

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT: 5 SAYI: 9 2018 / 2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

9

KİLİS
7 ARALIK
ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT: 5 | SAYI: 9 | 2018 / 2



ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

COMPARING SCHOLARSHIP: THE ASSESSMENT OF THE CONTEMPORARY WORKS THAT LINKS ALEVIS WITH EITHER SHI'ISM OR SUNNIS ALEVİLİĞİ ŞİİLİK VEYA SÜNNİLİK İLE BAĞDAŞTIRAN MODERN AKADEMİK ESERLERİN KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ REYHAN ERDOĞDU BAŞARAN

DİN DİLİ VE DİLDE DİN: "DİN" ATIFLI ŞAHİS İSİMLERİ ÜZERİNE - I RELIGIOUS LANGUAGE AND RELIGION IN THE LANGUAGE: ON INDIVIDUAL NAMES REFERRING TO "RELIGION" - I HASAN PEKER

BİR HADİS TENKİD KRİTERİ OLARAK UMÜMÜ'L-BELVÂ KAVRAMI THE CONCEPT OF UMUMU'L-BELVA AS A METHOD OF HADITH CRITICISM AHMET AYDIN

TABERİ'NİN TÂRİHU'L-ÜMEM VE'L-MÜLÜK ADLI ESERİNDE ESAB-İ NÜZÜL ASBÂB AL-NUZÜL IN TABARİ'S "TÂRİKH AL-UMAM WA AL-MULÜK FATİH KANCA

KUR'AN'DA "hkm" KÖKÜNDEN TÜREYEN KELİMELERİN SEMANTİK TAHLİLİ SCIENCES THAT SEMANTICAL ANALYSIS OF THE WORDS DERIVED FROM THE ROOT TRIPLET "hkm" IN THE QURAN MUSTAFA KESKİN

MERYEM SURESİ 71. AYET BAĞLAMINDA İŞKÂLİ GİDERME YÖNTEMLERİ MARY SURAH 71. COMPLETE REMOVING METHODS IN THE CONTEXT MEHMET YALINKILIÇ AHMET ABAY

KUR'ÂN'DA "İHRAÇ" KAVRAMI ÖZELİNDE GÖÇ OLGUSU FROM THE QUR'ANIC PERSPECTIVE; MIGRATION (IN THE CONTEXT OF EXPULSION) AHMET SAİT SICAK NECMETTİN ÇALIŞKAN

OSMANLI SON DÖNEMİ HADİS MÜELLİFLERİNDEN ERMENEKLİ SÜLEYMAN SIRRI EFENDİ'NİN HAYATI ONE OF THE HADITH AUTHORS OF THE OTTOMAN EMPIRE'S LATE PERIOD: ERMENEKLİ SULEYMAN SIRRI EFENDİ'S LIFE MUSTAFA ORAL

SAİD B. MÜSEYYEB'İN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ SCIENTIFIC PERSONALITY OF SAİD IBN AL-MUSAYYIB AND HIS PLACE IN HADITH SCIENCE RECEP BİLGİN

ESER DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

HADİSTE METİN TENKİDİ VE CERH - TA'DİL ÂLİMLERİNİN RÂVİ DEĞERLENDİRMELERİNE ETKİSİ RAMAZAN ÇOBAN



9 772148 763000





KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:5 SAYI:9 2018/2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına on
behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. M. Ruhat YAŞAR (Dekan)

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Başkan)
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ŞAHİNER
Öğr. Gör. Ali GÜNGÖR
Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN
(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE
(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Doç. Dr. Soner DUMAN (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Metin CEYLAN (İnönü Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan PEKER (Adıyaman Üniversitesi)

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Öğr. Gör. Yakup GÖÇEMEN (Arapça / Arabic)
Arş. Gör. Merve İZİN (İngilizce / English)
Arş. Gör. Osman ÜLKER (İngilizce / English)

SEKRETARYA / SECRETARIES

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ
Arş. Gör. Semih BEKÇİ
Arş. Gör. Murat YILMAZ

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-Islam Araştırmaları
Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

TAVOOS

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Aralık 2018 / December 2018

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi KİLİS
e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr
Tel: 0 348 814 26 66
Faks: 0 348 814 58 65
<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>



DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOSKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŐEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCIYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN TÜNER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐINASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. EMRULLAH FATİŐ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NECETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN BAYSA	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET KARAKUŐ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.
Journal of the Faculty of Theology uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential



Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.
Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

<https://www.isnadsistemi.org>

İçindekiler

	EDİTÖRDEN / LETTER FROM THE EDITOR / كلمة رئيس التحرير	307-312
<hr/>		
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES		
<hr/>		
Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN	COMPARING SCHOLARSHIP: THE ASSESSMENT OF THE CONTEMPORARY WORKS THAT LINKS ALEVIS WITH EITHER SHI'ISM OR SUNNISM Aleviliği Şii'lik veya Sünnilik ile Bağdaştıran Modern Akademik Eserlerin Karşılaştırmalı Bir Analizi	315-338
<hr/>		
Hasan PEKER	DİN DİLİ VE DİLDE DİN: "DİN" ATIFLI ŞAHIS İSİMLERİ ÜZERİNE - I Religious Language and Religion in the Language: On Individual Names Referring to "Religion" - I	339-360
<hr/>		
Ahmet AYDIN	BİR HADİS TENKİD KRİTERİ OLARAK UMÛMÛ'L-BELVÂ KAVRAMI The Concept of Umumu'l-Belva as a Method of Hadith Criticism	361-398
<hr/>		
Fatih KANCA	TABERÎ'NİN TÂRÎHU'L-ÜMEM VE'L-MÛLÛK ADLI ESERİNDE ESBÂB-I NÜZÛL Asbâb Al-Nuzûl in Ṭabarî's "Târîkh Al-Umam wa Al-Mulûk	399-430
<hr/>		
Mustafa KESKİN	KUR'AN'DA "hkm" KÖKÜNDEN TÜREYEN KELİMELERİN SEMANTİK TAHLİLİ Semantical Analysis of the Words Derived from the Root Triplet "hkm" in the Quran	431-462
<hr/>		
Mehmet YALINKILIÇ Ahmet ABAY	MERYEM SURESİ 71. AYET BAĞLAMINDA İŞKÂLİ GİDERME YÖNTEMLERİ Mary Surah 71. Complete Removing Methods in the Context	463-482
<hr/>		

Ahmet Sait SİCAK Necmettin ÇALIŞKAN	KUR'ÂN'DA "İHRAÇ" KAVRAMI ÖZELİNDE GÖÇ OLGUSU From the Qur'anic Perspective; Migration (in the Context of Expulsion)	483-514
Mustafa ORAL	OSMANLI SON DÖNEMİ HADİS MÜELLİFLERİNDEN ERMENEKLİ SÜLEYMAN SIRRI EFENDİ'NİN HAYATI One of the Hadith Authors of the Ottoman Empire's Late Period: Ermenekli Suleyman Sirri Efendi's Life	515-536
Recep BİLGİN	SAİD B. MÜSEYYEB'İN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ Scientific Personality of Said Ibn Al-Musayyib and His Place in Hadith Science	537-564
ESER DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS		
Ramazan ÇOBAN	HADİSTE METİN TENKİDİ VE CERH - TA'DİL ÂLİMLERİNİN RÂVİ DEĞERLENDİRMELERİNE ETKİSİ	567-571

EDİTÖRDEN

Akademik yayın hayatının 5. yılına ulaşan Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 5. cilt 9. sayısını, siz kıymetli okurlarımızın dikkatine sunuyoruz.

Bu sayımızda gerek akademik yayıncılığımızın kalitesini artırmak için, gerekse değerli yazarlarımız ve okuyucularımızın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için bazı yenilikler gerçekleştirdik. Yayın kurulumuzda güncellemeye giderek dergimizin diğer üniversitelerde görev yapan kıymetli hocalarımızın katkıları ile yayına hazırlanmasını gerekli gördük. Böylece dergimizin gelişim hızının daha da artacağına inanmaktayız. Dergimiz e-ISSN numarası olarak elektronik dergi kimliği de kazanmıştır. Yine bu sayımızla birlikte yayın ve yazım kurallarımızın değiştiğini bildirmek isteriz. Son sayımızla birlikte özellikle İlahiyat alanındaki dergilerde yazım birlikteliğinin sağlanması amacıyla oluşturulan *İsnad Atıf Sistemi*'ne geçmiş bulunmaktayız. Ayrıca "kör hakemlik" uygulamasıyla değerlendirmesi tamamlanan makaleler, *iThenticate* intihal engelleme programı ile taratılarak kaliteli bir yayıncılığın sağlanması amaçlanmıştır. Kör hakemlik uygulamasının bir sonucu olarak makale hakemlerinin isimlerinin dergimizde yer almasına da bu sayı ile birlikte son vermiş bulunmaktayız. Dergimize getirmiş olduğumuz bir diğer yenilik ise makale yazar bilgileri arasında ORCID id'ye yer vermemizdir.

Son sayımızla birlikte dergimiz diğer indekslerin yanı sıra *ROAD*, *Google Scholar*, *idealonline*, *International Citation Index* ve *Academic Journal Index* gibi indeks ve veri tabanlarında taranmaya başlamıştır. Bununla birlikte *ULAKBİM TR Dizin* ve *EBSCOhost* dizinlerinde yer almak için sürdürdüğümüz çalışmalar devam etmektedir. Bu konuyla ilgili güzel haberlerimizi en kısa sürede paylaşacağımızı ümit ediyoruz.

Bu sayımızda 1'i İngilizce olmak üzere toplam 9 araştırma makalesi ve 1 eser değerlendirmesi ile karşınızdayız. Bu vesile ile İngilizce ve Arapça başta olmak üzere diğer dillerde yapılan akademik çalışmaları kabul ettiğimizi tekrar ifade etmek isteriz. Hazırlamış oldukları kıymetli çalışmalarının yayınlanması konusunda dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmaları titizlikle inceleyen hakem kurulumuzdaki hocalarımıza ve bu sayımızın yayınlanmasında emeği geçen bütün dergi kurullarımızdaki değerli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Yeni sayımızda buluşmak üzere...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Halil ALDEMİR

LETTER FROM THE EDITOR

Kilis 7 Aralık University the Journal of the Faculty of Theology is celebrating its fifth years. We introduce you our 9. issue in 5. volume.

In this issue, both to improve the quality and to meet the expectation of our writers and readers, we made some positive changes. We have upgraded the journal's editorial board and have obtained contribution from academics of other universities. Following the changes, we believe that our impact rate will increase. Our journal has obtained e-ISSN number so that it become an online journal. Beside, we want to announce that our style guidelines also have changed. We moved to *Isnad Citation Style* which is introduced to create a common writing style in the journals of theological studies in Turkey. In addition to these, after the articles succeeded from double blind per-review process, they will be scanned in the *iThenticate* plagiarism software. Based on double blind per-review process, starting from this issue, the reviewers' names will not be shown in the Journal. Another change in the Journal is that ORCID id will be shown in the information about writers.

After our last issue, the journal has joined *ROAD*, *Google Scholar*, *idealonline*, *International Citation Index* and *Academic Journal Index*. We are also working hard to join *ULAKBIM TR Dizin* and *EBSCOhost*.

In this issue, we proudly present you 9 research article including one English article, and a book review. We would like to announce that we are welcome articles from other languages especially English and Arabic. We would like to thanks academics who have sent their articles to our journals and who have reviewed the articles and as well as who have worked very hard to publish our journal.

On Behalf of Editorial Board
Associate Professor Halil ALDEMİR

كلمة رئيس التحرير

كلمة رئيس التحرير،

نقدم لقارئنا الأجزاء المجلد الخامس المتضمن العدد التاسع من مجلة كلية الإلهيات بجامعة كليس 7 أرايلى والتي بلغت عامها الخامس في مشوارها الأكاديمي.

لقد قمنا ببعض التعديلات في عددنا هذا بهدف تحقيق مزيد من الجودة في مجال نشرنا الأكاديمي وتلبية لتطلعات باحثي مجلتنا وقارئها على حد سواء. كما أجرينا تعديلات في هيئة التحرير بعد أن رأينا ضرورة إعداد مجلتنا للنشر مع مساهمات أساتذتنا الأفاضل الذين يواصلون حياتهم الأكاديمية في جامعات أخرى مؤمنين بذلك بازدياد سرعة نمو مجلتنا. فقد نالت مجلتنا هوية مجلة إلكترونية بعد الحصول على رقم *e-ISSN*. كذلك نود أن نخطبكم علما بتغير ضوابط التحرير والنشر ابتداء من عددنا الحالي. ففي طريقة تحرير البحوث لقد تم الانتقال إلى "نظام العطف الإسنادي" الذي وضع لتوحيد طرق التحرير في المجالات التي تقوم بنشر البحوث في مجال الإلهيات. إضافة إلى ذلك فإننا نهدف إلى إنجاز نشر ذي جودة عالية في البحوث التي تجتاز مرحلة أسلوب التحكيم المخفي (التحكيم الأعمى) الذي يحجب فيه اسم المؤلف عن المحكم وبعد اجتياز مرحلة التحكيم يتم تمريرها عبر برنامج *iThenticate* لمنع الانتحال العلمي. كما أننا نخلينا عن مبدأ إدراج أسماء المحكمين في مجلتنا ابتداء من العدد الحالي كنتيجة طبيعية لأسلوب التحكيم المخفي. إن من ضمن التعديلات التي أحدثناها في هذا العدد ذكر الهوية المفتوحة للباحثين والمساهمين *ORCID id* مع بيانات الباحثين الذين ساهموا ببحوثهم في المجلة.

مع إصدار عددنا الأخير أصبحت مجلتنا معتمدة للبحث ضمن قاعدة البيانات والفهارس الآتية:

ROAD, Google Scholar, Idealonline, International Citation Index, Academic Journal Index

بالإضافة إلى فهارس أخرى. علما بأن الجهود متواصلة لاعتماد مجلتنا لدى فهرسي *ULAKBİM TR* و *Dizin* و *EBSCOhost* أملين أن تثمر جهودنا هذه ويصلكم من أخبارنا ما يسركم.

نقابلكم في هذا العدد بتسعة بحوث علمية أحدها باللغة الإنجليزية وبتقييم كتاب علمي. وبهذه المناسبة نود أن

ندكركم بقبولنا لأعمال أكاديمية معدة بلغات أجنبية أخرى لا سيما باللغتين العربية والإنجليزية. وفي الختام لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر الجزيل للباحثين الكرام الذين قاموا باختيار مجلتنا لنشر أعمالهم القيمة. كما نقدم جزيل شكرنا لأساتذتنا أعضاء هيئة التحكيم الذين لم يألوا جهدا في مراجعة هذه الأعمال العلمية، كذلك الشكر موصول لزملائنا الأعزاء في كافة هيئات هذه المجلة والذين بذلوا قصارى جهدهم لإصدار هذا العدد.

وإلى أن نلقاكم في العدد القادم نستودعكم الله الذي لا تضيع ودائعه.

باسم هيئة التحرير

الأستاذ المشارك خليل آلدمير

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2018/2 | CİLT: 5 | SAYI: 9

COMPARING SCHOLARSHIP: THE ASSESSMENT OF THE CONTEMPORARY WORKS THAT LINKS ALEVIS WITH EITHER SHI`ISM OR SUNNISM

ALEVİLİĞİ ŞİİLİK VEYA SÜNNİLİK İLE BAĞDAŞTIRAN MODERN AKADEMİK
ESERLERİN KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ

REYHAN ERDOĞDU BAŞARAN

DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ, İĞDIR ÜNİVERSİTESİ,
İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
reyhanerdogdu@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0046-2761>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
20 Temmuz / July 2018

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Başaran, Reyhan Erdoğan, Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works that Links Alevis with Either Shi`ism or Sunnism [Aleviliği Şiilik veya Sünnilik ile Bağdaştırılan Modern Akademik Eserlerin Karşılaştırmalı Bir Analizi]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 5/9 [Aralık/December 2018]: 315-338.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



COMPARING SCHOLARSHIP: THE ASSESSMENT OF THE CONTEMPORARY WORKS THAT LINKS ALEVIS WITH EITHER SHI`ISM OR SUNNISM*

Abstract

The Alevi, as major minority religious group in Turkey, has attracted the attention of the scholars, particularly by the second half of the twentieth century. Although the number of academic studies on Alevism have dramatically increased, the question of whether Alevism is a branch of Shi`ism has not been thoroughly explored. The majority of recent works have automatically classified Alevism as Shi`ite due to the shared religious doctrines by the two groups. They did not, however, interrogate those Shi`ite currents as to how they are applied and perceived in Shi`ism and Alevism. By using a comparative study of religion methodology, this paper will address to the notions of “heterodoxy”, “orthodoxy”, “metadoxy” in terms of how they have become central discourses in the Alevi based literature, and then the latest critics on these matters will be explored. Given that this article while presenting the diversity of views on Alevism, aims to question Alevism’s so-called links to Shi`ism.

Keywords: History of Islamic Sects, Alevism, Shi`ite, Sectarianism, Heterodoxy, Orthodoxy

ALEVİLİĞİ ŞİİLİK VEYA SÜNNİLİK İLE BAĞDAŞTIRAN MODERN AKADEMİK ESERLERİN KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ

Öz

Türkiye’de temel dini azınlık grubu teşkil eden Aleviler özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla araştırmacıların ilgisini kendilerine çekmişlerdir. Alevilikle ilgili akademik çalışmaların sayısı önemli ölçüde artmış olsa da Aleviliğin Şia’nın bir kolu olup olmadığı sorusu henüz layıkıyla tetkik edilmemiştir. Modern dönemde Alevilik hakkında yapılan çalışmaların ekseriyeti Alevilik ve Şia’nın ortak dini motiflerine vurgu yaparak Aleviliği Şia’nın bir alt dalı olarak sınıflandırmaktadır. Ancak yapılan bu çalışmalar söz konusu olan Şii eğilimlerin Alevilikte ve Şiilikte nasıl algılandıkları ve ne şekilde uygulandıkları konusunu tahkik etmemişlerdir. Bu çalışmamızda öncelikle karşılaştırmalı din metodunu kullanarak “Heterodoks”, “Ortodoks” ve “Metadoks” kavramlarını inceleyecek, bu kavramların nasıl ve ne şekilde Alevilik ile ilgili çalışmaların temel odak noktası olduğunu irdeleyeceğiz. Akabinde bu terimlere yöneltilen eleştirilere yer vermekle birlikte bu eleştirilerin mahiyetini tetkik edeceğiz. Araştırmanın ikinci bölümünde ise Alevilik hakkında öne sürülen farklı görüşlere yer verilecektir. Çalışmamızın temel amacı Alevilik hakkında ortaya atılan görüşlerden biri olan Aleviliği Şiilik olarak yorumlayan düşünceleri ele almak ve Aleviliğin Şiilik ile sözde bağlantısını sorgulamaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik, Şia, Mezhepçilik, Heterodoks, Ortodoks

* This paper was presented at the “Association for the Study of the Middle East and Africa” Conference in Washington DC, October 2016. It then became a part of my PhD thesis titled “Why Label Alevi Islam as Shi`ite?: A Comparative Inquire into Alevi identity Outside of the Sunni-Shi`ite Framework,” Rice University, Houston ,TX 2018. / Bu bildiri Ekim 2016’da Washington D.C’de gerçekleştirilen “ASMEA” Konferansı’nda sunulmuştur. Daha sonra doktora tezimin bir bölümünü oluşturmuştur.

INTRODUCTION

The question of “what Alevism really is in terms of sectarian discourses?” is centered at the heart of this paper. The current scholarships on Alevism offer different views on the nature of the Alevi belief. Debates over the definition of Alevism varied as follows: Alevism is a religion apart from Islam, a method [way of life],¹ a mystic movement, a cultural phenomenon,² a secular and nationalist structure,³ an ethno-religious group, or a sect of Islam, particularly Shi`ism.⁴

The Alevi constitute the largest and geographically expanded minority religious group in Turkey. As yet, there appears no official record delineating the number of Alevi living in Turkey. Estimates claim that they range between 15 to 25 percent of the total population of the Turkish state. Despite the strong historical, cultural, political and religious presence of the Alevi community existing from the late fifteenth century,⁵ the interest in studying Alevism at an academic level was begun only by the twentieth century. Since then, even though there has been scholarly interest in the Alevi religion, there has appeared no detailed text that I know of which explains Alevi beliefs from the ground up and situates them within the current sectarian landscape. Therefore, the main goal of this research is to fill this gap.

By using a comparative study of religion methodology, this research seeks to provide an explanation of the unresolved religious identity of the Alevi through comparing and contrasting the most recent scholarship that either links Alevism with Shi`ism or Sunnism. While engaging in analyzing the contemporary approaches on Alevi belief, the particular focus of this research is to understand, decode, and theorize the status of Alevism in conjunction with and separate from Sunnism and Shi`ism.

Therefore, my main questions center on the dispute over the identification and classification of Alevi Islam as somehow Shi`i, despite their differ-

¹ For some scholars, Alevism is not even a religious phenomenon, but simply a philosophical nascence. For this information, see Turabi Saltık, et al. *Anadolu Alevi Kültü ve Sol'un "Politikası,"* (İstanbul: Sorun Yayınları, 2007),

² For some scholars, Alevism is a lifestyle—it is not a religious entity but a cultural formation. For them, the tie between Islam and Alevism is too weak. So Alevism cannot be attached to Islam. The views of Nejat Birdoğan and Lütfi Kaleli can be mentioned here as examples.

³ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam,* (New York: Oxford University Press), 2013, 15-23.

⁴ The thoughts that associate Alevi with Shi`ite Islam will further be explained in the following part.

⁵ From the late fifteenth to the early nineteenth century, Alevi had come to be known as Kızılbaş. The name Kızılbaş was given to them on account of their red hat.

ences in the central religious beliefs. Why is it challenging to accept that Islam is more than Sunnism and Shi`ism? Why does every new religious movement within Islam have to be part of either of the two? How can we talk about religious pluralism in Islam if we associate every religious group with either Sunnism or Shi`ism?

1. NATIONALIZATION OR SUNNITIZATION: THE PHENOMENA OF HETERODOXY, ORTHODOXY AND METADOXY

Beginning with the works of Fuad Köprülü, a Turkish historian and politician, scholars started using a new term, “heterodox Islam,” as opposed to orthodox Sunni Islam. For those scholars, while Sunni Islam represents an orthodox form of Islam, which is the institutionalized form of a religion, heterodox Islam shows up outside of the institutionalized forms in a religion that is simply an un-mosqued Islamic form that to some extent is tied to the ancient Turkish religion and tradition. In another words, when the Turks adopted Islam, they did not abandon their pre-Islamic traditions, rituals, and doctrines, such as their belief in the presence of the sky god (*gök tanrı*) but replaced them with the dogma of Ali.⁶ Therefore, when Islamic teaching was blended with pre-Islamic religions, there appeared a new form of Islam: “heterodox Islam.”⁷

Köprülü’s approach was adopted by Irène Mélikoff (1917 – 2009), the French Turkologist. She defined the heterodox Islam as an intense mystical combination of pre-Islamic elements of Central Asia including Christianity, Manichaeism, Buddhism, and especially Shamanism, were clustered.⁸ Since it reflects a complex mixture of various religious tenets, it is a syncretic form of Islam.⁹ And then this approach was taken by A. Yaşar Ocak, a Turkish historian, as he points out three major characteristics of heterodox Islam that distinguish it from Sunni Islam.

The first is the political dimension: In Turkish history, Sunni Islam has been chosen as a formal religious sect [*mazhab*] of the state; however, het-

⁶ Mehmed Fuad Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, Translated, edited, and with an introduction by Gary Leiser, (University of Utah Press, 1993), 6, footnote 25.

⁷ Mehmed Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*, Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Ropert Dankoff, Foreword by Devin DeWeese, (London: Routledge 2006), foreword-xvi.

⁸ Unveiled women are participants of the central rituals. Ritual dance (namely *sema* in terms of Alevi belief) in company with religious hymn is the essential part of a religious ceremony. Saints are believed to perform miracles.

⁹ Irène Mélikoff, *Sur Les Traces du Soujisme Turc. Recherches sur l’Islam populaire en Anatolie*, (Istanbul: ISIS Press, 1992). For the Turkish translation of the work, see Irène Mélikoff, *Uyur Idik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, (İstanbul: Demos Yayınları, 2006), 25.

erodox Islam represents the ideology of a group of people who are not part of the state bureaucracy. In other words, heterodox Islam exists in opposition to the state religion. The second is the social dimension: overall, Sunni Islam is the religious preference of the settled people while heterodox Islam constitutes the beliefs of nomads. The third and last is the theological dimension: Sunni Islam has been developed systematically and written down; whereas heterodox Islam is non-systematic and includes non-Islamic myths and doctrines. Basically the heterodox Islam represents an intense mystical composition, which includes pre-Islamic elements, which is mixed with various other religious doctrines.¹⁰

According to this theory, Alevism and Bektaşism are the only two forms of heterodox Islam, which carries an idiosyncratic belief of Islam that is solely peculiar to Turks.¹¹ At this point, I propose that the phrase “heterodox Islam” was originated in order to assimilate Alevis to the Turkish nation. The fact that the saying of “heterodox Islam” was represented as a form of Turkish Islam endorses my argument. “Heterodox Islam” has not been represented as a different religion from Islam or a new kind of sect [*mazhab*], but was described as a popular Turkish Islam [*Türk Halk İslamı*].¹² This Islamic form is unique to Turks with its non-traditional, non-costumed and un-mosqued characteristics. It is unlikely to claim that people deserted all other pre-Islamic traditions and embraced Islam when Islam expanded around the world. Hence, it is probable to say that every culture approached Islam differently and remolded it with their pre-Islamic rituals. Even if there are some established rules, the religious ceremonies and rituals differ from one culture to another all around the Islamic world. When we consider the range of Islamic countries, there appear everywhere a variety of traditional cultural doctrines which have been combined with Islam, but we do not see them described as “Arab Islam,” “Persian Islam,” “Hindu Islam,” “African Islam,” etc., In the eyes of some Turkish scholars, pure Turkish Islam is considered to be Alevism. I argue here that the position held by Köprülü and Mélikoff, was also promoted by the Turkish state

¹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiyede tarihin saptırılması sürecinde Türk sufilğine bakışlar: Ahmed-i Yes- evi, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Yunus Emre, Hacı Bektaş-i Veli, Ahilik, Alevilik-Bektaşilik: yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri*, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996), 16-19.

¹¹ Irène Mélikoff, “Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences,” in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, (November 25-27, 1996), edited by Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, and Catharina Raudvere, Taylor & Francis e-Library, 2005, 7; Irène Mélikoff, and İlhan C. Erseven, *Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme*, (İstanbul: ANT, 1997), 50.

¹² Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*, foreword-xvi; Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 25.

that situated Alevi in line with the Turkish national identity, conceiving of Alevi as integral to the Turkish nation, and associating their religiosity with Sunni Islam.¹³

2. CRITICS OF HETERODOXY AND ORTHODOXY

Köprülü's formulation of 'heterodox' Islam in describing the nonconformist nature of Alevi Islam, has ever since become the view of predominate scholarship. Although the majority of the following scholarships have rooted for it, a number of outstanding scholars, like Cemal Kafadar, Ahmet Karamustafa, Ayfer Karakaya-Stump, Rıza Yıldırım, studying the early Sufi movements in Anatolia and Islamization of Anatolia, categorically criticized this theory.

Karamustafa has developed an alternative theory counter to Köprülü's sharp description of the Islamization of Anatolia, according to which Anatolian Turkish religiosity developed as a continuum of the pre-Islamic cultural and religious dogmas of the Turks that lived in Central Asia. Köprülü's view has been criticized due to its inadequacy to perceive the activeness of the religious lives of local Anatolians.¹⁴ Rather, Karamustafa offered the new notion of 'vernacular Islam' to explain the religious atmosphere for the local Turkish speakers in Anatolia. The term 'vernacular' was associated with dervish piety, which while probably not the main source, was certainly an essential one in the formation of the religious belief and rites of vernacular Turkish speakers.¹⁵

Not only did *abdal* piety refashion the vernacular Turkish speakers' religious tendency from the early twelfth to the end of the fifteenth century in Anatolia, but its anomalous features — formed outside of learned traditions and *sharia* based religious creed — played a central role in the birth and development of what is today called the Alevi-Bektaşî tradition. Hence unlike many other scholars, Karamustafa traces the history of the birth of the Alevi belief back to the beginning of the twelfth century when the Islamization and Turkification of Anatolia begun. The divinization of

¹³ For further information of how the Turkish State has attempted to assimilate Alevi Islam into Sunni Islam, see Dressler, *Writing Religion*, xii-xvii, xiv.

¹⁴ Ahmet T. Karamustafa, "Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia," 329-342, in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism, and the Construction of Religious Authority in Islam*. Edited by Orkhan Mir-Kasimov, (The Institute of Ismaili Studies, Brill, 2014), 329.

¹⁵ Karamustafa, "Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia," 330.

the human [in the case of Alevi rite, veneration of Ali] has been the central religious norm of the *abdals* religiosity. This tenant has shaped the religious learning of numerous Turkish nomads.¹⁶

Kafadar must be mentioned here as one of the leading scholars who rejected Köprülü's thesis and offered an alternative theory. He questions the representation of Sunni Islam as orthodoxy with its institutionalized form of a religion and Shi'ite Islam with heterodoxy that shows up outside of the institutionalized forms.¹⁷ Contrary to the theory of heterodoxy and orthodoxy, Kafadar suggests to conceptualize a new term "metadoxy — a state of being beyond doxies, a combination of being doxy-naive and not being doxy-minded" — for the period from the eleventh to the fifteenth centuries in which the content of the terms orthodoxy and heterodoxy were not yet established in Anatolia.¹⁸

Karakaya-Stump also criticizes the well-received view of Köprülü, according to which the pre-Islamic Turkish customs were the most effective factors in the development and formation of the Anatolian Turkish tribe's religious stance.¹⁹ As for that, pre-Islamic Turkish religions underwent a transformation by the Turkmen tribes of Anatolia from Central Asia to Anatolia. Such claim paved the way in fashioning the nationalistic approach in description of Alevi-Bektaşî tradition as if it was the pure representative of Turkish folk Islam, also defined as 'heterodox' Islam. This view naturally links the origin of Alevi belief to the Central Asian Yesevi tradition. This is where Karakaya-Stump comes to the forefront and offers an alternative origin, the Iraqi-born Vefa'i order, for Alevism/Kızılbaşism. This theory turns upside-down the nationalistic formulation that treats the Alevi-Bektaşî tradition as sole representative of Turkish folk Islam.²⁰

Additionally, Yıldırım while criticizing Köprülü's twofold approach on the conceptualization of Alevism and Shi'ism as 'heterodoxy' and Sunnism as 'orthodoxy,' states that the religious environment of thirteenth and fourteenth century Anatolia exposed a heterogeneous setting of religiosities.

¹⁶ Karamustafa, "Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia," 338-9; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, (1994), 95.

¹⁷ The modern scholarship with the influence of Köprülü characterized Sunni Islam with orthodoxy and Shi'ism with heterodoxy.

¹⁸ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press, (1995), 76.

¹⁹ Ayfer Karakaya-Stump, "The Vefa'iyye, The Bektashiyye and Genealogies of "Heterodox" Islam in Anatolia: Rethinking The Köprülü Paradigm," *Turcica* 44, (2012-2013), 279-300, 279-280. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988853. 279-280.

²⁰ Mélikoff and Ocak sided with Köprülü in relating Alevi belief with pre-Islamic Turkish customs.

Hence it cannot be divided as merely heterodox on the one side and orthodox on the other side.²¹

To a certain extent this research is in an agreement with the proposed critics in relating 'heterodoxy' with Shi'ism, and 'orthodoxy' with Sunnism. I argue here that any act or sign of belief which remains outside of Sunnism does not necessarily mean the beliefs Shi'i. Baba'is cannot be labeled as Shi'ite just because the Baba'is differed in their religious understanding from the Sunni Islam. The formulation of the notions heterodoxy and orthodoxy along the sectarian disputes as Sunni and Shi'ite Islam initiates the problems. Hence when some particular item of faith is considered as heterodoxy, then automatically it is regarded as Shi'i.

3. ASSOCIATING/DISSOCIATING ALEVISM WITH/FROM SHI'ISM

Due to the reverence for Ali, the reciting of the names of the Twelve *Imams* and their holding a particular place for the martyrs of the Karbala tragedy in the *cem* [gathering] ritual has led many of the current scholarship trend to lump all of the Alevi groups in Anatolia together as Shi'ite.²² The common information provided by those scholarship is that with the influence of the Safavids in the sixteenth century, some Turkmen tribes/the Kızılbaş converted to Shi'ism. Although they remained Shi'is to the present day, they also began to be called Alevis.²³

Association of Alevism with Shi'ism has been initially proposed by Franz Babinger. *Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung* is the first controversial book devoted to the construction of the Shi'ite elements in the early religious history of Anatolia, published in 1922 by Franz Babinger.²⁴ He commenced a debate on the Shi'itization of Anatolia dur-

²¹ Rıza Yıldırım, "Sunni Orthodox vs Shi'ite Heterodox?: A reappraisal of Islamic Piety," in *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, by A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, and Sara Nur Yıldız, Ashgate Publishing, (2015), 290.

²² Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans: 1*, Oxford: Clarendon Pr, 1929, 156; Heinz Halm, *Shi'ism*, Translated by Janet Watson and Marian Hill, (New York: Columbia University Press, 2004), 132-133; Hans-Lukas Kieser, "The Antolian Alevi's Ambivalent Encounter with Modernity in Late Ottoman and Early Republican Turkey," in *The Other Shiites: from the Mediterranean to Central Asia*, Monsutti, Alessandro, Silvia Naef, and Farian Sabahi, (Bern: Peter Lang, 2007), 41-58; Altan Gökalp, "Une Minorité Chiite En Anatolie: Les Alevi," in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 35, no. 3-4, (1980), (748-763), 748; George E. White, *The Shia Turks*, (London: Harrison and Sons, 1908), Rıza Zelyut, *Öz kaynaklara Göre Alevilik, 7th ed.*, (İstanbul: 1992); Teoman Şahin, *Alevilere Söylenen Yalanlar*, (Ankara: 1995). For further information on Teoman Şahin and his Shi'ite propaganda, see Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşî Kimliği: Sosyo-antropolojik Araştırma*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1995), 280.

²³ Halm, *Shi'ism*, 132-133.

²⁴ Franz Babinger, "Der Islam in Kleinasien. Neue Wege der Islamforschung," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, (1922), 126. *JSTOR Journals*, EBSCOhost (accessed September 13, 2016): 146-147; the Turkish translation of the study was published in Darülfünun Edebiyat Fakültesi

ing the reigns of the Seljuks. According to Babinger, the Seljuks met with Shi'ism during their journey from Transoxiana and Iran to Anatolia. While the Alevi creed was quite prevalent, claimed Babinger, Sunnism was not welcomed in either of the countries. Counter to the common consensus, Babinger claims that the Seljuks did not perform Sunni Islam, but rather embraced the Alevi creed and made it the official religion of the state. Babinger uses the terms Alevism and Shi'ism interchangeably and probably meant Shi'ism by the term of Alevi. Unlike popular belief, Babinger traced the Shi'itization of the Safavid back to the Sufi Shaikh Safi al-Din, who considered being the founder of the order.

F. Hasluck, an English archaeologist, followed in Babinger's footsteps and developed his own argument in which he overemphasizes the influence of Christianity on the Turks' conversion of Islam. It is even claimed that the heterodox religious practices performed by the Turkmen tribes supposed to have been originally Christian and that later on reemerged in Shi'ite Islam.²⁵ For him, Shi'ism serves as a liaison between Christianity, paganism and "Mohammedanism" — that was for Hasluck Sunni Islam.²⁶

Momen appears to have been another scholar who labels the Alevi/Kızılbaş belief as Shi'ite. Momen lists the Bektaşî and the Kızılbaş, as one of the four main Shi'ite groups in Turkey. The other three are listed as: the Nusayri Alawi community, Arabic-speaking group centered on the Mediterranean coast between Anatakya and Mersin; Ahl-i Haqq, mainly the Kurdish-speaking group who were predominant in south-east Turkey; and the final group is the Azeri Turkish refugees from Russian Azerbaijan.²⁷

There appear many other scholars particularly Westerners who hold onto the idea that Alevism is a branch of Shi'ism without questioning the sectarian identification of the Alevi community as how do they acknowledge their religious identity.²⁸ According to the majority of those scholars

Mecmuası (DFEM) in 1922; Gray Leiser shortly summarized the mentioned article in the introduction of Köprülü's well-cited work "*Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*."

²⁵ Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, 125. Hasluck has been criticized owing to a lack of materials on the Turks and Islam in his research. Köprülü, for instance, states that Haslucks predominantly cited from the Western and Christian sources, but not from the classical Turkish and Islamic books. Hence his inferences cannot be dependable completely. See Frederick William Hasluck, *Bektaşîlik İncelemeleri*. Translated into Turkish by Ragıp Özdem, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 19.

²⁶ Hasluck often uses the term Mohammedanian to refer to Islam, particularly Sunni Islam. What is quite interesting here is that he does not correlate the term Mohammedanian with Shi'ism but associates it solely with Sunnism. I argue that this is one way for him to distinguish Shi'ism from the mainstream Islam owing to its characteristic as it was originated based on multiple religious dogmas.

²⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, (New Haven: Yale University Press, 1985), 269.

²⁸ For those scholars, see Heinz Halm. *Shi'ism*; Stefan Winter. *The Shiites of Lebanon under Ottoman*

who relate Alevi with Shi'ism, Alevism was formed through the influence of the Twelver Shi'ism. A few Alevi intellectuals, not many, also supports the view associating Alevism with Twelver Shi'ism.²⁹ In this respect, a radical approach was taken by Rıza Yörüköglü who claims that people, who do not believe in the Imamate doctrine, could not be regarded as Muslims.³⁰

In this regard, Alevism naturally have been linked to the Jafari *fiqh* [Jafari school of thought] of Shi'ite Islam. Due to the activities of a few known Jafari mosques, such as the Ahl al-bayt mosque in Çorum and the Zeynebiyye mosque in Istanbul, the effort of associating the Alevi belief with Jafari/Shi'ite denomination has been sustained. The mosques not only pursue to transform the Alevi society into Twelver Shi'ite Islam, but also distance the Alevi from the Bektâşîs.³¹ Other than the followers of these two mosques and some individual examples, neither the Jafaris in Turkey want to be categorized as Alevi, nor do the Alevi want to be called anything but 'Alevi'.³² Especially after Iran's Islamic Revolution in 1979 by Ayatollah Ruhollah Khomeini, the Alevi of Turkey have become more cautious in distancing themselves from Shi'ism. That is primarily because, according to them, Shi'ite practice of Iran illustrates a radical image that can never be correspond with the Alevi way of life.³³

This academic trend is despite the fact that Alevism not only rejects the formal laws of mainstream Sunni Islam, but also rejects the established doctrines of mainstream Shi'ism [that is, both Sevener and Twelver Shi'ism]. That is why I propose that through associating Alevi religiosity either with Sunnism or Shi'ism, current researches on Alevism has demonstrated a sectarian bias. Yet to date, however, there are few individual examples on the Alevi community that acknowledge a social, cultural, and more importantly a sectarian tie with the Shi'is. I argue that labeling the Alevi community all together as Shi'ite is the common mistake held by the majority of current scholarship, especially by the non-Turkish outsider academics. While there appear some individual examples who relate themselves with

Rule, 1516-1788, Cambridge University Press, 2010; White, *The Shia Turks*, 1908; Colin Imber, "The Persecution of Ottoman Shi'ites According to the Muhimme Defterleri, 1565-1585," *Der Islam* 56/2 (1979); Gökalp, *Une Minorité Chiite En Anatolie*, 748.

²⁹ Zelyut, *Öz kaynaklara Göre Alevilik*, 6.

³⁰ Rıza Yörüköglü, "Alevilik," in *Alevilik Budur* by Ö. Uluçay, (Adana: 1993), 68-74.

³¹ İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği*, (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2000), 57-59.

³² Kabir Tambar, *The Reckoning of Pluralism: Political Belonging and the Demands of History in Turkey*, Stanford, (California: Stanford University Press, 2014), 54.

³³ Türkdoğan, *Alevi-Bektâşî Kimliği*, 111; David Shankland, *The Alevi in Turkey, The emergence of a secular Islamic tradition*, Routledge Curzon, (London and New York, 2003), 24.

either Sunnis³⁴ or Shi'ite, in a broader sense, the Alevi community do not establish a sectarian tie with either of the two. They rather prioritize their Alevi identity as separate from the institutionalized forms of Sunnism and Shi'ism.³⁵

4. THE CONFUSION OVER WHICH BRANCHES OF SHI'ISM INFLUENCED ALEVISM

Scholars that acknowledge the Shi'ite sentiments blended in Alevi Islam collide regarding the question of which branch or branches of Shi'ism had influenced Alevism. There appeared four different suggestions: Twelver Shi'ism, Ismaili Shi'ism, Zaydism, or the Nusayris of Syria.

Köprülü particularly emphasizes the influence of Ismaili current in the spread of Shi'ite/*batini* ideas and Alid loyalty in Anatolia. For Köprülü, there is no sign of the emergence of the Twelver Shi'ism in the early history of Anatolia, but the Ismaili propaganda was quite prevalent.³⁶ Ocak also argues that the Safavi religious orientation was colored with the Ismaili elements. He presumes that despite the Safavid propaganda, which is based on the Imamiyya current of Shi'ism, the Shi'ite elements emergent within the Alevi religion coincides not with the Imamiyya current, but with the Nizari Ismaili current.³⁷

Cahen takes a different position with respect to the Shi'ite sentiments existing in the Alevi belief. The fundamental characteristic of Alevis — exaggerated devotion to Ali — was introduced into Asia Minor by propagandists of the Alid sects like the Nusayris of Syria and the Ali-ilahis of eastern Iran. Although he states that this is not more than a pure speculation, it is a strong possibility that needs to be elaborated.³⁸ Hasluck relates the Alevis

³⁴ For the examples of some individual Alevis' Sunnitization, see Türkdoğan. *Alevi-Bektaşî Kimliği: Sosyo-antropolojik Araştırma*, 243.

³⁵ When the official websites of a number of Alevi unions, organizations, associations, and foundations are viewed carefully, it becomes obvious that the majority of Alevi communities, while regarding themselves as Muslims, do not see themselves as part of one of the Sunni or Shi'ite denominations. A number of official Alevi organizations' websites had been examined in the concluding part of the PhD thesis titled "Why Label Alevi Islam as Shi'ite?: A Comparative Inquiry into Alevi Identity Outside of the Sunni-Shi'ite Framework," Rice University, 2018.

³⁶ Köprülü, *Islam in Anatolia*, 14-15, footnote, 53.

³⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Islam's Second Aspect in Turkey's History: Rethinking the Shi'a Element in Anatolia, or Some Comments on the Isma'ili Influences," in *Hoca, 'allame, Puits De Science: Essays in Honor of Kemal H. Karpat*, by Kemal Karpat, H. Kaan Durukan, Robert W. Zens, and Akile Z. Durukan, (Istanbul: Isis Press, 2010), 22-23.

³⁸ Claude Cahen, and P. M. Holt, *The Formation of Turkey: The Seljukid Sultanate of Rum: Eleventh to Fourteenth Century*, Harlow, (England: Longman, 2001), 166.

of Turkey with the Nusayris of Syria. To him, Alevi belief is beyond the dogmas of the mainstream Shi`ite sects.³⁹

An entirely different line of scholarship was presented by Momen. The Safavid, according to Momen, played the most direct role in the Shi`itization of the Kızılbaş. The Safavids, however, claimed to be Twelver Shi`is, and as asserted by Momen, ran their propaganda on the basis of a Zaydi-style Imamate.⁴⁰ Another scholar who associates the Alevi with the Zaydi is Ismail Kaygusuz arguing that one of Zayd's three remaining sons carried Zayd's bloodline and legacy to Anatolia.⁴¹

5. THE QUESTIONS OVER THE IDENTIFICATION OF ALEVISM AS SHI`ITE

Although the majority of current scholarly researches acknowledge some Shi`ite elements appear in the Alevi belief system — unlike Babinger, Hasluck, Momen, H. Halm, S. Winter, Gökalp, etc. who recognize Alevi as a Shi`ite community — scholars are actively puzzling over just how to regard the relationship of Alevism to Shi`ism. One position although subjects Alevism to Shi`ism, it does not specify Alevism as a branch of Shi`ism.⁴² Karin Vorhoff can be listed as one of those scholars who associate Alevism with Shi`ism without labeling it as Shi`ite. Karin Vorhoff addresses the problems of labeling Alevism as Shi`ite. She put forwards the question of how can Alevism be claimed as being Jafari/Twelver Shi`ite while it rejects the fundamental doctrines of Shi`ism.⁴³

Karakaya-Stump likewise recognizes the common religious aspects shared by the Alevi/Kızılbaş and the Imami Shi`is. However, she is cautious to distance the Alevi belief from the mainstream Shi`ism due to the

³⁹ Hasluck, *Christianity and Islam*, 156.

⁴⁰ Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 108.

⁴¹ İsmail Kaygusuz, *Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları*, (İstanbul: Alev Yayınevi, 1995), 55.

⁴² Gloria L. Clarke can be mentioned as one of those scholars. Based on the writing of Clarke, it can be understood that she sides with the view that the spread of Shi`ism in Anatolia actualized through the Sufi-Shi`ite admixture. With the inspiration of Köprülü and Mélikoff, she traces the birth of Alevism back to the very beginning of Bektaşism without separating the first from the latter. See Gloria L. Clarke, *The World of the Alevi Issues of Culture and Identity*, (New York: AVC Publication, 1999), 37-86.

⁴³ Karin Vorhoff, "Let's Reclaim Our History and Culture! Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey," *Die Welt des Islams*, (1998), 220. *JSTOR Journals*, EBSCOhost (accessed September 13, 2016), 237; Karin Vorhoff, "Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey," in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, (November 25-27, 1996), edited by Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, and Catharina Raudvere, Taylor & Francis e-Library, 2005, 29; Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation Und Neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in Der Türkei Der Gegenwart*, (Berlin: K. Schwarz, 1995), 105-107.

fact that Alevi Islam promoted a type of mystical teaching that is neither welcomed in the mainstream Shi'ite nor Sunni faith.⁴⁴

Sönmez Kutlu, on the other side, categorically distinguishes Alevi belief from Shi'ite Islam⁴⁵. A parallel approach can be observed in the works written by recent Alevi intellectuals who are highly critical of the view connecting Alevism with Shi'ism. Cemal Şener is one of those Alevi scholars who perseveringly distinguishes Alevism from Shi'ism.⁴⁶ Another Alevi scholar and writer — Baki Öz, claims that the view subjecting Alevism to Shi'ism has no historical base.⁴⁷ It is also suggested by Fuat Bozkurt that the view that links Alevism to Shi'ism is ideologically motivated propaganda that not only intended to assimilate Alevism, but also causes the corruption of the Alevi identity.⁴⁸

Köprülü, however, lacks in explaining the Safavid influence on the Alevi/Kızılbaş community, he is highly critical of Babinger's sayings on the Alevi belief. Köprülü argues that the Turks who were defined by some scholars — particularly referring to Babinger — as Shi'ite were in fact extremely inclined to Sunnism. Those Alevi tendencies such as glorifying Ali and *ahl al-bayt* were merged in Sunni fold of Islam without being regarded as Shi'ite. Köprülü stated, "Affection for Ali and the Prophet's family was an unchanging principle among the Turks and the widespread *tariqas*. From the earliest times, the heroic deeds of Ali were adopted and popularized in the literature of the Anatolian Turks. Indeed, they have not lost their appeal up to the present time."⁴⁹

Pro-Alevi sayings, according to Köprülü, does not make any individual a Shi'ite, but those Shi'ites who adore Ali could be regarded as Alevi.⁵⁰ The argument — those elements such as reverence for Ali and *ahl al-bayt*, lament for the martyrs of the Karbala tragedy, were specified as Shi'ite by the latter, must not be taken as a sign of Shi'ism — as formulated by Köprülü was also borrowed by Mélikoff and was upgraded by her. She states that those

⁴⁴ Karakaya-Stump, "The *Vefa'iyye*, The Bektashiyye and Genealogies of "Heterodox" Islam In Anatolia," 279-280, footnote, 2.

⁴⁵ Sönmez Kutlu, *Alevilik- Bektaşilik Yazıları: Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Tezkire-i Şeyh Safi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008).

⁴⁶ Cemal Şener, *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihi*, (İstanbul: Etik Yayınları, 2010).

⁴⁷ Baki Öz, *Alevilik Nedir?*, (İstanbul: Der Yayınları, 2001), 167-200.

⁴⁸ Fuat Bozkurt, "State-Community Relations in the Restructuring of Alevism," in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, (November 25-27, 1996), edited by Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, and Catharina Raudvere, Taylor & Francis e-Library, 2005, 100-114.

⁴⁹ Köprülü, *Islam in Anatolia*, 6/ 40-41, footnote, 22.

⁵⁰ Köprülü, *Islam in Anatolia*, 6, footnote, 22.

Shi`ite currents originally had a deeper meaning subjected to old Turkish customs. They resembled to the pro-Islamic Turkish traditions. That is why Shi`ite creeds were readily acknowledged by the Turkish tribes — particularly the Bektaşis and the Kızılbaş. Pro-Ali phrases appeared to have been the unifying point between the ancient customs with Shi`ite terminology. For the very reason, the Turks had no problem to blend them with their old customs. Hence they should not be traced back to Shi`ism.⁵¹ So according to Mélikoff, neither Alevism/Kızılbaşism nor Bektaşism must be regarded within the fold of Shi`ite Islam, but the Safavi propaganda specified them as Shi`ite.⁵²

Unlike previous scholars, Babayan highlights the role of the *ghulat*⁵³ belief on the Shi`itization of the Kızılbaş. She states that Ismail, to gain the total obedience of the Kızılbaş, deliberately played on the *ghulat* spirit of the Kızılbaş.⁵⁴ The *ghuluww*, stated Babayan, was one of the initial religious resources of the Safavids before the official recognition of the Twelver Shi`ism. And it played the most central role in the formation of the Safavid and the Kızılbaş Islam.⁵⁵

The Safavids adopted Imami Shi`ism right after they felt politically secure enough in their new role as shahs and even though the teaching of Imamism was not corresponding to the nature of the Kızılbaş belief. When Ismail established his empire, he approached to the Imamite *ulama* in defiance of the Kızılbaş Islam. Hence, soon afterwards, Shah Ismail declared

⁵¹ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 97; Mélikoff, *Hacı Bektaş*, 84.

⁵² Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 54.

⁵³ *Ghulat* means exaggerators. The term has been used to describe any minority religious group that appeared to ascribe divine characteristics to the Islamic figures, particularly to the family of Prophet Muhammad.

⁵⁴ Under the influence of Michel Mazzaoui and Sa`id Arjomand, she defines the religiosity of the Kızılbaş as *ghuluww* but not as Shi`ite. Kathryn Babayan, *The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran*, UMI, 1993, 9; Michel Mazzaoui, *The Origins of the Safavids: Shi`ism, Sufism and the Ghulat*, (Weisbaden, 1972); Sa`id Arjomand, "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism, Sunnism in Safavid Iran 1501-1522," in *Journal of Asian History* 15, (1981).

⁵⁵ Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, xxiv; The word *ghuluww* is derived from the Arabic root "gh-l-w" literally to exceed the proper boundary, hence *ghali/ghulat* is rendered incorrectly as extremist. Exaggerator is a more correct rendering of the word. The *ghulat* is specified as those Shi`is who deify the Imam Ali and the rest of the Imams. See Wadad al-Qadi, "The Development of the Term *Ghulat* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya," in *The Formation of the Classical Islamic World*, ed. Etan Kohlberg, volume 33, Ashgate/Variorum, 2003. The common trend in scholarship, on the other hand, erroneously claimed that the *ghulat* spirit represents the extremist form of Shi`ism; For this information, see Matti Moosa, *Extremist Shiites: the Ghulat sects*, Syracuse, (N.Y.: Syracuse University Press, 1988), xiii; Moosa therefore regards the Kızılbaş, the Bektaşis and the Alevis as extremist *ghulat* groups.

Imamite Shi'ism, the religion of his realms and the conflict between the Kızılbaş Islam and Imamism got off the ground.⁵⁶

The theory of Jean Aubin, supported by Babayan, states that the adoption of Imamite Shi'ism by Shah Ismail as an official religion of the state, was the fall of the Kızılbaş state, but not the rise. In another words, the Kızılbaş had no role in the choice of Imami Shi'ism for the Safavid state.⁵⁷ Therefore, the Kızılbaş religiosity and *ghulat*-inspired other movements were marginalized.⁵⁸

Ghuluww, according to Babayan, does not explicitly mean Shi'ism.⁵⁹ *Ghuluww* was a belief system in which a cluster of various religious traditions mingled. The *ghuluww* belief was regarded as heretical by the mainstream Islamic movements.⁶⁰ The *ghulat* movements, stated Babayan, existed even before the nature of the Shi'ite Islam was articulated. The examples of Kaysaniyya (beginning with Mukhtar, d. 67/687) and the Abu Muslimiyya (beginning in 137/755 A.D. with the death of Abu Muslim) were the initial representation of the *ghulat* movements. The idea of anticipated messiah (*Mahdi*) and Alid cause are the common themes of the both *ghulat* groups and the Shi'ism. For the very reason, the distinct lines of demarcation between *ghuluww* and Imamism were yet not clarified. The Alid cause played the most direct role in the unification of the Shi'ism and the *ghulat*. While in the early periods, those *ghulat* groups were not related to Shi'ism, later on they either accepted Ismaili or Imami Shi'ism.⁶¹ By the twelfth century, the *ghulat* ideas of *ghayba* and *raja* had already become an integral part of orthodox Shi'ism.⁶² The anticipated *khuruj* of the Mahdi had become an accepted cultural paradigm both by the *ghulat* groups and Shi'ism.⁶³ Because of the Alid oppositional stance toward mainstream Islam, Shi'ism and *ghuluww* intermingled. Just as *ghuluww* was grafted onto the Shi'i, Shi'ism was grafted onto the *ghulat*. So far, Babayan's theory

⁵⁶ For this information, see Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, (Cambridge, Mass: Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard University Press, 2002), xxxii-xxxiii; Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 5; Babayan, *The Safavid Synthesis*, 137.

⁵⁷ Jean Aubin, "La Politique Religieuse Des Safavides," in *Le Shi'isme Imamite*, Colloque de Strasbourg, (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 240; Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 5.

⁵⁸ Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 17.

⁵⁹ Kathryn Babayan "The Safavid Synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism," *Iranian Studies* 27, (1994), 135-161.

⁶⁰ Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, xxiv.

⁶¹ Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 25- 28.

⁶² For detailed information, see Mudarrisi Tabatabai, and Sayyid Husayn, *An introduction to Shi'i Law*, (London: Ithaca press 1984), 40.

⁶³ Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 27-30.

seems to be the most feasible one. I propose that recent scholarship attributed any group like Baba`i movement to Shi`ism when its religious stance do not perfectly map with Sunni doctrine. However, the presence of other religious formations like *ghuluww* should be re-considered as a possible motivational force behind the non-Sunni sentiments in Anatolia.

Farhad Daftary also highlights the point that the conflict between the Safavids and the Kızılbaş began with the proclamation of the Twelver Shi`ism as the official religion of the state. The advent of the Safavids and the proclamation of Twelver Shi`ism as the state religion of Safavid Persian in 906/1501 promised yet more favorable opportunities for the activities of the Nizaris and other Shi`i movements in Persia. The Safavids, however, soon adopted a rigorous religious policy that aimed to suppress the popular types of Sufism and various Shi`i movements that fell outside of the boundaries of Itha`asharism. This policy was directed even against the Kızılbaş, who had brought the Safavid dynasty into power.⁶⁴ Hence, under the reigns of the subsequent Safavid shahs, the loyalty to the Safavid house had been shaken and the language of rebellion against Safavid absolutism emanated. Eventually the first Kızılbaş revolt, the Dervish Rıza rebellion against the Safavid autocracy, occurred only seven years after the successful revolution of 906/1501.⁶⁵

Abdülbaki Gölpınarlı, a scholar in religion and history, on the other side, approaches to the issue from a very different angle. Despite the fact that Alevism like Bektaşims and Rafidism have displayed pro-Shi`ite sentiments, he neither recognizes Alevism as a branch of Shi`ism nor regard Alevi as Shi`ite due to the following matters. First, Alevi do not recognize the fundamental beliefs of Twelver Shi`ite. Secondly, the religious leaning of Alevi rather corresponds with *batini* ideas.⁶⁶ Batinism, in contrast to Shi`ism, disregards religious rituals as they believe that religious principles are fabricated to organize the universe and that they are not essential to Islamic teaching. They rather concentrate on esoteric/mystic knowledge.⁶⁷ On the other side, Shi`ism, counter to Batinis, Rafidis and Alevi, are genu-

⁶⁴ Farhad Daftary, *The Isma`ilis, their history and doctrines*, (New York: Cambridge University Press, 1990), 471.

⁶⁵ For a detailed description of this rebellion, see Babayan, *The Waning of the Qizilbash*, 4.

⁶⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Siilik*, (İstanbul: Der yayınları, 1997), 87-91; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997), 272. I found four different currents associated with the notion Alevi: *batini*, the extreme Shia or *ghuluww*, Bektaşî, and Turkish shamanism. For this information, see Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, (İstanbul: Milenyum, 2000), 130-132.

⁶⁷ Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 125.

ine observer of religious services, which are believed to be ten: daily prayer, fasting, pilgrimage, alms-giving, *khums* (a required action in *fiqh* according to which people are behooved to give one fifth of the annual business income), *jihad*, *tawalla* (loving Muhammad and Ali and the ones who love Muhammad), *tabarra*, (hating the ones who do not love Muhammad and Ali), informing goodness and God's commands and restraining from evil-doing.⁶⁸

In addition to that Gölpinarlı is critical of the Safavid's policy, according to which, the Safavid had made concessions to Alevi in the practice of religious matters to keep them on their side. However, they claimed to rule Iran relying on the Jafari law, they did not abide with the real teaching of the Jafari jurisprudence in their relationship with the Alevi community. For example, Ardabil had become an equivalent of Mecca and Medina for the Alevi/Kızılbaş followers of the Safavid Iran. Further visiting of Ardabil had been considered equal to Hajj ritual. Such rites cannot correspond with the actual teaching of Jafarism⁶⁹ He further states that the loyalty of Alevi/Kızılbaş to Safavid Iran lasted when the Safavid hegemony ended in Iran.⁷⁰ Since then the Alevi/Kızılbaş belief has been formed through the teaching of the *dedes*.⁷¹ The *dedes* did not hold on to the Jafari jurisprudence, rather they minded the fondness of *ahl al-bayt*. Exaggeration of the fondness of *ahl al-bayt* is not the sign of Shi'ism, but rather the indication of *batini* influence.⁷²

Due to the lack of the properly systematized theology and jurisprudence, scholars are confused to locate Alevism within the Islamic circle. The question of whether Alevism is a sect, or a method, or a Sufi order, or a religion has not yet found a place. The primary Alevi documents like *Buyruks*, *Manaqibs*, *Velayetnames*, etc., are dealing with the theological subjects like God, its place for humanity, and its tie with human being. It, however, is a fact that matters related to *fiqh* [Islamic law] are not as definitive as it is for Sunnis and Shi'is. At this point, this paper throws a question about the nature and determinants of a sect? Were the categories of a sect determined

⁶⁸ Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 53-54.

⁶⁹ Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Sülük*, 149.

⁷⁰ Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Sülük*, 180.

⁷¹ The *dede* means father. *Dedes* are the primary religious leaders who lead the *cem* ritual (the principle Alevi ceremony practiced in a form of gathering of men and women).

⁷² Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 272. Gölpinarlı, unlike many other scholars, claims that Alevism cannot be considered as a *tariqa*. For further information, see Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 271; Abdülbaki Gölpinarlı, *Alevî-Bektâsî Nefesleri*, (Istanbul: Remzi, 1963), 4.

and by whom? Are these categories too clear? And what are those categories to define a group as a sect? Why cannot Alevism exist as free of Sunni/Shi`ite binaries?

However, the Alevi belief has not been institutionalized and systematized as Sunnism and Shi`ism, I argue here that the Alevi foundational communal ritual that is known as the *cem* [literally means gathering] with its established rules, is itself a sufficient factor that set apart the Alevi belief from the mainstream Sunnis and Shi`is. The *cem* ceremony, once a week, is performed in the form of gathering of both men and women in which they perform a type of dance under the supervision of a religious figure known as a *dede*, and to the accompaniment of music and alcoholic beverages.

Secondly, those Shi`ite currents also were common futures of the Sunni colored Sufi brotherhoods. Alevi tendencies had long been rather strong among even the most ardently Sunni orders such as the Yeseviye, Naqshibendiye and Mevleviyye. The saying of Galip Dede, a Mevlevi *shaykh*, ‘*Biz şah-ı vilayet kuluyuz hem Aleviyiz* [We are the men of Shah-i Vilayet and we are all Alevis] can be cited here to prove this point.⁷³ Further, traditions like honoring *ahl al-bayt*, blaming Yazid for the murder of Husayn, grieving for the martyrs of Karbala were not merely the common elements of the Sunni/Sufi orders living in the Ottoman realm. Even today, regardless of being a Sunni or Shi`ite, Muslims overall acknowledge those currents without assessing them as Shi`ite. These phenomena cannot be taken as a sign of Shi`ism. Hence, Alevism must be conceived outside of Sunni-Shi`ite parameters, not a religion in itself, but a separate sect of Islam that was heavily dominated by Sufi teaching.

CONCLUSION

Discussing Alevism within the currents of Sunni-Shi`ite discourses has been the subject of primary argument of this research. My main questions center on the dispute over the identification and classification of Alevism as either Shi`ite or close to Sunni. The minority religious groups recognizing Ali are usually listed as branches of Shi`ism. Since the Alevis in Turkey also perceive Ali as an important figure in their religious faith, they have also been considered as a branch of Shi`ism. I find it very important to discuss the question of the elements that characterize someone as a Shi`ite or Sun-

⁷³ Köprülü, *Islam in Anatolia*, 19-20, footnote, 79.

ni. Is it sufficient to identify a group as Shi'ite if they revere and honor Ali? Could acknowledgement of Ali be only a symbolic exotic characteristic of a group which is involved in the mystical teachings of Islam? How could Alevism be labeled as Shi'ite while rejecting its fundamental religious doctrines? It is important to note that almost all Sufi groups in Anatolia honor and respect Ali more than any other historical figure. If Shi'ism merely means loving and honoring Ali, Hasan and Husayn (the grandsons of Muhammad), then all Sunnis appear to be as Shi'ites.⁷⁴ I think, at this point, we need to redefine and reanalyze the concept of Shi'ism. What makes a person Shi'ite and what does not?

Researchers on Alevi Islam have proposed different views from one another concerning the Alevi religiosity. On the one side, one position served to tame the religiosity of Alevism and to convert them to Shi'ism without acknowledging the fact that Alevis neither recognized the fundamental doctrines of Shi'ism nor desire to be labeled as Shi'ite. Alevis insist on defining themselves as Alevi — neither Sunni nor Shi'ite. On the other side, I argue that modern knowledge on Alevism was constructed to assimilate the Alevis to the formal laws of the respective mainstream doctrines of Sunnism. My argument is undergirded by the recent works of Markus Dressler and Kabir Tambar⁷⁵ With a particular reference to Köprülü's writings, Dressler argues that the most existing modern scholarship on the Alevis fails to conceive of Alevi differences outside of this framework — attributing Alevism to Turkish nationalism and Sunni Islam. The main purpose, according to Dressler, was to create a mono-religious Turkish nation-state.⁷⁶ Tambar, on the other side, argues that the Turkish state failed to recognize Alevism as a separate community, but associated its religiosity with Sunni Islam despite Alevi plea to the contrary.⁷⁷ Alevis, claimed Tambar, would prefer to be viewed apart from the Sunni majority. The effort of the Turkish state to adhere Alevis to Islam closer to Sunnism obstructs the possibility of apply-

⁷⁴ John Birge in his work *The Bektashi Order of Dervishes* states that when he visited Turkey, he was very surprised to see that all these Sufi groups honor Ali, Hasan and Husayn, and they blame Yazid for the murder of Husayn. Therefore, he states that even if Turkey is a Sunni populated country, and even if these Sufi groups are called Sunni Sufi groups, they actually appear with to have Shi'ite tenets. That is probably why he discusses the Bektaşis within the concept of Shi'ism. See John Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, (London: Luzac & Co. [1937] 1965).

⁷⁵ Dressler, *Writing Religion*.; Tambar, *The Reckoning of Pluralism*.

⁷⁶ Dressler, *Writing Religion*, 15-23.

⁷⁷ Tambar, *The Reckoning of Pluralism*, 54; Unlike the Turkish state's claim, Alevis, according to Tambar, have historically adhered to at least some traditions of Islam closer to Shi'ism than to those followed by Turkey's Sunni majority. Kabir Tambar. "Iterations of Lament: Anachronism and affect in a Shi'i Islamic revival in Turkey," *American Ethnologist*, volume 38, no. 3, (2011), 486.

ing pluralism in a Sunni majority state. Hence, rather the forcing Alevism to converge on either Shi'ism or Sunnism, I argue to regard Alevism as an independent sect on its own right.

BIBLIOGRAPHY

- Arjomand, Sa'îd. "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism, Sunnism in Safavid Iran 1501-1522," in *Journal of Asian History* 15. 1981
- Aubin, Jean. "La Politique Religieuse Des Safavides," in *Le Shi'isme Imamite. Colloque de Strasbourg*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Babayan, Kathryn. "The Safavid Synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism," *Iranian Studies* 27, (1994): 135-161.
- Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, Mass: Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard University Press, 2002.
- Babayan, Kathryn. *The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran*. UMI, 1993.
- Birge, John. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac & Co. [1937] 1965.
- Bozkurt, Fuat. "State-Community Relations in the Restructuring of Alevism," in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, (November 25-27, 1996), edited by Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, and Catharina Raudvere. Taylor & Francis e-Library: 100-114.
- Cahen, Claude, and P M. Holt. *The Formation of Turkey: The Seljukid Sultanate of Rûm: Eleventh to Fourteenth Century*. Harlow, England: Longman, 2001.
- Clarke, Gloria L. *The World of the Alevis Issues of Culture and Identity*. New York: AVC Publication, 1999.
- Daftary, Farhad. *The Isma'ilis, their history and doctrines*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Dressler, Markus. *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Gökâlp, Altan. "Une Minorité Chiite En Anatolie: Les Alevî," in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 35, no. 3-4, (1980): 748-763.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî-Bektasî Nefesleri*. Istanbul: Remzi, 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Siilik*. Istanbul: Der yayınları, 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tasavvuf*. Istanbul: Milenyum, 2000.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1997.
- Halm, Heinz. *Shi`ism*. Translated by Janet Watson and Marian Hill. New York: Columbia University Press, 2004.
- Hasluck, Frederick William. *Bektaşilik İncelemeleri*. Translated into Turkish by Ragıp Özdem. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam Under the Sultans: 1*. Oxford: Clarendon Pr. 1929: 125.
- Imber, Colin. “The Persecution of Ottoman Shi`ites According to the Muhimme Defterleri, 1565-1585,” *Der Islam* 56/2 (1979): 245-273.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Karakaya-Stump, Ayfer. “The Vefa’iyye, The Bektashiyye and Genealogies of “Heterodox” Islam In Anatolia: Rethinking The Köprülü Paradigm,” *Turcica* 44, (2012-2013), 279-300, doi: 10.2143/TURC.44.0.2988853.
- Karamustafa, Ahmet T. “Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia,” 329-342, in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism, and the Construction of Religious Authority in Islam*. Edited by Orkhan Mir-Kasimov. The Institute of Ismaili Studies, Brill, 2014.
- Karamustafa, Ahmet T. *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Kaygusuz, İsmail. *Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi Ve Uluları*. İstanbul Alev Yayınevi, 1995.
- Kieser, Hans-Lukas. “The Antolian Alevis’ Ambivalent Encounter with Modernity in Late Ottoman and Early Republican Turkey,” in *The Other Shiites: from the Mediterranean to Central Asia*, Monsutti, Alessandro, Silvia Naef, and Farian Sabahi. Bern: Peter Lang, 2007.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Early Mystics in Turkish Literature*. Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Ropert Dankoff. Foreword by Devin DeWeese. London: Routledge, 2006.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*. Translated, edited, and with an introduction by Gary Leiser. University of Utah Press, 1993.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik- Bektaşilik Yazıları: Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Tezkire-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

- Mazzaoui, Michel. *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat*. Weisbaden, 1972.
- Mélikoff, Irène. "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences," in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, (November 25-27, 1996), edited by Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, and Catharina Raudvere. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Mélikoff, Irène. and İlhan C. Erseven. *Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme*. İstanbul: ANT, 1997.
- Mélikoff, Irène. *Sur Les Traces du Soujisme Turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*. İstanbul: ISIS Press, 1992.
- Mélikoff, Irène. *Uyur İdik Uyurdılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Demos yayınları, 2006.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites: the Ghulat sects*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Islam's Second Aspect in Turkey's History: Rethinking the Shi'a Element in Anatolia, or Some Comments on the İsmâ'îli Influences," in *Hoca, 'allame, Puits De Science: Essays in Honor of Kemal H. Karpat*. by Kemal Karpat, H, Kaan Durukan, Robert W. Zens, and Akile Z. Durukan. İstanbul: Isis Press, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye'de tarihin saptırılması sürecinde Türk sufiliğine bakışlar: Ahmed-i Yesevi, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Yunus Emre, Hacı Bektaş-i Veli, Ahilik, Alevilik-Bektaşilik: yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996.
- Öz, Baki. *Alevilik Nedir?*. İstanbul: Der Yayınları, 2001.
- Şahin, Teoman. *Alevilere Söylenen Yalanlar*. Ankara, 1995.
- Saltık, Turabi et.al. *Anadolu Alevi Kültü ve Sol'un "Politikası."* İstanbul: Sorun Yayınları, 2007.
- Shankland, David. *The Alevis in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*. London and New York: Routledge Curzon, 2003.
- Şener, Cemal. *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*. İstanbul: Etik Yayınları, 2010.
- Tabatabai, Mudarrisi and Sayyid Husayn. *An introduction to Shi'i Law*. London: Ithaca Press, 1984.

- Tambar, Kabir. "Iterations of Lament: Anachronism and affect in a Shi'i Islamic revival in Turkey," *American Ethnologist*, volume 38, no. 3, (2011): 486.
- Tambar, Kabir. *The Reckoning of Pluralism: Political Belonging and the Demands of History in Turkey*. Stanford, California: Stanford University Press, 2014.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevi-Bektaşî Kimliği: Sosyo-antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.
- Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2000.
- Vorhoff, Karin. 1998. 'Let's Reclaim Our History and Culture!': Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey," *Die Welt des Islams*, 220. JSTOR Journals, EBSCOhost (accessed September 13, 2016).
- Vorhoff, Karin. "Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey," in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, (November 25-27, 1996), edited by Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, and Catharina Raudvere. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Vorhoff, Karin. *Zwischen Glaube, Nation Und Neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in Der Türkei Der Gegenwart*. Berlin: K. Schwarz, 1995.
- Wadad al-Qadi. "The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya," in *The Formation of the Classical Islamic World*, ed. Etan Kohlberg, volume 33. Ashgate/Variorum, 2003.
- White, George E. *The Shia Turks*. London: Harrison and Sons, 1908.
- Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*. Cambridge University Press, 2010.
- Yıldırım, Rıza. "Sunni Orthodox vs Shi'ite Heterodox?: A reappraisal of Islamic Piety," in *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, by A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, and Sara Nur Yıldız. Ashgate Publishing, 2015.
- Yörükoğlu, Rıza. "Alevilik," in *Alevilik Budur* by Ö. Uluçay. Adana, 1993.
- Zelyut, Rıza. *Öz kaynaklara Göre Alevilik, 7th ed*. İstanbul, 1992.


DİN DİLİ VE DİLDE DİN: “DİN” ATIFLI ŞAHİS İSİMLERİ ÜZERİNE - I

RELIGIOUS LANGUAGE AND RELIGION IN THE LANGUAGE: ON INDIVIDUAL
NAMES REFERRING TO “RELIGION” - I

HASAN PEKER

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ,
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

hasanpeker02@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1757-1446>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

4 Aralık / December 2018

Kabul Tarihi / Accepted

22 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Peker, Hasan, “Din Dili ve Dilde Din: “Din” Atıflı Şahıs İsimleri Üzerine - I [Religious Language and Religion in the Language: On Individual Names Referring to “Religion” - I]”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of the Faculty of Theology 5/9 (Aralık/December 2018): 339-360.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DİN DİLİ VE DİLDE DİN: “DİN” ATIFLI ŞAHİS İSİMLERİ ÜZERİNE - I

Öz

Din dili kapsamında, dilsel sembolleştirmenin dinî tezahürü olarak şahıslara yönelik “Din’e izafeten isimlendirme ve ilgili isimler bağlamında bir araştırma, inceleme ve değerlendirme olarak ifade edebileceğimiz bu çalışmamızı, Müslüman toplumu ve kültürü ile sınırlıyor, tarihsel göndermelerin yanı sıra, günümüzdeki yansımasını da içeren genel bir yaklaşımı esas alıyoruz. Çalışmamızla bu türden isimler vermenin ne zaman başladığı? Ne çeşit isimlerin kullanıma girdiği? Ne oranda talep gördükleri? İlgili isimler arasında hem yapısal hem de anlam içerikleri açısından ne gibi benzerlikler ya da farklılıkların bulunduğu? Tercih ediliş nedenlerine dönük ne düzeyde bir farkındalığın olduğu vb. hususları irdelemeyi, ayrıca gerisinde, şuurunda olunan bir dinî saikin varlığı durumunda bile bu türden isimlendirmelerin esas alınan dince uygunluğu yönünde tartışmaya açık örneklerinin bulunup bulunmadığı noktasında tarihsel ve güncel örneklerine dikkat çekmeye çalışarak farkındalık oluşturmayı amaçlıyoruz. Bu noktada öne çıkan bir isim olarak “Muhyid-din” adını bu çalışmamızı müteakip, aynı çerçevede ikinci bir yazımızda ele alıp sorgulama konusu yapmayı tercih etmiş bulunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Din, Dil, Din Dili, İsim, Sembol

RELIGIOUS LANGUAGE AND RELIGION IN THE LANGUAGE: ON INDIVIDUAL NAMES REFERRING TO “RELIGION” - I

Abstract

Within the scope of religious language, this paper aims to explore and evaluate individual naming and names as a religious manifestation of linguistic symbolism in relation to “Religion.” It restricts itself to the Muslim society and culture and grounds itself on a general approach that both makes historical references to the subject and considers its contemporary reflections. When did such naming begin? What kind of names were used? How much were they demanded? What kind of similarities and differences are there between the names in question in terms of structure and content? And what level of awareness do people have when they prefer a certain name? We aim to examine these kinds of questions and generate an awareness about whether there are controversial examples of such namings with respect to their appropriateness for the religion they’re based on. Meanwhile, we will examine the name “Muhyid-din”, which is important related to the subject matter, in a second article that we have prepared within the same framework with the present study and which will be published following this article.

Keywords: Philosophy of Religion, Religion, Language, Religious Language, Name, Symbol

GİRİŞ

Din diliyle gerçekte ne kastedildiği önem arz eden bir husustur. Bir diğer önemli husus ise çalışma konumuzun din dili ile münasebetinin ne yönde olduğudur. Bu bağlamda, öncelikle hem din hem de dile dair göz önünde bulundurulması gerektiğini düşündüğümüz bir takım temel tespitlere yer vererek din dilinin ne olduğu yönünde-

ki açıklamalar eşliğinde, konumuzun din diliyle münasebetini ortaya koymaya çalışacağız.

'Kutsal' terimini çağrıştıran,¹ "kutsala ilişkin bir arayış[1],"² ona yönelik duygu ve düşüncelerle tavır ve davranışları ifade etmekte olan din, ister insan kaynaklı ister ilâhî olsun, neticede "insanî bir tecrübedir."³ Hakeza dil de ister ilahî bir ta'lim, ister salt insan eseri olarak görülsün,⁴ açıktır ki insanî bir tecrübedir. İnsanın fikir ve hislerini, ilgi ve etkinliklerini ifade eden bir iletişim aracıdır.⁵ Kutsal, yüceltilen, çoğunlukla bütün var olanların üstünde yükselen ve ondan bütünüyle başka olan aşkın varlığı⁶ yani Tanrı'yı ifade eder.⁷ Bu nedenle Tanrı ve O'nunla ilişkilendirilen herhangi bir konu, kişiyi kaçınılmaz olarak "din" ile ya da "dinî olan" ile muhatap kılar. Bu noktada, din dilinin dar anlamda "Tanrı hakkında konuşmak" olduğu⁸ şeklindeki tanımı göz önünde bulundurulduğunda, dine izafeten isimlendirme ve ilgili isimler üzerinde bir çalışmanın din dili çerçevesinde değerlendirilmesi güçlük içerecektir. Lakin Tanrı inancına yer vermeyen bazı dinlerin⁹ varlığına dair ifadeler ve "din dilinin teist bir karakter taşıma mecburiyetinin olmadığı"¹⁰ görüşü bir arada düşünüldüğünde, söz konusu güçlüğü aşma konusunda bir imkânın olduğu görülebilir. Böylece, dilin ifade ettiği ilgi ve etkinliklerin din ile ilgili olması durumunda sözü edilen dil, "din dili" kapsamında mütalaa edilebilecektir. Zira Tanrı'sız din tasavvuru ve bu yöndeki bir ifade bile nihayetinde kutsala, daha açık bir ifadeyle dine, dinî olana ve tabii ki "dinî dil"e alan açan bir tasavvur ve onun ifadesi olacaktır.

Din dilinin kendisine temel oluşturan "Tanrı hakkında konuşmak" şeklindeki açıklamayla sınırlandırılması durumunda bile dine nispetle isimlendirme ve ilgili isimler üzerinde bir çalışmanın din dili çerçevesinde de-

¹ Şinasi Gündüz, "Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Edit. Şinasi Gündüz, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 19; Günay Tümer, "Din", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 316.

² Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 109.

³ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 20.

⁴ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1, 310-311; Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 22.

⁵ Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 43; Turan Koç, "Önsöz", *Din Dili*, Turan Koç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 7.

⁶ Gündüz, "Giriş", 30.

⁷ Gündüz, "Giriş", 31-32.

⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 91; Koç, *Din Dili*, 20.

⁹ Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefi Bir Tahlil-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 25; Tümer, "Din", 9: 315.

¹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 92; Koç, *Din Dili*, 20.

ğerlendirilebilmesinin bir başka yolu ve yorumunu konumuz özelinde şu şekilde dile getirebiliriz:

Bir dine inananların kullandıkları ve görünürde Tanrı'ya yönelik olduğu açıkça görülmeyen pek çok ifadenin Tanrı hakkında olduğu delâlet yoluyla söylenebilir.¹¹ Zira sembollerin bir şeye gönderme yapması “her zaman doğrudan olmayabilir”¹² ve bu, ilahi olana gönderme yapan dinî semboller için de geçerli bir durumdur. Örneğin Müslüman toplumlar da “Nasru'd-dîn, Nâsiru'd-dîn, Nesîru'd-dîn”¹³ vb. dine izafe edilen isimlerde söz konusu olan din İslâm'dır. Yine din atıflı bir isim örneği olarak daha çok, lakabı bulunduğu İbnü'l Arâbî özelinde çağrışıma yol açtığı düşünüldüğümüz “Muhyî'd-dîn” ismine bakıldığında, ifadede açıkça Tanrı vurgusu yoktur. Ancak sözü edilen din, İmam Gazzâlî'ye yönelik bir lakap olarak kayıtlara geçmiş “Hüccetü'l-İslâm”¹⁴ ifadesinde görüldüğü kadar açık olmasa da İslâm'dır. Zira İbnü'l Arâbî, Müslüman toplumun Müslüman bir ferdi olarak yaşamış ve tarihe kaydı böyle düşülmüştür.¹⁵ İslâm ise ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar süregelen ve tabi kıyamete kadar süreceği ifade edilen ilâhî din(ed-Din) in ortak adıdır ve sahibi de bütün peygamberlerin tebliğlerindeki ortak bir esas olarak Allah'tır.¹⁶ O halde Allah'a nispetli Abdullah, Ubeydullah isimlerindeki gibi apaçık olmasa da “Şemsü'd-din”¹⁷, “Şemsü'd-dinillah”¹⁸ ya da “Fahru'd-Din”¹⁹, “Fahru'l-İslâm”²⁰ gibi isimlerin bir arada düşünülmesinde, “Din-İslâm-Allah” münasebeti üzerinden teistik olduğunu ve din dilini temsil edebilecek örnekler olarak görülebileceğini söylemek mümkündür.

¹¹ Koç, *Din Dili*, 20.

¹² Tokat, *Dinde Sembolizm*, s. 152.

¹³ Diyana Ahmed, “Mu'cemu'l-esmâi'l- muzâfeti ilâd-Dîn”, el-Hivaru'l-Mutemeddin, erişim: 04 Temmuz 2018. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284747>.

¹⁴ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13: 489.

¹⁵ Kaya, Mahmut, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 520; Ekrem Demirli, “Önsöz”, *Fütûhâtı Mekkiyye*, İbh Arabî, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1, 8.

¹⁶ Afzalurrahman, *Sîret Ansiklopedisi*, trc. Süleyman Derin v.dğr. (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 5, 384, 392; Şinasi Gündüz, “İslâm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Edit. Şinasi Gündüz, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 73.

¹⁷ Ahmed, “Mu'cemu'l-esmâi'l- muzâfeti ilâd-Dîn”.

¹⁸ Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi (Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal)*, trc. İsmail Yiğit v.dğr. (İstanbul: Kayıhan Yayınları), 1985, 3, 487; 6, 448.

¹⁹ Ahmed, “Mu'cemu'l-esmâi'l- muzâfeti ilâd-Dîn”.

²⁰ Murteza Bedir- Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebü'l-Usr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34: 266.

Bu münasebeti bir arada ve daha açık temsil etmekte olan "Seyfu'd-din"²¹, "Seyfu'l-İslâm"²² ve "Seyfu'llah"²³ adlarını da zikredebiliriz.

Şahıslara yönelik "Din"e nispetle isimlendirme ve ilgili isimler üzerine yürüttüğümüz bu çalışmamızın, din dili bağlamında, zeminini tespit etme sadedinde, alternatif bakış açıları arayışı içerisinde fikir yürütmeye devam ediyor ve diyoruz ki:

"Dil, işaretler ve semboller arasındaki farkın oldukça iyi bir örneğidir. Dildeki kelimeler ifade ettikleri bir anlamın işaretleridir (...) Kelimeler birer işaret olarak işaret ettikleri şeye doğru öteye geçen (go beyond) çağrışımlara sahip oldukları anda sembollere dönüşürler."²⁴ Bu açıdan bakıldığında, dine nispetle isim vermenin "sembolleştirme", dine nispetli isimlerin ise birer dinî "sembol" hüviyetinde görülmesi mümkündür. Yukarıda yer verdiğimiz açıklamalar, teist karakterli olsun ya da olmasın, söyle veya böyle "dinî sembollerin Kutsal'ın sembolü olduğunu söyleyebil[me]"²⁵ imkânını vermektedir. Nitekim kendi tecrübelerinden sonsuz malzeme alıp, kendileri için güçlü semboller oluşturmak bütün dinler ve kültürler için geçerli bir durumdur.²⁶ Bilinen odur ki sembolik sistem içinde yer alan dilsel ve nesnel anlatım tarzlarını temsil eden muhtelif semboller vardır²⁷ ve bu sembollerin dinsel olanları, ait oldukları toplumlara, en kuvvetli ve silinmez telkinleri aşılıyarak başlı başına dinî bir hayata yöneltme²⁸ potansiyelini taşırlar.

Dine atıfla verilen isimler, bu güçlü sembollerin dilsel olanını temsil eden kelimelerin bir çeşit örneğini oluştururlar ve bu kapsamda kullanılan, hatta "bundan daha fazla bir boyuta sahip kelimeler her dilde vardır."²⁹ "Tanrı gibi sözcüklerin belli bir ifade kullanılması o ifadenin dini bir ifade olmasını sağlamaz"³⁰ diyen T. Koç, sonrasında, bir ifadenin dini olması noktasında onun "inanç bağlamında bir rol oynaması ve kanaate dayanan bir dil olma özelliğini taşıması gerekir. Daha açık söylemek gerekirse, ifa-

²¹ Ahmed, "Mu'cemu'l-esmâ'i'l- muzâfeti ilâ'd-Din".

²² İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail İmadü'd-Din İbn Ömer İbn Kesir İbn Davud İbn Kesir el- Dimaşki el- Kuşeyri, *el- Bidaye ve'n-Nihaye (Büyük İslam Tarihi)*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000), 13, s. 88.

²³ Fayda, Mustafa, "Halid b. Velid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15: 289.

²⁴ Paul Tillich, "Sembolik (Remzi) Olarak Dini Dil", *Din Felsefesi -Seçme Metinler-*, Michael Peterson vd., trc. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 530.

²⁵ Tillich, "Sembolik (Remzi) Olarak Dini Dil", 531.

²⁶ Tillich, "Sembolik (Remzi) Olarak Dini Dil", 529.

²⁷ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 48, 143.

²⁸ Nurettin Topçu, *Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 118.

²⁹ Tillich, "Sembolik (Remzi) Olarak Dini Dil", 530.

³⁰ Koç, *Din Dili*, 15-16.

denin, her şeyden önce, normal bağlamlarda hayata karşı çok kapsamlı ve temel bir tutumu dile getirmesi ve bu durumu çağrışımcı özellikte olması; ikinci olarak da bu tutumun nesnesinin bir bağlanma ve teslimiyet nesnesi olması gerekir”³¹ der. Bizim, dine nispetli şahıs isimlerini din dili kapsamında görüyor olmamız, ifadede salt din sözcüğünün yer almış olması sebebiyle değildir elbette. Bir ifadenin dinî olması için yukarıda dikkat çekilen gerekli nitelikleri taşıyor olmasındandır. Bu sebeple dine nispetli isimlerin, “dünyayı ve insanı anlama, algılama, anlamlandırma ve ifade etme konusunda biricik imkânımız olan dil ve din dili[nin]”³² temerküz ettiği örnekler olarak değerlendirilebileceğini düşünüyoruz.

Bir sembolün dinî olup olmadığı “onun fonksiyonuna ve kullanımına bağlıdır.”³³ Bu noktada sözünü ettiğimiz dine nispetli isimler, “insanî özelemleri tatmin etmek için yararlı fonksiyon gören ve arzu edilir bir hayat ve duyarlılık tarzının geliştirilmesine hizmet eden bir *araç*”³⁴ gibi düşünülme ve din dilinin bir çeşit sembolik tezahürü olarak görülmeye potansiyel olarak elverişlidir. “Din dilinin muhtevasını değerlendirmeye yönelik bir faaliyet, dini ifadelerin nesnel karşılıkları ve anlamlarının ne olduklarının belirlenmesi kadar, bu dilin kişinin temel tutum ve bakış açısını yansıttığını da göz önünde bulundurmak zorundadır.”³⁵ İlgili kelimeler (isim/sembol) ile sözünü ettiğimiz dil bu niteliği taşımaktadır.

Çalışmamızın din dili ile münasebetini izaha dair şu hususu da kaydetmekte yarar vardır: Bilindiği üzere, “din dili” konusundaki tartışmaların çoğu “ifadeler”le ilgilidir ve ifadelerin de çeşitleri vardır.³⁶ Şöyle ki: Doğru veya yanlış ihtimali bulunan zihinsel bir hükmün sözle dile getirilmiş haline önerme diyoruz.³⁷ Demek oluyor ki “önerme, hükmün ifadesidir.”³⁸ Bu anlamıyla “önermeler birer cümledir; fakat her cümle bir önerme değildir.”³⁹ Çünkü her cümle, bir şeyi tasdik veya inkâr etmez yani bir yargı bildirmez. Örneğin “Kitabı beğendin mi?” sözü anlamlıdır. Ancak doğru veya yanlışla yorumlanacak bir ifade olmadığından önerme değildir. Öte yandan, “bir şey karşısında bir infial, bir davranış ve tutumu dışı vuruyorsak [buna] “ifade”

³¹ Koç, *Din Dili*, 15-16.

³² Koç, “Önsöz”, 7.

³³ Koç, *Din Dili*, 90.

³⁴ Koç, *Din Dili*, 101.

³⁵ Koç, *Din Dili*, 26.

³⁶ Koç, *Din Dili*, 24.

³⁷ Necati Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Yayınları, 2011), 63.

³⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 63.

³⁹ A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık* (Bursa: Sentez Yayınları, 2012), 94.

ya da "dile getirme" (expression) diyoruz."⁴⁰ Bu türden ifadeler ile önerme denilen ifadeler arasında fark bulunduğu açıktır. Fakat herhalde din dili açısından bakıldığında dinsel bir "ifade" -önerme değildir diye- kapsam dışı tutulamayacaktır. Teistik karakterde olmak gibi bir zorunluluğunun olmadığı söylenen din dilinin konusunu ağırlıklı olarak hüküm bildiren ifadeler oluşturuyor ise de yahut din dili, daha çok bu tür ifadelerle temayüz ediyor olsa da bunlarla kayıtlı tutulamayacağını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bizim dine nispetle dilsel sembolleştirme ve bunun ürünü olan sembolleri (isimleri) din dili kapsamında görüyor olmamız anlaşılır bir durumdur.

"Anlam sembol tarafından ifade edilen şeydir."⁴¹ Çünkü "semboller bir düşünce ve anlayışa tekabül ede[r]"⁴² ve "bir kimse ya da grup için, belli bir anlam ya da anlamlar taşıyan bir tasvir, *bir ifade* veya herhangi bir şey olarak ortaya çık[ar]."⁴³ Sembollerin "kültürel bağlam ve kişisel tecrübelerle çok sıkı bir ilişkisi olduğun[dan]"⁴⁴ "anlam ve değerleri fonksiyon icra ettiği toplum, çevre ya da kültürel bağlamlarla bir yerde sınırlı kalmak durumunda[dır]."⁴⁵ Bir sembolün, "herkesi her zaman aynı şekilde etkileme[yişi]"⁴⁶ bunun göstergelerinden biridir. Bu sebeple din dilini konu edinen bir çalışmada mantıksal çözümlenmeler ağırlıklı bir yere sahip ise de "ona tarihi, toplumsal, psikolojik ve pragmatik açılardan da bakılması"⁴⁷ ihmal edilemez. Zira dilin sözcükleri, sembolleri, ki buna dinî olanlar da dâhildir, "bir çırpıda "verilmiş" bir şey değildir; bunlar yaşanmış bir tecrübeden doğar,"⁴⁸ arkasında onları tedavüle sokan, "koruyup kollayan aktif insanların oluşturduğu bir toplum"⁴⁹ ve bir de "tabîî bir tarihi vardır."⁵⁰ Semboller, hem bilgi hem de duygu ve davranışlarla ilgili boyutlarıyla "çağırıştırıcı" bir güce sahiptir.⁵¹ Bu bağlamda duyulur duyulmaz hemen herkeste bir takım çağrışımlar uyandıran "Selahaddin" ve "Muhiddin" adları, sözünü ettiğimiz 'din atıflı' ve çalışmamıza konu teşkil eden isimlerin sembolik mahiyetini ortaya koyan örnekler olarak verilebilir.

⁴⁰ Koç, *Din Dili*, 24.

⁴¹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 12.

⁴² Koç, *Din Dili*, 91; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 12.

⁴³ Koç, *Din Dili*, 90; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 12.

⁴⁴ Koç, *Din Dili*, 104.

⁴⁵ Koç, *Din Dili*, 90.

⁴⁶ Koç, *Din Dili*, 104.

⁴⁷ Koç, *Din Dili*, 24.

⁴⁸ Koç, *Din Dili*, 250; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 18, 20.

⁴⁹ Koç, *Din Dili*, 249; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 18, 20.

⁵⁰ Koç, *Din Dili*, 250; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 18.

⁵¹ Koç, *Din Dili*, 251.

Müslüman toplumları eksen olarak bir tür sembolleştirme olan, dine atıfla isimlendirme ve ilgili şahıs isimlerini bahse konu ettiğimiz çalışmamız, bu tarz bir teşebbüsün gerisindeki saik(ler)in ne(ler) olabileceğinin izini sürmeyi de gerektirir.

1. SEMBOLLEŞTİRMEDE TABİİ VE DİNÎ SAİK

“İnsan sembolleştiren bir canlıdır.”⁵² İnsanın sembolize etme yeteneğinin ilk yansımasının “isimlendirme” eylemi⁵³ olduğu, ilk olarak “şerefi lisan ile müşerref olan”⁵⁴ ve beşerin ilk lisanına ait bir kelimeyi ad olarak taşıyan⁵⁵ Âdem kıssasında vurgulanır (Kur’ân-ı Kerîm, 2/31). Kıssa, her ne kadar sadece kişiler için değil, şeyler için olanı da içeren bir genellikte isim vurgusu yapıyor ve bir bütün olarak isimlendirmelerin önemini dikkatimize sunuyor ise de biz, sadece şahıslar için olan isimleri esas aldığımızı yeniden hatırlatıyor ve devam ediyoruz.

“İnsan sadece doğal ihtiyaçları ve isteklerine göre yaşamaz. Tersine sembolik duyguların, umut ve korkuların, yanılı ve yanılısamaların, kuruntu ve hayallerin ortasında yaşar. İnsanın çevresine uyum çabasına bağlı olarak ortaya çıkan bu umut ve korkular, yanılı ve yanılısamalar, kuruntu ve hayaller sembollerde ifadesini bulur.”⁵⁶ Potansiyel olarak sahip oldukları hem “yapıcı” hem de “yıkıcı” güçleri⁵⁷, “hem bireylerin psikolojilerinde hem de toplumların sosyolojik yapılarında tezahür eden”⁵⁸ semboller, ki “dinî sembollerin en önemli özelliklerinden[dir,]”⁵⁹ insanî olmaları yönüyle “kültürel, yerel ve tarihsel bir niteli[k]”⁶⁰ de taşırlar. “Dinî ifadelerde en çok kullanılan sembolik yapılardan biri tarihsel kişiliklerdir.”⁶¹ Din tarihine bakıldığı zaman bu rahatlıkla görülebilmektedir.⁶² Konumuzu teşkil eden dine atıfla isimlendirmenin örnekliliğini oluşturacak daha önce de zikrettiğimiz Muhyîd-dîn İbnü’l Arabî (ö.638/1240)⁶³ gibi tarihsel kişilikler de

⁵² Ernst Cassirer, *İnsan Üzerine Bir deneme*, trc. N. Arat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 42.

⁵³ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 22.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1, 310.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1, 316.

⁵⁶ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 53.

⁵⁷ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 176.

⁵⁸ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 177.

⁵⁹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 176.

⁶⁰ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 175.

⁶¹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 141.

⁶² Tokat, *Dinde Sembolizm*, 151.

⁶³ Kılıç, Muhammed Erol, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: s. 493.

var. Ancak bu yönde bir isimlendirmenin sadece tarihsel kişiliklerle sınırlı olmadığı açıktır.

Muhatabının insan olması, insan için olması yönüyle din, "insanı bir şey"⁶⁴ olarak ifade edilebilir. Dil de insanîdir. Bu sebeple "din dilsiz edemez,"⁶⁵ zira Tillich'in ifade ettiği gibi, "ilahi olanın ifşası kelimeyle olan bir ifşa[dır]"⁶⁶ ve "kendisini ifade etmek için her zaman kavramlara ihtiyaç duyar."⁶⁷ Nitekim birçok dinin sahip olduğu kutsal metinlerin hep söz ve ifadelerle dolu olması bunu gösterir.⁶⁸ Çünkü "vahiy daima somut fiziksel ve tarihsel bir gerçeklikle ortaya çıkmak"⁶⁹ durumundadır.

Dilsiz yapamayacak olan dinin yine dilsiz yapamayacak olan muhataplarının bütünü için geçerli olmasa bile müntesiplerinin yaşamlarında yansımaları bulunacak bir takım söz ve ifadeleri ve de kavramları oluşturup tedavüle koymalarının arka planında, itici güç olarak kutsal metinlerinde yer alan bu ifadelerin olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁰ Dine nispetle isim verme biçimindeki sembolleştirmenin gerisinde de genel itibariyle aynı sâikin olduğu söylenebilir.

Kendisine atıfla isimlendirmede bulunulurken sözünü ettiğimiz din ile kastedilen, yineleyerek söylüyoruz, İslâm'dır ki o da kendisini İlahi din(ler) in nihai tezahürü olarak sunar (Maide 5/3; Ahzab 33/40). İlahi olana gönderme yapan sembol, dinsel sembol olduğuna göre⁷¹ sözünü ettiğimiz sembolleştirme bu yönüyle dinîdir. Ayrıca genel itibariyle Müslüman toplumlarda, isimlendirmede yukarıda işaret ettiğimiz gibi çoğunlukla din referans alındığından bu yönüyle de dinsel bir nitelik taşır. Bu, ya doğrudan dine uygun bir isim verme ya da dince uygun olmayan bir isimlendirmeden kaçınma biçiminde gerçekleşir. Bunun ölçütü olarak dikkate alınan, tabi ki Kur'ân ve onu tebliğ eden peygamberdir.

Kur'ân'a bakıldığında "güzel isim" vurgusu yaptığı görülür (el-A'râf 7/180; İsrâ 17/110). "Birbirinize kötü ad takmayın" (Hucurât 49/11) diye Müslümanlara uyarısı da vardır. "Müslümanlar" ismi Kur'ân'ın ifadesinden anlaşıldığına göre verili bir isimdir (Hac 22/78) ki burada kastedilen Allah tarafından verilmiş olduğudur⁷² ve bu, söz konusu ismin olduğu kadar, isimlen-

⁶⁴ Tokat(Akt.), *Dinde Sembolizm*, 128-129.

⁶⁵ Koç, *Din Dili*, 202.

⁶⁶ Tokat (Akt.), *Dinde Sembolizm*, 137.

⁶⁷ Koç, *Din Dili*, 218.

⁶⁸ Koç, *Din Dili*, 202.

⁶⁹ Tokat, (Akt.), *Dinde Sembolizm*, 137.

⁷⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 14.

⁷¹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 152.

⁷² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5, 3424.

dirmenin de ehemmiyetini ortaya koyar. Kur’ân’da adı yine önceden verili olarak geçen İslâm peygamberinin (Saf 61/6) “*isimlerinizi güzelleştiriniz*”⁷³ diye Müslümanlara öğüdü vardır. Kendisi, güzel isimler vermek suretiyle uygulamada buna örneklik etmiştir.⁷⁴ Bu sebeple İslâm’ın bidayetinden günümüze, Müslüman toplumlarda isim vermede umumiyetle riayet edilen bir uygulamadır bu. Kimi zaman dinî içerikli anlamı bilinerek ve seçilerek verilen isimler, kimi zaman anlamı bilinmeden olsa da “dinî” olduğu yönünde bir kanaatin eşlik ettiği tercihle verilen isimler ve kimi zaman da dinî de olsa dinî olmayan sâiklerle verilen isimler hep hayatîyetlerini korumuşlardır. Bu arada, dinî kaygının güdülmüş olmasının, isimlendirmeleri hep isabetli ya da sorunsuz kılma garantisini içermediği söylenebilir. Zira isim vermede, dinen çok anlamlı olmayan ya da nadir de olsa problemlî tercihlerin yapılabildiği gözlemlenebilir bir vakıadır. Bunun gerek güncel gerek tarihsel örneklerini vermek mümkündür. Çoğunluk teşkil etmese de günümüzde ebeveynlerin bir kelimeyi, anlamını bilmeden ve sorgulamadan sırf Kur’ân’da geçiyor diye çocuklarına isim olarak vermelerini ele alabiliriz. Bir beyanın kaynaklık ettiği, “Ecr” kelime köküne sahip, “mükâfat, karşılık, ücret”⁷⁵ anlamlarına gelen ve Kur’ân’da çokça geçen ‘*Ecrin*’ kelimesi (ismi) bir örnek olarak kaydedilebilir. Sesli olarak okunan Kur’ân’dan kulağına çalınan bu ses(kelime), isim seçeneği olarak bir babanın ilgisini çekmekte ve böylelikle ilgili kelime şahıs ismi halini alabilmektedir. Açıktır ki bu ismi dinî kılan sadece Kur’ân’da geçiyor olduğu yönündeki yaklaşımdır. Ancak görüşümüz seçimde etkili olanın sadece bu olmadığı yönündedir; babanın dinlediği Kur’ân’dan duyduğu tek sesin sözü edilen kelime olmayacağı gerçeği bize bunu gösterir. İlgili kelimenin seçiminde belirleyici başka unsurlar vardır. Örneğin burada, sesin taşıdığı melodik tınının seçimde bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. İsim arayışında olan bir babanın kendi kız çocuğu için bu kelimeyi, bu sebepten uygun görmüş olabileceği yönünde bir yorumun gerçekliğe tekabülü ihtimal dışı değildir. Kökü “zmr” olan ve erkek çocuğuna isim olarak verildiğini gözlemlediğimiz, “topluluklar, gruplar,”⁷⁶ zümreler anlamına gelen “*Zümer*” kelimesi (ismi) bir diğer

⁷³ Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut : el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Edeb” 69, 4948, 4, 287.

⁷⁴ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu’l-Buhârî*, thrc. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ, 5. Baskı (Beyrût/Dimaşk: Dâru’l-İbni’l-Kesîr ve’l-Yemâme, 1993/1407), Edeb, 108, 5839, 5, 2289; Ebu Dâvud, *Sünen*, “Edeb” 69, 4953, 4, 288; Mücahit Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2016), 178.

⁷⁵ Râgıb İsfehânî, *Mufredatu Elfâzî’l-Kur’ân*, (Şam: Daru’l-Kalem, 2009), “ecr” md., 64; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lügat*, (İstanbul, Bahar Yayınları, 1982), “ecr” md., 13.

⁷⁶ el-İsfehânî, “zmr” md., 38; Sarı, *el-Mevarid*, “zmr” md., 707.

örnek olarak kaydedilebilir. Burada şahıs ismine kaynaklık eden kelime, Kur'an'ın, tertip sırasına göre 39. suresinin adı da olan, aynı surenin 71. ve 73. ayetlerinde mükerreren yer alan bir kelimedir. Görüldüğü üzere Ecrin ismi gibi, Zümer isminin de din ile ilintisi anlamı üzerinden değil, Kur'an'da geçiyor olması sebebiyledir. Esasında, her iki ismin de hem anlam hem de kullanım açısından dinen sakınca teşkil eden bir yönü bulunmamaktadır. Buradaki asıl mesele, isimlerin din ile irtibatlandırılmaları gerekçesine derinlikli bir dinî bilincin eşlik ediyormuş olmasıdır.

Yukarıda yer verdiğimiz bu güncel isimler gibi üzerinde durmayı gerektiren diğer bir örnek olarak 'din ile ilgili' olan anlamında "dinî", lakin 'dine uygun' olan anlamında dinîliğini, kendisine yüklenen anlam içeriği açısından, tartışmaya açık gördüğümüz, şu ana kadar sıklıkla andığımız yine "Muhyî'd-dîn (Muhyiddin/ Muhiddin/ Muhittin)" adını verebiliriz. Ancak biz, hem günümüzde kullanılıyor olması açısından güncel hem tarihsel bir kişilik olan İbnü'l-Arabî'nin şahsında tarihsel olan bu ismi, çalışmamızın devamı niteliğinde olan, aynı minvaldeki diğer bir yazımızın spesifik konusu olarak ele aldığımızdan burada tekrar üzerinde durmayacağız. Din atıflı şahıs adları verme yönündeki eğilimin gerisindeki sâikler meselesine devamla diyoruz ki:

Bu türden bir isimlendirmenin, gerek tarihte gerek günümüzde hep dinî saik ile sahiplenilen bir tercihin eşlik etmesi söz konusu olmasa bile başlangıçta bu gaye ile yapılmış isimlendirmenin bir yansıması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Müslümanların hem Kur'an'dan hem Peygamberin söz ve uygulamalarından hareketle sergiledikleri tasarruflarından birisi de isim koyarlarken dinî eğilimle hareket etmeleridir. Dine nispetli isimlerin kullanımı da aynı eğilimin bir tezahürüdür. Fakat ilginçtir ki bidayette rastlanılmayan bu tarz bir isimlendirme, sonraki bir dönemde oldukça yaygınlık kazanmıştır. Örneğin İbn Hacer'in sahabiden itibaren yaklaşık on üç bin hadis ravisinin biyografisini verdiği "Tehzîbu'Tehzîb" adlı eseri özelinde yaptığımız araştırma ve tarama sonucunda "Vehbullah"⁷⁷, "Nasrullah"⁷⁸, "Seyfullah"⁷⁹ gibi isimlerin az sayıda da olsa mevcut olduğu görülürken isminin sonu "din" ile biten, bir başka ifadeyle "din" kelimesine izafe edilmiş biçimde adı olan herhangi bir ravi tespit edilememiştir. Bu demek oluyor ki bu türden farklı ve ilginç isim-

⁷⁷ İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1. Baskı (Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmîyye, 1326), 5, 342; 6, 46, 208.

⁷⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4, 412.

⁷⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3, 120.

lendirme, örneğin “Bahâuddevle, Tâcuddevle, Nâsiruddevle,”⁸⁰ gibi ‘devlet’ sözcüğüne atıfla; “Mu’tasım Billâh, Kâim biemrillâh, Muttaki Lillah”⁸¹ gibi Allah lafzına vurguyla ve “Alâeddin, Gıyâseddin, Rûkneddin”⁸² örneklerinde olduğu üzere “din” kelimesine atıfla isim ya da unvan verme, sonraki bir dönemde rağbet görmüş ve zamanla bu türden isimler revaç bulmuştur. Üç farklı tercihi yansıtan, yer verdiğimiz bu son örneklerden din kelimesiyle ilişkili olan biçiminin günümüzde de ilgiye mazhar olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Burada işaret etmek istediğimiz iki husus var: İlki, lakapların hem övgü hem yergi için verilebildiği, ancak kendisine atıfta bulunularak bir ismin oluşturulduğu dinin yergi maksatlı bir ismin tamlayanı olarak kullanımına rastlamadığımızdır. İkinci bir husus, belli bir tarihten sonra dünden bugüne bu kadar yaygın olduğunu söylediğimiz dine atıfla oluşturulan isimlendirmenin kadına yönelik örneğini göremeyişimizdir. Arap geleneğine ait bir uygulama olarak görülüyor olsa da o kültürle sınırlı kalmadığını yahut olmadığını söyleyebileceğimiz ve ileride bahse konu edeceğimiz “künye” ve “lakap” verme uygulamasının bizim kültürümüzdeki ataerkil görünürlüğünü burada örnek olarak hatırlatmak yerinde olacaktır. Bizde “...oğlu” ya da “...oğulları” diye soyadı yahut lakabın kullanımıyla sıklıkla karşılaşılabilir. Buna mukabil, “...kızı” ya da “...kızları” diye bir kullanımın ise hiç olmadığını söylemek mümkündür. Bunun hem tabi hem de dinî yahut örfî açıklamalarının olacağı muhakkaktır. Şu kadarını söyleyelim ki: Sembolik dini yapılardan birinin tarihsel kişilikler olduğunu din tarihinin bize gösterdiğini daha önce kaydetmiştik. Ancak bu açıdan bakıldığında, bütün bir din tarihinde, kadınların dünya ölçeğinde öne çıkan örneklerini vermek nadirattandır. Râbia el-Adeviyye⁸³ adı, bu nadir örneklerin İslâm dünyasındaki bilindik bir temsilcisidir. Bir kimsenin dine atıfla bir isimle anılması, kişinin salt bu yönde bir niteliğe sahip olmasıyla değil; onunla temayüz

⁸⁰ Erdoğan Merçil, “Bahâuddevle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4: 475; Ahmet Güner, “Nâsirüddevele”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32: 402; Abdülkerim Özaydın, “Tutuş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41: 446.

⁸¹ Casım Avcı, “Mu’tasım-Billah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31: 380; Abdülkerim Özaydın, “Kâim-Biemrillâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 21; Ahmet Güner, “Müttaki-Lillah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32: 223..

⁸² Faruk Sümer, “Keykubad- I”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25: 358; Ali Sevim, “Keyhüsrev- I”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25: 347; Ali Sevim, “Süleyman Şah- I”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38: 103.

⁸³ Hülya Küçük- Semih Ceyhan, “Râbia el-Adeviyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34: 380.

etmesi ile de alakalı bir durumdur. Nitelik ve onunla temayüz etmek dahi yeterli değildir. Zira meselenin toplumda sahip olunan konuyla alakalı bir yanı da vardır. Gerisinde ister tabii, ister dinî yahut örfî nedenler bulunsun, öne çıkma yani temayüz etme, geçmişten bugüne hemen hep kadınlardan daha ziyade erkeklere mahsus bir durum olarak görünüyor. Bilim ve felsefe tarihinin buna şahitlik ettiğini söylemek mümkündür. Kadına yönelik olarak dine nispetle isim vermenin günümüzde de uygulamasının olmayışı, bu yönde bir uygulamanın geçmişte olmayışıyla da alakası olacaktır. Bunu, varlık bulunduğu zaman diliminde benimsenmiş olan bir durumun günümüzdeki izdüşümü olarak görmek mümkündür. Ancak bu durumun, gerek geçmiş dönemdeki, gerek günümüzdeki olası nedenlerini bilimsel bir kesinlikte tespit etmek ve örtüşüp örtüşmediklerini ya da ne nispette örtüşüklerini söyleyebilmek spesifik bir araştırmayı gerektirecektir diyor ve tabii olan isimlendirmenin dinî olan bir biçimi olarak "Din"e nispetle isim verme ve dine nispetli isimler üzerinde durmak istiyoruz.

2. DİNE İZAFE EDEREK İSİMLENDİRME VE İLGİLİ İSİMLER

Her iletişim semboller kullanır. Ancak bu sembollerin hem sözel hem de sözel olmayan biçimde tezahürleri söz konusudur.⁸⁴ Bizim bahse konu ettiğimiz "Din"e izafeli isimler, ilgili duygu ve düşünceleri sözel olarak sembolize eden kelimeler konumundadır.

Dine nispet(/izafe) edilen isimlerin Eyyubiler ve Memlükler zamanında "lakap" olarak kullanılmaya başladığını, bidayette devlet yöneticileri, onların çocukları, ordu komutanları, hâkimler, şairler ve âlimler için kullanıldığını,⁸⁵ kişinin bir özelliğinden dolayı sonradan takılan bu türden lakapların⁸⁶ zamanla isimleşerek,⁸⁷ çoğunlukla çocuklara ad olarak kullanımlarının benimsendiğini ve böylece yaygınlık kazandığını görüyoruz. Çalışmamızda sıklıkla andığımız bir isim olarak sadece İbnü'l Arabî'nin yaşadığı döneme bakıldığında, örneğin ders aldığı kimselerden biri olan Şerif *Cemaleddin* Efendi, dostu ve kayın babası *Mecdüddin* İshak, talebesi ve üvey evladı olan *Sadreddin* Konevî,⁸⁸ öz oğulları Muhammed *İmâdüddin* ve Muhammed *Sâdeddin*'in adları⁸⁹, hakeza İbnü'l Arabî'nin doğrudan gö-

⁸⁴ Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim*, 43,44.

⁸⁵ Ahmed, "Mu'cemu'l-esmâi'l- muzâfeti ilâ'd-Dîn".

⁸⁶ Hasan Eren v.dğr., *Türkçe Sözlük*, 2 Cilt (Ankara : Türk Dil Kurumu, 1988), "Lakap" md., 2: 956.

⁸⁷ Ahmed, "Mu'cemu'l-esmâi'l- muzâfeti ilâ'd-Dîn".

⁸⁸ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 494, 513.

⁸⁹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 36.

rüştüğü, devrinin bazı Selçuklu sultanları, I. *Gıyaseddin* Keyhüsrev ve oğulları I. *İzzeddin* Keykâvus ile *Alaaddin* Keykubat adları,⁹⁰ sadece bu örnekler bile Eyyubiler ve Memlûkler'in dışında da dine nispetle adlandırmanın ve ilgili isimlerin ne derece yaygın olduğunu göstermeye kâfi gelir. Müslüman toplumların bu ilgilerinin aynı yoğunlukta olmasa da yaygın bir şekilde günümüze kadar süregeldiğini ve bunun gözlemlerimize açık bir durum olduğu yönündeki açıklamamızı hatırlatarak ilgili isimlere yer vermek istiyoruz. Ancak daha önce anmış olduğumuz “Muhyî'd-dîn” adı örneğinde görüldüğü üzere yazılış biçimlerinde farklı tercihlerin olmasına binaen ilgili isimleri Latin harfleriyle yeniden yazarak değil, kendi özgün diliyle vermeyi uygun görüyoruz.

قائمة الأسماء المضافة الى الدين على الحروف الأبجدية

- أ - أثير الدين، أرشد الدين، أسد الدين، أصيل الدين، افتخار الدين، أفضل الدين، أكمل الدين، إمام الدين، أمين الدين، أوحى الدين، إيهاب الدين.
- ب - بحر الدين، بدر الدين، برهان الدين، بهاء الدين، يحيى الدين.
- ت - تاج الدين، تقي الدين.
- ج - جلال الدين، جمال الدين.
- ح - حجة الدين، حسام الدين، حصن الدين، حميد الدين.
- خ - خير الدين.
- ذ - ذخيرة الدين.
- ز - زعيم الدين، زكي الدين، زهر الدين، زين الدين.
- س - سابق الدين، سراج الدين، سيف الدين.
- ش - شاب الدين، شجاع الدين، شرف الدين، شمس الدين، شهاب الدين.
- ص - صارم الدين، صدر الدين، صفى الدين، صلاح الدين.
- ض - ضياء الدين.
- ط - طاهر الدين.
- ظ - ظهير الدين.
- ع - عز الدين، عصام الدين، عصمت الدين، عضد الدين، علاء الدين، علم الدين، علي الدين، عفيف الدين، عماد الدين، عون الدين.
- غ - غرس الدين، غياث الدين.
- ف - فارس الدين، فتح الدين، فخر الدين، فلك الدين.
- ق - قطب الدين، قمر الدين، قوام الدين.
- ك - كريم الدين، كمال الدين.
- ل - لسان الدين، لطيف الدين.
- م - مؤيد الدين، مبارز الدين، مجاهد الدين، مجد الدين، مجير الدين، محب الدين، محدث الدين، محيي

⁹⁰ Burak Fatih Açıkgöz, “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 17 (2013): 148.

الدين، مخلص الدين، مشير الدين، معز الدين، معين الدين، مكين الدين، م مهد الدين، منتخب الدين، مهذب الدين، موفق الدين.

ن - ناصح الدين، ناصر الدين، نجاح الدين، نجم الدين، نجيب الدين، نصر الدين، نصرة الدين، نصير الدين، نظام الدين، نفيس الدين، نور الدين.

ه - هزير الدين، همام الدين.

و - وجيه الدين، وحيد الدين، ولي الدين.

Yukarıda alfabetik tertibini esas alarak yer verdiğimiz isimlerin⁹¹ bir kısmı bugün için artık kullanılmazken ya da kullanımları yaygın değilken,⁹² bazıları hâlâ yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Şu da bir gerçektir ki "dîn" kelimesi ile iltisaklı bu isimlerin, yaygın bir şekilde kullanılsalar dahi, her zaman için ya da herkesçe illa ki din realitesi ile ilişkili bir içerikle algılandıklarını ve bu sebeple tercih edildiklerini söylemek mümkün değildir. Bu noktada dilbilimcilerin edebi metinler için bahse konu ettikleri "eğretilemeli dil"⁹³ değerlendirmesini, konumuzu teşkil eden din dilinin bir tezahürü olarak görülebileceğini düşündüğümüz, ilgili isimler için de geçerli görüyoruz. Şöyle ki: Eğretilemeler, dilbilimcilerce "ölü eğretilemeler ve canlı eğretilemeler olmak üzere ikiye ayrılır. Ölü eğretilemeler, bir dilin sözvarlığının bir parçasına dönüşmüş, sıradanlaşmış"⁹⁴ olan eğretilemelerdir. Bu açıdan bakıldığında dine nispetli isimlerin hem bir dilin sözvarlığının bir parçasına dönüşmüş, sıradanlaşmış bir kullanımlarının olduğu görülebilir hem de din dilinin canlı bir taşıyıcısı olarak görülebilir. Yineleyerek söylüyoruz: Sözü ettiğimiz isimlerin kullanımları hep aynı farkındalıkla gerçekleşen bir tercihin sonucu değildir. Örneğin "Muhyî'd-dîn" adında olduğu üzere, bütünüyle anlam içeriği esas alınarak ve özel bir anlam yüklenerek kullanımları, öylece algılanmaları gerçeğini göz önünde tutmak gerekir.

Bilinen anlamlarına ya da dinî oldukları cihetiyle asgari sahip olunan kanaate binaen kullanımlarının tercih edilmesi yahut da dinî münasebeti hiçbir surette kurulmaksızın sırf içinde bulunulan kültürün hazır sunduğu isimler olarak şu veya bu nedenden dolayı benimsenmiş bulunmaları yönüyle sözü ettiğimiz isimlerin gerek tarihsel gerekse aktüel durumlarının birbirine benzerlik arz ettiği söylenebilir. Ancak burada şu soruları sormayı gerekli görüyoruz: Eyyubiler ve Memlükler zamanından önce neredey-

⁹¹ Ahmed, "Mu'cemu'l-esmâi'l- muzâfeti ilâ'd-Dîn".

⁹² Ahmed, "Mu'cemu'l-esmâi'l- muzâfeti ilâ'd-Dîn".

⁹³ Mehmet Aydın, "Edebiyatın Dili Üzerine", Dergi Park, erişim: 3 Aralık 2018, <http://dergipark.gov.tr/milliegitim/issue/36938/422330>.

⁹⁴ Aydın, "Edebiyatın Dili Üzerine".

se hiç olmadığını, bundan da önemlisi daha sonraları ve tabii günümüzde yaygın olsa da asla o yoğunlukta bir kullanımının bulunmadığını dile getirdiğimiz, dine atıfla isim oluşturmak bu evrede neden bu kadar revaçtaydı? Gerisinde ne tür bir dürtü bulunmaktaydı? İlgili isimlerin kendileri ne tür bir motivasyona kaynaklık etmekteydi? Tarihin bu kesitinde Haçlılar ve Moğollarla girilen mücadeleler neticesinde Müslümanların uğradıkları kayıplar ve sonrasında yaşanan ümitsizlikler bir etki olarak düşünülebilir. Nitekim M. İkbâl, “Tatar istilâsının bütün muasır tarihçileri, Bağdat harabiyetini anlatırken, İslâmın istikbali hakkındaki yeis ve bedbinliklerini olduğu gibi belirtmemeğe gayret ederler”⁹⁵ diyerek durumun vahametine işaret etmiştir. Yine araştırmacıların çok farklı yorumlarına konu olan bir tutum olarak Gazzâlî’nin “bilhassa Kudüs’ün işgaliyle bütün İslâm dünyasını derin üzüntüye boğan Haçlı saldırıları karşısında sessiz kal[mış olması], hiçbir eserinde bu gelişmelerden tek bir kelimeyle bile söz et[memiş olması,]”⁹⁶ üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Diğer taraftan kimi zaman elde edilen kazançlar sonrasında yaşanan minnettarlık duygularının ve bu duyguların yoğun düzeyde yaşanılmasının ilahî olana eğilimleri artırdığı ve bu yoğun duyguların sözünü ettiğimiz uygulamaya bir şekilde tesirde bulunduğu da düşünülebilecek nedenlerden bir tanesidir. Zira “din duygusunu içten gelecek uyandıran durumlar bu durumlardır.”⁹⁷ Bu noktada parantez içi bir açıklama olarak şu notu düşmek lazım gelir ki: O da din müntesibinin dinî davranışlarının bu tür duyguların etkisine açık, hatta onların sonucu olduğunu söylemek ile Freud’un ve Marks’ın iddia ettikleri gibi, bizatihi dinin kendisinin “insanî bir ürün” olduğunu söylemenin aynı şey olmadığını.⁹⁸ İkinci türden bir iddia yani dinin kendisini duygusal çöküntüler ya da yükselişler sonrasında ürünü olarak görmek, dinî davranışa ya da “dinin sadece bir bölümün[e]”⁹⁹ yönelik kısmî bir açıklamayı dinin bütününe teşmil etmek gibi bir duruma yol açar ki bunun “din” olgusunu açıklamada yeterli ve yerinde bir adım olmadığı açıktır. Meselemize dönüyor ve diyoruz ki: Eğer bu çıkarımımız doğru ise dine atıfla isimlendirmenin sonraki evrelerde bu yoğunlukta ve canlılıkta bir talebe konu olmayışını da anlamaya bir parça katkı sunacaktır. Şöyle ki: Bu tarihsel evrenin

⁹⁵ Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, trc. Sofi Huri, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 170.

⁹⁶ Çağrı, “Gazzâlî”, 13: 493.

⁹⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 90.

⁹⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 86, 92, 93, 114.

⁹⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 92.

konjunktürel realitesi gereği yaşanan duygusal yoğunlukların, sonraki zamanlarda, bu biçimde, tezahürünün olmadığını söyleme rahatlığına sahip olmasak bile bu tarz bir yönelime yol açacak şekilde bir yansımalarının olmadığını söyleyebiliriz. Zira vakıa bu yöndedir. Bu arada, duygu yoğunluklarının yol açtığı dürtüsel eğilimlerin "geçici bir tabiata sahip"¹⁰⁰ olduğu ve bunun dinî eğilimler için de geçerli bir durum olduğu, aynı tepkilerin sürekliliğinin bulunmayışının bu açıdan da yorumlanabileceğini göz önünde bulundurmamak iş görecektir. Bu durum, sadece birey bazında değil; toplum bazında da geçerli bir durumdur. Dışarıdan değerlendirildiğinde aynı gibi görünen etkilerin, gerçekte aynı olup olmadıklarının kabaca değerlendirilmesinin yanılsmaya yol açabileceğini, bir olgunun aynı tezahürlere mani konjunktürel nüanslarının bulunabileceği seçeneğini, tarihsel tezahür farklılığını da ıskalamadan göz önünde bulundurmak gerekecektir.

Dinin anlamı noktasında bir açıklama imkânı da barındıran psikolojik dinamikler ile dinî davranışlar arasında bir ilinti, hatta bir uygunluk, gözlenebilir bir durumdur.¹⁰¹ Aynı psikolojik ya da sosyolojik dinamiklerin hep aynı türden ya da aynı yoğunlukta bir davranışa yol açmayabileceği açıktır. Buradan hareketle farklı(/sonraki) dönemlerde yaşananların, din ya da dinî olan ile münasebeti kurulabilecek ne türden ve ne düzeyde yansımaları yol açmış olabileceğinin ayrı bir önem arz ettiğinin ayırında olmak gerektiğinin altını çiziyor ve yöneldiğimiz meselenin *ilk flash* olan bu çalışmamızı burada nihayete erdiriyoruz.

SONUÇ

Gerek din gerekse dil, her ikisi de insanî tecrübelerdir. İlki, varlığının anlamını; diğeri varlığının imkânını insanla bulur. İkisi de insanın fitratıyla münasebetlidir. "İnsan konuşan canlıdır" ve konuşmak onun fitraten sahip olduğu bir niteliktir. Konuşmak sözcükler, anlam çağrıştıran semboller(/kelimeler) gerektirir ve insan bunu edinmeye muktedirdir. Çünkü insan "sembol yapan canlıdır." Sembolleştirmenin sözel tezahürü olan isimler, ya kişileri ya şeyleri sembolize eden kelimelerdir. İletişimde ağırlıklı yere sahip olan bu türden semboller, insanî bir gerçekliğe tekabül eder. Din de insanın fitri gerçeğidir ve insanın bütün hayatını muhatap alır. Bu sebeple hayatındaki kaçınılmazlardan biri olan şahsa yönelik "isim verme" eyleminde, kişinin dinsel olanı gözetererek adım atması anlamsız değildir. İşte

¹⁰⁰ Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 91.

¹⁰¹ Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 97.

“Din”i, kendisine atıfta bulunulan bir tamlayan olarak alıp isim oluşturması insanın bu anlamlı eğiliminin bir uzantısıdır.

İsim verirken dinî olanı gözetmek, dinine sadakatle bağlı her din müntesibinden beklenebilir bir durumdur. Lakin “Din”e atıfla isim verme yönündeki bir uygulama ve tercihi açısından baktığımızda, şunu ifade etmek durumundayız: Biz Müslüman toplumları eksen alarak konumuza bir çerçeve belirlemiş olduğumuzdan diğer dinî kültürlerde bu yönde bir uygulamanın ne varlığına ne mahiyetine ne de tercih keyfiyetine dair malumat edinmek için bir araştırmaya girdik. Ancak kendi sınırı çerçevesinde yaptığımız hem tarihsel hem de güncel bir okumanın neticesi olan bu çalışmamızdaki tespitlerimizi şöyle özetlememiz mümkündür:

Dine atıfta bulunularak oluşturulan isimlerin bir şahsa herhangi bir niteliğinden dolayı verilen ve sonradan isimleşen lakaplar olarak kullanımları söz konusu olduğu gibi doğrudan isim olarak kullanımları da söz konusudur.

İlk İslâm toplumlarında rastlanılmadığını söyleyebileceğimiz bu türden isimlendirme, tarihin sonraki bir evresinde varlık kazanmış ve ilgili isimler bu evreden sonra yaygın bir şekilde görünür olmuşlardır. “İsim tamlaması” olmaları yönüyle yapıcı aynı, ancak tamlamanın bir ögesi olan “tamlanan”ın kelime çeşidi (master, isim, sıfat, ism-i fail, mübalağalı ism-i fail, ism-i tafdil ve ism-i meful) olarak farklı olduklarını ve bu farklılığın ismin anlamına da yansıdığını gözlemledik. Bu türden isim oluşturmada bu farklı yapıların kullanımlarının nicelik açısından aynı oranda olmadıkları kaydetmemiz gereken bir diğer husustur. Öte yandan birbirine yakın anlamlı ve tamamen farklı anlamlı olanların bulunduğu bir çeşitlilikle genel olarak yaygın bir şekilde kullanıma girmiş olduklarını gözlemlediğimiz bu isimlerin kimisinin diğerine göre oldukça rağbet gördüğünün ve bu durumun günümüze kadar süregeldiğinin altını çizme gereği duyuyoruz.

Başlangıçta dinî amaç güdülerek ve dinî anlamı bilinerek üretilen ve kullanılan bu isimlerin sonraları ya anlamı bilinmeden, fakat dinî olduğu yönünde asgari bir bilginin eşlik ettiği bir tercihle, ya da dinî bir kaygı güdülmeksizin farklı saiklerle tercih edilmiş olduklarını da bir vakia olarak kaydetmek lazımdır.

Genel olarak bakıldığında hem övgü hem de yergi amaçlı verilebildiğini bildiğimiz lakapların, din ile ilişkilendirilmiş biçimleriyle bütünüyle övgü amaçlı verilmiş olmaları dikkate değer bir husustur. Yine dikkate değer bulduğumuz ve spesifik bakış açılı çalışmalara konu olabileceğini düşündüğümüz

müz bir diğer husus, bu türden isim ya da lakapları bulunan kadın ismine rastlanılmamış olmasıdır.

Anlamı eksen alan şuurlu bir tercihin haricindekileri yine hariçte tutarak son olarak ifade etmek istediğimiz husus, din atıflı şahıs isimleri vermenin ve bunların kullanımlarının tamamıyla övgü amaçlı olmalarına paralel olarak dinî açıdan bütünüyle müspet anlam içermelerinin de gözetilmiş olduğunu var saymak durumunda olduğumuzdur. Lakin nadir de olsa tartışmaya, en azından yoruma açık olduğu yönünde izlenim oluşturan isimlerin de olduğunu gözlemledik. Bu türden isimlerin en bariz örneği olarak öne çıkardığımız "Muhyî'd-dîn" adını, bu çalışmamızın ardı sıra gelen, aynı genel başlık altında, lakin müstakil ikinci bir yazımızda araştırma, inceleme, sorgulama ve değerlendirme konusu ettiğimizi belirtmek isteriz.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Burak Fatih. "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2013): 143-169.
- Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, trc. Süleyman Derin-Kenan Dönmez-Metin Uçak-Mehmet Kaynar. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996.
- Ahmed, Diyana, "Mu'cemu'l-esmâi'l- muzâfeti ilâ'd-Dîn". el-Hivaru'l-Mutemeddin. erişim: 04 Temmuz 2018. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284747>.
- Avcı, Casim. "Mu'tasım-Billah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31: 380-382. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Aydın, Mehmet. "Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefî Bir Tahlil-". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 25-44.
- Aydın, Mehmet. "Edebiyatın Dili Üzerine". *Dergi Park*. Erişim: 3 Aralık 2018. <http://dergipark.gov.tr/milliegitim/issue/36938/422330>.
- Bedir Murteza-Ferhat Koca. "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34: 266-267. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thr. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ. 5. Baskı. Beyrût/Dimaşk: Dâru'l-İbni'l-Kesir ve'l-Yemâme, 1993/1407.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üzerine Bir deneme*. trc. N. Arat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Çağrıçı, Mustafa. "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13: 489-505. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

- Çüçen, A. Kadir. *Klasik Mantık*. Bursa: Sentez Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. “Önsöz”. *Fütûhâtı Mekkiyye*, İbh Arabî. Trc. Ekrem Demirli, 1: 7-11. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Eren, Hasan- Gözaydın Nevzat - Parlatır İsmail - Tekin Talât - Zülfikar Hamza. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara. Türk Dil Kurumu, 1988.
- Fayda, Mustafa. “Halid b. Velid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15: 289-292. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gündüz, Şinasi. “Giriş”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Edit. Şinasi Gündüz, 18-33. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Gündüz, Şinasi, “İslam”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Edit. Şinasi Gündüz, 35-75. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Güner, Ahmet. “Müttakî-Lillâh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32: 223-224. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Güner, Ahmet. “Nâsirüddeve”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 402-403. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Hasan, İbrahim Hasan. *İslam Tarihi (Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal)*. trc. İsmail Yiğit. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzibu't-Tehzib*. 1. Baskı. Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn Ömer İbn Kesir İbn Davud İbn Kesir el- Dimaşki el- Kuşeyri. *el-Bidaye ve'n-Nihaye (Büyük İslam Tarihi)*. trc. Mehmet Keskin. , İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. Trc. Sofi Huri. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- İsfehânî, Râgıb. *Mufredatu Elfâzi'l-Kur'ân*. Şam: Daru'l-Kalem. 2009.
- Kaya, Mahmut. “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20: 520-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1999.
- Kılıç, Muhammed Erol. “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20: 493-516. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kılıç, Muhammed Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Köse, Ali – Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. Timaş Yayınları. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

- Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Küçük, Hülya-Semih Ceyhan. "Râbia el-Adeviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34: 380-382. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Merçil, Erdoğan. "Bahâüddeve". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4: 475-476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. İstanbul: Divan Yayınları, 2011.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kâim-Biemrillâh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24: 210-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Özaydın, Abdülkerim. "Tutuş". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41: 446-449. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012
- Sarı, Mevlüt. *el- Mevarid Arapça-Türkçe Lügat*. İstanbul: Bahar Yayınları. 1982.
- Sevim, Ali. "Keyhüsrev- I". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25: 347-349. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Sevim, Ali. "Süleyman Şah- I". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38: 103-105. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Sümer, Faruk. "Keykubad- I". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25: 358-359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Tillich, Paul, "Sembolik (Remzi) Olarak Dinî Dil". *Din Felsefesi -Seçme Metinler-*. Michael Peterson vd., trc. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Topçu, Nurettin. *Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Tümer, Günay. "Din". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9: 312-320. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yüksel, Mücahit. *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2016.

BİR HADİS TENKİD KRİTERİ OLARAK UMÛMÜ'L-BELVÂ KAVRAMI

THE CONCEPT OF UMUMU'L-BELVA AS A METHOD OF HADITH CRITICISM

AHMET AYDIN

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ,
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
ahmet.aydin@bilecik.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-0943-8813>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
19 Ekim / October 2018

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Aydın, Ahmet, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı [The Concept of Umumu'l-Belva as a Method of Hadith Criticism]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 5/9 (Aralık/December2018): 361-398.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



BİR HADİS TENKİD KRİTERİ OLARAK UMÛMÜ'L-BELVÂ KAVRAMI*

Öz

Hanefî mezhebinin âhâd haber anlayışı çerçevesinde geliştirdikleri tenkid kriterlerinden birini umûmü'l-belvâ kavramı teşkil etmektedir. Hanefî fıkıh âlimleri insanların genelini ilgilendiren bir mesele hakkında gelen bir rivayetin, âhâd haber derecesinde kalamayacağını en azından kendilerinin meşhur olarak adlandırdıkları bir seviyede nakledilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu çalışma Hanefî usul eserleri merkezinde kronolojik olarak bu kavramın gelişimini incelemeyi ve mezhebin umûmü'l-belvâ telakkisini tespit etmeyi hedeflemektedir. Modern dönem öncesinde Ebû Hanîfe'nin umûmü'l-belvâyı bir hadis tenkid kriteri olarak dikkate almadığı, bu anlayışın daha sonraki bir dönemde mezhep âlimleri tarafından geliştirildiğine yönelik tespitler var olmakla birlikte modern dönemde bu tezin birçok araştırmacı tarafından savunulduğu görülmektedir. Bu kavramın tarihî gelişimine yönelik bir incelemenin söz konusu bu tartışmaya küçük bir katkı sunacağı söylenebilir. Furû-i fıkha dair birçok meselede ilgili rivayetin umûmü'l-belvâ olan bir konuda gelmesi sebebiyle mezhebin diğer mezheplerden farklı hükümleri savundukları görülür. Bu çalışmada sözü edilen bu meseleler bağlamında umûmü'l-belvâ anlayışının furû-i fıkha dair konulardaki sonuçları ele alınarak mezhepler arasındaki ihtilâf nedenlerinden biri olarak bu kavram üzerinde durulması planlanmaktadır. Aynı zamanda Hanefî mezhebine bu anlayışları sebebiyle yöneltilen itiraz ve eleştiriler de bu makale içerisinde inceleme konusu edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Umûmü'l-Belvâ, Manevî İnkıtâ, Haber-i Vâhid, İsa b. Ebân

THE CONCEPT OF UMUMU'L-BELVA AS A METHOD OF HADITH CRITICISM

Abstract

One of the methods of criticism which Hanafi sect developed in the frame of the hadith concept is umumu'l-belva. The Hanafi jurisprudents accept that a narration about an issue that concerns the general public cannot remain at the level of haber-i vahid. According to them, at least they should be transported at a level that they call it meshur. This study aims to chronologically examine the development of this concept in the center of Hanafi usul works and to determine the understanding of the concept of umumu'l-belva. It was alleged that Abu Hanifa did not accept umumu'l-belvâ as a method of hadith criticism, but was developed by sectists in his later period. This thesis has been defended by many researchers in the modern period. It can be said that a review of the historical development of this concept will make a small contribution to this discussion. It is seen that the Hanafi school advocated different provisions from other denominations on many issues related to islamic law because of the coming of the hadith on a subject which is umumu'l-belva. It is planned to focus on this concept as one of the reasons for the conflict between the sects. At the same time criticisms of the Hanafi school because of these views will be examined in this article.

Keywords: Hadith, Umum al-Balwa, Spiritual Disconnection, Khabar al-Wahid, İsa b. Eban

* Bu makale 2007 yılında tamamlanan "İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı" başlıklı yüksek lisans tezinin ilgili bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from the relevant part of my master's thesis presented in 2007.

GİRİŞ

Hanefî fıkıh âlimlerinin âhâd haberin kabulü için aradıkları ve manevî inkıta kavramı altında inceledikleri şartların bir yönünü söz konusu rivayetin, umûmü'l-belvâ olan bir konuda gelmesi meselesi teşkil etmektedir. Hanefî âlimleri toplumun genelini ilgilendiren bir mesele hakkında nakledilen bir rivayetin, en azından kendilerinin meşhur olarak adlandırdıkları bir seviyede nakledilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşlerinin temelinde, hadislerin nakil keyfiyeti üzerinde düşünerek, onların naklini etkileyen hususları belirlemeye çalışmalarının yattığı söylenebilir. Sözü edilen bu çaba Hanefî ulemâsını umûmü'l-belvâ olan meseleler ile olmayanların arasını tefrik etmeye götürmüştür. Bu bakımdan Hanefî mezhebinin haber anlayışında umûmü'l-belvâ olan meselelere özel bir önem atfedildiği ve bu konunun onların haber anlayışını diğer mezheplerden ayıran temel karakteristiklerden biri olduğu söylenebilir. Hanefî fıkıh âlimleri umûmü'l-belvâ telakkilerine dayanarak furû-i fıkıhın birçok sahasında diğer mezheplerden farklı hükümleri savunmuşlar ve bu anlayışları başta Şâfiî fıkıh âlimleri olmak üzere fıkıh tarihi boyunca eleştiri konusu olmuştur. Hukuk mantığı açısından amel-i Ehl-i Medine ile benzeşen yönlerinin bulunması ve erken dönemden itibaren bu iki kavram arasında yakınlık kurmaya yönelik girişimler de bu kavramın gelişimi açısından önem arz eden hususlardan biridir. Ayrıca Hanefî mezhebi dışında İbn Teymiyye gibi furû-i fıkıha dair birtakım konuları temellendirmek üzere bu kavramdan yararlanan isimlere de ulaşılabilir. ¹ Bu anlayışın bir kavram olarak kullanılmasa da zihni varlığının mezhebin ilk döneminden itibaren mevcudiyeti tartışma konusu olmuştur. Bu anlayışa karşı çıkan isimler Ebû Hanîfe ve halkası tarafından umûmü'l-belvânın bir tenkid metodu olarak kullanılmadığını, bu kavram ve anlayışın daha sonraki bir dönemde ortaya çıktığını ispat etmeye çalışmışlar ve ilk olarak kim tarafından geliştirildiğine yönelik farklı tespitler yapmışlardır.

Modern dönemde umûmü'l-belvâ kavramını ele alan monografiler ve ulaşılabilirliği kadarıyla bu kavrama temas ettiği görülen eserler incelendiğinde bu konuda az sayıda çalışmanın kaleme alındığı görülmektedir. ²

¹ Mustafa Baktur, "Umûmü'l-belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 155.

² Abdülmuiz Hariz, "Haberü'l-vâhid fî mâ teummü bihi'l-belvâ", *Dirâsât* 25 (1998): 27-45; Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2004): 19-31; Mehmet Ali Yargı, "Fıkıh Usûlcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006): 141-180; Mus'ab Mahmûd Ahmed Kevârî, *Umûmü'l-belvâ ve eseruhâ*

Bu kavramı ele alan çalışmaların bir kısmı ise umûmü'l-belvâyı zaruret ve kolaylaştırma ilkeleri çerçevesinde incelemekte Hanefî mezhebinin âhâd haber anlayışı zemininde konuyu ele almamaktadır.³ Umûmü'l-belvâ kavramının sükûtî icmâ, istihsan ve sedd-i zerâi' kavramı ile olan ilişkisi de müstakil olarak incelenmeyi bekleyen konular arasındadır.⁴ Bu çalışmada umûmü'l-belvâ kavramı Hanefî mezhebinin uyguladığı hadis tenkidi esasları bağlamında incelenecek ve arz edilen diğer konu ve kavramlar ile ilişkisi tartışılmayacaktır. Mezhebin haber anlayışının tespitine, bu kavramın mahiyeti ve fıkıh usulündeki yerine dair bir incelemenin önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir. Bu çalışma da sözü edilen bu mesaiye küçük de olsa bir fayda sağlama çabasıdır.

1. UMÛMÜ'L-BELVÂ KAVRAMI

Umûmü'l-belvâ, sözlükte “kapsamak, içine almak” gibi manalara gelen عم fiilinin⁵ mastarı olan عموم kelimesinin بلى fiilinden türeyen ve “denemek, sınamak, imtihana tâbi tutmak” gibi manaları içeren belvâ⁶ sözcüğüne iza fet edilmesiyle ortaya çıkan bir terkiptir. Belvâ kelimesi, insanların başına gelen hayır ve şerri birlikte ifade edebilecek bir kullanıma sahiptir.⁷ Hanefî usul eserlerinde Cessâs'ın “İtikâdî Konularda Haber-i Vâhidin Kabulü” ve “Haber-i Vâhidin Kabul Şartları” başlıkları altında⁸, Debûsî'nin “Haber-i Vâhidin Resulullah'tan (s.a.v) Müsned ve Mürsel [Olarak Nakledildiği] Kesinlik Kazandıktan Sonra Ona Boyun Eğmek” adını verdiği bölüm içerisinde⁹ umûmü'l-belvâ kavramını ele aldığı görülmektedir. Mânevî inkitâ kavramına yer veren usul âlimleri umûmü'l-belvâyı naslar arasındaki teâruzun (muâraza) nedenlerinden biri olarak işlerken, Şâşî bu kavrama haber-i vâhidin kabul şartlarından biri saydığı “rivayetin zâhire muhalefet etmesi”

¹ *ale'l-haberi'l-vâhid* (Yüksek Lisans tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1431/2010); Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 226-235.

³ Müslim b. Muhammed ed-Devseri, *Umûmü'l-belvâ* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000); Ercan Eser, “İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umûmü'l-Belvâ İstihsan İlişkisi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016): 77-110; Mehmet Selim Aslan, “Şâfiî Mezhebine Göre Umûmü'l-Belvânın Şer'i Hükümlere Etkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 55 (2018): 928-944.

⁴ Devseri, *Umûmü'l-belvâ*, 243-320; Baktır, “Umûmü'l-belvâ”, 42: 155.

⁵ Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn* thk. Mehdi Mahzumî, İbrâhim Samerrâi (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbuât, 1988), 1; 93-94; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 12; 426-427.

⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8: 340; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 14: 84.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 14: 84.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü'l-fıkh*, nşr. Uceyl Câsim Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), 3: 107, 114.

⁹ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 196.

maddesi çerçevesinde yer vermiştir.¹⁰ Pezdevî umûmû'l-belvâ kavramını kullanmamakta konuyu işlerken şöhret kelimesinden yararlanmaktadır. Eserin şerhinde Abdülaziz el-Buhârî ise bu meseleyi umûmû'l-belvâ başlığı altında ele almaktadır.¹¹

Klasik kaynaklarda hakkında az sayıda tanıma ulaşılabilen umûmû'l-belvâ kavramının usul müellifleri tarafından örnekler üzerinden anlatılmaya çalışıldığı görülmektedir. Tespit edilebilen ilk tanım, yaşadığı dönemde Irak'taki IV. asır Şâfiî ulemâsının önde gelen siması kabul edilen Ebû Hâmid el-İsferâyînî'ye¹² (ö. 406/1016) aittir. Günümüze ulaşmamış olan *et-Ta'lika*¹³ adlı eserinde, Zerkeşî'nin yaptığı iktibasa göre İsferâyînî, umûmû'l-belvâ kavramını “Her insanın bilmeye muhtaç olduğu şey”¹⁴ olarak tanımlamaktadır. Umûmû'l-belvâ kavramının bir başka Şâfiî fakihî tarafından da tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. H. 749 (1349) yılında Kahire'de vefat eden Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî¹⁵ İbnü'l-Hâcib'in *Müntehel-vusûl*'üne yazdığı *Beyânü'l-muhtasar* adlı ihtisarında umûmû'l-belvâyı şu şekilde tanımlamaktadır: “Sadece bir kimseye mahsus olmaksızın bütün insanların [kendisine] ihtiyaç duyduğu şey”¹⁶ Mezkûr tanımın İsferâyînî'nin yukarıda yer verilen tanımının geliştirilmiş hâli olduğu söylenebilir. Günümüze ulaşan literatür incelendiğinde umûmû'l-belvâ kavramının tanımını yapan ilk Hanefî usul müellifinin Pezdevî'nin *Usûl*'ünü şerh eden Abdülaziz el-Buhârî olduğu söylenebilir. Abdülaziz el-Buhârî, umûmû'l-belvâyı “Genel olarak kendisine [çokça] ihtiyaç duyulan [konular]”¹⁷ olarak tarif etmektedir. Bu ifadenin, Abdüla-

¹⁰ Nizâmüddin eş-Şâfi, *Usûlü'ş-Şâfi*, thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 204-205.

¹¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3. Baskı, tâl'ik ve thrc. Mutasım billah Muhammed el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1997), 3: 35.

¹² Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Herevî el-Abbâdî, *Kitâbu tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 107; Ebû İshak Cemâleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 2. bs, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1981), 123-124; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: Dâru'l-Beşâir'l-İslâmiyye, 1992), 1: 373-377; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyan ve enbâu ebânâ'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1978), 1: 72-74.

¹³ Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 124.

¹⁴ «أن كل احد يحتاج الي معرفته *Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh*, 2. Baskı, haz. Abdülkâdir Abdul Anî (y.y.: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûn'l-İslâmiyye, 1992), 4: 347.

¹⁵ Ebû Muhammed Cemâleddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdullah Muhammed Cuburî (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981), 1: 172-173, Ebû's-Sidk Takyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed Kadî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, tsh. Hâfız Abdülhalim Han (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 3: 71-72.

¹⁶ Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhi Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Baka (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kura, 1986), 1: 746.

¹⁷ «فيما تمس الحاجة إليه في عموم الاحوال *Keşfü'l-esrâr*, 3: 35.

ziz el-Buhârî'nin muasırı ve halefi olan diğer usul âlimleri tarafından yaygın bir kabul görerek, umûmü'l-belvâ hakkında Hanefîler'in ortak tanımı haline geldiğini söylemek için yeterli delil bulunmamaktadır. Umûmü'l-belvâ kavramına yer veren ilk Hanefî usul eserinden itibaren -Abdülaziz el-Buhârî'nin tanımında geçtiği üzere- “insanların çoğunun bazı konuları müşterek olarak bilmeye duyduğu ihtiyaç” unsuru vurgulansa da bu durum bir tanım olarak dile getirilmemiştir. Abdülaziz el-Buhârî'nin tanımına yakın bir diğer tarif ise kendisinden bir asır sonra yaşayan İbnü'l-Hümâm'a aittir. İbnü'l-Hümâm eserinde umûmü'l-belvâ kavramını “[İnsanların] Genelî tarafından şiddetle ihtiyaç duyulan ve çokça tekerrür eden [şeyler]” olarak tanımlamıştır.¹⁸

Modern dönemde yapılan çalışmalara bakıldığında, bir hükmün bilinmesine duyulan ihtiyâcın sadece meselenin sıkça tekerrür etmesiyle ilişkilendirilmesi bakımından bazı tenkid edilebilecek hususlar bulunmakla birlikte kavramı karşıladığı düşünülebilen “Sık sık tekrar etmesiyle mükellef kişilerin karşılaşmaktan vâreste kalamadıkları durumlar” şeklindeki bir tanıma ulaşılabilmektedir.¹⁹ İncelenen usul eserleri ve usul âlimlerinin ele aldıkları örneklerde dikkat çektikleri noktalar çerçevesinde umûmü'l-belvâ kavramının “İnsanların ferdî ve toplumsal olarak bilgisine ihtiyaç duyması”²⁰ ve “düzenli olarak yahut da muayyen bir vakti olmaksızın sıkça tekrarlanması (تكرره يحتاج الكل إليه حاجة متأكدة مع كثرة)”²¹ unsurları üzerinde temerküz ettiği söylenebilir. Usul eserlerinde vurgulanan hususlara işaret etmesi bakımından bu kavrama yönelik en kapsamlı tariflerden birinde umûmü'l-belvâ “çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay ve durumları ifade eden bir kavram” olarak tanımlanmıştır.²²

Umûmü'l-belvâ kavramının Hanefî âlimleri tarafından kullanılmaya

¹⁸ Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932), 350.

¹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 5: 401. Modern dönemdeki diğer tanımlar için bkz. Vehbe Zuhayli, *Nazarîyyetü'd-darüretiş-şer'iyye mukareren meâl-kanûn*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 123; Ba Hüseyin, *Kaidetü'l-meşakka teclibü't-teysir* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 164; Mâhir Yasin Fehl, *Eserü ilel'l-hadis fî ihtilâfi'l-fukahâ* (Amman: Dâru Ammar, 2000), 165; Devserî, *Umûmü'l-belva*, 45, 52, 54, 55, 59.

²⁰ Cessâs, *Usûl*, 3: 107; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefa Efgâni (Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1954), 2: 364; Ebû's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 148-149; Ebû'l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Bezlu'n-nazar fî'l-usûl* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992), 476.

²¹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 350.

²² Baktır, “Umûmü'l-belvâ”, 42: 155.

başlanması ve usul eserleri içerisindeki gelişimi incelendiğinde, kavramın ortaya çıktığı tarih hakkında erken sayılabilecek bir tespite ulaşılabilmektedir. Abdülaziz el-Buhârî, haber-i vâhidin kabulünde hadisin muhtevasının umûmü'l-belvâ özelliği taşıyan bir mesele olup olmadığını dikkate alan ilk Hanefî usul âliminin Kerhî olduğunu söylemektedir.²³ Ayrıca “mütekaddimîn” Hanefî ulemâsı içerisinde saydığı Kerhî'nin görüşünün, “müteahhirîn” âlimler tarafından benimsendiğini belirterek, kavramın mezhep içerisindeki gelişimine dair bir değerlendirme de yapmaktadır.²⁴ Abdülaziz el-Buhârî'deki kadar sarih olmasa da görülebildiği kadarıyla Hanefî usul eserleri içerisinde bu görüşü Kerhî'ye atfeden ilk müellif Üsmendî'dir.²⁵ Abdülaziz el-Buhârî'nin bu tespiti kavramın tarihçesi hakkında doğru olmakla birlikte, umûmü'l-belvâ'nın zihni varlığının Kerhî'den önce var olmadığı sonucuna götürmemelidir.

Hanefî mezhebi dışındaki bazı usul âlimleri umûmü'l-belvâ kavramının ortaya çıkışını Ebû Hanîfe'ye kadar götürmektedir.²⁶ Örneğin Nevevî *el-Mecmû'* adlı eserinde şehitler için cenaze namazı kılınıp kılınmayacağı meselesi bağlamında Ebû Hanîfe'nin umûmü'l-belvâ olan konulardaki âhâd rivayetleri kabul etmediği tespitini yapmaktadır.²⁷ Mamafih aynı âlimlerin başka eserlerinde tespitlerini değiştirerek umûmü'l-belvâ kavramını Kerhî ve onun haleflerine nispet etmeleri²⁸ kavramın Ebû Hanîfe'den nakledildiğine dair bir bilgiye ulaşmadıklarını, bununla birlikte söz konusu anlayışın Hanefî mezhebine ait olduğunu vurgulamak istediklerini düşündürmektedir. Bir kısım fıkıh ve hadis usulü âliminin isim vermeksizin bu görüşün Ebû Hanîfe'nin ashabına âit olduğunu ifade etmeleri de bu tespiti destekler mahiyettedir.²⁹ İbn Reşîk (632/1234) ve Âmidî gibi bu görüşü doğrudan

²³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 35.

²⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 35.

²⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-Usûl*, 474.

²⁶ Ebû'l-Meâlî Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh* (Devha: Câmîatu Katar, 1978), 1: 665; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1980), 284.

²⁷ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib Mutî'î (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 5: 161.

²⁸ Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem Nibali, Şübeyr Ahmed Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2: 431; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfa min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevveretü'l-Tibaa ve'n-Neşr, ts.), 2: 288.

²⁹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Ğarazî (Riyad: Daru İbni'l-Cevzi, 1996), 1: 355; Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücebî el-Bâcî, *İlhâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 344; Ebû'l-Feth Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Berhân el-Bağdâdî, *el-Vusûl ile'l-usûl*, thk. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd (Riyad: Dâru'l-Maârif, 1983), 2: 192; Ebû'l-Hattâb Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 3: 86.

Kerhî'ye nispet eden fıkıh usulü âlimlerine de söz konusu bu tartışma bağlamında işaret etmek gerekir.³⁰

Umûmü'l-belvâ olan konularda vârid olan haber-i vâhidlerin kabul edilmeyeceği görüşünü Kerhî'ye nisbet eden³¹ ve bu görüşü "Ebû Hanîfe'nin ashabının bir kısmı"³² ifadesi ile yahut da "re'y ashabının bir kısmı"³³ diyerek sınırlandıran usul âlimleri de bulunmaktadır. İsfahânî ve Tâceddin es-Sübki mezhebin genel kabûlünün bu yönde olduğunu ifade etmekte fakat buna katılmayan ve mezhep içerisinde azınlıkta kaldıklarını ifade ettiği bir kesime işaret etmektedir.³⁴ Cüveynî, mütekaddimîn âlimlerinin umûmü'l-belvâ olan konulardaki haber-i vâhidleri kabul ettikleri şeklinde bir tespit yapmakta ve Kerhi ile Ebû Hanîfe'nin ashabından müteahhir ulemânın bir bölümü dışında hiç kimsenin umûmü'l-belvâ anlayışını savunmadığını söylemektedir.³⁵ Mâlikî mezhebinin İfrîkiyye çevresinin önde gelen âlimlerinden biri olan Ebû Abdullah el-Mâzerî (ö. 536/1141) bu anlayışı Kerhî'ye ve müteahhir Hanefî ulemâsına nisbet etmekte, Cüveynî'nin yaptığı gibi bir sınırlandırmaya gitmemektedir.³⁶ Umûmü'l-belvâ anlayışını "Ebû Hanîfe'nin ashabi" diyerek mezhebin tamamına atfeden ve bu bakımdan tespit edilebilen en genel ifadelerden birini kullanan isim ise Fahreddin er-Râzî olmuştur.³⁷ Daha sonraki dönemde Râzî'de olduğu üzere umûmü'l-belvâ anlayışını Hanefîlerin geneline atfeden bir diğer isim Zerkeşî'dir.³⁸ Mamafih Hanefî mezhebi içerisinde bir kısım ulemâyı dışarıda bırakacak şekilde bir sınırlandırmayı teyid edecek bir görüş ayrılığı dikkat çekmektedir.

Umûmü'l-belvâ kavramının ortaya çıkışı ve bu kavramın âdiyetine dair tartışmalarda görülebildiği kadarıyla ihmâl veya göz ardı edildiği anlaşıl-

³⁰ Ebû Ali Hüseyin b. Reşîk, *Lübâbü'l-mahsul fi ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gazzâlî Ömer Câbi (Dübye: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâ't-Türâs, 2001), 1: 382; Seyfeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatu Muhammed, 1968), 2: 101.

³¹ Ebû'l-Fütüh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek es-Sühreverdî, *et-Tenkihât fi usûli'l-fikh*, thk. İyâz b. Nâmi Süleimî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 229; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 101.

³² Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 101.

³³ Sühreverdî, *et-Tenkihât fi usûli'l-fikh*, 229.

³⁴ İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 1: 746; Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdalkâfi es-Sübki, *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hacib*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 2: 445.

³⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, 2: 431.

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temimî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsul min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammar et-Tâlibî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 524.

³⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*, thk. Muhammed Hicâzî Sakka (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 83.

³⁸ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2. Baskı, thk. Seyyid Abdülazîz, Abdullah Rebî' (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1999), 2: 965.

lan bir Hanefî âlimi üzerinde durmak gerekmektedir. Umûmü'l-belvâ kavramını geliştirdiği kabul edilen Kerhî ile aynı dönemde yaşayan ve onun gibi umûmü'l-belvâ kavramını kullandığı tespit edilen bu isim Ebû Mansur el-Mâturîdî'dir. Mâturîdî, eserlerinde kendisini bir fakih olarak tanıtmakla birlikte h. IV. asırda Irak çevresinin, Hanefîliğin hâkim çizgisini temsil etmesi nedeniyle yaklaşık iki asır boyunca kendisinden söz edilmeyen bir isim olarak kalmıştır. Bunda Irak Hanefî ekolünün merkez şahsiyetlerinden biri olan Kerhî'nin usul anlayışının Debûsî ve sonrasındaki Hanefî ulemâsı tarafından takip edilmesi önemli bir etkidir.³⁹ Mâturîdî'nin usul anlayışını ortaya çıkarmak üzere kaleme alınan bir çalışma onun haber-i vâhidin kabulü için, hakkında âhâd bir rivayetin geldiği bir konunun bilinmesine genel bir ihtiyacın bulunup bulunmadığını araştırdığını ortaya koymaktadır. Mâturîdî bu durumu umûmü'l-belvâ kavramına çok yakın bir ifadeyle⁴⁰ dile getirmektedir.

Modern dönemde umûmü'l-belvâ kavramı hakkında yapılan bazı çalışmalarda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'den günümüze ulaşan eserlere bakılarak, kavramın lafzî varlığı tespit edilememekle birlikte haber-i vâhidin kabulünde, bilgisine insanların genel ihtiyaç duydukları konuların haber-i vâhid derecesinde kalamayacaklarına dair bir ilkenin mevcut olduğu sonucuna ulaşıldığı görülmektedir.⁴¹ Aktepe hicrî ilk iki asırdaki sünnet telakkileri hakkındaki çalışmasında Ebû Hanîfe'ye izafe ettiği bu görüşü Zencânî'nin *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-uşûl* adlı eserine dayandırmaktadır. Hanefî mezhebinin hadis anlayışında önemli bir yere sahip olan bu bilginin tâli bir kaynaktan delillendirilmesi tenkide açıktır.

Gerek Ebû Hanîfe'nin eserlerine ve gerekse diğer eserlerde ona atfedilen görüşlere bakıldığında, onun umûmü'l-belvâyı dikkate aldığını isbat edecek yeterli bilginin mevcut olmadığı söylenebilir. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin de dile getirilmemiş bir kıstas olarak bir hadisin umûmü'l-belvâ olan bir konuda vârid oluşunu göz önünde bulundurduğunu düşünüyor olsak da elimizdeki bilgiler ışığında böyle bir sonuca varılabileceği fikrine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira bir kısım müellifin umûmü'l-belvâ anlayışını Ebû Hanîfe'ye atfetmesi dışında onun görüşlerine bakılarak toplumun genel

³⁹ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (y.y.: y.y., 2001), 68.

⁴⁰ *فيما يلي به العام*. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Tevîlatü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 190.

⁴¹ İsak Emin Aktepe, *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 93, 108-109; Mehmet Ali Yargı, "Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", 157.

bir ihtiyacına istinaden bilgi sahibi olunması gereken bir konuda haber-i vâhidin kabul edilemeyeceğini söylediğine yahut da buna işaret ettiğine dair bir bilgiye ulaşılammaktadır.

Ebû Yusuf'un ise hadisleri tenkid ederken insanların genel ihtiyacından ötürü bir hadisin ma'rûf hale geleceği fikrine işaret ettiği birçok mesele tespit edilebilmektedir. Ma'rûf sünnete arz onun hadis tenkid metotlarından birini oluşturmaktadır.⁴² Ebû Yusuf, ganimetten şehitlere pay verilmesi konusunu ele alırken Bedir, Huneyn ve Hayber savaşlarında birçok kimsenin şehid düştüğünü ve onlara ganimetten pay ayrılmadığını söylemektedir. Konuyla ilgili temellendirmesi onun, söz konusu meselenin insanların geneli tarafından bilinmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir.⁴³ Bu temellendirmenin ileride umûmü'l-belvâ kavramıyla ifade edilen meselelerin husûsiyetlerinden biri olarak ele alınacak "tekerrür" vasfına mesned teşkil ettiği savunulabilir. Ebû Yusuf savaşlar ve şehid düşen insanların sayısına bakarak bu konudaki rivayetlerin haber-i vâhid derecesinde kalamayacağını düşünmektedir. Onun ma'rûf hadis anlayışı bağlamında çocuklara ganimetten pay verilmesi meselesini tartıştığı ve bu yönde bir uygulamanın ilim ehlinde ma'rûf olmadığını, zira megâzide böyle bir bilginin bulunmadığını söylediği görülür. Şâyet bu konuda bir bilgi olsaydı bize gizli kalmazdı diyerek bu yönde bir rivayetin yaygınlaşmasını beklediğine işaret etmektedir.⁴⁴ Bununla birlikte Ebû Yusuf'un metin tenkidiyle ilgili olarak öne çıkardığı hususlar olan hadisin şâz olup olmadığına ve hadisin yaygın bir şekilde bilinip bilinmediğine bakılması fikri ise doğrudan umûmü'l-belvâ ile ilgili konular değildir. Ebû Yusuf şâz kavramını infirâd eden hadisler hakkında kullanmaktadır. Bu açıdan Ebû Yusuf'un umûmü'l-belvâ olan bir meselede münferid kalan hadisleri şâz olarak adlandırdığını söylemek isabetli olmayacaktır. Bir hadisin aynı konudaki muhalif diğer hadislerle göre daha yaygın olarak bilinmesi, Hanefî âlimleri tarafından ilk dönemden itibaren tercih sebebi olarak kabul edilmektedir.⁴⁵

İnsanların fert ve toplum olarak ihtiyaç duyduğu ve bu sebeple çokça tekkerrür etmesi beklenen bir olayın haber-i vâhid seviyesinde kalamayacağını bir ilke olarak ifade eden ilk ismin İmam Muhammed olduğunu söylemek daha isabetli gözükmektedir. İmam Muhammed, savaşa katılan kimselerin

⁴² Mehmet Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 84-88.

⁴³ Ebû Yusuf, *er-Redd' alâ Siyeri'l-Evzâi* (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-meârifin-Nu'mâniyye, ts.), 24.

⁴⁴ Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 86.

⁴⁵ Ahmet Aydın, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkâtâ Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 72-82, 91.

ganimet malından çalması anlamına gelen gulûl konusundan bahsederken Şam âlimlerinin ganimetten çalan kimsenin yükünün yakılacağı görüşünde olduklarını söylemekte ve bunu tenkid etmektedir. İmam Muhammed'in, konuyla ilgili hadisin sened açısından zayıf olduğunu ortaya koymaya çalıştıktan sonra bu zayıflığı umûmü'l-belvâ fikriyle irtibatlandığı görülmektedir. Ona göre ganimet malından çalma hadisesinin, kendisinin yaşamış olduğu döneme kadar geçen zamana kıyasla en çok karşılaştığı yıllar Resulullah'ın (s.a.v) dönemidir. Gulûl suçunun fâilleri olarak ise "ashâb-ı gulûl" olarak adlandırdığı münafıkları ve bedevileri göstermektedir. İmam Muhammed, Resulullah'ın ganimetten çalanlara karşı onların eşyalarını yakmak şeklinde bir ceza uyguladığına dair bir rivayetin bulunmadığını söylemekte ve Resulullah'ın böyle bir ceza vermesi durumunda olayın yaygın (müstefiz) bir şekilde nakledilmesinin gerekli olacağını savunmaktadır. Hz. Peygamber döneminde çok sık vuku bulan bir olay hakkındaki hükmün meşhur bir şekilde nakledilmemesi İmam Muhammed'e göre hadisin sağlam bir kaynağının bulunmadığına işaret etmektedir.⁴⁶ Bu temellendirme, İmam Muhammed'in bir hükmün kendisine duyulan ihtiyaca paralel olarak yaygınlığının da artacağı ilkesini dikkate aldığını sarahaten ortaya koymaktadır. Buna göre umûmü'l-belvâ'nın ilk dönemlerde kavramsal varlığı tespit edilememekle birlikte bir ilke olarak muhtevâsının mevcut olduğu söylenebilir.⁴⁷

Umûmü'l-belvâ anlayışının, bu terimin ortaya çıkışından önce var olduğunu gösteren bir diğer ifade "umûr-ı âmme" terkididir. Cessâs'ın verdiği bilgiye göre İsa b. Ebân, (toplumun geneli tarafından bilinmesi gerektiğini zımnen anladığımız) "umûr-ı âmme"den olan bir mesele hakkında insanların haberdar olmadıkları âhâd (has) bir rivayetin gelmesini, haberin reddedilmesini gerektiren illetlerden biri olarak görmektedir. İsa b. Ebân'ın görüşlerini naklettikten sonra Cessâs'ın onun umur-i âmme konusundaki itirazını umûmü'l-belvâ kavramıyla karşılayacak şekilde ele alması bu irtibatı kuvvetlendirmektedir.⁴⁸

Hanefî usul eserlerinde umûmü'l-belvâ kavramının ifade edilmesindeki bir farklılığa burada değinilmesi faydalı olacaktır. Hanefî usul âlimleri

⁴⁶ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-Kebir*, thk. Abdülaziz Ahmed (Kahire: Câmîu'd-Düvelî'l-Arabiyye, 1971), 4: 1206-1209; Aktepe, *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet*, 122.

⁴⁷ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eseruhu fî'l-fikh* (Katar: Dâru's-Sekâfe, 1987), 212-213.

⁴⁸ Cessâs, *Usûl*, 3: 113-114.

tercihte bulunduğumuz ifadesiyle bu kavramı “umûmü'l-belvâ” terkihiyle kullandıkları gibi bazen “belvânın umûmî olduğu yerler” olarak tercüme edebileceğimiz bir cümle şeklinde de ifade etmektedirler.⁴⁹ Hanefî usul eserlerinde umûmü'l-belvâ kavramının manevî inkitâyı ortaya çıkaran durumlardan biri olarak kullanılmasının yanı sıra zaruret kavramıyla birlikte bu kavrama yer verildiği tespit edilmiştir.⁵⁰ Fürû-i fikh ve kavâid eserlerinde umûmü'l-belvâ kavramının meşakkat kavramının müterâdifi olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımın usul eserlerindeki göre dar manada olduğu söylenebilir.

2. BİR MESELENİN UMÛMÜ'L-BELVÂ OLUŞUNUN RİVAYETLERİN KAYNAK DEĞERİNE ETKİSİ

Hanefîlerin âhâd haberin kabûlünde bir hadis tenkid yöntemi olarak benimsedikleri ve rivayetlerin insanların ihtiyaçları nisbetinde yaygınlaşacağı fikrinden hareketle bir “asl (dinin temel kaynağı)” kabul ettikleri⁵¹ umûmü'l-belvâ anlayışının temelinde, hükmü itibariyle insanların geneli ni ilgilendiren bir konuda Resulullah'ın bilgi vermekten, ashabının da bu bilgiyi ona ihtiyaç duyan kimselere ulaştırmaktan kaçınmasının (tevkîf) mümkün olmayacağı düşüncesi yatmaktadır.⁵² Bir rivayetin nakledilmesi ile o rivayetteki bilgiye duyulan ihtiyaç arasındaki ilişki, Hanefî ulemâsı ile umûmü'l-belvâ olan bir konuda nakledilen âhâd haberin delil olarak kullanılması gerektiğini savunan âlimler arasındaki tartışmanın odak noktasını teşkil etmektedir. Hanefî âlimleri insanların, hakkındaki bilgiye genel bir ihtiyaç duydukları konulara dair hadislerin, sözü edilen ihtiyaca ve bu konulardaki soruların sıklığına paralel olarak artması gerektiğini savunurken, muhalifleri ise ihtiyaç ile rivayet arasında zorunlu bir ilişkinin mevcut olmadığı görüşündedir. Bu bakımdan Hanefî âlimlerin yalnızca olanı (menkul rivayetleri) değil olması gerekeni de göz önünde bulundurdıkları, diğer bir ifade ile umûmü'l-belvâ olan konudaki rivayetlerin meşhur seviyesine ulaşamama durumunu da menfî bir delil olarak dikkate aldıkları söylenebilir.

⁴⁹ Cessâs, *Usûl*, 3: 116, 117; Serahsî, *Usûl*, 1: 364, 368, 369; Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâicü'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdad: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûnü'd-Diniyye, 1987), 2: 643.

⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, 2: 130, 187.

⁵¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 368.

⁵² Cessâs, *Usûl*, 3: 114; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 199; Serahsî, *Usûl*, 1: 368; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 35; Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-fikh*, 148-149; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 474.

Hanefîler'in umûmü'l-belvâ anlayışına eleştiri yöneltten isimler, bir rivayetin tenkidindeki temel problemin senedle ilgili olduğunu kabul etmektedir. Râvilerinin güvenilir olduğu tespit edilen bir hadisin bilgi değeri bakımından "amel" ifade edeceği ve dinde itikâdî olmayan konularda zan ile amel edilebileceği bu konu çerçevesinde vurgulanmaktadır.⁵³ Burada yaşanan tartışmanın oturduğu düzlemin zannî bilgi ile amel edilmesi meselesi olduğu söylenemez. Zira dört büyük mezhep ulemâsının âhâd haberin bilgi değerinin zan olduğu ve zannî bilgi ile amel edilebileceği hususunda genel bir ittifakının bulunduğu görülmektedir. Fıkıh tarihine bakıldığında âhâd haberin bilgi değerinin 'ilm olduğunu kabul eden ancak birkaç istisnâî isme ulaşılabilir. Bu açıdan Hanefîlerin geliştirdikleri sözü edilen anlayışın aslî hedefinin, umûmü'l-belvâ olan konularla ilgili hadislerin nakil keyfiyetinin, bu özelliği taşımayan diğer rivayetlerden farklı olması gerektiğini ortaya koyabilmektedir.

Hanefî âlimleri umûmü'l-belvâ olan bir meselenin hükmünün, yukarıda muhtasar bir şekilde ifade edildiği üzere, insanların geneli tarafından bilinmesinin gerekli oluşunu birçok açıdan temellendirilmeye çalışmışlardır. Konuyla ilgili değerlendirmeler incelendiğinde meselenin, umûmü'l-belvâ olan konuların husûsiyetleri tespit edilerek, Resulullah (s.a.v) ve ashabına dinin yüklediği tebliğ vazifesi ile hadislerin nakli arasına bir irtibat kurularak ve rivayetlerin yaygınlık kazanması hakkında geçmişte yaşanan bir takım olayların tezahürleri delil getirilerek ortaya konulduğu söylenebilir. Ayrıca mezhebin görüşü, umûmü'l-belvâ olan konulara dair hükümlerin bilinmemesinin doğuracağı menfî sonuçlar üzerinde durularak da desteklenmektedir. Hanefîler umûmü'l-belvâ olan bir meselede bir rivayeti şâz kalmakla tenkid ederken ümmetin genel kabûlüne dayanmakta ve bu kabûlü icmâ olarak adlandırmaları da icmâ derecesinde olduğunu ifade etmektedirler.⁵⁴

2.1. Umûmü'l-Belvâ Olarak Görülen Meselelerin Hususiyetleri

Hanefî usul âlimlerinin umûmü'l-belvâ olarak kabul ettikleri konulara bakıldığında iki önemli hususun öne çıktığı görülmektedir. Birincisi bu konuların insanların gün içerisinde ya da belirli zaman aralıklarıyla tekrar ettikleri yahut da başlarına çoğu kez gelebilmesi dolayısıyla bilgisine muhtaç

⁵³ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, 2: 432-433; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Keşfü'l-müşkil* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2: 538.

⁵⁴ Lâmişi, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 155.

oldukları meseleleri haiz oluşudur. Bir konunun tekerrürü, Hanefî âlimleri tarafından ona duyulan ihtiyacı gösteren, hem de hükmün yaygınlaşmasına neden olan bir durum olarak değerlendirilmektedir.

İkincisi ise umûmü'l-belvâ olarak görülen konuların bir defaya mahsus gerçekleşmiş olsa bile çoğu insan tarafından şahid olunan ve hükmünün insanların geneli tarafından bilinmesi gerektiği düşünülen meseleleri kapsamıdır. Burada "bir defa" şeklindeki kaydın düşülmesi ileride ele alınacağı üzere hac ibadetiyle ilgili bir durumun umûmü'l-belvâ olarak görülmesine atıf yapmaya yöneliktir. Sözü edilen bu konu bir kez gerçekleşen bir olayda dahi umûmü'l-belvâ olan yönlerin bulunabileceğini göstermesi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu iki tespit çerçevesinde umûmü'l-belvâ olan meselelerin husûsiyetlerini toplumun genelini ilgilendiren konuları bilmeye duyulan ihtiyaç ve bu durumların tekerrürü olarak belirlemek mümkündür. Fakat bu iki hususiyetin birbirinden tefrik edilerek değil, bilakis iç içe değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira bazen ihtiyaç tekerrürün sebebi olabilirken bazen de tekerrürün bir neticesi halini alabilmektedir.

Umûmü'l-belvâ olarak kabul edilen meselelerin belirlenmesinde insanlar arasında yerleşmiş uygulamaların (amel) da dikkate alındığı görülmektedir. Buradan umûmü'l-belvâ olan bir meselenin uygulama yani delil olarak kullanılma açısından yaygınlık kazanması şeklindeki tezâhürünün, umûmü'l-belvâ meselelerin husûsiyetleri içerisine dahil edilebileceği sonucuna ulaşılabilir. Kastedilen amelin kimlere ait olduğu sorusu ise önem arz etmektedir. Hanefî âlimleri bir meselenin umûmü'l-belvâ olarak kabul edilebilmesi ve bu konuda haber-i vâhid derecesinde kalan rivayetlerin şâz olarak adlandırılması için bir zaman sınırlandırmasına gitmektedirler. İlk olarak Şâî tarafından dile getirilen ve hicrî ilk iki asır şeklinde belirlenerek⁵⁵ ayrı bir önem atfedildiği görülen bu iki yüzyıllık süreç, mezhep içerisindeki amel telakkisinin yerini ve uygulamaya verilen hususî değeri ortaya çıkarmaktadır. Buna göre umûmü'l-belvâ olan konularda gelen âhâd bir rivayet ile bu iki yüzyıl içerisinde Kûfe ve kısmen Bağdat'taki Hanefî çevreleri arasında amel edilmemesi, diğer bir ifadeyle bu rivayetlerin onlar tarafından kabul görmemesi söz konusu haberin hüccet değeri hakkında dikkate alınan bir durumdur.

Cessâs eserinde, haber-i vahidin kabûlü için rivayetin tek bir râviden diğer bir râviye yahut da iki râvinin diğer ikisine nakletmesine değil ümme-

⁵⁵ Şâî, *Usûlü's-Şâî*, 204.

tin onu kabul etmesine bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu durum mezhebin haber anlayışında amelin bir kıstas olduğunun günümüze ulaşan ilk Hanefî usul eserinden itibaren işlendiğini göstermektedir.⁵⁶ Yine bu konuyla ilgili olarak, farz olan bir hükme delâlet eden bir hadis ile o hadisin nakli arasındaki bağlantıyı ele alan Üsmendî, amelin nakli gerektireceğini söylemekte ve bu görüşünü dinin ve hükümlerinin yayılmasının bir neticesi olarak görmektedir.⁵⁷ Konuyla ilgili birçok örneğe ulaşmak mümkündür. Mesela Serahsî, ezan okunurken söylenecek sözlerde Mâlikîler ve Şâfiîler arasındaki bazı ifade ve uygulama farklılıklarını ele alırken Ehl-i Medine'nin kavline göre ezanın son kısmının “vallahu ekber” ziyadesi ile biteceğini kabul ettiklerini ve Mâlikîler'in savundukları bu görüşe, konuyla ilgili tek bir hadise dayanarak vardıklarını ifade etmektedir. Söz konusu rivayeti Hanefîler, konunun umûmü'l-belvâ bir mesele olduğunu ileri sürerek tenkid etmekte ve onun şâz kaldığını ileri sürmektedirler. Hanefîler bu konuda Abdullah b. Zeyd'den (r.a) meşhur olarak rivayet edilen bir hadisi mezkûr rivayete tercih etmişlerdir. Serahsî'nin burada umûmü'l-belvâ anlayışıyla bağlantılı olarak mezhebinin görüşünü, kendi zamanına kadar ki insanların “tevârûs” ettikleri bir uygulama ile ezanı okuduklarını ifade ederek savunması, umûmü'l-belvâ olan konularda amelin değerine işaret etmektedir.⁵⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere Şâfi'nin amel konusunda yapmış olduğu iki asırlık sınırlandırma onun kimliği ve eserinin ortaya çıktığı yüzyılın tespit edilmesinde yaşanan ihtilafa bakılarak iki farklı şekilde yorumlanabilir. Şayet *Usûl* adlı eserin h. 344 (955) yılında vefat eden Hanefî usul âlimi Nizâmeddin Ebû Ali eş-Şâfi'ye ait olduğu kabul edilecek olursa, umûmü'l-belvâ kavramını ilk olarak kullanan Kerhî'nin öğrencisi olan Şâfi'nin, hocasının geliştirdiği bu kavramı zaman açısından sınırlandırarak geliştirdiği düşünülebilir. Bu bakımdan mezhebin ilk iki asra verdiği değerin, kavramın doğuşuna nispetle erken sayılabilecek bir dönemde sarahaten ortaya konulduğu düşünülebilir. Fakat *Usûl* adlı eser hakkında yapılan çalışmaların⁵⁹ bu eserin en erken h. VI. asırda olmak kaydıyla şu an için kimliği belli olmayan “Şâfi” nisbeli bir âlim tarafından kaleme alındığını kuvvetle

⁵⁶ Cessâs, *Usûl*, 3: 105.

⁵⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 475.

⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 129.

⁵⁹ Murteza Bedir, *The Early Development of Hanafî Usul al-fiqh* (Doktora Tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, 1999), 18-21, 47; Ali Pekcan, “İslâm Hukuku Literatüründe Fikhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003): 265-270.

muhtemel olarak ortaya çıkarması, iki asırlık sınırlandırmanın h. VI. yahut daha geç bir dönemde mezhebin mevcut birikimi üzerinden yapılan bir tespit olarak yorumlanmasını gerekli kılmaktadır.

Burada Amel-i Ehl-i Medine ile Hanefilerin umûmü'l-belvâ kavramının benzer bir yaklaşımın ürünü olduğunu söyleyerek bu iki kavramı mukayese eden İbn Rüşd'ün görüşüne⁶⁰ ve modern dönemde Umar Faruq Abdullah tarafından Hanefilerdeki “maruf sünnet” anlayışına benzetilerek Hanefilerin umûmü'l-belvâ bir mesele hakkında şâz kalan rivayetleri reddetmeleri ile kıyaslayan yaklaşımına, rivayet-amel ilişkisini ele alırken konunun daha anlaşılır bir hale gelebilmesi için işaret etmek gerekmektedir.⁶¹

İbn Rüşd'ün, namazların cem' edilmesi meselesini ele alırken bu konu üzerinden mezhebindeki amel telakkisinin nasıl şer'î bir delil olarak kabul edileceği meselesini, diğer bir ifade ile Medine Ehli'nin amelinin dayanağı konusunu tartıştığı görülmektedir. Ona göre mütekaddimîn Mâlikî âlimlerinin iddia ettikleri üzere Amel-i Ehl-i Medine'nin dayanağının icmâ olduğu görüşü, bu konuda sadece bir kısım âlimin görüş birliğine varmasına bakılarak hüccet kabul edilemez. Müteahhirîn Mâlikî âlimleri ise Amel-i Ehl-i Medine'yi mütevâtir sünnet gibi görmekte ve bunu ortaya çıkarmak üzere Medine Ehli'nin nesilden nesile (selefin halefe) naklettiği fiilî sünnetlere dair uygulamaları delil olarak kullanmaktadır. İbn Rüşd bu konuda amelin fiile müstenid olduğunu ve fiile dayalı bir şeyin mütevâtir seviyesinde kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bir fiili mütevâtir seviyesine çıkararak şey İbn Rüşd'e göre o fiilin sözle desteklenmesidir. Çünkü tevâtür amel esaslı değil, haber esaslı bir kavramdır ve bu yüzden İbn Rüşd amelin mütevâtir hale gelmesinin zor olacağını söylemektedir.⁶² İbn Rüşd'ün tüm bu mülahazalar sonucunda vardığı netice, Amel-i Ehl-i Medine'ye mezhebin verdiği husûsi yerin ancak Hanefilerdeki umûmü'l-belvâ anlayışına benzetilerek izah edilebileceğidir. Buna göre sünnetlerin sürekli tekrar edilmesi ve sünnetlerin yerine getirilmesini ortaya çıkaran sebeplerin de tekerrürü o sünnetin nesh edilmiş olabileceği ihtimalini ortadan kaldıran bir durumdur.⁶³

Amel-i Ehl-i Medine'nin temellendirilmesi açısından yapılan bu muka-

⁶⁰ Aydın, Ahmet, “İbn Rüşd Öncesinde Hanefilerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 49-72.

⁶¹ Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 24, 49, 67.

⁶² Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 1: 244-245.

⁶³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 245.

yese mezhebin amele bakışını izah açısından isabetli görünmekle birlikte umûmü'l-belvâ kavramıyla aralarında bir denkliğin olabileceği düşünülmemelidir. İbn Rüşd'e göre umûmü'l-belvâ kavramı sürekli tekrar eden meseleler ile ilgili olması bakımından mezhebinin amel telakkisi ile benzerlik arz etse de diğer amellere nazaran Medine Ehli'nin amelinin üstünlüğü ikisinin denk sayılmasına mânidir.⁶⁴ Bu durum H. Yunus Apaydın'ın ifadesiyle "hukuk mantığı" benzeşmesi olarak görülebilir.⁶⁵ İbn Rüşd'ün yapmış olduğu bu mukayese umûmü'l-belvâ anlayışı içerisinde, -yukarıda temas edilmeye çalışıldığı üzere- umûmü'l-belvâ olan konularda gelen âhâd rivayetlerin tenkidinde amelin de dikkate alınacağı fikrinin bulunduğunu destekler mahiyettedir.

Umûmü'l-belvâ olan konuların "bilinmesine ihtiyaç duyulması" ve "tekerrür etmesi" olarak ikiye indirgenmeye çalışılan hususiyetlerinin yanında müstakil olarak yer almasa da ihtiyacın bir göstergesi ve tekerrürün tezâhürlerinden biri olarak bu konuların, haklarında çok fazla soru sorulan meseleler oldukları söylenebilir. Hanefî âlimleri bir rivayetin yaygınlık kazanmasında rivayetin ilgili olduğu konunun Hz. Peygamber'e, ashabına ve onları izleyen nesillere sıkça sorulması durumunu etkin bir unsur olarak görmektedir.⁶⁶ Onları tenkid eden Şîrâzî ve onun muasırı Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimler ise insanların genelini ilgilendiren konularda yöneltile sorulara müstenid açıklamaların (beyân) nakle tesiri üzerinde durarak, cevapların soruların sıklığıyla paralel olarak artacağı düşünülse bile, söz konusu durumun naklin çoğalmasını gerektiren bir etken olmadığını savunmaktadırlar. Onların bir konu hakkında soruların fazla olabileceğini, buna nazaran konuyla ilgili nakillerin az sayıda kalabileceğini söylemeleri ise bu etkeni tamamen göz ardı etmediklerini gösterir mahiyettedir.⁶⁷ Bu konuda Hatîb el-Bağdâdî sahâbilerin çok fazla rivayette bulunmaktan kaçındıklarını ve cihada gitmelerinden dolayı hadis rivayet etme imkânına sahip olmadıklarını ileri sürerek Hanefîlere karşı çıkmaktadır.⁶⁸ İbn Akîl ise sahâbenin hadisi manasıyla nakletmeyi uygun bulmadıklarından hadisi mânen rivayet etmekten kaçındığını, birçoğunun öncelikli işinin rivayette bulunmak olmadığından kendilerine sorulan soruları yanıtız bıraktıkları

⁶⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 245.

⁶⁵ H. Yunus, Apaydın, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 290.

⁶⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 474.

⁶⁷ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 315; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1: 363.

⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1: 363.

rını ileri sürerek umûmü'l-belvâ olan konulardaki nakillerin âhâd derecesinde kalabileceğini temellendirmektedir.⁶⁹ Yapılan bu itirazlara bakılarak, umûmü'l-belvâ anlayışına karşı çıkan âlimlerin, hata etmek korkusuyla ashabın rivayetleri azaltmaya yönelik tavrının umûmü'l-belvâ olan meseleleri de kapsadığını düşündükleri söylenebilir.

Umûmü'l-belvâ anlayışı konusunda Hanefî mezhebine muhalefet eden âlimlerin bu konudaki tenkid ve itirazlarının incelenmesi, mezhebin umûmü'l-belvâ olan konuları diğer konulardan ayırdığını kabul ettikleri husûsiyetlerin tebellür etmesine yardımcı olacaktır. Muhaliflerin görüş ve temellendirmelerine bakıldığında, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ olarak kabul ettikleri konuların kapsamını onların, teklifi hükümlerin tamamı olarak görenlere⁷⁰ dahi ulaşılacak derecede daha geniş tuttukları ve dahil ettikleri konuları delil getirerek Hanefîleri eleştirdikleri görülmektedir. Örneğin hac menâsikinin tamamı, nikâh için gerekli olan şartlar, tedavi amacıyla kan aldirmek ve hacamat, namazda kakhaha ile gülmek ve ölü yıkamaktan dolayı gusul abdesti almak gibi konular Hanefîlerin umûmü'l-belvâ olarak gördüğü konular gibi değerlendirilerek aynı hususiyetlere bu meselelerin de sahip olduğu öne sürülmektedir.⁷¹ Yapılan bu tenkitlerin hedefi aslında umûmü'l-belvâ kavramının dayandığı ihtiyaç ve tekrar ile nakil arasındaki ilişkinin çerçevesini genişletmek değil, cedel metodunu kullanarak Hanefîlerin ileri sürdükleri delillerin kendi içinde tutarsız olduğunu ortaya koyabilmek, aynı şartları taşıdığı halde onlar tarafından umûmü'l-belvâ olarak kabul edilmeyen konular bulunduğunu göstermektir. Fakat kendilerinin de bizatihi teslim ettikleri üzere hacamat, namazda kakhaha ile gülmek gibi konular, tekerrür noktasında Hanefîlerin umûmü'l-belvâ olduğunu söyledikleri en meşhur konulardan biri olan mess-i zeker meselesine ulaşacak konumda değildir. Bu bakımdan Hanefî mezhebine muhalefet eden Gazzâlî, Sühreverdî ve Âmidî gibi âlimlerin, umûmü'l-belvâ

⁶⁹ , Ebû'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdâdî, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 4: 393.

⁷⁰ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm ez-Zâhiri, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Âsime, 1970), 1: 104; Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir San'ânî, *İcâbetü's-sâil şerhu Buğyeti'l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed Seyağî, Hasan Muhammed Makbul Ehdel (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 108.

⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 145; Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1: 363; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 2: 288; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 526; Kelvezânî, *Temhîd*, 3: 88; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerim b. Ali Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 2: 432-433; Sühreverdî, *et-Tenkihât fi usûli'l-fikh*, 230; Amidî, *el-İhkâm*, 2: 102; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, 384; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 2: 445-446; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Musa er-Rahûnî, *Tuhfetü'l-me'sûl fi şerhi Muhtasari Müntehe's-sûl*, dirase ve thk. Hadî b. Hüseyin Şübeylî (Dübe: Dâru'l-Buhûs lid-dirasatü'l-İslâmiyye ve İhyâit-Türâs, 2002), 2: 427.

kapsamına bir takım konuları dahil etmeye çalışmalarına rağmen cevaplayamadıkları bir noktanın farkında oldukları görülmektedir. Mamafih onlar yine de yukarıda sayılan bu konuların umûmü'l-belvâ özelliği taşıdığını savunmayı sürdürmüşlerdir.⁷²

Cessâs'ın eserinde, -yukarıda nakledildiği üzere- bir takım konuların umûmü'l-belvâ kabul edilerek, Hanefîlerin insanların genelinin bilgisine muhtaç oldukları konuların bir kısmını göz ardı ettiği ve bu şekilde bir tutarsızlığın ortaya çıktığı iddialarını cevaplandığı görülmektedir. Bu durum Cessâs sonrasında Gazzâlî, Âmidî gibi âlimlerin eserlerinde tespit edilen bu itirazların, onlardan da önce dile getirildiğini ortaya koymaktadır. Cessâs bu iddiaları, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ olarak kabul ettiği konuların insanların genelinin mes'ul olduğu taabbüdî konulardaki farzları kapsadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Zira insanların farzları terk edebilecekleri düşünülemez, fakat muhaliflerin umûmü'l-belvâ olarak kabul ettiği hususlar farz olan konularda değil, bilakis insanların daha efdalini seçmekte muhayyer bırakıldıkları konulara dairdir. Bu bakımdan Cessâs fakihler arasındaki sözü edilen tartışmaların bir hükmün farz olup olmadığının değil hangisinin daha faziletli olduğunun belirlenememesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Umûmü'l-belvâ olduğu iddia edilen ezan, kamet, bayram ve teşrik tekbirleri hakkındaki tartışmalara bakılacak olursa, Cessâs'a göre bu meselelerde tartışmaya konu olan husus hangi hükmün daha efdal olduğudur. Ona göre Resulullah'ın (s.a.v) insanları tercih etmekte serbest bıraktığı meselelerin bu bakımdan haber-i vâhid olarak gelmesi mümkündür.⁷³

Cessâs'ın verdiği bir diğer örnek abdest alırken besmele çekme meselesidir. Cessâs bir kısım "Ashâbü'l-hadîs" dışında bunun farz olduğunu söyleyen kimsenin bulunmadığını ve abdest alırken besmele çekmenin abdestin bir şartı değil mübah bir uygulama olduğunu söylemektedir. Şayet besmele çekmek farz olsaydı, bu hükmün abdestte yıkanması gereken uzuvlara dair rivayetin sıhhati gibi tevatürle nakledilmesi gerekirdi. Yıkanacak uzuvlar ile besmele arasında bir kıyaslama yapmasının nedeni abdestin sahih olması için yıkanması farz olan uzuvlara dair rivayetler ile besmele çekilmesi hakkındaki rivayetleri karşılaştırmaktır. Farz olması dolayısıyla insanların muhtaç oldukları bir bilgi olan abdest alırken yıkanacak uzuvların hangile-

⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 2: 290; Amidî, *el-İhkâm*, 2: 104.

⁷³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavi (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1985), 1: 253.

ri olduğunu gösteren hadisler tevâtüren nakledilirken besmele hakkındaki hadisler bu dereceye ulaşmamaktadır. Ona göre yaşanan bu tearuzun nedeni mübah olan bir uygulamanın bir kısım insanlar tarafından abdestin farzları arasına sokulmasıdır. Bu durum bir ziyâde olarak düşünülmemekte ve haber-i vâhidin Kitâb'a ziyâdede bulunabileceği kabul edilmemektedir.⁷⁴ Yapılan bu açıklama umûmü'l-belvâ olarak kabul edilen konularda bir sınırlamaya gidildiğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Hanefî âlimlerin umûmü'l-belvâ olarak kabul ettikleri konuları, insanların yapıp yapmamak şeklinde tercihte bulunabilecekleri değil, yapılması farz olan konulara hasrettikleri söylenebilir.

Hanefî mezhebinin furû-i fıkha dair en kapsamlı eserlerden biri olması hasebiyle iyi bir örnek olduğu düşünülen Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri üzerinden umûmü'l-belvâ olduğu sarahaten ifade edilen konuların dağılımına bakılacak olursa daha çok ibâdat bahsine dahil edilen konuların umûmü'l-belvâ kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁷⁵ Bununla birlikte muamelâta dair birkaç konunun da umûmü'l-belvâ olduğunun söylendiği görülmektedir.⁷⁶ Bu durum umûmü'l-belvâ olan meselelerin daha çok ibâdat alanına dair olduğunu fakat vasiyet, şirb hakkı gibi konuların da umûmü'l-belvâ olarak kabul edilmesi sebebiyle, bunların yalnızca ibâdat bahislerindeki konularla sınırlı tutulamayacağını göstermektedir.

Yukarıda işaret edildiği üzere hac konusunda telbiyenin yeri ve zamanına dair tartışmalar umûmü'l-belvâ olan konuların husûsiyetlerinin belirlenebilmesi adına istisnai bir yere sahiptir. Resulullah'ın (s.a.v) Arafat'ta vakfe yaptıktan sonra telbiyeyi ne zaman ve nerede getirdiği konusunda, orada birçok insan bulunuyor olmasına rağmen Sahâbe arasında ihtilaf yaşandığı ve farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Yaşanan bu ihtilaf ileri sürülerek Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışı tenkid edilmekte, herkesin bilmesi gerektiği kabul edilen meselelerde dahi ihtilaf yaşanabileceği gösterilmeye çalışılmaktadır. Hanefîler ise burada bakışları başka bir yöne çekmekte ve bu karışıklığın herkesin bilmesi gereken, diğer bir ifade ile umûmü'l-belvâ olan özelliğin yanlış olarak belirlenmesinden ileri geldiğini söylemektedir. Zira konuyla ilgili hiçbir rivayette Resulullah'ın vakfe yaptıktan sonra telbiye getirmediğine dair bir bilgi mevcut değildir. Bu açıdan söz konusu özellik telbiye getirmenin gerekliliğidir. Büyük bir grup insan

⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, 3: 365-366.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 62, 129, 192; 2: 76-77.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 65; 23: 203; 27: 143.

onun Akabe'de şeytan taşlayınca'ya dek telbiye getirdiğini rivayet etmektedir. Şeytan taşlayana kadar telbiye getirmek Hanefilere göre vâcip değildir. Bu fiil fazilet ve Allah'a yakın olabilmek (kurbet) kastı ile yapılan bir ibadet olarak görülmektedir. Resulullah'ın ümmetine bunu yapmayı emir buyurmadığı kabul edilmektedir. İhtilaf olarak gösterilen şey Resulullah'ın vakit vakit telbiye getirmiş olmasıdır. Bu telbiyeleri ise ancak onun en yakınında olan Fadl b. Abbas ya da İbn Mes'ûd gibi isimler işitmiş ve bu rivayetler de dolayısıyla onlardan gelmiştir.⁷⁷ Cessâs'ın burada hakkında ihtilaf bulunmayan hususa dikkatleri yönelterek umûmü'l-belvâ anlayışının mahiyeti hakkında bir çerçeve çizdiği görülmektedir.

Hac örneği, ihtiyaç ve tekerrür olarak öne çıkan iki husûsiyet arasında dengeyi ortaya çıkarabilecek mahiyettedir. Bir meselenin umûmü'l-belvâ kabul edildiği durumlarda Hanefî usul âlimlerinin tekerrürün az olması halinde muhatapların çokluğunu öne çıkardıkları, muhatapların az ama konunun sıkça karşılaşılan bir durum olması halinde ise tekerrürü vurguladıkları, yapılan temellendirmelerden ulaşılabilecek bir sonuçtur. Bu tespiti desteklemek üzere Serahsî'nin yağmur duası ve şirb hakkı konularında yaptığı açıklamaların iki iyi misal olacağı kanaatindeyiz.

Serahsî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un yağmur duasını, bir dua ve istiğfar olarak görmelerinden dolayı bunu eda etmek üzere müstakil bir namaz bulunmadığı görüşünü savunduklarını ifade etmektedir. İmam Muhammed ise yağmur duası için bayram namazı gibi cemaatle kılınacak iki rekâtlı bir namazın bulunduğu fakat bu namaz için bayram namazındaki gibi tekbir getirilmeyeceği görüşündedir. Serahsî, yağmur duasının Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un kabul ettikleri hâliyle eda edilmesi gerektiğini delillendirirken, Ebû Hanîfe'nin yağmur duası hakkındaki rivayetin sebab-i vürûdunu, cuma hutbesi esnasında bir bedevînin Resulullah'tan (s.a.v) yağmur için duada bulunmasını rica etmesi olarak kabul ettiğini nakleder. Serahsî mezkûr rivayeti delil getirerek, yağmur duasını Resulullah'ın minberinde yaptığı bir dua olması hasebiyle yalnızca duadan ibaret olarak değerlendirmektedir. Konuyla ilgili diğer rivayetleri ise umûmü'l-belvâ olan bir konuda şâz kalmaları sebebiyle tenkid ettiği görülmektedir. Yağmur duasının umûmü'l-belvâ olarak değerlendirilmesi, umûmü'l-belvâ olarak kabul edilen diğer konulara göre tekerrürü daha az olmasına rağmen, olayın cuma namazında

⁷⁷ Cessâs, *Usûl*, 3: 116.

cereyan ettiği dikkate alınırsa ondan haberdar olan insanların sayısının fazla olmasının yeterli kabul edilebileceğini göstermektedir.⁷⁸

İkinci örnek şirb hakkıyla ilgilidir. Serahsî, şirb hakkının yedi zira olarak tespit edilmesi konusundaki hadisi⁷⁹ tenkid ederken bu hadisin sahih olup olmadığını bilmediklerini ifade ettikten sonra, hadisin avam ve havâssın bilgisine muhtaç olduğu bir konuda şâz kaldığını ve Sahâbenin de bu rivayetin aksine amel ettiğini belirtmektedir. Serahsî bu temellendirmeye ashabın birçok ülkeyi fethetmiş oldukları bilgisini de eklemektedir. Burada zımmen toprakların artması ile toprak hukukuyla ilgili problemlerin de artarak bu konudaki hükümlerin yaygınlık kazanması gerektiğini anlatmak istediği düşünülebilir. Şirb hakkı konusundaki ihtilaflar komşu toprak sahipleri arasında çıkan ve bu anlamda daha sınırlı sayıda kimsenin karşılaşılabileceği, bununla birlikte toprakların artması ile sık tekrür edilecek bir meseledir. Bu bakımdan şirb hakkı konusunun umûmü'l-belvâ olarak görülmesinde Serahsî'nin vurguladığı husûsiyetin tekrür olduğunu söyleyebilmek mümkündür.⁸⁰

Sıkça karşılaşılan meselelere dair Cessâs'ın başka bir kimseye ait bir eve girmeden önce izin istenmesi meselesine dair yaklaşımı da örnek verilebilir. Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Ebû Mûsâ, Hz. Ömer'den onun evine girebilmek için üç defa izin istemiş cevap gelmeyince de oradan ayrılmıştır. Bundan haberdar olmayan Hz. Ömer, Ebû Mûsâ'ya bir haberci göndererek kendisine neden gelmediğini sordurması üzerine Ebû Mûsâ kendisinin Resulullah'ın (s.a.v) emretmiş olduğu şekilde üç defa izin istedikten sonra ayrıldığını söylemiştir. Hz. Ömer bu rivayet hakkında Ebû Mûsâ'dan delil istemiş Ebû Mûsâ da kavminin yanı giderek onlardan bu konuda bir şâhid talep etmiş ve kavmin yaşça en küçüğü olan Ebû Said ayağa kalkarak şahitlik etmek üzere onunla gitmiştir.⁸¹ Cessâs bir kimsenin yabancı bir eve girmeden önce en fazla üç defa izin istemesi gerektiğine dair emri herkesin bilgi sahibi olması gereken umum-i belvâ bir mesele olarak görmektedir. Ensâr'ın arasından yaşça en küçük isim olan Ebû Said el-Hudrî'nin çıkararak, Ebû Mûsâ'ya şahitlikte bulunması da bunu gösteren bir delildir. Bu olay yalnızca bir kimsenin bir konuda diğerine şahitlik etmesi olarak görülmemelidir. Bilakis Ebû Said bizatihi hadis hakkında şahitlik etmekle birlikte aynı zamanda hadisi Ensâr adına rivayet etmiştir. Diğer

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 76-77.

⁷⁹ Buhârî, "Mezâlim", 29; İbn Mâce, "Ahkâm", 16; Ebû Dâvud, "Akdiye", 31.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 23: 203.

⁸¹ Ebû Davud, "Edeb", 127, 128; İbn Mâce, "Edeb", 17.

bir ifade ile nakledilen hadis Ebû Said vasıtası ile Ensâr adına doğrulanmış ve bu şekilde müstefiz hâle gelmiştir.⁸² Bir meselenin hükmünün insanların geneline gizli kalması gibi bir ihtimal yoksa bu durumda Hanefî fıkhî âlimlerine göre söz konusu hadisin râvisi tenkid edilmelidir.

2.2. Bir Hükmün Yaygınlık Kazanmasında Tebliğ ve Tebyîn Vazifesinin Konumu

İnsanların genelini ilgilendiren bir konunun açıklanması ve öğretilmesi, Hanefî usul âlimleri tarafından bir hükmün yaygınlık kazanmasını gerekli kılan bir durum olarak kabul edilmektedir. Onları bu düşünceye götüren ise tebliğ vazifesinin veçhelerinden biri olan insanların ihtiyaç duydukları konuların açıklığa kavuşturulması ve bu bilgiyi elde eden kimselerin de kendilerinden sonra gelenlere muhtaç oldukları bu konuları öğretmeleri hakkındaki emirlerdir. Hanefî âlimleri Resulullah'tan (s.a.v) bir hükmü öğrenen her bir kişinin “Şahitliği gizlemeyin, onu kim gizlerse şüphesiz kalbi günah işlemiş olur” âyeti⁸³ gereğince bu hükmü tebliğ etmekle yükümlü olduğunu savunmaktadır. Böyle bir durumda muhatabın tek bir kişi olması ile orada bulunan kişilerden sadece biri olması arasında fark bulunmamaktadır.⁸⁴ Bu bakımdan mezhebin umûmü'l-belvâ olan meselelere atfettiği özel yerin merkezinde tebliğ vazifesinin insanlara yüklediği sorumlulukların bulunduğu söylenebilir.⁸⁵ Bilhassa bu kabulün, Sahâbe ve onu izleyen neslin dini öğretmek ve yaymak hususunda sahip oldukları bilince ve şer'î deliller konusundaki hassasiyetlerine duyulan güvene dayandığı düşünülebilir.⁸⁶

Cessâs, umûmü'l-belvâ olan bir konuda haber-i vâhid derecesinde kalan bir rivayetin kabul edilmemesinin sebebini, Resulullah'ın (s.a.v) insanların genelini ilgilendiren bir konuda bilgi vermektan kaçınmasının (tevkif) imkânını ve insanların geneli tarafından bilinen bir hükmün bu konuda bilgisi olmayan insanlara aktarılması konusundaki sorumluluğunu tartışarak açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁷ Cessâs, Resulullah'ın Kur'an'ı tüm insanlara tebliğ etmek üzere gönderildiğini, onun risâletinin ve “Ey Resul!

⁸² Cessâs, *Usûl*, 3: 117-118.

⁸³ Bakara 2/283.

⁸⁴ Cessâs, *Usûl*, 3: 78.

⁸⁵ Cessâs, *Usûl*, 3: 114-115; Serahsî, *Usûl*, 1: 368.

⁸⁶ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî-İlmiyye, 1986), 2: 53.

⁸⁷ Cessâs, *Usûl*, 3: 114; a.mlf., *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 252-252.

Rabbin'den sana indirilene tebliğ et” ayetindeki⁸⁸ emrin gereğince hiçbir şeyi gizlemeden insanlara aktardığını ifade etmektedir.⁸⁹ Mess-i zeker yahut da ateşte pişen yiyeceklerin yenmesinden dolayı abdest alınması gibi konular umûmü'l-belvâ özelliği taşıdığından, onun bir peygamber olarak bunları açıklaması ve öğretmesi gereklidir. Bu gibi konuların yaygın bir şekilde bilinmediği durumlarda ise ferd kalan rivayetler Cessâs'a göre yalan olarak değerlendirilmelidir.⁹⁰ Görülebildiği kadarıyla Üsmendî'nin⁹¹ eseri dışında Cessâs'ın eserini izleyen diğer Hanefî usul eserlerinde Resulullah'ın tebliğ vazifesi ile ilgili yükümlülüğüne dair bu delillendirmeye yer verilmediği görülmektedir. Bu durum Hanefî mezhebi ile muhalifleri arasında yaşanan tartışmanın Resulullah'ın tebliğ etmekten kaçınması gibi her iki tarafın da savunmadığı bir delil üzerinden sürdürülmemesi olarak yorumlanabilir.

Şahısların üzerine düşen sorumluluklar açısından da konuyu ele alan Cessâs, insanların geneli tarafından bir hükmün biliniyor olması halinde de, onların bu hükmü tebliğ etmekle emrolduklarını ve bu sebeple insanlara bu bilgilerini tebliğ etmekten kaçınmalarının mümkün olamayacağını söylemektedir.⁹²

Üsmendî, hakkında genel bir ihtiyacın bulunduğu meselelere dair hükümleri tebliğin, bu konuda bilgi sahibi olan insanlar üzerine taayyün ettiğini ve onların farz olan bu görevi yerine getirmekle yükümlü olduklarını ifade etmektedir.⁹³ Bu bakımdan Resulullah (s.a.v) ve ashabı olmak üzere iki yönlü bir emrin tahakkuk ettiği bir hükmün beyan ve tebliğinin terk edilmeyeceği düşünülmektedir.

Hanefî usul âlimlerinin Resulullah'ın (s.a.v) insanlara dini konuları farklı usullerle beyân etmesinden kaynaklanabilecek bazı ihtimaller üzerinde durdukları ve bu ihtimallere istinaden yöneltilen eleştirileri cevaplandırmaya gayret ettikleri görülmektedir. Bahsi geçen bu itirazlardan birisi tebliğ vazifesi ile doğrudan ilişkili olarak Resulullah'ın dini daha iyi bilen sahâbileri umûmü'l-belvâ olan konuları insanlara öğretmekle özel olarak görevlendirmesi ve bu şekilde bilgilerin genele ulaşması ihtimalidir. Cessâs sözü edilen bu ihtimalin mezhebin görüşüne muhalif bir durum ortaya çıkarmayacağını, bilakis özel olarak seçildiği varsayılan bu kimselerin öğ-

⁸⁸ Máide 5/67.

⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4: 106.

⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4: 106-107.

⁹¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 474.

⁹² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 252.

⁹³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 474.

rendikleri bilgileri akranlarına ve kendilerinden sonra gelen yeni nesillere aktaracaklarını, onların haleflerinin de aynı görevi tekrarlayarak konunun muttasıl ve müstefiz olarak nakledileceği sonucuna götüreceğini söylemektedir. Fakat yapılan bu istidlâli, Hanefilerin muhaliflerinin görüşlerini, onların tenkid için ileri sürdükleri delilleri kullanarak cevaplandırmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Tebliğ vazifesinin getirdiği yükümlülükler konusundaki görüşleri dikkate alınacak olursa Cessâs'ın meselenin bu gibi ihtimaller üzerinden tartışılmasını evvel emirde tenkide tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. Resulullah tüm insanlara gönderilmiş bir peygamber olarak namaz, zekât, oruç, gusül gibi umûmü'l-belvâ olan konularda yaptığı açıklamalar ve verdiği bilgiler Cessâs'a göre bu bilgilerin kişi yahut da kişilerle sınırlı olmadığı en iyi göstergesidir.⁹⁴

Cessâs'ın eserinde dikkat çekmiş olduğu bu durumu Üsmendî daha sistematik bir hale getirmiş ve umûmü'l-belvâ bir mesele hakkındaki beyânın iki türlü olabileceğini söylemiştir. Buna göre umûmü'l-belvâ olan bir mesele: a) Resulullah'ın meseleyi insanlardan seçkin bir gruba (mele') onların toplu olarak dinledikleri bir sırada açıklaması b) Umûmü'l-belvâ bir meselelerin hükmünü bilmeyen kişi yahut kişilere buna ihtiyaç duydukları sırada Resulullah'ın konuyu açıklaması ve bu şekilde beyânın umûmîlik kazanması olmak üzere iki şekilde meşhur olarak nakledilir hale gelebilir.⁹⁵

Hız. Peygamber döneminde, Resulullah'ın (s.a.v) yukarıda ifade edildiği şekliyle insanlara açıklayıp öğrettiği ve bu sayede insanların kendileriyle amel ettiği umûmü'l-belvâ olan meselelerin daha sonraki nesillere müstefiz bir şekilde nakledilmemiş olması ihtimalinin imkânı ise bu başlık altında ele alınması gereken önemli bir problemi teşkil etmektedir. Bu sorunla bağlantılı olarak umûmü'l-belvâ olan konulardaki rivayetlerin delil değerinin rivayetteki bilginin önemine göre mi yoksa o rivayeti işiten insanların çokluğuna göre mi tespit edileceği meselesinin de ele alınması gerekmektedir.⁹⁶ Hanefî âlimleri böyle bir ihtimâlin Sahâbe'nin şer'î bir emri öğrenmek ve onu yaymak konusundaki çaba ve gayretleri dikkate alındığında savunulmayacağı görüşündedirler.⁹⁷ Ayrıca bu konulara duyulan ihtiyacın İslâm'ın yayılması ve buna paralel olarak dini öğrenmek isteyen kimselerin çoğalması ile arttığını göz önünde bulundurmak gereklidir.

⁹⁴ Cessâs, *Usûl*, 3: 116-117.

⁹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 474.

⁹⁶ Yargı, "Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", 147-148.

⁹⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 475.

2.3. Rivayetlerin Yaygınlık Kazanması Açısından Geçmiş Olaylardan Edinilen Tecrübe

Hanefî usul âlimlerinin umûmü'l-belvâ olan meseleler hakkında haber-i vâhid derecesinde kalan rivayetleri tenkid etmek ve bu düşüncüyü temellendirmek üzere Sahabenin hadisleri tespit etmek ve yaymak konusundaki tavrını araştırdıkları ve bir hadisin meşhur olarak nakledilmesini doğuran şartları göz önünde bulundurdıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca onlar bu konuyu ele alırken geçmiş hâdiselerden edinilen tecrübeleri de kullanmışlar ve olayların insanlar arasında yayılması için gerekli olan şartları tespitte çalışmışlardır.⁹⁸ Umûmü'l-belvâ kavramı çerçevesinde Hanefî âlimlerin yapmaya çalıştığı bu temellendirmenin merkezinde ahabın insanların genelini ilgilendiren konular karşısındaki tavrı yer alırken, herkesin bilmesi gereken büyük olayların yaygın bir şekilde nakledilmesine dair tespitler ise konunun oturduğu zemini tayin etmektedir. Her ne kadar yaygın olarak bilinmesi gereken haberlerin neler olduğu sorusu müstakil olarak araştırılmayı hak eden bir konu⁹⁹ olsa da usul âlimlerinin umûmü'l-belvâ olan konuları sözü edilen yaygınlığın bir parçası olarak görmekten ziyade, bu konular hakkında ortaya koymaya çalıştıkları bir temellendirme olarak düşünülmelidir. Hanefî âlimleri yaygınlık kazanması itibarıyla her konunun aynı derecede görülemeyeceğini ortaya koymaya çalışarak umûmü'l-belvâ anlayışı destekleme yoluna gitmişlerdir.

Günümüze ulaşan ilk Hanefî usul eserinden itibaren umûmü'l-belvâ olan konuların toplumsal olayların akisleri hakkındaki tespitlerle bağlantılı olarak değerlendirilmeye gayret edildiği görülmektedir. Bu metodun diğer usul âlimleri tarafından da kısmen benimsendiği söylenebilir. Cessâs eserinde hilâlin sadece tek bir kişi tarafından görülmesi, camide yahut da Arafat'ta bir fitne zuhur etmesi nedeniyle insanların öldürüldüğüne dair haberin sadece tek bir kişiden nakledilmesi, Cuma namazı esnasında cemaatin içerisinde birinin çıkıp cemaatteki diğer insanlara muhalif olarak imamın yalnızca bir rekât kıldırıldığını iddia etmesi gibi örnekleri kullanarak sözü edilen durumların olabirliğini tartışmaktadır.¹⁰⁰ Sözü edilen örnekler, Hanefî âlimlerinin çoğunluğu tarafından işlenmekte¹⁰¹ bazı eserlerde

⁹⁸ Cessâs, *Usûl*, 3: 114-115; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 199; Serahsî, *Usûl*, 1: 368; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 474.

⁹⁹ Yargı, "Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", 141-153.

¹⁰⁰ Cessâs, *Usûl*, 3: 107, 114-115; Serahsî, *Usûl*, 1: 368.

¹⁰¹ Cessâs, *Usûl*, 3: 107, 114-115; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 199; Serahsî, *Usûl*, 1: 368; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 36; Molla Fenârî, *Fusulü'l-bedâyi' fi usûli'ş-Şerâi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1872), 2: 234.

ise somutlaştırılmaksızın sadece selef arasında herhangi bir meselenin çabuk bir şekilde yaygınlık kazanması durumu delil olarak kullanılmaktadır.¹⁰² Verilen her üç örneğin de uç sayılabilecek durumlara dair oluşu umûmü'l-belvâ olan konuların da insanlar arasında bu derece bilindiğini zımnen ifade etmeye yönelik olarak değerlendirilebilir. Bir kısım Hanefî usul âliminin umûmü'l-belvâ kavramı yerine “hâdise” kelimesini kullanarak haber-i vâhidin “hadise”ye arz edilmesi gerektiğini söylemeleri, onların umûmü'l-belvâ olan meseleleri toplumun gözü önünde cereyân eden olaylarla birlikte değerlendirildiğini destekleyen bir başka göstergedir.¹⁰³

Debûsî, yukarıdaki örneği zikrettikten sonra, konuyu âdet kavramıyla açıklamıştır. Toplumun genelini ilgilendiren bir meselede alışlagelmiş olanın, böyle bir meselenin hükmünün insanlar tarafından bilinmesi olduğunu belirten Debûsî, bir şehrin halkından sadece bir kişinin hilâli gördüğünü söylemesi ve bu bilginin aynı göze, görme yetisine vs. sahip olan insanlar arasında sadece o kimseye has kalmasını “âdet”in hilafına bir durum olarak değerlendirmektedir. Ona göre umûmü'l-belvâ olması nedeniyle meşhur hale gelmesi gereken bir konunun haber-i vâhid derecesinde kalması da aynı şekilde âdete muhalif bir durumdur. Debûsî ayrıca, Sahâbe arasında çıkan ihtilaflı meselelere dikkat çekerek, bu konularda herhangi bir rivayetin mevcut olması durumunda sözü edilen çatışmanın yaşanmaması gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁴ Bu bakımdan onun, Sahâbe'nin karşılaştıkları meselelerde konuyla ilgili hadislerin varlığını araştırmalarını ve bu konuda bilgi sahibi olan sahâbîlerin bilgilerini diğer sahâbîlerle paylaşmalarını da “âdet” olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Bir rivayetin mücebince amel edilmesinin onun âdeten ve dinen nakledilmesini gerektirdiğini söyleyerek, bu konuda âdet kavramına vurgu yapan müelliflerden bir diğeri ise Üsmendî olmuştur. İnsanların kafalarını karıştıran ve iyi anlayamadıkları bir mesele üzerinde büyük bir insan grubunun durmasının karışıklığı ortadan kaldıracağını söyleyen Üsmendî, böyle bir konuda Resulullah'tan (s.a.v) nakledilen bir bilgi olması durumunda onun nakledilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Burada umûmü'l-belvâ kavramı sarahaten ifade edilmemiş olsa da umûmü'l-belvâ olan konuların da müellifin çizdiği bu çerçeveye dahil edilebileceği söylenebilir.¹⁰⁵ Daha sonraki bir dönemde İbnü'l-Hümâm'ın, mütedeyyin insanların sıklıkla ihtiyaç duy-

¹⁰² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 35.

¹⁰³ Yargı, “Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler”, 159.

¹⁰⁴ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 199.

¹⁰⁵ Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, 419.

dukları ve çokça karşılaştıkları konulara dair hükümler için örfün belirleyici bir güç olduğunu söylemesi¹⁰⁶ Debûsî ve Üsmendî'nin bu vurgusunu tamamlayıcı bir mahiyettedir. Diğer bir açıdan ise bu durum Hanefî usul anlayışında müstakil bir hüviyet kazanmasından önceki dönemde örfün usul telakkisindeki yerini göstermektedir.

Hanefî usul âlimleri sözü edilen bu tecrübeden hareketle umûmü'l-belvâ olan meseleleri, haber-i vâhid derecesinde nakledilebileceğini kabul ettikleri konulardan ayırmaktadır. Onlara muhalefet eden âlimler ise hilâlin görülmesi, bir hatibin kürsüden indirilmesi gibi haberlerin yaygın olarak nakledilmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, söz konusu haberler ile Hanefîlerin umûmü'l-belvâ olarak gördükleri konuları tefrik etmeye çalışmışlardır. Bu şekilde bir ayrıma işaret ederek Hanefîleri tenkid eden ilk isimler arasında Cüveynî ve Şîrâzî yer almaktadır. Cüveynî, örfün önem arz eden ve tehlike barındıran her türlü işin tevâtür derecesinde nakledilmesini iktiza ettirdiğini söylemektedir. Cüveynî'ye göre böyle bir durumda tevâtür derecesine ulaşamayarak haber-i vâhid seviyesinde kalan bilgilerin yalan olduğuna hükmedilmelidir. Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin umûmü'l-belvâ olan konuları da bu konular gibi görerek aynı neticeye varması nedeniyle hataya düştüğünü ifade etmektedir. Ona göre bu hatanın nedeni, külliyata dair hükümlerin yanında hakkında genel bir ihtiyaç duyulan tafsilata dair hükümlerin de tevâtürle nakledileceğinin düşünülmesidir. Örneğin beş vakit namazın farz oluşu mütevâtir olarak nakledilmesi beklenirken, tafsilât olarak adlandırılan namazın rükünlerine dair hükümlerin ise örfen bu derecede nakledilmesi gerektiği savunulamaz.¹⁰⁷ Varılan bu sonuç Cessâs ile Cüveynî'nin dinî bir takım hükümlerin nakledilmesi konusunda kısmen ortak bir müştereke sahip olduklarını göstermektedir.¹⁰⁸ Cessâs -yukarıda işlendiği üzere- Resulullah'ın (s.a.v) hac esnasında telbiye getirdiği yer ve durumlara dair farklı birçok rivayet nakledilmekle birlikte, hiç kimseden onun telbiye getirmediğini söyleyen bir rivayetin gelmemesini umûmü'l-belvâ anlayışını destekleyici bir delil olarak ileri sürmüştür.¹⁰⁹ Burada dikkat çekilmek istenen nokta bir kez tatbiki yapılan bir ibadette dahi ashâbın hassasiyet göstererek telbiyenin getirildiği yerleri ve durumları nakletmiş olmalarıdır. İnsanların bilinmesine genel bir ihtiyaç duydukları hükümlerin ihtilafı olsa da birçok kişiden rivayet edilmesi umûmü'l-belvâ olan ko-

¹⁰⁶ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, 350.

¹⁰⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 665-666; a.mlf., *et-Telhis*, 2: 431-432.

¹⁰⁸ Yargı, "Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", 156.

¹⁰⁹ Cessâs, *Usûl*, 3: 116.

nuların hususiyetini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan telbiye ibadetinin varlığının her iki müellife göre de yaygın olarak nakledilmesi gerektiği ve bu konunun külliyata dair olması hasebiyle umûmü'l-belvâ olarak kabul edildiği söylenebilir.

Şîrâzî sika bir râviden gelen haber-i vâhidin reddini gerektiren iki durumdan söz etmektedir. Bunlardan birincisi insanların geneli tarafından bilinmesi gereken bir konuda bir rivayetin teferrüd etmesidir. Büyük bir insan topluluğu içerisinde bir kişinin, herkes tarafından bilinmesi gereken bir konu hakkındaki bilgisiyle tek kalması durumunda Şîrâzî, o kimsenin sözüne itibar edilmeyeceğini söylemektedir. Sözü edilen ikinci durum ise tevâtür derecesinde nakledilmesi alışlagelmiş olan konuyla ilgili rivayetin fert kalmasıdır.¹¹⁰ Şîrâzî bu ikinci kısım altındaki konuları, Hanefî âlimlerin umûmü'l-belvâ kabul ettikleri konulardan tefrik etmekte ve bununla ancak âdet olan “iş”leri kastettiğini ifade etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin de haber-i vâhidin reddini gerektiren durumlardan bahsederken mezkûr iki durumu zikretmesi¹¹¹ insanların geneli tarafından bilinmesi beklenen birtakım haberler olduğunun kabul edildiğini ve bilhassa bu iki maddenin umûmü'l-belvâ olan konulardan ayırmak üzere eserlere alındığını düşündürmektedir.

Umûmü'l-belvâ olan konular ile örfen yaygınlık kazanacağı kabul edilen konuların arasını ayırarak Hanefîleri tenkid eden isimlerden bir diğeri de Gazzâlî'dir. Bir yöneticinin çarşıda öldürülmesi, bir vezirin azledilmesi, insanların cuma namazına gitmekten men edilmesi gibi olaylar Gazzâlî tarafından “şaşkınlık verici olaylar” olarak değerlendirilmekte ve bunlar hakkındaki haberlerin yaygın bir şekilde nakledilerek insanlara ulaşması gerektiği savunulmaktadır. Gazzâlî bu tür haberlerin insanlardan saklanıp gizlenebileceği kabul etmemektedir.¹¹² Gazzâlî'nin yaptığı bu ayrımı aslen hocası Cüveynî'den tevarüs ettiğini söylemek yanlış olmaz. El-*Menhûl* adlı eserinde Gazzâlî, insanları ilgilendirme ve endişelendirmesi bakımından (kalplerde tuttuğu yerin büyüklüğü bakımından) nakli konusunda genel bir ihtiyacın bulunduğu haberlerin yaygın olarak nakledilmesinin gerekli olduğunu söylemektedir. Fakat ona göre gece ve gündüz insanların yapı geldikleri namaz ibadeti, tahâretle ilgili konuların yaygın nakledilmesi beklenemez. Zira bu gibi konuların yukarıda anlatılan durumlarla bir benzerli-

¹¹⁰ Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *Lumâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 82.

¹¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1: 354.

¹¹² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 2: 289.

ği bulunmamakta, insanlara şaşkınlık verip onları endişelendiren olaylarla, umûmü'l-belvâ olduğu söylenen konuların nakli açısından karşılaştırılmayacağı kabul edilmektedir.¹¹³

Hanefî âlimlerin edindikleri bu tecrübeyi Müslümanların günlük hayatta çokça karşılaştıkları meseleler için de öngördüklerini söyleyen muhalifleri, beş vakit namaza dair hükümler de buna dahil olmak üzere bey', nikâh, talâk, itk gibi muâmelât konularının âmm ve hass hükümlerinin şâyi olup olmaması arasında bir fark bulunmadığı görüşündedir.¹¹⁴ Umûmü'l-belvâ olan konular ile yaygın olarak nakledilmesi gereken ve yukarıda bahsi geçen hilâlin görülmesi, bir fitnenin ortaya çıkması gibi olayların farklı konular olduğunu insan fitratıyla açıklamaya çalışanlar da bulunmaktadır. İbn Akil, cuma günü bir karışıklığın (fitne) ortaya çıkması gibi durumların nakledilmesini insan fitratının teşvik ettiğini söylemektedir.¹¹⁵

Umûmü'l-belvâ olan konuları diğer konulardan ayırdığı savunulan husûsiyetler, tebliğ vazifesinin getirdiği yükümlülükler ve yaşanan olaylardan edinilen tecrübeleri kullanmaları Hanefî âlimlerini rivayetler ile nakilleri arasında birbirine doğrudan etkileyen bir ilişkinin var olduğu sonucuna götürmüştür. Bu sonuç hem Hanefîler ile muhalifleri arasındaki ihtilafı ortaya çıkaran, hem de onları diğerlerinin haber anlayışından ayıran bir noktadır. Hanefîler hadislerin tedvin edilenleri üzerinden araştırılmasını yeterli görmemektedir. Hadislerin sened ve metin tenkidine tâbi tutulması onların benimsedikleri tenkid usulünün bir kısmını teşkil etmekte, rivayet sürecini etkileyen sâikleri de dikkate almaları bu usulü tamamlamaktadır.

3. UMÛMÜ'L-BELVÂ OLAN BİR MESELEDE ŞÂZ KALAN RİVAYETİN HÜKMÜ

Umûmü'l-belvâ olan konuların bilinmesine duyulan ihtiyacın mezhep içerisinde bir tercih sebebi olarak dikkate alındığı görülmektedir. Hakkında genel bir ihtiyacın bulunduğu bir konuyla ilgili teâruz eden iki rivayet var ise rivayetlerden meşhur olarak nakledilene Hanefî âlimleri tarafından kabul görmektedir.

Hanefî usul âlimleri umûmü'l-belvâ olan bir meselede müstefiz olarak nakledilmeyen rivayetler hakkında iki ihtimalin bulunabileceğini sarahahten ifade etmektedir. Birinci ihtimal hadisin mensuh olmasıdır.¹¹⁶ İkinci-

¹¹³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 285.

¹¹⁴ Amidî, *el-İhkâm*, 2: 104; İbn Reşîk, *Lübâbu'l-mahsûl fi ilmi'l-usûl*, 382-383.

¹¹⁵ İbn Akil, *el-Vâzih*, 4: 393.

¹¹⁶ Cessâs, *Usûl*, 3: 115, 165; Serahî, *Usûl*, 1: 368.

cisi ise râvisinin sehve düştüğü¹¹⁷ gayr-ı sahih bir rivayet olabileceğidir.¹¹⁸ Umûmû'l-belvâ olduğu kabul edilen bir konuda şâz kalan rivayetin sehiv ürünü olabileceğinin kabul edilmesi, râvilerin adâleti hakkında tenkid edilecek bir yön bulunmasa da zabtı bakımından cerh edildiğini göstermektedir. Hanefî âlimleri umûmû'l-belvâ olan bir konunun bilinmesinin sadece bir yahut birkaç kişiyle sınırlı kalması hâlinde, râvilerin adil olmasını esas alarak bu rivayetlerle amel eden muhaliflerine karşı sözü edilen durumu, râvilerin zabtları bakımından tenkid edilmeleri gerektiğini söyleyerek iza-ha yönelmişlerdir. Eserinde bu konuyu tartışan Üsmendî, sahâbiler de dahil olmak üzere bir râvinin adil olmasının bir kısım rivayetlerinde galat ve unutmanın meydana gelmesine mâni olmayacağını savunmaktadır.¹¹⁹

Umûmû'l-belvâ olan konularda haber-i vâhid derecesinde kalan rivayetler hakkında açıklamalar dikkate alınacak olursa, sözü edilen bu iki ihtimalin dışında üçüncü bir ihtimalin de var olduğu ortaya çıkmaktadır. Hanefî âlimleri yaygın olarak nakledilmesi gerektiği halde âhâd kalan rivayetlerin bir kısmının te'vil edilebileceği kanaatindedir. Burada Tehânevî ve sonrasında Abdülmecid Mahmûd, Ali el-Hafif'in eserlerinde yer verdikleri bir tespiti nakletmek yerinde olacaktır Tehânevî, Sahâbe'nin umûmû'l-belvâ olan konularda delil mahiyetinde bir rivayete "ihtimâm" göstermeyip, onunla amel etmemelerini o rivayetteki hükmü haram değil de tenzihen yahut da tahrimen mekruh olarak anlamalarından kaynaklandığını söylemektedir. Şer'î bir konudaki emrin nakledildiği bir hadisi hüccet kabul etmemelerini ise o rivayette geçen hükmü mendup olarak değerlendirmeleri ile açıklamaktadır.¹²⁰

Konuyla ilgili olarak cemaate uyan kimsenin namazda kıraat etmesi meselesi örnek verilebilir. İbadetler konusunda öne çıkan "kırâe halfel-imam" tartışmaları, hakkında müstakil bir literatür oluşacak derece ihtilafa neden olmuştur. Bu konuda eser kaleme alan Hanefî âlimlerinden biri olan Leknevî, muktedînin kıraat etmesi konusunda mezhep içerisindeki görüşleri beş başlık altında toplamıştır. Hanefî âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine bakıldığında bir kısmının namazda kıraatin terk edilmesi gerektiğini söylemekle yetindikleri yahut da bunun nehyedildiğini açıkça söyledikleri

¹¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 368; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 35.

¹¹⁸ Cessâs, *Usûl*, 3: 115, 165.

¹¹⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 476.

¹²⁰ Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fi Ulumi'l-hadis*, 3. Baskı, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmî, 1972), 126; Ali el-Hafif, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 71; Abdülmecid Mahmûd, *el-İtticahâtü'l-fikhiyye 'inde Ashâbi'l-hadis fi'l-karnî's-sâlis el-hicri* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979), 249.

görülmede, azınlıkta kalan bir kesimin ise cemaat halinde kıraatin haram olduğunu ve namazı bozacağını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Leknevî kıraatin namazı bozacağı görüşünün diğerlerine nazaran en zayıf olduğunu, Hz. Peygamber ve Sahâbe'nin büyüklerinden kıraat edilmesine dair rivayetlerin de mevcut olması dolayısıyla hiçbir aklı-ı selîm sahibi kimse tarafından savunulamayacağını belirtmektedir. Leknevî, kıraati terk etmenin farz olduğunu söylemenin bu konuda Hz. Peygamber'den yahut Sahâbe'den hiçbir rivayetin gelmemesi yahut da gelen rivayetlerin mensuh olarak kabul edilmesi anlamına geleceğini söylemekte ve konuyla ilgili delillerin bu sonuca götürmeyeceğini savunmaktadır. Leknevî'ye göre kabul edilmesi gereken görüş muktedînin kıraatinin sünnete muhâlif yahut da tenzihen ya da tahrimen mekruh olduğudur. Hanefî âlimleri tarafından genel kabul gören görüş de bu yöndedir.¹²¹ Leknevî kıraatin, kat'î bir delille haram kılınması durumunda bile namazı bozmayacağını düşünmektedir. Çünkü namazda her haramı işlemek, onun fâsid olmasına yol açmamaktadır. Zira Leknevî, zelle olmaksızın Kur'an kıraatinin namazı bozmadığını, bilakis namazın zikir, tesbih ve kıraatten oluşan bir bütün olduğunu söylemektedir.¹²²

Hanefî ulemâsının yukarıda anlatılmaya çalışıldığı üzere, şâz kalan rivayetler hakkında üç farklı ihtimal üzerinde durmasında, rivayetlerin delâlet ettikleri hükümlerin ortaya çıkaracağı sonuçların göz önünde bulundurulmasının önemli rolü vardır. Örneğin mess-i zekerden dolayı abdestin bozulacağına hükmedilmesi farkında olmadan birçok insanın namazını bâtil hale getirebilecek bir durumdur. Hanefiler bunu dikkate alarak bu derece önemli sonuçlar doğurabilecek bir rivayetin haber-i vâhid derecesinde kalamayacağı sonucuna varmaktadır.¹²³

SONUÇ

Hanefilere göre bir hadisin fukahâ tarafından bilinmesi yani ma'rûf oluşu o hadise muhalefet eden rivayetleri terk etmek için bir sebeptir. Hanefiler bir hadisin maruf hale gelmesini sağlayacak etkenlerden biri olarak hükme duyulan genel ihtiyacı göstermektedir. Bu durum mezhep ulemâsının haber-i vâhidlerin muhtevası hakkında -sarahatan böyle bir tasnif ortaya

¹²¹ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *Fethu'l-kadîr* (y.y.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 1: 340-341.

¹²² Ebû'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *İmâmü'l-kelâm fî mâ yeteallaku bi'l-kıraâti halfe'l-imâm* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', 1991), 90-94.

¹²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 252, Yargı, "Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", 161.

koymuş olmamakla birlikte- ahd-i zihnîlerinde umûmü'l-belvâ olan konular ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma işaret etmektedir. Umûmü'l-belvâ olarak kabul edilen konuların yukarıda tespit edilmeye çalışılan husûsiyetleri, Hanefîlerin rivayetlerin naklini etkileyen unsurlar üzerinde düşündüklerini göstermektedir. Nakil keyfiyetine göre ise umûmü'l-belvâ olan konularla olmayanları birbirinden tefrik etmişlerdir. Hanefîler, özel sayılabilecek bir takım durumlara dair haberlerin aktarılmasına kıyasla umûmü'l-belvâ olan konuları ele almışlar ve bu rivayetlerin haber-i vâhid seviyesinde kalamayacağı sonucuna varmışlardır. Bu bakımdan Hanefîler'in hadisin bilinmesine duyulan ihtiyacı da bir sıhhat şartı olarak gördüğü söylenebilir. Onların rivayetlerin insanların ihtiyaçları nisbetinde yaygınlaşacağı fikrinden hareketle bir "asl" kabul ettikleri umûmü'l-belvâ anlayışının temelinde, hükmi itibariyle insanların genelini ilgilendiren bir konuda Resulullah'ın bilgi vermekten, ashabının da bu bilgiyi ona ihtiyaç duyan kimselere ulaştırmaktan kaçınmasının (tevkîf) mümkün olmayacağı düşüncesi yatmaktadır. Bir rivayetin nakledilmesi ile o rivayetteki bilgiye duyulan ihtiyaç arasındaki ilişki, Hanefî ulemâsı ile, umûmü'l-belvâ olan bir konuda nakledilen âhâd haberin delil olarak kullanılması gerektiğini savunan âlimler arasındaki tartışmanın odak noktasını teşkil etmektedir. Hanefî âlimleri insanların, hakkındaki bilgiye genel bir ihtiyaç duydukları konulara dair hadislerin, sözü edilen ihtiyaca ve bu konulardaki soruların sıklığına paralel olarak artması gerektiğini savunurken, muhalifleri ise ihtiyaç ile rivayet arasında zorunlu bir ilişkinin mevcut olmadığı görüşündedir. Bu bakımdan Hanefî âlimlerin yalnızca olanı (menkul rivayetleri) değil olması gerekeni de göz önünde bulundurdıkları, diğer bir ifade ile umûmü'l-belvâ olan konudaki rivayetlerin meşhur seviyesine ulaşamama durumunu da menfi bir delil olarak dikkate aldıkları söylenebilir. Umûmü'l-belvâ hem sened hem de metin tenkidini ilgilendiren bir kavram olarak Hanefîler'in hadisin sıhhatini senedin sıhhatine hasretmediklerini gösteren kavramlardan biridir. Umûmü'l-belvâ kavramının Hanefî âlimleri tarafından kullanılmaya başlanması ve usul eserleri içerisindeki gelişimi incelendiğinde onların bu kavramı Îsâ b. Ebân ve Kerhî'ye nispet ettikleri görülür. Bu telakkiyi eleştiren isimler ise umûmü'l-belvâ anlayışının Ebû Hanîfe'ye âit olduğunu söylemekte ve tenkitlerini doğrudan ona yönetmektedirler. Yukarıda arz edildiği üzere konuyla ilgili çalışmalarda temas edilmese de Kerhî'nin muasırı olan Mâturîdî'nin de bu kavramı kullandığı görülmektedir. Kavramın zihnî varlığının ise İmâmeyn'e kadar geri götürülebilmesi mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Herevî. *Kitâbu tabakâti'l-fukahâi's-Şâfiyye*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- Abdülmecid Mahmûd. *el-İtticahâtü'l-fikhiyye 'inde Ashabi'l-hadis fi'l-karni's-sâlis el-hicri*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- Abdülmuiz Harîz. "Haberü'l-vâhid fimâ teummü bihi'l-belvâ". *Dirâsât* 25 (1998): 27-45.
- Aktepe, İsak Emin. *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Ali el-Hafîf. *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996.
- Âmidî, Seyfeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatu Muhammed, 1968.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 288-292. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebine Göre Umûmü'l-Belvânın Şer'î Hükümlere Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 55 (2018): 928-944.
- Aslan, Nasi. "Hanefilerin Umûmü'l-belvâ ve Mâlikilerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2004): 19-31.
- Aydın, Ahmet. "İbn Rüşd Öncesinde Hanefilerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 49-72.
- Aydın, Ahmet. *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Ba Hüseyin. *Kaidetü'l-meşakka teclibü't-teysir*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücebî. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Baktır, Mustafa. "Umûmü'l-belvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 155-156. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bedir, Murteza. *The Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh*. Doktora Tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, 1999.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Usûlü'l-fikh*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.

- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik. *Kitâbü't-Telhis fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Devha: Câmîiatu Katar, 1978.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eseruhu fî'l-fikh*. Katar: Dâru's-Sekâfe, 1987.
- Devserî, Müslim b. Muhammed. *Umûmü'l-belvâ*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-ayn*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbuât, 1988.
- Ebû Yusuf. *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi*. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-meârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Emir es-San'ânî, Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail. *İcâbetü's-sâil şerhu Buğyeti'l-âmil*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Eser, Ercan. "İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umûmu'l-Belvâ İstihsan İlişkisi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016): 77-110.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Fehl, Mâhir Yasin. *Eseru ileli'l-hadis fî ihtilâfi'l-fukahâ*. Amman: Dâru Ammar, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Berhân, Ebû'l-Feth b. Burhan Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *el-Vusûl ile'l-usûl*. Riyad: Dâru'l-Maârif, 1983.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1978.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kâhire: Matbaatü'l-Âsime, 1970.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Nüceym, Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Reşîk, Ebû Ali Hüseyin. *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl*. Dübey: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2001.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Keşfü'l-müşkil*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadîr*. y.y.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânu'l-muhtasar şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kura, 1986.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981.
- Kadı Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Kevârî, Mus'ab Mahmûd Ahmed. *Umûmü'l-belvâ ve eseruhâ 'ale'l-haberi'l-vâhid*. Yüksek Lisans Tezi, el-Câmîatü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Lâmişi, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed. *İmâmü'l-keîm fima yeteallaku bi'l-kıraâti halfe'l-imâm*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdi li't-Tevzi, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-Şerai'*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1872.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref. *Kitâbu'l-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirâzi'*. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. y.y.: y.y., 2001.
- Özkan, Halit. *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Özşenel, Mehmet. *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Pekcan, Ali. "İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16 (2003): 297-307.
- Rahûnî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Musa. *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari Müntheş'sûl*. Dâru'l-Buhûs li'd-dirasati'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh*. Bağdad: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'd-Diniyye, 1987.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-Kebir*. Kahire: Câmiu'd-Düveli'l-Arabiyye, 1971.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.
- Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hacib*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhac*. Dübey: Darül-Buhûs li'd-Dirâsati'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2004.
- Sühreverdî, Ebû'l-Fütüh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. *et-Tenkihât fî usûli'l-fıkh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şâşî, Nizâmüddin. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *et-Tabsira fî usûli'l-fıkh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980.

- Şirâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf. *Lum'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Kavâid fî ulumi'l-hadis*. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmî, 1972.
- Üsmendî, Ebû'l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992.
- Yargı, Mehmet Ali. "Fıkıh Usûlcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006): 141-180.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *Teşnîfu'l-mesâmi'*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1999.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. y.y.: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zuhayli, Vehbe. *Nazariyyetü'd-darûretiş-şer'iyye mukarenen mea'l-kanûn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

TABERÎ'NİN TÂRÎHU'L-ÜMEM VE'L-MÜLÛK ADLI ESERİNDE ESBÂB-I NÜZÛL

Asbâb Al-Nuzûl in Tabarî's "Târîkh Al-Umam wa Al-Mulûk

FATİH KANCA

DR., WASHINGTON DİN VE SOSYAL HİZMETLER MÜŞAVİR V.,

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

fkanca@diyanetamerica.org

 <https://orcid.org/0000-0003-3486-9364>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

14 Ekim / October 2018

Kabul Tarihi / Accepted

10 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Kanca, Fatih, "Taberî'nin Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl [Asbâb Al-Nuzûl in Tabarî's "Târîkh Al-Umam wa Al-Mulûk]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 5/9 (Aralık/December 2018): 399-430.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



TABERÎ'NİN TÂRİHU'L-ÜMEM VE'L-MÜLÛK ADLI ESERİNDE ESBÂB-I NÜZÛL*

Öz

Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923) tefsir, hadis, fıkah ve tarih gibi pek çok ilim dalında önemli yeri olan ilim adamlarından birisidir. Hicri üçüncü asrın son 70 yılı ile 4. asrın ilk 10 yılına şahitlik eden Taberî, derin ihtilaf ve çekişmelerin olduğu Abbasiler döneminde yaşamıştır. Tarihçiler arasında, genellikle İslâm tarihçilerin şeyhi veya “İslâm dünyasının Herodot’u” olarak kabul edilmektedir. Onun Târihu'l-ümem ve'l-mülûk adlı eseri, insanlık tarihi ile başlayıp kendi dönemine kadar meydana gelen olayları ihtiva etmektedir.

Eserin önemli yönlerinden biri, âyet ya da sûrelerin nüzûl sebeplerine ilişkin bağlam bilgisi vermesidir. Kur'an'ın tarihiyle âyetlerin nüzûl sebeplerine ışık tutması, nüzûl ortamının karakteristiğini yansıtmayı ve bazı hükümlerin teşriine dair bilgiler içermesi gibi yönlerden eserin tefsir çalışmaları açısından da ayrı bir kaynaklık değeri vardır.

Taberî için İbn İshak ve İbn Hişâm gibi tarihçilerin eserleri esbâb-ı nüzûl konusunda referans olmakla birlikte o, bu verileri daha geniş bir çerçevede değerlendirmiştir. İsnâd'a bağlılığı ile meşhur olan müellif, kaynağı Hz. Peygamber'e dayanan esbâb-ı nüzûl bilgilerini rivayet silsilesinde esas alan Sahâbe ve tabiîn tabakalarını da dikkate alan bir nakil anlayışı benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Taberî, Târihu'l-ümem ve'l-mülûk, Sebeb-i Nüzûl, Rivayet, Tarih

ASBÂB AL-NUZÛL İN TABARÎ'S “TÂRİKH AL-UMAM WA AL-MULÛK”

Abstract

Muhammad ibn Jarir al-Tabari (ö. 310/923) is one of the scholars of knowledge who holds an important place in many fields such as tafsir, hadith, fiqh, and history. Tabari who lived 70 years in 3. Hijri century and more than 10 years in 4. Hijri century, witnessed deep conflict and struggle during Abbasid era. Among the historians he is accepted as sheik of Islamic historians or “Herodotus of Islamic world”. His work Tarih al-Umam wa al-Muluk comprises the events beginning with the history of humanity until his own period.

One of the important aspects of the work is that it provides contextual information about the asbab al-nuzul of some Qur'anic verses or chapters. By shedding light on the circumstances of revelation of some verses through Qur'anic history, reflecting the characteristics of the environment of revelation, and providing information on the analyses of some rulings, al-Tabari's work has a separate value as a source from the perspective of tafsir studies.

Although the works of historians like ibn Ishaq and ibn Hisham have been references in terms of asbab al-nuzul for al-Tabari, the latter evaluated this data in a broader context. The author, who is known for his attachment to isnad, has adopted an approach to transmission that also takes into account the layers of the shahaba and tabi'een who based their narration chain on the asbab al-nuzul whose source rely on the Prophet Muhammad.

Keywords: Tafsir, Tabari, Tarih al-Umam wa al-Muluk, Asbab al-Nuzul, Narration, History

* Bu çalışma 12/12/2018 tarihinde sunduğumuz “Ulumu'l-Kur'an Ve Tefsir Kaynağı Olarak Taberî Tarihi (Başlangıçtan Risaletin Sonuna Kadar)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This study was prepared based on a PhD thesis that we presented on 12/12/2018.

GİRİŞ

Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülük adlı eserleriyle maruf müfessir, tarihçi, muhaddis ve fakîh olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), 224 yılı sonunda veya 2251 yılı başında (839) Taberistan'ın merkezi Âmül'de doğmuş İranlı bir âlimdir.² Taberî nisbesinin yanında Ebû Ca'fer,³ İbn Cerîr, Âmülî ve Bağdâdî nisbeleriyle de bilinir.⁴ Taberî ilmi hayatına küçük yaşlarında Kur'an'ı ezberlemek ve hadis yazmakla başlamış, ilim tahsili için birçok ilim merkezlerine giderek hadis, tefsir ve fıkıh derslerinin yanında Tarih'ini yazarken çok faydalandığı İbn İshak'ın el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî (Sîretü İbn İshak) adlı eserinin icâzetini Rey şehrinde Ahmed b. Hammâd ed-Dülâbî'den almıştır.⁵

Hicri üçüncü asrın son 70 yılı ile 4. asrın ilk 10 yılına şahitlik eden Taberî, derin ihtilaf ve çekişmelerin olduğu Abbasîler döneminde yaşamıştır. Bu dönem ilimlerin gelişip parladığı, kitapların bablara ayrılıp tasnifinin yapıldığı asır olarak kabul edilmektedir.⁶

Tarihçiler arasında, genellikle İslâm tarihçilerin şeyhi veya "İslâm dünyasının Herodot'u"⁷ olarak kabul edilen Muhammed b. Cerîr et-Taberî genelinde İslâm düşüncesi, özelde tefsir, hadis, fıkıh ve tarih gibi pek çok ilim dalında önemli yeri olan bir âlimdir. Ayrıca o, kıraat, Arap dili ve edebiyatı,

¹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenahi-Abdülfeţah Muhammed el-Hülvi, (Beyrut: y.y., t.y.), 3: 120.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, 2. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Mearif bi-Mısır, 1960), I: 6; Fikret Işıltan, "İbn Cerîr et-Taberî", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1967), 12: 592.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, t.y.), 2: 162; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, (Beyrut: Müessesetu'l-Mearif, t.y.), 513; Ali b. Abdulaziz b. Ali eş-Şibl, *Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (Sîratuhû, Akidetuhû ve Muellafâtuhû)*, (Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 2004), 15; Zuhaylî, hiç evlenmediği ve bir çocuk sahibi de olmadığı hâlde, Taberî'nin Ebû Cafer diye künyelenmesini İslâm âdabının bir gereği olarak açıklamaktadır. Bkz: Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmamu't-Taberî*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 28-29.

⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Kahire: Matbaatu'l-İstikâme, t.y.), 340; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, (Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, t.y.), 3: 3366; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2: 166; Franz Rosenthal, *General Introduction, in The History of Tabarî, I: From Creation to the Flood Albany*, (NewYork: State University of New York Press, 1989), 15-16; Abdulkader İsmail Tayob, *Islamic Historiography: The Case of Al-Tabarî's Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk on The Companions of The Prophet Muhammad*, (Doktora Tezi, Temple University, 1989), 59-60; Tobias Anderson, *Governance and Economics in Early Islamic Historiography: A Comparative Study of Historical Narratives of Umar's Caliphate in The Works of al-Baladhuri an at-Tabarî*, (Yüksek Lisans Tezi, Departments of Cultural, Religious and Educational Science), 2013, 32; Faruk Yıldız, *Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük Adlı Eserine Göre İslâm Tarihi Kronolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2015), 3-5; Işıltan, "İbn Cerîr et-Taberî", 12: 594-598.

⁵ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ'*, 18: 50; Mustafa Fayda, "Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 316.

⁶ Muhammed b. Tahir el-Berzencî, *Sahîhu târîhi't-Taberî*, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2007), I: 23.

⁷ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, (Ankara: y.y., 1998), 3.

şiiir, lugat, sarf, nahiv, ahlak, mantık, matematik ve tıp gibi ilimlerle de meşgul olmuştur.⁸

Zaman ve yaratılış meselelerini ele alarak başlayan eser, h. IV. yüzyılın başlarına kadar uzun bir sürece ışık tutması ve müellifin tüm bunları tarihçi kimliğinin yanında tefsirci bir yaklaşımla aktarmış olması, üzerinde hassasiyetle durmayı gerektiren bir konudur. Ayrıca eser erken dönem siyer ve tefsir alanlarında var olan veriler ışığında Kur'an kronolojisine dair muhtevasıyla âyetlerin tarihlendirilmesi meselesine de ışık tutmaktadır.⁹ Tefsîr külliyyatının temel kaynağı olan siyer ve meğâzî kitapları, indikleri dönemde sıra gözetilmeden kaydedilen âyetleri, nüzûl ortamını ve muhatapların durumlarını ortaya koymakla âyetlerin zaman sıralamasını da netleştirerek tefsir ilmine önemli veriler sunmuştur.

Bu makalenin kaleme alınmasındaki amaç, *Taberî Tarihî'*ndeki bazı âyet ya da sûrelerin inzâline ilişkin örneklemeler üzerinden müellifin sebebi-nüzûl rivayetlerini ele alış biçimini ortaya koymak olacaktır.

1. ESBÂB-I NÜZÛL KAVRAMI

Esbâb-ı nüzûl terkiibinin ilk sözcüğü olan esbâb, vesile, vasita, metot, yol ya da işaret anlamındaki sebep kelimesinin çoğuludur.¹⁰ Terkiibin ikinci sözcüğü olan nüzûl kelimesi ise *nezele* fiilinin masdarı olup yukarıdan aşağıya inmek veya iniş anlamında kullanılmaktadır.¹¹ “Nüzûl sebepleri” anlamına gelen bu tabir, Hz. Peygamber'in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur'an'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da hazır bulunanlardan biri tarafından Hz. Peygamber'e yöneltilen bir soruyu ifade etmek üzere kullanılır.¹²

Bu ilim dalı ile ilgili yeni bir tanımlama da şu şekildedir: “Nüzûl ortamında meydana gelen bir hadiseye veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir

⁸ Ebu'l-Abbas Şemsü'd-dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbeu ebnâ'z-zamân*, (Beirut: Dâru Mesâdir, t.y.), 4: 192; İşıltan, “İbn Cerir et-Taberî”, 12: 594.

⁹ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, (İstanbul: Kuramer, 2016), 13. Kur'an ayetlerinin tarihlendirilmesi ile ilgili ayrıca bkz: Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebiu'l-Evvel-4 Rebiu'l-Evvel Arası)*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009); Esra Gözeler, “Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010): 295-326.

¹⁰ Ebu'l-Kasım Muhammed b. Hüseyin er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, (Beirut: Dâru'l-Marife, t.y.), 220; Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif), 3: 1909-1911.

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 488-489; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 6: 4399-4400.

¹² Muhammed Abdulazim ez-Zürkanî, *Menâhilu'l-'irfan fi 'ulumü'l-Kur'an*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995), 99-101; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 210.

soruya, vuku buluğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin, tazammun etmek, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nâzil olduğu ortamı resmeden hadiseye sebab-i nüzûl denir.”¹³ Kur'an'ın bazı âyetlerinin belli soru ya da olaylar üzerine inmiş olması, onun insan olgusunu göz ardı etmediğini, bilakis onunla bütünleştiğini gösteren en önemli kanıtlardan biridir.¹⁴

Şâtıbî'nin “muktezâyı hali bilmek”¹⁵ şeklinde tarif ettiği nüzûl bilgisi, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda, dönemin kültürel ve sosyolojik yapılarını aktarması yönü ile son derece önemlidir. Ayrıca Şâtıbî, Kur'an'ın anlaşılmasında muhatap toplumun arka plan bilgisinin gözetilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁶

Nüzûl sebepleri ancak, Kur'an'ın inişine şahit olmuş, Hz. Peygamber'in sözlerini işitmiş, zaman ve mekân açısından âyetlerin ilk muhatapları olan Sahâbeden nakledilen sahih rivayetlerle bilinebilir. Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) “Nüzûl sebebi, Sahâbenin bilebileceği bir şeydir. Çünkü onlar, âyetlerin inmesine yol açan durum ve olayları kuşatan sebeplere vakıf olmuşlardır.”¹⁷ sözü ashabın bu konudaki önemli rolünü vurgulamaktadır. Ayrıca Zerkeşi, sebab-i nüzûlü, Kur'an'ın tefsirinde bilinmeye muhtaç duyulan bir ilim olarak takdim eder ve tarih ilminin gidişatıyla benzer göere rek bu ilmin faydasız olduğu düşüncesini hatalı bir bakış açısı olarak değerlendirir ve bu ilme vakıf olmanın birçok yararını da sıralar.¹⁸

Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn müfessirleri için Kur'an tefsirinde ilk başvuru kaynağı esbâb-ı nüzûl bilgisi olduğu gibi tefsir ilmi evvel emirde âyetlerin nüzûl sebeplerini bilmekten ibaret sayılmıştır.¹⁹ Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yeri olan sebab-i nüzûl rivayetleri büyük oranda tarihî malumattan oluşur. Ayrıca bu ilim, vahyin nâzil olduğu ortamı resmetmesi bakımından nüzûl ortamının aslı unsuru olarak büyük önem taşımakla birlikte²⁰ Kur'an'ın her bir âyet ve sûresi ile ilgili nüzûl sebebi bilgisi mevcut değildir.

¹³ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 68.

¹⁴ M. Said Şimşek, *Günümüze Tefsir Problemleri*, (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 332-333.

¹⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâti, *el-Muvafakât*, (Dâru İbn Affân, 1997), 3: 351.

¹⁶ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 131.

¹⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısırî el-Minhâci eş-Şâfi ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 1: 22.

¹⁸ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1, 23-25.

¹⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 116.

²⁰ Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 56.

Belli bir zaman ve mekân çerçevesinde nâzil olan Kur'an, indiği zaman ve mekânın dil, üslup, kültür ve yaşam biçimini de yansıtmaktadır. Bu durum özellikle bazı sûre ve âyetlerin daha net olarak anlaşılması ve yorumlanmasında nüzûl sebeplerini bilmeye olan ihtiyacı da açıkça ortaya koymaktadır. Konuşanla dinleyen birbirini net olarak anlaması için söyleyen ve muhatap ayrılmaz iki unsurdur. Allah Teâlâ, mesajını nüzûl döneminin muhataplarına Arapça olarak indirmiş ve muhataplar da bu mesajı zaman ve mekân faktörleri çerçevesinde anlamış ve anlamlandırmıştır. Bağlam denilen bu konsept ilahi hitabın anlaşılmasında ve yorumlanmasında ashabdan günümüze kadar müfessirlerin çokça müracaat ettikleri bir kaynak olmuştur.

Âyetlerin nüzûl dönemini bilmek ve Kur'an'ın ilk muhataplarını tanımak bu kutsal metni anlamının en önemli unsurlarından biridir. Zira Kur'an belli bir mekânda ve tarihte nâzil olmakla birlikte geçmişte vuku bulan birçok tarihi olaya da ibret ve hikmet boyutu ile de olsa atıfta bulunmuştur. Bu durum Kur'an'ın anlaşılmasında tarihe başvurmayı zorunlu kılmaktadır.²¹

Kelamda esas olan zahiri anlam olmakla birlikte Kur'an'ı sadece metin merkezli okumak her zaman doğru sonuca ulaştırmayacağı gibi ilk muhataplarına bir söz olarak indirilen Kur'an'ı kendi tarihsel bağlamından koparmak anlamına da gelir. Âyetler, tarihsel arka plan ve bağlam göz önünde bulundurulurken okunmadığı takdirde anlam ve anlama sorunlarının ortaya çıkması muhtemeldir. Zaman içerisinde tefsir kaynaklarımızı önemli oranda etkisi altına almış olan Kur'an'ı salt dilbilimsel yöntemlerle anlama eğilimi bir taraftan konuların anlaşılmasına katkıda bulunması açısından olumlu bir faaliyet olarak değerlendirilirken diğer açıdan bazı sorunların doğmasına neden olduğu şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır.²²

Nüzûl sebepleri ve buna bağlı olarak tarihi bağlam bilgisi, hemen bütün tefsir türleri için vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır. Bununla birlikte söz konusu tarihi bilgiler, bilhassa son dönemde oldukça ön plana çıkan kronoloji esaslı tefsirler²³ ve konulu tefsir çalışmaları²⁴ için ayrı bir öneme sahip-

²¹ M. Mahfuz Söylemez, "Kur'an'ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureys ve Fil Sûreleri ile Necm Sûresi 19-23. Âyetleri Örneği", *Kur'an ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 70.

²² Şevket Kotan, "Kur'an, Tarih ve Metin", *Kur'an ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 139-140.

²³ Kur'an'ın kronoloji esaslı okunmasıyla ilgili değerlendirmesi için bkz: Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*, (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2009); Kronolojik tefsir yaklaşımının bu alanda verilen eserler üzerinden değerlendirilmesi için, Necmettin Çalışkan, "Nüzul Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânu'l Hak Örneği)", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları (2017), 2: 191-208.

²⁴ Konulu Tefsir; farklı sûrelerde zikredilen belirli bir konuya ait Kur'an âyetlerini, öncelikle sevk oldukları ortamda, daha sonra da bir araya toplayıp Kur'an bütünlüğü içerisinde -mümkün olduğu

tir. Tefsir usûlü eserlerinde nüzûl sebeplerini bilmenin birçok faydasından bahsedildiği gibi²⁵ bazı âlimler olumsuz yönlerine de dikkat çekmiştir.²⁶

Tarih eserlerinde yer alan zaman ve mekân bilgisi Kur'an'ın anlaşılmasında da en önemli veri tabanlarından biridir. Taberî'nin, *Tefsir*'inde çokça yer verdiği nüzûl sebepleri, Kur'an'ın ilk muhataplarının taleplerine karşılık vermesinin yanında sonraki nesillerce anlaşılmasında da önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda Taberî *Tarihi*'nin kıymetini artıran en önemli hususlarından biri de, ele aldığı olaylarla ilgili nâzil olan âyetlerin iniş sebeplerini dile getirmiş olmasıdır. Dolayısıyla esasında tarihî mâlûmât içeren bu eser, Hz. Peygamber'in Kur'an'la muhatap olduğu dönemi de içermesi itibari ile sîret eseri sayılacağından, Kur'an âyetlerinin iniş sebeplerine yaptığı atıflar sebebiyle, tefsir ilminin sahasına giren veriler için de müstağni kalınamayacak bir kaynaklık teşkil etmektedir. Erken dönem tefsir âlimi olan Taberî'nin eserini ayrıcalıklı kılan en önemli vasıflarından biri de, içindeki bilgilerin yanında Taberî'nin ilk kaynaklara yakın olması ve onları nakletmesi gösterilmektedir.²⁷

Taberî *Tarihi*'nde bağlam/siyak konusuna eserin tamamında dikkat ederek rivayetler arasında tercihlerde bulunurken nüzûl sebeplerini de önemli bir kriter olarak değerlendirmiştir. Onun temel başvuru kaynaklarından olan İbn İshak'ın *el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzi*'si²⁸ ile İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*'si sebep-i nüzûlle ilgili konulara vukufiyetiyle ismi öne çıkan İbn Abbas'tan menkul rivayetleri bolca içermektedirler.

Eser, temelde nüzûl ya da vürûd sebeplerini tespit için kaleme alınmış olsa da tarih eseri olması hasebiyle âyetlerin nüzûl sebepleri ve hadislerin vürûd sebepleri, ele alınan konuların tabii seyrinde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Taberî, eserde asr-ı saâdet devri bağlamında özellikle Hz. Peygamber'i ilgilendiren konularda tarihçi kimliğinin yanında tefsirci kimliğini de ön plana çıkartmış, Kur'an âyetlerine mesned teşkil eden olayları vermekten kaçınmayarak adeta tarihin bu dönemini Kur'an ve Kur'an ilimleri alanındaki bilgi birikimini ortaya koyarak kaleme almıştır.

ölçüde nüzûl sırasını da göz önünde bulundurmak koşuluyla- bir tasnife tabi tutarak tefsir etmek ve pratik hayata tatbik yöntemlerini araştırmaktır. (Konulu Tefsir için yapılan farklı tanımlar için bk. Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2001), 49-51.).

²⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1, 22-23.

²⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyüti eş-Şâfiî, *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2008), 1, 126.

²⁷ Josef Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğinin Doğuşu*, çev. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 88; Yaşar Çolak, *Taberî Üzerine Seçme Yazılar*, (Ankara: İlahiyatçılar Birliği Vakfı Yayınları, 2017), 47.

²⁸ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Eserleri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 19.

Bilindiği üzere, âyetlerde hükümler genel anlam ifade ediyor olsa da, âyetlerin indiği zaman ve mekânı bilmek, ilgili hükmün daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu türlü bilgileri eserinde pek çok yerde ayrıntılı olarak aktaran Taberî, bu yönü ile Kur'an'ın anlaşılmasına büyük katkı sağlamış olmaktadır. Kaldı ki eserde bazı nüzül sebeplerinin farklı versiyonlarının verilmesi ve varsa bir âyet ya da sûre ile ilgili birden çok sebep-i nüzûlün rivayet edilmesi eserin bu sahada önemli bir görev üstlendiğini göstermektedir. Ancak, eserde çokça karşılaşılan İsrâîlî rivayetlerle desteklenen bu veriler, sıhhat açısından içerdikleri sorunlar sebebiyle tam anlamıyla kabul görmemekle birlikte, birer veri olarak belli ölçüde dikkate alındıklarını söylemek mümkündür.

Onun bir tarih eserinde Kur'an âyet ve sûrelerinin nüzül sebeplerine yer vermesi de manidardır. O, eserin giriş kısmında, "Bu kitabımda Yüce Rabbimizin mahlûkatı yaratmasından başlamak sûretiyle evvela onun nimetlerine nail olan, bunlara şükreden ve haberleri bize ulaşan peygamberlerin, hükümdarların ve halifelerin tarihini ve iktidarlarındaki olayları anlatacağım."²⁹ şeklindeki sözleriyle bir taraftan eserin kapsamını ortaya koyarken diğer taraftan adeta kendisini kutsal metin algısına bütünüyle teslim eden bir görüntü vermiştir. Bu ifadelerinden onun tarihin akışını, fideistik kabul edilebilecek bir yaklaşımla yorumladığı anlaşılmaktadır. Ona göre Tarih, Allah'ın iradesine göre şekillenen bir akıştır. Tarihi olaylarla ilgili rivayetleri değerlendirmede kriteri Allah'ın kelimidir. Bu anlamda Taberî'nin objektif tarihçilik yapmak yerine, inançlarının sevkiyle tarihi, Tanrı iradesinin tezahürü olduğu varsayımıyla ona şükreden ve kazanan, nankörlük edip kaybedenlerin tarihini yazmaya yöneldiği söylenebilir. O bir anlamda tarihi rivayetleri değerlendirirken doğrunun ölçüsü olan Kur'an'ı kendine referans yapmaktadır. Bu eserde âyetleri tefsire yönelmesine sebep olarak da inançları doğrultusunda şekillenen bir tarih anlayışını tercih etmiş olmasına dayandığı görülmektedir. Ayrıca onun tarih anlatımı yaparken Kur'an'la ilgili konulara atıflar yaparak bir taraftan düşüncelerini meşrulaştırma gayreti diğer taraftan kendi döneminde ve sonraki dönemlerdeki muhataplara sunduğu tarihsel bağlamla vahyin öğretilerini hayatla buluşturma çabası olarak değerlendirilebilir.

Taberî, tefsir yorumlarında tarih rivayetlerini nakletmeye kıyasla daha dikkatli davranmıştır. Örneğin o, nakillerine güvenmediği için Muhammed

²⁹ Taberî, *Tarih*, 1: 54.

b. Sâib el-Kelbî, Mukâtil b. Süleyman, Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî gibi şahsiyetlerin görüşlerine *Tefsiri*'nde yer vermemekle birlikte *Tarih* eserinde daha da ileri giderek öncelilere oranla İsrâiliyat hususunda daha da tartışmalı olan Vehb b. Münebbih³⁰ gibi kişilere yer vermiştir.³¹ Buradan onun tarih ilmini tefsire oranla daha az kritik kabul ettiği sonucuna gidilebilir. O, Kur'an'la ilişki derecesi bakımından daha kutsal kabul edilebilecek hadis ve tefsirde diğer konulara kıyasla daha itina ile hareket ettiğini söyleyebiliriz.

Burada Taberî'nin eserinde yer verdiği bazı örnekler üzerinde durarak onun bu konudaki tutumu değerlendirilecektir.

2. TABERÎ'NİN SEBEB-İ NÜZÛLÜ ELE ALMA YÖNTEMLERİ

2.1. Âyetlerin Nüzûlüne Dair Bilgiler

Taberî ele aldığı bir konuya ilişkin nâzil olan âyetlerin nüzûl sebeplerini vermekle kalmayıp konunun tamamlayıcısı sayılabilecek nitelikteki başka âyetlerin nüzûlü ile ilgili bilgilere de zaman zaman yer vermiştir. Mesela ilk nâzil olan âyetlerin hangileri olduğunu tartıştığı sayfalarda Alak sûresinin ilk beş âyetinin ilk inen âyetler olduğunu söyler ve çok da ilgili olmasa da fetret döneminden sonra ilk inen sûrenin Duhâ sûresi olduğunu, başka bir rivayete dayanarak da bu sûrenin Müddessir olduğu bilgisine yer verir.³² Aslında bu anlatımda temel hedef Hz. Peygamber'in risâletinin başlangıcını tespit etmek olsa da verilen bilgilerle diğer âyet ve sûrelerin nüzûlüne ilişkin verilerle tefsir ilmine önemli katkılar sağlamıştır.

Taberî Alak sûresinin 1-5. âyetlerinin sebep-i nüzûlüne kendine ait *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsir eserinde geniş yer vermiştir. Senedlerin ve içeriklerin farklılıklarını dikkate alarak toplam altı farklı sened zikretmiştir. Ayrıca aynı konuyu ele aldığı *Tarihi*'nde de birbirinden farklı on iki rivayete yer vererek *Tefsiri*'ndeki tavrının benzerini sergilemiştir. Sonuç olarak hem ilgili âyetlerin nüzûlü hem de bundan sonra nâzil olan âyet ya da sûrenin hangisi olduğu konusu Taberî'nin verdiği bilgilerle aydınlığa kavuşmuş olmaktadır. Bu konuyla ilgili rivayetlerin ortak içeriği, ilk nâzil olan âyetlerin Alak sûresi 1-5. âyetler olmasıdır. Olayın anlatılış ve naklediliş şekilleri değişik olsa da bu ortak içerik aynı kalmıştır. Bu husus ilgili rivayetlerde "İlk nâzil olan Kur'an" ifadeleri ile olduğu gibi; sekiz, dokuz, on iki, on üç ve

³⁰ el-Dürî, Abd, vd., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, (Dalawere: Princeton Universty Press, 2018), 31.

³¹ Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm 1, 12.

³² et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 5. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012), 2: 15.

on dördüncü rivayette “İlk sûre” lafzı ile de ifade edildiği olmuştur. Alak sûresinin 6. âyeti ve sonrasının, önceki âyetlerin nüzûl sebebi ile bağlantısının bulunmadığı bilinen bir husustur.³³

Bir başka örnek ise Hz. Âişe’ye atılan iftira (İfk hadisesi) ile ilgili nâzil olan âyetlerdir. Taberî, uzunca ele aldığı bu konuda önce Benî Mustalik gazvesine,³⁴ sonra hadisenin ortaya çıkışına, daha sonra da Hz. Âişe’nin içinde bulunduğu psikolojik duruma işaret ettikten sonra Nûr sûresindeki âyetlerin³⁵ nâzil olduğuna dikkat çekerek konuyla ilgili tarihsel arka planı vermiştir.³⁶ İbn İshak’ın da geniş yer verdiği konu İbn İshak’la aynı senedle hem Taberî *Tarihi*’nde³⁷ hem de *Tefsiri*’nde³⁸ yer almıştır. Buradan sebep-i nüzûl rivayetlerinin sıhhatini de farklı kaynaklardan teyit etme imkânı ortaya çıkmış olmaktadır.

2.2. Sebeb-i Nüzûlün Genel Anlam İfade Etmesi

Kur’an’ın bazı âyetleri, genel hükümler koyan bir özellik taşımaktadır. Bu genel hükümlerin net olarak anlaşılabilmesi için nüzûl sebeplerini tespit etmek çok önemlidir. Taberî zaman ve mekân bağlamı ile sunduğu bazı âyetlerde bu amaca hizmet ederek olayları somutlaştırmıştır.

Örneğin “Müminler ancak Allah’a ve resulüne iman edenlerdir ve onunla ortak bir iş için toplanmış iken kendisinden izin almadan çekip gitmeyenlerdir. Senden izin isteyenler, evet işte onlar Allah’a ve resulüne hakkıyla iman edenlerdir. Bazı özel işlerinden dolayı senden izin istediklerinde onlardan dilediğine izin ver ve Allah’tan onların bağışlanmasını dile. Kuşkusuz Allah çok bağışlar, çok esirger.” mealindeki Nûr sûresinin 62. âyetinin, münafıkların Hendek savaşı esnasında gizliden gizliye kendi mevzilerini kazmaktan kaçınmaları üzerine indiğini ifade etmiş ve bu tür terklerin kötü sonuçlarını inanç bağlamında değerlendirip bir olay etrafında somutlaştırmıştır.³⁹

Taberî rivayetçi bir anlayışa sahip olduğu için genelde olay anlatımlarını

³³ Alak sûresi bir bütün olarak nâzil olmadığına göre, ilgili rivayetlerde ifadesini bulan “İlk nâzil olan sûre” ibaresinden, “sûre” kavramının ilk dönemde “ayet gruplarını” ifade etmede kullanıldığı kanaatine ulaşılmaktadır. (Geniş bilgi için bkz: Burhan Baltacı, “Taberî’nin 96/Alak Sûresi 1-5. Ayetlerin Tefsirinde Yer Verdiği Rivayetlerde Nüzûl Sürecine İlişkin Veriler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ankara 2010), 236.)

³⁴ İbrahim Sarıçam, *İslâm Tarihi*, ed. Eyüp Baş, 6. Baskı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 147.

³⁵ en-Nûr 24/11-12.

³⁶ Taberî, *Tarih*, 2: 111-115.

³⁷ Taberî, *Tarih*, 2: 111-115.

³⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmüli el-Bağdâdî et-Taberî, *Cami’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’an*, thk. Abdullah bin Abdul Muhsin et-Türki, (Kahire: Hicr, 2001), 17: 191-192.

³⁹ Taberî, *Tarih*, 1: 612.

yapmakla yetinerek sebep ve sonuçlarla ilgili değerlendirmelere pek yönelmeyen bir tarihçidir. Ancak yukarıdaki örnekte de olduğu gibi kimi zaman olayın husûsiliğini aşır umûmî yorumlara da yer vermiştir.

2.3. Sebeb-i Nüzûlün Âyetin Kapsamını Belirlemesi

Nüzûl sebepleri, âyetlerin kapsam alanını belirleme imkânı sunması açısından çok önemli materyallerdir. Taberî birçok defa nüzûl sebebini zikrederek ifadenin muhatap aldığı kişi ya da kitlenin kimler olduğunu ortaya koymuştur.

Bu çerçevede Taberî Leheb sûresinin nüzûlü ile ilgili olarak aktardığı bilgi bunun güzel bir örneğini teşkil eder: Gizliliğin hâkim olduğu dönemlerde Hz. Peygamber bir gün Safa dağına çıkarak: “*Yardıma yetişin!*” diye seslenince bu feryat üzerine Kureyşliler onun etrafında toplanmış ve ne olup bittiğini sormuşlar. Bunun üzerine Hz. Muhammed (as): “*Ben size sabahleyin yahut akşamleyin düşman sizi bastı dersem sözlerime inanmaz mısınız?*” demiş. Onlar da: “Evet inanırız”, deyince “Ben sizi şiddetli bir azap ile korkutuyorum”, dediğinde Ebu Leheb: Sana yazıklar olsun, bizi bunun için mi buraya çağırıp topladın? diye karşılık vermişti. Bunun üzerine Leheb sûresi nâzil olmuştur.⁴⁰

2.4. Sebeb-i Nüzûl Sigalarının Kullanım Şekilleri

Hadis ve Tefsir kitaplarında olduğu gibi tarih eserlerinde de sebeb-i nüzûl rivayetleri zikredilirken, kullanılan rivayet kalıpları da ön plana çıkmaktadır. Sigaların kullanılış şekli nüzûl sebebini kuvvet derecesini de göstermektedir.⁴¹

Sebeb-i nüzûlde kullanılan rivayet kalıplarını sebep ifade etmede nass olan ve nass olmayan şeklinde iki başlık altında mütalaa etmek mümkündür. Birinci grup, âyetin iniş sebebine doğrudan işaret eden kalıplardır ki burada âyetin inişindeki sebep açıkça ortaya konmak için bu kalıplar kullanılır. Bu kalıplardan bazıları şunlardır:

(سبب نزول الآية كذا) Bu âyetin nüzûl sebebi şöyledir.

(حدثت كذا ونزلت) Şu olay vuku buldu da bu âyet indi.

(وقع كذا فنزل قوله تعالى) Şu hadise vaki oldu da bunun üzerine şu âyet indi.

(سئل عن كذا فنزلت) O'na (Hz. Muhammed'e) şu mesele hakkında sorulması üzerine şu âyet nâzil oldu.

⁴⁰ Taberî, *Tarih*, 1: 542.

⁴¹ Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 79.

Kimi zaman da nass içeren sebab-i nüzûl kalıbı ya da fâ-i sebebiye de olmayabilir.⁴² Bu bağlamda Taberî'de şu örneklere rastlanmaktadır.

1. Taberî, Leheb sûresinin iniş olayını anlatırken Hz. Peygamber'in yakın akrabalarını dine davet ettiği ortamda Ebu Leheb'in lanet okuyarak ayağa kalkıp meclisten ayrıldığı durumu anlatılırken (فنزلت هذه السورة) "bunun üzerine bu sûre nâzil olmuştur" ibaresi ile Tebbet sûresinin nâzil olduğunu anlatmıştır.⁴³

2. Taberî Kâfirûn sûresinin nüzûlünü anlatırken kâfirlerin Hz. Peygamber'e Allah'a bir yıl kulluk ettikten sonra kendi tanrularına da bir yıl kulluk etmeyi teklif etmeleri üzerine Hz. Peygamber'in vahiy beklediği ve bunun üzerine "levh-i mahfûzdan âyet geldi" anlamında (فجاء الوحي من اللوح المخفوظ) ibaresiyle sûrenin sebab-i nüzûlüne işaret etmiştir.⁴⁴

3. O, Tevbe sûresinin 103. âyetinde Hz. Peygamber'e mallardan sakada alması emredilirken bu âyetin nüzûlüne Sa'lebe b Hatib hadisesinin sebep olduğunu (وكان السبب الذي نزل ذلك به) ibaresiyle anlatmıştır.⁴⁵

4. Taberî, bazı âyetlerin bir olayın vuku bulmasına binaen indiğine işaret etmek için (فنزول الله عز وجل / تبارك وتعالى) şeklindeki sigaları kullanmıştır.⁴⁶

İkinci grupta ise doğrudan sebepten bahsetmeyen veya olay anlatıldıktan sonra (ف) harfi kullanılmayan ya da kelamın gelişinden rivayetin, sebab-i nüzûl rivayeti olduğu anlaşılmayan kalıplardır. Bu durumda rivayet, bir sebebi değil de âyetin ihtiva ettiği manaları ya da manalardan birini ortaya koymuş olmaktadır ki bu kalıplardan bazıları şunlardır:

(نزلت هذه الآية في كذا) Âyet şu olay hakkında inmiştir.

(احسب هذه الآية نزلت في كذا) Âyetin şu olay hakkında indiğini zannediyorum.

(ما احسب هذه الآية نزلت في كذا) Âyetin ancak şu olay hakkında indiğini zannediyorum.

(مراد الله من هذه الآية كذا) Bu Âyetten Allah Teâlâ'nın muradı budur.

(تدل الآية على كذا) Âyet şu hususa delalet etmektedir.

Taberî de *Tarih* kitabında âyetlerin nüzûlüne işaret ederken farklı siga versiyonlarını kullanmıştır. Onun bu kullanımlarından bazılarına yer vereceğiz.

1. O, bazı anlatımlarında âyetlerin nâzil olduğu ortamı farklı kalıplar kullanarak anlatmıştır. Bu durumda sebebi nüzûlden ziyade âyetin anla-

⁴² Sebeb-i Nüzûl kalıplarının kullanımıyla ilgili olarak bkz: Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 79-82.

⁴³ Taberî, *Tarih*, 1: 542.

⁴⁴ Taberî, *Tarih*, 1: 550.

⁴⁵ Taberî, *Tarih*, 2: 192.

⁴⁶ Taberî, *Tarih*, 1: 535, 542, 550-551; 2: 33, 46.

şılmasına ışık tutacak bağlamı verdikten sonra herhangi bir âyetin ya da sûrenin konuyla ilişkisini belirtmek anlamında bir kalıp kullanmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in risâlet sonrası yakın akrabalarını uyarması emriyle ilgili âyetin nüzûlü ile ilgili (لما نزلت هذه الآية علي رسول الله)⁴⁷ şeklinde bir ibare kullanmıştır.

2. Yine İsrâ sûresinin 73-75. âyetlerinin nüzûlüne ilişkin olarak “Allah ona vahyetti” anlamında (فأوحى الله اليه) şeklinde bir kalıpla âyetin nüzûl bağlamına işaret etmiştir.⁴⁸

3. Enfâl sûresinin 39. âyeti bağlamında savaş emri verilen (ونزل قوله)⁴⁹ “Allah'ın şu sözü nâzil oldu” anlamında bir kullanımı olmuştur.

4. Taberî kimi zaman da Kur'an'ın nüzûlünden önceki bir tarihe atıfla âyetin nâzil olduğunu ifade etmiştir. Örneğin, İbn Cüreyce dayandırdığı bir rivayette, Enbiyâ sûresindeki {كذلك نجزيه جهنم كذلك} “Onlardan biri, ‘Tanrı O değil, benim!’ diyecek olsa (ki demez), biz onu da cehennemle cezalandırırız. Zalimleri böyle cezalandırırız.” (el-Enbiyâ 21/29). âyetinin, İblîs'in dışında hiçbir melek “Ben ilahım,” dedi, sadece İblîs “Ben ilahım,” dedi ve insanları kendisine ibadete çağırması üzerine nâzil oldu, derken (فنزلت هذه الآية في ابليس) “bu âyet İblîs hakkında nâzil olmuştur” kalıbı ile bunu anlatmıştır. Bu âyetin İblîs'in isyanı tarihinde vaki olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte Taberî bağlama dair ifadeler yer vererek olayın bağlamı resmettiği görülmektedir.⁵⁰

5. Taberî kimi zaman da âyet ya da sûrenin nüzûlüne değil de bir konuya ilişkin âyetlerin nâzil olduğuna işaret etmiştir. Bunu da “bu konuda Allah'ın şu sözü nâzil olmuştur” anlamındaki (ونزلت من هذا الموضوع الي قوله) ifade kalıbıyla göstermiştir.⁵¹

6. Münafıklarla ilgili Ahzâb sûresinin 22. âyetinin nüzûlünü “Kur'an nâzil oldu” anlamındaki (وانزل القرآن) kalıbı ile vermiştir. İfadedeki Kur'an kelimesi âyet anlamında değerlendirilir.⁵² Yine Münâfikûn sûresiyle ilgili olarak Allah'ın münafıklardan bahsettiği sûre nâzil olduğunda anlamındaki (ونزلت السورة التي ذكر الله)⁵³ kalıbını tercih etmiştir.

Örneklere görüldüğü Taberî, farklı kalıplarla sebep-i nüzûl rivayetlerine işaret etmiştir. Kullanılan rivayet kalıplarının kuvvet derecesi nass olanın olmayanlara oranla daha güçlü olacağı muhakkaktır. Zürkânî daha

⁴⁷ Taberî, *Tarih*, 1: 542, Benzer anlamda kullanım için bkz: Taberî, *Tarih*, 2: 543.

⁴⁸ Taberî, *Tarih*, 1: 552

⁴⁹ Taberî, *Tarih*, 1: 565.

⁵⁰ Taberî, *Tarih*, 1: 58.

⁵¹ Taberî, *Tarih*, 1: 545.

⁵² Taberî, *Tarih*, 2: 92.

⁵³ Taberî, *Tarih*, 2: 110.

çok müfessirlerin kullandığı (نزلت هذه الآية في كذا) şeklindeki ibarelerin nass olarak değerlendirilemeyeceğini söylemiştir.⁵⁴ Taberî eserinde birbirinden farklı ve sebebiyet karinesi de taşımayan birçok rivayet ibaresi kullanmıştır. Bu durumda onun kullandığı bu ifadeleri lafzın beyanını sağlayan niteleme işaretleri olarak değerlendirmek mümkündür. Âyetlerin nüzûlüne ilişkin her bir ibareyi sebab-i nüzûl saymak esasında bazı âyetler için birden çok ve birbirinden farklı sebab-i nüzûl rivayetinin varlığını kabul etmek anlamına gelecektir. Taberî'nin de çok rahat bir şekilde kullandığı bu ibareleri, âyetlerin genel düşüncesini sunmak amacıyla kullandığı kanaatini taşımaktayız. Onun bu kullanımlarını Kur'an'ı anlama ve tefsir etme çabası olarak değerlendirmeyi uygun görüyoruz.

2.5. Sebeb-i Nüzûlde Kişi Bilgisi

Taberî nüzûl sebepleri ile ilgili rivayetleri verirken kimi zaman doğrudan doğruya âyetin kim hakkında ve ne için indirildiğini ifade etmeyi tercih etmektedir. Örneğin zekâtın hicri 9. yılda farz kılındığını ve Hz. Peygamber'in zekat ve sadaka memurlarını aynı yıl etraftaki şehirlere gönderdiğini, sadaka ve zekata dair olan Tevbe sûresinin 103. âyetinin o yılda indiğini ve Salebe bin Hatib hadisesinin bu âyetin inmesine sebep olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

Eserde İslâm'ın ilk yılları ile ilgili olarak da şu bilgilere yer verilmiştir: İslâmı seçenlerin sayısı arttıktan sonra Hz. Peygamber'e İslâmı açıktan yayma emredilmiş ve bu konuda Hicr sûresi 94. âyet inmiştir. Bu emrin gelmesine kadar geçen üç senelik dönem içerisinde Hz. Peygamber gizli davranarak İslâmı yaymaya çalışmıştır. Taberî bu gizliden yayma konusunda da Şuarâ sûresi 214-216. âyetlerinin nâzil olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶

Eserde Münâfikûn sûresinin Abdullah bin Übey bin Selûl ve onun benzerleri hakkında indiği kaydedilmiştir. Hz. Muhammed bu sûre indiğinde Zeyd b. Erkam'ın kulağından tutarak "İşte bu adam kulağıyla işiterek Allah'a vefakârlık etmiştir." demiştir.⁵⁷

2.6. Sebeb-i Nüzûlde Zaman Bilgisi

Taberî kimi zaman sûrede yer alan âyetlerle ilgili tek tek açıklamalar yaptıktan sonra bazen sûrelerin iniş zamanı hakkında da bilgilere yer ver-

⁵⁴ Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 99-101.

⁵⁵ Taberî, *Tarih*, 2: 192.

⁵⁶ Taberî, *Tarih*, 1: 542.

⁵⁷ Taberî, *Tarih*, 2: 110.

miştir. Bu bilgi türü hem olayın hem de âyet ya da sûrenin inzali ile ilgili net verilere ulaşma imkânı sağlamaktadır.

Örneğin o Bedir savaşı ile ilgili birçok rivayete yer vermiş ve Bedir hadisesi zaferle neticelendikten sonra Enfâl sûresinin bütün olarak nâzil olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Bu türden zaman belirleyici rivayetler İslâm tarihinde gerçekleşen olayların mesajının net bir şekilde anlaşılmasına ve birçok karmaşık olayın çözülmesine de katkı sağlamıştır.

2.7. Sebeb-i Nüzûlde Tafsilat Bilgisi

Nüzûl sebeblerini bilmek genel ilke şeklinde sunulan âyetlerin tafsilatını bilmeyi de kolaylaştırmaktadır. Bu tür âyetlerde belirtilen hükümler Hz. Peygamber'in veya ashabının uygulamaları ile açıklığa kavuşturulmuştur. Taberî eserinde bu tarz âyet ve uygulamaları genelde nüzûl sebepleriyle birlikte vererek âyetin anlaşılmasına önemli katkı sağlamıştır.

Mesela Hz. Peygamber'in hicretin dördüncü yılında Necid bölgesine gitmek üzere yola çıktığında Nahl'de Zâtürrikâ adlı yerde Gatafânlardan hasım bir toplulukla karşılaştığı, namaz vakti geldiğinde onlardan gelebilecek bir saldırı endişesi içinde buldukları bir sırada korku namazı âyetinin⁵⁹ indiğini belirtir. Ardından naklettiği rivayetlerde, Hz. Peygamber'in bu namazı ashabına nasıl kıldırıldığına dair birkaç farklı rivayet naklederek bu namazın kılınış şekline dair de bilgiler verir.⁶⁰

Bir diğer örnek de Garânik hadisesidir. Taberî, Hz. Peygamber'in kavmine karşı sevgi ve ilgisinin olduğunu, imkân bulduğunda onlara yaklaşmanın ve dine davet etmenin yolunu aradığını, kavmi kendinden uzaklaştığında buna üzüldüğünü ve bu duygu vesilesi ile Allah'ın, kavmi ile arasını yaklaştıracak bir vesile yaratması temennisinde bulunduğunu, kavmine düşkün olması sebebi ile kavmi için ağır gelen bazı işlerini Allah'ın iyi bir hale getirmesinin onu sevindirdiğini ifade etmiş ve akabinde Hz. Peygamber'e Necm sûresinin nâzil olduğunu söylemiştir.⁶¹

2.8. Sebeb-i Nüzûlde Farklı Versiyonlar

Taberî *Tefsir*'inde olduğu gibi *Tarih*'inde de âyetlerin varsa farklı ver-

⁵⁸ Taberî, *Tarih*, 2: 46.

⁵⁹ en-Nisâ 4/101-102.

⁶⁰ Muammer Erbaş, "Bir Tefsir Kaynağı olarak Taberî'nin 'Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük' İsimli Eseri", *Tefsir Anabilim Dalı VII. Eşgüdüm Toplantısı ve "Bir müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, (Konya 2010): 75.

⁶¹ Taberî, *Tarih*, 1: 51.

siyonlarına yer vermiştir. Bu açıdan bakıldığında eseri, âyetleri anlama ve yorumlamada kısmen de olsa bir tür sebab-i nüzûl kaynağı olarak nitelendirmek mümkündür.⁶² Örneğin; {يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه} “Sana yasak aydan, bu ayda savaşmaktan sorarlar..” (el-Bakara 2/217). âyetinin nüzûl sebebi olarak; Hz. Peygamber’in Abdullah b. Cahş komutasında bir grubu Nahle’ye bilgi toplamak amacıyla gönderdiğini anlatırken, bu grubun bir rivayete göre 7, diğer bir rivayete göre 8, başka bir rivayete göre de 12 kişiden oluştuğuna dair aynı rivayetin farklı birçok versiyonunu zikreder.⁶³ O burada konuya derinlemesine girmemiş olmakla birlikte *Tefsir*’inde ilgili âyetin mensuh olduğunu,⁶⁴ buna ek olarak Abdullah b. Cahş olayının Hicretin 2. yılında, Hudeybiye Anlaşmasının Hicretin 6. yılında, Huneyn ve Tâif olaylarının ise Hicretin 8. yılında meydana geldiklerini hatırlattıktan sonra bu âyetin hükmü sabit olsaydı, bu olaylar bir kez vuku bulmuş olsa da bu kadar sürede tekrar edilmemiş olması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁵

2.9. Sebeb-i Nüzûle İlişkin Rivayetler Arasında Tercih

Taberî âyetlerin sebab-i nüzûlüne ilişkin ulaşabildiği farklı rivayetleri sıralamakla kalmamış, bazı durumlarda âyetin nüzûlü hakkında değişik birden fazla rivayete yer verdikten sonra bu rivayetlerden kendi tercih ettiği rivayete dair bilgilere de yer vermiştir.

Örneğin, Benî Mustalik gazvesinin tarihi konusunda Vâkıdî’den rivayetle gazvenin Hicrî 5. yılın Şaban ayında vuku bulduğunu ifade ederken İbn İshak’tan gelen iki farklı rivayetten hicrî 6. yıla olduğuna dair nakledilen birinci rivayeti tercih ettiğini belirtmiştir.⁶⁶

Müellif tercihlerini sıralarken zaman zaman âyet, hadis ya da âlimlerin üzerinde ittifak ettiği bilgi ya da rivayetlere dayandığını ifade etmiştir. Ancak kimi zaman da sadece belli kaynaklara bağlı olarak değil de aklı çıkarımlarına dayanarak tercihler yapmıştır. Aslında eserin başında tarih alanına giren bilgilerin tamamen rivayetlere dayalı olması gerektiğini açıkça ifade etse de bazı durumlarda bu ilkenin dışına çıktığı da bir vakıadır.

⁶² Erbaş, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî’nin “Tarihü’l-Ümem ve’l-Mülûk” İsimli Eseri”, 75.

⁶³ Taberî, *Tarih*, II, 42.

⁶⁴ Taberî, *Tarih*, II, 45.

⁶⁵ Taberî, *Câm’ül-beyân*, IV, 315-324. (Geniş bilgi için bkz: Rukiye Hacibektaşoğlu, *Mâverî’nin “en-Nüket ve’l-Uyyûn” Adlı Tefsirindeki Tevillerinin ve Tercihlerinin Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 20.

⁶⁶ Taberî, *Tarih*, 2: 257.

Ayrıca bazı rivayetlerle ilgili herhangi bir tercihte bulunmayarak çekimser tavrını ortaya koymaktan da çekinmemiştir.⁶⁷

2.10. Bir Konuda Birden Çok Âyetin İnmesi

Taberî zaman zaman aynı konu çerçevesinde birden çok âyetin nâzil olduğunu ifade etmiştir. Bu, konunun ehemmiyetini ortaya koyduğu gibi olaya dair tutulan kayıtların da gücünü göstermektedir.

İslâm tarihi eserlerinde müşriklerin Hz. Peygamber'in risâlet davasından vazgeçmesi talebi ile ona çok cazip teklifler sunarak bir anlamda dünya nimetleri ile onu caydırmak istedikleri anlatılmaktadır.⁶⁸ Müşrikler Hz. Peygamber'i İslâm davetinden vazgeçiremeyeceklerini anladıklarında ona türlü tekliflerin yanında bir yıl Allah'a, bir yıl kendi ilahları olan Lât ve Uzzâ'ya ibadeti teklif etmişler ve bunun üzerine Hz. Peygamber bu teklifleri için Allah'tan vahiy bekleyeceğini ifade etmiş ve akabinde de Kâfirün sûresi nâzil olmuştur. Taberî aynı olay üzerine "Andolsun, sana ve senden önceki peygamberlere şöyle vahyedildi: "Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun. Hayır, yalnız Allah'a ibadet et ve şükredenlerden ol." mealindeki Zümer sûresi 65. ve 66. âyetlerinin de nâzil olduğunu nakletmiştir.⁶⁹

2.11. Sebeb-i Nüzûlde Muvafakat Bilgisi

Sebeb-i nüzûl tabiatı itibari ile bir talep ya da olaya binaen inen âyetler için de kullanılan bir kavramdır. Öyle ki bazen Hz. Peygamber, bazen ashabdan birisinin herhangi bir konu hakkında istekte bulunması ile vahyin bu görüşlerle uyumlu bir şekilde nâzil olduğu vakidir. Hatta muvafakat-ı Ömer diye de işaret edildiği üzere Hz. Ömer'in gönlünden geçirmesi ya da dili ile ikrar edişi üzerine farklı farklı zamanlarda bazı âyetlerin nâzil olduğu ifade edilmiştir.⁷⁰ Hz. Ömer'in hem Buhârî'de hem de Tirmizî'de yer verilen "Üç hususta Rabbime muvafakat ettim."⁷¹ şeklindeki sözü de bu düşüncüyü desteklemektedir. Ayrıca Hz. Ömer'in Kur'an âyetleri ile uyumlu sözlerinin sayısının İbn Hacer'e göre 15, Süyûtî'ye göre ise 21 olduğu ifade

⁶⁷ Taberî, *Tarih*, 2: 67.

⁶⁸ Taberî, *Tarih*, 2: 398.

⁶⁹ Taberî, *Tarih*, I, 550.

⁷⁰ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 82-83.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, "Salât", 32 (Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih* adlı eserinin Salât bölümünün 32. bâbı).

edilmiştir.⁷² Taberî de buna benzer şekilde ashabdan bazılarının temennisine uygun olarak bazı âyetlerin nâzil olduğuna dair bilgiler vermiştir.

Nitekim Zeyd bin Erkam'a dayandırılan bir rivayette şöyle anlatılır: Ben (Zeyd) amcamla birlikte bir savaşa katıldığım da Abdullah bin Übey bin Selûl'ün: Muhammed'in yanında bulunanlara ihsan ve iyiliklerde bulunmayınız, (yemin ederek) Medine'ye döndükten sonra güçlü olanın zayıf olanı şehirden çıkaracağını temin ederim, diye söylediğini işittim. Bunu amcama anlattım, amcam da konuyu, Hz. Muhammed'e söylemişti. O da bana sordu, ben de işittiğim sözleri Hz. Peygamber'e anlattım, o, Abdullah bin Übey ile arkadaşlarını da çağırttı, onlar böyle bir şey söylemediklerine dair yemin ettiler. Hz Muhammed, beni yalanladı, Übey'in sözlerini tasdik etti. Onun bu yalanlamasından dolayı hayatımda hiç karşılaşmadığım şekilde kaygı ve hayret içinde kaldım. Amcam bana: Hz. Muhammed'in seni yalanlamasını istemezdim, dedi. Sonrasında da Münâfikûn sûresi indi. Hz. Muhammed, bu sûreyi okuduktan sonra bana: "Ey Zeyd! Allah senin sözlerini tasdik etti." dedi.⁷³

2.12. Sebeb-i Nüzûlün Hükme Etkisi

Kur'an'ın nüzûlü Câhiliye diye tabir edilen dönemde muhatapların sosyal ve psikolojik hayatlarında büyük değişikliklere sebep olmuştur. Asabiyet bağı ile atalarına bağlılıkları kuvvetli olan cahiliye devri Arap toplumunda âyetler kimi zaman bizzat toplumsal yaşama müdahale ederken bazen de Müslümanların yapageldikleri birtakım davranış modellerinde hatta ibadetlerinde de değişikliklere sebep olmuştur.

Kur'an'ın genel örgüsü dikkate alındığında bu durum çok kolay bir şekilde tespit edilebilir. Nitekim içkinin yasaklığını ortaya koyan âyetler indiğinde ashaptan bazılarının evlerinde sakladıkları içki fiçilerini sokaklara boşaltmaları,⁷⁴ örtü âyetinin inmesi ile kadın sahâbîlerin hemen emrin gereğini yerine getirecek şekilde örtünme tedbirleri almaları⁷⁵ âyetlerin toplumsal karşılığına önemli örneklik teşkil etmektedir.

2.12.1. Kiblenin Mescid-i Harâm'a Dönüştürülmesi

⁷² Ahmet Nâim-Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 1984), 2: 349.

⁷³ Taberî, *Tarih*, 2: 111.

⁷⁴ Muhammad Ali es-Sâbüni, *Safvetü't-tefâsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1981), 1, 362.

⁷⁵ Celaleddin Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Kemaleddin Ebu Bekir b. Muhammed el-Hudayri es-Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezû Hicre li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-arabiyye ve'l-İslâmiyye, (Kahire: y.y., 2003), 11: 21-25.

Bakara sûresi 144. ve 145. âyetlerinin iniş sebebi olarak İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve birçok sahâbîye dayandığı ifade edilen rivayetlerde Müslümanlar namazlarını Kudüs'e yönelerek kılarlardı. Hz. Muhammed (as) Kâbe'ye yönelerek namaz kılmayı arzuluyordu. O namaz kılariken başını göğe doğru kaldırarak bir beklenti içerisinde olduğunu göstermişti. Hicretin 18. ayında, öğle namazını⁷⁶ Kudüs'e dönük bir şekilde kılariken yüzünü Kâbe tarafına çevirerek namaz kılması emredilmişti ki bu münasebetle Bakara sûresi 144 ve 145. âyetleri nâzil olmuştur.⁷⁷

2.12.2. Evlatlık Müessesesinin Kaldırılması

Zeyneb bint Cahş, Allah tarafından Hz. Peygamber'le nikâh emri gelmeden önce ilk Müslümanlardan olan ve Ali b. Ebî Tâlib'den sonra namaz kılan Zeyd b. Harise b. Şürahbîl b. Kâb b. Abdil-Uzzâ b. İmriül-Kays el-Kelbî⁷⁸ ile evlenmiştir ki o dönemlerde Zeyd, Hz. Peygamber'in azadlısı olarak tanımlanırdı. Olay âyette şu şekilde anlatılır:

{وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمن حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وكان أمر الله مفعولا}

“Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek sûretiyle) iyilikte bulunduğun kimseye, “Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın” diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha layıktı. Zeyd eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda müminlere bir zorluk olmasın. Allah'ın emri mutlaka yerine getirilmiştir.” Ahzâb sûresi 37. âyette bahsedilen Hz. Peygamber'in, Zeyneb bint Cahş'la evlenmesi konusunda Taberî'nin tartışmaya açık birçok bilgiyi nakletmesi⁷⁹ onun kendisine nakledileni koruyup aktarma titizliğinden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Zira Hz. Peygamber istemesi hâlinde Zeyneb bint Cahş'la daha Zeyd evlenmeden önce evlenme imkânı varken bunu yapmamış, bazı

⁷⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. Baskı, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1: 528.

⁷⁷ Taberî, *Tarih*, 2: 18.

⁷⁸ Muhammed b. Yesâr İbn İshâk, *Sîretü İbni İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, (Ma'hadü'd-dirâsât ve'l-ebhâs li't-tâ'rif, 1976), 1: 244; Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyâr, Abdü'l-Hafız Şelebî, (Turasu'l-İslâm, t.y.), 1: 644.

⁷⁹ Taberî, *Tarih*, 2: 89-90.

hükümlere mesned teşkil edecek olan ilâhî emir vuku bulunca bu birlikte-lik gerçekleşmiştir. Taberî konu ile ilgili farklı rivayetleri aktardıktan sonra Ahzâb sûresi 37. âyetinin nâzil olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰

Evlâtlıkların asıl evlat gibi değerlendirildiği yanlış anlayışların önüne geçmek için Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'la evlendirilmesi mü-nafıkların çokça diline doladığı bir konu olmuştur. Zeyneb bint Cahş Hz. Peygamber'le evlenmeden önce Hz. Peygamber'in azadlısı Zeyd bin Harise ile evliydi. Zeyd'in ondan çocuğu olmamış ve evlilikleri, aralarında çıkan bazı anlaşmazlıklar sebebiyle boşanma ile sonuçlanmıştı. Ahzâb sûresi 37. âyetinin nâzil olması ile ilahi emir gereği Hz. Peygamber, Zeyneb ile evlenmiştir. Böylelikle evlatlık âdetini ve evlatlıkların boşadıkları hanım-larla evlenememe yasağını Allah Teâlâ bizzat Hz. Muhammed'in örnek bir davranışı ile ortadan kaldırmıştır.⁸¹ Aynı sûrenin 5. âyetindeki { ادعواهم } “Evlâtlıklarınızı babalarının soyadlarıyla anın.” ifadesi de Câhiliye döneminden beri süregelen evlatlık müessesesinin ilga edildiğini net bir şekilde ortaya koymuştur. 37. âyetten anlaşıldığı gibi, Hz. Peygam-ber, Allah'ın emriyle Zeyneb'le evlenmiş olup⁸² Allah Teâlâ bunu bildirmek üzere Cebrail'i göndermiştir.⁸³ Tarihsel olarak Hz. Peygamberin özel bir durumundan dolayı bu alışkanlığı kötü bir eylem olarak sunmak doğru ol-mamakla birlikte hukuki bir düzenlemenin sonuçlarını da iyice anlamak gerekir.

2.12.3. Hz. Ömer'in Eşlerini Boşaması Meselesi

Hicrî 6. yılda Hz. Peygamber ile Mekke müşrikleri arasında yapılan Hu-deybiye Antlaşması'nın 5. maddesinde şu hüküm yer almıştı: “Velisinin izni olmadan Kureyş'ten Medine'ye Hz. Peygamber'e gelen olursa o kendilerine iade edecek, Hz. Muhammed'in beraberindekilerden Kureyşe giden olursa Mekkeliler kendisine iade etmeyecektir.”⁸⁴ Müslümanlara oldukça ağır gelen bu şarta Hz. Peygamber titizlikle riayet etmişti. Ancak antlaşmada sadece erkek göçmenler hakkında hükümler vardı. Antlaşma sonrası iki kadının Mekke'den kaçıp Hz. Peygamber'e sığınması, yeni bir problemin doğmasına

⁸⁰ Taberî, *Tarih*, 2: 90.

⁸¹ Ömer Çelik, *Hakkın Daveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 4: 111.

⁸² İbn İshâk, *es-Sire*, 1: 244.

⁸³ Taberî, *Tarih*, 2: 213.

⁸⁴ Muhammed Hamidullah, *Mecmû'ati'ül-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, 6. Baskı, (Beirut: Dâru'n-nefâis, t.y.), 1: 81.

neden olmuştu. Mümtehine sûresinin ilgili âyetleri⁸⁵ kadın sığınmacıların, –Hz. Âişe'nin ifadelerine göre, Hz. Peygamber, sûrenin 12. âyetindeki şartları içeren bir sözleşmeyle sınıdıktan⁸⁶ sonra– kabul edilmesi ve müşriklere iade edilmemesi hükmünü getirmişti. Hz. Peygamber kadınların antlaşma kapsamında olmadıklarını hatırlatarak bu hükmü uygulayınca Kureyşliler de bu duruma itiraz etmemişti.⁸⁷ Bakara sûresi 221. âyetiyle, erkek olsun kadın olsun Müslüman bir kimsenin müşrik biriyle evlenemeyeceği bildirilmişti. Tefsirlerde, belirtilen yasağın Müslüman olduktan sonrasını kapsadığı ve önceki evlilikleri etkilemediği şeklinde anlaşıldığı ve bazı Müslümanların bu âyet gelinceye kadar inkârcı olan hanımlarını nikâhları altında tuttıkları anlatılmaktadır.⁸⁸

Taberî uzunca anlatılarından sonra nâzil olan âyetlerin akabinde Hz. Ömer'in eski Arap dininden olan iki eşini boşadığını,⁸⁹ bu âyetle mümin kadınların iadesinin yasaklandığını ve eski kocalarının verdikleri mehirlerin iadesinin emredildiğini ifade etmiştir.⁹⁰

3. SEBEB-İ NÜZÛL HAKKINDA TABERÎ TARİHİ VE TEFSİRİ'NDEKİ BAZI ORTAK BİLGİLER

Taberî *Tarihi*'nde naklettiği nüzü'l sebeplerine çoğu zaman *Tefsiri*'nde de yer vermiştir. Müellifin *Tefsiri* sebab-i nüzü'l bilgisi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Aynı şekilde *Tarihi*'nde de özellikle Hz. Peygamber'in hayatını ele aldığı kısımlarda esbâb-ı nüzü'le ilgili önemli bilgilere yer vermektedir.

Örneğin müellif, *Tarih*'inde Ârâf sûresinin 189. ve 190. âyetlerinin nüzü'l sebebi olarak şu hadiseyi nakleder: Âdem (as) ve Havvâ'nın çocukları doğduğunda Âdem (as), Allah'a yaklaşmak maksadıyla çocuklarına Abdullah ve Ubeydullah gibi adlar veriyor ancak çocukları ölüyordu. İblis, Havvâ

⁸⁵ el-Mümtehine 60/10-12.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 'an te'vili âyi'l-Kur'an, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Hicr, 2001), 28: 67-68, 70; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-te'vil*, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1412), 8: 97.

⁸⁷ Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 299.

⁸⁸ Bu âyetin inmesi üzerine Mekke'deki hanımlarını boşayan sahabiler hakkında örnekler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28: 72).

⁸⁹ Hz. Ömer bu âyetlerin nüzü'lünden sonra Mekke'deki iki müşrik hanımını boşamıştı. Bunlardan birisi Ebu Umeyye'nin kızı Kureybe idi. Onunla Muaviye b. Ebi Süfyan evlenmişti. İkincisi ise Huzâalî ve Abdullah b. el-Muğîre'nin annesi olan Amr kızı Ummu Külsum idi. Bununla da o zaman kendisi de müşrik olan Ebu Cehm b. Huzafe evlenmişti. (Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki, (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2002), 3: 456-457).

⁹⁰ Taberî, *Tarih*, 2: 125-126.

ile Âdem'in (as) yanlarına gelip onlara: "Siz çocuklarınıza bugüne kadar verdiğinizden başka adlar takarsanız, çocuklarınız yaşar." deyince onlar da çocuklarına Abdülharis adını vermişlerdi. Bu münasebetle de ilgili âyetler nâzil olmuş oldu.⁹¹ Taberî *Tarihi*'nde yer verdiği bu bilgiyi aynı şekilde *Tefsiri*'nde de aktararak iki eserinde de tutarlılık göstermektedir.⁹² Bir çok eserde değişik veçhelerle yer verilen bu konu İsrâîlî kaynaklı bilgiler ihtiva etmektedir.

Müellif diğer bir örnekte de Rûm sûresi 2. âyetin iniş sebebi olarak da şu bilgileri aktarmıştır: Kur'an'da da ifade edildiği üzere Rum'lar Mecûsilerle yaptıkları savaşta yenilmişlerdi. O zaman Hz. Peygamber Medine'ye henüz hicret etmemiş olup Mekke'de bulunuyordu. Rumların yenilgisi ise Hz. Muhammed'e ve ashabına olumsuz tesir etmişti. Hz. Muhammed, Ehl-i kiptan olmayan Mecusilerin kitap ehlinden olan Rumları yenmelerini hoş görmemişti. Mekke kâfirleri ise sevinmişler ve ashâb-ı kirâmla karşılaştıklarında; "Siz de Hristiyanlar da kitap ehlindensiniz, bizim kardeşlerimiz olan Farşlılar sizin kardeşleriniz Rum'ları yendiler. Bizimle savaşsanız, elbette biz de sizi yeneceğiz." diyorlardı. İşte bunun üzerine Rûm sûresi 2. âyeti nâzil olmuştur.⁹³ Taberî *Tarihi*'nde yer verdiği bu bilgilerin *Tefsiri*'ndeki nakillerle aynı olduğu görülmektedir.⁹⁴

4. TARİH ESERİNDE YER ALAN BAZI RİVAYETLERDEKİ ÇELİŞKİLİ DURUMLAR

Eserde nüzûl sebeplerine ilişkin bazı çelişkili durumların olduğu da vâkidir. Bunları belirli başlıklar altında örneklerle ele alacağız.

4.1. Birden Fazla Rivayete Yer Vermesi

Bazen âyet ya da sûre ile ilgili farklı nüzûl sebeplerinin ortaya konmuş olması karışıklığa neden olduğu gerekçesiyle sorun olarak değerlendirilmiştir. Aslında bu durum bu tür rivayetlerin doğasından kaynaklanmaktadır. Taberî'nin, mevcut bilgilerin yok olmaması için göstermiş olduğu hassasiyet birçok bilginin kitabına girmesine neden olmuştur.

{وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين} "Eğer bir topluluğun anlaşmaya hıyanet etmesinden korkarsan, sen de onlara karşı anlaşmayı bozarak aynı şekilde davran. Doğrusu Allah hainleri sevmez." anlamındaki

⁹¹ Taberî, *Tarih*, 1: 94.

⁹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 307.

⁹³ Taberî, *Tarih*, 1: 468.

⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20: 66.

Enfâl sûresi 58. âyetinin nüzûl sebebi olarak tefsirlerde, birisi Bedir savaşı sonrasında Beni Kaynukâ kabilesi için, diğeri Hendek savaşı esnasında Beni Kurayza kabilesi için nâzil olduğu şeklinde iki farklı görüş yer alır.⁹⁵ Taberî ilk görüşü tercih ederek âyetin Bedir savaşı sonrası Beni Kaynukâ kabilesi bağlamında nâzil olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Zira bu görüş sûrenin genel olarak bu savaş bağlamında nâzil olması gerçeğiyle de örtüşmektedir.⁹⁷

Tefsir usûlü kitaplarında birden fazla rivayetin bulunması durumunda izlenecek yolun nasıl olacağına dair bilgiler mevcuttur.⁹⁸ Her şeyden önce bu durumun bir sorun değil de bir çeşitlilik olarak değerlendirilmesi mümkündür. Var olan rivayetlerin her biri olayın farklı bir boyutuna ışık tutmuş olma ihtimalinden hareketle rivayetlerin tamamının değerlendirilmesi önemlidir.

4.2. Tefrite Varan Yorumlara Yer Vermesi

Müellifin âyet ve nüzûl sebebi ilişkilendirmelerinde kimi zaman tefrite varan yorumlar yaptığı görülmektedir. Bu nedenle eserde yer verilen nüzûl sebeplerinin bir kısmı doğru kabul edilmemiştir.

Örneğin “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.” şeklindeki Ahzâb sûresi 72. âyetinin Habil'in kardeşi Kabil tarafından öldürülmesi sonucunda nâzil olduğunu yani Kabil'in, Âdem'in emanetini yüklenmiş olmakla birlikte sonradan onun emaneti olan ailesini korumadığı şeklinde tefsir etmiştir.⁹⁹

Taberî burada âyete ilişkin ifade ettiği nüzûl sebebine, *Tefsiri'*nde birçok farklı rivayeti zikrettikten sonra yer vermiş ancak en sonda doğru olanın ilk verilen rivayetin yani “Emanet'ten maksadın, bütün emanetler olduğunu, hem Allah'ın kullarına gönderdiği dini emanetleri hem de kulların birbirlerine verdikleri emanetleri kapsadığını söylemiştir.¹⁰⁰

Taberî *Tefsiri'*nde verdiği ve tercihini de açıkladığı bilginin aksine *Tarihi'*nde nüzûl sebebi olarak verdiği bilginin, bu âyetin nüzûl sebebi olduğunu kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Zira bir olayın nüzûl

⁹⁵ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm*, (Beyrût: y.y, 1401), 4: 331.

⁹⁶ Taberî, *Tarih*, 2: 348.

⁹⁷ Erbaş, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin “Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk” İsimli Eseri”, 77.

⁹⁸ Menna'u'l-Kattân, *Mebahis fi 'ulumi'l-Kur'an*, 82-85; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 3. Baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 153-154.

⁹⁹ Taberî, *Tarih*, 1: 89.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20: 342.

sebebi kabul edilebilmesi için haberin/rivayetin, hadis usulü açısından aranan şartların yanında, olayın Hz. Peygamber döneminde vuku bulduğunun tespit edilmiş olması ve ilgili âyet veya sûrenin muhtevası ile münasebetinin bulunması gerekir. Bundan dolayı müfessirler sahih bir rivayete dayanmadan muhakeme, istidlâl ve içtihad gibi yollarla nüzûl sebepleri aramaya kalkışmayı doğru bulmamışlardır.¹⁰¹

Taberî, İbn Cüreyc'e dayandırdığı bir rivayette Enbiyâ sûresindeki { ومن { يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين } “Onlardan biri, “Tanrı O değil, benim!” diyecek olsa (ki demez), biz onu da cehennemle cezalandırırız. Zalimleri böyle cezalandırırız.” (el-Enbiyâ 21/29). âyetinin, İblis’in dışında hiç bir melek “ben ilahım demedi sadece İblis ‘ben ilahım’ dedi ve insanları kendisine ibadete çağırması üzerine nâzil oldu” demiştir. Hatta aynı konudaki rivayetin Katâde'ye dayandırılan farklı versiyonunda bu âyetin bizzat İblis'e mahsus olarak nâzil olduğunu ifade etmiştir.¹⁰² Naklin İbn Cüreyc'e dayanması haberin İsrâilî kaynaklı bilgi olmasını kuvvetlendirmektedir.

4.3. İsrâilî Rivayetlere Yer Vermesi

Nüzûl sebeplerinde bir problem olarak ele alınması gereken diğer bir konu da İsrâilî rivayetlerin sebab-i nüzûl olarak çokça kullanılmasıdır. Taberî *Tarihî*'nde bu tür hususlar da yer almaktadır. Bu durum onun en çok eleştiri aldığı konulardan kabul edilmektedir.

Örneğin; o, “...Melekler: “Ya Rabbi sen yeryüzünde kargaşalık çıkaracak, kanlar dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor, takdis ediyoruz” dediler...” (el-Bakara 2/30). âyetinin nüzûl sebebi olarak Âdem (as)'den önce yeryüzünde cinlerin yaşadığı, Allah'ın onlar arasında hüküm vermek üzere İblis'i kendilerine bizzat ismini anarak görevlendirdiği, bunun üzerine onun gururlanıp adaletten saptığı ve bunun ardından cin halkları arasında iki bin yıl süren savaşların çıktığı ve neticede her yerin kan gölü haline geldiği şeklinde bir rivayet zikreder. Bu rivayeti destekleyecek ya da bunu ihsas ettirecek bir âyet olmadığı gibi herhangi bir hadis de tespit edilebilmiş değildir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi bir rivayetin herhangi bir olaya ilişkin nüzûl sebebi olarak kabul edilebilmesi için onun Hz. Peygamber dönemin-

¹⁰¹ Ebu Hasan Ali b. el-Vahidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Dâru'l-Kitâbu'l-Cedid, 1969), 5.

¹⁰² Taberî, *Tarih*, I, 58.

de vuku bulduğunun tespit edilmiş olması ve ilgili âyet veya sûrenin muhtevası ile münasebetinin bulunması gerekir.

Taberî'nin âyetlerin nüzûl sebepleri konusunda oldukça geniş bilgilere yer verdiği görülmektedir. *Tarih* eserinde *Tefsiri* ile aynı metodu takip eden müellif, kimi zaman tekrarlar düşmüş, kimi zaman da sıhhati tartışmalı konulara yer vermiştir. Ama bir tarih eserinde Kur'an âyetlerinin nüzûl bağlamına ilişkin verdiği bilgilerle konuların aydınlatılmasına doğrudan katkı sunmuştur. Bu durum selefi sayılan İbn İshak ve İbn Hişâm'da da aynı olmakla birlikte Taberî'de muhteva açısından daha geniş bir hal almıştır.

SONUÇ

Nüzûl sebepleri, Kur'an'ın tefsirinde önemli bilgi kaynağıdır. Nüzûl ortamının aslî unsuru olan esbâb-ı nüzûl bilgisi âyetlerin soyut bir düşünce ortamında değil de nas-olgu bağlamında yaşanan bir gerçekliğe dayandığını kanıtlamaktadır. Bu türlü bir anlayışta yaşanan olay ya da olgular hükümlerin öncüsü olmaktadır.

Âyetlerdeki manaların anlaşılmasını sağlamak ve hikmetlerin tespitini kolaylaştırmak için hakkında sebep-i nüzûl bilgisi olan âyetlerin siyak-sibakını ortaya koyan esbâb-ı nüzûl müktesebatı, Kur'an'ın anlaşılması yanında Kur'an-Tarih ilişkisi, hükümlerin teşrî süreci ve gerekçelerini de ortaya koymaktadır.

Taberî'nin isnad merkezli telif tarzını, mahir olduğu rivayet eksenli tefsir, hadis ve tarih gibi ilmi disiplinlerin karakteristik özelliklerine dayandırmak mümkündür. O, Hz. Peygamber'den menkul bilgileri, Sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin müktesebatını çok geniş yelpazede toplayarak adeta ansiklopedik bir çalışma yapmıştır. Bu topladığı bilgiler arasında *Tefsiri*'nde olduğu gibi *Tarihi*'nde de Kur'an'ın birçok açıdan anlaşılmasına katkı sağlayacak bilgilere de genişçe yer vermiştir. Özellikle bazı âyetlerin nüzûlü ile ilgili bilgileri, çok etraflıca derlemiş ve vahyin nüzûlünün arka planını anlama açısından kıymetli bilgileri kaydetmiştir.

Eserde âyetleri tefsire yönelmesi, sebep-i nüzûl rivayetlerine yer vermesi onun inançları doğrultusunda şekillenen bir tarih anlayışını tercih etmiş olmasıyla ilişkilendirilebilir. Onun tarihî olayları anlatırken Kur'an'la ilgili konulara da atıflar yapması, bir taraftan düşüncelerini meşrulaştırma gayreti diğer taraftan kendi döneminde ve sonraki zamanlardaki muhataplara sunduğu tarihsel bağlamla vahyin öğretilerini hayatla buluşturma çabası olarak değerlendirilebilir.

Taberî, tefsir yorumlarında tarih rivayetlerini nakletmeye kıyasla daha dikkatli davranmıştır. O nakillerine güvenmediği için bazı şahsiyetlerin görüşlerine *Tefsiri*'nde yer vermemekle birlikte *Tarih* eserinde İsrâiliyat nakli hususunda meşhur olan Vehb b. Münebbih¹⁰³ gibi kişilere yer vermiştir.¹⁰⁴ Bu da onun tarih ilmini tefsire oranla daha az kritik kabul etmekle eleştirilmesine neden olmuştur.

Önemli İslâm tarihi yazarlarından olan Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/741), Musa b. Ukbe el-Esedî (ö. 141/758) ve İbn İshak (ö. 151/768) gibi isimler hem hadis hem tarih alanında uzman âlimlerden kabul edilmektedir. Bu sebeple eserlerinden hareketle hadis ilmi ile tarih ilmi arasında yakın ilişkiden ötürü net bir tarihçi kimliğinin İbn İshak'la beraber ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir.

Taberî'nin (ö. 214/829) hem tefsirinde, hem tarihinde sıkça yer verdiği Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili en derli toplu ilk siyer kitabı olan bu İbn İshak'ın eseri,¹⁰⁵ şiirden çok yararlanmış olup daha çok tarih eseri olarak ön plana çıkmıştır. Ancak İbn İshak, yine de eserinde yer verdiği konuları hadislerle irtibatlandırmış, birçok rivayeti, kendi görüşlerini de ekleyerek bütünleştirmiştir. O eserinde, Yahudi, Hristiyan ve Mecûsilerden, Eski ve Yeni Ahid tercümelerinden haberlere de yer vermiştir.¹⁰⁶ Rivayetlerinde daima isnad kullanmamakla meşhur olan İbn İshak, kullandığında bazen kendi şeyhini zikretmekle yetinmiş, bazen isnadda biraz daha geri gitmiş, bazen da bir sahâbiye ya da Hz. Peygamber'e kadar giderek muhtelif isnad kullanma şekillerini tercih etmiştir.¹⁰⁷ Onun nakil tarzı, Ehl-i kitaptan alıntılar yapması ve bazı râvilerinin sika olmaması gibi nedenlerden dolayı hadis kriterlerine uymamak iddiasıyla muhaddisler tarafından eleştirilmiş ve kimi âlimlerce hadis kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Buna rağmen eserinde yapmış olduğu tertible, kendisinden önce eser yazanlara karşı bazı üstünlükleriyle önemli kabul edilmiştir.

İbn İshak'tan sonra Muhammed b. Ömer b. el-Vâkıdî (ö. 207/823)'ın siyeri de meşhur olmuştur. Vâkıdî'nin, İbn İshak'tan hiçbir alıntı yapmaması, hatta adını dahi anmamasına karşılık pek çok pasajının İbn İshak'ın anlat-

¹⁰³ Abd el-Dürî, vd., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, (Dalawere: Princeton Universty Press, 2018), 31.

¹⁰⁴ Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 1: 12.

¹⁰⁵ Abdullah Ünalın, "İbn İshâk ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: II, (Kasım 2009): 98.

¹⁰⁶ Mustafa Fayda, "İbn İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 95.

¹⁰⁷ James Robson, İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı (1), çev. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962): 118-119.

tıklarıyla örtüşmesi, bazı âlimlere intihal yaptığı intibahını vermiştir. Bazı müsteşriklere göre Vâkıdî'nin 'kâlû/dediler' başlığını taşıyan her ifadesi İbn İshak'ı göstermektedir.¹⁰⁸

İbn-i Hişâm ise, İbn-i İshak'ın eserini esas alıp daha muhtasar hale getirerek kendime ait yeni bir eser ortaya koymuştur. İbn İshak'ın esrindeki tasarrufları, bazen düzeltme, bazen çıkarma ve ekleme bazen de şeklinde olabilmıştır.¹⁰⁹

Taberî'nin eseri için referans sayılabilecek İbn İshak, İbn Hişâm ve Vâkıdî gibi tarihçilerin eserleri esbâb-ı nüzûl konusunda önemli kaynaktır. O İbn Hişâm'ın İbn İshak'tan ihtisarla aldığı metinleri tekrar kaynağına giderek, İbn İshak'tan alarak ve İbn Hişâm'daki tüm verileri de dahil ederek konu anlatımlarını daha geniş bir çerçevede değerlendirmiştir.

Taberî *Tarihi*'nde geçen âyetlerin çoğu olayların bağlamını anlatmak, kelime tahlilleri yapmak ya da müellifin görüşlerine destek mahiyetinde olmak şeklinde tefsirle ilişkili olmuştur. Âyetler birçok defa kıssaların anlatımında müdellel bir görünümü destekleyen iktibaslar kabilindedir.

Taberî Tefsir'inde olduğu gibi Tarih'inde de isnad merkezli bir ilmî metodu benimsemiştir. Esbâb-ı nüzûl bilgisi de bizzat Hz. Peygamber'den başlayarak sonraki dönemlere kadar ancak nakille aktarılabilecek bir niteliğe sahiptir. Bu sebeple o, Hz. Peygamber'den menkul bilgiler yanında Sahâbe ve tabiîn âlimlerinin rivayetlerini de merkeze alan bir nakil anlayışı benimsemiştir.

Taberî *Tarihi*'nde sebep-i nüzûl türünden birçok bilgiye yer vermiştir. Ancak bu bilgiler olayların akışı içinde yeri geldikçe verildiği için onun müktesebatında bu konuda bir tasnif ve düzenden bahsedilemez. Çoğu defa az farkla da olsa tekrarlardan oluşan rivayetlerin nakli, senet zikretmenin öncelikli olduğu bir ilmî perspektife işaret etmektedir.

Sonuç olarak Taberî'nin nüzûl sebeplerine ilişkin olarak etraflıca verdiği bilgiler ve ortaya koyduğu tercihler, bu tür arka plan bilgilerinin sadece tefsir yaklaşımında değil, tarih yazımında da önemli bir malzeme olarak kullanılabileceğini örnekleriyle gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Anderson, Tobias. *Governance and Economics in Early Islamic Historiography: A Comparative Study of Historical Narratives of Umar's Caliphate in The Works*

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitabu'l-megâzi li'l-Vâkıdî*, thk. Marsden Jones, (Alemü'l-Kütüb, 1404/1984), 1: 29

¹⁰⁹ Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. İzzet Hasan Çağatay, Neşet Çağatay, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 16-17.

- of al-Baladhuri an at-Tabarî*. Yüksek Lisans Tezi, Departments of Cultural, Religious and Educational Science, 2013.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu bağdâd*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Baltacı, Burhan. "Taberî'nin 96/Alak Suresi 1-5. Ayetlerin Tefsirinde Yer Verdiği Rivayetlerde Nüzûl Sürecine İlişkin Veriler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 215-240.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-te'vil*, Riyad: Daru Tayyibe, 1412.
- el-Berzencî, Muhammed b. Tahir. *Sahîhu târihi't-Taberî*, Beyrût: Daru İbn Kesir, 2007.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb, Kâhire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Çalışkan, Necmettin. "Nüzul Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'ân Yorumuna Etkisi (Beyânu'l Hak Örneği)". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları (2017), 2: 191-208.
- Çelik, Ömer. *Hakkın Daveti Kur'ân-ı Kerim Meâli ve Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Çolak, Yaşar, *Taberî Üzerine Seçme Yazılar*, İlahiyatçılar Birliği Vakfı Yayınları, Ankara 2017.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*. 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- el-Dürî, Abd. v.dğr., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Dalawere: Princeton Universty Press, 2018.
- Erbaş, Muammer. "Bir Tefsir Kaynağı olarak Taberî'nin "Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük" İsimli Eseri". *Tefsir Anabilim Dalı VII. Eşgüdüm Toplantısı ve Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberi Sempozyumu*, (Konya, 2010): 141-178.
- Fayda, Mustafa. "Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Fayda, Mustafa. "İbn İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 93-96. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebiu'l-Evvel-4 Rebiu'l-Evvel Arası)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

- Gözeler, Esra. “Kur’ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51:1 (2010): 295-326.
- Güven, Şahin. *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*. İstanbul: Şule Yayınları, 2001.
- Hacibektaşoğlu, Rukiye. *Mâverdi’nin “en-Nüket ve’l-Uyûn” Adli Tefsirindeki Tevillerinin ve Tercihlerinin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Hamîdullah, Muhammed. *Mecmû’atü’l-vesâiki’s-siyâsiyye li’l-ahdi’n-nebevî ve’l-hulâfeti’r-râşide*. 6. Baskı, Beyrût: Dâru’n-nefâis, t.y.
- Hamîdullah, Muhammed. “Hudeybiye Antlaşması”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 297-299. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- el-Hamevî, Yakut. *Mu’cemu’l-udebâ’*. Beyrût: Müessesetu’l-Meârif, t.y.
- Horovitz, Josef. *İslâm Tarihçiliğinin Doğuşu*. çev. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- İbn Hallikân, Ebu’l-Abbas Şemsü’d-dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbeu ebnâi’z-zamân*. Dâru Mesâdir, Beyrût t.y.
- İbn Hişâm, Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Siretü’n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyâr, Abdu’l-Hafız Şelebî, Turâsu’l-İslam, t.y.
- Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *Hz. Muhammed’in Hayatı*. çev. İzzet Hasan Çağatay, Neşet Çağatay, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Siretü İbni İshâk*. thk. Muhammed Hamîdullah, Ma’hadü’d-dirâsât ve’l-ebhâs li’t-ta’rif, 1976.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. Beyrût: y.y., 1401.
- Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu’l-arab*, Kâhire: Dâru’l-Meârif, 1119.
- İbnu’n-Nedîm. *el-Fihrist*, Kâhire: Matbaatu’l-İstikâme, t.y.
- Fikret Işıltan. “İbn Cerir et-Taberî”. *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, 12: 494-598. İstanbul: MEB Yayınları, 1967.
- Kotan, Şevket. “Kur’ân, Tarih ve Metin”, *Kur’ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, (2013): 139-149.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türkî, Beyrût: Müessesetu’r-risâle, 2002.

- Menna'û'l-Kattân. *Mebahis fi 'ulumi'l-Kur'an*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Nâim, Ahmet-Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 1984.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*, İstanbul: Araştırma Yayınları, 2009.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Eserleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.
- er-Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Hüseyin. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrût: Dâru'l-Marife, t.y.
- Rosenthal, Franz. *General Introduction, in The History of Tabarî, I: From Creation to the Flood*. NewYork: State Universty of New York Press, 1989.
- Robson, James. *İbn İshak'ın İsnad Kullanışı* (1). trc. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962): 117-126.
- es-Sâbûnî, Muhammad Ali. *Safvetü't-tefâsîr*, Beyrût: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1981.
- Sarıçam, İbrahim. *İslam Tarihi*. ed. Eyüp Baş, 6. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Kur'an'ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fil Sureleri ile Necm Suresi 19-23. Ayetleri Örneği". *Kur'an ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, (2013): (69-81)
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenahi-Abdül Fettah Muhammed el-Hülvi, Beyrût: y.y., t.y.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şâfiî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. Muessesetu'r-Risale, Beyrût 2008.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Kâhire: Merkezu Hicre li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- eş-Şibl, Ali b. Abdulaziz b. Ali, *Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (Sîratuhû, Akîdetuhû ve Muellefâtuhû)*, Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 2004.
- eş-Şâtıbbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, 1997.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.

- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, 5. Baskı, Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 2. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, 1960.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Cami'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Kâhire: Hicr, 2001.
- Tayob, Abdulkader İsmail. *Islamic Historiography: The Case of Al-Tabari's Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk on The Companions of The Prophet Muhammad*. Doktora Tezi, Temple University, 1989.
- Ünalın, Abdullah. "İbn İshak ve Hadis Rivayetindeki Yeri". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 2*, (Kasım 2009): 97-113.
- el-Vâhidî, Ebu Hasan Ali. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kitâbî'l-Cedîd, Kâhire 1969.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitabu'l-megâzi li'l-Vâkıdî*. thk. Marsden Jones, 'Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- Yıldız, Faruk. *Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülük Adlı Eserine Göre İslam Tarihi Kronolojisi*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2015.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3. Baskı, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara: y.y., 1998.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufesirûn*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, t.y..
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kâhire: Dâru't-Türâs, 1984.
- ez-Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmu't-Taberî*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1999.
- ez-Zürkanî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrût 1995.

KUR'AN'DA "hkm" KÖKÜNDEN TÜREYEN KELİMELERİN SEMANTİK TAHLİLİ

SEMANTICAL ANALYSIS OF THE WORDS DERIVED FROM THE ROOT TRIPLET
"hkm" IN THE QURAN

MUSTAFA KESKİN

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ,
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

 <https://orcid.org/0000-0002-8508-3479>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
4 Nisan / April 2018

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Keskin, Mustafa, "Kur'an'da "hkm" Kökünden Türeyen Kelimelerin Semantik Tahlili [Semantical Analysis of the Words Derived from the Root Triplet "hkm" in the Quran]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 5/9 (Aralık/December 2018): 431-462.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'AN'DA "hkm" KÖKÜNDEN TÜREYEN KELİMELERİN SEMANTİK TAHLİLİ*

Öz

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması, Müslümanların her dönem boyunca üzerinde durdukları öncelikli bir mesele olmuştur. Bu çalışmamız Kur'an-ı Kerim'de yer alan hkm kökünün, etimolojik tahlili ve semantik yöntemle anlam analizine ilişkin bir çalışmadır. Konunun daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlayacağı düşüncesiyle öncelikle çalışma hakkında açıklayıcı bilgiler verilmiştir. Daha sonra, hkm kökünün etimolojik yapısı incelenmiş, söz konusu kök ve türevlerinin sarf baplarına göre tasnifi yapılarak her bir babın ifade ettiği temel manalar belirtilmiştir. Ayrıca, hkm köklü türevlerin -kronolojik olarak-cahiliye şiirlerinde, Kur'an'ın nüzul döneminde, İslâmî dönem şiirlerinde, ilk dönem sözlüklerde, son dönem Arapça sözlüklerde ve Arapça-Türkçe sözlüklerde anlam araştırması yapılmıştır. hkm köklü türevlerin bu kaynaklarda kullanıldığı anlamlar tespit edilerek anlam grupları oluşturulmuştur. Kur'an'daki hkm köklü türevlerin içinde bulunduğu bağlam ve sebep-i nüzülü dikkate alınarak anlam tespiti yapılmış ve anlam grupları oluşturulmuştur. Belirlenen bu anlam gruplarında kullanılan hkm köklü türevler, araştırma alanımızda bulunan tefsir kaynaklarındaki yorumlar çerçevesinde incelenmiş ve konuya dair değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Son olarak, elde edilen hususlar belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, hkm, Semantik, Etimolojik

SEMANTICAL ANALYSIS OF THE WORDS DERIVED FROM THE ROOT TRIPLET "hkm" IN THE QURAN

Abstract

Understanding of Quran properly has always been a priority for Muslims during every period of history. This paper, titled "The Semantic and Etymological Analysis of the hkm article in Quran", is a study on the etymological examination and semantic analysis of the etymon "hkm" in Quran. Considering that it may provide a ground for the matter to be understood better, firstly explanatory information about the topic, aim, importance and method of the study has been supplied. Then, the etymological structure of the etymon "hkm" has been examined, the mentioned etymon and its derivatives have been classified morphological declensions, and the basic meanings of each declension have been pointed out. Also, the meanings of the derivatives of the etymon "hkm" in jahiliyyah (period of ignorance) poetry, period of revelation of Quran, era of Islamic poetry, early dictionaries and new Arabic and Arabic-Turkish dictionaries have been researched chronologically. The meanings the etymon "hkm" has in these sources have been determined and different meaning groups have been formed. Taking the context and aim of revelation of the texts of Quran where the etymon "hkm" is found into consideration, the meanings have been determined and meaning groups have been formed. The derivatives of the etymon "hkm" in these meaning groups have been studied in accordance with the interpretations in the tafseer sources in the field of this study, and the issue has been evaluated. Finally, the points obtained throughout the study have been mentioned.

Keywords: Tafsir, Quran, hkm, Semantics, Etymology

* Bu makale, tarafımızca hazırlanan "Kur'an'da hkm Kökünün Semantik Analizi" adlı doktora tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.

GİRİŞ

Kur'an'ın doğru anlaşılması, Müslümanların her devirde öncelikli meselelerinden biri olmuştur. Bunun için ilim adamları ilmî metotlarla Peygamber (a.s) ve sahabe anlayışına uygun bir Kur'an tefsiri için çaba sarf etmişlerdir. Bu çabaların sonucu olarak, Kur'an'a yönelik iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar; rivâyet metodu ve dirâyet metodudur. Dirâyet metodu çerçevesinde yapılan lügavî tefsir çalışması ve bu çalışmanın alt başlıkları olan, garibu'l-Kur'an, muarreb kelimeler, vücûh ve nezâir ve şiirle istişhad konusunda sahabenin öncü rol oynadığını söylemek mümkündür.¹ Bu meyanda Hz. Ömer'den rivâyet edilen; "Cahiliye Arap şiirine sahip çıkınız. Zira kitabınızın tefsiri ondadır."² sözü, Kur'an'ın bu çerçevede tefsir edilmesini tasvip ettiğine işaret etmektedir. Tercümânü'l-Kur'an olarak bilinen ve Mekke tefsir ekolünün kurucusu olan, Abdullah b. Abbas Kur'an'daki bazı kelimeleri şiirle tefsir etme konusunda yetkin sahâbilerden biridir. Kendisine isnat edilen, *Mesâilu Nâfi' b. Ezrak 'an Abdillâh b. Abbâs* adlı eserde bu çerçevede birçok örnek mevcuttur.³

Bu bağlamda (en-Nahl 16/47). âyetin tefsiriyle ilgili Hz. Ömer'den gelen rivâyet dikkate değerdir: { أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ } "Yoksa (Allah'ın) kendilerini yavaş yavaş tüketerek cezalandırmayacağından emin midirler? Şüphesiz Rabbiniz çok şefkatlidir, çok merhametlidir." (en-Nahl 16/47). Bu âyette geçen تَخَوُّفٌ sözcüğünün anlamını soran Hz. Ömer'e, Huzeyl kabile-sinden biri kendi lehçelerinde bunun eksiltmek manasında olduğunu ifade ederek şiirle istişhad getirmiştir: { تَخَوُّفُ الرَّحْلِ مِنْهَا تَامَكَ قَرْدًا كَمَا تَخَوُّفُ عَوْدِ النَّبْعَةِ السَّفِينِ } "Keserin neba ağacını (akdiken ağacı) eksilttiği gibi devenin yükü de hörgücünü eksiltti."⁴ Bunun üzerine, Hz. Ömer, şöyle demiştir: "Ey insanlar! Divanınız olan cahiliye şiirini öğreniniz. Zira kitabınızın tefsiri ve kelamınızın manası ondadır."⁵ Bu iki rivâyet, Kur'an'ın bu çerçevede tefsir edilmesinde sahabenin bakışını ortaya koyan iki çarpıcı örnektir.

Özetle sahabe dönemindeki bu tür çalışmalar, sahabe sonrası tefsir ça-

¹ Mūsâ'id b. Süleymân Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lugavî li'l kur'âni'l-kerîm*, (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422), 57-67.

² Ebû İshâk Şâtîbî İbrâhîm, *el-Muvâfakât* (b.y.: Dâru İbn 'Affân, t.s.), 1: 58.

³ İbnu'l-Ezrak Nafi', *Mesâilu Nâfi' İbn Ezrak 'an Abdillâh b. Abbâs*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli (Kıbrıs: Dâru'l-Ceffan ve'l-Cab'i, 1413/1993).

⁴ Zû'r-Rumme, *Divânü Zi'r-Rumme*, şrh. Ahmed Hasan Basac (Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1415/ 1995), 284.

⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, 1: 58; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmî'l-kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 12: 332.

ışmalarına ilham kaynağı olmuş ve bu tür çalışmaların daha yoğun bir şekilde yapılmasına da ışık tutmuştur.⁶ Ebû Ubeyde⁷ (110-210/729-826), Ferrâ⁸(144-207/761-822) ve İbn Kuteybe⁹ (213-276/828-889), gibi âlimler tarafından yazılan eserler, lugavî tefsir yöntemine yönelik İslâm'ın erken dönem çalışmalarıdır.

Râğıb el-İsfahânî(502/1108) *el-Mufredât fi garibi'l-kur'ân* adlı eserinde Kur'an kelimelerinin anlaşılması hususunda şunları ifade etmektedir: *Kur'ân ilimlerinden öncelikli olarak meşgul olunması ve incelenmesi gereken ilimler, lafzî ilimlerdir. Lafızlarla alakalı ilimlerden de ilgili lafızların kök mana ve iş-tikakını tahkik etmektir. Kur'ân kelimelerinin kök manalarının bilinmesi, bir bina inşasında başta gelen malzeme olan tuğla ve kerpiç gibi, ehemmiyet arz etmektedir. Bu lafızlarla ilgili bilgi sahibi olmanın ve kök manaları bilmenin faydası, sadece Kur'ân ilimlerine özgü değil, bütün İslâmî ilimlere şamildir.*¹⁰

Bu çerçevede İsfahânî'nin ifadelerinden hareketle şunu belirtmeliyiz: Herhangi bir metni anlayıp açıklayabilmek için, metni oluşturan sözcük ve ifadelerin bilinmesi gerekmektedir. Dini nasların anlaşılması ve yorumlanması ise, diğer metinlere göre daha büyük önem taşımaktadır. Zira bu metinlerle, topluma ilahi mesaj iletilmektedir. Metinlerin içerdiği sözcükler, semantik olarak cümlenin temel taşı konumunda olan en küçük anlamlı birimlerdir. Kavramlar ise, objelerin zihinlerdeki tasarımıdır ve içerikleri anlamlarla örülüdür. Kur'an'da verilmek isteneni doğru bir şekilde anlamak, yorumlamak ve kavramak; anlam örgülerini, kelime ve kavram yapılarını ve bunların Kur'an'daki anlam alanlarını, anlam içeriklerini ve kullanılış şekillerini bilmekle mümkündür.¹¹

Kur'an'ın dünya görüşünü, insana, topluma ve varlığa bakışını doğru bir şekilde anlamak için öncelikle Kur'an'daki anahtar kelimelerin yapı ve an-

⁶ Ahmet Gül, "Sahabe Tefsirinde Dil Olgusu", *XII. Tefsir Akademisyenleri Toplantısı Kur'an ve Sahabe Sempozyumu* (Sivas: 22-23 Mayıs, 2015), 207.

⁷ İbn Hallikân Ebû'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyât'ul-a'yan ve enbai ebnai'z-zeman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadır, 1978), 5: 235; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Mussennâ, "Mukaddime", *Mecâzu'l-kur'ân* (Kâhîre: Mektebetu'l-Hancı, t.s.), 1: 9.

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât'ul-a'yan* 6:176-182; Ebû Zekariyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, "Mukaddime", *Ma'âni'l-kur'ân*, 3. Baskı (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), 1: 10.

⁹ Hayruddin Zirikli, *el-Âlâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arab ve'l-musta'ribin ve'l-Musteşrikîn*, 15. Baskı (Beyrut: Daru'l-İlim, li'l-Melayin, 2006), 4: 137; İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, "Mukaddime", *Te'vilu muşkilî'l-kur'ân*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2007), 6.

¹⁰ Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, er-Râğıb el- İsfahânî, *el-Mufredât fi garibi'l-kur'ân* 6. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Mâ'rife, 1431/2010), 10.

¹¹ Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması* (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 1; Faruk Özdemir, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da Maraz ve Türevleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2015): 50; a. mlf., "Kur'an'da Cimrilik Anlamını İhtiva Eden Kavramların Etimolojik ve Semantik Analizi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2015): 59-60.

lamlarının tespit edilmesine çalışılmalı, daha sonra bu ifadelerin Kur'ânî siyakta neyi ifade ettikleri doğru bir şekilde ortaya konulmalıdır. Bunun için de Kur'ân dili olan Arapça'nın nüzul öncesi genel kullanımının farklı yönleriyle incelenmesi büyük önem arz etmektedir.¹²

Allah'ın insanlarla olan iletişim geleneğinin (vahiy) son örneği olan Kur'ân, önceki örneklerde olduğu gibi,¹³ hitap ettiği toplumun dili ile indirilmiş bir sözdür.¹⁴ Nitekim bu konuda Zerkeşi, (794/1392) *Allah, kullarının anlayacağı bir dil ile hitap etmiştir*, dedikten sonra (o halde Kur'ân'ın tefsirine neden ihtiyaç duyulmuştur) mukadder sorusuna şöyle cevap vermektedir:

Kur'ân ifadelerindeki ilmî seviyenin yüksek olması, dolayısıyla kast edilen bir takım ince manaların herkes tarafından anlaşılma ihtimali, metin içinde bir kısım ifadelerin belli ilmî kurallar gereği bazı birimlerinin hafzedilmiş olması ve bazı sözcüklerin farklı anlamlarının olmasıdır.¹⁵

1. SEMANTİK ANALİZ YÖNTEMİ VE KUR'ÂN

Kur'ân, yüce Allah'ın insanla olan iletişimidir. Bu iletişim Hz. Âdem (a.s.)'den Hz. Muhammed (a.s.)'e kadar hep devam etmiştir. Kur'ân dilinde bu iletişimin adı "vahiy"dir. İnsanlık tarihi boyunca peygamberler vasıtasıyla kurulan bu iletişimi en iyi kavrayan kuşkusuz bunun ilk muhatabı olan peygamberlerdir. Dolayısıyla son ilahî vahiy olan Kur'ân'ı en iyi anlayan Hz. Peygamber (a.s) ve onun canlı örnekliğinden etkilenmiş, rahle-i tedisatında yetişmiş sahâbileridir. Nüzulünden itibaren Kur'ân'ın bu temelde anlaşılması Müslümanların öncelikleri arasında yer almıştır. İslâm âlimleri bu amaçla "Ulûmu'l-Kur'ân" adıyla bir ilmî disiplin meydana getirmişlerdir. Bu ilmî disiplin içinde yer alan ve süreç içerisinde müstakil ilim dalı haline gelen tefsir ilminin gayesi de, Kur'ân'ın mesajını ortaya çıkarmak ve sahih bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmaktır.¹⁶

Müfessirler, Kur'ân'ı anlamaya yönelik farklı metotlar ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede kökleri eskiye dayanan ve günümüzde sistematize edilen semantik analiz yönteminin bilimsel ve objektif bir boyuta sahip olması

¹² Şehmus Demir, "Kur'ân'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 10-11.

¹³ "Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle (vahyedilmiş bir mesajla) gönderdik ki, (hakki) onlara açık (ve dolaysız) bir biçimde açıklayabilsin. Artık bundan sonra Allah (sapmayı) dileyeni sapıklık içinde bırakır, (doğru yolu tutmayı) dileyeni de doğru yola yöneltir, çünkü o her şeye gücü yeten ve her şeyi yerli yerinde yapandır." (İbrâhîm, 14/4).

¹⁴ "Düşünüp manasını anlamamız için Biz, onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik." (Yûsuf, 12/2); Diğer yerler için bk. Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3.

¹⁵ Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984), 1: 14.

¹⁶ Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, 1: 8-21.

nedeniyle dikkat çekici ve önemlidir. Bu konuda Japon bilim adamı Toshihiko Izutsu'nun çalışmaları Türkiye'de de birçok bilimsel çalışmalara zemin hazırlamıştır. Izutsu'nun ifadesi ile “*Kur’ân’ın semantiği (tarihi seyir içerisinde kelimelerin kazandıkları anlam dereceleri) bir dilin anahtar terimleri üzerinde yapılan tahlili çalışmadır.*”¹⁷ Bu metotla metnin en küçük birimi olan kelimenin bağlamından koparılmadan Kur’ân’ın teocentrik (Allah merkezli) bakışı çerçevesinde tahlil etmektir. Bu metotla yapılan çalışma, Kur’ân’ın sahih bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamakla birlikte Kur’ân’ın dünyaya bakışına da ışık tutmaya vesile olmaktadır. Izutsu'nun deyimiyle; “Kur’ân’ın semantiği” cümlemizdeki Kur’ân kelimesiyle, Kur’ân’ın, dünya görüşü açısından ele alındığı açıktır. Kur’ân semantiği, bu kâinatın nasıl meydana geldiği, dünyanın en büyük elemanlarının neler olduğu ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin ne biçimde kurulduğu sorunlarıyla ilgilenmektedir. Bu anlamda semantik, bir çeşit ontoloji olmaktadır. Fakat bu, metafizik soyut düşünce alanındaki filozofun telif ettiği kuru, sistematik bir ontoloji değil; somut, yaşayan dinamik bir ontolojidir. Kur’ân âyetlerinden yansıdığı üzere semantik, varlık ve oluşun somut bir ontolojisini teşkil etmektedir.¹⁸

Kâinattaki her şey bir sisteme tabi olduğu gibi, dil vasıtasıyla insanlara hitap eden ilahî vahyin de dil olgusunun kurallarına tabi olması gayet tabiidir. Kur’ân’ın birçok yerinde buna vurgu yapılmış olması bunu ortaya koymaktadır.¹⁹ Semantik metot, Kur’ân’a uygulanan objektif bir metottur. Bu metotta takip edilen temel prensipleri şöyle sıralamak mümkündür: ²⁰

1. Semantik metot, sözcüğün etimolojik yapısını ortaya çıkararak, kök sözcük ve türevlerinin tarihsel süreç içerisinde kaydettiği anlam hareketliliğinin analizini yapar.

2. Sözcükleri ancak kontekt içinde değerlendirerek anlamlandırır.

3. Bütün ön yargılardan bağımsız, Kur’ân’ın teocentrik (Allah merkezli) dünyasını hesaba katarak sözcüğe anlam verir.

4. Kur’ân’ın bütünlüğünü esas alarak, Kur’ân’ın vermek istediği düşünce sistemi çerçevesinde kalarak sonuçları ortaya koyar.

5. Kavram kargaşasını ortadan kaldırmak ve yanlış anlamları önlemek

¹⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 15.

¹⁸ Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 15.

¹⁹ Bu anlamdaki âyetler için bkz. Yûsuf,12/2. Tâhâ, 20/113; ez-Zumer, 39/28; Fussilet, 41/3; eş-Şûrâ, 42/7; ez-Zuhruf, 43/3.

²⁰ İsmail Yakıt, “Doğru Bir Kur’ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”, *I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 412-417.

{ اِفْعَالٌ } Bâbından, sırasıyla mâzi, muzâri ve mastar kipi şu şekilde gelmektedir: Anlamı: “Sağlamlık” { أَحْكَمَ يُحْكِمُ إِحْكَامًا }

{ تَفْعِيلٌ } Bâbında, mâzi, muzâri ve mastar sığası sırasıyla şu şekildedir: Anlamı: “Sağlamlık” { حَكَّمَ يُحَكِّمُ تَحْكِيمًا }

{ مُفَاعَلَةٌ } Bâbından, sırasıyla mâzi, muzâri ve mastarı şu vezinle gelir: Anlamı: “hakeme başvurmak” { حَاكَمَ يُحَاكِمُ مُحَاكِمَةً }

{ اِفْتِعَالٌ } “İftiâl” bâbında; mâzi, muzâri ve mastar kalıbı sırasıyla: “hakeme gitmeyi kabul etmek” { اِحْتَكَمَ يَحْتَكِمُ احْتِكَامًا }

{ تَفْعُلٌ } “Tefeûl” bâbında; mâzi, muzâri ve mastar kalıbı sırasıyla: “zorla hükmetmek” { تَحَكَّمُ يَتَحَكَّمُ تَحَكُّمًا }

{ تَفَاعُلٌ } “Tefâûl” babında; mâzi, muzâri ve mastar kipi sırasıyla: : Anlamı: “hakeme başvurmak” { تَحَاكَمَ يَتَحَاكَمُ تَحَاكِمًا }

{ اِسْتِفْعَالٌ } “İstif’âl” babında; mâzi muzâri ve mastar kipi sırasıyla: : Anlamı: “karar vermeyi istemek” { اِسْتَحْكَمَ يَسْتَحْكِمُ اِسْتِحْكَامًا }

İsm-i mastar vezni ise şöyle gelir: Anlamı: karar veren mekanizma { الْحُكُومَةُ / الْأُحْكَومَةُ }

{ حَكَمَ } hkm kökünün etimolojik yapısını²² bu şekilde inceledikten sonra bu kökün cahiliye dönemi şiirlerindeki semantik analizine geçebiliriz.

²² “hkm” kökünün etimolojik yapısıyla ilgili bilgiler şu kaynaklardan verilmiştir; Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmi-İbrâhîm Samerrâi (Beyrût: t.s.), 3: 66-67; Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan Hunai, *el-Muncid*, 2. Baskı (Kâhire: 'Alemu'l-Kutub, 1988), 180.; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Mısır: ed-Dâru'l-Misriyye, 1384/1964), 4: 110-115; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr, 2. Baskı (Beyrût: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1399/1979), 5: 1901-1902.; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed (Beyrût: Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2: 91-92.; Ali b. İsmâil İbn Side, *el-Muhkem ve'l-muhîl-âzam fi'l-Luga*, (Beyrût: Mâ'hedu'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 2000), 3: 49-51.; Hüseyin b. Muhammed Dâmegânî, *Kâmûsu'l-kurân*, 3. Baskı (Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1980), 141-42.; İsfahânî, *el-Mufredât*, 133-135; Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed, Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsi'l-Uyûnu's-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1:206-207.; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, (Beyrût: Dâru'l- Sadr, t.s.), 12: 140-145.; Ahmed b. Muhammed b. el-Mikrâ Receb Abdu'l-Cebbâr İbrâhîm Feyyûmî, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-islâmiyye fi'l-Misbâhi'l-munîr* (Mısır: Dâru'l-Afak el-Arabiyye, 2002), 68.; Muhammed Murtezâ el-Huseyni ez-Zebîdî, *Tâcu'l-artûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdul'alim et-Tahâvî (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2000), 31: 510-525.

3. "hkm" KELİMESİNİN SEMANTİK ANALİZİ

3.1. Cahiliye Dönemi Şiirlerinde "hkm" Kökünün Anlamı

Arap diline dair çalışmalarda, Cahilîye dönemi şiirleri çok önemli bir yere sahiptir. Bu şiirler, Kur'ân'ın nüzülü öncesinde kullanılan herhangi bir sözcüğün anlamını tespit etme imkânı sağlayarak, nüzul sonrasında sözcükte herhangi bir anlamsal tebdilin veya tağyirin meydana gelip gelmediğine ışık tutarlar. Bu meyanda Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için Cahilîye dönemi başta olmak üzere, bütün dönemlerde inşad edilen Arap şiirleri fevkalade mühimdir. Bunların arasında Cahiliye dönemi şiirleri, farklı Arap lehçeleri arasında ortak bir lisan oluşturmasıyla diğer dönemlerden temayüz eder. Oluşturulan bu ortak lisan {العَرَبِيَّةُ الْفُصْحَى} "Fasih Arapça" adı verilmiştir.²³ Kur'ân'ın, ilk muhatapları olan Arapların tamamına hitap etmesi ancak bu ortak lisan ile mümkün olabilmıştır. Kur'ân'ın evrensel bir mesaj olmasının yanı sıra, ilk muhataplarının karşılaştıkları problemlerinin çözümüne yönelik rehberlik etmesi, onların çok iyi anladıkları ve günlük kullandıkları lisan sayesinde olabilmıştır.

Kur'ân'ın doğru anlaşılması için, nazil olduğu dönemin sosyo-kültürel yapısını bilmemiz önem arz etmektedir. Zira dil, kullanıldığı toplumun sosyo-kültürel yapısından etkilenen bir olgudur. Kur'ân'ın ilk muhatabı olan toplum, Arap olduğu için vahyin onların diliyle Arapça nazil olması da dikkatlerden kaçmaması gereken bir husustur. Nitekim bu hususa dikkat çekmek amacıyla ayette {قُرْآنًا عَرَبِيًّا} "Arapça bir Kur'ân" (Yûsuf, 12/2) ifadesi kullanılmıştır.²⁴ Kur'an kelimelerinden hkm kelimesinin anlam analizini yapabilmek için cahiliye döneminde bu kök ve türevlerinin nasıl kullanıldığına bakmak gerekir. Bu amaçla yapmış olduğumuz araştırmada hkm kelimesinin cahiliye dönemindeki esas anlamının ıslah amaçlı "menetmek" olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak gerek cahiliye döneminde gerekse sonraki dönemlerde kelimeye izafi anlamlar yüklenmiştir. Bu izafi anlamlarla beraber esas anlam varlığını muhafaza etmiştir. Şimdi hkm köklü türevlerin geçtiği şiirleri ve ifade ettiği anlamları verelim;

3.1.1. Men Etmek²⁵

{وَنَحْنُ الْحَاكِمُونَ إِذَا أُطِعْنَا ... وَنَحْنُ الْعَاظِمُونَ إِذَا عُصِينَا}

²³ Ahmed Muhammed Kaddur, *Fıkhü'l-luga el-arabiyye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr el-Muâsire, 1413/1993), 64.

²⁴ Diğer yerler için bkz. Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3.

²⁵ 'Amr b. Kulsüm, *Divânu 'Amr b. Kulsüm*, thk. Bedî Ya'kûb (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyyi, 1411/1991), 83.; Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâid es-sab'i-tivâl el-câhiliyyât*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119), 410-411.

Biz kendimize itaat edenleri (saldırılardan) men edenleriz. Bize karşı gelindiğinde ise sebat gösterenleriz (savaşta). الحامون sözcüğü “men etmek” anlamında -esas anlam- kullanılmıştır.²⁶

3.1.2. Karar Vermek²⁷

{ونحن العادلون إذا حَكَمْنَا ... ونحن المشفقون على الرعية}

Biz kararlarımızda adil davrananlarız. - İdare ettiğimiz topluma şefkat gösterenleriz.

3.1.3. Keyfi Davranmak-Keyfilik²⁸

{وَلَمِثْلُ الَّذِي جَمَعَتْ مِنَ الْعُدِّ ... تَأْيِي حُكُومَةَ الْمُقْتَالِ}

Senin savaş için yapmış olduğun hazırlık, - Savaşta keyfi davranmak isteyen, istediği gibi davranmaktan men ediyor/engelliyor! Bu şiirde حُكُومَةُ sözcüğü, kural tanımamak ve “keyfi davranmak” anlamında kullanılmıştır.²⁹

3.1.4. Hayvanın Ağzına Takılan Gem³⁰

{القائد الخيل منكباً دوابها. قد أَحْكَمْتَ حَكَمَاتِ الْقَدِّ وَالْأَبْقِ}

Tırnaklarının arka kısmı aşınmış, -Deri ve liften yapılmış gemlerle gemlenen atları koşturan kişidir o. Bu şiirde {حَكَمَاتِ} sözcüğü gem anlamında kullanılırken, {أَحْكَمْتَ} ise gemlenmiştir, anlamında kullanılmıştır.

3.1.5. Söz ve Fiillerinde İsbet Eden³¹

{إذا كنت في حاجة مُرسلاً... فأرسل حكيماً ولا توصه}

Bir iş için bir elçi gönderecek olursan eğer, bir bilge gönder ve ona tavsiyede de bulunma! Bu şiirde {حكيماً} sözcüğü bilge /söz ve fiillerinde isbet

²⁶ “hkm” kelimesinin “men etmek” anlamında kullanıldığı diğer yerler için bk. Halil, *Kitâbu'l-Ayn*, 3: 67.; Lebid, b. Rabi'a, *Divânu Lebid b. Rabi'a şerhu't-Tûsi* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyi, 1414/1993), 147.; Tarafe, b. el-'Abd, *Divânu Tarafe b. el-'Abd*, şerh. Nâsiruddîn Muhammed Mehdi (Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1323/2002), 69.; Şentemri, *Şerhu divâni Tarafe b. el-'Abd*, thk. Durriyye el-Hatip Lutfi es-Sakkal, 2. Baskı (Beyrût: el-Muessesetu'l-'Arabiyye, 2000), 182.

²⁷ 'Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî, *Divânu 'Antere*, şerh. el-Hatib et-Tebrizi (Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabiyyi, 1412/1993), 217.

²⁸ Aşâ el-Kebîr, *Divânu'l-Aşâ el-Kebîr*, 11-35-171.; Tufeyl el-Ganevi b. 'Avf, *Divânu Tufeyl el-Ganevi*, şerh. el-Esmâi, thk. Hassan Fellahoğlu (Beyrût: Dâru Sadr, 1997), 76.

²⁹ “hkm” kökünün keyfi davranmak anlamında kullanıldığı diğer yerler için bk. Aşâ, *Divânu'l-Aşâ el-Kebîr*, 171.; Nâbiga, ez-Zubyânî, *Divânu Nâbiga ez-Zubyânî*, şerh. Hanna Nasr el-Hita (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 14.; Tufeyl el-Ganevi, b. 'Avf, *Divânu Tufeyl el-Ganevi*, şerh. el-Esmâi, thk. Hassan Fellahoğlu (Beyrût. Dâru Sadr, 1997), 76.

³⁰ Zuheyr, *Divânu-Zuheyr b. Ebi Sulmâ*, 76.

³¹ Tarafe, *Divânu Tarafe b. el-'Abd*, 51. Diğer yerler için bkz. Nemir, b. Tevleb, *Divânu Nemir b. Tevleb*, thk. Muhammed Nebil Tureyfi (Beyrût: Dâru Sadr, 2000), 117; Enbârî, *Şerhu'l-kasâid, es-sabi-tivâl el-câhiliyyât*, 410-411.; Nâbiga, ez-Zubyânî *Divânu Nâbiga ez-Zubyânî*, şerh. Abbâs Abdu's-Satur, 3. Baskı, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1996), 14.

kaydeden kişi anlamında kullanılmıştır. Bilge kişinin söylediği sözlere de "hikmet" denilmiştir."³²

3.1.6. Sağlık³³

{ سَوَائِعُ مُحْكَمٍ الْمَادِ...يَ شَدَّوْا فَوْقَهَا الْحُرْمَا }

Parlak ve muhkem zırhları giyerek - Üstüne de kemer bağlamışlar. Bu şiirde { مُحْكَمٍ } sözcüğü kılıç darbelerine dayanıklı, sağlam, "muhkem" anlamında kullanılmıştır.

3.1.7. Yerinde Söz ve Davranış³⁴

{ وَمَا خَلْتُ أَنْ أَتَعَ جَهْلًا بِحِكْمَةٍ وَمَا خَلْتُ مَهْرَاسًا بِلَادِي وَمَارِدًا }

Aşırıktan vazgeçip dengeli olacağımı,- vatanım Mihrâs ve Mârid (yer adları)de³⁵ İkamet edeceğimi zannetmiyorum. Şair burada kendine öz eleştiride bulunmuştur. Gençlik çağındaki eğlence hayatından vazgeçerek makul ve dengeli bir hayat yaşayabileceğini ummadığını dile getirmiştir. Şiirdeki {جَهْلًا} sözcüğü, "aşırılık, yersiz hal ve hareket" anlamında kullanılırken, bunun karşısında yer alan {حِكْمَةٍ} sözcüğü de "yerinde söz ve davranış/dengeli tavır" anlamında kullanılmıştır. Bu şiirin bağlamını incelediğimizde şair, gençlik dönemindeki serseriliğinden ve eğlenceye olan aşırı düşkünlüğünden nasıl vazgeçeceğini, ilerlemiş yaşına rağmen bu huyunu terk etmesi ve alışık olduğu krallar meclisini dolaşmayı bırakıp memleketinde ikamet etmesinin zor olduğunu dile getiriyor. Bu itibarla şiirde geçen "hikmet" sözcüğü, aşırı ve uygun olmayan hal ve hareket karşılığında zikredilmiştir. Dolayısıyla sözcüğün kökünde bulunan "men etmek" anlamı baki kalmakla birlikte, kontekstten dolayı yeni bir anlam kazanmıştır.

Cahiliye döneminde sözcüğün bu anlamı ifade etmesinin arka planında sosyo-kültürel hayatın etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Zira o dönemde toplum iki temel kategoriye ayrılmaktaydı. Ortak akılın oluşturduğu büyük kesim, gündelik hayatını idame ettirmek için görece sakin bir hayat yaşarken, azınlığı teşkil eden elit tabaka ise eğlence hayatı ön planda tutarak savruk yaşamayı tercih ediyordu. O dönemde ilim kültürü ve ilim temelli hakkani-

³² Diğer yerler için bk. Nâbîga, *Divânu nâbîga ez-Zubyânî*, 1:33.; Lebîd, *Divânu Lebîd b. Rabi'â*, 243.; Tarafe, *Divânu Tarafe b. el-'Abd*, 53.; Nâbîga, *Divânu Nâbîga ez-Zubyânî*, 188.; Ebû Tâlib, *Divânu Ebî Tâlib*, 86.; Selâmet b. Cendel, *Divânu Selâmet b. Cendel*, thk. Fahreddîn Kabâve, 2. Baskı (Bejrût, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1407/1987), 111.

³³ Aşâ, *Divânu'l- Aşâ el-Kebîr*, 301.

³⁴ Aşâ, *Divânu'l-Aşâ el-Kebîr*, 65.

³⁵ Şairin yaşadığı Yemame kentinde bulunan yerlerdir; Aşâ, *Divânu'l-Aşâ el-Kebîr*, şerh. Muhammed Huseyin, 65.

yete uygun bir yaşam felsefi olmadığından dolayı حِكْمَةٌ “hikmet” ortak aklın kabul ettiği sakin ve dengeli hayat anlamı yüklenmiş, netice itibarıyla bu iki sözcüğe yüklenen anlam sosyal hayatın yansıması olduğu kanaatindeyiz.

3.1.8. Hakem Tayin Etmek³⁶

{ حَكْمْتُمْوِن، فَفَضَى بَيْنَكُمْ أَلْبَحْ مِثْلُ الْقَمَرِ الْبَاهِرِ }

Beni hakem olarak siz tayin ettiniz. - Ben de gözleri kamaştırın ay gibi (apaçık) bir karar verdim. Bu şiirde tef‘il babından olan hkm köklü türev, hakem tayin etmek anlamında kullanılmıştır.

3.2. Kur’an’ın Nüzul Dönemi Döneminde “hkm” Köklü Kelimeler

Kur’an’ın nüzul döneminde hkm kelimesinin bulunduğu bağlam ile birlikte değerlendirilmesi sonucunda, bu madde ve türevleri Kur’an-ı Kerim’in Mekki ve Medeni sûrelerinde altı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Cahiliye döneminde “keyfi davranmak” anlamındaki kullanım Kur’an’da yer almadığından dolayı nüzul döneminde sözcükte anlam daralması meydana gelmiştir. Mekki ve Medeni sûrelerde kelimenin kullanıldığı anlamları birer örnekle şu şekilde vermek mümkündür:

3.2.1. Men Etmek

{ الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ فَمَنْ فُضِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ }

“Elif, Lam Râ” Bu öyle bir kitaptır ki âyetleri bâtıldan men edilmiş sonra da apaçık hale getirilmiştir. O, bilen ve her şeyi yerli yerinde yapan (Allah) ın katındandır.”³⁷ Bu âyette geçen hkm köklü türevlerden أُحْكِمَتْ sözcüğü, (bâtıldan) “men edilmiş” anlamında kullanılmıştır.³⁸

3.2.2. Karar Vermek

³⁶ Aşâ, *Divânu'l- Aşâ el-Kebîr*, 141.

³⁷ Hud, 11/1, hkm kelimesinin “men” anlamında kullanıldığı diğer yerler için bk. Yâsin 36/2; Yûnus 10/1; Lokmân, 31/ 2; Duhân, 44/ 4.

³⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Muessesetu't-Târihu'l Arabiyy, 1423/2002), 2: 271; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân, an tevil-i- âyi'l-kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turki (Dâru Hacer, b.y. 1422/2001), 12: 310; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azim (Tevilâtu ehli's-sünne)*, thk. Fâtîma Yûsuf el-Hiyemî (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1425/2004), 2: 507; İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris b. Ebi Hâtîm, Tefsîru'l-kur'âni'l-'azim*, thk. Esed Muhammed et-Tayyib (Riyâd: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 6: 1996; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, el-Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir v.dğr. (Riyâd: Dâru Taybe, 1409), 4: 159; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Âdil Ahmed (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/199), 2: 115-116; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, ta'lik Abdu'l-Maksûd b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.), 2: 455.

"hkm" köklü türevlerin bulunduğu cümlede öznenin Allah olduğu ayetlerde, Kur'an-ı Kerim'de, Mekkî sûrelerde 23, Medenî sûrelerde 13 olmak üzere toplam 36 defa zikredilmiştir.³⁹ Bu ayetlerde hkm kelimesi karar anlamında olup 31 ayette ilahi iradenin ontolojik alana yönelik olduğu ve bu iradenin kıyamette tecelli edeceği anlamında kullanılmıştır. 5 ayette⁴⁰ ise toplumsal alana yönelik kararlar anlamında kullanılmıştır; Mekkî ayetlerin ilki Kalem sûresinde:

{فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ}

"Sen Rabbinin hükmünü sabırla bekle. Balık sahibi (Yunus) gibi olma. Hani o, dertli dertli Rabbine niyaz etmişti." (el-Kalem 68/48). Allah'ın toplumsal alana yönelik kararlarına örnek olarak şu ayeti vermek mümkündür;

{وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ}

"Yanlarında, içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat varken nasıl oluyor da seni hakem yapıyorlar, sonra bunun ardından verdiğin hükümden yüz çeviriyorlar? İşte onlar (kendi kitaplarına da, sana da) inanmış degillerdir." (el-Maide, 5/43). Bu ayette geçen hkm kökünden türeyen kelimenin ifade ettiği anlam Allah'ın beşere yönelik kararları anlamında olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Tefsirler de bu konuda benzer ifadelerle ayetlerde geçen "hüküm" ifadesini Allah'ın insana yönelik kararı olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.⁴¹

Beşeri kararlar: "hkm" köklü türevler Kur'an'da hüküm/karar anlamında insana isnat edilerek Mekkî âyetlerde 15, Medenî âyetlerde ise 23 olmak üzere toplam 38 defa zikredilmiştir.⁴²

{يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ}

"Ey Dâvûd, biz seni yeryüzünde halife tayin ettik. İnsanlar arasında adaletle hüküm/karar ver, nefesine de tabi olma." (Sâd 38/26). Bu âyetin içinde

³⁹ Mekkî sûrelerdeki Allah'a isnad edilerek zikredilen âyetler sırasıyla şunlardır: Kalem 68/48; Tîn 95/8; el-Kasas 28/70, 88; el-A'râf 7/87; en-Neml 27/78; Yûnus 10/109; Hûd 11/45; Yûsuf 12/40, 67, 80; En'âm 6/57, 62, 114; ez-Zümer 39/3, 46; Gâfir 40/12, 48; eş-Şûrâ 42/10; el-Kehf 18/26; en-Nahl 16/124; el-Enbiyâ 21/112; et-Tûr 52/48.; Medenî âyetlerdeki söz konusu kök ve türevlerinin geçtiği âyetler ise şunlardır: el-Bakara 2/113; Âl-i İmrân 3/55; el-Mumtehine 60/10 (2); en-Nisâ 4/141; er-Râd 13/41 (2); el-İnsân 76/24; el-Hac 22/56, 69; el-Mâide 5/1, 43, 50.

⁴⁰ el-Mumtehine 60/10 (2) el-Maide, 5/ 1, 43, 50, Bu ayetler, toplumsal alana yöneliktir.

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1:479-4:305; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 447-22: 587; Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, 2: 385-5: 520.

⁴² Mekkî sûrelerdeki beşere atif yapılarak zikredilen âyetler sırasıyla şunlardır: Kalem 58/36, 39; Sâd 38/22, 26; el-A'râf 7/87; Yûnus 10/35, 109; Hûd 11/45; Yûsuf 12/80; el-En'âm 6/136; es-Sâffât 37/154; eş-Şûrâ 42/10; en-Nahl 16/59; Enbiyâ 21/78 (2.); Medenî sûrelerdeki beşere atif yapılarak zikredilen âyetler ise sırasıyla şunlardır: el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/23; Nisâ 4/35 (2), 58 (2), 105; el-Mâide 5/42 (3), 43, 44 (2), 45, 47(2), 48, 49, 50, 95; en-Nûr 24/48, 51; el-Ankebût 29/4.

geçen {فَاَحْكُمَ} sözcüğünü yargısal olarak bir şeye karar vermek anlamında ifade etmektedir.⁴³

3.2.3. Bilgi Temelli Söz ve Davranış

{رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}

“Rabbimiz, içlerinden onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve faydalı ilim ile mutlak doğruları öğretecek, onları arındıracak bir elçi gönder. Kuşkusuz sen her şeye gâlipsin ve her şeyi yerli yerince yaparsın.” (Bakara 2/129). Bu ayette “hikmet” zaman ve mekân üstü mutlak doğrular anlamındadır.⁴⁴ Mutlak doğruları dile getiren ve her yaptığı yerli yerince olan Allah için “hekim” sıfatı kullanılmıştır.⁴⁵ Ayrıca kesin mana ifade etmesi bakımından yerinde/sağlam manasında da “muhkemat” kullanılmıştır.⁴⁶

3.2.4. Anlama Gücü

{يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَاتَّبِعْنَا الْحُكْمَ صَبِيًّا}

“(Dedik ki) ey Yahya! Kitabın içindeki bilgilerle ciddi bir şekilde amel et. Kendisine çocukken anlama gücü verdik.” (Meryem 19/12). Âyetin sibak-siyakı Hz. Zekeriya (a.s) ve oğlu Yahya (a.s) ile ilgilidir; Hz. Zekeriya (a.s)’nın kendisine varis olacak bir evladın verilmesi için Allah’a dua ettiği ifade edilmiş bu duaya icabet edildiği ve kendisine Yahya adında bir çocuğun verileceği müjdesi verilmiştir. Burada {الْحُكْمَ} sözcüğü, anlama gücü ve kabiliyeti anlamına gelmektedir. Zira Zekeriya peygamber kendisine ve Ya’kûb (a.s) nesline varis olacak ve üstlendikleri misyonu devam ettirecek bir nesil ile rızıklandırılması için duada bulunmuştur. Bu, kendisi ve atası

⁴³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 642; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20: 77; Mâturîdî, *Tefsîru’l-kur’âni’l-‘azîm*, 4: 267; Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 7: 87; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1210; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 3: 134; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 261; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26: 199-200; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-kur’ân*, 18: 177; Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 3: 103; İbn ‘Âşûr, *İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 23: 243.

⁴⁴ İbn Abbâs, *Tenvîru’l-Mikbâs*, 23; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 139; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2: 577; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5: 12; Mâturîdî, *Tefsîru’l-kur’âni’l-‘azîm*, 1: 96.

⁴⁵ Fâtır 35/2. Geniş bilgi için bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 552; Kur’an’da 95 defa Allah’a isnat edilerek geçmektedir. bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 29: 28; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 3: 80; Ebû Cafer Muhammed b. Hasan (Tûsî), *et-Tibyân fi tefsîri’l-kur’ân*, thk. Ahmed Habib (Beyrût: Dâru İhâyi’t-Turâsi’l-Arabiyy, t.s.), 8: 412; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 26: 4; Ebû Hayyân, el-Endülüsi Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. (Beyrût: Dâru’l-Kutub el-İlmiyye, 1413/1993), 7: 282.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/7.; Geniş bilgi için bkz. İbn Abbâs, *Tenvîru’l-Mikbâs*, 55; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 263; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5: 190-191; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-kur’âni’l-‘azîm*, 3: 316; Mâturîdî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 1: 246-247; İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *Tefsîru’l-kur’âni’l-‘azîm*, 2: 592; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 1: 245; Se’âlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd, *Cevâhiru’l-hisân fi tefsîri’l-kur’ân*, thk. Ali Muhammed Mu’avvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru İhâyi’t-Turâsi’l-Arabî, 1418/1997), 2:10.

olan Ya'kûb'un sahip olduğu kabiliyetlere sahip bir çocuk olmasını dilediği anlamına geliyor. Bu duanın kabulü niteliğinde olan bu âyet, şu anlama geliyor: Yahya'nın kitabı anlama ve yorumlama gücüne sahip olduğunu ve yerli yerinde karar verme kabiliyetine ehil anlamına geliyor. Bu itibarla bağlam içindeki *الحَكْمُ* sözcüğü, bir yönüyle ilimle ilişkili, diğer bir yönüyle de hikmetle ilişkili bir anlama sahiptir.

3.2.5. Söz ve Fiillerinde İsbetli Olan/Yerli Yerince Söz ve Davranışta Bulunan

{ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ }

“Allah'ın insanlara açacağı rahmet kapısını hiç kimse kapatamaz. Onun kapatacağı kapıları da ondan başka hiç kimse açamaz. O, her şeye galiptir ve her şeyi yerli yerinde yapandır.” (Fâtır 35/2). Bu âyetin sibakını incelediğimizde Allah, âfaktaki kudretinin tezahüründen bahsederek bütün övgülere layık olduğunu ve her şeye gücü yettiğini bildiriyor. Kudretinin insanlara yansımalarına da değinerek, kendisinin vereceği nimetleri engelleyecek kimsenin olamayacağı gibi, vermediği nimetleri de verebilecek kimsenin olmayacağını beyan ediyor. Âyetin siyakında ise insanlara seslenerek kendisinden başka rızık verecek bir yaratıcının olmadığını, dolayısıyla tevhitte yüz çevirmemeleri gerektiğini hatırlatıyor. Bu bağlam içerisinde { الْعَزِيزُ - الْحَكِيمُ } ifadesi birlikte incelendiğinde { الْعَزِيزُ } her şeye gücü yeten anlamındadır.⁴⁷ Sonrasında gelen { الْحَكِيمُ } söz ve davranışlarında isabetli olan, her şeyi yerli yerince yapan anlamını ifade etmektedir. Bu durumda Allah, “Aziz” ismiyle kendisinin sınırsız bir güce sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak “hâkim” ismi ile de bu gücü sınırladığını yerli yerince –haşa gelişi güzel- kullandığını ifade ederek, ayrıca insanların örnek alması için bu gücün nasıl kullanılması gerektiğinin de mesajını vermektedir. Yani Sünnetullah'ta ilahî hikmet temelinde bir güç yönetimi söz konusudur. Bağlam içindeki el-hakîm kalıbıyla sanki şöyle bir mesaj veriliyor: Ey insanlar! Size verilen nimetler arasında bulunan, fizikî, sosyal, ekonomik vs. alanlardaki gücü, { الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } ifadesinde işaret edilen çerçeve dâhilinde, haddinizi aşmadan, ilahî sünnetin çerçevesi istikametinde ve insanlığın maslahatına yönelik kullanınız. Kibir ve gurura kapılıp zulmetmeyiniz. Aksi takdirde sizden öncekilerin yaşadıklarını siz de yaşarsınız.⁴⁸

⁴⁷ İsfahâni, *el-Mufredât*, 333.

⁴⁸ Bu ve benzeri ayetlerdeki mesajı, Kur'an'ın bir bütün olarak düşünülmesi halinde, Kur'an kıssalarında konu edinen Firavn ve benzeri kişilerin uğradıkları akıbete gönderme yapması gayet makuldür. Kur'an'ın 97 yerinde geçen el-hakîm kalıbının 46'ında el-aziz ile birlikte zikredilmiş olması bu iki

3.2.6. Sağlamlık

Kur'an-ı Kerim'de hkm köklü türevlerden biri de, if'âl babına sokularak kullanılan ism-i mef'ûl ve fiil-i muzârî {مُحْكَمَاتٌ مُحْكِمٌ} kalıplarındır. Sağlamlık anlamında Medenî sûrelerde Âli-İmrân 3/7; Hac 22/52 ve Muhammed 47/20'de olmak üzere toplam üç yerde kullanılmıştır. Bu kök daha önce ifade ettiğimiz gibi⁴⁹ sağlam/dayanıklı anlamında somut nesnelere yönelik olarak kullanılmıştır. Somut nesnelere yönelik olarak kullanılmıştır. Örneğin,⁵⁰

{أَحْكَمَ إِفْعَالُ الْبَابِ} kapıyı sıkıca/sağlam kapadı. Soyut bir şeye yönelik olarak kullanılması ise⁵¹ {أَحْكَمْتُ الْأَمْرَ أَيَّ صَارَ مُحْكَمًا إِذَا وَثِقَ} işi sağlaştırdım denilir. "hkm" kökünün soyut anlamda sağlamlık manasında kullanıldığı ayeti inceleyelim:

{هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ}

"Sana kitabı indiren o'dur. O kitabın bir kısım âyetleri muhkemdir (anlamının tek ve mutlak olması açısından sağlamdır). Onlar kitabın esasını teşkil ederler. Bir kısmı da benzeşendir (anlam açısından). Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve tevil etmek maksadıyla benzeşen âyetlere tabi olurlar. Oysa bu âyetlerin tevilini ancak Allah bilir. İlimde kök salanlar: "Ona iman ettik. Tamamı Rabbimizin katındandır." derler. Bundan ancak akıl sahipleri öğüt alırlar." (Âl-i İmrân 3/7).

Âyette geçen "muhkemât" sözcüğünün anlam analizini bu çerçevede şöyle yapabiliriz: Somut bir nesnenin sağlam olması, yıkılıp dağılmaktan ve olması gereken durumdan farklı bir duruma düşmekten men edilmiş olması demektir. Soyut bir varlığın sağlam olması ise, o varlığın ifade ettiği muhtevanın kesinlik arz etmesi, fesahat açısından nazımının zirvede olması demektir.⁵² Söz konusu sözcük, sağlamlık anlamında olmakla birlikte, tek bir anlamı ifade etmesi açısından apaçık manasına da gelebilmektedir. Netice olarak bu anlam grubunda kökün esas anlamı olan-men etmek-sözcükte varlığını muhafaza etmekle beraber, bağlamsal anlam olan-sağlamlık-anlamı yanında "apaçık" yan anlamını da ifade etmektedir.

kalp arasında anlam ilişkisinin olduğu ve böyle bir mesajı taşıdığını düşünüyoruz.

⁴⁹ Detay için birinci bölüme bk.

⁵⁰ Kadir Güneş, *el-Mu'cem Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), 260.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-ârab*, 12: 143.

⁵² Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Kulliyât mü'cemu fi'l-mustalahat ve'l-furûk el-lugaviyye* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 380.

Müfessirlerin (Âl-i İmrân 3/7) âyetini ve bu âyette geçen {مُحْكَمَاتٌ} sözcüğüne yaptıkları izahlar şu şekildedir:

İbn Abbas, muhkemâtın helal ve haramlarla apaçık hale getirilmiş, nesh edilmemiş ve kendileriyle amel edilen âyetler olduğunu söyler ve En'âm sûresindeki âyetleri buna örnek gösterir.⁵³ İbn Abbas, muteşâbihâtı, mukattaa harfleri ve nesh edilmiş âyetler olarak tefsir etmektedir.⁵⁴

Mukâtil, bu âyetin tefsirini yaparken, muhkemât sözcüğünü şöyle tefsir etmektedir: Kendisiyle amel edilen âyetlerdir ki bundan maksat En'âm sûresindeki âyetlerdir.⁵⁵

Taberî ve İbn Kesîr, âyetin tefsirinde şöyle demektedirler: O kitabın bir kısmı muhkemâttan oluşur. Muhkemât, tafsil ve beyanla sağlamlaştırılmış, deliller getirilerek ispat edilmiş âyetlerdir. Bunlar, helal, haram, ceza, mükâfat, kıssa ve ibretler gibi konulara temas Kur'an âyetleridir.⁵⁶

Mâturîdî, muhkemâtı tefsir ederken şöyle diyor: Muhkem âyetler, akılla kavranması mümkün olan âyetlerdir. Bu âyetler tevhit ve Allah'a iman konularını ihtiva ettiği için muhkemât adı verilmiştir.⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, bu âyette geçen muhkemât kavramının tefsirinde İbn Abbas'ın rivâyetine istinaden, nesh edici, helal ve haramlar, hadler ve amel konusu olan meselelerle ilgili âyetlerdir. İbn Abbas'a yapılan başka bir isnatta muhkemât, En'âm sûresinin haram kılınan hususları beyan eden son âyetleri olduğunu nakleder.⁵⁸ Semerkandî ve es-Se'âlibî, muhkemât için apaçık, helal ve haramlarla açıklanmış hükümler ve nesh edilmemiş âyetlerdir, demektedirler.⁵⁹

{مُحْكَمَاتٌ} "muhkematun" sözcüğünün içinde bulunduğu bölümü, âyetin sebep-i nüzulü ve birlikte zikredildiği sözcüklerle bağlantısını dikkate alarak semantik analizini yaptığımızda şu sonuca varıyoruz: Âyette geçen {مُحْكَمَاتٌ} sözcüğü {مُتَشَابِهَاتٌ} "muteşabihatun" sözcüğüne karşıt kullanılmasından dolayı esas anlamı baki olmakla birlikte izafi bir anlam kazanmıştır; Zira {مُتَشَابِهَاتٌ} sözcük anlamı birbirine benzeşen şeyler demektir.⁶⁰

Müteşâbih âyetler denildiğinde, muhtemel ve yakın manalara gelebilen âyetler demektir. Buna karşın {مُحْكَمَاتٌ} sözcük anlamı, ihkâm'dan gelmesi itibarı-

⁵³ En'âm, 6/151-153.; Âyetler, Allah'ın kesin bir şekilde haram kıldığı ve yasakladığı hâl ve hareketlerden oluşuyor. Bunlar: Allah'a ortak koşmamak, anne-babaya iyilik etmek, çocukları öldürmemek, ahlâken çirkin olan şeyleri yapmamak, Allah'ın haram kıldığı nefisleri öldürmemek, yetim malına dokunmamak, hileli ticaret yapmamak, adaletle davranmak ve verilen söze vefa göstermektir.

⁵⁴ İbn Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 55.

⁵⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 263.

⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 190-191.; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, 3: 316.

⁵⁷ Mâturîdî, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, 1: 246-247.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, 2: 592.

⁵⁹ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1:245.; Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, 2: 10.

⁶⁰ İsfahânî, *el-Mufredât*, 425.

la bir şeyi en iyi şekilde yapmak, sağlam hale getirmektir. Bu durumda Âyetler için {مُحْكَمَاتٌ} denildiğinde tek anlamı olan, farklı anlamlara yorumlanamayan sağlam ve kesin delalete sahip âyetler demektir.⁶¹ Kontekst kaynaklı bu anlamla beraber yan anlam olarak, apaçık anlamı da ifade etmesi mümkündür.

Bu çerçevede {آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ} ifadesi, tevile kapalı tek ve kesin anlam ifade eden âyetleri ifade etmektedir. Bu kabildeki âyetlerin kitabın esası konumunda olduğu zikredilmiştir. Tevhid konusu başta olmak üzere inanç ile ilgili meseleler ve insanların ihtiyaç duydukları konular bu âyetlerin temas ettiği temel konulardır.⁶²

Muhkem âyetlerin bu özelliğe sahip olması, Kur'an'ın hidâyet sıfatıyla beşerin toplumsal yaşamına kesin ve sağlam ifadelerle yön verdiğini, bu konudaki talimatların evrensel olduğunu -kitabın esası- bu kabildeki âyetlerin temel gayesi, yeryüzünde fesatın ve bozgunculuğun men edilmesi -kök sözcüğün esas anlamından esinlenerek- işareti olarak kabul edilebilir. Araştırdığımız kaynakların tamamı {مُحْكَمَاتٌ} kavramını, kendileriyle amel edilen emir ve nehiy gibi kişi ve toplumsal pratiği olan hususlar diye tefsir etmişlerdir. Bazı kaynaklar kavramı daha da somutlaştırarak İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'a isnaden {مُحْكَمَاتٌ} kelimesini En'âm sûresinde haram kılınan hususları ifade eden âyetler olduğunu nakletmiştir.⁶³

Netice olarak, {مُحْكَمَاتٌ} kavramı, Kur'an'ın hidâyet sıfatı çerçevesinde insanlığa mutlu ve huzurlu bir hayat temin etmek amacıyla ortaya koyduğu kesin, akl-ı selimin farklı yorumlara tabi tutmayacağı hususlara temas eden vahiy kısmıdır. Bu âyetler için "kitabın esası" olduğu ifade edilmiş olmasının yanısıra âyetlerin muhtevası ve {مُحْكَمَاتٌ} sözcüğünün kök ve bağlam anlamının bir bütün olarak birlikte düşünüldüğünde hikmetle -mutlak evrensel doğrularla- ilişkili olduğu görülecektir.

Değerlendirme

Sonuç olarak Kur'an'ın nüzul dönemi sürecinde hkm kelimesi anlam daralması yaşamıştır; cahiliye dönemi şiirlerinde hkm kelimesinin kullanıldığı "gem" ve "keyfi davranma" gibi izafi anlamlar Kur'an'da yer almamıştır. Kur'an'da hkm kelimesinin esas anlamı olan "men etme/engelleme" manasıyla beraber karar verme, mutlak doğru, yerli yerince söz ve davranış sahibi, anlama gücü ve sağlamlık gibi izafi anlamlarda kullanılmıştır.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-kur'an*, 5: 17.

⁶² Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-kur'an*, 5: 18-19.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 187-197; Semerkandî, *Bahru'l-ülûm*, 1: 245-227; İbn 'Atiyye, *el-El-Muharreru'l-veciz*, 2: 154-156; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-kur'an*, 5: 18-19.

3.3. İslâmî Dönem Şiir ve Sözlüklerinde "hkm" Köklü Kelimelerin Semantik Analizi

"hkm" kelimesi İslami dönem şiirlerinde Cahiliye şiirlerinde kullanıldığı anlamlarda kullanılmakla birlikte⁶⁴ üç izafi anlam daha yüklenerek kullanılmıştır. İlk dönem sözlüklerinde ise Cahiliye ve İslami dönem şiirleri referans verilerek bu kaynaklarda geçen anlamlara atıfta bulunulmuş ve şiir kaynaklarında bulunmayan bir izafi anlam daha yüklenmiştir.

3.3.1. İsteddiği Gibi Davranmak-Keyfilik

{فَقَتَلْنَا جَبَابَةَ مُلُوكَا... وَأَطْلَقْنَا الْمُلُوكَ عَلَيِ احْتِكَامِ} ⁶⁵

Biz, birçok despot kralı öldürdük.-Bazılarını da istediğimiz gibi (keyfi) salıverdik. Bu şiirde {احتكام} sözcüğü keyfiliği ve istediği gibi davranmayı ifade etmektedir. Şair birçok kibirli kralları öldürdüklerini, bazılarını da öldürebildikleri halde salıverdiklerini dile getirmektedir.⁶⁶

3.3.2. Sebep

{انظُرْ إِلَى حِكْمَةِ الْأَقْدَارِ فِي مَلِكِ... الشَّمْسِ حُسْنًا وَفِي قَرْدِ عَلِيٍّ فَيْلِ} ⁶⁷

Kaderin hikmetine/sebep olduğu şeye bakar mısınız?- Bir tarafta, güneş gibi parlayan bir kral varken, diğer taraftan file binmiş bir maymun ortalıkta dolaşiyor! ⁶⁸Şair, güneşe benzeterek övdüğü kralın, file binmiş maymuna benzettiği kişiye karşı yenilmesinin asıl sebebinin "kadere -ezelde yazılan

⁶⁴ Daha ayrıntılı bilgi için bk. Hassân b. Sâbit Ebu'l-Velid el-Munzir el-Hazrecî el-Ensârî, *Divânu Hassân b. Sâbit*, şerh. 'Âbda Muhennâ, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 20; Cerîr, *Divânu Cerîr* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1986), 47; Nâbiga, b. Şeybân, *Divânu Nâbiga b. Şeybân*, şerh. Nebîl Tureyfi (Beyrût: Dâru Sadr, 1998), 68-71; *Divânu Hassân b. Sâbit*, (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1994), 109, 173-185-193-230; Nâbigâ, *Divânu Nâbigâ b. Şeybân*, 173, 185; Hansâ, *Divânu'l-Hansâ*, Şerh. Hamdu Tammas, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1425/ 2004), 96; Ömer b. Ebî Rebî'a, *Divânu Ömer b. Ebî Rebî'a el-Mahzumî* (Beyrût: Dâru'l-Kalem,t.s.), 24-77-83-109-168-197-200-201-203; Zî'r-Rumme, *Divânu Zî'r-Rumme*, şerh. Ahmed Hasan Basac (Beyrût, *Dâru'l-Kutub el-İlmiyye*, 1415/ 1995), 30- 119-237; Ebû Temmâm, *Divânu Ebî Temmâm*, şerh. el-Hatib et-Tebrizî, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1414/1994), 2: 87; Ebû Temmâm, *Divânu Ebî Temmâm*, 2: 49-213; İbnu'l-Mu'tez, *Divânu İbnu'l-Mu'tez* (Beyrut: Dâru Sadr, t.s.), 105-215; Cerîr, *Divânu Cerîr*, 47; Nâbiga, *Divânu Nâbiga b. Şeybân*, 29; Ebu'l-Atâhiyye, *Divânu Ebî'l-Atâhiyye*, 238,392- 93; Ferezdak, *Divânu'l-Ferezdak*, şerh. Ali Fa'ûr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1407/1987), 120; Cerîr, *Divânu Cerîr*, 421.; "hkm" kelimesinin aynı anlamda kullanıldığı yerler için bk. Ömer b. Ebî Rebî'a, *Divânu Ömer b. Ebî Rebî'a*, 203; Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, 23- 34; Zî'r-Rumme, *Divânu Zî'r-Rumme*, 119-290; Ebû Temmâm, *Divânu Ebî Temmâm*, 2: 106-251-290; Cerîr, *Divânu Cerîr*, 405; Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, 222; Ömer b. Ebî Rebî'a, *Divânu Ömer b. Ebî Rebî'a*, 197.

⁶⁵ Cerîr, b. Atiyye el-Hatafi, *Divânu Cerîr* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1406/ 1986), 405.; Diğer yerler için bkz. Nâbiga, b. Şeybân, *Divânu Nâbiga b. Şeybân*, şerh. Nebîl Tureyfi (Beyrût: Dâru Sadr, 1998), 68-71; Ebû Temmâm, *Divânu Ebî Temmâm*, 2:14; İbnu'l-Mu'tez, *Divânu İbnu'l-Mu'tez*, 105-1414/1994, 2:14-15.

⁶⁶ bkz. Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, 222; Ömer b. Ebî Rebî'a, *Divânu Ömer b. Ebî Rebî'a*, 197.

⁶⁷ İbnu'l-Mu'tez, *Divânu İbnu'l-Mu'tez*, 375.

⁶⁸ Taraftarı olduğu ve yenildiği anlaşılan bir melik ile yerine geçen bir meliki kastediyor.

yazı- bağlayarak bu sebepten dolayı güneşe benzettiği kişinin yenildiğini ifade etmiştir. Böylece “hikmet” sebep anlamında kullanılmıştır.

3.3.3. Karışıklık

“hkm” kökü {استحکم} kalıbına sokulduğunda karışıklık anlamı vermektedir. Örneğin {اِسْتَحْكَمَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ أَيِ النَّبَسِ} işi karışık hale geldi.⁶⁹

Değerlendirme

Hikmet sözcüğünün bir kullanımında art zamanlı anlam genişlemesi söz konusudur; cahiliye dönemi şiirlerinde hikmet sözcüğünün sebep anlamında kullanılmamış olup İslâmî dönem şiirlerinde sözcüğün sebep ve illet anlamında kullanılması, buna işaret etmektedir. hkm kökünün bir kullanımında da anlam daralması söz konusudur; cahiliye dönemi şiirinde hkm kökünün hayvanın ağızına takılan “gem” anlamında kullanılması, araştırma alanımızda bulunan İslâmî dönem şiirinde ise bu anlamda kullanılmamış olması anlam daralmasına delalet etmektedir.

Şiir divanlarında yaptığımız araştırmalarda da bu kök sözcüğün ifade ettiği esas anlam⁷⁰ “men etmek/engellemektir”. Bu mefhumun, farklı anlam ifade eden söz konusu kökün türevlerinde de mevcut olduğunu, dolayısıyla esas anlam ifade eden kök sözcük ile izafi anlam yüklenen türevleri arasında semantik bağın muhafaza edildiği sonucuna vardık.

Şimdi hkm kökünden türeyen kalıpların, kullanıldıkları sözlük ve şiirlerde dönemleriyle birlikte semantik tanımlarını gösterelim;

⁶⁹ “hkm” kelimesinin lügavî anlamı ile ilgili bilgiler şu kaynaklardan verilmiştir; Halil *Kitâbu'l-Ayn*, 3: 66; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Mısır: ed-Dâru'l-Misriyye, 1384/1964), 4:110-15; Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, 5: 1901-2; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 2: 91-92; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitu'l-âzam fi'l-luga*, 3: 49-51; Dâmegânî, *Kâmûsu'l-kur'ân*, 141-42; İsfahânî, *el-Mufredât*, 133-35; Zemahşeri, *Esâsu'l-belâga*, 1: 206-7; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 12:140-145; Muhammed Murtezâ el-Huseyni Zebîdî, *Tâcu'l-arâs min Cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdul'alim et-Tahâvî (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1421/2000), 31: 510-525; Feyyûmî, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-islâmiyye fi'l-Misbâhi'l-munîr*, 68.

⁷⁰ Esas mana, kelimenin her zaman taşıdığı asıl manadır. İzâfî mana ise içinde bulunduğu özel sistemden, bu sistemdeki diğer kelimelerle olan münasebetinden kazandığı özel manadır. İzutsu, *Kur'ânîda Allah ve İnsan*, 22.

TABLO 1: "hkm" Kelimesinin Kök ve Türevlerinde Esas Anlam ile İzafi Anlam İlişkisi

"hkm" Kelimesinin Kök ve Türevlerinde Esas Anlam ile İzafi Anlam İlişkisi. Esas Anlam İzafi Anlamla Birlikte Varlığını Muhafaza Etmektedir.					
	Madde /Kök	Esas Anlam	İzafi Anlam	Kaynak	Esas ve İzafi anlam ilişkisi
1	HeKeMe(t):	men	Gem	Cahili şiir	Hayvanı serkeşlikten "men"
2	HüKüM:	men	Karar	Cahili/İslâmî	Zulmü "men" eden
3	HâKiM:,	men	Karar veren	Cahili/İslâmî	Zulmü "men" eden
4	MaHKuM	men	Aleyhinde karar verilmiş	Cahili/İslâmî	Hataya düşmekten "men"
5	HaKiM/HaKeM	men	Karar veren	Cahili/İslâmî	Kararıyla fesadı "men" eden
6	HeKiM	men	Yerli yerince iş yapan	Cahili/İslâmî	Zaafaktan "men" eden
7	HeKiM	men	Doktor	Türkçe sözlük	Hastalıktan "men" edn
8	muHKeM	men	Sağlam nesne	Cahili/İslâmî	Yıkılmaktan "men" edilmiş
9	taHKiM/istiHKaM	men	Sağlamlaştırmak	Cahili/İslâmî	Yıkılmaktan "men" etmek
10	muHaKkeM	men	Deneyimli kişi	Cahili	Yaşadıklarıyla hataya düşmekten "men" edilmiş
11	HuKuMe(t):	men	Engin ilim	Cahili	Cehaleti "men" edici
12	HaKKeMe	men	İdareci tayin etme,	Cahili/İslâmî	Düzensizliği "men" etme
13	iHteKeMe	men	İstediği gibi davranma,	Cahili/İslâmî	Başkasının keyfi davranmasını "men" etme
14	HiKMe(t)	men	Faydalı ilim, olgunluk, özlü ifade,	Cahili/İslâm	Zararlı düşüncelerden "men" etme
15	HiKMe(t):	men	Gizli ve asli sebep,	İslâmî	Engelleyici "men" eden

3.4. Son Dönem Arapça Sözlüklerde “hkm” Kökünün Anlamı

“hkm” kökünün son dönem Arapça sözlüklerdeki anlamlarını şu şekilde sıralamak mümkündür.⁷¹

3.4.1. Men Etmek/Engellemek

“hkm” kökü ilk dönem Arapça kaynaklarda olduğu gibi son dönem Arapça kaynaklarda da “men etme” anlamı, temel anlam olarak verilmektedir. {حكمه عن كذا منعه} şundan men etti. Buradaki {حكم} “men etme” anlamını ifade etmektedir.

3.4.2. Karar Vermek

{حكم يحكم حكم} sulâsi mucerred birinci bâbın vezninde (yapısında) olan bu kök ve türevleri, karar vermek anlamında kullanılmaktadır. Bu kök “âla” harf-i cer ile muteâddî (geçişli) hale gelirse aleyhinde, diğer harf-i cer olan “fî, bâ, lâm” ile muteâddî olursa lehinde karar verme anlamını ifade eder.

3.4.3. Gem

Bu kökün sülâsi mucerredin birinci babından gelmesi, gem ve atı gemlemek anlamını da ifade etmektedir. {حكم الفرس جعل للحمامه الحكمة} atı gemledi veya atın yularına gem taktı.

3.4.4. Bilge Kişi/Söz ve Fiillerinde İsbet Kaydetmek

Bu kök, “sülâsi mucerred” beşinci bâbın vezninde kullanılırsa bilge, isabetli karar veren anlamını ifade eder. {حكم يحكم حكماً صار حكيماً} Bilge oldu, yerinde karar verdi. Hâkim kalıbı, söz ve davranışı bilgiye dayanan, bu vesileyle her şeyi yerli yerinde yapan kişi anlamında gelmektedir.

3.4.5. Davalı Olmak

Bu kök, mezîd “mufâ’ale(t)” kalıbına uyarsa {حاكم يحاكم محاكمة} mahkemelik oldu anlamını ifade eder.

3.4.6. Sağlamlık

Bu kök, mezîd if’âl, ifti’âl ve istif’âl, kalıbına uyarsa {أحكم يحكم إحكام} sağ-

⁷¹ “hkm” kökünün anlamları şu kaynaklardan araştırılmıştır. Ahmed v.dğr. *el-Mu’cemu’l-arabiyyi’l-esâsi* (Larus: el-Munazzematu’l-Arabiyye lit-Terbiyyeti ve’s-Sekâfe ve’l-Ulum, 1989), 340-342; Luviş Ma’lûf el-Yesûi, *el-Muncid fi’l-luga el-‘arabiyye el-mu’âsire* (Beyrût: Dâru’l-Marik, 2001), 311-313; Cubran Meş’ûd, *er-Râid*, 7. Baskı (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1992), 291-312.

lamlık ifade eder. Örneğin { أَحَكَمْتُ إِقْفَالَ الْبَابِ } kapıyı sağlam kapattım { احْتَكَمْتُ } iş sağlama işi yaptı.

3.4.7. İstediyi Gibi Davranma

Mezîd "tefe'ul" ve "ifti'âl" kalıbına uyarsa istediği gibi davranma, keyfi hareket etme anlamını ifade eder. Örneğin { تَحَكَّمْتُ بِتَحَكُّمِ الْخُكْمِ } Dilediği gibi davrandı/zulmetti. { احْتَكَمْتُ فِي مَالِ فُلَانٍ } falancanın malında dilediği gibi davrandı.

3.4.8. Yönetim-İdare

Bu kök, { حَكَمَ } kalıbında kullanılırsa idare ve yönetim anlamına gelir. Bir ülkeyi toplumu yöneten iktidardakiler anlamında kullanılmaktadır.

3.4.9. Hakem Tayin Etme

Bu kök, { حَكَمَ } mezîd tef'îl vezninde kullanıldığında türevleriyle beraber, hakem tayin etme anlamını ifade eder.

3.4.10. Yaşlı

Bu kök, { حَكَمَ } kalıbı ile yaşlı anlamına da gelir. { رَجُلٌ حَكِيمٌ } yaşlı adam anlamına gelmektedir.

3.4.11. Kıymet-Değer

Bu kök, { حَكَمَ } kalıbında kullanılması ile kıymet anlamını ifade eder. { رَفَعَ اللَّهُ حِكْمَتَهُ } Allah, onun kıymetini/değerini yüceltsin anlamına gelmektedir.

3.4.12. Yüzün Ön ve Alt Tarafı

Bu kökün { حَكَمَ } kalıbıyla kullanılması bazen insan veya koyun yüzünün ön veya alt tarafı anlamına gelmektedir.

3.4.13. Faydalı İlim

Bu kök, { حَكَمَ } kalıbında olması halinde faydalı ilim, bir şeyin olması gerektiği yerde olması, işin doğrusu, anlamını ifade eder.

3.4.14. Felsefe

Bu kök, { حَكَمَ } kalıbında olması halinde, felsefe/felsefi bilgi anlamında kullanılmaktadır.

3.4.15. İlet/Neden

Bu kök {حَكْمَة} kalıbında kullanılması halinde bir şeyin aslı sebebi ve illeti anlamına gelmektedir.

3.4.16. Doğru İş

Bu kök {حَكْمَة} kalıbı ile gelmesi halinde doğru iş anlamında kullanılmaktadır.

Son dönem Arapça sözlüklerde hkm kökünü incelediğimizde, bu kökün Cahiliye dönemi şiiirleri, İslâmî dönem şiiirleri ile ilk dönem Arapça sözlüklerdeki anlamlarla birlikte anlam genişlemesine uğradığını ve “felsefe, feraset, illet, yüzün alt tarafı” gibi bazı izafi anlamlar yüklediğini görüyoruz.

3.5. Arapça-Türkçe Sözlüklerde “hkm” Kökünün Anlamı

“hkm” kökünün Arapça-Türkçe sözlüklerde kullanıldığı anlamları şu başlıklarla sıralamak mümkündür:⁷²

3.5.1. Yargıda Bulunmak- Karar Vermek

{حَكْمٌ يَحْكُمُ حُكْمٌ} “sülâsi mücered” birinci bâbın vezninde kullanılması halinde karar vermek ve bir yargıda bulunmak anlamını ifade eder. Bu kök {عَلَى} ile kullanılsa aleyhinde {بِ} ile lehinde {بِ} ile hakkında karar verme anlamını ifade eder.

3.5.2. Hakem/Karar Verici Tayin Etmek

Bu kökün {حَكْمٌ} “sülâsi mezîd” *tef’îl* vezninde kullanılması halinde herhangi bir meselede hakem/karar verici atamak anlamını ifade eder.

3.5.3. Karşılıklı Dava Açmak

{حَاكَمَ} “sülâsi mezîd” *müfaâlat* vezninde kullanılması halinde karşılıklı dava açmak anlamına gelir.

3.5.4. Sağlamlık

{أَحْكَمَ/إِحْكَامٌ} “sülâsi mezîd” *if’âl* vezninde kullanılması halinde sağlamlık

⁷² “hkm” kökünün ifade ettiği anlamlar şu kaynaklardan aktarılmıştır: M. İsmet Yolcu, *Örnek Sözlük* (Ankara: Eğitim-San Basım Yayım, 1996), 322; Emrullah İşler-İbrahim Özay, *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 535; Kadir Güneş, *el-Mu’cem Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), 259-262.

anlamını ifade eder. {أَحْكَمَ} fiili mazi kalıbıyla bir işi sağlam yaptı manasına gelmektedir.

3.5.5. Keyfi Davranmak

{أَخْتَكَمَ / أَخْتَكَمْتُ} Bu iki mezîd vezninde kullanıldığında türevleriyle birlikte keyfi ve zalimce davranmak, karar almak anlamını ifade eder.

3.5.6. Yasa/Kanun

{أَحْكَامٌ} Kalıbında kullanılması durumunda yasalar, prensipler anlamını ifade eder.

3.5.7. Felsefe

{حِكْمَةٌ} Bu kökün, "hikme(t) kalıbında kullanılması, ileriye görmek, derin düşünmek manasına gelir.

3.5.8. Hakiki/Gerçek Sebep

{حِكْمَةٌ} Kökün "hikme(t)" kalıbıyla ifade ettiği bir diğer mana, herhangi bir şeyin gizli ve aslî sebebi manasıdır.

3.5.9. Bilge-Hekim

{حَكِيمٌ} Kökün, "hekim" kalıbında kullanılması bilge kişi -söz ve davranışlarında isabet kaydeden- anlamında kullanıldığı gibi, tıp doktoru anlamında da kullanılmaktadır.

3.5.10. Gem

{حَكَمَةٌ} Kökün,"hekem(t)" kalıbında kullanılması, hayvanın ağzına takılan gem anlamını ifade eder.

3.5.11. Yönetim

{حُكْمٌ} Kökün, "hukûme(t)" kalıbında kullanılması bir ülkeyi, toplumu idare edenler anlamını ifade eder.

3.5.12. Yargılamanın Yapıldığı Yer

{مَحْكَمَةٌ} Bu kökün, "mahkeme" kalıbında kullanılması, yargı kararının verildiği yer anlamını ifade eder.

3.5.13. Kıymet/Konum

{حَكْمَةٌ} Bu kökün, “hekem(t)” kalıbıyla zikredilmesi kişinin kıymeti, değeri ve toplumdaki konumu anlamında kullanılmaktadır.

3.5.14. Yüzün Alt Tarafı

{حَكْمَةٌ}Kökün “hekeme(t)” kalıbında kullanılması, insan yüzünün alt tarafı anlamını ifade eder. Son dönem sözlüklerden itibaren ise sözcüğe izafi anlamlar yüklendiğini görüyoruz. Örneğin, {حَكْمَةٌ} kalıbına bir ülkeyi, toplumu idare edenler anlamının yüklenmesi, {حَكْمَةٌ} yargı kararının verildiği belli bir mekân anlamının yüklenmiş olması, sözcüğün bu dönemde artsüremli anlam genişlemesi yaşadığını ortaya koymaktadır.

Kur’ân’ın kendine özgü yaklaşımı bu sözcüğe belli bir takım yenilikler getirmiştir. hkm kelimesi, son dönem Arapça sözlüklerde daha önceki dönemlerde kullanılan anlamlarda kullanılmakla birlikte,⁷³ “yaşlı, değer, çenenin alt tarafı, faydalı İlim, yönetim, adliye binası, ve doktor” anlamında da kullanılmıştır.

SONUÇ

Semantik açıdan incelediğimiz hkm kelimesinin, Cahiliye döneminde geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu gördük. Kur’ân’ın nüzul döneminde ise sözcükte anlam daralması olduğunu, esas anlamı olan men etmek, anlamında kullanılmakla birlikte, karar vermek, yerli yerince söz ve davranış sahibi olmak, ilim temelli mutlak doğru, anlama kabiliyeti ve sağlamlık gibi yan anlamlarda da kullanıldığını tespit ettik. “hkm” köklü türevler İslami dönem şiirler ve ilk dönem sözlüklerde cahiliye dönemindeki kullanılan anlamlarla birlikte “istediği gibi davranma, karışıklık ve sebep” anlamlarında da kullanılmıştır. Son dönem sözlükler ve Arapça Türkçe sözlüklerde ise hkm köklü türevlerin önceki dönemlerde kullanılan anlamlara ek olarak, “yaşlı, değer, çenenin alt tarafı, faydalı İlim, felsefe, yönetim, adliye binası ve tıp doktoru” anlamlarında kullanıldığını tespit ettik. Netice olarak hkm köklü türevler tarihi süreç içinde; nüzul öncesi dönemdeki sözcüğün esas anlamı ile birlikte farklı anlamlarda kullanıldığını tespit ettik. Kur’ân’da hkm kelimesinin anlamı sınırlandırarak esas anlamla birlikte altı

⁷³ “hkm” kelimesinin anlamları şu kaynaklardan araştırılmıştır. Ahmed, v.dğr. 340-342; Luviş Ma’lûf el-Yesûî, *el-Muncid fi’l-luga el-‘arabiyye el-mu’âsire*, 19. Baskı (Beyrût: Dâru’l Katulikiyye, 2001), 146.; Cubran Meş’ûd, *er-Râid*, 291.; Karaman Fikret v.dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara, DİB Yayınları, 2006), 218-220.

anlamda kullanıldığı neticesine vardık. Nüzul sonrası dönemlerde sözcüğün kademeli olarak anlam genişlemesine uğradığını, bu anlam genişlemesiyle beraber sözcüğün esas anlamı izafi anlamlarla ilişkisi devam ettiği bu esas anlamın, sözcüğün bütün izafi kullanımlarında var olduğu neticesine vardık.

KAYNAKÇA

- Amr b. Kulsûm. *Dîvânu 'Amr b. Kulsûm*. thk. Bedî Ya'kûb. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1411/199.
- Amr b. Tufeyl. *Dîvânu 'Amir b. et-Tufeyl*. Beyrut: Dâru Sadır, 1399/1979.
- Antere, 'Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî. *Dîvânu 'Antere*. Şerh. el-Hatîb et-Tebrizî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1412/1993.
- Aşâ el-Kebîr, Meymun b. Kays. *Dîvânu'l-Aşâ el-Kebîr*. ta'lik. Muhammed Huseyn. Kâhire: Mektebtu'l-Adab, t.s.
- Ahmed, v.dğr. *el-Mu'cemu'l-arabiyyi'l-esâsî*, Larus:el-Munazzematu'l-Arabiyye lit-Terbiyeti ve's-Sekâfe ve'l-Ulum, 1989.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınları 1998.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2011.
- Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir, v.dğr. Riyâd: Dâru Taybe, 1409.
- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*. Beyrût: Dâru İhyâ et-Turâsî'l-'Arabiyy, t.s.
- Cerîr, b. Atiyye el-Hatafî. *Dîvânu Cerîr*. Beyrut: Dâru Beyrut 1406/ 1986.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve sîhâhu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr. Beyrût: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1399/1979.
- Cubran, Mes'ûd, (h.1991) *er-Râid*, Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsu'l-kur'ân*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrût: 1980.
- Demir, Şehmus. *Kur'ân'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. v.dğr. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Tâlib. *Dîvânu Ebî Tâlib*. Şerh Muhammed Tunci, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, Beyrût: 1414/1994.
- Ebû Temmâm, *Dîvânu Ebî Temmâm*, Şerh el-Hatîb et-Tebrizî, 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1414/1994.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Mussennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetu'l-Hanci, t.s.

- Ebu'l-'Atâhiyye. *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiyye*. Beyrût: Dâru Beyrût, 1406/1986.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *el-Kulliyât mûcemu fi'l-mustalahat ve'l-furûk el-lugaviyye*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Ebu's-Su'ûd, İbn Muhammed el-'Îmâd. *Îrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, Riyâd: Mektebetu'r-Riyâd, 1947.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım. *Şerhu'l-kasâid es-sab'i-tivâl el-câhiliyyât*. thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Ferdinand, De Saussure. *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multiling Yayınları, 1998.
- Ferezdak. *Dîvânu'l-Ferezdak*. Şerh Ali Fa'ûr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Ferrâ, Ebû Zekariyyâ Yahya b. Ziyâd. *Ma'ani'l-kur'ân*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. el-Mikrâ Receb Abdu'l-Cebbâr İbrâhîm. *Mu'cemu'l-mustalahati'l-islâmîyye fi'l-Misbâhi'l-munîrr*. Mısır: Dâru'l-Afak el-Arabiyye, 2002.
- Guraud, Pierre. *Anlambilim La Sêmmantique*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları, 1999.
- Gül, Ahmet. *Sahabe Tefsirinde Dil Olgusu XII. Tefsir Akademisyenleri Toplantısı Kur'ân ve Sahabe Sempozyumu*. Sivas: 2015.
- Güneş, Kadir. *el-Mu'cem Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî-İbrâhîm Samerrâî. Beyrût: b.y. t.s.
- Hansâ. *Dîvânu'l-Hansâ*. Şerh Hamdu Tammas, 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1425/ 2004.
- Hâris, b. Halliza. *Dîvânu'l-Hâris b. Halza*. thk. Bedî Ya'kûb. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1991.
- Hassân b. Sâbit, Ebu'l-Velîd el-Munzir el-Hazrecî el-Ensârî. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. Şerh 'Âbda Muhennâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Hunaî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan. *el-Muncid*. Kâhire: 'Alemlu'l-Kutub, 1988.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî. v.dğr. b.y.: Matbu'atu Vezâreti'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmîyye, 1428/2007.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris b. Ebî Hâtim. *Tefsîrû'l-*

- kur'âni'l-'azîm*. thk. Esed Muhammed et-Tayyib. Riyâd: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İ.Îsâ. *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukâşe. Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tab'ati ve'n-Neşr, 1423/2002.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şesuddin, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyat'ul-a'yan ve en-bai ebnai'z-zeman*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadır, 1978.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dîmeşkî. *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, vdğr. Kâhire: Muessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Te'vîlu muşkili'l-kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-arab*. Beyrût, Dâru'l- Sadr, t.s.
- İbn Sîde, Ali b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhît'l-'azam fi'l-luğa*. Beyrût: Mâ'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 2000.
- İbn Ezrak, Nafi'. *Mesâilu Nâfi' İbn Ezrak 'an Abdillâh b. Abbâs*. thk. Muhammed Ahmed. Kıbrıs: Dâru'l-Ceffan ve'l-Cab'i, 1413/1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdu'l-mesîr*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002
- İbnu'l-Mu'tez. *Divânu İbnu'l-Mu'tez*. Beyrût: Dâru Sadır, t.s.
- İbrahim Enis. *Delâletu'l-elfâz*. Mısır: Mektebetu-Ancelo, 1984.
- İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1431/2010.
- İşler, Emrullah- Özay, İbrahim. *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Karaman, Fikret. v.dğr. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câm'i li-ahkâmi'l-kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Lebîd, b. Rabî'a. *Divânu Lebîd b. Rabî'a Şerhu't-Tûsî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyi, 1414/1993.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1425/2004.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. ta'lik Abdu'l-Maksûd b. Abdurrahîm, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.
- Abduh, Muhammed-Rızâ, Reşid. *Tefsîru'l-kur'âni'l-hâkim*. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabiyy, 1423/2002.
- Nâbiga, b. Şeybân. *Dîvânu Nâbiga b. Şeybân*. Şerh Nebîl Tureyfi. Beyrût: Dâru Sadr, 1998.
- Nâbiga, ez-Zubyânî. *Dîvânu Nâbiga ez-Zubyânî*. Şerh Abbâs Abdu's-Satr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Nemir, b. Tevleb. *Dîvânu Nemir b. Tevleb*. thk. Muhammed Nebîl Tureyfi. Beyrût: Dâru Sadr, 2000.
- Ömer b. Ebî Rebî'a. *Dîvânu 'Ömer b. Ebî Rebî'a el-Mahzumî*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, t.s.
- Özdemir, Faruk. *Kur'ân'da Cimrilik Anlamını İhtiva Eden Kavramların Etimolojik ve Semantik Analizi*. Ankara: İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 2015.
- Özdemir, Faruk. *Semantik ve Analitik Açıdan Kur'ân'da Maraz ve Türevleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Rifat, Mehmet. *Dilbilim ve Gösterge Bilimin Çağdaş Kuramları*. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990.
- Se'âlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd. *Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-kur'ân*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ârabiyî, 1418/1997.
- Selâmet b. Cendel. *Dîvânu Selâmet b. Cendel*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1407/1987.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-ülûm*. thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Soysaldı, Mehmet. *Günümüzde Kur'ân'ın Anlaşılması*. Ankara: İslâmî Araştırmalar Dergisi, 2001.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Muvâfakât*. b.y.: Dâru İbn 'Affân, t.s.
- Şentemerî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Suleyman b. İsâ. *Eş'aru eş-şu'âraâu's-sitte el-câhiliyyîn*. Şerh ve ta'lik Muhammed Abdu'l-Munîm Hafâci. Beyrût: Dâru'l Cîl, t.s.
- Şentemerî, *Şerhu Dîvâni Tarafe b. el-'Abd*, thk. Durriyye el-Hatip, Lutfi es-Sakkal, Beyrût: el-Muessesetu'l-Arabiyye, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i-âyi'l-kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hacer, 1422/2001.
- Taftâzânî, Mesûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-me'ânî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1977.

- Tarafe, b. el-'Abd. *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd.* Şerh Nâsıruddîn Muhammed Mehdî. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1323/2002.
- Tayyâr, Müsâ'id b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-lugavî li'l kur'âni'l-kerîm.* Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.
- Tufeyl b. 'avf el-Ganevî. *Dîvânu Tufeyl el-Ganevî.* Şerh el-Esmâi. thk. Hassan Fellahoglı. Beyrût: Dâru Sadr, 1997.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-kur'ân.* thk. Ahmed Habîb. Beyrût: Dâru İhâyai't-Turâsi'l-Arabiyyi, t.s.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbüri. *Esbâbu nuzûli'l-kur'ân.* thk. Kemal Besyünî Zağlul. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri.* İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.
- Yakıt, İsmail. *Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi. I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri.* Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Hasan. *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması.* Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Yolcu, İsmet. *Örnek Sözlük.* Ankara: Eğitim-San Basım Yayınları, 1996.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseyni. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs.* thk. Abdul'âlîm et-Tahâvî. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-belâga.* thk. Muhammed Bâsi'l-'Uyûnu's-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil.* thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed Mu'avvaz. Riyâd: Mektebetu'l-Abikân, 1418/1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân.* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984.
- Zi'r-Rumme. *Dîvânu Zi'r-Rumme.* Şerh. Ahmed Hasan Basac. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1415/ 1995.
- Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-ârab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn.* Beyrut: Daru'l-İlim, li'l-Melayin, 2006.
- Zuheyr, b. Ebî Sulmâ. *Dîvânu-Zuheyr b. Ebî Sulmâ.* Şerh Ali Hasan Fa'ur. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.

MERYEM SURESİ 71. AYET BAĞLAMINDA İŞKÂLİ GİDERME YÖNTEMLERİ

MARY SURAH 71.COMPLETE REMOVING METHODS IN THE CONTEXT

MEHMET YALINKILIÇ

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, HATAY - ERZİN İLÇE MÜFTÜLÜĞÜ

mehmet_ali3163@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9392-0273>

AHMET ABAY

DOÇ. DR., KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ,

İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

ahmetabay70@ksu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8284-8336>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
14 Mart / March 2018

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Yalınkılıç, Mehmet - Abay, Ahmet, "Meryem Suresi 71. Ayet Bağlamında İşkâli Giderme Yöntemleri [Mary Surah 71. Complete Removing Methods in the Context]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology, 5/9 (Aralık/ December 2018): 463-482.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



MERYEM SURESİ 71. AYET BAĞLAMINDA İŞKÂLİ GİDERME YÖNTEMLERİ

Öz

Kur'an-ı Kerim Yüce Allah tarafından insanların dünya ve ahiretlerini mamur etmek için gönderilmiş ilahi bir kitaptır. İnsanlığı doğru yol üzerine yönlendirmek için onlara en güzel şekilde hitap eden Kur'an-ı Kerim, lafzı ve manası itibarıyla ebedi bir mucizedir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir çelişki ve tutarsızlıktan söz etmek mümkün değildir. Bu özellik sadece Kur'an-ı Kerim'e özgü bir durumdur.

Kur'an-ı Kerim'de zahiri olarak var olduğu zannedilen bir takım ihtilaf ve tenakuzlar, müşkil ve işkâli anımsatan bazı kavramlardan kaynaklanmaktadır. İşkâle sebep olan ayetleri müfessirler cem' ve te'lif metodunu kullanarak çözmeye çalışmışlardır. Bu çalışma Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir ihtilaf ve tenakuzun bulunmadığını ortaya koymaya amaçlanmaktadır. Bunu yaparken Kur'an-ı Kerim'in tamamında değil, Meryem Suresi 71. ayet bağlamında âlimlerin bu işkâli nasıl çözüme kavuşturduklarını inceledik.

Kur'an-ı Kerim de herhangi bir ihtilaf ve çelişkinin söz konusu olmadığını müfessirler ilgili ayetleri te'vil ederek izah etmeye çalışmışlardır. Zira İnsanların zihinlerinde meydana gelen tutarsızlığın bilgi yetersizliği gibi çeşitli sebeplerden kaynaklandığını açıklamışlardır. Dolayısıyla Meryem Suresi 71. ayetin Kur'an'ın genel prensipleriyle çatışmadığını görmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Meryem, Müşkil, İşkâl

MARY SURAH 71.COMPOSITE REMOVING METHODS IN THE CONTEXT

Abstract

The Qur'an is a divine book sent by Allah (Glory to Him) to the people in matters of their lives and the Hereafter. The Qur'an, which best addresses them in order to guide humanity on the right path, is an eternal miracle in its words and meanings. Therefore, it is not possible to talk about any contradiction or incoherence in the Qur'an. This feature is unique to the Qur'an.

The Qur'an has some controversies and contradictions that are thought to exist as a result of some concepts that remind us to be cunning and divorce. The commentators of the verses that caused the stagger have solved the problem by using the cem and the teflim method. This study aims that there is no disagreement or disagreement in the Qur'an. In doing so, we have examined how these scholars have resolved the scholars in the context of the 71st verse of the Surat al-Mary, not the entire Qur'an.

In the Qur'an, the commentators clarify the subject by noting the controversy and the related verses. Because they have explained that the incoherence that occurs in the minds of people is caused by various reasons and inadequate information. Therefore, we can see that Surat al-Mary does not conflict with the general principles of the Qur'an in verse 71.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Mary, Mashkil, Savior

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'i doğru bir şekilde anlamak, İslam âleminin içinde bulunduğu sorunların çözümünü kolaylaştıracaktır. Zira söz konusu problemlerin çoğunluğu Kur'an-ı Kerim'i yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır. Bu konuda İslam'a muhalif insanlar boş durmamış ve her fırsatta Kur'an-ı Kerim hakkında insanların zihinlerinde şüpheler uyandırmaya çalışmışlardır. Özellikle anlamı hemen anlaşılmayan müteşabih, müşkil ve müphem olan bazı ayetler üzerinde durmak suretiyle Kur'an'ın ihtilaf ve çelişki ile dolu olduğunu gündeme getirmektedirler. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'de hakiki manada ihtilaf bulunmadığı kesin olarak bilinmektedir. Kur'an'ın kendisi de buna dikkat çekmektedir: "Hâlâ Kur'an'ı (iman ederek) düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından olsa idi, mutlaka içinde birçok tutarsızlıklar bulacaklardı" (el-Nisâ 5/82). "Hamd o Allah'a mahsustur ki, içinde hiçbir tutarsızlık olmayan kitabı kuluna indirmiştir" (el-Kehf 18/1).

Kur'an'daki kolaylık ve açıklık temel inanç ve ahlâk çerçevesindeki ana mesajla ilgilidir; tek tek lafızlarda yahut aynı konu etrafındaki hükümlerde bir kapalılık ve anlaşılmazlık vâkidir.¹ Kur'an-ı Kerim'de tutarsızlık olmadığı kesin olmakla birlikte, meselelere yeterince vukûfiyet sahibi olunmadığı zaman bazı ayetler arasında tenakuz/çelişki varmış vehmine kapılma ihtimali olabilmektedir. Yine aynı şekilde bazı ayetler çeşitli nedenlerle ilk planda yeterince anlaşılammaktadır. Bu tür ayetler Kur'an ilimleri arasında yer alan Muhkem-Müteşabih, Mücmelu'l Kur'an, Müphematu'l Kur'an ve Müşkilu'l Kur'an gibi ilimlerin doğmasına neden olmuştur. Tefsir Usulü alanında yazılan eserler bu ilimlere müstakil birer başlık açmış ve bunlarla ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir.

Mevzu ihtilafı, hakikat ve mecaz imkânı, fiilin kime isnad edilmesi gerektiği meselesi, müşterek lafızlar, kıraat farklılıkları, zıt anlamlılık ve meydana gelen bir şeyin farklı aşamalarından bahsedilmesi gibi sebeplerle Kur'an ayetleri arasında varmış gibi algılanan hususlar "Müşkilu'l Kur'an" meselesinin temel nedenleridir. Yeri geldiğinde işaret edilebileceği gibi bu işkâli gidermek için âlimler çeşitli çözüm yolları ortaya koymuşlardır. Bu makalede Meryem Suresi 71. ayet bağlamında Müşkil olduğu ifade edilen ayetlerin nasıl anlaşılabilirliği ve ayetlerde var olduğu ifade edilen işkâlin hangi yöntemlerle giderilebileceği hususu ele alınacaktır.

¹ Murat Sülün, "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/3 (Ekim 2000): 330-345.

Öncelikle müşkil kavramının anlamı, tefsir usulü istilâhında hangi manada kullanıldığı, Müşkil kavramı ile anlam yakınlığı olan diğer Kur'an ilimleri üzerinde durulacaktır.

1. MÜŞKİLÜ'L-KUR'AN VE TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ

"Müşkilü'l Kur'an" Tefsir ilminin önemli usul konularından biridir. Tefsir usulü alanında eser veren âlimler bu konuya değinmişlerdir. Bu alanın temel kaynakları arasında yer alan *el-Burhan fî Ulumi'l Kur'an*'ın müellifi Bedreddin ez-Zerkeşi (ö. 1392/794) ve *el-İtkan fî Ulumi'l Kur'an*'ın müellifi Celeleddin es-Suyûti (ö. 1505/911) eserlerinde bu konuya önemli yer ayırmışlardır. 'Daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerde bu konuya kayıtsız kalmamışlar ve konuyu detaylıca ele almışlardır.'

Müşkil kelimesi, "شکل" fiilinden türemiştir. Bu fiilin mastarı da "شکل و" olarak kullanılmaktadır. "benzer ve misil" anlamlarına gelir. Çoğul olarak da "شكول-اشكال" şeklinde kullanılmaktadır.⁴ Müşkil ise "اشكال" mastarından ism-i fail olup, benzerlikten ortaya çıkan zan, şüphe, zihni karışıklığa yol açmak, karışık olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁵

Müşkil kelimesi, terim olarak değişik ilim dallarında farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ulûmü'l-Kur'an'da, "Kur'an ayetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve tenakuz durumuna" müşkil; bu durumu inceleyen ilme de "Müşkilü'l-Kur'an" denmiştir.⁶ Türkçe de 'Müşkil' olarak kullanılan kavram; güç, zor, çetin, engel, güçlük, zorluk gibi manalara gelmektedir.⁷ Kavramsal olarak müşkil; üzerinde derin düşünülmeden, anlamına tam olarak vakıf olunulamayan lafızlardır.⁸ Bazı müfessirlere göre ise ilk etapta ayetler arasında görülen çelişki durumu müşkil olarak tanımlanmıştır.⁹ Başka bir tanımlamaya göre müşkil, lafzının sebebiyet vermiş olduğu

² Ebû Abdullah Bedrettin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1377/1957), 1: 357-369.; Celeleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Suyûti, *el-İtkan fî Ulumi'l Kur'an*, nşr. Ahmet b. Ali (Kahire: Dâru'l Hadis, 1427/2006), 71-80.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 2. Baskı (Ankara: T.D.V Yayınları, 2014), 179-182.; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 49. Baskı (İstanbul: İ.F.A.V Yayınları, 2016), 185-192.; Ömer Dumlu, *Tefsir Usulü* (İzmir: Tibyan Yayınları, 2017), 204-209.; Mehmet Akif Koç, *Tefsir El Kitabı*, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 380-385.

⁴ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l Sadır, 1414/1993), 11: 356.

⁵ Rağıp el-İsfahâni, *el-Müfredat fî Garib'il-Kur'an*, nşr. Safvan Adnan, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru'l-Şamile, 1412), 1: 463.

⁶ Âdem Yerinde, "Müşkil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 165.

⁷ Türk Dil Kurumu, "Müşkil Maddesi" (İstanbul: TDK Yayınları, 2011), 1763.

⁸ Ömer Nasuhi, Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1999), 1: 21.

⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 179.

muğlâklıktan ötürü, sadece bir delil veya derince bir mülahaza ile anlaşılabilen kavramdır. Tefsir usulü terminolojisinde ise “Kur’anda varit olan herhangi bir kelimenin yapısı ya da konumundan dolayı ihatalı bir çalışma veya derince bir düşünme sonucunda manası ortaya çıkan kelime veya ayettir”¹ İşkâl bir şeyin zor, çetin ve karmaşık olmasıdır. Kur’an’la ilgili olduğunda ise, “anlaşılmasında zorluk çekilen ifadeler” demektir.² Kısaca karışık olan her şeye müşkil denilmektedir.

Müşkilin kısaca tanımını yaptıktan sonra şu hususu belirtmekte fayda vardır: Bir ayetin müşkil olup olmadığı kişiden kişiye, müfessirden müfessire göre değişiklik arz edebilir. Bazı müfessirlerin müşkil olarak nitelendirdikleri ayetleri diğerleri müşkil olarak görmeyebilir. Çünkü biri için müşkil görünen durum bir başkası için müşkil olmamaktadır.³ Kanaatimizce hepsinde olmasa bile bazı ayetlerdeki işkâl görecelidir. Meseleye tüm yönleriyle vakıf olmayan birisi için konu çok karmaşık görünebilir lâkin meseleyi tüm yönleriyle bilen birisi için böyle bir sorun olmayacaktır.

1.1. Müşkil ile Benzerliği Olan Bazı Kavramlar

Bütün açıklığına ve kolaylığına rağmen Kur’an’ın bazı ayetlerinin anlaşılmasında zorluk çekildiği yadsınamaz bir gerçektir.⁴ Kur’an’da anlaşılması güç olan ayetler veya lafızlar sadece ‘müşkil’ kavramıyla ifade edilmektedir. Ayet veya lafızlardaki muğlâklık veya müphemliği ifade etmek için başka ifadeler de kullanılmaktadır. Bunları kısaca hatırlatmak faydalı olacaktır.

1.1.1. Hafi

Mânaya delâleti açık olmakla birlikte harici bir sebepten dolayı kapsamındaki fertlerin bir kısmına delâletinde kapalılık bulunan lafızdır.⁵ Bu lafız kendisinden ziyade uygulama alanında anlaşılması zor birtakım meseleler barındırır. Bu muğlâk durumların giderilmesi ancak içtihatle mümkündür.⁶ Hafi lafzı için en güzel örneklerden birisi “Hırsız kadının

¹ Abdulcelil Candan, *Anlaşılması Güç Ayetlerin Tefsiri (Müşkilü’l-Kur’an)* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2001), 20.

² Sülün, “Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü’l-Kur’an”, 329.

³ Abdullah b. Hamed el-Mansur, *Müşkilü’l-Kur’ani’l-Kerim* (Demmêm: Dâru’l İbnu’l Cevzi, 1426/2005), 335-338.

⁴ Murat Sülün – Ömer Çelik, *Türkiye Kur’an Makaleleri Bibliyografyası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1999), 81.

⁵ Salim Öğüt, “Hafi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 110.

⁶ Orhan Çeker, “Hafi”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2000), 3: 115.

ve erkeğin... ellerini kesin” (el-Mâide 5/38). Ayetindeki “hırsız” (sârik) lafızdır. Bu kelimenin çalma eyleminde bulunan ve hırsız diye adlandırılan herkese delâlet ettiği açıktır. Fakat çalma eyleminde bulunmakla birlikte “yankesici” (tarrâr) veya “kefen soyucu” (nebbâş) gibi özel bir isimle anılan kişilere delâletinde ise kapalılık vardır. Bu açıdan hırsız kelimesi hafi bir lafızdır. Çünkü bu kişilerin, hırsızlık lafzının delâlet ettiği mânadan daha eksik bir fiili işlemlerinden dolayı mı, yoksa o mânayı da aşan bir fiilden dolayı mı başka adlarla anıldıkları konusunda tereddüt bulunmaktadır.⁷

1.1.2. Mücmel

Müfesserin zıddıdır. O ancak tefsir edilmek suretiyle anlaşılır. Mücmelin kapalı olan manasını ancak Allah ya da sözü söyleyenden gelen bir açıklama ile anlamak mümkündür. Çünkü mütekellimin kastettiği anlamı ifade eden hiçbir delil yoktur. Konuyla alakalı Bakara Suresi 228. ayette geçen “فروء” ve Tekvir Suresi 17. ayette geçen “عسس” ifadelerine bakılabilir.⁸ Mücmel de müşkile yakın bir anlam taşır. Bu nedenle müşkil ile mücmel arasında manasının hemen anlaşılması yönüyle benzerlik vardır.

1.1.3. Müphem

Kur’anda vârit olan özel isimlerin yerine kullanılan ism-i mevsul veya zamirlerle ifade edilen peygamber, insan, melek, yıldız, belde vb. varlıkların özel isimlerini aktaran ilim dalıdır. Kısaca müphem lafızlar ancak vahiy yoluyla anlaşılabilir yani bu lafızları çaba sarf ederek bilmek mümkün değildir.⁹ Konuyla alakalı (el-Bakara 2/259; el-Yâsin 36/13). Ayetlerine bakılabilir.

1.1.4. Müteşâbih

Birçok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için harici bir delile ihtiyacı olan ayetlerdir.¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bakılabilir.¹¹ Müteşâbihlerin Kur’an-ı Kerimde örnekleri çok sayıda bulunmaktadır.

Kısaca değinilen bu kavramlar müşkil kavramıyla ifade etmek istedik-

⁷ Ögüt, “Hafi”, 15: 110.

⁸ Abdülbaki Turan, “Mücmel”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2000), 6: 24.

⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 128.; Hüseyin Yaşar, *Kur’anda Müphem Ayetler Mübhemâtü’l-Kur’an* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999), 80-90.

¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 128.

¹¹ Zerkeşi, *el-Burhan fi ‘Ulûmi’l-Kur’an*, 2: 68.; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dinaveri İbn Kuteybe, *Te’vil-u Müşkilü’l-Kur’an*, nşr. İbrahim Şemsuddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1: 68.; Sabri Demirci, *Fahreddin Razi’nin Tefsiri Mefatihü’l-Gaybida Müşkilü’l-Kur’an Meselesi* (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003), 4.

leri mananın hemen anlaşılabilmesi, kapalı oluşları ve içeriğin anlaşılabilmesi için ek bir takım unsurlara ihtiyaç duyulması bakımından benzerlik arz etmektedirler. Müfessirler anlatılmak istenen hususun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi yani işkâlin giderilebilmesi için birtakım yöntemler geliştirmişlerdir.

1.2. Müfessirlere Göre İşkâli Giderme Yöntemleri

Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için ilk dönemlerden itibaren hem müfessirler hem de diğer ilim dalları ile meşgul olan âlimler çaba göstermişler, müşkil, mücmel, hafı, müphem ve benzeri kapalı ifadeleri anlamak adına usuller ve yöntemler geliştirmişlerdir. Ayetler arasında görülen ihtilafın giderilmesi için âlimler cem' ve te'lifle çözemedikleri hususları tahsis, takyid, haml, te'vil ve nesh yoluna başvurarak çözmeye çalışmışlardır. Özellikle itikadi ve ahlaki konulara ilişkin işkâllerde te'vile müracaat edilirken ahkâm ayetlerindeki müşkiller tahsisle veya aralarında nesih ilişkisi olup olmadığına bakılarak giderilmeye gayret göstermişlerdir. Mesela Mekke'ye girenlerin emniyette olduğunu belirten ayetle (el-Alî İmrân 3/97). Öldürülenler hakkında kısasın farz kılındığını ifade eden ayet arasında böyle bir işkâl söz konusudur (el-Bakara 2/178). Bu durumda nesih olduğu düşüncesiyle ikinci ayetin hükmü esas alınır yahut tahsis yoluyla kısas cezası alanlar ilk ayetin kapsamı dışında tutulur.¹² Zikredilen bu yöntemlerin yanı sıra kanaatimizce başka yöntemlerden de yararlanmakta fayda vardır. Çünkü işkâlin nedenine ve şekline göre çözüm yöntemi de değişmektedir. Bu nedenle işkâli giderme yöntem ve yolları olarak şu hususlarında göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade etmek mümkündür. Öncelikli olarak işkâlin sebebini tespit etmek gerekmektedir. Çünkü doğru bir teşhis çözümün önemli bir parçasıdır. İşkâlin sebebine göre şu yöntemlerden birisi uygulanarak çözüm aranmalıdır:

1.2.1. Nüzul Sebebini Bilmek

Nüzul sebepleri bilinirse, ayetlerden kastedilen mana kolaylıkla anlaşılır, şüphe ve yanlışlıklar izale edilmiş olur. Mesela şarabın haram kılındığını bildiren ayet (el-Mâide 5/90) nazil olunca, Hz. Peygambere evvelce şarap içip ölmüş olanların durumu ne olacak diye sorulmuş¹³ bunun üzerine

¹² Âdem Yerinde, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 16 (2007): 42.

¹³ Muhammed b. İsmail el-Buhâri, *el-Câmiu's-Sahih (Sahihu'l-Buhâri)*, (Mısır: b.y. 1345/1927), 6: 68.; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezit et-Taberi, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*,

“İman edip, güzel amel işleyenlere, taddıklarından dolayı hiçbir suç yoktur” (el-Mâide 5/93) ayeti nazil olmuştu. Bir rivayete göre Kudame b. Maz’un ve Amr b. Ma’dikerip yukarıdaki ayete dayanarak, şarabın mubah olduğunu söylemeye kalkışmışlardı. Onların bu sözleri, şu ayetin sebab-i nüzulünü bilmediklerine delalet etmektedir. Şarabın haram olmasına dair ayet nazil olunca, sahabenin zihninde beliren tereddüdü izale etmek için bu ayet nazil olmuştu. Demek ki nüzul sebepleri iyi bilinmezse, bu iki sahabe gibi daima hataya düşmek mümkündür.¹⁴

1.2.2. Müteşâbihi Muhkeme Hamletmek

Aynı konudaki ayetleri bir araya getirip birlikte değerlendirmeye tabi tutmak. Abdullah İbn Mesud’un Hz. Peygamberden rivayet ettiği şu hadis buna güzel bir örnektir: “İman edip de imanlarına zulmü bulaştırmayanlar var ya; işte (korkudan) güvende olmak onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır” (el-En’âm 6/82). Ayeti inince sahabeler karamsarlığa kapılmış ve “Hangimiz imanına zulüm katmaz ki!” diye üzülmeye başlamışlardı. Fakat Rasulullah (sav) ayette yer alan zulmün, Allah’a şirk koşmak olduğunu söylemiş ve onlara “Şüphesiz şirk büyük bir zulümdür” (el-Lokman 31/13). Ayetini okumuştur.¹⁵ Bu konuda başka örnekler için bakılabilir.¹⁶ Böylelikle “nefsine zulmetmek” ifadesi daha açık bir şekilde ifade edilen “şirk büyük zulümdür” ifadesine hamledilerek “zulüm” lafzındaki işkâl giderilmiştir.

1.2.3. Ayetlerin Bağlamını/Siyakını Gözetmek

“Tat bakalım deyin çünkü sen azizdin, kerimdin.” (el-Duhân 44/49). Ayetinde bağlamı/siyakı dikkate almadan aslında söz konusu kişinin “zelil ve hakir” halde olduğunun anlaşılması mümkün değildir. Yoksa cehennemde olan birinin “aziz ve kerim” olması nasıl anlaşılabilir? Bağlamı dikkate almadan bazı ayetlerin doğru anlaşılamayacağı ve onlar üzerinden yanlış algılar ve anlamalar oluşabileceği konusunda örnekler için bakılabilir.¹⁷

nşr. Ahmet Muhammed Şakir, (Mısır: Dâru’l Hicr, 1422/2001), 5: 36-38.; Ebu’l-Fida’ İsmail b. Amr b. Kesir, *Tefsiru’l Kur’âni’l Azim*, nşr. Sami b. Muhammed Seleme, 2. Baskı (b.y.: Dâru’l et-Tayyibe lin-Neşr ve Tevzi; 1420/1999), 2: 95-97.

¹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 117.

¹⁵ Buhâri, *el-Câmiu’s-Sahih (Sahihu’l-Buhâri)*, 5: 237.

¹⁶ Mansur, *Müşkilü’l-Kur’âni’l-Kerim*, 365-366.

¹⁷ Ahmet Öz, *Kur’an-ı Anlamada Bağlam*, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2016), 66-128.; Fatih Tiyek, *Kur’an-ı Anlamada Bağlamın Rolü*, (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 259-285.

1.2.4. Ayetlerde Var Olan İşkâli Gidermeye Yardımcı Olacak Sahih Hadislere Başvurmak

“Doğrusu biz sana Seb’ul-Mesâni’yi ve Yüce Kur’anı verdik” (el-Hicr 15/87). Ayetinde zikredilen ‘Seb’ul-Mesâni’ ifadesi müşkildir. Bu konuda birçok görüş zikredilmiştir. Kimi rivayetlere göre bu ifade Fatiha Suresi iken kimilerine göre yedi uzun suredir. Kimilerine göre Hâ-Mîm ile başlayan sure iken kimilerine göre ise yedi sahifedir. Örneğin ‘Seb’ul-Mesâni’ nin Fatiha Suresi olduğunu iddia edenler görüşlerini şu hadise dayandırmışlardır: Buhari’nin Âdem kanalıyla Ebu Hüreyre (r.a) den rivayetinde Allah Rasûlü (sav) şöyle buyurmuştur: Ümmü’l-Kur’an (Kur’anın anası), es-Seb’ul-Mesâni ve Kur’an-ı Azim’dır. Bu, Fâtıha’nın es-Seb’ul-Mesâni ve Kur’an-ı Azim olduğuna delâlet eden nassdır.¹⁸

1.2.5. Tevakkuf Etmek

Ayetlerdeki işkâli mevcut yöntemlerle gidermek mümkün değilse bu konuda çözüm olabilecek yolu buluncaya kadar bu konuda konuşmamak yani tevakkuf etmek.¹⁹

Müşkil olduğu var sayılan ayetlerin işkâlini giderme yöntemlerine değindikten sonra bu yöntemler doğrultusunda Meryem Suresi 71. Ayet özelinde işkâli gidermede bu yöntemlerin nasıl kullanıldığına değinilecektir.

2. MERYEM SURESİ 71. AYET ÖZELİNDE İŞKÂLİ GİDERMEDE BAŞVURULAN YÖNTEMLER

Tefsir Usulü kaynaklarına bakıldığında ayetler arasında var olduğu düşünülen tenakuzu ve işkâli gidermek için genel olarak şu yollara başvurulduğunu görmek mümkündür. Medeni olanı Mekki olana (daha çok ahkâm ile ilgili hususlarda), Medine ehlinin ahvali Mekke ehlinin ahvaline, müstakil bir hükme delalet eden etmeyene, iki ayetten biri genele diğeri özele yönelik ise özele yönelik olan tercih edilir.²⁰ Müfessirler arasında bu konuda tam bir ittifak olduğunu söylemek güçtür.

Meryem Suresinin 71. ayetinde geçen ‘وان منكم الا وادعها’ “Sizden oraya (cehenneme) uğramayacak hiç kimse yoktur” (el-Meryem 19/71). İfadesi konumuzun odak noktasını oluşturmaktadır. Bu ayette geçen ‘منكم’ yani

¹⁸ İbn Kesir, *Tefsiru’l Kur’âni’l Azim*, 2: 102-105.

¹⁹ Mansur, *Müşkilü’l-Kur’âni’l-Kerim*, 391-395.

²⁰ Zerkeşi, *el-Burhan fi ‘Ulûmi’l-Kur’an*, 2: 359-360.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 180.; Koç, *Tefsir El Kitabı*, 384-385.

'sizden' ifadesiyle kastedilenler sadece kâfirler (inkârcılar) midir, yoksa müminler dâhil olmak üzere 'tüm insanlar' mıdır? Böyle bir sorunun akla gelmesinin temel gerekçelerinden birisi de Kur'an'da müminlerin ahirette konumlarının nasıl olacağını bildiren ayetlerinin varlığıdır. Örneğin Hac Suresi 14. ayette "Muhakkak ki Allah, iman edip iyi davranışlarda bulunan kimseleri, zemininden ırmaklar akan cennetlere kabul eder. Şüphesiz Allah dilediği şeyi yapar" buyurulmaktadır. Yine aynı şekilde "hidayete tabi olanlar" (el-Bakara 2/38). "Allah'a ve ahiret gününe iman edip salih amel işleyenler" (el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69). Muhsin olarak Allah'a teslimiyet gösterenler (el-Bakara 2/112). Mallarını Allah yolunda infak edenler (el-Bakara 2/274). Namaz kılıp zekât verenler (el-Bakara 2/277). Takvalı olup ıslah edenler (el-Araf 7/35) ve Veliyullah olanlar (el-Yunus 10/62) için korku olmadığı ve onların üzölmeyecekleri haber verilmektedir. Bütün bu müjdelere rağmen Meryem Suresi 71. ayetin herkesin cehenneme gireceği şeklinde anlaşılması ister istemez "işkâl" varmış izlenimi vermektedir. Telif edilen meal ve tefsirlere bakıldığında da söz konusu ayet ile ilgili özel açıklamaların yer aldığı görölmektedir.

Müfessirlerin büyük bir kısmı söz konusu ayeti yorumlarken ayette zikredilen muhatap zamiri olan 'منکم/sizden' ile kastedilenin 'tüm insanlar' mı yoksa 'sadece inkârcılar' mı olduğunu merkeze almışlardır. Ayrıca bahsi geçen ayeti yorumlarken önemle üzerinde durdukları diğeri bir husus da 'ورود/ uğramak' kavramından ne anlaşılacağıdır.²¹Şimdi ana hatlarıyla müfessirlerin Meryem Suresi 71. ayette işkâl sebepli olan 'منکم/sizden' zamiri ile 'ورود/ uğramak' kavramını hangi yöntemleri kullanarak çözüme kavuşturmak için çaba gösterdikleri üzerinde durulacaktır.

2.1. Te'vil ve Kıyas

Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) nakline göre ayetteki işkâl şu şekilde çözülmektedir: inanan ve inanmayan herkes ateşli girecek fakat ateşli Hz,

²¹ Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmut, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l Kütüb'ül-İlmiyye, 1424/2003), 2: 319.; Taberi, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 15: 591-606.; Nasreddin Ebü Said Abdullah b. Amr eş-Şirâzi el-Beydâvi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşli (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1418/1998), 15: 17.; Ebü Abdullah Muhammed b. Amr Fahreddin er-Râzi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l İhya ut-Turas, 1420/1999), 21: 557-558.; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebi Bekr Şemsuddin el-Kurtubi, *el-Câmiu'l li-Ahkâmi'l-Kur'an/Tefsiru'l Kurtubi*, nşr. Ahmet Bedüni - İbrahim Atfış, (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1384/1964), 13: 491-500.; Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l Cevzi, *Zadü'l-Mesir* (b.y.: Dâru'l-Kitap el-Arabî, 1422/2001), 5: 254.; Şahabetin Mahmut b. Abdullah Hüseyini Âlusi, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'an'il Azim*, nşr. Ali Abdülbari Atiye (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1415/1994), 16: 121.

İbrahim'e serin ve selametli olduğu gibi müminlere öyle olacak ve onları yakmayacaktır.²² Burada Mukâtil'in meseleyi kıyas yaparak çözümlendiğini ifade etmek mümkündür.

Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) konuyla alakalı olarak âlimlerin 'vürûd' ifadesi hakkında iki gruba ayrıldıklarını; bir kısmının mevzuu 'oraya uğramak' bir kısmının ise 'oraya girmek' şeklinde yorumladıklarını belirtmiştir. Kendi görüşü ise 'oraya uğramak' şeklindeki yorumdur. Bunun delili olarak da Yusuf Suresinin 19. ayetini göstermiştir. Ayette 'فارسلوا واردهم' "Sucularını gönderdiler"; Sucu kovasını kuyuya gönderdi ifadelerine bakarak suçunun kuyuya girmediğini oraya yaklaştığını belirtmiştir.²³ Râzi işkâli "vürûd" kavramını "yaklaşmak" şeklinde kabul ederek çözmektedir. Bunu yaparken de Yusuf Suresi 19. ayette zikredilen 'varid' e verilen anlam üzerinden hareket etmektedir. Yani muhkem olan bir manadan hareketle müteşâbih bir manayı çözmüştür. Müteşâbih manayı muhkem manaya hamletmiştir.

Kurtubi (ö. 671/1273) ayetin tefsiri ile ilgili birçok görüş nakleder: Bir kısmına göre uğramaktan maksat, sıratın üzerinden geçmektir.²⁴ Bir kısmına göre ise ayette kastedilen yalnızca inkârcılardır. Zira yukarıdaki ayetlerin bağlamından/siyakından anlaşılan budur. Bu ayetlerle yalnız inkârcıların durumlarından söz edilmekte, onların cehennem in etrafında diz çökmüş bir vaziyette toplanacağından ve kimlerin cehenneme girmeye daha layık olduklarından bahsedilmektedir. "Rabbine andolsun, onları şeytanlarla beraber mutlaka haşredeceğiz. Sonra onları kesinlikle cehennem in çevresinde diz üstü hazır edeceğiz. Sonra her bir topluluktan, Rahman'a karşı en isyankâr olanları mutlaka çekip çıkaracağız. Sonra, oraya girmeye en layık olanları muhakkak ki en iyi biz biliriz." (el-Meryem 19/68-70). Bir kısmına göre; müminlerin cehenneme uğraması kendisine dünyada isabet eden humma (sıtma ve yüksek ateş) hastalığıdır. Buna Ebu Hureyre'den nakledilen bir hadisi delil getirmişlerdir. Ebu Hureyre'nin rivayetine göre Rasullullah (sav) ateşi yükselmiş bir hastayı ziyaret etti. Peygamber (sav) ona dedi ki: "Müjdeler olsun sana! Şanı yüce ve mübarek olan Allah buyuruyor ki: O benim ateşimdir. Ben onu (cehennem) ateşinden payı olsun diye mümin kuluma musallat ederim. Konuyla alakalı daha fazla hadis için bakılabilir."²⁵ Bir kısımda burada 'muhatap' zamiri yerine 'gaip' zamirinin anlaşılması

²² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, 2: 319.

²³ Râzi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 21: 557-558.

²⁴ Kurtubi, *el-Câmiu'l li-Ahkâmi'l-Kur'an/Tefsiru'l Kurtubi*, 13: 491-500.

²⁵ Ebû Abdullah eş-Şeybânî Ahmed ibn Hanbel, *Müsned* (Kahire: Halebi, 1313/1895), 18: 208-209.

gerektiğini söylemişlerdir. ‘İnkârcılardan söz eden ayetler, hep gaip zamiri ile açıklamalarını sürdürmektedirler. Burada da ‘وان منكم’ ifadesi ‘وان منهم’ takdirinde kullanılmaktadır. Yani her ne kadar ayette muhatap zamiri olarak ‘sizden’ ifadesi yer almakta ise de, gaip zamiri şeklinde ‘onlardan’ anlamında değerlendirilmektedir. Çünkü Kur’an’ın üslubunda bu tür iltifat ve inceliklere yer yer rastlanmaktadır. Nitekim İnsan Suresi’nin 22. ayetinde geçen ‘كان لكم’ ifadesi ‘كان لهم’ anlam ve takdirinde kullanılmış ve 21. ayette geçen ‘وسقاهم’ cümlesine bağlanmıştır. Aynı şekilde İkrime ve bir topluluk da kıraatlerinde böyle okumuştur. Bu kıraate göre cehenneme uğrayacaklar çeşitli gruplar olmayacaktır. Sadece kâfirler uğrayacaktır. Kurtubi âlimlerin bu konu hakkındaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde verdikten sonra, ilim adamların çoğunluğunun görüşlerinin şu şekilde aktarmaktadır: Burada ki muhatap bütün insanlardır. Herkesin cehenneme uğraması kaçınılmazdır. Asıl ihtilafa sebep olan yerde burasıdır. Uğramanın (vürûdun) zahirinden anlaşılana girmektir. Çünkü Hz. Peygamber: “Mutlaka ateş ona degecektir, temas edecektir” diye buyurmaktadır. Çünkü bunun sözlükteki anlamı değmek ve temas etmektir. Ancak bu, mü’minler için serin ve selâmet olacaktır. Oradan esenlikle kurtulacaklardır.²⁶Kurtubi, birçok rivayet ve yorumu aktardıktan sonra kendi tercihini Mukâtil’in yorumundan yana yapar. Mukâtil bu sonuca kıyas ile ulaşırken Kurtubi, “vürud” kavramının tahlili ve te’vili üzerinden ulaşır.

Seyyid Kutub, (ö. 1385/1966) konuyla alakalı olarak müminlerin cehenneme girmeyeceklerini sadece cehenneme yaklaştırılacaklarını, asıl cehenneme girecek olanların inkârcılar olduğunu söyleyerek ayetteki işkâli te’vil yöntemini kullanarak çözmeye çalışmıştır.²⁷

Mükâtil ayetteki işkâli te’vil ve kıyasa başvurarak, Râzi ise, müminlerin oraya girmeyeceğini oraya yaklaştırılacağını söyleyerek, müteşâbihi muhkeme hamletme ve kıyas yöntemini kullanarak işkâli çözmeye çalışmıştır. Kurtubi de, kendi görüşünden ziyade âlimlerin konu hakkındaki görüşlerinden hareketle kıyaslar yaparak meseleyi çözümlenmeye gayret etmiştir. Görülmektedir ki bu grupta yer alan âlimler muhkemi müteşâbihe hamlederek, ayetin anlamını te’vil ederek ve başka ayetlerde geçen hükümlere kıyas yaparak işkâli giderme yolunda çaba sarf etmişlerdir.

²⁶ Kurtubi, *el-Câmiu’l li-Ahkâmi’l-Kur’an/Tefsiru’l Kurtubi*, 13: 491-500.

²⁷ Seyyit Kutub, *Fi Zilâli’l-Kur’an*, trc. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu (İstanbul: Dünya Yayınları, 1991), 7: 180.

2.2. “Vürud” Fiiline Verilen Mana Üzerinden

Taberi, (ö. 310/922) müfessirlerin ‘vâriduhe’ kelimesi hakkında farklı izahlarda bulduklarını söyledikten sonra ‘vürûd’ kelimesinin müfessirler tarafından beş şekilde kullanıldığını aktarmaktadır: 1) Herkes cehenneme girecek, 2) Herkes uğrayacak, 3) Kâfirler girecek, müminler uğrayacak, 4) Müminin vürudu, dünyada kendisine isabet eden baş ağrısı ve nezle cinsinden olacak ve 5) Oraya herkes girecek, ancak daha sonra müminler amelilerine göre oradan çıkacak. Taberi, bu görüşleri naklettikten sonra kendi kanaatini şu şekilde açıklamıştır: ‘Cehenneme uğramak’ sırat köprüsü üzerinden geçmektir. Müminler bu köprüden geçecekler, kâfirler ise ondan geçemeyip cehenneme düşeceklerdir.²⁸ Bunları ifade ettikten sonra sırat köprüsü ile ilgili birçok hadis zikretmiştir: ‘Hz. Peygamber buyuruyor ki: “Cehennemın üzerine sırat köprüsü kurulacak. Ben ve ümmetim, oradan ilk geçenler olacağız. O gün sadece Peygamberler konuşacak onların o günkü duaları da: Ey Allah’ım esenlik ver, ey Allah’ım esenlik ver” olacaktır.’²⁹ Taberi’nin, işkâli çözmeye çalışırken şu yöntemlerden istifade ettiğini görmekteyiz. 1) Benzer hükümler ifade eden ayetleri cem’ edip tercihte bulunmuştur. 2) Sahabe-i Kiramdan rivayet edilen hadisleri nakletmeye çalışmıştır. 3) Âlimlerin ayet hakkındaki te’villerini gözetmiştir.

Mevdudî’ye (ö. 1399/1979) göre âlimler, Peygamberimiz (sav)’den hadisler nakletmişlerdir. Bazı hadislere göre “oraya (cehenneme) uğramak”, “cehenneme girmek” anlamındadır. Fakat bu hadislerden hiçbirisi sahih değildir. Öyle olsa bu yorum, gerçek müminlerin hiçbir şekilde cehenneme girmeyeceklerini açıkça ifade eden birçok sahih hadise ve Kur’an’ın kendisine ters düşerdi. Sözlük anlamı olarak da ‘vürûd’ (bir şeye arz edilmek, uğramak) duhul (girmek) ile eş anlamlı değildir. O halde doğru ifade şu olacaktır. Her insan cehenneme sunulacak, salih insanlar kurtulacak, zalimler orada yüzüstü bırakılacaklardır.³⁰ Bu yorumdan anlaşılan Mevdudî, ayetteki işkâli, te’vil ve işkâle sebep olan ‘vürûd’ kelimesini iyice analiz ederek gidermeye çalışmıştır.

2.3. “Müphem” İfadeleri Çözümüne Kavuşturma

Kur’an-ı Kerim’de anlama güçlüğüne neden olan hususlardan birisi de

²⁸ Taberi, *Câmiu’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, 15: 591-606.

²⁹ Taberi, *Câmiu’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’an*, 15: 591-606.

³⁰ Mevdudî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 2. Baskı, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3: 229.

müphemmat meselesidir. Müphemliğe neden olan hususlardan bir kısmı da zamirlerdir. Bu zamirlerle kastedilenler kimlerdir? Bu ayetteki işkâlin nedenlerinden birisi de “منکم” zamiridir. Müfessirlerin bir kısmı zamirle kimin kastedildiğini tespit etmeye çalışarak işkâli çözmüşlerdir. Nesefi (ö. 701/1302) ve İbn-i Aşûr (ö. 1393/1973) ilk dönem müfessirlerinden sayılan İbn-i Abbas (ö. 68/687) ve İkrime'nin (ö. 105/723) “منکم” zamiri ile kimlerin kast edildiği hakkındaki görüşlerini nakletmişlerdir. Buna göre; ayette geçen ‘وان منکم’ ifadesiyle varid olan muhatap zamiri ‘وان منهم’ şeklinde okuyarak, anlamın aslında gaip zamiri sigası şeklinde olması gerekmektedir. Böylece mana sadece kâfir ve müşrikleri ihtiva ettiğini ifade etmektedirler.³¹

2.4. Nakil/Rivayetler

Maverdi, (ö. 450/1058) ayetin tefsiri ile ilgili iki görüş nakleder: Birincisi; “vâriduhe” humma ve hastalık. Buna Ebu Hureyre'den nakledilen bir hadisi delil getirmektedir. Bu yoruma göre “vürûd” müminlerin cehennemde yanmamalarına karşılık dünyada yakalandıkları ateşli hastalıklardır. İkinci görüş ise cehennemdir. Cehenneme kimlerin gireceği konusunda sadece kâfirler ve inanan inanmayan herkes olmak üzere iki görüş olduğunu ifade eder.³²

İbn Kesir, (ö. 774/1372) ayetin tefsiriyle ilgili peygamberimiz (sav)'den rivayet edilen hadisleri naklederek bu işkâli çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bu konuda İslam âlimlerinin ‘واردها’ kelimesi hususunda ihtilafa düştüklerini, bir kısmının mevzuu ‘oraya uğramak’ bir kısmının da ‘oraya girmek’ şeklinde değerlendirdiklerini belirtmekle yetinmiştir. Dolayısıyla bu konu hakkında herhangi bir yorumda bulunmayıp, Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen hadisleri nakletmeye çalışmıştır: Ahmet b. Hanbel'in ibn Mesud'dan rivayet ettiğine göre, Allah Resulü Meryem Suresinin 71. ayeti için şunu demiştir: ‘İnsanların tamamı cehenneme girecektir, ancak daha sonra amelleri vasıtasıyla oradan çıkacaklardır.’³³ İbn-i Cerir'den edinilen bir rivayete göre, Meryem Suresinde geçen “herkes oraya uğrayacaktır” ifadesi, tüm insanların sırttan geçmeye tabii tutulacağına bir göstergesidir. Sırttan geçerken ise; ilk grubun şimşek hızıyla, ikinci grubun rüzgâr

³¹ Abdullah b. Ahmet b. Mahmut Nesefi, *Medârikut-Tenzil ve Hakâikut-Te'vil*, nşr. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Dâru'l-Kalem et-Tayyip, 1419/1998), 2: 347.; Muhammed Tahir İbn Aşûr, *Tefsir'ut-Tahrir ve et-Tenvir* (Tunus: Dâru et-Tunusiyye Lin-Neşr, 1984), 16: 149.

³² Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habip Maverdi, *en-Nüketü ve'l Uyun/Tefsiru'l Maverdi* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l Kütüb'ül İlmîyye, ts.), 3: 384.

³³ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'âni'l Azim*, 5: 253.

hızıyla, üçüncü grubun ise süvari hızıyla geçeceği rivayet edilmiştir. Yine aynı şekilde İmam Ahmed'in Hafsa validemizden rivayet ettiği bir hadise göre, Allah Resulü şöyle buyurdu: 'Bedir ve Hudeybiye'ye katılan hiç kimse cehenneme girmeyecektir' diye buyurdu. Bunun üzerine Hafsa validemiz: Allah (cc) "İçinizde oraya girmeyecek yoktur" şeklinde buyurmuyor mu diye sorunca, Allah Resulü de "Sonra muttakileri kurtarıp, zalimleri diz üstü orada bırakacağız" ayetini okudu.³⁴ Abdullah b. Cabir'e bir gün Meryem Suresinin 71. ayetinde geçen 'vürûd' ifadesi sorulunca şöyle dedi: Allah Resul'ünün şöyle dediğini duydum; 'Vürûd, girmek demektir, iyi-kötü herkes oraya girecek fakat orası, Hz İbrahim'e olduğu gibi, inananlar için serin ve selametli olacaktır' dedi.³⁵ Yine aynı şekilde Sâbuni; sizden iyi veya kötü kim varsa, hepsi cehenneme gelecek. Mümin üzerinden geçmek için, kâfir, içinde kalmak için gelecek. Bu geliş mecburi bir gelişir demiştir. Yani buradan anlıyoruz ki Sâbuni, inananların cehenneme girmeyeceğini, oradan sıratın geçer gibi geçeceklerini iddia ederken rivayetlerden istifade etmiş ve te'vilde bulunarak işkâli gidermeye çalışmıştır.³⁶

2.5. Bağlamı Dikkate Almak

Ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için ayetlerin hem sure içi hem de Kur'an bütünlüğü içerisindeki bağlamını dikkate almak önemlidir. İşkâli gidermede önemli bir yol da bağlamdır. Müfessirlerden bazıları bağlamı dikkate alarak söz konusu ayetteki işkâle çözüm aramışlardır. Maturidi (ö. 333/944) "Öyle ise, Rabbinde andolsun ki, muhakkak surette onları şeytanlarla birlikte mahşerde toplayacağız; sonra onları diz üstü çökmüş vaziyette cehennemde çevresinde hazır bulunduracağız" (el-Meryem 19/68). Ayetinden hareketle ayetlerin içerisinde yer aldığı bağlam dikkate alındığında kastedilenlerin "Kâfirler" olduğunu nakletmektedir.³⁷ Son dönem müfessirlerden birisi olan İzzet Derveze de (ö. 1404/1984) konuyla alakalı olarak âlimlerin üç görüşü olduğunu belirttiikten sonra, ayetin nüzul sebebini bildiren bir rivayete rastlamadığını, görüldüğü kadarıyla bu ayetin önceki ayetlere atfedildiğini ve ayette kastedilenlerin tüm insanlar değil sa-

³⁴ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'âni'l Azim*, 5: 254.

³⁵ Salebe et-Teymi Yahya İbn Sellâm, *Tefsiru Yahya İbn Sellâm* (Tunus: ts.), 1: 237-238.; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 18: 208-210.; İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'âni'l Azim*, 4: 476.

³⁶ Muhammed Ali es-Sâbuni, *Safvetü't-Tefâsir*, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l Kur'âni'l-Kerim, 1402/1981), 502-503.

³⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur Maturidi, *Te'vilatu Ehli's Sunne*, nşr. Mecdi Basallum (Beyrut: Dâru'l Kütüb'ül İlmiyye, 1426/2005), 7: 252.

dece inanmayanlar olduğunu söylemiştir.³⁸ Dolayısıyla İzzet Derveze, ayet-teki işkâli ayetin bağlamını/siyakını gözeterek gidermeye çalışmıştır.

Kur'an Yolu tefsirinin müellifleri, müfessirlerin söz konusu ayete olan yaklaşımını üç kategoride ele alıp değerlendirmişler ve ilgili ayet hakkındaki nihai kanaatlerini şu şekilde ifade etmişlerdir: Kanaatimizce 'وان منكم' ayetinde hitap bütün insanlara değil, Kur'an'ın muhatabı, inatçı, kâfir ve suçlulardır. Meryem Suresi 68-70. ayetleriyle inkârcı suçluların durumunu belirttikten sonra Yüce Allah, cehennemin çevresinde çökertilecek o kâfirlere: "Sizin içinizde oraya gitmeyecek hiç kimse yoktur." (el-Meryem 19/71) buyuruyor. Bu ayet tıpkı Allah'ın şeytana hitaben: "Senden ve onlar içinde sana tabi olan kimselerden cehennemi dolduracağım." (el-Sad 38/85) buyurduğu ayet gibidir. Asıl amaç, kâfirlerin uyarılmasıdır. Bundan bütün insanların cehenneme gireceği anlamını çıkarmak, Kuran'ın ruhuna aykırıdır.³⁹ Bayraktar Bayraklı da tefsirinde âlimlerin 'واردها' kelimesi hususunda ihtilafa düştüklerini, bir kısmının mevzuu 'oraya uğramak' bir kısmının da 'oraya girmek' şeklinde değerlendirdiklerini, kendisinin bu konudaki delilinin Enbiyâ Suresinin 101. ayeti "Tarafımızdan kendilerine en güzel sonuç takdir edilmiş olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar." olduğunu belirtmektedir. Bu ayetin Meryem Suresinin 71. ayetine ters düşmediğini, nitekim Meryem Suresinin 71. ayetindeki 'کم' zahirinin 66. ayetten itibaren anlatılan 'öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden kâfirlerin tümünü' ifade ettiğini aktarmaktadır.⁴⁰

Bütün bu yorumlar dikkate alındığında bazı müfessirlerin Meryem Suresi 71. Ayetteki işkâli ayetin bağlamını/siyakını gözeterek gidermeye çalıştıklarını göstermektedir. Bu durumda bağlamı dikkate almanın işkâli çözmeye bir yöntem olabileceğine işaret etmektedir.

2.6. Müşkili Muhkeme Hamletmek

Kur'an-ı Kerim'de müminlerin ve kâfirlerin cehennemle ilgili durumlarını haber veren birçok ayet mevcuttur. Enbiyâ Suresi 101-102. ayetlerde "müminlerin cehennemden uzaklaştırılacakları" haber verilirken, "inkârcıların şeytanlarla beraber cehennemin etrafında toplanacaklarına"

³⁸ İzzet Derveze, *Tefsiru'l Hadis*, trc. Ahmet Çelen, Mehmet Çelen (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 2: 150.

³⁹ Kur'an Yolu, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Heyet: Hayreddin Karaman v. dğr., (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 3: 394-395.

⁴⁰ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004), 12: 176.

Sad Suresi 85. ayetinde dikkat çekilmektedir. Buradan hareketle Süleyman Ateş, “Gayba ait olan ahiret ahvalini Allah’tan başka kimse bilemez” der ve bu ayetlerdeki amaç, Allah’a kulluk etmeğe tenezzül etmeyen inatçı kâfirleri uyarmak ve korkutmak olduğunu belirtir. Ardından da kanaatini şu şekilde ifade eder: ‘وان منكم’ ayetinde hitap bütün insanlara değil Kur’an’ın muhatabı olan inatçı kâfir ve suçlularadır. “Buradan bütün insanların cehenneme gideceği anlamını çıkarmak, Kur’an’ın ruhuna terstir” der.⁴¹ Görülüyor ki Süleyman Ateş müminlerin ve inkârcıların durumlarını haber veren muhkem ayetlerden hareketle müşkil olan bu ayetin anlamını muhkem olan ayetlere hamletmiştir.

2.7. Mezhebin İtikad Esasları

Sa’lebi, (ö. 427/1036) insanların “vaid” konusundaki inançlarına bağlı olarak konuya çözüm getirmede ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Buna göre Mutezileye göre cehenneme giren çıkamayacak, Mürcieye göre ise müminler cehenneme girmeyeceklerdir. Her iki grup da işkâli “vürûd” kelimesine “uğramak ve yanından geçmek” anlamı vererek çözmektedirler. Ehlisünnete göre ise, günahkâr müminlerin günahlarına karşılık cezalandırılmaları mümkündür. Bu anlayışa göre “vürûd” kelimesine “girmek” anlamı verilmektedir. Kendi görüşlerini de kuvvetlendirmek için bazı ayetleri delil göstermektedirler.⁴²Burada da görüldüğü gibi Mezhebi bakış açısı müşkilin çözümüne de uzanmaktadır. Her mezhep kendi görüşü doğrultusunda “vürûd” kelimesine anlam vermektedir.

SONUÇ

Netice itibarıyla Meryem Suresinin 71. ayeti ile Kur’an’ın genel prensipleri arasında sanki bir tenakuzun olduğu izlenimi oluşmaktadır. Ancak şunu kesin olarak bilmekteyiz ki, Kur’an’da herhangi bir tenakuz söz konusu değildir. Lakin “Sizden oraya (cehenneme) uğramayacak hiç kimse yoktur.” (el-Meryem 19/71) ayeti, müfessirler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Müfessirlerin bir kısmı “واردھا” (vâriduhe) ifadesini ‘duhul’ girmek, bir kısmı da ‘uğramak’ şeklinde değerlendirmiştir. Yine bir kısım müfessirler “منكم” (sizden) zamirinin mümin-kâfir ayırt etmeksizin bütün insanları kapsadığını söylerken bir kısım müfessirler ise

⁴¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 5: 395.

⁴² Ebû İshak Ahmet Sa’lebi, *el-Keşfu ve’l-Beyan*, nşr. Ebu Muhammed b. Aşûr (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-İhyau’t-Turas’il Arabî, 1422/2002), 6: 225-228.

bunun sadece inanmayanları kapsadığını söylemişlerdir. Yapılan çalışmalarda, müfessirlerin ve âlimlerin Meryem Suresi 71. ayetinin Kur'an'ın genel prensiplerine aykırı olmadığı, yani bu ayetin diğer ayetlerle çatışmadığı aksine bu ayetler arasında herhangi bir ihtilaf ve tenakuzun olmadığı sonucuna ulaştıkları tespit edilmiştir. Ancak bizim amacımız buradaki işkâlin sonucundan ziyade, bu işkâli çözerken âlimlerin kullandıkları yöntemlerdir. Müfessirler bu ayetteki işkâli gidermek için bazen tek bir yöntem kullanırlarken bazen de birden fazla yönetime başvurmuşlardır. Buradan hareketle müfessirlerin Meryem Suresi 71. ayetteki işkâli gidermek için benzer hükümler ifade eden ayetleri cem' edip tercihte bulduklarını, sahabe-i kiramdan rivayet edilen hadisleri naklettiklerini, 'vürûd' kelimesine kendi görüşü doğrultusunda anlam verdiklerini, müteşâbihi muhkeme hamlettiklerini, ayetin bağlamı/siyakı gözeterek ayetteki lafızlara anlam verdiklerini, te'vil ve kıyas, gibi farklı yöntemler izleyerek ayette var olduğu düşünülen işkâli girmeye çalıştıklarını ifade etmek mümkündür.

Bu değerlendirmelerden sonra şunu ifade etmek mümkündür; Kur'an ayetlerinde var olduğu ifade edilen işkâl bizzat nassın kendisinden değil kişinin nassı anlaması, yorumlaması ve bu yorumlamayı yaparken kullandığı argüman ve yöntem ile yakından ilgilidir. Örneğin ele aldığımız ayet çerçevesinde meseleyi değerlendirdiğimizde; bağlamı dikkate alan bir müfessir için ayet müşkil değildir. Çünkü cehenneme girecek olanlar inkârcılardır. Yine "vürûd" kelimesine "uğramak" anlamını veren kişi için de ayet müşkil değildir. Yine her ne kadar Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen hadislerde müminlerin cehenneme uğramaları söz konusu olsa bile, 'bu azap görmeleri için değil. Olsa olsa temaşa ve ibret almaları içindir' diyen kişi için de ayette işkâl kalmayacaktır. Ayetin sibakı göz önünde bulundurulduğunda hitabın tüm insanlara değil de sadece inanmayanlara yönelik olduğu görülecektir. Zira müminler, cehennemdeki insanların hallerini seyredeceklerdir. Aynı zamanda cehennemlikler cennetliklerden yiyecek-içecek isteyeceklerdir. (el-Araf 7/47-50).

Kanaatimizce müşkil konusunda en etkili çözüm doğru bir bakış açısı ve Kur'an bütünlüğünü dikkate alarak ayetleri değerlendirebilmektir.

KAYNAKÇA

- Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *Müsned*. Kahire: Halebî, 1313/1895.
- Âlusi, Şahabettin Mahmut b. Abdullah Hüseyini. *Rûhu'l-Meânî fi Tefsir'il-Kur'an'ül Azîm*. nşr. Ali Abdülbari Atiye, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004.
- Beydâvi, Nasreddin Ebû Said Abdullah b. Amr eş-Şirâzi. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*. nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşli. Beyrut: Dâru'l-İhyâit-Türasi'l-Arabiyye, 1418/1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1999.
- Buhâri, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih (Sahihu'l-Buhâri)*. Mısır: b.y., 1345/1927.
- Candan, Abdulcelil. *Anlaşılması Güç Ayetlerin Tefsiri (Müşkilü'l-Kur'an)*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. 2. Baskı. Ankara: T.D.V Yayınları, 2014.
- Çeker, Orhan. "Hafî". *İslâm Ansiklopedisi*. 3: 115. İstanbul: Şamil Yayınları, 2000.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. 49. Baskı. İstanbul: İ.F.A.V Yayınları, 2016.
- Demirci, Sabri. *Fahreddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb'da Müşkilü'l-Kur'an Me-selesi*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003.
- Derveze, İzzet. *Tefsiru'l Hadis*. 2. Baskı. trc. Ahmet Çelen-Mehmet Çelen, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Dumlu, Ömer. *Tefsir Usulü*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsir'ut-Tahrir ve et-Tenvir*. Tunus: Dâru et-Tunusiyye Lin-Neşr, 1984.
- İbnu'l Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadü'l-Mesir*. b.y.: Dâru'l-Kitap el-Arabi, 1422/2001.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida' İsmail b. Amr b. Kesir. *Tefsiru'l Kur'âni'l Azim*. nşr. Sami b. Muhammed Seleme. 2. Baskı. b.y. Daru'l et-Tayyibe lin-Neşr ve Tevzi, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dinaveri. *Te'vil-u Müşkilü'l Kur'an*. nşr. İbrahim Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari. *Lisanü'l-Arab*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l Sadır, 1414/1993.
- İsfahâni, Rağıp. *el-Müfredat fi Garib'il-Kur'an*. nşr. Safvan Adnan. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Daru'l-Şamile, 1412.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsir El Kitabı*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Kur'an Yolu. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Heyet: Hayreddin Karaman, Mustafa Çağ-rıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüüş. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebi Bekr Şemsuddin. *el-Câmiu'l li-Ahkâmi'l-Kur'an/Tefsiru'l Kurtubi*. nşr. Ahmet Bedûni - İbrahim Atfış. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1384/1964.

- Kutup, Seyyit. *Fi Zilâl'i Kur'an*. trc. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu. İstanbul: Dünya Yayınları, 1991.
- Mansur, Abdullah b. Hamed. *Müşkilü'l-Kur'ani'l-Kerim*. Demmêm: Dâru'l İbnu'l Cevzi, 1426/2005.
- Maturidi, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Te'vilatu Ehli's Sunne*. nşr. Mecdi Basallum. Beyrut: Dâru'l Kütüb'ül İlmiyye, 1426/2005.
- Maverdi, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habip. *en-Nüketü ve'l U'yûn/Tefsiru'l Maverdi*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Kütüb'ül İlmiyye, ts.
- Mevdudi. *Tefhimu'l Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l Hasan. *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmut. Beyrut: Dâru'l Kütüb'ül-İlmiyye, 1424/2003.
- Nesefi, Abdullah b. Ahmet b. Mahmut. *Medârikut-Tenzil ve Hakâikut-Te'vil*. nşr. Yusuf Ali Bedevi. Beyrut: Dâru'l-Kalem et-Tayyip, 1419/1998.
- Öğüt, Salim. "Hafi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 110. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öz, Ahmet. *Kur'an-ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2016.
- Râzi, Ebû Abdullah Muhammed b. Amr Fahreddin. *Mefatihü'l-Ğayb*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l İhya ut-Turas, 1420/1999.
- Sâbuni, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsir*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l Kur'ani'l-Kerim, 1402/1981.
- Sa'lebi, Ebû İshak Ahmet. *el-Keşfu ve'l Beyan*. nşr. Ebu Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Dâru'l İhyaut-Turas'il Arabî, 1422/2002.
- Suyûti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed. *el-İtkan fi-Ulumi'l Kur'an*. nşr. Ahmet b. Ali. Kahire: Dâru'l Hadis, 1427/2006.
- Sülün, Murat. "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/3 (Ekim 2000): 330-345.
- Sülün-Çelik, Murat Ömer. *Türkiye Kur'an Makaleleri Bibliyografyası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezit. *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*. nşr. Ahmet Muhammed Şakir. Mısır: Dâru'l Hicr, 1422/2001.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an-ı Anlamada Bağlamın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Turan, Abdülbaki. "Mücmel". *İslam Ansiklopedisi*. 6: 24. İstanbul: Şamil Yayınları, 2000.
- Türk Dil Kurumu. "Müşkil Maddesi". İstanbul: TDK Yayınları, 2011.
- Yahya İbn Sellâm, Salebe et-Teymî. *Tefsiru Yahya ibn Sellâm*. Tunus: ts.
- Yaşar, Hüseyin. *Kur'an'da Müphem Ayetler Mübhemâtü'l-Kur'an*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999.
- Yerinde, Âdem. "İlk Bakışta Çelişki Görünümünü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 16 (2007): 29-61.
- Yerinde, Âdem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedrettin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhan fi 'Ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1377/1957.

KUR'ÂN'DA "İHRAÇ" KAVRAMI ÖZELİNDE GÖÇ OLGUSU

FROM THE QUR'ANIC PERSPECTIVE; MIGRATION (IN THE CONTEXT OF
EXPULSION)

AHMET SAİT SICAK

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ,
İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
Assicak@mku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5161-9191>

NECMETTİN ÇALIŞKAN

DOÇ. DR., HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ,
İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
ncaliskan@beyza.net

<https://orcid.org/0000-0003-2877-115X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
20 Ekim / October 2018

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Sıcak, Ahmet Sait – Çalışkan, Necmettin, "Kur'ân'da "İhraç" Kavramı Özelinde Göç Olgusu [From the Qur'anic Perspective; Migration (in the Context of Expulsion)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 5/9 (Aralık/December2018): 483-514.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'ÂN'DA "İHRAÇ" KAVRAMI ÖZELİNDE GÖÇ OLGUSU*

Öz

Kur'an, tarih boyunca birçok insanın karşı karşıya kaldığı göç realitesini kendi terminolojisi içerisinde ifade etmiştir. Ortaya çıkış sebeplerine bağlı olarak birçok isimle karşımıza çıkan göç olgusu kavramlaştırılırken Kur'an'ın, göçün safhalarını da dikkate aldığı görülür. Hz. Peygamber ve inananların Yüce Allah yolunda yaptıkları hicret; Kur'ânî perspektifle aynı zamanda inkârcıların Müslümanları kendi memleketlerinden çıkarma ve ayrılmak zorunda bırakma faaliyetlerinin sonucudur. Böylelikle Kur'an, göçün bir safhasını "ihraç" kavramı ve yakın anlamlılarıyla beraber ele almaktadır. Bu göç sürecinin öncesinde ve sonrasında Müslümanlara birçok tavsiyede bulunan Kur'an, onları çeşitli vesilelerle de teselli etmektedir. Bu çalışmada, ihraç safhasının göç ve hicret olgusu içerisindeki yeri ve Kur'an'da kullanımı tespit edilecektir. Ardından bu kullanımla verilen mesajların müminler ve özellikle de Suriyeli mülteciler için neler vadettiği tefsir ilmi açısından incelenecektir. Bu çalışmayla kaybedenlerden ve kaybedilenlerden müteşekkil negatif anlam alanlı vatanından çıkarılma olgusuna maruz kalmış mültecilerin, maddi ve manevi pek çok kazanım sağlayan pozitif yönlü toplumsal değişim olgusu olarak hicret ve dolayısıyla ihraç kavramıyla tanıştırılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Göç, Kur'an, Hicret, İhraç, Suriyeli, Mülteci

FROM THE QUR'ANIC PERSPECTIVE; MIGRATION (IN THE CONTEXT OF EXPULSION)

Abstract

The Qur'an speaks of the reality of migration, which many people have endured throughout history, within its own terminology and in accord to the divine purpose. The phenomenon of migration appears with various names in relation to its causes, and the Qur'an seems to conceptualize this phenomenon by taking the stages of migration into account. The migration that the Prophet and the believers performed in the cause of God was, from the Qur'anic point of view, due to the unbelievers' actions to force them leave their homeland. Thus the Qur'an takes up a stage of migration with the notion of ikhraj or expulsion and with its near-synonyms. The Qur'an gives advices to the Muslims through and after this stage and consoles them on various occasions.

This paper will determine the place of the stage of ikhraj within the phenomenon of hijra or migration and its usage in the Qur'an. It will then discuss the messages derived from this usage for believers and, in particular, the believing Syrian refugees in Kilis and what these messages allude in terms of spiritual health, given their losses of social status and economic sufficiency, in a multidisciplinary manner by using data from the areas of Qur'anic commentary, sociology, and psychology. This study aims to introduce the Syrian refugees, who have undergone asylum with negative semantic field composed of losers and losses, to the notions of migration, as well as expulsion, as a phenomenon of social change with positive dimension and that might bring with many material and spiritual gains.

Keywords: Tafsir, Migration, Qur'an, Hijra, Expulsion, Syrian, Refugee

* Bu çalışma, 26-27 Ekim 2017 tarihinde Kilis'te yapılan *Uluslararası Mercidabık'tan Günümüze 500 Yılda Ortadoğu Sempozyumu*'nda Ahmet Sait Sıcak ve Necmettin Çalışkan tarafından sunulan "Kur'ânî Perspektiften Göç ve Suriyeli Mülteciler İçin Tanındığı İmkânlar" adlı bildiriden istifade edilerek ve geliştirilerek hazırlanmıştır.

GİRİŞ

Tarih boyunca başta peygamberler olmak üzere toplumsal değişimi sağlamaya çalışan insanların en fazla karşılaştıkları zorluk; vatanlarından çıkarılma (ihraç) ve göçtür. Bu sebeple Kur'ân'da, birçok peygamberin ve ümmetin *hicret* ve *ihracı* aktarılır.

İnsanın içinde yaşadığı evren sürekli olarak bir taraftan doğa olaylarıyla çalkalanırken diğer taraftan da sosyal hadiselerle sarsılmaktadır. Sosyal hadiseler içerisinde toplumu ve bireyleri doğrudan etkileyen bu sarsıntıların başında sosyal felaketler gelmektedir. Bu felaketlerden sonuçları itibariyle en yıkıcı olanları arasında savaşlar ilk sırada yer alır. Savaş, ardından büyük travmalar bırakan, telafisi güç ciddi hasarlara yol açmaktadır. Özellikle modern dünyada gelişen teknolojiyle beraber savaş felaketi, geçmiş asırlara nazaran tahrip gücü çok daha yüksek, sonuçları da bir o kadar ağır sarsıntıların habercisidir. İşte bu sarsıntılara yol açabilecek toplumsal hadiselerin başında da savaşın tetiklediği ferdî ve toplumsal göçler gelmektedir. 2011 yılından itibaren Suriye'de yaşanan iç savaş, milyonlarca insana, insanlık tarihinde eşine az rastlanan acı olayları yaşatmıştır.¹ Sahip olduğu mal ve can varlığını koruyamayan, neticede her şeyini bırakarak bir başka ülkeye sığınmak zorunda kalan mültecilerin, yaşananlara tahammül edebilmeleri ve ruh sağlıklarını koruyabilmeleri oldukça zordur. Konuya ilişkin yapılan bilimsel çalışmaların büyük çoğunluğu ruh sağlığı ile din arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır.² İlk muhataplarından günümüze insanlara rehber olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerim, benzer hatta daha sıkıntılı durumlarda ve diğer birçok konuda zorluklarla karşı karşıya kalan müminler için olduğu gibi Suriyeli mü'min³ mülteciler için de terapi ve manevi destek adına ilk başvurulması gereken teselli kaynağıdır.

¹ Yapılan araştırmalarda; yakın arkadaş veya aile üyelerinden birinin (eş-çocuk hariç) ölümünü, işkenceye maruz kalmasını, kaçırılmasını veya rehin alınmasını yaşamak veya bu olaylara tanık olmak, savaştan etkilenmiş bir bölgede bulunmak ve cenaze dışında cesetler görmek veya onlara dokunmak gibi travmatik olaylarla karşılaşan Suriyeli mülteciler arasında en az bir travmaya maruz kalma oranı %98 olarak saptanmıştır. Bkz. Eser Sağaltıcı, *Suriyeli Mültecilerde Travma Sonrası Stres Bozukluğu Taraması* (Uzmanlık Tezi, Gaziantep Üniversitesi Tıp Fakültesi, 2013), 56.

² Bkz. H. G. Koenig, "Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice", *Southern Medical Journal* 97/12 (2004): 1194-1200; Mustafa Köylü, "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme" *Öndokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 65-92; Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", *OMU İlahiyat Fak. Dergisi* 28 (2010): 5-36; Köylü, "Kur'an'da Ruh Sağlığı", *OMU İlahiyat Fak. Dergisi* 31 (2011): 5-37.

³ Kur'ân'ın evrensel beyanlarına tüm insanlar muhatap olsa da O'ndan hakkıyla ancak inananlar istifade edebilmektedir. İmanın algı, anlama ve yorumu etkisi için bkz. (el-Bakara 2/26, 282; el-Araf 7/146; el-Enfal 8/29; el-İsrâ 17/82; el-Fussilet 41/44); Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 303, 304 vd.; İmanın yanı sıra ruh sağlığı-din ilişkisi ile ilgili yapılmış olan araştırmaların bir kısmında ilişkinin pozitif diğer bir kısmında ise negatif

Bu çalışmanın amacı; başta savaş olmak üzere din, mezhep, ırk, ekonomik ve siyasi hangi sebeple olursa olsun, kişinin vatanından çıkarılması hadisesinin Kur'ân'da nasıl ele alındığıdır. Vatandan çıkarma eyleminin (ihraç) nasıl gerçekleştiğini, ihraç hadisesinin mahiyetini, ihraca yol açan sebepleri, tarihte kimlerin ihraç hadisesiyle karşı karşıya kaldığını ve ihracın sonuçlarını ortaya koymak bu araştırmanın hedefleri arasındadır. Böylelikle günümüzde yaşanan göç hadiselerine çözümsel perspektifler sunulmuş olacaktır. Kur'ân'da ihraç kavramı ne kadar iyi anlaşılabilirse, başta Suriyeli mülteciler olmak üzere günümüzde yaşanan sorunların çözümü adına katkı sağlama olasılığı da o denli artacaktır.

Yapılan araştırmalarda Kur'ân'da *ihraç* kavramı ve mahiyetine ilişkin ülkemizde müstakil herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Kur'ân'da ihraç kavramının mahiyetini tespit edebilmek için öncelikli olarak bu kavramın kullanım sıklıkları tespit edilip Kur'ân'daki yeri tayin edilmeye çalışılacaktır. Konulu tefsir metodolojisine bağlı olarak ele alınacak olan ihraç kavramı Kur'ân'da muhtelif sûrelerde yer aldığı için ilgili konular kendi içerisinde alt başlıklarla toparlanarak bir durum tespiti yapılacaktır. İlk olarak Şeytan ve Hz. Âdem'in buldukları yerden çıkarılmalarına değinilecektir. Daha sonra tarihî olarak geçmiş dönemde hangi peygamberlerin ihraç hadiseleriyle karşı karşıya kaldıkları saptanacaktır. Bu saptamayla beraber ihracın sebepleri ve sonuçları üzerinde durularak bu sonuçlardan hareketle Hz. Peygamber'in ihracı ve ardından hicreti üzerinde inceleme yapılarak daha önce yaşanan ihraç olaylarıyla benzerlikleri ortaya konulacaktır. Son olarak ihraçla ilgili belirleyici bazı özellikler tespit edilerek ilgili âyetler bağlamında yorumlar yapılacaktır. Konu bütünlüğünün dağılmaması ve tek noktaya odaklanabilmek için Kur'ân metni esas alınacak ancak tefsir kaynaklarından yoğun olarak değil, ihtiyaç duyulduğunda istifade edilecektir.

Bu çalışmada Suriye başta olmak üzere günümüzde yaşanan savaş ve göç hadiselerinin ilk defa yaşanmadığı, insanoğlunun, hayat serüveninin başlangıcından itibaren sürekli bu gibi sıkıntılarla karşı karşıya geldiği ortaya konulacaktır. Böylelikle Kur'ân'da özellikle müminlerin başına sosyal afet ve felaketlerin gelebileceği realitesinden hareketle bu tarz sıkıntıların üstesinden gelebilmek için Kur'ân'ın sunduğu yol haritası, sosyal problemlere çözüm arayan akademik çevrelerle paylaşılmış olacaktır. Geçmişte

çıkmasına etki eden birçok öznel süreç söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı - Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010): 59-77.

yaşanan ihraç olaylarına ilişkin Kur'ân'ın sunduğu bu yol haritasının günümüzde yaşanan başta göç ve iltica gibi sıkıntılara nasıl uyarlanması gerektiği hususunda da çeşitli verilere ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu veriler sayesinde, mülteci durumunda olan müslümanların yaşadıkları sıkıntılara yönelik çözümsel rehberlik sağlanmış olacaktır.

1. KUR'ÂN'DA İHRAÇ KAVRAMININ MORFOLOJİK YAPISI VE KULLANIM SIKLIKLARI

Kur'ân'da birçok peygamberin ve ümmetin hicreti aktarılır.⁴ İslam literatürüne bakıldığında hicretin ihraç kavramına göre daha fazla yer aldığı görülür. Oysaki Kur'ân'da ihraç, hicret kavramına göre daha fazla tekrar edilip konu edinilmektedir. *Hecera* (هجر) kökü Kur'ân-ı Kerîm'de 31 kere geçmektedir. Bunlardan yedisinde; terk etmek, vazgeçmek ve boykot etmek anlamlarında kullanılmaktadır. (en-Nisâ 4/34; Meryem 19/46; el-Mü'minûn 23/67; el-Furkan 25/30; el-Müzzemmil 73/10; el-Müddessir 74/5). 24 yerde ise göç etmek manasındadır. Vatandan çıkarılma olgusu (خرج) kökü kullanılarak 51 yerde; (حطف), (فضض) ve (فزز) kökleri kullanılarak 6 yerde olmak üzere toplamda 57 yerde Kur'ân'da tekrar etmektedir.⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de 11 ayrı sarf formunda 157 âyette 182 defa tekrar eden *harece* (خرج) kökü, birçok yerde vatandan çıkartmak/çıkartılmak manasında kullanılmıştır. *Harece* kökü Kur'ân'da sülâsî fiil vezninde 53 kere tekrar ederken bu manada sadece emir kipinde⁶ (أُخْرِجْ) şeklinde altı kere geçmektedir (el-A'râf 7/13, 18; Yûsuf 12/31; el-Hicr 15/34; el-Kasas 28/20; Sâd 38/77). Ayrıca vatandan çıkmanın emredilmesi manasında Kur'ân'da bir kere yer almaktadır (en-Nisâ 4/66).

Kur'ân'da ifâl veznindeki *ahrece* (أُخْرِجْ) fiili ise toplam 99 yerde geçmektedir. Bu 99 tekrardan 37 âyette 38 kere *harece* (خرج) kökü fiil formunda vatandan çıkartmak/çıkartılmak manasında kullanılmıştır (el-Bakara 2/36, 84, 85, 191, 191, 246; Âl-i İmrân 3/110, 195; en-Nisâ 4/75; el-A'râf 7/27, 82, 88, 110, 123; el-Enfâl 8/30; et-Tevbe 9/40; İbrâhîm 14/13; el-İsrâ 17/76; el-Hac 22/40; eş-Şuarâ 26/35, 57; Tâhâ 20/57, 63, 117; en-Neml 27/37, 56;

⁴ Ahzemî Sâmîûn Cezûlî, *el-Hicretu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, Şeriketü'r-Riyâd, 1417/1996), 173-261.

⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-hâşiyeti'l-mushafü's-şerîf*, 3. Baskı (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1991), 289.

⁶ Sülâsi olarak bu kökün emir kipi haricinde vatandan çıkma manasına kullanılmamasının, Nisâ sûresinin 66. âyetinde belirtildiği üzere ölümle bir tutulan vatandan çıkma olgusunun kişinin iradesine bağlı olarak gerçekleşmesinin oldukça zor olduğunu ifade ettiği söylenebilir. Kur'ân vatanından iradi olarak çıkmayı *Hicret* olarak isimlendirmiştir.

el-Câsiye 45/35; el-Ahkâf 46/17; Muhammed 47/13; ez-Zâriyât 51/35; el-Haşr 59/2, 8, 11, 12; el-Mümtehine 60/1, 8, 9; el-Münâfikûn 63/8). *Harece* (حرج) kökü ifâl vezninin ismi meful formunda *muhrec* (مُخْرَج) şeklinde geçtiği beş yerin ikisinde (el-Hicr 15/48; eş-Şuarâ 26/167); mastar olarak ise *ihraç* (إِخْرَاج) şeklinde geçtiği altı yerin dördünde aynı süreci ifade etmek için kullanılmaktadır (el-Bakara 2/85, 217; et-Tevbe 9/13; el-Mümtehine 60/9).⁷ Sonuç olarak *harece* (حرج) kökü, 50 âyette 51 kere vatandan çıkartmak/çıkarılmak manasında kullanılmıştır.

2. KUR'ÂN'DA VATANDAN ÇIKAR-IL-MA MANASINA GELEN DİĞER KELİMELER

Kur'ânda vatandan Çıkar-ıl-ma olgusunu ifade etmek için *harece* (حرج) kökü dışında, üç farklı kökün (*hatafe*, *fezeze*, *fedada*) de kullanıldığı görülmektedir. Sahip oldukları nüanslarla birlikte değerlendirilmesi gereken bu üç kök siyak ve sibağa bağlı olarak gelişen manalarıyla bakıldığında yine bu süreci nitelemektedir. Kur'ânda yedi yerde geçen, hızlıca ve aniden çekip çıkartmak anlamlarına gelen *hatafe* (حَطَف) kökünden gelen *yetehattafu* (يَتَحَطَّفُونَ) fiili üç âyette (el-Enfâl 8/26; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67) vatanından çıkarma anlamı için kullanılır. Kur'ânda üç yerde tekrar eden *fezeze* (فَزَزَ) kökünden gelen; korkutarak, ürküterek, baskı kurarak sürgün etme ve çıkarma manalarına sahip *yestefizzu* (يَسْتَفِيزُونَ) fiili iki âyette (el-İsrâ 17/76, 103) bu manayı ifade eder. Kur'ânda *fedada* (فَضَضَ) kökünden türeyen kelimeler toplam dokuz yerde geçmektedir. Altı yerde *fidda* (فِذَّة) şeklinde gümüş anlamına gelir. Aynı kökten gelen ve beraberliği terk ederek dağılma zorunda bırakmak ve şehirden çıkartmak anlamlarını taşıyan ve Kur'ânda üç defa tekrar eden *infadda* (أَنْفَضَ) fiili bir âyette (el-Münâfikûn 63/7) vatanından çıkarılma, yurdunu terk etmek zorunda bırakılma sürecini farklı yönleriyle ifade için kullanılmaktadır. Kur'ânda yine çokça kullanılan ve genellikle Allah yolundan alıkoyma manasında gelen *sadd* ve *sudûd* (صَدَّ، صُدُّودٌ) kökünden türeyen 41 âyette 42 kelime yer almaktadır. Bu kelime *hecr* kökünden türeyen kelimelerle terk etmek manasında kullanıldığı gibi yüz çevirmek ve engel olmak manalarında da gelmektedir.⁸ Kur'ânda *sadd* kelimesi öz yurdundan çıkarılarak birkaç yıl uzak kalan daha sonra tekrar öz yurduna girmek isteyen Muhacirlerin Mekke'ye girişlerinin engellenmesi manasın-

⁷ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 289.

⁸ Ahmed Ubeyd Kubeysi, *Mevsûatü'l-kelime ve ehavâtiha fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.), 7: 51.

da kullanılarak (Bakara 2/217) vatandan çıkarılma sürecinin sonraki safhalarını ve sürdürülebilir kılınmasını ifade için kullanılmaktadır.

Kur'ânda (حج) kökünün yer bildiren bazı terkiplerle birlikte kullanıldığı görülür. Vatan ve yurt anlamına gelen *diyâr* (دِيَار) kelimesiyle beraber *min* harf-i cerrîyle "مِنْ دِيَارٍ" şeklinde aynı cümle içerisine vatanından çıkmak ya da çıkarmak anlamında 12 âyette kullanılmaktadır. (el-Bakara 2/84, 85, 243, 246; Âl-i İmrân 3/195; en-Nisa 4/66; el-Enfâl 8/47; el-Hac 22/40; el-Haşir 59/2, 8; el-Mümtehine 60/8, 9). Yer, yurt ve vatan anlamına gelen *arz* (أَرْض) kelimesiyle beraber *min* harf-i cerrîyle aynı cümle içerisinde beş yerde, (el-Araf 7/110; İbrâhîm 14/13; Tâhâ 20/57, 63; eş-Şuara 26/35) memleket, kasaba, kent, yurt ve ülke anlamına gelen *karye* (قَرْيَةٍ) kelimesiyle beraber *min* harf-i cerrîyle aynı cümle içerisinde dört yerde geçmektedir. (el-Araf 7/82, 88; en-Neml 27/56; Muhammed 47/13).

3. VARLIK ÂLEMİNDE VATANINDAN İLK İHRAÇ EDİLENLER

Kur'ânda vatanından ve yurdundan çıkarılmanın tarihi, insanoğlu ve cinler için onlar daha dünyaya ayak basmadan başlamaktadır. İnsan ve cin topluluklarından, içerisinde bulunduğu vatandan ilk ihraç edilen kişiler; Şeytan, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'dır.

3.1. Hz. Adem'in Cennet'ten İhracı

Yüce Allah'ın Hz. Âdem ve Havvâ'yı "Ey Âdem! Şüphesiz bu (İblis), sen ve eşin için bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra mutsuz olursun" (Tâhâ 20/117) beyanıyla uyarmıştır. Buna rağmen, şeytanın onları aldatarak yasağa sürüklemesi sonucunda asli vatan⁹ olarak vasıflandırılan cennetten kendilerini çıkarmasının (el-Bakara 2/36) yolu açılmıştır. Allah, Hz. Âdem ve Havvâ'yı uyardığı gibi aynı şekilde tüm Âdemoğullarını da "şeytan, anne-babanızı cennetten çıkardığı gibi sizi de saptırmayın" (el-Araf 7/27) şeklinde uyarılmaktadır. Âyetlerde de görüleceği üzere bu çıkarma eyleminde zorbalık ve cebirden ziyade aldatma yolu kullanılmıştır. Burada aldananların ve şeytan tarafından aldatılanların vatanlarından mahrum kalacağı uyarısının yapıldığı anlaşılmaktadır.

Cennetten çıkarılma, iki insanın bulunduğu yerden ayrılmaları ve hem kendileri hem de kendilerinden sonra gelecek nesiller için çile dolu (el-

⁹ Cennet mutlak olarak değil doğup büyüme ve evlenip yerleşmek gibi kayıtlar sebebiyle veyahut müminler için baş sonrası *vatan-ı aslı* olarak tanımlanabilir. Fıkıh literatüründeki; *vatan-ı aslı*, *vatan-ı ikamet* ve *vatan-ı süknâ* ayrımı için bkz. Fahrettin Atar, "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 298.

Beled 90/4) bir hayata adım atmaları açısından düşünüldüğünde negatif bir gelişme olarak tavsif edilebilir. Fakat insanlar için çoğalmaya izin verilmeyen, tenasülün olmadığı cennetten çıkarılmakla Hz. Muhammed başta olmak üzere yüzbinlerce peygamberin ve milyonlarca insanın cennete girmesinin yolunun açıldığı düşünüldüğünde¹⁰ Allah'a inanan ve dinin kurallarına uyan insanlar için pozitif bir gelişme olduğu açıktır. Bu durum ilahî takdire¹¹ ve bu takdire bağlı olarak daha birçok hikmete¹² bağlanabilir. Hz. Âdem'le başlayan süreçte vatandan çıkma ya da çıkarılma hadiselerine bakıldığında ciddi sebeplerin ve büyük dönüşümlerin olduğu görülür.¹³ Peygamberler tarihi ve büyük fetihler incelendiğinde de hicret ve göç hadiselerinin tarihin seyrini değiştirdikleri söylenebilir.

3.2. Şeytan'ın Cennet'ten ve Semâ'dan İhracı

Yüce Allah, Hz. Âdem'i yarattıktan sonra meleklerle beraber İblis'e de Hz. Âdem'e secde etmelerini emretti. İblis bu emre itaat etmeyerek başkaldırması neticesinde, ilahî emre itaat eden mütevazî meleklerin mekanı olan sema ehli arasından kovuldu. İblis'in kovulması olayı *ihraç* kavramıyla Kur'an'da sadece Mekki sûrelerde yer almakta ve üç ayrı sûrede dört âyette anlatılmaktadır. Araf sûresindeki iki âyette; "(Allah), "Şimdi in aşağı oradan. Çünkü senin orada büyüklük taslamak haddine değil! Hemen çık! Çünkü sen aşağılıklardansın" dedi." (el-A'raf 7/13, 18) buyruğuyla Şeytan'ın bir taraftan manevi derecesindeki rütbesi düşürülürken diğer taraftan da sema ehli arasında bulunduğu mekânsal konumdan da indirilerek, aşağı bir yer olan dünyaya tenzili ifade edilmektedir. Şeytan'ın ihracı, Hicr ve Sâd sûrelerinde de lafzî müteşâbih iki âyette "dedi ki; öyleyse çık oradan, çünkü sen kovuldun." (el-Hicr 15/34; Sâd 38/77) ibaresiyle anlatılmaktadır.

Araf sûresinde geçen âyette, bir yerden başka bir yere geçme manalarına gelen *ihraç* ve *hubût* (هُبُوط) kelimeleri aynı cümle içerisinde yer almıştır. *Hubût*, yüksek bir yerden aşağıya inmek anlamına gelmektedir. Yukarı çıkmanın zıddıdır.¹⁴ Âyette geçen ihraç kelimesi, *hubût* emrini tekit için gel-

¹⁰ İsmâil Hakkî el-Halvetî el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), 1: 110.

¹¹ Buhârî, "Kader", 11, "Enbiya", 31, "Tefsir Taha", 1, 3, "Tevhid", 37; Müslim, "Kader", 13, (2652); Muvatta, "Kader", 1 (2, 898); Ebu Davud, "Sünnet", 17, (4701); Tirmizî, "Kader", 2, (2135).

¹² Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 358.

¹³ Nebi Bozkurt, "Tarihi Değiştiren Yolculuk", *Hicret*, ed. Muhammed Bedirhan (İstanbul: TÜRKKAD, 2015), 131-135.

¹⁴ Muhammed b. Mukrim b. 'Ali Ebu'l-Fadl Cemâluddin el-Ensârî er-Ruveyfi'î İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâr Sâdir, h. 1414), 7: 421.

miştir ve emrin bir uzantısıdır.¹⁵ Bazı âlimlere göre Şeytan önce Cennet'teki vatanından semâya, sonra da semâdaki meskeninden yere gönderilmiştir.¹⁶ Şeytan'ın isyan ederek Yüce Allah'ın emrinden dışarı çıkması onun vatan olarak yaşadığı Cennet'ten çıkmasına sebep olmuştur.¹⁷ Vatandan çıkmak/ çıkarılmak şeytan için eş zamanlı olarak konumunu, rütbesini kaybetmek ve ulvî iken alçalmak manalarına gelmektedir.

4. KUR'ÂN'DA YERYÜZÜNDEKİ VATANINDAN ÇIKMA VE ÇIKARILMA (İHRAÇ) HADİSELERİ

Kur'ânda vatanından çıkma ve çıkarılma hadisesi birçok olay üzerinden geniş ve ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu başlıkta geçmiş peygamberler, ehl-i kitap, Hz. Peygamber ve mü'minler hakkında konu edinilen ihraç hadiseleri incelenecektir.

4.1. Önceki Peygamberler ve Kavimleri Arasındaki İhraç Hadiseleri

Vatanından ve yurdundan çıkarma, tarih boyunca şeytana uyup şeytanlaşmış insanların, kâfirlerin; Peygamberler ve onlara uyan müminler için ortaya attıkları tehditlerin başında gelmektedir. (el-Enfâl 8/30; İbrâhîm 14/13). Kur'ânda vatanından çıkarılma olgusu bazen peygamberin ve kavimlerin ismi müphem bırakılarak (el-Bakara 2/243) bazen de peygamber ve kavimlerin ismi belirtilerek yer almaktadır. Kur'ân; Hz. Âdem (el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/27; Tâhâ 20/117), Hz. Lût (el-A'râf 7/82; eş-Şuarâ 26/167; en-Neml 27/56), Hz. Şuayb, (el-A'râf 7/88) Hz. Mûsâ (el-A'râf 7/110; Tâhâ 20/57; eş-Şuarâ 26/35, 57) ve Hz. Muhammed (el-Mümtehine 60/1) gibi hemen bütün peygamberlerle ilgili gerçekleşen göç olgusunu, vatanından çıkarılma olarak ele almıştır.

Kur'ânda zikredilen hemen bütün kâfirler birbirleriyle sözleşmiş gibi kendilerine gönderilen peygamberleri tehdit ederek vatanlarından çıkaracaklarına dair yemin ve kararlılıklarını izhar etmişlerdir. Nitekim İbrâhîm sûresinde Yüce Allah "İnkâr edenler, peygamberlerine; "Andolsun, ya sizi yurdumuzdan çıkaracağız, ya da bizim dinimize dönersiniz" dediler. Rableri de onlara şöyle vahyetti: Biz zalimleri mutlaka yok edeceğiz." (İbrâhîm

¹⁵ Muhammed Tantâvî, *et-Tefsîrül-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, 1997), V, s. 252.

¹⁶ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. Baskı (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 11: 258.

¹⁷ Tantâvî, *et-Tefsîrül-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 5: 252.

14/13) buyurmaktadır. Bu âyet, genel kural olarak da kabul edilebilecek iki hususu ortaya koymaktadır. Birincisi her peygamber bulunduğu vatanından çıkarılmak istenmiş; ikincisi ise peygamberleri vatanından çıkaranlar helak olup gitmişlerdir. Nitekim bunun bir kural olduğu başka âyetlerde de hatırlatılmıştır. (el-İsrâ 17/77).

Hız. Lût, Kur'ân'da vatanından ihraç edilişi anlatılan peygamberlerdir.¹⁸ O'nun uyarılarına (el-A'râf 7/80, 81; en-Neml 27/54, 55) karşı kavminin cevabı, alaylı bir üslupla "Çıkarın bu adamları memleketinizden! Çünkü bu adamlar pek temiz insanlarmış!" şeklinde olmuştur. (el-A'râf 7/82; en-Neml 27/56). Lut kavmi, Hız. Lût'un uyarılarına devam etmesi üzerine (eş-Şuarâ 26/161, 166) "Ey Lût! (İşimize karışmaktan) vazgeçmezsen mutlaka (şehirden) çıkarılanlardan olacaksın!" (eş-Şuarâ 26/167) diyerek şehirden çıkarma hususundaki kararlılıklarını teyit etmişlerdir. Kavminin, Hız. Lût'un uyarılarına cevaben tehditlerine devam ederek bu konuda ne kadar kararlı olduklarını vurgulamaları hatta bunu yaparken alay etmeleri ve böylelikle Hız. Lût'u ve ona inananları zelil kıldıklarını zannetmeleri, Allah tarafından en uygun bir karşılıkla cevaplandırılmıştır. Yüce Allah gönderdiği azapla şehirden çıkarılmayı değil, orada kalmayı bir azap haline getirmiştir. (ez-Zâriyât 51/31, 34). Böylece büyük bir lütuf olarak Hız. Lût'u ve yanındaki müminlerden bir kısmını şehirden çıkartmıştır. (ez-Zâriyât 51/35). Âyette geçen "biz çıkardık" ifadesi Hız. İbrahim'e gönderilen meleklere atfedileceği gibi bu ifadenin Allah'a atfedilmesi de uygundur. Bu durumda, "biz çıkardık" ifadesinin, şehirden çıkarılmak sûretiyle azaptan kurtarmanın sadece Allah'ın şanına ve azametine yakışacak bir büyüklüğü simgelediği söylenebilir.¹⁹ Böylelikle iki âyette (el-A'râf 7/82; en-Neml 27/56) tekrar eden *kavminin cevabı* "جَوَابَ قَوْمِهِ" ibaresinin kullanımının hikmeti daha net anlaşılmaktadır. Hız. Lût'un kavmine ve inananları yurtlarından çıkartmaya kendini muktedir zannedenlerin alaylarına karşılık en uygun cevap ve ceza,²⁰ gerçek kudret ve kuvvet sahibi tarafından verilmiştir.

Zâriyât sûresinde belirtildiği üzere Yüce Allah, önce Hız. İbrahim'e bir çocuk müjdelemek (ez-Zâriyât 51/28) daha sonra da Hız. Lut'un kavmini

¹⁸ Ramazan Şahan, *Kur'ân-ı Kerim'de Lut (a.s.), bununla ilgili İsrâiliyyât ve günümüze mesajları (bir konu tefsiri denemesi)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 50, 103, 207.

¹⁹ Murat Kaya, *Kur'ân'da Allah'a Ait Azametli İfadeler (Bunların Tahlili Ve Orijinal Bir İcaz Vechi Olarak Temellendirilmesi)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 192; Munir Mehmet Benek, *Kur'ân-ı Kerim'de Uluhiyyetle İlgili Azamet Cemi'nin Özellikleri* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2006), 97.

²⁰ Ahmet Sait Sıcak, *Kur'ân'da İstihza (Küçümseme)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 108-112.

helak etmek için melekler göndermişti. Bu melekler görevlerini yerine getirirken "Orada bulunan mü'minleri çıkardık" (ez-Zâriyât 51/35) âyetinde anlatıldığı üzere Allah, Sodom halkının helak olacağı şehirden (tehlike bölgesinden), Hz. Lut ve ona iman edenleri gücüyle, ihtiyarıyla,²¹ lütfuyla ve rahmetiyle uzaklaştırmıştır.²² Bu âyette, mezkûr ihracın, müminler için bir rahmet ve helakten kurtuluş olduğu, bu kurtuluşun da ancak Allah'a iman etmekle mümkün olduğu anlatılmaktadır.

Hz. Şuayb da yurdundan çıkarılmakla tehdit edilenlerdendir. (el-A'râf 7/88). A'râf sûresinde Hz. Şuayb, kavmine doğru olanı göstermeye çalışmış (el-A'râf 7/85), Yüce Allah'ın yolundan gitmeye gayret edenleri engellemeleri gerektiğini söylemiştir. Kavmine bunu özellikle tehditler yağdırarak yapmamaları gerektiğini vurgulamıştır. (el-A'râf 7/86). Sulhan yana bir tavırla muhataplarına hitap eden Hz. Şuayb, aynı yerleşkede inananlar olduğu kadar inanmayanların da bulunduğunu belirtmiş ve karşılıklı bir çatışma olmaksızın Allah'ın hükmünü beklemeleri gerektiğini ifade etmiştir. (el-A'râf 7/87). Buna rağmen kavminden kibirlenip büyülenen ve böylece kendilerini başkalarını yurtlarından çıkarmaya muktedir olarak görenler, Hz. Şuayb ve inananları öz yurtlarından çıkartmakla tehdit etmişlerdir. (el-A'râf 7/88). İlgili âyetlerde dikkat çeken hususlardan birisi de inananları yurtlarından çıkartmakla tehdit edenlerin eskiden sayıca az oldukları ve Yüce Allah'ın lütfuyla darlıktan sonra genişliğe ve hali hazırdaki konumlarına ulaştıklarının belirtilmesidir. Bu durum iki defa (el-A'râf 7/86, 94, 95) aynı konunun siyak ve sibak bağlamı içerisinde zikredilmektedir. Bu nimetleri görmeyen ve sahip olduklarının Yüce Allah'tan geldiğini bilmeyen, imkânlarını büyüklük ve inananlara zulmetmek için kullanan kâfirleri, Yüce Allah acıklı bir azapla yakalamıştır. Âyet, Hz. Şuayb'ı yalanlayanların azap sonrasında sanki orada daha önce hiç yokmuşlar (el-A'râf 7/92) gibi helak edildiklerini belirtmektedir. Âyette övünüp zulümlerine vesile kıldıkları "vatan" olgusunun artık onlar için de geçerli ve değerli olmadığı vurgulanmaktadır. Böylelikle zulme vesile olarak sürekli dillerine doladıkları vatan olgusunu etkinleştirmek isteyen birey ve topluluk için uygun bir ceza ve karşılık olarak vatan kavramı hatta var olma sıfatı kaldırılmıştır.²³

Kur'ân vatanından çıkarılma olgusuna yer verirken vatanından çıkarı-

²¹ Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. Baskı (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 28: 181.

²² Tantâvî, *et-Tefsîrül-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 14: 22.

²³ Suat Erdoğan, *Kur'ân Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 200.

lanların sadece bu zorluğa katlanmakla kalmayacaklarını belirtmektedir. Hicret edenlerin, yurtlarını terk ederken bile vakıya muhalif olarak “vatandan çıkarma” vb. suçlarla itham edileceklerine ve bunun sonucunda psikolojik olarak da çökertilmeye çalışılacaklarına Kur’ân’da birçok âyette değinilmektedir. (el-A’râf 7/110; Tâhâ 20/57, 70; eş-Şuarâ 26/35).

Kur’ân’da ihraç kavramı, Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları özelinde birkaç farklı yönden ele alınmaktadır. A’râf, Tâhâ ve Şuarâ sûrelerinde ayrıntılı bir şekilde anlatılan konunun; dikkatsiz bir okuma ile yanlış anlaşılmaya müsait yapısı, inceliklerini anlama gayretinin ise kısmen kafa karışıklığına sebep oluşu, ancak hem tarihsel hem de metinsel bağlamın etkin ve doğru bir şekilde ele alınmasıyla aşılacak keyfiyettir. Mezkûr üç sûrede, diğer birçok sûrede de zikredildiği gibi Hz. Mûsâ, İsrâiloğulları’nı Firavun’un yaptığı anne karnındaki bebeğe kadar uzanan (el-Bakara 2/49; İbrâhîm 14/6; el-Kasas 28/4), en kötü (el-Bakara 2/49; el-A’râf 7/141; İbrâhîm 14/6) alçaltıcı (ed-Duhân 44/30) zulümden ve kölelikten (eş-Şuarâ 26/22) kurtarmak istemektedir. Hz. Mûsâ’nın, Firavun’a yaptığı teklif; İsrâiloğulları’nı kendisiyle beraber göndermesi (el-A’râf 7/134; Tâhâ 20/47; eş-Şuarâ 26/17) ve böylelikle onların zulümden ve kölelikten kurtulmalarıdır. Bu teklifin hem Firavun hem de yardımcıları tarafından doğru bir şekilde anlaşıldığını; kendi üzerlerindeki belaların kaldırılması şartına bağlı olarak İsrâiloğulları’nın gitmesine izin vereceklerini söylemeleri (el-A’râf 7/134), İsrâiloğulları’nın “vatandan çıkartan” değil “vatandan çıkmak isteyen” olduklarının bilindiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada yurt olarak kabul edilen yerleşkenin bir zulüm yurduna dönüştürüldüğü ve oradan ayrılmanın artık bir lütuf haline geldiği görülmektedir.

Tarihsel ve metinsel bağlam, İsrâiloğulları’nın yurtlarını terk etmek zorunda bırakıldıkları bilgisini vermektedir. Âyetlerde görüldüğü üzere Firavun’un oluşturduğu söylemde; peygamberlik hakikatiyle sihir, zulme uğrayarak yurdunu terk etmek zorunda kalma hakikatiyle vatandan çıkarma suçlaması yer değiştirilmektedir. Firavun’un “Ey Mûsâ! Sihrin ile bizi yurdumuzdan çıkarmak için mi geldin?” (Tâhâ 20/57) sözünü gerçeğe aykırı olmasına rağmen söylemesinin ve aynı cümle içerisinde Kur’ân’ın “Kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın” (en-Nisâ 4/66) âyetinde ölümle bir tuttuğu “vatanından çıkarılma” olgusunu kullanılmasının sebebi ilk bakışta tam manasıyla anlaşılammamaktadır. Râzî (ö. 606/1209) Firavun’un “yurttan çıkartma” suçlamasını, kışkırtıcı bir argüman olarak değerlendirmektedir. Bu argüman Firavun’un muhatabı Kıptilerin Hz. Mûsâ’ya karşı

şiddetli öfke ve nefret duymalarına sebep olacaktır.²⁴ Ayrıca "vatanından çıkarılma" lafzının kullanımı; iktidarın elden gideceği korkusunu taşıyan Firavun'un yaşananları, "vatan elden gidiyor" şeklinde halka lanse etmesi olarak da anlaşılmıştır.²⁵

Uygulanan soykırım (el-Bakara 2/49; İbrâhim 14/6; el-Kasas 28/4) sonucunda yerleştikleri yurttan ayrılmak zorunda bırakılanlar ve sonrasında bu zulümden kaçmaları engellenenler İsrâiloğulları'dır. Ancak bunu sanki Kiptilerin vatanlarından çıkartılacağı²⁶ şeklinde lanse eden gerçek dışı söylem, iki âyette Firavun'a (Tâhâ 20/57; eş-Şuarâ 26/35) isnat edilirken bir başka âyette Firavun'un kavminden ileri gelenlere (el-A'râf 7/110) isnat edilmektedir. İsrâiloğulları'nın Mısır'daki varlığının ve Hz. Mûsâ tarafından eski yurtlarına götürülmeleri için ortaya konan çabanın Firavun yönetimi nezdinde oluşturduğu siyasî kaygıların, psikolojik bir harp ortamı doğurduğu söylenebilir.²⁷ Bu ortamda ya kaybetme korkusuna düşen Firavun'un kaygıları²⁸ ya da sinsice kurduğu tuzak veya her iki unsur birden onu böyle gerçek dışı bir kamuoyu oluşturmaya itmiştir. Kur'ân'da çokça tekrar ettiği üzere Firavun, bu söylemi başta kendi yakınlarına sonra da tüm halka duyurarak onları Hz. Mûsâ'ya karşı tepki göstermeye yönlendirdiği görülmektedir. Vahiy çağrısını güvenlik tehdidi olarak algılayan Firavun'a ait sloganlaşan²⁹ söylemin, yapılan propagandayla sonradan Firavun'un yakınlarının da içselleştirdiği bir gerçek haline geldiği veya onların sorgulamaksızın sadece Firavun'u taklit ederek bunu yaptıkları söylenebilir.³⁰ Firavun'un ve kendi doğrularına inandırdığı kavminin ileri gelenlerinin bu haksız suçlamaları, başta Hz. Mûsâ'ya sonra da hakikati görerek iman eden her müminin üzerine attıkları görülmektedir. Firavun, vatanından çıkarma suçlamasıyla nasıl savunma mekanizmaları içerisinde çokça rastlanan yansıtma Hz. Mûsâ'yı suçluyorsa, aynı şekilde kavminin ileri gelenleriyle yaptığı planları ve kurduğu tuzakları da Hz. Harun ve Hz. Mûsâ'nın Rabbi'ne iman eden sihirbazlara (Tâhâ 20/70) yansıtmakta "Şüphesiz bu halkını

²⁴ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 63.

²⁵ Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekeçli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2008), 717.

²⁶ Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han Kınnevcî, *Fethü'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. İbrâhim el-Ensâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 4: 425.

²⁷ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2: 244.

²⁸ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 507.

²⁹ İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 717.

³⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't- te'vil*, 3. Basım (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, h. 1407), 2: 139.

oradan çıkarmak için şehirde kurduğunuz bir tuzaktır.” (el-Arâf 7/123) diyerek bu sefer de vatanından çıkarma suçunu sihirbazlara atfetmektedir.

Böyle bir ortamda, o günün şartları içinde geniş kitleleri derinden etkilemekte olan ve dinî bir hüviyet de taşıyan sihir olgusunu ön plana çıkaran bir mücadele metodunun³¹ hem sihirbazlar hem de Firavun tarafından kullanıldığı söylenebilir. Sihirbazlar reel olanı göz yanılması vb. etkenlerle farklı şekilde gösterme olgusu olan sihri, eşyalar üzerinde kullanırken Firavun’un bunu söylem ve propaganda aracı olarak olaylar ve toplum üzerinde icra ettiği görülmektedir. Hz. Mûsâ’nın sözlerine başlarken “Bana, Allah’a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır.” (el-Arâf 7/105) diyerek sadece gerçeği dile getireceğine vurgu yapması oldukça önemlidir. Bu sözlerle O’nun (as), başta Firavun olmak üzere Mısır’daki toplumun bahsedildiği gibi gerçeği gizleme ve farklı şekilde gösterme eğilimine karşı önlem aldığı düşünülebilir.

Hz. Mûsâ kıssası Şuarâ sûresinde, 10-68. âyetler arasında tarihî kronolojiye uygun olarak anlatılırken üslup değiştirilerek tarihî seyir bırakılır ve 57-59. âyetler Firavun ve İsrâiloğulları’nın akıbetlerine, ceza ve mükâfatlarına değinir. Buradaki takdim üslubunun, zulmün, şımarıklığın ve vahim boyuta ulaşan azgınlığın cezasının anında³² işledikleri cürme uygun olarak verildiğini göstermek amacıyla kullanıldığı söylenebilir. Yüce Allah, Hz. Mûsâ’yı “vatandan çıkarma” suçu ile itham eden Firavun ve kavmini bahçelerden, akarsulardan (eş-Şuarâ 26/57), hazinelerden ve şerefli makamdan çıkararak cezalandırmıştır. İsrâiloğulları’nı da kaybettikleri nimetlere yeniden kavuşturarak (eş-Şuarâ 26/59) mükâfatlandırmıştır. Vakıanın gelişimi de ayrıca ibret vericidir. Firavun ve kavminin önde gelenlerinin gerçek dışı olarak sloganlaştırdıkları “vatandan çıkarılma” olgusu ve *ahrece* (أُحْرَجَ) fiili âyetlerin odak noktasını oluşturmaktadır. Onlar nasıl gerçeği saptırarak kendi kendilerine İsrâiloğulları’nı düşman ve suçlu addettilerse, aynı şekilde onları suçlayıp durdukları vatanından çıkarılma işini de kendi ayakları üstünde ve kendi iradeleriyle İsrâiloğulları’nı takip ettiklerini zannederek yapmışlardır. Böylelikle en fazla kendilerini aldatmış oldular. Onlar, Hz. Mûsâ ve kavminin izlerini sürerek peşlerine düşmüşlerdi. Bu, onların vatanlarından son çıkışları oldu. İçinde yaşadıkları bağlardan, bahçelerden, ırmaklardan, yer altı zenginliklerinden ve güzel yerleşim bölgelerinden bu

³¹ Karaman, *Kurân Yolu*, 3: 546.

³² Seyyid Kutub, *fi Zılâli'l-Kurân* (Beyrut: Dârü’ş-Şurûk, 2003), 5: 2598.

şekilde çıkarılmışlardı. Bundan sonra o nimetlere tekrar dönemediler.³³ Onlar karşı tarafı güçsüz ve zelil (eş-Şuarâ 26/54), kendilerini çok ve kudretli görüp (eş-Şuarâ 26/56) nefret³⁴ (eş-Şuarâ 26/55) dolu bir kalbe sahip oldukları için İsrâiloğulları'nı takip etmek istemişlerdi. Yüce Allah da "onları çıkardık" (eş-Şuarâ 26/58) buyruğuyla kalplerinde yurtlarından çıkmalarını temin edecek sebepleri yarattığını, böylece bu duyguların çıkma işinin gerçekleşmesine ve verilen cezanın vuku bulmasına eş zamanlı olarak sebep olduğunu bildirmiştir.³⁵

Şuarâ sûresindeki bu âyetler başta vatan olmak üzere sahip oldukları pek çok nimet kendilerinden çekip alınan muhacirlerin, gelecekte kaybettikleri imkânlarla yeniden kavuşabileceklerine örnek olması açısından oldukça önemlidir.

Hız. Musa'nın Kıptiler'den birisini öldürmesinden sonra, kendisinin öldürülmesi hakkında devlet görevlilerinin bir toplantıda karar almaları üzerine, şehirden çıkmasının tavsiye edilmesi ve şehirden çıkıp gitmesi de ihraç kavramıyla ifade edilmiştir. (el-Kasas 28/21). Hız. Musa on yıl kadar bir süre, öz vatanından ayrı kalarak Medyen'de yaşamıştır. (el-Kasas 28/27). Peygamberlik O'na (as) ancak vatanından çıkması ve on yıl süren ayrılık sonrasında verilmiştir.

Neml sûresine Hız. Süleyman'ın "karşı koyamayacakları ordularla gelir ve onları oradan aşağılanmış ve küçük düşürülmüş olarak çıkarırız." (en-Neml 27/37) âyetinde yer alan "çıkarcacağız" (وَلَنُخْرِجَنَّهٗمُ) ifadesinde Sebe Melikesi'ne yönelik tehdidin, dünyevî gayelerle başka milletler üzerine onları yenmek ve yurtlarından çıkarmak gibi bir mana taşımadığını ifade etmek gerekir. Çünkü müfessirler buradaki çıkarmanın vatanından zorla çıkarmak ya da kovmak yoluyla değil, esir almak yoluyla çıkarmak manasında olduğunu ifade etmişlerdir.³⁶ Ayrıca Hız. Süleyman'ın bu tehdidinin, Sebe halkının teslim olup Müslüman olmama şartına bağlı olduğu ifade edilmiştir.³⁷ Hız.

³³ Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, 5: 2598.

³⁴ Nefret duyma sebepleri için ayrıca bkz. Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 24: 506.

³⁵ Biz çıkardık ifadesinin Yüce Allah'a nispetiyle ilgili olarak Râzi şöyle bir yorum yapmaktadır: "Biz, onların kalplerinde yurtlarından çıkmalarını temin edecek sebepleri yarattık. Böylece bu duyguların çıkma işinin gerçekleşmesine sebep oldu. Binâenaleyh bu çıkarma işi, işte bu açıdan Allah'a nisbet edilmiştir." Bkz. Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 24: 506; Karaman, *Kur'ân Yolu*, 4: 162-163.

³⁶ Şihâbüddin Mahmud Âlûsi, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri's-seb'i'l-mesâni* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1415), 10: 195.

³⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 19: 459; Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünne)*, thk. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 8: 116; İbrahim b. Ömer Bikâi, *Nazmu'd-dürer fi tenâsibi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslamiyye, t.s.), 14: 163.

Süleyman'ın amacı daha fazla insanın iman etmesine, yeryüzündeki inkâr ve zulüm sistemlerinin ortadan kalkmasına yöneliktir.

Vatanını terk etmeyle ilgili olarak Yüce Allah: “Binlerce kişi oldukları halde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi?” (el-Bakara 2/243) buyurmaktadır. Bu âyette ölüm korkusundan dolayı savaşmaktan çekinip, kaçarak vatanını terk eden kimseler haber verilmekte ve Allah uğrunda savaşılması gereken yerde savaşmaktan korkup dünya sevgisinden dolayı mazeretler beyan edenler anlatılmaktadır. Âyette Allah'ın emrini ve peygamberleri dinlemeyerek ölmek için daha güvenli yerler arayan bu topluluk hakkında, sonraki nesillere uyarı niteliğinde bir bilgi verilmektedir. Bu kişiler, öz vatanlarında kendi canlarının tehlikeye girmesi üzerine şehirden kaçarak daha güvenli yerler aramaya çalışmışlardır. Fakat kaçtıkları yerde ölüm kendilerini yakalamış ve kaçmaları onlara fayda vermemiştir.³⁸ Dolayısıyla kendi istekleriyle vatanlarını terk edenlerin de güvende olmadıkları bildirilmektedir.

Elmalı Hamdi Yazır'a göre bu âyette siyak, savaş kıssasına daha uygun gibi görünse de âyetteki “ölümden sakınma” mutlak olduğu için, gerek taun ve veba gerekse muharebe her ne sebeple olursa olsun ölüm korkusuyla Yüce Allah'ın hükmünden kaçmak isteyenlerin hepsini kapsamaktadır. Yazır'a göre taun ve veba gibi toplu ölümlerde herkes bulunduğu yerden kaçmaya kalkmamalı, savaş lâzım olduğu zaman da büyük kitlelerden oluşan halk korkup vatanlarından kaçmamalıdır.³⁹

4.2. Ehl-i Kitap ve İhraç Hadiseleri

Kur'ânda vatandan çıkma ve çıkarılma konusunda Ehl-i kitab'a yönelik âyetlerin de olduğu görülmektedir. Bu âyetlerin bir kısmı Hz. Peygamber'den önce yaşamış olan bir kısmı da Hz. Peygamber döneminde yaşayan Ehl-i kitap hakkındadır. Bakara sûresinde, Yüce Allah “Hani, ‘birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacaksınız’ diye de sizden kesin söz almıştık...” (el-Bakara 2/84) beyanıyla daha önce yöre halkını memleketinden çıkarmama hususunda İsrâiloğulları'nın verdikleri sözü hatırlatmaktadır. Bu âyette geçen hitap Hz. Peygamber döneminde yaşayan Yahudi âlimlerine ve seleflerine yönelik olmakla beraber, Yahudilerin haleflerine de bir uyarı niteliğindedir.⁴⁰ Medine'de Kaynukaoğulları, Nadi-

³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 496.

³⁹ Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. Baskı (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 2: 820.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 590.

roğulları ve Kureyzaoğulları adında üç Yahudi kabilesi vardı. Kureyzaoğulları Evs kabilesiyle, Nadiroğulları da Hazrec kabilesiyle müttefikler. Her kabile müttefikiyle beraber olup diğer kabileyle savaşıyordu. Galip gelen de mağlup kabileyi yurtlarından çıkarıyordu.⁴¹ Hâlbuki İsrailoğulları, halkın yurtlarından çıkarılmasının Tevrat'ta yasaklandığını daha önceden biliyorlardı. Bakara sûresi 85. âyet Medineli Yahudiler, yöre halkını öz yurdundan çıkarmak onlara haram kılınmışken, Tevrat'ta daha önce seleflerinin verdikleri sözlere muhalefet ederek, yöre halkını diyarlarından çıkarma eylemine devam ettiklerini beyan etmektedir. Râzî (ö. 606/1210), kimi kişilerin birbirlerini yurtlarından ve vatanlarından çıkarmasının yasaklanmasını, çıkarma eyleminin kişiyi ölüme yaklaştıracak derecede büyük sıkıntı ve meşakkatler içermesine bağlamaktadır.⁴² Giriş bölümünde değinilen; Suriyeli vatanından çıkarılmış insanların %98lik travmaya uğrama oranından da anlaşılacağı üzere "insanları yurtlarından çıkarma" fiilinin büyük sosyolojik, ekonomik ve psikolojik etkileri vardır. Bu etkileri dolayısıyla Allah'ın yasaklamasının da ötesinde "üzerine söz alınan" (el-Bakara 2/84) böylelikle uyulması durumunda insanî özelliklerin devamına, yokluğunda ise insanlıktan uzaklaşmayı gerektiren bir davranıştır.

4.3. Hz. Muhammed ve İhraç Hadiseleri

Hz. Muhammed (sas) de yaşadığı göç sürecinin Kur'ân'da ihraçla isimlendirilip anlatıldığı peygamberlerdendir. Hz. Peygamber ve ashabının vatanlarından çıkarılma sürecinin anlatıldığı âyetlerde tarihî bir anlatımdan çok, genel esas ve kuralların ortaya konulduğu görülmektedir.

Kur'ân ilk olarak Hz. Peygamber ve ashabının vatanlarından çıkarılma sebeplerini zikreder. Onlar sırf Yüce Allah'a ve resulüne inandıkları için vatanlarından çıkarılmışlar, ölümlerle tehdit edilmişler ve gadre uğramışlardır. Bu hakikati beyan eden birçok âyet vardır.

وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ "Mü'minler sırf aziz, övgüye lâyık Allah'a inandıkları için o (zâlim)ler onlardan öç aldılar." (el-Burûc 85/8).

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ "Onlar, haksız yere, sırf, "Rabbimiz Allah'tır" demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir." (el-Hac 22/40).

⁴¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs, h. 1423), 1: 120; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 161.

⁴² Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 3: 591.

يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ
 “Rabbiniz olan Allah’a inandınız diye Resûlü ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar.” (el-Mümtehine 60/1).

Nitekim aynı zorluk ve tehditler daha önceki ümmetler için de geçerli olduğu “Rabbim Allah’tır, dediği için bir adamı öldürecek misiniz?” (el-Mü’min 40/28) âyetiyle belirtilmiştir.

İnançları sebebiyle vatanlarından çıkarılanlar, şayet inanmayıp kendilerine tebliğ yapılmasına rağmen inkâr yolunu tercih etselerdi aynı şekilde vatanlarından çıkarılacaklardı. Bu gerçeği Yüce Allah “Allah kitap ehlinde inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandı.” (el-Haşr 59/2) âyetiyle bildirmektedir. Bir yönüyle insanların yaşayacakları sıkıntının değişmeyeceği, böylelikle hangi sıkıntının yaşanacağı değil, niçin bu sıkıntının yaşanmış olduğunun önemini belirtilmesi açısından bu âyet oldukça önemlidir. Aynı şekilde bu sıkıntıların bir imtihan olduğu Nisâ sûresinin 66. âyetinde belirtilmekte, fedakârlıkların da imanı kuvvetlendireceği ifade edilmektedir.

Yüce Allah’ın Rab sıfatına bağlı olarak en hayırlı toplum için belirlediği eğitim yolu, kimi zaman sabrı kimi zaman da şükürü gerektirmektedir. Vatanından ihraç edilip imtihan sürecinden geçirilenler eğer sabrederlerse şükredecekleri gün de gelecektir. Birçok kere kâfirlerle müminlerin sınavdan geçirilerek; müminlerin saflaşmasını, kâfirlerin ise mahvedilmesini sağlayan hadiselerin yaşandığını Kur’ân’da bildirilmekte (Âl-i İmrân 3/141, 154) ve zalimlerin yaşadıkları ibretlik cezalar, kendi zulümlerine bağlanmaktadır. (en-Nisâ 4/153). Böylelikle Mekkeli müşrikler yurdundan çıkarma söylemini öne sürerek kendi istibdat ve iktidarlarının ne kadar güçlü olduğunu ispat etmek ve bu durumu övgü vesilesi olarak göstermek isteseler de bunun helak sebepleri olabileceği âyette bildirilmiştir. “(Ey Muhammed!) Seni çıkararak kendi memleket halkından daha güçlü nice memleket halkları vardı ki, biz onları helâk ettik. Onların hiçbir yardımcısı da olmadı.” (Muhammed 47/13) ifadesiyle ilahî kudret karşısında Mekkeli müşriklerin acizlikleri tarihî gerçeklerle bir kere daha gözler önüne serilmiştir.

Mekkeli müşrikler inkârlarını gerçek ve görünür bir şekilde yapıyorlardı. Aynı şekilde Hz. Peygamber ve ashabını Mekke’den çıkartarak, kendilerine verilen gücü ve otoriteyi kötüye kullandıklarını açıkça ortaya koymuşlardır. Münafıklar ise kendi inanç dünyalarını, vatandan çıkarma olgusu üzerinden kendilerine has tavırlarıyla yansıtmışlardır. “Münafıklar ‘Andolsun, eğer Medine’ye dönersek, üstün olan, zayıf olanı oradan mutlaka çıkaracaktır’ diyorlardı...” (el-Münâfikun 63/8). Bu ayete göre münafıklar

vatandan çıkartma gibi ahlakî ve insanî rezileti, izzet olarak görmüşlerse de bu, sadece onların iç âlemlerini kirleten kirli bir düşünce olarak kalmıştır. Kendilerine olan sözlerini böylelikle gerçekleştiremeyen münafıkların Ehl-i kitaptan inkâr edenlere verdikleri, "eğer sizi onlar vatanlarınızdan çıkarırsa biz sizin yanınızda olacağız" (el-Haşır 59/11) sözünü de gerçekleştiremedikleri âyette anlatılmaktadır. Sonuç olarak münafıklar masum olan insanları yalnız Allah'a inandıkları için vatanlarından çıkarmak istemiş fakat ne kendilerine verdikleri sözü ne de dostlarına verdikleri ahitlerini tutabilmişlerdir.

Kur'ân'da vatanından çıkarma savaşıyla birlikte ele alınmıştır. Mümtehi-ne sûresinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez..." (el-Mümtehi-ne 60/8). Bu âyette de görüldüğü üzere ülkeden çıkarma eylemi savaştan hemen sonra gelmektedir. Âyette savaşıyla yurdundan çıkarılma eylemi beraberce kullanılmış ve yurdundan çıkarma eyleminin savaş kadar ağır bir zorluk olduğu hatırlatılmıştır. Ayrıca herkesin vatandan çıkarma suçunu irtikâp ettiği bir toplumda buna tavır koyabilenlerin diğerleriyle eşit olmayacağı bildirilmiştir. Bir sonraki âyette vatandan çıkarma cürmünü işleyenler kadar onları destekleyenlerin de bu kötülükten mesul oldukları belirtilmektedir. "Allah, sizi ancak, sizinle din konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir." (el-Mümtehi-ne 60/9). Bu âyette müminleri öz yurdundan çıkararakla beraber onların çıkarılmasına destek verenlerle dost olmanın kınandığı ve her iki grubun da zalim kimseler olduğu ifade edilmektedir. Âyette de görüldüğü gibi zalim olmak için savaşmak, öz yurdundan çıkarmak ve öz yurdundan çıkarılmaya destek vermek gerekmemektedir. Bu eylemleri yapanların yanında yer almak veya onları dost edinmek zalim vasfını almak için yeterli ve geçerli bir sebep olmaktadır. Nitekim Kur'ân'da diğer bir âyette de zalimlere meyiletmenin de ateşe atılma ve İlahi yardımdan yoksun kalma sebebi olduğu bildirilmiştir (Hûd 11/113).

Hız. Peygamber'e yönelik olarak kullanılan ihraç kavramlarından birisi de Enfâl sûresinin beşinci âyetinde geçmektedir. Bu âyette şöyle buyrulmaktadır, "Nasıl ki, Rabbin seni hak uğruna (savaşmak üzere) evinden çıkarmıştı. Müminlerden bir grup ise bu konuda kesinlikle isteksizlerdi." Âyette, "Rabbin seni evinden çıkardı" (أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ) cümlesinde ge-

çen evin, Hz. Peygamber'in oturduğu ev olmadığı buradaki evin Medine şehri olduğu ifade edilmiştir. Bu bilgiye bağlı olarak âyetin anlamı “seni Medine’den çıkarmıştı” ya da “seni şehirden çıkarmıştı” şeklinde tefsir edilmiştir.⁴³ Bu durumda âyeti “seni vatanından çıkarmıştı” şeklinde anlamak da mümkündür. Bu âyette ihraç kavramının Yüce Allah’a izafe edilmesi, şartların Yüce Allah’ın iradesi tarafından çeşitli hikmetlere bağlı olarak şehirden dışarı çıkacak şekilde tecelli ettiği veya ihracın vahiy yoluyla gerçekleştiği anlamına da gelmektedir.⁴⁴ Sahâbilerden bir kısmı Medine’den dışarı çıkmak ve yurtlarını terk ederek savaşmak istememişti. Onlar Yüce Allah’ın vadettiği iki taifeden, kervan ve Mekke ordusundan, güçsüz olanını arzu etmişlerdi. (el-Enfâl 8/7). Bu âyette Yüce Allah hak uğruna vatandan çıkarma iradesini gerçekleştirmiş ve neticede ihracın sebebini, “Allah’ın hakkı ortaya çıkarması ve batılı ortadan kaldırması” (el-Enfâl 8/8) şeklinde beyan etmiştir. Bu âyetten de anlaşıldığı üzere hakkın ikame edilmesi ve haksızlıkların ortadan kaldırılması uğruna gerekli görüldüğünde, müminlerin kendi vatanlarını korumak için istemeseler bile şehri terk etmelerinin bir gereklilik olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamber’in Mekke’den çıkarılmasını kâfirler güçleri buna yettiğinde zorla, güçleri yetmediğinde ise çeşitli tuzaklar vesilesiyle gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Yüce Allah bu hususu “Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke’den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.” (el-Enfâl 8/30) âyetiyle belirtmektedir. Bu âyette geçen ihraç kavramı, Mekke müşriklerinin Dârünnedve’de planladıkları tuzaklar içerisinde yer almaktaydı. Hâlbuki Mekke müşriklerinin bu tuzakları Bedir savaşında kendi aleyhlerine çevrilmiştir. Mekkeli müşrikler bu âyette geçen tutuklama, öldürme ve vatandan çıkarma tehditlerinin tamamına Bedir savaşında maruz kalmıştır. Yüce Allah bir taraftan Medine’den Hz. Peygamber’i küfrün belini kırmak için çıkarırken, diğer taraftan da Mekke müşriklerini kendi öz vatanlarından çıkararak savaş meydanına atmış ve müşriklerin tuzaklarını kendi aleyhlerine çevirmiştir. Yüce Allah’ın Kur’ân’da bir prensip olarak beyan buyurduğu “bütün şeytanî tuzaklar (sonunda) sadece sahiplerini yutar” el-Fâtır 35/43) hakikati bir kez daha burada tecelli etmiştir. Yüce Allah bu tecelliyi hatırlatarak müminleri teselli etmekte, zalimlere ise kaçınılmaz sonu hatırlatmaktadır. Bu genel prensiplerle ifade edilen suç

⁴³ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 2: 197.

⁴⁴ Tantâvî, *et-Tefsîrül-vasît li’l-Kur’âni’l-Kerim*, 6: 39.

ceza uyumunun Kur'ân'da kullanılan sünnetullâh kavramıyla beraber anlamlandırılması gerekmektedir.⁴⁵ Vatandan çıkarılan ister Mekkeli müşrikler isterse Firavun ve yanındakiler olsun Allah'ın elçilerini yurtlarından çıkarmak isteyen herkes⁴⁶ geçmişte olduğu gibi gelecekte de sonuç olarak vatanından çıkarılacaktır. Bu Allah'ın zamanlar üstü olarak koyduğu bir kural, sünnetullâh'tır.⁴⁷

Vatanından çıkarma anlamına gelen ihraç kavramı, dinî bir maksatla bir yerden başka bir yere hicret etme hadisesinin hazırlık safhası olarak da görülebilir.⁴⁸ Bunun en bariz örneğine Hz. Peygamber'in hicreti esnasında şahit olunur. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Mekke'den kâfirler tarafından çıkarıldığı zikredilmektedir. "Eğer siz O'na (Peygamber'e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti..." (et-Tevbe 9/40) ifadeleriyle anlatılan Hz. Peygamber'in Mekke'den gizlice çıkışı kendi iradesiyle olsa da, kendi isteğiyle değil, müşriklerin dayatması, baskısı ve kendi öz vatanlarını Müslümanlara zindan etmesi neticesinde çıkmaya mecbur kaldığı için gerçekleştiği görülmektedir.⁴⁹ Nitekim ahrece "çıkardı" (أَخْرَجَ) fiili de zorlamayla ve mecbur bırakmayla olmuş, bundan dolayı da kâfirlere nispet edilmiştir.⁵⁰ Aynı husus Tevbe sûresinde, "peygamberi vatanından çıkarmaya azmeden" (وَمَهْمُوا بِأَخْرَاجِ الرَّسُولِ) (et-Tevbe 9/13) ibaresiyle yer almaktadır. Enfâl sûresinde geçen, Mekke müşriklerinin tehditleri ve tuzakları arasında yer alan tutuklama, öldürme ve öz yurdundan çıkarma fiillerinin üçüncüsü Hz. Peygamber'in Mekke'den çıkmasıyla gerçekleşmiş olmaktadır. Tıpkı Firavun'un Hz. Mûsâ'yı şehirden çıkarma şeklindeki tehdidi ve ardından Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan çıkışı gibi, Hz. Peygamber de Mekke'den çıkarılmış ve her iki çıkarmanın neticesinde de zalimler şehirden çıkarılarak helak bölgesine çekilmiştir. Sonuç olarak öz yurdundan çıkarma tehdidi, Yüce Allah'ın yardımıyla zalimlerin kendi aleyhlerine olacak şekilde vuku bulmuştur. Bu âyette ayrıca ülkesinden çıkarılmak zorunda bırakılan başta

⁴⁵ Adem Yıldırım, *Kur'ân-Sünnet Işığında Cezanın Amacı* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2003), s. 43.

⁴⁶ Ertuğrul Resul, "Kur'ân'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -II-", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2018): 155.

⁴⁷ Sünnetullâh ve Adetullah kavramlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Okşar, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 86-135.

⁴⁸ Halil Aldemir, "Kur'ân'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2016): 57.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 50.

⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 7: 69; Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasit li'l-Kur'âni'l-Kerim*, 8: 143.

Hız. Peygamber olmak üzere müminlere Yüce Allah'ın yardımı, desteği ve sekînesinin ineceği hatırlatılmıştır.

Hız. Peygamber ve ümmetinin çıkarılması Kur'an'da "en hayırlı"lık vasfıyla beraber zikredilmiştir. Âl-i İmrân sûresinde geçen âyette "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz." (Âl-i İmrân 3/110) denilmektedir. Birçok mealde âyette geçen *uhricet* أُخْرِجَتْ kelimesi için; çıkarılmış, ortaya çıkarılmış, meydana çıkarılmış, seçilmiş ve seçilip çıkarılmış şeklinde mana verilmiştir. Hâlbuki bazı hadislerde, insanlar için çıkarılmış kişiler ifadesinin Mekke'den Medine'ye vatanlarını terk ederek Allah yolunda Hız. Peygamber'le hicret etmiş olan muhacirler olduğu ifade edilmiştir.⁵¹ Bu açıklama "vatandan çıkarılma" ve "en hayırlı" olma arasında bir telazümün olabileceğini akla getirmektedir. Hazf ve mecaz öğeleri içeren bu âyette hakkında tefsir geleneği içerisinde birçok yoruma rastlanılmaktadır.⁵² Bu yorumlardan birisi de; vatanlarından çıkarılanların insanlar arasında diğerlerinden farklı özelliklere sahip olduklarının bilinmesi için ortaya çıkarılmasıdır.⁵³ Bir kişinin vatanını terk edip başka yere yerleşmesi, o kişinin kamuoyu tarafından tanınip bilinmesini kolaylaştıracak ve âyette belirtildiği üzere iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme vasfını daha rahat icra etmeleri sonucunu verecektir.

Âl-i İmrân sûresinde "benim için hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların" (Âl-i İmrân 3/195) ifadesiyle aynı olgunun iki farklı yüzü birlikte ifade edilmektedir. İhraç olgusuna Hız. Peygamber'in sözlerinde de rastlanılmaktadır; "Ne güzel bir beldesin, bana ne kadar da sevimli geliyorsun. Şayet kavmim beni senden çıkarmasaydı senden başka bir yeri yurt tutmaz, yuva kurmazdım."⁵⁴ Hicret olgusunda idealize edilmiş, din adına yapılan bir faaliyet söz konusuysen, ihraç ifadesi sürecin reel tarafına, dışardan izlenildiğinde görülen ve fark edilen yönüne değinmektedir. Âyetlerde göç konusunun daha fazla ihraç fiilini kullanmakla beraber çoğunlukla İslam yorum geleneğinde hicret kavramının öne çıkarılması ve hicret şeklinde işlenmesi; vuku bulan olaya ilahî nazarı ifade, Müslümanları edilgenlikten

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud (b.y.: Müessesetür'r-Risâle, 2001), 5: 96; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetür'r-Rüşd, h. 1409), 6: 398; Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli'l-Kur'an*, 7: 101.

⁵² Bu yorumların incelenmesi ve lafziyle ilk muhatapların ne anladığının araştırılması, otantik anlamın tespiti ve sonraki dönemlerde anlam genişlemesine maruz kalan bu lafzın hangi saiklerle bu noktaya geldiği ayrı bir çalışma konusu oluşturacak keyfiyettedir.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 325.

⁵⁴ Tirmizî, "Menâkıb", 68.

kurtarıp etken kıılma ve gerçekten yüz çevirmemekle birlikte pozitif bir yaklaşımın öne çıkarılması olarak yorumlanabilir.

5. İHRAÇ HADİSESİNİN ÖZELLİKLERİ

Araştırma ve incelememiz sırasında Kur'ân'da ihraç hadisesinin bazı hususiyetlerinin öne çıktığı tespit edilmiştir. Bu özellikler, ihraç olayının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

5.1. İhraç Hadisesinin Savaş Sebebi Sayılması

Kur'ân'da ihraç hadisesinin özelliklerine bakıldığında insanları haksız yere vatanlarından çıkarmanın savaş sebepleri arasında zikredildiği görülmektedir. Nitekim bu husus Tevbe sûresinde şöyle ifade edilmiştir: “Yeminlerini bozan, Peygamber'i vatanından çıkarmaya azmeden ve üstelik ilk önce size saldırmaya başlayanlara karşı savaşmaz mısınız?...” (et-Tevbe 9/13). Bu âyette geçen Hz. Peygamber'in vatanından ihraç edilmesi olayının, uğrunda savaşmayı gerektirecek derecede önemli bir savaş sebebi olduğu ve bu fiili yapanlara karşı savaşın teşvik edildiği söylenebilir.⁵⁵

Vatandan çıkarmamak Kur'ân'da peygamberlerden alınan bir söz iken (el-Bakara 2/84) vatanından çıkarılma sonucunda bu suçu irtikâp edenlerin aynı ceza ile cezalandırılacakları bildirilmektedir. “Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı, adam öldürmekten daha ağırdır.” (el-Bakara 2/191). Bir yerden çıkmak orada sahip olduğu maddi ve manevi nimetlerden mahrum olmak ve onları kaybetmek anlamına gelmektedir. İnsanın en son çıkacağı dünya hayatıdır ve tüm sahip olduklarını bırakarak gidecektir. Onun için insanın sahip olduklarını bırakması âyette ölümden daha şiddetli görülmüş ve insana son derece ağır geldiği belirtilmiştir (el-Bakara 2/191). Bu âyette hitap başta Hz. Peygamber ve ashabına, özellikle de muhacirlere yöneliktir.⁵⁶ Âyette geçen, “sizi çıkardıkları yerden” (مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ) ifadesi de Hz. Peygamber ve sahâbilerin Mekke'den çıkarılmak zorunda kaldıklarının bir göstergesidir.⁵⁷ Âyet, sizi çıkardıkları vatanınızdan ve evlerinizden siz de onları çıkarın manasına gelmektedir. Bu âyette ayrıca müşrikleri tehdit,

⁵⁵ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 535.

⁵⁶ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 289; Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*, 3: 565.

⁵⁷ Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimi el-Bustî es-Sicistânî İbn Hibbân, *es-Siretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, çev. Harun Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 96-103.

müminleri teşvik ve Mekke'nin fethinin de müjdesi vardır.⁵⁸ Günümüzdeki terminolojisi ile vatana kastederek gizli ve açıktan ihanet edenlerin vatandaşlıktan çıkarılmaları da bu meyanda ele alınabilir.

Vatandan çıkarmak aynı duruma maruz kalmayı gerektiren bir suç olduğu gibi dinî mesuliyet açısından da büyük bir günahdır. “Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: “O ayda savaş büyük bir günahdır. Allah'ın yolundan alıkoymak, onu inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine engel olmak ve halkını oradan çıkarmak, Allah katında daha büyük günahdır. Zulüm ve baskı ise adam öldürmekten daha büyüktür.” (el-Bakara 2/217). Mescid-i Haram özel hususiyetinden dolayı bütün müminlere açık bir ibadet yeri ve kiblegâhtır. Bu sebeple oraya bütün müminlerin ibadet maksadıyla girme hakkı vardır. Bu hakkı engelleyenler şiddetle kınanmıştır. (el-Hac 22/25). Mescid-i Haram'dan insanları alı koymanın (saddun) ve oradan çıkarmanın (ihrac) küfür olduğu ifade edilmiştir.⁵⁹ Sadece oradan çıkan Muhacirler değil, aynı zamanda Ensar da bu engellemeye maruz kalmıştır. Bu durum ise büyük bir haksızlık ve büyük bir cürüm olarak nitelendirilmiştir. Bu sebeple eğer bir fiil, savaşmaktan daha büyük bir zulüm haline gelmişse, bu fiil savaş sebebi sayılır.

Cihada izin veren âyetin gerekçelerinden birisi de yine müminlerin haksız yere vatanlarından çıkarılmaları olmuştur. Nitekim bu husus Kur'ân'da “Onlar, haksız yere, sırf, “Rabbimiz Allah'tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir.” (el-Hac 22/40) âyetiyle özellikle vurgulanmıştır. Aynı hususla ilgili olarak Bakara sûresinde İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerinin savaş hakkındaki tutumlarının anlatıldığı yerde onlar peygamberlerine şöyle demişlerdi: “Onlar, “Yurdumuzdan çıkarılmış, çocuklarımızdan uzaklaştırılmış olduğumuz hâlde Allah yolunda niye savaşmayalım” diye cevap vermişlerdi.” (el-Bakara 2/246). Savaş emri gelmeden önce Câlut, İsrâiloğulları'nı vatanlarından çıkarmak zorunda bırakacak teşebbüslerde bulunmuş ve onların bir kısmını çocuklarından ayırmıştı. Bu âyette İsrâiloğulları, vatanlarından ihraç edilmelerinin savaşmaları için geçerli bir neden olduğunu peygamberlerine bildirmişlerdir. Ancak neticede onlardan pek azı verdiği sözü tutmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'de savaşmak için bulunduğu bölgeden dışarı çıkmayı ifade eden birçok âyet vardır. (el-Enfâl 8/47; et-Tevbe 9/42, 46, 47, 83; en-Nur

⁵⁸ Tantâvî, *et-Tefsîrül-vasît li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1: 409.

⁵⁹ Nicolai Sinai, “The Unknown Known Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an,” *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Dar El-Machreq 66 (Beyrou 2015-2016): 56.

24/53; el-Haşir 59/12). Bu âyetlerde geçen ihraç kelimelerinin ortak noktası, Allah yolunda evlâdu iyâlden vazgeçerek savaşmak için bulunduğu vatanı terk etmektir. Bu âyetlerde geçen ihraç olayı vatanından çıkarılmaktan ziyade, vatan savunması yapmak için sefer görev emrini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu âyetler, daha çok münafıkların savaşmak için vatanlarını terk etmeyip mazeretler beyan etmeleri ya da farazi savaş olsaydı kendilerinin de gönüllü olarak savaşmak için yurtlarından çıkma fedakârlığını yapacakları konusundaki çelişki ve samimiyezsizliklerini deşifre eden âyetlerdir.

5.2. İhraç Hadisesinin İmtihan Vesilesi Olması

Yüce Allah'ın emirleri doğrultusunda vatandan çıkmayı göze alabilmenin ciddi bir samimiyet testi olduğu söylenebilir. İhraç yoluyla imtihan olma ve arınmadan geçme olgusu Kur'ân'da çok önemsenen bir durumdur. Nitekim Nisâ sûresinde vatanından çıkmayla ilgili olarak Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Eğer biz onlara, "Hayatlarınızı feda edin veya yurtlarınızdan çıkın" diye yazmış olsaydık, içlerinden pek azı hariç, bunu yapmazlardı..." (en-Nisâ 4/66). Yüce Allah bu âyette vatanından çıkmayla, insanın hayatını feda etmesini denk tutmuştur. Çünkü insanın akrabalarını ve komşularını terk ederek vatanından ayrılması, insana ölüm kadar zor gelen bir durumdur.⁶⁰ Âyette geçen "onlar" zamiri, bazı âlimlere göre münafıkları bazılarına göre ise hem münafıkları hem de müminleri işaret etmektedir.⁶¹ Münafıkların gerçek yüzlerinin ortaya çıkması ve samimiyet testinden geçerek varsa imanlarını ispat etmeleri ancak bu zorlu iki emrin yerine getirilip getirilmemesiyle mümkün olacaktır. Bu nedenle Yüce Allah onların iç dünyalarını deşifre ederek, pek azının bu emri yerine getireceğini bildirmektedir. Bazı âlimler münafıklardan farz kılınan emri yerine getiren az sayıdaki grubun emri gösteriş ve riya için yerine getireceğini ifade etmişlerdir.⁶² Münafıklara vatanlarını terk etme emrinin verilmesi durumunda bu iş onlara zor gelecek ve neticede küfürleri ortaya çıkacaktır. Hâlbuki Yüce Allah böyle bir emirle onları mükellef tutmayarak, onların işlerini kolaylaştırmış ve onlara ihlas ile iman etme fırsatı vermiştir.⁶³

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 515; XXII, 63; Emad Yakup Hamatto, *el-İhrâc mine'd-diyâ fi dâvi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu'l-İslamiyye, Gazze, 2004), 33.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 130.

⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 130.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 130.

5.3. İhraç Hadisesinin Lütuf Olması

İnsanın vatanından çıkarılmasının ne denli büyük bir zulüm olduğu ihraç kavramının incelendiği birçok âyette görülmüştü. Hatta vatanından çıkarmanın savaş sebebi olduğu ifade edilmişti. Bununla beraber insanın içinde bulunduğu şartlar gereği kendisinin öz vatanından çıkmak için yollar aradığı görülmüştür. Konuyla ilgili olarak Yüce Allah Nisâ sûresinde şöyle buyurmaktadır: “Size ne oluyor da, Allah yolunda ve “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğruna savaşa çıkmıyorsunuz?” (en-Nisâ 4/75). Bu âyette “halkı zalim olan şu memleketten bizi çıkar” diye dua edenlerin hicret edemeyip de Mekke’de kalan müminler olduğu ifade edilmiştir. Mekkeli müşriklerin bazı müslümanların hicret etmelerine müsaade etmemeleri⁶⁴ ve çeşitli sebeplerden dolayı Mekke’de kalmaları onlar için zulüm olmuştur. Zira onlar hicretten sonra daha da azınlığa düşerek müşriklerin baskıları altında zayıf bir konumda kalmışlardır. Bu zayıf konumda kalan sahâbilerden birisi de Hz. Peygamber’in amcasının oğlu İbn Abbas’tır.⁶⁵ Bir anlamda hicret edenler vatanlarını terk etmiş olmalarına rağmen baskı ve zulümden kurtularak özgürlüğe kavuşmuş, kalanlar ise baskı ve zulüm altında inlemeye devam etmişlerdir. Bu bağlamda düşünüldüğünde baskı ve zulümden kaçıp kişinin öz vatanını terk etmesi kendisi için bir lütuf olmaktadır.

Kişinin öz vatanını terk etmesinin kendisi için lütuf olabilmesi hakkında Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e öğrettiği dua ihraç konusu açısından önemlidir. İsrâ sûresinde geçen âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “De ki: “Rabbim! (Gireceğim yere) doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. (Çıkacağım yerden de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar. Katından bana yardımcı bir kuvvet ver.” (el-İsrâ 17/80). Bu âyette doğruluk içinde çıkış yerinin Mekke, giriş yerinin ise Medine olduğu ifade edilmiştir.⁶⁶ Bu dua, İslâm’ın evrensel boyutta tebliği ve müslümanların barış ve güven içinde yaşamaları için siyasi hâkimiyetin hayati önem taşıdığını düşünen Hz. Peygamber açısından, savunulabilir bir toprak ve İslâm idealine bağlı etkili bir

⁶⁴ Tantâvî, *et-Tefsîrül-vasît li’l-Kur’ânîl-Kerîm*, 3: 220.

⁶⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 534.

⁶⁶ Taberî, *Câmiül-beyân an te’vîlîl-Kur’ân*, 17: 533.

siyasî otoritenin varlığını sağlayacak ayrıca oluşturulacak medeniyetin temel müesseselerin kurulacağı⁶⁷ yeni bir vatan talebi olarak da anlaşılabilir.⁶⁸

5.4. Cehennemden İhracın Talep Edilmesi

Kur'ân'da gidilen yerin pişmanlık yurdu olduğu bildirilen ebedi mekân, cehennemdir. Cehenneme girenler oradan ihraç edilip tekrar dünya vatanlarına dönmek için yalvarmış ve pişmanlıklarını ifade etmişlerdir. Kur'ân'da bu yalvarmalar şu şekilde zikredilmiştir: "Ey Rabbimiz! Bizi buradan çıkar. Eğer (tekrar günaha) dönersek şüphesiz kendimize zulmetmiş oluruz." (el-Mü'minûn 23/107). Onlar cehennemde, "Ey Rabbimiz! Bizi buradan çıkar ki dünyada iken işlemekte olduğumuzdan başka ameller, salih ameller işleyelim" diye bağışırlar. (Onlara şöyle denilir:) "Sizi, düşünüp öğüt alacak kimsenin düşünüp öğüt alabileceği kadar yaşatmadık mı? Size uyarıcı da gelmişti. Öyle ise tadın azabı. Çünkü zalimler için hiçbir yardımcı yoktur." (el-Fâtır 35/37). Suçlular Cehennemden çıkarılma istek ve yalvarmalarının cevabını Yüce Allah Câsiye sûresinde şu şekilde vermektedir: "Artık bugün ateşten çıkarılmazlar ve Allah'ın rızasını kazandıracak amelleri işleme istekleri kabul edilmez." (el-Câsiye 45/35).

5.5. Vatanından İhraç Edilenlere Kur'ân'da Vaad Edilenler

Kur'ân'da çeşitli sebeplerden dolayı, yerini yurdunu, kendi öz vatanını Yüce Allah uğruna terk etmek zorunda kalan müminlere yönelik hem bu dünyada hem de ahirette onları rahatlatacak birçok müjde haber verilmektedir. Bu müjdelerin bir kısmı dünyada peşin olarak vaad edilen müjdeler, bir kısmı da ahirette verilecek olan müjdelerdir.

Dünyada vaad edilen müjdeler arasında, Yüce Allah'ın yardım elinin daima Allah için zorluk çekenlerle ve O'na yardım edenlerle beraber olması (et-Tevbe 9/40), yeryüzünde gidebilecekleri çok sayıda uygun mekânlar bulunması (en-Nisâ 4/97; el-Ankebut 29/56), dünyada yeniden ekonomik imkânlarla kavuşup yeryüzüne mirasçı olacakları (eş-Şuarâ 26/59), fakirlikten kurtulacakları, bol rızıkla ödüllendirilecekleri (en-Nisâ 4/100), korku ve kederden uzak bir yaşama kavuşacakları (el-Maide 5/11), çıkarıldıkları vatanlarındaki yöneticilerin baskılarından kurtulacakları (el-Maide 5/11; en-Nisâ 4/100), güç ve kudret sahibi olacakları (el-Kasas 28/6), örnek şahsi-

⁶⁷ Recep Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit (1927-2011)'in Hadisçiliği* (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi. 2015), 5.

⁶⁸ Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 17: 463.

yetler olacakları ve ülkeye varis kılınacakları (el-Kasas 28/5) ve dinlerini rahatça yaşayacakları imkânlarla kavuşacakları gibi hususlar yer almaktadır.⁶⁹

Vatanından ihraç edilenlere yönelik manevî müjdeler ve ahiret hayatına yönelik mükâfatlar arasında, kötülüklerinin örtüleceği ve günahlarının affedileceği (Âl-i İmrân 38/195), Yüce Allah katında en yüksek dereceye nail olacakları (et-Tevbe 9/20), içinden ırmaklar akan cennette sonsuzlukla mükâfatlandırılacakları (Âl-i İmrân 3/195; et-Tevbe 9/21), gerçek kazanca ve büyük kurtuluşa ulaşacakları (et-Tevbe 9/100) gibi hususlar yer almaktadır.

Yukarıda zikredilen müjdeler, çekilen zorlukların bedelleri olarak görülebilir. Nitekim Araplar, insanın çektiği sıkıntıların zorluğuna göre karşılık göreceğine ilişkin Kur'an ve hadislerden ilham alarak özdeyişler ve veciz sözler ortaya koymuşlardır. Daha çok fıkıh kaideleri olarak kitaplarda geçen bu meşhur özdeyişler; *el-ğurmu bi'l-ğunmi*,⁷⁰ *en-ni'metü bi-kadri'n-nigmeti*,⁷¹ "ne kadar zahmet o kadar rahmet, ne kadar külfet o kadar nimet"⁷² şeklindedir. Bu kaidelere göre mümin, Yüce Allah uğrunda ne kadar fedakârlıkta bulunuyor ve sıkıntı çekiyorsa, onun bedeli olarak da hem bu dünyada hem de ahirette mükâfat o ölçüde yüksek olmaktadır.

SONUÇ

Genel olarak insanlar, özellikle de kültürel kodlarında yer alan vatan sevgisini imandan bir parça olarak gören Müslümanlar için vatanlarından ayrı düşmek büyük bir kayıptır. Kâfirler de Müslümanları inançlarından döndürmek için bu hassasiyeti tarih boyunca kullanmaya çalışmışlardır.

Kur'an-ı Kerim'de ihraç kavramı birçok manaya gelmekte ve vatandan ihraç konusu da çok yönlü olarak yer almaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da vatanından çıkarılma;

- 1- Kibirlenmekten dolayı vatanından çıkarılmak (Şeytan),
- 2- Yüce Allah'ın buyruğunu dinlememek sebebiyle vatanından çıkarılmak (Hz. Âdem ve Havvâ),
- 3- Azap mahallinden kurtulmak için vatanından çıkarılmak (Hz. Lût, Hz. Şuayb ve yanlarındaki inananlar),

⁶⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*, 7: 402.

⁷⁰ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm=Tefsîrül-menâr* (b.y.: el- Heyetü'l Mısriyyetü'l Âmmetu li'l-Kitâb, 1411/1990), 11: 352; Ahmed Zerkâ, *Şerhü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* (Dümeşk Dârü'l-Kalem, 1989), 437.

⁷¹ Zerkâ, *Şerhü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 441.

⁷² Mecelle fıkıh kaideleri içerisinde, 87. kural, *الْعَمَلُ بِالْعَمَلِ*, 88. kural ise *بِقَدْرِ النِّعْمَةِ وَالنِّعْمَةُ بِقَدْرِ الْعَمَلِ* şeklinde geçmektedir.

4- Hak karşısında çaresiz kalanların gerçeği gizleyerek kamuoyu oluşturmak için yaydığı vatanından çıkarılma söylemi (Firavun tarafından),

5- Azap mahalline çekilmek için vatanından çıkarılmak (Firavun ve askerleri),

6- Dininden dolayı ve dinden döndürmek için vatanından çıkarılmak (Hz. Muhammed ve önceki ümmetler),

7- İnançlı insanların bir tehdit ve zulüm yoluyla sürgün edilerek vatanlarından çıkarılması (Mekkeli Müslümanlar),

8- Zalimler için hak edilmiş bir ceza olarak vatanından çıkarılmak (Mekkeli Müşrikler) gibi manalara geldiği görülmüştür.

Kur'ân'da vatandan çıkarma hadisesi neredeyse ölümle denk sayıldığı için aynı zamanda savaş sebebi kabul edilmiştir. Vatandan çıkarmayla ilgili verilen örneklerde Yüce Allah'ın vatandan çıkarma zulmünü işleyenleri layık oldukları şekilde, cezanın suça uyumu zirve noktada gösterilmektedir. Bu suçu işleyenlerin ilk olarak dünyada cezalandırıldıkları ahirette ise ayrıca azaba uğrayacakları bildirilmektedir.

Kur'ân'da müminlerin vatanlarından çıkışı, kimi zaman imanlarını test etme noktasında önemli bir imtihan vesilesi olmuş, kimi zaman da müminler hakkında Yüce Allah'ın bir lütfu olarak ortaya çıkmıştır. Kur'ân'da önceki peygamberler ve kavimleri arasındaki ihraç hadiselerinin daha çok Mekkî sûrelerde geçtiği, Hz. Peygamber ve Ehl-i kitap hakkındaki ihraç hadiselerinin ise daha çok Medenî sûrelerde geçtiği tespit edilmiştir. Önceki peygamberlerin vatanlarından çıkışı, Hz. Peygamber ve ashabına hatırlatılarak adeta kendilerinin başına da benzeri hadiselerin gelebileceğine dair zihinsel ve psikolojik bir hazırlık yapılmıştır. Böylece müminlerin her türlü sıkıntıya katlanmaları gerektiği vurgulanarak vatanlarını kaybedenlere bunun neticesinde ebedî kalacakları Cennet vatan olarak müjdelenmiştir.

Kur'ân her çağa hitap eden ve çağların problemlerine çözümler sunan bir kitap olması hasebiyle, günümüzde yaşanan göç, zorunlu göç ve vatanından ihraç edilme gibi güncel problemlere de çözümler sunmuştur. Bu bağlamda Kur'ân'da ihraç hadisesinin iyi anlaşılmasının, ihraç olayını bizzat yaşayanlara teselli, bu olaya şahit olanlara da yapılması gerekenlere teşvik için pek çok çözümler sunacağı görülmüştür.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-hâşiyeti'l-mushafü's-şerîf*. 3. Baskı. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1991.

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavud. B.y.: Müessesetür'r-Risâle, 2001.
- Aldemir, Halil. "Kur'ân'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*. 3/4 (2016): 49-67.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-seb'i'l- mesânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h.1415.
- Apaydın, Halil. "Ruh Sağlığı - Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010): 59-77.
- Atar, Fahrettin. "Sefer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 294-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Benek, Mehmet Munir. *Kur'ân-ı Kerîm'de Uluhiyyetle İlgili Azamet Cemi'nin Özellikleri*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2006.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l İslamiyye, t.s.
- Bilgin, Recep. *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit (1927-2011)'in Hadisçiliği*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi. 2015.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Bozkurt, Nebi. "Tarihi Değiştiren Yolculuk". *Hicret*. Ed. Muhammed Bedirhan. 131-135. İstanbul: TÜRKKAD, 2015.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. B.y.: Dâru Tavgi'n-Necât, 1422/2002.
- Bursevî, İsmâil Hakkî el-Halvetî. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.s.
- Cezûlî, Ahzemî Sâmiün. *el-Hicretu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, Şeriketü'r-Riyâd, 1996/1417.
- el-Mâturîdî, Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünne)*. Thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Erdoğan, Suat. *Kur'ân Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Hamatto, Emad Yakup. *el-İhrâc mine'd-diyâ fi davi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'l-İslamiyye, Gazze, 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h.1409.
- İbn Hibbân, Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimi el-Bustî es-

- Sicistânî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*. çev. Harun Bekiroğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. 'Alî Ebu'l-Fadl Cemâluddîn el- Ensârî er-Ruveyfî'î el-İfrîkî. *Lisânu'l-'arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dâr Sâdır, h. 1414.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Karaman, Hayrettin.- Çağrııcı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi-Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Kaya, Murat. *Kur'ân'da Allâh'a Ait Azametli İfadeler (Bunların Tahlili Ve Orijinal Bir İcaz Vechi Olarak Temellendirilmesi)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Kinnevcî, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han. *Fethü'l-beyân fî makâsıd'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Koenig, H. G. "Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice". *Southern Medical Journal*. 97/12 (2004): 1194-1200.
- Köylü, Mustafa. "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23. (2007): 65-92.
- Köylü, Mustafa. "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi". *OMU İlahiyat Fak. Dergisi*. 28. (2010): 5-36.
- Köylü, Mustafa. "Kur'an'da Ruh Sağlığı". *OMU İlahiyat Fak. Dergisi*. 31. (2011): 5-37.
- Kubeysî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûatü'l-kelîmeti ve ehavâtiha fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 2. Baskı. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zülâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2003.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. Thk. Abdullah Mahmud. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs, h. 1423.
- Okşar, Yusuf. *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999. Sağaltıcı, Eser. *Suriyeli Mültecilerde Travma Sonrası Stres Bozukluğu Taraması*. Uzmanlık Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2013.
- Şahan, Ramazan. *Kur'an-ı Kerim'de Lut (a.s.), bununla ilgili İsrâiliyyât ve günümüze*


- mesajları (bir konu tefsiri denemesi)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Resul, Ertuğrul. "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -II-", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7. (2018): 145-173.
- Rızâ, Reşid. Muhammed. *Tefsîrü'l-menâr*. B.y.: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l Âmmetu li'l-Kitâb, 1411/1990.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an'da İstihza (Küçümseme)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Sinai, Nicolai. "The Unknown Known Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Dar El-Machreq. 67. (Beyrout 2015-2016): 47-96.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmiü'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tantâvî, Muhammed. *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiü's-sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 3. Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yıldırım, Adem. *Kur'an-Sünnet Işığında Cezanın Amacı*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmudî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't- te'vîl*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h.1407.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhü'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1989.

OSMANLI SON DÖNEMİ HADİS MÜELLİFLERİNDEN ERMENEKLİ SÜLEYMAN SIRRI EFENDİ'NİN HAYATI

ONE OF THE HADITH AUTHORS OF THE OTTOMAN EMPIRE'S LATE PERIOD:
ERMENEKLİ SULEYMAN SIRRI EFENDİ'S LIFE

MUSTAFA ORAL

ARŞ. GÖR., KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ,
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
mustafaoral@kmu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6026-0475>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
16 Temmuz / July 2018

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Oral, Mustafa, "Osmanlı Son Dönemi Hadis Müelliflerinden Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi'nin Hayatı [One of the Hadith Authors of the Ottoman Empire's Late Period: Ermenekli Suleyman Sirri Efendi's Life]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology, 5/9(Aralık/December 2018): 515-536.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. Allrights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



OSMANLI SON DÖNEMİ HADİS MÜELLİFLERİNDEN ERMENEKLİ SÜLEYMAN SIRRI EFENDİ'NİN HAYATI*

Öz

Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi, Osmanlı son döneminde hadislerin Türk toplumuna aktarılması için çaba sarfeden ilim adamlarından biridir. Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi ilk eğitimini memleketi olan Ermenek'te almıştır. Ermenek'te ilk tahsilini tamamladıktan sonra eğitimini tamamlamak üzere İstanbul'a gelen Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi, Ermenekli Mehmed Ayni Efendi başta olmak üzere devrin önemli ilim adamlarından dersler almış, bu dersleri başarıyla tamamlayarak icâzetler elde etmiştir. Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi, son derece başarılı bir öğrenim hayatı yaşamıştır. Öğretim hayatı da öğrenim hayatı gibi başarılı geçen Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi, hadis, tefsir, fıkıh, Arap dili, kelim, mantık ve siyer alanlarında telif veya tercüme olmak üzere on yedi tane eser vücûda getirmiştir. Bu yoğun telif çalışmalarının yanında özel okullarda ve devlet okullarında çeşitli ders vererek, idarî ve adli görevlerde bulunarak, Maârif Nezâreti başta olmak üzere birçok heyette âzâlık yaparak devletine hizmet etmiştir. Bu hummalı gayretlerinden ötürü de gümüş liyakat madalyası ve dördüncü rütbeden Mecidi Nişanı ile ödüllendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ermenekli, Süleyman Sırrı, Mehmed Ayni, Meşârik

ONE OF THE HADITH AUTHORS OF THE OTTOMAN EMPIRE'S LATE PERIOD: ERMENEKLİ SULEYMAN SIRRI EFENDI'S LIFE

Abstract

Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi lived in the last period of the Ottoman Empire and made an effort to express hadiths to Turkish society. Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi received his first education in his hometown of Ermenek. He had his first education in Ermenek and moved to Istanbul to complete his education. He met with many notable scholars, like Ermenekli Mehmed Ayni Efendi, and when he took lessons from them and accomplished the lessons, he graduated (took *icaze*). Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi lived an extremely successful learning life. By teaching succesfully as well as studying Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi, wrote books many area like hadith, commentary, fiqh, arabic, teology, logic and life of the prophet. His studies reached the number of seventeen. Beside his intense workings. He lectured in private and public schools. And also he worked in administration and judgement positions, he had membership in many committees, like ministry of education. Insum he did services to his country. By virtue of his intense works he received silver medal and fourth degree Mecidi Nişan as gift.

Keywords: Hadith, Ermenekli, Süleyman Sırrı, Mehmed Ayni, Mesharik

* Bu makale, 2016 yılında tamamladığımız "Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi ve Kifâyetü'l-Müntehî alâ Kifâyetü'l-Mübtedî Adlı Eserinin Tahkiki" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is based on the master's thesis which we completed in 2016 entitled "Ermenekli Suleyman Sirri Efendi and Edition Criticism of his work "Kifaya al Muntahi ala Kifayat al Mubtedi".

GİRİŞ

Rasûlullah'ın (sav) sözlerinin anlaşılmasıyla ilgili ilmî çabalar sahâbe döneminden bu yana devam edegelmiştir. Zira hadisler, dinin ikinci kaynağı olan sünneti tespit için en mühim araç konumundadır. İlk dönemden itibaren hadisler lafız, mana, maksat, muhteva ve îrâb bakımından anlaşılmaya ve başkalarına açıklanmaya çalışılmıştır. Sadet asrında sahâbiler anlayamadıkları hadisleri Rasûlullah (sav)'e sorarak öğrenmekteydiler. Mesela bir gün Efendimiz, “*Hastalığım bulaşması, karın kurdu ve baykuş (uçsuzluğu) diye bir şey yoktur.*” buyurmuş, Efendimizin maksadını tam olarak anlayamayan bir bedevî Efendimize, “Ya Rasûlallah! Benim develerimin durumu nedir o halde? Ceylan gibi kumda yatıyorlardı. Sonra uyuz deve geldi ve aralarına katıldı. Sonra hepsini uyuz etti.” diye sordu. Bunun üzerine Efendimiz de ona, “*Peki ilk (uyuz olana hastalığı) kim bulaştırdı?*” diyerek cevap vermiştir.

Rasûlullah (sav)'den sonra da sahâbiler anlamadıklarını birbirlerine sormuşlar, yanlış anlaşıldığını düşündükleri sözleri de düzeltmişlerdir. Mesela Hz. Ömer'in (ö. 23/644) vefât edeceği anlaşıldığı zaman Hz. Suheyb (ö. 38/659) gözyaşlarına boğulmuştur. Hz. Ömer ona, “*Ey Suheyb! Rasûlullah (sav) 'Ailesinin ağlaması üzerine ölü azap görür' buyurduğu halde sen benim için ağlıyor musun!*” demiştir. Bunun üzerine İbn Abbas (ö. 68/687-88) bunları Hz. Âişe (ö. 58/678)'ye zikretmiş, o da şöyle demiştir, “*Allah Ömer'e rahmet etsin! Vallahi Rasûlullah (sav) 'Muhakkak ki Allah mü'mine ailesinin kendisine ağlamasından dolayı azab eder.' buyurmamıştır. Fakat Rasûlullah (sav), 'Muhakkak ki Allah ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle kâfirin azabını artırır' demiştir.*”¹

Hadisleri anlama çabaları tâbiîn ve tebe'î tâbiîn dönemlerinde de artarak devam etmiştir. İmam Mâlik'in (ö. 179/795), hadis rivayetine aşırı düşkün yeğenlerine rivayeti azaltıp hadisleri anlamaya çalışmalarını tavsiye etmesi de bunun örneklerinden biridir.²

Daha sonra şerh faaliyetinin başlangıcı kabul edilen tasnif dönemiyle birlikte hadisler, tasnif edilen eserlerde, yerleştirildikleri bölümlerle ve bab başlıklarıyla açıklanmaya başlanmıştır. Bu dönemin ardından ise genel kabul gören eserler üzerine müstakil şerh çalışmaları yapılmaya başlanmıştır.³

¹ Buhârî, “Cenâiz”, 33.

² Zişan Türcan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2008), 13.

³ Zişan Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, *HÜİFD* 8/16-2 (2009): 121.

Hadisleri anlamının bir başka yönünü ise tercüme çalışmaları oluşturmaktadır. Çünkü “*Ben, tüm insanlara gönderildim!*”⁴ diyen bir peygamberin mesajının Arap olmayan insanlara ulaştırılması mecburiyeti, tercüme faaliyetini zorunlu kılmıştır. Tercüme çalışmalarının şifahî olarak fetihlerle birlikte başladığını söyleyebiliriz. Fakat tercüme hadislerden oluşan ilk müstakil eseri tespit edemedik. Bununla birlikte Yusuf Has Hâcib’in (ö. 469/1077) *Kutadgu Bilig*’deki şiirlerinde hadisleri manen kullandığını⁵, Kaşgarlı Mahmud’un (ö. 494/1101) *Dîvânu Lüğâti’t-Türk*’te kelimelerin açıklamasında ayet ve hadislerden yararlandığını⁶, Mevlânâ’nın (ö. 672/1273) eserlerinde hadisleri Farsçaya tercüme edip şerh ettiğini⁷, Yunus Emre’nin (ö. 720/1320) de hadisleri manen şiirlerinde yoğun olarak kullandığını⁸ bilmekteyiz. Edip Ahmed Yüknêkî (ö. [?]) ise *Atebetü’l-Hakâyık*’ta hadisleri tercüme ederek işlemiştir. Onun bu çalışması hadislerin Türkçeye tercüme edilmesi için atılan ilk önemli adım sayılmaktadır.⁹ Bu dönemden sonra Türkçeye kırk hadisler tercüme edilmeye başlamıştır. Türkçeye tercüme edilen ilk kırk hadis, Kerderli Mahmûd b. Ali (ö. [?])’nin tercüme ettiği *Nehcü’l-ferâdis*’tir.¹⁰

Kısaca başlangıcını vermeye çalıştığımız Rasûlullah (sav)’ın hadislerini

⁴ Müsned, 4: 472.

⁵ Örnek olarak şu beyitleri verebiliriz:

“*Kim evlik alayın tise törtte taş/Adın almaz evlik aya erde baş*” (Evlenmek isteyen kimseler şu dört çeşit kadınla evlenirler, ey erkeklerin ileri geleni.); “*Biregü bay evlik tiler üstikip/Taki biri körklüg tiler köz tikip*” (Biri zengin kadın ile evlenmek ister; biri güzel olmasını ister ve ona göz diker.); “*Taki bir uruglug tüp aslı kolur Ulugluk atınga küvenür bolur*” (Bir başkası soyu-sopunun asil olmasını ister ve bu asalet payesi ile iftihar eder.); “*Taki biri yinçke sakınuk tiler Anı balsa terkin angar öz ular*” (Başka biri de çok takva sahibi olmasını arzular; onu bulunca, kendisini ona derhâl kapıtır.); “*Bularda talusın ayaayın sanga Kisi algı erse kulak tut manga*” (Bunlardan hangisinin daha iyi olduğunu sana söyleyeyim; evlenmek istersen, bana kulak ver.); “*Aya bay tilegı sen evlik talu Bulun bolmagıl sen ay bilgı tolu*” (Ey seçkin ve bilgili insan, sen zengin bir kadın ile evlenmek isteyerek kendini onun esiri durumuna sokma.); “*Bedütgey tilin köngli nengke bolup Kötürgü kerek neng tilese kolup*” (O malına güvenerek, dilini uzatır; o birçok şeyler ister ve onun bütün bu arzularını yerine getirmek icap eder.); “*Aya tüp tilegı bedüklük bile/Uçuz kılmağı öz bedük tüp bile*” (Ey asalet ve büyüklük arayan insan, bu asil aile içinde küçük mevkie düşme.); “*Uruglug tarıglıg bedükler tili Bedükrek bolur bolma evçi kulı*” (Soyu-sopu büyük olan kimseler yüksekten konuşurlar; sen kadın esiri olma.); “*Ay yinçke sakınuk tilegı mal Munı balsa buldug bu tört neng tükel*” (Ey alacağı kadının takva sahibi olmasını isteyen beyzede, böylesine rastlarsan, her dört şeyi de bir arada elde etmiş olursun.); “*Kalı bulsa edgü sakınuk tışı Yava kılma algıl ay edgü kişi*” (Eğer iyi ve takva sahibi bir kadın bulursan, bu fırsatı kaçıрма, derhâl evlen, ey iyi insan.) (bk. Fatma Albayrak - Nilüfer Serin, “Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme’de Kadın Algısı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (2015): 21-22)

Görüldüğü gibi Yusuf Has Hâcib burada Rasûlullah (sav)’ın, “*Kadın dört şey için nikâhlansın: malı, soyu, güzelliği ve dini. Sen dindâr olanına bak, yoksa kaybedersin.*” (Buhârî, “Nikâh”, 16) hadisinin manasını nazma çekmektedir.

⁶ Mustafa S. Kaçalın, “Dîvânü Lüğâti’t-Türk”, *DİA*, 9: 448.

⁷ Abdülkadir Palabıyık, “Mevlana ve Hadis Şerhi: Mesnevî’nin I. Cildinde Başlık Olarak Yer Alan Hadisler Bağlamında Bir Değerlendirme”, *DEÜİFD* 24 (2006): 5.

⁸ Adem Çalışkan, “Yunus Emre Divanı’nda Hz. Peygamber’in Hadis-i Şerifleri”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 28/3 (1992): 120.

⁹ Tuncer Gülensoy, “Atebetü’l-Hakâyık”, *DİA* 4: 51.

¹⁰ Cemal Aksu, “Hanîf’in Manzum Kırk Hadis Tercümesi Şerhi”, *İlmî Araştırmalar* 17 (2004): 19.

anlama ve açıklama çalışmaları günümüze kadar devam edegelmiş ve her zaman da devam edecektir. Biz bu makalemizde Rasûlullah'ın hadislerinin anlaşılması için eser telif etmiş ve Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış bir hadis müellifi olan Ermenekli Süleyman Sırrı Efendinin hayatını araştıracağız. Süleyman Sırrı Efendi, Osmanlı medreselerinde okutulan¹¹ ve Anadolu'da en çok şerhi yapılan¹² hadis eserlerinden biri olan *Meşâriku'l-envâr'ı İdâhu'l-Meşârik Sertâcu'l-Mefârik*¹³ adıyla Türkçeye tercüme edip açıklamıştır. Süleyman Sırrı Efendi'nin eserlerini ve *İdâhu'l-Meşârik*'taki hadis metodunu müstakil bir makalede ele alacağımız için bu makaleyi Süleyman Sırrı Efendinin hayatına tahsis ettik.

1. ADI VE DOĞUMU

Süleyman Sırrı Efendi, sicill-i ahvâl defterindeki malumata göre 1271/1855 senesinde,¹⁴ İstanbul Müftülüğü meşihat arşivindeki kendi doldurduğu sicil kaydına göre ise 1267/1851 yılında¹⁵, o zamanlar İçel sancağına¹⁶ bağlı Ermenek¹⁷ kasabasında doğmuştur. Ermenek'te doğması sebebiyle Ermenekli diye anılmıştır. Süleyman Sırrı'nın daha çok İçelli Süleyman Sırrı Efendi diye tanındığını söyleyenler olmuşsa da¹⁸, icâzetnâmelerinde ve eserlerinde *el-Ermenâkî (Ermenekli)* nisbesi daha çok görülmektedir. Kendisini sadece, öğrencisi Eskişehirli Muhammed Râsih Efendiye verdiği icâzetnâmede ve *Medhal-i Fikh* isimli eserinde *İçelli* olarak takdim etmektedir.¹⁹

Süleyman Sırrı Efendi, *Kifâyetü'l-Müntehâ*'nin sonunda kendi soy ağacını şu şekilde vermektedir “Süleyman Sırrı b. Abdullah b. Zühdü b. el-

¹¹ Salih Karacabey, “Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi'nde Hadis Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999): 149-170

¹² Zişan Türçan, “Anadoluda Hadis Şerhçiliği”, *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Gelenegi ve Daru'l-Hadisler*, (Çankırı, 2011) 341.

¹³ Söz konusu eserin mahtût istinsah nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi Bölümü V3907-42 numarada bulunmaktadır. Mustafa Tevfik Amasyalı tarafından istinsah edilen nüsha 846 varaktır. Eser kütüphane kayıtlarında “*Tacü'l-Mefarik fi İzahil-Meşarik li's-Saggani*” başlığıyla kaydedilse de istinsah nüshasının mukaddimesinde “*İdâhu'l-Meşârik Sertâcu'l-Mefârik*” başlığı bulunmaktadır.

¹⁴ İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri Arşivi (İMŞSA), *Sicill-i Ahvâl Dosyası* nr: 3428

¹⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Sicill-i Ahval Defteri* DH. SAİD 72/107.

¹⁶ “İçel sancağı, batıda Alanya burnundan doğuda Lamas suyuna kadar (Alata çayının batısında) Toros dağları ile Akdeniz arasında uzanıyordu. Sancağın en önemli merkezleri Ermenek, Mut, Silifke ve Anamur şehirleriydi.” (Şenol Çelik, “İçel”, *DİA*, 21: 450.)

¹⁷ Ermenek, Güney Anadolu coğrafi yapısı içinde, önceden Konya'ya bağlı iken 1989 yılında Karaman'a bağlanmış bir ilçedir. Doğusunda Mut, güneyinde Gülnar-Anamur, batısında Alanya, kuzeyinde Hadim-Bozkr ile sınırları vardır.

¹⁸ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, (İstanbul: 1996), IV: 314.

¹⁹ Süleyman Sırrı, *İcâzetname*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 2715; Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fikh*, (İstanbul: 1340), iç kapak.

Hâc Hüseyin Hüsni¹. Her ne kadar burada babasını Abdullah b. Zühdü olarak zikretse de bunun bir zühûldan veya matbaa hatasından ibaret olduğu kanaatindeyiz. Çünkü diğer eserlerinde ve öğrencilerine verdiği üç icâzetnâmede babasının Abdullah Zühdü Efendi olduğunu yine bizzat kendisi kaydetmekte olup arşiv kayıtlarında da bu şekilde kayıtlıdır.²

Süleyman Sırrı Efendinin babası Abdullah Zühdü Efendi, ticaret erbabı bir zât idi.³ Eşi Nesime Hanım'dır (ö. 1936). Çocukları ise ileride kısaca hayatlarından bahsedeceğimiz ünlü vali Tevfik Sırrı Gür (ö. 1953), Ayşe Saadet (Suat) İnceler (ö. 17.08.1984) ve Fatma Vesile Gop (ö. 1964)'tur.

2. TAHSİL HAYATI

Ermenek Kasabası'ndaki sibyan mektebinde⁴ başlangıç seviyesindeki ilimleri okuduktan sonra medreseye girerek burada sarf ve nahiv ilimlerini okumuştur. Daha sonra Ermenek Kasabası'ndaki rüşdiye mektebine girip eğitim süresi içerisinde burada verilen dersleri almıştır. Eğitim süresinin sonunda ise mezuniyet imtihanına girip 10 Cemâziyelevvel 1287 (7 Ağustos 1870) tarihinde diploma almıştır. Rüşdiye mektebinden sonra tekrar medreseye girip alet ilimlerinden mantık, dini ilimlerden de o zamanki sistem üzere Mülteka'ya⁵ kadar olan dersleri görmüştür. Daha sonra ise eğitimini tamamlamak üzere 10 Cumâde'l-ülâ 1287/8 Ağustos 1870 tarihinde Dersaadet'e (İstanbul) geldi.⁶ İstanbul'a kim vesilesiyle ve nasıl geldiğini bilmemekteyiz. Geline Mukaddes Gür, onun bir arkadaşıyla birlikte genç yaşta İstanbul'a geldiğini söylemiştir.⁷

Sicill-i Ahvâl defterinde mekteb-i rüşdiye şehâdetnâmesini alıp İstanbul'a gittiği kaydedilmiştir.⁸ Sadık Albayrak ise onun sibyan mektebini Ermenek'te bitirip medreseye girdiğini, mantık ve *Mülteka* isimli

¹ Süleyman Sırrı, *Kifâyetü'l-müntehâ şerhu Kifâyeti'l-mübtedî*, (İstanbul: 1312), 176.

² BOA, *Sicill-i Ahval*, DH.SAİD 72/107; Süleyman Sırrı, *el-İcâze*, Milli Kütüphane, nr. 7048;

³ BOA, *Sicill-i Ahval*, DH.SAİD 72/107.

⁴ "Her yerleşme yeri ile büyük şehirlerin her mahallesinde açılan Sibyan Mektepleri, okuma çağına gelen 5-6 yaşlarındaki çocukların devam ettikleri yerlerdir." (Ateş, İbrahim, "Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları.", *Vakıflar Dergisi*, 1982, 14: 50.) Bu mekteplere, taş mekteb, darü't-ta'lim, muallimhâne ve muallihâne-i sibyan da denilmekteydi. (İsmail Kara- Ali Birinci, *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sibyan Mektepleri*, (İstanbul: 2005) 7).

⁵ *Mülteka'l-ebhur*, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) telif ettiği Hanefî fıkıh eseridir.

⁶ İMŞSA, *Sicill-i Ahvâl*, nr. 3428

⁷ Aslan, Dursun, *Tevfik Sırrı Gür ve İçel valiliği* (Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2001), 11.

⁸ *Sicill-i Umûmî Defteri*, nr. 72.

esere kadar burada okuyup daha sonra İstanbul'a gittiğini söylemektedir.⁹ Albayrak'ın sözünü ettiği medrese Tol (Musa Bey) Medresesi¹⁰ olmalıdır.

İstanbul'da, Bâyezîd dersiâmlarından Ermenekli Mehmed Aynî Efendinin derslerine devam etmiştir.¹¹ Hocalarını tanıtırken daha geniş bahsedeceğimiz üzere Süleyman Sırrı Efendi ilminin çoğunu Mehmed Aynî Efendiden tahsil etmiş ve kendisine diğer hocalarından daha çok hürmet göstermiştir. Aynî Efendiden icâzetnâme almış ve ilmî olarak Hâdimî, İbn Hacer el-Askalânî, Fîrebrî, Buhârî, Cürcânî, Kazvîni, Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî, Cüveynî, Şâfiî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe, Hammâd b. Süleymân, İbrahim en-Nehâ'î, Alkame, Abdullah b. Mesûd ve Ali b. Ebî Tâlib gibi birçok önemli zevâtın içerisinde bulunduğu beş tarikli bir icâzet ile Rasûlullah (sav)'e ulaşan silsilenin halkalarından birisini teşkil etmiştir.¹²

Mehmed Aynî Efendi dışında Ermenekli Ökkeş Efendi Zâde, Ermenekli Hacı Abdurrahmân Efendi, Ermenekli Hacı Mustafa Efendi, Çankırlı Kara Ali Efendi, Boyabatlı Deli Osman Efendi, Çankırlı Hacı İbrâhim Efendi, Amasyalı Abdülkerîm Efendi, Ankaralı Abdullah Hulûsî Efendi gibi hocalardan da ders almıştır.¹³ Tahsilinden sonra ruûs imtihanına¹⁴ girip başarılı olarak rûmî 1296/ m. 1880 yılında Bâyezîd Camii'nde müderrisliğe başlamıştır.¹⁵

3. HOCALARI

3.1. Ermenekli Mehmed Aynî Efendi

Süleyman Sırrı Efendi İstanbul'ageldikten sonra Bâyezîd Dersiâmlarından Ermenekli Mehmed Aynî Efendi'nin derslerine devam etmiştir. Bu hocasından icâzet almıştır.¹⁶ Süleyman Sırrı Efendinin Mehmed Aynî Efendiden aldığı icâzete ulaşamadık. Süleyman Sırrı Efendinin, öğrencisi Yozgatlı Ömer Fevzi'ye verdiği icâzetnâmede Mehmed Aynî Efendiye diğer hocalarından çok daha fazla hürmet ettiğini görmekteyiz. Söz konusu icâzetnâmede di-

⁹ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 314.

¹⁰ Karamanoğlu Musa Bey tarafından 740/1339 tarihinde yaptırılmıştır. Ermenek ilçe merkezinde bulunmaktadır. (Çiftçiöğlu, İsmail, "Ermenek'te Emir Musa Bey Medresesi (Tol Medrese) ve Vakfiyesi", *İlmî Araştırmalar*, 12 (2001): 75.

¹¹ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV: 314.

¹² Süleyman Sırrı, *el-İcâze*, Milli Kütüphane, 7048.

¹³ Süleyman Sırrı, *el-İcâze*, Milli Kütüphane, 7048.

¹⁴ Medresede yedi yıl mülâzemet (öğrencilik) yapanların girdiği inhâ (mezuniyet) imtihanıdır. Bu imtihanı genellikle Şeyhülislamlar yapardı. Söz konusu imtihanı kazananlar ruûsanâil olurlar ve Rûznâmçe-i Hümâyun'a kaydedilirlerdi. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III: 71).

¹⁵ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV: 314.

¹⁶ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV: 314.

ğer hocalarını zikrettikten sonra Mehmed Aynî Efendiden, “Benim ve herkesin hocası, efendim, dayanağım, muhakkiklerin burhâmı, müdakkiklerin sultânı, tüm sermâyemin sâhibi, vakar ve temkîn âbidesi, yakîn dairesi anahtarlarının sahibi, mebânî (lafızlar) ve me’ânî (anlamlar) haremlerinin imamı, feyiz ve emel deryalarının dizgini, ilim kalelerinin kilitlerini açan, konuşma ve anlama yurtlarının ganimetini bahşeden, eşi benzeri bulunmayan, eşini ve benzerini hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın duymadığı...” gibi birçok medh u senâ ifadeleriyle bahsetmektedir.

Mehmet Aynî Efendi, 1279/1863 senesinde müderris olmuştur. 1287/1870 senesinde huzur dersleri¹⁷ takririne başlayıp 1313/1895 senesinden vefatına kadar huzur dersleri takririne devam etmiştir. Yine 1313/1895 yılında Meclis-i Mesâlih-i Talebe âzâlığına tayin edilmiştir.¹⁸

İlmî rütbesi Musıla-i Sahnâ¹⁹ terfi eden Aynî Efendi 1317/1899 senesinde Anadolu Kazaskerliği görevine getirilmiştir. Huzur dersleri takriri ve kazaskerliği görevlerini ifa ederken 12 Recep 1318 (5 Ekim 1900) tarihinde vefat etmiştir.²⁰

3.2. Ermenekli Hüseyin Efendi

Süleyman Efendi, yukarıda mezkûr icâzetnâmelerde hocalarını zikrederken Hüseyin Efendiyi de medhu sena ile zikretmesine karşın kendisinden hangi ilimleri tahsil ettiği konusunda bir bilgi vermemektedir.

3.3. Ermenekli Ökkeş Efendi Zâde

Süleyman Sırrı Efendi, talebelerine verdiği icâzetnâmelerde Ökkeş Efendi Zâdeyi de zikretmektedir. Ökkeş Efendi Zâdenin Kur’ân hâfızı olduğunu ve akranlarını ilmî meselelerde aştığını söylemektedir.

3.4. Ermenekli Hacı Abdurrahmân Efendi

Süleyman Efendi, söz konusu icâzetnâmelerde Hacı Abdurrahman Efendi’nin itkân, tahkik ve tedkik ehli, engin bilgiye sahip bir âlim olduğunu, ilim ve irfân sahibi olduğunu ifade etmektedir. “İlim ve irfan ile iki kanatlı” tabirini kullanmasından Abdurrahman Efendinin aynı zamanda tasavvuf ehli bir zât olduğunu anlamaktayız.

¹⁷ “Osmanlılar’da 1759’dan 1924 yılında hilafetin kaldırılmasına kadar ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleri.” (Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *DA* 18: 441).

¹⁸ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, III: 39.

¹⁹ “İstanbul ruûs derecelerinden bir rütbenin adıydı. Sahn-ı Seman’dan sonra gelirdi.” (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II: 585).

²⁰ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, III: 39.

3.5. Emenekli Hacı Mustafa Efendi

Hacı Mustafa Efendiden de, yüce makamlara ve ulvî mertebelere erişmiş, muhakkikler deryâsı olarak söz etmektedir. Bu sözlerden Mustafa Efendinin de tasavvuf ehli bir zat olduğunu söyleyebiliriz.

3.6. Çankırlılı Kara Ali Efendi

Sözkonusu icâzetnâmelerde hocalarını zikrederken Kara Ali Efendiyi de överek yâd etmekle birlikte kendisine dair başka bir bilgi vermemektedir.

3.7. Boyabatlı Deli Osman Efendi

İcâzetnâmelerde Boyabatlı Deli Osman Efendinin de tahkik ve tetkik ehli bir zât olduğunu, delil ve burhânları temyîze muktedir bir âlim olduğunu ifade etmektedir.

3.8. Çankırlılı Hacı İbrâhim Efendi

Süleyman Sırrı Efendi, Hacı İbrahim Efendiyi medhu senâ etmekle birlikte onu tanıtacak herhangi bir bilgi vermemektedir.

3.9. Amasyalı Abdülkerîm Efendi

İcâzetnâmelerde Abdülkerîm Efendiden “ilmin feyiz nurlarının kaynağı, insânî kemâlâtın pınarı” övgüsüyle bahseden Süleyman Sırrı Efendi herhangi bir ayrıntı vermemektedir.

3.10. Ankaralı Abdullah Hulûsî Efendi

Süleyman Sırrı Efendi, mezkûr icâzetnâmelerde Abdullah Hulûsî Efendinin furû ve usûl nehirlerinin menbai, menkûl ve ma'kûl deryalarının buluşma noktası ve belâğat deryâlarında ğark olduğunu söylemektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Abdullah Hulûsî Efendi fıkıh, fıkıh usûlü, belâğat ilimleri ile diğer aklî ve naklî ilimlerde engin bilgiye sâhip bir âlimdi.

4. ÖĞRENCİLERİ

4.1. Hüseyin Fehmî Efendi

Bezzâz Ahmet Ağa'nın oğludur. 16 Haziran 1278 tarihinde Ermenek'te doğmuştur. Süleyman Sırrı Efendi'den ferâiz ve 'ulûm-i 'âliye (İslâmî ilimler)

icâzetnâmesi almıştır. 8 Haziran 1318 tarihinde Ermenek'te müderrisliğe başlamıştır. 1325 yılında Konya Ereğlisi müderrisliğine tayin edilmiştir.²¹

4.2. Yozgatlı Seyyid Ömer Fevzî b. Mustafa

Süleyman Sırrı Efendi, Yozgatlı Ömer Fevzi Efendiye verdiği ve Milli Kütüphanede 7048 numarada kayıtlı olan icâzetnâmede, onun aklî ve naklî ilimlerde usûlüyle furûuyla, tefsîriyle hadisiyle ehliyeti hâiz olduğunu ve bu sebeple kendisine icâzet verdiğini beyan etmektedir.

Daha sonra da kendisinin icâzet aldığı hocalarını zikretmektedir. Hocalarını zikrettikten sonra ise Yozgâdî'yi övmekte ve ona nasihatler etmektedir. Ahlâkî öğütlerinden sonra ilmî konularda öğütler vermekte ve mütâlaalarında tahkik ve tedkiki esas almasını, sadece ibarenin zâhiriyle yetinmemesini, ilmî vazifelerin yanı sıra teheccüd, kuşluk, evvâbın namazlarını, eyyâmu'l-bid, pazartesi ve Dâvûd (as) oruçlarını ihmal etmemesini tavsiye etmektedir. Aklî ve naklî ilimlerin asıl hedefinin kulun Allah Teâlâyı bilmesi, kendini bilmesi ve kul ile Allah arasındaki hakları bilmesi olduğunu söylemektedir.

İcâzetnâmenin en sonunda ise diğer eserlerinde de gördüğümüz "Süleymân Sırrı" nakışlı mührü yer almaktadır.

4.3. Ankaralı Hacı Hâfız Refî Efendi

1282/1866 yılında Ankara'da doğdu. İlk tahsilinden sonra Kur'an-ı Kerim'i ezberleyip Sarı Hatip Medresesi'ne girdi. Daha sonra İstanbul'a gidip Emekli Süleyman Sırrı Efendi'den 1313/1895 yılında icâzet aldı. 1314/1896 yılında Bâyezîd Câmii'nde dersiâm oldu. Ayrıca, Medâris-i Âliye usûlî fıkıh müderrisliği, medâris müfettişliği de yapmış ve 1334/1915 yılından itibaren üç yıl huzur derslerine katılmıştır. Sahn Medresesi'nde tefsir müderrisliği yapmıştır. 1335/1919 senesinde vefat etmiştir.²²

4.4. Mustafa Remzi b. Muharrem el-Hüseynî

Süleyman Sırrı Efendi'nin Mustafa Remzi Efendiye verdiği icâzetnâme, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Osman Huldi Öztürkler Bölümü 371 numarada bulunmaktadır.

Bu icâzetnâmede de Süleyman Sırrı Efendinin diğer icâzetnâmelerindeki bilgilerin aynısı bulunmaktadır. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan icâzetnâme daha sonra müellifin kendi ismini zikredip öğrencisi Musta-

²¹ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, II: 110.

²² Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I", *DEÜİFD* 15 (2002): 81.

fa Remzi Efendiye övmesi, onun aklî ve naklî ilimlerin usûlüyle furûyuyla, tefsîriyle hadîsiyle hepsinde ehliyete nâil olduğunu söylemesi, sonra kendisini Rasûlullah'a bağlayan beş tarikli icâzet silsilesini zikretmesi, daha sonra talebesine önce kalbî, sonra amelî sonra da ilmî nasihatler etmesi, en sonunda da hamdele ve salveyle sona erer.

İcâzetnâmenin sonunda 11 Cemâziye'l-Evvel 311 tarihi görülmektedir. Süleyman Efendi her eserinde olduğu gibi bu eserini de isminin nakşedildiği mühürle mühürlemeyi ihmal etmemiştir.

4.5. Eskişehirli Muhammed Râsîh b. Abdullah Efendi

Müellifin, Eskişehirli Muhammed Râsîh Efendiye verdiği icâzetnâme Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü 2715 numarada bulunmaktadır.

Süleyman Sırrı Efendinin tüm icâzetlerinde, yukarıda zikredilen, Yozgatlı Seyyid Ömer Fevzî b. Mustafa'ya ve Mustafa Remzi b. Muharrem el-Hüseynî'ye verdiği icâzetlerdeki üslûb kullanılmaktadır. Bu icâzetnâmede de diğerlerindeki üslubu görmekteyiz. Bir farkla ki müellif kendisini diğer eserlerinde gördüğümüz gibi *el-Ermenâki* nisbesiyle değil; *el-İç-İli* (*İçelli*) nisbesiyle takdîm etmektedir.

4.6. Hüseyin Hüsameddin Yasar

5 Kasım 1869'da Amasya'da doğdu. Babası Hacı Mehmet Ağa, annesi Zahide Hanımdır. 1879 yılında Amasya'da Balcı Mektebi'ne giderek hafızlık eğitimiyle öğrenim hayatına başlamıştır. Daha sonra 1883 yılında mektebi rüşdiyeye girmiş ve 1887 yılında rüşdiyeyi bitirmiştir. Daha sonra tahsilini ilerletmek için İstanbul'a gelerek Süleyman Sırrı Efendi'nin de içinde bulunduğu birçok âlimden ders almıştır.²³

5. EĞİTİM-ÖĞRETİM VE İDARİ GÖREVLERİ

Bu başlık altında Süleyman Sırrı Efendi'nin titizlikle yürüttüğü, bu titizliği ve özverisinin sonucunda da dördüncü dereceden Mecîdî Nişanı ile taltif edildiği ilmî ve idârî görevleri ele alınacaktır.

²³ Feyzi Çimen, "Divânü Lügâti't-Türk Üzerine İlk Dizin: Divân Anahtarı ve Hüseyin Hüsameddin Yasar'ın İlmî Kişiliği, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1 (2013): 137-138.

5.1. Eğitim-Öğretim Görevleri

Süleyman Sırrı Efendi'nin ifâ ettiği on farklı ilmî görev tespit ettik. Bunlara kısaca değineceğiz.

5.1.1. Beşiktaş Mekteb-i Rüşdî-i Askerîsi Arapça Muallimliği

Farklı ilim dallarından imtihana girerek 24 Şaban 1293 (13 Eylül 1876) yılında, altı yüz kuruş maaşla Beşiktaş Mekteb-i Rüşdî-i Askerîsi'nin Arapça muallimliğine tayin edilmiştir. Kendi doldurduğu sicil kaydından anlaşıldığına göre ilk devlet görevi budur.²⁴

5.1.2. Bâyezîd Dersiâmlığı

Daha önce de belirttiğimiz üzere medrese tahsilinden sonra ruûs imtihanına girip başarılı olan Süleyman Sırrı Efendi, 1296/1878 yılında Bâyezîd Camii'nde müderrisliğe başlamıştır.²⁵

Kifâyetü'l-müntehî'nin tahkikinde esas aldığımız tebyiz nüshasının sonunda, bu eserin tebyizinin 5 Cemâziye'l-Âhir 1298 (5 Mayıs 1881) tarihinde tamamlandığı kaydedilmiştir. Bu tarih Süleyman Sırrı Efendinin Bâyezîd Câmii'nde tedrise devam ettiği dönemdir. Söz konusu eseri burada verdiği derslerde okutmak için telif etmiş olması muhtemeldir.

5.1.3. İbtidâ-i Hâric İstanbul Müderrisliği

13 Şaban 1300 (19 Haziran 1883) yılında İbtidâ-i Hâric²⁶ İstanbul Müderrisliği²⁷ görevine getirilmiştir.²⁸

5.1.4. Mekteb-i İ'dâdiyye-i Harbiyye-i Şâhâne Sınıf-ı Mahsûs-i Arabî Muallimliği

Süleyman Sırrı Efendi, 1310 yılında yayınlanan *Mantık* eserinin kapığında Mekteb-i İ'dâdiyye-i Harbiyye-i Şâhâne Sınıf-ı Mahsûs-i Arabî Muallimi unvanıyla takdim edilmektedir. 1310'lu yıllarda bu görevi ifa ediyor olmalıdır.

²⁴ BOA, *Sicill-i Ahval*, DH.SAİD 72/107-108; İMŞSA, *Sicill-i Ahvâl*, 3428.

²⁵ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, II: 110.

²⁶ Medreselerdeki üç tahsil derecesinden ilk mertebenin unvanıydı. Buna "hâric medresesi" de denilirdi. Yedi yıl mülâzemet (öğrencilik) yapanlar ruûs sınavına girer, başarılı olanlar ibtidâ-i hâric medresesine tayin edilirdi. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II: 15).

²⁷ Müderrislik, rütbe-i râbiadan (dördüncü rütbe) bir unvandır ve protokolde askerî hiyerarşideki alay *eminliğine* (binbaşı ile yüzbaşı arasındaki subaylık) denktir. (Veli Ertan, "Osmanlı Devleti'nde İlimiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri", *DİD* 26/4: (1990), 107.

²⁸ BOA, *Sicill-i Ahval*, DH.SAİD 72/107-108.

Arşiv belgelerinde ise, “Mekteb-i İ'dâdî-i Harbî-i Şâhâne Arabî Muallimi Süleyman Sırrı Efendi'nin terfisi”²⁹ konulu belge bu görevine işaret etmektedir.

5.1.5. Mekteb-i Nûmûne-i Terakkî³⁰ Mantık Muallimliği

1310 yılında yayınlanan mantık eserinin kapağında bu unvânla anılmaktadır. 1310'lu yıllarda bu görevi ifa ediyor olmalıdır. Söz konusu mantık eserini de burada okutmak için kaleme almış olduğu izahtan varestedir.

5.1.6. Mekteb-i Nûmûne-i Terakkî Tatbîkât-ı Arabiyye Muallimliği

Mantık eserinin kapağında mantık muallimliği yanında tatbîkât-ı Arabiyye muallimliği de yaptığı söylenmektedir. Dolayısıyla 1310'lu yıllarda bu mektepte Arapça dersleri de vermekteydi.

5.1.7. Mekteb-i Hukûk-i Şâhâne Kitâbü'n-nikâh Muallimliği

Mekteb-i Hukuk birinci sınıfına bir şube açılması üzerine³¹ 29 Rebiulâhir 1314 (18 Ağustos 1898) yılında memuriyetlerine ilave olarak Mekteb-i Hukûk-i Şâhâne³² Kitâbü'n-nikâh muallimliğine tayin edilmiştir.³³

Hulâsatü'l-muhtâreyn isimli eserini bu mektepte ders kitabı olarak okutmak için kaleme almıştır.³⁴ *Kenzü'l-Akâid* isimli kelim eserini de bu dönemde yazmış ve söz konusu eser 1315 yılında Ahter Matbaası'nda, 1316 yılında da Mahmud Bey Matbaası'nda olmak üzere iki kere tab' edilmiştir. Yine bu dönemde (1315 yılı) ilmî rütbesi Süleymâniyye³⁵ terfi edilmiştir.³⁶

5.1.8. Dârülfünun Ulûm-i Dîniyye Muallimliği

19 Cümâde'l-âhire 1318 (14 Ekim 1900) tarihinde altı yüz kuruş maaş-

²⁹ BOA, İ.TAL., 305.

³⁰ “Numune-yi Terakki, Osmanlı Devleti döneminde açılan ilk özel İslam mekteplerinden biridir. 1884'te Mehmet Nadir Bey tarafından açılmıştır. O dönemde bu mektep özel okulların öncüsü olarak kabul edilmektedir. Matematik eğitimine verdiği önemden dolayı ön plana çıkmaktadır.” (Songül Keçeci Kurt, “Osmanlı Devleti'nde Türklerin Açtığı Özel Mektepler”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/19 (2012): 116).

³¹ Ali Adem Yörük, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 104.

³² Darülfünun-i Sultânî'deki hukuk mektebinin ihtiyacı karşılama yetersiz kalması sonucu 1880 yılında kurulan ve aynı yıl öğrenci alıp eğitime başlayan hukuk mektebi (fakültesi) dir. 1881 yılında Mektebi Sultânî'deki hukuk mektebi de Adliye Nezâreti'ne bağlı hukuk mektebine nakledilerek, iki hukuk mektebi birleştirilmiştir. (Nuran Koyuncu, “Hukuk Mektebinin Doğuşu”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 16/3 (2012): 176.)

³³ BOA, *Sicill-i Ahval*, DH. SAİD 72/107-108.

³⁴ Süleyman Sırrı, *Hulâsatü'l-muhtâreyn* (b.y., y.y., 1324): 4.

³⁵ “Osmanlı eğitim sisteminde Süleymaniye Medresesi'nin hâmise-i Süleymâniyye'den sonraki üçüncü derecesi.” (İpşirli, *Huzur Dersleri*, 330).

³⁶ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, II: 110.

la diğer memuriyetlerine ilave olarak Dârülfünun ‘Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şûbesi fıkıh muallimliğine tayin edilmiştir.³⁷

1328/1910 yılında basılan *Vesîletü’l-felâh*’ın ve 1329/1911 yılında bu eserin müstakil olarak basılan bölümlerinin kapağında bu unvanına değinilmektedir.³⁸

Süleyman Sırrı Efendi, 1329/1911 yılında Dârülfünun muallimliğinden emekliliğe ayrılmıştır.³⁹

5.1.9. İstanbul Sultânîsi Ulûm-i Dîniyye Muallimliği

1328/1910 yılında basılan *Vesîletü’l-Felâh*’ın kapağında Süleyman Sırrı Efendi, “İstanbul Sultanisi⁴⁰ ulûm-i dîniyye muallimi” unvanıyla takdim edilmektedir. Başka bir kaynakta bu görevine rastlayamasak da Süleyman Efendinin 1328/1910 yılında bu görevi ifa etmekte olduğunu söyleyebiliriz.

5.1.10. Vâizlik

Arşiv belgelerinde bu görevine ve maaşına işaret edilmektedir.⁴¹ Vaaz uslûbunda hazırladığı *Esbâbu’l-felâh* isimli eseri bu görevi ifâ ederken yazmış olmalıdır.

5.2. İdarî Görevleri

5.2.1. Tetkik-i Müellefât-ı Şer’iyye Meclisi Âzâlîği

2 Rebiulevvel 1308 (16 Ekim 1890) Perşembe günü fahri olarak, Tetkik-i Müellefât-ı Şer’iyye Meclisi⁴² âzâlîğine tayin edilmiştir.⁴³ Bu görevi yürütmekte iken 13 Cumâde’l-âhire 1309 (14 Ocak 1892) Perşembe günü ilmi rütbesi hareket-i hârice terfi etmiştir.

5.2.2. Maârif Nezâreti Encümen-i Teftîş ve Muâyene Âzâlîği

15 Cümâde’l-âhire 1312 (12 Aralık 1894) Perşembe günü irâde-i seni-

³⁷ BOA, *Sicill-i Ahval*, DH.SAİD 72/107-108.

³⁸ Süleyman Sırrı, *Vesîletü’l-felâh* (İstanbul: y.y., 1328); Süleyman Sırrı, *Kitâbü’t-Tahâre*, (İstanbul: y.y., 1329); Süleyman Sırrı, *Kitâbü’s-Savm*, (İstanbul: y.y., 1329); Süleyman Sırrı, *Kitâbü’z-Zekât*, (İstanbul: y.y., 1329); Süleyman Sırrı, *Kitâbü’l-Hac*, (İstanbul: y.y., 1329).

³⁹ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, II: 110.

⁴⁰ “Fransız eğitim sistemine göre 1868’de İstanbul’da açılan orta dereceli öğretim kurumu.” (Adnan Şişman, “Galatasaray Mekteb-i Sultanisi”, *DİA*, 13: 323).

⁴¹ BOA., *BEO*, 510.

⁴² Tetkik-i Müellefât Komisyonu, padişah iradesi ile 1895 yılında kurulan, haftada iki kere toplanmak ve Encümen-i Teftîş ve Muâyene Heyeti’nin inceleyip basımına izin verdiği Arapça, Türkçe ve Farsça kitapları tekrar inceleyerek onay vermek ile görevlendirilen komisyondur. Tetkik-i Müellefât-ı Şer’iyye Komisyonu ise bu komisyona paralel olarak çalışan bir komisyondur. (Uğur Ünal, *Meclis-i Kebîr-i Maârif*, (Ankara: y.y., 2008), 41.)

⁴³ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, II: 110.

ye (padişah emri) ile Maârif Nezâreti Encümen-i Teftiş ve Muâyene Heyeti⁴⁴ âzâlığına nakledilmiştir.⁴⁵ Bu görevi icra ettiği dönemde, 21 Ramazan 1315 (13 Şubat 1898) Pazar günü ilmî rütbesi Süleymaniye derecesine terfi etmiş; yazdığı eserlerden ve görevlerindeki üstün gayret ve başarılarından dolayı 22 Muharrem 1313 (15 Temmuz 1895) Pazartesi günü ise gümüş imtiyaz madalyası ve dördüncü rütbeden Mecîdî Nişân'ı ile ödüllendirilmiştir. Tüm bunlar Süleyman Sırrı Efendinin bu dönemde yoğun bir telif çalışması ve devlet hizmeti içerisinde olduğunu göstermektedir.

5.2.3. İzmir Kadılığı

1316 yılında zilkade ayının başlarında (13 Mart 1899) aylığı üç bin iki yüz kuruş maaşla, uhdesine bilâd-ı mahrecten⁴⁶ İzmir Mevleviyeti⁴⁷ pâyesi (kadılık makamı) tevcih edilmiştir.⁴⁸ Bu, Süleyman Sırrı Efendinin ilk kadılık görevidir. Çünkü Unan'ın verdiği bilgiye göre mahrec mevleviyetleri (kadılıkları) yüksek rütbeli müderrisliklerden ilk olarak kadılığa çıkılan makamdır.⁴⁹

5.2.4. Bursa Kadılığı

8 Şevval 1319 (18 Ocak 1902) Cumartesi günü, uhdesine Bilad-ı Hamseden Bursa payesi tevcih edilmiştir.⁵⁰ Süleyman Sırrı Efendinin Bursada bizzat kadılık mı yaptığı yoksa kadılık yapmayıp sadece bu payenin maaşını mı aldığı konusunda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Fakat Uzunçarşılı'nın verdiği bilgiye göre "Bilâd-ı hamse mevleviyetlerine (kadılıklarına) tayin edilecek zât önce bunun pâye rütbesini alır, sonra isterse bilfiil tayin olur ve⁵¹ müddeti olan bir seneyi tamamladıktan sonra *bilâd-ı hamse mâzûlû* sayılarak Haremeyn mevleviyeti için sıra bekler ve önce ha-

⁴⁴ Encümen-i Teftiş ve Muâyene Heyeti, Telif ve Tercüme Cemiyeti ile Matbaalar İdaresi'nin birleştirilmesiyle oluşturulan (Mahmud Cevat, *Maârif-i Umûmiye Nezareti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı -XIX. Asır Osmanlı Maârif Târihi-*, haz. Taceddin Kayaoğlu, Ankara 2001, 194.) ve Osmanlı Devleti sınırları içerisinde basılmak istenen Türkçe, Rumca, Farsça, Arapça, Bulgarca, Ermenice kitap ve broşürleri incelemek, yabancı devletlerden gelen kitapları gümrüklerde kontrol etmek ve bütün okulları teftiş etmek üzere 31 Aralık 1881 tarihinde kurulan heyettir. (Ünal, *Mecâlis*, 41)

⁴⁵ BOA, *Sicill-i Ahval Defteri*, DH. SAİD 72/107-108.

⁴⁶ Mahrec mevleviyeti statüsündeki şehirler başlangıçta Galata, Halep, İzmir, Kudüs, Selanik, Tırhala Yenişehri'di. Daha sonra bunlara Eyüp, Girit, Sofya, Trabzon ve Üsküdar eklendi. (Fahri Unan, "Mevleviyet", *DİA*, 29: 467.)

⁴⁷ "Osmanlı ilmiye teşkilatında yüksek dereceli kadılıklar için kullanılan bir terim." (Unan, "Mevleviyet", 29: 467.)

⁴⁸ BOA, *Sicill-i Ahval*, DH. SAİD 72/107-108.

⁴⁹ Unan, "Mevleviyet", 29: 467.

⁵⁰ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, II: 110.

⁵¹ Burada ve bağlacının bulunması cümle mantığıyla çelişki arz etmektedir. Doğrusu "veya" olmalıdır.

remeyn pâyesini alırdı.”⁵² Süleyman Sırrı Efendinin Haremeyn Mevleviyeti pâyesine de nâil olduğunu göz önünde bulundurursak bu durumda onun, sadece Bilâd-ı Hamse Mevleviyeti pâyesini almakla yetinmiş ve bilfiil kadı-lık yapmamış olduğunu söyleyebiliriz.

Bu mevleviyet, “rütbe-i sâniye (ikinci rütbe) sınıf mütemayizi olup askerlik mesleğinde teşrifat bakımından miralayın (albay) karşılığı” idi.⁵³

5.2.5. Meclis-i Kebîr-i Maârif Âzâlığı

23 Cemâziyelahir 1323 (25 Temmuz 1905) tarihinde, Süleyman Sırrı Efendi'nin, Meclis-i Maârif azâlığına tayin edildiği gazetelerde ilan edilmiştir.⁵⁴

İlginçtir ki, Süleyman Sırrı Efendi, 1316/1898 yılında basılan *Teshîlü'l-lehce ve's-sarf* isimli eserin kapağında bu unvan ile takdim edilmektedir. Buradan, onun bu yıllarda söz konusu görevi ifa ettiği sonucuna varmamız kaçınılmazdır. Şu halde Süleyman Efendinin bu göreve iki kere getirildiği, birincisinin eserin basıldığı döneme, ikincisinin de resmi gazetede ilan edilen tarihe tekâbül ettiği sonucuna varmaktayız.

5.2.6. Kütüb-i Dîniye ve Şer'iyeye Tetkik Heyeti Riyaseti

11 Ramazan 1320 (12 Aralık 1903) Cuma günü, Maârif Nezâreti'nin tavsiyesi ve padişah emri ile Kütüb-i Dîniye ve Şer'iyeye Tetkik Heyeti başkanlığına atanmıştır.⁵⁵ Söz konusu heyet 1903 yılında kurulmuş olup bir başkan, bir mümeyyiz ve dört üyeden oluşmaktaydı. Süleyman Sırrı Efendi bu komisyonun ilk başkanı idi. Bu görevini 1905 yılının sonlarına kadar yürütmüştür. Heyetin mümeyyizi Ali Efendi, üyeleri ise Abdülkadir Nuri Efendi, Hacı Kamil Efendi ve Mehmed Esad Efendi idi.⁵⁶

Süleyman Sırrı Efendi bu görevi ifa ettiği dönemde 11 Ramazan 1324 (29 Ekim 1905) tarihinde, evi eşyalarıyla birlikte yanmıştır. Mali açıdan zor günler geçiren üstad, Maarif Nezareti bünyesinde kurulan Teshîlât Sandığı'ndan on beş bin kuruş borç almıştır.⁵⁷

⁵² Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: y.y., 1988), 100.

⁵³ Ertan, “Osmanlı Devleti'nde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri”, 108.

⁵⁴ BOA, *MEMKT*, 872.

⁵⁵ BOA, *Sicill-i Ahval*, DH. SAİD 72/107-108.

⁵⁶ Ünal, *Mecâlis*, 41.

⁵⁷ BOA, *İ.MF*, 12; BOA, *BEO*, 2821.

5.2.7. Haremeyn Kadılığı

12 Ramazan 1321 (2 Aralık 1903) Çarşamba günü, Haremeyn-i Muhteremeyn Mevleviyeti pâyesi uhdesine tevcih olunmuştur.⁵⁸ Haremeyn (Mekke ve Medîne) Mevleviyeti, İstanbul Mevleviyeti'nden sonraki en yüksek derecedeki kadılık unvânı idi.⁵⁹ “Bu rütbe, rütbe-i ûlâ (birinci rütbe) sınıf-ı sâni (ikinci sınıf) olup askerlik mesleğinde karşılığı mirlivâlık (paşa - general)” idi.⁶⁰

Uzunçarşılı'nın verdiği bilgiye göre bu pâyeyi hak edenler ister gidip bizzat kadılık yapar, isterse de pâyesini almakla yetinirlerdi.⁶¹ Süleyman Sırrı Efendinin bizzat kadılık yapıp yapmadığını tespit edemedik.

Kelam ilmine dair kaleme aldığı *Miftâhu'l-Akâid* isimli eserin Haremeyn Mevleviyeti pâyesine nâil olduğu 1321/1903 yılında basıldığını görmekteyiz.

5.2.8. Meclis-i Maârif Âzâlılığı

2 Rebiulevvel 1325 (15 Nisan 1907) Pazartesi günü, aldığı maaş değişmeksizin Meclis-i Maârif (Millî Eğitim Bakanlığı) âzâlığına nakledilmiştir. 10 Receb 1326/8 Ağustos 1908 tarihinde yapılan Maârif tensikâtında (düzenlemesinde) âzâlıktan kadro dışı kalmıştır.⁶²

5.2.9. Darulmuallimîn Müdürlüğü

1 Şaban 1326 (29 Ağustos 1908) cumartesi günü Darulmuallimîn Müdürlüğü'ne atanmıştır.⁶³

6. ALDIĞI MADALYA VE NİŞAN

22 Muharrem 1313 (15 Temmuz 1895) pazartesi günü, telif ettiği *Kifâyetü'l-müntehî*, *Hulâsatü'l-efkâr* ve *Esbâbu'l-felâh* eserlerinden ve görevlerindeki üstün gayret ve başarılarından ötürü Maârif Nâzırı Zühdü'nün

⁵⁸ BOA, *Sicill-i Ahval*, DH. SAİD 72/107-108.

⁵⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 99; Ertan, “Osmanlı Devleti'nde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri”, 109.

⁶⁰ Ertan, “Osmanlı Devleti'nde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri”, 108.

⁶¹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 100.

⁶² BOA, *Sicill-i Ahval*, DH. SAİD 72/107-108.

⁶³ BOA, *ME.MKT.*, 1074.

tavsiyesi üzerine gümüş liyakat madalyası⁶⁴ ve dördüncü rütbeden Mecîdi nişanı⁶⁵ ile taltîf edilmiştir.⁶⁶

Süleyman Sırrı Efendi bu dönemde eser telifine vakit ayıramayacak kadar yoğun idari ve tedris faaliyetleri içerisinde idi.⁶⁷ Bu yoğun çabaları ve üstün hizmetleri sebebiyle bu dönemde ilmî rütbesi hareket-i hârice⁶⁸ terfi etmiş, 1310/1894 yılında Maârif Nezâreti Encümen-i Teftiş ve Muâyene âzâlığına nakledilmiş, 1313/1895 ve 1314/1898 yılında memuriyetlerine ilave olarak Mekteb-i Hukûk-i Şâhâne kitâbü'n-nikâh muallimliğine tayin edilmiştir. Bu hummalı çalışmalar sebebiyledir ki söz konusu madalya ve nişana layık görülmüştür.

7. VEFÂTI

Osmanlı Devleti'nin son dönemi hadis müelliflerinden ve devlet adamlarından biri olan, hayatını eğitim-öğretim ve devlet hizmetleriyle dopdolu geçiren, birçok eser telif edip sayısız başarıya ve taltife mazhar olan Ermenekli Hafız Hacı Süleyman Sırrı Efendi, 28 Ağustos 1931 yılında vefât etmiş, cenazesi Beyazıt'taki Yahnikapan Mahallesi'ndeki⁶⁹ evinden kaldırılarak Merkez Efendi Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedilmiştir.⁷⁰ Kabri, Merkez Efendi Camii avlusundan kabristana açılan kapıdan girdikten sonra sağ taraftan ikinci patikanın baş taraflarındadır. Aile kabristanında kendisi ile birlikte Eşi Nesime Hanım (ö. 20.08.1936), kızları Ayşe Saadet İnceler (ö. 18.07.1973) ve Fatma Vesile Gop (ö. 09.10.1964) ile H. Sadettin Geredel (ö. 18.07.1973)'in mezarları da bulunmaktadır.

⁶⁴ Liyakat Madalyası: 25 Ramazan 1308 (4 Mayıs 1891) tarihinde sadakat ve şecaat gösterenlerin bu iyi hareketlerini takdir ve emsalini teşvik maksadıyla çıkarılmıştır. Altın ve gümüş olmak üzere iki çeşitti. Madalya Osmanlı tebasından hangi sınıftan olursa olsun sadakat ve şecaat gösterenlere bazen padişah huzurunda doğrudan bazen de padişah tarafından aracı ile verilirdi. Madalya teberrüken saklanmak üzere varislere geçer, hatta bu vasıfları taşıyan evlatlardan takma ruhsatı isteyenlere takma hakkı verildiği de olurdu. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II: 367-368).

⁶⁵ Mecîdi Nişanı: 18 Eylül 1852 tarihinde Sultan Abdülmecid'e nisbetle hazırlanan nişanlardır. Halk arasında mecidiye nişanı olarak da bilinir. Beş dereceden oluşmaktaydı. Kayd-ı hayat şartıyla verilirdi. Bu nişan iyi hizmetlerde bulunanlara verilirdi. Fakat bu nişan askerlerin sulh zamanında, ilmiye ve mülkiye mensuplarının da yirmi sene devlet hizmetinde bulunmaları şarttı. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II: 428).

⁶⁶ Osmanlı'da en çok rastlanılan nişan türlerinden biri, Sultan Abdülmecid adına düzenlenmiş olan Mecidiye Nişanıdır. H.1268'de (1851-1852) senesinde beş dereceli olarak tesis edilmiştir. (Eralp, 2002: 684)

⁶⁷ BOA, *Sicill-i Ahval Defteri*, DH. SAİD 72/107-108.

⁶⁸ Süleyman Sırrı, *Hulâsa*, 116.

⁶⁹ Hareket-i hâric, Kanûni Sultan Süleyman zamanında Süleymâniye Medresesi'nin binasından sonra on ikiye çıkarılan tarik-i tedris (okutma yolu) silsilesinin ikinci mertebesindeki müderrislere verilen unvandır. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I: 740)

⁷⁰ Şu anda Yahnikapan Sokak'ın bulunduğu muhit olmalıdır.

⁷¹ Cumhuriyet Gazetesi, 29 Ağustos 1931, "Tedfin", 4.

8. ÇOCUKLARI

Hacı Süleyman Sırrı Efendinin, eşi Nesime Hanım (20.08.1936)'dan üç çocuğu olmuştur. En büyükleri Fatma Vesile Gop, ortancaları Tevfik Sırrı Gür, küçük çocuğu ise Ayşe Saadet İnceler'dir.⁷¹ İki kızı hakkında yeterli araştırma yapma imkânı bulamadık. Aile kabristanındaki mezar taşlarının üzerindeki yazıya göre Fatma Vesile Gop 1890 yılında doğmuş, 9 Ekim 1964 tarihinde vefat etmiştir. Ayşe Saadet İnceler ise 1901 yılında doğmuş, 17 Ağustos 1984 tarihinde vefat etmiştir. Oğlu Tevfik Sırrı Gür'ün hayatı hakkında daha geniş bilgi vermeye çalışacağız.

Tevfik Sırrı Gür, 1892 yılında İstanbul'da doğmuştur. Soğuk Çeşme Askeri Rüştiyesi'nde ve İstanbul İdadisi'nde, daha sonra da Mülkiye Mektebi'nde okumuştur. İlk devlet hizmetine, 12 Ocak 1912 tarihinde İstanbul maiyet memurluğu ve Kabataş Sultanisi tarih öğretmenliği vekilliği ile başlamıştır. Birçok kaymakamlık ve valilik görevlerinde bulunmuştur.

Tevfik Sırrı Gür, Arapça, Farsça ve Almanca bilmekteydi. Fazıla ve Melike isminde iki kızı vardı. 28 Şubat 1959 tarihinde kalp krizi geçirerek vefat etmiştir. Cenazesi, 2 Mart 1959 tarihinde Hacı Bayram Camii'nde kılınan öğle namazını müteakip Cebeci'deki Asri Mezarlığa defnedilmiştir.⁷²

SONUÇ

Makalemizde Osmanlı son döneminde önemli hadis eserlerinden Meşâriku'l-envâr'a şerh yazmış bir ilim adamı olan Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi'nin hayatını ele aldık. Son derece gayretli ve velûd bir ilim adamı olduğunu görmüş olduk. İlk eğitimini memleketi olan Ermenek'te tamamlamış, bununla yetinmeyip ilmi birikimini artırmak için İstanbul'a gitmiştir. Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi, Ermenekli Mehmed Aynî Efendi başta olmak üzere birçok ilim adamından dersler almış, bu dersleri başarıyla tamamlayarak icâzetler elde etmiştir. Son derece velûd bir âlim olan Süleyman Sırrı Efendi, hadis, tefsir, fıkıh, Arap dili, kelam, mantık ve siyer alanlarında telif veya tercüme olmak üzere on yedi tane eser telif etmiştir. Bu yoğun telif çalışmalarının yanında özel okullarda ve devlet okullarında çeşitli dersler vererek, idarî ve adlî görevlerde bulunarak, Maârif Nezâreti başta olmak üzere birçok heyette âzâlık yaparak devletine hizmet etmiştir.

⁷¹ Aslan, Dursun, *Tevfik Sırrı Gür*, 11.

⁷² Aslan, Dursun, *Tevfik Sırrı Gür*, 13-39.

Bu özverili gayretlerinden ötürü de gümüş liyakat madalyası ve dördüncü rütbeden Mecîdî Nişânı ile ödüllendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb Arnaût, Âdil Mürşid v.dğr.), Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2001.
- Aksu, Cemal. "Hanîf'in Manzum Kırk Hadis Tercümesi Şerhi". *İlmî Araştırmalar*, 2004, 17: 17-34.
- Albayrak, Fatma-Serin, Nilüfer. "Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme'de Kadın Algısı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, 8/37: 16-37.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul 1996, IV.
- Aslan, Dursun. *Tevfik Sırrı Gür ve İçel valiliği*. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2001.
- Ateş, İbrahim. "Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları". *Vakıflar Dergisi*, 1982, 14: 29-92.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *BEO*, 510.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *BEO*, 2821.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *İ.MF*, 12;
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *İ.TAL.*, 305.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *MF.MKT.*, 1074.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *MF.MKT.*, 872.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Sicill-i Ahvâl Defteri*, DH.SAİD 72/107-108.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dâru Tavkî'n-Necât, y.y., ts. *Cumhuriyet Gazetesi*, 29 Ağustos 1931, "Tedfin", 4.
- Çalışkan, Adem. "Yunus Emre Divanı'nda Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifleri". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1992, 28/3: 119-125.
- Çelik, Şenol. "İçel". *DİA*, 21: 450.
- Çiftçioglu, İsmail. "Ermenek'te Emir Musa Bey Medresesi (Tol Medrese) ve Vakfı-yesi". *İlmî Araştırmalar*, 2001, 12: 73-82.
- Çimen, Feyzi. "Dîvânü Lügâti't-Türk Üzerine İlk Dizin: Dîvân Anahtarı ve Hüseyin Hüsameddin Yasar'ın İlmî Kişiliği". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1: 136-151.
- Ertan, Veli. "Osmanlı Devleti'nde İlmîye Sınıfının Rütbe ve Payeleri". *Diyanet İlmî Dergi*, 1990, 26/4: 105-111.
- Gülensoy, Tuncer. "Atebetü'l-Hakâyık". *DİA*, 4: 51.
- İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri Arşivi (İMŞSA). *Sicill-i Ahvâl Dosyası*, no: 3428
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *DİA*, 18: 441.


- Kaçalin, Mustafa S.. “Dîvânü Lugâti't-Türk”. *DİA*, 9: 446-449.
- Kara, İsmail-Birinci, Ali. *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri*. İstanbul: 2005.
- Karacabey, Salih. “Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi'nde Hadis Öğretimi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, 8/8: 149-170
- Keçeci Kurt, Songül. “Osmanlı Devleti'nde Türklerin Açtığı Özel Mektepler”. *MKÜSBED*, 2012, 9/19: 105-123.
- Koyuncu, Nuran. “Hukuk Mektebinin Doğuşu”. *GÜHFD*, 2012, 16/3: 163-183.
- Mahmud Cevat. *Maârif-i Umûmiye Nezareti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı -XIX. Asır Osmanlı Maârif Târîhi-*. haz. Taceddin Kayaoğlu, Ankara 2001.
- Özel, Mustafa. “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I”. *DEÜİFD*, 2002, 15: 61-96.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: 1971), I-III.
- Palabıyık, Abdülkadir. Mevlana ve Hadis Şerhi: Mesnevî'nin I. Cildinde Başlık Olarak Yer Alan Hadisler Bağlamında Bir Değerlendirme. *DEÜİFD*, 24: 3-23 (2006)
- Süleyman Sırrı. *el-İcâze*. Milli Kütüphane, nr: 7048.
- Süleyman Sırrı. *Hulâsatü'l-muhtâreyn*. (ts., y.y., 1324).
- Süleyman Sırrı. *İcâzetname*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr: 2715;
- Süleyman Sırrı. *Kifâyetü'l-müntehâ şerhu Kifâyeti'l-mübtedâ*. (İstanbul: 1312).
- Süleyman Sırrı. *Kitâbü'l-Hac*. (İstanbul: 1329).
- Süleyman Sırrı. *Kitâbü's-Savm*. (İstanbul: 1329).
- Süleyman Sırrı. *Kitâbü't-Tahâre*. (İstanbul: 1329).
- Süleyman Sırrı. *Kitâbü'z-Zekât*. (İstanbul: 1329).
- Süleyman Sırrı. *Medhal-i fikh*. (İstanbul: 1340).
- Süleyman Sırrı. *Vesiletü'l-felâh*. (İstanbul: 1328).
- Şişman, Adnan. “Galatasaray Mekteb-i Sultanisi”. *DİA*, 8: 323.
- Türcan, Zişan. “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”. *HÜİFD*, 2009, cilt: 8, sayı: 16/2: 101-133.
- Türcan, Zişan. Anadolu'da Hadis Şerhçiliği. *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler*. 2011, s. 339-351.
- Türcan, Zişan. *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2008.
- Unan, Fahri. “Mevleviyet”. *DİA*, 29: 467-468.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: 1988.
- Ünal, Uğur. *Meclis-i Kebîr-i Maârif*. Ankara: 2008.
- Yörük, Ali Adem. *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)*. Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi, 2008.

SAİD B. MÜSEYYEB'İN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

SCIENTIFIC PERSONALITY OF SAID IBN AL-MUSAYYIB AND HIS PLACE IN
HADITH SCIENCE

RECEP BİLGİN

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA ÖĞRENCİSİ
recepbilgin69@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2858-3039>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
18 Ekim / October 2018

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Bilgin, Recep, "Said b. Müseyyeb'in Hayatı, Kişiliği ve Hadis İlmindeki Yeri [Scientific Personality of Said Ibn Al-Musayyib and His Place in Hadith Science]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Journal of the Faculty of Theology, 5/9 (Aralık/December 2018): 537-564.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



SAİD B. MÜSEYYEB'İN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Öz

Hadis; Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirlerinden meydana gelmiş olan rivayetlerin bütünüdür. Resûlullah'ın bu söz, fiil ve takrirlerini nesilden nesile ulaştırana da "râvî" denilmektedir. Râvî zincirinin birinci halkası Hz. Peygamber'in yakın arkadaşları olan sahâbilerdir. Sahâbilerden sonra bu nakil (haml) görevini tâbiîn üstlenmiştir. Daha sonra bu zincir tebe-i tâbiîn, etbâu tebe-i tâbiîn yoluyla devam etmiştir. Bu çalışmada râvilerin tâbiîn halkasından büyük tâbiî, "Seyyidü't-tâbiîn" sıfatıyla da anılan, âlim, zâhid, verâ sâhibi, rüyâ yorumcusu, "Fukâhâ-i Seb'a" ünvanı ile mâruf yedi fakihten en üstünü ve en fakihi kabul edilen Saïd b. Müseyyeb (ö. 94/713) çeşitli yönleriyle tanıtılmaya çalışılacaktır. Ayrıca Saïd b. Müseyyeb'in hadis ilmindeki yerine mürsel hadisler ve bazı rivâyetleri üzerinden değinilecektir. Yapılan araştırmalar sonucunda; Saïd b. Müseyyeb'in diğer tâbiîn dönemi âlimleri gibi bidatlara ve haksızlıklara karşı tavır aldığı, döneminin muhaddislerden fakih kimliğiyle ayrıldığı, "sünnet" lafzını Hz. Peygamber'in yanı sıra özellikle dört halife ve sahâbilerin söz, fiil ve takrirleri için de kullandığı, bununla birlikte mevkuf rivayetler için temkinli davrandığı görülmüştür. Ayrıca kendinden sonraki dönemlerde belirginleşecek olan ehl-i hadis ve ehl-i rey ayrımında ehl-i hadis tarafının ağır basmasına karşın, rey yönüyle de öne çıktığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Saïd b. Müseyyeb, Mürsel Hadis, Fukâhâ-i Seb'a, Sahâbe

SCIENTIFIC PERSONALITY OF SAID IBN AL-MUSAYYIB AND HIS PLACE IN HADITH SCIENCE

Abstract

The hadith is the whole of the narrations that consist of Prophet Muhammad's words, acts and lectures. It is also called rawi that conveys the Prophet Muhammad's words, acts and lectures from generation to generation. The first ring of the rawi chain is the sahabahs who are close friends of the Prophet. After the sahabahs, this transfer task was undertaken by the tâbiîn, and then this chain continued through the tebe-i tâbiîn, etbâu tebe-i tâbiîn. The aim of this study is to introduce one of the biggest rawies of tâbiîn chain, titled as "Seyyidü't-tâbiîn", the scholar, the ascetic, the pious, the dream reader, the supreme and most influential of seven jurists known as "Fukâhâ-i Seb'a", Saïd ibn al-Musayyib (d. 94/713) various aspects. In addition, place of Saïd ibn al-Musayyib in hadith science will be discussed over the context of mursal hadith and some rumors. As a result of the research; it is known that saïd bin al-Musayyib, like the scholars of the other tâbiîn period, took a stand against bans and injustices, he is separated his period muhaddith from the identity of faqih, he used the letter of circumcision for prophet Muhammad, as well as the four caliphs and the companions of the prophet, has been cautious for narrated narrations. In addition to the ahl-i hadith and ahl-i-ray, which will become more evident in the following periods, it has been determined that although the ahl-i hadith side predominated, it also came to the fore with ray part.

Keywords: Hadith, Saïd ibn al-Musayyib, Mursal Hadith, Fukâhâ-i Seb'a, Sahabah

GİRİŞ

Bir âlimi tanıtırken içinde bulunduğu paradigma ve bağlamı¹ diğer bir deyişle; yaşadığı dönemi, yakın-uzak çevresini, vatanını, ika-met ettiği yerleri, içinde yetiştiği toplumun kültürel kodlarını, fit-ratını, karakterini, eğitimini, eğitim aldığı hocaları, edindiği ilimleri, toplum içerisindeki statüsünü, yöneticilerle ilişkisini, mesleğini, aldığı veya kendisine teklif edilmesine rağmen almadığı görevleri, seyahatlerini aktarmakla başlanılabilir. Aynı zamanda günümüze aktarılan sözleri, görüşleri ve bunları ser-dederken sahip olduğu hâlet-i rûhiyeyi bilmek önem arz etmektedir. Mezkûr özelliklerin her birisi kişinin öznelliğinde, dolayısıyla zihni bir faaliyet olarak aktardığı bilgilerde ve yaptığı değerlendirmelerde etkili olmaktadır.²

Sahâbe, İslâm'ın yayılması ve hadislerin başka bölgelere ulaştırılmasında en büyük emeği olan nesildir. Tâbiîn ise, sahâbeden sonraki en hayırlı nesli ifade için kullanılan bir tabirdir. Allah Teâlâ Tevbe sûresinin 100. âyetinde (Tevbe, 9/100) *Muhâcirlerden ve Ensârdan (İslâm'a girmek hususunda) ilk öne geçenler ile bunlara güzel bir şekilde tâbi olanlardan, Allah razı oldu, on-lar da Allah'tan razı oldular. Allah onlar için altından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler hazırladı. İşte büyük kurtuluş budur* buyurmaktadır. Âyetteki “bunlara güzel bir şekilde tâbi olanlar” sözüyle “tâbiîn” kast edilmiştir. Hz. Peygamber de *İnsanların en hayırlısı benim muasırlarımdır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir*³ diyerek tabiûnun, ümmetinin sahâbeden sonraki en hayırlı nesli olduğuna işaret etmiştir.

Tâbiînin önde gelen isimlerinden Saîd b. Müseyyeb iki bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmada ele alınmaktadır. Birinci bölümde Saîd b. Müseyyeb'in hayatı hakkında kısa bir değerlendirme yapılacaktır. İkinci bölümde; onun ilmî kişiliği, hadis ilmindeki yeri, hocaları, talebeleri, mürsel rivâyetleri, rüya tabirleri, zühd ve takvası, sözlerinden bazıları ve şemâilî incelenecektir. So-nuç kısmında ise, çalışmadan elde edilen bulgular kaydedilecektir.

1. SAİD İBN MÜSEYYEB'İN HAYATI

1.1. Saîd b. Müseyyeb'in Adı ve Doğumu

Saîd b. Müseyyeb'in tam adı; Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb b.

¹ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 218.

² Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 14, 86; Nec-mettin Çalışkan, *Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsârî Karşılaştırmalı Örneği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 15.

³ *Buhari*, "Şehâdât", 9; "Fezâilü'l-Ashâb", 1; "Rikâk", 7; "Eymân", 27; *Müslim*, "Fezâilü's-Sahâbe", 214.

Hazn b. Ebî Vehb b. Amr b. Âiz b. İmran b. Mahzûm el-Kuraşî el-Medenî'dir.⁴ Ebû Muhammed künyesi⁵, en büyük oğlu Muhammed'e izafeten kendisine verilmiştir.

Saîd b. Müseyyeb'in doğumu hakkında kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir. Saîd b. Müseyyeb'ten rivâyet edildiğine göre o, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hilafetinin ikinci yılında (h.15/636) Medine'de doğduğunu söylemektedir.⁶ Dördüncü yılında doğduğuna dair görüşler de mevcuttur. Diğer rivâyetlere göre de Saîd b. Müseyyeb, Hz. Ömer'in hilafetinin 4. yılında (h. 19), vefatından iki veya üç yıl önce, hilafetinin son yıllarında veya Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafetinin üçüncü yılında doğmuştur.⁷ Hz. Ömer'in hilafetinin ikinci yılında doğmuş olması daha isabetli görülmektedir. Saîd b. Müseyyeb'e Hz. Ömer'i bilip bilmediği sorulduğunda, o, "hayır bilmiyorum" cevabını vermiştir.⁸

1.2. Nesebi ve Ailesi

1.2.1. Dedesi

Saîd b. el Müseyyeb'in dedesinin adı; Hazn b. Ebî Vehb b. Amr b. Âiz⁹ b. İmran b. Mahzum el-Kuraşî el-Mahzûmî'dir. O, cahiliyye döneminde Kureyş'in ileri gelenlerinden güçlü biridir. Hatta Kureyş, Kâbe'yi tamir etmek istediğinde, Hazn tek başına hacerül-esved'i kaldırıp yerine koymuştur.¹⁰

⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Sâd b. Menba'îl-Hâşimî bi'l-Velâi el-Basrî el-Bağdâdî el-Marûf bi'bni Sâd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Thk: İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadr, 1968), 5: 119; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409-1988), 2: 161; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef Sâd b. Eyyûb b. Vâris et-Tecîbî el-Kurtubî el-Bâcî el-Endelûsî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahîh*, Thk: Ebû Lübâbe Hüseyin, (Riyâd: Dâru'l-Livâ li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1406/1986), 3: 1081; Ebû'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Hallikân, *Vefayâtü'l-âyân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, b.t.y), 2: 378; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman *ez-Zehabî, Tezkiratü'l-huffâz*, (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, b.t.y), 54; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-tehzib*, (Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1326), 4: 184; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1400/1980), 192.

⁵ Ebû Sâd Abdilkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Müessesetü'l-Kütübîs-Sekâfiyye, (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1408/1988), 4: 470.

⁶ İbn Sâd, *Tabakât*, 5: 120; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, 2: 378; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman *ez-Zehabî, Siyeru âlâmin-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Ricâl, 1414-1994), 9: 219; İmâdüddin Ebî'l Fedâ İsmail Ömer b. Kesir el-Kuraşî b. Dumeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (b.y.y., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1351/1933), 9: 117; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 86; Ebu Zehv: *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, 192; Muhammed Accâc el-Hatib, *es-Sünne kable't-tedvin*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1400/1980), 485.

⁷ İbn Sâd, *Tabakât*, 5: 119.

⁸ İbn Sâd, *Tabakât*, 5: 119; el-Bâcî. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 3: 1081; Selâhuddin Halil b. Eybek es-Safedî, *Kitabü'l-vâfi bi'l-vefayât*, (Stuttgart: Dâru'n- Neşr, 1411/1911), 15: 262; Abdullhay b. el İmâd el-Hanbelî, *Şezarâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, (Beyrut: b.y.y, 1399/1979), 1: 103.

⁹ Bazı kaynaklarda Âyiz şeklinde de kaydedilmiştir. İzzuddin Ebî'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem eş-Şeybânî el-Cezerî (İbnü'l Esîr), *Üsdü'l-ğâbe fi marifeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, b.t.y), 4: 366-367.

¹⁰ Ebû Amr Yüsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî, *el-İstîâb fi marifeti'l-ashâb*, Thk: Ali Muhammed el-Bahâvî, (Beyrut: Dâru'l-Cemel, 1414/1992), 1: 401-402;

Saîd b. Müseyyeb'in Yemâme'de şehid olan dedesi Hazn b. Ebî Vehb'in, sahabî olduğu ve Hz. Peygamber'le arasında şöyle bir konuşma geçtiği de rivâyet edilmektedir. Resûlullah (s.a.v); Hazn b. Ebî Vehb'e isminin ne olduğunu sormuş, o da "Hazn"¹¹ diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber'in ona "Aksine sen Sehl'sin"¹² demesi üzerine Hazn; "Yâ Resulallah, ismimi değiştirme, babam beni bu isimle isimlendirdi, insanlar beni bu isimle tanıdı" demiştir. Resûlullah (s.a.v) ise susmuş, cevap vermemiştir. Saîd b. Müseyyeb herkesin dedesini "Hazn" diye tanıdığını ve bu isim hüüzün mânâsı ifâde ettiği için evlerinden mahzunluğun hiç eksik olmadığını söylemektedir.¹³

1.2.2. Babası

Saîd b. Müseyyeb'in babası, Müseyyeb b. Hazn b. Ebî Vehb b. Amr b. Âiz b. İmrân b. Mahzûm el-Kuraşî el-Mahzûmî'dir. En büyük oğlu Saîd'e izafeten "Ebû Saîd" diye künyelenmiştir.¹⁴

Müseyyeb b. Hazn da babası gibi muhâcir sahâbilerdendir. Babası Hazn ile beraber hicret etmiştir. Ayrıca Müseyyeb, Bey'âtü'r-Rıdvânda hazır bulunup, Resûlullah'a biat edenlerdendir. Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği hadisler Sahîhayn ve Ebû Dâvûd ile Nesâî'nin *es-Sünen*'lerinde yer almıştır. Suriye fetihlerine katılmış ve Hz. Osman devrinde vefat etmiştir.

İbnü'l-Esîr Müseyyeb'in, babasından naklettiği şöyle bir olayı rivâyet etmektedir: Ebû Talib'in (ö. 619 m.) vefatından kısa bir süre önce, Ebû Cehil'in (ö. 2/624) de yanında olduğu bir sırada Nebî (s.a.v) içeri girmiş ve amcası Ebû Tâlib'e "Ey amcacığım "Lâ ilâhe illallah" de ki, sana yardımcı olayım" demişti. Bu sırada Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebî Ümeyye'nin (ö. 8/629) "Ey Ebû Tâlib, Abdulmuttalib'in (ö. 577 m.) dininden dönmek mi istiyorsun? Her şeyin sonu Abdulmuttalib'in dini üzeredir." demeleri üzerine Resûlullah, "Sen ondan olmasan da ben senin affını isteyeceğim"¹⁵ buyurmuştur.

1.2.3. Annesi

Saîd b. Müseyyeb'in annesi; Ümmü Saîd bt. Hâkim b. Ümeyye b. Hârise

İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4: 366.

¹¹ Hazn: Düz olmayan, engebeli anlamına gelmektedir. Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, Thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhim Sâmerrâi, (Beirut Dâru Mektebeti'l-Hilâl, b.t.y), 3: 161.

¹² Sehl: Düz olan, engebeli olmayan anlamına gelmektedir. Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 4: 7.

¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 119; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4: 3-4, Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 221, Ebû Zehv: *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, 192; Buhârî, "Edeb", 107, 108.

¹⁴ İbn Abdilber, *İstiâb*, 1: 400.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4: 366-367.

b. el-Evkâsü's-Sülemî'dir.¹ Kaynaklarda annesi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

1.2.4. Eşi

Saîd b. Müseyyeb'in eşi; Ümmü Habîb bt. Ebî Kerîm b. Âmir'dir. Saîd b. Müseyyeb'in bu hanımından başka meşhur sahâbî ve muksirûndan Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) kızı olan bir hanımı daha vardır² ki ismi kaynaklarda kaydedilmemiştir.

1.2.5. Çocukları

Kaynaklarda Saîd b. Müseyyeb'in üçü erkek dördü kız olmak üzere yedi çocuğunun olduğu nakledilmektedir. Oğulları; Muhammed, Saîd ve İlyâs'tır. Kızları ise; Ümmü Osman, Ümmü Amr, Fâhite (Bu üçü, asıl hanımı Ümmü Habîb'den doğmuştur) ve Meryem, (Bu, câriyesinden doğan kızıdır. Bu câriye, Meryem doğduktan sonra "Ümmü Veled" olmuş ve hürriyetine kavuşmuştur).³

1.3. Hastalığı ve Vefatı

Saîd b. Müseyyeb'in ölüm tarihi hakkında çeşitli rivâyetler vardır. Kaynaklarda ağırlıklı olarak (h. 94/712) yılı kabul edilmiştir. Ayrıca kaynaklarda Saîd b. Müseyyeb'in vefat yılı olarak (h. 72, 84, 93, 94, 95, 100 ve 105) tarihleri de geçmektedir.⁴ Bu konuda Abdulhakim b. Abdullah b. Ebî Ferve'den şöyle bir rivâyet gelmiştir: "Saîd b. Müseyyeb'in (h. 94/712) yılında vefat ettiğine şahit oldum ve kabrinin üstü su ile ıslanmıştı. Onun öldüğü seneye "Fakîhler Senesi" dendi. Çünkü o yıl, Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Ufeyr, İbn Numeyr ve Vâkidi olmak üzere dört fakîh vefat etmişti."⁵

Saîd b. Müseyyeb'in vefat etmeden önce hastalandığı ve bu süreçte kıldığı namazları bir yere dayanarak imâ ile kıldığı rivâyet edilmektedir.⁶ Yine

¹ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 119.

² İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 119; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1: 54

³ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 119; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 245; *Tezkiratü'l-huffâz*, 1: 54.

⁴ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 119; Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, Muhammed Abdülmuid Han'ın Murakabesi altında, (b.t.y) 3: 510; *Bâcî, el-Tâdil ve't-tecrîh*, 3: 1082-1084; İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem eş-Şeybânî el-Cezerî (İbnü'l Esîr), *el-Kâmil fi't-târih*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1399/1979), 4: 582; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 245-246; İmâdüddin Ebi'l-Fedâ İsmail Ömer b. Kesîr el-Kuraşî b. Dimeşki (İbn Kesîr), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (b.y.y. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1351/1933), 9: 3; Safedî, *Kitabü'l-vâfi bi'l-vefayât*, 15: 262; el-Hatib, *es-Sünne kâble't-tedvîn*, 486; Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, Ter: M. Yaşar Kandemir, (Ankara: DİB Yayınları, 1986), 34.

⁵ Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 245.

⁶ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 141.

rivâyet edildiğine göre; Saîd b. el- Müseyyeb'in acılarının arttığı bir gün onu yan tarafına döndürdüler, bu arada gözleri kapandı. Yatağını kibleye doğru çevirdiler. Bunun üzerine Saîd b. Müseyyeb; "Benim yatağımı kibleye çevirmenizi size Nâfi b. Cübeyr mi emretti? dedi. Nâfi: "Evet (ben emrettim)" deyince Saîd b. Müseyyeb; "Eğer ben din ve kible üzerine olmasaydım, benim yatağımı döndürmeniz bana fayda vermezdi" dedi. Bir diğer rivâyette ise Saîd b. Müseyyeb'in "Ben bunun üzerinde doğdum, bunun üzerinde öleceğim, inşallah bunun üzerinde dirileceğim" dediği nakledilmektedir.⁷

Saîd b. Müseyyeb'in ölmeden önce şunu vasiyet ettiği rivâyet edilir: "Benim için kimseye eziyet etmeyin. Beni Rabbime dört kişinin taşıması bana yeter".⁸ Bir diğer rivâyette ise, "Bunlar benim için Allah indinde hayırlı ise, sizin için de hayırlıdır" diyerek hastalığının son günlerinde şunları söylemiştir: "Ben öldüğüm zaman kabrimin üzerinde çadır (türbe) kurmayınız, beni kırmızı kadife ile taşımayınız, ardımdan (elinizde) ateşle gelmeyiniz. Beni Rabbime ulaştırmanız bana yeter, kimseye haber vermeyiniz ki onların recezleri (ağıtları) beni takip etmesin".⁹

1.4. Saîd b. Müseyyeb'in Şemâili

Saîd b. Müseyyeb'in siyah sarık takarak sarığı arkasına sarkıttığı, başını ve omuzlarını örten bir elbise, ayağına da terlik giydiği, ayrıca doğulu insanların giysilerinden, Herat gömleği kullandığı, gömleğinin renginin ise çoğunlukla beyaz olduğu rivâyet edilmektedir. Diğer bir rivâyette de, beyaz sarık taktığı, sarığının kırmızı püskülü olduğu ve bir karış arkaya sarkıttığı, başına da güzel takke giydiği,¹⁰ Ramazan ve Kurban bayramlarında siyah sarık ve üzerinde kırmızı veya mor pelerin (taylasan, ridâ, bürde) olduğu gömleğinin dizine kadar uzun, örtüsünün ise gömleğinin üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca onun, şalvar, pamuktan yapılmış elbise ve gömlek, bir yüzü kabarık ipek kumaş giydiği,¹¹ genellikle beyaz renk elbise, ara sıra kahverengi şalvar da tercih ettiği, sakallarının sarı veya beyaz, saçının ise beyaz olduğu rivâyet edilmektedir.¹²

Saîd b. Müseyyeb'in ipek giydiğine dair rivâyette¹³ ipeğin İslâm'a göre haramlığı akla gelebilir. Fakat asıl haram olan ipek saf ipektir. Saîd

⁷ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 142; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 244.

⁸ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 142; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 244.

⁹ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 142; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 244.

¹⁰ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 138; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 240-243.

¹¹ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 139-140; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 243-244.

¹² İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 139-140; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 244.

¹³ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 139-140; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 243-244.

b. Müseyyeb'in giydiği ipek ise ipek karışımı bir elbisedir. Bu elbiseden ashâbın da giydiği rivâyet edilmektedir. Arapça “hazz” diye bilinen argacı¹⁴ yün, çözüğü¹⁵ ipek olan yani, asıl dokuma argacı pamuk, yün, keten olan, çözüğü ise ipek olan elbisedir. Burada önemli olan çözüğü değil argaçtır. Eğer durum bunun aksine olursa haramdır.¹⁶

1.5. Kişiliği ve Hayatına Dair Belirgin Özellikleri

1.5.1. Zühd ve Takvası

Saîd b. Müseyyeb hadis ve fıkıh ilmindeki ünü kadar zühd, takva ve ibadetiyle de şöhrat kazanmış biridir. Ebû Harmele'nin kendisinden rivâyet ettiğine göre 40 defa hacca gitmiş, birinci saftaki yerini muhafaza etmek maksadıyla her vaktin ezanını mescitte dinlemiş,¹⁷ 40 sene müddetle camide namazını cemaatle kılmış, namaz esnasında (ilk safta bulunarak) bir tek adamın bile kafasını görmemiş ve 40 sene yatsı namazının abdesti ile sabah namazını kılmıştır.¹⁸

Saîd b. Müseyyeb'in Allah Teâlâ'yı çok zikrettiği, ondan çok korktuğu ve çok Kur'an okuduğu ifade edilmektedir. Nakledildiğine göre o, kendi nefsinin Allah Teâlâ'nın yanında sivrisinekten daha ehven olduğunu söylemektedir.¹⁹

Yezid b. Hazm'dan rivâyet edildiğine göre o peş peşe oruç tutmakta, güneş batmaya yakın içeceğiyle beraber mescide gelerek iftarda onu içmektedir. Kurban bayramı günlerinde ise iftar etmektedir. Bir gün insanlar Saîd b. Müseyyeb'in kölesi Bürde; “Saîd b. Müseyyeb'in evinde hiç namazı yok mudur? Onun namazı mescittedir, biz onu öyle tanıdık” (Gördüğümüzde göre o namazını hep mescitte kılar) diye sorarlar. Bürd ise “O, evde çok namaz kılar, geceleri daima Kur'ân-ı Kerim okur, onun üzerinde tefekkür eder ve genelde de namazda Sâd sûresini okur” diye cevap verir.²⁰ Ayrıca “Kim beş vakit namazı cemaatle kılsa, karayı ve denizi ibadetle doldur-

¹⁴ Dokumalarda çözüğü üzerine enliliğine atılan ip. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori1=derlay&kelime1=arga%C3%A7.

¹⁵ Dokumacılıkta atıkların geçirildiği uzunlamasına ip. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=80560.

¹⁶ Vehbe Zühayli, Ter: Ahmet Efe-Beşir Eryarsoy-H. Fehmi Ulus-Abdürrahim Ural-Y. Vehbi Yavuz-Nureddin Yıldız, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), 4: 355.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 221.

¹⁸ Buhârî, *Târihu'l-kebir*, 3: 510; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 131-132; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-âyân*, 2: 375; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1: 55; *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 221; Safedî, *Kitabü'l-vâfi bi'l-vefayât*, 15: 262; İbn Kesir, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 118; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 161-164; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 87.

¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 133; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 224-225; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 164.

²⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 133-136; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 221-222; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 163.

muştur” şeklindeki sözleri de Saîd b. Müseyyeb'in bu konudaki titizliğini göstermektedir.²¹

Saîd b. Müseyyeb'in, Cuma günü mescide geldiğinde, namazdan ayrılınca kadar konuşmadığı, imam ayrıldıktan sonra birkaç rekât namaz daha kıldığı ve oturanlara yönelerek onların sorularını cevapladığı rivâyet edilmektedir.²² Bir başka rivâyete göre o, çocuklarına peygamber ismi koymayı sevmekte, çok gülmeyi kerih görmekte, her küçük abdest bozduğunda da parmaklarını birbirine geçirerek abdest almaktadır. Ayrıca yolculuk esnasında dahi çokça nafil namaz kılmaktadır.²³ Namazı bozan şeylerin fücür, onu örtenin ise takva olduğuna dair ifadeleri onun zühd ve takva hususundaki hassasiyetine işaret etmektedir.²⁴

Onun zühd ve takvasının en güzel örneklerinden birisi de kızını evlendirme olayıdır. Zamanın Halifesi Abdülmelik b. Mervân, oğlu Velîde Saîd b. Müseyyeb'in kızını istediğinde o, bunu şiddetle reddetmiş ve kabul etmemiştir. Bunun sebebi, Emevileri meşru yönetici kabul etmemesi olabilir. O, Emevilere biatı ve halifenin oğlu ile kızını evlendirmeyi kabul etmediği için Medine Valisi Hişâm b. İsmâil tarafından dövürülmüş, ölümle tehdit edilmiş, hapsedilmiş, caddelerde gezdirilmiştir. Fakat yine de kabul etmemiştir. O, kızını halifenin oğluna vermemiş, makam ve zenginlik bakımından daha aşağı derecede biri olan, Ebu Veddâ ile iki veya üç dirhem karşılığında bir mihirle evlendirmiştir.²⁵ Bu olay onun dünya malına ve makama rağbet etmediğini göstermektedir.

1.5.2. Hukuk ve Adalet Konusundaki Hassasiyeti

Saîd b. Müseyyeb'in insanlardan ve halifeden sadaka kabul etmediği, 400 küsur dinara sahip olduğu ve onunla yağ ticareti yaparak geçimini sağladığı ifade edilmektedir.²⁶ Onun, ticarete kesinlikle yeminden kaçınılmasını tavsiye ettiği de belirtilmektedir.²⁷

Saîd b. Müseyyeb, hak konusundaki cesaretiyle de meşhur olmuştur.

²¹ İsfahâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 162.

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 133.

²³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 133; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 240.

²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 163.

²⁵ Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 223; İsfahâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 162; Hayruddin Zirikli, *A'lâm*, 4: 234.

²⁶ Zehebi, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1: 54; *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 238; İsfahâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 164; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 86; Hayruddin Zirikli, *el-Âlâm*, 3: 102.

²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 136.

Onun hiçbir zaman haksızlığa dayanmadığı ve haksızlık karşısında susmadığı ifade edilmektedir.²⁸

1.5.3. İnsanî İlişkilerdeki Tutumu

Kaynaklardan öğrendiğimize göre Saîd b. Müseyyeb, şiir dinlemeyi çok sever, fakat şiir okumazdı. Karşılaştığı her insanla musâfaha yapar, çok gülmeyi hoş karşılamaz, insanlar onun elbisesini kendilerine doğru çekip hırpalasalar dahi, kimseye düşmanlık beslemezdi.²⁹

Saîd b. Müseyyeb'in birleştirici özelliği de vardır. Hz. Ali ile Hz. Osman arasındaki bir meselede o, sulh edici bir rol oynamıştır.³⁰ “Fazileti kusurağundan çok olanın kusurları, fazileti dolayısıyla bağışlanmalıdır” şeklindeki ifadeleri de onun bu affedici, birleştirici yönünü ortaya koymaktadır.³¹

1.5.4. Rüya Tabirindeki İlmi

Rüya tabiri konusunda Saîd b. Müseyyeb'in ayrı bir yeri ve önemi vardır. Muhammed b. Ömer'den rivâyet edildiğine göre O, insanların en güzel rüya tabir edenlerindedir. Rüya tabiri ilmini Hz. Esmâdan, o da babası Hz. Ebû Bekir'den almıştır.³²

Saîd b. Müseyyeb insanların rüyalarını hayra yorardı. Onların ümitsizliğe, karamsarlığa düşmemeleri ve Peygamberimizin de emri olduğu için rüyaları ilk önce iyi ve güzel yanlarından ele alarak yorumlardı.³³

Ona göre rüya yorumlamayı herkes yapmamalıdır. Bir insanın rüya yorumlayabilmesi için en az 40 yaşında olması gerekir.³⁴ (Bu 40 yaşın insanın olgunluğunun başlangıcı olarak kabul edilmesindedir).

Saîd b. Müseyyeb'in rüya tabirinden bazı örnekler şöyledir:

Şüreyk'ten rivâyet edildiğine göre Saîd b. Müseyyeb rüyada hurma görmenin her hâlükârda rızık olduğunu söyler, yaş hurma gören kimsenin ihtiyacı olduğu zaman rızıklanacağı şeklinde yorumlardı.³⁵

Rivâyete göre bir gün Saîd b. Müseyyeb'e bir adam gelir, rüya gördüğünü haber verir ve rüyasını anlatır: “Rüyamda ben, sanki Abdülmelik b.

²⁸ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-âyan*, 2: 376-378; el-Hatib, *es-Sünne kable't-tedvin*, 485.

²⁹ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 134; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 240; Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (Ankara: DİB Yayınları, 1986), 2: 36.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 85.

³¹ Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdâdi, *Kitâbü'l-kifâye fi ilmi'r-rivâye*, (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1988), 79; İbn Kesir, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 118; Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, 107.

³² İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 124; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 235; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 87.

³³ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 124; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 235.

³⁴ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 125; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 237.

³⁵ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 125; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 237.

Mervân'ı sırtüstü yere yatırdıktan sonra beline dört tane kazık sapladım.“ Saîd b. Müseyyeb adama; “Bu rüyayı gören sen değilsin” der. Adam kendisinin gördüğünü söyler. Saîd b. Müseyyeb'in “Sana bu rüyanın yorumunu haber vereyim mi, yoksa vermeyeyim mi?” demesi üzerine adam-“Bu rüyayı İbn Zübeyr gördü ve beni sana rüyasını yorumlaman için gönderdi” cevabını verir. Saîd b. Müseyyeb rüyayı şu şekilde yorumlar: “Eğer onun rüyası doğru ise Abdülmelik b. Mervân onu öldürecek Abdülmelik b. Mervân'ın neslinden dört çocuk doğacak ve hepsi halife olacaktır”. Adam devamla şunu söyler: “Şam'da Abdülmelik b. Mervân'ın huzuruna girdim, Saîd b. Müseyyeb'in bu yorumunu söyledim, çok sevindi ve bana onun halini sordu. Ben onun iyi durumda olduğunu söyledim. Ricaline, bana iyilik etmelerini emretti ve ondan hayır gördüm.”³⁶

Saîd b. Müseyyeb'in başka bir rüya yorumu ise şöyledir: Abdülmelik b. Mervân rüyasında caminin mihrabına dört defa bevlettiğini görür. Birini rüyasını yorumlaması için Saîd b. Müseyyeb'e gönderir. Saîd b. Müseyyeb ise şöyle yorumlar: “Neslinden dört çocuk olacaktır.” Saîd b. Müseyyeb'in dediği gibi de olur. Bu çocuklar, Velîd, Süleymân, Hişâm ve Yezîd'dir.³⁷

Müslim b. el-Hayyat'dan rivâyet edildiğine göre adamın biri Saîd b. Müseyyeb'e; “Ben rüyamda elime bevlettiğimi gördüm.” der. Saîd b. Müseyyeb de o adama; “Allah'tan kork, muhakkak ki senin zevcen mahremindir” diye karşılık verir. Sonrasında, adam ile hanımı arasında süt kardeşliğinin olduğu ortaya çıkar.³⁸

Saîd b. Müseyyeb diğer bir rüyayı da şöyle yorumlamıştır: Müslim b. el-Hayyât'tan rivâyet edildiğine göre Saîd b. Müseyyeb “Rüyada elini sınıksız tutmak, dinde sebat etmek anlamına gelir” demektedir. Yine adamın biri ona “Ey Muhammed: Ben rüyamda gölgede oturuyordum, sonra kalkıp güneşe gittim.” diyerek rüyasını anlatır. Saîd b. Müseyyeb: “Eğer rüyan doğru ise vallâhi sen dinden çıkacaksın” tabirinde bulunur. Adam: “Ben gölgeden çıkarıldım ve tekrar güneşe sokuldum” der ve ekler: “Ben küfre düşmeyi kerih görüyorum”. Rivâyete göre o adam Abdülmelik b. Mervân zamanında dinden çıkar ve esir düşer. Sonra küfrü kerih görür, tekrar dine döner, Medine'ye gelir ve oraya yerleşir.³⁹

³⁶ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 125; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 236.

³⁷ İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-âyân*, 2: 378; Muhammed Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefayât ve'z-zeylü aleyhâ*, Thk: İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Mısır, 1973), 4: 238.

³⁸ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 124; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 236.

³⁹ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 125; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 236.

1.5.5. Siyasetle İlişkisi

Saîd b. Müseyyeb'in (h. 15/94) yaşadığı dönem içerisinde şu halife ve yöneticiler devlet yönetiminde bulunmuşlardır:

1. Hz. Ömer (h. 13-23/634-643).
2. Hz. Osman (h. 23-35/643-655).
3. Hz. Ali (h. 35-40/656- 661).
4. Muâviye (h. 40-61/665-680).
5. Yezîd (h. 61-64/680-683).
6. Abdülmelik b. Mervân (h. 64-87/683-705).
7. Velîd (h. 87-97/705-715).⁴⁰

Saîd b. Müseyyeb'in çocukluğu Hz. Ömer ve Hz. Osman, gençliği de Hz. Ali ve Muâviye dönemlerinde geçmiştir. Bu dönemlerde yönetimle pek fazla bir ilişkisi olmamıştır. Daha sonraları yönetimi meşru kabul etmeyip biat etmediği için halifelerle ve valilerle aralarında sürtüşmeler olmuş, yöneticiler kendisini çeşitli şekillerde cezalandırmışlardır.

Rivâyetlere göre Halife Abdülmelik b. Mervân, oğulları Velîd ve Süleymân için halktan halifeliklerini kabul edeceklerine dair biat alır. Saîd b. Müseyyeb ise Velîd ve Süleymân'a biat etmez. Medine Valisi Hişâm b. İsmâîl bu durumu halife Abdülmelik b. Mervân'a bildirir. Halife cevabında: "Boynunu kılıçla vur, eğer sopa vurursan 50 sopa vur ve onu Medine çarşılarında dolaştır" diye yazar. Mektup Vali Hişâm b. İsmâîl'e gelince, Süleymân b. Yesâr, Urve b. Zübeyr ve Sâlim b. Abdullah'ı, Saîd b. Müseyyeb'in huzuruna halifenin emirlerini tebliğ etmek üzere gönderir. Ona "Sana bir emirle geldik, o da halifeye biat etmendir, eğer biat etmezsen boynunu vuracağız," derler. Ayrıca "Biz sana üç yol sunuyoruz, hangisini kabul edersen bize bildir" diyerek birinci yol olarak, halifeye mektup yazmasını söylerler. O, "İnsanlara, Saîd b. Müseyyeb, biat etti dedirtmem" der ve mektup yazmayacağını söyler. Bunun üzerine ikinci yol olarak "Evinde otur, günlerce namaza gitme, vali sana mektup gönderir ve seni evde bulamaz" derler. Saîd b. Müseyyeb, buna da şöyle cevap verir: "İnsanlardan mı kaçayım, ben bir karış ileriye ve geriye gitmem!" Bunun üzerine elçiler yanından çıkarlar. Saîd b. Müseyyeb ise namaza gider, namazı kılar, mescitte otururken elçiler gelerek; "Eğer biat etmezsen vali boynunun vurulması emrini verdi" derler. Bunun üzerine Saîd b. Müseyyeb, Resûlullah'ın (s.a.v) iki kişiye biati nehyettiğini söyler. Elçiler onu dışarıya çıkarırlar. Saîd b. Müseyyeb boynu-

⁴⁰ Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1991), 201-224; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1988), 20-21.

nu uzatır, onlar da kılıçlarını çıkarırlar. Korkmadığını görünce elbisesini soymasını söylerler. Saîd b. Müseyyeb'in elbisesini çıkarır ve ona 50 sopa vururlar. Vücudunda siyah lekeler, izler oluşur ve çok acı çeker. Sonra onu Medine sokaklarında dolaştırırlar. İnsanları onunla oturmaktan men ederler. O, yanına gelenlerin sopa yemesinden korktuğu için onları yanından kaldırır. Ölümüne kadar böyle olaylara defalarca maruz kalır fakat yine de kararından dönmez. Tüm bunlar onun çok dirayetli, güçlü ve korkusuz bir insan olduğunu ortaya koymaktadır.⁴¹ Ayrıca Saîd b. Müseyyeb'in yönetimle sıcak ilişki içerisinde olmadığını göstermektedir.

Saîd b. Müseyyeb'in yönetimle ilişkilerine dair bir diğer olay da Emevî hânedanına karşı halifelliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm (v. 73/692) ile yaşananlardır. O, Câbir b. Esved'i Medine valisi olarak atamış yine halktan kendisi için biat istemiştir. Bu arada İbn Zübeyr dört hanımını boşamış ve beşinci bir hanımı nikâhlamıştır. Saîd b. Müseyyeb onun yaptığı bu işin Allah'ın Kitap'ına uygun olmadığını, çünkü dördüncü hanımdan sonra bir beşincisi alması gerekirse, dördüncü hanımın iddetini beklemesi lazım geldiğini, aksi halde bu nikâhın sahih olmayacağını ileri sürerek İbn Zübeyr'e biat etmemiştir. Bunun üzerine Câbir kendisini kırbaç cezasına çarptırmıştır. Halkın huzurunda Saîd b. Müseyyeb'e kamçı vuruldukça o: "Bildığınızı yapınız, arzu etmediğiniz kötü akıbet birkaç gün sonra başınıza gelecektir" demiştir. Bir kaç gün sonra ise İbn Zübeyr katledilmiştir.⁴²

Saîd b. Müseyyeb'in beytü'l-mal'de 30.000 küsur dinar parası vardır. Parayı kendisine vermek istediklerinde, "Allah benimle Mervân arasında hüküm verinceye kadar benim o paraya ihtiyacım yoktur," der.⁴³ Parayı almamasının sebebi olarak halifenin parayı biat için koz olarak kullanmak istemesi gösterilebilir.

Emevî idaresiyle yaşadığı birçok olaydan sonra ona Ümeyye oğullarına dua etmesini söylerler. O ise şöyle dua eder: "Ey Allah'ım dinini yücelt (aziz kıl), velilerini ortaya çıkar, Ümmet-i Muhammed'in düşmanlarını rezil et."⁴⁴ Bu Saîd b. Müseyyeb'in kendilerine onca eziyet etmelerine rağmen Emevîlere karşı söylediği ölçülü, dikkatli bir sözdür. Çünkü o, bu sözleriyle Allah Teâlâ'ya yalvarmakta, ondan yardım istemekte ve eğer din düşmanı iseler, rezil olmalarını istemektedir. O, lanet ve aşırıya kaçan söz söyleme-

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-âyân*, 2: 376-378; el-Bâci, *et-Tadîl ve't-tecrîh*, 3: 1084.

⁴² İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 123.

⁴³ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 128; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 226; İbn Kesîr, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 119; İsfahâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 166.

⁴⁴ İbn Saîd, *Tabakât*, 5: 128; el-Hatib, *es-Sünne kable't-tedvîn* 485.

miştir. Yine Saîd b. Müseyyeb'e Emevîler hakkında soru sorulduğunda o, şöyle der: “Onlar hakkında Rabbimin dediğini diyorum. *Rabbenağfirlenâ ve li ihvâninâ...*”⁴⁵

Netice olarak Saîd b. Müseyyeb de birçok İslâm âlimi gibi hayatında eziyetlere maruz kalmış, horlanmış, yanlış şeylere onay vermesi istenmiştir. O bunları hiç kabul etmemiş, dirayetiyle bütün bu eziyetlere, cefalara katlanmış büyük bir şahsiyettir.

2. SAİD İBN MÜSEYYEB'İN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

2.1. İlmî Kişiliği ve Hadis İlmindeki Yeri

Saîd b. Müseyyeb, tabiîn neslinin birinci tabakasından olup⁴⁶ âlim, fakih ve takva sahibi sika bir şahsiyettir. İlim tahsil maksadıyla çok seyahat ettiği belirtilmekte ancak nerelere gittiği konusunda bilgi bulunmamaktadır. Gerek ilimde sebâtı ve gerekse tevazu sahibi olması hadîs sahasında olduğu gibi fıkıh sahasında da Tâbiûn imamları arasında birinci olarak zikredilmesine sebep olmuştur.⁴⁷ O, zamanının yedi fakihinden biri ve onların en üstünü kabul edilmiştir. Bu yedi fakih ise şunlardır:

1. Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/712).
2. Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekr es- Sıddîk (ö. 112-730).
3. Urve b. Zübeyr (ö. 94/712).
4. Hârice b. Zeyd b. Sâbit (ö. 99/717).
5. Ebû Seleme b. Abdırrahman b. Avf (ö. 94/712).
6. Ubeydullah b. Utbe b. Mesûd (ö. 98/716).
7. Süleyman b. Yesâr el-Hilâlî (ö. 93/711).⁴⁸

İslâm âlimleri Saîd b. Müseyyeb hakkında övgü dolu ifadeler kullanmışlardır. Abdullah b. Ömer b. Hattâb (ö. 73/692): “Vallahi o fetva verenlerin en önde gelenlerindendi. Resûlullah (s.a.v) onu görseydi bu O'nu (s.a.v) çok sevindirirdi” demektedir.⁴⁹ Ayrıca, İbn Ömer'in Saîd b.

⁴⁵ “Bunların arkasından gelenler şöyle derler: *Rabbimiz bizi ve bizden önce geçmiş imanlı kardeşlerimizi başıyla, kalplerimizde iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz şüphesiz ki sen, çok şefkatli, çok merhametlisin.*” (Haşr 59/10).

⁴⁶ Ebû Abdillah el-Hâkim, Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Hamdeviyye b. Naim b. el-Hakem ed-Dabî et-Tahmânî en-Nisâbüri, el-Ma'rûf bi'bni'l-Bey, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, Thk: es-Seyyid Mu'zam Hüseyin, 3. Baskı. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1397/1990), 42.

⁴⁷ Nisâbüri, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, 43.

⁴⁸ Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 235; Safedî, *Vâfi*, 15: 262; Ahmet b. Ebi Yakub b.Cafer b.Vehb b.Vadih, (Yâkûbî), *Tarihu'l-Yâkûbî*, Tahkik: Abdülemir Mehna, (Beyrut: Müessesü'l Ağdamıyyi li'l-Matbûât, 1413/1991), 2: 187; Muhammed Cemâlüddin el-Kâsımî ed-Dimeşkî, *Kavâidü'l-tahdîs min funûn-i mustalahi'l-hadîs*, Thk: Muhammed Behçetül Beytar, (Beyrut: Dâru'n-Nufâs, 1407/1987), 74-75; Hayruddin Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmiyyi li'l-Mellâyîn, 1415/1994), 3: 102; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, (Ankara: AÜF Yayınları, 1985), 13.

⁴⁹ Şirazi, Ebû İshâk Cemâleddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Tabakâtü'l-fukahâ*; Thk: İhsan Abbâs, (Beyrut:

Müseyyeb'e Resûlullah'ın fetvalarını sorduğu da rivâyet edilmektedir. Saîd b. Müseyyeb'in hadis ve fıkıh ilminde âlim biri olduğu ve kendisine Resûlullah'ın ashâbı hayatta iken bile fetva sorulduğu ve "Fakîhu'l-Fukahâ" (fakihlerin fakîhi) ve "Âlimu'l-Ulemâ" (âlimlerin âlimi) gibi unvanlar verildiği nakledilmektedir.⁵⁰ Rivâyet edildiğine göre o: "Hz. Muhammed'in Hz. Ebubekir'in ve Hz. Ömer'in hükümlerini benden daha iyi bilen kimse kalmadı" demiştir. Ona Ali b. Hüseyin (ö. 61/680) Muhammed b. Cübeyr (ö. 94/713), Hasan Basrî (ö. 110/728), Mekhûl (ö. 112/730), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Ebûz-Zinâd (ö. 130/748) gibi âlimler fetva sorarlar ve onun bu geniş ilminden istifade etmişlerdir.⁵¹ Ayrıca kendilerine sorulan meselelerle ilgili hükümlerin ondan öğrenilmesini istemişler ve böylece onun fıkıhtaki otoritesini tanımışlardır.⁵²

Saîd b. Müseyyeb'in zühd, takva ve ibadet ehli, güvenilir bir imam olduğu hususunda âlimler icmâ etmişlerdir.⁵³ Nakledildiğine göre o, sünnete karşı çok saygılıdır ki, ona "bu sünnette vardır (geçmiştir)" denilse bu onun için yeterlidir.⁵⁴

Ebü Nüceyd İmrân b. Husayn b. Ubeyd el-Huzâ el-Ezdî (ö. 52/672), Saîd b. Müseyyeb için: "Vallâhi kulağına gelen şeyi, kafasına ve kalbine koyardı"⁵⁵ demektedir. Ayrıca onun, duyduğunu hemen ezberleyecek bir hafızaya sahip olduğu ve hadisleri ilk kaynağından öğrenmeye önem verdiği nakledilmektedir. "Bir hadis-i şerifi almak için günlerin ve gecelerin esiri oldum" (Yani nice gün ve gece bu uğurda, yolculuk yaptım) sözü O'nun bu ilmî rütbeyi kazanmadaki hakkını ve bu uğurdaki çabasını ifade açısından önemlidir.⁵⁶

Saîd b. Müseyyeb vefat ettiğinde hiçbir kitabının olmadığı rivâyet edilse de, onun Hz. Ömer'in fetvalarının tamamını ezberlediği ve bunları fıkıh bâblarına göre topladığı rivâyet edilmektedir. Hz. Ömer'in verdiği hükümleri çok iyi bildiği için kendisine "râviyetü Ömer" de denilmiştir.⁵⁷ Ayrıca onun ensâb ilminde de önde gelen âlimlerden olduğu belirtilmektedir.⁵⁸

Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 1: 57; Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdullah b. Mûsâ Bilbürrî *el-Cevhere fi nesebi'n-nebi ve ashahu'l-l-aşera*, Thk: Muhammed Tevencî, (Riyâd: Dârü'r-Rifâi, 1983), 1: 86.

⁵⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 121; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 224; İbn Kesir, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 118.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 121-124; el-Bâci, *et-Tâdil ve't-tecrîh*, 3: 1081; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 224; İbn Kesir, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 118; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4: 85-86.

⁵² İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 120; el-Bâci, *el-Tâdil ve't-tecrîh*, 3: 1083; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 3: 510; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 221; *Tezkiratu'l-huffâz*, 1: 54.

⁵³ el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 485.

⁵⁴ el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 485.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 122-127.

⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 120; el-Bâci, *el-Tâdil ve't-tecrîh*, 3: 1083; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1: 55; *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 222; İbn Kesir, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 118; Salih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, 34.

⁵⁷ Kâsimî, *Kavâidü't-tahdis*, 146-345; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1988), 202.

⁵⁸ M. Yaşar Kandemir, "Saîd b. Müseyyeb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV

Saïd b. Müseyyeb zamanında hadis ilmi bir ilim dalı olarak henüz ortaya çıkmamıştır. Fakat o, Ehl-i Hadîs'in ileri gelenlerindedir. Kendisi ve bazı tabiiiler re'y ile hareket etmeyi kerih görmüşlerdir. Âlimlere göre o "Ashâbü'l-Hadîs"tendir. Ashabü'l-Hadîs ise herhangi bir dinî meselede Kur'an-ı Kerim veya hadis-i şerife dayanmadan hüküm vermeyi hoş karşılamamışlardır.⁵⁹

Hiz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra, Müslümanlar arasında ayrılık meydana gelmesiyle oluşan siyâsî ve itikâdî fırkaların her biri kendi görüşlerini yayabilmek ve taraftar toplamak gayreti içinde hadisleri istedikleri doğrultuda yorumlamışlar ve görüşlerine uygun hadisler uydurmaktan da geri kalmamışlardır. Bunun üzerine, Ashâbü'l-Hadîs, Hiz. Peygambere ait sahih hadisleri rivâyet ederek, bu asılsız fikirlerin yayılmasına mani olmuştur. Böylece bir yandan İslâmiyet'in özünü aksettiren sahih hadisleri toplumun istifadesine sunarken, diğer taraftan mevzû rivâyetleri tespit etmek suretiyle İslâm'ın aslının korunmasında büyük rol oynamışlardır.⁶⁰

Saïd b. Müseyyeb'in zahid biri olduğu, boş söz konuşmadığı, hadise karşı çok saygı duyduğu nakledilmektedir. Örneğin, ölüm döşeginde iken bir adam gelerek ona bir hadis sorar. Kendisine hasta olduğunu ve hadisi o şekilde (yatar vaziyette iken) rivâyet etmesini söylerler, fakat o, "Ben Allah Resûlü'nün hadîsini yatarak rivâyet etmekten sıkılırım" şeklinde cevap verir.⁶¹ Daha sonra yatağından kalkar, abdest alır, adamın sorduğu hadisi rivâyet eder ve tekrar yatağına yatar.⁶²

Hadis âlimleri onun sika, sebt, hüccet, vera sahibi ve zabtının sağlam olduğunda icma etmişlerdir. O Resûlullah'ın sünnetine karşı hırslı, ilim ve ibadete karşı azimli idi.⁶³ Rivâyet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte başta olmak üzere bütün hadis kitaplarında yer almıştır.

2.2. Hocaları

Saïd b. Müseyyeb, tabiiinden olduğu için (ö. 94/712) sahabenin çoğu ile görüşmüş ve bir kısmından hadis almıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Hiz. Ebû Bekir, 2. Hiz. Ömer, 3. Hiz. Osman, 4. Hiz. Ali, 5. Hiz. Aişe, 6. Sad b. Ebî Vakkas, 7. Ebû Hureyre, 8. İbn Abbas, 9. Zeyd b. Sabit, 10. İbn Ömer, 11. Cûbeyr b. Mut'im, 12. Abdullah b. Zeyd b. Asım, 13. Hâkim b.

Yayınları, 2008), 35: 563-564.

⁵⁹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 30-31.

⁶⁰ el-Bâcî, *et-Tadîl ve't-tecrîh*, 3: 1081; Kâsumî, *Kavâidü't-tahdîs*, 346-347.

⁶¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 169; Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, Thk: Ahmed b. Ali, (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1421/2000), 2: 80.

⁶² İbn Kesîr, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 118.

⁶³ el-Hatib, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 486.

Hizâm, 14. Abdullah b. Amr b. el-As, 15. Ümmü Seleme, 16. Ebû Mûsa el-Eş'arî, 17. Muhammed b. Mesleme, 18. Übey b. Ka'b; (mürsel olarak) 19. Bilâl-i Habeşî; (mürsel olarak) 20. Sa'd b. Ubâde, 21. Ebû Zerr el-Ğîfârî, 22. Ebu'd Derdâ, 23. Ümmü Şerîk, 24. Abdullah b. Amr, 25. Babası Müseyyeb, 26. Ebû Saîd el-Hudrî, 27. Hassân b. Sâbit, 28. Safvân b. Umeyye, 29. Ma'mer b. Abdillâh b. Nadlâ, 30. Câbir b. Abdillâh, 31. Sürekâ b. Mâlik, 32. Suheyb, 33. Dahhâk b. Süfyân, 34. Abdurrahman b. Osmân et-Teymî, 35. Attâb b. Esîd, 36. Abdullah b. Zeyd el-Mâzinî, 37. Osmân b. Ebi'l-Âs, 38. Ebû Sa'lebe el-Haşenî, 39. Ebû Katâde, 40. Muaviye, 41. Esmâ bt. Umeyy, 42. Havle bt. Hâkim, 43. Fâtıma bt. Kays, 44. Ümmü Süleym.⁶⁴

2.3. Talebeleri

Saîd b. Müseyyeb'den tabiînün büyük bir kısmı hadis almış ve rivâyette bulunmuştur. Onun kaynaklarımızda kaydedilen talebelerini şöyle sıralayabiliriz:

1. İdrîs b. Sabîh, 2. Üsâme b. Zeyd el-Keysî, 3. İsmâîl b. Umeyye, 4. Beşîr b. el-Muharrer, 5. Abdurrahmân b. Harmele, 6. Abdurrahmân b. Humeyd b. Abdurrahmân, 7. Abdülkerîm el-Cezerî, 8. Abdülhamîd b. Süheyl, 9. Abdullah b. Süleymân el-Abdî, 10. Osmân b. Hâkim, 11. Atâ el-Horasânî. 12. Ukbe b. Hureys, 13. Ali b. Cüd'ân, 14. Ali b. Nüfeyl el-Horasânî, 15. Umâre b. Abdillâh b. Tuğme, 16. Amr b. Şuayb, 17. Amr b. Dînâr, 18. Amr b. Mürre, 19. Amr b. Müslim, 20. Gaylân b. Cerîr, 21. Kâsım b. Âsım, 22. Oğlu Muhammed b. Saîd, 23. Katâde b. Diâme, 24. Muhammed b. Safvân, 25. Muhammed b. Abdurrahmân, 26. Ebû Cafer Muhammed b. Ali, 27. Muhammed b. Amr b. Atâ, 28. Zührî, 29. İbnü'l-Münkedir, 30. Ma'bed b. Hürmüz, 31. Ma'mer b. Ebî Habibe, 32. Musa b. Verdân, 33. Meysere el-Eşcâi, 34. Meymûn b. Mihrân, 35. Ebû Süheyl Nâfi b. Mâlik, 36. Ebû Maşer Necih es-Sindî, 37. Haşim b. Haşim el-Vakkasî, 38. Yahya b. Saîd el-Ensarî, 39. Yezid b. Kusayd, 40. Yezid b. Nuaym b. Hezzâl, 41. Yakub b. Abdullah b. el-Eşecc, 42. Yunus b. Seyf, 43. Ebû Cafer el-Hatmî, 44. Ebû Kurra el-Esedî, 45. Davud b. Ebî Hind, 46. Sad b. İbrahim, 47. Şerik b. Ebî Nemir, 48. Salim b. Abdullah b. Ömer, 49. Ebû'z-Zinad, 50. Tarık b. Abdurrahman, 51. Abdulhamid b. Cubeyr b. Şu'be, 52. Abdülhâlik b. Seleme, 53. Abdulmecid b. Süheyl, 54. Amr b. Müslim, 55. Ebû Cafer el-Bâkır, 56. Haşim b. Haşim b. Utbe, 57. Yunus b. Yusuf, 58. Ömer b. Abdülazîz, 59. Muhammed el-Bâkır,

⁶⁴ el-Bâcî, *et-Tadîl ve't-tecrîh*, 3: 1081; Zehebî, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 281. *Tezkiratü'l-huffâz*, 1: 54; İbn Kesir, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 111-117; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 84.

60. İbn Şihâb ez-Zühri, 61. Meymûn b. Mihrân, 62. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî.

65

2.4. Saîd b. Müseyyeb'in Mürselleri

Saîd b. Müseyyeb'in mürsel rivâyetlerine geçmeden önce, mürsel hadis hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mürsel hadisin en meşhur tarifi; “İsnadında, sahâbî olan râvisi veya diğer râvilerinden biri zikredilmeyen hadistir” şeklinde yapılmıştır. Bir tabîinin, “Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu” veya “Resûlullah şöyle yaptı” yahut “Resûlullah'ın karşısında şöyle davranıldı” şeklindeki sözleri mürseldir. Buna göre mürsel; yaşı ister büyük ister küçük olsun, bir tâbiinin mutlak olarak Resûlullah'a ref' ettiği (nisbet ettiği) hadistir. Hz. Peygamber'e yakın bir devirde yaşamış olmaları dolayısıyla, sahabenin çoğunu gören ve onlarla sohbetta bulunan tabîilerin, işittikleri sahâbîleri atlayıp, doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e isnadla “kâle Resûlullah” diyerek rivâyet ettikleri hadisler mürsel denilmiştir. Tabîilerin mürsellerinden başka sahabe mürselleri de vardır. Bu mürseller bir sahâbînin yaşının küçük olması yahut İslâm'a geç girmesi dolayısıyla, bizzat müşahede etmediği yahut işitmediği şeyleri Hz. Peygamber'e isnadla naklettiği haberlerdir. Sahih olan görüşe göre bu çeşit mürsellerin sıhhatine hükmedilir. Çünkü bir sahâbînin, Hz. Peygamber'den işitmeden ona isnad ettiği bir haberi ancak kendisi gibi bir sahâbîden aldığı şüphe ve tereddüde yer yoktur. Bununla birlikte mürsel hadislerin delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hadisçilerin çoğuna göre, mürsel hadis, zayıftır ve onunla ihticâc olunmaz.⁶⁵

Mürselin zayıf ve merdûd hadisler arasında yer almasının başlıca sebebi, tabîinin hadis almış olduğu şeyhin adalet ve zabt yönünden halinin bilinmemesidir. Eğer isnaddan düşmüş olan bir râvinin sahâbî olduğuna kesinlikle hükmedilse idi o zaman sahâbîlerin adaletli oldukları kaidesine istinaden, hadis üzerinde tereddüde mahal kalmaz ve onun sahih olduğu kabul edilirdi. Fakat tabîinin, hadisini alıp ismini hafzettği şeyhin de kendisi gibi bir tabîi olması ihtimali vardır. Bu sebeptendir ki, sahâbî maka-

⁶⁵ el-Bâcî, *et-Tadîl ve't-tecrîh*, 3: 1081; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 218-219; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 117; Kasımî, *Kavâidüt-tahdîs*, 119; el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 486; Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, 324.

⁶⁶ Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, 137; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 291; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 302-303.

mında râvîsi düşmüş hadisler, düşen râvînin zayıf olması ihtimaline binaen merdûd sayılmıştır.⁶⁷

Bununla beraber Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi âlimler, mürseli sahih kabul etmektedirler. Bunlara göre, eğer hadisi irsal eden râvî, hadisine güvenilir kimselerden olur ve yine güvenilir kimselerden irsal ettiği bilinirse, onun mürselini almakta hiçbir mahzur yoktur. Mürsel hadisin birkaç derecesi vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. En makbulü, Hz. Peygamber'den hadis dinlemiş olan sahâbînin mürseli,
2. İkinci derecede Resûl-i Ekrem'den hadis duymayan, fakat sadece onu gören sahâbînin mürseli,
3. Üçüncü olarak, muhadramûn'un (Resûlullah zamanında yaşamış, müslüman olmuş, ama Hz. Peygamberi görmemiş olanlar) mürsellersi,
4. Dördüncü derecede Saîd b. Müseyyeb gibi güvenilir râvîlerin mürsellersi,
5. Beşinci derecede, Şa'bi ve Mücâhid gibi güvenilir râvîlerin mürsellersi,
6. Altıncı derecede, Hasan Basrî gibi herkesten hadis alanların mürsellersi gelir.⁶⁸

Yukarıda belirttiğimiz gibi Saîd b. Müseyyeb'in mürsellersi, âlimlerin çoğuna göre kabul edilen mürsel hadis çeşididir.⁶⁹ Onun mürsellersi hakkında âlimlerin görüşleri şöyledir:

Katâde, Mekhûl, Zührî, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İbn Hacer el-Askalânî ve Meymûn gibi âlimlere göre, Saîd b. Müseyyeb'in mürsellersi en sahih mürsellersidir.⁷⁰ İmam Şafii, "Saîd b. Müseyyeb'in mürsellersi bize göre hasendir ve hüccettir" demektedir. Ali b. Medînî onun, "Sünnette bu mesele böyledir" demesinden sonra başka bir delil aramaya gerek bulunmadığını söylemektedir.⁷¹

Hatîb Bağdâdî ve Beyhakî gibi bazı âlimlere göre, Saîd b. Müseyyeb'in mürsellersi ile diğer tâbîinin mürsellersi arasında bir fark yoktur.⁷²

Saîd b. Müseyyeb'in rivâyetinde çok titiz olduğu, sika olmayan birinden hadis almadığı ve hadis aldığı kişileri seçerek onların güvenilir (sika) olma-

⁶⁷ Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 292; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 304; Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, 137-138.

⁶⁸ Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, 139; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 297.

⁶⁹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 100.

⁷⁰ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 404; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1: 54; Siyeru âlâmin-nübelâ, 4: 222; İbn Kesîr, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 117; Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 147.

⁷¹ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 404; İbn Kesîr, *et-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 118.

⁷² Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, 143.

larına dikkat ettiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla onun rivâyetleri sağlam rivâyetlerdir.

Saîd b. Müseyyeb en çok Ebû Hureyre'den rivâyette bulunmuştur. Çünkü Ebû Hureyre, Saîd b. Müseyyeb'in kayınpederidir.⁷³

2.4. Saîd b. Müseyyeb'in Bazı Mürsel Rivâyetleri

Saîd b. Müseyyeb'in arada vasıta olmaksızın, direkt olarak Hz. Peygamberden rivâyet ettiği hadislerin bazıları şunlardır:

1. Resûlullah (s.a.v) canlı hayvan karşılığında, et satışını yasaklamıştır.⁷⁴
2. Resûlullah (s.a.v), Hz. Ebû Bekir ve Ömer zamanında sadaka (fıtır sadakası) buğdaydan yarım sa' idi.⁷⁵
3. Kim babasını öldürürse onu öldürünüz.⁷⁶
4. Ezan okunduktan sonra mescidden münafıktan başka hiçbir kimse çıkmaz, münafığı ancak bir ihtiyacı mescidden çıkarır ki, o, dinden dönmek istemesidir.⁷⁷
5. Hz. Peygamber (s.a.v) sabah namazının birinci rekâtında "zızzal" suresini, ikinci rekâtında da "âdiyat" sûresini okurdu.⁷⁸
6. İki adam bir konuda münakaşa ettiler, onlardan her biri birkaç adil şahitle Hz. Peygamberin huzuruna geldiler. Peygamberimiz meseleyi çözdü ve şöyle dedi; "Ya Rabbi, onların arasında sen hüküm ver".⁷⁹
7. Resûlullah (s.a.v) Mekke ile Medine arasında iki kişiyi recmetti. Onlardan biri üzerine namaz kıldı, diğeri üzerine kılmadı.⁸⁰
8. Kim sarımsak yerse, bizim mescidimize yaklaşmasın, çünkü o kokusuyla bize eziyet etmektedir.⁸¹
9. Bizim ile münafık arasında, şahit olarak yatsı ve sabah namazları vardır. Onlar bu namazları kılmazlar.⁸²
10. Resûlullah (s.a.v) Medine'ye hicret ettikten sonra 16 ay Kudüs'e doğru namaz kıldı. Bedir savaşından iki ay önce kible değiştirildi.⁸³

⁷³ el-Bâcî, *et-Tadîl ve't-tecrîh*, 3: 1083; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4: 84.

⁷⁴ Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşâs b. İshâk b. el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistânî, *el-Merâsil*, Thk: Şuayb el-Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 166.

⁷⁵ Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, 138.

⁷⁶ Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, 135.

⁷⁷ Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, 84.

⁷⁸ Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, 93.

⁷⁹ Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, 354.

⁸⁰ Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, 308-309.

⁸¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (Beyrut: Dâru'n-Nufâs, 1407/1984), 22.

⁸² Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, 94.

⁸³ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, 32.

2.5. Saîd b. Müseyyeb'in Sahâbe Tanımı

Saîd b. Müseyyeb'in sahabe tanımına geçmeden önce, genel olarak ve bazı âlimlere göre sahabenin nasıl tarif edildiğini kısaca nakledeyim.

“Sahâbe” sözlükte bir arada bulunmak, sohbet veya arkadaşlık etmek anlamlarına gelir. “Sahâbe” terimi, hadis edebiyatı içinde tekil olarak “sâhibu'r-rasûl”, “sahâbî”, çoğul olarak da “ashâbü'r-resûl” ve “sahâbe” şeklinde kullanılmaktadır. Kısaca Hz. Peygamber'i (s.a.v) peygamberliği sırasında mümin olarak gören, mümin olarak ölen kişilere denir. Bu tarif hadisçilerin tarifidir. Buna göre bir kimsenin sahâbe sayılabilmesi için Hz. Peygamber'i (s.a.v) peygamberliği sırasında Müslüman olarak görmesi ve mümin olarak ölmüş olması gerekir.⁸⁴

Sahâbe tarifinde bazı görüş ayrılıkları vardır. Kimi âlimlere göre bir kimsenin sahâbî sayılabilmesi için, Hz. Peygamber'le görüşüp konuşması, hatta ondan hadis rivâyet etmiş olması lazımdır. Fakat âlimlerin çoğu sahâbîyi yukarıdaki şekliyle tarif etmiştir. Bu görüşte olanlara göre, Hz. Peygamber'i uzaktan veya çok kısa bir süre için bile olsa görenler sahâbîdir.⁸⁵

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/845), Hz. Peygamber'le bir sene veya bir ay yahut bir gün ya da bir saat sohbet eden veyahut onu gören her Müslümanın onun ashabından olduğunu söylemektedir. Buharî (ö. 256/869) ise; “Hz. Peygamber'le sohbeti bulunan yahut onu gören her Müslüman onun ashabındandır” demektedir. Sem'ânî'ye (ö. 562/1166) göre hadisçiler, sahâbe ismini, Hz. Peygamber'den bir hadis veya bir kelime rivâyet eden, hatta bunu daha geniş tutarak, Hz. Peygamber'in üstün mertebesi dolayısıyla onu bir defa da olsa gören kimseye itlak etmişlerdir. İbn Hacer (ö. 852/1448) ise sahâbîyi “Hz. Peygamberle mümin olarak mülâkî olan -sahih görüşe göre araya irtidat devri girmiş olsa bile- Müslüman olarak ölen kimsedir” şeklinde tarif etmektedir. Suyûtî (ö. 911/1505), “Akıl-bâliğ olarak Hz. Peygamber'i gören kimseye sahâbî ismi itlak olunur” demektedir.⁸⁶

Saîd b. Müseyyeb'e göre ise sahâbî; Hz. Peygamberle bir veya iki sene beraber bulunan yahut onunla birlikte bir yahut iki gazveye iştirak eden kimsedir ki bunun dışındakiler sahâbî sayılmazlar.⁸⁷ Bu görüşe yakın bir rivâyet de Enes b. Mâlik (ö. 93/709)'ten gelmiştir. Ona “Şu zamanda Hz.

⁸⁴ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 491-500.

⁸⁵ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 334-336.

⁸⁶ Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hâsîş şerhu ihtisâr-i Ulûmî'l-Hadis*, (Mısır: Mektebetü'd-Dâri't-Türâs, 1399/1919), 151-161; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 69; *Hadis İstilahları*, 375; *Hadis Usûlü*, 34; Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, 302-303.

⁸⁷ Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye*, 68-69.

Peygamber'in ashabından senden başka kimse kalmış mıdır?" denildiği zaman, "Onu gören bazı bedeviler vardır, fakat onunla sohbeti bulunan kimse kalmamıştır" şeklinde cevap vermiştir. Hafız İbn Kesir'e (ö. 120/738) göre, Enes b. Mâlik, bu sözü ile Hz. Peygamber'le sohbette bulunanların artık hayatta kalmadıklarını belirtmiş fakat çoğunluğun ıstılahında mücerred görme fiilinin sahâbî olmaya yeterli olacağı görüşünü nefyetmemiştir.⁸⁸

2.6. Saîd b. Müseyyeb'in Sünnet Yaklaşımı

Saîd b. Müseyyeb tâbiûn neslinin önemli âlimlerindedir. Onun sünnet anlayışı da tâbiûnün sünnet anlayışı kapsamında ele alınmalıdır. "Tâbiûnun en faziletli olması" konusunda Bulkî'nin (ö. 824/1421), zühd ve takvâ yönünden en faziletli olanın Üveys el-Karanî (ö. 37/657), haber ve eseri ezberlemek yönünden ise en faziletli olanın Saîd b. Müseyyeb olduğu⁸⁹ şeklindeki ayrımı Saîd b. Müseyyeb'in sünnete yaklaşımını da belirtmektedir. O zühd ve takvânın yanı sıra sünneti, bilinmesi ve sonraki nesillere aktarılması gereken bir ilim kaynağı olarak görmektedir. Bu konudaki başarısının zekâ ve iffetinin yanı sıra bir tek hadîs için günlerce yol yürüme⁹⁰ göze almasını sağlayan bir azme sahip olmasına dayandırılması uygundur. Sünneti bilgi kaynağı olarak görmesinin yanı sıra fikhî içtihatlardaki konumu, onu sadece hadis rivayetine odaklananlardan ayırmıştır.⁹¹ Helal ve haram konularında fetvalar veren Saîd b. Müseyyeb'in Kur'an ayetlerini tefsir etmekten kaçınması ise onun naslar karşısındaki tavrını ortaya koymaktadır.⁹² Sünnete ve ehl-i beyte bağlılığı ve hak taraftarlığı sebebiyle Saîd b. Müseyyeb'in Ali Zeynel Abidin b. Hüseyin'le dost olması ve Emevîler aleyhindeki bazı tutumları nedeniyle şii olduğu da iddia edilmiştir.⁹³ O, iktidarın haksızlıklarını eleştiren İbrahim en-Nehaî (ö. 96/715), Kâsım b. Muhammed (ö. 102/720), Amir eş-Şa'bi (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) gibi âlimler arasında yer almıştır.⁹⁴ Bu tercihi ülûl-emre itaati teşvik eden ayet ve hadisleri, zahiri anlamlarının ötesinde maslahata uygunluğu açısından değerlendirdiğini göstermektedir. Medine'de

⁸⁸ Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasıs şerhu ihtisâr-i Ulûmi'l-Hadis*, 152; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 69.

⁸⁹ Celâluddin Suyûtî, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî*. Thk: Ahmed Ömer Hâşim, (Beirut: b.y.y., 1989), 2: 213.

⁹⁰ Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye*, 402; Zehebî, *Siyer*, 4: 222.

⁹¹ Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 234.

⁹² Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-kur'an*, 2. Baskı (Mısır, 1954), 1: 37-38; Ahmed Abdulhalim İbn Teymiye, *Mecmûu fetâvâ*, Thk: Abdurrahman b. Muhammed en-Necdi, 2. Baskı (b.y.y., Mektebetu İbn Teymiye, t.y.), 13: 373.

⁹³ M. Yûsuf Musa, *Fıkh-ı İslâm Târîhi*, Çev: Ahmet Meylani, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1983), 229, 278.

⁹⁴ Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, 31.

Fukâhâ-i Seb'a diye adlandırılan âlimler arasında zikredilmesi ve fikhî faaliyetlerde ön sıralarda yer alması onun dini naslar ve sünnet konusundaki derin anlayışı ve dinin inceliklerine vukufiyeti sebebiyledir.

Saîd b. Müseyyeb, Hz. Peygamber'in sünneti'nin yanı sıra dört halifenin uygulamalarını da en iyi bilenlerdendir.⁹⁵ Fecrden sonra namaz kılan bir kimseyi ikaz ederek Hz. Peygamber'in sünneti'ne muhalefet ettiğinden dolayı azab ile karşılaşabileceği⁹⁶ noktasında uyarması onun sünnete hilaf konusundaki görüşünü açık bir şekilde belirtmektedir. Diyet konusunda kıyasa göre değil de rivayete bağlı olarak hüküm vermesi ve "bu sünnettir" diyerek bunun sünnet olduğunu belirtmesi ehl-i rey ve hadis ayrımındaki konumunu göstermektedir.⁹⁷ Fakat bu konumlandırmanın net çizgilerle olduğunu söylemek zordur. Çünkü o, katırın zekâtı sorulduğunda ata kıyaslayarak cevap vermiştir.⁹⁸ Bu rivayet onun re'y ve kıyasla hüküm verdiğini gösterir. Bunun yanı sıra rivayetteki "bu sünnettir" ifadesiyle Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) bir görüşünü kastetmiş olabileceğine dair kanaat,⁹⁹ sahabe kavli konusundaki tercihini de ortaya koymaktadır. Ayrıca bu tavrın İmam Malik b. Enes'in "amelu ehl-i Medine" hususundaki tercihine de etki ettiği söylenebilir.¹⁰⁰ Bu ve "Sünnet, ölüyü yıkayanın gusletmesidir"¹⁰¹ gibi rivayetler onun, sahabe fiil ve sözlerini de "sünnet" olarak kabul ettiğini göstermektedir.¹⁰² Kendisine bir konuda sünnet-i mâziyenin var olup olmadığı sorulduğunda buna cevap olarak Hz. Osman'ın bir uygulamasını aktarması¹⁰³ sahâbî uygulamasını ya da en azından halifelerin yaptıklarını sünnet olarak değerlendirdiğine işaret eder.¹⁰⁴

Öte yandan Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Muaviye'nin (ö. 60/680) görüşlerini aktararak sonrasında "Ancak sonuçta her müctehid ecir

⁹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 379-381; 5: 120; Zehebi, *Siyeru âlâmin-nübelâ*, 4: 221; Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Thk: İhsan Abbas, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî 1981), 57; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (Cassâs), *el-Fusûl fi'l-usûl*, (4 Cilt) Thk: *Acil Câsim en-Neşmî*, (b.y.y., 1994), 3: 99.

⁹⁶ Ebû Bekr b. Hemâm es-San'ânî, el-Musannef, Thk: Habîburrahman el-A'zamî, (Abdurrâzzâk), (11 Cilt) (Beyrut, b.t.y.). 3: 52; Hatib el-Bağdâdî, el-Fakih ve'l-Mutefakkih, (2 Cilt) (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1980), 1: 147.

⁹⁷ Mâlik b. Enes, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya el-Leysi rivâyeti), (2 Cilt) (İstanbul, 1992); Ukûl, 11 2: 860; Abdurrâzzâk, el-Musannef, 9: 394-395; Hatib el-Bağdâdî, el-Fakih ve'l-Mutefakkih, 1: 136.

⁹⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'lÂhâd ve'l-Âsar*, Thk: Kemal Yûsuf el-Hût, (Beyrut, 1989). 2: 381, (10145, 10146).

⁹⁹ Malik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya el-Leysi), bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. el- Hasan (eş-Şeybânî), *Kitabu'l-hucce alâ ehli'l-Medine*, (3. Baskı) Nşr: es-Seyyid Mehdi Hasan el-Keylânî, (Beyrut, 1983), 4: 276-285.

¹⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Arif Ulu, *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*, 93-95.

¹⁰¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'lÂhâd ve'l-Âsar*, 2: 470 (11150) ; 3: 408 (6113)

¹⁰² Ulu, *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*, 109.

¹⁰³ Abdurrâzzâk, el-Musannef, 10: 24 (18245).

¹⁰⁴ Ulu, *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*, 128.

alacaktır”¹⁰⁵ diyerek kendi hükmünü izhar etmesi bazı konularda sahabe kavlini ve uygulamalarını bağlayıcı olarak kabul etmediğini ortaya koyar. Nitekim onun yapılan davranışın kaynağının re’ye mi yoksa bir rivâyete mi dayandığını soruşturduğunu gösteren rivayetler sahabe kavli ve uygulamaları konusunda seçici davrandığını göstermektedir.¹⁰⁶

SONUÇ

Tabiîn neslinin önemli simalarından biri olan Saîd b. Müseyyeb, Hz Ömer’in hilafetinin ikinci yılında Medine’de doğmuş, ihtilafı olmakla birlikte (h. 94/712) yılında Medine’de vefat etmiştir.

Saîd b. Müseyyeb, ömrünün tamamını Medine’de geçirmiş, Medine’nin önde gelenlerinden, âlim, fakih, muhaddis, zühd ve takva sahibi bir tâbiîndir. Onun fakihlik yönü ağır basmaktadır. Kaynaklardan öğrendiğimize göre, zamanının insanları, ona bütün meseleleri sorar, o da insanlara gerekli olan cevabı verir. Hadis ilminde ise onun ayrı bir yeri vardır. Rivâyetlerinin çoğu Ebû Hureyre’ye (r.a) dayanmaktadır. Ebû Hureyre çok hadis rivâyet eden (muksirûndan) bir sahâbî, ayrıca Saîd b. Müseyyeb’in kayınpederidir.

Mürsel hadisler zayıf hadisler arasında sayılmakla birlikte Saîd b. Müseyyeb’in mürsel rivâyetleri, âlimlerin çoğuna göre sahih kabul edilmiş ve delil olarak kullanılmıştır. Mürsel hadis en basit tarifıyla, sahabeye ulaşmadan önce senedinin herhangi bir yerinde bir râvisi düşen hadistir. Saîd b. Müseyyeb’in bu tarife uyan rivâyetleri epeyce fazladır. Onun rivâyet konusunda titizliği kaynaklarda nakledilmektedir. O’na bir hadisin râvisi sorulduğunda: “Alın yazın, zira ben zayıf olan birinden hadis almam” diyerek bu konudaki titizliğini göstermiştir.

Saîd b. Müseyyeb’in zühd ve takva yönü de vardır. Onun ibadeti, zühdü, cemaate devamlılığı ve orucu tam ve mükemmeldir. 40 yıl cemaate devam ettiği, daima ilk safta namaz kıldığı, çok sık oruç tuttuğu, sürekli Kur’an okuduğu, Allah Teâla’yı çok zikrettiği rivâyet edilmiştir.

Saîd b. Müseyyeb’in diğer önemli bir özelliği de rüya tabirciliğidir. O, bu ilmi Hz. Esmâ’dan (ö. 73/692), o da babası Hz. Ebû Bekir’den (ö. 13/634) öğrenmiştir. Ona göre her insan rüya tabir etmemelidir. Rüya tabir edenin yaşı en az 40 olmalıdır. Onun tabir ettiği rüyaların çoğu doğru çıkmıştır.

¹⁰⁵ Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861); Muhammed b. Abdilbâkî ez-Zurkânî, *Şerhu’z-Zurkânî alâ Muvattai’l-İmam Mâlik*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, h. 1411), 4: 232.

¹⁰⁶ İbn Mace, “Cenâiz”, 38.

Ayrıca onun ensâb ilminde de önde gelen âlimlerden olduğu belirtilmektedir.

Saîd b. Müseyyeb birçok İslâm âlimi gibi yaşadığı dönemde idarecilerle iyi ilişkiler içinde olamamıştır. Emevî Devleti hükümdarlarıyla hiçbir zaman iyi geçinememiştir. Bunun sebebi onları meşru idareciler olarak görmemesi ve bu nedenle de onlara biat etmemesidir. Bunun sonucu olarak hapse atılmış, soğuk günde üzerine su dökülmüş, kırbaçlanmış, çarşı-pazar dolaştırılmış, sürgün ile korkutulmuş, insanlardan tecrit edilmiş ve daha başka birçok işkenceye uğramıştır. Ama o bunların hiç birine boyun eğmemiş, bildiği ve inandığı doğrulardan taviz vermemiş, daima onurlu ve başdik olarak yaşamıştır. Onun bu kararlılığı sayesinde idareciler ondan uzak durmuş, onunla uğraşmaktan vazgeçmiştir.

Netice olarak Saîd b. Müseyyeb, fakihlik yanı ağır basan, fakat hadisçilik yönü de olan, mürsel rivâyetleri makbul sayılan ve delil olarak kullanılan, zühd ve takva sahibi bir tabîdir. O fetvaları, görüşleri, yaşayışı zühd ve takvası kendisinden sonrakiler ve bizler için numune-i imtisal olan önemli bir şahsiyettir.

KAYNAKÇA

- el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*, (12 cilt) Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1326.
- Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*, (11 cilt) Thk: Habîburrahman el-'Azamî, (Beyrut, b.t.y.).
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef Sa'd b. Eyyûb b. Vâris et-Tecîbî el-Kurtubî el-Bâcî el-Endelûsî. *et-Tâdîl ve't-tecrîh limen harace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahîh*, Thk: Ebû Lübâbe Hüseyin, (3 cilt) Riyâd: Dâru'l-Livâ l'n-Neşr ve't-Tevzî, 1406/1986.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Thk: Muhammed Züheyr b. Nâsır, *Dâru Tavgi'n-Necât*, 1422/2002.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *et-Tarîhu'l-kebir*, Dr. Muhammed Abdülmuîd Han'ın Murakabesi altında, b.t.y.
- Bilbürrî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah b. Mûsâ. *el-Cevhere fi nesebi'n-nebî ve ashâbuhü'l-aşera*, Thk: Muhammed Tevencî, Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*, (4 cilt) Thk: Acil Câsim en-Neşmî, b.y.y., 1994.
- el-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Sıfatü's-safve*, (2 cilt) Thk: Ahmed b. Ali, Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1421/2000.

- Çalışkan, Necmettin. *Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu, Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk b. el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistânî. *el-Merâsil*, Thk: Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1400/1980.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35: 491-500, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-âyn*, Thk: Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Sâmerrâî, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, b.t.y.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *Kitâbü'l-kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, (2 cilt) Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1991.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409-1988.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Âhâd ve'l-Âsâr*, Thk: Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1989.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. el İmâd el-Hanbelî. *Şezaratü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Beyrut: b.y.y., 1399/1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sünenu İbn Mace*, Thk: Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, 1395/1975.
- İbnü'l Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi 't-târih*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1399/1979.
- İbnü'l Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahâbe*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, b.t.y.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Hallikân. *Vefayatü'l-âyân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, Beyrut: Dâru's-Sadr, b.t.y.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hatim er-Râzî. *Kitâbü'l-cerh ve't-tâdîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409-1988.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi'l Fedâ İsmail Ömer b. Kesîr el-Kuraşî b. Dimeşki. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, b.y.y. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1351/1933.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menba'i'l-Hâşimî bi'l-Velâi el-Basrî

- el-Bağdâdî el-Ma'ruf bi'bni Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Thk: İhsan Abbas, (8 cilt), Beyrut: Dâru Sadr, 1968.
- İbn Teymiye, Ahmed Abdulhalim. *Mecmûu fetâvâ*, Thk: Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, 2. Baskı b.y.y., Mektebetu İbn Teymiye, t.y.
- Kandemir, M. Yaşar. "Saïd b. Müseyyeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35: 563-564, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kâsımî, Muhammed Cemalüddin el-Kâsımî ed-Dımeşki. *Kavâidü't-tahdis min funûn-i mustalahî'l-hadis*, Thk: Muhammed Behçetü'l-Beytar, Beyrut: Dâru'n-Nufâs, 1407/1987.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1988.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1987.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1985.
- el-Kurtubî, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemrî. *el-İstiâb fî marifeti'l-ashâb*, Thk: Ali Muhammed el-Bahâvî, (4 cilt) Beyrut: Dâru'l-Cemel, 1414/1992.
- el-Kütübî, Muhammed Şâkir. *Fevâtü'l-vefayât ve'z-zeylû aleyhâ*, Thk: Dr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Mısır, 1973.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya rivâyeti), (2 cilt) İstanbul, 1992; (Şeybânî rivâyeti), 2. Baskı Thk: Abdulvehhab Abdullatîf, Beyrut, 1984; (Ebû Mus'ab ez-Zuhrî el-Medenî (150-242) rivâyeti), 2. Baskı Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut, 1993.
- Mâlik b. Enes. Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*, Beyrut: Dâru'n-Nufâs, 1407/1984.
- el-Hatib, Muhammed Accâc. *es-Sünne kable't-tedvîn*, Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1400/1980.
- Miras, Kamil. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yayınları, 1986.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi b. Haccâc, *Sahih-i Müslim*, Thk: Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeviye b. Naîm b. el-Hakem ed-Dabî et-Tahmânî en-Nisâbü'rî, el-Ma'rûf bi'bni'l-Bey. Thk: es-Seyyid Mu'zam Hüseyin, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, (3. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1397/1990.
- es-Safedî, Selâhuddin Halil b. Eybek. *Kitabü'l-vâfi bi'l-vefayât*, Stuttgart: Dâru'n-Neşr, 1411/1911.
- Salih, Suphi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, Ter: M. Yaşar Kandemir, Ankara: DİB Yayınları, 1986.
- es-Sem'ânî, Ebû Sad Abdilkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî. *el-Ensâb*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâffiye, Dâru'l-Cenân, 1408/1988.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları, 2012.

- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- es-Suyûtî, Celâluddin. *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribî'n-Nevevî*. Thk: Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut: b.y.y., 1989.
- Şakir, Ahmed Muhammed. *el-Bâisü'l-hasîs şerhu ihtisâr-i Ulûmi'l-Hadîs*, Kahire: Mektebetü'd-Dâri't-Türâs, 1399/1979.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el- Hasan. *Kitabu'l-hucce alâ ehli'l-Medine*, (3. Baskı) Nşr: es-Seyyid Mehdî Hasan el-Keylânî, Beyrut, 1983.
- Şirazî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*; Thk: İhsan Abbâs, Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-kur'ân*, 2. Baskı Mısır, 1954.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Yâkûbî, Ahmet b. Ebi Yakub b.Cafer b.Vehb b.Vadih. *Tarihu'l-Yâkûbî*, Thk: Abdülmeir Mehna, Beyrut: Müessetü'l Ağdamıyyi li'l-Matbûât, 1413/1991.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1988.
- ez-Zehabî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru âlâmin-nübelâ*, Beyrut: Müessetü'r-Ricâl, 1414-1994.
- ez-Zehabî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l huffâz*, Lübnan: Dâru'l-Kütubi'l-İlmî, b.t.y.
- Zirikli, Hayruddin. *el-Âlâm*, Beyrut: Dâru'l-İlmiyyi li'l-Mellâyîn, 1415/1994.
- Zühayli, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, Ter: Ahmet Efe-Beşir Eryarsoy-H. Fehmi Ulus-Abdürrahim Ural-Y. Vehbi Yavuz-Nureddin Yıldız, İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994.
- ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1411.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESER DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2018/2 | CİLT: 5 | SAYI: 9

HADİSTE METİN TENKİDİ VE CERH - TA'DİL ÂLİMLERİNİN RÂVİ DEĞERLENDİRMELERİNE ETKİSİ

HÂLİD B. MANSUR B. ABDULLAH ED-DÜREYS
PROF. DR., MELİK SUUD ÜNİVERSİTESİ
Daru'l-Muhaddis, Riyad, 2007, I. Baskı, 120 sayfa.
ISBN: 9960-9782-6-5

RAMAZAN ÇOBAN

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
BÖLÜMÜ

ramazancoban@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4081-942X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Eser Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received
17 Aralık / December 2018

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Çoban, Ramazan, "Hadiste Metin Tenkidi ve Cerh - Ta'dil Âlimlerinin Râvî Değerlendirmelerine Etkisi - Kitap Değerlendirmesi", Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology, 5/9 (Aralık/December 2018): 567-571.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HADİSTE METİN TENKİDİ VE CERH - TA'DİL ÂLİMLERİNİN RÂVİ DEĞERLENDİRMELERİNE ETKİSİ*

Hâlid b. Mansur b. Abdullah ed-Düveys'in yazmış olduğu bu eser; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Yazar giriş bölümünde hadiste metin tenkidi konusunda çokça eser yazıldığını ancak bu eserlerde cerh ve ta'dil âlimlerinin çalışmalarından yeterince istifade edilmediğini vurgulamaktadır. Bazı araştırmacıların ricâl ve ilel kitaplarında metin tenkidi bulunmadığını ifade ettiklerini oysa ricâl ve ilel kitaplarında metin tenkidinin bulunduğunu belirtmektedir. Yazar öte yandan çalışmasını üç meselede temellendirmekte, ilk olarak cerh ve ta'dil âlimlerinin metin tenkidi yaptıklarını göstermekte, daha sonra metin tenkidi yapmaya yönelten sebepleri ele almakta ve son olarak da metin tenkidinin sınırlarını açıklamaktadır.(s.7)

Müellif girişte kendisinden önce bu konuda yazılan Misfir b. Garamullah Dümeynî'nin *Mekâyisu nakdi mütuni's-sünne*, Selahaddin b. Ahmed el-İdlibî'nin *Menhecu nakdi'l-metni inde ulemâ-i'l-hadisi'n-nebevî*, Muhammed Tahir Cevabî'nin *Cühudü'l-muhaddisin fi nakdi metni'l-hadisi'n-nebeviş-şerif* adlı çalışmalarına değinmektedir. Ayrıca Dümeynî ve Cevabî'nin eserlerinde cerh ve ta'dil âlimlerinin metin tenkidi yapmadıkları iddiasının hatalı olduğunu belirterek araştırmancının bu yanlışlığı düzeltmeyi hedeflediğini vurgulamaktadır.(s.8.)

Bu eser metin tenkidi konusunu bütün yönleriyle ele almamakta yalnızca mütekaddimun cerh ve ta'dil âlimlerinden Şu'be b. Haccâc(ö. 160/776), Abdurrahman b. Mehdî(ö. 198/813-14), Yahya b. Said el-Kattân(ö. 198/813), Ahmed b. Hanbel(ö. 241/855), Ali b. el-Medîni(ö. 234/848-49), Yahya b. Maîn(ö. 233/848), Buhârî(ö. 256/870), Müslim(ö. 261/875), Ebû Hatim er-Râzî(ö. 277/890), Ebû Zur'âer-Râzî(ö. 264/878), İbn Hibbân(ö. 354/965), İbn Adî(ö. 365/976), Darekutnî(ö. 385/995) gibi münekkit âlimlerin rical ve ilel eserlerinde metin tenkidi yaptığını göstermektedir. Ayrıca ricâl ve ilel kitaplarından örnekler seçilerek ricâl değerlendirmesinde metin tenkidi yapıldığını göstermektedir. (s.9-10)

Râvileri değerlendirirken cerh ve ta'dil âlimlerinin metin tenkidi ile ilgilenmesi başlığıyla verilen birinci bölümde İmam Müslim'in *et-Temyiz*'inden, İbn Hibbân'ın *Kitabü'l-mecruhîn*'inden ve İbn Recep el-Hanbelî(ö. 795/1393)'nin *Şerhu ileli't-Tirmizî* adlı eserinden örnekler verilerek cerh ve ta'dil âlimlerinin

* Tanıtılan eser Arapça yazılmış olup orijinal adı ise şöyledir: “نقد المتن الحديثي و أثره في الحكم على الرواة” Eser aynı müellifin “عند علماء في الجرح و التعديل” başlıklı çalışmasıyla beraber basılmış olup toplamda 120 sayfadır.

metin tenkidi yaptıkları üzerinde durulmuştur. (s.10-11)

İmam Müslim'in münker hadisi tanıtırken “*Bir râvînin rivayetinin güvenilir râvîlerin rivayetleriye muâraza edilmesi sonucu onların rivayetlerine ters düşerse veya çok az örtüşürse ve bu râvînin diğer rivayetlerinin çoğunda durum böyle ise rivayetleri kabul edilmez ve o rivayetlerle amel edilmez.*” şeklinde iktibas edilen örnekte olduğu gibi açıktan olmasa da râvîlerin metinlerinin de diğer metinlerle karşılaştırılarak metin tenkidi yapıldığı belirtilmektedir.(s.12-13)

Yazar bu bölümde İbn Receb el-Hanbelî'nin eserinden bazı alıntılarla beraber İbn Receb'in değerlendirmelerine yer vererek cerh ve ta'dil âlimlerinin metin tenkidi yaptıklarını göstermektedir. İbn Receb, fakih olmayan muhaddislerin ezberden hadis rivayet etmesi konusunda İbn Hibbân'ın bu tür hadisleri delil kullanmadığını aktarmaktadır. Bunun sebebini ise sika hafızların yoğunlaştığı noktanın isnad ve tarikler olduğu, metin olmadığı şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca İbn Hibbân kendi döneminde hafızların isnadları ezberlediğini, müzakere ortamında ise hadis metninden ancak bir kelime ile hadisi hatırlatmakla yetindiklerini ifade etmektedir. Bu durumda olup fakih olmayan muhaddislerin metnin yerini değiştirme veya manayı değiştirme ihtimallerinin yüksek olduğunu belirtmektedir. İbn Receb bu görüşü verdikten sonra bu durumun Şu'be, A'meş ve diğer mütekaddimûn âlimlerinde görülmediğini çünkü mutkin hâfızların sened ve metinleri beraber ezberlediklerini ifade etmektedir. (s.18)

Çalışmanın ikinci bölümü cerh ve ta'dil âlimlerini metin tenkidi yapmaya sevk eden sebepler ve râvî değerlendirmelerine etkisi başlığıyla verilmektedir. Bu bölümde müellif rical kitaplarında metin tenkidi ile alakalı onlarca metinden hareketle cerh ve ta'dil âlimlerinin temelde üç sebepten dolayı metin tenkidi yaptıklarını tespit etmiştir. Bunlar; muhalefet, teferrüd ve ıztırıp'tır. Müellif bu sebepleri tek tek detaylı olarak ele almakta örneklerle açıklamaktadır. İlk olarak muhalefet sebebini dört açıdan incelemektedir. Kur'an-ı Kerim'e muhalefet, sahîh Nebevî sünnete muhalefet, icmâ'a muhalefet ve hadis râvîsinin sözüne veya fiiline muhalefet şeklindedir.(s.23)

Kur'an-ı Kerim'in zâhirine muhalefet durumuna Ebû Zeyd'in İbn Mesud'dan rivayet ettiği su bulamayan kimsenin nebiz ile abdest alması rivayeti örnek verilmektedir. Bu rivayetin açıklamasında Kur'an-ı Kerim'in “*فَلَمَّ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا*” “...su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin.” (el-Mâide 5/6) âyetinin zâhiri ile ters düşmekte olduğu ifade edilmektedir. Diğer taraftan Ebû Zeyd'in İbn Mesud'dan rivayetinin mutabaatı bulunmadığı dahası Ebû Zeyd'in ve babasının kim olduğu hangi şehirde yaşadığı bilin-

mediği gibi sadece bir rivayetinin bulunduğunu ve bu rivayetinde de Kitab'a, sünnete, icma'a ve kıyasa muhalefet ettiği belirtilmektedir. Bu sebeplerden dolayı Ebû Zeyd'in rivayetinin kabul edilmemesi gerektiği ifade edilmektedir. (s.24-25)

Bir hadis metninin diğer bir hadis metnine muhalefeti durumu ise cerh ve ta'dil âlimlerinin sözlerinde çokça bulunmaktadır. Örnek olarak Ebû Kays Abdurrahman b. Sevban'ın, Huzeyl b. Şurahbil'den onun da Muğire b. Şu'be'den rivayet ettiği “Hz. Peygamber abdest aldı ve iki çorap üzerine mesh etti.” hadisidir. İmam Müslim gibi cerh ve ta'dil âlimlerinden bir grup bu rivayetin metnini tenkit etmiştir. İmam Müslim tenkidini şöyle açıklamaktadır: “*Ebû Kays Abdurrahman b. Sevban ve Huzeyl b. Şurahbil bu rivayeti önemli râvîlere muhalefet ederek nakletmişleridir. Bu rivayeti Muğire'den rivayet edenler “Hz. Peygamber iki mest üzerine mesh etti.” şeklinde aktarmaktadır. Bundan dolayı Kur'an'ın zâhiri Ebû Kays ve Şurahbil gibilerin rivayetiyle terk edilmez.*” (s.26)

Bir hadisin icma'a muhalefetine gelince Ahmed b. Hanbel bu tür muhalefeti kullandığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, Talha b. Yahya et-Teymî'nin “cennet kuşlarından bir kuş” olarak bilinen hadisi rivayet etmesinden dolayı *sâlihu'l-hadis* olarak nitelemektedir. Talha b. Yahya bu rivayetinde Müslümanların çocuklarının vefat ettiğinde cennete gideceğine dair icma'a aykırı rivayette bulunmuştur. (s.32-33)

Râvînin sözüne veya fiiline muhalefetten dolayı tenkit sebebine gelince Ahmed b. Hanbel'in Hâris b. Fudayl hakkındaki “*Onun hadisi mahfuz değildir.*” değerlendirmesi örnek verilebilir. İbn Hanbel'in yanında Hâris'in isnadıyla İbn Mesud'dan rivayeti nakledilir. Bunun üzerine İbn Hanbel bu rivayetin İbn Mesud'un görüşüne aykırı olduğunu ifade eder. Bu sebeple Hâris b. Fudayl'ın hadisinin mahfuz olmadığını belirtir. (s.36)

Cerh ve ta'dil âlimlerinin metin tenkidi yapmalarının ikinci sebebi teferüd olarak verilmektedir. Çalışmada teferrüd üçe ayrılmaktadır. İlk olarak eğer uydurma bir metinde teferrüd edilmişse hadis âlimlerinin ittifakıyla reddedilir. Çok abartılı şeylerin anlatılması ve Hz. Peygamber'in sözüne benzememesi gibi rivayetin uydurma olduğu durumlar bunun örneğidir. İkinci teferrüd ise bir râvînin, İbn Cüreyc ve Atâ gibi büyük âlimlerden hadis metninde sürekli teferrüd etmesi durumudur. Bu durumda râvînin bu âlimlerden hadis rivayet ettiğine ihtiyatla yaklaşılr. Zira teferrüd eden râvî bu âlimlerle gelen isnadı ezberlenmesi kolay olduğu için rivayetlerinin çoğunda tercih etmiş olabilir. (s.39)

Üçüncü olarak, eğer bir râvî İslam şeriatının önemli konularından biri

hakkında ayrıntılı bir rivayetinde teferrüd etmişse bu rivayete *nisbi teferrüd* denir. Böyle teferrüd eden bir râvînin *sadûk* veya *müksir olmayan sika* olması durumunda rivayetlerinin kabul edilip edilmemesi hadis âlimleri arasında tartışma konusudur. Birinci teferrüd durumuna verilen örneklerden biri Abdurrezzak'ın Veki'e Yahya b. Alân'ın neden münker olduğunu sorusuna Veki'in verdiği şu cevaptır; “[Yahya] Yemekte ayakkabıyı çıkarmakla ilgili 20 hadis rivayet etmiştir.” (s.40) İkinci teferrüde misal Ebû Hâtim er-Râzî'ye zayıf kabul edilen râvîlerden Humeyd el-Mekkî'nin durumu sorulduğunda verdiği şu cevaptır; “O, Ata'nın Ebu Hureyre'den onun da Hz. Peygamber'den rivayet ettiği [isnada] yapıştı.” Yani hadis metinlerinde hep bu isnadı kullandı. (s.42-43) Üçüncü muhalefete örnek ise Şu'be b. Haccâc'ın İsmail b. Recâ hakkında aktardığı şu sözdür. “[Bu rivayet] Rasûlullah'ın hükümlerinden bir hüküm olup [İsmail b. Recâ'dan] başka kimse bunu rivayet etmemiştir.” (s.43-44)

Üçüncü sebep olarak ızdırâb verilmektedir. Bunun sebep olarak zikredilmesi ızdırâbın rivayetin farklı şekillerde ve eşit kuvvette rivayet edilmesinden kaynaklanmaktadır.(s.47) Bir râvînin rivayet ettiği metinlerde ızdırâba düşmesi onun münekkit âlimlerce zayıf kabul edilmesine sebep olur. (s.48) Münekkit âlimler metindeki veya seneddeki ızdırâbı su-i hıfz'a(hafıza noksanlığına) alamet saymışlardır. (s.49)

Cerh ve Tâdil âlimlerine göre metin tenkidinin sınırları başlıklı üçüncü bölümde ise muhaddislerin hadislere genel yaklaşımından ve sünnetin de vahy-i gayr-i metluv oluşundan bahsedilmektedir. Muhaddislerin metoduna göre akıl ile rivayetleri tenkid etmenin hem geçmişte hem de günümüzdeki muhaddisler tarafından kabul edilmediği ifade edilmiş ve bunun sebepleri zikredilmiştir.(s.50-59)

Sonuç bölümüne gelindiğinde ise çalışmanın bir değerlendirmesi yapılmış cerh ve tâdil âlimlerinin metin tenkidi yaptığı ifade edilmiştir. Buna dair bazı örneklerin verildiği ifade edilmiştir. Cerh ve tâdil âlimleri bir râvî hakkında değerlendirme yaparken mesela İmam Buhârî'nin bir râvî hakkında *münkerül-hadis* derken o kişinin senedle beraber metinlerini de değerlendirmekte olduğunu, senedde veya metindeki nekareten dolayı bu ifadeyi kullandığını belirtmiştir. Bununla birlikte cerh ve tâdil âlimlerinin muhalefet, teferrüd ve ızdırâb gibi sebeplerle metin tenkidi yaptığı vurgulanmıştır. Öte yandan muhaddislerin akıl ile metin tenkidi yapılmasına izin vermedikleri ifade edilmektedir. Eser cerh ve tâdil âlimlerinden çokça örnek barındıran metin tenkidi alanında yazılmış istifade edilebilecek önemli bir eserdir.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora

- göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
- c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazara/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atıf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.