve organizasyonlarda yaşayan yönüdür. Din psikolojisinin temel çalışma alanı ise, dinin dindar için subjektif dinî gerçeklik ifade eden subjektif boyutudur.<sup>18</sup> Ancak din psikoloğunun söz konusu psiko-dinî coğrafyayı anlayabilmesi için, bu coğrafyaya ait olan verileri bilimsel objektiflik temelinde ele alması gerekir.

Gerçeği her türlü duygu, düşünce ve ihtirastan uzak olarak inceleme istek ve yeteneği olarak tanımlanabilen bilimsel objektiflik,<sup>19</sup> din psikoloğunun temel prensibidir. Tecrübeye dayanan din psikolojisi, dinî duygu, düşünce ve davranışların somutlaşmasıyla oluşan objektif dinî gerçeklikleri değer yargıları temelinde incelemekten kaçınarak, hiç kolay olmamakla birlikte mümkün olduğu ölçüde objektif olmak durumundadır. Elbette ki din psikoloğunun tamamen objektif olabileceğini söylemek oldukça iddialı bir söylem olacaktır. Zira, insanın kendi subjektif gerçekliğini ifade eden şahsî kanaatleri ve zihnî donanımlarının gayr-ı şuurî yönlendirmelerinden kaçabilmesi oldukça zordur. Bu nedenle, dinî olana karşı kişisel tutumları bir tarafa bırakarak objektif olmak ve bireysel dinî tecrübeyi olduğu gibi değerlendirmek şeklinde beliren metodolojik kurala uymak, hakikaten hiç de düşünüldüğü kadar kolay olmayan bir iş olarak<sup>20</sup> din psikoloğunun karşısında durmaktadır. Şüphesiz ki din psikoloğunun kendisi için psikolojik bir gerçekliği ifade eden duygu ve düşüncelerinden tamamen arınması mümkün değildir. Ancak unutulmamalıdır ki, bir araştırmanın bilimselliği araştırmacının tutumu ile yakından ilgilidir. Bu durum din psikolojisi alanında da oldukça büyük bir anlam ve önem arz etmektedir. Bu nedenle araştırmanın bilimsel objektifliği için din psikoloğunun objektif ve subjektif dinî gerçekliklere yaklaşırken, anlamak istenildiği gibi bir anlam yerine ne ise onun ortaya konulmasına yönelik bir zihinle ve düşünsel dürüstlüğü bilimin en temel argümanı olduğu düşüncesi ile hareket etmesi gerekir.<sup>21</sup> Ancak böyle bir tutum din psikolojisi çalışmalarının geçerli ve güvenilir sonuçlar üretmesine katkıda bulunabilir.

Din psikoloğu dinî gerçekliklere kendi inanç ve kanaatleri temelinde bakarak, gerçeği anlama noktasında önyargıyı bu sürece dâhil edebilir. Onun bu duruma

<sup>18</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 32.

<sup>19</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 87.

<sup>20</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 87.

<sup>21</sup> Fritz Ringer, *Weber'in Metodolojisi*, trc. Mehmet Küçük (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003), 229.

dikkat etmemesi araştırma sonuçlarına bir şekilde önyargı bulaştırabilir. Bu noktada Müslüman bir din psikoloğunun, “son ve gerçek din İslâm’dır” inancı ile araştırmasını yönlendirmesi ne kadar sorun teşkil ederse, dinî inanca sahip olmayan bir din psikoloğunun da kendi subjektif gerçekliği bağlamında çalışmasını yönlendirmeye çalışması aynı derecede sorun teşkil edebilir. Zira kişisel bağlanmalar araştırma probleminin formülasyonunu yönlendiren belirli değerler olarak ortaya çıkabilmektedir. Kültürel bilimlerdeki tüm bilimsel araştırmaların belli bir “değer” ile ilişkili olması<sup>22</sup> gibi, bu durum din psikolojisi araştırmaları için de geçerlidir. Subjektif bir gerçekliği ifade eden bu değer yönelimleri olmaksızın, bir araştırma sorusunun oluşturulması imkânsız olabilir. Zira araştırma problemini formüle etmemizi sağlayan temel ayrımlarımız, öznel ve tarihsel olarak değişebilir değerlerdir.<sup>23</sup> Bununla birlikte din psikoloğunun belirli bir inanç geleneğine bağlılığı ya da karşıtlığı, yani subjektif gerçeklikleri araştırma sürecini etkileyebilir. Araştırma sorularının seçimi, belirli teorik kavram ve yöntemlerin oluşturulması veya seçimi, bulguların yorumlanması gibi durumlar bu türden etkilenmelerdir. Fakat subjektif gerçekliği ifade eden tüm bu inanç geleneğine bağlanmalar, araştırma sürecini etkileyebilen olası önyargılar ya da tercihler, araştırmayı etkileyen diğer faktörlerden farklı değildir. Buradaki temel nokta, araştırmacının araştırma sürecindeki farklı adımları çarpıtıp çarpıtmadığını belirleyebilmek için eleştirel bir değerlendirmeye kendisini tabi tutabilmesidir.<sup>24</sup>

Din psikoloğunun dindar bireyin sahip olduğu objektif dinî gerçekliği kendi subjektif gerçekliği temelinde ele alması bireysel dindarlığın anlaşılmasını oldukça güçleştirir. Başka bir ifadeyle din psikoloğu objektif dinî gerçeklikleri açıklarken kendi subjektif gerçekliğini ifade eden bağımlı bir gerçekliğin peşine düşmek yerine, araştırma nesnesi olan dindarın objektif dinî gerçekliğini ortaya çıkarma kaygısı taşımalıdır. Burada ifade edilmiş olan bağımlı gerçeklikle kastedilen şey, dinî bir olayın subjektif olarak anlaşılması, yani söz konusu olaya din psikoloğunun kendi perspektifine göre anlam yüklemesi olarak düşünülebilir. Hâlbuki objektif dinî gerçeklik ifade eden olay anlaşılırken, söz konusu olaydan hareket edilmelidir. Zira burada anlamaya çalışanın tutumu, öznellik ve nesnellik, bir başka ifadeyle değer-bağımlı anlama ile değer-bağımsız anlama konusu önem taşır. Anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılan dinî bir gerçekliğin anlamının değer-bağımlı olması ona ait olmayan unsurların ya da anlamların ona atfedilmiş olması anlamına gelir.<sup>25</sup> Bununla birlikte bir din psikoloğunun “anlam yapma” geleneğine mensup olup olmaması, dinsel yöneliminin ve bağlılığının bulunup bulunmaması, hatta din karşıtı ya da din

<sup>22</sup> Ulrike Popp-Baier, “The Quest for Objectivity in Psychology of Religion: Do We Need the Ideological Surround Model and Christian Translations of Scales?”, *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion* 28 (2006): 106-107.

<sup>23</sup> Popp-Baier, “The Quest for Objectivity”, 106-107.

<sup>24</sup> Popp-Baier, “The Quest for Objectivity”, 106.

<sup>25</sup> Ali Akdoğan, *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008), 107.



savunucusu olup olmaması, onun din psikolojisi aktivitesinin yapısını, seçilen konuyu ve üretilen bilginin özelliğini temelden şekillendirebilir.<sup>26</sup> Her ne kadar subjektif bir gerçekliği ifade eden dinsel tutum ve yönelim biçiminin din psikoloğunun davranışlarını etkileyebileceği din psikolojisi alanının bizzat kendisi tarafından kabul ediliyor olsa da, bu alanda elde edilen bulguların değer ve saygınlığını belirlemedeki ölçütün, bireysel inanç ve kanaatlerle değil, araştırmacıların kişisel yönelimlerinden ayrı tutulabilecek disiplinle ilgili varsayımlara, yöntemlere ne düzeyde riayet ettiği ve onların ne ölçüde yerine getirildiği ile ilgili olması gerekir.<sup>27</sup> Başka bir ifadeyle din psikoloğu objektif ve subjektif dinî gerçekliği anlama ve açıklama sürecinde bu gerçekliklerin kendisine iletmek istediği mesajlara saygı çerçevesinde araştırmasını sürdürmek durumundadır.

Herhangi bir araştırma programındaki tüm empirik bulgularda olduğu gibi, din psikolojisi alanında yapılan empirik çalışmalarındaki bulgular da din psikoloğunun subjektif gerçekliğine, yani değerlerine bağlıdır. Din psikoloğunun birtakım değerlere bağlı olmasını göz önünde bulundurarak, araştırma sonuçlarının tamamen objektif olmadığı mı varsayılacaktır? Bu açıdan bakıldığında mutlak bir objektiflikten söz etmek imkânsız gibi gözükmektedir. Bu noktada din psikoloğunun sahip olduğu değer yargıları, dinî bir gerçeğin doğru anlamını bulma ve ortaya çıkarma sürecindeki engeller olarak düşünülmelidir. Bununla birlikte, her ne kadar subjektif değerler engel olarak ifade edilse de söz konusu engeller, kişinin zihin dünyasından kolay kolay sökülüp atılamayacak olan son derece insanî unsurlardır.<sup>28</sup> Bu nedenle din psikolojisi çalışmalarında bu değerlerin, ancak askıya alınmasından söz edilebilir ki, ancak böyle bir işlem ulaşılan sonuçların “dengeli bir objektifliğini”<sup>29</sup> bir dereceye kadar sağlayabilir.

Din psikoloğu kendi subjektif gerçekliğini çalışma objesine yansıtmaktan özenle kaçınmalıdır. Aksi takdirde bu durum “objektiflik” ve “bilimsellik” iddiasında olan din psikolojisinin karşısına temel bir problem olarak çıkabilir. Bu temel kuralın gözetilmesindeki başarısızlık, araştırma çıktılarına kaçınılmaz bir şekilde önyargı bulaştırarak subjektivizme yol açma potansiyelini de birlikte taşır. Bu nedenle din psikoloğu, kendisi (“özne” olarak) ile çalışılan dinî gerçeklikler (“obje/nesne” olarak) arasındaki ayrımı kesinlikle sürdürmek zorundadır. Bunun içinde genel olarak kabul görmüş olan iki fenomenolojik prensip vardır: (1) epoche (geri çekiliyorum; durdurma; ilişkisini kesme ya da paranteze alma); (2) görsel vizyon (algı ve anlamları etkileyen inançlar ve açıklamalar olmaksızın gözlemlene yeteneği). Bu prensip-

<sup>26</sup> Ok, “Türkiye’de Din Psikolojisi”, 444.

<sup>27</sup> Ok, “Türkiye’de Din Psikolojisi”, 444.

<sup>28</sup> Akdoğan, *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, 96.

<sup>29</sup> Popp-Baier, “The Quest for Objectivity”, 103.

lerin ileri sürülmesinin temel nedeni çalışılan dinî gerçekliğin ne lehine ne de aleyhine herhangi bir önyargıya izin vermemektir.<sup>30</sup>

Değer yargılarından yoksun bırakmak anlamına gelen objektiflik kavramı,<sup>31</sup> subjektif dinî gerçekliğin anlaşılması söz konusu olduğunda din psikoloğunun önünde önemli bir engel olarak durmaktadır. Zira “inanmak çok zordur. İnançlar çok zor elde edilir. Bir kimsenin inandığı şeyleri ortaya çıkarmak, keşfetmek, gerçekleri toplamaktan daha zordur. Bir inanç sadece gerçeklere dayanan bir bilgi değil, aynı zamanda tecrübelerle dayanan bir bilgi konusudur da.”<sup>32</sup> Bu nedenle birey için aynı zamanda psikolojik bir gerçekliği de ifade eden subjektif dinî gerçekliğin, onu tecrübe eden dindar dışındaki herhangi bir birey için hiçbir değeri olmayabileceği gibi, onu araştırma konusu yapan din psikoloğu için de bir değer ifade etmeyebilir. Burada önemli olan husus, din psikoloğunun söz konusu gerçekliği tecrübe eden bireye saygı duyması ve subjektif dinî gerçekliğin onu tecrübe eden bireyin duygu, düşünce ve davranışlarındaki yansımalarını olabildiğince bilimsel objektiflik kriterleri çerçevesinde açıklayıp yorumlamaya çalışmasıdır.

J. Locke, anlama yetisinin edimi olarak anlamayı üçe ayırmıştır. Birincisi, kişinin zihnindeki idelerin algısı, ikincisi, işaretlerin anlamının algısı, sonuncusu ise, ideler arasındaki herhangi bir uyum ya da uyumsuzluğun algısıdır.<sup>33</sup> Bu nedenle gerek objektif gerekse de subjektif dinî gerçekliği anlamada din psikoloğunun bir algılaması söz konusudur. Zira din psikoloğunun araştırma objesi öncelikle psikoloğun zihninde bir algı oluşturur. Bu çerçevede yer alan ve araştırma objesinin konusu olan objektif ve subjektif dinî gerçeklikler araştırmacının zihninde bir çağrışıma neden olur. Bununla birlikte, her araştırmacı onlara kendince bir anlam yükleyeceğinden, aynı gerçekliklere bakan araştırmacı sayısı arttıkça söz konusu çağrışım sayısı da artacaktır. Zira dil kaygandır ve sabit anlam yoktur.<sup>34</sup> Ama buradaki temel sorun, söz konusu gerçekliklerin asıl anlatmak istediği şeyin ne olduğunun ortaya çıkarılmasıdır.<sup>35</sup> Bu ise din psikoloğunun araştırmayı sabote etmeyecek bir şekilde değer yargılarını kontrol etmesiyle ilişkiliymiş gibi gözükmektedir.

Din psikoloğu analizlerini yaparken dinin insanın dışında ve ondan bağımsız “objektif-kutsal soyut” boyutu ile söz konusu boyutun metne dökülerek dindarın hayatında somutlaşan objektif dinî gerçeklik boyutu arasındaki farkı göz önünde bulundurmak durumundadır. Zira dinin “objektif” yönü “Aşkın” ile ilişkilidir ve dindarın oraya müdahalesi söz konusu olmadığı gibi, din psikoloğunun da analizle-

<sup>30</sup> Anis Malik Thoha, “Objectivity and the Scientific Study of Religion”, *Intellectual Discourse* 17/1 (2009): 85-86.

<sup>31</sup> Phillips P. Moulton, “What About Objectivity?”, *The Christian Scholar* 38/4 (Aralık 1955): 290.

<sup>32</sup> Moulton, “What About Objectivity?”, 290.

<sup>33</sup> John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, trc. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 295; Akdoğan, *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, 33.

<sup>34</sup> J. Zimmermann, “Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian Logos”, *Journal of Belief-Values* 22/1 (2001): 88-93; Akdoğan, *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, 35.

<sup>35</sup> Akdoğan, *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, 33.

rini yaparken “objektif” alana bir müdahalesi söz konusu değildir. Bu nedenle din psikoloğu bütün dikkatini “objektif” alanı tecrübe eden dindarın dinî hayatı üzerine odaklamak durumundadır. Ancak din psikoloğunun bireyin subjektif dinî gerçekliğini anlayabilmesi için, onun iç dünyası ile ilgili olarak elde ettiği verileri objektif bir çerçeveye oturtması gerekir. Bu durum ise yukarıda ifade edilmiş olan ve dinin dindarın hayatında somutlaşan objektif dinî gerçeklik hakkında bilgi sahibi olmayı gerekli kılar. Zira bir yönüyle subjektif dinî gerçekliği belirleyen niyet ve güdüleri analiz eden din psikoloğu, ancak onları objektif dinî gerçeklik ifade eden dinî referansalar sistemi içine yerleştirdikten sonra sağlıklı bir şekilde analiz edebilir. Örneğin İslâm dinî açısından bakıldığında, dinin objektif dinî gerçeklik formu en üst düzeyde Kur’an ve sünnette somutlaşmıştır. Bu nedenle din psikoloğunun Müslüman bir bireyin objektif ve subjektif dinî gerçekliğini sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmesi için, söz konusu gerçekliğin ilgili kaynaktaki yerine bakması gerekir. Aksi takdirde dinsel davranışı analiz etmesi mümkün değildir.<sup>36</sup>

İnsanlar yaratılış itibariyle farklı kişilik özelliklerine sahip oldukları için onların subjektif dinî gerçeklikleri de değişkenlik gösterir. Bu nedenle dindarların objektif dinî gerçeklikler karşısında aynı tecrübeye sahip olmaları mümkün olmadığından herkes için geçerli bir subjektif dinî gerçeklikten söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte bu gerçekliklerin gerçek anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışan din psikoloğu, söz konusu subjektif dinî gerçekliğin herkes için geçerli olan anlamının peşinde değil; o tecrübeyi yaşayan birey için ifade ettiği anlamın peşinde olmalıdır. Ancak bu noktada din psikoloğunun şu hususa dikkat etmesi oldukça önemlidir: subjektif dinî gerçeklik, din hakkında değil, dinin kaynağı olan “Aşkın” ile ilişkidir. Bu noktanın göz ardı edilmesi din psikoloğunu, objektif dinî gerçeklikten hareketle dindarın subjektif dinî gerçekliğini anlamaya sevk edebilir. Ancak söz konusu anlama teşebbüsü, subjektif dinî gerçekliğin bireyi kuşatıcılığı yanında oldukça sönük kalır.

Din psikoloğu dindarın objektif dinî gerçekliklerini gözlemleyerek, bu gözlemlerden bir sonuca ulaşmaya çalışır. Ancak burada şu hususun bilinmesi gerekir. Din psikoloğu, gözlemlemekte olduğu objektif dinî gerçeklikleri anlamlandırmaya çalışırken, söz konusu gerçekliği icra eden dindarın ondan almış olduğu manevî tatmini gözlem sonuçlarına yansıtma olasılığı pek fazla olmadığı için, onun yanlış sonuçlara ulaşma olasılığı her zaman mevcuttur. Zira dinî gerçekliğin onu yerine getiren insanla onu dışarıdan gözlemleyen din psikoloğuna ifade etmiş olduğu subjektif dinî anlamları aynı değerde değildir.

Din psikoloğunun objektiflik ve bilimselliğin her zaman aynı anlama gelmediğini unutmaması, aradaki farkı daima göz önünde bulundurması önemlidir. Smith bu noktaya Rahip Heber örneği ile şöyle dikkat çekmiştir. Smith, Hindistan’a mis-

<sup>36</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 32.

yoner olarak giden Rahip Heber'in Hindu spiritüalizmi hakkında hiçbir bilgisi olmadığı için Hindulara "putperest", "ağaca ve taşa tapan kimseler" olarak baktığında, objektif olarak haklı, fakat bilimsel olarak hatalı olduğu inancındadır. Zira ona göre Heber gözlemlemiş olduğu Hinduların bilincine katılmamış ya da bilincin, görülen şeyin bir parçası olduğunu fark edememiştir. Hindular yalnızca ağaca ve taşa değil, aynı zamanda bunların, kendileri için sembolize ettikleri şeye tapınmaktadır. Buradan hareketle Smith, insan bilincini dışarıda bırakan objektivist davranış gözlemcisinin, dindar bireylerin ifade ettikleri şeyleri bilemeyeceklerini kabul etmiştir.<sup>37</sup> Bu nedenle din psikoloğunun dindarın dışarıya yansıyan objektif dinî gerçekliğini yorumlarken, aynı zamanda söz konusu gerçekliğin subjektif dinî gerçeklikle de sıkı sıkıya ilişkili olduğunu göz önünde bulundurması gerekir. İfade edilen bu prensip, başka dinleri ve gelenekleri kişisel ölçekte değerlendirmeyi önlediği gibi,<sup>38</sup> objektif ve subjektif dinî gerçekliğin de din psikoloğunun saf bakış açısıyla anlaşılmasını önlemektedir. Zira din psikoloğunun düşünce dünyasını oluşturan iklim ile araştırmanın objesi olarak dindarın zihin dünyasını meydana getiren iklim her zaman aynı değerdedir.

Din psikoloğu dindar bireyin elinden çıkan ve objektif dinî gerçeklik ifade eden malzemelerin çoğu zaman subjektif dinî gerçeklik unsurları barındırdığının farkında olmak durumundadır. Yavuz bu durumu "her adrese giden mektup ya da her kaleme alınan hatıra belli ölçüde tek yönlü, yani subjektiflik içerir" diyerek mektup analogisi ile ifade etmiştir. Ona göre, bu bireyler söylediklerini, söylemek istedikleri kadarı ile söylemiş olabilirler ya da kasıtlı olarak duygu ve düşüncelerini saklamayı tercih edebilirler. Böylece kendilerini gizlemeye çalışarak başkalarını yanıltmaya kalkabilirler.<sup>39</sup> Egemen, bu tür objektif dinî gerçeklik ifade eden somut belgelerin insanın doğası gereği subjektiflik içerdiğini ifade etmiştir. Ona göre, "insanın kendi kendisini olduğu gibi tanıyabilmesi, hikmetin en büyüğü, hâkimliğin de son mertebesidir. İlmen de yükselmiş olsalar, çoğu insanlar bu ehliyetten mahrumdur."<sup>40</sup> Söz konusu mahrumiyet, subjektif dinî gerçekliğin, objektif dinî gerçekliğe tam anlamıyla yansımaları sınırlandırır. Bu nedenle din psikoloğu bu tür belgeleri değerlendirirken, bu gerçeği zihninin bir köşesine not etmek durumundadır.

Din psikoloğu, dindar bireyin duygu ve düşüncelerini yansıtan objektif ve subjektif dinî gerçeklikten hareketle onun dinî olanın karşısındaki durumunu analiz etmek istediğinde şu hususa dikkat etmek durumundadır. Din psikoloğu dindar bireyin objektif ve subjektif dinî gerçekliğini yansıtan en ufak belirtiyi ihmal etme-

<sup>37</sup> Wilfred C. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (Philadelphia: The Westminster Press, 1981), 67; Celal Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'de Dini Araştırmaların Objektifliği Problemi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/22 (2012): 203.

<sup>38</sup> Büyük, "Dini Araştırmaların Objektifliği Problemi", 203.

<sup>39</sup> Yavuz, "Din Psikolojisinde Metod Meselesi", 155.

<sup>40</sup> Egemen, Bedi Ziya, *Din Psikolojisi: Sâha, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1952), 29.

mek şartı ile bu belirtilerin temel karakteristik özelliklerine odaklanmalıdır. Fakat burada din psikoloğunun dikkat etmesi gereken en temel hususlardan biri, dindar bireyin söz konusu gerçekliklerini yorumlarken, bu yorumların gerçeğe ters düşmemesi ve onu değiştirmeyecek şekilde hareket etmesidir.<sup>41</sup>

Din psikoloğu, dinin objektif metinlerinde belirtilmiş olan inanç esasları hakkında mümkün olduğu ölçüde subjektif değerlendirmelere girmeden bu inanç esaslarını dindarı ilgilendirdiği ölçüde anlamlandırmaya ve açıklamaya çalışmalıdır. Zira vahyin ya da peygamberliğin varlığı ya da yokluğu konusunda tartışmalara girmek din psikoloğunun görev alanına dâhil değildir. Çünkü söz konusu konular her şeyden önce inanç alanıyla ilgilidir. Dindar insan bunları kabul ediyorsa, bu konular inanan birey için subjektif-psikolojik dinî bir gerçekliktir.<sup>42</sup> Jung da bilimsel yaklaşımındaki yöntemi subjektif-psikolojik gerçeklik üzerine temellendirmiştir. Zira Jung, yöntemini, olguları gözlemleyerek bunlardan elde etmiş olduğu bilgilerle sınırlandırmıştır. O, bu yaklaşımını şu şekilde ifade etmiştir: “Söz konusu edilen olgunun gerçekliği bir yargı değil, bir olaydır. Örneğin, psikoloji disiplini bakirelik bozulmadan doğum yapma motifini ele aldığı anda, yalnızca bu olgunun varlığı ile ilgilenir. Bu düşüncenin doğru ya da yanlış oluşu, onun araştırma alanına girmez. Bir düşünce var olduğu anda, psikolojik açıdan doğrudur ve subjektif bir gerçekliği ifade eder. Ancak bu bir bireyin düşüncesi olma özelliğindeyse, psikolojik varlığı subjektiftir. Bir düşüncenin objektif olabilmesi içinse, büyük kitlelerce kabul edilmesi gerekir.”<sup>43</sup> Görüldüğü gibi din psikoloğu, bir olgunun doğruluğunun ya da yanlışlığının peşinde değil, var olan dinî gerçekliğin bağlamından koparılmadan yorumlanmasının peşindedir.

Subjektif dinî gerçekliği anlama, bir bakıma yeniden kurgulama sürecidir. Bu nedenle din psikoloğunun dindarın ifadelerini semantik tahlile tabi tutarak bir çözümlenme sürecine girmesi ve dinî olanı her ne kadar aslına uygun olmasa da bir biçimde mümkün olduğu ölçüde yeniden inşa etmesi gerekir. Din psikoloğu bu noktada dindarın muhatabına iletmek istediği mesajı anlamak için bilimsel objektiflik temelinde bir tutum takınmalıdır. Bu durumun sadece dindarı anlamak için değil, aynı zamanda objektif dinî gerçeklerin anlaşılması için de geçerli olduğu unutulmamalıdır.

Din psikoloğunun bilimsellik kaygısıyla subjektif dinî gerçekliğin bir ifadesi olan bireysel ve öznel dinî tecrübeyi inceleme alanının dışında tutması mümkün değildir. Bilakis söz konusu tecrübe din psikolojisi biliminin merkezî konularından olduğu için din psikoloğu, bireyin dinî yaşantısı içerisinde ortaya çıkan tecrübeleri

<sup>41</sup> Yavuz, “Din Psikolojisinde Metod Meselesi”, 157.

<sup>42</sup> Yavuz, “Din Psikolojisinde Metod Meselesi”, 159.

<sup>43</sup> Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, trc. Cengiz Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 18-19; Halil Apaydın, “Erich Fromm’un ‘Psikanaliz ve Din’ Adlı Yapıtı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005): 168-169.

inceleme konusu olarak ele alır. Ancak din psikoloğunun, subjektif dinî gerçekliğin tüm derinliklerine inebilmesi her zaman mümkün değildir. Zira din psikoloğu bilimsel objektifliği sağlayabilmek adına bilimsel olmanın gerektirdiği yöntem ve teknikleri kullanmak durumundadır. Bu ise, dindarın anlaşılmasını bir dereceye kadar sınırlandırabilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken temel nokta, din psikoloğunun yaşanan subjektif dini gerçekliği tüm derinlik ve genişliği içinde anlama konusunda kendisini zorunlu hissetmemesidir. Zira böyle bir zorunluluk subjektif dinî gerçekliğin din psikoloğu tarafından bilimsel objektiflik temelinden ziyade subjektiflik temelinde anlaşılma riskini de beraberinde taşır.

Dinî hayatın sosyolojik boyutundan önce bir de psikolojik boyutu vardır. Zira din adına yaşanan ve tecrübe edilen duygu, düşünce ve davranışların sosyal hayata yansması dinin psikolojik boyutunun dindarın merkezî tutumu olup olmamasına göre farklılık gösterir. Bu nedenle din psikoloğu dindarın dışa yansiyarak görünür hale gelmiş olan objektif dinî gerçekliğini analize tabi tutarken bu gerçeği göz ardı etmemelidir. Bu noktada din psikoloğu bilimsel objektiflik adına olabildiğine hassas davranarak dindarın psiko-sosyal hayatını bir bütün olarak ele almaya çalışmalıdır. Zira dindar bireyin kendine özgü subjektif dinî bir gerçekliği vardır ve din psikoloğunun bu durumu göz önünde bulundurması dindarın dinî duygu, düşünce ve davranışlarının anlaşılmasında önemli bir rol oynar.

Din psikoloğunun dindarın subjektif dinî gerçekliğinin gelişimsel analizlerini yaparken hassas olması araştırmanın sonuçları açısından oldukça önemlidir. Zira uzun bir nehrin geçtiği bölgelere göre renginin ve suyunun niteliğinin değişmesi gibi, dindar da subjektif dinî gerçekliğinin gelişim serüveninde farklı dinî bilinç yapısına sahip olabilir. Zira dindarın subjektif dinî gerçekliğinin gelişim hikâyesi onun kronolojik yaşının yanında yaşam tecrübesiyle de yakından ilgilidir. Bu bağlamda din psikoloğunun analizlerini yaparken bilimsel objektiflik adına söz konusu subjektif dinî gerçekliğin genel ve özel karakteristik özelliklerini göz önünde bulundurması ulaşacağı sonuçların sağlıklı olması adına oldukça önemlidir.

Din psikoloğu objektif ve subjektif dinî gerçeklikler üzerinde anlama çalışmalarını yürütürken bağlam etkisine dikkat etmek durumundadır. Pargament'in "Din faydalı mı yoksa zararlı mıdır?" sorusuna vermiş olduğu cevapta din psikoloğuna bu yönde yapılmış bir uyarının olduğu anlaşılmaktadır. Pargament, söz konusu soruyu, "Duruma bağlıdır... dinin, insanlar için hem zararları, hem de faydaları vardır. Dinin değeri, dinin çeşidine, sağlık ve mutluluk kriterlerine, kişiye, duruma ve sosyal çevreye ve dinî hayatın çeşitli unsurlarının kişinin hayatıyla bütünleşme derecesinde bağlıdır"<sup>44</sup> şeklinde cevaplandırmıştır. Bu nedenle bağlam etkisinin din psikoloğu tarafından dikkate alınmasının ve her dinî olanın yorumlanmasında göz

<sup>44</sup> Kenneth Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", trc. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005): 281.

önünde bulundurulmasının önemli olduğu düşünülmektedir. Zira objektif ve subjektif dinî gerçekliğin (dinî duygu, dinî düşünce, dinî davranış...) hangi yer ve bağlamda meydana geldiğinin ortaya konulmasının yapılacak olan anlama ediminin berraklık kazanmasına katkı sunacağı düşünülmektedir.

## SONUÇ

Dindar bireyler için objektif ve subjektif dinî gerçeklik alanı Dünya'nın dönmesi, Güneş'in batması kadar kesinlik ifade etmektedir. Söz konusu gerçekliklerin dindar için ifade etmiş olduğu anlamın din psikoloğu tarafından orijinaline bir halle getirilmeden tespit edilmesi ve din psikolojisinde kullanılan en uygun bilimsel yöntem ve tekniklere işlenip analiz edilmesi gerekir. Her ne kadar dindar bireyin subjektif dinî gerçeklik alanı son derece karmaşık bir durum arz etse de din psikoloğu bu durumu bahane ederek yüzeysel açıklamalarla yetinmemelidir. Zira din psikolojisi disiplinine yapılan temel itiraz noktasının araştırma konusu ile ilgili olduğu düşünüldüğünde, din psikoloğunun dindar için yadsınamayacak bir değeri olan objektif ve subjektif dinî gerçeklik alanını bilimsel objektiflik kriterlerine uygun olarak araştırması bir hayli önemlidir. Böyle bir çabanın din psikolojisi alanında üretilen bilgilerin geçerlilik ve güvenilirliğine yönelik bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Bununla birlikte şu noktanın da altının çizilmesi gerekir. Din psikolojisinin çalışma objesi objektif dinden ziyade subjektif dinî gerçeklik alanı olduğu için, ifade edilen itirazları bir dereceye kadar besleyebilmektedir. Ancak bu durum din psikolojisinin ulaştığı sonuçların bilimselliğinin tartışmaya açılmasını gerektirmemektedir. Zira her ne kadar, bilimsel sonuçlara ulaşma konusunda çalışma objesinin nicelik ve niteliği önemli olsa da bilimselliğin kriterleri bellidir. Hangi disiplin olursa olsun bu kriterlere uyma noktasında araştırmacıların yapacakları herhangi bir ihmal ulaşılan sonuçları kaçınılmaz olarak tartışmaya açacaktır.

## KAYNAKÇA

- Akdemir, Ferhat. "Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003): 341-357.
- Akdoğan, Ali. *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.
- Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- Büyük, Celal. "Wilfred Cantwell Smith'de Dini Araştırmaların Objektifliği Problemi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 22 (2012): 191-209.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Yayınları, 2010.

- Emmons, Robert A. - Paloutzian, Raymond F. "The Psychology of Religion". *Annual Review Psychology* 54 (2003): 377-402.
- Egemen, Bedi Ziya. *Din Psikolojisi: Sâha, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1952.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Apaydın, Halil. "Erich Fromm'un 'Psikanaliz ve Din' Adlı Yapıtı Üzerine Bazı Düşünceler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/18-19 (2005): 163-192.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme*. Trc. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- James, William. *The Principles of Psychology I*. London: Macmillian and Company, 1980.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. Trc. Cengiz Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. Trc. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Yayıncılık, 2011.
- Köse, Ali. "Psikoloji ve Din: Bir Dargin Bir Barışık Kardeşler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): I-II.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Moulton, Phillips P. "What About Objectivity?". *The Christian Scholar* 38/4 (Aralık 1955): 288-297.
- Ok, Üzeyir. "Türkiye'de Din Psikolojisi: Neredeyiz ve Nereye Gidebiliriz?". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): 441-456.
- Pargament, Kenneth. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". Trc. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005): 279-313.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*. Trc. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Popp-Baier, Ulrike. "The Quest for Objectivity in Psychology of Religion: Do We Need the Ideological Surround Model and Christian Translations of Scales?".



*Archiv für Religionpsychologie/Archive for the Psychology of Religion* 28 (2006): 103-113.

Ringer, Fritz. *Weber'in Metodolojisi*. Trc. Mehmet Küçük. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.

Schultz, Duane P.- Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*, Trc. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.

Smith, Wilfred C. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.

Thoha, Anis Malik. "Objectivity and the Scientific Study of Religion". *Intellectual Discourse* 17/1 (2009):83-92.

Waardenburg, Jacques. *Reflections on the Study of Religion*. The Hague-Paris-New York: Mouton Publishers, 1978.

Yavuz, Kerim. "Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986): 153-185.

Zimmermann, J. "Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian Logos". *Journal of Belief-Values* 22/1 (2001): 88-93.



## Zygmunt Bauman'ın Modern ve Postmodern İnsan Metaforları

Zygmunt Bauman's Modern and Postmodern Human Metaphors

**Cengiz KANIK**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri  
Dr. Lecturer, Siirt University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and  
Religious Studies, Siirt/ Turkey  
cengizkanik@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1227-2399

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 8 Ağustos / August 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 2 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.452072

**Atıf / Citation:** "Kanık, Cengiz. "Zygmunt Bauman'ın Modern ve Postmodern İnsan Metaforları / Zygmunt Bauman's Modern and Postmodern Human Metaphors". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 50 (Aralık/December 2018/2): 363-375. doi: 10.29288/ilted.452072

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Zygmunt Bauman, 21. yüzyılın üretken sosyologlarının başında gelir. Pozitivist sosyolojinin yerine günümüzde 'anlamaya' dönük bir sosyolojinin inşasına çaba sarfetmiştir. Eserlerinin merkezi temalarını modernlik, postmodernlik, holocaust, müphemlik, tüketim, bürokrasi, etik, öteki, küreselleşme, yabancı, entelektüel kavramları oluşturmaktadır. İnter-disipliner çalışan Bauman, çalışmalarında metaforları yoğun bir şekilde kullanır. O, metaforlar yoluyla insanileşmeye bir adım atma gayretindedir. Bu anlamda metaforlar, empati kurmaya ve başkası için sorumluluk alma güdüsünü ortaya çıkardığı için onun açısından değerlidir. Ayrıca, Bauman sosyolojiyi ve sanatın birbirine olan benzerliğine vurgu yapar. Bu durum onun pragmatik, eklektik anlayışını yansıtır ve modern-postmodern temaları çerçevesinde çeşitli karakter çözümlerine girer. Modern karakter olarak 'hacı', postmodern karakterler ise 'gezinen', 'aylak', 'turist' ve 'oyuncu' kavramlarını ele alır. Bu karakterler, bu makalede Bauman'ın eserleri bağlamında betimleme yöntemi esas alınarak irdelenmeye çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Bauman, hacı, modernizm, postmodernizm, metafor.*

## Abstract

*Zygmunt Bauman is the forefront of productive sociologists of the 21st century. Today, instead of positivist sociology, he has sought to construct a sociology that is 'hermeneutic'. The central themes of his works are the terms of modernity, postmodernity, the Holocaust, ambiguity, consumption, bureaucracy, ethics, other, globalization, foreign, intellectual. Bauman, who works interdisciplinary in his work, uses metaphors extensively. He strives to take a step into humanization through metaphors. Metaphors in this sense are valuable in terms of empathizing and putting responsibility for someone else. In addition, Bauman emphasizes the similarity between sociology and art. This reflects his pragmatic, eclectic approach. In various character solutions in the framework of modern and postmodern theme. The modern characters are 'pilgrims', the postmodern characters are 'flaneur', 'vagabond', 'tourist' and 'player'. In this study, these characters will be tried to be solved by descriptive method.*

**Keywords:** *Bauman, pilgrim, modernism, postmodernism, metaphor.*

## Extended Summary

Zygmunt Bauman is at the forefront of the productive sociologists of the 21st century. Today, instead of a positivist sociology, he has sought to construct a sociology that is 'hermeneutic'. The central themes of his works are the terms of modernity, postmodernity, the Holocaust, ambiguity, consumption, bureaucracy, ethics, the other, globalization, foreignness, and the intellectual. The education he received in Poland has made an important contribution for him to form Bauman's sociology, who is of Jewish descent. The difference of his theoretical orientations makes him difficult to position within any sociological school. Bauman's works, fed from different sources, reveal themselves in literary language and powerful metaphors.

He emphasizes the similarity of sociology and art. Instead of classical positivist methodology, he tries to integrate science, art and literature as much as possible. Within this frame, some of the references used in this framework are literature, popular culture, television and newspapers.

Sociologically, he has never entered into empirical research, and sociology does not consist of such answers. He attempts a hermeneutical sociology. In this way, he tries to understand human actions within their own cultural and historical contexts. Thus, the symbols, cultural meanings and values that people construct are privileged. Bauman breaks down the received wisdom with hermeneutics.

Bauman, who has experienced both the modern and postmodern periods, explains the human character in these two periods using metaphors. For the modern human, he deals with the 'pilgrim'. The formation of this character is based on the similarity that Bauman established in the imagining of the future between the project of modernity and the Christian religion. Therefore, the pilgrim belongs not to the present, nor to today but to the future. Yet, this does not point towards a rupture in his way of life. The entire life of the pilgrim exists within continuity. In this respect, every age serves as a station on the road to fulfillment. In this context, Bauman refers to the following characteristic features of the pilgrim:

1. The pilgrims want the world to be stable and reliable.
2. He sees life as a constant story, in which each event is the result of the previous event and the cause of the next one, and every age is a station on the road to salvation.
3. This world must be a world whose footprints are destined for good, and thus the tracks and records of old trips should be preserved.

Bauman uses four postmodern characters in his discourse. These are the flâneur, idler, tourist and player archetypes. The flâneur is a postmodern metaphoric character, a personality created by the modern city. He is a person who wanders and observes the crowded streets. He is on the move, like other postmodern types. The flâneur, an urban character, follows and interprets the city from an artistic and intellectual perspective. In this framework, the flâneur is in the place where he wanders, but is not of it. He is an observer, not a participant. In modern cities, the flâneur has given himself over to artistic impressions, shopping and consumption, movement. There are various differences between pilgrims and flâneurs. What the pilgrim does so seriously, the flâneur performs as a game. Therefore, he is not subject to any accounting for his actions. The flâneur thinks of himself as a director and playwright, influenced by but without disturbing the fates of other people, and not disturbing others. Although he enjoys all the pleasures of modern life, he does not pay any price for it and does not suffer.

Another character is the idler. The disintegration of secure networks of relationships within postmodernism makes it difficult for him to be resident anywhere. The new order is shaped by the characteristics of the idler. This is due to the necessity of the structure being other than that desired by the idler. He is a stranger wherever he goes. He cannot be a 'native' nor 'connected to the land'. Despite his wishes, he cannot succeed. No matter how hard he tries to get on the locals' good side, he can not rid himself of his status as a stranger.

For tourists, place is sheltered and reliable. Therefore, for tourists, foreigners are domesticated and harmless. The world is designed to be exciting, happy and surprising in accordance with the wishes of the tourist, in a pleasing manner, for the tourist's character. The fourth archetype is the player. Bauman posits the postmodern world as a game. In this sense, the game is neither evitable nor coincidental. It is completely unpredictable and is neither stable nor unchangeable. The important thing here is how one will play the game; of course, the chance factor is also important here.

## GİRİŞ

Bauman, uzun soluklu yaşamı boyunca sosyal bilimlere katkıları olan bir düşüncüdür. Çalışmalarının ana eksenini, sosyal bilimler geleneğinin anlamacı-yorumlayıcı (verstehen) çizgisine derinlik kazandırmaya yöneliktir. Modernlik, postmodernlik, holocaust, müphemlik, tüketim, bürokrasi, etik, öteki, küreselleşme, yabancı, entelektüel gibi farklı alanlara hitap eden bir dizi kavramı bu perspektif etrafında çözümlenmiştir. Eserlerinde edebiyatı mahir bir şekilde kullanmış, bundan dolayı metaforlara başvurmayı ihmal etmemiştir.

Metafor kavram olarak bir olguyu kendinden daha fazla ötesine taşımak anlamına gelmektedir. “Metaforun özü, -bir şeyi- başka bir şey yoluyla anlamak ve deneyimlemektir”<sup>1</sup>. Yunanca, “Metapherein (meta: öte, üst; pherein: taşımak)” kelimesinden dilimize olduğu gibi geçmiştir. ‘Metafor’ birçok bilim dalınca inceleme alanı olmuştur. Metaforlar anlamayı kolaylaştıran, olgunun zihinde var olan kavramlarıyla ilişki kurmaya yardımcı olur. Bu yolla bilinmeyen bir şey, bilinen bir şeyle anlatılır. Bu bakımdan metaforlar güçlü zihinsel modellemelerdir. Görsellik, sözcüklerden daha güçlü etkiye sahiptir. Resim sadece statik bir çerçeve sunarken, metaforlar kavramsal çerçeve de sunar.<sup>2</sup>

Bilindiği gibi, sosyoloji, değişen dönüşen toplumsal olguları ve tarihsel sürekliliği kavrama ve bunu aktarmayı arzulamaktadır. Bu bakımdan sosyoloji bilimi de metaforlardan yararlanmaktadır. Metaforlar, zihinsel kavramsal bağlantılar kurma yönüyle sosyolojik düşüncenin etkin bir şekilde gelişmesine katkıda bulunur.<sup>3</sup>

### 1. BAUMAN ve METAFOR

Bauman 21. yüzyılın nevi şahsına münhasır düşünürlerinden biridir. Yahudi kökenli olan Bauman’ın sosyolojisinin şekillenmesinde Polonya’da aldığı eğitimin önemli bir katkısı bulunmaktadır. Piotr Sztompk, Polonya sosyolojisinin üç özelliğine değinir. İlk olarak neopositivist değer ve kavramların yerine hümanist ve sosyal bir bakış açısı vardır. İkinci olarak, makro yapıdaki kültürel değişimin insan üzerindeki sonuçlarına odaklanır. Son olarak belki de en önemlisi sosyolojinin edebiyat dâhil disiplinler arası bütünleştirici bir geleneğe sahiptir.<sup>4</sup>

Teorik yönelimlerinin farklılığı, onu herhangi bir sosyoloji ekole bağlanmayı zorlaştırmaktadır. Birbirinden farklı düşüncelerden beslenen Bauman’ın çalışmaları; edebi bir dil ve güçlü metaforlarla kendini göstermektedir. O, hem sosyolojinin

<sup>1</sup> George Lakoff -Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), 5.

<sup>2</sup> Özlem Kararırmak - Berna Güloğlu, “Metafor: Danışan ve Psikolojik Danışman Arasındaki Köprü”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012): 126.

<sup>3</sup> Levent Eraslan, “Sosyolojik Metaforlar”, *Akademik Bakış* 27 (2011): 2-3.

<sup>4</sup> Michael Hviid Jacobsen - Sophia Marshman, “Bauman’s Metaphors The Poetic Imagination in Sociology”, *Current Sociology* 5 (2008): 803.

hem de sanatın birbirine olan benzerliğine vurgu yapar. Kuru ve klasik pozitivist metodoloji yerine bilim, sanat ve edebiyatı olabildiğince bütünleştirmeye çalışır.<sup>5</sup> Bu çerçevede çalışmalarında kullandığı referansların bir kısmı edebiyat, popüler kültür, televizyon ve gazetelerden oluşmaktadır. Örneğin 'Akışkan Yaşam'ın ilk sayfasında okuyucu Ralph Waldo Emerson, Italo Calvino, Lewis Carroll, Georges Perec and William Shakespeare'in tartışmalarıyla karşılaşır. 'Akışkan modernlik' üzerine pek çok yazısında The Guardian ve Observer gazeteleri, Big Brother and The Weakest Link televizyon şovları, The Power of Nightmares'den the Monty Python'a kadar programlardan referanslar içerir. Sosyoloji yönüyle hiçbir zaman o, empirik araştırmaya girişmedi ve sosyolojisi bu türden cevaplar içermez.<sup>6</sup>

Bauman'ın araştırma metodolojisinde metaforlar bolca kullanılır, tartışmalar esnek, rahat ve açıktır. Bu durum onun pragmatik, eklektik anlayışını yansıtır. O, metaforlar yoluyla insanileşmeye bir adım atma gayretindedir. Bundan dolayı metaforlar, empati kurmaya ve başkası için sorumluluk alma güdüsünü ortaya çıkardığı için değerlidir.<sup>7</sup> Bauman'ın metaforları doğal olarak ahlakidir, o bize insanlığımızı hatırlatır, öteki için ahlaki sorumluluk almaya yöneltir.<sup>8</sup> Bauman aslında küreselleşmeden bahsettiğinde onun finansal ve kurumsal değişimleri yerine insani sonuçlarına odaklanır. İnsanileşme metaforuyla o, dünyayı anlamaya ve buradan ahlaki doğamızı hareketlendirerek bir sorumluluk bilincinin oluşumunu arzular.<sup>9</sup> Onun ana amacı metaforlar aracılığıyla karmaşık olanı yakalamaya, sosyal yapı ile yaşam arasındaki bağlantıları çözümlenmeye çalışmaktır. Bununla birlikte, kullandığı metaforlar ukala ve görkemli değil. Aksine oldukça basit ve temel kaynaklardan türemiştir. Şu bir gerçektir ki, o kendi söylemlerini oldukça basitleştirmek ve daha kabul edilebilir kılmayı arzulamaktadır.<sup>10</sup>

Bauman açısından metaforların gerçeklik üzerinde dört temel etkisi bulunur. Bunlar, dönüştürücü, nakledici, değiştirici ve aşkın güçtür. Dönüştürücü etkisinde metafor, var olan dünyanın gerçekliğinin ötesinde yaratıcı bir gerçeklikle dünyayı yeniden kavramamıza imkân tanır. İkincisinde sosyal etkileşimlerin bir başkasına aktarımını sağlar. Üçüncüsünde, dogmatik hale getirdiğimiz fikirlerimizin yeniden düzenlenmesine imkân tanır ve son olarak ise, metaforlar yoluyla akademik bakış açımızı aşmamızı, sosyolojik muhayillemizin geniş ve derinliğini sağlar.<sup>11</sup> Bununla

<sup>5</sup> Zülküf Kara, "Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar", *Bauman Sosyolojisi*, ed. Zülküf Kara (İstanbul: Ayrıntı, 2013), 13-22.

<sup>6</sup> Mark Davis, *Liquid Sociology: Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis On Modernity* (London: Ashgate, 2013), 4-6.

<sup>7</sup> Kara, "Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar", 23.

<sup>8</sup> Michael Hviid Jacobsen - Sophia Marshman, "Bauman on Metaphors - A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology", *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique* (London: Ashgate, 2008), 22.

<sup>9</sup> Kara, "Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar", 34.

<sup>10</sup> Ion Cosmovici, "The 'Embedding Metaphor' The Emotional and Sensitive Dimensions of Zygmunt Bauman's Scientific Metaphors", *Journal of Experiential Psychotherapy* 3 (2016): 27.

<sup>11</sup> Jacobsen - Marshman, "Bauman on Metaphors - A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociolog", 19-41.

birlikte dört düzlem üzerinden Bauman'ın istekleri metaforlar yoluyla anlaşılabilir. O, metaforlar yoluyla gündelik yaşamdan anlamlar çıkarmaya çalışır. Yani, hermeneutik sosyoloji yapmaya çalışır. Bu yolla o, insan eylemlerini kendi kültürel ve tarihsel bağlamı içerisinde anlamaya çalışır. Böylelikle, insanın inşa ettiği semboller, kültürel anlamlar ve değerleri merkeze alır.<sup>12</sup> Bauman hermeneutik yoluyla alışagelmış kanaatleri yıkar.<sup>13</sup> Bu makalemizde, Bauman'ın 'hacı' karakteriyle modern ve halefleri aracılığıyla ise postmodern dünyaya seslendiği metaforları incelemektedir.

## 2. MODERN KARAKTER OLARAK 'HACI'

Bauman, hacı figürünün yeni olmadığını ve Hıristiyanlıkla yaşıt olduğunu belirtir ve ona göre modernlik ona yeni bir anlam ve form kazandırmıştır. Hıristiyanlıkla ilgili olarak Aziz Augustine'den şu anekdotu paylaşır: “Kabil kent inşa ederken; Habil ise yeryüzünü bir hac yolculuğu şeklinde görmekteydi.” Bu hikâye bize azizlerin gerçek kentinin cennet olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Aziz Augustin'e göre yeryüzü Hıristiyanlar için tüm zamanlarını ebediyet krallığı arayışındaki bir hac yolculuğudur. Hacı için hakikat başka bir yerdedir. Gerçek mekân onun için ötededir. Dolayısıyla hacının şimdi olduğu yer aslında dilediği yer değildir. Gerçek dünya ile şu anki dünya arasında bir mesafe ve uyuşmazlık vardır. Gidecek yolun oluşu bugünün anlamını ve değerini düşürmekte ve küçümsenmesine neden olmaktadır. Bu anlamda ev, hacı için onu yolundan alıkoymasından dolayı matah bir şey değildir. Evler hacıyı yolundan alıkoymaya ve onu süresiz şekilde ertelemeye iter. Bundan dolayı sokaklar, hacı için daha caziptir. Her ne kadar hacıya ulaşması gereken hedef açısından değerli olsa da yine de ona engel çıkarılabilir ve onu yolundan saptırabilir.<sup>14</sup> Hıristiyanlık gibi modernleşme projesi de bireylere aynı ütopyayı sunar. Çünkü modernleşme bugünü değil geleceğin bireylere hep daha iyi olacağı vurgusunu sürekli dile getirir. Zira modernlik hareketin sürekliliği, durmanın imkânsızlığı demektir. Bu dünyada herkes göçebidir. Her köşe bir uğrak yeridir ama bu uğraklar bir türlü bitmez. Hüsrân ve ümidi kendi içinde saklar.<sup>15</sup>

Bauman Aziz Augustine'den yine alıntılar yapar. Aziz, 'ömür boyu hacıyız' der. Bu Aziz'e göre bu bir öneri değil bir durum tespitidir. Arzu edilmese de zorunlu olarak bu böyledir. Dünya hayatı, ruhun ebediliğine yapılan bir kısa giriş müziğidir.<sup>16</sup> Ona göre, çok az insan bu giriş müziği ile ebedi cennetin müziğini birbiriyle uyumlu hale getirmiştir. Dünya ve ahiret arasında bir denge oluşturmak çok da

<sup>12</sup> Sıtkı Karadeniz, “Sosyolojiye Meydan Okuma: Hermeneutik Sosyoloji”, *Bauman Sosyolojisi*, ed. Zülküf Kara (İstanbul: Ayrıntı, 2013), 46.

<sup>13</sup> Kara, “Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar”, 25.

<sup>14</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, trc. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 118-119.

<sup>15</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, trc. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 100.

<sup>16</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 119.



kolay değildir insan için. İnsan gayretinin çoğunu dünyaya sarf ederken, dünya ötelebilmekte ve aşırı önemsizleştirilebilmektedir.

Bauman, burada sosyal bir tablo oluşturmaya çalışmaktadır. Hacı'nın yaşayabileceği yeri tarif eder. Onların kaçacağı yer çöldür. Hıristiyan münzevinin çölü, gündelik yaşamın hayhuyundan, kent ve köyden, dünyevi alandan ve polisten uzak bir yerdir. Çöl kendisi ile 'burası' arasına bir mesafe koymak anlamına gelmektedir. Burada dünyevinin gündelik ve önemsizliği içinde kişinin hem elleri-kolları hem de düşünceleri bağlanıyor. Burada ufuk, barakalar, evler, ambarlar, çalılıklar, korular ve kilise kuleleri tarafından kapatılmakta nereye gidilirse gidilsin hep bir yerde olunmaktadır ve bu da oranın gerektirdiklerini yapmak demektir. Çöl ise mekânlara bölünmemiş topraktır ve öz-yaratım alanıdır. Bundan dolayı Bauman Edmond Jabes'in çöl- kimlik arasındaki ilişkisine değinir. Jabes'e göre çöl, kimliğin yitirildiği, kişiliğin anonimleştiği yerdir.<sup>17</sup> Çöle, Hıristiyan münzevilerin sığınması, çölde Tanrıya kendilerini yakın hissetmelerindedir. Kendilerini Tanrı gibi hissetmelerindedir. Çöl bir nevi onlara özgürlük alanı açmaktadır. Geçmişin eylemlerinin sorumluluğundan, adet ve geleneklerden, şimdiki hareketlerin boyunduruğundan kurtulmadır çöle sığınma. Bundan dolayı Bauman'a göre, bu ortaçağ münzevileri 'yerinden edilmiş' ve 'yüksüzleştirilmiş'lerdir. Onların bu tavırları Kilise tarafından olumsuz karşılanmıştı. Çünkü Kilise kendisiyle Tanrıya yalnız ulaşılabilen iddiasındaydı. Bundan dolayı Kilise tarafından bu münzeviler manastır tarikatları haline getirildiler. Weber'in malum tezi Protestan ahlakı ve kapitalizmdi. Weber, ikisi arasında sıkı bir ilişkiye vurguda bulunuyordu. Bu bağlamda Bauman, Protestanların eski münzevilerin bile düşünemeyeceği bir şekilde iç dünyalarında hacı olduğunu vurgular. Ona göre, çöle gerek yoktu hac yolculuğu için. Çölde maceraya gerek yoktu. Artık yaşadığımız mekânlar da çölleşti. Çölleşmek derken mekânın yok oluşuna vurgu yapıyordu Bauman. Bundan dolayı çöl artık kapının dışında başlamak-taydı.<sup>18</sup>

Protestanlıkla birlikte yaşam stratejisi değişmiş, çöle gitmektense Protestan çölü ayağına getirmekteydi. Bauman'a göre, Protestanlık, dünyayı çöl gibi yeniden biçimlendirmeye çabalıyordu. 'Gayri şahsilik, soğukluk ve boşluk' kelimeleri Protestanlığın dilindeki merkezi kelimelerdi. Martin Luther (1483-1546) Katolik manastırlarda eğitim almış, kilise hiyerarşisinde papazlığa kadar yükselmiş ve kilise okullarında teoloji okutmuş bir Alman Hıristiyan teologdur.<sup>19</sup> Luther Katolik papaz olduğu halde ruhsal tatminsizlik içerisinde bulunurken, kilise ve başındaki papanın dinsel yetkilerini dünyevi kazanımlar için suiistimal ettiği düşüncesi, papanın görkemli bir katedral yapmak için gerekli parayı Hıristiyan fakir halktan günahların

<sup>17</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 119-120.

<sup>18</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 121.

<sup>19</sup> Hakan Olgun, "Protestanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 122.

bağışlanması karşılığında alması, kilisenin ve papanın dinsel otoritelerinin yanılmazlığına karşı eleştirilerini ve tepkilerini arttırmıştır. Bu arada iç sıkıntıları devam eden Luther, Pavlus'un mektuplarını tekrar okumaya başlar. Uzun tetkiklerden sonra, Pavlus'un Romalılara Mektubu'nun birinci bölümünün 17. cümlesinde, "Çünkü onda Tanrı'nın adaleti imandan imana keşfolunur; nitekim: "Fakat doğru kişi imanla yaşayacaktır," diye yazılmıştır (Romalılara mektup, 1.17). Bütün buradan hareketle Bauman, hacıların şu özelliğine değinir.

1. Hacılar, yürüdükleri dünyanın güvenilir ve istikrarlı olmasını isterler.

2. Yaşamın sürekli bir hikâye olarak, her bir olayın bir önceki olayın sonucu ve bir sonrakinin de sebebi olduğu, her yaşın, doyuma doğru giden yolda bir istasyon olduğu bir hikâye olarak görülmektedir.

3. Bu dünya, ayak izlerinin iyilik için hak edildiği ve dolayısıyla eski gezilerin iz ve kayıtlarının muhafaza edildiği bir dünya olmalıdır.<sup>20</sup>

### 3. POSTMODERN DÜNYA ve HACI'NIN HALEFLERİ

Modern dünya hedeflediği yeryüzü cennetini vaat etmesine karşın bireylere bunu verememiş ve gelişen koşullar bağlamında dünya farklı ve yeni bir evreye girmiştir. Bu yeni dünya ne kadar tartışmalara yol açsa da bir önceki dünyadan farklıdır. Bu dünya postmodern dünyadır. Bauman bu yeni dünyayı şu özellikleriyle yorumlamaktadır.<sup>21</sup>

1. Canla başla inşa edilen her şeyin boşa çıkması.
2. Çekici yönü, eski denemelerden bağımsız olması.
3. Altından kalkılmayacak yenilgilerin olmaması.
4. Postmodern tüketicilerin yaşam oyununda oyunun kurallarının sürekli değişmesi. Oyunun kısa tutulması.
5. Sabitlenmeyi reddetmek.
6. Hiçbir şeye hiç kimseye bağlılık yemini etmemek.
7. Geleceği denetlememek, ipotek altına almamak.
8. Geçmişin şimdiye bağlanmasını engellemek.
9. Bugünü tarihten koparmak.

Bauman, kısaca postmodern hayat stratejisinin özünü kimlik inşası değil, sabitlenmekten kaçınmak olarak ele alır. Bir diğer ifadeyle sürekli göçebelik halinde olmaktadır. Postmodern çağı aşk üzerinden yorumlayan Bauman şunlara değinmektedir. "Bizim çağımız "romantik aşk kompleksinin 'ebediyen' ve 'bir ve tek' özellikleri ile arası iyi olmayan" "birliktelik aşkı" çağıdır; öyle ki "artık aşk süreklilik ile özdeşleşmiyor". Yine bizim çağımız, "plastik cinsellik", yani, "üreme, akrabalık ve

<sup>20</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 124.

<sup>21</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 125-126.

nesillerle olan asırlık bütünlüğünden koparılan” cinsel haz çağıdır.<sup>22</sup> Bundan dolayı bugün bütün güçler istikrarlı ilişkilerin aleyhinde işlemektedir. Zaman parçalanmış, kendi geçmiş ve geleceğinden koparılmış sürekliliği olmayandır. Zaman artık Bauman'ın deyişiyle bir nehir olmaktan öte, bir gölcük ve havuzlardan oluşmaktadır. Bauman, postmodern dünyayı bir yolculuğa benzetir. Dolayısıyla bugün insanlar arasındaki ilişkiler, molalarla tanışılan insanlarla kurulan duygusal ilişkiler gibidir. Yolcu için, yüzeysel ilişkilerin kurulması, ayrılmayı ve yola devam etmeyi kolaylaştırır.<sup>23</sup> Bundan dolayı ilişkiler pragmatiktir.

Bauman açısından 'hacı' figürü yeniden üretilememesine karşın, postmodern koşullarla bu tiplere yeni nitelikler yüklenmiştir. Daha önce marjinal olan bu tipler günümüz postmodern dünyasında en merkezi yerde yer almaktadırlar. Bu karakterler bugün gerçek yaşam biçimlerine dönüşmüşlerdir. Bugün bu dört tip, aynı model içerisinde yer almaktadır. Aslında bu dördü her ne kadar birbirleriyle bazen armoniyi yakalasalar da ortaya kakafoni çıkmaktadır. Bu bakımdan 'hacı' modern bir figürdür. Ama 'gezinen', 'aylak', 'turist' ve 'oyuncu' postmodern karakterlerdir.<sup>24</sup>

### 3.1. Gezinen (Flaneur)

Flaneur, postmodern metaforik bir karakterdir. Flaneur, modern kentin ürettiği bir kişiliktir. Kalabalık sokaklarda, caddelerde gezen, gözlemleyen bir kişidir. O da diğer postmodern tipler gibi hareket halindedir. Kentli bir karakter olan flaneur, kenti sanatsal ve entelektüel bir perspektifle izler ve yorumlar. Bu çerçevede flaneur, gezdiği yerlerde ama oraya ait değildir. Gözlemcidir ama katılımcı değildir.<sup>25</sup> Modern kentlerde flaneurun sanatsal izlenimleri, alış-veriş ve tüketim hareketliliğine kendisini bırakmıştır. Modern kentler, postmodern tüketim mekânlarına dönüşmesiyle birlikte Bauman'a göre, “bir zamanlar marjinal insanlarca ‘gerçek yaşam’ın marjinlerinde sergilenen bir etkinlik olan gezinme artık yaşamın kendisi oldu” ve kent artık “alışveriş yaparken gezindiğiniz ve gezinirken alışveriş yaptığınız alışveriş alanlarıdır.” Postmodern dünya da alışveriş merkezleri karakolların işlevini yerine getirmektedir. Alışveriş mekânları dünyayı yaşam için güvenli kılıyor. Dolayısıyla alışveriş merkezleri gezinenin isteklerine göre tasarlanan dünyalardır.<sup>26</sup>

Hacı ile flaneur arasında çeşitli farklar var. Hacı'nın ciddiyetle yaptığını, flaneur oyun gibi dalgasına yapıyor. Dolayısıyla eylemlerinden ötürü herhangi bir muhasebeye konu olmuyor. Flaneur, kendisini öteki insanların kaderlerine herhangi bir zarar vermeden ve diğerlerine fark ettirmeden etkide bulunan bir yönetmen ve

<sup>22</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 127.

<sup>23</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 128-129.

<sup>24</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 129-130.

<sup>25</sup> Mehmet Emin Şimşek, *Moderniteden Postmoderniteye Uzanan Bir Köprü: Zygmunt Bauman* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), 258-259.

<sup>26</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 131-132.

oyun yazarı olarak düşünüyor. O, modern hayatın bütün zevk ve hazlarından faydalanmasına karşın, karşılığında da hiç bedel ödemeyen ve acı çekmeyendir.<sup>27</sup>

### 3.2. Aylak

Aylağın gittiği her yer yabancıdır. Oranın 'yerlisi' 'toprağa bağlısı' olamaz. Bu durumu istemesine karşın başaramaz. Bulunduğu yerdeki yerlilerin gözüne ne kadar girmeye çalışırsa çalışsın, yeni olduğundan bulunduğu yerin yabancısı olmanın kurtulamaz. Bauman'a göre, hâlâ üzerinde başka yerin kokusu bulunmaktadır. Yerleşme stratejisinin aylak için hüsrarla bitmesi mukadderdir. Bundan dolayı aylağın yapacağı, bulunduğu yere bağlanmamasıdır. Belki ona gitmediği yerler daha fazla konuksever ve imkân verebilir. Bu yüzden 'yersizlik' stratejisi onun için daha kıymetlidir. Bağlanmaması ona 'anlık' bir acı verse de, bulunduğu yerde yerliler acımasızlaşsa da kendisine her zaman farklı bir yer bulabilir.<sup>28</sup> Bauman'a göre, erken-modern dönemde aylaklar meskûn yerlerde geziniyorlardı. Bunun nedeni yerleşmeye uygun bir karaktere benzememesiydi. Fakat postmodernlikle bu durum tersine döndü. Artık meskûn mekânlar azaldı. Birçok meskûn artık çeşitli nedenlerden bulunduğu mekânı terk etmekte buluyor. Dolayısıyla bugün bulduğu şey yarın tam tersine dönebilmektedir.

Bauman'a göre, bugün temiz olan sokaklar yarın kirlenebilmektedir. Bilgi cehalete dönüşebilmekte, güvenli ilişkiler ağları parçalanmaktadır. Dolayısıyla bu durum aylakların arzusu değil tam tersine meskûn yerlerin kıtlığıdır. Artık karşılaşılanlar da aylaktır, dolayısıyla dünyaya yeni bir düzen hâkim olmakta, dünya aylağın özelliklerine ve ölçülerine göre bir şekil almaktadır.<sup>29</sup> Aylakın, diğer bir postmodern kişilik olan turiste hem benzeşen hem de farklılaşan yönü bulunmaktadır. Benzeşen yönü, turist gibi hareketliliğe sahip oluşudur. Fakat onun hareket halinde oluşu, özgür bir eyleminin sonucu değildir. Turist gezmek istediğinden hareketle gezmesine karşın, aylağın bundan başka bir seçeneği yoktur.<sup>30</sup>

### 3.3. Turist

Postmodern dünyada kimliklerin inşa ve icat edilmesinin ötesinde artık arzulan kimliklerin daha esnekleştirilmesi ve sıkı olmasının önlenmesidir. Kimliğin kararlılığı ve sabitlenmesinden kaçınılmasıdır. Dolayısıyla bu kaçınmayı en güzel modeli turist figürüdür. Bu anlamda turist Bauman'a göre, sabitlenmekten kaçınmanın şaheseri ve aynı anda mekânın içinde ve dışında oluşu yönüyle bir mucizedir.<sup>31</sup> Turist figürü de, tıpkı aylağa benzemektedir. Turist, hareket halindedir ve gittiği yerde olmasına karşın orali değildir. Fakat turisti aylaktan ayıran çeşitli farklı-

<sup>27</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 130-131.

<sup>28</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 134.

<sup>29</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 135.

<sup>30</sup> Şimşek, *Moderniteden Postmoderniteye Uzanan Bir Köprü: Zygmunt Bauman*, 253-254.

<sup>31</sup> Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, 125.

lıklar bulunmaktadır. Birincisi, itme ve çekme faktörüdür. Aylak için çoğunlukla “itme” faktörü ön planda iken, turist için ön planda olan çekme faktörüdür. Bauman’a göre, turist bilinçli ve sistematik deneyim arayıcısıdır. Aldığı zevkler azaldıkça farklı deneyim ve zevklerin peşine düşer. Turistler kendilerine yabancılıklara bırakırlar, bu hal haz vermenin devam etmesi kadardır. Turist için mekân korunaklı ve güvenilir olandır. Bundan dolayı turist için yabancı, evcilleşmiş zararsızdır. Dünya turist karakteri açısından hoşnut edici şekilde esnek, turistin arzularına göre tasarlanmış onu heyecanlandıracak, mutlu edecek ve şaşırtacak şekildedir. Dolayısıyla turist ödediği paranın karşılığı olarak rahatsız olmamak ve estetik beklentiler dışındaki her şeyden uzaklaşmaktadır. İkincisi, evsizliğe alışma zorunluluğu olan aylağa karşın turistin evi bulunmakta ve ev ona güvenlik sağlamaktadır. Ev, insanın bildiği herhangi bir kuşkuyla yer bırakmayan mekândır. Fakat Bauman’a göre, turistik faaliyet bir yaşam şekline dönüştüğünde artık turistin evi de belirsizleşir. Turist için iki problem vardır. Birincisi ev düşünün gerçekleşmemesi ikincisi ise eve bağlanma korkusudur. Bundan dolayı turistin sloganı Bauman’a göre ‘daha fazla yer’dir.<sup>32</sup>

### 3.4. Oyuncu

Bauman, postmodern dünyayı bir oyun olarak kurgular. Bu anlamda oyun ne kaçınılmazdır ne de tesadüftür. Hem tamamen öngörülebilirlikten uzaktır hem de sabit ve değiştirilemez değildir. Burada önemli olan oyunu kişinin nasıl oynayacağıdır, tabi burada şans faktörü de önemli bir etkidir. Bauman’a göre dünya da bir oyuncudur. Bu anlamda oyuncu ile dünya arasında ne bir yasa ve zorunluluktan ne de kaostan bahsedilebilir. Burada önemli olan hamlelerin tahmin edilerek cevap verilmesidir. Karşıdaki rakibin hamlelerini tahmin etmek ve ondan önce davranmaktır. Bu anlamda burası pragmatik bir dünyadır ve oyuncunun dünyası risklerin ve sezginin ve önlem alma dünyasıdır. Her bir oyunun kendi içerisinde başlangıcı ve sonu vardır. Her bir oyun ‘sıfırdan’ başlar. Hiçbir oyun kendi zamanın dışına taşmaz. Daha sonraki oyunlara avantaj veya dezavantaj sağlamaz. Bauman’a göre oyunun amacı kazanmaktır ve bu yüzden oyunda acımaya, merhamete yer yoktur. Fakat bu oyunun arkasında kin ve zihinsel yara izi bırakmamalıdır. Bu çerçevede Bauman, evlilik oyununu örnek verir. ‘Bizler yetişkin insanlarız. Yetişkinler gibi davranalım ve dostça ayrılalım’ ilkesi eş-oyuncunun oyundan çıkmasını istemektedir. Dolayısıyla postmodern insanın en belirgin özelliği, oynanan oyuna kişinin bütün kalbiyle sarılmasıdır.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 136-138.

<sup>33</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 138-140.

## SONUÇ

Bauman, sosyolojiye yeni bir perspektif getiren önemli bir sosyal bilimcidir. Yahudi oluşu, Holocaust gibi büyük bir trajediyi yaşaması ve ayrıca Polonya üniversitelerinde edindiği bu farklı bakış açısı onu günümüzde önemli kılmaktadır. Sosyolojisinin ana yöntemi hermeneutiktir. O, toplumu insanların eylemlerinin bir sonucu olarak görür ve insanlar tarafından inşa edilen sembollerini, değerleri anlamaya çalışır. Bu açıdan sosyolojik yöntemi, gündelik ve kamusal deneyimin oldukça karmaşık düzeydeki anlam haritasını ortaya çıkarmaya odaklanan bir çabayı içerir. Dolayısıyla yalnız bilimsel değil, sanatsal ve edebi birçok etkinlikten faydalanır. Edebiyat, sanat ve sosyoloji arasında bir köprü kurar.

Genel anlamda kuram merkezli sosyolojik çalışmaların pür-akademik dili ve kurgusu, sıradan okurlar açısından, okumayı/anlamayı oldukça güçleştiren bir özelliğe sahiptir. Kuram-merkezli literatürde Bauman'ı ayırt edici bir kılan yöntemi ise; mega düzeydeki kavram ve olguları ele alırken edebiyattan, günlük gazete ve show programlarına varıncaya değin kamusal deneyimin somut-mikro alanlarına yönelmesidir. Bu alandan geliştirdiği enformasyonu ustalıkla kullanması eserlerinin okunmasını kolaylaştırmakta ve daha geniş bir kitleye ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Özellikle metaforlar bu anlamda konunun anlaşılmasına önemli bir katkı sunmaktadır. Edebiyat ve felsefe alanlarında metafor yöntemine başvurulması bilinen bir yöntemdir. Fransız filozof Derrida da çalışmalarında metaforları kullanır. Fakat bu yöntemin sosyolojiye taşınması bu anlamda yeni ve özgün bir yanı bulunmaktadır.

Metaforlar, mantıksal bir sürecin sonucunda oluşmaz. Metaforlar, sosyal gerçekliklerin doğru gözlemleri sonucunda, sosyal, politik ve bilinmeyen şeyler hakkında konuşma açısından oldukça faydalı bir araçtır. Bauman'ın çalışmaları, insan deneyimleri olan bir alana karşılık gelir ki, bu alan rasyonel yöntemlerle açıklanamaz.

Bauman, neredeyse birbirinden farklı her konuda metaforlarla konuya açıklık getirmektedir. Onun bu yöntemi, farklı bir tarz olarak sosyoloji alanında yerini almış ve kendinden sonra birçok araştırmacıya bu metotla araştırma yapma yolunu göstermektedir. Ayrıca o sosyolojik araştırmalarda farklı yöntemlerin kullanılmasında sosyal bilimcileri cesaretlendirmektedir.

## KAYNAKÇA

- Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. Trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*. Trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Cosmovici, Ion. "The 'Embedding Metaphor' The Emotional and Sensitive Dimensions of Zygmunt Bauman's Scientifical Metaphors". *Journal of Experiential Psychotherapy* 19/3 (2016): 20-29.
- Davis, Mark. *Liquid Sociology: Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis On Modernity*. London: Ashgate, 2013.
- Eraslan, Levent. "Sosyolojik Metaforlar". *Akademik Bakış Dergisi*. 27 (2011): 1-22.
- Jacobsen, Michael Hviid - Marshman, Sophia. "Bauman on Mataphors - A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology", *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Ed. Michael Hviid Jacobsen- Poul Poder. 19-40. London: Ashgate, 2008.
- Jacobsen, Michael Hviid- Marshman, Sophia. "Bauman's Metaphors The Poetic Imagination in Sociology". *Current Sociology* 56/5 (2008): 798-818.
- Kara, Zülküf. "Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar". *Bauman Sosyolojisi*. Ed. Zülküf Kara. 13-38. İstanbul: Ayrıntı, 2013.
- Karadeniz, Sıtkı. "Sosyolojiye Meydan Okuma: Hermeneutik Sosyoloji". *Bauman Sosyolojisi*. Ed. Zülküf Kara. 39-58. İstanbul: Ayrıntı, 2013.
- Kararımak, Özlem - Güloğlu, Berna. "Metafor: Danışan ve Psikolojik Danışman Arasındaki Köprü". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012): 122-135.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Olgun, Hakan. "Protestanlık". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 121-124. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Şimşek, Mehmet Emin. *Moderniteden Postmoderniteye Uzanan Bir Köprü: Zygmunt Bauman*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.





**İbn Miskeveyh. *Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe*. Neşr, Tercüme ve İnceleme, Hümeyra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017**

Ibn Miskawayh. *Tartib al-Sa'âdât wa Manâzil al-'Ulûm: Happiness and Philosophy*. Publication, Translation and Examination, Humeyra Ozturan. İstanbul: Klasik Publishing, 2017

**Hakan HEMŞİNLİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,  
Department of Philosophy of Religion, Van / Turkey  
hakanhemsinli@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4988-2716

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 26 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 7 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.448369

**Atıf / Citation:** Hemşinli, Hakan. "İbn Miskeveyh. *Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe*. Neşr, Tercüme ve İnceleme, Hümeyra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017 / Ibn Miskawayh. *Tartib al-Sa'âdât wa Manâzil al-'Ulûm: Happiness and Philosophy*. Publication, Translation and Examination, Humeyra Ozturan. İstanbul: Klasik Publishing, 2017". *ilted: ilâhiyat tetkikleri dergisi / journal of ilâhiyat researches* 50 (Aralık/December 2018/2): 377-385. doi: 10.29288/ilted.448369

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Mutluluğun tanımı, mahiyeti ve felsefeyle ilişkisi gibi temel sorunlar, İslâm ahlâk felsefesi geleneğinin hiç şüphesiz en önemli isimleri arasında olan İbn Miskeveyh tarafından sistematik olarak ele alınmıştır. Filozof bu sorunları, hem Tehzibu'l-ahlâk ve Tathiru'l-arak, hem de Tertibu's-saadât ve Menâzilu'l-ulûm adlı eserinde incelemiştir. Bu değerlendirmede Tertibu's-saadât ve Menâzilu'l-ulûm: Mutluluk ve Felsefe adlı eser tanıtılmaya ve incelenmeye çalışılacaktır. İbn Miskeveyh hakkında yapılan çalışmalarda çoğunlukla bu esere yer verilmediği, İslam ahlâk felsefesine dair literatür tarandığında kolaylıkla tespit edilebilir. Titiz bir çalışmanın ürünü olan bu eser, hem mutlulukla felsefe arasındaki ilişkiyi, hem ilimlerle ahlâkın ilişkisini ortaya koyması ve hem de felsefenin bazı sorunlarını ele alması açısından son derece kıymetlidir. Ahlâkın akli temellerinin ortaya konulduğu bu çalışmada, Aristoteles'in eserlerinin tanıtılarak mantığın ahlâk alanına katkısı da vermeye çalışılmıştır. Aristoteles geleneğini sürdüren İbn Miskeveyh, bu eserini iki ana bölümde ele almıştır. İlk bölümde mutluluk konusu işlenirken; ikinci bölümde ilimlerin mertebeleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Ahlâk Felsefesi, İbn Miskeveyh, Tertibu's-saadât ve Menâzilu'l-ulûm, Mutluluk, Felsefe, Kitap Değerlendirmesi.

## Abstract

The basic problems such as the definition of happiness, its nature and its relation to philosophy have been systematically addressed by Ibn Miskawayh, who is among the most important names of the tradition of Islamic moral philosophy. The philosopher has examined these problems both Tahdhib al-akhlâk wa-tathir al-arâk and Tartib al-Sa'ādât wa Manâzil-al 'Ulûm. In this review, Tartib al-Sa'ādât wa Manâzil-al 'Ulûm will be tried to be introduced and examined. The works on Ibn Miskawayh has often not included this study. This can be easily detected when the Islamic moral philosophy literature is searched. This work, which is a meticulous work, is extremely valuable both for revealing the relationship between happiness and philosophy, for revealing the connection of both science and morals, and for addressing some problems of philosophy. In this work, in which the rational bases of morality are revealed, attempts have been made to make contributions to the field of morality by introducing the works of Aristotle. Ibn Miskawayh, who continued the tradition of Aristotle, handled this work in two main sections. In the first part, happiness is processed; in the second part, the ranks of the sciences are discussed.

**Keywords:** Islamic Moral Philosophy, Ibn Miskawayh, Tartib al-Sa'ādât wa Manâzil-al 'Ulûm, Happiness, Philosophy, Book Review.

Felsefenin temel amaçlarından biri olan mutluluk, İslâm felsefesi alanında sürekli olarak üzerinde tartışılmış önemli bir konudur.<sup>1</sup> Mutluluğun ne olduğu, nasıl elde edileceği, ortak bir mutluluk anlayışının olup olmadığı, mutlulukta hiyerarşinin varlığı ve insanın bu dünyada gerçek mutluluğa ulaşmasının mümkün olup olmadığı gibi temel etik soru(n)lar, İslâm ahlâk felsefesinde de ele alınan ana konuları oluşturmaktadır.

Bu temel sorunlar, İslâm ahlâk felsefesi geleneğinin hiç şüphesiz en önemli isimleri arasında olan İbn Miskeveyh tarafından, hem en çok bilinen ve en fazla başvurulan temel eseri *Tehzibu'l-ahlâk ve Tathîru'l-arak*; hem de çoğunlukla bilinmeyen veya çok az atıfta bulunulan *Tertibu's-sa'adât ve Menâzilu'l-ulûm* adlı eserinde incelenmiştir.

İslâm ahlâk felsefesinde kapsamlı ve sistemli olarak önemli bir felsefi ahlâk eseri yazan ve bu geleneğin temellerini oluşturarak ahlâk felsefesinde belirleyici bir etkisi olan İbn Miskeveyh, bu tür katkılarında dolayı muallim-i salis (üçüncü öğretmen) olarak da nitelendirilmiştir. Yaklaşık 932-1030 yılları arasında Rey, Bağdat ve Şiraz bölgelerinde yaşamış ömrünü felsefe, tıp, tarih ve edebiyata adanmış bir ahlâk filozofu olarak İbn Miskeveyh'in dikkatlerden kaçan bu eseri, hem mutluluk/ahlâk ile felsefe arasındaki ilişkiyi, hem ilimlerle ahlâkın ilişkisini ortaya koyması ve hem de felsefenin bazı sorunlarını ele alması açısından son derece önemlidir. İbn Miskeveyh'in ahlâka dair yazmış olduğu, yukarıda da zikredilen, bu iki eserini aynı noktada buluşturan ve eserlerin önemini arttıran başka bir husus da ahlâkın akli temellerini ortaya koymuş olmasıdır.

Neşrini ve tercümesini yapan Dr. Hümeýra Özturan, detaylı bir giriş yaparak eseri incelemektedir. Giriş kısmında İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserlerine değinen tercüman, risâlenin yazma ve neşirlerini tek tek ortaya koymakta ve literatürde<sup>2</sup> bu risâleye dair temel bilgileri paylaşmaktadır. Giriş kısmının asıl önemli tarafı, tercümesi yapılan bu esere dair bir inceleme kısmının olmasıdır. Risâlenin özeti niteliğinde sayılabilecek bu kısımda, özellikle risâlenin muhtevası ve kaynaklarının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Ayrıca risâlenin İslâm ahlâk felsefesi ve ilimler tasnifi açısından önemini ortaya konulduğu bu kısım risâlenin edisyonuna dair bazı bilgiler ile son bulmaktadır.

*Tertibu's-sa'adât ve Menâzilu'l-ulûm (Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi ve İlimlerin Menzilleri)* şeklindeki eserin isminin de gösterdiği üzere, risâlenin iki ana

<sup>1</sup> Konuyla ilgili örnek bir çalışma için bk. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yay., 2001).

<sup>2</sup> Literatür bilgisine, İbn Miskeveyh'in felsefesinin ele alındığı Müfit Selim Saruhan, *Tanrı ve İnsan* (Ankara: İlahiyat Yay., 2005) -bu eser daha sonra genişletilerek *Evrîm ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan* (Ankara: Eski-Yeni Yay., 2018) adıyla yeniden basılmıştır.- Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 1997), Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014) adlı çalışmaların eklenmesi uygun olacaktır.

bölümden oluştuğunu söylemek mümkündür. Seksen bir paragraftan oluşan risâlenin ilk kırk altı paragrafının özellikle mutluluğun mertebeleriyle; son kısımlarının ise ilimlerin tasnifine ayrıldığını görmek mümkündür. Bu yönüyle ahlâk ile mantığı bir araya getiren önemli bir eser niteliğindedir. İbn Miskeveyh'in nazarında mutluluk, ilimlerin belli bir sırayla takip edilmesi ve hikmet yolunun yolcusu olma sonucunda elde edilebilecek bir şeydir: “Mantık külliyatının tahsili ile başlayan hikmet yolu nazari ve amelî ilimlerin de elde edilmesiyle insanı kemâl noktasına ulaştıracak ve mutluluğu sağlayacaktır.”<sup>3</sup>

Bütün klâsik İslâm düşünürlerinde olduğu gibi, besmele, hamdele ve salvele ile risâlesine başlayan İbn Miskeveyh, mertebelerine göre insanların mutluluğunun sınıflarının ne olduğu yönünde kendisine bir soru sorulduğunu, bu soru üzerine risâlesini kaleme almayı vaat ettiğini dile getirir. İbn Miskeveyh, risâlenin başında uzunca sıraladığı bazı soruların cevaplarını bulmaya çalışmakta ve eser boyunca bu soruların izini sistematik olarak takip etmektedir. İbn Miskeveyh, bu eserde yoğunlukla mutluluk nedir? Ortak ve hususî mutluluk var mıdır? Mutluluğun dereceleri var mıdır, varsa nasıldır? Mutluluklar sona erer mi? Mutluluk gayret ve çalışma ile mi elde edilir? Mutluluk için insanın ömrü yeterli midir? Mutluluğa ulaşmanın zamanı ne kadardır? Gerçek mutluluk nedir ve ona nasıl ulaşılır? İlimlerin bu mutluluk yolunda bir önemi var mıdır? şeklindeki soruların yanıtlarını aramaktadır. (46-48)

İbn Miskeveyh, tabiat ile zanaat arasında bir benzerlik kurup zanaat aletlerinden her birinin tabiattaki benzerleriyle ele alındığını söyleyerek, risâleye bir giriş yazmıştır. Ona göre zanaat aletlerinin her birinin ayrı bir amacı ve işlevi bulunur. Dolayısıyla aletlerin kendisine ait bir yetkinliği ve bu yetkinliği yerine getireceği bir amacı vardır. İbn Miskeveyh buradan hareketle yetkinlik ile iyilik arasında çok önemli bir ilişki kurmaktadır: “Bir şey ancak yetkinliğe ulaştığı, kendisi için mevcut olan ve onun için üretildiği amacı gerçekleştirdiği zaman ‘iyilik’le nitelenir ve hakikat olmakla övülür.” (49)

Kalp ve beyin gibi beden organlarının tabiatın aletleri olduğunu, her organın kendi amaç ve işlevine uygun çalıştığını söyleyen İbn Miskeveyh, bedenden daha ziyade nefsin hikmete daha layık olduğunu ve nefsin canlıları alet derecesinde kullandığını savunur. Böylece insana özgü yetkinlik meselesine girmiş olur. Nasıl ki her var olanın kendine ait bir yetkinliği ve amacı varsa, varlıkların en şerefli olan insanın da yetkinlik ve amacı bulunmaktadır. İnsana ait yetkinliği yakın ve uzak olarak ikiye ayıran İbn Miskeveyh, yakın yetkinliği düşünme (reviyye) ve ayırt etme (temyiz) yoluyla fiilleri gerçekleştirmesi ve tüm bunları da aklın gerektirdiği şeye göre düzenlemesi olarak açıklar. Düşünme ve ayırt etmenin kendisinden çıktığı uzak yetkinliğe gelince, haz, servet, üstünlük, sağlık gibi çeşitli amaçlar peşinde koşanların

<sup>3</sup> Hümeysra Özturan, “Giriş”, *Tertibu’s-Saâdât ve Menâzilu’l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe* (İstanbul: Klâsik Yay., 2017), 15.

bu amaçlara kendilerinin mutlulukları olduğunu zannetmelerini en yüce mutluluğu (es-sa'adetü'l-kusvâ) dikkate almamalarına bağlayan İbn Miskeveyh'e göre bu kişiler, eğer bunu bilseler ve bunu amaç edinmiş olsalardı sadece ve sadece en yüce mutluluğa doğru çaba sarf ederlerdi. (49-53)

İnsanın kendi yetkinlik ve amacının peşinden koşması neticesinde elde edebileceği mutluluğu hakikî, mecazî, zannî mutluluk olarak ayıran İbn Miskeveyh, ayrıca genel (ortak) ve özel mutluluk tasnifiyle diğerlerini birlikte ele alır. Ona göre insanlar ve hayvanlar için ortak olan mutluluk çeşidi zannî mutluluktur. Çünkü insan olmak açısından sadece insana has olmayan bu mutluluk, insanın temel etkinliği ve amacı olamaz. Örneğin yemek, içmek, cinsellik vb. şeyler birçok insanın haz diye nitelendirdiği ve mutluluk olarak görüp peşinden koştuğu ve amaç edindiği şeylerdir. Bu tür bir mutluluk hakikî bir mutluluk değildir. Bu tür istek ve arzular hayvanlarda insanlardan daha çok bulunur. İbn Miskeveyh, burada erdemlerin akılla veya ilim ile ilişkisini ima etmek için olsa gerek, ilginç bir tespit de daha bulunur. Ona göre hayvanlığı ağır basan cahiller, bu konuda erdemli insanlardan daha güçlüdürler. İnsanlara ait olan mutluluğun da genel ve özel olarak ayrıldığı İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesinde, özel mutluluk mutlulukların tamamının kendisine yöneldiği ve onda son bulunduğu mutluluk olarak betimlenmektedir. Son amaç ve en uzak yetkinlik olarak bu özel mutluluk, diğer mutlulukların temel belirleyicisi konumundadır. Ayrıca bu özel mutluluğun dışında kalan diğer tüm mutluluklar özel mutluluğa nispet edilmeleri nedeniyle vardır. İnsanlara ait genel mutluluk ise düşünme, ayırt etme ve akıl yoluyla insandan sadır olacak davranışların orta yola uygun olması halinde elde edilebilecek bir mutluluktur. Bu tür bir mutluluğa her insanın ulaşabilme imkânının olduğunu vurgulayan İbn Miskeveyh, bunun da ancak iyi ve kötüye dair bilinçliliğin artırılması neticesinde gerçekleştirilebileceğini ve böylece erdemlerin ve reziletlerin öğrenebileceğini ifade etmiş olur.

İbn Miskeveyh, herkesin insanlık rütbesinde ortak olduğunu, ancak onu kullarımlarına göre erdemlerde birbirlerine üstünlük sağlayabileceklerini ve bu rütbeden düşenlerin insanlıktan payının olmadığını ve artık onu insan olarak isimlendirmenin gerekmediğini söyler. (53-55) Tek tek insan olmaları açısından her bir insana özgü mutluluğun ise ilim veya erdemli meslek sahibine özgü olan mutluluk olduğunu savunan İbn Miskeveyh, bu tür insanların ilim ve mesleklerindeki mertebeleri ve yetkinlikleri ölçüsünde fiillerinden düşünce ve ayırt etmenin gerektirdiği şeye göre sadır olan hallerden dolayı bu erdemlerde farklılaştıklarını söyler. Örneğin zengininin mutluluğu, malını gerektiği yere, gerektiği kişiye ve gerektiği biçimde vermesinde saklıdır. Aynı şekilde fakirin mutluluğu ise gerektiği yer ve durumda gerektiği biçimde sabır ve tahammül göstermesinde ortaya çıkar. Bir doktor, bir âlimin mutlulukları da bu anlamda birbirlerinden farklıdır. Her meslek erbabının işine göre

özel mutluluğu olabilir ancak tüm insanları kuşatan ortak mutluluk kazanılmadıkça, özel mutluluk da kazanılamaz. Örneğin bir doktor meslekî olarak iyi ve güzel eylemlerde bulunur, fakat insan olması açısından kötü ve çirkin fiiller işlerse, mesleğinden elde etmiş olduğu erdemi insan olmak bakımından getirdiği erdemsizlik ile tamamen olmasa bile çoğunlukla, zayıflatmış ve silmiş olur. Özel olarak *mitsuzluk* konusuna değinmeyen; bunun gerekçesini de mantık eserlerinde her şeyin zıttı ile kaim olduğu ve mutluluğun bilinmesi halinde mitsuzluğun da eşzamanlı olarak bilineceği şeklinde sunan İbn Miskeveyh, her insanın mertebesine göre mutluluğa giden yolların gösterilmesi için yönlendirilmesi gerektiğini ve bunun da iki yolla olabileceğini savunur. Birincisi ilahî yönetim sahipleri olan peygamberler ve onun vekilleri; ikincisi ise filozoflar ve felsefedir. (55-57)

İbn Miskeveyh filozoflardan insanların amaçlarındaki farklılıkları ve mutluluk konusunda zanlarını araştırdıklarını ve bazı insanların haz, şeref, güç, zenginlik gibi aslında araz olan şeyleri amaç edindiklerini bütün bunlara ulaşınca amacın da bittiğini ve bunların mutluluk getiremeyeceği üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre mutluluk zannedilen bu amaçlar, gelip geçici arzulardır ama asıl mutluluk, sabit, değişmez ve üzüntüye dönüşmez bir şeydir. (57-60)

İbn Miskeveyh, risâlesinde görüşlerini benimsediği Aristoteles'i anmakla kalmaz, onun mutluluğa dair düşüncelerini bir başlık altında toplayarak özetler. Aristoteles'in mutluluğu üçe ayırdığını söyleyen İbn Miskeveyh bunları şöyle sıralamaktadır. 1. Nefisteki mutluluk, ilim ve marifetlerdir ve sonu hikmettir başka bir şey için değil de sadece kendi zatından dolayı istendiği için en yüce mutluluktur. 2. Bedenî mutluluk, güzellik, organların orantılı ve sağlıklı olması gibi şeylerdir. Bunlar kendisi ve başkası için istenir. 3. Bedenin dışında ama bedeni kuşatan mutluluk. Bunlar ise seçkin arkadaş, evlat, zenginlik, saygınlık soy sop vb. şeylerdir. Son iki mutluluk çeşidinin eksik olduğunun Aristoteles tarafından açıklandığını söyleyen İbn Miskeveyh, nefisteki mutluluğun ise kâmil olduğunu bunun çalışma ve gayretle elde edilebileceğini diğerlerinin ise şans eseri ulaşılabilecek türden mutluluklar olabileceği düşüncesini benimser. Ona göre gerçek bir mutluluğun elde edilebilmesi, düzenlenmesi uzun bir araştırma, iyi bir ayırt etme (temyiz), düşünme, daimi bir alışkanlığa dönüştürme şartlarına bağlıdır. (60-61)

İbn Miskeveyh bundan sonra ahlâk felsefesinin en temel problemlerinden biri olan en yüce mutluluk (sa'adetü'l-kusvâ) konusunu incelemeye başlar. Ona göre en yüce amaç olarak en son amacı gerçekleştiren bunun için açık bir yöntem ve bu amaca ulaşmak için disiplinize edilmiş bir ilim sunan ilk kişi Aristoteles'tir. İbn Miskeveyh herkesin en yüce mutluluğa ulaşabilmesini ve onu başarabilmesini mümkün görmez. Çünkü mutluluğun kazanılması belirli bir düzen takip edilerek gerçekleşebilir. Ayrıca en yüce mutluluğa ulaşmak için alt mertebedeki gayelere

uğramak ve onları başarıyla geçmek, düşünme ve temyiz gücünü iyi kullanmak gereklidir. O bu aşamaya ulaşmanın işaretleri arasında sürekli ümitvar ve hayat dolu olma, soğukkanlılık, dünya işlerine gerektiğinden fazla önem vermeme, insanlarla uyumlu olma, kendiliğinden neşeli ve mutlu olma gibi birtakım tutum ve davranışları saymaktadır.

İbn Miskeveyh, ahlâkın akli temellerinin düşünme ve temiz gücünü kullanmak suretiyle belirlendiğini ve ortak insanî mutluluğun bizim için verilmiş ve fitratımızda yerleştirilmiş olduğunu iddia edecektir. Ona göre bu, kendisiyle iyi fiilleri kötü fiillerden ayırt ettiğimiz güçtür. Dolayısıyla herkes iyi ahlâkın kendisinde bulunmadığını idrak edince, bu güçle iyi ahlâkı elde etmeyi başaracaktır. Aksi durumda, yani kötü davranışlara sahip biri ise iradesini işin içine sokarak onu düzeltmeye, sonrasında ise düzelttiği davranışını alışkanlık haline dönüştürüp onu karakteri haline getirinceye kadar fiillerini sürekli tekrar etmeye çalışır. (61-66) İbn Miskeveyh, insanın ancak iyi fiilleri karakter haline getirip kötü fiillerden de uzak durma ile insan olabileceğini yineleyerek, insanların övgü ve yergiye dâhil olan fiillerle ilgili çaba harcamasını değerli bulur. Ona göre biz övgüye ve yergiye dâhil olanlar hakkında çabalarız ve buna mutluluk deriz; buna dâhil olmayana mutluluk demeyiz. Övgü ve yergiye dâhil olan durumların fiiller arazlar ve temyiz gücü olarak üçe ayrıldığını savunan İbn Miskeveyh, fiillerin güzel olması halinde övüleceği; çirkin olması halinde yerileceğini söyler. Arazlarla ise arzu, haz, öfke, neşe, şefkat, kıskançlık, üzüntü gibi insanın psikolojik durumlarını kasteder. Ona göre zihin ile ayırt etme gücü denilen temyiz ise iyi olduğu zaman övülür, kötü olduğu zaman yerilir. Bu üç durumun insanın onları tercih etmesi ve çabaları ile onları elde etmesi olmaksızın gerçek mutluluk getiremeyeceğinin üzerinde ısrarla durarak, ahlâkın akli zeminini oluşturmaya gayret etmektedir. Ayrıca İbn Miskeveyh, -daha sonra Alman filozof Kant'ın da deontolojik ahlâk kuramında şartlı şartsız buyruk olarak karşımıza çıkacak olan bir anlayışı hatırlatacak tarzda- bir insan kendisi için değil de sadece mevki, makam, fayda veya saygı kazanmak amacıyla fiillerini gerçekleştiriyorsa buna mutluluk denilemeyeceğini de vurgulamaktadır. Ona göre fiillerini başka bir şey için değil, bizatihi kendisi için seçerse yani onunla beraber anılmak ondan faydalanmak ve bunun dışındaki şeyler için değil de, güzel fiilleri güzelliği için tercih ederse tam mutluluk elde edilmiş olur. (68) İbn Miskeveyh, Aristoteles'in ahlâk kitaplarında, insanın tam anlamıyla ahlâklı sayılabilmesi için davranışlarının iyice yerleşmesi, karakter haline gelmesi ve bunların da bir ömür boyu doğru tercihte bulunması ile mümkün olabileceğini yazdığını söyler. Aristoteles'e atıf yaparak iyi ahlâkı kazanmanın imkânsız olmadığını, eğer bu mümkün olmasaydı çocukların ve gençlerin eğitilemez; toplumlara yasalarla kanun konulamayacağını özellikle vurgulayarak, ahlâkın eğitim yoluyla değiştirebileceğini benimsemektedir. (69)

Ayrıca felsefeye bir giriş niteliği de taşıyan bu risâlede İbn Miskeveyh, Aristoteles'in felsefeyi nazarî ve amelî olarak iki kısma ayırdığını dile getirir. Mutluluğu kazanmanın aslında felsefeyi öğrenmekten geçtiğini ima ederek şöyle der: "Mutluluğu elde etmede yalnızca bunlardan birini kastetmiyorum. Kim bu iki kısımda da güçlü olursa erdemli kişi olma hükmüne dâhil olma konusunda tam anlamıyla mutlu kabul edilir." (69-70) Bazı insanların amelî kısımda zayıf, nazarî kısımda güçlü, bazılarının da tersi durumda olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, amelî kısmı güçlü olan kimsenin nazarî kısmı güçlü olana göre daha fazla mutlu olacağını iddia eder. Bildiği ile amel etmeyen ve ilmi kendisine fayda vermeyen bir kişinin tabiatı gereği köle olduğunu, hem nazarî hem de amelî kısımda yetkin olmayanın ise mertebesi oranında insanlıktan pay alan behimi (hayvanî) bir insan olduğunu savunur.

Hikmet'in yani felsefenin nazarî ve amelî kısımlarında yetkin olan bir kişinin mutlu ve hikmet sahibi bir kişi olduğunu, bu kişinin de zihninin güçlü, ayırt etmesi doğru, varlıkların bütünündeki işlerin hakikatini elde etmiş, bildiğini uygulamada kuvvetli bir iradeye sahip, ilimde ve amelde sürekliliği sağlayan bir kişi olduğunu ifade ederek, mutluluğu kâmil olan bir kişinin temel bazı özelliklerini sayar. (71-73)

Risâlenin bundan sonraki kısmı, Aristoteles'in mantık ilmine ve beş sanata dair olan tasniflerini ele almaktadır. Bu kısma "Bu İki Sanatı Pavlus'un Enuşirvan'a Yazdığı Kitabında Aristoteles'in Yaptığını Zikrettiği Gibi Düzenleme" ile başlayan İbn Miskeveyh, düşüncelerini Pavlus'tan aktararak verir. Aristoteles'in kendinden önce dağlarda ve beldelerde dağınık halde bulunan ilaçlar gibi, parçalar halinde bulunan hikmetlerin düzenleyicisi, tasnif edicisi ve yöntem belirleyicisi olduğunu iddia ederek, onun temel yönteminin de hikmetin (felsefenin) nazarî ve amelî kısımlarını araştırmak olduğunu dile getirir. İbn Miskeveyh, insanların her türlü sorunun çözümünde doğru olana yönelmek hayali ve hevâ sahiplerinin düşüncelerine yönelmemek için Aristoteles'in mantık ilmini temele aldığını savunur. Bu bağlamda insan kendisini yanıltan veya yanlış düşüncelere götüren şeyleri mantık disiplini sayesinde bilince o tür durumlardan sakınarak onlardan uzaklaşır. Eğriyi ve doğruyu bulup neden bunlardan uzak durması gerektiğini insana öğreten mantık, ahlâk ve hakikat konusunda da önemli bir işlev görür. Bazen akıl bir şeyin hakikat, başka bir şeyde de batıl olduğuna vehmedebilir. İşte mantık bu konularda ona yol gösterir, doğruyu doğrularak, onun neden doğru olduğunu, batılın da neden değersiz olduğunu öğretir. (73-79) İbn Miskeveyh daha sonra bütün kıyasların beş tane olduğunu (beş sanat) söyleyerek, bunlara dair Aristoteles'in yazdığı eserleri, her sanatı açıkladıktan sonra sırasıyla saymaktadır.

Beş sanatı 1. Tümü doğru olan kıyaslar: Burhan (yakini). 2. Doğruluğu yanlıştan fazla olanlar cedel (zannî). 3. Yanlışlığı doğruluğundan fazla olanlar mugalata (sofistika). 4. Yanlış doğrusu ile eşit olanlar hitabet (retorik) 5. Hepsi yanlış olan kıyas ise şiir (poetika) olarak verir. (80-89) İbn Miskeveyh Aristoteles'in yazdığı



diğer eserlerin isimlerini de tek tek saymakta, hatta bazılarının Arapça'ya eksik tercüme edildiğini, bazılarının da hiç tercüme edilmediğini söyleyerek Aristoteles'in eserleri hakkında çok önemli bazı bilgiler vermektedir. (80-89)

İbn Miskeveyh, Aristoteles'in ele aldığı ilimleri, erdemleri elde etme ve mutluluk yolunda önemli bir aşama olarak görmektedir. Zira nazarî felsefenin elde edilmesi için bu ilimlerin bilinmesinin zorunlu olduğu, gerçek mutluluğa ulaşılabilmenin ancak nazarî ve amelî felsefenin yani hikmetin her ikisini de elde edip uygulamakla olabileceğine inanır. İbn Miskeveyh hikmeti öğrenmek isteyen birisinin ilme önem vermesi, zeki olması, hocasının iyi olması, sağlıklı olması ve benzeri unsurlara göre değişebileceğini de göz önünde tutarak yaklaşık on ile yirmi yıl arasında bir zamana ihtiyaç olduğunu savunur. Ayrıca o, bu ilimleri öğrenmenin sırasını da belirlemekte ve buna göre ilimlerin okunmasını önemsemektedir: Ahlâk, burhanın yolları (sonra bunları hayata geçirme alıştıırma), mantık, tabiat ilimleri ve metafizik. İbn Miskeveyh nihaî gaye ve en yüce yetkinliğin ne olduğu üzerinde durarak eserini tamamlar. Ancak Aristoteles'e bu kadar vurgu yapan İbn Miskeveyh (Platonik tarzda!) risâlesini tasavvufî açıdan değerlendirme ile sonlandırır. "İnsan son mertebeye ulaştığında bütün varlıkların gerçekliklerine muttali olur, onların makamlarına varır ve kendisini onlarla birlikte tasavvur eder. (92) "Yakini bilgi gözle görme olmaksızın haber yolu ile elde edilmez, müşahede olmaksızın anlatımla da tamam olmaz. Nefis ancak gerçek şekilde onu elde ettikten sonra sükûnete erişir." (65)

#### KAYNAKÇA

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayınları, 2001.

Özturan, Hümeýra. "Giriş". *Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe*. İstanbul: Klâsik Yayınları, 2017.

Saruhan, Müfit Selim. *Evrîm ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*. Ankara: Eski-Yeni Yayınları, 2018.

Saruhan, Müfit Selim. *Tanrı ve İnsan*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.

Turan, Ramazan. *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.

Zakheri, Ali. *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları 1997.



**Jo Van Steenbergem. Order Out of Chaos: Patronage, Conflict And Mamluk Socio-Political Culture 1341-1382. Leiden: Brill, 2006**

Jo Van Steenbergem. Kaos Düzensizliği: Hâmilik, Mücadele ve Memlûk Sosyo-Politik Kültürü 1341-1382. Leiden: Brill, 2006

**Yusuf ÖTENKAYA**

Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü

Research Asistant, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Science and Letters,  
Department of History, Zonguldak / Turkey  
yusufotenkaya@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6721-4888

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 7 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.448800

**Atıf / Citation:** Ötenkaya, Yusuf. "Jo Van Steenbergem. *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict And Mamluk Socio-Political Culture 1341-1382*. Leiden: Brill, 2006 / Jo Van Steenbergem. Kaos Düzensizliği: *Hâmilik, Mücadele ve Memlûk Sosyo-Politik Kültürü 1341-1382*. Leiden: Brill, 2006". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 50 (Aralık/December 2018/2): 387-392. doi: 10.29288/ilted.448800

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Ghent Üniversitesi öğretim üyeleri arasında yer alan Jo Van Steenbergen'in kaleminden çıkan bu çalışma Memlûk sosyal ve politik tarihi açısından son derece önemlidir. Müellif bu eserde genel hatlarıyla Memlûk Devleti'nin klasik devlet teşkilatından kopmalarının akabinde ortaya çıkan siyasi boşluğun (kaos) nasıl doldurulmaya çalışıldığını, emir-i mîe adını verdiğimiz sultandan sonra en yetkili âmirlerin nasıl bir politik güç edindiklerini, ulema sınıfının siyaset sınıfıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu ve bu ilişki çerçevesinde ulema sınıfının siyaset sınıfına nasıl bir meşruiyet sağlama gayreti içerisinde olduğunu ele alıp tartışmıştır. Üç bölümden oluşan eserde; meşru iktidar, etkin güç ve kaosun düzensizliği hususunda ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Müellif öncelikle meşru iktidardan ne anladığını dönemin kaynakları aracılığıyla ifade ederek, Memlûk devlet geleneğinde kölemenlerin (memlûk) yerinin ne olduğunu, Mısır özelinde nasıl bir değerleri olduğunu ve bu askerlerin zamanla iktidarı mutlak anlamda ele geçirmeleriyle birlikte halk üzerinde nasıl bir meşruiyet sağladıklarını tartışmıştır. Bu çerçevede Steenbergen, kölemenlerin Memlûk Devleti'ndeki tarihçesine kısaca değinerek, onların Salih Eyyüb (ö. 1249) tarafından orduya alınıp "seçkin" bir asker yapıldıklarını izah etmeye çalışmıştır. Ardından Bahri memlûklerin iktidarı ele geçirmede nasıl bir rol oynadığını, bir taraftan Moğollarla diğer taraftan da Frenklerle mücadele ederek halk tarafından nasıl kabul edildiklerini ele almıştır. Bu noktada müellife göre ilk etapta sadece "hükümdarın koruyucuları" olarak anılan Bahri memlûkleri, Frenk ve Moğollarla yaptıkları başarılı savaşlar neticesinde "İslâm'ın koruyucuları" olarak anılmış ve kabul edilmişlerdir. Steenbergen'e göre memlûk/kölemen hizipleri kurulmadan bir emirin ya da sultanın hâkimiyetinden söz edilemez. Dönemin seçkin emirleri tarafından kurulan hizipleşmeleri harekete geçiren şey; hâmilik, (patronage) nimet elde etme (tayin-terfi/ikta) ve makbulü'l-kelime olma arzusuuydu. Her hizip hâkimiyet kurmak için birbirleriyle mücadeleye girmekten geri kalmamıştır.

**Anahtar kelimeler:** Memlûk, Toplum, Siyaset, Hizipleşme.

## Abstract

The work of Jo Van Steenbergen, one of the lecturers of the University of Ghent, is extremely important in terms of Mamluk's social and political history. In this work the writer explains in general how the political void (chaos) arising in the wake of the breakup of the Mamluk state from the classical state organization is filled, how the political authority of the most authoritarian rulers after the sultan who gave his name to the emir-i mîe, and discussed how the class of ulema in the context of this relationship is striving to provide legitimacy to the political class. In the work composed of three parts; detailed information on legitimate power, effective force and disorder of chaos. The author first discussed what he understood from the legitimate power through the sources of the time and discussed what the place of the humans in the Mamluk state tradition is, what kind of values they have in Egypt and how they have provided legitimacy to the people in time with their absolute seizure of power. In this context, Steenbergen touched briefly on the history of the Mamluks in the state and tried to explain that they were made army by Salih Ayyub (d.1249) and they were also made an "elite" soldier. Then, he dealt with Bahri mamluks how the people (Mamluks) played a role in conquering power and how they were accepted by the people, fighting against the Mongols on one side and the Frenkles on the other. At this point, according to the author, Bahri mamluks, which were only called "guardians of the monarch" in the first place, were recognized and accepted as "protectors of Islam" as a result of the successful wars they had with Frenk and Mongols. According to Steenbergen, it is impossible to speak of the dominance of an emir or sultan before the establishment of the civil/monarchical lines. What drives the factionalities established by the elite emir of the turn; patronage, to obtain blessings (designation-promotion / ikta), and wanted to be makbulü'l-kalim (creditable). Each faction is not back from entering the fight with each other to establish dominion.

**Keywords:** Mamluk, Society, Political, Faction.

Ghent Üniversitesi öğretim üyeleri arasında yer alan Jo Van Steenbergem'in, Memlûk tarihinin Sosyo-politik kültürü hakkında son derece önemli çalışmaları bulunmaktadır. *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture 1341-1382* adlı eserinde genel hatlarıyla Memlûk Devleti'nin klasik devlet teşkilatından kopmalarının akabinde ortaya çıkan siyasi boşluğun (kaos) nasıl doldurulmaya çalışıldığını, emir-i mi'e adını verdiğimiz sultandan sonra en yetkili âmirlerin nasıl bir politik güç edindiklerini, ulema sınıfının siyaset sınıfıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu ve bu ilişki çerçevesinde ulema sınıfının siyaset sınıfına nasıl bir meşruiyet sağlama gayreti içerisinde olduğunu ele alıp tartışmıştır. Bu nedenle müellifin bilhassa A. Levanonî'nin *A Turning Point in the Mamluk History: A Third Reign of al-Nasir Muhammad ibn Kalavun 1310-1341* adlı eserinden son derece etkilendiği ve onun devamı şeklinde olduğu hemen göze çarpmaktadır.

Üç bölümden oluşan eserde; meşru iktidar, etkin güç ve kaosun düzensizliği hususunda ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Müellif öncelikle meşru iktidardan ne anladığını dönemin kaynakları aracılığıyla ifade ederek, Memlûk devlet geleneğinde kölemenlerin (memlûk) yerinin ne olduğunu, Mısır özelinde nasıl bir değerleri olduğunu ve bu askerlerin zamanla iktidarı mutlak anlamda ele geçirmeleriyle birlikte halk üzerinde nasıl bir meşruiyet sağladıklarını tartışmıştır. Bu çerçevede Steenbergem, kölemenlerin Memlûk Devleti'ndeki tarihçesine kısaca değinerek, onların Salih Eyyûb (ö. 1249) tarafından orduya alınıp "seçkin" bir asker yapıldıklarını izah etmeye çalışmıştır. Ardından Bahrî memlûklerin iktidarı ele geçirmede nasıl bir rol oynadığını, bir taraftan Moğollarla diğer taraftan da Frenklerle mücadele ederek halk tarafından nasıl kabul edildiklerini ele almıştır. Bu noktada müellife göre ilk etapta sadece "hükümdarın koruyucuları" olarak anılan Bahrî memlûkleri, Frenk ve Moğollarla yaptıkları başarılı savaşlar neticesinde "İslâm'ın koruyucuları" olarak anılmış ve kabul edilmişlerdir (s. 16). Müellifin Memlûklerin meşru iktidara doğru evrilmeleri noktasında ele aldığı hususlar yeni olmayıp, D. Ayalon'un *Eunuchs, Caliphs and Sultans: A Study of Power Relationship* adlı eserine büyük oranda bağlı kaldığı görülmektedir.

Steenbergen, Memlûk toplumunu; ümmet/halk, ekonomik ve kültürel seçkinler ya da ümera ile ulema sınıfı ve son olarak da askerî-politik yetkeyi uhdesinde barındıran kölemenler şeklinde olmak üzere üçe ayırmıştır. Ümmet çoğunlukla diğer iki sosyal gruba çalışan, onlara gelir getiren bir işgücü konumundaydı. Ancak 1341-1382 yılları arasında bu gruptan şehir güruhu, dönemin sosyo-politik mücadelelerine katılmaya davet edildiğinde buna icabet etmişlerdir. Ancak hemen belirtelim ki onların "karar mekanizması" konumunda bir rolleri bulunmamaktaydı. İstisnai durumlar haricinde daha çok siyasal elitlerin kontrolleri altında bulunmaktaydılar. Ümmete nazaran küttap ve ulema daha etkindi. Onların, idari-askerî elitlere boyun

eğerek, onların hizmetinde ve onlara meşruiyet sağlama noktasında ciddi katkıları bulunuyordu. Yani sultan ve seçkin elitlerinin her türlü faaliyetlerini halka ya da ümmete kabul ettirme noktasında aracı rolü oynamaktaydılar. Toplumun hiyerarşik anlamda en tepesinde ise sultan ve onun seçkin emirleri bulunuyordu. Tıpkı sultan gibi seçkin emirlerin de (emir-i mîe) kişisel ordu grupları ya da hizipleri bulunmaktaydı.

Steenbergen'e göre XIV. yy boyunca askerî sınıfın müntesipleri olan seçkin emirler iyiden iyiye politikleşmeye (demilitarizasyon) başlamıştır. Bir diğer ifadeyle seçkin emirler, kölemen statüsü taşıyor, askerî talimhane dediğimiz “tabak”lardan gelmiyorlardı. Seçkin emirlerin bazıları ise “evlâdü'n-nâs” dediğimiz kölemen çocuklarıydı. Bunlar babaları gibi “köle” kökenli gayrimüslim olmayıp, doğuştan hür ve Müslüman kimselerdi. Bu hususta müellifin argümanlarının son derece sağlam olduğu tespit edilmiştir. İbn Dokmak'dan alıntı yapılarak en-Nâsır Hasan (1355-1361) döneminde evlâdü'n-nâs'dan pek çok kimsenin seçkin ya da sıradan emir yapıldığı bilgisi verilmiştir. Nâsır Hasan yapmış olduğu bu uygulamasını şu şekilde özetlemektedir: “Ben, sultanına karşı isyan eden, onu tahtından eden bir kölemen çocuğu görmedim” (s. 22). Bu cümleden XIV. yy'ın ortalarından itibaren neden bu tür bir siyasetin izlendiği, seçkin kadrolara niçin talimhanelerden yetişenlerin değil de tabiri caizse “tepeden inme”, politik ve askerî hususta bilgisi olmayanların getirilmesinin arkasında yatan sebeplerin neler olduğu anlaşılabilir olmaktadır.

Steenbergen, 1341-1382 yılları arasında kurulan “veraset ilkesinin” gerçek anlamda kabul edilmediğini, bunun yalnızca seçkin emirlerin statülerini koruma amacından kaynaklandığını iddia etmektedir. Bu hususta yazarın en büyük argümanı, bu dönemdeki sultanların genel anlamda seçkin emirlerin onayıyla tahta kalmasıydı. Gerçekten de bu dönemde tahta çıkan sultanların hemen hepsinin seçkin emirlerin direktifleriyle hareket ettiği, onlarla tam bir uzlaşma içerisinde olduğu görülmektedir. Seçkin emirler ile sultan arasında “hulf” adını verdiğimiz bir ittifak söz konusuydu. Seçkin emirler sultana destek sözü verirken, sultan da buna karşılık onların çıkarlarına zarar vermeyeceğini söylerdi.

Memlûk askerî-siyasî tarihi araştırmacıları arasından Steenbergen'in, ne D. Ayalon, ne A. Levanoni, ne de S. Humphreys'de olmayan yönü naib-i saltanat hakkında vermiş olduğu bilgide yatmaktadır. Ona göre Naib-i İskenderiye, Naib-i Şam, Naib-i Halep, Naib-i Trablus, Naib-i Hama, Naib-i Safed, Naib-i Kerek ve Naib-i Gazze şeklinde olmak üzere bugünkü anlamda sekiz adet “valilik” bulunuyordu. Bu naibler, yirmi dört kişilik emir-i mîe arasından “hassâkiyye” adı altında seçiliyordu. Bu naiblerin en çarpıcı özelliği kendi hiziplerini oluşturabilmeleri ve onları “emir” statüsüne tayin edebilmeleriydi. Bu hususta Kalkaşandî şöyle demektedir: “Bilmelisin ki, her emir-i mîe bir sultan gibidir. Onların her birinin tıpkı sultan gibi maiyetleri bulunmaktadır.”

Müellifin ikinci bölümde etkin gücün nasıl meydana geldiğiyle ilgili son derece önemli antropolojik analizleri bulunmaktadır. 1341-1382 yılları arasında seçkin emirlerin otoriteyi sultandan aldıkları görülmektedir. Nitekim en-Nâsır Hasan (1347-1351) dönemi hususunda Makrizî şöyle söylemektedir: “İdari işlerle ilgilenip karar alan emirlerden Bayboğa, Şeyhü'l-Ömerî, Vezir Mencek, el-Muzafferi ve Tanyerik saraya birlikte gider ve devlet işlerini sultanın huzurunda kendi ortak görüş ve düşüncelerine göre görüşüp karara bağlarlardı.” Bu heyetin sultanın mutlak otoritesini aştığı görülmektedir. Nitekim sultanın devlet işlerinden pasifize edildiği noktada Makrizî şöyle söylemektedir: “Birisi seçkin emirliğe tayin edilmek istediğinde sultanla değil Emir Berke ya da Berkûk'a yakın olan biriyle görüşmesi gerekir. Onların onayı alındıktan sonra sultan da onların dilediği ismi diledikleri makama tayin ederdi.” Buradan da anlaşıldığı üzere Berke ve Berkûk gibi seçkin emirlerin devletin karar mekanizmasında söz sahibi oldukları ortadadır. Müellife göre bu ahvâl sadece Kahire'de değil, Şam'da da bu şekildedir. Söz gelimi Şam naibi Argun Şah'ın (ö. 1349) davadârı olan Emir Seyfeddin Karaboğa, Şam'ın tamamına hâkim olmuş durumdaydı. Ancak müellif burada karşılaştığımız sorunları yeterince tespit edememiştir. Daha önce belirtildiği üzere Kahire'de bulunan yirmi dört emir-i mi'den sadece sekizi Kahire dışındaki naipliklere vali olarak atanabiliyor ve atandıkları bölgelerde kendi seçkin kadrolarını oluşturabiliyorlardı. Bu minvalde Argun Şah'ın da başlangıçta hassakiyye kadrosunda bulunan emirler arasında olduğu varsayıldığında niçin kendi kadrosunu oluştururken kendisine sâdık kimseleri seçmediği, ya da böyle bir teşebbüste bulunmadığı muğlak kalmıştır.

Memlûk devlet geleneğinde XIV. yy'ın ortalarından itibaren liyakatten ziyade tâbi-metbu ilişkisi çerçevesinde bir yapının kurulduğu görülmektedir. Bu ilişki; iktâ, ekonomik bağışlar ya da çeşitli mükâfatlandırmalarla devam etmekteydi. Sultan ya da seçkin Emir'e tâbi olan ikincil emir ya da sıradan kölemenler, onların hâkimiyeti ve otoritesi için son derece önem arz ediyordu. Tâbi olan kimseler metbularının isimleriyle anılmaktaydılar. İbn Hacer'e göre Emir Alakuz el-Keşlâvî, (ö.1369) Emir Keşlâ'ya tâbi olduğu için bu isimle anılıyordu. Emir-i 'aşere Şam'lı Çoban da, Şam naibi Yalboğa el-Yahyâvî'ye tâbi olduğu için Şam'lı olarak anılmaktaydı. Bazı kaynaklar aynı kişinin beş farklı emir'e tâbi olduğundan bahsetmektedir. Mesela Emir Alaaddin Altınboğa ed-Davâdâr (ö. 1343) bu grupta yer almaktaydı. Bu durum iktidardan pay almak ve devlet kademesinde hızla yükselmek istemelerinin göstergesidir. Metbular içinse temel amaç, daha fazla kölemeni saflarına katarak iktidarlarını daha da öteye taşıyabilmektir (s. 59). W. Clifford'un ifadesiyle “nimet” karşılığı efendilerinin yanında yer alan kölemenler, efendilerinin yükseliş ve düşüşünde mühim rol oynamaktadırlar. 1342'de Emir Kavsûn, kendi yanında olan ve kendisine zararı dokunmayacağına inandığı kimseleri terfi ettirmek istemişti. Ancak buna karşılık onlardan beklediği tek şey salt itaatti (s. 70).

Klasik Memlûk döneminde (Baybars-Kalâvûn) evlâdü'n-nâs olarak bilinen kölemenlerin soyları askerî rütbe ve gelirden yoksun bırakılmıştı. Çünkü onlar kölemenlerin başlangıçta aldığı talim-terbiye ve askerî eğitime dâhil olmamışlardı. Ancak bu anlayış süreç içerisinde terk edilmiştir. Nitekim 1341-1382 yılları arasında emirlik kadroları evlâdü'n-nâs dediğimiz kölemen olmayanlarca dolup taşmıştır. Babalarının makam mevki elde etmeleriyle beraber evlatları da makam mevki elde etmişlerdir. Söz gelimi 1348'de Şam naibi'nin oğlu emir-i erbâin (kırklar emiri) rütbesindeyken on yaşındaydı. Bu ilişki sadece efendi-köle arasında gerçekleşmiyordu. Bir efendiye bağlı kölemen vefat ettiği zaman onun oğulları da babalarının payelerini alabiliyorlardı. Bu şekilde efendi-köle ilişkisine ailesel irsîlik ekleniyor ve süreklilik kazandırılarak “sadakat duygusu” perçinleniyordu (s. 80).

Steenbergen üçüncü bölümde kaos düzensizliğinin nasıl tezahür ettiğini, bunun altyapısında nelerin olduğunu, klasik Memlûk devlet teşkilâtından kopulmasının kaos ile olan ilişkisini tafsilatlı biçimde ele almıştır. Müellife göre dönemin seçkin emirleri tarafından kurulan hizipleşmeleri harekete geçiren şey; hâmilik, (patronage) nimet elde etme (tayin-terfi/ikta) ve makbulü'l-kelime<sup>1</sup> olma arzusuuydu. Her hizip bu arzulara ulaşmak için birbirleriyle amansız mücadeleye tutuşmuşlardı. Kaos durumu ise hiziplerin birbirlerine karşı üstünlük sağlayamadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Nitekim 1341-1342 yılları arasında en-Nâsır Muhammed'in vefatıyla başlayıp 1342'de Salih İsmail'in tahta çıkmasına kadar olan evre, ciddi anlamda kaosu yaşandığı bir dönem olmuştur. Bir yıl gibi kısa bir sürede el-Mansur Ebû Bekir, en-Nâsır Ahmed tahta geçmiş, seçkin emirlerden de Kavsûn ile Teştemur arasında amansız mücadeleler yaşanmıştır. el-Mansur Ebû Bekir, babasının muradıyla sorunsuz bir şekilde tahta çıkmıştı. Ancak el-Mansur Ebû Bekir'in, Kavsûn'u pasifize etmek ve kendi egemenliğini oluşturmak istemesi, kısa bir sürede mücadeleye ve en nihayetinde de kaosa neden oldu. Savaşa katılanların hepsi Kavsûn'a destek olmuş, Ebû Bekir mağlup edilmişti. Bunun ardından Kutluboğa el-Fahri, Teştemur ve Aydoğmuş'un desteğiyle en-Nâsır Ahmed tahta çıkarılmıştı. Teştemur, Nâsır Ahmed'in naibi olmuş fakat o da kölemenlerce yüzüstü bırakıldığından bu görevi layıkıyla ifa edememiştir. Bu durum Nâsır Ahmed'e doğrudan otoriteyi kendi ellerine alma imkânı vermiştir. İktidara gelir gelmez seçkin emirlerin çoğunu yanından uzaklaştırmak isteyen Nâsır Ahmed de başarısız olmuştu. Nâsır Ahmed'in tahttan indirilip yerine kardeşi Salih İsmail'in sultan ilan edilmesiyle kaos bir nebze olsun dinmişti. Ancak işlerini sağlama alma gayreti içerisinde olan seçkin emirler, sadece sultana itaat yemini etmemiş aynı zamanda sultan da kendilerinin çıkarlarını koruyacağı sözünü vermiştir (s. 148-150). Müellifin iddiası ve tarihsel süreç göz önüne alındığında bu ahde bağlı kalındığı sürece kaosu yaşanmadığı görülmektedir.

<sup>1</sup> Makbulü'l-kelime; Memlûklerde sultanın naib-i saltanat'ı anlamına gelmektedir. Naib-i saltanatın asıl görevi idari-askeri işlerle birlikte sultana danışmanlık hizmeti yapmaktır. Emir el-Melik (ö.1346) es-Salih İsmail tarafından naib-i saltanat olarak atanmıştı. Sultan kendisine tavsiye etmesi noktasında ona müracaat ederdi. Kendisi sultanın kararları üzerinde büyük etki kurmuş ve karşı konulamaz derecede “makbulü'l-kelime” olmuştur. (s. 109).



**Ali Kaya. İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini. Bursa: Emin Yayınları, 2007**

Ali Kaya. *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*. Bursa: Emin Publishing, 2007

**Zehra Betül USTAOĞLU**

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
PhD Candidate, Marmara University, Institute of Social Science,  
Department of Islamic Law, İstanbul / Turkey  
zehrabetuld@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1091-3164

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 22 Haziran / June 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 7 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.435758

**Atıf / Citation:** Ustaoglu, Zehra Betül. "Ali Kaya. *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2007 / Ali Kaya. *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*. Bursa: Emin Publishing, 2007". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi* / *journal of ilabiyat researches* 50 (Aralık/December 2018/2): 393-399.  
doi: 10.29288/ilted.435758

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Bu tanıtım yazısında Prof. Dr. Ali Kaya'nın doktora tez çalışmasının kitaplaştırılmış hali olan "İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini" adlı eser ele alınacaktır. Sorumluluk hukuku alanında yazılan bu eser, alanda yapılan çalışmaların azlığı dikkate alındığında oldukça önem arz eder. Eser bir giriş ve üç bölümden oluşur. Eserde öncelikle tazminat ve zarar kavramlarının genel çerçevesi belirlenir ve ardından cismani zarara yol açan sebepler, cismani zararın tazminatı ve bu tazminatın nasıl ödeneceği konuları işlenir. İslam tazminat hukukunun hem mezhepler arasında hem de Türk Borçlar Hukuku ile mukayeseli olarak analizinin yapılması şeklinde bir yol izlenerek sunulan bu eserde, manevi tazminat, ötenazi, akilenin diyete katılması gibi güncel problemlerle ilgi kurularak meseleler ele alınır. Yoğun bilgi aktarımı yapılan eserin dilinin sadeliği ve akışkanlığı dikkat çekmektedir.*

**Anahtar Kavramlar:** İslam Sorumluluk ve Tazminat Hukuku, Türk Borçlar Hukuku, Tazminat, Zarar, Beden.

## Abstract

*In this book review, Prof. Dr. Ali Kaya's doctoral dissertation, İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini (Bodily Damage and Its Compensation in Islamic Law), will be discussed. This work, written in the field of Liability and Compensation Law, is very important considering the lack of works done in the field. The work consists of an introduction and three chapters. In this work, first of all the general framework of the concepts of compensation and damage is determined and then the causes of the damages, the compensation of bodily damages, and finally the topic of how the damages are to be paid are expressed. In this work presented by following the way of making analysis of Islamic Compensation Law in comparison with both Islamic sects and Turkish Debt Law, issues such as spiritual or immaterial compensation, euthanasia, participation of the 'akila in diya are addressed in relation to the current problems. It attracts attention that the book has a transfer of very intensive conceptual information, but also has a very clear and convenient narration.*

**Keywords:** Islamic Liability and Compensation Law, Turkish Debt Law, Compensation, Damage, Body.

İslam Sorumluluk Hukuku sahasındaki Türkçe hazırlanan akademik çalışmalara bakıldığında, bu alanın fıkıh ilmindeki diğer konulara nispetle daha az çalışıldığı görülmektedir. Zararların tazmini ile ilgili meselelerin genel fıkıh eserlerinde müstakil bir başlık altında ele alınmıyor oluşu ve tazminat hukukunun çok boyutlu yapısı, konunun akademik anlamda çalışılmasının zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda bu alanda yapılmış olan ve önemli bir boşluğu dolduran bu eserin tanınması ve tanıtılması önem kazanır.

Tanıtımı yapılacak eser, *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini* başlığını taşıyor olup, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Ali Kaya'nın 1991 yılında tamamladığı doktora tez çalışmasıdır. Eser 2007 yılında Bursa'da Emin Yayınları tarafından yayına hazırlanmıştır. Bu tanıtım yazısında eserin ilk baskısı esas alınarak öncelikle kitabın bölümleri özetle tanıtılmaya çalışılacak, sonrasında esere dair kısa bir değerlendirme yer alacaktır.

Kitap müstakil bir bölüm olarak da değerlendirilebilecek bir giriş, 3 ana bölüm ve kısa bir sonuçtan müteşekkildir. Müellif, "Tazminat Kavramı ve Kapsamı" (s. 19-61) başlığını taşıyan giriş bölümünde, bedene ilişkin zararların tazminine geçmeden önce tazminat hukukuna bir arka plan oluşturmak maksadıyla olsa gerek, genel anlamda tazminat kavramının tanımı ve tazminatın meşruiyeti hakkında bilgi verir. Ardından tazminat ödemeyi gerektirecek herhangi bir zararı meydana getiren fiil, olay ve işlem olarak; akit, itlaf, el koyma (*vaz'u'l-yed*), tasarrufu engelleme (*haylulet*) ve aldatma (*ğurur*) şeklinde sıraladığı tazminat sebeplerini ele alır. Farklı âlimlerden bu tazminat sebeplerine ekleme yapanlar olduğu gibi bunları iki veya üçe indirgeyenler de olmuştur. Yazar ise tazminat sebeplerini, "haksız fiil" ve "sözleşme hükümlerine muhalefet" olmak üzere iki başlık altında toplamanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Tazminat çeşitlerini incelerken müellif, İslam hukukunda maddi ve manevi tazminat şeklinde niteliksel bir kategorizasyonun yapılmadığını söyleyen âlimlerin görüşlerini zikreder ve ta'viz, diyet, erş, hükümetü'l-adl, hükümetü'l-elem ve ğurre şeklinde bir tasnif benimsenmiş olsa da esasında bu tür tazminatların maddi ve manevi yönlerinin bulunduğuna dikkat çeker. Tazmin şekline bakıldığında ise Türk Borçlar Hukuku'ndaki nakden tazmin-aynen tazmin ikilisinin yerine İslam hukukunda misli tazmin ve değer-kıymet ile tazmin görülür. Yazar, ele aldığı konuyu yani cismani zararların tazminini de değer ile tazmin kategorisinde değerlendirir.

Giriş bölümünde tazminat kavramının genel çerçevesi ve kapsamı çizildikten sonra işlenen bir diğer konu da zarar kavramıdır. Zararı, mala ilişkin ve kişiye ilişkin zararlar olarak iki başlık altında işleyen Kaya, mala ilişkin zararları tamamen itlaf,

kısmen itlaf, özelliklerin kaybolması, piyasa fiyatının düşmesi, eşyadan üreyen artışların itlafı ve menfaat kaybı şeklinde sıralarken; kişiye ilişkin zararların Türk Borçlar Hukuku'nda ölüm ve cismani zarar şeklinde ikiye ayrıldığını, İslam hukukunda ise *el-cinayat* başlığı altında incelenerek; cana, organlara ve cenine yönelik olmak üzere üç bölümde ele alındığını belirtir.

Tazminat hukukuna genel bir arka plan sağlayan bu genel girişten sonra gelen ilk bölüm "Cismani Zararlar ve Sebepleri" (s. 65-168) başlığını taşır. Bu bölümde müellif cismani zarar kavramını incelerken ruh ve beden bütünlüğünün bozulmasını beş şekilde ele alır. Bunlar organların bedenden ayrılması (*ibanetu'l-etraf*), duyu ve fonksiyon kaybı (*izhabu'l-meani*), yaralanma (*el-cerh*), estetik zarar (*tefvitu'l-cemal*), acı ve ıstırap olarak sıralanırken, öte yandan cenine verilen zararlar ve ölümle sonuçlanan zararlar da cismani zarar şekilleri başlığı altında incelenir. Müellifimiz yer yer Türk Borçlar Hukuku (TBH) ile İslam tazminat hukuku mukayesesine de gitmektedir ki burada ölümle sonuçlanan zararların tazmini noktasında TBH ile İslam hukukunun benzeştiğini, ancak ödenecek tazminatın miktarı ve belli olması açısından ayrıştıklarını; çünkü İslam hukukunda cismani zararlar ile ilgili tazminat miktarlarının (diyetin) naslarla sabit olduğunu ifade eder.

Birinci bölüm altında işlenen bir diğer konu cismani zarar doğuran sebeplerdir. Kaya, insanların sebep oldukları cismani zararları "haksız fiil" başlığı altında ele alırken, hayvanların ve eşyaların zarar vermesini de ayrı başlıklar altında inceler. İslam hukuku kaynaklarında haksız fiil karşılığında cinayet terimi kullanılır ve bu terim, can, beden ve mala yönelik zarar verici fiilleri içine alır. Beşeri hukuk sistemlerinde haksız fiilin müeyyidesi tazminat iken, suçun müeyyidesi ise cezadır. İslam hukukunda haksız fiil mahiyetindeki *cinayat* bahislerinde diyet miktarları naslarla belirtildiği için ceza özelliği taşısa da, devlete değil de zarar gören kişi veya kişinin mirasçılara ait bir hak olduğundan tazminat özelliği ağır basmaktadır.

Yine aynı bölüm altında ele alınan hayvanların zarar vermesi meselesi; tazmine konu oluşları, bu tür zararların tazmin şartları, taşımacılıkta kullanılan hayvanların verdiği zararların tazmini ve çarpışma sonucu oluşan zararın tazmini olarak ele alınmıştır. Burada kastedilen hayvanlar, tabiatta başıboş dolaşan hayvanlar değil, bir kimsenin mülkiyetinde veya kontrolünde olan hayvanlardır. Sorumluluk bakımından hayvanlar "*fiil onu işleyene izafe edilir*" kaidesinin dışında tutulur. Çünkü hayvanların vücub ehliyetleri ve dolayısıyla zimmetleri yoktur. Ancak adalet gereği sebep oldukları bir zararın karşılanması gerekir, bu anlamda hayvanların filleri sahiplerine izafe edilir. Yine de hayvanların verdikleri zararları tazmin etmede hukuka aykırı olma ve zarar ile hayvanın fiili arasında illiyet bağının bulunması gibi şartlar aranır. Bu anlamda TBH ile İslam hukukunun benzeştiği görülmektedir. Taşımacılıkta kullanılan hayvanların verdikleri zararın tazminini müellif, günümüzdeki trafik kazalarındaki

zararların tazminine benzetmektedir. Mesela durak harici yolcu alanlar, hız limitini aşanlar ve bu sebeple zarara sebep olanlar, hayvanlarla ilgili hükümlerden hareketle sorumlu olurlar ve tazminat yükümlülüğü taşırlar. Çarpmalardan kaynaklanan zararların tazmininde de günümüzle ilgisi kurularak çarpan kişinin sorumlu olduğu var sayılırken çarpışmalarda ise ittifakla aksi kanıtlanmadığı müddetçe iki tarafın da sorumlu olduğu düşünülür. Ancak sorumlu olan iki tarafın ödeyecekleri tazminat miktarı hakkında farklı yaklaşımlar mevcuttur.

İlk bölümde ele alınan son konu, eşyadan doğan zararlardır. Bu konu yapım ve bakım kusuru sebebiyle bina ve duvarların, enkazların, balkon-oluk gibi binaların mütemmim cüzlerinin, kuyu ile çukurların ve menkul eşyaların sebep olduğu zararların da tazminle ilgili genel şartları haiz olması durumunda tazmin edilmesi gerektiğini ele alır. Bu gibi durumlarda verilen zarar mal ile ilgiliyse, zararı veren kişi tazminle yükümlüdür. Ancak eğer zarar vücut dokunulmazlığı ve bütünlüğü ile ilişkiliyse, bu durumda tazmin, ya zarar verene veya zarar verenin akilesine düşer.

“Cismani Zararların Tazminatı” (s. 171-262) başlığını taşıyan ikinci bölümde diyet, erş, hükümetü'l-adl, hükümetü'l-elem, mehr-i misil ve gurre olmak üzere cana ve vücut bütünlüğüne yönelik olan tazminatlar bütün yönleriyle açıklanmaya çalışılmaktadır. Bunlardan ilki olan diyet, miktarı nasslar tarafından belirlendiği için ceza özelliği taşısa da daha çok tazminat özelliğinde bir müeyyidedir. Diyet yanlışlıkla, hataya benzer öldürme ve tessebbüb gibi kasit taşımayan öldürme veya kısas gerektiren bir öldürmede tarafların diyet üzerine sulh yapmaları ve öldürülen kişinin masum ve mütekavvim olması hallerinde ödenir. Diyet miktarlarının Hz. Peygamber döneminde belirlenen sabit değerler olduğunu ifade eden müellifimiz, günümüzde bu değerlerin ortalamasının 250.000 TL civarında bir miktara denk geleceğini ifade eder. Diyet miktarını yaş ve asalet farkı gibi değerler etkilemezken cinsiyet ve din etkilemektedir. Buna göre gayrı müslimlerin (Hanefi, Şafii ve Malikilere göre) ve kadınların diyeti yarım diyet olarak belirlenmiştir. Burada Ebû Hanife'nin mülkîlik prensibini benimseyerek gayrı müslim ile müslümanın diyetinin eşit olabileceğini ifade etmesi dikkat çekicidir.

Bu bölümde ele alınan bir başka konu, kasıtlı ve kasta benzer öldürmelerde failin diyetinin ağırlaştırılmış şekilde olmasıdır. Diyet; ölüm, organların kesilmesi veya sakatlanması, duyu ve fonksiyon kaybı ve estetik zarar verilmesi durumlarından birinde gündeme gelir. Müellif, İslam hukukundaki diyeti TBH ile mukayese eder ve TBH'da diyetlerin kişinin yaş ve sosyal durumuna göre hâkim tarafından takdir edildiğini ve bu sebeple hem kişiden kişiye farklılık arz ettiğini hem de İslam hukukunda belirlenen miktarın çok altında olduğunu vurgular.

Bu bölümde ele alınan diğer tazminat şekillerinden erş, organlara kısmen zarar

verilmesi ve yaralama hallerinde söz konusu olur. Erşin miktarı organa ve verilen zarara göre farklılaşır. Mesela tek gözün çıkarılması halinde diyet yarım iken, bir parmağın koparılması halinde 1/10 şekline dönüşür. “*Zarar vermek ve zarara zararlarla mukabele etmek yoktur*” şeklinde ifade edilen hadise dayanarak ortaya konulan hükümetü’l-adl tazminatı ise miktarı diyet ve erş gibi nasslarda geçmeyen fakat hâkim ve bilirkişi tarafından belirlenen, diyet ve erşe göre organların daha hafif zarar görmesi halinde ödenen bir tazminat çeşididir. Hükümetü’l adl’in miktarı diyet ve erşten fazla olamaz. Hükümetü’l-elem ve tedavi masrafları olarak ele alınan bir diğer tazminat şekli İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir, zira onlara göre tazminat gözle görülür bir zararın mukabilinde ödenir, hâlbuki çekilen acılar gözle görülmemektedir. Müellifimiz burada cumhura muhalif bir tercihte bulunur ve “zarar izale olunur” prensibince böyle bir tazminatın kabul edileceğini belirtir.

Bu bölümde mehr-i misil başlığı altında günümüzde suç olarak kabul edilen tecavüz için ödenmesi gereken tazminatın mehr-i misil; tecavüze uğrayan bakire ise bu durumda mehr-i misile ek olarak, ayrıca hükümetü’l-adl olduğu ifade edilir ve bu ödemenin maddi manevi bütün zararların tazminatı olduğu görüşü dile getirilir. Son olarak yazarın ele aldığı gurre tazminatı anne karnındaki ceninin ölü doğması sonucu ödenmesi gereken bir tazminattır ve diyetin 1/20’si kadardır.

Üçüncü bölüm “Tazminatın Ödenmesi” (s. 265-325) konusuna hasredilmiş ve bu bölümde temel olarak cismani zararları tazmin şekli, tazminatı ödeme yükümlüleri ve tazminatı tahsil yolları ele alınmıştır. Bu bölümde müellif, İslam hukukunda cismani zararların ayn ile tazmini mümkün olmadığı için değer ile tazmini yoluna gidildiğini ve kasdi zararlar ile miktarı diyetin 1/3’ünden az olan tazminatların, peşin ödenmesi gerekmesine rağmen bu şartı taşımayanlar için 3 yıl içerisinde 3 taksitle ödeme yapılabileceğini belirtir. Yine kasten zarar verme, zarar verenin ikrarı veya sulh yapması, tazminat miktarının az olması, akilenin yokluğu veya devletin ödeyememesi gibi durumlarda fail gerekli tazminatı bizzat kendisi öderken, bunun dışındaki durumlarda akile ödemeye yardımcı olur. Akilenin bulunmaması veya failin meçhul olması gibi istisnai durumlarda ise Beytü’l-mal tazminatı ödeyen taraf olabilir. Tazminat, sulh ile veya muhakeme yolu ile tahsil edilebilirken, tazminat talebinden feragat ve af durumu da mümkündür.

Sonuç bölümünde müellif, ilk üç bölümdeki yoğun bilgi aktarımından süzdüğü önemli noktalara dikkat çekmiş, gerekli yerleri kısa bir özet ile tekrar okuyucuya sunmuş ve cismani zararlardan doğan tazminat konusunun güncelle bağlantısını kurarak bazı kıymetli tespitlerde bulunmuştur. Bu cümleden olarak, sonuç bölümünde zikredilen manevi tazminat, ötanazi, akilenin sigorta özelliği taşıması gibi noktalar özellikle zikredilmeye değerdir. Yine İslam hukukundaki tazminatın miktarının

TBH'daki destekten yoksun kalma tazminatı miktarıyla kıyaslanınca çok daha yüksek olması, İslam hukukunun insan hayatına verdiği önemi göstermesi açısından dikkate değer bir mukayesedir.

Çalışmayı dil ve üslup açısından incelediğimizde homojen bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Tazminat hukuku alanında yapılmış ilk çalışmalardan olması hasebiyle yoğun bir bilgi aktarımı dikkat çekmektedir. Ancak bu bilgi aktarımına rağmen, çalışmada kullanılan dilin oldukça sade, açık ve anlaşılır olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Müellifin metot olarak hem mezhepler arasında hem de Türk Borçlar Hukuku ile İslam Tazminat Hukuku arasında mukayeseler yaparak konuyu ele alması, çeşitli mezheplerin görüşlerini ve konunun günümüz Türkiye'sindeki uygulamasını görmek açısından oldukça kıymetlidir. Netice itibariyle sunumu, sistematığı, kaynak kullanımı gibi teknik açılardan başarılı olan bu eser, cismani zararların tazmini ile ilgili ülkemizde yapılmış ilk çalışmalardan olması sebebiyle konuyla ilgilenenlerin okuması gereken bir çalışmadır.





**Halil Aydınalp. *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018**

Halil Aydınalp. *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*. İstanbul: Çamlıca Publishing, 2018

**Nida Nur BAYRAM**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Sosyolojisi Bilim Dalı  
Postgraduate, Marmara University, Faculty of Theology, Department of  
Sociology of Religion, İstanbul / Turkey  
nidanrbyrm@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1091-3164

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 6 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 7 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.441209

**Atıf / Citation:** Bayram, Nida Nur. "Halil Aydınalp. *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018 / Halil Aydınalp. *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*. İstanbul: Çamlıca Publishing, 2018". *ilted: ilâhiyat tetkikleri dergisi / journal of ilâhiyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 401-407.  
doi: 10.29288/ilted.441209

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilâhiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Tanıtmaya çalışacağımız “Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği” adlı bu eser, din sosyolojisi literatürüne kazandırılmış yerel bir sosyoloji çalışması örneğidir. Geçmişten günümüze Kıbrıs’ın durumunu tarihsel bir perspektifle ele alan Aydınalp, Kıbrıs halkının dini hayatındaki değişimleri, günümüzdeki din ve dünyevileşme ilişkisini ilgili paradigmlar ekseninde açıklamaya çalışmıştır. Ayrıntılı bir şekilde ele aldığı din tanımlamalarından sonra sekülerleşme paradigmlarını tartışmaya açan Aydınalp, konuya “Türkiye’de Dünyevileşme Sosyolojisi” başlığı altında devam etmiştir. Bu bölümünde, kendi dini hayatımızdaki değişimleri anlamaya çalışırken, sekülerleşme kavramının içeriğinin daha yerel unsurlarla ele alınıyor oluşu, çalışmanın önemli noktalarından birisini oluşturmaktadır. İlerleyen bölümlerde modern dünyanın getirilerinden olan bireyciliğin/bireyselliğin bizdeki izdüşümünün, Batı’dan farklı olduğuna dikkat çeken Aydınalp, bu durumu daha iyi temellendirmek için “özerk dünyevileşmeler” kavramını ileri sürmüştür. Bu yeni kavram ile kendi sosyolojik problemlerimizi kendi kavramlarımızla açıklama çabasında olduğu dikkat çekmektedir. Araştırmanın uygulama bölümünde ise, doğrudan gözlem, anket ve mülakat tekniklerinin yanı sıra fenomenolojik bakışa da yer veren Aydınalp, metodolojik çeşitlilikten yararlanma yoluna gitmiştir. Böylece çalışmasında, sahadan gelen verilerle daha somut ve geçerli bilgilere ulaşması mümkün hale gelmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Dünyevileşme, Kuzey Kıbrıs T.C, Özerk Dünyevileşmeler.

## Abstract

This work called “Religion and Secularization: The Case of Northern Cyprus”, is an example of a local sociology study; and, by this, has been an achievement for the literature of sociology of religion. Aydınalp, who studied the case of Northern Cyprus from past to present with a historical perspective, tries to explain the changes in the religious life of the Cypriot people and the relationship between religion and secularization in the axis of related paradigms. After embracing the definitions of religion in detail, he brings secularization paradigms into question and continues with the discussions on the subject under the title of “Sociology of Secularization in Turkey”. In this section, while trying to understand the changes in our own religious life, there is some more local content that has been meant by using of ‘secularization’; and this local understanding of the notion stands as one of the most important points of the study. In following sections, by pointing out the difference between the individualism/individuality as a gaining of Modern world and its projection in our society; thereby pointing out the difference from the West, Aydınalp introduces a new concept: ‘autonomous secularizations’ as a better explaining ground for our situation. Thus, by introducing this new notion, it can be noticed that, there is an attempt of explaining our own sociological problems with our own notions. In the case study of the research, on the other hand, besides the methodology of direct observation, survey and interview, the phenomenological approach is also used, which means Aydınalp benefits from methodological variety. Thus, by doing so, it becomes possible to get more concrete and valid results from the data set for his study.

**Keywords:** Religion, Secularization, Northern Cyprus T.R, Autonomous Secularization.

Yaklaşık XVI. yy'dan bu yana dünyayı şekillendiren makro ölçekteki sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal değişimlerin, en nihai noktada ulaştığı modernite ile kurulan bu yeni dünya düzeninde, din önemli bir olgu olma özelliğini devam ettirmektedir. Moderniteyle beraber hayatımıza giren ve “Tanrı Öldü” felsefesine sahip klasik sekülerizmin bahsettiği gibi, dinin zamanla işlevini yitireceği ve bir gün muhakkak ortadan kalkacağı tezi geçerli olmamıştır. Aksine, halen daha yaşanan birçok sosyo-kültürel ve siyasal problemin açıklanmasında, dinin merkezi bir rolde olduğu görülmektedir. Öte yandan modernitenin etkilerini sadece toplumsal olarak değil, bireysel kimliğin oluşumuna yaptığı etkiler bakımından da ele almak gerekmektedir. Öyle ki, modern bireyin kendi içine dönük bir hayat tarzını tercih etmesi, gelenekten modernizme doğru kayışın somut bir ifadesidir. Bu hususta modern bireyin kendi içine dönük kurduğu dünyasında din ile kurduğu ilişki dikkat çekmekte, bireyin din ve dünyevileşme ilişkisini anlamaya çalışmakta son derece önemli olmaktadır.

Tanıtmaya çalışacağımız *Din ve Dünyevileşme* isimli bu eser, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olan Halil Aydınalp tarafından, profesörlük takdim tezi olarak, kaleme alınmıştır. Aydınalp'in akademik hayatında ele aldığı ilk konu aslında dinî hayat sosyolojisi olmuş, daha sonra yine dindarlığın sosyolojisiyle ilgili çevirileriyle bu çizgide devam edeceği izlenimi vermiş; fakat doktora sonrası ilgileri din-şiddet ilişkisi ve dinî köktencilik konularına doğru kaymıştır. Ağırlıklı olarak köktencilik sosyolojisi çalışmakla birlikte, bu araştırmada, Aydınalp'in tekrar dinî hayatın sosyolojisine dönüş yaptığı söylenebilir.<sup>1</sup>

Kitap, giriş ve sonuç dışında, teori ve uygulama olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm olan teorik çerçeve ise iki kısımda dizayn edilmiştir. İlk kısımda “*Din ve Dünyevileşmenin Sosyal ve Tarihi Zemini: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ne Giriş*” başlıklı bölümde Kıbrıs tarihi, sosyal ve siyasal hayatla ilişkilendirilerek ayrıntılı sayılabilecek bir şekilde anlatılmıştır. İkinci kısımda teorik tanımlamalarla birlikte konuyla alakalı sekülerleşme teorileri ana hatlarıyla açıklanmıştır. Ayrıca bu kısımda, yeni bir tanımlama modeli olarak “Özerk Dünyevileşmeler” kavramı ileri sürülmüştür. Araştırmanın ikinci bölümü olan “*Kuzey Kıbrıs'ta Din ve Dünyevileşme*” adlı uygulama kısmında ise, saha çalışmasına dayalı olarak din ve dünyevileşme analiz edilmiştir.

<sup>1</sup> Yayınlanmış telif ve tercüme başlıca eserleri şunlardır: *Canlı Bomba Sosyolojisi*, 2. Baskı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016); *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011); *Din Kurumu Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Gerede'de Dini Hayat* (İstanbul: Gerede Belediyesi Yayınları, 2012); *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018); (İhsan Çapcıoğlu ile birlikte tercüme) *İnger Furseth - Pal Repstad: Din Sosyolojisine Giriş: Çağdaş ve Klasik Kuramlar*, 2. Baskı (Ankara: Birleşik Yayınları, 2015); (İhsan Çapcıoğlu ile birlikte tercüme) *Phil Zukerman: Din Sosyolojisine Giriş*, 4. Baskı (Ankara: Birleşik Yayınları, 2009).

Teorik çerçevenin ilk kısmında Aydınalp, tarih ve aktörden bağımsız yapısalcı bir modelden ziyade, sosyal tarih anlayışını da yansıtan, Kıbrıs'ın genel sosyolojisini ve tarihini detaylı bir şekilde anlatmaya gayret etmiştir. Bu bölümde, Kıbrıs coğrafyası ve jeopolitiğinden başlayarak, antik dönemden modern döneme kadar, Kıbrıs'ın etkileşim hafızası ve haritası detaylı sayılabilecek bir şekilde ele alınmıştır. Sosyolojide çok önemli bir dinamik olan göç ve nüfus başlığı altında, bölgedeki nüfus hareketleri masaya yatırılmış; Kıbrıs ekonomisi ve Kıbrıs'ta eğitimin çağdaşlaşmasına ayrı bir başlık açılmıştır. Özellikle eser, din ve dünyevileşme ilişkisini ele alması sebebiyle, geçmişten günümüze Kıbrıs Müslümanının dinî hafızasını hem temel sosyolojik dinamikler, hem de tarihsel süreç içerisinde detaylı olarak değerlendirmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren dinî hafıza kültürel boşluk kavramı çerçevesinde ayrı başlıklar halinde ele alınmaktadır. Dinî hafızanın temelleri ele alındıktan sonra Aydınalp'e göre; İngiliz döneminde başlayan kültürel boşluklar, Hıristiyanlaştırma faaliyetleriyle derinleşmiş, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kültürel başlıklar çeşitlenerek, 68 Kuşağı ile dinî politik ve kültürel boşluklar artmıştır. Anılan tarihi dinamikler ve sosyal duraklar dinî hayatın arka planını gözler önüne sererken Aydınalp, devam eden bölümde, dinî hayatın sosyal otopsisini yapmaya çalışarak, dini temsil hüviyetine sahip birkaç simadan hareketle fenomenolojik bir denemeyi yer vermekte; özellikle bu bölümde önceki bölümlerde ele alınan tarihsel malzemeyi karşılaştırmalı biçimde analize tabi tutmaktadır.

Teorik çerçevenin ikinci kısmını din ve dünyevileşme konusu oluşturmaktadır. Burada dinin tanımlanma probleminde eğilerek bu konudaki farklı yaklaşımların görülmesi, dinin farklı tanımları üzerinden değerlendirmeler yapılması, dünyevileşme tartışmalarının da bağlamını belirlemesi açısından dikkat çekicidir. Zira dini nasıl tanımlarsanız dünyevileşme eğilimi tartışmaları da ona göre şekil almaktadır. Daha sonra dünyevileşme konusuna eğilen Aydınalp, dünyevileşmenin teorik çerçevesini, ilgili paradigmlar ekseninde vermeye çalışmıştır. Burada Türkiye'nin dünyevileşme serüvenini hem sahadan gelene bilgilerle, hem de tüketim eğilimleri üzerinden tartışmıştır. Özellikle Türkiye'deki dünyevileşme sosyolojisini; Göle, Kuru, Kirman, Mardin, Tekin ve Amman gibi sosyal bilimciler üzerinden analiz eden Aydınalp, "dışlayıcı-pasif laiklik", "çoğul modernlikler" ve "açık-örtük sekülerleşme" yaklaşımlarının Türk din sosyolojisinde, dünyevileşmeyi açıklayan üç kavramsal araç olarak kullanmaktadır. Bu kavramsal araçların modernleşme tarihiyle paralel anlatılması, dünyevileşme sosyolojisinin daha net görülmesinde ayrıca kolaylık sağlamaktadır.

Araştırmadaki en çarpıcı noktalardan birisi "*Özerk Dünyevileşmeler: Yerli Bir Dünyevileşme Sosyolojisine Doğru*" başlık, Aydınalp'in, anılan üç kavramsal açılıma yenisini eklemeye çalıştığı bir model denemesi oluşturmaktadır. Aydınalp, özerk dünyevileşmeleri, "ekonominin tetiklediği mekân ve zaman sıkışmaları yaşanan kent

hayatı içinde, işe dönük özgürlük ve bağımsızlık arzusu dışa dönük geleneksel din  normlardan “ol c l ” bir soyutlanma,  evre etkisinden ziyade vicdanıyla uyumlu tercihler arama, şahsi düzen ve sınırları muhafaza kaygısı içinde nesneleşmeyi reddetme, bütünsel din  kültürü dikkate alarak, öznenin hangi din  desen içinde nasıl bir pozisyonda kalacağını özel şartlarına göre kendisinin belirlediği bir s rec ” şeklinde açıklamıştır (s. 220). Bununla birlikte özerk dünyevileşmeler kavramı; değerler ve normlardan sert bir kopuştan ziyade kendi değer ve norm algısına dayalı olarak biz duygusu içinde beni vurgulama, ben de buradayım deme şeklinde farklılığını ima ve özerkliğini ifade etmektir.  zerkleşme  st değerlerden tam bir kopuş değil, işlevsel bütünleşme içinde bir farklılaşma arayışıdır. Aynalp, Türkiye'deki dindarlığın hik yesinin Batı'dan farklı olduğunu düşünmekte, dolayısıyla sert bir bireycilikten ziyade, üst değerlerle uyumlu bir özerklik kavramını  ne çıkartmaktadır. Batı ile olan bu farklılıkları da üç şekilde açıklamaktadır. Bunlar sırasıyla; (1) Türk toplumunun geç sanayileşmesi, (2) dindarlık ve din  kurumlardaki gerilemenin farklı seyretmesi, (3) din  kültürde ruhbanlığın olmaması şeklinde dir. Türk teizminin rasyonallite ve bireyciliği anılan tarihsel ve kültürel farklılıklarla kesif bir ferdiyet ilikten ziyade ol c l  bir  zerkleşmeyi beraberinde getirdiğini ileri süren Aynalp,  zerk dünyevileşmeler kavramını da bu teorik zemin i ine yerleştirmektedir. D nyevileşmelerde tam bir özgürlük ve tercih hürriyetinden ziyade otorite ile uyumlu bir özerklikten bahsetmenin bizim sosyolojimize daha uygun olacağını ileri sürmektedir. Toplum kaçınılmaz olarak uzmanlaşmakta, farklılaşmakta, g recelileşmekte, kendi sınırlarında daha izole hayatlar  ne çıkmakta fakat bu tecrit başına buyruk bir bireycilikten ziyade üst sisteme bağlı kontrollü bir özerkliği hatırlatmaktadır. Aynalp'e göre toplumun çoğu için, aklı, otoritelere emanet etme hala en güvenli yoldur. Bağımsız olmanın tüm bedellerini ödeyecek kadar cesur dünyevileşmeler, en azından kendi toplumumuzda henüz cılızdır diyen Aynalp, Kantv ri “mutlak özgürlüğün” çoğu insan için hala kaldırılması ağır bir yük olduğunu düşünmektedir.

Aynalp  zerk d nyevileşmeleri dört şekilde kategorize eder. Bunlar sırasıyla; (1) bilinçli ve  zg r biçimde tercihlerde bulunarak dinden uzaklaşmayı ifade eden, “iradi özerk dünyevileşmeler” ( rn: Alkol, tefecilik, hırsızlık, emanete hıyanetlik, oruçlu işçinin karşısında sigara içmek, alenen ve kasıtlı biçimde din  sembolleri tahkir, ibadet vakti camii karşısında yüksek sesle müzik dinlemek, s. 220); (2) bilinçli bir tercih olmakla birlikte, aksi yönde  zg r tercih ve tutum geliştirmenin imk nsiz olmasa da çok zor olduğu dinden uzaklaşmaları ifade eden, “icbari özerk dünyevileşmeler” ( rn: Katı gelenekçi bir ailenin çocuğunun evrimci bir okul sisteminde eğitim görmesi, Filistin bayrağı sallamasına rağmen daha düşük faiz ödeyeceği için Yahudi bankasından finansman desteği alan hacı dayı vb. s. 222); (3) her zaman bilinçli bir tercih değil, gerekli-gereksiz sosyal uyaranlarla bazen grubun bireyi, bazen bireyin

grubu kendi anaforuna çekmesi, 'kimliğini kimliğinde' bulma hali olarak adlandırdığı, "özdeşleşerek özerk dünyevileşmeler" (Örn: Flörtün moda haline gelmesi, tıbbi gerekçe olmaksızın yaptırılan botokslar, baby showerlar vb. s. 223); (4) bilinçli ve rasyonel bir tercih olmaksızın, ya fazla yerleştiği için ya da zararsız görüldüğü için önemsenmeden spontan hale gelen dünyevileşmeler de "kanıksayarak özerk dünyevileşmeler" (Örn: Mahrem sahnelerin olduğu karelerin ailecek izlenmesi, açık dinî emirlerin yokmuş gibi terk edilmesi vb. s. 223) şeklinde ortaya konmaktadır. Özerk dünyevileşmelerin görünür hale geldiği sosyal bağlamları da açıklamaya çalışan Aydınalp, özellikle sosyal akışkanlık, sanal akışkanlık, kültürel boşluk, güne odaklanma, sosyal etkileşim, dinî motivasyon ve alışkanlık temel kabullerinden hareket etmektedir. Kavramın sosyal bağlamla izahı bir bütünlük oluştururken, doğru ya da yanlışlığından ziyade kullanışlı bir model denemesi ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir.

Araştırmanın uygulamalı bölümünde ise, Kuzey Kıbrıs örneği üzerinden din ve dünyevileşme analiz edilmektedir. Dinî hayat ve dünyevileşmeyle ilgili geliştirilen iki ölçek üzerinden istatistiki analizler yapılmaktadır. Dinî hayat; inanç, ibadet ve sosyal boyutları açısından ele alındıktan sonra, temel sosyal değişkenlere göre din ve dünyevileşme farklılaşmaları, çeşitli korelasyonlar ve karşılaştırmalar yapılmak suretiyle, istatistiki açıdan tasvir edilmiştir. Uygulamada inanç normlarında, ortalama %6.9'luk bir inanmama eğilimi tespit eden Aydınalp, özellikle ahirete ve kadere inanmama da bu oranların %18'lere çıktığını ortaya koymaktadır. Araştırmada inanç açısından ateizmden ziyade, deizmin daha yüksek seviyede tespit edilen bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır. İbadetleri yerine getirmede sıklık ve istikrar probleminin olması dinî pratiklerle ilgili bir diğer sonuçtur. Ayrıca din ve dünyevileşme eğilimleri açısından sosyal hayatta bekleneceği üzere pek çok farklılaşma tespit edilmiştir. Özellikle araştırmada, 1974 öncesi yerli Kıbrıslılarla, 1974'ten sonra göçmen Kıbrıslılar arasında hem dindarlık hem de dünyevileşmede istatistiki açıdan farklılıklar tespit edilmesi, göç ve dindarlık ilişkisi açısından da dikkate değer bir bulgudur.

Sosyal hayat açısından bakıldığında ise dindarlık ve dünyevileşme eğilimlerinin farklı düzeylerde olduğu görülmüştür. Dindarlık ve dünyevileşme melez görüntülere sahiptir. Bir taraftan geleneksel olan dünyevi olanı etkilerken, diğer taraftan da dünyevi olan geleneksel algıları değiştirmektedir. Aydınalp, özellikle dünyevileşmeyi, salt bir dinden uzaklaşma olarak değil, "dinî geleneğin yeniden yorumlanması" şeklinde yorumlamaktadır. Dünyevileşmede "iradî özerk dünyevileşmeler" olarak yorumlanan ateizm, agnostisizm, deizm ya da açık dinî emirleri terk etme bir tarafa bırakılırsa, dünyevileşme tartışmalarını büyük oranda sanayi öncesi tarım toplumuna ait dinî formların yeniden yorumlanmasıyla ilişkilendirerek açıklaması yine dikkat çekicidir. Burada dünyevileşmenin bir ilahiyat problemi olduğu da ortaya çıkmaktadır. Uzmanlaşma, farklılaşma ve göreceliliğin egemen olduğu kent hayatı içinde dinin

yeni biçimler almasını dünyevileşme olarak yorumlamanın ne kadar doğru olduğu tartışmaya açılmaktadır. Hem dindarların hem de dünyevileşmiş olanların kendi şartlarına uygun bir hayat yaşamakla birlikte, özellikle dinî hayat açısından bakıldığında, dindarların kendi şartlarına uygun bir modernlik ürettiği de gözlemlenmektedir.

Son olarak araştırmanın güçlü yönlerini nelerdir denildiğinde şunlar dikkat çekmektedir: Öncelikle araştırmacı, masa başı bir dünyevileşme çalışması yapmamış, geniş sayılabilecek bir örneklem üzerinden sahaya dayalı verilerle dünyevileşmeyi tartışmıştır. Araştırmacı sadece mülakat ve anket tekniği ile yetinmemiş, fenomenolojik bir denemeye de yer vermiştir. Ayrıca eser, bugüne kadar Kıbrıs'ta yapılmış din ve dünyevileşme konusundaki en kapsamlı çalışma olması açısından da dikkate değerdir. Son olarak sahadan gelen bilgiyle de desteklemeye çalıştığı ve kuramsal bir kıvılcım olarak değerlendirilen 'özerk dünyevileşmeler' kavramını tartışmaya açması, araştırmanın en dikkat çeken özelliklerinden birisidir. Araştırmanın teorisinde yer verilmekle birlikte, türbeler çevresinde gelişen halk dindarlığının yeterince ele alınmaması, dünyevileşme ile halk dindarlığı arasındaki bağın neler olabileceğinin tartışılmaması, belki temel bir eksiklik olmasa da, araştırmada dikkatlerden kaçmamaktadır. Bütün bu düşüncelerle kitap, din ve dünyevileşme sosyolojisine önemli bir katkıdır ve konuya ilgi duyan her kesim için faydalı bir çalışma olmuştur.





## Yayın İlkeleri

1. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *ilahiyat tetkikleri dergisinin* yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Extended Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştirisi ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak

sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmalarını için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

12. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

13. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.

16. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

17. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

18. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

19. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

20. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

21. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

**Makale yazım kuralları için bakınız:** <http://dergipark.gov.tr/ilted/writing-rules>



## Publication Principles

1. *journal of ilahiyat researches* aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.

2. *journal of ilahiyat researches* is a refereed journal which is published twice a year (30<sup>th</sup> of June – 31<sup>th</sup> of December). Deadline to send articles for the June issue is 15<sup>th</sup> of March, and for the December issue the deadline is 15<sup>th</sup> of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of *journal of ilahiyat researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and a Extended Summary (at least 750 words). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style. Extended Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, dublication

is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. English title, abstract and keywords are required for the evaluation of the book and introduction of symposium from authors too.

8. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

9. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

10. Article application fee is not charged from the author.

11. No publishing fee is charged from the author.

12. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).

13. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

14. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

15. *journal of ilahiyat researches* Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

16. In accordance with the 6<sup>th</sup> article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

17. *journal of ilahiyat researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

18. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *journal of ilahiyat researches* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

19. The articles published in *journal of ilahiyat researches* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

20. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

21. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

**Article writing rules see:** <http://dergipark.gov.tr/ilted/writing-rules>

1. *ilahiyyat tetkikleri dergisi* تستهدف الإسهام في التراكمية العلمية المحلية والدولية في مجال العلوم الشرعية من خلال نشر أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية ذات المعايير العلمية سواء على المستوى المحلي أو الدولي. وتُنشر في المجلة أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية باللغات التركية والعربية والانكليزية في مجال العلوم الاجتماعية والدينية (البحوث الدينية والبحوث الإسلامية).
2. *ilahiyyat tetkikleri dergisi* هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الواحد والثلاثين من كانون الأول. وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستُنشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستُنشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول. أما ما يتعلق بالمقالات التي سترسل خارج المواعيد المحددة أعلاه فستترك للأعداد اللاحقة. وأما المقالات المرسلة من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
3. لغة *ilahiyyat tetkikleri dergisi* هي اللغة التركية، وتقبل الأبحاث المقدّمة بالعربية والإنجليزية أيضا. أما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة. يجب أن تحتوي المقالات على ملخص (لا يقل عن 120 كلمة) وكلمات مفتاحية (لا يقل عن خمسة مصطلحات) وذلك باللغة التركية. ويجب كذلك أن تحتوي المقالات على عنوان بالإنجليزية و Abstract (لا يقل عن 120 كلمة) و Keywords (لا يقل عن خمسة مصطلحات) و Extended Summary (لا يقل عن 750 كلمة) وذلك باللغة الإنجليزية. ويجب أن تحتوي المقالات على مصادر ومراجع وفق نظام توثيق ISNAD. وستطلب Extended Summary (الخلاصة العامة) من الكاتب بعد اتخاذ القرار بالسماح لنشر المقالة من قبل المحكمين.
4. المقالات التي ستُنشر في المجلة يجب أن تكون بحوثا علمية وأكاديمية محضرة باستخدام مناهج البحث المناسبة لموضوع المقالة. ومن جهة أخرى فإنه ستقبل الترجمات وتعرف ونقد وتقييم الكتب والندوات التي تقدم إسهامات في مجال البحث العلمي. لنشر الأثر المترجم لا بد من إبراز إذن المؤسسة الناشرة للأثر.
5. الأبحاث المرسلة إلى المجلة يجب أن لا تكون قد تم نشرها في مجلات أخرى أو أنها قيد النشر. وفيما يتعلق بالمشكلات التي قد تصدر عن هذه المسألة فإن المسألة القانونية تعود على الكاتب.
6. لقبول المقالات الناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات يجب على الكاتب أن يرفع إلى موقع المجلة تعهدا موقعا توفيقا حيا يتضمن عبارة (لم أقم بنشر البحث سابقا ولن أقوم بنشره لاحقا). وعلى ذلك فإن النسخ والتكرار و التضليل العلمي والنشر المتعدد مخالفة قانونية. وبالنسبة للجنة الأخلاقية للنشر لـ TÜBİTAK فإن النسخ يكون بإرسال نتائج بحث واحد إلى أكثر من مجلة أو القيام بنشرها. ونشر مقالة كانت قد قُيِّمَتْ وتُنشِرَتْ سابقا يعد Duplication (نسخًا).
7. يطلب من الكتاب العنوان والملخص والكلمات المفتاحية بالإنجليزية لتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية.
8. لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
9. لا تدفع المجلة أجرة التأليف للكتاب لقاء النشر.
10. لا يطلب من الكاتب أجرة لتقديم البحث.

11. لا يطلب من الكاتب أجرة لنشر البحث.
12. يتحمل الباحث صاحب المقالة جميع المسؤوليات العلمية والقانونية ذات الصلة بالمقالة المنشورة.
13. إذا كانت المقالة ناتجة عن رسالة علمية أو ناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات فيتوجب على صاحبها بيان ذلك فيها.
14. تمتلك كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات التي تم قبولها للنشر.
15. عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.
16. يجب على الباحث التقيد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشئة أبداً.
17. الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لنظام توثيق İSNAD.
18. في حال قبول المجلة المقالة للنشر تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
19. سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في *ilahiyyat tetkikleri dergisi* على برنامج (iThenticate) المختص بالتدقيق والانتحال.
20. من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم (ORCID) وهذا رابطته <https://orcid.org>
21. يجب أن تحتوي المقالات المكتوبة باللغة العربية على المصادر والمراجع بالحروف اللاتينية إضافة إلى المصادر والمراجع باللغة العربية.

لقواعد كتابة المقالة انظر: <http://dergipark.gov.tr/ilted/writing-rules>



## DÜZELTMELER

49. sayıdaki “el-Hakîkatu’s-şer‘iyye ve cuzûruha’l-lugaviyye bi nazari’l-mütakellimîn: Mefhûmu’l-îmâni billâhi nemûzecen” adlı makale yazarının adres bilgisindeki "Erzurum / Turkey," ibaresi "Mardin / Turkey" olarak düzeltilmiştir.

## CORRECTIONS

In the 49th issue of the journal, the phrase "Erzurum / Turkey," in the address information of the author of “el-Hakîkatu’s-şer‘iyye ve cuzûruha’l-lugaviyye bi nazari’l-mütakellimîn: Mefhûmu’l-îmâni billâhi nemûzecen” has been corrected as "Mardin / Turkey".





