

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

DOI: 10.30523

mütefekkir

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam <i>Scope</i>	Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları, Sosyal Bilimler <i>Religious Studies, Islamic Studies, Social Sciences</i>
Yayın Aralığı <i>Publishing Period</i>	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) <i>Biannually (30 June & 31 December)</i>
Basım Yeri <i>Place of Publication</i>	Salmat Basım 0.312 341 10 24
Basım Tarihi <i>Publication Date</i>	31 Aralık 2018 <i>December 31, 2018</i>
Yayın Dili <i>Publication Language</i>	Türkçe, Arapça, İngilizce <i>Turkish, Arabic, English</i>
Yayın Türü <i>Publication Type</i>	Uluslararası bilimsel hakemli dergi. <i>International peer-reviewed academic journal.</i>
Atıf Biçimi <i>Citation Style</i>	Makaleler, Türkçe-Arapça-İngilizce başlık, öz, anahtar kelimeler ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. <i>Articles contain an Turkish, Arabic, English title, an abstract, keywords and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style</i>
Kapak Tasarımı <i>Cover Design</i>	Abdullah SİNGİN
Yönetim Yeri ve Adresi <i>Executive Office</i>	Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Aksaray, 68100, Türkiye <i>Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100, Turkey</i>

İletişim e-mail: mutefekkirdergisi@gmail.com
Contact Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
http://mutefekkir.aksaray.edu.tr

Sahibi Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Owner Prof. Dr. Necmettin AYGÜN
aygunnecmettin@gmail.com

Yazı İşleri Müdürü Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞEN
Director of the Editorial mustafasen@aksaray.edu.tr
Office Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ
Editor mustafa.sarmis@hotmail.com
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör Yardımcıları Osman DURMAZ | osmandurmaz@aksaray.edu.tr
Assistant Editors Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr
M. Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com
Rabia Sadet İNCE | rabiaduzcan@gmail.com
Hanefi ŞOLA | hanefisola@aksaray.edu.tr
Ali KUŞÇALI | alikuscali@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU – Ankara Üniversitesi
Ahmet.Nedim.Serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Turan KOÇ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
turan.koc@izu.edu.tr

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI – Aksaray Üniversitesi
ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ – Selçuk Üniversitesi
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Garip AYDIN – Aksaray Üniversitesi
garipaydin@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN – Aksaray Üniversitesi
huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehterhan FURKANİ – Aksaray Üniversitesi
mehtarkhan@@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY – Aksaray Üniversitesi
necattinhanay@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ATA – Aksaray Üniversitesi
ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman KOYUNCU – Aksaray Üniversitesi
koyuncusuleyman@hotmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH – Ümmü'l-Kura Üniversitesi
dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ - Uniwersytet Zielonogórski
bazun@interia.pl

Danışma Kurulu
Advisory Board

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniv.
Prof. Dr. H. İbrahim KAÇAR, Marmara Üniv.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniv.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniv.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniv.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Tek. Üniv. (Malezya)
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniv.
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniv.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üniv.
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI, Nevşehir Üniv.
Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üniv.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN Aksaray Üniv.
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bil. Üniv.
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniv.
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Güney - N. Erbakan Üniv.
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra BİLECİK, Aksaray Üniv.

Dizinleme
Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

BU SAYININ HAKEMLERİ / THE REFEREES THIS NUMBER

Hakem/Referee	Hakemlik Sayısı / Number of Refereeing
Prof. Dr. İshak ÖZGEL • Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY • İzmir Kâtip Ç. Ün. İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT • Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN Kırıkkale Ün. İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Ün. İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. İsmail ŞIK • Çukurova Ün. İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE • N. Hacı Bektaş Veli Ün. Fen-Edebiyat Fak.	1
Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ • Selçuk Ün. İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR • Necmettin Erbakan Ün. İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR • Kastamonu Ün. İlahiyat F.	1
Dr. Öğr. Üyesi Burhan ÇONKOR • Çankırı K. Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Garip AYDIN • Aksaray Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hasan OCAK • İzmir Kâtip Ç. Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hasan TÜRKMEN • Niğde Ö. H. Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hikmetullah ERTAŞ • Çankırı K. Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KAYA • Selçuk Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi M. Sami YILDIZ • Aksaray Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mesut CAN • Karamanoğlu M. Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Miraç TOSUN • Karadeniz Teknik Ün. Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZTOPRAK • E. Osmangazi Ün. İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Sıddık BAYSAL • K. Ahi Evran Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Tuna TUNAGÖZ • Çukurova Ün. İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Volkan ERTİT • Aksaray Ün. Fen Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÇELİK • Niğde Ö. H. Ün. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AKGÜL • Yozgat Bozok Ün. İlahiyat Fak.	1

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN / Editorial

245

MAKALELER / ARTICLES

NİKÂH AKDİ VE VASİLİK BAĞLAMINDA AKSARAY VE ÇEVRE
YERLEŞİMLERDE KADINLAR İLE ÇOCUKLARIN HAK ARAMA
HUKUKU (1742-1743)

*The Act of Claiming Rights of Women and Children in Aksaray and
Its Surroundings in the Context of Marriage Contract and
Guardianship (1742-1743)* 249-268

Necmettin AYGÜN

DEBÛSÎ'NİN MÂLİK B. ENES'İN KIYASI HABERE TERCİH ETTİĞİ
İDDİASININ TAHLİLİ

*Analysis of Dabbusi's Claims That Mâlik b. Anas Preferred Analogical
Reasoning to Khabar* 269-305

Recep TUZCU

İSLÂM TARİHİNİN YAZIMINDA HADİS(Çİ)-TARİH(Çİ) İLİŞKİSİ -
HİCRET ÖRNEĞİ-

*The Relations of the Hadith and History in the Islamic
Historiography (Example of the Hijrah)* 307-342

Harun Reşit DEMİREL

İBN SÎNÂ'DA 'İYİ'LİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

Ontology of Goodness and Evil in Avicenna 343-361

Zübeyir OVACIK

QUR'AN SCHOOLS IN THE MALAY PENINSULA: A TRADITIONAL
EDUCATION TEMPLATE BETWEEN CHANGE AND CONTINUITY

*Malay Yarımadası'nda Kur'an Okulları: Değişim ve Süreklilik
Bağlamında Geleneksel Eğitim Yapısı* 363-383

Mehmet ÖZAY

PEYGAMBERLERİN İSMET SIFATININ KUR'ÂN YORUMLARINA
ETKİSİ (HZ. ÂDEM ÖRNEĞİ)

*The Effects of Prophets' Innocence Title on Quran Commentary
(Prophet Adam Example)* 385-416

Mustafa ŞEN

İDEOLOJİNİN KUR'ÂN YORUMUNA YANSIMASI -MEVDÛDÎ'NİN
YÛSUF SÛRESİ 76. ÂYETİNİ TEFSİRİ ÖZELİNDE-

*Reflection of Ideology in the Interpretation of the Qur'an -Specific to
Maududi's Explanation About the Seventy-Sixth Verse of Surah
Yûsuf-* 417-434

Süleyman NAROL - Muhammed ERSÖZ

المال الحرام فقه التصرف فيه والتعامل مع أصحابه

*Haraam Money Jurisprudence of Disposal and How to Deal with its
Owners* 435-462

Enes ELMEDENİ

BİZANS TOPRAKLARINDA BİR MÜCAHİT: ABDÛLVEHHÂB GAZİ

A Muslim Fighter in the Byzantine Territories: Abdulvehhab Ghazi 463-475

Mücahit YÜKSEL

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles 477

EDİTÖRDEN / Editorial

Mütefekkir, onuncu sayısında editorya ekibin ve değerli hakemlerimizin titiz incelemeleri ve değerlendirmeleri sonrasında yine önemli çalışmalara ev sahipliği yapmaktadır. Bu sayımızda; Necmettin Aygün'ün "*Nikâh Akdi ve Vasîlik Bağlamında Aksaray ve Çevre Yerleşimlerde Kadınlar ile Çocukların Hak Arama Hukuku (1742-1743)*", Recep Tuzcu'nun "*Debûsî'nin Mâlik b. Enes'in Kıyası Habere Tercih Ettiği İddiasının Tahlili*", Harun Reşit Demirel'in "*İslâm Tarihinin Yazımında Hadis(çi)-Tarih(çi) İlişkisi -Hicret Örneği-*", Zübeyir Ovacık'ın "*İbn Sînâ'da 'İyi'liğin ve Kötülüğün Ontolojisi*", Mehmet Özay'ın "*Malay Yarımadası'nda Kur'an Okulları: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Geleneksel Eğitim Yapısı*", Mustafa Şen'in "*Peygamberlerin İsmet Sıfatının Kur'ân Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)*", Süleyman Narol ve Muhammed Ersöz'ün "*İdeolojinin Kur'ân Yorumuna Yansıması -Mevdûdî'nin Yûsuf Sûresi 76. Âyetini Tefsiri Özelinde-*", Enes Elmedenî'nin "*Haram Mal ve Haram Mal Sahibi ile Muamelenin İslam Hukukundaki Hükmü*", Mücahit Yüksel'in "*Bizans Topraklarında Bir Mücahit: Abdülvehhâb Gazi*" isimli dokuz araştırma makalesini sizlerle buluşturuyoruz.

Öncelikle çalışmaları için dergimizi tercih eden yazarlarımıza ve bilgi birikimlerini esirgemediği paylaştıkları hakemlerimize, daha sonra dergimizin yayın ve danışma kurullarında görev alan değerli akademisyenlere teşekkür ederiz. Ayrıca makalelerin son haline gelmesi için gayretlerini esirgemeyen editör yardımcılara, Mütefekkir'in işleyişine özel bir ilgi gösteren İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin Aygün'e ve son olarak fakülte ve üniversitemizin kurumsal birimlerine sundukları tüm katkılar için teşekkür ederiz.

Yayımlanan çalışmaların akademi dünyasına ve ilim geleneğimize katkı sunmasını umarız.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle.

Gayret bizden, tevfik Allah (c.c.)'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ

Editör

mustafa.sarmis@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0363-4861>

MAKALELER

Mütefekkir

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 249-268

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506123

NİKÂH AKDİ VE VASİLİK BAĞLAMINDA AKSARAY VE ÇEVRE YERLEŞİMLERDE KADINLAR İLE ÇOCUKLARIN HAK ARAMA HUKUKU (1742-1743)

*The Act of Claiming Rights of Women and Children in Aksaray and Surroundings in the
Context of Marriage Contract and Guardianship (1742-1743)*

Necmettin AYGÜN

Prof. Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

Prof. Dr., Aksaray University, Faculty of Science and Letters, Department of History

Aksaray, Turkey

aygunnecmettin@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-4383-8770>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.11.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 30.11.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Aygün, Necmettin. "Nikâh Akdi ve Vasilik Bağlamında Aksaray ve Çevre Yerleşimlerde Kadınlar ile Çocukların Hak Arama Hukuku (1742-1743)". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 249-268. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506123>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

NİKÂH AKDİ VE VASÎLİK BAĞLAMINDA AKSARAY VE ÇEVRE YERLEŞİMLERDE KADINLAR İLE ÇOCUKLARIN HAK ARAMA HUKUKU (1742-1743)

Necmettin AYGÜN

Öz

Osmanlı Devleti, kadın ve çocukların haklarını koruma hususunda hukuk sistemini oluşturmuş ve işletebilmiş nadir devlet teşekküllerinden biridir. Osmanlı'da yetim kalan çocukların sahihsiz bırakılmayarak, korunmaları ve iyi yetiştirilmeleri esastı. Bu doğrultuda Osmanlı mahkemesi, yetime buluş çağına gelinceye kadar, babadan intikal eden mülkünü idare edebilmek için bir "vasî" ve onu ileriki hayatına hazırlamak için de bir "velî" tayin etmekteydi. Vasî ataması, uygulamada, öncelikle ebeveynler veya yakın akrabalar arasından yapılmaktaydı. Bu durum, yetimlerin sahihsiz kalmalarına engel olmak ve böylelikle neslin devamını sağlama almak maksadının yanında, mirasın yabancıya gitmesine engel olmak amacı da taşıyordu. Yetimler buluş çağına ulaştıklarında ise, ebeveynlerinden kendilerine intikal eden her türlü hakkı, mahkeme kanalıyla takip edip üzerlerine alabilmekteydiler. Osmanlı dünyasında, yetimler gibi, kadınlar da hukukî korumaya sahip idiler. Bu bağlamda Osmanlı kültüründe nikâh akdi, aile kurumunu yaşatmada "ana unsur" olarak görülmüş ve "nikâhlı olmak", aile müessesesinde birtakım hukukî kazanımların garantisi olarak titizlikle uygulanmıştır. Bu çerçevede zaman zaman nikâhlı veya evli kadınlar gayr-ı kanunî müdahalelere maruz kaldıklarında şikâyetleri üzerine devletin müdahalesi ile adaletin tesisi mümkün olabiliyor; böylece mağduriyetleri bir ölçüde en aza indirgenebiliyordu.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Hukuk, Vasî, Kadınlar, Çocuklar.

The Act of Claiming Rights of Women and Children in Aksaray and Its Surroundings in the Context of Marriage Contract and Guardianship (1742-1743)

Abstract

The Ottoman Empire was one of the rare states that managed to establish and operate the legal system to protect the rights of women and children. Not leaving orphan children abandoned, protecting and educating them was the priority of the Ottoman system. Accordingly, the Ottoman court appointed a "guard" for the orphans until they reached puberty when they could handle the property inherited to them and a "executor" to prepare them for their later life. The appointment of executor in practice was made primarily among the parents or close relatives. This practice may be intended to prevent orphans from being left unattended and thus to ensure the continuity of the generation as well as to prevent the inheritance to be lost. When the orphans reach their puberty, through the court, they could follow all sort of rights that were inherited from their parents. In the Ottoman world like orphans, women also had legal rights. In this context the marriage contract in Ottoman culture was seen as the "main element" in sustaining the family institution and "being married", was meticulously practiced as a guarantee of some legal acquisitions in the family. However, from time to time, married women could also be exposed to unlawful interventions. However, it was possible to establish justice through the complaints of the victims and the intervention of the state; thus the damage suffered by the victims could be minimized to some extent.

Keywords: Ottoman, Law, Executor, Women, Children.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, dil, din, etnik yapı ve kültür bakımından çeşitlilik gösteren bir yapıya sahiptir. Bu çeşitlilik ile birlikte, Osmanlı'nın altı asır ayakta kalmayı başarmış olması gibi bir realite söz konusudur. "Adalet", "liyakat" ve "dinsel özgürlüğü" esas alan "hukuk ve yönetim anlayışı" bu başarıdaki en önemli etkenlerdendir. Kişilerin ırkına ve mezhebine bakmadan, "yaratılanı yaratandan ötürü sevmek" Osmanlı'da devlet-toplum felsefesinin esasını oluşturan unsurlardandı.

Osmanlı toplumunun en önemli yapı taşlarından biri aile müessesesidir. Bu yapının bir tarafını kadın ve çocuklar oluşturmaktadır. Osmanlı kadınının toplumsal hayattaki yerine dair en eski ve en somut örneklerden biri "Bâciyân-ı Rûm" teşkilatının varlığında görülebilir. İsmi "Anadolu Bacıları" anlamına gelen bu teşkilatın, Ahilik teşkilatının kadınlardan meydana gelen yan kolu olduğu söylenebilir. Ahilerin, meselâ Kayseri'de dericilik, örgücülük, bakırcılık, vb. iş kollarından kurdukları işletmelerde, bu iş kollarının yan ürünlerini işleyecek olan kadın gücüne duyulan ihtiyaç, kadının toplumsal hayata girmesine ve örgütlenmesine örnek teşkil etmiştir.¹ Bu münasebetle Osmanlı kadını, toplumsal hayatın birçok alanında rol almıştır. Mülk alım satımından, vakıf idare etmeye, borç ve kredi vermeye, ticaret yapmaya kadar değişik şekillerde sosyal ve ekonomik hayatın içinde bulunmuştur. Ev, bağ, tarla, dükkân gibi gayrimenkuller alıp satmıştır.² Dahası XVII. yüzyılın ilk yarısı örneğinde olduğu gibi zaman zaman devlet siyasetini yönlendiren esas kuvvet olmuştur.

Osmanlı kadınının sosyal ve ekonomik hayattaki konumu, yabancı seyyahların da dikkatini çekmiştir. Amerikalı James De Kay, 1833 yılında New York'ta yayımlanan "Sketches of Turkey in 1831 and 1832" adlı seyahatnamesinde şöyle demektedir:

Türkiye'ye gelen ve kendinden önceki cahil ve ön yargılı gezginlerin notlarını tekrarlamak yerine, gerçek intibalarını açıklamaktan çekinmeyen birisi, Türkiye'de kadının Avrupa ve Amerika'daki herhangi bir ülkenin kadınından çok daha fazla hürriyete sahip olduğu hakkındaki tespitimizi kabul edecektir. Bunun için en büyük delil, İstanbul'un her köşesinde ka-

* Katkılarından dolayı Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyeleri Doç. Dr. İbrahim Paçacı, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Uçar ve Arş. Gör. Osman Durmaz ile Fen Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Turan Açıık'a teşekkür ederim.

¹ Gül Akyılmaz, "Osmanlı Aile Hukukunda Kadın", *Türkler* (Ankara: Türk Dünyası Vakfı, 2014) 10: 366-374.

² İbrahim Solak - Zeynep Uysal, "Osmanlı Toplumunda Kadın (Konya Örneği 1670/1680)", *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır (6-8 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları, 2016), 991-1003.

dınların sıklıkla yaptıkları ve neredeyse hayatlarındaki tek iş sanacağı-
nız gezi ve pikniklerdir. Bu, arkadaşlarıyla beraber son derece güzel bir
vakit geçirme şeklidir. İstanbul'da -aynısı bütün Türkiye için de söylene-
bilir- kadınlar çarşıları, sokakları doldururlar. Cinsiyetlerine duyulan
saygıdan dolayı, kalabalıkta başkalarını rahatsız edip etmediklerine al-
dırmaksızın rahatça dolaşırlar.³

Osmanlı devlet ve toplum örgütlenmesindeki ana felsefe “adalet”
üzerine kuruludur. Sosyal düzenin sürdürülebilmesi için bireyler ara-
sında adaleti temin etmek devletin görevidir.⁴ Bu doğrultuda Osmanlı ka-
dını, hukukî anlamda geniş haklara sahip olup, haksızlığa uğradığı anda,
devlete başvurarak hakkını arayabilirdi. Bu durumu, arşivlerimizde mev-
cut olan sayısız kayıt ile örneklemek mümkündür. Bu bağlamda, Ak-
saray'ın Sivrihisar Köyü'nden Mehmet, yine aynı köy ahalisinden, eşkiya
zümresinden İsmail ve arkadaşı Mustafa tarafından tüfek ile yaralanmış
ve bu yaradan dolayı bir müddet sonra vefat etmişti. Durum üzerine, öl-
dürülen Mehmet'in oğlu Halil ile kızları Fatma ve Hatice devlete başvurur-
ak, firar hâlinde olan katillerin yakalanıp muhakeme edilmelerini ve
böylelikle haklarının temin edilmesini talep etmişlerdir (Ağustos 1742).⁵
Bu örnek olay, maktulün çocuklarının Aksaray'dan kalkıp, bizzat devlet
merkezine giderek, Dîvân-ı Hümâyun'a başvurmaları üzerinden “hak
arama özgürlüğünün” varlığını ve boyutunu ortaya koyması bakımından
önemlidir.

Kadının, İslam hukuku dâhilinde hakkını arama yetkisinin olduğunu
ortaya koyan bir mahkeme kaydı belirtilmeye değerdir. Dava, Trabzon'da
gerçekleşmiştir. 12 Mayıs 1699 tarihli olan bu mahkeme kaydına göre;
aslen cariye olan Abdullah kızı Nazıra, şehirdeki Kule Kalesi Dizdarı olan
İbrahim Ağa'yı, şehrin valisi yardımıyla mahkemeye sevk ederek kendi-
sinden davacı olmuştur. Davaya göre; Nazıra Hatun, bir müddet önce ve-
fat eden Mahmut'un nikâhlı eşidir. Mahmut, sağlığında cariye Nazıra'yı
cariyelikten çıkartarak özgür etmiş ve akabinde de onunla evlenmiştir.
Evlilik 10.000 akçe (83,3 kuruş) mehir⁶ (mehr-i müeccel) üzerine gerçek-
leşmiştir. Yani vefat veya boşanma durumunda bu 10.000 akçe hukuken

³ Yahya Ayaşlı, “Osmanlı Kadını, Hizmetçiler ve Köleler Hakkında”, *Türk Yurdu* 33/310 (Haziran 2013): 249-252.

⁴ Fahri Unan, “Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet”, *Halil İnalçık Adâlet Kitabı*, ed. Bülent Arı - Selim Aslantaş (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 117-132.

⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Karaman Ahkâm Defterleri*, Defter No I, Sayfa 4, Hüküm 3.

⁶ Nikâh akdinin sonucu olarak kocanın eşine ödemek zorunda olduğu para veya mal. Evlenme sırasında veya öncesinde evlenecek erkeğin kız tarafına belirli bir para yahut mal verme uygulamasıdır. İslam hukukunda nikâh kıyılması esnasında genelde taraflar kadına ödenecek mehrin miktarı ve ödeme şekli hususunda anlaşılır; bu anlaşma nikâh akdinin

Mahmut'un terekesinden (mal varlığından) alınıp, Nazıra'ya verilecekti. Ayrıca bu evlilikten bir erkek çocuk (Süleyman) doğmuştur. Bir müddet sonra da koca (Mahmut) ölmüştür. Mahmut'un ölümü nedeniyle veraseti eşi Nazıra'ya ve oğul Süleyman'a geçmiştir. Bir müddet sonra oğul Süleyman da vefat etmiştir. Bu durumda, oğul Süleyman'ın veraseti de anne Nazıra'ya ve oğul Süleyman'ın amcaoğlu olan, bahsi geçen kale dizdarı İbrahim Ağa'ya intikal etmiştir. Bilindiği üzere hukuken, miras bırakanın (burada Mahmut'un) araya kadın girmemiş erkek akrabalarına "binefsihi asabe" denilmektedir. Yani bu vakada amcaoğlu "aslin fûrûu; erkek kardeşler ve onların erkek çocukları vb." derecesinde yasal mirasçı konumundadır.⁷ Mahmut'tan vârislere intikal eden mal varlığı İbrahim Ağa tarafından taksim edilmiştir. Nitekim amcaoğlu İbrahim Ağa, bu mal varlığından 10.000 akçe mehir ile⁸ Mahmut'tan Nazıra'ya intikal eden ve 10/24 hisseye karşılık gelen, aynı mahalledeki Mahmut'un 130 kuruş değerindeki evini Nazıra'ya vermiştir. İbrahim Ağa, bir müddet sonra bu evi Nazıra'nın elinden alarak başkasına satmıştır. Bu satıştan Nazıra'ya 50 kuruş vermiş, geriye kalan 80 kuruşu ise teslim etmemiştir. Dolayısıyla dava konusu olan bu 80 kuruştur. Bu devirde, İstanbul'a yük taşıyan bir teknenin 1000 kuruş, orta halli bir bahçeli evin de 100 ile 250 kuruş arasında değiştiği dikkate alındığında, Nazıra'nın 80 kuruşun peşine düşmesi anlamlıdır. Neticede Nazıra, mahkemede bulundurduğu iki şahit ile iddialarını (cariyelikten azat edilmiş olduğu, çocuğun anası olduğu, 80 kuruş alacağını olduğu vb.) ispatladığından, mahkeme onu haklı bulmuştur.⁹ Bu örnek olayda, Nazıra'nın mahkemede, erkeklerin bulunduğu bir ortamda hakkını araması önemlidir. Ayrıca, aslen cariye olan birinin kocasından dolayı ailenin asli üyesi haline gelerek, toplumdaki herhangi bir "özgür" vatandaş gibi veraset hukukundan yararlanma hakkına sahip olması ise çok daha önemlidir.

yazı ile tespit edildiği durumlarda nikâh belgesinde de yer alır. Kitap ve Sünnet'te mehir ödemenin gerekliliği üzerinde durulmasına rağmen, mehir hukukçuların çoğuna göre evliliğin şartlarından değil sonuçlarından biridir. Ayrıntı için bk. Mehmet Âkif Aydın, "Mehir", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 389-391. Mehir ile ilgili uygulamalar için bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir Merginânî, *Delilleriyle Hanefî Fihri el-Hidâye*, trc. Ahmed Meylânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004), 2: 28-44.

⁷ Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2017), 315.

⁸ Mehir - Cariye ilişkisi ile Kölenin nikâhı hususları için bk. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *İzahlı Mültekâ El-Ebhur Tercümesi*, trc. Mustafa Uysal (Konya: Uysal Yayınevi, 1980), 1: 373-379-399-406.

⁹ Ayrıntısı için bk. *Trabzon Şer'iyye Sicilleri (TŞS)*, Sicil No: 1864, Sayfa/Vesika: 14b-1'den naklen Necmettin Aygün, "Osmanlı Toplumunda Kadın'ın Hukukî Durumu", *Kampüs (Aksaray Üniversitesi)* 2 (2013): 48-49.

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, miras paylaşımında, mirasçılardan birbirlerini miras dışı bırakmak¹⁰ için “cariyelik” iddiasında bulunmaları, sıklıkla kullanılan bir gasp türü idi. Nitekim Kayseri Kazası’na bağlı Gesi adındaki köy sakinelerinden Ayşe’nin babası olan Balcıbaşı Ali Ağa, 1735 senesinde vefat etmişti. Ali Ağa’dan geriye 16 kese¹¹ nakit akçe ile köyde oturduğu ev ve diğer bazı eşya kalmıştı. Bu mal-mülk, vârislerinden olan eşi Fatma ile kızları Rabia, Hatice ve Ümmü arasında pay edilmişti. Bahsi geçen Ayşe ise küçük yaşta olduğundan, adı geçenler Ayşe’nin vasîsi olan Gömeç Köyü ahalisinden Berat oğlu Mehmet ile anlaşarak onu dışlamışlar, mirastan mahrum bırakmışlardı. Emlak ve emval eşi ve kızlarına; nakit akçe ise Ayşe’nin vasîsi olan Berat oğlu Mehmet’e kalmıştı. Ayşe, “irişüb baliğa ve davaya kadir olduğunda” hakkını aramaya koyulmuş, babasından hissesine düşeni talep etmişti. Mezburlar ise vermemek için, “senin validen cariye imiş” diyerek mukabelede bulunmuşlardı. Bu şekilde, haksızlığa uğradığını iddia eden Ayşe, durumu bizzat İstanbul’a giderek devlete bildirmişti. Devlet ise, Ayşe’nin hakkının temini için mahallinde; Kayseri’de mahkemesinin görülmesini Karaman Valisi ile Kayseri Mollası’na emretmiştir (Kasım 1742).¹²

Osmanlı arşivlerindeki kayıtlara göre; kadınlar ile çocuklar, daha ziyade miras paylaşımı, nikâh akdi ve vesayet hukuku ile ilgili olan anlaşmazlıklar nedeniyle gündeme gelmekteydiler. Bunlar içinde sayıca en geniş kısmı, şüphesiz miras paylaşımını konu edinen kayıtlar/davalar tutmaktadır. Burada ise, miras davaları dışarıda tutularak, nikâh hukuku ile vesayet (vasî) hukukunu içeren dava kayıtları önceliğinde bir metin inşa edilmiştir.

1. NİKÂH İLE İLGİLİ UYGULAMALAR

Bilindiği üzere İslam kültürü evlenmeyi, nikâhlı olmayı teşvik etmektedir.¹³ İslâm hukukunda nikâhın geçerli olabilmesi için taraflar ve şahitlerin iştiraki yeterlidir. Nikâh akdinin, resmî bir memurun veya din adamının huzurunda yapılması şart değildir. Bununla beraber, 1000’li yıllardan beri din adamlarının nikâh kıydığı da sabit olup, bir gerçekliktir.¹⁴ Tarih boyunca bir din adamı veya hukukçuya ihtiyaç duyulması, nikâh akdinin toplumda ne derecede önemsendiğinin göstergesidir.

¹⁰ Örnek uygulamalar için bk. *el-Hidâye*, 3: 345-347.

¹¹ Yaklaşık 8.000 kuruş.

¹² *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 53/4.

¹³ Bu durum, Nûr sûresi, 32. âyet ile sabittir: “İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin. Yoksulluk içinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır. Allah’ın hazinesi geniştir, her şeyi bilmektedir.”

¹⁴ Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 205-215.

Toplumun nikâhlı olmaya atfettiği mana, nikâh ile ilgili davaların sayıca önemli bir yekûn tutmasına yol açmıştır. Bu münasebetle Aksaraylı Ömer, adı verilmeyen bir yetişkin bakire “bikr-i balığa” kız ile Müslümanlar huzurunda evlenmiştir.¹⁵ Bu evlilik kızın rızasıyla olmuştur.¹⁶ Bununla beraber, Aksaray’da (Ortaköy İlçesi taraflarında) meskûn olan Küçük Sarıllı Cemaati konar-göçerlerinden Mehmet ortaya çıkarak, bu kızın kendi nikâhlısı olduğunu iddia etmiştir. Durum mahkemeye intikal etmiştir. Ancak, iddia sahibi iddiasını ispat edemediğinden, iddiasından, “muarazadan” men edilmiş ve taraflara kadı tarafından durumun bu şekilde sonuçlandığını gösteren “hüccet” verilmiştir. Bununla beraber Mehmet kani olmayıp, hüccete aykırı olarak problem yaratmaya devam etmiş olduğundan, Ömer durumu tekrar devlete bildirerek, Mehmet’in bu haksız müdahalesinin engellenmesini talep etmiştir (Ağustos 1742).¹⁷ Anlaşıldığı üzere evlenmek isteyen kızın, kiminle evlenmek istediği ile ilgili tercihine toplumda saygı duymayanlar çıkabiliyor ise de, başvuru olması hâlinde mevcut hukuk sistemi adaletin tesisini mümkün kılabilirdi.

Yukarıdaki örnekte gösterildiği üzere, nikâha veya nikâhlıya müdahale etme, sıklıkla karşılaşılan bir durumdu. Bu istikamette, Konya’ya bağlı Sarayını Köyü¹⁸ sakinelerinden Halime adındaki bekâr yetişkin, nefisini ammisi oğluna tezvic etmek istediğinde, yine aynı köyden mütegalibeden Gülabi oğlu Ömer adındaki kimse ortaya çıkıp, bu evliliğe razı olmadığını söyleyerek, onu kendi oğlu ile evlendirmeye zorlamıştı. Halime ise bu oldubittiye razı gelmediğinden, Gülabi oğlu Ömer’in zulmüne maruz kalmıştı. Ömer ve adamları Halime’nin 400 kuruşunu zor kullanarak almışlardı. Halime ise, durumu bizzat İstanbul’a giderek devlete iletmış, mağduriyetinin giderilmesi için devletten bir emr-i şerif alabilmiştir (Ekim 1742).¹⁹

Bir başka örnek Kayseri ile ilgilidir. Kayseri Kazası’ndan Bürüngüz Köyü ahalisinden Osman ile yine kazaya bağlı Sarımsaklı Köyü’nden Üm-müğülsüm adındaki bikr-i balığa, şahitler huzurunda biri “buna vardım”,

¹⁵ İslam’da evliliğin/nikâhın geçerli olabilmesi için gereken şartlar hakkında bk. *İzahlı Mültekâ El-Ebhur Tercümesi*, 1: 324-398; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 260-291.

¹⁶ Hanefi mezhebine göre akıllı ve buluğa ermiş olan bir kız, velisi tarafından cebren evlendirilemez, yani kızın rızası gerekirdi. Aksi durumda nikâhın feshi gerekirdi. Bk. Akyılmaz, “Osmanlı Aile Hukukunda Kadın”, 365.

¹⁷ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 11/2.

¹⁸ Günümüzde Konya’ya bağlı Sarayönü İlçesi.

¹⁹ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 42/2.

diğeri de “aldım” diyerek akd-i münakd olmuşlardı.²⁰ Osman, bu gelişmeye istinaden nişan ve bayramlığını; “îdiye libasını” ve “gice levazımını” görmüş, bu şekilde altı ay dahi geçmişti. Yani, düğün hazırlıkları yapılmış durumdaydı. Derken, kızın köyü olan Sarımsaklı ahalisinden zaleme ve mütegalibeden Cebeci Serdengeçti Ağalarından Süleyman ortaya çıkmış, “mezbureyi alırım ahara virirüm” diyerek, Osman’ı korkutmaya, tehdit etmeye başlamıştı. Anlaşılacağı üzere, Osman’ın nişanlısını alamama durumu ortaya çıkmıştı. Durum üzerine Osman, devlete başvurarak, nikâhlısının kendisine aliverilmesi ve Süleyman’ın bu şekildeki müdahalesinin de engellenmesi hususunda, devletten mahallindeki yetkililere hitap eden bir emr-i şerif almıştı (Mayıs 1743).²¹

Benzer bir durum Kırşehir’de yaşanmıştır. Kırşehir’den Hacıbektaş Kazası Mucur Köyü ahalisinden Mehmet, yine aynı köy ahalisinden Zeliha’yı şahitler huzurunda kendine nikâhlamıştı. Nikâhlısını alıp, zıfaf etmek istediğinde köyden, eşirradan Hacı Mehmet oğlu Uzun Mehmet’in müdahalesi ile karşılaşmıştı. Uzun Mehmet adamlarıyla ortaya çıkmış ve nikâhlısı Zeliha’yı “ben alırım” diyerek onu oğlu Halil’e nikâhlamıştı. Mehmet ise, “nikâh üstüne nikâh şer’an sahih değildir” diyerek, nikâhlısının kendisine aliverilmesi için devlete başvurmak zorunda kalmıştır (Kasım-Aralık 1742).²² Bu vakada Zeliha’nın rızasının ne tarafta olduğu anlaşılammaktadır. Ancak, bu nikâh işinin daha başka bileşenlerinin olduğu görülmektedir. Nitekim bu sefer, Hacıbektaş Kazası Yenice Mahallesi ahalisinden (yukarıda bahsi geçen) Halil’in şikâyeti söz konusudur. Halil, bu şikâyeti Kırşehir’de değil doğrudan devlet merkezine giderek yapmıştır. Anlaşılan bu sefer zorda kalan Halil’dir. Şikâyete göre Halil, Raziye kızı Zeliha adındaki bıkır-i baliğayı (yetişkin bakireyi) bundan evvel rızasını alarak, şahitler huzurunda ve 10.000 akçe (83,3 kuruş) mehir ile kendine nikâhlayıp evlenmiştir. Müdahale gerekmez iken, Mucur sakinlerinden Ömer Bey demekle meşhur bir kimse ortaya çıkarak, “Zeliha benim amim oğlu kızı olmakla, ben velîsi olmam hasebiyle nikâhınızı feshederim” diyerek müdahalede bulunmuştur. Sorunun mahallinde mahkemesi görülmüş ve Ömer’in bu müdahalesinin haksız olduğuna karar verilmiştir.

²⁰ “Zevc ve zevceden şer’î manileri kaldırmak, nikâhları kıyılan zevc ve zevcenin birbirlerinin icap ve kabul sözlerini işitmeleri (...) şahitlerin hazır ve işitici olmaları” nikâhın şartlarındandır. Bk. *İzahlı Mültekâ El-Ebhur Tercümesi*, 1: 325-326.

²¹ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 136/3.

²² *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 56/1.

Buna rağmen, Ömer sorun çıkarmaya devam ettiğinden, Halil bu müdahalenin engellenmesi için çareyi tekrar devlete başvurmakta bulmuştur (Ocak 1743).²³

Bu olay, “vasî” (vesayet) ile “velî (velayet)” hukuku arasındaki farkı gösteren önemli bir kayıttır. Vasîlik, yetime intikal eden malların gözetimi; korunup kollanması üzerinden gerçekleşen bir hukukî uygulama olup, yetim buluş çağına erinceye kadar geçerlilik taşımaktaydı. Velî ise, yetimin şahsı üzerindeki (yetişmesi, eğitimi vb.) hukukî temsilcidir. Velî, asabe (araya kadın girmeyen, baba tarafından erkek) akrabalarından birisi olurdu.²⁴ Bu münasebetle, Hanefi hukukuna göre kadının dengi ile evlenmemesi durumunda, velisinin nikâhı feshettirme hakkı bulunmaktaydı.²⁵ Yukarıdaki davada mahkeme, Zeliha'nın velîsi konumundaki Ömer'i haksız bulduğuna göre, Zeliha'nın dengi ile evlendiğine hükmetmiştir.

Evlilikler, doğası gereği boşanma ile de sonuçlanabiliyordu.²⁶ Bu bağlamda Kırşehirli Ahmet'in, ismi verilmeyen kız kardeşi, Kırşehir'de Âşıkpaşa Mahallesi ahalisinden İbrahim ile nikâhlıdır. Ancak İbrahim eşini dövmüş ve akabinde de nikâhını sonlandırmış; eşini tatlik etmiştir. İbrahim, eşinden boşanırken, eşine 40.000 akçe (333,3 kuruş) mehir ile mükemmell oda döşemesi ve bakır eşya vermeyi taahhüt etmiştir. “Bunlara sulh ol” diyerek, cebren emretmeyi de ihmal etmemiştir. Eşi, istemeyerek de olsa, “kerhen” bu durumu kabul etmek zorunda kalmıştır.²⁷ Ahmet ise, bu tavrın sahih olmadığını ve kız kardeşinin de bu sulhu kabul etmediğini belirtmiştir. Mağdurlar şikâyetinde bulunma teşebbüsünde; “sadedinde” iken, kız kardeş vefat etmiştir. Bunun üzerine Ahmet, kız kardeşine ait olan mehir ile sair eşyanın hukuken kendine intikal ettiğini belirterek, hâlen eniştesi zimmetinde kalan ve eniştesinin vermektense uzak durduğu mehir ile diğer eşyanın tarafına aliverilmesi için devlete başvurmuştur.

²³ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 78/2. Benzer minvaldeki şikâyetler söz konusudur. Nitekim Kırşehir Kazası'nda sakin eşkiyadan Recep oğlu Mahmut Paşa, Yakup adındaki kimsenin eşini, “zewcesini” hukuksuz yere alıp götürmüştü. Yakup, Kırşehir'e giderek eşini talep etmiştir. Ancak Mahmut Paşa, Mustafa Ağa ile Recep Ağa'nın desteğiyle bu talebe aldırış etmemiştir (Ocak - Şubat 1743). Bk. *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 80/5. Niğde sakinlerinden Halil oğlu Haşim, Ayağıküçükoğlu Osman ve kardeşi Molla Halil, Eşlemlioğlu Ali ve Halil oğlu Memiş yine Niğde ahalisinden Seyit Hüseyin'in eşini alarak adı geçen Eşlemlioğlu ile evlendirmişlerdir. Bu sırada eşinin altı aylık evladı da anasından ayrı kaldığından helâk olmuştur (Ağustos 1743). Bk. *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 188/5.

²⁴ el-Halebî, *İzahlı Mültekâ El-Ebhur Tercümesi*, 1: 354.

²⁵ el-Halebî, *İzahlı Mültekâ El-Ebhur Tercümesi*, 1: 349, 356.

²⁶ Erkek, eşini şartsız olarak da şartlı olarak da boşayabilirdi. Eşin rızası aranmazdı. İslâm'da boşanma hukuku ile ilgili uygulamalar için bk. *el-Hidâye*, 2: 59-112.

²⁷ Konu ile ilgili bazı örnekler için bk. *el-Hidâye*, 3: 338 ve aynı eserde, “Zorlama (İkrah) bahsi için bk. 3: 440.

Neticede devlet, bu hususun mahkemesinin görülmesini mahallindeki yetkililere emretmiştir (Ekim - Kasım 1742).²⁸

İslam kültüründe küçükler, velileri tarafından evlendirilebilirlerdi. Bununla beraber, Nisa Sûresi 6. âyetteki, “Evlilik çağına kadar yetimleri (gözetip) deneyin” ifadesinin varlığından hareketle bazı fakihler, küçüklerin evlendirilmelerinin caiz olmadığını işaret etmişlerdir.²⁹ Çocukların küçük yaşta nikâhlanması, nikâhla ilgili problemlerin ortaya çıkmasının bir başka şekli idi. Bu bağlamda, Aksaray Kazası’na bağlı Cacalu Türkmenlerinden İsmail Sipahi altı yaşındaki oğluna,³⁰ diğer oğlu Musa’nın dört yaşındaki kızını nikâhlamıştı. Ancak, nikâhlanan bu kızın babası bir müddet sonra vefat ettiğinde, eşi (gelini) Hatice bu nikâha karşı çıkmış ve kızını başka birine nişanlamıştı. Durum üzerine İsmail Sipahi devlete başvurarak, “nikâh üzerine nikâhın caiz olmadığını” belirtip, Hatice’nin bu şekildeki müdahalesinin engellenmesini talep etmiştir (Ekim 1742).³¹ Davanın tekrarı arşiv kayıtlarına yansımadağına göre, bu dava; İsmail Sipahi’nin lehine sonuçlanmış olmalıdır. Osmanlı toplumunda bu örnekteki gibi, yaşı küçük olanların birbirleriyle nikâhlanması uygulamada mevcut ise de³² bu durum, genelde tarafların buluş çağına erinceye kadar ebeveynlerinin yanında kalmaları, yani evliliğin fiilen başlamaması şeklinde gerçekleşen bir “ön akit” olarak işlev görmekteydi.

Nikâhla ilgili problemlerin ortaya çıkmasının bir başka şekli, süt hısımlığı uygulamasından dolayı idi. İslam hukukuna göre, kan ve sıhrî hısımlıktan başka üçüncü bir hısımlık türü olan “süt hısımlığı” evlenmeye engel idi. Süt hısımlığı, çocukların doğumdan itibaren ilk iki veya iki buçuk yaşına kadar aynı anneden emzirilmesi durumunda gerçekleşmekteydi. Burada annenin çocuğu az veya çok emzirmesi “velev bir yudum ve bir damla olsun”, çocukların “emişme zamanları muhtelif olsun” önemli değildir.³³ Bu münasebetle Beyşehir Kazası ahalisinden İsmihan Hatun’un küçük kızı ile yine Beyşehir’den Meleroloğlu Hacı Mustafa’nın küçük oğlu sütkardeş idiler. Hacı Mustafa, bu sütkardeşleri birbirleriyle nikâhlı

²⁸ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 50/1.

²⁹ “Evlilik bir akit olduğundan, diğer akitlelerde olduğu gibi bunda da akdi yapan tarafların akıllı ve ergin olmaları gerekir. Kaynaklarda akıllı olmak kuruluş şartı olarak sayılmakla birlikte, ergin olmak sadece yürürlük şartı olarak kabul edilmektedir”. Ayrıca, “Küçüklerin evlendirilmelerinden evlilik hukukunun doğuracağı sonuçlar beklenemeyeceğinden, bunların velileri tarafından evlendirilmeleri caiz değildir”. Ayrıntısı için bk. İbrahim Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlence ve Boşanma Örneği)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008): 59-92.

³⁰ “Oğlunun oğlu yani torunu” olmalı.

³¹ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 42/1.

³² Akyılmaz, “Osmanlı Aile Hukukunda Kadın”, 366.

³³ Merginâni, *el-Hidâye*, 2: 52.

kabul edip, “ahara bir vechile virmedim” diyerek, sahih olmayan bir nikâh akdinde diretmişti. Hacı Mustafa, İsmihan’ın nikâha rıza göstermemesine tepki olarak ona çeşitli zulümlerde bulunmuştu; “enva-i tahvif ve tehdit ve şütüm-ı galiza ile şetm...”. İsmihan bu nikâhın şeran geçersiz olduğu ile ilgili mahkmeden tarafına belge (ilam) almasına rağmen, Hacı Mustafa bir türlü ikna olmamış, İsmihan’ı rencide etmeye devam etmişti. İsmihan ise çareyi İstanbul’a giderek devlete başvurmakta bulmuştu (Nisan 1743).³⁴

Neticede, ebeveynlerin çocuklarını bazen küçük yaşlarda iken nikâh-lamaları, kocanın eşinin onayına gerek kalmadan onu boşamaya yetkili olması, nikâhlı-nişanlı kıza başka bir erkeğin, “nikâhlımdır” diyerek müdahale etmesi, babanın vefatı, kocanın askerde olması³⁵ ve mahallindeki görevlilerin suistimalleri³⁶ gibi durumlarda nikâhlı kızların veya evli kadınların mağdur olmaları veya zulme uğramaları söz konusu olabiliyor

³⁴ “Beyşehir ve (boşluk) Kâdılarına ve Konya Mütessellimine Hüküm ki, Beyşehir Kazası sâkinlerinden İsmihan nâm hatun gelüb bu sağîre kızı Fatıma’ya Beyşehir sâkinlerinden Meleroglu dimekle ma’rûf el-Hâcc Mustafa’nın sağîr oğlu Abdullah ile reza’an karındaşı olub sağîre-i mezbûreyi reza’an karındaşı sağîr-i merkûma bir-vechle ‘akd-i nikâh sahih değil iken mezkûr el-Hâcc Mustafa kendü hâlinde olmayub mütegalibeden olmakdan nâşi sağîre-i merkûme Abdullah’ın menkûhesidir âhara bir-vechle virmedüm deyu envâ’-i tahvîf ve tehdit ve şütüm-ı galîzâ ile şetm ve bî’-d- defa’at reza’an karındaşı olub nikâh şer’an câiz olmaduğu mezkûra i’lâm ve inhâ olundukda merkûm el-Hâcc Mustafa bir dürlü memnû’ ve müteebbih olmayub hilâf-ı şer’-i şerîf mezbûreyi ta’addî ve rencide eyledüğün bildirüb hilâf-ı şer’-i şerîf ol-vechile zâhir olan ta’addîsi men’u def’ olunmak bâbında emr-i şerîfim recâ itmeğın mahallinde şer’le görülmek için yazılmışdır. Fî evâsıt-ı Safer sene 1156 (6-15 Nisan 1743)”. Bk. *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 114/2.

³⁵ Kocanın askerde olması, fırsatçılara yol veriyordu. Bu münasebetle, doğrudan çalışmamızın zaman aralığı ile alakalı olmayan, ancak Aksaray’ı konu edinen bir olay zikredilmelidir. Hasan oğlu Hüseyin, Osmanlı ordusunda (Asakir-i Şahane’de) bir nefer olarak bulunmakta ve yaklaşık yedi aydır İstanbul’da vazife yapmaktadır. Devlete sunduğu 10 Mart 1861 tarihli bir dilekçesine göre, O, aslen Aksaray’da Ekecik Aşireti’ndendir. Aynı aşiretten 18 yaşındaki Hevayeş ile de nişanlıdır. Ancak, beş sene önce kayınpederi Haşim’in vefat etmesinin yanında, kendisinin de askere gitmesini fırsat gören nişanlısının amcası Ali ile dayısı Hüseyin, nişanlısını başkasına nikâhlamak amacıyla Hüseyin’in evini basmışlardı. Nişanlısını evden alıp götürmüşler, bu esnada kavga da yaşanmış olmalı ki, Hüseyin’in erkek kardeşi Ali’yi de darp ederek başından yaralamışlardı. Kardeşi Ali, bu darptan dolayı hâlihazırda tabip elindedir. Anlaşılan Hüseyin, her anlamda zor durumda olduğundan, bahsi geçen bu dilekçe ile devletten, Niğde Sancağı Kaymakamı’na hitaben bir yazı yazılarak, olayın hakikatinin kadı ve meclis tarafından araştırılması, nişanlısına müdahale edilmemesi ve yaralanan Ali’ye de bakılması hususunda gerekenin yapılması talebinde bulunmuştu. Bk. BOA, A. MKT. UM, 462/89-1-2.

³⁶ Bu suistimal, bir yönü ile yine asker nişanlısını kaçırmak ile alakalıdır. Adı verilmeyen bir askerinin nişanlısı dağa kaçırılmıştı. Mağdur tarafın devlete yaptığı müracaata göre, nişanlıyı kaçırma işini Aksaray Kazasına bağlı Hacib Köyü’nden üç kişi yapmıştı. Bu üç kişi, Aksaray Mahkemesi azalarından Hazine Darzade Mehmet Efendi’nin evinde saklanmaktaydılar. Durumun haber alınması üzerine der-destleri için bir zabtiye onbaşısı görevlendirilmiş ve bu onbaşı, Mehmet Efendi’nin evine varmış, burada saklananlardan ikisi evin harem kısmına geçerek tutuklanmaktan kurtulmuş, diğeri ise yakalanmıştı. Bununla beraber, bahsi geçen

ise de, talep olması hâlinde devlet müdahalede bulunarak adaletin tesisini mümkün kılabilirdi.

2. VASİLİK İLE İLGİLİ UYGULAMALAR

Osmanlı Devleti, yetim kalan çocukların haklarını korumaya büyük özen göstermiştir. Arşivlerimizde bu mevzuyu hâvî sayısız kayıt mevcuttur. Bu doğrultuda Eylül 1742'ye tarihli bir arşiv kaydı öncelikli olarak zikredilmeye değerdir. Buna göre, Kayseri ahalisinden Ali Ağa, Kayseri'de vefat etmişti. Ali Ağa'nın bütün bağ, bahçe çiftlik ve sair mirası, o vakitte İstanbul'da yaşayan oğlu Mehmet'e intikal etmişti. Fakat bu esnada Mehmet küçük yaşta olduğu için mirasa, Mehmet'in Kayseri'de yaşayan amcası Mustafa Ağa sahip çıkmıştı. Mehmet yetişip davaya kadir olduğunda; "hâlâ bu irüşüb baliğ ve da'vâya kadir oldukda" babasından kendisine intikal eden emlak, emval ve eşyayı amcasından talep etmişti. Amca Mustafa Ağa, çeşitli bahaneler ileri sürerek yetim Mehmet'in hakkını vermemiştir. Mehmet bu şekilde mağdur olmuş ve elindeki hüccete istinaden devlete başvurarak, mahallinde mahkemesi görülerek, hakkının tarafına alıverilmesini devletten talep etmişti. Neticede devlet, Karaman Valisi'ne emir yazarak, mahallinde tarafların mahkemesinin görülerek, Mehmet'in hak talebinin yerine getirilmesini emretmiştir.³⁷

Bir diğer örnek dava Ağustos 1742 tarihlidir. Konya'da yaşamakta olan Hacı Ali adındaki kişinin Konyalı Hacı Ahmet adındaki bir başka kişiden 2214 kuruş alacağı bulunmaktaydı. Ali, bu alacağını tahsil edemedi vefat etmişti. Bu hak, "irs-i şer'le" o vakitte küçük yaşta olan oğlu Mehmet'e geçmişti. Borçlu Hacı Ahmet, borcunun 514 kuruşunu yetim Mehmet'in vasîsi ve aynı zamanda amcası olan Hacı Mehmet'e teslim etmişti. Geriye teslim edilmemiş 1700 kuruş kalmıştı. Mehmet yetişip davaya kadir olduğunda, hakkından geri kalanını talep etmek üzere iken bu sefer borçlu Hacı Ahmet vefat etmişti. Durum üzerine bu borç, vefat etmiş Hacı Ahmet'in vârisi olan oğlundan talep edilmişti. Adı verilmeyen bu oğul, borcu vermekten uzak durmuş olduğundan, mezkûr yetim Mehmet, bu husus ile ilgili elinde olan Şeyhülislam fetvasından da destek alarak

Mehmet Efendi bu şahsın tutuklanmasının ferdası (diğer) günü karakola giderek, zaptiye memuru Süleyman Çavuş'a, tutuklunun tahliyesi için "itale-i lisan"da bulunmuştu. Yine aynı arşiv kaydına göre, o havalide (Aksaray ve çevresinde) bu gibi fenalıklar ara sıra ortaya çıkmakta, sebep olanlar hakkında gerekli olan kanunî işlem yapılmakta ve durum, ilgili mahkemeye yazılmaktan geri durulmamakta ise de, bu gibi aza ve sairinin iltiması ve himayesiyle zanlılar veya suçlular berat et(tiril)mekteydi. Konya Vilayeti'ne gönderilen 18 Haziran 1890 tarihli bu yazı ile devlet, "asker-i şahane nişanlularının ahara tezvîc idilmemesine ve nikâhlarının dahi muhafazasına dikkat ve itina olunmasının" bîcümle imam ve muhtar ile devlet memurlarına bildirildiği hatırlatılarak, gereğinin yapılması hususuna dikkat çekmiştir. Bk. BOA, *DH. MKT*, 1733/118.

³⁷ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 23/5.

devlete başvurmuştu. Devlet ise, tarafına ulaşan şikâyete istinaden Karaman Valisi'ne emir yazarak, tarafların mahkemesinin görülüp, Mehmet'in hak talebinin yerine getirilmesini emretmiştir.³⁸

Yukarıdaki örnekler bağlamında Osmanlı'da yetim kalan çocukların sahipsiz bırakılmayarak, korunmalarına azami dikkat edildiği söylenebilir. Bu doğrultuda Osmanlı mahkemesi, babanın ölümü sonrasında, henüz doğmamış olanlar da dâhil, o mahallin ileri gelenleriyle fikir alışverişinde bulunarak, yetime buluş çağına gelinceye; "vakt-i rüşd ve sedadına varınca"ya kadar mülkünü idare edebilecek ve böylece yetimin ilerideki hayatında ekonomik ve sosyal anlamda güçsüz kalmasını önlemek için bir vasî tayin etmekteydi.³⁹ Ebeveynler veya mahkeme tarafından tayin edilecek olan vasînin güvenilir⁴⁰ bir kimse olmasına ziyadesiyle dikkat edilirdi.⁴¹ Vasî atama işi Osmanlı mahkemesinde, şahitler huzurunda kayda alınarak, vaziyet hukukî bir duruma kavuşturulurdu. Vasî, yetimin annesi veya akrabalarından biri olabileceği gibi, akrabalık bağı olmayan, mahalle imamı gibi,⁴² biri de olabilirdi. Kısacası, esasında vasîlik uygulaması ile kendisine belirli bir miktar miras (mal) kalan çocuğun mirasının zayi olmamasını amaçlanmaktaydı.⁴³

Vasîlik müessesesinin, toplumda hayatî öneme sahip olduğunu gösteren mahkeme kayıtları mevcuttur. Bunlardan birine göre, Aksaray ahalisinden Ömer ile kardeşi Ali vefat etmişlerdi. Ömer ile Ali'nin geride birer küçük oğulları kalmıştı. Bu çocuklara göz kulak olmak üzere, Ömer'in adı

³⁸ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 18/2.

³⁹ Vasî atama örneği: "Medine-i Trabzon mahallatından İskenderpaşa Mahallesinde sakin iken bundan akdem vefat eden Seyyidi Reis bin İbrahim'in sulbi sağır oğlu Ömer ile sulbiye sağır kızları Aişe ve Bakıyye ve Haticeye babaları müteveffa-yı merkumdan müntakill malı mevruselerini zabt ve ahvallerini zabta vasîleri olmayub bir vasî nasbı lazım ve mühim olmağın sağırın ve mezburunun valideleri rafi'-i haze'l-kitab Havva bintü Osman nam hatun her-vechile vesayet uhdesinden gelmeye kemal-i mertebe kadire idüğünü zeyl-i sahifede muharreru'l-esami olan müslimin ihbar itmeleriyle kibel-i şer'den mezbure Havva sağırın-ı mezburun Ömer ve Aişe ve Bakıyye ve Hatice üzerlerine vasî nasb ve ta'yin olundukda oldahi vesayet-i merkumeyi kabul ve hıdmet-i lazimesini kema-yenbeği edaya ta'ahhüd ve iltizam itmeğın ma-huve'l-vaka'a bi't-taleb ketb olundu hurrire fi'l-yevmi's-sabi' ve'l-işrin min Şa'banü'l-mu'azzam sene isna şaratu ve mi'ete ve elf". Bk. *TŞS*, 1865/3a-2, 6 Şubat 1701.

⁴⁰ "Emanet-i diyanet ile ma'ruf ve mevsuf olub medine-i mezburede (...) Molla Siyah Mahallesinde sakin Süleyman Ağa bin Mustafa tesviye-i umur-ı sağır-i mezbureye vakt-i rüşd ve sedadına varınca kibel-i şer'-i enverden vasî nasb ve ta'yin olundukda...". Bk. *TŞS*, 1861/30a-3.

⁴¹ Nesimi Yazıcı, "Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007): 1-46.

⁴² Trabzon'da Yeni Cuma Mahallesinden Hacı Mustafa kızı Saliha'nın vasîsi, mahalle imamı Halil Efendi'dir. Bk. *TŞS*, 1864/37a-1.

⁴³ Mal taksiminde, "çocuğun vasîsi de, çocuğun rüşdüden sonraki durumu gibi değerlendirilir. Çünkü vasî, çocuğun yerinde kaimdir" bk. *el-Hidâye*, 4: 64.

verilmeyen eşi, mahkeme tarafından, bir hüccet ile vasî olarak tayin edilmişti. Babalarından bu küçük çocuklara intikal eden mala-mülke kimse- nin müdahale etmesi gerekmez iken, Aksaray ahalisinden Hacıömeroğlu Hacı Hasan ile oğlu Ömer adındaki kimseler ortaya çıkarak, “bizim vefat eden Ömer ve Ali zimmetlerinde beş kise (yaklaşık 2500 kuruş) alacak hakkımız vardır” diyerek sorun çıkarmışlardı. Ancak bu kimseler mahkeme kararı ile haklı olduklarını ortaya koymadan, yetimlere kalan mal ve eşyaya müdahale etmişlerdi. Bu bağlamda yetimlere babalarından intikal eden, “sağiran-ı mezburanın babalarından müntakıl” mahzende olan pirinç ve diğer eşya ile 800 kuruş nakit akçe ve evlerindeki bir kürk ile diğer bir takım eşyaya ki, bunların toplam değeri on altı kiseye (8.000 kuruş) ulaşmaktaydı, haksız yere el koymuşlardı. Onlar ayrıca, merhum Ömer ve Ali’nin bazı kişiler üzerlerinde tahsil edilemeden kalan, “zimemi nasda olan” 1500 kuruşlarını da aldıktan başka ambarda olan 1500 kile (yaklaşık 38,4 ton) buğdaylarını dahi haksız yere zapt etmişlerdi. Durum üzerine, vasî konumunda olan Ömer’in eşi, 1742’de, hâlen bu çocukların vasîsi olması hasebiyle ve soruna çare bulmak amacıyla, bu kimseleri Aksaray’da mahkeme olmaya davet etmiş olmasına rağmen, “bu dahi vesayeti hasebiyle mezburları li-ecli’l-mürafaa davet-i şer’ eyledikte” bir sonuç alamamıştı. Zira Aksaray ahalisinden Kâtip oğlu Abdurrahman Bey, Mütevelli oğlu Ali ile Esir İsmail denilen kimseler, yetimlerin bu malını yemek sevdasında olduklarından, yukarıda bahsi geçen mal, eşya ve akçeyi zapt eden kimselere destek olmuşlardı. Dolayısıyla hakkın icrası mümkün olmamıştı. Gelişmeler üzerine vasî konumundaki Ömer’in eşi, gelişmeleri devlet merkezine, İstanbul’a bizzat taşımış, Aksaray’da mahkeme olunarak yetimlerin mallarının; “mal-ı eytamın” kendisine eksiksiz şekilde aliverilmesini talep etmişti. Neticede, devletten sorunun çözülmesini mahallindeki idarecilere; Karaman (Konya) Valisi ile Aksaray Kadısı’na emreden bir hüküm almayı başarmıştı.⁴⁴ Bu olayda, vasî konumunda olan kimsenin bir kadın olması ziyadesiyle önemli olup, olay, kadının Türk-İslam toplumundaki işlevsel ağırlığına işaret etmesiyle de dikkatleri celp etmektedir. Ayrıca, bu davaya konu olan yetimlerin hakkı korunmuş olmalıdır. Zira devam eden yıllarda bu sorun hakkında Osmanlı arşivlerine yansımış herhangi bir şikâyetin mevcut olmaması söz konusudur. Bu sonuç tarihçiler arasında, meselenin vasî konumundaki kadının kendi talebi doğrultusunda çözüldüğüne işaret olarak telakki edilmektedir.

⁴⁴ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 10/3.

Yine Aksaray'dan bir başka örnek, vasîlik uygulamasının daha başka yönlerinin bulunduğuna işaret etmektedir. Buna göre, amca konumundaki Seyyid Sadreddin, vefat etmiş olan kardeşi Abdullah'ın geride kalan küçük çocukları İbrahim, Hasan ve Fatma'nın vasîsidir aynı zamanda. Amca ve vasî Seyyid Sadreddin'in iddiasına göre, yine Aksaraylı olan Şeyh oğlu Ahmet, Mustafa oğlu Deli Memiş ve Süleyman oğlu Hasan adındaki eşkiya, diğer bazı kimseler ile geceleyin Abdullah'ın kapısına kadar gelip, onu sol uyluğundan tüfek (kurşunu) ile yaralamışlar, tüfek ve kılıç gibi aletler; "âlet-i câriha" ile öldürmek kastıyla darp etmişlerdi. Bu baskın ve yaralama olayı mahkeme tarafından keşfi yapılarak tutanak altına alınmış olmakla beraber, Abdullah yaralandıktan beş gün sonra vefat etmişti. Akabinde olayın mahkemesi görülmüş, Abdullah'ın adı geçenler tarafından darp edildiği tespit edilmiş ve mahkeme "kısasa" karar vererek, taraflara hüccet vermişti. Anlaşıldığı kadarıyla mahkeme, "kasted öldürmeye" karar vermişti.⁴⁵ Bununla beraber, hakkın icrası mümkün olmamış olduğundan, vasî ve amca konumundaki Sadreddin, bizzat devlet merkezine giderek, sorunu çözmek amacıyla devletten emr-i şerif almaya muktedir olmuştu (Eylül 1742).⁴⁶ Anlaşıldığı kadarıyla vasîler, bazı durumlarda çocukların yetim kalmalarına sebep olanlar ile de hukuk karşısında mücadeleye girmek suretiyle yetimleri, aileyi veya sülaleyi gözetmekteydiler.

Son iki örnekte, vasî konumunda olanlardan ilkinin anne, ikincisinin de amca konumunda olması, vasî atamasının öncelikle ebeveynler veya yakın akrabalar arasından yapılmakta olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, yetimlerin sahipsiz kalmalarına engel olmak ve böylelikle neslin devamını sağlama almak maksadını taşıyor olabileceği gibi, mirasın yabana gitmesine engel olmak amacı da taşıyor olmalıdır.

Vasî konumunda olanın üvey anne olması, vasîlik ile ilgili olan davaları daha çetrefilli hâle sokabiliyordu. Bu bağlamda Bor Kazası sakinleri ile ilgili bir dava dikkate değerdir. Burada, baba konumundaki kişi Bor'da sakin iken vefat eden İbrahim Efendi oğlu Seyit Hacı Mehmet Ağa'dır. Hacı Mehmet'in "ağa" unvanı, varlıklı bir aileye işaret etmektedir. Hacı Mehmet Ağa'nın mal varlığı, irs-i şer'le üç kızı⁴⁷ ile bu kızların er karındaşı küçük oğlana ve Bor kasabasında oturmakta olan üveyannelerine intikal

⁴⁵ Peygamber Efendimiz (s.a.v.), "Bilerek öldürme, kısası gerektirir" buyurmuştur. Öldürülenin vârisleri; akrabası kısastan vazgeçer veya müsalaha yaparsa kısas gerçekleşmez, diyet söz konusu olurdu. Bk. *el-Hidâye*, 4: 250, 285.

⁴⁶ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 27/1.

⁴⁷ Bunlardan birinin adı Atike'dir. Diğerinin adı verilmemiş olmakla beraber, "büyük kız kardeş" olduğu belirtilmiştir. Üçüncüsü ise, sorunu devlete taşıyan, ancak yine adı verilmeyen buradaki yetişkin hatundur.

etmişti. Hacı Mehmet Ağa'nın geride kalan bu küçük oğlanın vasîsi ise, bahsi geçen ve adı verilmeyen üvey annedir. Hacı Mehmet Ağa'dan geriye kalan emval, emlak ve eşya vârisler arasında taksim edilmiş, üvey validelerinin hissesine 300 kuruş isabet etmişti. Şikâyetçi olan kız kardeşin ifadelerine göre; üvey anne, bu 300 kuruş mukabili kendisini, zorbalık, hilekârlık ve kalpazanlık ile meşhur Sadreddin oğlu Osman ile evlendirmişti. Sadreddin oğlu Osman, bu evliliğe istinaden yetimlerin 1500 kuruşluk miktarı eşyasına el koymanın yanında, babaları Hacı Mehmet Ağa'dan kalan 500 kuruşluk mehir karşılığı olarak da 1000 kuruşluk eşyasını dahi cebren zapt etmişti. Ayrıca, bu taksim adaletli şekilde yapılmamış, "gabn-ı fahiş" yani büyük bir aldatılma durumu da ortaya çıkmıştı. Neticede mağdur olduğunu ileri süren kız kardeş, merkeze bizzat giderek sorunu devlete bildirmişti. O, elindeki fetvadan da destek alarak, mahallinde mahkeme edilmeleri ve üvey validesinin haksız yere aldığı eşyanın huzura getirilip, kısmet-i âdiye ile taksim edilerek, isabet eden hissesinin aliverilmesi için devletten hükm-i hümayun talep etmişti (Ağustos 1743).⁴⁸

Son bir örnek dava, yine Bor Kazası ile ilgilidir. Bor Kazası, Kilisehisar Köyü'nden Voyvoda Ali'nin, Tarsus ahalisinden Kürt Mehmet Ağa zimmetinde, borç senedi ile sabit olan bir miktar alacağı bulunmaktaydı. Ancak Kürt Mehmet Ağa bir müddet sonra vefat etmiştir. Voyvoda Ali, Tarsus'a varmış, Kürt Mehmet Ağa'nın çocuklarının vasîsi olan Seyit Mehmet'ten alacağını talep etmiştir. Kürt Mehmet Ağa'nın malı olan 23 adet camuş ineği ile bir altın saat ve dört adet kısrağı mezkûr Ali, borç karşılığı olarak teslim almıştır. Bu malların değeri toplamda 503,5 kuruşa karşılık gelmekteydi. Ancak, bu teslim-tesellüm işleri olup biterken Kürt Mehmet Ağa'nın küçük yaşta olan kızı Ayşe de buluşa erişmiş ve babasından geriye kalan terekenin vasî marifetiyle ispat edilip mahkeme kararı olmadan veya bu teslim-tesellüm işi mahkeme marifetiyle yapılmadan Voyvoda Ali'ye teslim edildiğini iddia ederek, şikâyetçi olmuştu. Ayşe, ilgili terekenin babasının malı olduğunu mahkemede ispat etmiş ve babasından kalan malların bedeli olan miktarın Ali tarafından kendisine teslim edilmesi hususunda, mahkemeden tarafına hüccet almıştı. Ancak Voyvoda Ali aldığı malların bedelini vermekten uzak durmuş olduğundan, sorun devlet merkezine, İstanbul'a aksetmiştir. Devlet ise, sorunun mahallinde, Bor'da mahkeme kanalıyla çözüme kavuşturulması için Bor Kadısı ile Konya Mütesellimi'ne hitaben bir hüküm yayımlamıştır (Eylül 1743).⁴⁹

⁴⁸ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 184/3.

⁴⁹ *Karaman Ahkâm Defterleri*, 1, 193/1.

SONUÇ

Osmanlı, kadın ve çocukların haklarını koruma hususunda hukuk sistemini oluşturmuş ve işletebilmiş nadir devlet teşekküllerinden biridir. Osmanlı'da yetim kalan çocukların sahihsiz bırakılmayarak, korunmaları ve iyi yetiştirilmeleri esastı. Bu doğrultuda Osmanlı mahkemesi, yetime buluş çağına gelinceye kadar, mülkünü idare edebilmek için bir vasî ve onu ileriki hayatına hazırlamak için de bir velî tayin etmekteydi. Yetimler yetişip buluş çağına ulaştıklarında ise, ebeveynlerinden kendine intikal eden her türlü hakkı, mahkeme kanalıyla takip edip üzerlerine alabilmekteydiler.

Osmanlı kültüründe nikâh akdi, aile kurumunu yaşatmada ana unsur olarak görülmüş ve "nikâh", aile müessesesinde bir takım hukukî kazanımların garantisi olarak titizlikle uygulanmıştır. Günümüzde olduğu gibi, Osmanlı dünyasında da her şey, her zaman istenilen olgunlukta gerçekleşmiyor; kanuna aykırı hareketler söz konusu olabiliyordu. Bu bağlamda, nikâhlı veya evli kadınlara hukuksuz müdahaleler gerçekleşebiliyordu. Nikâhlı veya nişanlı olup, fiilen evlenmemiş olanların yanında, nikâhlı-evli kadınlar da evlilik merkezli bazı mağduriyetler ile karşılaşabiliyorlardı. Ebeveynlerin, çocuklarını küçük yaşlarda iken nikâhlamaları, babanın yetişkin kızını rızasını almadan nikâhlanması, kocanın bir sebeple eşini boşamaya kalkması, nikâhlı-nişanlı kıza başka bir erkeğin "nikâhlıdır" diyerek müdahale etmesi, kocanın askerde olması ve mahallindeki görevlilerin suistimalleri gibi durumlarda nikâhlı kızların veya evli kadınların zulme uğramaları, mağdur olmaları söz konusu olabiliyordu. Mağduriyet, çoğu kez bir erkeğin nikâhlı eşinin başka bir erkek tarafından alıkonması/kaçırılması şeklinde de gerçekleşebiliyordu. Bununla beraber, adaletin tesis edilmesi Osmanlı devlet ve toplum örgütlenmesinin ana unsurlarından biri olduğundan, mağdurların şikâyetleri ve akabinde devletin müdahalesi ile uzun vadede adaletin tesisi mümkün olabiliyor; böylece mağdurların aldığı hasar, bir ölçüde en aza indirgenebiliyordu. Bu tarz müdahalelerin, genelde kırsalda ve aynı mekânı (köy, mahalle vb.) paylaşanlar arasında görülmesi, ilgili şikâyet davalarında ileri sürülen sebeplerin yanında, tarafların bir arada yaşama kültüründen kaynaklanan daha başka sebepleri de olabileceğini düşündürmektedir.

Bu bağlamda, Aksaray'da 1863 yılı başlarında gerçekleştiği anlaşılan bir olay önemli ayrıntılar/sonuçlar sunmaktadır. Deli Mustafa'nın kızı Saliha, Aksaray Kazası'ndan Kurtlu Aşireti'nden olup Musular Köyü ahali-sindendir. Saliha, aynı aşiretten Ali Bey'in oğlu ile nikâhlıdır. Düğün yapılmaktadır. Yine aynı aşiretten Köleoğlu Ali adındaki şahıs, adamlarıyla Saliha'yı düğün evinden cebren alıp, Hecibanlı Aşireti'nden Osman Bey'in

evine götürerek, bıkırını izale etmiştir. Köleoğlu Ali, yakalanıp hapsedilmiştir. Suçlular hakkında ne gibi işlemler yapılacağı hususu ile ilgili 22 Mayıs 1863 tarihli yazı, Konya Meclisi tarafından İstanbul'a; Meclis-i Vâlâ'ya ulaştırılmıştır. Konu, Meclis-i Vâlâ'da görüşülmüş ve olay; bir bâkire kıza ırza tecavüz olarak kabul edilmiştir. Bu işe cesaret edenin kürek cezasına çarptırılmasının yanında, ceza kanununun 200. maddesine göre "tazmin-i bıkır", yani "ırza geçmenin cezası" olarak da normalde evlenecek olan bir kıza; yetişkin bakireye ne kadar mehir (mehr-i misil) verilmek müstahak ise, o kadar "tazmin-i bıkır" verilmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca, tecavüz suçunu işleyen Köleoğlu Ali'nin tutuklandığı tarih olan 11 Şubat 1863 tarihinden itibaren olmak üzere, ceza kanununun 19. maddesine göre ilkin mahallinde (Aksaray'da) teşhir edilmesi,⁵⁰ akabinde ise 5 sene müddetle küreğe konulmak üzere Kıbrıs Adası'na gönderilmesi alınan diğer bir karardır. Saliha'yı kaçırmaya yardım eden ve firar hâlinde olanların yakalanması, aynı şekilde tecavüzcüyü evinde saklayan Osman Bey'in dahi yargılanmak üzere Yozgat'tan Konya'ya getirilmesi hususu ile ilgili emrin Ankara Valisine bildirilmesi de alınan kararlar arasındadır.⁵¹ Bu kaçırma olayında, Saliha'yı kaçıran Köleoğlu Ali'nin Saliha hakkında, "nikâhlımdır" veya "nişanlımdır" iddiasında olmaması noktası önemlidir. Zira hatırlanacağı üzere, daha önce bahsi geçen bu gibi kaçırma veya alıkoyma olaylarında, "nikâhlımdır" iddiası, en sık karşılaşılan iddia idi. Dolayısıyla bu kaçırma olayının sıradan bir gönül ilişkisinden ziyade, daha başka sebeplerinin (kan davası,⁵² arazi kavgası vb.) olabileceği akla gelmektedir. Ayrıca kırsalda (köylerde, yaylalarda vb.) kolluk kuvvetlerinin

⁵⁰ Teşhir olayı; 1858'de uygulamaya giren Ceza Kanunu gereğidir. Ayrıntısı için bk. Necmettin Aygün, "1860 Senesinde Aksaray'da, Acem Köyü'nde Ölümle Sonuçlanan Bir Kavga'nın Hikâyesi ve Hukukî Açısından Değerlendirilmesi", *II. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (26-28 Ekim 2017, Aksaray) Bildiriler Kitabı*, (Ankara: Aksaray Üniversitesi Yayınları, 2017), 511-521. Teşhir uygulaması, Cumhuriyet Dönemi'nde de devam etmiştir; "Eskiden hırsızlıktan yakalananlar çaldığı şey boynuna asılarak teşhir edilir, bekçinin yanında gezdirilirdi". Bk. Ahmet Erbaş (1946)'tan naklen *Aksaray'ın Yaşayan Değerleri-I*, ed. Mehmet Sami Yıldız v.dğr. (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Yayınları, 2017), 11.

⁵¹ BOA, MVL, 649/16. Bu kaçırma olayında bahsi geçen Kurtlu Aşireti, Koçhisar ve çevresinde meskûn olan aşiretlerden biri olduğuna göre (bk. Necmettin Aygün, *Nüfus Defterleri'nde Aksaray'ın Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (Ankara: Aksaray Üniversitesi Yayınları, 2016), 1: 119-257) Saliha, Koçhisar'dan Yozgat taraflarına kaçırılmış görünmektedir. Hecibanlı Aşireti, Kızılırmak'ın kuzeyinden Bala'ya kadar olan sahada meskûn olan aşiretlerden biridir.

⁵² Aksaray'da kan davası çok fazlaydı. Her salı günü pazarda mutlaka bir kan davası cinayeti işlenirdi. Özellikle Ekecik yöresinde kan davası çok olurdu. Cinayet, yaşı küçük olanlara işlettirilirdi ki, yaşından dolayı az ceza alsın diye. Pazarda işlenmesinin sebebi çocuk, vurduğu zaman hemen karakola sığınabilirdi diye idi. Zira köyde olsa sağ çıkarmazlardı.". Bk. Ahmet Erbaş (1946)'tan naklen *Aksaray'ın Yaşayan Değerleri-I*, 11. "Kan davalarının en çok görüldüğü yer Akçakent'tir. Buradan babam da dâhil en az 40-50 kişi kan davasından ölmüştür (...) Çok kolay bir şekilde insan öldürülebilirdi. Köy yerlerinde cinayet çok tetiklenirdi.". Bk. Cengiz Tarhan (1951)'dan naklen *Aksaray'ın Yaşayan Değerleri-I*, 47.

yetersiz oluşu veya hiç olmayışı, buralarda nikâha veya nikâhliya olan müdahaleleri kolaylaştırıyor, bir noktada teşvik ediyor olmalıydı.

Neticede, kayıtlardan da anlaşılacağı üzere, Osmanlı'da kadın ve çocukların haklarının devlet ve toplum tarafından ziyadesiyle gözetildiği, hukukî olarak da güvence altına alındığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aksaray'ın Yaşayan Değerleri - I.* Ed. M. Sami Yıldız v.dğr.. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Akyılmaz, Gül. "Osmanlı Aile Hukukunda Kadın". *Türkler*. 10: 366-374. Ankara: Türk Dünyası Vakfı, 2014.
- Ayaşlı, Yahya. "Osmanlı Kadını, Hizmetçiler ve Köleler Hakkında". *Türk Yurdu* 33/310 (Haziran 2013): 249-252.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir". *DİA*. 28: 389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2017.
- Aygün, Necmettin. "1860 Senesinde Aksaray'da, Acem Köyü'nde Ölümle Sonuçlanan Bir Kavganın Hikâyesi ve Hukukî Açısından Değerlendirilmesi". *II. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (26-28 Ekim 2017, Aksaray) Bildiriler Kitabı*. 511-521. Ankara: Aksaray Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Aygün, Necmettin. "Osmanlı Toplumunda Kadın'ın Hukukî Durumu". *Kampüs (Aksaray Üniversitesi) 2 (2013)*: 48-49.
- Aygün, Necmettin. *Nüfus Defterleri'nde Aksaray'ın Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Aksaray Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *A. MKT. UM*, 462/89-1-2.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *DH. MKT*, 1733/118.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Karaman Ahkâm Defterleri*, Defter No: 1, Sayfa No/Hüküm No: 4/3; 10/3; 11/2; 18/2; 23/5; 27/1; 42/1; 42/2; 50/1; 53/4; 56/1; 78/2; 80/5; 114/2; 136/3; 184/3; 188/5; 193/1.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *MVL*, 649/16.
- El-Halebî, İbrâhim b. Muhammed. *İzahlı Mültekâ El-Ebhur Tercümesi*. Trc. Mustafa Uysal. 4 Cilt. Konya: Uysal Yayınevi, 1980.
- Merginânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir. *Delilleriyle Hanefî Fıkhi el-Hidâye*, Trc. Ahmed Meylânî. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004.
- Özek, Ali - Karaman, Hayreddin - Çağrıçı, Mustafa - Turgut, Ali - Gümüş, Sadreddin - Dönmez, İbrahim Kafi. *Kur'an-ı Kerim Açıklamaları Me'âli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Paçacı, İbrahim. "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008): 59-92.
- Solak, İbrahim - Uysal, Zeynep. "Osmanlı Toplumunda Kadın (Konya Örneği 1670/1680)". *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır (6-8 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı*. 991-1003. Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları, 2016.

- Trabzon Şer'iyeye Sicilleri (TŞS)*. 1861/30a-3; 1864/37a-1; 1865/3a-2.
- Unan, Fahri. "Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet". *Halil İnalçık Adâlet Kitabı*. Ed. Bülent Arı - Selim Aslantaş. 117-132. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015.
- Yazıcı, Nesimi. "Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007): 1-46.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 269-305

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506125

DEBÛSÎ'NİN MÂLİK B. ENES'İN KİYASI HABERE TERCİH ETTİĞİ İDDİASININ TAHLİLİ

Analysis of Dabûsî's Claim That Mâlik b. Anas Preferred Analogical Reasoning to Khabar

Recep TUZCU

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Konya, Turkey
recep.tuzcu@selcuk.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-6089-5091>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.11.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 19.12.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Tuzcu, Recep. "Debûsî'nin Mâlik b. Enes'in Kıyası Habere Tercih Ettiği İddiasının Tahlihi". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 269-305. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506125>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

DEBÛSÎ'NİN MÂLİK B. ENES'İN KIYASI HABERE TERCİH ETTİĞİ İDDİASININ TAHLİLİ

Recep TUZCU

Öz

Ulema, İslâm ilim tarihi boyunca ilmi bir bakış açısıyla hem çağdaşları hem de sonraki ilim adamlarınca bazen takdirle karşılanmış bazen de muhtelif görüşlerinden dolayı tenkit edilmişlerdir. Bunlar arasında Ehli Rey'den Debûsî, İmâm Mâlik b. Enes'i kıyas-hadis tercihi meselesinde on üç konuda kıyası habere tercih ettiği gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu araştırmada Mâlik b. Enes ve Mâlikîler'in bu iddiaları ve ilgili konuları nasıl ele aldığı incelenmiştir. Mâlik b. Enes, delil aldığı haberde; nassa ve Medinelilerin ameline uygunluk yanında sıhhati de aramaktadır. Dolayısıyla İmam Mâlik, kıyası tercih etme meselesinde önceliği kıyasa değil, haberin sübutuna vermektedir. Sonuç olarak Debûsî'nin, İmâm Mâlik'in on üç mesele özelinde nassa dayanan külli kaidelerine muhalif olduğu için kıyası iki haber-i vâhîde tercih etmesiyle iki örnek bağlamında haklılık payı varsa da genel olarak İmâm Mâlik'e eleştirilerinde isabetsizdir diyebiliriz. Geriye kalan on bir haberden ikisinde âyet ve sabit sünnetle, hükmü açısından haber'i tahsis etmekte, dört örnekte haberî; uydurma, zayıf, müdrec ve Medinelilerin ameline muhalefeti sebebi ile tenkit ederek delil almamaktadır. Beş örnekte de haber'i farklı tarihlerle ve sahâbe kavilleriyle Kur'an ve sünnete uygun yorumlayarak delil almaktadır. Bu açıdan İmâm Malik'in haberi kabulde usul farklılıkları, Debûsî'nin, İmam'ın kıyası habere/asara tercih ettiği iddiasını boşa çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mâlik b. Enes, Debûsî, Kıyas, Haber-i Vâhîd.

Analysis of Dabûsî's Claim That Mâlik b. Anas Preferred Analogical Reasoning to Khabar

Abstract

In the history of Islamic science, the scholars were sometimes applauded or criticised by both their contemporaries and later scholars for their different views with a scientific perspective. One of them is Dabûsî, from ahl al-ray, who criticized Imam Mâlik for choosing analogical reasoning over khabar in thirteen subjects. In this study, it was examined how Mâlik b. Anas and the Mâlikites discussed these claims and related issues. In the khabars accepted as evidence, Mâlik b. Anas stipulated authenticity besides conformity with the nassa and the practices of the scholars of Medina. Therefore, Imam Mâlik attached greater importance to the authenticity of khabar than analogical reasoning in the issue of preferring khabar and analogical reasoning. As a result, we can say that while Dabûsî was right in terms of two of the thirteen subjects for which he criticized Imam Malik as he had preferred analogical reasoning to khabar al-wahid because they contradicted his cardinal principles, he was generally unjust in his criticisms. In two of the remaining eleven examples, he made the khabar accepted in terms of adjudication with verses and established tradition; and in four, he did not adduce it as evidence on the grounds of the thought that it was canard, infirm, mudraj, and contradicted the practices of the scholars of Madina. In five examples, he interpreted khabar according to Quran and Sunnah and adduced it as evidence. In this respect, Imam Malik's procedural differences in the accepting the news, refutes Debûsî's claim that Imam Malik preferred analogical reasoning to khabar.

Keywords: Hadith, Mâlik b. Anas, Dabûsî, Analogical Reasoning, Khabar al-Wahid.

GİRİŞ

İslâm ilim geleneğinde tenkitçiliğin Hicri ilk asırdan itibaren zemin bulduğu inkâr edilemez bir hakikattir.¹ Bu gelenek çerçevesinde yetişen Hicri ikinci asır müçtehit âlimlerinin; yaşadıkları şehirlerdeki sünneti/tatbikatı, kıyası, nassa dayanan re'yi veya maslahatı haber-i vâhide tercih ettikleri yönünde eleştirildikleri görülmektedir.² Özellikle Hicri ikinci asırda ehl-i re'yi ile ehl-i hadis arasında yaşanan yoğun tartışmalar, sünnet ve hadis malzemesinin ihtilaftaki etkisinin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Bu dönemden günümüze kadar intikal eden Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne ve Muvatta'* gibi eserler bu konuda bize son derece kıymetli bilgiler ve örnekler sunmaktadır. Özellikle Şeybânî, zikri geçen iki kitabında; devrindeki tartışmalar özelinde Hanefilerin görüşlerinin âsara dayandığını ve İmam Mâlik b. Enes'den (ö. 179/795) farklı rivayetleri tercih gerekçelerini açıklamaktadır. Şeybânî'nin, mezheplerin ortaya çıkış sebeplerini farklı hükümler taşıyan hadislerin mevcudiyetine bağladığı görülmektedir. Şeybânî'ye göre her müçtehit kendisine ulaşan uygulamayı veya hadisleri esas alarak bir hükme varmıştır. Söz gelimi Ebû Hanîfe (ö. 150/767) kendisine İbn Mesud (ö. 32/652) yoluyla gelen bir hadisi alırken, İmâm Mâlik aynı konuda İbn Ömer (ö. 73/692) tarikiyle ulaşan farklı bir rivayeti tercih edebilmektedir.³ Hatta bu tartışmalar hadisçiler arasında da geçmektedir. Süfyân, zekerine dokunanın abdesti konusunda abdestin bozulduğuna işaret için İbn Cüreyc'e (ö. 150/767) "Senin elinin meniye değmesi mi yoksa zekere dokunman mı daha pistir?" deyince İbn Cüreyc'in (ö. 150/767), "... Sünnet kıyasa arz edilmez." karşılığını verdiği görülür.⁴ Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826) de "Bu teâruz sünnetin kıyasa değil,

¹ Geniş bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 153-466.

² Bu konudaki eleştiri ve cevaplar için bk. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta' (Şeybânî Nüshası)*, nşr. Takıyyüddin en-Nedvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1991), 1: 19; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Muhammed Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 7: 277, 297, 470; Halit Özkan, "Amel-i Ehl-i Medine'nin Klasik Usul-i Fıkıh Literatüründeki Yeri", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, ed. Sami Erdem (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 98.

³ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Muhammed Hasen el-Meydânî (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1468/2006), 1: 59; Mâlik, *el-Muvatta' (Şeybânî nüshası)*, 1: 197.

⁴ Ahmed b. Hüseyin Ali b. Musâ Ebû Bekir el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhaki'l-kübrâ* nşr. Muhammed Abdulkadir Ata' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 215; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 2. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 126-164.

sünnetin sünnete teâruzudur.” demektedir.⁵ İbn Ebû Şeybe’nin (ö. 235/849), “Kadın ve erkeklerin yaralanmalarında diyetleri eşittir. Diğer konularda kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olması Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetidir. Bu konuda kıyasla hüküm verilmez.”⁶ açıklaması da bu kabildendir. Kıyası, haber-i vâhide tercih etme konusunda en çok eleştiriye mâruz kalan Ebû Hanîfe ve öğrencileridir.⁷ Bununla birlikte Şeybânî (ö. 189/805) ve Şâfiî (ö. 204/820) gibi öğrencileri, sahih kıyası veya Medinelilerin amelini⁸ zayıf kabul ettiği haber-i vâhide tercih ettiği hususunda hocaları İmâm Mâlik’e eleştiriler yöneltmektedirler.⁹ Debûsî (ö. 430/1038) de ehl-i hadisten kabul edilen İmâm Mâlik’e (ö. 179/795) kıyası, habere tercih ettiği eleştirisini yöneltmiştir. O, İmâm Mâlik’in sahih kıyası asıl kabul edip, Hanefî âlimlerin delil aldıkları habere tercih ettiğini dile getirmiştir.¹⁰ Şâbî’nin de işaret ettiği gibi Hicri ikinci asırda, “Âsarı terk edip kıyası esas aldığımızda helak olursunuz!”¹¹ eleştirisine birçok kişinin uğradığı anlaşılmaktadır. Rey ile haberi terk ettikleri eleştirisine maruz kalan Ebû Hanîfe ve öğrencileri yanında ehl-i hadisin İmâmı kabul edilen İmâm Mâlik’in de aynı eleştiriye maruz kalması dikkat çekicidir.

⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Musannefu Abdürrezzâk*, nşr. Habiburrahman el-A’zamî (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1403), 1: 235.

⁶ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannefi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, nşr. Kemal Yûsuf Hut (Riyad: Mektebetü’r-Rüsd, 1409), 6: 356.

⁷ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahih-i Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyai Türesi’l-Arabî, 1392), 2: 53; 9: 205; Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa Etyobî, *Zahiratü’l-Ukbâ Fi Şerhi’l-Müctebâ* (b.y.: Dâru Ehl-i Rum, 1424/2003), 27: 18; Geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 270-309; İsmail Hakkı Ünal, “Ebû Hanife ve Hadis” *İslami Araştırmalar Dergisi* 15 /1-2 (2002): 81; Ayrıca Buhârî ve İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanife’ye itirazları için bk. Buhârî, “Zekât”, 67; “Hibe”, 36-37; “Şehâdet”, 8; “Vesâyâ”, 10; “Talâk”, 26; “Eymân”, 21; “İkrâh”, 5, 8; “Hiyel”, 3, 4, 9, 11, 14, 15; “Ahkâm”, 15, 40; Hilmi Merttürkmen, *Buhârî’nin Ebû Hanife’ye İtirazları* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1976), 33-88; Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 148, 463; 2: 6, 36, 310, 322, 371, 453, 456, 459; 3: 77, 90, 99, 132, 149, 356, 461, 518; 4: 14, 31, 76, 112, 124; 5: 16, 76, 202, 241, 369, 467, 494, 513, 563; 6: 118, 442; 7: 105. Bk. Ataulah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re’y İhtilafları* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011); a.mlf. “Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanife’ye Yöneltilen Tenkitler”, *Journal Of Islamic Research* 6 /1 (June 2013): 1-21.

⁸ “Medinelilerin ameli” kavramı üzerine geniş bilgi için bk. Halit Özkan, “Amele Delâlet Eden Tâbirler Açısından Muvatta Nüşhaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011): 12-24.

⁹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, nşr. Ahmed b. Ömer b. Haşim (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, 140/1985), 1: 145.

¹⁰ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Te’sisü’n-nazar*, nşr. Mustafa el-Kabbânî ed-Dimeşki, Muhammed Emin el-Hancı el-Halebî (Kahire: Matbaatü Edibe, 1330), 47: 49.

¹¹ Ebû Abdillâh Ubeydullâh b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetü’l-kübrâ* (Riyad: Dâru’r-Raye, ts.), 2: 115.

Bu açıdan Debûsî'nin İmam Malik'e yönelttiği bu eleştirileri özellikle İmâm Mâlik'in ve genel olarak Malikî ulemanın eserlerinde bir karşılığı olup olmadığını araştırmak ve rivayetleri delil almama sebeplerinin hadis ilmi açısından tahlil edilmesi önem arz eden bir husustur. Araştırmada Debûsî'nin İmâm Mâlik'e yönelttiği eleştiriler özelinde haberin bağlayıcılığı hususunda hicri ikinci asır âlimlerinin farklı tutumlarının sebepleri irdelenecektir.

1. DEBÛSÎ VE İMÂM MÂLİK'İN KIYAS VE HABER ANLAYIŞI

Sözlükte kıyas “ölçme ve eşitlik” anlamlarına gelir. Terim olarak fıkhıta kıyas da sözlük anlamı ile irtibatlı olmakla birlikte farklı anlamlarda kullanılmaktadır.¹² Fıkhıta kıyas, mantıkta kullanıldığı anlamının yanında esas olarak akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder. Fıkıh usulünde kıyas, “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” anlamına gelir. Kıyas, fıkıh edebiyatında “salt düşünme (nazar), doğruya ulaştırıcı delil” mânasında ve birçok istidlal türünü belirtmekte kullanılır. Selefin başvurduğu yöntem in re'y kavramıyla değil, özellikle kıyas ve içtihat kavramlarıyla anlatılmaktadır. “Re'yin kullanılmasına ilişkin tartışmalar, verilen kavramlar ve örnekler üzerinden incelendiğinde, anlam ekseninde cereyan eden “hukukî akıl yürütme” mânasında kıyasın, selef arasında yaygın olan re'y faaliyetinden daha sistematik ve daha teknik bir şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür.” Bu anlamda re'y ekolü kapsamında yer alan Hanefîlerle Malikîler arasındaki fark, söz konusu kurguda birincilerin önceliği nasslara, ikincilerin ise sahâbe uygulamasına vermesidir. Yine bu tespit, Hanefîlerin daha muhafazakâr ve gelenekçi olduğunu söylemeyi de mümkün kılmaktadır. Çünkü onlar bütün çeşitleri ile kıyasa değil, etkisi şer'an sabit olmuş, yani Şâri'in itibar ettiği, ortaya çıkmış sahih anlam ekseninde işleyen kıyasa başvurmuşlardır.¹³

Debûsî, İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından kabul edilen kıyasın, heva ve arzuya göre hüküm koyma olmadığını, kesin bilgi ifade etmese de “Ey akıl sahipleri ibret alın!” âyetinin kapsamına girdiği için haber-i vâhid ve müevvel âyet konumunda olduğunu ifade eder. Zira

¹² Kazvinî, Faris b. Ahmed, *Hilyetü'l-fukahâ*, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türkî (Beyrut: eş-Şirketü'l-Müttehîde, 1403/1983), 21; Geniş bilgi için bk. Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 5252.

¹³ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ, *Takvîmu'l-edille fi'l-usul*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Daru'l-kütübî'l ilmiyye, 1421/2001), 260, 278; Geniş Bilgi için bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet, 1998), 246-247; Hacı Yunus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 529-530.

Kur'an'ın beyanı; nass, nassın delâleti, muktezası, işareti ve kıyas yoluyla gerçekleşir. Debûsî, sahih kıyasın şartlarını şöyle sıralamıştır: Aslın hükmü kendine mahsus kılınmış olmamalı, aslın hükmü kıyasa (genel kurala) aykırı olmamalı, nasstaki şer'î hüküm, değişmeksizin fer'e geçmeli, aslın hükmü ta'lilden sonra da ta'lilden önceki gibi kalması gerekir. Daha sonraki bazı âlimler tarafından ileri sürülen bir takım ilave şartlar, Debûsî'nin zikrettiği dört temel şart içerisinde mündemiç bulunmaktadır. Debûsî; kıyasın isimlerde, had ve kefaretlerde geçerli olmayacağını belirtmiş, ancak, ruhsat ve ölçülerde (miktar) kıyasın geçerli olup olmadığı konusuna temas etmemiştir. Debûsî, "Uygun olan vasıfla amel etmek caiz, müessir olan vasıfla amel etmek ise vaciptir" diyerek, kendisinden önce görülmeyen bir ayırım yapmış ve kendinden sonra gelen Hanefî usulcüler üzerinde etkili olmuştur.¹⁴

Debûsî, "Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî nazarında asıl olan, ahâd bir tarikle, Nebî'den (s.a.v) gelen haberin, kıyasa takdim edilmesidir. İmam Mâlik'e göre sahih kıyas habere mukaddemdir. Hanefîler haberi, Hz. Peygamber'den mervi ise sahih kıyasa takdim etmektedirler. Fakat bazı konularda Hanefîlerin Hz. Peygamber'den mervi olmayan haberleri de delil alıp amel ettiği söylenirse, böyle bir habere kıyas muhalif ise açık olan şudur ki; bu haberlerin Hz. Peygambere isnadı reddedilse de asıl olan Ebû Hanîfe ve öğrencileri söz konusu haberi Hz. Peygamber'den rivayet tarihiyle almıştır."¹⁵ demektedir. Debûsî'nin haberle kastettiği şey âsar olup, o; merfû, mevkuף ve maktû haberi içine almakta ve kıyasa muhalif haberlerin merfû tarihleri olduğu kanaatinde. Hanefî âlimlerde de merfû haber ve sahâbe âsarı arasında bir fark gözetilmekle birlikte, fakih sahabenin, içtihatlarını kıyasa tercih ettikleri söylenebilir.¹⁶ Anlaşılan Debûsî'de, Hanefî âlimlerin fakih sahâbe kavillerini¹⁷ de merfû haber kabul ettikleri kanaati hâkimdir. Râvi fakih, ehl-i re'y veya müctehit ise kıyasın hilafına naklettiği haberle amel edilir; fakih ve re'y ehlinden değilse kıyasla haberi terk edilir.¹⁸

¹⁴ Geniş Bilgi için bk. Temel Kaçır, *Hanefî Usulcülerinden Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi* (Ankara: Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007), 26-126.

¹⁵ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 48-49; *Takvîmu'l-edille*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 48-49.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. *Takvîmu'l-Edille*, 181-182; Recep Tuzcu, *Hanefî Usulde Hadis Debûsî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 63-131.

¹⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr alâ usûli'l-Pezdevî*, nşr. Mu'tasım el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 2: 383.

¹⁸ Debûsî'nin haberi kıyasa arzına dair görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Tuzcu, *Hanefî Usulde Hadis*, 254-264

İmâm Mâlik'in metodolojisinde haber-i vahidle amel edilmesi için, haber-i vahidin Kur'ân'ın zahiri, amel-i ehl-i Medine, içtihadı dayanmayan sahâbe kavli, kıyas, maslahat ve sedd-i zerâi'ye aykırı olmaması gerekir.¹⁹ Bu anlamda İmâm Mâlik'in *Muvatta'* da birçok rivayeti değerlendirdiği; bazı rivayetleri red etmemekle birlikte, belli şartları haiz olmadığına onunla amel etmediği görülmektedir. Haberin kesin şekilde sabit olan şer'î esaslara aykırı olmaması da İmâm Mâlik'e göre haber-i vâhidin kabul şartlarındandır. İmâm Mâlik, kat'î bir delile dayanan kıyası, haber-i vâhide tercih ettiği gibi, mütevatir haberleri de haber-i vâhide tercih etmiştir. Bu sebeple bazı hadisleri isnad bakımından güvenilir bulup rivayet ettiği halde metne yönelik değerlendirmesine bağlı olarak bu hadisleri amelî ahkâmı esas almamıştır.²⁰ İmâm Mâlik'le Hanefiler, haberin kıyasa tercih edilmesi ve kendisinden daha güçlü bir delile aykırı olmaması noktasında benzer bir görüşe sahiptir. Buna karşın İmâm Mâlik, haber-i vahidin kabul edilmesi için, "haber-i vâhidin umûm-u belvâyla (sıkça karşılaşılan olaylar) ilgili olmaması" ve "haber-i vâhidi rivayet eden râvinin kendi rivayetini çürütecek bir uygulama içinde olmaması" şeklindeki iki şartı dikkate almaması noktasında Hanefilerden ayrılmaktadır. Hanefiler, haberin kabul edilmesi için onun umumu belvâyla ilgili olmaması gerektiği şartını ileri sürerken, İmam Mâlik haberin aktüel değeri açısından Medinelilerin ameline uygunluk aramıştır. İster râvinin durumu ister metnin kendisiyle ilgili bir hususta olsun İmâm Mâlik, haber-i vâhidi genel kabul şartlarına uyduğu sürece delil kabul etmektedir.²¹ Karâfî (ö. 684/1285), kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünü İmâm Mâlik'e nispet ederek kendisi de bu görüşü benimsemiş ve bu konuda Hanefî ve Mâlikî mezhebinde iki görüş bulunduğu işaret etmiştir.²² Mâlikî ekolünde genel eğilim, kıyasın haber-i vâhide tercih edilmesi yönündedir. Mâlikî âlimlerden Kâdî Ebü'l-Ferec (ö. 356/967) ile Ebû Bekir el-Ebherî'nin (ö. 375/986) kıyası haber-i vâhide takdim ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), Hanbelî fakihî Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'in (ö. 513/1119) Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855)

¹⁹ Salim Ögüt, *Haber-i Vahidin Kaynak Değeri* (İstanbul: Ocak Yayınları, 2003), 38.

²⁰ Ahmed Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 27: 509.

²¹ Ahmed Emin, *Duha'l İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Usretü, 2001), 2: 210; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihat* (Ankara: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 133.

²² Şihabuddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 387-388.

nispet ettiği, “Zayıf haber, güçlü nazardan daha hayırlıdır.” sözünü bir yanlışlık olarak değerlendirdiği rivâyet edilmiştir.²³ İbn Hazm (ö. 456/1064) ise kıyasın haber-i vâhide tercih edileceğini ifade eden görüşü doğrudan İmâm Mâlik’e izafe etmez. O bu görüşü Mâlikî usulcülerinden Ebû'l-Ferec el-Kâdî ve Ebû Bekir el-Ebherî'ye nisbet etmiş, bu ikisinden önce böyle bir görüşte olan birini duymadığını ifade etmiştir.²⁴ Mezhepte yaygın olan genel eğilimden farklı olarak Mâlikî usulcülerden Bakillânî (ö. 403/1013) ve Bâcî'nin (ö. 474/1081) haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiği görülmektedir.²⁵ İmâm Mâlik'in kıyasla haber-i vâhidin bir konuda tearuz etmesi durumunda nasıl bir yöntem benimsediği konusunda farklı değerlendirmeler vardır. Gerek Mâlikî gerekse diğer mezheplerin kaynaklarında İmâm Mâlik'e bu konuda farklı görüşler izafe edilmiştir.²⁶ İbn Kassâr (ö. 397/1007), İbn Rüşd (ö. 520/1126), Bâcî gibi bir kısım Mâlikî âlimlere göre şayet haber-i vâhid ile kıyas bir meselede teâruz eder ve ikisiyle aynı anda amel mümkün olmazsa, kıyas haber-i vâhide tercih edilir.²⁷ İmâm Mâlik'in kıyası haber-i vâhide takdim ettiği genel kabul görse de onun *Muvatta*'da haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiğine dair örnekler de yok değildir. Söz gelimi İmâm Mâlik, Ümmü Seleme'den rivâyet edilen delk (abdestte azaları iyice ovma) hususunda bir haberden hareketle, guslü abdeste kıyaslamaktan vazgeçmiştir.²⁸

İbn Hazm, İmâm Mâlik'in âdil bir kişinin Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar sika râviden naklettiği haberin hem bilgi hem de ameli gerektirdiği görüşünde olduğunu zikretmiştir. Kendisi de bu görüşü benimseyen İbn Hazm, bunu İbn Huveymendâz'ın (ö. 400/1009), Mâlik'ten naklettiğini belirtmiştir.²⁹ İmâm Mâlik'in, haberi kabulde râvinin durumuyla ilgili olarak öne sürdüğü şartlar hususunda şöyle dediği rivâyet olunur: “İlim dört kişiden alınmaz: sefihden, bid'at ehlinde, Resûlullah'a yalan isnat ettiği

²³ Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, *el-Gunye fî usûli'l-fikh*, nşr. M. Sıdkî b. Ahmed el-Bûrnû (yy.: by., 1989), 149, 112, 149-161, 165; Bedreddin Muhammed b. Bahavar b. Abdullah Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: by. 1992), 5: 34-35

²⁴ Ebû Muhammed Ali İbn Said İbn Hazm, *İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmet Muhammed Şakir (Beyrut: by, ts.), 7: 54.

²⁵ Kâdî Ebû Bekir b. Muhammed b. Tayyib Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 1: 221-225, 312; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* (Beyrut Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1995), 187, 507-677.

²⁶ İbnu'l-Kayyim, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir Eyyûb, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn* (Riyad: Dâru'l-İbn Cevziyye, 1423), 2: 59

²⁷ Kadî Abdulvelîd Süleyman b. Halef b. Saîd el-Bâcî, *el-Munteka Şerhu Muvatta* (Kahire: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1332), 4: 262; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, 599; Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endülüsî el-Hafîd İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, thk. Muhammed Hacî (Beyrut: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1988), 17: 604; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, 387.

²⁸ *Muvatta*', "Tahâret", 10.

²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 119

görülme de insanlara yalan söyleyenden ve ne rivâyet ettiğini anlamayan kimseden.”³⁰ Buna ilaveten İmâm Mâlik şöyle der: “Bu ilim (hadis) senin etin ve kemiğindir. Kıyamet günü ondan hesaba çekileceksin. Kimden aldığına dikkat et.”³¹ Ayrıca onun râvilerde aranacak şartları tespit ederek cerh ve ta’dîl ilminin yolunu açtığı ifade edilmiştir.³² İmâm Mâlik’e nispet edilen bir görüşe göre o da Ebû Hanîfe gibi râvinin fakîh olmasını, haber-i vâhidin kabulü için şart koşmakta, aksi durumda kıyasın haber-i vâhide tercih edileceğini söylemektedir.³³ Sonuç olarak; ikinci asır hadis âlimleri gibi İmâm Mâlik’in de haberi delil alırken isnadını dikkate almakla birlikte, metni Medinelilerin ameline arz ederek aktüel değeri açısından değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

2. İMÂM MÂLİK'İN KIYASI HABERE TERCİHİ İDDİASI VE TAHLİLİ

Hanefî âlimlerden Debûsî, *Te’sîsu’n-nazar* adlı eserinde “Ashabımız ile Mâlik Arasındaki İhtilaflar” adlı bölümde İmâm Mâlik’in kıyası habere tercih ettiğini bildirmektedir.³⁴ Mezkûr meselelerde İmâm Mâlik’in kıyası habere tercih edip etmediği, kıyasa muhalif haber-i vâhidi nasıl değerlendirdiği tespiti çalışılacaktır.

2.1. Haberin Kur’an’a ve Sabit Sünnete Uygun Yorumu

Hanefî ve Mâlikî âlimler, kadına dokunmadan temizlik döneminde başlayan ve üç temizlik döneminde üç talâkla boşanmasının sünnet olduğu konusunda ittifak hâlinde olmakla birlikte üç talâkın aynı anda verilip verilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Debûsî, haberin Kur’an ve sabit sünnete arzı meselesinde, İmam Mâlik ve Hanefîleri mukayese etmekte ve şöyle demektedir: “Hanefîler, haberi esas alarak bir kişinin aynı anda üç talâkla kadını boşayabileceğini söylemişler. İmâm Mâlik ise sünnette üç talâk ve Kur’an’ın zahirinde üç kur’ (temizlik) döneminde boşanmanın gerçekleşeceği zahirdir diyerek kıyası terk etmiştir. İmâm Mâlik, âyetin zahirine itibar ederek haberi terk etti. Çünkü ona göre âyetin zahiri haber-i vâhiden daha kesin bilgi verir.”³⁵

³⁰ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Endelüsî İbn Abdilber, *el-İntika fi fezâilî’i eimmeti’s-selâseti’l-fukahâ* (Beyrut: by. 1997), 46, Ahmed Emin, *Duha’l İslâm*, 2: 211; Halil İbrahim Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu Ve Gelişimi* (Hicri İlk Asır) (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 204-242.

³¹ Hasan b. Abdirrahmân Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâî*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrut: by. 1971), 416; Kâdî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebdî, *Tertîbu’l medârik ve takrîbu’l mesâlik li ma’rifeti â’lem-i mezheb-i Mâlik* (Rabât: by. 1965), 1: 80.

³² Özel, “Mâlik b. Enes”, 27: 508.

³³ Karâfî, *Şerhu tenkîhi’l-fusûl*, 288; Fâhru’l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî Pezdevî, *Kenzü’l vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl* (Karâçî: by., ts.), 2: 378; Ali ibn Muhammed Âmidî, *İhkâm fi usûli’l Ahkâm* (Riyad: by., 2003), 2: 169.

³⁴ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 47-49.

³⁵ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 48.

Şu kadar var ki İmâm Mâlik, kesin (ba'in) talâk konusunda üç lafzı ve kesinlik ifade eden lafızla boşamanın bir defa da üç talâk yerine kaim olduğuna dair örnekler vermektedir. Mervan b. Hakem'in, "Kesinlik ifadesi 'elbette, haliyye, beriyye' ifadesi üç talâk yerine geçer!" görüşü için İmâm Mâlik 'Duyduğum en güzel şey.' demektedir.³⁶ Hafs b. Mugîre, Kays'ın kızı Fatma'yı üç talâkla tek celsede boşamıştır.³⁷ Buradan anlaşılan Hanefîler gibi İmâm Mâlik de Kur'an ve sabit sünnetin zahirine aykırı bulmakla birlikte üç talâk veren kocanın iddet süresi içinde tek celsede bain talâkla eşini boşamış olacağını kabul etmektedir.

Ancak kocanın kastı tek talâk ise boşanmanın gerçekleşmeyeceğini bildiren başka bir haber bulunmaktadır. Rükâne, eşini bir defada kesin şekilde boşadığını, ancak bir talâk kastettiğini ifade etti. Hz. Peygamber de "Gerçekten kastın ne idi?" dedi. O da "Bir talâk" dedi. Hz. Peygamber, "O zaman ne kastettiysen odur." dedi. Haberi nakleden Tirmizî'ye (ö. 279/892) göre de boşamada kocanın boşanma kastının 'kaç defa' olduğu önemlidir.³⁸

Bu hususta İmâm Mâlik'in Kur'an ve sabit sünnetteki nassların, talâkın üç temizlik süresinde, boşanmanın temizlik dönemi tamamlandığında gerçekleşeceği şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çektiği söylenebilir.

Sonuçta Debûsî'nin İmâm Mâlik'in haberi ve kıyası delil almadığı iddiasının tersine, İmâm Mâlik'in kıyası habere tercih etmemekte, bilakis haberi esas alarak bain talâkta tek celsede üç talâkı kabul ettiği görülmektedir. Mâlik'in, delil alınan mezkûr rivayeti, âyet ve sabit sünnetteki uygulamaya uygun yorumladığı anlaşılmaktadır. Asıl itibarı ile Hanefîler de Kuran ve sabit sünnette uygun yorumu benimseyerek üç âdet ve temizlik döneminden sonra ancak boşamanın gerçekleşeceğini kabul etmektedirler.

2.1.2. Kur'an'ın Haberi Tahsisi

Debûsî, İmâm Mâlik'in kıyası tercihle "Hür kadın üzerine cariye ile evlenilmesini yasaklayan haberi delil almadığını ifade etmektedir. Hanefîlerin ise 'Hür kadın üzerine câriye ile evlenilemez.'³⁹ haberini delil

³⁶ Muvatta', "Talak", 1146-1153.

³⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilkerim İbn Esîr, *Üsdü'l-gâbe* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turasi'l 'Arabî, 1417/1996), 1: 271.

³⁸ Tirmizî, "Talak", 2.

³⁹ Abdürrezzâk, Abdülmelik b. Cüreyc vasıtasıyla At'a'nın şöyle dediğini nakletmektedir: "Câriye Hür kadın üzerine nikâhlanamaz ancak onun (hür kadının izni ile evlenebilir. İkisi tek nikâhta olduklarında hür kadının iki gün câriyenin tek gün taksim edilir." Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 6: 489.

alarak hür kadının izni olmadan câriye ile nikâh caiz olmaz.' dediklerine yer vermektedir."⁴⁰

Gerçek şu ki İmâm Mâlik, câriyenin hür kadın üzerine nikâhlanması başlığı altında *belâğ*⁴¹ olarak naklettiği bilgilerde ilgili rivayeti Kur'an'la tahsis ederek kabul etmektedir. İmâm Mâlik bu konuda aşağıdaki haberlere yer vermektedir:

"Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer'e, 'Bir erkek nikâhı altında hür kadın üzerine câriye nikâhlayabilir mi?' diye sordu. O da 'Hür kadın ve câriyeyi bir nikâh altında tutmak hoş değildir.' dedi. Buna ilaveten Yahya b. Saîd de Saîd b. Müseyyeb'in şöyle dediğini nakletmektedir: "Hür kadın üzerine câriye ile evlenilmez. Ancak hür kadın kabul ederse, taksimatın üçte ikisi hür kadınındır." İmâm Mâlik, sahâbe görüşlerine yer verdikten sonra kendi görüşünü şöyle ifade etmektedir: 'Hür erkeğin, imkânı varsa hür kadınla evlenmesi gerekir. Hür kadınla evlenecek imkân bulamayanın zinaya düşme korkusu varsa, Yüce Allah kitabında, 'İçinizden hür mümin kadınlarla evlilik masrafını karşılayabilecek düzeyde mali gücü bulunmayanlar mümin cariyeleriyle evlenebilirler.' âyetinde hür kadın üzerine câriye ile evliliği, hür kadınla evlenme imkânı olmayıp, 'zinaya düşme korkusu' kaydına bağladı."⁴²

İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071), bu konu hakkında şu bilgileri vermektedir: "İmâm Mâlik, İbn Vehb rivayetinde ve diğerlerinin ondan rivayetinde bir erkeğin hür kadın üzerine câriye ile evliliğinde hür kadın muhayyer olup, câriye ile nikâhta bir sakınca yoktur. Hür kadının, câriye ile evli olan biri ile bilerek evliliğinde muhayyerliği yoktur. Kadın bilmediğini tespit ettiğinde muhayyerlik hakkı vardır. İmâm Mâlik'in hocası İbn Kâsım da hür kadın üzerine câriye ile evlenme durumunda ikisinin arası ayrılır, sonra hür kadın dilerse birlikte yaşar ve isterse ayrılır görüşündedir. İmâm Mâlik'e imkânı olan birinin câriye ile evliliği soruldu. O da 'Eşlerin arası ayrılır.' dedi. Ona 'Zina etmekten korkuyorsa' denildi. O, 'Âyette zikredilen şart bunu gerektirir, sonra bu da imkânı olmayana hafifletildi' dedi. 'Şayet zina etme korkusu olmazsa?' denildi. O şöyle dedi: 'Bu durumda onunla evlenemez.' dedi. Ebû Hanîfe ve ashâbı, el-Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdurrahman ve Şâfî'ye göre hür kadınla evli birisinin câriye ile evliliği caiz değildir. Hür kadın üzerine câriye'nin evliliği sahih olmaz. Hür kadının izni olsun veya olmasın câriye

⁴⁰ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 47.

⁴¹ İkinci asır hadis âlimleri, Malik ve Mâmer b. Râşid gibi âlimlerin, isnadın bir kısmını zikrederek veya isnadsız bir haberi nakil yöntemidir. Bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zâmî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 11: 266, 309, 339, 378, 415; Malik, "sıyam", 37; "hac", 229; "cihad", 11; "rada", 12.

⁴² Mâlik, "Nikâh", 1117; Bk. en-Nisa 4/25.

ile evlendiği durumda araları ayrılır. Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Zührî'nin görüşü de budur. Ata'ya göre hür kadın razı olduğunda hür kadın üzerine câriye ile evlenmek caizdir. Hür kadına iki gün, câriyeye bir gün taksim edilir. İmâm Mâlik de bunu caiz gördü, ancak hür kadını muhayyer kıldı.⁴³

Ahmed b. Hanbel'in ve Dârekutnî'nin, Hanefî âlimlerin delil aldığı mezkûr hadisin *garip* ve delil alınamayacak nitelikte bulmaktadırlar. Ahmed b. Hanbel, rivayeti *mürsel* bir isnadla Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) şöyle nakletmektedir: "Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hür kadın üzerine câriye ile evlenmeyi yasakladı." Bununla birlikte Süfyan mezkûr rivayetin Amr b. Ubeyd, Âmir Ahvel, Fezârî yani Mervân, Hişâm b. Ebî Abdillâh isnadıyla *garib* olduğu tenkidini yöneltmektedir."⁴⁴

Dârekutnî, bu konuda Muzâhir b. Eslem, Kâsım b. Muhammed isnadıyla Hz. Aîşe'nin, şöyle dediğini nakletmektedir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: 'Kölenin talâkı ikidir. Boşanan kadın başka bir koca ile evlenmeden tekrar eşi ile evlenemez. Câriyenin iddeti iki hayızdır. Hür kadınla câriye üzerine evlenilebilir, ancak hür kadın üzerine câriye ile evlenilmez.'" Dârekutnî (ö. 385/995), Ebû Bekr en-Nisâbü'rî (ö. ?) vasıtasıyla Muhammed b. İshâk'tan (ö. 151/768), Asım'ın, "Basra'da Mazhar'ın hadisin-den daha *münker* hadis yoktur." tenkidini nakletmektedir. Nisâbü'rî bana şöyle dedi: *Sahih* rivayet Kâsım'dan olup bu rivayete muhaliftir.⁴⁵ Hadis âlimlerince Hanefîlerin delil aldığı hadisin râvilerinin tenkit edildiği ve sika olan rivayetin muhalif, *zayıf* ve *münker* olmakla tenkit edildiği görülmektedir.

İmâm Mâlik'in de bu hadisi zikrederek dikkate aldığı ve ancak hür kadınla evlilik imkânı olmayan kişinin zinaya düşme şüphesi varsa hür kadın üzerine câriye ile evliliğinin *sahih* akit olduğuna hükmettiği ve bu *münker* haber yerine âyeti delil aldığı anlaşılmaktadır. Mâlik, hür kadın üzerine câriye ile evliliği yasaklayan ve Debûsî'nin de delil aldığı rivayeti hür kadın üzerine hür kadın alabilecek imkân sahiplerine tahsis etmekte ve bu kişilerin hür kadın üzerine câriye ile evliliğini caiz görmemektedir. Şartlar gerçekleştiğinde yani hür kadın üzerine hür kadınla evlenme

⁴³ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî el-Endelûsî, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Ata'-Muhammed Ali Mağus (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 5: 477.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1408-1988), 3: 91.

⁴⁵ Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî, *Men tekelleme fihi ed-Dârekutnî fi Kitabu's-Sünen Mine'd-Zuafâi'l-Metrûkîn vel-Mechûlin*, nşr. Ebû Abdullah Huseyin b. Ukkâse (Katar: Vüzâratü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1428/2007), 3: 129.

imkânı olmayan erkeğin “zinaya düşme tehlikesi” varsa; câriye ile evliliğini caiz görmektedir.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), bu konuda Nûr sûresi âyetinde mutlak olarak iki şartla hür erkeğin hür kadın üzerine câriye ile evliliğine izin verdiğini dile getirmektedir. “Âyette geçen ‘tavl’ kelimesinin tefsirinde ihtilaf edildi. Seleften bazıları bu kelime ile hür kadınla evli olanın, evlendiği kadına mehir ve evli olduğu eşine nafaka verme imkânına sahip olmasını ifade ettiğini dile getirmektedir. Bu kelimenin yorumu hür kadınla evli olduğu halde yeniden hür bir kadınla evlilik imkânı bulamayan kişinin zinaya düşme tehlikesi varsa câriye ile evlensin, şeklindedir. Bu imkânsızlık sıkıntısı yok olur ve hür kadınla evli olan zina korkusu yaşarsa, ancak hür kadınla evlenir. Bu âyette evlenebilme yetisinden kastın; mehir verebilme ve infak edebilme gücü olduğunda da şüphe yoktur. Ancak İmâm Mâlik ve âlimlerden bazıları hür kadının câriye ile aynı nikâhta farklı hakları olduğunu ifade etmişlerdir. Bu âyette Allah hür kadınla nikâhı mutlak olarak, câriyelerle nikâhı kayıtlı olarak emretmektedir. Hür kadın ve câriye arasında eşitliğin olmadığı akıl yoluyla da bilinen bir gerçektir. Geriye hür ile câriyeleri aynı nikâhta tutma veya eşlerin arasını ayırma problemi kalır.⁴⁶ Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde sosyolojik algı açısından, evlilikte hür kadının konumu ve itibarı ile tercih edildiği ve ilk eşi hür olan bir kadın üzerine câriye ile evliliğin ilk eşi rencide ettiği bilinmelidir. İmâm Mâlik'in âyetle rivayeti telif eden bu yorumu bu sebeple de tercih edilmeye daha uygundur.

Sonuç olarak; İmâm Mâlik Debûsî'nin delil aldığı söz konusu haberi delil almakla birlikte, âyetle “hür kadınla evlenme imkânı olana” tahsis ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Debûsî'nin İmâm Mâlik'in kıyası habere tercih ettiği ve delil almadığı eleştirisi kısmen boşa çıkmaktadır.

2.1.3. Sahâbe Kavlini Kur'an'a Arzı

2.1.3.1. Kölenin Evliliği

Debûsî, bu bağlamda “Hanefî âlimler haberi esas alarak ‘Bir kölenin ikiden fazla kadınla evlenmesi caiz olmaz.’ derken, İmâm Mâlik, ‘Köle, hür

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Kabs fi Şerhi Muvatta'-i Mâlik b. Enes*, nşr. Muhammed Abdullah b. Kerim (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslamî 1992), 1: 705-706.

erkek gibi, dört kadınla evlenebilir.’ demiş ve kıyasla amel etmiştir.” demektedir.⁴⁷ Hâlbuki bu konuda İmâm Mâlik de hocası Rabi’a b. Ebî Abdurrahmân’dan (ö. 136/753) “Kölenin dört eşle evlenebileceği görüşünü işittiğini ve bu görüşün en güzel görüş olduğunu” ifade etmektedir.⁴⁸

İbn Abdilber, sefeye ait konuyla ilgili asarı aşağıdaki şekilde nakletmektedir: “İmâm Mâlik’in hocasına isnad ettiği Rabi’a’nın görüşünün, Mücâhid (ö. 103/721), Zührî (ö. 124/742), Ata’ (ö. 114/732) gibi tâbiun âlimlerine ait olduğunu haber vermektedir. Tâbiun âlimlerinden Ata’nın, kölenin iki eşle evlenebileceği görüşünde olduğu da nakledilmiştir. Hz. Ömer de kölenin iki eşle evlenebileceğini dile getirmiş, sahabeden bu görüşe muhalefet eden de olmamıştır. Ayrıca Hz. Ömer’in bu meseleyi insanlara sorduğu ve Abdurrahman b. Avf’ın ‘iki’ cevabına susarak, Abdurrahman b. Avf’ın (ö. 32/652) görüşünde karar kılmıştır. Bununla birlikte Evzaî, Şâfiî ve Dâvûd b. Ali ez-Zahirî (ö. 270/884), evlilikte sahibinin köleye izin vermesi gerekmeyeceği görüşündedirler, buna karşılık Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî ‘Köle sahibi onaylarsa kölenin nikâhı caiz olur’ demişlerdir. Bu konuda İbn Ömer’in kendisinden izinsiz evlenen kölesine had cezası uyguladığı nakledilmektedir. Ayrıca Cabir b. Abdullah, bu konuda Hz. Peygamber’in, “Hangi köle, sahibinin izni olmadan nikâhlanırsa o zina etmiştir.”⁴⁹ sözünü nakletmektedir. Hz. Ömer de “Kölenin bu nikâh haramdır. Onun boşanmasında da evlenmesinde de sahibi yetkilidir” demiştir. Bu uygulama, Hicaz ve Irak şehirlerindeki fakihlerin genel görüşüdür. Bununla birlikte âlimler, evliliğin köle sahibinin izni ile boşanmanın ise kölenin yetkisinde olduğunda ihtilaf etmişlerdir.”⁵⁰

Bu görüşü teyit eden Ebû Bekr İbnü'l-Arabî de “Mâliki âlimler, ‘Kadınlardan hoşunuza giden ikişer, üçer ve dörder nikâhlayınız.’ (Nûr 24: 2) âyetinin mutlak ve âm olması sebebiyle köle de dört kadınla evlenebilir görüşüne ulaştılar.” demektedir.⁵¹

İmâm Mâlik, âyetin umumi hükmünü esas almakta; sahabenin, kölenin iki kadınla evlenebileceği görüşüne had cezasındaki durumuna ve boşama yetkisine kıyasla re’yle ulaştıklarını belirtmekte ve âyetin umumi olan hükmünün sahabeye ait reyle tahsis edilemeyeceğini dile getirmek-

⁴⁷ Debûsî, *Te’sisü'n-Nazar*, 47.

⁴⁸ Muvatta’, “Nikâh”, 1131.

⁴⁹ Ebû Bekir Süleyman b. Dâvud Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Daru Hicr, 1419/1999), 3: 255.

⁵⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 5: 511-514.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Kabs fi şerhi'l-Muvatta*, 1: 175; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta’-i Mâlik* (b.y.: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1428/2017), 5: 514.

tedir. Bu açıdan Debûsî, İmâm Mâlik'e isnat ettiği *merfû* haberi delil almadığı yönündeki eleştirisinde isabetsizdir. Çünkü İmâm Mâlik'e göre, mezkûr haber, kölenin had cezası ve talâk yetkisini hüre kıyasla belirleyen Hz. Ömer'e ait bir uygulama olup re'ye dayanmaktadır. O bu sebeple âyeti esas alarak, kölenin dört kadınla evliliğini sahibinin iznine bağlamıştır.

2.1.3.2. Kasıtlı ve Kasıtsız İki Katilin Cezası

Debûsî, kasıtlı ve kasıtsız adam öldürenin cezası hakkında, "İki kişiden biri kasten diğeri kazaen bir kişiyi öldürseler ikisine de kısas gerekmez. İmâm Mâlik'e göre kasten öldüren kişiye kısas gerekir. Mâlik, burada birlikte bulunma halini 'tek başına bulunma' haline kıyas etmiştir." demektedir, devamla şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Şayet, 'Size göre haber-i vâhid Hz. Peygamber'den rivayet edilirse, sahih kıyasa takdim edilir. Hâlbuki bu konuların bir kısmında Hz. Peygamber'den herhangi bir şey rivayet edilmemiştir." denilirse, şöyle cevap verilir: Kıyas, haber-i vâhide muhalif olursa, zahir olan sahabenin söz konusu haberin içeriğini Hz. Peygamber'den rivayet ederek söylemiş olmasıdır. Dolayısıyla sahâbe söz ve uygulamaları kıyasa aykırı ise Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen haber-i vâhidler gibi değerlendirilir."⁵²

Hâlbuki Hanefîlerin bu konuda sahâbe uygulamasından çok, "Kimin öldürdüğünün şüpheli olduğu durumlarda hadleri uygulamayın!"⁵³ merfu rivayetine dayanarak şüphe sebebiyle hata ile öldürmeyi esas aldıkları ve diyete hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple Mâlikîlerden Ebubekir İbn Arâbî, Muhammed b. Kâsım'dan "kasten öldürene hatalı öldüren iştirak ettiğinde hangisinin öldürdüğü bilinmediğinden kasten öldüren de öldürülmez" görüşünü nakletmektedir. Ancak Mâlikî âlimlerden Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820) *Mecmua* adlı eserinde "Aralarında düşmanlık bulunan birçok kişi bir Müslüman'ı öldürse, düşmanlık kastı ile öldürenler kısasla öldürülür. Diğerleri diyetten paylarına düşeni verir." demektedir.⁵⁴ İmâm Mâlik ve Muhammed b. Kâsım'dan da kasten öldürenin öldürüleceği ve hata ile öldürenin de yarım diyet vereceği görüşünde olduklarına dair bilgiler nakledilmektedir.⁵⁵ İmâm Mâlik ve Malikîlerin, kasıtlı öldürenin tespitinde âyetin zahirini esas alarak kısas uyguladıkları anlaşılmaktadır.

⁵² Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 49; Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukukunun Temellendirilmesi*, trc. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu,2009), 181-185

⁵³ İbn Mâce, "Hudud", 5.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta-i Mâlik*, 7: 78.

⁵⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman en-Nüfeyrî, *en-Nevâdir ve'z-ziyadât*, nşr. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 14: 69.

Sonuç olarak; Mâlikîlerin suçun şahsiliğini esas aldıkları ve her şahsa hak ettiği cezayı verirken kıyasa değil nassa dayandıkları söylenebilir. Çünkü kasten öldürenin haddi kısas edilmesidir. Ayrıca Debûsî'nin ve Hanefîlerin delil olarak zikrettiği rivayet esas alındığında; husumet sahibi bazı kişiler, bu iltibas ile şüpheli öldürmeleri çoğaltabileceklerdir. İmâm Mâlik'in toplumun maslahatını gözeterek kasıtlı öldürmelerde haberi delil almadığı, bunun yerine âyetin zahirini esas aldığı söylenebilir.

2.2. Haberi Tahlil ve Tenkidi

İmâm Mâlik ve Mâlikîlerin, Hanefîlerin delil aldığı haberlerin tenkit edilmiş olması sebebiyle delil almadıkları görülmektedir. Bu tenkit rivayetin râvi, isnad ve metnine yönelik olduğu kadar metin dışı karinelerle de yapıldığı söylenebilir. Buna dair aşağıdaki konular örnek verilebilir.

2.2.1. Evlilikte Denkliğin Kriteri Nesep Değil, Dindir

Debûsî'ye göre, "Hanefîler haber-i vâhidi esas alarak evlenecek erkekle kadın arasındaki denkliğin⁵⁶ nesep hususunda geçerli olduğunu belirtmişler, İmâm Mâlik ise denkliğin din hususunda olduğunu ifade etmiştir."⁵⁷

Gerçek şu ki Cahiliyye Arap toplumunu ayakta tutan değerlerden biri de neseptir. Asırlar evveline dayanan bu fikir, her kabilenin ictimâî seviyesini belirlemektedir. İslâmiyet'in zuhurunda en kudretli kabile mevkiinde Kureyş vardı. Kureyş diğer kabilelere nasıl üstünse, içinde bulunduğu Arap kavmi de diğer kavimlere üstündü. Tabiatıyla evlilik meselelerinde de aynı ölçülere riayet ediyorlardı. Misal olarak İran Kırsası kendisine bağlı son Himyer Meliki Numân'ın kız kardeşi ile evlenmek isteyince, onun isteği geri çevrilmiştir. Numan'a gelen elçiye bunun sebebi şu cevapla anlatılmaya çalışılmıştır: "Yabancı milletlerle evlenmenin Araplar için ne derecede haysiyet kırıcı bir düşüklük olduğunu bilirsin."⁵⁸ Hz. Peygamber'in 'ırkların tarağın dişleri gibi eşit olduğu' anlayışı bunu tersine çevirmiş henüz hür ve köle sınıf ayrımı devam ettiği yıllarda köle asıllı

⁵⁶ *Kefaet* kavramı üzerine değerlendirmeleri için bk. Şevket Pekdemir, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 114-143.

⁵⁷ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 48; İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed Alevî (Magrib: Vüzaretü Umumi'l-Evkaf ve's-Şuunui'l-İslamiyye, 1387), 19: 168; Begavî, Hüseyin b. Mesud el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne*, nşr. Şuayb Arnavud (Dimaşk: Mektebütül-İslâmi, 1403/1983), 9: 9.

⁵⁸ Ebi'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesûdî, *Murucu'z-zeheb ve meâdini'l-cevâhir* (Beyrut: 1986), 1: 209.

olanlarla hür kadınları evlendirmiştir. Kur'an evlilikte denklikte "imân"⁵⁹ şartını aramıştır.

Hanefilerin evlilikte denklik konusunda soy üstünlüğüne delil aldıkları rivayetler araştırıldığında, Vâsile b. Eska'nın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği, "Allah Araplar içinde Kinâne'yi seçti, Kinâne'den Kureyş'i, Kureyş'ten Hâşimoğullarını seçti, Hâşimoğullarından da beni seçti."⁶⁰ hadisi karşımıza çıkmaktadır.

İlgili rivayette Hz. Peygamber'in Arap milletinden seçilmesinin diğer milletlere veya Hâşimoğullarından olmasının da diğer kabilelere göre üstünlük verdiği şeklinde bir algı oluşturduğu açıktır. Ancak bu rivayet delil alınarak, evlilikte nesepte denkliğin şart olduğu iddia edilemez. Bu algının Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'inde müsned olarak nakledildiği görülmektedir: "Arapların bazısı bazına denktir, mevali (Arap olmayanlar da) bazısı bazısına denktir..."⁶¹

Rivayetin isnadını tetkik eden âlimler, Hâlid'in Muaz'dan rivayeti olmadığında müttefiktirler. Bu sebeple rivayetin isnadı mürsel ve muntakatı'dır. İbn Hâtim de bu haber hakkında "mevzu bir rivayet olup aslı yoktur" demektedir. İlgili rivayetin metninde "Arapların dokumacılar ve hacamatçıları hariç kendi aralarında denktir." denilmekte, ama Mevali'den söz edilmemektedir.⁶² İbn Hacer de "Nesepte denklik aranacağını bildiren hiçbir sahih hadis yoktur." demektedir.⁶³

Bu konuda diğer bir rivayet de Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye "Üç şey, vakti geldiğinde geciktirilmez: Namaz, cenaze ve dengi istediğinde kadının evliliği" tavsiyesidir.⁶⁴ Hz. Ömer'in, "Şahsiyet sahibi ailelerin kızlarını denklere ile evlendiriniz."⁶⁵ sözü de İslâm öncesinde asabiyetten öte kabiliyet ve uygun görülen ailelerin erkekleri şeklinde anlaşılmalıdır. Bu aynı zamanda insan doğasının da bir gereğidir. Buhârî de meseleyi "dinde denklik" başlığı altında vermektedir. Kur'an, insanı sudan nesepe (erkek) ve sıhriyette (kadın) eşit yarattığına ve dinde denkliğin esas olduğuna (Furkân 25/55) işaret etmektedir.⁶⁶

⁵⁹ Mehmet Said Hatipoğlu, "Fakihlerimizin İrk Anlayışı Üzerine (Bir Tenkid Denemesi)" *İslamî Araştırmalar Dergisi* 2/8 (1988): 8-9; Bk. el-Bakara 2/211.

⁶⁰ Müslim, "Fezâil", 1; Tirmizî, "Menâkıb", 50.

⁶¹ Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik, *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahru'z-zahhâr)*, thk. Mahfuzurrahmân (el-Medinetü'l-Münevver: el-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 7: 121.

⁶² Ebû'l-Fadl Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalanî, *Bulûğu'l-merâm fi edilletil ahkâm*, nşr. Semir b. Ahmed (Riyad: Dâru'l-Kabs, 1424), 1: 303.

⁶³ İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-bâri şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9: 103.

⁶⁴ Beyhâkî, *Sünen*, 7: 132.

⁶⁵ Beyhâkî, *Sünen*, 7: 133.

⁶⁶ Buhârî, "Nikâh", 16.

Şâfiî ise, evlilikte denklik konusunu, hürriyet ve kölelikle ilgilendirdiği görülmektedir. Bu konuda o şu açıklamaları yapmaktadır: “Berire adlı cariye hürriyetine kavuştuğunda kocasının köle olması münasebetiyle Hz. Peygamber’in ona verdiği boşanma izniyle tartışma konusuna dönüştüğünü”⁶⁷ dile getirir. Bu anlayışla İbn Hacer’in de benzer bir açıklama yaptığı görülmektedir: “Eşler arasında denklik hürriyetle ilgilidir. Berire hadisi de buna işaret etmektedir. Kadın hürriyetine kavuştuğunda söz sahibidir.”⁶⁸ Ancak nesepteki üstünlüğü esas alan bu yaklaşım, Mevali ve Arap ayrımı şeklinde farklı milletlerden olan Müslümanlara Arapların altında bir konum vermiştir. Bu husus kültürün yansımalarıdır.

Cahiliye toplumunda evlilikte hür-köle ayrımı yapıldığı görülmektedir. Ancak bu statünün Medine döneminde İslâm’la değiştiği söylenebilir. Araplar köleleri ile evliliği uygun görmezler, nesepte denklik ararlardı. İslâm geldikten sonra Müslümanların dışında olanlardan daha önce evlenemeyenler nikâhlanabilmek için Medine’ye hicret ettiler.⁶⁹ Hz. Peygamber, azatlı kölesi Zeyd’i, Zeyneb bt. Cahş ile evlendirmiş, Zeyd’in oğlu Üsâme’yi de Kureyşli Kays’ın kızı Fatma ile evlendirmiştir. Ayrıca Hz. Ömer’in, kızı Hafsa’yı Selman-ı Farisî’ye teklif etmesi; Bilal-i Habeşî’nin, Abdurrahman b. Avf’ın kız kardeşi Hale ile evlilikleri⁷⁰ Arap olanla olmayan veya Kureyşli olanla olmayan yani nesebi açısından İslâm’da din dışında evlilikte denklik aranmadığının örnekleridir. Evlilikte denklikte asıl olan dindir. Bu açıdan İmâm Mâlik’in evlilikte denklikte nesebi yerine dini esas almış olması, İslâm’ın ilkeleri ve Hz. Peygamber’in sabit sünnetine daha uygundur. Allah, katındaki tek ölçünün takva olduğunu (Hucurât 17/13) bildirmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de insanların hepsinin atasının bir olduğunu, yaratılıştaki tarağın dişleri gibi eşit olduklarını takva dışında birinin diğerine üstünlüğünün olmadığını haber vermiştir.⁷¹ Nitekim Se-rahsî (ö. 483/1090) neseb bakımından denklik şartının nasıl oluştuğuyla ilgili şu bilgiyi vermektedir. “Arap asıllı olmayan Ebû Hanîfe alçak gönüllük göstererek kendini Araplara denk görmemiştir. Süfyan es-Sevrî ise

⁶⁷ Beyhakî, *Sünen*, 7: 172.

⁶⁸ Muhammed b. Emir es-San’ânî, *Sübülüs-selâm* (Haleb: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1960/1379), 5: 1.

⁶⁹ İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-Barî*, 1: 17.

⁷⁰ Muhammed b. Emir San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, 6: 497; İbn Hacer, *Telhisul-habir fi ahadisi rafîul-kebir*, nşr. Abdullah Haşim Yemânî (Medine, 1384/1964), 3: 165.

⁷¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, nşr. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye), 4: 14; San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, 3: 123.

Arap asıllı olduğundan alçak gönüllü davranarak Arap olmayan Müslümanları kendine denk görmüştür.”⁷² Ebû Hanîfe'nin dinî bir emir olmadığı halde Araplar arasındaki evlilikte sosyolojik kabulün soy üstünlüğü anlayışına tevazu göstermesinin, döneminin Mevali-Arap çekişmesine sahne olmaması için maslahat sebebi ile karşı çıkmadığı da söylenebilir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin de Arap toplumunun örfünde var olan, velisinin; kadının kendisinin mehirde aldatılması ve dengi olmayan biri ile evlendirilmesine itiraz etme hakkını kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷³

Sonuç olarak; İmâm Mâlik'in evlilikte dinde eşitlik ilkesi kıyas yoluyla değil, nassa ve sabit sünnete dayanmaktadır. Hanefîlerin delil aldıkları rivayetler ise Arap toplumunun dönemin koşullarına dayanan sosyolojisi ve örfüyle alakalıdır. Bu açıdan nesepte denklik dinî ve evrensel değildir. Hanefî âlimlerin tarihi süreçte bu olguyu örfî tatbikat olarak kabul ettikleri söylenebilir. Dolayısıyla Enes b. Mâlik'in, Debûsî'nin evlilikte denkliğe delil aldığı haberi *zayıf* ve sabit sünnete aykırı gördüğü için delil almadığı anlaşılmaktadır.

2.2.2. Bir Kişiyi Kasıtlı Öldüren Katil Grup Kıyas Edilir

Debûsî, bir kişinin kasıtlı olarak çok kişi tarafından katledilmesi durumunda Hanefîlerin, “Ömer b. Hattab'ın hilafetinde San'a'da yedi kişi bir adamı öldürdüler. Hz. Ömer yedisinin de öldürülmesine karar verdi.”⁷⁴ haberini delil aldıklarını ve bir kişinin öldürülmesi karşılığında bir grup insanın öldürebileceğine hükmettiklerini ifade etmektedir. Buna karşılık İmâm Mâlik'in de kıyası esas alarak bir kişiye karşılık bir topluluğun öldürüleceğine (ve diyet verilmesine) hükmettiğini iddia etmektedir.⁷⁵

Hanefî âlimlerin delil aldığı rivayeti Şeybânî, İmâm Mâlik'ten Said b. Müseyyeb vasıtasıyla Hz. Ömer'den “Beş veya yedi kişi kasıtlı ve tuzak kurarak bir kişiyi öldürseler, ceza olarak hepsi öldürülür. Bu ölüm olayına San'a halkı iştirak etse hepsi öldürülür” şeklinde mevkuf haber olarak nakletmektedir.⁷⁶ İmam Muhammed, “Yedi kişi veya daha fazla kişi kasten bir kişiyi öldürse hepsi kıyas cezası sebebiyle öldürülür. Bu, Ebû Hanîfe ve âlimlerimizin görüşüdür” demektedir.⁷⁷ Buna karşılık İmâm Mâlik'in

⁷² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 5: 22.

⁷³ Geniş bilgi için bk. Mehmet Erdoğan, “İmam Ebû Hanife ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 15/1-2 (2002): 257.

⁷⁴ Şeybânî, *Muvatta*, 3: 17; Abdürrezzâk, *Musannef*, 9: 476; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1386/1966), 3: 202.

⁷⁵ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 48

⁷⁶ *Muvatta*, “Ukul”, 1561.

⁷⁷ *Muvatta*, (*Şeybânî nüshası*), 3: 17.

ilgili rivayeti “mevkuf” olarak naklettiği ve ayrıca bu konuda farklı hüküm içeren “merfû” rivayete de yer verdiği görülmektedir. İbn Abdilber bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: “İmâm Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, ‘Tek kol karşılığında tek kol kesildiği gibi ölen kişinin yerine de bir kişi öldürülür.’ görüşüne kıyasla gittiler.”⁷⁸

Bununla birlikte meşhur olan haberde Yahudi bölgesinde bir kadının ölü olarak bulunması üzerine Hz. Peygamber’in kasame ile (yemin ettirerek) Yahudilere diyeti taksim ederek ödetmiş olduğu nakledilmektedir.⁷⁹ Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bu olayda öldürenin tespitinde kesinlik bulunmaması sebebiyle diyetin uygulandığı ifade edilebilir.

Hz. Ömer rivayetini Şeybânî, “Birçok insan, bir kişiyi öldürmeye kastederse” konu başlığı altında İmâm Mâlik’ten nakletmektedir. Ayrıca Ma-verdi, İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe’nin kasıtlı öldürmelerde bir kişiye karşılık öldürenlerin tamamının öldürüleceği görüşünde olduğunu zikretmektedir.⁸⁰

Sonuç olarak; İmâm Mâlik’in Debusî’nin iddia ettiği gibi, birden fazla kişinin bir kişiyi kasıtlı öldürmesinin şüpheli olduğu durumlarda katillerin cezalandırılmasında kıyasa ve habere değil, bilakis Hz. Peygamber’den gelen merfû bir habere ve sabit sünnete dayandığı anlaşılmaktadır.

2.2.3. Ortak Kölenin Azadı

Debûsî, “Hanefîler Ebû Hüreyre’nin Hz. Peygamber’den (s.a.v.) naklettiği, ‘Ortağı olduğu köleyi azat eden geri kalanını da -imkânı varsa öder imkânı yoksa- köle çalışarak ödemeye gayret eder.’⁸¹ haberini delil alarak, kölenin azat edilebilmesi için kendisine teklif edilen işi yapmaya gayret etmesi gereklidir.” bilgisini aktardıktan sonra İmâm Mâlik ise “Kölenin azadı için teklif olunan herhangi bir kural yoktur.” demiş ve kıyasla amel etmiştir. Şâfiî de ona tâbi olmuştur.⁸² demektedir.

Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe, Hammâd vasıtasıyla İbrâhim en-Nehaî’den (ö. 96/714) şu bilgiyi nakletmektedir: “Kim kölesinin sahip olduğu hisseyi azat ederse geri kalan kısmının azat edilmesi için (köle çalışarak)

⁷⁸ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 8: 112.

⁷⁹ Beyhakî, *Sünen*, 2: 272.

⁸⁰ Ebû'l-Hasen el-Maverdî, *Kitâbü'l-havî'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1984), 12: 118.

⁸¹ Ebû Dâvud, “İtk”, 5; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 12: 436.

⁸² Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 48.

ödemeye gayret eder.”⁸³ Tahavî (ö. 321/934), “Rivayet metninde ‘azat edilen ortak kölenin, geri kalan hisseleri ödemekte gayret etmesi gerekir’ kısmı Katâde’nin ziyadesidir” demektedir.⁸⁴ Dârekutnî de “Gayret göstermesi gerekir.” kısmı rivayet metnine *idrac* edilmiştir⁸⁵ tenkidi yapmıştır. İbn Abdilber “Ebû Hanîfe bu iki rivayeti söylemedi, sünnete muhalif her söz *merduddur*.” demektedir.⁸⁶ Makdisî ise İbn Ömer’in, “Kim ortağı olan kölesini azat eder ve malı da varsa geri kalan kısmını da satın alır. İmkânı yoksa hissesi kadar ile köle azat olmuştur.” rivayeti daha *sahih* olup kölenin yarısı azat edildiğinde geri kalan kısmının azat olması için zorlamaksızın gayret etmesi gerektiğini bildiren Ebû Hüreyre rivayetinde *vehim* vardır.” demektedir. İbn Rüşd’e (ö. 520/1126) göre iki mezhep de rivayetin iki ayrı tarikini esas almış, ancak Mâlikîler, Hanefîlerin delil aldığı rivayette *vehn* (gevşeklik) olduğu ve mal sahibi olan köle sahiplerinin geri kalanı ödemesiyle zarara sokulmaması gerektiği görüşündedirler. Kûfeli-lerin görüşünde ise kölenin hürriyeti esastır. Köle sahiplerden birisinin hissesini azat ettiği kölenin bir kısmı hür bir kısmı köle olmaz. Köleyi azat eden imkân sahibi ise ortağının hissesini de öder ve köleyi azat eder. İmkân sahibi değilse köle ikinci sahibini zarara uğratmaz çalışır hissesini öder ve azat olur. Hanefîlerin bu hükmünde kıyasa benzerlik vardır.⁸⁷

Sonuç olarak; rivayetin ihtilafa konu olan kısmını Katâde’nin *idrac* ettiği anlaşılmaktadır. Debûsî’nin ilgili hükme dayanak aldığı rivayeti İmâm Mâlik, *müddrec* olması sebebiyle delil almamaktadır.

2.2.4. Kadınların Âdet Süresi

Debûsî, âdet süresi konusunda Hanefî âlimler, ‘Kadınların âdet süresi; en az üç gün üç gecedir, en fazla on gündür.’⁸⁸ haberini delil almış ve kadınlarda ‘Âdet süresi en az üç gün ve üç gecedir.’ görüşüne sahip olduk-

⁸³ Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrâhim, *Kitabu'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 276; Ebû Yûsuf, *İhtilafu Ebî Leylâ* (Hind: Iecnetü İhya Meârif Numân, ts.), 1: 93; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1: 97-98.

⁸⁴ Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399), 13: 486.

⁸⁵ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi ehâdisi'n-nebeviyye*, nşr. Mahfuzurrahmân (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 10: 304.

⁸⁶ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 2: 238.

⁸⁷ Abdullah b. Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî fi fikhi İbn Hanbel*, nşr. Muhammed Hamid Sudanî (b.y.: Dâru'l-kütübîl ilmiyye, 1424), 2: 321, 9: 2; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l müctehid ve nihayetü'l müktesid* (Mısır: Matbâatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), 11: 694.

⁸⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 1: 219.

larını bildirmiş, buna karşılık İmâm Mâlik'in kadınların âdet süresini, abdestsizlik haline kıyas ederek (kadınların âdet süresi zamanla sınırlanamayan) 'herhangi bir süredir.' dediğine⁸⁹ yer vermiştir.

Hanefî âlimlerden Şeybânî, "Kadının iddetinin iki aylık sürede tamamlanıp tamamlanamayacağı hakkında; kadınların âdet süresinin en az üç gün temizliğinin de on beş gün olacağı ve bu durumda boşanan kadının en az üç defa on sekiz günde iddetini tamamlayacağı anlaşılır."⁹⁰ demektir. Dârekutnî ise, Hanefîlerin delil aldığı rivayetin râvilerinden Hammâd b. Minhal'in *meçhul*, Muhammed b. Ahmed b. Enes'in *zayıf* bir râvi olduğunu haber vermektedir.⁹¹ Mübarekfûrî (ö. 1865/1935), İbn Uyeyne'nin (ö. 198/814), rivayetin sonradan ortaya çıktığını ve aslının olmadığını ifade ettiğini haber vermektedir İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de rivayet Hz. Peygamber'den *sahih* değildir" demektir. Ukaylî ise "Râvilerden San'anî es-Sadeffî *meçhul* olup rivayeti *mahfuz* değildir." tenkidini yöneltmektedir. İkinci olarak, Enes b. Mâlik'ten nakledilen "âdetli kadının âdetinin en kısa üç gün" olduğunu bildiren haber, Hz. Peygamberden *sahih* değildir. Çünkü isnadda yer alan Hasan b. Dinar, âlimlerce yalancı olmakla tenkit edilmiştir. Rivayetin râvilerinden Hasen b. Şebîb sikalardan *batıl* rivayetiyle bilinmektedir." demektir. İbnü'l-Cevzî'ye göre rivayet Celed b. Ayun, Muaviye b. Kurre, Enes isnadıyla *mevkuf* olarak bilinmektedir.⁹² Tirmizî, kadınların âdet süresinin en azı konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini haber vermektedir. Bu anlamda Süfyân es-Sevrî, farklı rivayetleri nakletse de Abdullah b. Mübarek ve Kûfe âlimleri 'kadınların âdet hâli en az üç gün ve üç gece en fazlası on gündür.' dediler. Ata' b. Ebî Rabah, 'En azı bir gün ve bir gecedir, en fazlası on beş gündür.' dedi. İmâm Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhuye ve Ebî Ubeyd de bu görüştedir.⁹³

Sonuç olarak; İmâm Mâlik'in yukarıda zikredildiği üzere Hanefîlerin delil aldığı bu haberi *sahih* görmediği için delil almadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple kıyası esas alarak kadınların âdet süresini abdestsizlik haline kıyas etmiş olması, haberi *sahih* kabul etmemesindedir.

2.3. Kıyası Habere Tercih

Debûsî, İmâm Mâlik'in iki konuda külli kaidelere dayanan kıyası habere takdim ettiğini iddia etmiştir ki, bu doğrudur. İmâm Mâlik, abdestsiz

⁸⁹ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 48.

⁹⁰ Şeybânî, *Asl*, 4: 400.

⁹¹ Dârekutnî, *Sünen*, 1: 219.

⁹² Cemalüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *el-İlellü'l-mütenâhiye fi ehâdisi'l-vâhiye*, nşr. İrşadulhak Eserî (Faysalabad: İdaretü'l-Ulumi'l-Eseriye, 1401/1981), 1: 384.

⁹³ Tirmizî, "Tahâret", 95.

olanın namazı iade etmesi gerektiğine kıyasla “Oruçlunun unutarak bozduğu orucu kaza etmesi gerekmediğini” bildiren haberi, “Emirler konusunda unutmamanın tesiri yoktur.” külli kaidesine aykırı bularak reddetmiştir. İkinci olarak hibeyi alışverişe kıyas ederek bir akit niteliğinde kabul edip, hibe edilenin daha sonra teslim edileceğini esas alarak teslim alınmayan hibenin geçersiz olduğuna hükmeden Hanefîlerin delilini reddetmiştir. Bu iki konunun ayrıntıları aşağıdaki gibidir.

2.3.1. Unutarak Orucunu Bozanı Bilinçli Bozana Kıyası

Debûsî, bu bağlamda, “Hanefî âlimlerin, unutarak yiyip içenin orucunu kaza etmemesi gerektiğine ‘Oruçlu olduğunu unutarak yiyip içen kişinin orucu bozulmaz.’⁹⁴ haberini esas aldıklarını; buna karşılık İmâm Mâlik’in ‘söz konusu kişiyi, abdesti bozulanın namazı iade etmesine kıyasla, oruçlu olduğunu unutarak yiyen kişinin de orucu bozulur.’ dediğini”⁹⁵ haber vermektedir.

Bu konuda Debûsî öncesinde Şeybânî de “Medinelilerin söz konusu âsardan haberdar oldukları halde rey ile hüküm verdiklerini dile getirmektedir.⁹⁶ Şeybânî de İmâm Mâlik ve ashabının reyi habere tercih ederek hüküm verdiği kanaatindedir. Yahyâ b. Yahyâ b. Kesîr el-Leysî (ö. 234/849) de hocası İmâm Mâlik’in, unutarak yiyip içenin bir gün kaza etmesi görüşünde olduğunu haber vermektedir.⁹⁷

Buhârî (ö. 256/870) bunu, “İnsanların unutarak yiyip, içtiğinde ve cima ettiğinde orucunun bozulmayacağı” başlığı altında zikretmektedir. Bu başlık altında Abdân’dan; Yezîd b. Zürey’, Hişâm Kurdisî, Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Ebû Hüreyre isnadıyla Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “Kim oruçlu olduğunu unuttur ve yiyip içerse orucunu tamamlar, onu Allah yedirmiş çirmişti.” dediğini rivayet etmektedir. Müslim de aynı rivayeti, Amr b. Muhammed Nâkıd, İsmâil b. İbrâhim, Hişâm Kurdisî, Muhammed b. Sîrîn, Ebû Hüreyre isnadıyla nakletmektedir.⁹⁸ Cessâs, “Selef bu rivayetle kıyası terk ettiler. Selefın hangi konularda eseri reye tercih ettiklerine işaret ettik.” demektedir.⁹⁹

⁹⁴ Nesâî, “Sıyam”, 203.

⁹⁵ Debûsî, *Te’sîsü’n-Nazar*, 47.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehl-i Medine*, nşr. Muhammed Hasen el-Meydânî (Beyrut: Âlemu’l-kütüb, 1468/2006), 1: 392

⁹⁷ Mâlik, “Savm”, 1078.

⁹⁸ Buhârî, “Savm”, 26; Müslim, “Sıyam”, 171.

⁹⁹ Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, nşr. Said Bektaş (Beyrut: Dâru’s-Sirâc, 1431/2010), 2: 412.

النسيان لا يؤثر في باب المأمورات

Mâlikî âlimler, bu hadis haber-i vâhid olduğu ve “Unutma dinin emrettiği hususlardaki hükme tesir etmez.” genel kaidesine aykırı buldukları için mezkûr rivayetin delil alınmayacağını ifade etmişlerdir. Yani “Mükellefin bu görevi yerine getirme yükümlülüğü kalkmaz.” demişlerdir. İbn Hazm (ö. 456/1064), orucun kazasının gerekliliği ile ilgili, Hanbelî âlimlerden Ebû Yâlâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) “Hasta olan için illet vardır, ancak unutmada illet yoktur.”¹⁰⁰ görüşüne yer vermektedir. Buna ilaveten Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), “İmâm Mâlik'in usulü; dinin kaidelerine muhalif haber-i vâhidle amel etmemektir. Bu hadis de *sahih melih* (güzel) bir rivayettir. Ancak bütün şehirler sıhhatinde ittifak etmediğinden mutlak olarak değerlendirilir. Namazın sıhhati nasıl ki abdestledir, unutarak ve bilerek abdestsizlik vukû bulduğunda kişinin namazı iade etmesi gerekirse; aynı şekilde oruçlu kişi orucunu unutarak yediği zaman da kazası gerekir.” demektedir.¹⁰¹ Hanefî âlimler, ibadetlerin tevkifi olduğu ve ibadette kıyasla hüküm tespit edilemeyeceği ilkesinden hareketle zayıf da olsa haberi ibadet konusunda delil almışlardır.

Sonuç olarak; Mâlikîler haberi, “Unutma, dinin emrettiği hususlardaki hükme tesir etmez.” külli kaidesine aykırı buldukları için kıyası Debûsî'nin delil aldığı habere tercih etmişlerdir. Unutarak oruçlunun yemesini, namazda abdesti bozulmanın hükmüne kıyasla orucunun bozulacağına ve kaza etmesi gerektiğine hüküm vermişlerdir, ilgili rivayeti bir olaya tahsis ederek yorumlamışlardır.

2.3.2. Alışverişe Kıyasla Teslim Alınmayan Hibenin Hükümü

Debûsî, konuyla ilgili, “Hanefîler, ‘Hibe edilen hibe teslim alındığında akit sahih olur. Sadaka da böyledir.’ demişlerdir. İmâm Mâlik ise ‘Hibe akdi, alışverişe kıyasla hibeye konu olan şey teslim alınmadan da caizdir.’ demiştir.”¹⁰² diyor.

Hâlbuki, İmâm Mâlik'in bu konuda şöyle dediği nakledilmektedir: “Bize göre hibede bulunan hibe esnasında değil de sonra teslim etmek istiyor, hibe edilecek servete sahip bulunduğu şahitlik ediyorsa; hibe verilen kişinin ölmesi dışında hibe akdi sahihtir.”¹⁰³

Bu hususta Mâlikî âlimlerden Bâci de şu açıklamayı yapmaktadır: “Hibe akdinin sıhhati onu ele geçirmeden hibe edenin “Hibe ve sadakayı

¹⁰⁰ Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde fî usulî'l-fıkh*, nşr. Ahmed b. Ali (Riyad: 1410/1990), 4: 1404.

¹⁰¹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ârizetü'l-ahvazî fî Şerhi Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3: 196.

¹⁰² Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 48; Muvatta', “Akdiye”, 34.

¹⁰³ İsmail b. Yahya el-Müzenî, *Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 7: 82.

sana verdim.” demesiyle gerçekleşir. Ebû Hanîfe, Şâfiî'nin ‘Hibe elde edilmekle akit gerçekleşir.’ sözlerinin hilafına; hibe eden, vermesi için zorlanır. Allah'ın, ‘*Ey iman edenler! Yaptığınız akitleri yerine getiriniz.*’ (el-Mâide 4/1) emri buna delildir. Bu konuda sünnetten delil Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ‘*Hibesinden dönen kusmuğunu yiyen köpek gibidir.*’¹⁰⁴ sözüdür. Anlam yönüyle hibe akit türlerinden biridir. Satın almada olduğu gibi ancak malı teslim almakla gerçekleşir.¹⁰⁵ demiştir.”

Hanefîlerin hibe edilen alınmadan hibe akdinin gerçekleşmeyeceğine dair görüşü Hz. Ebû Bekir'in, kızı Aişe'ye hibe ettiği şeyi teslim almadığı için vârislerine kaldığını dile getiren habere dayanmaktadır.¹⁰⁶ Hz. Ebû Bekir'in “Vârise vasiyet yoktur.”¹⁰⁷ haberi ile ilgili hibesini teslim etmek yerine, vârislere bıraktığı da ifade edilebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in, oğulları arasında birine hibede bulunan bir babaya vârislerden birinin itirazı üzerine hibesinden vazgeçmesini emretmiştir.¹⁰⁸ Şeybânî'nin, hibenin teslim almakla gerçekleşeceği görüşünün de bu habere dayandığı söylenebilir. İmâm Mâlik'in, mezkûr haberi delil almadığı, vârise yapılan hibeden diğer hibeleri ayırdığı ve teslim alınmamış hibeyi vasiyet gibi gördüğü anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak; İmâm Mâlik, hibeyi alışverişe kıyas etmiştir. Teslim alınmasa da akit olarak hibenin sahih olduğu görüşündedir. Ancak İmam'ın “vârise yapılan hibe” konusunda teslim edilmeyen hibenin sahih olmayacağını belirterek mezkûr haberi vârise hibeye tahsis ettiği söylenebilir.

2.4. Haber'i Yorumlamada İlkeleri

İmâm Mâlik'in sözü edilen bazı haberleri Hanefîlerle aynı ve farklı şekilde yorumlamada amel-i ehl-i Medine ve sahâbe kavilleri gibi bazı karineler yanında maslahatı esas alan bir yaklaşımla yorumladığı görülmektedir. Bu yaklaşımıyla, onun haberi kıyasla reddetmediği, bilakis farklı yorumladığı söylenebilir.

¹⁰⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, 19: 201-203; İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 217; Buhârî, “Hibe”, 13; Tirmizî, “Büyu”, 62.

¹⁰⁵ Bâcî, *el-Muntekâ şerhu Muvatta*, 4: 56.

¹⁰⁶ Muvatta', (*Şeybânî nüshası*), 3: 230.

¹⁰⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 9: 70.

¹⁰⁸ Muvatta', (*Şeybânî nüshası*), 3: 2228.

2.4.1. Haber'i Hanefilerle Aynı Şekilde Yorumlaması

Debûsî, "İmam Muhammed'in *Ziyadât* adlı eserinde Hanefîlerin âsarı delil olarak kısası isteme hakkına sahip iki kişiden biri katili affederse, diğersinin kısası isteme hakkı düşer."¹⁰⁹ dediğini, İmâm Mâlik'in ise kısas cezasını diğer haklara kıyasla, iki kişiden biri kısasın tatbik edilmesini isteyebilir ve diğer velinin affıyla kendi hakkı sâkit olmaz.' dediğini belirtmektedir."¹¹⁰

Hanefî kaynaklarında ve rivayet kitaplarında Abdürrezzâk, Sevrî, A'meş isnadıyla Zeyd b. Vehb'ten şu rivayet nakledilmektedir: "Bir adam eşini öldürdü, kadının erkek kardeşlerinden bir kısmı onu affetti. Hz. Ömer de diğerlerine diyet verilmesini emretti." Abdürrezzâk, Katâde'nin şöyle dediğini nakletmektedir: "Velilerden biri affettiğinde kısas diyete dönüşür. Bağışlayanın hissesi kadar diyet hissesi de düşer."¹¹¹ Ayrıca İbn Sahnûn (ö. 240/854) da İmâm Mâlik'ten, 'Ölenin iki velisinin olması durumunda biri affetse de kısasın düşmeyeceği veya âyette kasıtlı öldürenin velisini yetkili kılmasına kıyasla iki veliden biri affetmediğinde tek kişinin öldürmesine kıyasla öldürülmesine hükmettiğine dair bir bilgi nakledilmedi.' demektedir.¹¹² Kurtubî (ö. 650/1258) de 'Veliden biri affettiği halde diğeri katili öldürdüğünde katilin asabesine yarım diyet öder.' demektedir.¹¹³ Bunlara ilaveten İbn Sahnûn bu konuda şu bilgileri aktarmaktadır: "Veliden biri katili affederse diğer velinin istemesi durumunda diyet hakkı düşmez. Katile kısas imkânı olmadığından affetmeyene diyet hakkının ödenmesi istenir. Maktulün velisinin bir olması iki olmasına benzemez. İbn Sahnûn'a, 'Bu verilen bilgiler İmâm Mâlik'in görüşü mü?' diye soruldu. O da 'Evet' dedi.¹¹⁴ İmâm Mâlik'e göre ikinci velinin kısas isteme hakkı düşse de diyet hakkı ödenir.

Sonuç olarak; bu veriler ışığında her iki mezhepte de kısas hakkı ikinci veliden düşmekle birlikte diyetin ikinci veliye verilmesi gerekir. Bu tespit İmâm Mâlik'in de Hanefîlerle aynı görüşte olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece Debûsî'nin İmâm Mâlik'in kıyası âsara tercih ettiği iddiası boşa çıkmaktadır.

¹⁰⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 2: 491.

¹¹⁰ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 49.

¹¹¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10: 14.

¹¹² Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 3: 384.

¹¹³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî, *el-Kâfî fi fihhi ehli'l-Medîne* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980), 2: 1102.

¹¹⁴ Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4: 673.

2.4.2. Farklı Anlamlandırma

Debûsî, İmâm Mâlik'in Arafat'ta sadece gündüz vakfe yapılacağı görüşünde olduğunu ileri sürerek şunları söylemektedir: "Hanefiler Hz. Peygamber'in 'Kim Arafat'ta gece veya gündüz yetişirse, hacı idrak etmiş olur.'¹¹⁵ hadisini delil alarak, bir hacı gündüz vakfe yapmayıp gece Arafat'ta vakfe yapsa onun için bu yeterli olur." görüşündedir. İmâm Mâlik'e göre ise Arafat'ta gece vakfe yapmak caiz olmaz çünkü gece, kendisinden sonra gelen güne tâbidir."¹¹⁶

Konuyla alakalı olarak Şeybânî, İmâm Mâlik vasıtasıyla Abdullah b. Ömer'in kavli olarak, "Kim Müzdelife gecesinde fecr doğmazdan evvel vakfe yaparsa hacca yetişmiş olur." rivayetini nakletmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır: "Biz bu rivayeti delil alırız. Ebû Hanîfe ve cumhur da delil alır."¹¹⁷ Ayrıca Mâlikî olan İbn Abdilber de "Bir kimse gece veya gündüz arife günü Arafat'a uğramadan Mina'ya hareket ederse hacı kabul olmaz. Kim Arafat'tan bu iki vakitte Mina'ya hareket ederse hacı kabul olur. Burada kastedilen arife günü zevalden önce olan bulunma değil, sonra olandır."¹¹⁸ demektedir.

Sonuç olarak; İmâm Mâlik'in de arife günü zevalden sonra gündüz veya gece Arafat'ta vakfe edilmesini gerektiğini bildiren rivayeti delil aldığı sabit olduğundan Debûsî'nin iddiasının karşılıksız olduğu anlaşılmaktadır.

2.4.3. Haber-i Vahidi Medinelilerin Ameline Uygun Yorumlaması

Debûsî, "Hanefiler *ahad* haberi esas alarak 'sarhoş bir kimsenin talâkı da azat etmesi de gerçektir.' dediler; İmâm Mâlik'in ise sarhoşu akıl edememesi illetiyle deli veya çocuğa kıyas ederek talâkı da azadı da gerçekleşmez.' dediğini iddia etmektedir."¹¹⁹

İmâm Mâlik, *belâğ* olarak naklettiği haberde, Saîd b. Müseyyeb ve Süleyman b. Yesâr'a sarhoşun boşaması durumu soruldu. İkisi de 'sarhoş eşini boşasa talâkı caiz değildir. Birini öldürürse onun da kısas edilmesi, öldürülmesi, caizdir.' dediler. İmâm Mâlik, 'Bizim yanımızdaki uygulamada budur.' dedi.¹²⁰ Şâfiî, sarhoşun talâkı konusunda Hz. Peygamber'den, "Üç kişiden kalem kaldırılmıştır: Zorlanan, aylana kadar bayılandan ve uyanana kadar ayılandan" rivayetinde sarhoşun yer almadığını

¹¹⁵ Muvatta', (*Şeybânî nüshası*), 2: 401; Ebû Dâvûd, "Tefsir", 3; Tirmizî, "Hac", 57.

¹¹⁶ Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 48.

¹¹⁷ Muvatta', (*Şeybânî nüshası*), 2: 401.

¹¹⁸ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 4: 282.

¹¹⁹ Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 48.

¹²⁰ Muvatta', "Talak", 1224.

ve fiilinden sorumlu olduğunu dile getirmiştir.¹²¹ Ancak İbn Abbas'ın talâk ve öldürme cezasını ayırdığı görülmektedir. İbn Abbas'tan *mevkuf bir* rivayette "Sarhoşun ve zorlananın boşaması caizdir değildir." dediği nakledilmektedir.¹²² Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826), İbn Abbas'tan naklettiği diğer bir rivayet ise şöyledir: "Had gereken konularda sarhoşa ceza verilir." Hz. Osman, Keysân ve Medine âlimlerinden Muhammed b. Kâsım da "Sarhoşun talâkı caiz değildir." demektedir.¹²³ Ancak Ömer b. Abdülâziz (ö. 101/720) sarhoş ve ikrah sebebi ile talâkın caiz olduğu görüşündedir.¹²⁴ Şâfiî de sarhoşun talâkının geçerli olduğunu dile getirir.¹²⁵

İmâm Mâlik de sarhoş kişinin akli ehliyetini başkalarına zarar verdiği davranışları hususunda ceza ehliyetini esas almakta, katil olması durumunda kısas edilmesi gibi sorumlu tutmakta, ancak boşama yetkisi olmadığına hükmetmektedir. Hz. Osman, İbn Abbas, Keysân ve hocası Muhammed b. Kâsım'ın görüşünün sarhoşun talâkı konusunda Hanefîlerin görüşünden farklı olduğu anlaşılıyor.

Sonuç olarak; Debûsî'nin, İmâm Mâlik'in sarhoşu çocuk ve deliye kıyasladığı iddiası yerine Medinelilerin amelini esas aldığı ifade edilebilir. 'Sarhoşun talâkı caiz değildir.' hükmüyle ilgili Mâlik'in, 'Bizim yanımızdaki uygulamada budur.'¹²⁶ ifadesi de Debûsî'nin mezkûr iddiasını boşa çıkarmaktadır.

2.4.4. Sahâbe Kavillerine Uygun Yorumu

Debûsî'nin iddiasına göre, "Hanefîler kuru meni ovulunca elbisenin temiz olacağını bildiren haber-i vâhidi asıl aldılar. İmâm Mâlik ise bu haberi vâhid yerine idrar gibi meninin de ancak yıkanarak temizleneceği görüşündedir."¹²⁷

Hanefîlerin delil aldığı bu rivayeti Ebû Dâvûd (ö. 275/889), "Meni isabet eden elbise" başlığı altında aşağıdaki şekilde zikretmektedir: "Hafs b. Ömer, Şûbe b. Haccâc (ö. 160/776), Hakem isnadiyla İbrâhim en-Nehâî'den (ö. 96/714) nakletti: 'Hemmâm b. Hâris (ö. ?), Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) yanında ihtilam oldu. Aişe'nin câriyesi onu elbisesindeki meniyi (ya da elbiseyi) yıkarken gördü ve Aişe'ye haber verdi. Hz. Aişe de ona '*Sen beni Hz. Peygamber'in elbisesini (yıkarken değil) çitilerken gördün!*'

¹²¹ Beyhâkî, *Sünen*, 12: 133.

¹²² Buhârî, "Talâk", 10.

¹²³ Abdürrezzâk, *Musannef*, 15:151-152.

¹²⁴ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 3: 99.

¹²⁵ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 5: 270.

¹²⁶ Muvatta', "Talâk", 1224.

¹²⁷ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 47; Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in elbisesine bulaşıp kuruyan meniyi ovarak temizlediğini haber vermektedir. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 6: 67.

dedi. Ebû Dâvud, bu rivayeti Hakem gibi A'meş'in (ö. 148/765) de naklettiğine işaret etmektedir. Ebû Dâvûd aynı konuda, Musâ b. İsmail, Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738), İbrâhim en-Nehâî, Esved (ö. 75/694) de isnadıyla Hz. Aişe'nin, 'Hz. Peygamber'in namaz kıldığı elbisesindeki kurumuş olan meniye ovuyordum.' dediğini nakletmektedir.¹²⁸

Nesâî (ö. 303/915) de aynı rivayeti Kuteybe (ö. 240/855), Hammâd, Ebû Hişâm (ö. 98/716-17), Ebû Miclez, Hâris b. Nevfel, (ö. 35/655) vasıtasıyla Aişe'den (r.a.) "sahihu'l-isnad" olarak nakletmektedir.¹²⁹ Bununla birlikte Ebû Dâvûd, Abdullah b. Muhammed en-Nufeylî, Züheyr (diğer isnadla) Muhammed b. Ubeyd b. Hisab el-Basrî, Selim b. Ahdar, (rivayet mâna olarak Selim'e aittir) vasıtasıyla 'Amr b. Meymûn b. Mihrân, Süleyman b. Yesâr tarikiyle, "Aişe'nin, 'Hz. Peygamber'in elbisesindeki meniye yıkadım ve su lekelerini gördüm' açıklamasını duydum." dediğine¹³⁰ yer vermektedir. Bu durum Hz. Aişe'nin meniye yıkadığına işaret etmektedir. Ancak Beyhâkî de yukarıda zikrettiğimiz rivayetinde Şâfiî'nin de "Ebû Saîd rivayetinde elbiseye yapışan sümük, balgam ve toprak ovularak elbise pislikten temizlenir."¹³¹ görüşünde olduğunu haber vermektedir.

Mâlikî âlimlerden İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) bu rivayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Kuruyan meniye çitilemekle namazın cevazını, meniye yıkamanın ise müstehap olduğunu ifade etmektedir. Hz. Aişe, "el-Ferk" kelimesiyle ovmaktan kinaye olarak yıkamayı kastetmiş olabilir. Bir şey yıkanırken genellikle ovulacağı ifade edilir. Ayrıca bu haber sadece Hz. Aişe'den nakledilmektedir. Diğer bir husus ise Hz. Aişe'nin elbisedeki meniye yıkamayıp ovduğundan Hz. Peygamber'in haberi olmayabilir; onun bunu haber alıp caiz gördüğüne dair bir rivayet bulunmadığı gibi, Aişe'ye, "Bu yaptığın doğrudur." mânasında bir söz söylediği de bilinmemektedir. Bu açıdan Hz. Aişe'nin yaptığını yapmamız da gerekmez. Hz. Aişe bunu bazı zamanlar yaparak ezânın (menin) giderilmesinin farz olmadığını gösterdi. Çünkü bizim mezhebimizde (Mâlikilere göre) meni temizdir." demektedir. Siz, "Aişe elbisesindeki meniye yıkadığında Hz. Peygamber bunu biliyordu." dersiniz; Hz. Aişe'nin yıkama fiili sizin kuru meniye ovmak gerektiğini söylediğiniz anlamdadır. Bu konuda iki cevabı vardır. Birincisi Hz. Aişe meniye yıkadığında Hz. Peygamber'in kendi elbisesindeki ıslaklığı görmüş olabilir. Fakat kurumuş meninin izi olmadığından Hz. Peygamber bunu görmemiş olabilir. Çünkü Süleyman b. Yesâr, Hz.

¹²⁸ Ebû Dâvûd, "Tahret", 136.

¹²⁹ Nesâî, "Taharet", 188.

¹³⁰ Ebû Dâvûd, "Taharet", 136.

¹³¹ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (Kahire: Dâru'l-Vefa, 1412/1991), 3: 381.

Aişe'den Hz. Peygamber'in meni bulaşan elbisesini yıkadıktan sonra namaza çıktığını ve bu yıkamadan oluşan su izini gördüğünü haber vermektedir. Ayrıca Hz. Ömer bir grupla seferde sabah vakti girdiğinde cünüp olduğunda, elbisesinde gördüğünde meniye yıkadı. 'Amr b. As, "Ey müminlerin emiri, yanımızda temiz elbise var. Elbiseni yıkayınca kadar onu giyseydin.' dedi. Hz. Ömer, bunu yapması durumunda sünnet olduğu gerekçesiyle temiz elbiseyi giymek yerine kendi elbisesini yıkadığını, ifade etti. Şayet meni temiz olsaydı, Hz. Ömer onu yıkamazdı. Ayrıca yanındaki sahâbe 'O temizdir.' derlerdi."¹³²

Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in meni bulaşan elbisesini yıkamış olmalıdır. *Müdevvene*'de İmâm Mâlik'in 'meni kurusa da idrar hükmünde olup su ile yıkanmadan temizlik mümkün olmaz' sözü nakledilmektedir. Aynı eserde İmâm Mâlik'in, elbiseye bulaşan meni kurduğunda elbisesini çitilediği de yer almaktadır. Bununla birlikte onun görüşü meniye yıkamadan namazın caiz olmayacağıdır. Dolayısıyla İmâm Mâlik'in, idrara kıyasla elbisede kurumuş meniye ovmanın yeterli olacağı haberini terk ettiği iddiası doğru değildir. Çünkü İbn Sahnûn'un (ö. 256/870) da zikrettiği gibi İmâm Mâlik, Hz. Ömer'in meni bulaşan elbiseyi sahabenin yanında yıkamasını esas almıştır.¹³³ İhtiyatlı olan uygulama da budur.

Sonuç olarak; İmâm Mâlik, elbisede kurumuş meniye ovma konusunda kıyasla Debûsî'nin delil aldığı Hz. Aişe'den nakledilen haberi terk etmemekte, bilakis Hz. Ömer'in uygulamasını esas alarak haberdeki ovmayı yıkamaya yormaktadır.

2.4.5. Sahâbe Kavillerinde Tercih

Debûsî, İmam Malik'in sahâbe kavlini tercih etmesi konusunda şöyle demektedir: "Hanefiler, Ali ve Abdullah b. Mesud'un rivayet ettiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Alkame b. Kays'a hitaben "Muhakkak ki (Allah) kadının mirasını, senin için bekletti." dediği haberini esas alarak, kocası, âdet gören kadını boşayınca iddeti esnasında âdetten kesilirse; âdetten kesilen kadın hükmü verilinceye kadar kadının iddeti bitmez.' dediler. İmâm Mâlik, 'Boşanan kadının âdetten kesilmesinden dokuz ay sonra iddeti sona erer.' demiştir. O bu konuda âdet görmeyen kadına kıyasla hüküm vermiştir. Çünkü kıyasta asıl olan; âciz olunduktan sonra (iddet süresinde âdetten kesilen kadının) iddet bedelinde (âdet görmeden boşa-

¹³² İbnu'l-Kassâr Ebûl Hüseyin Ali b. Ömer b. Ahmed Bağdâdî, *Uyûnu'l-edille fi mesâilil-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr* (Riyâd: Mektebetü'l-Fehdû'l-Vatanî, 1426/2006), 2: 1023-1025.

¹³³ Muhammed Siddikî b. Ahmed el-Gazzî, *Mevsu'atü'l kavâidi'l-fikhiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2003), 1: 505.

nan kadının) hükmüne itibar edilir. Bu meselede İmâm Mâlik'in görüşünün Hz. Ömer'in görüşü olduğu da söylenmiştir ki, bu nisbet doğru değildir."¹³⁴

Hanefilerin dayandıkları "merfû" bir rivayetin, Abdullah b. Mes'ûd'a nispet edildiği görülmektedir: "Alkame b. Kays, karısını boşadıktan sonra eşi on yedi on sekiz ay sonra âdetten kesildi ve iddeti bitmeden öldü. Alkame, İbn Mes'ûd'a ne yapması gerektiğini sordu. İbn Mes'ûd da ona şöyle dedi: "Allah onun mirasını senin için sakladı."¹³⁵

İmâm Mâlik'in delil aldığı görüşün Hz. Ömer'e ait olmadığı iddiası da doğru değildir. Çünkü İmâm Mâlik; Yahya b. Said, Yezid b. Abdullah b. Kaysayt el-Leysî, Said b. Müseyyeb isnadıyla Hz. Ömer'in, "Boşanan bir kadın bir ya da iki âdet görür arkasından adetten kesilirse, dokuz ay bekletilir." dediğini nakletmektedir. İmâm Mâlik, 'Kadının hamile olduğu ortaya çıkarsa; dokuz aylık iddetinden sonra da üç âdet dönemi iddet bekler ve kadının nikâhı ancak o zaman helal olur.' demektedir. Ayrıca İmâm Mâlik, Yahyâ b. Said'in, Said b. Müseyyeb'den, "Boşamak erkeklere, iddet süresi kadınlara (âdet durumu, doğum yapacak olması) itibarlıdır." görüşünü de nakletmektedir.¹³⁶

Ahmed b. Hanbel de "Hz. Ömer'in iddeti içinde âdetten kesilen kadının hükmü konusunda, dokuz ay hamile olup olmadığı, üç ay da iddeti içindir." dediğini nakletmektedir.

Veki, "İbn Mesud rivayetindeki, 'Kadın, hastalanması sebebiyle iddeti içinde âdetten kesildi.' ziyadesi Mu'temir b. Süleyman'a aittir." demektedir.¹³⁷

İmâm Mâlik'in Hz. Ömer'in kavlini delil aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca âdetten kesilmesi hükmü, kadının hamilelik süresini tamamlamasına bağlıdır. Kadınlar hamilelik süresince âdetten kesilir. Bu konuda Debûsî'nin delil aldığı haber İbn Mesud'un kavlidir. İmâm Mâlik'in dayandığı haber de Hz. Ömer'e aittir. Sahâbe içtihatlarında farklılıklar ancak nasslarda asıllara uygunluk açısından değerlendirilebilir. Kadınların on yedi ya da on sekiz ay âdet görmemesi durumunda iddette en uzun süreyi esas alan Hz. Ömer'in görüşü nassa daha uygundur. İbn Mesud'un verdiği

¹³⁴ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 48

¹³⁵ Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-âsâr*, 1, 86; Abdürrezzâk, *Musannef*, 6: 342; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4: 168; Beyhakî, *Ma'rîfeti's-sünen ve'l-âsâr*, 12; 396; İbn Hazm, bu rivayeti nakledip şu açıklamayı yapmaktadır: "İbn Mesud'un yanında İbn Abbas ve İbn Ömer'in de farklı tariklerle naklettiği bu rivayet sahihtir." Bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ şerhu'l-mücellâ bi'l-İhtisâr*, Erişim: 06.08.2018 <http://www.aahlalheeth.com>, 9: 677.

¹³⁶ Muvatta', "Talak", 1212; *Muvatta' (Şeybânî nüshası)*, "Talak", 610.

¹³⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilu Ahmed b. Hanbel*, nşr. Züheyr eş-Şaviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1401/1981), 1: 366.

hükümle ilgili, hastalandığında kadının iddetine dair Kur'an ve Sünnette sabit bir uygulama bulunmamaktadır.

Sonuç olarak; Debûsî'nin İmâm Mâlik'in haber-i vâhîde kıyası tercih ettiği iddiası doğru değildir, bilakis onun diğer bir sahâbenin görüşü ile amel ettiği söylenebilir.

SONUÇ

Hanefîler ve Malîkîler arasında haber ve kıyas konusunda usul farklılıkları bulunmaktadır. İkinci asır âlimi İmâm Mâlik'in, Hanefîlerin delil aldığı bazı rivayetlerin farklı tariklerini delil aldığı, nassa dayanan külli kaidelere aykırı bulunduğu ve haber tenkit edildiğinde delil almadığı, haberi yorumda Kur'an, Medinelilerin amelini ve sahâbe kavillerini dikkate aldığı görülmektedir.

İmâm Mâlik, "İbadetler de unutulduğunda kaza edilir." külli kaidesine ve kıyasa aykırı bulunduğu haberi reddederken; Debûsî "İbadetlerin tevkihi olduğu, kıyasla hüküm tespit edilemeyeceği" külli kaidesi çerçevesinde haber zayıf ya da sahâbe kavli olsa da delil almaktadır.

İmâm Mâlik'in, Hanefîlerin delil aldığı haberleri Kur'an ve sabit sünnetin zahirine uygun şekilde yorumladığı veya tahsis ettiği görülmektedir.

İmâm Mâlik, evlilikte denklik şartını bildiren haberi reddederken sabit sünnet ve aktüel olarak Medinelilerin amelini bağlayıcı görmektedir.

İmâm Mâlik'in Hz. Peygamber'den nakledilmeyen hususlarda sahâbe görüşlerinde seçici davrandığı Kur'an ve hadislerdeki hükmü öncelediği görülmektedir.

Sahâbenin kavillerini nassa arz etmekte ve sahâbenin nassa uygun içtihatlarını tercih etmektedir. Bu durum onun kıyası değil, maslahatı gözeterek nassa uygun reyleri delil aldığına işaret etmektedir. Onun, kıyası sahâbeden nakledilen asara tercih ettiği veya bunlar arasında maslahata uygun tercihlerde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak; Debûsî'nin, İmâm Mâlik'in on üç mesele özelinde nassa dayanan külli kaidelere muhalif olduğu için kıyası iki haber-i vâhîde tercih etmesiyle iki örnek bağlamında haklılık payı varsa da genel olarak İmâm Mâlik'e eleştirilerinde isabetsizdir. Geriye kalan on bir haberden ikisinde âyet ve sabit sünnetle, hükmü açısından haber'i tahsis etmekte, dört örnekte haberi; uydurma, zayıf, müdrec ve Medinelilerin amelini muhalefeti sebebi ile tenkit ederek delil almamaktadır. Beş örnekte de haber'i farklı tariklerle ve sahâbe kavilleriyle Kur'an ve sünnete uygun yorumlayarak delil almaktadır. Bu açıdan İmâm Mâlik'in haberi kabulde

usul farklılıkları, Debûsî'nin, İmam'ın kıyası habere/asara tercih ettiği iddiasını boşa çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Mesâilu Ahmed b. Hanbel*. Thk. Züheyr eş-Şaviş. Beyrut: Mektebetül-İslâmî, 1401/1981.
- Abdürrezzâk, b. Hemmâm San'ânî. *Musannefu Abdürrezzak*. Thk. Habiburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*. Thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetül-İslâmî, 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Akpınar, Muhammet Raşit. *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi*. Gaziantep: Serencam Yayınları, 2017.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *İhkâm fî usûli'l ahkâm*. Riyad: by., 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Bâcî, Kâdî Abdulvelîd Süleyman b. Halef b. Saîd. *el-Muntekâ şerhu Muvattâ*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1332/1914.
- Bâcî, Kâdî Abdulvelîd Süleyman b. Halef b. Saîd. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. Beyrut Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1995.
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekr b. Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Begavî, Hüseyin b. Mesud el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 14 Cilt. Dimeşk: Mektebetül-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata'. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefa, 1412/1991.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhâlık. *Müsnedü'l-Bezzâr*. Thk. Mahfuzurrahmân. el-Medinetü'l-Münevver: el-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Cessâs. Ahmed b. Ali. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. Said Bektaş. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 1431/2010.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fî ahâdisi'n-nebeviyye*. Thk. Mahfuzurrahman. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Tesîsü'n-nazar*. Thk. Mustafâ el-Kabbânî ed-Dımaşkî-Muhammed Emin Hancî el-Halebî. Kahire: Matbaâtu Edibe, 1330.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvimü'l-edille*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Mukayeseli İslâm Hukukununun Temellendirilmesi*. Trc. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Durusoy, Ali. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 525. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Thk. Muhyiddin Abdilhamid. 4 Cilt. b. y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin İbnü'l-Ferrâ. *el-Udde fî usulî'l-fikh*. Thk. Ahmed b. Ali. 5 Cilt. Riyad: 1410/ 1990.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim. *İhtilâfu Ebî Leyla*. Hind: Lecnetü İhyâ Marif Numan, ts.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim. *Kitabü'l-âsâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Emin, Ahmed. *Duha'l- İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Usre, 2001.
- Erdoğan, Mehmet. "İmam Ebû Hanife ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15/1-2 (2002): 257.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet, 1998.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. 2. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*. Thk. Ahmed b. Ömer b. Haşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 140/1985.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "Fakihlerimizin Irk Anlayışı Üzerine (Bir Tenkid Denemesi)". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/8 (1988): 8-9.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abullah. *el-İstizkâr*. Thk. Sâlim Muhammed-Muhammed Ali Muavved Ata'. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abullah b. Muhammed en-Nemerî el-Endelüsî. *et-Temhid lima fil Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânid*. Thk. Mustafâ b. Ahmed Alevi. 22 Cilt. Ma'ğrib: Vüzâretü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şûûnî'l-İslâmiyye, 1387/1968.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî el-Endelüsî. *el-İntika fî Fezaili'i Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha*. Beyrut: by., 1418/1997.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî el-Endelüsî, *el-İstizkâr*. nşr. Sâlim Muhammed Ata'-Muhammed Ali Mağus. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Battâ, Ebû Abdillâh Ubeydullâh b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-Kübrâ*. 3 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, ts.
- İbn Cevzî, Cemalüddin Ebû'l Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-İlelü'l-mütenâhiye fî ehadisi'l-vâhiye*. Thk. İrşadülhak Eserî. 2 Cilt. Faysalabad: İdaretü'l Ulumi'l Eseriyyeti, 1401/1981.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yusuf Hut. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbnü'l-Esrî, Ebû'l-Hasen Ali eş-Şeybânî Cezâiri. *Üsdü'l-Gâbe*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1996.

- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ali b. Ahmed. *Bulûgu'l-merâm fi edilleti'l-ahkâm*. Thk. Semir b. Ahmed. Riyad: Dâru'l-Kabs, 1424/2003.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ali b. Ahmed. *Fethu'l-barî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ali b. Ahmed. *Telhisu'l-habîr fi ehâdisi râfiü'l-kebir*. Thk. Abdullah Hâşim Yemânî. Medine, 1964/1384.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. nşr. Ahmet Muhammed Şakir. Beyrut: by, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ şerhu'l-mucellâ bi'l-ihtisâr* Erişim: 06.08.2018 <http://www.aahlalheeth.com>
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtübî el-Endelüsî el-Hafid İbn Rüşd. *el-Beyân ve'l tahsîl*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Hacî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnu'l-Kassâr, Ebû'l Hüseyin Ali b. Ömer b. Ahmed Bağdâdî. *Uyûnü'l-edille fi mesâilil-hilâf beyne fukahâil-emsâr*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Fahdü'l-Vatanî, 1426/2006.
- İbnu'l-Kayyim, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb. *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*. Riyad: Dâru'l-İbn Cevziyye, 1423/2002.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Kabs fi şerhi Muvatta-i Mâlik b. Enes*. Thk. Muhammed Abdullah b. Kerim. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1412/1992.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ârizetü'l-Ahvazî fi şerhi Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mesâlik fi şerh-i Muvatta-i Mâlik*. Thk. Yûsuf Karadâvî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1428/2007.
- Kaçır, Temel. *Haneî Usulcülerinden Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kâdî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebdî. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l mesâlik li ma'rifeti a'lemi mezhebi Mâlik*. Rabâd: by. 1385/1965.
- Karâfî, Şahabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhu'l-fusûli fi İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukukunda İctihat*. Ankara: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Makdisî, Abdullah b. Kudame. *el-Kâfî fi fikhi İbn Hanbel*. Thk. Muhammed Hamid es-Su'danî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Makdisî, Muhammed b. Abdurrahman. *Men Tekelleme fîhi ed-Dârekutnî fi kitâbi's-Sünen mine'd-zaufâil-metrukîn ve'l-mechulin*. Thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. 6 Cilt. Katar: Vüzâretü'l-Evkaf ve's-Şüûnî'l-İslamiyye, 1428/2007.

- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. Thk. Takiyyüddin en-Nedvî. 3 Cilt. Dîmeşkî: Dâru'l-Kalem, 1413/1991.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Thk. Zekeriya Umeyrat. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'*. nşr. Habîburrahmân el-A'zâmî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen. *Kitâbü'l-hâvi'l-kebîr*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1984.
- Mesûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Murucu'z-zeheb ve meâdini'l-cevâhir*. 2 Cilt. Beyrut: 1986.
- Merttürkmen, Hilmi. *Buharî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*. Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi. 1396/1976.
- Muhammed Etyobî, b. Ali b. Âdem b. Musa. *Zâhîretü'l-ukbâ fi şerhi'l-müctebâ*. 42 Cilt. b.y.: Dâru Âli Rûm, 1424/2003.
- Muhammed Sıddıkîb. Ahmed Gazzî. *Mevsu'atü'l kavâidi'l-fıkhiyye*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2003.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetül-ahvezî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955-1956.
- Müzenî, İsmail b. Yahya. *Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-sünen*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebetü Matbaati'l-İslamiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahihu Müslim b. Haccâc*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Nüfeyrî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *en-Nevâdir ve'z-ziyadât*. Thk. Heyet. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999.
- Öğüt, Salim. *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2003.
- Özel, Ahmed. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 509. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özkan, Halit. "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011): 12-24.
- Özkan, Halit. "Amel-i Ehl-i Medine'nin Klasik Usul-i Fıkıh Literatüründeki Yeri". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*. Ed. Sami Erdem. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. 2. Baskı İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Pekdemir, Şevket. "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 114-143.

- Pezdevî, Fahu'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî. *Kenzü'l vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karâçî: by., ts.
- Râmehürmüzî, Hasan b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrut: by. 1391/1971.
- San'ânî, Muhammed b. Emir. *Sübûlûs-selâm*. 4 Cilt. Haleb: Mektebetü Mustafa Bâbi Halebî, 1379/1960.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sicistânî, Ebû Sâlih Mansûr b. İshak. *el-Gunye fî usûli'l-fikh*. nşr. M. Sıdkî b. Ahmed el-Bûrnû. yy: by. 1410/1989.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Thk. Muhammed Mataracı. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Şahyar, Ataullah. "Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler". *Journal of Islamic Research*. 6/1 (June 2013): 1-21.
- Şahyar, Ataullah. *Ehlü'l-hadis ve Ehlü'r-Re'y İhtilafları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Thk. İbrâhim Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan. *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*. Thk. Muhammed Hasen el-Meydânî. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1468/2006.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Tayâlisî, Ebû Bekr Süleyman b. Dâvud. *Müsned*. Thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Daru Hicr, 1419/1999.
- Turhan, Halil İbrahim. *Rical Tenkidinin Doğuşu Ve Gelişimi* (Hicri İlk Asır). İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usûlde Hadis Debûsî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Ebû Hanîfe ve Hadis". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 75-81.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahavar b. Abdullah. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: by., 1992.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 307-342

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506127

İSLÂM TARİHİNİN YAZIMINDA HADİS(Çİ)-TARİH(Çİ) İLİŞKİSİ -HİCRET ÖRNEĞİ-

*The Relations of the Hadith and History in the Islamic Historiography
(Example of the Hijrah)*

Harun Reşit DEMİREL

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Konya, Turkey

demirelhresit@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-6831-8934>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14.11.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 24.12.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Demirel, Harun Reşit. "İslâm Tarihinin Yazımında Hadis(çi)-Tarih(çi) İlişkisi -Hicret Örneği-". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 307-342. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506127>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

İSLÂM TARİHİNİN YAZIMINDA HADİS(Çİ)-TARİH(Çİ) İLİŞKİSİ -HİCRET ÖRNEĞİ-

Harun Reşit DEMİREL

Öz

Tarihin en önemli olaylarından birisi de hiç şüphesiz hicret olayıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.), müşriklerin baskısı altında sıkıntı çeken ashabının daha rahat ibadet edebilecekleri yerlere hicret etmelerini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu tavsiyesine uyan ilk Müslümanlar önce Habeşistan'a ardından da Medine'ye hicret etmişlerdir. Kurân-ı Kerim'de onların bu kutsal yolculuğundan övgüyle bahsedilmektedir. Her ne kadar bu olay mekânsal açıdan Müslümanların Mekke'den Medine'ye göçünü ifade etse de tarihi süreçte inananların hayatını çeşitli açılardan etkilemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabına hicreti tavsiye ettiği gibi kendisi de doğup büyüdüğü Mekke'den dostu Hz. Ebû Bekir ile yola çıkmış ve bu hicret yolculuğunda müşriklerin tüm engelleme ve tuzaklarına rağmen İslam'a kucak açan Medine'ye ulaşmış ve böylelikle İslam dini açısından yeni bir dönem başlamıştır. Bu çalışmada siyer kaynaklarıyla hadis edebiyatının değişik konuları altında serpilmiş bir şekilde bulunan hadisler mukayese edilerek hadis kaynaklarındaki bu haberlerle hicret örneğinde olduğu gibi bir siyer yazılıp yazılmayacağı araştırılacaktır. Yine bu bağlamda hadisçi-tarihçi ilişkisi -varsa- incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hicret, Hz. Peygamber, Siyer, İslam Tarihi.

The Relations of the Hadith and History in the Islamic Historiography (Example of the Hijrah)

Abstract

One of the most important events in the history is the event of emigration (the hijrah). The Prophet (pbuh.), have recommended his companions whom were being crushed with the pressure from polytheists of Mecca, to move other places where they could live their religion freely. The first Muslims who followed the advice of the Prophet (pbuh.), had first migrated to Abyssinia and then to Medina. In the Qur'an, this sacred journey of theirs is praised. Although this phenomenon expresses the migration of Muslims from Mecca to Medina in a spatial perspective, it has affected the life of believers in various ways in the historical process. The Prophet Muhammad himself (pbuh.) who advised his companions to migrate, has also left Mecca with his friend Abu Bakr. Despite all of the attempts of polytheists to stop them on their way to Medina, they reached Medina where Islam was accepted and thus a new era for Islam had started. In this article the hadith which are available in both sources of the life of the prophet (sirah) and the hadith books under various topics in the hadith literature are compared. Building from our results it will be tried to determined whether it's possible or not to write a Sirah with the hadith from hadith books just like in the example of Hijrah. Finally the relationship between the muhaddith and historian -if exists- will be analyzed.

Keywords: Hadith, Hijrah, The Prophet Mohammad, Sirah, History of Islam.

GİRİŞ

İslam tarihindeki en önemli olaylardan birisi de şüphesiz ki Peygamber'in (s.a.v.) hicretidir. Peygamber'in (s.a.v.) hayatı ile ilgili en geniş bilgiler hiç şüphesiz siyer türü eserlerin konusudur. Ancak Hadis Edebiyatının değişik bölümlerinde de Peygamber'in (s.a.v.) siyeriyle ilgili dağınık bilgiler bulunmaktadır. Fakat siyer ve hadisin birbirleriyle olan ilişkisi hakkında değişik düşünceler vardır. J. Robson Lammens hadisle siyer'in aynı kaynaklar olduğunu iddia ederken¹ Horovitz hadis ve siyerin ayrı ayrı kaynaklar olduğunu kabul eder ve konuyla alakalı olarak şöyle der: "Hadis derlemelerinde tarihi ve yapıcı unsurlar geniş bir sahayı içerirken siyer ise daha çok hikâye ve olayları inşa etmektedir. *Musannef* ve *Müsned* türü eserlerde olduğu gibi, hadislerin tertip şekilleri siyerden oldukça farklıdır. Çünkü siyerde ayrı ayrı olan haberler bir konunun bütünlüğünü sağlamaktadır."² diyerek aralarındaki farklılıklara dikkat çekmekte, böylece siyer ile hadis arasına bir sınır çizmektedir. Muasır hadis âlimlerinden Mustafa el-Azamî de (ö. 2018) hadis ve siyer arasındaki farklılıkları şöyle belirtmektedir:

"Gerçek niteliği ile siyer ile hadis vesikaları arasında fark vardır. Herhangi bir hadis büyük bir karışıklığa yol açmadan, tamamen farklı herhangi bir hadisin yanına konulabilir. Fakat siyer, biyografi olduğundan akıcılığa ve zaman mefhumuna riayet etmeyi gerektirir. Bu sebepten biyografi derleyicileri tam ve bütün bir hikâye meydana getirebilmek için çeşitli kaynaklardan istifade ederler. Aynı yazarlar ve aynı raviler, diğerlerinin rivayetlerini naklederlerken biyografik rivayetler dışında biyografik metodu tatbik edemezler. Bundan dolayı hadis ile siyer literatürü arasında fark vardır. Bu sebepten siyer, isnat sistemini incelemek için uygun bir alan değildir."³

Bu çalışmamızda biz, İslâm Tarihi'nin en önemli safhalarından birisi olan hicret hadisesini hadis kaynaklarından oluşturup siyer kitaplarıyla mukayese ederek hadisçi - tarihçi ilişkisi ve işbirliğinin olup olmadığını, varsa ne ölçüde olduğunu ve isnat sistemini kullanan tarihçilerin haberlerin rivayetinde rical bilgisine özen gösterip göstermediklerini tespit etmeye çalışacağız.

¹ Azami Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulusi Yavuz (İstanbul: 1993), 196-197.

² Josef Horovitz, "Alter und Ursprung des İsnad", *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 8/1-2 (1917): 43.

³ Mohammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, 2. Baskı (Indiana: American Trust Publications, 1978), 218.

Ayrıca hicret örneğinden hareketle, “Elimizdeki hadis malzemele-riyle İslam tarihinin ne kadarı yazılabilir?” sorusunun cevabı ortaya çıkacaktır.

1. MATERYAL VE YÖNTEM

Konuyla alakalı olarak, hadis kaynaklarının ilk eserlerinden olan Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/730) *Musanefi* dahil olmak üzere hadis edebiyatında *Kütüb-i Tis'a* olarak bilinen kitaplar ve Hâkim'in (ö. 405/1014) *Sahîhân* üzerine yapmış olduğu *Müstedrek* isimli eser ve hadis edebiyatında yer alan ilk dönem eserlerden hareketle hadisler üzerinden hicretin oluşumu ve gelişim sürecini kronolojik bir yöntemle düzenlemeye tabi tuttuk. Daha sonra bu bilgileri değerlendirme kısmında siyer ve tabakât türü kitaplarla mukayese ve tahlil etmeye çalışarak sonuca gitmeye çalıştık. Siyer ve tarih kitaplarının kendi aralarındaki farklılıklara temas etmedik. Tabakât türü kitaplardan İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, İbn Abdi'l-Berr (ö. 463/1071), İbn Hacer (ö. 852/1448), ve İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) sahâbe *Tabakât*'ları, siyer kaynaklarından ise, başta İbn Hişâm (ö. 218/833), Belâzürî (ö. 279/892) olmak üzere değişik başka eserlerden istifade ettik. Ayrıca muhaddis olmalarından dolayı Beyhakî'nin (ö. 384/994) *Delâilu'n-Nübüvve'* ve İbn Kesîr (ö. 774/1372)'in *es-Sîretu'n-nebeviyye'si*, yine tâli eserlerden olup ancak konuyla alakalı olan İsfehânî'nin (ö. 430/1038) *Delâilu'n-nübüvve* ve Diyâr-bekrî'nin (ö. 966/1559) *Hamîs* isimli çalışmalarına da zaman zaman mü-racaat ederek ilgili bilgileri parantez içerisinde vermeyi uygun bulduk. Çalışmamız esnasında köşeli parantezler içerisinde vermiş olduğumuz malumatlar bize aittir. Yani başka bir ifadeyle olayın kurgusu tarafımızdan yapılmıştır. Hadis kaynaklarından aktardığımız bilgileri turnak içerisinde verip, temel hadis kaynaklarında olmayıp da siyer ve diğer tarih kitaplarında olan ve olayın seyri içerisinde anlatılan haberleri de dipnotta verdik. Dipnotlarda geçen kaynakların tam bibliyografik bilgilerini anlatımın bütünlüğünü bozacağını düşündüğümüz için kaynakçada vermeyi uygun bulduk. Bu bilgilerden sonra hicret olayına geçebiliriz.

2. HİCRET ÖNCESİ GELİŞEN OLAYLAR

2.1. Dârünnedve'deki Toplantı

Rasulullah (s.a.v.), Müslümanlara Medine'ye hicret etmelerini emretmiştir.⁴ Bu izinden sonra Müslümanlar, Medine'ye hicret etmeye başladılar. Mekke'li müşrikler ise Mekke'den Medine'ye göç eden Müslümanların orada korunup tutunduklarını Medine'deki diğer Müslümanlarla birleşip

⁴ İbn Hişam, Abdu'l-Melik el-Meâfirî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Şeriketu't-Tıbbati'l-Fenniyyeti'l-Muttahide, ts.), 2: 80.

kuvvetlendiklerini görünce, günün birinde Peygamber'in (s.a.v.) de onların başlarına geçip ileride kendilerine karşı savaşıacaklarını düşünmeye başladılar. Olayların bu çizgide gelişmesinden endişelenen müşrikler bu olayı değerlendirip birleşerek birtakım kararlar almak için Dârünnedve'de toplanmaya karar verdiler.⁵ Müşrikler Dârünnedve'de Peygamber (s.a.v.) hakkında görüşmek için toplandılar.⁶ "İnkâr edenler, seni bağlayıp bir yere kapamak veya öldürmek ya da sürmek için düzen kuruyorlardı. Onlar düzen kurarken, Allah da düzenlerini bozuyordu. Allah düzen yapanların en iyisidir."⁷ (el-Enfâl 8/30) âyetinin sebab-i nüzûlu olarak şu olay rivâyet edilir. Dediler ki: Sizden olmayan hiç kimse bu toplantıya gelmesin! Şeytan Necid'li bir ihtiyar kılığında toplantıya katıldı. Orada hazır bulunanlardan bazıları: "İçinizden bunu tanıyan birisi var mı?" diye sorunca, "Bu Necid ehlinden birisidir." diye cevap verdiler. İhtiyar dedi ki: "Hadi müşavere ediniz!" Orada bulunanlardan birisi Muhammed'i bir devenin üzerine bindiriniz ve Mekke'den çıkarınız dedi. Şeytan "Bu görüş yerinde değildir." dedi. O sizinle akrabalarınızın arasını açmadı mı? Siz, onu Mekke'den çıkardığınız zaman diğer insanlarla sizin aranınızı bozar, Arapları kendi tarafına çeker ve daha sonra size karşı savaşır. Orada bulunanlar ihtiyarın görüşü doğrudur, dediler. Orada bulunan başka birisi onu bağladıktan sonra bir eve hapseder, üzerini de kilitler ölünceye dek bekleriz, dedi. Şeytan dedi ki: Bu düşünce doğru değildir! Hiç arkadaşları onu orada ölüme terk ederler mi? Şüphesiz onu elinizden zorla alır ve oradan çıkarırlar. Ebû Cehil: Her kabileden birer kişi alırsız, onların her

⁵ Krş. Müşrikler orada birbirlerine: "Bu adamın işi nerelere kadar götürdüğünü görmekteyiz. Günün birinde onun kendisine tabi olan ve bizden olmayanlarla birleşip üzerimize yürümeyeceğinden asla emin değiliz!" dediler ve bu iş üzerinde görüş birliği sağladıktan sonra bu konuda alınacak tedbirleri müzakere etmeye başladılar. Muhammed b. Sa'd b. Münî' el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1: 227.

⁶ Toplantıya katılanlar arasında Kureys'in ileri gelenlerinden Abdu's-Şems oğullarından: Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Ebû Süfyan, Nevfel b. Abd-i Menaf oğullarından: Cubeyr b. Mut'im, Haris b. Âmir, Tuayme b. Adiy, Abdu'd-Dar b. Kusay oğullarından, Nadr b. Haris, v.d. vardı. İbn Hişâm, Abdu'l-melik b. Hişâm b. Eyub el-Himyerî es-Şiretu'n-Nebeviyye, thk. Mustafa es-Saka-İbrahim el-Ebyari-Abdulhafız eş-Şelebi (Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebive Evladihu, 1955), 2: 125; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 228, Toplantıya katılanlar bununla da sınırlı değildi. Sayılarının 100'e ulaştığına dair rivayetler vardır. Hüseyin b. el-Hasen Diyarbekrî, *Tarihu'l-hamî fi ahvâli enfesi nefîs* (Beyrut, ts.), 1: 321.

⁷ Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî, *Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Azamî (Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 1403), 5: 389. Bu rivâyetin senedi: "Abdu'r-Rezzâk- Ma'mer-Osman el-Cezerî-Muksim (İbn Abbas'ın kölesi)". şeklinde gelmektedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 1: 348. Hadisin senedi, Abdullah-Ahmed b. Hanbel-Abdurrezzâk- Ma'mer- Osman el-Cezerî- Muksim (İbn Abbas'ın kölesi)- İbn Abbas, şeklinde gelmektedir.

birisine keskin kılıçlar veririz. Onların hepsi onu bir vuruşta öldürür. Böylece kimin öldürdüğü belli olmaz ve bu iş kapanıp gider. Şeytan “Güzel bir görüş.” dedi.⁸ Allah, Peygamberine durumu ilettili.⁹

2.2. Cibrîl’in (a.s.) Müşriklerin Tuzağını Haber Vermesi

Cibrîl (a.s.), müşriklerin almış oldukları kararı Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bildirdi ve “Şimdiye kadar geceleri yatmış olduğun yatağında bu gece yatma!” dedi. Hava karardıktan sonra müşrikler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) evinin önünde toplanmaya başladılar.¹⁰ Peygamber (s.a.v.), Ebû Bekir ile beraber Sevr adı verilen dağdaki mağaraya gitti.¹¹ [Peygamber (s.a.v.) Ebû Bekir’in evine geldi ve beraberce evinin arkasındaki küçük kapıdan çıkarak Mekke’nin aşağısında bulunan Sevr Mağarası’na gece vakti ulaştılar. Ebû Bekir, Peygamber’den (s.a.v.) önce mağaraya girerek içeride yılan veya yırtıcı hayvan olup olmadığına baktı. O böylece Rasûlullah’ı korumak istiyordu. Peygamber (s.a.v.), evi terk etmeden önce Ali’ye şu yeşil abayı başına kadar ört ve yatağında yat uyu! Korkma, sana onlardan bir kötülük gelmez, dedi. Ali, Peygamber’in (s.a.v.) yatağında uyudu.¹² Müşrikler onu Peygamber (s.a.v.) zannederek orada gecelediler.¹³ Sabah olunca Ali sabah namazına kalktı. Müşrikler ona doğru -öldürmek üzere- atıldılar ve karşılarında Ali’yi görünce “Arkadaşın nerede?” diye sordular. O da “Bilmiyorum.” diyerek karşılık verdi. Müşrikler, dağa varınca durum iyice karıştı.¹⁴ Peygamber’in (s.a.v.) izlerini takip ederek mağaraya vardılar.

⁸ Buraya kadar olan kısım için bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 125-126.

⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126.

¹⁰ Peygamber’in (s.a.v.) evinin kapısının önünde toplanan müşriklere Ebû Cehil: “Muhammed’in iddia ettiğine göre eğer siz ona uyar, Müslüman olursanız bütün Araplara ve Arap olmayanlara hâkim olacaktımsınız. Ölümünden sonra diriltilecek, Ürdün bahçeleri gibi bahçelere nail olacaktımsınız. Eğer onun dediklerini yapmazsanız, öldürülüp sonra da diriltilip sizler için hazırlanmış olan Cehennem’de yanacaktımsınız!” der. Kapıyı açıp Müşriklerin yanına çıkan Peygamber (s.a.v.), yerden bir avuç toprak alır ve Ebû Cehil’e: “Evet bunu söyleyen benim. Cehennem’e girip yanacak olanlardan birisi de sensin.” der. Allah, Müşriklerin gözlerini almış onları görmez hale sokmuştu. Peygamber (s.a.v.), yerden bir avuç toprak aldı. Yerden aldığı toprağı Müşriklerin başına serpen Peygamber (s.a.v.), Yasin sûresini okuyarak aralarından geçip gitti. Müşrikler orada bekleyişirlerken yanlarına onlardan olmayan birisi geldi ve ne bekliyorsunuz? diye sordu. Onlar da Muhammed’i bekliyoruz, diye cevap verdiler. O da “Allah, elinizi boşa çıkarsın.” dedikten sonra vallahi, Muhammed yanınızdan çıkmış, başına da toprak saçmadığı kimse kalmamıştır. Siz kendinize ne yapıldığını görmüyor musunuz? Orada bulunanlardan her birisi ellerini başına götürüp toprak saçılmış olduğunu fark edince şaşırıldılar. Hadisin senedi İbn İshâk-Yezîd b. Ziyâd-Muhammed b. Ka’b el-Kurazî şeklinde gelmektedir. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126-127.

¹¹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 130.

¹² İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126-127.

¹³ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 127.

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 348; krş. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126-127.

lar ve oradan peygamberi bulamadan geri döndüler. Bir mağaranın yanından geçtiler. Mağaranın kapısında örümcek ağı vardı. Eğer buraya girselerdi örümcek ağı olmazdı, dediler. Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir orada üç gece kaldılar.”¹⁵ Peygamber (s.a.v.) Ali’ye, kendisine bırakılan emanetleri sahiplerine iade etmek için Mekke’de kalmasını emretti.¹⁶

Müşriklerin tuzağını Cibrîl (a.s) değil de Peygamber’in (s.a.v) amcasının kızı Rukayka’nın haber verdiğine dair bir başka rivayet daha vardır.¹⁷

2.3. Hicret Edilecek Yer ve Peygamber’e (s.a.v.) Hicret İçin İzin Verilmesi

Peygamber (s.a.v), hicretin Medine’ye yapılacağına dair emrini vermezden evvel ashaba hicret yurdunun Medine olduğunu haber vermişti. Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki: “Sizlerin hicret edeceğiniz yerin, iki kara taşlık arasında hurmalıkları olan bir şehir olduğu bana rüyamda gösterildi.”¹⁸ Buna dair başka bir rivayet de şöyledir: Ebû Mûsa, Peygamber’in (s.a.v.) “Ben rüyamda kendimi Mekke’den hurmalıkları olan bir yere hicret ederken gördüm. O yerin Yemâme veya Hecer olduğunu zannediyordum. Bir de gördüm ki, o yer Medine’dir, Yesrib’dır.”¹⁹ Hicret edilecek yerin tespitinden sonra Müslümanlar Medine’ye hicret etmeye başladılar. Bu konuda gelen başka bir rivâyet ise şöyledir; Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki: “Muhakkak ki Allah Azze ve Celle hicret yurdu için şu üç yerden birini vahyetti. Bunlar Medine, Bahreyn ve Kunnesrin’e”²⁰ dir. Muhacirler

¹⁵ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 5: 389-390, “Abdurrezzâk- Ma’mer- Katâde” senediyle rivâyet eder. Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa, *Delâilu’n-Nübüvve ve marifeti ahval sahibi’s-seria* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1405), 2: 466-470, Ali b. Ebî Talib’in yattığı zaman üzerine aldığı örtünün rengi burada yeşil, Abdurrezzâk’ın *Musannef*’inde kırmızı olarak gelmektedir. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126-127; Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, Tsh. Ahmed Abdu’s-Şaî (Beyrut: Daru’l-marife, 1976), 1: 361.

¹⁶ Krş. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 129.

¹⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8: 52; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1415), 4: 303.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym b. el-Hakem ed-Dabbî et-Tahmanî en-Nisabûrî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1990), 3: 400. Hâkim, hadis hakkında sahîh demiş, Zehebî de bu görüşe katılmıştır. Süleyman b. Ahmed b. Eyub b. Mutayr el-Lahmî eş-Şamî Ebu’l-Kâsım et-Taberanî, *el-Mucemu’l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Silefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 8: 37; Beyhakî, *Delâil*, 2: 522; Ayrıca bk. Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, el-Câmiu’s-sahîh, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, (Beyrut: Dâru ihyai’t-turâsi’l-arabî, ts.), “Rüya”, 20; İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Rüya”, 10.

¹⁹ Buharî, “Menâkibu’l-Ensâr”, 45.

²⁰ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 3. Hâkim, el-Kâsım b. el-Kâsım es-Seyârî- İbrahim b. Hilâl- Ali b. el-Hakim-Ali b. el-Hasen b. Şakîk- İsa b. Ubeyd el-Kindî- Gaylân b. Abdullâh el-Âmirî -Ebû Zur’a

hicret izninden sonra gizlice Medine'ye hicret ederken Hz. Ömer açıkça hicret edeceğini ilan etmiş ve böylece Medine'ye hicret etmiştir.²¹ Mekke'de Müslümanlardan sadece Hz. Ali ve Ebû Bekir kalmış, diğerleri Peygamber'den (s.a.v.) önce Medîne'ye hicret etmişlerdi.²² Hicret için Peygamber (s.a.v.) Allah'tan gelecek izni bekliyordu.²³ Nihayet bu hususta beklenen izin çıktı. Allah hicretle alakalı olarak "Ve şöyle niyaz et: Rabbim gireceğim yere dürüstlükle girmemi sağla çıkacağım yerden de dürüstlükle çıkmamı sağla. Bana tarafından hakkıyla yardım edici bir kuvvet ver." (el-İsrâ 17/80) diyerek Rasûlüne hicret izni vermişti. İbn Abbas: "Peygamber (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicretle emir olunduğu vakit bu âyet nazil oldu."²⁴ dedi.

2.4. Rasûlullah (s.a.v.) Kimle Hicret Edecek?

Peygamber (s.a.v.), Medine'ye hicret etmek isteyen Ebû Bekir'e hitaben "Sabret! Bana da hicret için izin verilmesini umarım." buyurdular. Ebû Bekir de Babam sana feda olsun, böyle bir izin verilmesini umar mısın? diye sorunca Peygamber (s.a.v.) "Evet, umarım." dediler. Bundan dolayıdır ki Ebû Bekir, Peygamber'e (s.a.v.) arkadaşlık etmek için hicret etmekten vazgeçti. Ebû Bekir evinde bulunan iki devesini dört ay boyunca

b. Ame-Cerîr tarihiyle rivâyet eder. Hâkim, hadis hakkında sahîhtir demiş, Zehebî'de ona katılmıştır. Tirmizî, hadisi el-Hüseyin b. Hureys- el-Fadl b. Mûsa- İsa b. Ubeyd- Gaylân b. Abdillâh- Ebû Zur'a b. Amr b. Cerîr- Cerîr b. Abdullâh tarihiyle rivâyet eder. Hadisin garib olduğunu belirten Tirmizî bu hadisi el-Fadl b. Mûsa hadisinin dışında bilmiyoruz der. Tirmizî, "Menâkıb", 67. İbn Hibbân, Geylan hakkında Ebû Zur'a b. Amr b. Cerîr'den münker hadis rivâyet eder, demiştir. Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *es-Sikât* (ed-Dekn: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniye, 1973) 5: 311; Muhammed b. İsmail b. İbrahim Ebû Abdillâh el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr* (ed-Dekn: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniye, ts.), 4: 105; Beyhakî, *Delâil*, 2: 458.

²¹ Hz. Ömer'in hicretiyle ilgili olarak bk. Ömer Özpinar, "Hz. Ömer'in Medine'ye Hicretiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *İSTEM* 10/20 (2012): 11-39.

²² Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 2: 288.

²³ İbn Hişâm, *Sire*, 2: 92.

²⁴ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 4. Hâkim, bu hadisi, "Abdullah b. Muhammed b. Mûsa- İsmail b. Kuteybe- Osman b. Ebî Şeybe- Cerîr- Kâbus b. Ebî Zıbyân- Ebû Zıbyân" tarihiyle zikretmiş ve hakkında, sahîh olduğunu söylemiştir. 3: 4. Bu hadis hakkında ne Zehebî ne de Hâkim bir şey dememişlerdir. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 3: 4.

Semur yaprağı ile besledi.”²⁵ Talh ağacının yaprağı ile beslediği de söylenmiştir.²⁶ Peygamber (s.a.v.) hicret esnasında yol arkadaşının kim olacağını merak etmekteydi. Bir keresinde Cibrîl’e (a.s.) “Benimle kim hicret edecek?” diye sordu. Cibrîl “Ebû Bekir” diye cevap verdi.²⁷

2.5. Peygamber’in (s.a.v.) Hicreti Hz. Ebû Bekir’e Haber Vermesi

Âişe dedi ki: Öğle vaktinin en sıcak zamanında Ebû Bekir’in evinde hep beraber oturuyorduk. Ev halkından birisi Ebû Bekir’e Rasûlullah (s.a.v.) başını sarmış bir vaziyette buraya doğru geliyor, diye bağırdı. Bu, onun bize gelmeye alışık olmadığımız bir saatti. Ebû Bekir anam babam ona feda olsun! Önemli bir işi olmadıkça o bu saatte gelmez, dedi. Âişe dedi ki: Peygamberimiz geldi ve içeriye girmek için izin istedi. Ebû Bekir ona izin verdi ve o da içeri girdi.²⁸ Ebû Bekir: “Ya Rasûlullah! Bunlar kızlarımdır. Yabancı değiller.” dedi. Peygamber (s.a.v.): “Mekke’den çıkmama izin verildi” dedi. Ebû Bekir: “Babam sana feda olsun bende sana arkadaşlık edebilir miyim?” dedi. Peygamber (s.a.v.): “Evet” dedi. Ebû Bekir: İki devemden birisini al ya Rasûlullah! dedi. Peygamber (s.a.v.): “Parasıyla.” buyurdular. Ebû Bekir, “Naam b. Kuşeyr’den ikisini 800 dirheme satın aldım.” dedi. Peygamber (s.a.v.), Kasvâ’yı²⁹ Hz. Ebû Bekir’den 400 dirheme satın almıştır.”³⁰

Âişe dedi ki: “Onlar için hızlı bir şekilde bir bohçaya yiyecek hazırladık. Esmâ bintu Ebû Bekir kuşağını kopardı ve onunla ağzını bağladı. Bundan dolayıdır ki Esmâ, zâtü’n-nitâkeyn/iki kuşak sahibi³¹ olarak isimlen-

²⁵ Abdurrezzâk, *Musanef*, 5: 385-388 Abdurrezzâk- Ma’mer- ez-Zührî- Urve- Âişe” tarihi ile rivâyet eder. İbn Hişâm da olayı İbn İshâk- zayıflıkla töhmet edilmeyen kişiler- Urve- Âişe, tarihi ile rivâyet eder. Bu rivâyette İbnü’d-Dağine ile olan kısım yoktur.

²⁶ Semur yaprağı ise, silkelenip kurutulmuş yaprak, demektir. Bk. Buharî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim Ebû Abdillâh, *el-Câmiu’s-sahîh* (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992), “Menâkibu’l-Ensâr”, 45

²⁷ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 6. Hadisin senedi: “Ali b. Muhammed el-Hamadî- Ebû Ya’kub İshâk b. İbrahim es-Serahsî- Abdurrahman b. Alkame el-Mervezî- Abdullah b. Mübarek- Şu’be ve Mis’ar- Amr b. Mürre- Ebî’l-Buhterî- Ali” şeklinde gelmektedir. Hâkim, hadisin sahîh olduğunu söylemiştir. Zehebî de sahîh-garip, olarak hükmetmiştir. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 3: 6.

²⁸ Muhakkik, bu kısmın düştüğünü belirttiikten sonra burada “Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki: yanında kim varsa dışarı çıkar.” dedi, şeklinde bir cümlelenmesi gerektiğini belirtir. Bk. Abdurrezzâk, *Musanef*, 5: 388, 4 nolu dipnot.

²⁹ el-Vakidî, devenin adını Kasva olarak verirken, İbn Asâkir, Ebû Üsâme - Hişâm- babası- Âişe, tarihiyle devenin adının Ced’â, olduğunu söyler. es-Süheylî’de İbn İshâk’tan devenin isminin Ced’â olduğunu belirtir. İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 347. Krş. Semhûdî, *Vefâ*, 1: 237.

³⁰ Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 1: 228; İbn İshâk, hicretin başlangıcını yalancılıkla itham edilmeyen kişiler Urve b. ez-Zubeyr- Âişe, tarihi ile Peygamber (s.a.v.), her gün ya sabah ya da akşam Ebû Bekir’in evine uğrardı.” ifadeleriyle başlatmaktadır. Krş. İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 326.

³¹ Krş. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 131; Belâzurî, *Eşrâf*, 1: 307; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 24: 79.

dirilmiştir. Daha sonra Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir, Sevr denilen mağaranın bulunduğu dağa ulaşmışlardır. Orada üç gece kalmışlardır.”³² Müşrikler, Peygamber’i (s.a.v.) ele geçiremeyince içlerinde Ebû Cehil de olmak üzere Ebû Bekir’in evine geldiler. Kapıya dikildiler. Esmâ dışarı çıktı. Ona “Baban nerede?” diye sordular. Esmâ “Vallahi babamın nerede olduğunu bilmiyorum.” diye cevap verdi. Kötü ahlaklı ve kaba bir adam olan Ebû Cehil, Esmâ’nın yanağına bir şamar attı. Bundan dolayı küpesi yere düştü.³³

3. HİCRET BAŞLANGICINDAN SONRA GELİŞEN OLAYLAR

3.1. Peygamber’in (s.a.v.) Mekke Hakkındaki Sözleri

Peygamber (s.a.v.) hicret ederken, Mekke’de Hazvete mevkiinde durdu ve Mekke hakkında: “Vallahi sen Allah’ın yarattığı yerlerin en hayırlı ve Onun katında en sevgili olanısın! Senden çıkarılmış olmasaydım, çıkmazdım. Bana senden daha güzel ve daha sevgili yurt yoktur. Kavmim beni senden çıkarmamış olsalardı çıkmaz, senden başka bir yeri yurt olarak tutmazdım!”³⁴ dedi. Bu hususta Ebû Hüreyre’nin merfu olarak rivâyet ettiği diğer hadis ise şudur: “Ey Allah’ım Sen beni benim için en sevimli olan yerden çıkardın. Senin için en sevimli olan yerde ikamet ettir.”³⁵ Bu ifadelerden sonra Allah (c.c.); “Muhakkak ki o Kur’ânın tebliğini sana farz kılan Allah, seni yine döneceğin yere (Mekke’ye) döndürecektir.” (el-Kasas 53/85) diyerek, Rasûlünün üzüntüsünü gidermiştir.

3.2. Sevr Mağarasına Doğru Gidiş

Ebû Bekir, Peygamber’in (s.a.v.) bazen önüne geçerek bazen de arkasında kalarak yürümekte böylece onu korumak istemekteydi. Bu şekilde

³² Abdurrezzâk, *Musannef*, 5: 388-389; Ayrıca bk. Buharî, “Kefalet”, 4. Hadis burada develerini talh yaprağı ile besledi, ifadesine kadar olan kısım yer almaktadır. Beyhakî, *Delâil*, 2: 459, Beyhakî hadisi Âişe tarikiyle “Bana rüyamda sizlerin hicret edeceği yerin, iki kara taşlık arasında hurmalıkları olan bir şehir olduğu gösterildi.” şeklinde rivayet eder.

³³ İbn Hişam, *Sîre*, 1: 487.

³⁴ Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk Tirmizî *el-Câmi’s-sahih*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1975), “Menâkib”, 68; İbn Mace, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâsik”, 103; el-Hâkim, *Müstedrek*, 7: 3; Ahmed, *Müsned*, 4: 305; Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl Darimî, thk. Hüseyin Selim Esedü’-d-Daranî, *Sünen* (Suudi Arabistan: Dâru’l-muğni li’n-neşr ve’tevzi’, 2000), “Siyer”, 67.

³⁵ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu’l-hafa ve mezilî’l-ilbâs amma iştehere mine’l-ehâdis ala elsineti’n-nâs* (Kahire: Mektebetu’l-Kudsî, 1351.), 1: 213; Hâkim, *Müstedrek*, 3: 4. Hâkim hadis hakkında “Ravilerinin tamamı Medinelilerdir ve Ebî Saîd el-Makberî’nin sülalesindedir.” demektedir. *Telhîs*’de hadisin uydurma olduğu rivâyet edilir. Senesinde Abdullah b. Ebî Saîd el-Makberî vardır. Hakkında İbn Abdî’l-Berr ilim ehli onun hadis uydurduğunu bilir, derken İbn Hazm: Hadis müsned değil, Muhammed b. el-Hasen b. Zibâle’nin mürseldir. Bu şahsı da halik birisidir, diyerek tenkid ederler. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 3: 4.

mağaraya vardılar.³⁶ Mekke’li müşrikler ise, Mekke’nin aşağısını, yukarısını, civar dağları araştırdılar aranmadık yer bırakmadılar. Ancak bir şeye rast gelmediler. Bunun üzerine her kabileden ikişer genci silahlandırdılar. Yanlarına Müdlic oğullarından iyi bir iz sürücü aldılar. İzleri süre süre nihayet Sevr Mağarasına yaklaştılar.³⁷ Müşriklerin Sevr Mağarasına kadar gelmeleri Hz. Ebû Bekir’i telaşlandırmıştı. Hz. Ebû Bekir: “Ya Rasûlullah! Onlardan herhangi birisi eğilip baksa bizi görürler.” demiştir. Peygamber (s.a.v.) ona “Ya Ebû Bekir, iki kişinin üçüncüsü Allah olursa sen yakalanacağımızı mı sanırsın?”³⁸ diye karşılık verdi. Kurân-ı Kerîm’de bu olay şu şekilde geçmektedir: “Muhammed’e yardım etmezseniz bilin ki, inkâr edenler onu Mekke’den çıkardıklarında (Sevr Dağı’nın tepesindeki) mağarada bulunan iki kişiden biri olarak Allah ona yardım etmişti. Arkadaşı Hz. Ebû Bekir’e ‘Üzülme, Allah bizimledir.’ diyordu; Allah da ona güven vermiş, görmediğiniz askerlerle onu desteklemiş, inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Ancak Allah’ın sözü yücedir. Allah güçlüdür hakîmdir.” (Tevbe 9/40).

³⁶ Krş. “Ebû Bekir’in bir gecesi ve gündüzü vardır ki Ömer’in bütün sülalesinden hayırlıdır. Sana onun gecesi ve gündüzünün kıssasını anlatayım mı? Peygamber (s.a.v.), Ebû Bekir ile birlikte Mekkelilerden bir gece kaçmışlardı. Ebû Bekir, Peygamber’in (s.a.v.) kâh önünde kâh arkasında bazen önünde bazen de arkasında yürüyordu. Peygamber (s.a.v.) ona: “Yâ Ebû Bekir bu ne haldir, ne yaptığını anlayamadım?” diye sorunca, Ebû Bekir: Arkanızdan gelerek korumak, önünüzden giderek gözetlemek için yapmaktayım. Bunun için kâh sağınızda kâh solunuzda yürümekteyim, dedi. Ömer dedi ki: O gece Peygamber (s.a.v.) yalınayak yürüdü. Yürümekten ayakları acıdı. Bu durumu görünce Ebû Bekir, Peygamber’i (s.a.v.) sırtında taşıdı. Bu şekilde zorlukla mağaraya geldiler ve onu sırtından indirdi.”, hadisin senedi; Ebû’l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Abdillâh b. Beşran-Ahmed b. Selmân- Yahya b. Ca’fer-Abdurrahman b. İbrahim er-Rasibî- Furat b. es-Saib- Meymun b. Mehran- Dabbe b. Muhsin el-Anzî- Ömer b. Hattab şeklinde gelmektedir. Beyhakî, *Delâil*, 2: 477.

³⁷ Müşrikler Hz. Peygamber’in (s.a.v.) izini Kürz b. Alkame’nin vasıtasıyla sürerek Sevr Mağarasının önüne kadar gelmişlerdi. Kürz, Peygamberimizin ayak izlerini gördüğü zaman “Bu ayak, Makam-ı İbrahim içindeki ayaktır!” demiştir. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5: 583, Ayrıca bk. Ali b. Ebî’l-Kerem Muhammed b. Muhammed İbnu’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe fi marifeti’s-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 3: 526; İbn Abdî’l-Berr, *el-İstîâb fi marifeti’l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Beyrut: Dâru’l-cîl, 1992), 3: 1311.

³⁸ Müslim, *Sahîh*, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 1; Ahmed, *Müsned*, 1: 4; Hz. Peygamber (s.a.v.) ona: “Tasalanma Muhakkak ki Allah bizimledir!” diyerek teselli etmiştir. Beyhakî, *Delâil*, 2: 478, Beyhakî, Müşriklerin dağa varmaları, mağara yakınlarına gelmesi ve Peygamber’in (s.a.v.) mezkûr sözlerini, Ebû Abdillâh- Ebû Ca’fer el-Bağdadî- Ebû Ulâse, Muhammed b. Amr b. Halid- Amr b. Halid- İbn Lehîa- Esved- Urve b. ez-Zubeyr tarikiyle rivâyet etmektedir. Ayrıca bk. Beyhakî, *Delâil*, 2: 480-481; İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 366. Bu haberin senedi: “Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Saîd Ebû Bekir’in *Müsned*’inde- el-Haffâf- Cafer ve Süleyman- Ebû İmrân el-Cüvenî- el-Ma’lî b. Ziyad- el-Hasen el-Basrî” şeklinde gelmektedir. İbn Kesîr, haberin el-Hasen el-Basrî’nin mürseli olduğunu söyler.

3.3. Mağara'daki Olaylar

Siyer kaynaklarında mağaraya varış ve orada Ebû Bekir'in yapmış olduğu fedakârlıklar oldukça değişik bir şekilde anlatılmaktadır.³⁹ Müşrikler mağaraya yaklaştıkları zaman mağaranın ağzına bir örümcek gelmiş

³⁹ Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: A- Yılanın Hz. Ebû Bekir'i Sokması: "...Daha sonra, seni Hak üzere gönderene yemin olsun ki ben içeriye germeden sen girme, dedi. Mağaranın içinde yılan ve haşarat olan delik vardı. Ebû Bekir bunların Peygamber (s.a.v.)'e zarar vermesinden korktu. Ayağının tabanıyla orayı kapadı. Yılanlar ayağını soktu ve gözyaşları aşağıya doğru süzölmeye başladı." Beyhakî, *Delâil*, 1: 477, Haberin senedi Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Abdillâh b. Beşran-Ahmed b. Selmân- Yahya b. Ca'fer- Abdurrahman b. İbrahim er-Rasibî-Furat b. es-Saib- Meymun b. Mehran- Dabbe b. Muhsin el-Anzî- Ömer b. Hattab, şeklinde gelmektedir. İbn Ebî Şeybe ve İbnü'l-Münzir'in, Ebû Bekir'den rivâyetleri şöyledir: Beraberce mağaraya geldikleri zaman, Ebû Bekir birçok delik gördü ve ayağı ile kapadı ve "Yâ Rasûlullah! Eğer bir hayvan sokacak veya ısırıcaksa önce beni ısırsın."bk. Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-reşâd fî siyret hayri'l-ibâd ve zikri fedâilîhi ve ilamî nübüvvetîhi ve efâlihî ve ahvalîhi fî'l-mebdeî ve'l-miâd* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3: 340; İbn Merdeveyh, Cündüb b. Süfyan'dan yapmış olduğu rivâyet ise şöyledir: Ebû Bekir Hz. Peygamber (s.a.v.) mağaraya geldikleri zaman Ebû Bekir: "Yâ Rasûlullah, güvenli olmadıkça içeriye girmeyin." dedi ve kendisi içeri girdi. İçeride eline bir şey battı ve kanayan yerini sildi ve "Sen kanayan bir parmaktan başkası değilsin. Bu da Allah yolunda oldu." beytini okudu. Bu rivâyeti Beyhakî, Ebû Abdillâh- Ebû Saîd b. Amr- Ebû'l-Abbâs, Muhammed b. Ya'kub- el-Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî- el-Esved b. Âmir- Şâzân- İsrâil- el-Esved- Cündeb tarikiyle rivâyet etmiştir. Cündeb dedi ki: Ebû Bekir mağarada Peygamber (s.a.v.) ile beraberdi. Eline bir taş parçası battı. Bunun üzerine "Sen kanayan bir parmaktan başkası değilsin, bu da Allah yolunda oldu.", beytini söyledi. Beyhakî, *Delâil*, 2: 480; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beirut: Dâru'l Fikr, 1986), 3: 189. Sabah olduğu zaman Hz. Peygamber (s.a.v.), Ebû Bekir'e: "Gömleğin nerede?" diye sordu. O da mağarada yapmış olduğu işleri anlattı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dua etti: "Allah'ım, Ebû Bekir'in cennette makamını benimle beraber kıl!", Allah (c.c.) bu duaya: "Allah senin duana icabet etti." şeklinde karşılık verdi. es-Sâlihî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 3: 340, Ebû Nuaym'den naklen. İbn Hişâm, Bazı ilim ehli- el-Hasen b. Ebî'l-Hasen el-Basrî tarihi ile şunu rivâyet eder: el-Hasenu'l-Basrî dedi ki: Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir geceleyin mağaraya ulaştıkları zaman Ebû Bekir, Peygamber (s.a.v.)'den önce mağaraya girdi ve mağarayı eliyle yoklayarak içeride yılan veya yırtıcı bir şey olup olmadığına baktı. Böylece Peygamber'i (s.a.v.) kendisi önce girerek koruyordu. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 130. Bu haber hakkında İbn Kesîr: görüldüğü gibi senet her iki taraftan kopuktur, der. İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 364, Ebû'l-Kâsım el-Bağavî- Davud b. Amr ed-Dabbî- Nâfi' b. Ömer el-Cumhî- İbn Ebî Muleyke mürsel olarak Nâfi': Bana ulaşan habere göre, mağarada delik vardı. Ebû Bekir o delikten bir hayvan çıkıp ta Peygamber'e (s.a.v.) zarar vermemesi için ayağı ile kapattı." İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 365, hadis hakkında mürsel diyen İbn Kesîr, bu rivâyetin şevahidini Sîretu's-Siddîk'te rivâyet ettiğini belirtir.

B- Mağaranın Ağzında Güvercinlerin Yuva Yapması: Mağaranın etrafını araştıran müşriklerden iki genç mağaraya kırk zira' yaklaşmış, mağaranın önünde yuva yapan güvercinleri görünce geri dönmüştü. Mağaraya niçin bakmadığı sorulduğu zaman o da: "Mağaranın ağzında iki yaban güvercinin yuvalandığını gördüm." Bundan da içeride kimsenin olmadığını anladım, diyerek karşılık vermiştir. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229; Bazı siyer âlimlerinin rivâyet etmiş olduğu, Ebû Bekir mağarada Peygamber (s.a.v.) ile beraberken müşriklerin mağaraya doğru geldiklerini görüp Peygamber'e (s.a.v.) haber verdiği zaman, Peygamber (s.a.v.): "Eğer buraya gelirlerse biz de buradan çıkarız." der. Ebû Bekir mağaraya bakınca kıyısında bir geminin bağlı bulunduğu, ucu denize açılan bir yer açılır. İbn Kesîr "Bu Allah'ın kuvvet ve azameti açısından olmayacak bir şey değildir. Ancak bu hadis ne sağlam,

ve ağ örmüştü.⁴⁰ İçlerinden bazıları: Bu örümcek Muhammed doğmadan önceye aittir,⁴¹ demişlerdir.

3.4. Mağarada Geçen Günler

Hız. Ebû Bekir'in koyunlarını otlatan Âmir b. Führeyre, koyunları geceleyin mağaranın yanına getirir ve sütünü sağar, içerlerdi. Sabahleyin de koyunları alarak diğer koyunlarla birlikte otlatırdı.⁴² Hız. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah, babasının isteği üzerine gündüzleri Mekkelilerle birlikte olur, onların Peygamberimiz ve Hız. Ebû Bekir hakkındaki söylediklerini akşamleyin Sevr Mağarası'na gelip anlatır, geceyi Peygamberimiz ve Hız. Ebû Bekir ile beraber geçirdikten sonra sabaha karşı Mekke'ye döner ve geceyi orada geçirmiş gibi müşriklerle beraber sabahlardı.⁴³ Buna dair rivâyet şu şekildedir. "Üç gece Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir mağarada

ne de zayıf bir senetle rivâyet edilmiştir. Kendiliğimizden de bir şey uydurmamak, sahih ve hasen olanı söyledik. Allah-u A'lem." es-Sâlihî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 3: 253.

C- Mağaranın Önünde Bulunan Ağaç: Kaynaklarda mağaranın ağzında bir ağaç bittiğine dair rivâyetler yer almaktadır. İbn Sa'd'ın bu husustaki rivâyeti şöyledir: Ebû Mus'ab el-Mekkî dedi ki Ben Zeyd b. Erkam, Enes b. Mâlik ve el-Mugîre b. Şu'be'nin zamanına yetiştim. Onlardan mağara gecesini konuşuyorlardı. İşittiğime göre Allah (c.c.), mağaranın ağzında bir ağaç olmasını emretti bir ağaç bitti ve Hız. Peygamber'i (s.a.v.) gizledi, örümceğe ağ yapmasını emretti örümcek de mağaranın ağzına ağ gerd, güvercine emretti iki güvercin de mağaranın ağzına yuva yaptı." İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229; Ayrıca bk. Beyhakî, *Delâil*, 2: 482; İbn Seyyidinnâs, *Uyûn*, 1: 297. Süheylî'nin rivâyeti şöyledir: Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir mağaraya girdikleri vakit Allahu Teâlâ mağaranın kapısında er-Râe ağacı (Gaylân ağacı) bitirdi. Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünffî şerhi's-sireti'n-nebevîyye li-ibn Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-arabî, 2000), 2: 4; ayrıca bk. Dıyarbekrî, *Hamîs*, 1: 327.

D- Mağaranın Önünü Meleklerin Kanatlarıyla Kapamaları: Esmâ bintu Ebî Bekir der ki: Ebû Bekir mağaraya doğru gelmekte olan bir adam gördü: Yâ Rasulallah! Bu adam bizi görecektir, dedi. Peygamber (s.a.v.): "Asla göremez. Melekler kanatlarıyla onun gözünü örtmektedirler." Müşrik mağaraya çıkmadan bize yönelmiş bir şekilde bevletmeye başladı. Peygamber (s.a.v.): "Yâ Ebâ Bekir! Eğer bu bizi görseydi böyle yapmazdı." buyurdular. Salihî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 3: 242.

E- Ebû Bekir'in Susaması: İbn Abbas rivayet eder: Ebû Bekir, mağarada, Peygamber (s.a.v.) ile beraberken çok susar ve durumunu ona iletir. Peygamber (s.a.v.) ona: "Mağaranın önüne git ve iç!" der. Ebû Bekir: Mağaranın önüne çıktım ve oradaki sudan içtim. Öyle ki o su baldan tatlı, süttten beyaz, miskten daha güzel kokuyordu. Daha sonra Peygamber'in (s.a.v.) yanına geldim. Bana: "İçtin mi?" diye sordu. Ben de evet, dedim. Dedi ki "Sana bir müjde vereyim mi?" dedim ki: Evet ya Rasûlallah. Dedi ki: "Allah cennet ırmaklarıyla görevli meleğe Firdevs cennetinin bir ırmağını mağaranın ağzına indirmesini emretti." Dıyarbekrî, *Hamîs*, 1: 329-330.

⁴⁰ Abdurrezzâk, *Musanef*, 5: 389.

⁴¹ Ahmed, *Müsned*, 1: 348; krş: İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 228; Belazürî ise bu konuda şu rivâyeti yapar: Ümeyye b. Halef, "Mağaranın üzeri örümcek ağı ile kaplanmış dururken, siz ne diye şüpheleniyorsunuz? Vallahi, ben bu ağın Muhammed doğmadan önceye ait olduğunu zannediyorum." demiştir. Belâzürî, *Ensâbu'l-eshraf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 308.

⁴² İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229.

⁴³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229; krş: İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 364.

kaldılar. Bu süre zarfında Abdullah b. Ebî Bekir onlarla birlikte gecelerdi. O zeki ve dikkatli bir gençti. Yanlarından seher vakti ayrılır, Mekkelilerle birlikte sanki onlarla gecelemiş gibi sabahlardı. Karanlık çökünce de gündüzün müşriklerin onlar hakkındaki sözlerini mağaraya gelip anlatırdı. Ebû Bekir'in kölesi Âmir b. Fuheyre, onun sürüsünü güderdi. Karanlık basınca sürüyü yanlarına getirir onlar da taze süttten içerlerdi.⁴⁴ Peygamber (s.a.v.), mağarada yedikleri şeylere dair: 'Ebû Bekir ile beraber mağarada birkaç gün kaldık. Yanımızda yiyecek olarak yalnızca Arak ağacının meyvesi vardı.'⁴⁵ buyurması da orada daha başka şeylerle de karınlarını doyurduğunu göstermektedir. Âmir orada geceler, şafak vakti de sürüyü götürürdü.⁴⁶ Üç gece boyunca böyle yaptı."⁴⁷

4. SEVR MAĞARASINDAN MEDİNE'YE DOĞRU YOL ALIŞ

4.1. Mağaradan Ayrılış

"Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir Abd b. Adıyy'ın bir kolu olan Benidiyl kabilesinden el-Âs b. el-Vâil ile anlaşmalı olan mahir ve güvenilir bir kılavuz kiralamışlardı. O, Müslüman olmamakla beraber ondan güvence aldılar ve iki deveyi üç gün sonra Sevr Mağarasına getirmek üzere teslim ettiler. Üçüncü günün sabahı yola çıktılar. Onlarla beraber Ebû Bekir'in kölesi Âmir b. Führeyre de vardı. Kılavuz onları sahil yolundan götürmeye başladı."⁴⁸ Perşembe günü mağaraya gelen Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir üç geceyi⁴⁹ orada geçirdikten sonra Pazartesi günü hicrete devam etmeye karar verdiler. Yukarıdaki Buharî rivâyetinde olduğu gibi henüz Müslüman olmamış fakat güvenilir ve mahir bir kılavuz olan Abd b. Adıyy oğullarından⁵⁰ Abdullah b. Uraykıt⁵¹ bu iki deveyle birlikte sabaha karşı gelmişti.

⁴⁴ Hem sütünden içmişlerdir hem de bulunan koyunlardan birisini kesip yemişlerdir. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 130

⁴⁵ Ahmed, 3: 487; Hâkim, *Müstedrek*, 3: 16, 4: 59; Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2: 445; Taberânî, *el-Mücemu'l-Kebîr*, 8: 310, 18: 349; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-enva'*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1993), 15: 77; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbai'l-fevâid*, thk. Hisâmuddin el-Kudsî (Kahire, Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 10: 322; krş: Salihî, *Sübül'l-Hüdâ*, 3: 253.

⁴⁶ Böylece hergün gelen Abdullah'ın ayak izlerini silerdi. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 130.

⁴⁷ Buharî, "Menâkibu'l-Ensâr", 124; Beyhakî, *Delâil*, 2: 474-475.

⁴⁸ Abdürrezzak, *Musannef*, 5: 391-392; Beyhakî, *Delâil*, 2: 475; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1: 240.

⁴⁹ Buharî, "Menâkibu'l-Ensâr", 124; Abdürrezzak, *Musannef*, 5: 391; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229.

⁵⁰ Abdürrezzak, *Musannef*, 5: 391.

⁵¹ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229.

4.2. Medine'ye Gidiş Güzergâhı

Medine'ye gidilirken takip edilen güzergâh hakkındaki bilgiler, hadis kitaplarından yalnızca *Müstedrek*'te ayrıntılı olarak bulunmaktadır. Âişe demiştir ki: "Rasûlullah (s.a.v.) terkisinde kılavuz Abdullah b. Uraykıt, Ebû Bekir de terkisinde, Âmir b. Führeyre olmak üzere mağaradan ayrıldılar. Uraykıt onları Mekke'nin alt tarafından yola çıkarttı. Usfan'ın aşağısından geçip Emec'in alt taraflarına vardılar. Yola devam ederek Kadîd'e geldiler. Daha sonra Hicaz'a geldiler oradan da Seniyyetu'l-Mirar'a, buradan da Hafyâ'e'ye vardılar. Medlec ve Sakîf'i geçtikten sonra Medlecetu's-Sıhah'in içlerine kadar ilerlediler. Sonra Mezhac'a geldiler ve oranın vadi-sine kadar ilerlediler. Daha sonra Zî Keş'din içlerine kadar ilerleyip Cabâcib'e vardılar. Bundan sonra Medlece'nin en yüksek yeri olan Zî Sellem'e geldiler. Oradan ilerleyip Kâha üzerinden Arc'a indiler. Sonra Rukûbe'nin sağından Seniyyetu'l-Gâir'e vardılar. Rîm içlerinden Kuba'ya, Ben-i Amr b. Avf'ın evine vardılar."⁵²

Esmâ ve beraberindekiler üç gece beklemelerine rağmen Peygamber (s.a.v.) ve arkadaşlarından haber alamamışlardı. O an için nerede ve nasıl olduklarına dair bir bilgi yoktu. O sırada bir cin Mekke'nin aşağı taraflarından gelip yukarılarına doğru çıkıp giderken bazı beyitler terennüm etmiştir. Böylece Mekke'de bulunanlar, Peygamber (s.a.v.) ve arkadaşları hakkında bilgi sahibi olmuşlardı.⁵³

Yol güzergâhı ile alakalı ayrıca İslâm Tarihi kaynaklarında değişik rivâyetler bulunmaktadır.⁵⁴

4.3. Yolda Cereyan Eden Bazı Hadiseler

4.3.1. Surâkâ

Hz. Peygamber'in (s.a.v) Medine'ye hicreti esnasındaki mucizelerinden birisi de, onları takip edip vaat edilen ödülü alma arzusunda olan Surâkâ b. Mâlik'in atının ayaklarının kumlara batması hadisesidir. Bu olay şöyle gerçekleşmiştir "Ben Müdlic oğullarının toplantılarından birisinde oturuyorken Kureyşlilerin elçileri geldiler. Onlardan birisi gelip ayakta durup: "Ey Surâkâ! Az önce sahile doğru yönelmiş şahıslar gördüm. Muhammed ve arkadaşları olsa gerek." dedi. Surâkâ "Ben onların, aranılan kişi olduğunu anladım; fakat onlar aradıklarınız değildir. Ancak falan ve

⁵² Hâkim, *Müstedrek*, 3: 9, "Hâkim bunu Ebû Bekir Muhammed b. Kamil b. Halef el-Kâdî-Mûsa b. İshâk el-Kadî- Mesrûk b. el-Merzubân-Yahya b. Zekeriya b. Ebî Zâide- İbn İshâk-Muhammed b. Ca'fer b. ez-Zübeyr ve Muhammed b. Abdirrahman b. Abdillâh b. Hüseyin-Urve b. ez-Zübeyr-Âişe tarihi ile rivâyet etmiştir."Hâkim, hadisin Sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de buna katılmıştır. Krş. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 136-137.

⁵³ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 11; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünf*, 4: 185.

⁵⁴ Krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 232-233; İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 136.

falân'ı gördüm." dedim. Onlar da kendi aradıklarını bulmak için ayrıldılar. Surâkâ der ki: Bir müddet daha mecliste kaldıktan sonra kalkıp evime gidip içeri girdim. Hizmetçime atımı alarak tepenin arkasında beklemesini emrettim ve ben de mızrağımı aldım ve evin arka tarafından çıktım. Mızrağın alt tarafını üste, üst kısmını da aşağıya doğru tutarak atımın yanına geldim. Onların karartısını görene dek atımı süratlendirdim. Öyle ki onlar atımın ayak seslerini duyuyorlardı. (Peygamber (s.a.v.) dua etti ve Surâkâ'nın atının ayakları kuma gömüldü.)⁵⁵ O sırada yere yuvarlandım. Kalktım elimi çantama uzatıp onlara zarar verebilir miyim yoksa veremem mi diyerek oradan bir fal oku çıkarttım. Bu fal oklarından beğenmediğim ok olan -ona zarar verilemez- oku çıktı. Atıma tekrar binip oka kızıp tekrar takip etmeye başladım, o kadar ki Rasûlullah'ın okuduğu Kur'ân'ı duyabiliyordum. O bana doğru dönüp bakmadığı halde Ebû Bekir sık sık dönüp bana doğru bakıyordu. Atım, yere bileklerine kadar gömüldü. Atımı kaldırmaya zorladım at da uğraştı ama ayağını kurtarmaya muvaffak olamadı. At ayağa kalkınca ayaklarında, gökyüzüne doğru yükselen ateşsiz bir duman izi vardı."⁵⁶ Ma'mer dedi ki: Ebû Amr b. Alâ'ya "el-'Usân" nedir? diye sordum o da ateşsiz dumandır diye cevap verdi. Ma'mer dedi ki: ez-Zührî, hadisin devamında şunları dedi: Tekrar bu fal oklarından bir tane daha çektim. Yine hoşlanmadığım -ona zarar verilemez- oku çıktı. Onlara seslenerek aman diledim. Bunun üzerine durdular. Atıma binerek yanlarına geldim. Yanlarına geldiğim zaman onlara söylemediğim, ama Peygamber'in (s.a.v.) yapmak istediği şeyin gerçekleşeceği içime doğdu. Peygamber'e (s.a.v.) dedim ki: "Kavmin seni yakalayana ödül vaat etti." Daha sonra yolculuğumun sebebini ve insanların ondan ne istediklerini anlattım. Peygamber (s.a.v.) bana hitaben: Kısra'nın bileziklerinin sana takılması hususunda ne dersin? diye buyurdu. Surâka der ki: Ömer, -Kısra'nın ülkesi fetih edilip- Kısra'nın bilezikleri, tacı ve tahtı kendisine getirildiğinde beni yanına çağırdı ve Kısra'nın bileziklerini koluma taktı.⁵⁷

⁵⁵ Müslim, *Sahîh*, "Eşribe, 91.

⁵⁶ Müslim, *Sahîh*, "Zühd", 75, Ahmed, *Müsned*, 1: 3; Hadisin senedi: Abdullah- Ahmed b. Hanbel-Amr b. Muhammed Ebû Saîd el-'Ankarî- İsrâîl-Ebû İshaâk- Berâ, şeklindedir. Krş. Beyhakî, *Delâil*, 2: 487; Beyhakî'nin senedi şu şekildedir: "Abdullah- Ebû'l-Hasen, Muhammed b. Abdillâh- Muhammed b. İshâk- Muhammed b. Yahya- Ebû Salih- el-Leys- Âkîl- İbn Şihab- Abdurrahman b. Mâlik (Surâkâ'nın yeğeni)- babası Mâlik- Surâkâ." ve Abdurrezzâk b. Hemâm'ın Musannef'in daki rivâyetlerde görüldüğü gibi, Surâkâ'nın atının ayaklarının batması ve onun Peygamber'den (s.a.v.) emân dilemesi vardır. Bir farkla ki *Musannef*'te "At ayağa kalkınca ayaklarında, gök yüzüne doğru yükselen bir duman izi vardı." ziyadesi vardır. Beyhakî'nin rivâyetinde de bu kısım vardır. Krş. İbn Hişâm, *Siyer*, 2: 134, Bu rivâyetin senedi: İbn İshâk- ez-Zührî- Abdurrahman b. Mâlik b. Cü'sum- Mâlik b. Cü'sum- Surâkâ b. Mâlik b. Cü'sum der. Görüldüğü gibi Surâkâ ile alakalı rivâyetler bu kanaldan gelmektedir.

⁵⁷ Krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 188; İbn Abdi'l-Berr, *Istiâb*, 2: 581, İbn Abdi'l-Berr; Süfyan b. Uyeyne- Ebû Mûsa- el-Hasen tariki ile bu haberi rivâyet eder.

Onlara yolda yemeleri için azık teklif ettim. Bizi gördüğünü gizli tut, dediler ve benden bir şey almadılar. Ben Peygamber'den (s.a.v.) benim için yazılmış bir emân istedim. O, Âmir b. Führeyre'ye⁵⁸ benim için yazmasını emretti, o da bir deri parçasına yazdı ve daha sonra yollarına devam ettiler."⁵⁹ Surâkâ daha sonra bunu aldı ok çantasına koydu. Geri döndüm ve olanlarla ilgili kimseye bir şey anlatmadım. Surâkâ'nın eli boş olarak döndüğünü gören Ebû Cehil onu kötölemeye başladı. Bunun üzerine Sürâkâ:

"Ey Hakem'in babası sen atımın ayağının kuma gömüldüğü an görseydin, hiç şüphe etmez ve Onun delilli bir peygamber olduğunu anlardın. Sana düşen, kavmini Ona karşı kıskırtmak değil, onlara engel olmaktır. Muhakkak ki Onun duyurmak ve yaymak istediği şeyin gelişeceğini görmekteyim, şüphesiz bütün halk Ona karşı olmayı değil, barışık olmayı isteyecektir."⁶⁰

Bu suskunluğum Mekke'nin fethine kadar devam etti. Mekke'nin fethinden sonra Huneyn ve Taif seferlerinden sonra yanımda bana verilen emânla birlikte Peygamber'i (s.a.v.) karşılamak üzere gittim. Ona Cîrâne'de rastladım. Surâkâ dedi ki: Ensâr süvarilerinden oluşmuş bir süvari birliğine girdim. Onlar beni mızraklarıyla dürterek uzaklaş, uzaklaş, ne istiyorsun? diyorlardı. Ben Peygamber'in (s.a.v.) yanına yaklaştım. O devenin üzerinde idi. Eğin üzerindeki mahfelden onun beyaz bacağı çıkmıştı. Ben onu görür gibiyim. Ona elimle yazıyı uzattım. Peygamber (s.a.v.) buyurdular ki: "Bugün vefâ ve yardım günüdür!" Bunun üzerine yanına yaklaştım ve Müslüman oldum, dedi.⁶¹

4.3.2. Yolda Çobana Rastlamaları

"Berâ b. el-Âzib şöyle der: Ebû Bekir, babam evde iken yanına geldi. Ondan 13 dirhem'e⁶² deve semeri satın aldı. Sonra Âzib'e dedi ki: Oğlunu

⁵⁸ Peygamber'in (s.a.v.) emân yazması için emrettiği kişi hakkında Ahmed, *Müsned*, 4: 176, Buhârî ve Abdurrezzâk Âmir b. Fuheyra derken, İbn Hişâm'da Ebû Bekir olduğu rivâyet edilmektedir. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 135.

⁵⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, 5: 392-394, rivayetin senedi: "Ma'mer- ez-Zührî- Abdurrahman b. Mâlik el-Müdlîcî (Surâkâ'nın yeğeni) - Mâlik el-Müdlîcî senediyle Mâlik" şeklinde gelmektedir. Buhârî de Surâkâ'nın kıssası ile alakalı bu bölümü, İbn Şihab ez-Zührî- Abdurrahman b. Mâlik el-Müdlîcî (Surâkâ'nın yeğeni) - Mâlik el-Müdlîcî, tariki ile rivâyet etmiştir. Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 124; krş. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Yamurî, *Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, nşr. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414), 1: 302, Hâkim, Surâkâ kıssasını Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. İshâk el-İsbehânî- el-Hasen b. el-Cehm b. Cebele el-Yemenî- Mûsa b. el-Müşavir- Abdullah b. Muaz el-Sa'anî- Ma'mer b. Râşid- Zührî Abdurrahman b. Mâlik el-Müdlîcî- Surâkâ kanalı ile rivâyet eder. Hâkim, hadis hakkında -sahih- demiş, Zehebî de buna muvafakat etmiştir. bk. Hâkim, *Müstedrek*, 3: 7.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 135.

⁶¹ Krş. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 135; es-Süheylî, *er-Ravdu'l-ünf*, 4: 188.

⁶² Ahmed, *Müsned*, 1: 2.

benimle beraber gönder de onu benim eve kadar taşımama yardım etsin. Âzib dedi ki: Onu taşı! Ben de onu taşıdım. Babam da onunla beraber sat-tığının parasını almak için çıktı. Babam, Ebû Bekir'e Peygamber (s.a.v.) beraber gece yolculuğunuz nasıl oldu? diye sordu. Ebû Bekir: Geceleyin yola çıktık. Gece ve gündüz geçti ve öğle vaktine ulaştık. Öğle vaktinin en sıcak zamanıydı. Öğle vakti bir gölgelik görebilir miyim diye etrafıma bakındım. Birden gölgesi olan bir kaya gördüm ve ona doğru ilerledim. Orayı ellerimle düzelttim ve yere kürklü bir deri serdim. Sonra Peygam-ber'e (s.a.v.): Yat uyu yâ Rasûlullah, ben seni -düşmanlardan -kollarım, dedim. Sonra ihtiyaçlarımızı isteyecek bir kimseyi görebilir miyim diye-rek etrafıma baktım. O sırada gölgelenmek için bizim bulunduğumuz ka-yaya doğru sürüsüyle gelmekte olan bir çoban gördüm. Ona sen kimsin? diye sordum. O da Mekkeliyim dedi. İsmi söyleyince onu tanıdım. Ona koyunlarında süt var mı? diye sordum. O da evet, vardır dedi. Sağayım mı? diye sordum. O da sağabilirsin dedi. Ona bir tanesini getirmesini söyle-dim. O keçiyi yanıma getirdi ve bağladı. Ona memesini toprak ve diğer pisliklerden arındır dedim. Çoban bunu yaptıktan sonra yanımda bulu-nan bir kaba az bir şey sağdım. Peygamber'in (s.a.v.), abdest aldığı ve su-yunu içmekte kullandığı ağzında bir bez parçası bulunan su kabına da Peygamber (s.a.v.) için bolca sağdım. Daha sonra bunu alıp Peygamber'in (s.a.v.) yanına geldim ama onu uyandırmayı hoş görmedim. Uyanıncaya kadar ayakta durup bekledim. Süte soğuması için soğuyana dek bir mik-tar su karıştırdım. Sonra Yâ Rasûlullah bu süttten iç, dedim. Doyuncaya dek içti. Sonra "Yolculuk vakti geldi mi?" diye sordu. Ben evet, dedim. Sonra Peygamber (s.a.v.): 'Güneş battıktan sonra yolumuza devam ede-lim.'⁶³ buyurdular." Yolda cereyan eden bu hadise, daha farklı bir şekilde de rivâyet edilmektedir. Yukarıdaki rivâyette Peygamber (s.a.v.), uyurken olay gelişmekte iken, vereceğimiz aşağıdaki rivâyette ise Peygamber (s.a.v.) bizzat olayda bulunmakta, kendisi hayvanı sağmaktadır. Rivayet-ler arasındaki farkı görebilmek için kıssayı olduğu gibi veriyoruz. Rivayet şu şekildedir:

"Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir gizlenmiş bir şekilde yola koyul-muşlarken yolda sürü otlatan bir çobana rastladılar. Ondandır içmek için süt istediler. Çoban yanımda şu keçiden başka süt verecek hayvan yok. Kış başında hamile idi yavrusunu attı, sütü de kalmadı dedi. Peygamber

⁶³ Müslim, *Sahîh*, "Zühd", 75, hadisi, "Seleme b. Şebîb- el-Hasen b. el-A'yen- Zuheyr- Ebû İshâk" senediyle rivâyet eder." Hadisin devamında Surâkâ ile olan kısım anlatılmaktadır; krş. Beyhakî, *Delâil*, 2: 483-484; İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 372-373; Ayrıca bk. Müslim, *Sahîh*, "Eşribe", 90, 91. Ancak burada Mekke-Medine arasında yolda Ebû Bekir'in süt sağdığı, Peygamber'in (s.a.v.) de bu sütü içtiğinden başka bir izah yoktur.

(s.a.v.) 'Bana o hayvanı getirsene!' dedi. Çoban keçiyi getirince, Peygamber (s.a.v.), keçinin memelerini sıvazlayıp dua etti ve süt geldi. Ebû Bekir bir kap getirdi ve Peygamber (s.a.v.) sağdı. Önce Ebû Bekir içti. Bir daha sağdı çoban içti sonra bir daha sağdı ve kendileri içtiler. Çoban 'Sen kimsin? Ben senin gibi birisini görmedim', dedi. Peygamber (s.a.v.) 'Beni gördüğünü saklarsan sana kim olduğumu söylerim' dedi. Çoban: 'Saklarım', deyince Peygamber (s.a.v.) ona ben, Allah'ın elçisi Muhammedim dedi. Bunun üzerine çoban Kureyş'in sapıttı dedikleri sensin, dedi. Peygamber (s.a.v.): 'Bu onların sözleridir.', dedi. Çoban: 'Ben şahadet ederim ki Sen peygambersin, senin getirdiğin haktır. Senin bu yaptıklarını ancak bir peygamber yapabilir. Ben, sana tabi oldum.' dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.): 'Bugün senin buna gücün yetmez. Benim başardığımı duyduğun zaman bize gel ve katıl!' dedi."⁶⁴

4.3.3. Ümmü Ma'bed'in Yanındaki Süt­süz Koyunun Süt Vermesi

Hicret esnasında yolda Ümmü Ma'bed'in çadırına bir şeyler almak için uğrarlar. Buna dair rivâyet şudur "Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ederken yanında Ebû Bekir, Ebû Bekir'in kölesi Âmir b. Führeyre ve kılavuzları Abdullah b. Uraykid el-Leysî vardı. Hicret esnasında Ümmü Ma'bed'in çadırlarının yanından geçtiler. Ümmü Ma'bed güçlülere dayanan bir kadındı. Çadırının önünde oturur sonra gelen geçene su ve yiyecek verirdi. Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir ondan hurma ve et satın almak istediler. Fakat Ümmü Ma'bed'de bunlardan hiç birisi yoktu. Ama insanlar ona ihtiyaçlarından dolayı koşmaktaydılar.

Ümmü Ma'bed dedi ki: Vallahi yanımızda satacak bir şey olsaydı size verirdik. Peygamber (s.a.v.), çadırın kenarında duran bir koyuna bakarak: 'Ey Ümmü Ma'bed bu koyun nedir?' diye sordu. O da Sürüden geri kalmış bir koyundur, dedi. Peygamber (s.a.v.): 'Onun sütü var mıdır?' diye sordu. Ümmü Ma'bed Onda güç mü var ki, diye cevap verdi. Peygamber (s.a.v.) 'Onu sağmama müsaade eder misin?' diye sordu. O da: Anam babam sana feda olsun; eğer onda süt bulabileceğini zannediyorsan sağ! diye cevap verdi. Peygamber (s.a.v.), hayvanı yanına getirtti, memelerini sıvazladı ve Allah'ın ismini zikrettikten sonra, 'Allah'ım şu koyunu bereketlendir!' diye dua etti. Duadan sonra memelerden çokça süt geldi. Daha sonra Peygamber (s.a.v.), orada bulunanlara yetecek kadar bir kap getirilmesini istedi. İçine süt sağıp doldurdu ve önce Ümmü Ma'bed kanana dek içti.

⁶⁴ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 9-10, "Ebû Bekir b. İshâk- Ebû'l-Velîd- Ubeydullah b. Eyâd b. Lakît- Eyâd b. Lakît- Kays b. en-Nu'man tariki ile şunu rivâyet eder:" Hâkim hadisin sahîh olduğunu söyler, Zehebî de bu yönde görüş belirtir. Ayrıca bk. İbn Seyyidinnâs, *Uyûn*, 1: 308; Beyhakî, *Delâil*, 2: 497.

Sonra yol arkadaşları içti ve en son kendileri içti.⁶⁵ Orada bulunanlar bir kez daha kanasıya içtiler. Peygamber (s.a.v.) ikinci kez süt sağıp kabı tekrar doldurup Ümmü Ma'bed'e bıraktılar ve daha sonra oradan ayrıldılar. Az sonra Ebû Ma'bed yorgunluktan ve zayıflıktan yürüyemez bir halde çıka geldi ve sütü görünce şaşırıp koyunlar henüz doğurmamış ve sağmal hayvan da yokken bu süt bize nereden geldi? diye sordu. Ümmü Ma'bed: Vallahi bize mübarek bir zat uğradı. Şöyle şöyle konuştu, diyerek olayı anlattı. Ebû Ma'bed: Vallahi ben onu görür gibiyim. O Kureyş'in aradığı kişidir. Ey Ümmü Ma'bed! Sen bana onu bir tarif etsene, dedi. Ümmü Ma'bed: Yüzü parlak, huyu güzel, çehresi tatlı ve mükemmeldi. Başı küçük değildi. Endamı düzgün ve ölçülü, kirpikleri uzuncaydı. Sesi tok, gözleri sürmeli ve kaşları hilaldi. Boynu uzunca, sakalı sık, konuşması tatlıydı. Sözleri açık-seçik ve net idi. Suskunken vakur, konuşurken yüce idi. Kelimeleri ipe dizilmiş gibi akıp gidiyordu. Uzaktan insanların en yumuşak huylusu, yakından bakıldığında insanların en güzeli görünüyordu. Orta boyluydu. Boyu kendisini gören gözün unutamayacağı ölçüdeydi. Kısalıkla ayıplanmazdı. İki dal arasındaki bir dal gibiydi. Kafilde bulunan üç kişiden en parlak görünümde olan o idi. Endamı en güzel olan da kendisiydi. Kendisini çevreleyip onu dinliyorlar, emrettiği zaman hemen emirlerini yerine getiriyorlardı. Kiskanılacak bir durumdaydı. Asık suratlı ve azarlayıcı değildi. Ebû Ma'bed: Vallahi bu zat, bize anlatılmış olan Kureyş'in aradığı kişidir. Ey Ümmü Ma'bed! Eğer bir fırsatını bulup görüşebilirsem arkadaşlığa kabul edilmemi kendisinden dilerim, dedi."⁶⁶

4.3.4. Yolda ez-Zübeyr İle Karşılaşmaları

Ma'mer > ez-Zührî > Urve b. ez-Zübeyr'den rivâyet ettiğine göre yolda, Medine tüccarlarından olup Şam'dan Mekke'ye doğru gitmekte olan bir kafile ve ez-Zübeyr b. el-Avvâm ile karşılaşıldı. Müslümanlar Peygamber'e (s.a.v) ve Ebû Bekir'e beyaz bir gömlek sundular. Verdiler veya giydiler de denilmiştir.⁶⁷ Temel hadis kitaplarının temas etmediği ancak siyer kitaplarının rivâyet ettiği Bureyde'nin Müslüman olmasıyla ilgili bir kısma vardır.⁶⁸

⁶⁵ "Kavmin su dağıtıcısı (sâkî) en son içer." dediler. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 230.

⁶⁶ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 10-11.

⁶⁷ Abdürrezzak, *Musanef*, 5: 395; krş. el-Ya'murî, *Uyûn*, 1: 302 Buharî'nin rivâyetini zikretmiştir. Krş. Buharî, "Menâkibu'l-Ensâr", 124, her ikisinin rivâyeti de görüldüğü gibi Urve'den gelmektedir. Buna göre hadis mürseldir. Buharî'nin hadisin üst tarafını Âişe'ye kadar ulaştırmasından dolayı o kısmı mevsuldur.

⁶⁸ Kıssa şu şekildedir: Peygamber (s.a.v.), Medine'ye yaklaştığı vakit Ebû Abdullah Bureyde el-Husayb el-Eslemî, kabilesinden 70 kişi ile Peygamber'e (s.a.v.) kavuştu. Peygamber (s.a.v.), ona: "Sen kimsin?" diye sordu. O, Ben Bureyde'yim dedi. Peygamber (s.a.v.), Ebû Bekir'e dönüp: "İşimiz kolaylaştı ve düzeldi." dedi. Peygamber (s.a.v.), Bureyde'ye: "Kimlerdensin?" diye sordu. Bureyde: Eslem kabilesindenim, dedi. Peygamber (s.a.v.), Ebû Bekir'e: "Selâmete

5. MEDİNE'YE VARİŞ

5.1. Medinelilerin Peygamber'i (s.a.v.) Karşılamaı

"Medineli Müslümanlar Peygamber'in (s.a.v) geleceğini duymuşlar her sabah kuşluk vaktinden itibaren Harre denilen mevkiye kadar gelerek öğle sıcağına kadar yolunu gözlemeye başlamışlardı. Yine bir gün uzunca bekleyip evlerine döndükleri zaman Yahudilerden birisi kendi evlerinden birisinin tepesine çıkıp ortalığı gözlemeye başladı. Birden Peygamber (s.a.v) ve arkadaşlarını beyaz giysiler içerisinde gördü. Serap onların tam olarak seçilmesine mani oluyordu. Sonunda Yahudi, istemeyerek en yüksek sesi ile: Ey Araplar! İşte beklemekte olduğunuz önderiniz, diye bağırdı. Müslümanlar hemen silahlarına sarılarak Peygamber'i (s.a.v) karşıladılar ve onu Harre denilen yere getirdiler. Peygamber (s.a.v), onlarla birlikte sağ tarafa doğru gitti. Beni Amr b. Avf'a kadar geldi. Vakit, Rebûlevvel ayının bir Pazartesi günü idi."⁶⁹

Peygamber (s.a.v) ve Ebû Bekir ayağa kalktı. Daha sonra Peygamber (s.a.v) sessizce oturdu. Peygamber'i (s.a.v) daha önce görmemiş olan Ensâr onun Ebû Bekir olduğunu zannetmişlerdi. Peygamber (s.a.v) o sırada güneş altında kalmıştı, Ebû Bekir yanına gelerek örtüsünü Ona gölgelik yaptı. O zaman insanlar Onun Peygamber (s.a.v) olduğunu anladılar.⁷⁰

"Peygamber (s.a.v.), Medine'ye hicret ettiği zaman Ebû Bekir de onun devesinin terkesine biniyordu. Ebû Bekir yolda Şam'a gelip gitmesinden dolayı tanınıyordu. Bir topluluğun yanından geçerlerken orada bulunanlar Ebû Bekir'e: Yanında bulunan kim? diye sordular. Ebû Bekir: Beni doğru yola iletendir, dedi."⁷¹

erdik." dedi. Peygamber (s.a.v.): "Eslem'in kimlerindensin?" diye sordu. Bureyde: Sehm oğullarıdanım, dedi. Peygamber (s.a.v.), Ebû Bekir: "Ey Ebû Bekir, okun çıktı" dedi. Bureyde, Peygamber'e (s.a.v.): Sen kimsin? diye sorunca Peygamber (s.a.v.): "Ben Abdu'l-Muttalib'in oğlu Abdullah'ın oğlu Muhammed'im ve Allah'ın elçisiyim." dedi ve onu İslâm'a davet etti. Bureyde ve beraberindekiler Müslüman oldular. Bureyde: Allah'a hamd olsun ki Sehm oğulları zorla değil, isteyerek Müslüman oldu, dedi. Sabah olunca Bureyde, Peygamber (s.a.v.): Medine'ye yanında sancak olmadan girme, dedi ve sarığını çıkardı mızrağının ucuna bağladı. Medine'ye girene kadar Peygamber (s.a.v.), önünde onu taşıyarak yürüdü. Beyhakî, *Delâil*, 2: 221.

Belazurî'de ise biraz daha ayrıntı vardır. Buna göre, Bureyde yanlarında bulunan az bir sütü Peygamber'e (s.a.v.) takdim etti. Bu sütü Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir içti. Bureyde hayvanlarının az sütü olmasından şikâyetle bulununca Peygamber (s.a.v.) onlara bereket duası yaptı. Belâzurî, *Eşraf*, 1: 309.

⁶⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 137, Pazartesi günü güneşin tepe noktasından az meylettiği Duhâ vaktinde Kuba'ya geldiler, demektedir.

⁷⁰ Beyhakî, *Delâil*, 2: 221

⁷¹ Ahmed, *Müsned*, 3: 122, "Ahmed b. Hanbel, Abdullah -Ahmed b. Hanbel- Yezid b. Harun-Hammâd b. Seleme- Sabit el-Bunânî- Enes tariki ile rivâyet eder."

Peygamber (s.a.v), Beni Amr b. Avf'ın yanında yaklaşık on küsür gece kaldı ve orada temeli takva olan bir mescid inşa etti ve orada namaz kıldı. Sonra devesine binen Peygamber (s.a.v) yoluna devam etmeye başladı. İnsanlar da Onun yanında yürümeye başladı. Bu sırada Medine'de Allah'ın peygamberi geldi, Allah'ın peygamberi geldi, denildi. Artık herkes yükseklere çıkıp Ona bakıyor ve Allah'ın peygamberi geldi, Allah'ın peygamberi geldi, diyerek sevinç gösterileri yapıyorlardı.⁷² Bu durum Medine'deki Mescid-i Nebevi'de devesinin çökmesine dek devam etti. Peygamber (s.a.v) orada o gün müslümanlardan bir grupla namaz kıldı. Bu yer; Beni Neccâr'dan, Ebû Ümâme Es'ad b. Züreme'nin himayesinde, yetim iki çocuk olan, Sehl ve Suheyl denen iki kardeşe ait, hurma kurutulan bir yerdi. Peygamber (s.a.v), devesi oraya çöktüğü zaman: "İnşâallah burası menzil", dedi. Bu sevinç içerisinde ilerleyen Peygamber (s.a.v.), Ebû Eyyûb'un evine gitti. Orada Peygamber (s.a.v.), aile fertlerine bazı sözler söylüyordu. Tam bu sırada onun konuşmasını Abdullah b. Selâm duydu. Kendisi o esnada ailesine ait olan hurmalıkta hurma toplamakta idi. Hemen onlar için toplamakta olduğu hurmaları bıraktı. Biraz hurma ile Peygamber'in (s.a.v.) yanına geldi. Allah Rasûlünün sözlerini işitti. Sonra ailesinin yanına döndü. Allah Rasûlünü, devesinden indikten sonra akrabalarımızın evlerinden hangisinin evi daha yakındır? diye sordu. Neccâr oğullarından Ebû Eyyûb: "Ey Allah'ın Peygamberi, benim evim yakındır! İşte evim şudur ve kapısı da budur, diye gösterdi. Peygamber (s.a.v.)"Öyleyse bizim için istirahat edecek yer hazırla!" buyurdu. Ebû Eyyûb eve gidip geldi ve Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir'e hitaben Allah'ın bereketi üzerinize olsun! İkiniz de kalkıp buyurunuz! dedi. Allah'ın Peygamberi Ebû Eyyûb'un evine gelince, Abdullah b. Selâm geldi ve şehâdet ederim ki sen, Allah'ın Rasûlüsün ve hiç şüphesiz Sen hakkı getirdin. Yahudiler benim kendilerinin efendisi ve efendilerinin oğlu olduğumu bilirler. Onları çağır da onlar benim müslüman olduğumu bilmeden önce, beni onlardan sor. Çünkü Yahudiler, eğer benim müslüman olduğumu bilirlerse hakımda bende olmayan şeyleri söyleyip iftira ederler. Bunun üzerine Allah Rasûlü onu bir tarafa gizledikten sonra Yahudilere haber gönderip çağırdı. Yahudiler yanlarına geldiklerinde, Rasûlullah "Ey Yahudi cemaati! Size yazıklar olsun, Allah'tan korkun. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki sizler benim Allah'ın hak rasûlü olduğumu ve benim hak dini getirmiş olduğumu muhakkak bilmektesiniz. O halde müslüman olunuz!" buyurdu. Yahudiler, biz senin peygamber olduğuna bilmiyoruz, dediler. Bu sözü Peygamber'e üç defa tekrar ettiler. Daha sonra Peygam-

⁷² Buharî, "Menâkibu'l Ensâr", 45.

ber onlara: “Sizin içinizde Abdullah b. Selâm diye birisi vardır. Nasıl birisidir?” diye sordu. Yahudiler: O bizim efendimiz ve efendimizin oğludur, dediler. Peygamber (s.a.v.): “Abdullah b. Selâm müslüman olursa siz ne dersiniz?” deyince Yahudiler: Haşa, Abdullah b. Selâm hiçbir zaman müslüman olmaz, dediler. Peygamber (s.a.v.), yine: “Abdullah b. Selâm müslüman olursa siz ne dersiniz?” deyince Yahudiler: Haşa, Abdullah b. Selâm hiçbir zaman Müslüman olmaz, dediler. Peygamber (s.a.v.) üçüncü defa “Abdullah b. Selâm Müslüman olursa siz ne dersiniz?” deyince Yahudiler: Hâşa, Abdullah b. Selâm hiçbir zaman müslüman olmaz, dediler. Bu sefer Peygamber (s.a.v.), Abdullah b. Selâm’a hitaben: “Ey İbn Selâm, bulunduğu yerden bunların önüne çık!” buyurdu. Abdullah saklı bulunduğu yerden çıkarak ey Yahudi cemaati! Allah’tan korkun! Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin olsun ki sizler onun, Allah’ın Rasûlü olduğunu ve onun hak din getirdiğini hiç şüphesiz bilmektesiniz, dedi. Yahudiler de ona: Sen yalan söylüyorsun, dediler. Bu çelişkili sözler üzerine Rasûlullah (s.a.v.), Yahudileri huzurundan kovdu.”⁷³

“Bu konuşmadan sonra hurma kurutma yeri olarak kullanılan bu yeri mescid yapmak için sahibi olan iki çocuğu yanına çağırdı ve onlarla pazarlık yaptı. Ancak o iki çocuk: Yâ Rasûlullah! Biz burayı size hibe ettik, dediler. Fakat Peygamber (s.a.v), orayı hibe olarak kabul etmedi ve onlardan satın alarak mescid inşa etti. İnşaat esnasında çalışanlarla bitlikte eteğinde kerpiç taşıdı ve şöyle diyordu:

“Ey Rabbimiz, bu taşıdığımız, Hayber hamûlesi değil.

Bu ondan daha hayırlı ve daha temizdir.

Peygamber (s.a.v) yine:

Allahım, gerçek ücret âhîret ücretidir.

Ensâr ve Muhacirlere rahmet et!”

Peygamber (s.a.v), ismini bilmediğim Müslümanlardan birisinin şiirine benzeterek bunu söylemiştir. Bana; bu beyitlerden başka Peygamber’in (s.a.v) birisinin şiirine tam olarak benzeterek şiir söylediğine dair hadis ulaşmadı. Ancak Peygamber (s.a.v), mescidin inşasında çalışanları sevke getirmek için şiir okumuştur.”⁷⁴

⁷³ Buharî, “Menâkibu’l-Ensâr”, 45.

⁷⁴ Ebû Bekir Abdirrezzak, *Musannef*, 5: 395; Zubeyr ile karşılaşmaları ve Yahudi’nin Medinelilere seslenmesi için bk. Hâkim, *Müstedrek*, 3: 12, el-Ya’murî, *Uyûn*, 1: 302-303.

6. SİYER VE HADİS ESERLERİNDEKİ HABERLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

6.1. Müşriklerin Tuzağının Peygamber'e (s.a.v.) Haber Verilmesi İle Alakalı Rivâyet

Yukarıda müşriklerin tuzağı ile alakalı rivayeti ilgili yerde vermiştik. Hadis kaynaklarında olmayan başka bir rivayette şudur: “Müşrikler Peygamber’i (s.a.v.) hapsedmek, öldürmek veya Mekke’den çıkarmak istedikleri vakit amcası Ebû Talib: Müşriklerin sana ne yapacaklarını biliyor musun? sorusuna Peygamber (s.a.v.): “Beni hapsedmek, öldürmek veya Mekke’den sürmek istiyorlar” diye cevap verince Ebû Talib: Bunu sana kim haber verdi? diye sorunca Peygamber (s.a.v.): “Rabbim diye cevap verir.”⁷⁵ İslam Tarihi kaynaklarında gelen bu rivayet Ebû Tâlib’in hicretten üç sene önce ölmesinden dolayı asılsızdır. Bu olayı Peygamber’in (s.a.v.) amcasının kızının haber verdiğiğine dair rivayet ise hem seneden hem de metnen daha sağlam bir rivayettir. Gerek Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde gerekse Abdurrezzâk’ın *Musannef*’inde -ittelea aleyhi Rabbihi- ifadesinden İslam dininin geleceği açısından çok önem arzeden bir olayın Cibrîl tarafından bildirildiği izlenimi uyanmaktadır. Bu düşüncemizi ayrıca Peygamber’in (s.a.v.) hicret için Rabbinden izin beklediğine dair rivayetler de desteklemektedir. Ayrıca İbn Sa’d’ın rivayetinde yer alan Ümmü Bekir b. el-Musavvir hakkında da ilgili eserlerde bir bilgi yoktur. Her ne kadar hadis edebiyatında olmasa da siyer kitaplarında geçen şeytanın Necid’li bir adam kılığında gelip toplantıya katılması şeklindeki rivayetin de⁷⁶ aslı olmadığı bellidir. Çünkü kim onun şeytan olduğunu anladı? Eğer biliniyorsa niçin müdahale edilmedi, yok bilinmiyorsa sonra bu şahısın şeytan olduğu nasıl anlaşıldı? Yine böylesine önemli bir toplantıya hangi sıfatla katıldığı gibi sorular cevapsız kalmaktadır.

6.2. Peygamber’in (s.a.v.) Evinin Kuşatılması İle İlgili Rivâyetler:

Abdurrezzâk (ö. 211/826) ve Buharî’nin rivâyetlerinde müşriklerin evi kuşatması ve orada gelişen olaylar hakkında bilgi verilmemesine karşın İbn Sa’d evin kuşatılması ve buna dair gelişmeleri şu şekilde rivâyet eder. “... Peygamber (s.a.v.) dışarı çıktı. Müşrikler kapının önünde oturuyorlardı. Peygamber (s.a.v.) yerden almış olduğu bir avuç toprağı başlarına serpti ve o esnada da -Yasin!- süresini “*em lem tünzirhum lâ yû’minûn*”, âyetine kadar okudu ve aralarından geçip gitti. Oradan geçmekte olan birisi onlara “Siz burada ne bekliyorsunuz?” diye sordu. Onlar da Muhammed’i, diye cevap verdiler. O vakit şahıs Allah sizleri muvaffak

⁷⁵ Salihî, *Sübülü’l-hüdâ*, 2: 234.

⁷⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126.

etmesin ve elinizi boşa çıkarsın! dedi. O sizlerin aranızdan geçip gitti ve başınıza da toprak saçtı, dedi. Bunun üzerine vallahi biz onu hiç görmedik, dediler ve daha sonra başlarına serpilmiş toprağı silkelediler. Böyle yapanlar; Ebû Cehl, el-Hakem b. Ebi'l-As, Ukbe b. Ebî Muayt, en-Nadr b. el-Haris, Ümeyye b. Halef, İbnü'l-Gaytala, Zem'a b. el-Esved, Tuayme b. Adiy, Ebû Leheb, Übeyy b. Halef, Nübeyh b. el-Haccac, Münebbih b. el-Haccac'dı. Onlar bu şekilde sabahladılar. Ali yataktan kalktı. Ona Peygamber'i (s.a.v.) sordular o da bir şey bilmiyorum, diye karşılık verdi. Peygamber (s.a.v.) ise Ebû Bekir'in evine gitti orada geceledi. Daha sonra Ebû Bekir ile birlikte Sevr mağarasına gittiler ve girdiler."⁷⁷ Burada İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) temas etmediği, ancak İbn İshâk'ın (ö. 151/765)⁷⁸ biraz daha detayla verdiği bir bilgi dikkat çekmektedir. Rivâyet şöyledir: "Ebû Cehl, Peygamber'in (s.a.v.) kapısının önünde toplanan müşriklere: "Muhammed'in iddiasına göre sizler ona tabi olur, Müslüman olursanız, Arab olan ve olmayanlara hükmedecekmışsınız! Öldükten sonra diriltilecek, Ürdün bahçeleri gibi bahçelere kavuşacaktıymışsınız. Eğer dediklerini yapmazsanız, öldürülüp ölümden sonra tekrar diriltilip sizler için hazırlanmış cehennemde yanacaktıymışsınız!" dedi. O sırada kapıya çıkan Peygamber (s.a.v.) Ebû Cehl'e hitâben: "Evet bunları söyleyen benim. Cehenneme girip yanacak olanlardan birisi de sensin." dedi."⁷⁹ İbn İshâk'ın bu rivayetin senedinde Yezîd b. Ebî Ziyâd isimli bir râvî bulunmaktadır. Hakkında Buhârî: "Münkerü'l-hadis",⁸⁰ Tirmizî: "Daifu'l-hadis",⁸¹ Nesâî: "Metrûku'l-hadis"⁸² derken⁸³ Ebû Hâtim: "Münkerü'l-hadis, daifu'l-hadis, zâhibu'l-hadis",⁸⁴ sanki hadisi mevzu gibidir."⁸⁵ diyerek tenkit etmişlerdir.

⁷⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 228.

⁷⁸ Krş. İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 362.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 362.

⁸⁰ Münkerü'l-hadis: Zehebî ve Sehavî'ye göre cerhin 5. Irakî'ye göre 4. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir şiga. Böyle bir ravinin hadisleri itibar için alınır. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 112.

⁸¹ Daifu'l-hadis: Zehebî'ye göre cerhin 5. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir şiga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis itibar için alınır. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 163.

⁸² Metrûku'l-hadis: Metrûk ravi manasında kullanılır (Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 99).

⁸³ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib* (Haydar-Abâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Mearifi'n-Nizamiye, 1327), 11: 330-331.

⁸⁴ Zâhibu'l-hadis: Zehebî ve Sehavî'ye göre cerhin 3., Irakî'ye göre 2. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir şiga. Böyle bir ravinin hadisi hiçbir suretle alınmaz (Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 162).

⁸⁵ Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952), 9: 263.

6.3. Müşriklerin Evi Kuşatma Vakti İle İlgili Rivâyetler

Hadis kaynaklarında, müşriklerin Peygamber'in (s.a.v.) evini ne zaman kuşattıklarına dair bir bilgi yoktur. Buna dair bilgiler İslâm Tarihi kaynaklarında yer almaktadır. İbn İshâk, akşamdan sonra olduğunu "... geceden bir miktar geçince kapısının önünde toplanıp evi gözetmeye başladılar." ifadeleriyle belirtmektedir.⁸⁶ Müşriklerin Peygamber'in (s.a.v.) evini gündüzün kuşatmalarının zor olduğu şüphesizdir. Çünkü müşriklerin ileri gelenlerinin, Peygamber'in (s.a.v.) evinin önünde toplanmaları, diğer Müslümanların dikkatini çekip Hâşimoğullarına haber vermelerine sebep olabilir. Siyer kaynaklarına göre, müşrikler için gizli olması için Dârünnedve'deki toplantıya Hâşim Oğullarından, Ebû Leheb'ten başka kimseyi almamışlardı. Bundan dolayı müşriklerin evi akşamdan önce kuşatmaları muhal görülmektedir.

6.4. Peygamber'in (s.a.v.) Evden Hicret İçin Ne Zaman Ayrıldığına Dair Çelişkili Rivâyetler

Bu konuda gelen rivayetleri iki ana başlık altında toplayabiliriz. Bunlar:

Birinci İhtimal: Peygamber (s.a.v.) öğle sıcağında hiç alışık olunmayan bir saatte Ebû Bekir'in evine gitti. Hicretle ilgili yol hazırlıkları derhal yapıldı ve hemen yola çıkıldı. Buharî ve Abdurrezzâk'tan gelen rivayetler bu yöndedir. Buharî'nin rivâyetlerinde konuyla ilgili haber; "Âişe dedi ki: Onlar için hızlı bir şekilde yolluk hazırladık. Onlar için bir dağarcığa yiyecek hazırladık. Esmâ bintu Ebî Bekir kuşağını kopardı ve onunla dağarcığın ağzını bağladı. Bundan dolayıdır ki Esmâ; zâtu'n-nıtakeyn, olarak isimlendirilmiştir. Daha sonra Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir, Sevr denilen mağaranın bulunduğu dağa ulaşmışlardır. Orada üç gece kalmışlardır."⁸⁷ şeklinde gelmektedir.

Elimizdeki haberlerden Cibril'in Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müşriklerin almış olduğu kararı nerede ve ne zaman bildirdiğine dair kesin bir bilgi yoktur. Şayet Cibril kendisine durumu kendisine ilettiği zaman evinde değilse o vakit evine gidip Ali'ye gerekli bilgileri ve yapacağı şeyleri söyledikten sonra doğruca Ebû Bekir'in evine gitti. Buna göre;

a- Öğlenin kan sıcağında gerçekleşmiş ve gerekli yol hazırlıkları yapıldıktan sonra geceyi beklemeden hemen yola çıkmıştır.

b- Ya da hemen yola çıkılmayıp Ebû Bekir'in evinde geceye kadar istirahat edilip daha sonra yola çıkmıştır.

⁸⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126-127; krş. İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 361.

⁸⁷ Buharî, "Menâkibu'l-Ensâr", 45.

Her iki ihtimalde de müşrikler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evini kuşattıkları vakit o hiçbir zaman evinde bulunmamaktaydı. Peygamber'in (s.a.v.) alışık olunmayan bir vakitte Ebû Bekir'in evine gittiği hususunda hem hadis hem de siyer kitapları ittifak halindedirler. Müşriklerin evini kuşatmalarına dair rivayetler ise tamamen siyer kitaplarında gelmektedir.⁸⁸

İkinci İhtimal: Peygamber (s.a.v.) Cibril kendisine durumu iletince sevinçle Ebû Bekir'e gelip yol hazırlıkları hakkında konuşulduktan sonra kendi evine dönmüştür. Evinde Ali'yle görüşüp durumu ona haber vermiştir. Peygamber (s.a.v.) akşamdan sonra bir vakitte evini terk edip Ebû Bekir'in evine gelip ve geceye kadar da istirahat edildikten sonra gündüzün hazırlanan yol azıklarını yanlarına alıp hicret için evi geceleyin terk ettiler. İbn Sa'd'taki rivâyet bu şekildedir.⁸⁹ Buharî ve Abdurrezzâk'ın rivâyetlerinde Peygamber'in (s.a.v.) evine, Ebû Bekir'in evinden ayrılıp döndüğüne dair açık bir ifade yoktur. Bu İbn Sa'd'taki rivayet için de geçerlidir. Ancak İbn Sa'd'ın rivayetinde satır aralarında "... Peygamber (s.a.v.) kapının önüne çıktığında Müşrikleri kapının önünde oturuyor buldu. Bir avuç toprak aldı."⁹⁰ şeklinde gelen ifadelerden Peygamber'in (s.a.v.) evine tekrar döndüğüne dair ip uçları bulabilmekteyiz. Bir diğer siyer âlimi İbn İshâk'ta⁹¹ da buna dair ifadeler yer almaktadır.⁹² Bu konuda hadis ve siyer kitaplarında gelen rivayetler topluca değerlendirildiği vakit; Buharî ve Abdurrezzâk'ın rivâyetlerinde gelen yol hazırlıkları, geceleyin yapılacak olan hicret için, günün bu saatinde yapılmış olduğu düşünülebilir. Peygamber'in (s.a.v.), Abdurrezzâk ve İbn Sa'd rivâyetinde geldiği üzere Ali'ye yatağında o gece yatması için emir vermesi Peygamber'in (s.a.v.) Ebû Bekir'in evinden tekrar evine döndüğü düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bu takdirde oradan geçmekte olan bir müşrik: "Siz burada ne bekliyorsunuz? diye sordu. Onlar da: Muhammed'i, diye cevap verdiler. O vakit şahıs: Allah sizleri umduğunuza erdirmesin ve elinizi boşa çıkarınsın! dedi. O sizlerin aranızdan geçip gitti ve başınıza da toprak saçtı, dedi."⁹³ ifadelerinin bir anlamı olabilir. Beyhakî'nin Ebû Abdillah-Ebû Bekir- Ahmed b. İshâk- Mûsa b. el-Hasen- b. 'İbâd- Affan b. Müslimes-Sırrî b. Yahya- Muhammed b. Sirîn tariki ile yapmış olduğu rivâyette hicretin gece olduğuna dair "Rasûlullah (s.a.v.) Ebû Bekir ile birlikte gece

⁸⁸ Bk. İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 360.

⁸⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 52.

⁹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 52.

⁹¹ Bk. İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 363.

⁹² İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126.

⁹³ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126-127.

yola çıktılar ve mağaraya vardılar.” şeklinde açık ifadeler vardır.⁹⁴ Bu rivâyeti ayrıca başka bir senetle de rivâyet etmiştir.⁹⁵ Bu takdirde bu bilgilerin Buharî’ye ulaşmadığı düşünülebilir.

6.5. Develerin Satın Alınması ve Esmâ’nın Yolluk Hazırlaması İle Alakalı Rivâyet

Buharî ve Abdurrezzâk’da Peygamber’in (s.a.v.) yolculuk için bineceği deveyi satın almakla ilgili konuşma ile Esmâ’nın yollukların ağzını bağlaması, Ebû Bekir’in evinde cereyan ederken⁹⁶ İbn Hişâm’ın, İbn İshâk’tan yapmış olduğu rivâyette olayın Sevr mağarasından çıkış esnasında olduğu rivâyet edilmektedir.⁹⁷ Ancak dikkatlice bakıldığı zaman bu konuşmaların mağaranın önünde yapılması mümkün değildir. Çünkü gizlice gitmekte olan birilerinin dar zamanda böyle konuşması muhal gözükmemektedir. Esmâ’nın dağarcıkları mağaranın önünde bağlaması yine imkânsız görülmektedir. Çünkü uzun yol hazırlığı için hazırlanan tahminimiz ağırca da olan dağarcığı bağlamaksızın mağaranın yanına nasıl getirdi? sorusu cevapsız kalmaktadır. Şayet bir binekle getirdiği düşünülse Mekke’den nasıl çıktığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Bundan dolayı bu olayların Ebû Bekir’in evinde cereyan ettiklerini söyleyebiliriz.

6.6. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Evden Çıkış Şekli İle İlgili Rivâyetler

Hadis kitaplarında Peygamber’in (s.a.v.) evden çıkış şeklinden ziyade, “Evden çıktı ve dağdaki mağaraya Ebû Bekir ile gitti.” şeklinde bilgiler varken⁹⁸ siyer kitaplarında bu konuda değişik bilgiler yer almaktadır. Mesela, İbn Mende ve başkaları bu konuyla alakalı olarak: “Peygamber’in (s.a.v.) cariyesi Mâriye, hicret gecesi Peygamber (s.a.v.), duvardan aşırıp gitmesi için başını önüne eğdi. Bu şekilde duvarın üstüne çıkan Peygamber (s.a.v.), böylece müşriklerden kaçmış oldu.”⁹⁹ şeklindeki rivâyetiyle, Peygamber’in (s.a.v.) duvardan kaçtığını söylerken, diğer siyer kitapları onun, müşriklerin üzerine toprak serptikten sonra gittiği, şeklindeki rivâyet¹⁰⁰ birbiriyle çelişmektedir. Bu problem, siyer kaynaklarının kendi iç meselesi olmakla beraber “... toprak serpti ve gitti.” şeklindeki haberler, İbn Mende ve başkalarının Mariye’den yapmış olduğu bu rivâyette

⁹⁴ Beyhakî, *Delâil*, 2: 476.

⁹⁵ Beyhakî, *Delâil*, 2: 477.

⁹⁶ Buharî, “Menâkıb”, 45, Abdurrezzâk, *Musannef*, 5: 396.

⁹⁷ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126.

⁹⁸ Abdurrezzâk, *Musannef*, 5: 396.

⁹⁹ Sâlihî, *Sübülü’l-Hüdâ*, 3: 234.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 126.

meçhûl kişilerin bulunmasından dolayı daha sağlamdır. Ayrıca Mariye'nin Medîne'ye hicretten sonra Mısır'dan geldiği de düşünülürse¹⁰¹ bu rivayetin aslının olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

6.7. Sevr Mağarasına Doğru Gidiş

Beyhakî'nin *Delâil*'de rivayet etmiş olduğu, "O gece Peygamber (s.a.v.) yalınayak yürüdü. Yürümekten ayakları acıdı. Bu durumu görünce Ebû Bekir, Peygamber'i (s.a.v.) sırtında taşıdı. Bu şekilde zor bir şekilde mağaraya geldiler ve onu sırtından indirdi."¹⁰² şeklinde gelen habere göre Allah Rasûlü gece boyunca yalınayak yürümüştür. Kayalık bir mıntıkada yürüneceği daha önce bilinmesine ve bütün yol hazırlıklarının yapılmış olmasına rağmen ayağa giyilecek bir ayakkabı veya benzeri bir şeyin alınmamış olması manidardır. Ayrıca Ebû Bekir'in Peygamber'i (s.a.v.) ayaklarının acımasından dolayı sırtında taşıması hadisesi ise olsa olsa bir mik-tardır. Yoksa bütün bir gece veya uzun bir zaman dilimi olmasa gerek.

6.8. Mağarada Gelişen Olaylar

Abdurrezzâk ve Hâkim, bir örümceğin mağaranın ağzına ağ ördüğüne dair rivâyetlerden başka herhangi bir gelişmeden bahsetmezlerken tabakât, siyer ve delâilu'n-nübüvve türü kitaplar yabanî güvercinin yuva yapması, ağacın bitmesi gibi çok değişik olayları rivâyet etmektedirler. Mağara ilgili rivâyetlerin tamamı, Ebû Mus'ab el-Mekkî'den rivâyet edilmektedir. Senette bulunan Avn b. Amr el-Kaysî, münkeru'l-hadis ve meçhul birisidir. Ebû Mus'ab ise meçhûl birisidir. Bundan dolayı bu haberlerin sıhhatinin sağlam olmadığı görüşü ağırlık kazanmaktadır.¹⁰³

Mağarada ne yediklerine dair Ahmed b. Hanbel'in rivayet etmiş olduğu "Ebû Bekir ile beraber mağarada birkaç gün kaldık. Yanımızda yiyecek olarak yalnızca Arak ağacının meyvesi vardı"¹⁰⁴ rivayeti, Buharî'nin *Sahîh* ve Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde gelen rivâyetlerle ters düşmektedir. Bilindiği gibi o rivâyetlerde Ebû Bekir'in kölesi Âmir onların yanında sürüyü geceletmekte ve onlarda hayvanların sütünü içmekte idiler.¹⁰⁵ Ayrıca Ahmed'in rivâyetinde mağara açıkça geçmemektedir. Bu sebepten dolayı bu rivâyetin hicrete hamledilemeyeceğini bunun başka bir kısma ile alakalı olacağını zannediyoruz.

¹⁰¹ Aynur Uraler, "Mâriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 63.

¹⁰² Beyhakî, *Delâil*, 2: 477.

¹⁰³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229; Beyhakî, *Delâil*, 2: 482.

¹⁰⁴ Ahmed, *Müsned*, 3: 487.

¹⁰⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229.

6.9. Peygamber'e (s.a.v.) Amcasının Sözleri

Müşrikler Peygamber'i (s.a.v.) hapsetmek, öldürmek veya Mekke'den çıkarmak istedikleri vakit amcası Ebû Talib: "Müşriklerin Sana ne yapacaklarını biliyor musun?" şeklindeki sorusuna, Peygamber (s.a.v.): "Beni hapsetmek, öldürmek veya Mekke'den sürmek istiyorlar." diye cevap verince Ebû Talib: "Bunu sana kim haber verdi?" diye sorunca Peygamber (s.a.v.): "Rabbim" şeklinde verdiği cevap ise asılsızdır. Çünkü müşriklerin tuzakları ile alakalı kıssa hicretten hemen öncedir ve 'Ebû Talib bu olaydan üç sene önce vefat etmiştir.'¹⁰⁶

6.10. Sürâka'ya Verilen Emanın Kim Tarafından Yazıldığı

Peygamber'in (s.a.v.) emân yazması için emrettiği kişi hakkında Ahmed¹⁰⁷, Buharî ve Abdurrezâk, Âmir b. Führeyre derken, İbn Hişâm'ın¹⁰⁸ İbn İshâk'dan yapmış olduğu rivayette, Ebû Bekir olduğu ifade edilmektedir. Buharî, Abdurrezâk ve İbn İshâk'ın rivayetlerinin ez-Zührî kanalıyla olduğu, Ebû Bekir'in Mekke'de okuma yazma bilenlerden birisi olduğu da¹⁰⁹ göz önüne alınırsa emânı yazanın Ebû Bekir olduğu daha muhtemel gözükmektedir.

6.11. Yoldaki Çobanın Kimliği

Yoldaki çobanın kimliği hakkındaki rivayeti Beyhakî "Ebû Abdillah- Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Eyüb- Muhammed b. Galib- Ebû'l-Velid- Ubeydullah b. İ'yâd b. Lakît- Kays b. en-Numan"¹¹⁰, tarikiyle rivâyet eder. Ahmed b. Hanbel ise; Abdullah- Ahmed b. Hanbel- Ebû Bekir b. Ayyaş- Âsım- Zirr- İbn Mesud tarikiyle şunu rivâyet eder: İbn Mesud dedi ki: "Mekke'de Ukbe b. Ebî Muayt'ın koyunlarını otlatıyordum. Ergenlik çağında bir gençtim. Rasûlullah ve Ebû Bekir yanıma gelmişlerdi. Müşriklerden kaçıyorlardı. Peygamber (s.a.v.): Ey delikanlı, bize içirecek sütün var mı?"¹¹¹ Bu haber, bu konuda gelen diğer rivâyetlerle çelişmektedir. Çünkü Abdullah b. Mesud hicretten önce müslüman olmuş, bu uğurda eziyetlere katlanmış ve Habeşistan'a hicret etmiş birisidir.¹¹² Yukarıdaki sözlerinden onun hicret esnasında müslüman olmuş izlenimi uyanmaktadır. Bu ise bilinen tarihi vakıya ters düşmektedir. Çobanla ilgili kıssa tamamıyla sahîh kaynaklarla örtüşmesinden dolayı *Müsned*'de gelen bu

¹⁰⁶ Sâlihî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 3: 234.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 176.

¹⁰⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 135.

¹⁰⁹ Mustafa Köylü, *İlk Dönem İslâm Eğitim Tarihi* (İstanbul: Ensar Yay., 2017), 59.

¹¹⁰ Beyhakî, *Delâil*, 2: 497.

¹¹¹ Ahmed, *Müsned*, 1: 2.

¹¹² İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesud" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 114.

farklılığın rivayet esnasında, anlatıştaki ifade bozukluğundan olduğu söylenebilir.

6.12. Bureyda Kıssası

Bureyda kıssası ile alakalı temel hadis kitaplarında bir habere rastlamadık. Belazurî'nin, "Medine'ye yaklaştıkları vakit"¹¹³ şeklinde başlayan rivâyetinden anlaşıldığına göre bu olay Kuba'dan önce gerçekleşmiş izlenimini vermektedir. Ancak hicretle ilgili rivayetleri veren Abdurrezzâk ve Buharî bu konuya hiç temas etmemektedir. Hicretin bu kısmına dair gelen haberler, İslâm tarihi kaynaklarından gelmektedir.¹¹⁴ Olayı bir bütün halinde rivayet eden İbn Sa'd'ta bu olaya temas etmemiştir.

6.13. Yolda Talha ve Zübeyr'le Karşılaşmaları

Buharî, konuyla ilgili kısmı: "Müslümanlardan deve kafilesi içinde gelmekte olan Zübeyr b. el-Avvâm'la karşılaştılar. Bu kabile Şam'dan gelmekte olan tacirlerdi. Zübeyr, Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir'e beyaz maşlahlar giydirdi." şeklinde vererek, yalnızca Zübeyr'den bahsetmekte, Talha'nın varlığından hiç bahsetmemektedir.¹¹⁵ İbn Sa'd ve siyer âlimleri ise, Zübeyr b. Avvâm'ı zikretmeyip, Talha'yı zikretmektedirler.¹¹⁶ Semhûdî ve diğerleri İbn Hacer'in "Her ikisinin de Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir'e hediyeler vermesi ihtimal dâhilindedir. Siyer kitaplarında ise Talha olduğu rivâyetleri vardır. Evla olan her iki rivâyeti cem' etmektir. İbn Ebî Şeybe'deki rivâyet bunu teyit etmektedir. Eğer bu da olmazsa Sahîh'teki rivâyet en doğru rivâyettir."¹¹⁷ ifadelerini naklederek, bir uzlaşma yoluna gittikleri gözlenmektedir.

6.14. Yahudi, Peygamber'i (s.a.v.) Nerede Gördü?

Bütün eserlerde "Yahudi'nin birisi kendi evlerinden birisinin tepesine çıkıp ortalığı gözlemeye başladı. Birden Peygamber (s.a.v.) ve arkadaşlarını beyaz giysiler içerisinde gördü. Serap onların tam olarak seçilmesine mani oluyordu. Sonunda Yahudi en yüksek sesi ile: Ey Araplar! İşte beklemekte olduğunuz önderiniz, diye bağırdı."¹¹⁸ şeklindeki rivâyette, bu Yahudi'nin gelenleri Kuba'daki evinden mi yoksa Medine'deki evinden mi gördüğüne dair bir açıklık yoktur. Ancak rivâyetlerin siyak ve sibakından Kuba'da gördüğünü anlamaktayız. Hadis ve tarihi haberler

¹¹³ Belazurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 308.

¹¹⁴ Bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 135.

¹¹⁵ Buharî, "Menâkibu'l-Ensâr", 45.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 229.

¹¹⁷ Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1: 244.

¹¹⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 98.

Kuba'nın Medine'den sayıldığı intibainı uyandırmaktadır. Böyle düşünüldüğünde haberleri Kuba'daki evinden görmüştür, şeklinde düşünmemiz gerekir. Çünkü Kuba, Medine'ye 8-10 km'dir. Bunu "... Rasûlullah, beraberindekiler ve karşılayıcılarıyla beraber Medîne'nin sağ tarafına meyledip yola koyuldu."¹¹⁹ ifadesi de desteklemektedir.

6.15. Kuba'da Kimin Evine Misafir Oldu?

Hadis kaynaklarında Peygamber (s.a.v) ve yanındakilerin Amr b. Avf'ın yanına indiklerine dair rivâyet vardır.¹²⁰ Ancak kimin evinde misafir kaldığına dair açıklayıcı bir bilgi yoktur. Beyhakî, Külsüm b. el-Hidm'e misafir olduğunu belirtir.¹²¹ Siyer âlimleri bu konuda Külsüm b. Hıdm ve Sa'd b. Hayseme arasında ihtilaf etmişlerdir. İbn İshâk (ö. 151/765)¹²², Külsüm'un evine indiğini doğrusu da budur dedikten sonra, Sa'd b. Hayseme'nin evinde de ashabıyla konuştuğu¹²³, şeklinde uzlaşmacı bir yaklaşım sergiler. İbn Sa'd da buna katılır.¹²⁴

6.16. Kuba'da Kaç Gün Kaldı?

İbn İshâk¹²⁵, ve Beyhakî¹²⁶, Hz. Peygamber'in Kuba'da üç gün kaldığını söyler, ancak daha fazla kaldığını söyleyenlerin olduğunu da belirtir. Yine Beyhakî, Mecma' b. Yezid'ten Kuba'da 22 gün kaldığına dair bir rivâyeti zikreder.¹²⁷ Görüldüğü gibi İslâm tarihi kaynaklarıyla, hadis kitapları arasında Peygamber'in (s.a.v.) Kuba'da kaç gün kaldığına dair ihtilaf vardır. Buharî, Peygamber'in (s.a.v.) Rebülevvel ayının hangi Pazartesi günü vardığına dair bir bilgi vermemiştir. Abdurrezzâk ise bundan hiç bahsetmemiştir. Ancak her ikisi de Peygamber'in (s.a.v.) Kuba'da on günden fazla kaldığına dair "Bid'a aşarata leyleten."¹²⁸ ifadesini açıkça belirtmişlerdir. Bazı siyer âlimleri ise üç-dört gün kaldığını ileri sürmektedirler.¹²⁹ Peygamber'in (s.a.v.) Kuba Mescidi'nin inşaatı müddetince burada kaldığı düşünülürse¹³⁰, Buharî'nin rivâyeti daha makul görülmektedir. Tarihçilerden Vakidî'nin Kuba'da 14 gece kaldı şeklindeki ifadeleri de¹³¹, Abdurrezzâk ve Buharî'nin düşüncelerine destek vermektedir.

¹¹⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 137.

¹²⁰ Hâkim, *Müstedrek*, h. no: 4272, 3: 9.

¹²¹ Beyhakî, *Delâil*, 2: 500.

¹²² İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 138.

¹²³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 233.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 382.

¹²⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 139.

¹²⁶ Beyhakî, *Delâil*, 2: 500.

¹²⁷ Beyhakî, *Delâil*, 2: 501.

¹²⁸ Buharî, "Menâkıb", 45, Abdurrezzâk, *Musannef*, 5: 396.

¹²⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 139; Beyhakî, *Delâil*, 2: 500.

¹³⁰ İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 382.

¹³¹ İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 382.

6.17. Medine'ye Giriş Vakti

Ahmed b. Hanbel, İbn Abbas'tan: "Peygamberiniz, Pazartesi günü doğdu, Pazartesi günü Mekke'den çıktı, Pazartesi günü peygamber oldu, Pazartesi günü Medine'ye girdi ve Pazartesi günü vefat etti."¹³² sözünü rivâyet eder. Buhârî, Zührî'den rivâyetinde öğle sıcağında girdiğini rivâyet etmektedir.¹³³ Bu hususta İbn Kesîr şunları söyler: Müslim'in Berâ'dan olan rivâyetinde "... gece geldik, halk kimin evine misafir olacak diye çekişti."¹³⁴ ifadelerinden Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye giriş vaktinin gece olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Peygamber'in (s.a.v.) Cuma namazını Medine-Kuba arasında Ranûna'da kıldığı bilindiğine göre Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye gece girdiği ifadesi oldukça sıkıntı meydana getirmektedir. Çünkü Medine Kuba arasının yaklaşık 10 km olduğu göz önüne alınırsa bu mesafeyi Cuma namazından sonra gece vaktine kadar alması ihtimali, az olsa gerek. Yukarıda İbn Kesîr'in bu ifadeleri de buna matuf olsa gerek. Siyer âlimlerinin hicretle alakalı haberleri verirken kullanmış oldukları ifadelerle bakıldığı zaman, mesela Semhûdî'de¹³⁵ olduğu gibi o; "Medine arazilerine giriş başlığı" altında Kuba'da geçen hadiseleri anlatmış, Medine şehrinin içerisine girdikten sonraki olayları da "Medine'nin içerisine giriş" başlığı altında incelemiştir. Böyle düşünüldüğü zaman Kuba'nın sanki Medine'nin mücavir sınırlarına dâhilmiş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Böyle kabul edildiği takdirde Peygamber'in (s.a.v.) Medine hudutlarına varması Pazartesi günü öğle sıcağında olmuştur. Böylece İbn Abbas'tan rivâyet edilen haber yerini bulmuş olur. Medine'nin tam içerisine ise Cuma günü zeval vakti varmıştır, diyebiliriz.¹³⁶

7. DEĞERLENDİRME

Yaptığımız araştırmada görüldüğü gibi, elimizdeki hadis kaynakları hicret olayının ana hatlarını ortaya koymaktadır. Tâli bilgiler ise yok denecek kadar azdır. Bunun sebebi hadis eserlerinin muhtevası gereği olayı oldukça sade bir şekilde rivâyet etmeleri, tarihçiler gibi olayı tarihten değil hadis zaviyesinden incelemeleridir. Hadiste otorite olan Buhârî bile hicretle alakalı rivâyetleri başka başka yerlerde rivâyet etmiş ancak olayın önemine binaen Menâkibu'l-Ensâr'da rivâyetleri alt alta getirerek olayı bir bütün halinde sunmaya gayret etmiştir. Metinde görüldüğü gibi hicret öncesi Dârunnedve'deki olaylara Buhârî hiç temas etmemiştir.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 277; 6: 110, 118; krş. İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 363.

¹³³ Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 45.

¹³⁴ Müslim, *Sahîh*, "Fedâilu's-Sahâbe", 1.

¹³⁵ Bk. Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1: 244.

¹³⁶ İbn Kesîr, *Sîre*, 1: 381.

Kendisi gibi bir muhaddis olan Abdurrezzâk ise Dârunedve'deki olayları *Musannef*'inde rivayet etmiştir.

Yukarıda verilen bilgilerden mağarada gelişen olaylar, Ebû Büreyde'nin müslüman olması, Surâka kıssasındaki bazı gelişmeler, Kuba'da kimin evine misafir oldu? gibi tâli diyebileceğimiz bilgilerin hadis kaynaklarından ziyade siyer ve benzeri kitaplarda oldukça geniş yer tuttuğu görülmüştür. Ancak bütün bu haberlerin amel edilemeyecek kadar zayıf veya uydurma olduğunu söylemek de oldukça zordur. Özellikle İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında verilen bilgilerin senetle rivâyet edilmesi, müellifin eserinin değerini artırmakta, hatta ondan istifade edilmeyi zorunlu kılmaktadır. Gerek hadis kitaplarında gerekse siyer kitaplarında Hicret'le alakalı gelen rivayetler Âişe- Urve- Zührî senediyle gelmekte ve buradan sonra rivayet zincirinde ayrılmalar olmaktadır. Özellikle Buharî'nin kendisinde önce telif edilmiş olmasına rağmen siyer müelliflerinin rivayetlerine iltifat etmediğini görmekteyiz. Ahmed b. Hanbel ise kendisinden önceki hadisçi Abdurrezzâk'tan rivayette bulunmuşken Buharî, kendi sıhhat şartlarına uymadığından dolayı ondan konuyla alakalı rivayette bulunmamıştır.

SONUÇ

Çalışmamızın sonunda hadis literatüründe gelen haberlerle bir siyer yazılabileceğine inanmaktayız. Siyer kitapları her ne kadar isnada önem vermiş olsa da, onların sahih hadis kaynaklarının senetleri kadar güvenilir olmadığı bir gerçektir. Bundan dolayıdır ki hadis kaynaklarının daha gerçekçi olduğu gözlenirken, siyer kaynaklarının daha muhayyel, olağanüstü yönlerinin ağır bastığı gözlenmektedir. Özellikle bu durum Delâilü'n-Nübüvve gibi eserlerde yoğunlaşmaktadır. Makalemizde özellikle mağarada gelişen olaylarla ilgili ele alınan rivayetler bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu da hadis rivayetlerinin siyer rivayetlerini denetleyici, tashih edici bir özelliğinin olduğunu gündeme getirmektedir.

Tarih geçmişten ibret alınıp geleceğe daha iyi bakmak için okunuyorsa, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örnek olan hayatının da senet ve metin olarak daha sağlam olan kaynaklardan öğrenilmesi zorunluluğu vardır. Ancak hadis ve siyerin farklı alanlar olduğu, siyerin isnat sistemi için uygun bir alan olmadığı kabul edilse bile İslam tarihi ve siyer kitaplarında gelen bazı haberlerin tekrar senet ve metin kritiği yapılarak gözden geçirilmesi gerektiğine inanmaktayız.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ebû Bekir. *el-Mûsannağ*. Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'* isimli eseri ile beraber. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1983.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Mûsned*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Askalanî, Ahmed b. Ali b. Hacer, Ebû'l-Fadl. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Aydınli, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşraf*. Thk. Suheyl Zekkar- Riyâd Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Futûhu'l-buldân*. Thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Delâilu'n-nübüvve*. Thk. Abdu'l-Mu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. el-Muğire. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. el-Muğire. *et-Tarihu'l-kebîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniye, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mesud". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 1: 114-117. Ankara: TDV Yayınları.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâburî. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Tarihu'l- Hamîs fî Ahvali Enfesi Nefs*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Abdî'l-Berr, Yusuf b. Abdillâh. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban el-Bustî. *es-Sikât*. Thk. Şuayb Arnavud. 9 Cilt. Beyrut: Dairetu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1991.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Siretu'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa Saka-İbrahim el-Eybârî-Abdu'l-hafîz eş-Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: 1971.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Siretu'n-nebeviyye*. Thk. Taha Abdurrauf Sa'd. 2 Cilt. By: ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ ed-Dimeşkî. *es-Siyretu'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa abdu'l-Vâhid. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1976.
- Köylü, Mustafa. *İlk Dönem İslâm Eğitimi Tarihi*. İstanbul: Ensar Yay., 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*, 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Muni' el-Basrî ez-Zührî el-Mekkî Ebû Abdillâh. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1968.
- İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Yamurî. *Uyûnü'l-eser fî fununi'l-meğazî ve's-şemâil ve's-siyer*. 2 Cilt. Neşir: İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414.
- İbnu'l-Esrî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû'l-Kerem b. Muhammed b. Muhammed b. Abdî'l-Kerîm b. Abd'îl-Vahid b. el-Esrî eş-Şeybanî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî*

- ma'rifeti's-sahabe*. 8 Cilt. Thk. Ali Muhammed Muavvid-Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Beyrut: 1997.
- Josef Horovitz. "Alter und Ursprung des İsnad". *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 8/1-2 (1917).
- Muhammed b. İbn İshâk. *Kitabu's-siyer ve'l-meğâzî*. Thk. Suheyl Zekkâr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şâmî. *Sublu'l-hudâ ve'r-reşâd fî siyreti hayri'l-ibâd*. 12 Cilt. Thk. Âdil Ahmed Abdi'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: 1993.
- Mohammad Mustafa Azami. *Studies in Early Hadith Literature*, 2. Baskı. Indiana: American Trust: Publications, 1978.
- Muhammed Mustafa Azami. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. İstanbul: 1993.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. Thk. Muhammed Fuat Abdalbaki. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Semhûdî Nureddin Ali b. Ahmed. *Vefâü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafa*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1984.
- Taberânî, Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyüb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Thk. Hamdi b. Abdi'l-Mecid es-Silefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1983.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi's-Sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uraler, Aynur. "Mâriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. 3 Cilt. Thk. M. Cons. Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1965.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 343-361

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506131

İBN SİNÂ'DA 'İYİ'LİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

Ontology of Goodness and Evil in Avicenna

Zübeyir OVACIK

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Türk İslâm Düşüncesi Tarihi Ana Bilim Dalı

*Assoc. Prof. Dr., Aksaray University, Faculty of Science and Letters
Department of History of Turkish Islamic Thought*

Aksaray, Turkey

zubeyirovacik@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7266-3343>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.12.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 27.12.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Ovacık, Zübeyir. "İbn Sînâ'da 'İyi'liğin ve Kötülüğün Ontolojisi". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 343-361. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506131>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

İBN SÎNÂ'DA 'İYİ'LİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

Zübeyir OVACIK

Öz

İyilik ve kötülüğün nelîği üzerine yoğunlaşan felsefî bir soruşturma, felsefî düşüncenin en soyut tartışma alanlarından birisini oluşturmaktadır. Bu çalışma, insanın ahlâkî eylemleriyle ilişkilendirilebilecek bir iyilik ve kötülük tartışmasından daha ziyade, iyilik ve kötülüğün ontolojik boyutlarına, bir başka ifadeyle iyilik ve kötülüğün metafizik temellerine ilişkin bir tartışmayı İbn Sînâ örneğinden yola çıkarak sürdürmeyi amaçlamaktadır. Felsefî düşünüş biçiminin İslâm kültür havzasındaki en yetkin temsilcilerinden biri olarak İbn Sînâ, iyilik ve kötülük problemini, daha kuşatıcı bir perspektifi dikkate alarak zihinsel soyutlamanın en üst düzeyde gerçekleştiği metafizik disiplini çerçevesinde ele almaktadır. Bu doğrultuda iyilik ve kötülük meselesini Tanrı-evren ilişkisi açısından da tartışan İbn Sînâ, Tanrı ile iyiliği özdeşleştirirken, kötülük ile de yokluk kavramını yan yana getirmektedir. Böylelikle İbn Sînâ, iyiliğe ontik bir karşılık tayin ederken, kötülüğü yokluk kavramı çerçevesinde ele almaktadır. İyilik ve kötülüğe dair bir soruşturmayı varlık ve yokluk kavramları ekseninde yürütmekte olan İbn Sînâ, iyilik ve kötülüğün insani düzlemde nasıl ortaya çıktığı ve nasıl algılandığıyla da ilgilenmektedir. İslâm felsefesine asıl rengini veren Meşşâf geleneğinin sistematik ismi olan İbn Sînâ'nın iyiliği ve kötülüğü Aristotelesçi bir bakış açısının yanı sıra, hangi felsefî okul veya düşünce geleneği çerçevesinde tartışıldığının izlerini sürmek, mevcut çalışmanın hedefleri arasındadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Sînâ, İyi, İyilik, Kötülük.

Ontology of 'Good'ness and Evil in Avicenna

Abstract

A philosophical investigation focusing on the nature of goodness and evil constitutes one of the most abstract areas of discussion of philosophical thought. This study, aims to maintain a discussion on the ontological dimensions of goodness and evil, in other words, the metaphysical basis of goodness and evil based on the Avicenna example, rather than a discussion of it that can be associated with the moral actions of human. As one of the most competent representatives of the philosophical thinking in the Islamic cultural basin, Avicenna, taking into account a more encompassing perspective, considers the problem of goodness and evil within the framework of the metaphysical discipline, where mental abstraction is at the highest level. In this respect, Avicenna discusses the problem of goodness and evil in terms of God-universe relationship and he identifies the good with God, and brings along the notion of evil and absence. Thus, while Avicenna appoints an ontic response to goodness, he deals with evil within the framework of the concept of absence. Avicenna, who is conducting an investigation of goodness and evil on the axis of existence and absence, is also interested in how goodness and evil are manifested in the human plane and how it is perceived. One of the goals of the present study is to trace perspectives of Avicenna's discussion on goodness and evil. As known Avicenna is the systematic name of Peripateticism in the Islamic Philosophy. In addition to an Aristotelian perspective, which philosophical school or thought tradition had an impact on his thoughts on this matter.

Keywords: Islamic Philosophy, Avicenna, Good, Goodness, Evil.

GİRİŞ

İyi(lik) ve kötü(lük)e dair felsefî bir soruşturma, felsefî düşüncenin en soyut ve en temel tartışma alanlarından birisine tekabül etmektedir. Zira iyi ve kötünün ne olduğuna ilişkin sarf edilen zihinsel çaba, epistemolojiden ontolojiye, etikten siyasete, teolojiden teleolojiye kadar pek çok boyut kazanarak sürdürülebilmektedir. İnsanın varlığa ve kendisine dair bir anlamlandırma faaliyetinde bulunurken olgulara ilişkin bir tasvirde bulunmanın yanı sıra, zihinsel soruşturmalarında iyi ve kötü kavramlarını da dikkate aldığı görülmektedir. Hatta pek çok filozofun, varlığı açıklama tarzının kökenine, varlığın iyi veya kötü olduğu (veya değere sahip olduğu) varsayımını yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede “iyi(lik) ve kötü(lük) ontik bir kategoriye mi tekabül ediyor?”, yoksa “iyi(lik) ve kötü(lük), bir değer varlığı olarak insanın eşyaya atfettiği değer yargılarından mı ibarettir?” soruları gündeme gelmektedir. İyi(lik) ve kötü(lük), insan zihninden ayrı bir ontik kategoriye karşılık geliyorsa, bunların nasıl bir yapıda oldukları problemi ortaya çıkacaktır. İyi(lik) ve kötü(lük)ün bizzat bir varlığa sahip olmaktan öte, insan zihninin eşyaya yüklediği değer yargılarından ibaret olmaları durumunda ise bunların varolanlarla nasıl bir ilişki içerisinde oldukları sorusunun tartışılması gerekecektir. Nitekim bu çerçevede felsefî düşüncede genel olarak değerlerin yapısı sorgulanmakta ve varlık değer ilişkisi farklı bakış açılarıyla tartışılmaktadır. Buna göre değeri idealde, var olan dünyada değil de olması gereken dünyada aranması gerektiğini ileri sürerek varlık-değer karşıtlığından söz edenler olduğu gibi, varlık ve değer birbirlere içerdiklerini ileri süren anlayışlar da vardır. Özellikle “iyi” ideasını varlık metafiziğinin en üst ideası olarak konumlandıran Platon’da görüleceği üzere klasik ontoloji iyi olanı varlıkla; kötülüğü ise yoklukla özdeşleştirmektedir.¹ Klasik felsefede varlığın değer ile dolu olduğu anlayışının yanı sıra, Plotinos ve Augustinus başta olmak üzere Ortaçağdaki pek çok filozofun da bu çerçevede değerler hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisine dönüştürdüğü görülmektedir.²

Felsefî düşüncenin imkânını öznenin bilişsel kapasitesiyle doğrudan irtibatlandıran modern felsefede ise iyilik ve kötülüğün daha pratik bir tartışmanın konusu yapıldığını söylemek mümkündür. Örneğin Kant’ın “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”³ ifadelerinde “iyi” pratik bir

¹ Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016), 109, 110.

² Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 73 vd.

³ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, trc. İonna Kuçuradi, 5. Baskı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 8.

mesele olarak, ahlak felsefesi bağlamında gündeme getirilmektedir. Bu doğrultuda iyilik ve kötülüğe dair bir tartışmada genellikle “iyi”, arzunun ve iradenin nesnesi olarak söze konu edilmektedir. Bununla birlikte bir şeyin kendisindeki temel özellikten, özsel bir nitelikten dolayı iyi olmasından, böylelikle iyinin aslî veçhesiyle ön planda tutuluşuna da dikkat çekmek gerekmektedir. Bu çerçevede iyinin *aslî iyi*, *ârizî iyi*, *araçsal iyi*, *katkı yapan iyi* şeklinde farklı türlerinden söz edilebilir. Nitekim analitik felsefenin önemli isimlerinden olan çağdaş İngiliz filozofu G. E. Moore (ö. 1873-1958), özsel iyi ile araçsal iyi arasındaki ayrıma dikkat çekmekte ve özsel iyinin tıpkı renk gibi, örneğin sarı gibi tanımlanamaz, analiz edilemez olduğunu belirtmektedir.⁴ Aynı şekilde kötülüğü de tanımlamak ve kötüyeye ilişkin araçsal kötü ve özsel kötü şeklinde bir ayrım yapmak kabil midir? Zira kötülük, ahlak felsefesi bağlamında gündeme geldiğinde, insanın yol açtığı ahlâkî bir kötülükten söz edildiğinde ilişkiyel bir durum ele alınırken, doğal felaketler gibi doğal kötülük ve metafizik kötülük bahse konu edilmekle ise onun ontolojisine ilişkin bir tartışma daha çok gündeme gelecektir.⁵

İyilik ve kötülük problemine dair bir soruşturmaya sadece insan eylemleriyle ilişkilendirerek sınırlı bir ölçekte ele almak yerine konunun daha kapsamlı bir çerçevede tartışılması, ontolojik bir düzlemi gerekli kılmaktadır. Zira felsefî düşüncede, insan zihni, varolanların (*mevcûd*) tümünü ihata edecek şekilde “varlık” (*vücûd*) kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Parmenidesçi bakış açısıyla düşünülebilen olanı da varlık kapsamına, hatta var olan kapsamına dâhil ettiğimizde sorgulamanın daha geniş bir çerçevede gerçekleşmesi söz konusu olabilecektir. Burada şuna özellikle dikkat çekmek gerekmektedir ki, iyilik ve kötülüğe dair daha çok etik bağlamda sürdürülen felsefî bir soruşturmada olgu ve değer şeklindeki bir ayrım öne çıkmış görünse de esasında böylesine bir ayrımın ontolojik düzlemde tutarlı çözümlenmeye imkân tanıyıp tanımadığı da tartışma konusu yapılabilir. Zira olgu ve değer ayrımından yola çıkarak iyilik ve kötülük kavramlarının değer yüklü kavramlar olarak kabul edilmesi durumunda dahi, bunların varlıkla nasıl bir ilişki içerisinde oldukları sorusu gündeme gelecektir. Örneğin değerlerin öznel bir yapıda mı yoksa nesnel bir yapıda mı olduklarına ilişkin bir tartışma, daha temelde iyiliğin ve kötülüğün ontolojisine ilişkin bir tartışmayı gerekli kılacaktır. Nitekim klasik filozofların sistemlerinde iyilik ve kötülüğün felsefî bir çözümlemesinin kapsamlı ve sistematik bir boyutta ortaya çıkabileceği çerçeve de

⁴ Ahmet Cevzici, “İyi”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 948.

⁵ Cevzici, “Kötü”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1028.

metafizik bir çerçeve olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Tanrı'nın varlığının, iyi ve kötü kavramlarının işaret ettiği gerçeklikle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, yine iyi ve kötünün insan varlığı açısından ne anlam ifade ettiği sorgulana gelmiştir. Varlık kavramını insan zihninin ulaşabilmediği en tümel kavram olarak belirleyip varlık problemini felsefesinin temel problemi haline getiren ve bundan dolayı "varlık filozofu" olarak nitelendirilen⁶ İbn Sînâ da iyilik ve kötülüğe dair bir tartışmayı daha çok metafizik disiplini çerçevesinde düşüncesine konu etmektedir.

1. İBN SİNÂ'DA 'İYİ'LİK VE KÖTÜLÜĞÜN METAFİZİK ÇERÇEVESİ

İbn Sînâ, iyilik ve kötülük probleminde farklı pek çok eserinde yer vermiş olsa da *eş-Şifa* adlı felsefe ve bilim ansiklopedisi niteliğindeki kapsamlı eserinin *Metafizik* kitabında varlık ve yokluk kavramları eşliğinde konuyu daha problematik ve sistematik bir tarzda ele almaktadır. Burada iyilik ve kötülük problemlerini varlık kavramını merkeze alarak tartışmakta olan İbn Sînâ, iyiliği varlık ve bilfiil ortaya çıkmayla temellendirirken; kötülüğü ise yokluk ve bilkuvve kabul edicinin kemalinin yokluğu olarak açıklamaktadır.⁷ Bu doğrultuda İbn Sînâ, kötülükle ilgili şu ifadelerle yer vermektedir: "Kötülüğün ise, bir zatı yoktur. Bilakis kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin (salah) yokluğudur."⁸

Varlık meselesini Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vücûd*) ve mümkün varlık (*mümkinü'l-vücûd*) şeklindeki iki temel kavramsal kategoriyle tahlil eden İbn Sînâ, varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey eksik olmayan bir varlık olmasından dolayı Zorunlu Varlık'ın varlığının tam olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin varlığının kendisine ait olan bir varlık olmadığına altını çizen İbn Sînâ'ya göre yalnız kendisine ait bir varlığın sahibi olmakla kalmayıp, aynı zamanda bütün varlık O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmış olduğu için Zorunlu Varlık mükemmeldir. Bu doğrultuda İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın özü gereği sırf iyilik (*hayrun mahz*) olduğunu özellikle belirtmektedir.⁹ İbn Sînâ, zatı itibarıyla mümkün varlık olanın ise salt iyilik olamayacağını, çünkü bunun zatının zatı gereği zorunlu bir varlığının olmadığını; bilakis bunun zatının yokluk ihtimalini taşıdığını ve herhangi bir açıdan yokluk

⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 13.

⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 42.

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 101.

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 100-101.

ihtimali olan şeyin de kusur ve noksanlıkların bütün yönlerinden uzak olmadığını belirtir. Dolayısıyla zâtı itibarıyla Zorunlu Varlık olanın dışında salt iyilik söz konusu değildir.¹⁰

Yoklukla kötülüğü, varlıkla da iyiliği özdeşleştiren ve daima bilfiil olan varlığın sırf iyilik olduğunu vurgulayan böylelikle Zorunlu Varlık'ın mahza iyilik olduğunu belirten İbn Sînâ, iyiliği ise tanım gereği "her şeyin tanımında kendisine iştihak duyduğu ve kendisiyle varlığının tamamlandığı şey" olarak tanımlamaktadır.¹¹ İbn Sînâ'ya göre kısaca iyilik (*hayr*), her şeyin arzuladığı (*yeteşevvekuhû*) şeydir ki, her şeyin arzuladığı şey ise 'varlık'tır veya varlığın varlık bakımından yetkinliğidir. Zira yokluk, yokluk olması hasebiyle arzulanmayandır. Bu doğrultuda İbn Sînâ, daima bilfiil durumunda olan Zorunlu Varlık'ın sırf iyilik ve sırf yetkinlik olduğunu belirtmektedir. Ayrıca eşyalara yetkinliğini ve iyiliğini verene de iyilik denilmesi hasebiyle de Zorunlu Varlık iyiliktir. Zira eşyaya yetkinliğini ve iyiliğini veren, kendisinde kötülük ve eksiklik bulunmayan Zorunlu Varlıktır. Böylelikle İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın zâtı gereği "mahza iyilik" (*hayrun mahz*) olduğunu belirtmektedir. Sırf iyilik ve güzellik (*el-cemâl ve'l-behâü'l-mahz*) olan, aynı zamanda her şeyin güzelliğinin ve letafetinin ilkesi olan Zorunlu Varlık'ın "mahza iyilik" olduğuna dikkat çeken¹² İbn Sînâ, hayır ve iyinin akledilir bir düzen olarak O'ndan taşındığını da belirtmektedir.¹³

İslâm kültür havzasında bir Müslüman filozof olarak düşünce üretmiş olan İbn Sînâ pek tabiidir ki, metafiziğinin temel kavramı olan Zorunlu Varlık kavramını temellendirirken İslâm düşüncesindeki tevhid ve tenzih ilkelerini dikkate almış olmalıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ, din ile felsefenin yanı sıra felsefi birikimi kendi içerisinde de sentezlemeyi temel bir perspektif olarak belirleyen İslâm felsefesinin temel akımı olan meşşâî ekole mensup bir filozoftur. Böylesine bir arka plan dikkate alınarak onun iyilik ve kötülük problemini nasıl tartıştığına bakılmalıdır. Varlık metafiziğinde daha çok Yeni Platoncu bir sistematiğe yaslanan İbn Sînâ, Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinos'un varlık modelinden Aristoteles'e uzanmaktadır. Bu doğrultuda İbn Sînâ'daki Zorunlu Varlık kavramının Aristotelesçi kökenine de işaret etmek gerekmektedir. Zira zorunlu (*anankaion*) kavramının gündelik kullanımındaki çeşitlerine yer veren Aristoteles, bu kavramın yüksek düzeydeki metafizik bir anlamını

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 100-101.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 101.

¹² İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 100-101.

¹³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 74 vd.

Tanrı'yı tanımlarken ortaya koymaktadır.¹⁴ Bu çerçevede metafiziğindeki pek çok kavramsal çerçeveyi Aristoteles'den tevarüs etmiş olan İbn Sînâ'nın, iyi olana ilişkin bir tanım ortaya koyarken de doğrudan Aristoteles'i hatırlatması şaşırtıcı olmasa gerektir. Nitekim İbn Sînâ'nın "iyilik (hayr), özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu (*yeteşevvekuhû*) ve varlığının kendisiyle tanımlandığı şeydir." şeklindeki ifadelerinin izlerini de Aristoteles'te takip etmek mümkündür. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin ilk cümlesini şöyle oluşturmaktadır:

"Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirdiler."¹⁵

Bilindiği üzere Aristoteles, madde form ikiliği üzerinden bir varlık tasarımı ortaya koymakta ve varlıktaki değişimi de potansiyel-aktüel ayrımıyla temellendirmektedir. Bu çerçevede Tanrı'yı *Ezelî-Ebedî İlk Hareket Ettirici* ve kendisinde bilkuvveliğin bulunmadığı tam bir bilfiil varlık olarak tanımlamakta olan Aristoteles, aynı zamanda O'nu arzulanan yani maşuk olan bir *Gaye Sebep* olarak da konumlandırmaktadır.¹⁶ Zorunlu Varlık'ı mahza iyilik olarak tanımlayan İbn Sînâ'ya göre de Tanrı, kendisinde bilkuvveliğin olmadığı bilfiil yetkin olan bir varlıktır. Dolayısıyla tam yetkin bir varlık olarak ancak Tanrı'dan söz edebiliriz. Bu doğrultuda Aristoteles'in potansiyel varlık-aktüel varlık ayrımından yola çıkmış olan İbn Sînâ, aynı zamanda O'nun başlangıç ilkesi olmasını ve gaye hedef olmasını da iyilik çerçevesinde temellendirmektedir.

İlk'in iyiliğinin akledişinin ta kendisi olduğuna işaret eden ve iyiliğin akledilir bir düzen olarak mahza iyilik olan Tanrı'dan taşıdığı belirten¹⁷ İbn Sînâ, böylelikle Tanrı'yı aynı zamanda iyiliğin kaynağı ve iyiliğin hedefi olarak tayin etmekte olup Tanrı-evren ilişkisini de daha çok Yeni Platoncu çerçevenin şekillendirdiği iyilik durumuyla açıklamaktadır.

2. TANRI-EVREN İLİŞKİSİ AÇISINDAN 'İYİ'LİK VE KÖTÜLÜK

Şifâ külliyatının Metafizik kitabında 'Bütün Varlığın İlk İlkesinin ve Sıfatlarının Bilgisi' şeklindeki başlık altında Zorunlu Varlık olarak Tanrı'yı ve sıfatlarını ele alan filozofumuz hemen akabinde 'Eşyanın İlk Tedbirden Meydana Çıkışı ve Ona Dönüşleri' başlığı altında Tanrı-evren ilişkisini konu edinmektedir. Bu çerçevede Yeni Platoncu sistematığın bilinen bir Tanrı-evren ilişkisi modeli olarak sudûr teorisinin ortaya konulduğu bir

¹⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 32.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, 5. Baskı (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014), 9.

¹⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 32-33.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-sifâ, Metafizik II*, 110 vd; Hayrani, Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 74 vd.

yapıyı serimleyen İbn Sînâ, akıl ve aşk kavramlarını merkeze alarak Tanrı-evren ilişkisini temellendirmektedir. Bu doğrultuda Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın "zâtının akıl, akleden ve akledilen" (*fe zâtühü 'aklün ve 'âkilün ve ma'kûlün*) olduğunu belirten¹⁸ İbn Sînâ'ya göre kendi zâtını akleden İlk (*el-Evvel*), her şeyin ilkesi olup her şeyi kendi zatından akletmektedir. Yine İlk, eşyayı bir anda (*def'aten vâhideten*) akletmekte olup eşyanın suretleri O'ndan akledilirler (*ma'kûl*) olarak taşmaktadır.¹⁹ İbn Sînâ, bu doğrultuda aklın, göksel nefislerin ve yüce cisimlerin İlk Varlık'tan var oluş süreçlerini hiyerarşik olarak ortaya koymaktadır. Şeylere varlıklarını, yetkinliklerini, dolayısıyla iyiliklerini vermesi açısından da Tanrı'nın iyilik olduğuna işaret eden²⁰ İbn Sînâ, akıl kavramının yanı sıra aşk kavramıyla da Tanrı-evren ilişkisini açıklamaktadır. İyilik, güzellik ve aşk gibi kavramların kimi filozoflar tarafından yakın bir ilişki içerisinde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Platon, güzellik ve iyilik terimlerini özdeş anlamda kullanmakta²¹ olup düşünce sisteminde iyilik, güzellik ve aşk kavramlarını birbirleriyle bağlantılı olarak öne çıkartmaktadır. Parmenides'den, Empodokles'e, Platon'dan Plotinos'a, Fârâbî'den İbn Sînâ'ya kadar pek çok filozof, aşka sadece epistemolojik bir anlam yüklemeyip ona ontolojik bir konum da biçmişlerdir.²² Bu çerçevede aşk kavramı Tanrı-evren ilişkisinin temellendirildiği kavramlardan birisi olup pek çok filozofun üzerinde durduğu bir kavram olmuştur. Nitekim Zorunlu Varlığın hem âşık, hem mâşuk, hem de aşk olduğunu belirten İbn Sînâ da aşkı epistemolojik bir ilke olmasının yanı sıra ontolojik bir ilke olarak belirlemektedir.²³ İbn Sînâ'ya göre İlk, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır ve bu bakımından iyiliktir. Dolayısıyla iyilik nizamı O'nun maşuku haline gelmektedir. Şu kadar var ki O, bir arzudan dolayı bu nizama yönelmiş değildir ve bu nizamdan kesinlikle etkilenmemektedir. Zira hiçbir şeye arzu duymayan, hiçbir şeyi istemeyen İlk, bu nizamı, taşmış, olmuş mevcut olarak akletmektedir. İşte bu O'nun arzusunun yol açtığı noksanlıktan ve bir amaca yönelme kargaşasından arınmış iradesidir. İbn Sînâ'ya göre İlk'in muradı bizim muradımız gibi değildir ki O'nun bir amacı olsun. Yetkinlik, güzellik ve letafetin zirvesindeki Zorunlu Varlık, zatını bu yetkinlik, güzellik ve letafetle akleder ki akleden ve akledilenin hakikatte bir olduklarının akledilmesiyle ve akletmenin tam olmasıyla O,

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 102.

¹⁹ İbn Sina, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 108 vd.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 102.

²¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 331.

²² Mehmet Bayrakdar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985): 299-306.

²³ Bayrakdar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk'", 299-306.

kendi zatının en yüce aşığı ve maşuğu, en büyük haz alanı ve haz alınanı olmaktadır. Zorunlu Varlık için eksiklik mecazen bile olsa kesinlikle söz konusu değildir. O, katıksız bilfiil yetkinliktir. Her yetkinlik O'nundur, O'ndandır ve O'nun zatından sonradır. Yine İlk, en üstün idrak edileni en üstün idrakle en üstün idrak edendir. Bu durumların başka bir şeyle kıyaslanamayacağını belirten İbn Sînâ, bu anlamları karşılayacak başka bir isimlendirmenin olmadığına dikkat çekmekte ve bu isimlendirmeden rahatsız olan bir kimsenin başka isimler/kavramlar kullanabileceğini belirtmektedir.²⁴

Tanrı'nın evrenle ilişkisinde Tanrı'yı akleden, akledilen ve aklın kendisi olarak veya âşık olan, âşık olunan ve aşkın kendisi olarak tanımlayan İbn Sînâ, bu noktada Tanrı'nın evrenle ilişkisinde "inâyet" kavramına yer vermektedir. Şöyle ki, ay üstü âlemdeki yüksek illetlerin yaptıkları şeyleri bizim için yapmadıklarını, onların bir güdü tarafından güdülenmelerinin veya onlar için bir tercihin söz konusu olmadığını hatırlatan İbn Sînâ, âlemin, göklerin parçalarının (*eczâü's-semâvât*), bitkilerin, canlıların kısacası bütün varlığın parçalarının oluşumundaki/bir araya gelişlerindeki hayret verici eserlerin tesadüfen meydana çıkmadığını, aksine bütün bunlar için bir yönetimin (tedbirin) gerekliliğinin inkâr edilemez bir şekilde ortaya çıktığını belirtir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre *inâyet*, "İlk'in (*el-Evvel*) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin zatı gereği illeti olması ve ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecektarzdada bir taşma (*feyz*) ile taşmasıdır."²⁵ Zorunlu Varlık'ın mahza iyilik olduğunu hatırlatan İbn Sînâ'ya göre dolayısıyla *inâyet*, yaratıklarından bir kısmına iyilikle yönelip; diğer bir kısmını ihmal etmeye meyletmek ve bunu istemek demek değildir. O halde *inâyet* her şeyde iyilik düzeninin düşünülmesidir. Üstelik O'nun için zorlayıcı gâî sebep zaten söz konusu değildir. O'nun fiillerinin hiçbir gayesi yoktur. Nitekim O'nun cömertlik (*cûd*) vasfı; O'nun karşılık beklemeksizin övgü ya da kötülenmekten kaçma gibi bir amaç gütmeksizin ve başkalarından faydalanmayı düşünmeksizin 'varlık' bahşetmesidir. Bu arada hayvanlarda ve bitkilerde uzuvların yararını ve her birlerinin yaratılışını düşündüğümüzde/incelediğimizde görürüz ki burada doğal bir sebebin (*sebebün tabîî*) olmadığını görürüz; bilakis burada olan da *inâyet*-ten başka bir şey değildir.²⁶

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, metafizik II*, 109, 112, 114; İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye, risaleler*, trc. Alparslan Açıkgeç - M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 48-49.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, metafizik II*, 160.

²⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 55, 57, 61; İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, metafizik II*, 184.

Tanrı'nın evrenle ilişkisini bir iyilik durumu olarak belirleyen İbn Sînâ'nın bu çerçevede inâyet kavramını özgün bir kavram olarak öne çıkartmakta olduğu görülmektedir. Sudûr teorisinde Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos'tan esinler taşıyan İbn Sînâ, Tanrı'nın özgür iradesine vurgu yapmakla Plotinos'tan açıkça ayrılmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı için iyi ve en iyi; uygun ve en uygun olanı gözetmek zorunlu değildir. Çünkü en iyi, en uygun olanı gözetmek, O'nun için zorunlu olsaydı bu fiilinden dolayı kendisine şükredilip hamd edilmesi gerekmezdi ki, bu durumda sadece kendisi için zorunlu olanı yapmış olurdu. Bu durumda sanki borcunu ödeyen birine benzerdi ki borcun ödenmesi hiçbir övgüyü gerektirmez. Allah'ın fiilleri kendisindedir ve kendisindedir.²⁷ Yine İbn Sînâ, Tanrısal inâyetten söz etmekle Aristoteles'ten de farklı bir Tanrı-evren ilişkisi modelinden söz etmiş olmaktadır. Zira Aristoteles'e göre, Tanrı, sadece kendini düşünen bir düşünce olup, evrenle ilgilenmemektedir. Dolayısıyla ay-altı dünyasıyla ilgili olarak Tanrı'nın herhangi bir ilgi ve inâyetinden söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Fakat Platon Tanrı'nın evreni idealara göre şekillendirdiğini, dolayısıyla Tanrı-evren ilişkisinin bir sonucu olarak evrenin iyi olduğunu düşünmektedir.²⁸ Tanrısal inâyeti söz konusu etmeyen²⁹ Aristoteles'e karşın Platon'un Phaidon, Phaidros ve Devlet'te ruhu ön plana çıkartıp maddeyi, bedeni kötüleyen anlayışında revizyona gittiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede örneğin yaşlılık diyaloglarından biri olan Timaios'ta ruhun yanında bedeni de göz ardı etmemeyi ve duyuşal dünyayı bir kötülük veya yokluk olarak değil de zorunluluğu ve maddeyi dikkate almayı ve makrokozmosu "mümkün olan en büyük bir iyilik ve mükemmellik" olarak sunmaktadır.³⁰

İbn Sînâ, iyilik ve kötülük problemini tartışırken Platon ve Aristoteles'in kavramsal çerçevesi ve sistematiklerinden yararlanıyor olsa da özgün kavramlar ve sistematiğe de ulaşmaktadır. Nitekim *Arş Risalesi*'nde de Allah'ın sıfatlarını açıkladıktan sonra, "O'ndan Çıkan Fiiller Hakkında" şeklinde bir başlık altında sudûr sürecini özetleyen İbn Sînâ, bundan sonra ise "Kaza ve Kader Hakkında" adlı bir başlık altında bu sudûr sürecinde kötülüğün yer almadığını ispat mahiyetinde açıklamalar yapmaktadır. Burada kötülük problemini 'kaza' ve 'kader' gibi teolojik terimler eş-

²⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 50-51.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 5* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 217-218.

²⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3*, 202-203.

³⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 145; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3*, 209-210.

liğinde tartışan İbn Sînâ, iyiliğin O'ndan zorunlu bir şekilde taşıdığını (*fe-yezân*) belirtmektedir.³¹ İbn Sînâ, bütün bir sudûr sürecini hiçbir şekilde kendisine kötülüğün karışmadığı sırf iyilik olarak tanımlar ve bunun dini ıstılahtaki karşılığının da 'kaza' olduğunu belirtir. Çünkü 'kaza' tek bir düzen üzere devamlı var olan hüküm demektir. İlk akılların oluşumu da böyle bir düzen içerisinde gerçekleşmektedir.³² İyilik ve kötülük bağlamında kaza ve kader terimlerini gündeme getiren İbn Sînâ'ya göre Allah'ın kazası, O'nun bilinenleri, yani yoktan yaratıp meydana getirdiklerini kuşatan bilgisidir; kaderi ise sonuçlar için sebeplerin var kılınmasıdır ki bu arada O'nun için zorlayıcı bir sebebin söz konusu olmadığı da açıktır; fakat sebebin varlığı sonucun da varlığını gerekli kılmaktadır.³³ Dolayısıyla İbn Sînâ'da kaza kavramı iyilikle ilişkilendirilirken; kader kavramı da kötülüğün temellen-dirilişi bağlamında değerlendirilmektedir.

Bütün bir yaratma süreci (*sudûr*) saf bir iyilik olarak tanımlandığında evrende kötü olana yer kalmaması gerekirdi. Bu durumda evrendeki kötülüğü nasıl açıklamak gerekmektedir? Bu noktada iyiliğe işaret eden bir kavram olarak 'inâyet'in ön plana çıkartılmış olması yine de kötülüğün açıklanmasına olan ihtiyacı ortadan kaldırıyor görünmemektedir. Zira mutlak iyi(lik) olarak Tanrı, evrene de iyilik veriyorsa o halde bu dünyadaki kötülüğün varlığının bir açıklaması olmalıdır. İnâyet kavramıyla Tanrı-evren ilişkisini açıklayan İbn Sînâ, İlk Gerçek'in hayırları akıtan, bereketleri indiren olduğuna dikkat çekmekte ve bu doğrultuda, iyilik ve kötülüğü O'na zafe ederken dikkatli olmak gerektiğini belirtmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre kötülüğün Tanrı'ya zafe edilmesi genel manada bir izafettir ki, "Allah her şeyin yaratıcısıdır." (Zümer, 39/62), "Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır." (Sâffât, 37/96) âyetleri bu duruma işaret etmektedir. İyiliğin O'na zafe edilmesi ise özel manada bir izafettir ki, "İyilik senin elindedir, sen her şeye kadirsin." (Âl-i İmrân, 3/26), "Allah sizin için kolaylığı ister; zorluğu istemez." (el-Bakara, 2/185) âyetleri de bunu ifade etmektedir.³⁴ Tanrı'nın âlemle ilişkisini açıklarken bizi inâyet kavramıyla buluşturan İbn Sînâ, inâyet kavramının peşi sıra kötülük probleme yer vermektedir.³⁵

³¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 63.

³² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 63.

³³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 61-64.

³⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 62.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ*, *Metafizik II*, 70-169.

3. 'İYİLİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

İlk Gerçek başta olmak üzere Faal Akıl ve bunlara yakın olanların bulunduğu âlemde -ki bunlar iyiliklerin, bereketlerin sebebidir- mutlak iyiliğin varlığından söz eden İbn Sînâ, iyilik ve kötülüğün mutlak veya nisbî varlığından söz ederken belirli bir evren tasavvurundan yola çıkmaktadır. Bu doğrultuda döneminin evren tasarımında yaygın bir tasnif olarak ay üstü ve ay altı âlem şeklindeki bir ayırmadan hareket etmekte olan İbn Sînâ, ay üstü âlemi yetkinliğin ve iyiliğin tam olarak gerçekleştiği, dolayısıyla kötülüğün söz konusu olmadığı bir alan olarak tasavvur ederken kötülüğü ana malzemenin unsurlardan oluştuğu ve ay üstü âleme göre her şeyin noksan olduğu ay altı âlemde gündeme getirmektedir.³⁶ Kötülüğün nisbî varlığının gündeme gelebileceği bir alan olarak ay altı âlemin kök yapıları olan unsurların İlk Sebep'ten nasıl oluştuğunu temellendiren İbn Sînâ, bu çerçevede *Metafizik*'inde gâî illetten ve gayeden bahsederken bizzat gaye ile bilaraz gayelerden söz etmekte olup 'zarurî' kavramını bilaraz gayelerden biri olarak görmektedir. Bu doğrultuda o, kötülüğün doğadaki varlığını da zaruri kavramı çerçevesinde değerlendirmektedir. Zira zaruri kavramının anlamlarından biri olan 'iletin bir gereği olarak gayenin var olması için varlığı gerekli olan bir durum' dikkate alındığında kötülüğü açıklamanın imkânı ortaya çıkmaktadır. Zira cömertlikten (*el-cûd*) ibaret olan ilâhî gaye, her mümkün varlığa iyilikten ibaret olan varlığını vermektedir. Varlıkların ortaya çıkışı ise birbirleriyle irtibatlı bir şekilde olmaktadır. Nitekim bileşiklerin varlığı unsurlardan kaynaklanmaktadır. Unsurlar olmadan bileşiklerin olması mümkün değildir. Toprak, su, ateş ve hava olmadan da unsurların olması mümkün değildir. Bu doğrultuda örneğin kendisinden kastedilen iyilik gayesine götürmesi açısından ateşin ancak yakıcı ve ayırıcı olması gerekir. Bütün bunlardan dolayı iyilerin (*sâlihîn*) zarar görmesi ve bileşiklerin çoğunun fesada uğraması zaruri olarak kaçınılmaz olmuştur.³⁷

İçinde yaşadığımız âlemin içerisinde iyiliklerin yanı sıra kötülükleri de barındırdığını belirten³⁸ İbn Sînâ'ya göre ay altı âlemde söz konusu olabilecek olan bu kötülük mutlak bir kötülük olmayacaktır. Zira mahza iyilik olan Tanrı'dan taşmış (*sudûr*) olan bu evrende taşmaktan ve 'emri kabullenmek'ten uzak olandaki iyiliğin çoğunlukta olduğunu unutmamak gerekir. Kaldı ki, bu çoğunlukta olan iyiliğin ilkelerinin çoğalıp, sebeplerinin farklılaşması durumunda bu farklılık ve çokluktan tesadüfen bir kötülüğün ortaya çıkması gerekli (*zarurî*) olabilmektedir. İbn Sînâ'ya göre

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 162.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 36.

³⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 136.

bu gerekli oluş, bir bakıma sanki istenmiş gibi sonucu akla getirebilecektir. Fakat ona göre bu ikincil olarak istenendir. Bu çerçevede İbn Sînâ, Tanrı için irade kelimesini kullanırken zamanın belirlediği bir irade ve seçimi kastetmediğini özellikle belirtmektedir. Tanrı için birincil bir iradenin yanı sıra ikincil bir iradeden de söz etmekte olan İbn Sînâ'ya göre iyilik, Tanrı'nın birincil iradesinin bir gereği iken; kötülük ise ikincil iradesinin bir sonucudur ve ilintiseldir, asli değildir. Bunlar ilk akıldan çıkan, bütünü ayrıntıları gibi kabul edilebilecek olan diğer sebeplilerdir ki yukarıda yer verilen "kader" sözüyle de kastedilen budur. Konuyla ilgili olarak suyu örnek veren İbn Sînâ, bununla ilgili olarak Allah şöyle buyurmuştur diyerek "Ölü bir beldeyi diriltmek ve yarattığımız çeşitli hayvanların ve pek çok insanların ihtiyacını karşılamak için gökten temiz bir su indirdik." (Furkân 25/48-49) âyetini zikreder ve genel olarak varlıklardaki iyiliğin su olmadan ortaya çıkamayacağını; fakat insanın suya düşünce boğulacağını da belirtir. Bu doğrultuda yine örnek olarak ateşin çeşitli faydalarının yanı sıra dokunduğu şeyleri yakma özelliğini de hatırlatmakta³⁹ olan İbn Sînâ, nihayetinde eşyadaki kötülüğün varlığını, iyiliğe olan ihtiyaca bağlı olarak 'zaruret' durumuyla değerlendirmektedir. Zira söz konusu ay altı âlemdeki unsurlar arasında bir zıtlık ve etkileşim olmasaydı, şu andaki yüce türler (*el-envâu's-şerîfe*) bunlardan meydana gelmeyecekti. Nitekim, İbn Sînâ'ya göre evrensel fizik yasası olarak ateşin yakıcılığı, şerefli bir kişiyle karşılaştığı anda geçersiz olsaydı ateşten yaygın bir şekilde yararlanılamazdı. Dolayısıyla eşyadaki mümkün iyilik (*el-hayrû'l-mümkîn*) 'zarurî' olarak ancak söz konusu kötülükle birlikte ortaya çıkan bir iyilik olarak gerçekleşmektedir. Nihayetinde iyiliğin taşması, nadir olarak da olsa kötülüğü gerekli kılıyor olabilir. Bununla birlikte nispi bir kötülükten dolayı yaygın olan iyiliğin terki söz konusu olmaz. Zira iyiliğin terki, söz konusu nadir kötülükten daha kötü bir kötülük olmuş olur ki bu durumda maddenin doğasında var olması mümkün olan bir şeyin yokluğu gündeme gelir ki, bu durumda yokluk ikiye katlanmaktadır ki bu ise tek bir yokluktan daha kötüdür. İbn Sînâ buna örnek olarak ateşte yanan akıllı bir kişinin bu yangından sağ olarak çıkmayı acısız ölüme tercih etmesini verir. Eğer o kişi böylesi bir iyiliği terk etseydi iki kötülükle de karşılaşmış olacaktı.⁴⁰

İbn Sînâ, mutlak iyiliğin varlığını kabul eder; fakat mutlak kötülüğün varlığını kabul etmez. Bu arada pek çok iyilikler için az kötülükleri kabul etmek demek pek çok iyilik demektir. Kötülük yokluktan ibarettir ki bu yokluk ya cevherin yokluğudur; ya da cevherin durumundaki bir iyiliğin

³⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 63-64.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-sifâ*, *Metafizik II*, 163-164.

yokluğudur.⁴¹ Kuvveliğin eksiklik/kemalden yoksunluk; fiil olma durumunun da yetkinlik olduğunu belirten İbn Sînâ, her şeydeki iyiliği (*hayr*) bilfiil oluşla irtibatlandırmaktadır. Kötülük (*şerr*) ise ancak bilkuvve olarak vardır. Çünkü bir şeyin özü gereği ve her açıdan kötülük olması imkânsızdır. Zira o şey mevcut ise zaten mevcut olmakla kötü olmamış olur. Kötü (*şerr*), kendisinde yetkinliğin bulunmayışından dolayı kötüdür. Tıpkı cahil kimsedeki cehalet gibi veya başkasında kötülüğe yol açtığı için kötüdür buna örnek de zalimin zulmüdür. Zira zulüm, zulüm edende iyilik (*hayr*) tabiatını eksilttiği için, zulme uğrayanda da esenlik (*selamet*) ve zenginliği (*ganiyy*) vb. şeyleri eksilttiği için kötülüktür. Dolayısıyla kötülük (*şerr*), yok(sun)luk ve bilkuvvelikle karışmış olandır ki bunlarla saflığı bozulmasaydı o şeylerde eşya için gerekli olan kemâlât hazır olacaktı ve hiçbir şekilde kötülük bulunmayacaktı.⁴² Dolayısıyla kendisinde bilkuvveliğin bulunmadığı hiçbir şeye kötülüğün eklenemeyeceğini, zira kötülüğün ancak kendisinde bilkuvveliğin olduğu şeylere eklenebileceğini belirten İbn Sînâ'ya göre kötülüğü maddede aramak gerekir. Kötülük maddeye ya ilk başta kendisine ilişen bir durumdan dolayı eklenmiştir; ya da yeni bir durumdan dolayı eklenmektedir. Maddenin kendisine ilk başta kötülüğün ilişmesi, ilk var oluşunda maddeye bazı dış kötülük sebeplerinin ilişmesidir. Böylece maddeye bunların yapılarından (*hey'et*) bir yapı yerleşmektedir ki işte bu durum maddenin yetkinleşmesine dair sahip olduğu özel istidadına engel oluşturmaktadır. Örneğin kendisinden bir at veya insanın oluştuğu maddeye birtakım dış sebepler ilişince o şeyin mizacını ve cevherini kötü ve isyankâr yapmaktadır. Böylelikle de madde şekillenmeyi, düzenlenmeyi, kıvama ulaşmayı kabul etmemektedir. Dolayısıyla maddenin yaratılışı çirkinleşmekte olup bünyesinin ve mizacının ihtiyaç duyduğu yetkinlik ortadan kalkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bunun nedeni failin mahrum bırakması olmayıp; etkilenenin kabul etmemesidir. Maddeye sonradan yerleşen durumdan kaynaklanan kötülüğe gelince İbn Sînâ, bunun iki sebepten kaynaklandığını belirtir. Bu şey, ya yetkinleştireni engelleyen, perdeleyen ve uzaklaştıran şeydir; ya da yetkinliğe ulaşip yok eden bir zıtlıktır. Birincisinin örneği, çok sayıdaki bulutun engel olmasından ve dağların gölge yapmasından dolayı Güneş'in etkisinin kendisine ulaşamadığı meyvelerin olgunlaşmamasıdır. İkincisinin örneği de vaktinde olgunlaşmış/yetkinleşmiş bitkiye soğğun etki etmesiyle bitkinin özel istidadının bozulmasıdır.⁴³

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 101; İbn Sina, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 62.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik I*, 165.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 162.

İbn Sînâ, doğada amaçlanan iyiliğin husulünün çoğunlukta ve devamlı olduğunu belirtir. Yine ateş örneğini verirsek türlerin çoğu ateşin yakmasından esenlik içindedir ve pek çok türün hayatlarının devamı ateş gibi yakıcı bir şeye bağlıdır. Ateşten kaynaklanan afetler ise azınlıktadır. Bu durum ateşin dışındakiler için de geçerlidir. Dolayısıyla azınlıkta olan kötülükler nedeniyle çoğunlukta olan ve devamlı iyiliklerin, yararların terki iyi değildir. Sonuç olarak şöyle demenin uygun olacağını belirtir İbn Sînâ: “Kuşkusuz Allah eşyayı irade etmiş, kötülüğü de bilaraz irade etmiştir. Kötülüğün zorunlu olarak var olacağı bilindiğinde, artık ona değer verilmez. Şu halde iyilik (*hayr*) bizzat gerekli iken; kötülük bilaraz gereklidir ve bütün (*küll*) bir ölçü içerisindedir.”⁴⁴ Dolayısıyla tikel bazı durumlarda süreksiz olan kötülüklerden dolayı çoğunlukta olan ve devamlı olan iyiliklerin terk edilmesi ilahi hikmetten değildir.⁴⁵ Öğle güneşinin yakıcı sıcağı altında çölde yürüyen bir kişi susuzluktan ölse bu durum hiç şüphesiz o kişi için bir felaket olur. Fakat sadece onun için bir felakettir. Burada Güneşin onun felaketinde (doğrudan) bir rolü yoktur. Aksi halde Güneş Güneş olmaktan çıkardı. Güneşin bu ölüme yol açan nitelikleri olmasaydı Güneş Güneş olmaktan çıkardı. Güneş için “böyle bir olaya neden olmayacak özelliklerinin de olması gerekirdi” denilecek olursa böyle bir şartın Doğa'nın tabii düzenini altüst edeceğini bilmek gerekir. Bu durum mutlak bir felaket olmayıp aksine iyi bir şeydir. Ölüm için de durum aynıdır. Ölüm kötü gibi gözükür; fakat doğanın nizamı böyle kurulmuştur. Doğan varlıklar gelişimlerini tamamladıktan sonra ölürler. Eğer ölüm olmazsa doğanın tabii düzeni bozulurdu ve dünyada canlılara yer kalmazdı. Bireysel yok oluş, mahvoluş evrensel bir var oluşu, esenliği doğurur.⁴⁶

Sebepler ve sonuçlar etraflı bir şekilde değerlendirildiğinde varlıkların var oluşundaki ilahi hikmet ortaya konulmuş olur ve varlıkların mümkün olan en mükemmel şekilde var oldukları ortaya çıkar. Burada İbn Sînâ varlıklar için şu andaki varlıklarından daha mükemmel bir varlık şekli düşünülse bile bunun mevcut fiili durumdan farksız olacağını belirtir.⁴⁷ Dolayısıyla âlemde görülen kötülükler, âlemin düzenine katkıda bulunan, hatta âlemin düzenini temin eden eksiksiz bir hikmetten uzak değildir. Bu

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 167.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 167.

⁴⁶ Aydın Sayılı, “İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji”, *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 172-173. Sayılı bu bilgileri aşağıdaki kaynaktan özet olarak naklettiğini belirtmektedir: İbn Sînâ'nın *el-İşârât ilâ fesâdi'l- ahkâmi'n-nucûm* adlı eserinin Fransızca tercümesi: M. A. F. Mehren, “Vues d'Avicenne. Sur l'astrologie et sur le Rapport de la Responseabilite Humanie avec le Destin”, *Le Muséon*, 3: 1884, 385-387.

⁴⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 61.

hikmetten dolayı bu kötülükler vardır. Asıl olan iyiliklerdir ve iyilikler kötülüklerin ilkeleridir. Aslında varlığın tamamı iyiliktir veya iyiliği kötülüğünden fazladır.⁴⁸ Kötülüklerin şahıslara, zamanlara ve yapılarla izafe edilmesi gerekir. Fertlerden/shahıslardan ayrı olarak türler bu anlamda korunmuşlardır ki gerçek kötülüğün fertlerin çoğunu kuşatmaması da bunu göstermektedir. Mevcudatın şahıslarında kötülük azdır. Herhangi bir türün bir ferdinde bir eksiklik ortaya çıkarsa bu eksikliğin sebebi kabbulenendeki bir zafiyet veya kabiliyetindeki bir kusurdan kaynaklanmaktadır. Yoksa akış (sudûr, feyz) umumidir bu konuda bir cimrilik -ki Allah'ın cevad sıfatı hatırlanmalı- ya da vermezlik söz konusu değildir. Var olan her şey tam da olması gerektiği gibidir. O halde O'nun adaleti lütuf; lütfu da adalettir. O'nun verdiği hükümleri kontrol edecek veya takdirine karşı çıkacak hiç kimse yoktur.⁴⁹

Bu doğrultuda Aristo'nun ilkesine göre (*alâ asli'l-hakîm*) kötülüklerin âlemin maksadı olmadığını, yaratılıştaki asıl maksadın iyilikler olduğunu belirtmekte⁵⁰ olan İbn Sînâ, kötülüklerin olmadığı bir âlemin tam bir düzeninin olamayacağına ve şimdiki âlemin dışında başka bir terkip üzere olacağına dikkat çekmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ, "İlk Müdebir'in kötülükten arınmış sırf iyiliği var etmesi mümkündür" şeklindeki bir anlayışın mevcut varlık tarzı için söz konusu olamayacağını belirtir. Bu durumun ancak kötülüklerden uzak olan mutlak varlıkta, İlk Müdebir'den taşan aklî, nefsî ve göksel varlıklarda geçerli olacağını vurgulamakta olan İbn Sînâ, bu noktada "Varlığın tamamen iyilik olması için niçin kötülük ondan dışlanmadı?" sorusuna bunun imkânsız olduğunu belirterek cevap vermektedir.⁵¹

Varlıkla, dolayısıyla Tanrı ile iyiliği özdeşleştiren İbn Sina'nın esasında Tanrı'nın yetkinliğini ve iyiliğini ön plana çıkartmak için kötülüğe ontik bir kategori vermediği görülmektedir. İbn Sînâ'nın da esas aldığı klasik ontolojinin varlıkla iyiliği, yoklukla da kötülüğü özdeşleştiren tutumuna farklı ontoloji anlayışları açısından itirazlar yöneltilebilir. Zira pek tabiidir ki var olmayla iyiliği yan yana getirmeyip bilakis varlıkla kötülüğü yan yana getirebilen ontolojilerden de söz edilebilir.⁵²

⁴⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 61.

⁴⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 62; İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 163.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kaderin Sırrına Dair Risale, Risaleler*, Notlar ve trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 32.

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 164, 167.

⁵² David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü*, trc. Cansu Özge Özmen (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018)

Ontolojik düzlemde iyilik ve kötülük problemini Tanrı-evren ilişkisi bağlamında tartışan İbn Sînâ, problemin insanın epistemolojik dünyasında farklı görünüşler arz edebileceğine dikkat çekmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre insanın kötülüğü değerlendirmesi kötümser bakış açısından kaynaklanmaktadır. Nitekim, ister köylü ister kentli; ister sıradan bir insan, isterse sultan olsun, insanoğlu genellikle kendi kaderinden memnun olmaz ve yaşamını bir felaket kabul eder, daima yaşantısını değiştirmek için bir değişikliğe can atar. Dolayısıyla bu dünyada mutlak bir mutluluk veya mutlak bir mutsuzluk söz konusu değildir.⁵³ İbn Sînâ'ya göre ister zengin olsun ister fakir, içinde bulunduğu durum ne olursa olsun insan, kendini mutsuz hissedebilir. Oysa başkalarının gözünde imrenilecek bir hayatı olabilir veya başkalarına göre çok şanslı görülebilir. İnsanın genellikle kendisine Allah tarafından verilen her şeyden şikâyetçi olduğu söylenir. Bunun tek bir istisnası vardır o da kendisine Tanrı tarafından verilen akıldır. Çünkü herkes kendi aklını başkalarınınkinden daha çok beğenir.⁵⁴ Nitekim daha sonra Descartes da *Metod Üzerine Konuşma*'da benzer ifadelere yer verecektir.⁵⁵

SONUÇ

İyi(lik) ve kötü(lük) kavramlarını pratik düzlemdeki anlamlarının ötesine taşıyarak varlık olmak bakımından varlığın en üst ilkelerinin konu edildiği metafizik disiplini çerçevesinde ele almakta olan İbn Sînâ, iyilik ve kötülüğü, varlık ve yokluk gibi metafiziğin, dolayısıyla felsefenin en geniş ve en soyut kavramları çerçevesinde tartışmaktadır. Nitekim metafiziğin üzerinde yoğunlaştığı temel bir kavram olarak varlık kavramını incelerken Zorunlu Varlık ve mümkün varlık şeklindeki bir ayırmadan yola çıkan İbn Sînâ, ancak Zorunlu varlık için mutlak bir iyilikten söz edilebileceğini belirtmektedir. Bu çerçevede o, varlıkla iyiliği, yoklukla da kötülüğü yana yana getirmekte olup bu doğrultuda iyiliğe bir varlık tayin ederken kötülüğe dair ise ancak iyiliğin yokluğu bağlamında bir tartışma konusu açmaktadır. Mutlak iyiliğin varlığını kabul edip; mutlak kötülüğün varlığını kabul etmeyen İbn Sînâ, esasında Tanrı'yı zorunlu varlık olarak tanımlamakla bir anlamda "iyi"ye de Tanrı'dan ayrı bir varlık kategorisi

⁵³ Sayılı, "İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji", 173.

⁵⁴ Sayılı, "İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji", 173.

⁵⁵ "Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir, çünkü her insan kendi payının o kadar iyi olduğunu sanır ki, başka her şeyde en güç memnun olanlar bile, kendilerinde bulunan sağduyudan fazlasını arzu etmezler. Herkesin birden bunda aldanmış olmasına ihtimal verilemez; fakat bu, daha çok, özellikle sağduyu ya da akıl denilen iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırmak gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir..." Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, trc. K. Sahir Sel, 2. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 7 vd.

sunmamış olmaktadır. Böylelikle iyilik ile Tanrı'yı bir anlamda özdeşleştiren İbn Sînâ, kötülükle ise yokluğu yana yana getirip kötülüğe mutlak bir yer açmamış olmaktadır.

Tanrı-evren ilişkisini Yeni Platoncu bir formülasyon olan sudûr teorisine açıklama çabası içerisinde olan İbn Sînâ, Tanrı'nın evrenle ilişkisinde anahtar kavram olarak 'inâyet' kavramını öne çıkartmaktadır. Bu doğrultuda İslâm düşüncesine ait bir kavram olan "inâyet" kavramıyla iyiliği Tanrı'dan evrene doğru yaymakta olan İbn Sînâ, Tanrı'yı evrenin bir gayesi olarak da yine iyilik çerçevesinde konumlandırmaktadır. Nihayetinde İbn Sînâ'da iyiliğin mutlak olarak varlığı söz konusu iken kötülüğün ancak ilintisel bir varlığından söz edilebilir. Bu çerçevede yaşadığı dönemde yaygın olan evren tasarımının bir gereği olarak ay üstü âlem ve ay altı âlem şeklindeki bir ayrıma yer vermekte olan İbn Sînâ, ay üstü âlemde kötülüğü söz konusu etmezken, kötülüğü ancak ay altı âlemde gündeme getirmektedir.

Varlık kavramı çerçevesinde iyilik ve kötülük problemini tartışan İbn Sînâ'da iyilik ve kötülüğün pratik boyutlarda özellikle ahlak ve siyaset felsefesi bağlamında nasıl tartışıldığı ise başka bir tartışma alanını oluşturmaktadır. Burada İbn Sînâ açısından dikkat çekilmesi gereken husus, iyilik ve kötülük probleminin ontolojik çerçevesinin örneğin ahlak gibi pratik bir çerçeveye iç içe geçmesini önleyecek şekilde özenle korunduğudur. Bu tutumun bir tutarlılık arayışına karşılık geldiği söylenebilir. Zira özgürlüğün imkânı veya iyinin epistemik imkânı açısından kötülük probleminin temellendirilmesi, kötülüğün ontolojik çerçevedeki temellendirilişinde birtakım tutarsızlıklara yol açabilir. Bununla birlikte şu soru da gündeme getirilebilir: İyiliğin bilinmesi için kötülüğe epistemolojik bir imkân açmak onu ontolojik olarak var kılmaz mı?

Esasında İbn Sînâ Yeni Platoncu bir sistematiğe yaslanmasından kaynaklanan bir bakış açısıyla kötülükle yokluğu özdeşleştirmektedir. Böylelikle varlıkta iyilik öne çıkartılmış olmaktadır. İyiliği varlıkla, kötülüğü ise yoklukla açıklama çabasında olan İbn Sînâ, iyilik ve kötülük problemini tartışırken daha çok Yeni Platoncu bir refleksle çözüme ulaşacağını düşünmektedir. Meşşâliğin Yeni Platonculuk üzerinden Platon ve Aristoteles'e ulaştığı ve temel yöneliminin de her iki klasik filozofu uzlaştırmak olduğu dikkate alındığında bir meşşâî filozof olarak İbn Sînâ'nın Plotinos ve Aristoteles'ten esinlenmesinin yanı sıra onun Platon'un sistematiğinden de etkilenimler taşıdığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ, özellikle yeni Platoncu bir çerçeveden hareket ediyor olsa da aynı zamanda o, bir Müslüman filozof olarak İslâm dininin temel ilkeleriyle çatışmamayı da göz önüne almış olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Yunancadan Çeviren: Saffet Babür, 5. Baskı. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bayraktar, Mehmet. "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985): 299-306.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 6. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. 2. Baskı. Trc. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Gündoğan, Ali Osman. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ilâ fesâdi ahkâmi'n-nucûm*. Trc. M. A. F. Mehren, "Vues d'Avicenne. Sur l'astrologie et sur le Rapport de la Responseabilite Humanie avac le Destin". *Le Muséon*. 3 Cilt. 1884: 385-387.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Risaleler. er-Risâletu'l-arşıyye*. Notlar ve Trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Sînâ. *Risaleler. Kaderin Sırrına Dair Risale*. Notlar ve Trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Trc. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Sayılı, Aydın. "İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji". *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. Der. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 363-383

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506134

QUR'AN SCHOOLS IN THE MALAY PENINSULA: A TRADITIONAL EDUCATION TEMPLATE BETWEEN CHANGE AND CONTINUITY

*Malay Yarımadası'nda Kur'an Okulları:
Değişim ve Süreklilik Bağlamında Geleneksel Eğitim Yapısı*

Mehmet ÖZAY

Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Assistant Professor, Ibn Haldun University, School of the Humanities and Social Sciences
İstanbul, Turkey

mehmet.ozay@ihu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2719-1543>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.08.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 14.11.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Özay, Mehmet. "Qur'an Schools in The Malay Peninsula: A Traditional Education Template Between Change and Continuity". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 363-383. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506134>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

QUR'AN SCHOOLS IN THE MALAY PENINSULA: A TRADITIONAL EDUCATION TEMPLATE BETWEEN CHANGE AND CONTINUITY¹

Mehmet ÖZAY

Abstract

This study examines the Qur'an schools in Malay Peninsula during the British colonial rule. It investigates how these educational institutions were perceived by the colonial rule and analyse the process of their transformation over the decades. It is also crucial to clarify the concept of Qur'an schools within the juncture of overall Islamic education centers operated not only in Malaya but also in the Archipelago, which were functional enough in the dissemination of traditional religious knowledge and values to the new generations. The colonial rule delivered new educational initiatives such as the Malay vernacular schools by implementing various policies on the basis of a Euro-centric approach in the latter period of colonial rule. The colonial rule integrated Qur'an classes emulating partially the practice of Qur'an schools into newly established Malay vernacular schools in order to attract the interests of the Malay parents in an effort to convince them to send their children to these institutions. Although Malay families got used to these new education initiatives and register their children at these institutions, it is asserted that the secular-based vernacular schools are deemed to have caused degradation in the socio-cultural and religious structure of traditional Malay Muslim societies. In this context, this new education system is a subject matter to be studied and analyzed as a phenomenon of change in social structure. It is also worth observing the reactions of the Malay Muslim communities during this process towards the new educational establishment. The analytical narratives of this study rely on sources produced during the colonial period and other related sources of contemporary literature.

Keywords: Sociology of Religion, Qur'an Schools, Education, Malaya, British Rule.

Malay Yarımadası'nda Kur'an Okulları: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Geleneksel Eğitim Yapısı

Öz

Bu makale, İngiliz sömürge yönetimi altındaki Malay Yarımadası'ndaki Kur'an okullarını ele almaktadır. İngiliz sömürge yönetimi tarafından bu okulların algılanışı ve zamanla nasıl bir dönüşüme konu olduğu üzerinde durulmaktadır. Sadece Malaya topraklarında değil, coğrafi olarak Malay Takımadaları olarak adlandırılan ve günümüzde Müslümanların çoğunlukta olduğu Adalar bölgesini de içeren bölgedeki diğer İslam toplulukları arasında da, genel İslami eğitim kurumları içerisinde yer alan bu yapının Malay genç nesillerine geleneksel dini bilgi ve değerlerin aktarılması üzerinde durulmaktadır. İngiliz sömürge yönetimi, Avrupa merkezci bir yaklaşımın ürünü olarak gündeme gelen çeşitli politikaların eğitim kurumu üzerindeki yansımaları olarak adına 'Malay yerli okulları' denilen yeni eğitim kurumları hayata geçirmiştir. Sömürge yönetimi, özellikle farklı eyaletlerde yönetim birliğinin sağlanmasıyla birlikte, söz konusu bu yeni eğitim kurumlarında, Malay Müslüman ailelerin ilgisini çekmek amacıyla kısmi dini eğitim verme

¹ This paper was presented during the "International Symposium on Sociology of Religion" held on 10-12 May, 2018 in Aksaray University organized by the collaboration of Aksaray University and Muhafazakâr Düşünce Dergisi.

yolunda geleneksel Kur'an okullarına benzer bir yapı oluşturarak, adına Kur'an sınıfları denilen bir uygulama başlatmıştır. Malay Müslüman ailelerin ilgisi zamanla bu eğitim kurumuna yönelmekle birlikte, seküler temelli bir yapı üzerine inşa edilen Malay yerli okullarının Malay-Müslüman sosyo-kültürel ve dini yapısında tedicri olarak tahribinde bir rolü olduğu ileri sürülmektedir. Bu durumda, yeni bir eğitim sisteminin Malaya topraklarında uygulamaya konulması, bu toplumlarda toplumsal yapı üzerinde değişimlere konu olmuştur. Bu noktada, Malay Müslüman toplumunun bu süreçte gündeme getirdiği bazı tepkiler de ele alınmaya değer bir gelişmedir. Bu çalışmada gündeme getirilen tartışmalar, öncelikle sömürge döneminde üretilen bazı kaynaklar ile buna ilâve olarak konuyla ilgili çağdaş literatüre başvurularak ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kur'an Okulları, Eğitim, Malaya, İngiliz Yönetimi.

INTRODUCTION

This article sketches briefly the course of Qur'an schools and formation of Malay vernacular schools in Malaya during the British administration. Qur'an schools are regarded as a historical and "traditional educational institution in Malaya" (Rauf, 1964, 96). In particular, this paper deals with this subject pertaining to its few distinct aspects. The first is how the concept was highlighted by the British rule. The second is what it practically corresponded in relevant socio-religio and cultural environment of Malay-Muslim communities.² In regards, the present writer focuses on a strain of analysis based on primary sources produced in the relevant period in Malaya and related sources of contemporary literature.

Teaching and learning of the Qur'an is the very fundamental education process in Muslim societies since the beginning of the Prophet (Pbuh). The history of this institution goes back to the dawn years of Islam. Caliph Omar (634-644) sent some delegations to various regions to introduce and conduct Qur'an lessons in mosques on 17 H, during his reign. Its educational system and environment known as *halaqa* was practiced as a model taken from the implementation of Prophet Mohamed teaching, in particular, *hadith* based on chain records of saying (Pedersen, 1929, 525; Khan, 1990, 68). This explanation demonstrates that 'teaching Qur'an in mosque' is traditional learning model experience which has been also observed in Malaya and the Archipelago throughout

² Malay is globally considered to cover as large area as the continent of Europe. The very beginning of the 18th century (1701), Thomas Bowrey writes that Malay countries including "Sumatra, Borneo, Bantam, Batavia and other parts of Java" in his work entitled A Dictionary English and Malayo, Malayo and English. See: Jones Russell. "Introduction", In A Dictionary and Grammar of The Malayan Language, William Marsden (Singapore: Oxford University Press, 1984), 6.

the centuries. This is not surprising to the fact that the Islamization process was primarily conducted through the efforts and attempts by Arab proselitizers encouraged by the British.³

Qur'an schools are no doubt taken into consideration as salient institutions under Islamic education. In regard to this, Qur'an schools, as a constant movement cannot be alienated from the Islamization process, referred to a tradition of delivering knowledge and skills to the new learners on the basis of the Qur'an and Hadiths. And these institutions functioned in order to mould Islamic behavior, skill, and character to lead the younger generation to acquire a place in their own social environments.

Here I would like to present briefly on the education interactions of the Malay children in early stage of their education in Malaya. The basic tenet is their learning method of the Holy Qur'an (*menjgaji Qur'an*) at home via the help of the elder people in their family through recitation (*membaca*) and memorization (*menghafal*). This process is also conducted through knowledgeable individuals in religious sphere who are generally named as Tok Lebai. In addition to teaching the Qur'an, Tok Lebai taught fundamentals of Islam such as personal duties (*fardu 'ain*). After this early stage of religious education, the parents sent their children to pondok and madrasah. The children study *kitab jawi*, popular religious books about Islamic law, (*fiqh*), kalam (*usul al-din*), Qur'an exegesis (*tafsir*), and the prophetic tradition (*hadith*) in Malay language written in the Arabic script. In addition to this educational aspect, the above-mentioned institutions are vehicles for the construction of Malay Muslim identity at early age of the children (Shamsul, 2005, 116; Nashabe, 1989, 6-7).

Though this sort of traditional education system commenced in early centuries in parallel to the Islamization period, various societies named these institutions by their own religio-cultural basis. According to this, these institutions were called by distinct names such as *dayah/zawiyah*, *ranggang/surau*,⁴ *pondok pesantren*, hence the content and function were all the same, say, to disseminate Islamic knowledge and values (Jadi, 1990, 10-11). It is worth observation at the root of these words in brief.

³ "The Primitive Religion of the Malays", The Times of Malaya and Commercial Advertiser of the Federated Malay States and Straits Settlements, Wednesday 28th March 1904, No. 5, 1: 2.

⁴ "Surau, a derivation from a Sanskrit word denoting a type of Hindu temple which was established in the area... Suraus apparently served as basis from which these missionaries conducted their campaign for conversion". Mohammad A. Rauf, A Brief History of Islam: With special reference to Malaya (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1964), 83.

As seen in Aceh context, the early establishment of this religious institution is called *zawiyah*, in Arabic, which later on transformed as *Dayah* (Sulaiman, 1997, 32). The other relevant names given to these institutions are *pondok* (Arabic *funduq*) as observed in other parts of the Sumatra Island such as West Sumatra or Minangkabau region; *pesantren*, (*santri* in Sankrit language) mainly in the Island of Cava (Bosworth etc., 1995, 296).

While the younger generation acquired their early education at home through parents or elder members of the household, they may also attend *masjid*, *langgar*, *rangkang* or *meunasah* which exist in almost all villages hosting traditional Islamic education (Peeters, 1997, 21; Hasjmy, 1984, 103).

These institutions are considered as formal and largely organized ones with relevant peer groups and appointed teacher. The children who already reach five or six ages are entrusted to a religious teacher. It is observed that younger generations experienced almost the same mode of education.

Learning Arabic alphabet and principal prayers are considered as an introductory session and necessarily functional for the learners' being exposed on learning the Qur'an. In addition, Malay vernacular language in Jawi form is considered as a common practice at abovementioned institutions (Rauf, 1964, 96). Students continue their education in other institutions such as *pesantren* (*dayah*), *meunasah*, whose original form was *madrasah*. And they study on the basis of their capacity and capability studying various classical books available in Malay and Arabic languages (Yakub, 1980, 302; Shabri, 2000, 44).

With regard to this, teaching Qur'an as the fundamental stage of Islamic education should be traced to the early Islamic political entity such as Samudra-Pasai in northern tip of Sumatra Island in the Malay Archipelago. Aligned with this, Northern Sumatra constitutes a role model for the paradigm of the traditional Islamic education.

As M. A Rauf (1964, 93) states that the Malay generally settled in rural areas, say, villages and conducted their idyllic life far from the urban conditions. Comparatively their life was simple and they had their own way of traditional life included religious learning and practices through their own establishments to some or larger extent particularly shaped through common daily routine attendance to the mosque and Qur'an schools teachers and imams of these religious institutions were among the Hajjis whom considered having advanced knowledge to guide the

community including younger generation to mirror the Qur'an teachings and some other basic creeds of Islam into their life (Hassan, 2004, 407).

And it is understood that "the old Malay Qur'an schools were often residential. They were taught to repeat correctly the Arabic formulae with which every lesson began and ended and to read mechanically the Qur'an and the principal prayers in Arabic after studying the Arabic alphabet. In some cases, after learning to read the Qur'an in Arabic, they were taught a little Malay." (Chelliah, 1960, 35; Newbold, 1971, 91-92). This type of school was generally regarded as "boys schools'. Even though it was not uncommon for boys educated at Qur'an schools and they had better access to this institution, it does not mean that the girls remained backward (Gould, 1993, 107).

Qur'an schools providing education of Qur'an starting from learning Arabic alphabet, *nahiv*, *sarf* and similar subjects and though limited approaches, it might have included learning the Qur'an by heart wholly to become *hafiz*. In addition, it can be assumed that there were basic Islamic credentials such as *fiqh*, *hadith*, based on the capacity and capability of the teacher who might have been an elder person conducted *hajj*, an imam having responsibility to conduct practices in *masjid* or mosque. As revealed in some papers, the individuals conducted *hajj* incumbency were regarded as *haji-ulama* and were given task to teach basic Islamic education including teaching the Qur'an. This education was aimed to inculcate Islamic values to the younger members of the Malay society by socializing them in peer group and mostly probably in the environment of a *masjid* or mosque (Othman, 1998, 146; Monahan, 1931, 4).

No doubt that through learning by heart the Qur'an verses is inevitable process as observed since as Muslim the individuals are expected to be able to perform daily prays. It is also probability that at least some of the students continued their study of Qur'an by memorization method to become *hafiz* in case the teacher was capable to continue the education. As M. A. Rauf recognizes that the learning of Qur'an was conducted on the basis of 'parrot-like repetition', he does not delineate, unlike the British officials' evaluation and criticism, the importance of the spiritual effects of reading and memorizing the Qur'an (Rauf, 1964, 97).

During the process, some young learners possessed sharp intellect were able to complete studying in shorter period. On the other hand,

though some others had to pursue longer time, they could not come up with a successful end (Newbold, 1971, 90).⁵

Education for Malay Muslims was meant to mold their children into Islamic education. In this term, we should highlight Qur'an schools which served for the fundamental needs of the Malay Muslim children. Social leaders including religious scholars and knowledgeable individuals encouraged the community to establish and contribute to the Qur'an educational institutions which preliminarily occurred in surau, mosques and or the house of imam. This is very successive track of instruction conducted in Arabic script based on learning Quranic verses or surah which were very practical necessities in daily life of a Muslim.

Parents with religious responsibility considered these institutions as significantly contributed to the future of their offspring. On the other hand, while these schools were exposed to structural changes, a course called 'Qur'an classes' were implanted in curriculum of the secular schools founded by the colonial government created to restructure the Muslim students' ideas suited to colonial interest.

This phenomenon is revealed in numerous biographies belonged to late Malay generation who lived under the British rule in Malaya in 20th century. Based on these account religious school experiences during early practices of religious education described that they attended these institutions operated in the afternoons as a complementary, after regular secular education in the mornings (Hashim (n. d), 12). For instance, Mohamad Said who was professional medical doctor and former chief secretary (*Menteri Besar*) of Negri Sembilan narrated in his memoirs that during his very early years he was taught Arabic script, *jus amma*, short *surah* of the Qur'an by his father. When he was 6 years old, he was sent to the Qur'an class. Hence the Qur'an class was not limited to reading and memorizing, instead, the pupils were exposed to variety sorts of basic courses such as *siyar*, the life of the Prophet Mohammad (Said, 1982, 12, 29). At the age of 9 students were able to complete reading the Qur'an. While continuing primary school, students also were learning how to read the Qur'an (Said, 1982, 33).

⁵ I think what Newbold argued over here may be relevant to the idea mentioned as follow: "The young studied the Qur'an either at home or in meunasah. This learning process commenced by studying alphabet through the medium of books such as Qaidah Bagdadiah. After this stage, they continued the learning process through Juz'amma." See: Ismuha (1976). *Ulama Aceh Dalam Perspektif Sejarah*, Monografi, Jakarta: Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Nasional Lembaga, Ilmu Pengetahuan Indonesia (LEKNAS-LIPI), 14.

1. BRITISH PERCEPTION OF QUR'AN SCHOOLS

This text aims to clarify the concept of Qur'an schools, which the British colonial administration referred to Islamic education centers in Malay region. It should be emphasized that this type of school was not a new initiative established under the British colonial rule who intervened the social sphere in Malaya gradually throughout the 19th century. Instead, as seen above, Qur'an school is a threaded traditions accompanied Islamization process since earlier centuries dissemination of religious knowledge and its reflections to the daily practices in this particular society, had acculturated flexibly into various social element of indigenously distinct "language (dialects), habits, and feelings" among the Malay folks.⁶

I would like to highlight my contention about the British perception and response towards the Islamic education system throughout their crucial turning points as the sole colonial rule in Malaya. This assertion is based on the notes witnessed in primary sources such as, British report published periodically, memoirs of the prominent British colonial authorities, cross-investigated by existing secondary literatures. In regard to this, the western travelers, missionaries and government officials reflected their own countries' facts attribute to religious education and its quality while observing Islamic schooling activities in Southeast Asia. Hence, it can be professed that this relation which built on a false interpretation have caused misunderstandings on Islamic education in Malaya. As the result, its reflection mirrored through similarity between Sunday schools or Christian schools in numerous areas such as in Ambon, and Qur'an schools, rote learning and memorization of the Qur'an etc. (Carlen, etc., 1992, 15; de Jong, 2012, 51).

Based on this findings, it is essential to assert that both name and the provided content of these education institutions were observed and regarded parochially by the British colonial rulers to some or larger extent. The reason of the British prejudices to this traditional education was based on their ruling policy, in which they regarded the natives as subaltern. British intentions to impose their western cultural perspectives reflected as it transformed the mind-set of native societies through education. It can be argued that this institution, like the similar ones rooted in native societies as mentioned above, were seen as the challenges for the colonial rule.

⁶ Robert L. Jarman (ed.), "Miscellaneous", Report on the Administration of the Straits Settlements During the Years 1855-56', In Annual Reports of the Straits Settlements 1855-1941 Archive Editions, 1: 1855-1867, 1998, Oxford, 23.

This idea should be taken into more investigative consideration because the British educational experts believed that the Islamic education centers are as places where memorization was the only method imposed. Hence, what is more conspicuous is that while this approach itself no doubt a reflection of an orientalist view which “designated” the other beyond the west as “irrational” as quoted by Shamsul from Edward Said (Said, 2003, 106), the British had a bias in defining these institutions and did not have a clear ideas and approaches to understand the root and implementation of these institutions in its traditional context. A general negating approach of the British towards this type of school was to emphasize on teaching method of memorization.⁷

Interestingly, such idea gained its supporters among the native Malay intellectuals as revealed in their very own biographical writings. For instance, Munshi Abdullah, a renown 19th century Malay intellectual, had a critical approach to his own people not to regard the British education. By his pragmatic approach, Munshi asserts that Malay would earn their lives after educated at the mentioned schools. Hence, during the discussion between Munshi and the Malay folks, the latter also grew suspicious of Munshi instead, believed that he would also lose his religion following this sort of idea (Hill, 1970, 126).

The critic towards the British observation and commentary pertaining to the Qur'an classes or schools laid on subtle and crafty approach by disregarding core vision of teaching-learning methods in pesantren, instead blaming the whole activity on memorization as key method. The fact that there were distinguished pondok-pesantren in Malaya during the British colonialism had been overall ignored unless systematically negated. Notwithstanding even some historians argue that the Islamization process commenced earlier in Malaya than Jawa which hosted pesantren institutions in the 16th century in Jawa (Dhofier 1999, 14). In this regard, the assumption of the British about this issue must have been based on their distaste and confusion as seen in the approach of the Dutch in Nusantara (Laffan, 2011, 103).

British writers and colonial officials did not refer to the institution of pondok, although traditional Islamic education center which had been initiated firstly in northern provinces of Malaya such as Kelantan, Trengganu and Kedah at the beginning of the 19th century (Abu Bakar, 2000,

⁷ 11 Straits Settlements, Paper Laid before the Legislative council by Command of His Excellency the Governor, Tuesday, 4th May, 1875, No. 818, by Edward W. Shaw, Lieutenant-Governor, 199.

373) were productive during colonial presence. Beyond that, these centers, whether with similar or different names, widely exercised Islamic educational system and facilities throughout the Archipelago historically. These institutions were the hub of teaching and learning activities with the significant contribution and dissemination of knowledge from the Mekkan educated scholars (Bradley, 2013, 1).

What the British educational experts and observant mention in their work regarding the traditional Islamic education in Malaya draws a contradictory picture from the experienced past and contemporary works conducted by the local, Malay Islamic scholars. A recently published catalogue of manuscript collections in Aceh showed various types of Jawi books that implied to the existing productivity of Islamic education centers provide enough proof against the abovementioned argumentations (Fathurahman – Holil, 2007).⁸

On the other hand, it should be highlighted that why the British colonial officials did not name pondok but Qur'an classes to their instead, is important. Since as it is mentioned in various sources and my interviewees during the field work mentioned in some other relevant papers, it is a must to highlight that the history of pondok education goes back to some centuries ago.⁹ This fact leads us to think about the idea that the British did not involve directly pondok education which was mainly conducted in north and northern-east part of Malay Peninsula. As seen in some explanations pertaining to the history of Islamic education in Johor, which was an adjunct state during the British existence in Singapore, "the first religious school was opened in 1895. Before this year, the religious education was conducted in various levels and under distinct names such as al-Qur'an" (A. Rahman, 1999/2000, 57).

Gradual expansion of the British colonial rule in Malay Peninsula also reflected its impact on the changing process of educational institutions. In this regard, beyond the regions such as Penang and Singapore Islands and port city of Malacca, the rest of Malaya, traditional Islamic education institutions including in the form of Qur'an schools, in particular, in

⁸ It can be argued here that there is a sort of similarity between the approaches and perceptions of British and the Dutch about the content and scope of Islamization. As it is asserted that the latter failed to realize the importance of similar educational organizations since there is "no mention of pondok, dhikr or even tariqa" in a dictionary prepared in Jawa Island in 17th century. See: Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 75.

⁹ See: Mehmet Özay, "A Discussion Pertaining to a Classical Teaching Material and its Methodology: Masail al Muhtadi li Ikhwanil Muhtadi", *8th World Conference on Muslim Education (Malaysia-Selangor-Shah Alam, 12-13th November 2012)*.

northern and eastern sultanates continued. Relevant to this geographical division, we may offer a map of religious education on the basis of northern region, central Malaya, southern region.

The English educated circles stood apart from the pondok Arabic-educated ones. Kelantan and Trengganu formed a separate sub-group because, in these two states alone, the pondok challenged the schools with the medium of English. The British had control of the education institutions in central Malaya hosting four Malay states and the city of Malacca under the British mandates. One striking fact in this particular region is that the British gradually established their control upon Qur'an schools as well. The southern region, say, the Johor province, which included the Island of Singapore in the early stages of the British rule, possessed Anglo-Malay education institutions. In addition to this, because of this province bore ancient past such as a classical sultanate, Islamic values were transmitted to the younger generations through supplementary courses integrated at above-mentioned institutions (Gungwu, 1992, 220-221).

2. BRITISH INVESTMENT OF EDUCATION: MALAY VERNACULAR SCHOOLS

The British initiation of modern education structure went back to early decades of the British existence in the region. They invested gradually on this sphere commencing essentially from the period of establishment of Singapore in 1819 followed years later where numerous city in Malacca was taken over from the Dutch rule on the basis of the London treaty agreement in 1824.

In the earlier establishment process, Thomas Stamford Raffles urged educational activities to be exclusively made for the offspring of the Malay elite. However, the structural development was commenced just after the year 1867 when the Straits Settlements were freed from the charge of the Colonial Governor in India. This institutional change led the Colonial Office officiated in the Straits Settlements to administer its own policies including the field of education (Fatt, 1978, 10; Hogh, 1933, 168).

In regard to this process, the first Malay school started under the premises of Free Schools, which were initiated on the basis of European educational development, which first established in Penang Island in 1821 and then followed in Singapore Island in 1834 (Wong – Hean, 1980, 2; Michael, 1965, 10).

In addition to the role of dissemination of knowledge, Qur'an schools played a role for the community such as socialization of the younger generation and its integration into their socio-religious environment (Othman, 1998, 146).

Raffles encouraged some zealous individuals from missionary societies such as, C. H. Thomson from London Missionary Society, who acquired accordingly the Malay language and initiated establishment of a Malay school with some twenty to thirty pupils, among whom at least few seem to have been converted to Christianity (Raffles, 1991, 536; Sng 1980, 31).¹⁰ Though this initial stage without being any product of an organized educational structure, the second part of the 19th century witnessed the official consideration of establishment of Malay schools by direct involvement of the British rule (Rauf, 1964, 67).

In addition, the educational initiatives of some missionary groups were supported by the British colonial rule. During the process, the colonial rule took responsibilities of secular school operation. - Three distinct types of schools functioned at the same time (Gungwu, 1992, 220).

Before dealing in detail about the vernacular schools, it should be emphasized briefly why the British colonial education invested in this sort of school. It is understood from the various sources that the British authorities underestimated the socio-cultural establishment of the native society and regarded it as the one needed to be developed in almost all aspects of life including education. In essence, the purpose of establishment of Malay vernacular schools was to convert the native children "the son of the fisherman or the peasant a more intelligent fisherman or peasant than his father had been." (Rauf, 1964, 97).

Since the topic discussed issue is vernacular schools, other particular types of institutions will not be taken into consideration. Thus it is observed that the establishment of the Malay vernacular schools, in particular, took the stage gradually after 1870s. For instance, some reports from late 1850s referring this school asserting that "small vernacular schools" had not been much significantly developed.¹¹ By the mid of 1870 were some improvements observed both in terms of the number of this

¹⁰ London Missionary Society was the pioneer Protestant group operating among the local people in Malacca and later on Singapore. See: Bobby E. K. Sng, *In His Good Time: The Story of the Church in Singapore 1819-1978* (Singapore: Graduates' Christian Fellowship, 1980), 24.

¹¹ Colonel Orfeur Cavanagh Governor of the SS, "Annual Report of the Administration of the Straits' Settlements During the Years 1859-60", (1860), 12.

type of school. And students were exposed teaching-learning process of reading, writing and arithmetic by the efforts of the British authorities.¹²

It is understood that these schools were improved and well-established in the course of few decades, around 1890s (Swettenham, 1891, 56). For instance, Sungei Ujong, one of the crucial Malay settlements in Western coast of Malaya, did not experience the implementation of such three vernacular schools till 1884.¹³ In addition, the prominence of Malay language was also salient issue. The British intended to start integration process, essentially, of the Chinese who were capable to talk but “unfamiliar” to Malay in Arabic calligraphy.¹⁴

These educational activities were based on general British colonial educational policies. In particular, as observed in the colonized India, the British authorities whether they were affiliated with utilitarian, liberal or evangelist missionary groups they had a similar fathom bound towards the superiority of Western culture and education. For instance, Thomas Babington Macaulay, the renown educationalist, refers explicitly this idea and asserts that the natives should be given education to create a class of people who would be Indian in blood and color, but English in tastes (Peer, 1991, 34).

This approach has been considerably valid throughout the colonial rule and education investment diffused from the capital to small cities and villages. The colonizers strategically used the education system to instill this asymmetrical social ideology in their colonial subjects but it was also constantly being reaffirmed by a range of other social and linguistic practices. First, colonization gave rise to a new language hierarchy in which the language of the colonizer was inscribed as the most prestigious language and came to dominate the administrative and mercantile structure of each colony (Migge – Leglise, 2007, 301).

In this context Malay vernacular school had a significant place in conversion of the Qur'an schools in Malaya. It is observed that the British rule separated and ruled accordingly the education facilities among the distinct ethnic structures. So the classification of education was based on the type of language instruction. In regard of this, Qur'an schools, English,

¹² Straits Settlements, Paper Laid before the Legislative council by Command of His Excellency the Governor, Tuesday, 4th May, 1875, No. 818, by Edward W. Shaw, Lieutenant-Governor, 199.

¹³ “Negri Sembilan”, The Malay Mail, Thursday, 6th October 1898, No. 440, 4: 3.

¹⁴ Richard James Wilkinson, “The Times of Malaya, and Commercial Advertiser of the Federated Malay States and Straits Settlements”, (1904), 2; “Romanized Malay as a Language for the Straits Chinese”, The Times of Malaya, and Commercial Advertiser of the Federated Malay States and Straits Settlements, (1904), no.50, 3.

Chinese and Indian schools are samples of the variety of schools (Ginsburg – Robert, 1958, 155).

The reason of the British to define and describe these schools was based on few aspects. One of which was to differentiate their own educational initiatives as seen in the forms of ‘Free schools’ which were also open to Malay Muslim communities, in particular, to the sons of the elite beyond the non-Muslim communities, say, Chinese and Indians. There was also another option for Malay Muslims operated in the form of ‘Malay vernacular schools’ whose medium of instruction was Malay language, including the courses such as, “elementary arithmetic and hygiene”, reading and writing as well. These schools were attempts, in particular, by the British scholarly rulers so as to realize social engineering to some or larger extent, establishing the Malay language as the medium of instruction and reproducing Malay classical texts. Thomas Stamford Raffles was no doubt the earliest ruler who “expressed a desire to establish Malay schools after he discovered that reading and teaching was concentrated around the reading of the Qur’an in Arabic.” (Alisjahbana, 1976, 43; Cheliah, 1960, 13; Rauf, 1964, 97).¹⁵

The year 1872 marked an important stage in the development of Malay education, since the educational inspectorship was proclaimed in that year. Thus, after the establishment of Education Department in the British administration, A. M. Skinner, the newly appointed Inspector of Schools established Malay language schools (Malay vernacular schools) based on Qur’an schools (Rauf, 1964, 97).

He realized that no progress could be made in Malay education until and unless the teaching of Malay was separated from the teaching of the Qur’an. However, he also realized that he could ill afford to incur the displeasure of the religious teachers whose livelihood depended to some extent on their Qur’an teaching. These early Malay schools which originated in the Qur’an classes were partially assisted by the East India Company during the early part of the nineteenth century. Later, state governments took over this role. In time, these early schools developed into Government Malay Schools which were financed from public funds and were the forerunners of Malaysia’s present day, National Primary Schools (Furnivall, 1943, 32; Wong – Hean, 1980, 2).

¹⁵ 11 Straits Settlements, Paper Laid before the Legislative council by Command of His Excellency the Governor, Tuesday, 4th May, 1875, No. 818, by Edward W. Shaw, Lieutenant-Governor, 199.

It is understood that teaching the Qur'an as a course at Malay vernacular school became a routine implementation. As seen in educational reports, "... the Qur'an is taught in our vernacular schools compulsory measures need not be thought of and he acknowledges the great assistance he has received from district officers and Malay headmen..." (Swettenham, 1891, 56).

Though the British colonial administration acquired the facility of the Qur'an schools and recruited the village priest or the Hajji to teach the Qur'an and the principles of the Mohammadan religion as mentioned above, the former did not allow the Hajji to take part and conduct formal educational process in the morning sessions. Instead, the British, as a proof of dissociation of the religious education from secular one, appointed the Hajji to run the Qur'an classes in the afternoon session to appease the demands of the Malay parents (Rauf, 1964, 97; Gullick, 1987, 265).

The implementation of secular type of education of the British administration caused embarrassing situation among the Malay parents and the latter had lessening interests in Government schools. In particular, when the control of administration in Malaya was replaced from the East India Company to the Colonial Office in 1867, free education was facilitated as an official policy for children of all communities. While this process witnessed general tendency of expansion of secular education, to some or larger extent deteriorated religious instruction was held in the mosques and conducted by private agencies (Yegar, 1979, 259). Hence this education was structured on the basis of British convention transferring the epistemology until the material necessities into the Malay societies.

It can be asserted that the transformation of traditional Islamic education institutions in Malay Peninsula is relevant to developments both in the changes of colonial rule which was centered in Calcutta, but the Straits Settlements were given special rule named as Colonial Office organized in the Island of Singapore. In addition, paradigmatic changes in Britain in 1860s were also taken effect on the new implementation of educational initiatives by the colonial rule.

3. THE ESSENCE OF QUR'AN CLASSES IN VERNACULAR SCHOOLS

As mentioned here the type of schools which the British observed or witnessed was the institution conducted as elementary or initial level facilitated by imams of the masjid or knowledgeable elders who at the same time acted as teachers.

Malay language in the form of Jawi which is also given as a name to written documents as 'Kitap Jawi', had existed before the British colonial rule established in Malaya (Abdullah, 2015, 339). Teaching activities conducted through the medium of Malay Jawi, since the Malays were not significantly capable of Arabic language, thus books named as Kitab Jawi were functionalized in the process. As mentioned by Abdullah Munshi the Arabic language was used by the Malays only in worship and prayers (Nghah, 1982, vii).

This is also a signifier that the institution under observation was not a complete Islamic education institution, instead a short term activity conducted in a surau operating in village level in order to disseminate basic and fundamental issues in Islam. Though the process was relatively shorter and its dissemination process was led by a knowledgeable persons, not specifically religiously entitled scholars. As we witness the scholarly studies in pondok/pesantren historically in the works of history of education and observed in the established traditional religious institutions during the research.

While vernacular schools initially operated by the missionaries were gradually expanding, the Malay parents' concern grew assuming that their children would become converted into Christianity. These social repercussions gave way to British administration to find Malay vernacular schools so as to attract the attention and interest of the Malay parents. In addition, the British authorities appointed instructors chosen among the individuals in the village community who were capable to teach the Qur'an and fundamental knowledge of Islamic tenets after the regular teaching hours of secular subjects (Roff, 1967, 71; Gullick, 1987, 265).

During the process, it is also assumed that the British colonial authorities initiated vernacular school project for the various ethnic communities in Malaya including the native ones. Due to the multi ethnic social structure and governmental policy, there emerged two categories of schools during the British period; first, the vernacular schools, such as the Malay vernacular; the Chinese vernacular and the Tamil vernacular schools, the English schools which were often concentrated in the urban areas where the immigrant races tended to congregate (Wong - Hean, 1980, 2).

On the basis of this changes, the Malay youth could be taught at Malay vernacular schools which the language of instruction was Malay language (Wong - Hean 1980, 2; Chelliah, 1960, 13, 63; Kee - Hean 1972, 7). In regard to this institutional change in educational structure as observed in

the form of vernacular school, it is safely asserted that the origin and tradition of this novel type of school is based on religious institution (Furnivall, 1943, 9).

CONCLUSION

This paper is a preliminary view, portrays a general picture of Qur'an schools conjecture under the British colonial rulers which turned as a role player in the transformation of Malay vernacular schools in Malaya.

It should be emphasized that Qur'an schools, which are the fundamental Islamic educational institutions as observed in distinct Islamic geographies, have been operated throughout the centuries in Malaya as well. And since the Qur'an is the fundamental source of Islamic belief system, the younger generations are exposed since their early stage educational process. In regard to this, the Malay society was not an exceptionally skipped the experience before and during the British colonialism. Hence, the latter as examined during the reign of various administrative staff such as Thomas Smatford Raffles, Frank Swettenham and Richard J. Wilkinson, had their own epistemology and educational planning on the basis of pragmatic rule of the Malay land and initiated to transform this institution into a Malay vernacular education system.

Though the administrators such as Raffles considered significantly the idea of setting up of vernacular schools, beyond few exceptions such as, the Free Schools in Penang (1821) and Singapore (1834), the implementation of this sort of educational institution was only realized consistently in late decades of the 19th century. As highlighted in the text, the beginnings of Malay vernacular education in the Straits Settlements and the Federated Malay States had their roots in Qur'an schools in which the pupils were exposed to learning the principal prayers in Arabic. In addition, they were taught a little Malay after they had learned to read and write the Qur'an in Arabic (Wong - Hean 1980, 2).

The intention of the British to establish Malay vernacular schools was to serve their long-term influence in this colonized land to create a new feature of indigenous classes and administrative cadres. Throughout the process, traditional religious education institutions, say, Qur'an schools, became a direct influence and were subject of change. In particular, the British colonial administration exercising the power under the establishment of Colonial Office initiated this policy (Latif, 2008, 56).

In a nutshell, this text clarifies the concept of Qur'an schools, which was a name given by the British colonial rule to replace broader intellec-

tual chain of existence belonged to the Islamic education centers in particular. It should be emphasized that this sort of school was not a new initiative while the British initiated their rule in distinct regions in Malaya gradually throughout 19th century. Hence, both the name of these institutions and the content of education provided in these schools are observed to have been interpreted in bias by the British colonial rule to some or larger extent. The reason of the British prejudices to this Islamically traditional way of education was based on their ruling policy including education to impose their civilizational and cultural hegemony to transform the native societies.

REFERENCES

- A. Rahman, Siti Suzana binti. "Sek. Men. Agama (Arab) Shamsuddiniah Kg. Parit Medan Kundang Ulu, Muar: Kesenambungan Pendidikan Islam di Johor", Jabatan Sejarah Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1999/2000.
- A., Shabri. *Kedudukan dan Peranan Dayah di Aceh Pada Masa Revolusi Kemerdekaan: 1945-1949*, Departemen Pendidikan Nasional Kantor Wilayah Propinsi Daerah Istimewa Aceh, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Banda Aceh, 2000.
- Abdullah, Wan Mohd Shaghbir. *Ensiklopedia Naskhah Klasik Nusantara*, Cetakan Pertama, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2015.
- Abu Bakar, Ibrahim. "A History of Islamic Studies in Malaysia". *Oriente Moderno, Nuova Serie, Anno 19 (80)*, (2000), Nr. 2: 371-393.
- Alisjahbana, S. Takdir. *Language Planning for Modernization: The Case of Indonesian and Malaysian*. The Hague: Mouton, 1976.
- Arnold, T. W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Third Reprint. Kashmir: SH. Muhammad Ashraf, 1968.
- Bosworth, C. E. - Donzel, E. Van - Heinrichs, V. P. - Lecomte, G. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Bradley, Francis R. "Sheikh Da'ud Al-Fatani's Munyat Al-Musalli and the Place of Prayer in 19th Century Patani Communities". *Indonesia and the Malay World* (2013): 1-17.
- Brecher, Michael. *The New States of Asia: A Political Analysis*. London: Oxford University Press, 1964.
- Bulliet, R. W. "The Age Structure of Medieval Islamic Education". *Studia Islamica*, LVII (??/ 1933): 105-118.
- Carlen, Pat - Gleeson, Denis - Wardhaugh, Julia. *Truancy: The Politics of Compulsory Schooling*. Buckingham: Open University Press, 1992.
- Chelliah, Ven. D. D. *A History of The Educational Policy of The Straits Settlements with Recommendations for a New System Based on Vernaculars*. Singapore: G. H. Kiat, 1960.
- de Jong, G. F. *Sumber-Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah, 1803-1909*, Jilid 1, 1803-1854. Seri Sumber Sumber Sejarah Gereja

- di Indonesia, (Diterjemahkan: Henry Usmany; Th. van den End), Jakarta: Gunun Mulia, 2012.
- Dhofier, Zamakhsyari. *The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Arizona: Arizona State University, 1999.
- Fathurahman, Oman - Holil, Munawar, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh: Catalogue of Aceh Manuscripts*, Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, *Ali Hasjmy Collection*, 2007.
- Fatt, Kok Loy. *Colonial Office Policy Towards Education in Malaya: 1920-1940*. PhD Dissertation, University of Malaya, 1978.
- Furnivall, J. S. *Educational Progress in Southeast Asia*. New York: Insititute of Pacific Relations.
- Ginsburg, Norton - Robert, Chester F. *Malaya*. Seattle: University of Washington Press, 1958.
- Gould, W. T. S.. *People and Education in the Third World*. Essex: Longman, 1993.
- Gullick, J. M.. *History of Negri Sembilan*. Selangor: Academe Art&Printing Services, 2003.
- Gullick, J. M.. *Malay Society in the Late Nineteenth Century: The Beginnings of Change*. Singapore: Oxford University Press, 1987.
- Gungwu, Wang. *Community and Nation: China, Southeast Asia and Australia*. Crows Nest: Allen&Unwin, 1992.
- Hashim, Mat Noor bin. (n. d). "A Malay Child in a Religious School". *Intisari*. The Research Quarterly of Malaysia. Vol. II, No. 1. 12-13.
- Hasjmy, Ali. Peranan Huruf Arab Melayu 'Tulisan Jawi' Dalam Usaha Menjadikan Bangsa-Bangsa di Nusantara Cerdas dan Bertamaddun". *Sinar Darussalam*. No. 140, Banda Aceh, 1984.
- Hasjmy, Ali. "Naskhah-Naskhah Tua Menyimpan Alam Fikiran Melayu Lama: Sebuah Studi Tentang Safinatul Hukkam", *International Symposium on Traditional Malay Literature*. Jabatan Persuratan Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 1982: 1-30.
- Hill, A. H.. *The Hikayat Abdullah*. Translated by Abdullah bin Abdulkadir. Kuala Lumpur: OUP, 1970.
- Hogh, G. G. "Notes on the Educational Policy of Sir Stamford Raffles". *JMBRAS*. Vol. XI, Part I-2, (March 1933): 155-160.
- Ismuha. *Ulama Aceh Dalam Perspektif Sejarah*, Monografi, Jakarta: Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Nasional Lembaga, Ilmu Pengetahuan Indonesia (LEKNAS-LIPI), 1976.
- Jadi, Haris Md.. *Etnik, Politik dan Pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Jones, Russell. "Introduction". *A Dictionary and Grammar of The Malayan Language*. William Marsden. Singapore: Oxford University Press, 1984.
- Khan, Mohammad Sharif. *Education. Religion and the Modern Age*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1990.
- Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

- Latif, Yudi. *Indonesian Muslim Intelligentsia and Power*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008
- Michael, T. "The Christian Brothers' Schools in Malaysia and Singapore". *The Educational Directory of Malaysia and Singapore*. (ed.), J. Victor Morais; P. Philip Pothen, Singapore: Malaysia Printers, 1965.
- Migge, Bettina - Leglise, Isabelle. "Language and Colonialism". *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change*. (ed.), Marlis Hellinger, Anne Pauwels - Motuen de Gruyter, 2007.
- Monahan, J. H. "Introduction". *Mekka: In the Latter Part of the 19th Century*. C. Snouck Hurgronje. Leyden: E. J. Brill, 1931.
- Nashabe, Hisham. *Muslim Educational Institutions*. Beirut: Librairie Du Liban, 1989.
- Newbold, T. J. *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca Volume I*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1971.
- Ngah, Mohd. Nor Bin. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*. Research Notes and Discussions Paper, No. 33. ISEAS. 1982.
- Özay, Mehmet. "A Discussion Pertaining to a Classical Teaching Material and its Methodology: Masail al Muhtadi li Ikhwanil Muhtadi". *8th World Conference on Muslim Education (World-COME 12-13th November 2012)*. Shah Alam, Selangor, Malaysia, 2012.
- Pedersen, John. "Some Aspects of the History of the Madrasa". *Islamic Culture* Vol, III, No. 4. (October 1929): 525-537.
- Peer, Mohammed. *Muslim Education in India: Problems and Prospects*. Karnataka: Muslim Pragathi Parishat, 1991.
- Peeters, Jeroen. *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religious di Palembang 1821-1942*, Seri INIS XXXI, Jakarta: INIS, 1997.
- Raffles, Sophia. *Memoir of the Life and Public Services of Sir Thomas Stamford Raffles*. Singapore: Oxford University Press, 1991.
- Rauf, M. A. *A Brief History of Islam: With Special Reference to Malaya*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1964.
- Redzuan Othman, Mohammad. "The Role of Makka-Educated Malays in the Development of Early Islamic Scholarship and Education in Malaya". *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9, No. 2 (July 1998): 146-157.
- Said, Mohamad. *Memoirs of a Menteri Besar*. Singapore: Heinemann Asia, 1982
- Shamsul A. B. "Islam Embedded: 'Moderate' Political Islam and Governance in the Malay World". *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*. (ed.), K. S. Nathan - Mohammad Hashim Kamali. 103-120. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005.
- Shamsul A. B. "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation". *Islam, Society and Politics*. ed. Virginia Hooker - Norani Othman. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- Sgn, Bobby E. K. *In His Good Time: The Story of the Church in Singapore 1819-1978*. Singapore: Graduates' Christian Fellowship, 1980.
- Sulamian, M. Isa. *Sejarah Aceh: Sebuah Gugatan Terhadap Tradisi*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997.

- Swettenham, F. A. SS Further Papers Relating to the Protected Malay States Report for 1890, No 1, Sir. C. C. Smith to Lord Knutsford, (Received July 21, 1891), London, by Eyre and Spottiswoode, British Resident, Perak, 5th May 1891, Taiping, 1891.
- Syed Hassan - Shrifah Zaleha Binte. "History and the Indigenization of the Arabs in Kedah, Malaysia". *Asian Journal of Social Science* 32/3 (2004): 401-422.
- Yakub, Ismail. "Gambaran Pendidikan di Aceh Sesudah Perang Aceh-Belanda Sampai Sekarang". *Bunga Rampai Tentang Aceh*. Ed. Ismail Suny. 318-373. Jakarta: Penerbit Bhratara Karya Aksara, 1980.
- Wong, Francis H. K. - Hean, Gwee Yee. *Official Reports on Education in The Straits Settlements and The Federated Malay States 1870-1939*. Singapore: Pan Pacific Book Distributors, 1980.
- Yegar, Moshe. *Islam and Islamic Institutions in British Malaya: Policies and Implementation*. Jerusalem: The Magnes Press & The Hebrew University, 1979.
- Colonel Orfeur, Cavanagh. 'Annual Report of the Administration of the Straits' Settlements During the Years 1859-60'. 1860.
- "Miscellaneous". Report on the Administration of the Straits' Settlements During the Years 1855-56, In *Annual Reports of the Straits Settlements 1855-1941*, Vol. 1: 1855-1867, (ed.), Robert L. Jarman, Archive Editions, 1998, Oxford, p. 23.
- "Negri Sembilan". *The Malay Mail*, Thursday, 6th October 1898, No. 440, Vol. IV. 11 Straits Settlements, Paper Laid before the Legislative Council by Command of His Excellency the Governor, Tuesday, 4th May, 1875, No. 818, by Edward W. Shaw, Lieutenant-Governor.
- "The Primitive Religion of the Malays". *The Times of Malaya and Commercial Advertiser of the Federated Malay States and Straits Settlements* (28th March 1904).
- "Mr. R. J. Wilkinson's Report for 1903". *The Times of Malaya, and Commercial Advertiser of the Federated Malay States and Straits Settlements* (18th June 1904).
- "Romanized Malay as a Language for the Straits Chinese". *The Times of Malaya, and Commercial Advertiser of the Federated Malay States and Straits Settlements* (17th August 1904).

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 385-416

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506138

PEYGAMBERLERİN İSMET SIFATININ KUR'ÂN YORUMLARINA ETKİSİ (HZ. ÂDEM ÖRNEĞİ)

*The Effects of Prophets' Innocence Title on Quran Commentary
(Prophet Adam Example)*

Mustafa ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Ana Bilim Dalı

*Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Tafseer*

Aksaray, Turkey

mustafasen@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-4763-0328>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.10.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 26.12.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atf / Cite as: Şen, Mustafa. "Peygamberlerin İsmet Sifatının Kur'ân Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 385-416. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506138>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

PEYGAMBERLERİN İSMET SIFATININ KUR'ÂN YORUMLARINA ETKİSİ (HZ. ÂDEM ÖRNEĞİ)

Mustafa ŞEN

Öz

Bu çalışma Peygamberlerin sıfatlarından olan ismet inancının Kur'an yorumlarını nasıl etkilediğini Hz. Âdem kıssası örneğinde incelemeyi amaçlamaktadır. Kur'an'ın yorumuna etki eden âmillerden birisi de İslam düşüncesinde yer alan 'ismet' sıfatıdır. Siyasi temelli olarak ortaya çıktığı anlaşılan ve daha sonra itikadi konular arasında yer alan 'ismet' sıfatı Şiilere göre imamlarda ve peygamberlerde; Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye göre ise sadece peygamberlerde bulunması zorunlu bir sıfattır. Kur'an'da peygamberlerin ihlaslı, seçkin, doğru ve daima Allah'a yönelen gibi üstün özelliklerine temas edilmekle birlikte onlar hakkında günah işlememe gibi bir nitelikten söz edilmemektedir; aksine bazı peygamberlerin işlemiş olduğu hatalardan bahsedilmektedir. Durum böyle olmakla birlikte peygamberlerin hata işlediğine dair âyetler, kimi müfessirler tarafından ismet kavramı çerçevesinde yorumlanmaktadır. Bu çalışmada öncelikle ismet sıfatının mahiyetiyle ilgili kelimelerin mezheplerinin düşünceleri de dikkate alınarak giriş sadedinde kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Daha sonra ilgili âyetlerin, ilke/itikad olarak benimsenen ismet sıfatı gölgesinde yorumlanması, Hz. Âdem örneği çerçevesinde ele alınacaktır. Bu çalışmanın amacı ismet sıfatı bağlamında ilgili âyetlere yaklaşım olduğu için, kıssaların gerçekliği, tarihselliği ve mitolojik unsurlar içerip içermediği konuları üzerinde durulmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsmet, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şia.

The Effects of Prophets' Innocence Title on Qur'an Commentary (Prophet Adam Example)

Abstract

This article is about examining the effect of innocence (being free from sin), one of the attributes of prophets, on interpretations of Qur'an. One of the factors that effect Qur'an interpretations is the title 'innocence' which exists in Islamic belief. The title 'innocence', which is known to have come to existence in political-based topics and then appeared in theological matters, is an attribute that is one of the mandatory features for prophets and imams in Shiah belief. On the other hand it is a mandatory feature for only prophets in Ahl al-sunnah and Mu'tazila belief. In Qur'an, while it is being addressed to prophets' supreme features such as sincere, privileged, honest, faithful and so on, it does not mention anything about being free from committing sin. On the contrary mistakes of some prophets are told in the Qur'an. And yet some scholars have interpreted the related verses by innocence principle. In this study, a brief assessment about the nature of innocence title will be primarily done by taking opinions of different word madhabs/sects into consideration. Then, interpretation of the related verses pursuant to innocence title that is adopted as a principle/belief will be discussed in the scope of Prophet Adam example. As the aim of this study is about the approaches to relevant verses in the frame of innocence title, it is not going to be emphasized on the reality, historicity, and mythological elements of the parables.

Keywords: Tafseer, Innocence, Ahl al-sunnah, Mu'tazila, Shia.

GİRİŞ

Semavi kitaplarda ilk insan ve ilk peygamber olarak bahsedilen Hz. Âdem'in hikâyesi İslam literatüründe kendisine oldukça geniş yer bulmuştur. Kıssanın ilginç oluşunun ve Yahudi kutsal metinlerinde ayrıntılı ve efsanevi bir şekilde anlatımının da bunda etkisi büyüktür. Söz konusu kıssada geçen Hz. Âdem'in yaratıldığı cennet, yaratılış safhaları, Allah-Âdem-İblis-Melekler diyalogu, Havva'nın yaratılışı, yasak ağaç, ilk günah ve cennetten düşüş/hübût konuları tefsir kitapları başta olmak üzere ilgili bütün eserlerde tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır. İslam âlimlerinin ekseriyeti kıssada geçen ifadeleri literal anlamda alıp olayların hakikatte vuku bulduğuna inanmışlar ve Kur'an'daki özet anlatımı, ilgili israilî rivayetlerle genişleterek bütün ayrıntılarıyla eserlerinde işlemişlerdir. Diğer yandan Hz. Âdem kıssasını bütün yönleriyle zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde beşerî varlığın kozmik kaderine ilişkin dramatik bir anlatı olarak yorumlayanlar da vardır.¹

1. İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE İSMET KAVRAMI

Klasik kelim literatüründe kapsamı ve keyfiyeti tartışılan العصمة / ismet sıfatı nübüvvet bahisleri içerisinde ele alınmıştır. Ayrıca konuyla ilgili müstakil eserler de telif edilmiştir. Bunlar arasında Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Müntekâ min 'ismeti'l-enbiyâ'*sı ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *'İsmetu'l-enbiyâ'* adlı eseri en meşhur olanlarıdır. Bunların yanı sıra özellikle son zamanlarda konunun çeşitli yönleriyle alakalı çok sayıda makale ve eser kaleme alınmıştır.

Sözlükte “kötülüklerden korumak,² menetmek,³ engel olmak” anlamında ('a-s-m) kökünden türemiş bir isim olan ismet Kur'an'da değişik formlarıyla on üç yerde geçmektedir. Bunların hepsinde bu kelime “tutmak, menetmek” gibi temelde aynı anlam çerçevesi içinde yer alır. Yalnız Âl-i İmrân sûresindeki “Allahın ipine sımsıkı sarılıınız.” (Âl-i İmrân 3/103) âyetinde kullanılan ismet kelimesi hem tutmayı hem de korunmayı ifade

¹ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 152.

² Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, “Asm”, *Kitabu'l-ayn*, nşr. Dâru ve Mektebu'l-Hilâl, 1: 31; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, “Asm”, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1138; Zeynuddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, “Asm”, *Muhtârû's-Sihâh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 437.

³ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “Asm”, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve shâhü'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melayîn, 1987), 5: 1986; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mürekem İbn Manzûr, “Asm”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 12: 403.

etmektedir. Nitekim Araplar deve yükünü bağladıkları ipe “isam” demektedirler.⁴ İsmet kelimesi “... kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar.”⁵ hadisinde de aynı anlamdadır.

Terim olarak ise ismet “Allah’ın kulunu kötülüklerden koruması,⁶ Allah’ın kulunu kendisini helak edecek şeyden koruması,⁷ onu temiz bir yaratılışa sahip kılması, kendisine bedenî üstünlük vermesi, zafer ve kararlılık lutfetmesi, iç huzuru yaratması ve onu hayra muvaffak kılması sûretiyle kendilerini koruması”⁸ şeklinde tarif edilmiştir.

Dini hükümlerin tebliği hususunda peygamberlerin masum oldukları konusunda itikâdî mezhepler arasında ittifak vardır. Bunun dışındaki işlemlerde masum olup olmadıkları, masum iseler işlenen hatanın büyük-küçük; peygamberlikten önce-sonra olması hususlarında mezheplerin kendi içlerinde dahi ihtilaflar mevcuttur.⁹ Bu nedenle öncelikle Hâriciyye, Mâtürîdiyye, Eş’ariyye, Mu’tezile ve Şîa ekollerinin ismet konusundaki görüşlerine konumuzun zeminini oluşturmaya yetecek miktarda temas edilecektir.

Hâricî’ler’in her günahı küfür sayan Fudayliyye koluna göre peygamberlerin günah işlemleri dolayısıyla küfre girmeleri caizdir. Ayrıca onlara göre peygamberler takiyye yaparak küfrü gerektiren sözler de söyleyebilirler.¹⁰ Hâricî’ler’in diğer gruplarına göre ise peygamberler nübüvetten önce de masumdurlar.¹¹

Mâtürîdî’lere göre ismet peygamberlerin gerek sözlerinde gerekse fiillerinde kendilerini lekeleyecek ve kadrü kıymetini düşürecek hatalardan korunması manasınadır. Kasıt olmaksızın hata işlerlerse hemen akabinde ilahi uyarı gelir. Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) “İsmet külfeti izale etmez.” sözü, peygamberlerin taate zorlanmamaları ve günah işlemekten aciz bırakılmadıkları anlamına gelmektedir. Allah’ın kuluna bir lütfu olarak seçme gücü olmakla birlikte peygamberi iyi işler yapmaya yönlendirir, onları kötülüklerden alıkor.¹²

⁴ Ebu’l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, “Asm”, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1998), 570.

⁵ Buhârî, “Salâh”, 28.

⁶ İbn Manzûr, “Asm”, 12: 403.

⁷ Cevherî, “Asm”, 5: 1986

⁸ Râgıb, “Asm”, 570

⁹ Bk. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 121-122; Ebû Mansur Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne’l-frac* (Beyrut: Daru’l-Afaki’l-Cedide, 1977), 210.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1986), 26.

¹¹ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 121.

¹² Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 121-122.

Eş'arîler'e göre ismet Allah'ın peygamberlere itaat gücü vermesi, masiyet gücü vermemesidir. Diğer bir ifadeyle ismet peygamberlerin günah işlemelerine engel olan sıfattır. Peygamberler nübüvvet sonrası büyük ve küçük günah işlemekten masumdurlar.¹³ Sehv ve hatanın günah sayılmayacağını söyleyen Eş'arîler nübüvvet öncesi peygamberlerin günah işlemelerini caiz görür.¹⁴ Bundan dolayı da Eş'arîler ileride anlatılacağı üzere Kur'an'da peygamberlerle ilgili anlatılanları te'vil yoluna gitmişlerdir.

Mu'tezile peygamberlerin ismet sıfatı konusunda Mâtürîdîler gibi düşünür. Onlara göre ismet sıfatı peygamberleri günahattan koruyan Allah'ın bir lütfü olarak görürler. Bu lütfü sayesinde kişi büyük günah işlemekten kurtulur. Bu sıfat da sadece peygamberlerde ve onların yerine geçenlerde bulunur. Peygamberlerin günah işleme kabiliyetleri mevcuttur. Bu sebeple küçük günah işlemeleri mümkündür.¹⁵ Mu'tezileye göre ismetin dayanakları mu'cize, salh-aslah, adalet ve peygamberlerin hüccet olmasıdır.¹⁶

Şîî İmamiyye fırkasına göre peygamberler her türlü lekeden temizlenmiş ve korunmuşlardır, küçük ya da büyük hiçbir sûrette günah işlemezler. Onların masumiyetini inkâr eden bir kimse onları tanımamış ve dinden çıkmış olur.¹⁷ Şîa'ya göre peygamberler günaha kudreti olduğu halde kasıtlı ya da kasıtsız her türlü günahı işlemekten korunmuşlardır. Onlara göre hata eden bir peygamberin getirdiğine güven olmaz, akıl da ona uymaktan imtina eder.¹⁸

İsmet sıfatı konusunda Mâtürîdîyye, Mu'tezile ve Şîa'nın görüşleri benzerlik arz etmektedir. Eş'arîler ise ismeti tanımlarken "Allah'ın masiyet gücü vermemesi" demek sûretiyle peygamberlere meleklik sıfatı vermiş olmaktadır.¹⁹ Böylece de Allah'ın emir ve yasaklarının bir anlamı

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Necati Şahin, *Peygamberlik ve İsmet Sıfatı* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 56.

¹⁴ Bağdadî, *el-Fark*, 210.

¹⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* (Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 1996), 780.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 79-107.

¹⁷ İbn Babeveyh, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer el-Kummî, *el-İ'tikadat fi dini'l-imamiyye* (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), 96.

¹⁸ eş-Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'man el-Bağdâdî, *en-Nüketü'l-i'tikadiyye*, thk. Ridâ el-Muhtârî (Kum: y.y., 1413), 37; Şeyh Müfid, *Tashih-u i'tikadi'l-imamiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: y.y., 1413h), 128.

¹⁹ Mehmet Bulut, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 135; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 41.

kalmamaktadır.²⁰ Bütün mezhepler vahyin tebliği konusunda peygamberlerin asla hata yapmayacaklarını söylemektedirler. Bunun dışında peygamberlerin beşeri vasıfları çerçevesinde günah işlemeleri konusunda mezheplerce farklı görüşler ileri sürülmüştür.

2. KUTSAL METİNLERDE HZ. ÂDEM

2.1. Kur'ân'da Hz. Âdem

Hiz. Âdem'in kıssası nüzül sırasına göre Sâd, A'râf, Tâhâ, İsrâ, Hicr, Kehf ve Bakara sûrelerinde anlatılmaktadır. Kissa genel olarak ilk insan ve ilk peygamber olan Hiz. Âdem'in yaratılışı, cennete yerleştirilmesi, meleklerin kendisine secde ile emredilmeleri, şeytanın bu emre muhalefet etmesi ve neticede ilahi huzurdan kovulması konularını içermektedir. Konumuzla ilgili olan yasak ağaç ve Âdem-İblîs diyalogu A'râf, Tâhâ ve Bakara sûrelerinde bulunmaktadır. Mekkî olan Sâd sûresi İslam davetinin açıktan yapılip Kureyşli müşriklerin bütün güçleriyle bu davete mânî olmaya çalıştığı bir dönemde inmiştir. Sûrenin başında tevhid, nübüvvet ve âhiret konuları işlenmektedir. Sûrenin sonunda Hiz. Âdem'in yaratılışı Allah'ın ruhundan üflemesi, meleklerle secde emri, meleklerin saygı secdesi yapıp İblîs'in kibirinden ötürü secde etmemesi Mekkî sûrelerin özelliğine uygun bir şekilde tevhid mihverinde anlatılmıştır. Ardından emre itaat etmemesi neticesinde ilahi huzurdan kovulan şeytanın insanı sapıtacağına dair Allah ile olan diyalogu da ilk olarak bu sûrede geçmektedir.²¹ Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre bu kıssanın beyan ediliş amacı, Kureyş'in kâfirlerine, Hiz. Peygamber'i kabul etmelerine kibirlerinin mani olduğunun hatırlatılmasıdır. Çünkü aynı kibir, İblîs'i Allah katındaki konumuna haset ettiği Hiz. Âdem'e secdeden alıkoymuştu. Aynı şekilde müşrikler de Hiz. Muhammed'e sırf hasetlerinden dolayı karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla müşriklerin sonları da İblîs'in sonu gibi olacaktır.²²

A'râf sûresinde ilk olarak Hiz. Âdem'in yaratılması, meleklerin ona secde edip İblîs'in secde etmemesi, ardından İblîs'in Kıyamete kadar aldığı izin ile kendisi yüzünden huzurdan kovulduğu insanı aldatmak için her yolu deneyeceği tehdidinde bulunması ve buna mukabil Allah'ın da şeytanın yolundan giden cin ve insanlarla cehennemi dolduracağı anlatılmaktadır. Hikâyenin buraya kadar olan kısmı, Sâd sûresiyle benzerlik taşımaktadır. Bundan sonraki kısımda Sâd sûresinden farklı olarak şeytanın kandırmacası neticesinde Hiz. Âdem'in ilk hatası anlatılmaktadır.

²⁰ Mustafa Sinanoğlu, "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 3/8 (Eylül-Aralık 2000): 168.

²¹ Bk. Sâd 38/71-85.

²² Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 90.

Sûrede şeytan'ın ayartma denemesi ve Hz. Âdem ve eşinin Allah'ın tenbihine rağmen yasaklanan ağaçtan yemeleri, pişmanlıkları ve neticede cennetten çıkarılışları konu edinilmektedir.²³

Tâhâ sûresinde hikâyeye farklı boyutlar eklenmektedir. Hz. Âdem'i suçlayıcı ve bağışlayıcı ifadeler bu sûrede yer almaktadır. Bunlar "nisyân, asâ, ğavâ" ve bu kavramlara mukabil "ıctebâ, tâbe ve hedâ" kelimeleridir. Yine cennetten çıkarıldıklarındaki durumu ifade eden şakî kelimesi ile Hz. Âdem'in kendisi için kullandığı "zulüm" kelimesi de bu sûrede geçmektedir.²⁴ Bu kelimelerle ilgili ayrıntılı bilgi daha sonra verilecektir.

İsrâ sûresinde de hikâyenin özeti verildikten sonra farklı ayrıntılar eklenmiştir. Şeytanın ordularının, insanlara vesvese vermeleriyle birlikte bir zorlayıcılıklarının olmadığı beyan ve A'râf sûresinde "Onları azdıracam." derken İsrâ sûresinde "Zürriyetini azdıracam." ifadesi yer almaktadır.²⁵ Hicr sûresinde, daha önce verilen bilgiler benzer ifadelerle tekrar edilmekte ve kıssaya insanın yaratıldığı maddenin mahiyeti, şeytan ve ona uyanların gireceği cehennemın bazı özellikleri gibi yeni unsurlar eklenmektedir.²⁶ Kıssaya çok kısa olarak temas edilen Kehf sûresinde diğerlerinden farklı olarak ilk defa İblis'in cinlerden olduğu ve zürriyetinin bulunduğu bildirilmektedir.²⁷

Hz. Âdem kıssasının anlatıldığı tek medenî sûre Bakara sûresidir. Bu sûrede diğer anlatılanlardan farklı olarak meleklerin Hz. Âdem'in yaratılışına tepkileri, Allah'ın Hz. Âdem'in farklı özelliklerini göstermesi, ona bir takım kelimeler vermesi anlatılmaktadır.²⁸ Hz. Âdem kıssası her sûrede siyak-sibaka uygun bir şekilde anlatılmıştır. Sâd sûresindeki kıssa Hz. Peygamber'e hasım olan ve putlara tapmada ısrar eden Kureyşli müşriklere işaret etmekte ve Hz. Peygamber'i teselli etmektedir. A'râf sûresinde ise kıssa kendisine verilen nimetlere çok az şükreden insanların bahsinden sonra anlatılmaktadır. Hicr sûresinde Hz. Âdem'in çamurdan yaratılması anlatılmaktadır. İsrâ sûresi'nde insanların fitnesinden sonra şeytanın Hz. Âdem'e hasedi ve düşmanlığı anlatılmaktadır. Kıssada kullanılan benzer terkip ve lafızların yorumlarının ayrıntısına girilmeyecek²⁹ ve daha çok âyetlerin ismet sıfatıyla bağlantılı kısımları üzerinde durulacaktır.

²³ Bk. el-A'râf 7/11-25.

²⁴ Bk. Tâhâ 20/115-123.

²⁵ Bk. el-İsrâ 17/61-65.

²⁶ Bk. el-Hicr 15/28-43.

²⁷ Bk. el-Kehf 18/50.

²⁸ Bk. el-Bakara 2/30-38.

²⁹ Kıssada kullanılan benzer terkip ve lafızların yorumları için bk. Fadl Hasan Abbas, *Kasasü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2010), 118-120.

2.2. Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Âdem

Hz. Âdem'in hikâyesi,³⁰ Yahudiler'in "Tora" diye tanımladığı Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabından olan Tekvîn/Yaratılış bölümünde yer almaktadır. Buradaki bilgilere göre Âdem ilk insan olarak topraktan yaratılıp burnuna hayat soluğu üflenmiş ve sonra da içinde ırmakların, çeşit çeşit güzel ağaçların bulunduğu Aden bahçesine yerleştirilmiştir. Âdem kendisinden sonra yaratılan bütün hayvanlara isimler koymuş, daha sonra Âdem'in kaburga kemiğinden eşi Havva yaratılmıştır. Hayvanların en kurnazı olan yılan, Havva'yı kandırarak cennette yenmesi yasaklanan iyiyi kötüyü bilme ağacından yemesini sağlamış, o da o ağaçtan kocasına yedirmiştir. Bunun üzerine Allah, onları Aden cennetinden kovar ve emek harcamadan yiyecek bulamayacaklarını söyler.³¹

Âdem'in topraktan yaratılması, eşyayı isimlendirmesi, eşinin yaratılması, bir ağaç hariç cennet meyvelerinden bol bol yemesi, yasaklanan ağaçtan yemesi, cennetten çıkarılışı ve emek harcayarak geçimini sağlaması nüanslarla birlikte Tevrat ve Kur'an'ın ortak ifadeleridir. Hz. Âdem'in eşinin ismi, yılanın önce eşini / Havva'yı kandırıp yasak meyveden yedirmesi, onun da Hz. Âdem'e o meyveden yedirmesi ve ardından ceza olarak Havva'nın doğum sancısıyla, Âdem'in rızkını kendi emeğiyle / alın teriyle kazanmasıyla ve yılanın ayaklarının alınıp sürünge haline getirilmesiyle cezalandırılması ise sadece Tevrat'ta bulunmaktadır.³²

Yeni Ahit'in Romalılar'a Mektup bölümünde de Âdem'in işlediği iddia edilen ve bütün insanları olumsuz etkileyen ve mahkûm eden asli günaha vurgu yapılır ve arkasından İsa Mesih sayesinde insanların amlandığı ve Tanrı'nın lütfunun çoğaldığı bildirilir.³³

3. KAVRAMSAL ALAN

Bu bölümde Hz. Âdem'in İblîs'in vesvesesi neticesinde yasaklanan ağaçtan yemesi, Allah tarafından azarlanıp cennetten çıkarılmakla cezalandırılışı, pişmanlığı ve tevbesinin kabul edilişi ile ilgili Kur'an'ın kullandığı ifadeler olayların seyrine göre gruplandırılarak ele alınacaktır. İsmet sıfatı bağlamında yapılan yorumların daha iyi anlaşılabilmesi için bu kavramların detaylandırılmasında fayda mülhaza etmekteyiz.

³⁰ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1: 358.

³¹ Tekvîn, 3/1-24.

³² Tekvîn, 2/15-25, 3/1-24.

³³ Romalılara Mektub, 5/12-21.

3.1. Cennet ve Yasak

Bu kısımda Hz. Âdem'in cenneti, yaklaşmaması istenen ağacın mahiyeti, yasağın biçimi ve amacı üzerinde durulacaktır. Ele alınacak ifadeler, cennet, yasak ağaç, kurb ve ahd kelimeleridir.

3.1.1. Cennet

Sözlükte “örtmek, saklamak” anlamındaki cenn kökünden türeyen الجنة / cennet “toprağı bitki ve ağaçlarla örtülen bahçeye” denir.³⁴ İstilahta ise Allah'ın mü'minlere vaad ettiği ahiretteki ebedî saadet yurdunun adıdır. Cennet, Kur'ân'da hem ahiretteki cennet hem de yeryüzünde bir bahçe anlamında kullanılmaktadır. Hz. Âdem'in yaratıldığı ya da yaratıldıktan sonra bulunduğu cennet hakkında İslam âlimleri arasında farklı görüşler mevcuttur. Tevrat'a göre bu cennet doğuda Aden isminde bir bahçedir.³⁵ Kur'an'da Hz. Âdem'in yaratıldıktan sonra bulunduğu cennetin ahiretteki cennet mi yoksa dünyada bir bahçe mi olduğu açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Bu yüzden âlimler arasında bu mevzu ihtilafıdır. Âlimlerin çoğunluğu bu yerin ahiretteki cennet olduğunu söylemektedirler. Buna mukabil bazıları kelimenin sözlük anlamının “bahçe” olması, cennette yasağın ve günahın olamayacağı ve inkârcı şeytanın oraya giremeyeceği gibi pek çok akli delil ileri sürerek buranın dünyada bir bahçe olduğunu iddia etmektedirler.³⁶

Mâtürîdî, “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.” (el-Bakara 2/32) âyetini delil getirerek cennetin etrafı ağaçlar ve çeşitli bitkilerle çevrilmiş bir bahçe olduğunu ve Kur'an'da açıkça belirtilmediği için bu cennetin ahirette de dünyada da olabileceğini söylemektedir.³⁷ Mâtürîdî bir başka yerde de Âdem ve eşinin iskân edildiği cennetin mahiyeti konusunda ihtilaf olduğunu söyler ve iki görüş zikreder: “Bazıları bu cennetin Müslümanların ahirette gideceği / döneceği cennet olduğunu söylemektedir ki bu onlara Allah'ın vaadidir. Bazıları da bu cennetin Allah'ın semada Âdem'i iskân etmek için inşa ettiği cennet olduğunu söy-

³⁴ Râgıb, “Cnn”, 204.

³⁵ Tekvîn, 2/7, 8.

³⁶ Bk. Hanefî Şola, “Muhammed Abduh'un Âdem Kıssasına Yaklaşımı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Haziran 2015): 218-219; Bolay, “Âdem”, 2: 360

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2005), 1: 425.

ler. Fakat bu cennetin mahiyetini bilmiyoruz, bilmemiz de gerekmez. Bilmemiz gereken imtihan için zikredilenlerdir.”³⁸ Mâtürîdî her ne kadar görüş belirtmese de onun öncelikle zikrettiği görüşlere daha yatkın olduğunu söylememiz mümkündür.

Hız. Âdem’in yeryüzünde halef olması da ihtilaflı bir mevzudur. İbn Ebi Hâtim (ö. 327/938) bu âyetin yorumunda Hız. Âdem’in yeryüzünde kendilerinden önce yaratılanlara halef olarak yeryüzünü imar için yaratıldığını ifade eder.³⁹ Mâtürîdî ise Hız. Âdem’e bozgunculuk ve kan dökmeyi yakıştıramadığı için onun cinlere halef olmasını kabul etmez.⁴⁰ Mâtürîdî’nin bu bakış açısında ismet sıfatının etkisi açıkça görülmektedir.

3.1.2. Yasak Ağaç

Yasak ağaç nüzül sırasına göre A’râf, Tâhâ ve Bakara sûrelerinde yer almaktadır. A’râf sûresinde cennete yerleştirilen Hız. Âdem’e oranın her türlü yiyeceğinden yiyebileceği belirtilirken bir ağaca yaklaşmaması emredilmiştir.⁴¹ Burada Allah’ın Hız. Âdem’le nasıl konuştuğu, konuştuysa peygamber olup olmadığı ihtilaflı bir mevzudur. Bu husus, konumuzu yakinen ilgilendirmedığı için yeri geldikçe işaret edilmekle yetinilecektir. Yasaklanan ağacın cinsiyle ilgili bilgiler hemen bütün müfessirler tarafından lüzümsüz addedilmekle birlikte tefsir kitaplarında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.⁴² Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu ağacın başak yani buğday olduğunu bildirirken⁴³ Taberî Kur’an’da ve sünnette kesin delil olmadığı için bu ağacın, iyilik ağacı, buğday, üzüm ve incirden herhangi birisinin olabileceğini, hattı zatında bunu bilmenin faydası olmadığı gibi bilmemenin de bir zararının olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴ İbn Abbas’a atfedilen söze göre de yasaklanan ağaç ilim / bilme ağacıdır.⁴⁵

Mâtürîdî de bu ağacın üzüm, buğday ve bilme ağacı olabileceğiyle ilgili üç görüş serdeder. Buna göre yasak ağacın üzüm olması Âdem ve eşinin Allah’a isyan etmelerinde şeytanın da payı olduğunu; buğday olması

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4: 376.

³⁹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed el-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa, 1419h), 1: 76

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 416.

⁴¹ Bk. el-Bakara 2/35; el-A’râf 7/19; Tâhâ 20/121-122.

⁴² Ebu’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şahâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423h), 1: 99; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü’r-Risâle, 2000), 1: 516; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbuhu* (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1988), 2: 326.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1: 99.

⁴⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1: 521.

⁴⁵ Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub, el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas* (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye), 163.

isyana karşılık Âdem'in, eşinin ve zürriyetlerinin kıyamete kadar gıdaları olacağını; bilme ağacı olması ise daha önce varlığından haberdar olmadıkları avret yerlerini fark etmelerini ifade etmektedir.⁴⁶

Yasak ağacın mahiyetinde olduğu gibi meyvesinden ilk kimin yediği, avret yerlerinin açılması ya da farkına varmaları ve örtmeye çalıştıkları cennet yaprağı ile ilgi olarak da ilk dönem tefsirlerinde epeyce malumat vardır.⁴⁷ İsrailiyat kökenli olduğu anlaşılan bu bilgileri buraya almayı uygun görmedik.

3.1.3. Kurb

Söz konusu ağacın yasaklanması ولا تقربا / yaklaşmayın kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu kelimeye verilen anlam “yemeyin” şeklindedir.⁴⁸ Buradaki yaklaşmanın ifadesinin yemeyin ifadesinden daha belîğ olduğu müsellemdir.⁴⁹ İsfehânî (ö. 502/1108) bir şeye yaklaşmanın men edilmesinden kastın sakındırmadaki vurguyu ve yasaklamadaki mübalağayı gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre “Bir şeye yakınlık ona ülfeti gerektirir ülfet de muhabbete sebep olur.”⁵⁰ Beydâvî (ö. 685/1286) de âyetteki ولا تقربا / yaklaşmayın ifadesi ile yasaklanan şeyin haramlığında ve ondan sakınmanın gerekliliğinde mübalağa yapıldığı görüşündedir.⁵¹ Ayrıca bir şeye yakın olmak o şeye ülfete, ülfet sevgiye, sevgi de o şeye meylettirmeye ve onu yapmaya sebep olur. Çünkü bu durumda aklî ve dinî düşünce ikinci plana itilmiş olur. Nitekim “Bir şeye muhabbet kişiyi kör ve sağır yapar.” denilmiştir.⁵²

3.1.4. Ahd

Tâhâ sûresinde ise yasaklama ولقد عهدنا / söz aldık şeklinde ifade edilmiştir. Bu kelimeye أمرنا şeklinde “emretmek, ağaca yaklaşmamak, ağaçtan yemeyeceğine dair söz almak, şeytana uymamayı vasiyet etmek” gibi anlamlar verilmiştir.⁵³ Hz. Âdem ve eşinin o ağaçtan yemeleri neticesinde

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 426.

⁴⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 32; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 27: 388; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5: 1453.

⁴⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 114; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 426; Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 7.

⁴⁹ Vâhidî, *el-Veciz*, 2: 380.

⁵⁰ Râgıb, “Grb”, 152.

⁵¹ Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1418h), 1: 71.

⁵² Râgıb, “Grb”, 152; el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1: 71.

⁵³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3: 43; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 383; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4: 40; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2: 414; Ebu'l-Hasan Ahmed b.

Allah “Ben size bu ağacı yasaklamadım mı?” derken ألم أنعمكما / sizi uyardım mı? ifadesini kullanmıştır. Bu uyarıdan yola çıkarak Hz. Âdem’in bu işi bilinçli yaptığını düşünebiliriz.

3.2. Şeytanın Vesvesesi

Bu kısımda ise İblîs’in Hz. Âdem’e vesvese vermesi ve onu yasaklanan ağaçtan yemeye ikna etmesiyle ilgili “iğvâ, vesvese, huld ve zelle” kavramlarına değinilecektir.

3.2.1. İğvâ

Bu kavramlardan ilki hidayetin zıddı olan الغي / el-ğayyu kelimesidir. İsfehânî, bu kelimenin Kur’an’da farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmiştir. Buna göre Necm sûresi 52/2 ile A’raf sûresi 7/202. âyetlerinde “bozuk bir inançtan kaynaklanan cehalet”, Meryem sûresi 19/59. âyette “arzu edilene ulaşamama veya bir şeyin neticesi”, Hicr sûresi 15/39. âyetinde “yaşantısı bozuldu”, Şuarâ sûresi 26/91 ile Tâhâ sûresi 20/121. âyetlerde de “cahil olmak” anlamlarındadır.⁵⁴ Bunlardan başka bu kelimenin kaybetmek anlamına geldiği de ifade edilmektedir.⁵⁵ İsfehânî الغي / el-ğayy kelimesinin الرشد / er-ruşd kelimesinin zıddı olduğunu ve doğru iş yapana رشد / raşede hata edene de غوى / ğavâ dendiğini söylemektedir.⁵⁶

3.2.2. Vesvese

İsfehânî’ye göre الوسوسة / vesvese değersiz, kötü düşünceler” demek olup “takıların sesi ve gizlice fısıldamak” olan وسواس / vesvâs kelimesinden türetilmiştir. Avcının fısıldamasına da bu ad verilir.⁵⁷ Avcının avını gözetlediği gibi şeytan da avı kabul ettiği insanın zayıf yönlerini kollayıp her fırsatta vesvese vermeye, ayartmaya çalışmaktadır. Vesvese aynı zamanda “kısık sesle istekte bulunmak” anlamına da gelmektedir.⁵⁸ Müfessirlerin ekseriyeti anlamı herkes tarafından bilindiği ve pek farklı anlamları olmadığı için bu kelimeyi yorumlamamıştır. Sem’ânî (ö. 489/1096)

Muhammeden-Nisâbüri, *el-Vesît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 3: 223; Râzi, *Mefâtiḥ*, 22: 105.

⁵⁴ Râğıb, “Gvy”, 620.

⁵⁵ İbn Manzûr, “Gvy”, 15: 140.

⁵⁶ Râğıb, “Gvy”, 620

⁵⁷ Râğıb, “Vsvs” 869; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 12: 412.

⁵⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 2: 209; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 94.

bu kelimeyi vesvesenin “şeytanın insanın kalbine ilka ettiği söz”, Semerkandî (ö. 860 / 1456) ise “süslü göstermek”⁵⁹ olarak tanımlar ve yeryüzünde olan şeytanın cennetteki Âdem’e nasıl vesvese verdiği sorusunu yöneltir. Bu soruya üç şekilde cevap verildiğini aktarır: Birincisi Allah şeytana dünyadan cennetteki Âdem’e vesvese verme yeteneği vermiştir. İkincisi şeytan gökte iken cennetin kapısında karşılaştılar ve vesvese o esnada vuku bulmuştur. Üçüncüsü ise şeytan bir yılan aracılığıyla cennete girmiş ve orada Hz. Âdem ile görüşmüştür.⁶⁰ Şeytanın Hz. Âdem’e vesvese verebilmesi Peygamberlerin bütün günahlardan korunmuşluğu anlayışının pek isabetli olmadığını göstermektedir.

3.2.3. Huld

الحلد / Huld “bir şeyin bozulmadan bulunduğu hal üzere kalması” demektir. İsfehânî değişikliğe ve bozulmaya maruz kalmayan şeye Araplar’ın hulûd dediklerini böylece de söz konusu kelimenin “uzun süre” anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁶¹ Mukâtil bu kelimeye “ondan yiyen ölmez mülk tükenmez”⁶² anlamı verirken Semerkandî, “Ondan yiyen cennette ebedi kalır”.⁶³ anlamını tercih etmektedir. Kur’an’da cennetlikler ve cehennemliklerin kaldığı süreyi ifade etmek için de bu kelimedenden türeyen خالدون / خالدين / hâlidûn kelimesi kullanılmıştır.

3.2.4. Zelle

Sözlük anlamı “ayağın taştan, çamurdan ya da bir yerden kayması”,⁶⁴ “kasit olmaksızın ayağın kayması” demek olan الزلة / zelle kelimesi terim olarak da “kasıtsız işlenen günah” anlamındadır.⁶⁵ Kelimeye bir “mekândan uzaklaştırmak, kaydırmak ve günah işletmek” anlamları da verilmiştir.⁶⁶ Daha sonraki tefsirler aynı anlamı tekrarlamışlardır.⁶⁷

⁵⁹ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 507.

⁶⁰ Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yasir b. İbrahim, Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997), 2: 170.

⁶¹ Râgıb, “Hld”, 291-292.

⁶² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3: 44.

⁶³ Semerkandî, *Bahru’l-ulum*, 1: 45.

⁶⁴ Ferâhidî, “Zil”, 7: 348; Ebû Bekr er-Râzî, “Zil”, 137.

⁶⁵ Râgıb, “Zil”, 381.

⁶⁶ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1: 115; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 1: 87.

⁶⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, 2002), 1: 182; Vâhidî, *el-Vesîf*, 1: 152; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Begavî, *Meâlimû’t-Tenzil* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, 1420h), 1: 156.

Mâverdî (ö. 450/1058) kelimenin aslının zeval olduğunu ve “doğrudan uzaklaşmak” anlamına geldiğini bildirir.⁶⁸

Zelle ilk dönemlerde sözlük anlamında “hataları ifade etmek” şeklinde kullanılmıştır.⁶⁹ Peygamberlerin hatalarını ifade etmede kullanımı ise çok daha sonraları olmuştur.⁷⁰ Biz daha çok Kur’ân’daki kullanımları üzerinde duracağız. Zelle kelimesi fiil şeklinde farklı formlarda dört yerde geçmektedir: “zeleltum” (el-Bakara 2/209), “fetezille” (en-Nahl 16/94), “fezellehumâ” (el-Bakara 2/36) ve “istezellehum” (Âl-i İmrân 3/155). Hepsinde de ayağın kayması, doğrudan / doğru yoldan ayrılmak anlamındadır. Zemahşerî (ö. 538/1144) şeytanın cennetten kovulduktan sonra Hz. Âdem ve eşine vesvese vermek için nasıl tekrar girdiği sorusuna “Mekleklerin Allahın huzuruna yakınlık ve ikram olarak girişi gibi değil, Âdem ve Havvâ’yı imtihan etmek için vesvese maksatlı girişine müsaade edilmiştir.” diyerek cevap verir.⁷¹

Mâtürîdî’ye göre bir şeyin sebebiyle isimlendirilmesi lügatte bilinen bir şeydir. Bu yüzden ezelle fiili şeytana nispet edilmiştir. Şeytan onları çağırması ve ağaçtan yemeyi süslü göstermiştir. Ayakları kaydırma ve cennetten çıkarma işi esasen şeytana ait değildir.⁷² Cennetten çıkaran Allah olmakla beraber şeytanın iğvasıyla yoldan çıktıkları için “şeytan onların ayaklarını kaydırды” denmiştir. Kur’an’da zellenin şeytana izafe edilmesinden dolayı da Eş’arî ve mu’tezilî çevreler zelle yerine “sağîre” ya da “sağâir” kelimelerini tercih etmişlerdir. Onların bu tercihlerinde ismet sıfatının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Hattı zatında Mâtürîdîlerin de “istemededen ya da dalgınlıkla ayağın kayması” şeklinde yorumladıkları zelle kelimesini tercih etmelerinin de yine benzer düşünceden kaynaklandığı söylenebilir.⁷³

3.3. Yasak İhlâli Sonrası Hz. Âdem İçin Kullanılan Kelimeler

Bu kısımda yasağın çiğnenmesinden sonra Hz. Âdem ve yaptığı ihlâli tavsif eden “nisyân, isyân, iğvâ, azm ve zulüm” kavramları ele alınacaktır.

⁶⁸ Mâverdî, *en-Nüket*, 1: 106.

⁶⁹ en-Nu’man b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 37.

⁷⁰ Bk. Mustafa Akçay, “Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/24 (2011/2): 2-6.

⁷¹ Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf, an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Darü'lkitabi'l-arabî, 1407h), 1: 128.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 427.

⁷³ Zelle, sağîre veya sağâir kelimelerinin tercihleri için bk. Osman Oral, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies* 4/10 (Mart, 2017): 258.

3.3.1. Nisyân

النسيان / nisyân “ahdin unutulması, ahdi terk, emri terketmek, emre uymamak” ve kelime manası dikkate alınarak “ahdi / emri unutmak” şeklinde te’vil edilmiştir. İbn Abbas’a atfedilen rivayete göre buradaki unutmak emri terk etmek anlamındadır.⁷⁴ Ahdi unuttuğu için de insan diye isimlendirilmiştir.⁷⁵ Taberî’nin ifadesine göre İbn Abbas’ın yanısıra Mücahid de terk manası vermiştir.⁷⁶ Nesiye kelimesinin gerçek manada kullanılmadığı görüşünde olanlar da vardır.⁷⁷ Hasan Basrî (ö. 110/728) buradaki nisyânın / unutmanın bir şeyin hatırlanmaması şeklinde gerçek manada olmayıp kaybetti, terk etti ve hevasına uydu anlamında olduğunu şöyle açıklar:

Birincisi Allah gerçek manadaki unutmayı affeder ve unutanı isyan ile vasıflandırmaz. Hâlbuki Hz. Âdem cezalandırılmış ve yaptığı fiil isyan kelimesiyle ifade edilmiştir. İkincisi unuttuysa bile düşmanı şeytan ona “Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.” (A’râf 7/20), “Şüphesiz ben size öğüt verenlerdenim’ diye de onlara yemin etti.” (A’râf 7/21) ve “Bu sûretle onları kandırarak yasağa sürükledi.” (A’râf 7/21) âyetleri ile hatırlatmıştır. Şayet gerçek manada olsaydı kase, iğvâ, istizlâl kelimeleri kullanılmazdı. Böylece nisyânın kaybetmek ve terketmek manasına geldiği sabit olmuş olur. Her unutulmuş şeyin terk edilmiş olduğu ve her terk edilenin de kayıp olduğundan dolayı böyle isimlendirilmiştir. Yahut kulun Allah’ın nimetlerinden gafil olmasından ya da bu isimlendirme tıpkı mümin günahının cehaletle isimlendirilmesi gibidir, hâlbuki o günahı bilmeyerek değil bilerek işlemiştir. Hz. Âdem’in Allah’a isyan ve şeytana itaat maksadı olmadığından dolayı böyle isimlendirilmiştir. Bütün bu sebeplerden dolayı nisyânı gerçek manada alamayız.⁷⁸

Mâtürîdî müfessirlerin, nisyânı gerçek manada alıp ve şöyle yorumladıklarını nakleder:

Şeytan ile Hz. Âdem arasındaki mücadelenin uzun sürmesi Hz. Âdem’in zihnini meşgul etmiş ve emri / ahdi unutturmuştur. Günlük hayatta, gözle görülen bazı şeylerin ihmal edilmesinin nedeni yoğun meşguliyettir. Bu tür unutmak af sebebidir.”⁷⁹ Mâtürîdî’nin yorumlardan bir diğeri

⁷⁴ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-mikbâs*, 333.

⁷⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 341.

⁷⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18: 383.

⁷⁷ Vâhidî, *el-Veciz*, 24: 543.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 427, 428.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 428.

de şöyledir: “Hz. Âdem’in kınanması ve isyan kelimesiyle isimlendirilmesi caizdir: Birincisi daha önce hiç imtihandan geçirilmemiştir, bu yüzden de nasıl davranacağını bilememiştir. İkincisi bir ağacın meyvesini yemekten yasaklanmış olmakla birlikte, aynı cins bir başka ağaçtan yemesi mazur görülebilir. Namazda selam verme ve kurban keserken besmeleyi terketmenin mazeret kabul edildiği gibi Hz. Âdem’in yaptığı da mazur görülebilir.⁸⁰

Mâtürîdî’ye göre müfessirlerin ekseriyeti nisyânın gerçek manada olmayıp terketmek, kaybetmek manasında olduğu ve bu yüzden de Hz. Âdem’in kınandığı ve cezalandırıldığı kanaatini taşımaktadır. Mâtürîdî söz konusu kelimenin unutmadan dolayı kişi kınanamayacağı için gerçek manasında alınamayacağını ve Hz. Âdem veya başka bir peygamber için “Allah’ın emrini terketti” ifadesinin kullanılmasının çirkin olacağını vurgular.⁸¹ Burada açık bir şekilde Mâtürîdî’nin sahip olduğu ismet anlayışının âyetin yorumuna etkisi gözlenmektedir. Mâtürîdî nisyânı ikiye ayırır:

Birincisi kişinin gaflet ve meşguliyetinden dolayı unutmasıdır. Gaflet ve meşguliyet olmazsa unutma da olmaz. Kişi bundan dolayı kınanabilir. Çünkü bu zor sorumluluğun farkında olsa unutmaz ve bu hataya düşmezdi. İkincisi kişinin elinde olmayan ve engel de olamadığı unutmadır ki bu tür unutmadan dolayı kişi, kınanmaz ve cezalandırılmaz. Allah’ın, sorumlu kılındığı anda teklifin / sorumluluğun ne olduğunu bilmeyen, anlamayan ancak aklını kullandığı takdirde idrak edebilen birisini mükellef kılması ve imtihan etmesi caizdir. Akli olan ama aklını kullansa ve bütün gayretini sarf etse de mükellef kılındığını idrak edemeyen sorumlu tutulmaz. İşte Hz. Âdem’in unutmaması da aynen bunun gibi caizdir; eğer sorumluluğun farkında olup gayret etseydi unutmaz hatırlardı, bundan dolayı da kınanmıştır.⁸²

Kuşeyrî (ö. 465/1072), buradaki unutmayı hakiki manada almıştır. O zaman unutmanın sorumluluğu insandan kaldırılmamıştı, demektedir.⁸³ Mâverdî İbn Abbas’ın insan kelimesinin Hz. Âdem’in ahdi unutmamasından geldiğini söylemesini delil göstererek gerçek manası olan unutma anlamı verildiğini söylemiştir.⁸⁴

Râzî, meseleye farklı bir açıdan bakarak nisyân ile ilgili âyetin “... Rabbim ilmimi artır.” (Tâhâ 20/112) hitabından sonra gelmesinin beşer kuvvetinin zayıflığına işaret ettiğini belirtir. Bu durum ayrıca ilmi elde

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 428.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7: 315.

⁸² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7: 315.

⁸³ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Mısır), 5: 51.

⁸⁴ Mâverdî, *en-Nüket*, 3: 64.

etme ve onu koruma konusunda kulun Allah'ın yardımına ihtiyaç duyduğunu, ancak onun inayetiyle şeytana uymaktan ve yanılmaktan kulun kurulabileceğini gösterir. Önceki âyette Hz. Peygamberin vahyi ezberlemek için acele etmesini ifrat / aşırı gitme; Hz. Âdem'in vahyi unutmasını da tefrit / gevşeklik olarak yorumlamıştır.⁸⁵

Râzî, Hz. Âdem'in şeytanın sözünü kabul ve tasdik etmesinin kabul edilemeyeceğini, çünkü bu durumun yasağı çiğnemekten/ağaçtan yemekten daha büyük bir suç olduğunu ve daha şiddetli bir azarlamayı gerektireceğini belirtir. Şeytanı iyi tanıyan Hz. Âdem'in böyle bir hata yapmasını aklen mümkün bulmayan Râzî, bu görüşü desteklemek için de şeytanın konuşması anında Hz. Âdem'in ağaca yönelik bir tepkisinin belirtilmediği, o anda yediğine dair bir bilginin de bulunmadığı yorumunu yapar.⁸⁶

Râzî, buradaki nisyânın gerçek anlamında kullanılmasında bir sakınca görmez. O, "Ey Peygamber'in hanımları! İçinizden kim apaçık bir cirkinlik yaparsa, onun cezası iki kat verilir. Bu, Allah'a göre kolaydır." (el-Ahzâb 33/30) ve "Ey Peygamber'in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz..." (el-Ahzâb 33/32) âyetlerini delil getirerek peygamberler dışındaki insanların sorumlu tutulmadığı nisyândan peygamberlerin sorumlu tutulabileceği görüşündedir.⁸⁷ Neticede Hz. Âdem bu fiili ister unutarak isterse bilerek işlemiş olsun yaptığı işten sorumludur.

3.3.2. İsyân ve Ğayy

Sözlük anlamı "itaat etmemek" olan العصيان / isyân kelimesi, Allah'a karşı kullanıldığında "emre itaat etmemek" anlamındadır.⁸⁸ İbn Abbas ilgili âyetin tefsirinde emre itaatsizliğin yasak ağaçtan yemek sûretiyle olduğunu bildirirken asâ kelimesini izaha gerek görmemiştir. الغي / el-ğayy kelimesini de "doğru yolu terk etmek, istediğine ulaşamamak" şeklinde tefsir etmiştir.⁸⁹ Mükâtil her iki kelimeyi beraber açıklamış; "Rabb'ine itaatten geri durmak" anlamı vermiştir. Taberî "emre muhalefet, emri çiğnemek" anlamında yorumlamıştır.⁹⁰ Mâtürîdî ikisinin aynı anlamda olduğunu söylemekle yetinirken,⁹¹ Vâhidî (ö. 468/1076) "Masiyet, taatın; ğay,

⁸⁵ Râzî, *Mefâtîh*, 22: 105.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtîh*, 3: 459-460.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtîh*, 22: 107.

⁸⁸ Râgıb, "Asy", 570.

⁸⁹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 267.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28: 388.

⁹¹ Mâverdî, *en-Nüket*, 7: 316.

rüşdün zıddıdır.” şeklindeki yorumuyla kelimeleri zıt anlamı üzerinden açıklamıştır.⁹²

Tefsirlerin *asâ* kelimesinin “emre itaatsizlik,” *ğavâ* kelimesinin de “hata etmek ve bu hata ile ulaşılmak istenen maksadı elde edememek” anlamına yoğunlaştığı görülmektedir.⁹³ Neticede Âdem yasaklanan ağacın meyvesinden yemek sûretiyle emre itaatsizlik yapmış oldu, hata etti, şeytanın ebedilik vaadine de ulaşamadı.

Zemahşerî İbn Abbas’tan Hz. Âdem’in açık bir şekilde hata ettiği, hatasının isyan, isyanın da rüşten uzaklaşmak olduğu şeklindeki görüşü nakletmekle birlikte “*asâ*” fiilinin Hz. Âdem’in büyük günah değil küçük günah / zelle işlediğini gösterdiğini vurgulamaktadır. Ona göre maksat küçük günahlara karşı insanları uyarmaktır: Âyette “Sakın, büyük günah söyle dursun, önemsiz hataları bile küçümsemeyiniz!” şeklinde bir uyarı yapılmaktadır.⁹⁴ İbn Abbas’tan rivayet edilen bu yorumda itikâdî düşünceler mihverinde oluşan ismet sıfatının tesiri açık bir şekilde görülmektedir.

Râzî, Hz. Âdeme *âsî* denilip denilemeyeceği konusunda tafsilatlı açıklamalardan sonra bu hadisenin Hz. Âdem’in peygamberliğinden önce vuku bulduğunu söyler ve ona *âsî* denemeyeceğine dair aşağıdaki delilleri ileri sürer:

1- Bir elbiseyi bir defa biçip diken kimseye, “onu biçti, dikti” denilir, o işi sürekli yapmadığı sürece o kişiye terzi denmez. Hz. Âdem de bu hatayı bir defa işlediğine göre onun hakkında da *âsî* kelimesi kullanılamaz.

2- Bu hadise, Hz. Âdem’in peygamberliğinden önce gerçekleşmişse, Allah’ın onun tevbesini kabul edip, onu nübüvvetle şereflendirmesinden sonra, bu ismin onun hakkında kullanılması uygun olmaz. Hâdise nübüvvetten sonra olmuşsa, onun hakkında bu vasıfların kullanılması caiz değildir. Çünkü Hz. Âdem, bu hatadan dolayı tevbe etmiştir.

3- *Âsî-gâvî* kelimelerinin Hz. Âdem için kullanılması onun pek çok hususta, Allah’a isyan ettiği ve yolunu şaşırdığı vehmini verir. Oysa bu iki lafız, Kur’an’da mutlak olarak değil, Hz. Âdem’in hata ettiği hadise ile kayıtlı olarak zikredilir. Böylece Allah “O, şu konuda *âsî* oldu” demiş olur. Bu da yanlış vehmleri ortadan kaldırır.

⁹² Vâhidî, *el-Veciz*, 14: 548.

⁹³ Semerkandî, *Bâhru’l-ulum*, 3: 114; Sa’lebî, *el-Keşf*, 1: 1481; Vâhidî, *el-Veciz*, 1: 518.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 94.

4- Allah başkasının söyleyemeyeceği sözleri Hz. Âdem hakkında kullanabilir. Bu tıpkı, bir kimsenin kölesi ve çocuğu hakkında başkasının söyleyemeyeceği şeyleri söylemesi gibidir.⁹⁵

Râzî'nin bu sözlerinden Hz. Âdem'in büyük günah işlemediğini/masumluğunu ispat için zahiri oldukça açık olan ifadeleri sürekli te'vil etme gayreti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

3.3.3. Azm

Râzî, sözlükte "kararlı ve sebatlı olmak, ısrar etmek ve bir şeye inanarak sarılmak" anlamına gelen العزم /azm⁹⁶ kelimesinin geçtiği "Biz onda bir azm bulamadık." (Tâhâ 20/115) âyetinin "Onda günahı sürdürme hususunda bir azim bulamadık." manasında ya da "Onda günahı terketme, gafletten korunma ve sakınma hususunda bir azim bulamadık" manasında olabileceğini söylemektedir. Hz. Âdem'in içtihadında hata ettiği söylendiğinde de "Onda, ictihadda ihtiyatlı olma hususunda bir azim bulamadık" diye yorumlamıştır.⁹⁷ Yerme yerine övgü anlamına gelen birinci yorumun "ismet" anlayışının bir tezahürü olarak mezhebi saikle yapıldığı anlaşılmaktadır. Benzer bir yorumu Şîî müfessir Tabersî (ö. 548/1153) de yapmıştır. O ayrıca âyete "günaha karşı azimli bulmadık" anlamı vermiştir.⁹⁸

3.3.4. Zulüm

Sözlükte "karanlık" anlamına gelen ve "bir şeyi olması gerektiği dışında yapmak, eksik yapmak"⁹⁹ şeklinde tanımlanan الظلم/zulüm kelimesinin hem küçük hem de büyük günahlar için kullanıldığı belirtilmektedir.¹⁰⁰ Hz. Âdem'le ilgili zulüm kelimesi üç yerde geçmektedir. Bu kelime A'râf sûresi 19, ikincisi de ve Bakara sûresi 35. âyetlerde aynı ifadelerle "Ağaca yaklaşmayın aksi takdirde zalimlerden olursunuz." (el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19) şeklinde, A'râf sûresi 23. âyetinde ise Hz. Âdem'in pişmanlığını ifade etmek üzere söylediği "Dediler ki: 'Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.'" (el-A'râf 7/23) âyetidir.

⁹⁵ Râzî, *Mefâtih*, 10: 40-42.

⁹⁶ Ebû Muhammed Abdulhak b. Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitabi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1422h), 4: 429.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtih*, 22: 106.

⁹⁸ Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), 7: 44

⁹⁹ Vâhidî, *el-Vesît*, 2: 388.

¹⁰⁰ Râgib, "Zlm", 537.

Râzî buradaki zulüm kelimesiyle ilgili üç temel görüşten bahseder. Bunlardan birincisi, Hz. Âdem'in büyük günah işlediğini ve yaptığının zulüm olduğunu söyleyen Haşviyye'nin görüşüdür.¹⁰¹ İkincisi, Mu'tezile'ye ait olan Hz. Âdem'in küçük günah işlediği şeklindeki görüşüdür. Buna göre Hz. Âdem, ya tevbe ve telafiyi gerektiren bir günah işlediği için nefesine zulmetmiştir ya da sevaplarının bir kısmını boşa çıkarmış olması suretiyle nefesine zulmetmiştir. Üçüncüsü, zulmü, evlâ olanı terk etmek olarak yorumlayan Hz. Âdem'in günah işlediğini kabul etmeyenlerin görüşüdür. Râzî buna ilginç bir misal de verir: "Vezirlik isteyen bir kimse, onu bırakır da dokumacılıkla meşgul olursa, o kimseye, 'Ey kendisine zulmeden kimse, niçin böyle yaptın?' denilir." Râzî buradan hareketle zemmi vehmettirdiği için peygamberlere "zâlimler" diye hitap edilmesini uygun bulmaz.¹⁰²

3.3.5. Hz. Âdem'in Cennetten Çıkarılışı

Burada Hz. Âdem ve eşinin yasak ağaçtan yemeleri neticesinde cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilişini ifade eden hurûc ve hübut kavramları ele alınacaktır. Hz. Âdem'in bu şekilde cezalandırılması yaptığı fiilin hata olduğunun kanıtı gibidir.

3.3.6. Hurûc

الخروج / Hurûc ve الهبوط / hubût aynı anlama gelebileceği gibi¹⁰³ hurûc "cennetten çıkarılmayı; hubut da yeryüzüne indirilmeyi" ifade etmektedir. Mukâtil hurûc kelimesini "cennetteki nimetlerden uzaklaşma" olarak yorumlamıştır.¹⁰⁴ Ferrâ (ö. 207/822) her ne kadar cenetten çıkanların Âdem ve hanımı ya da Âdem ve İblîs olduğunu bildirmekte¹⁰⁵ ise de Bakara sûresindeki 36. âyetteki "şeytan o ikisini çıkardı." ifadesinden cennetten çıkanların Âdem ve hanımı olduğu anlaşılmaktadır.

الهبوط / Hubût "yukarıdan aşağıya yuvarlanmak,"¹⁰⁶ zor kullanarak bir şeyi yuvarlamak"¹⁰⁷ manasına gelmektedir. Nüzül kelimesinden farklı

¹⁰¹ Haşviyye, dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve teccime kadar varan telakkileri benimseyen kimselerdir. Bk. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 426.

¹⁰² Râzî, *Mefâtih*, 2: 27.

¹⁰³ A'râf sûresi 13. âyette şeytanın ilahi huzurdan kovulmasını ifade etmek için her iki kelime de kullanılmıştır.

¹⁰⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1: 28.

¹⁰⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye), 1: 31.

¹⁰⁶ El-Ferâhîdî, "Hbt", 4: 21

¹⁰⁷ Râgıb, "Hbt", 832.

olarak “ikamet etmek üzere iniş” demektir.¹⁰⁸ Bu anlamlardan hareketle “yüksek bir mevkiden inmek, indirmek” manasını ifade eder. Kur'an'da sözlük anlamındaki kullanımı şöyledir: “Öylesi vardır ki Allah korkusundan yerlerde yuvarlanır.” (el-Bakara 2/74) Ayrıca kelimenin kıymetten, gözden düşmeyi ifade ettiği yine kızma kovma anlamı içeren Kur'an'ın diğer âyetlerinden anlaşılmaktadır. Aynı sûrede farklı yiyecekler isteyen İsrailoğulları'na hitaben söylenen “Öyle ise inin şehre! İstedikleriniz orada var” (el-Bakara 2/61), âyetindeki hebeta kelimesinde “kızgınlık ve aşağılama” vardır.¹⁰⁹

Taberî bu kelimenin “bir vadiye inmek” anlamına gelebileceğini naklederken,¹¹⁰ Mâtürîdî, buradaki hubutun “yüksek bir yerden alçak bir yere inmek” anlamının da mümkün olabileceğini söylemektedir¹¹¹ ki bu Hz. Âdem'in bulunduğu cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğu anlamını ima eder. Vâhidî de hubûtu, “yüksek bir yerden alçak bir yere inmek” olarak tanımlar.¹¹²

Hz. Âdem'in yasak ihlali neticesinde cennetten/bahçeden çıkartılıp yeryüzüne indirilmesi onun ağaçtan yemesinin hata olduğunu göstermektedir. Aksi halde Hz. Âdem'in suçu olmadan Allah onu cezalandırmış olmaktadır.

3.4. Hz. Âdem'in Tevbesi

Hz. Âdem'in pişmanlığından sonra gelen ictibâ kelimesine Mâtürîdî'ye kadarki müfessirler yaklaşık olarak aynı anlamı vermişlerdir. Mukâtil kelimeyi açıklarken Rabbi onu seçti anlamında “istehlesahû Rab-buhu” şeklinde “istihlâs” kelimesini kullanmış,¹¹³ daha sonraki müfessirlerin ekseriyeti de bu kelimeyi tercih etmişlerdir.

Mâtürîdî, kelimeye “tevbe etmesi için onu seçti ve ona hidayet etti, risalet için onu seçti ve ona hidayet etti.”¹¹⁴ Anlamı vermektedir. Kelimeye “tevbeden sonra onu kabul etti ve kendine yaklaştırdı” anlamları da

¹⁰⁸ Ebû Hilal Hasan b. Abdullah el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Mısır: Dâru'l-İlm), 296.

¹⁰⁹ Râgıb, “Hbt”, 832.

¹¹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 534.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 439.

¹¹² Vâhidî, *el-Vesît*, 1: 122; Ayrıca bk. Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye), 31; Ebu'l-Hasan el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990), 1: 74; Alûsî, Şihâbüddîn, Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415h), 1: 280; Muhammed Mütvellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (1997), 1: 143.

¹¹³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3: 44.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 17.

verilmiştir.¹¹⁵ İsyân'ın arkasından tevbe ve ictebâ kelimelerinin gelmesi söz konusu isyanın Hz. Âdem'in kıymetini düşürmediğini ima etmektedir.¹¹⁶

3.5. Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşmasıyla İlgili Görüşler

İsmet anlayışı ve bu anlayıştaki farklılıklar neticesinde müfessirler Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşmasını değişik şekillerde yorumlamışlardır. İsmet sıfatının, yorumları nasıl etkilediğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu yorumlar tasnife ve değerlendirmeye tâbî tutulacaktır.

3.5.1. Kebire/Büyük Günah

Hz. Âdem için kullanılan asâ, ğavâ, ve nesiye kelimelerinden hareketle Hz. Âdem'in büyük günah işlediği kabul edilmektedir. Nitekim asâ kelimesi "Kim de Allah'a ve resulüne âsi olur ve Allah'ın sınırlarını aşarsa, Allah onu da ebedî kalmak üzere ateşe koyar." (en-Nisâ 4/14) âyetinde büyük günah işleyenler için kullanılmıştır.¹¹⁷ İlk dönem müfessirleri ilgili kelimeleri pek fazla te'vîl etmemiştir. İbn Abbas ilgili âyetin tefsirinde emre itaatsizliğin yasak ağaçtan yemek sûretiyle olduğunu bildirirken asâ kelimesini izaha gerek görmemiştir. Ğavâ kelimesini de "doğru yolu terk etmek istediğine ulaşamamak" şeklinde tefsir etmek sûretiyle kelime manasıyla yetinmiştir.¹¹⁸ Mükâtil her iki kelimeye "Rabbine itaatten geri durmak" anlamını vermiş, Taberî "emre muhalefet, emri çiğnemek" anlamını tercih etmiş,¹¹⁹ Mâtürîdî de ikisinin aynı anlamda olduğunu belirtmekle yetinmiştir.¹²⁰ Vâhidî ise "masiyet taatın, ğay rüşdün zıddıdır." demekle Hz. Âdem'in büyük günah işlediğine işaret etmiştir.¹²¹

Tefsirlerin ortak noktası asâ kelimesinin "emre itaatsizlik" ğavâ kelimesinin ise "hata etmek ve bu hata ile ulaşılmak istenen maksadı elde edememek anlamında olmasıdır.¹²² Neticede Âdem yasaklanan ağacın meyvesinden yemek sûretiyle emre itaatsizlik yapmış, hata etmiş ve şeytanın ebedilik vaadine de ulaşamamıştır.

Râzî "İsmetü'l-enbiyâ" adlı eserinde Hz. Âdem'in hatasının büyük günah olduğunu söyleyenlerin görüşlerini altı maddede özetler: 1-Yukarıda

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 186; Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebissuûd, İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm* (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 4: 391.

¹¹⁶ Nureddin Ahmed b. Muhammed Ebû Bekr es-Sâbûnî, *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014), 38.

¹¹⁷ Râzî bu âyetin büyük günah işleyip cezaya müstehak olanlar için kullanıldığı kanaatindedir. Bk. Râzî, *Mefâtih*, 10: 480-481.

¹¹⁸ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 267.

¹¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28: 388.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 316.

¹²¹ Vâhidî, *el-Veciz*, 17: 548.

¹²² Semerkandî, *Bahru'l-ulum*, 3: 114; Sa'lebi, *el-Keşf*, 1: 1481; Vâhidî, *el-Veciz*, 1: 518.

da değinildiği gibi Kur'an asâ filini büyük günah işleyip cezaya çarptırılacaklar için kullanmıştır. 2- Ancak günahkâr olan tevbe eder, tevbe eden kişi de günahını itiraf etmiş olur. 3- O bir yasağı çiğnemiştir. 4- Hem Allah Hz. Âdem'i zulüm kelimesi ile tavsif etmiş hem de kendisi kendine zalim demıştır. 5- Hz. Âdem Allah'ın affi olmasaydı mutlak bir hüsrana uğramış olacağını itiraf etmiştir. 6- Onun, cennetten çıkarılmasına sebep olan şeytanın vesvesesine ve telkinine kapılmasıdır. Râzi Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin nübüvvetten önce olduğunu vurgulayarak bu görüşlere katılmadığını belirtir.¹²³

3.5.2. Zelle

Zelle kelimesi kavramlar kısmında anlatılmıştı. Burada tefsirlere yansıyan taraflarına birkaç misal verilecektir. Mâtürîdî her günahın/mürtekeb zelle her zellenin de müeyyide gerektirdiğini ancak Allah'ın onları affettiğini söyleyenlerin olduğunu belirtir.¹²⁴ Mâtürîdî bir şeyin sebebiyle isimlendirilmesinin lügatte bilinen bir şey olduğunu zikretmektedir. Bu yüzden ilgili âyette ezelle fiili şeytana nispet edilmiştir. Şeytan onları çağırması ve ağaçtan yemeyi onlara süslü göstermiştir. Ayakları kaydırma ve cennetten çıkarma işi esasen şeytana ait değildir.¹²⁵

Râzi Hz. Âdem'in hatasını zelle olarak belirtir. Bu zellenin de büyük günah olduğunu ancak peygamberlerin büyük günah işleyemeyeceği anlayışından dolayı bu zellenin nübüvvetten önce olduğunu ifade eder.¹²⁶ Beydâvî (ö. 685/1286), Hz. Âdem'in fiili hakkında zelle tabirini kullanmış ve onun bu zellesinin Hz. Âdem için küçük ama evlatları için tam bir zecr/men etme, kovma anlamında büyük görülmüştür.¹²⁷ Nesefî (ö. 710/1310) Buhârâ ulemasının peygamberler için mutlak olarak zelle ifadesinin kullanılabileceğini ifade etmektedir.¹²⁸

3.5.3. Evlâ Olanı Terk

Peygamberlerin hata yapabileceklerini mümkün görmeyenlerin yorumlarından birisi de en hayırlı olanı varken hayırlı olanı tercih etme şeklindeki "evlâ olanı terk etme" düşüncesidir.¹²⁹ Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesi de evlâ olanı terk etme anlamındadır. Bu, tıpkı vezirlik isteyen bir kimsenin, onu bırakıp da dokumacılıkla meşgul olması gibidir. Arapça'da

¹²³ Râzi, *İsmetü'l-enbiyâ*, 49-53.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 521.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 427.

¹²⁶ Râzi, *Mefâtih*, 2: 399.

¹²⁷ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 4: 41.

¹²⁸ Bk. Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 1998), 1: 81.

¹²⁹ Râzi, *Mefâtih*, 2: 27; Ali el, 55-56.

da benzer şekilde tenzil-i rütbe yapanlar için, “Ey kendisine zulmeden kimse niçin böyle yaptın?” denilir.¹³⁰ Neseî Semerkand ulemasına göre de mutlak olarak kullanılmayıp fâdı tercih edip efdali terketti deneceğini ifade etmektedir.¹³¹ Şî müfessir Tabersî işlenen fiili nafileyi, faziletliyi terketmek olarak yorumlamıştır.¹³²

3.5.4. Tenzih/Nedb

Bu görüşün sahipleri Hz. Âdem’in ismet sıfatı gereği hata yapamaya-çağı düşüncesinden hareketle yasaklama emrinin tahrîm değil de tenzih ya da nedb ifade ettiğini bildirmektedirler. Ayrıca Hz. Âdem’in bu fiili ancak şeytanın yemininden sonra işlemesi de onun emri bu şekilde algıladığını desteklemektedir.¹³³ Şî müfessir Tûsî (ö. 460/1067), ağaçtan yemeyi yasaklama sıygasının nehiy olmakla birlikte kastın nedb olduğu görüşündedir. Bu görüşünü de “Peygamberler küçük büyük hata işlemez. İşleseler kınanmayı ve azabı hakederlerdi ve sözleri kabul edilmezdi.”¹³⁴ diyerek temellendirmeye çalışmıştır. Tûsî emri vacip ve mendub olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Haramın sadece kabihite olmasından ve peygamberlerin küçük büyük hiçbir günah işlemelerinin caiz olmadığından hareketle buradaki emrin nedb olduğunu savunmaktadır. Tûsî ve ardından Cübbaî’nin “Peygamberler ancak yanılarak masiyet işlerler, yaptıklarının masiyet olduğunu bilseler yapmazlar” sözünü nakleder. Buna göre Hz. Âdem bir haram işlememiş, uzak durması tavsiye edilen bir işi yapmıştır. Bu da onun ismetine herhangi bir halel getirmemektedir.

Tabersî ise âyetteki nehyin tahrîm ya da birisine “yol üzerine oturma” demek gibi tenzîh olabileceğini bildirmektedir. Ona göre Hz. Âdem mendubu, nafileyi ve daha faziletli olanı terk etmiştir, asla çirkin bir fiil işlememiştir. Çünkü peygamberlerin küçük ya da büyük günah işlemleri caiz değildir. Mu’tezile ise küçük günah işlediğini kabul eder. Ancak bunun kasıtlı mı, yanılarak mı ya da yorumlayarak mı olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Tabersî’ye göre peygamberlerin günah işledikleri kabul edilecek olursa insanlar hata işleyen peygamberin sözlerini kabul etmekten çekinirler. Ayrıca kabihin / işlenen hatanın masiyet olabilmesi için kınama ve cezaya müstehak olması lazım gelir.¹³⁵

¹³⁰ Râzî, *Mefâtîh*, 3: 6.

¹³¹ Neseî, *Medârik*, 1: 81.

¹³² Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 1: 114-115.

¹³³ Bk. İbn Hazm el-Endelusi, Ebu Muhammed Ali, *Kitabu’l-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvai ve’n-Nihal*, (Kahire: Mektebetu’l-Hancı) 4: 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Misriyye, 1964), 1: 308, 309.

¹³⁴ Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ağa Bezrek et-Tahrânî (Beirut: İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 1: 159

¹³⁵ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 1: 114-115.

Yasaklanan ağaçtan sonra Hz. Âdem için kullanılan olumsuz ifadele-
rin tamamı kınama içermekte ve eşiyle birlikte cennetten çıkarılması da
ceza niteliği taşımaktadır. Burada anlamı oldukça açık olan âyetlerin Şîf
âlimlerin genel kabulü olan ismet anlayışı gereğince âyetin zahirinden kop-
puk olarak yorumlandığı görülmektedir.

3.5.5. Te'vîl/Yorum Hatası

Bu yoruma göre Allah bir ağacın bütün türlerini yasaklamış, Hz.
Âdem de sadece birisinin yasaklandığı zannıyla aynı cins başka bir ağaç-
tan yemiştir. Dolayısıyla Hz. Âdem Allah'ın bu nehyini te'vîl edip aynı
cinsten başka bir ağaçtan yemek sûretiyle te'vîl hatası işlemiş olmakta-
dır.¹³⁶ Allah'ın sözünün maksudından ziyade zahirini esas almak sûretiyle
Hz. Âdem'in bu te'vîl hatasını işlediğini belirten İbnü'l-Arabî (ö.
543/1148) Hz. Âdem'in bu durumunun, bu ekmekten yememek üzere ye-
min edip de onun cinsinden başka bir ekmek yiyen kimsenin durumu gibi
olduğunu belirtmektedir. Bu durumda bazı âlimlere göre bu kişinin ye-
mini bozulmamaktadır. İşte Hz. Âdem'in durumu da tıpkı böyledir.¹³⁷

Tûsî Hz. Âdem'in yanlışlıkla o ağaçtan yediğini, çünkü yasaklananın
bir ağaç cinsi olduğu ve onun da içlerinden sadece birtanesinin yasaklan-
dığı zannıyla diğer bir ağacın meyvesinden yemek sûretiyle istidlalde
hata ettiği görüşündedir. Tûsî'ye göre İblis'in doğru söylediğine dair ye-
min etmesine rağmen Âdem ve Havva onun sözlerini kabul ve tasdik et-
memiş ancak şehvetlerinin galebe çalmasından dolayı bu hatayı işlemiş-
lerdir.¹³⁸

3.5.6. Unutma

Hz. Âdem'in masumluğunu ispat sadedinde zikredilen iddialardan
birisi de yasak ağaçtan unuttuğu için yediği şeklindedir. Âyetteki geçen
nesiye kelimesi kavramlar kısmında incelenmişti. Mâtürîdî, tefsirinde
müfessirlerin ekseriyetinin nisyânın gerçek manada olmayıp “terk etmek,
kaybetmek” manasında olduğunu ve bu yüzden de Hz. Âdem'in kınandı-
ğını ve cezalandırıldığını bildirmektedir. Mâtürîdî gerçek manadaki unut-
madan dolayı kişinin kınanamamasının da bu görüşü desteklediğini be-
lirtir. Ancak Mâtürîdî daha sonra hiçbir delile/temele dayanmadan Al-
lah'ın emrini unuttu/terketti ifadesinin Hz. Âdem veya başka bir peygam-

¹³⁶ Ebû Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: 1928), 168; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 309; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 54; İsmetü'l-enbiyâ, 20; Neseî, *Medârik*, 1: 81.

¹³⁷ el-Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1: 29-31.

¹³⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 7: 517.

ber veyahut Hz. Muhammed için kullanılmasının çirkin olduğunu vurgular. Dolayısıyla peygamberlerin ancak unutarak ve sehven küçük günah veya zelle işlemleri mümkündür.¹³⁹ Burada açık bir şekilde Mâtürîdî'nin sahip olduğu ismet anlayışının âyetin yorumuna etkisi gözlenmektedir.

Kuşeyri âyetteki unutmayı hakiki manada alarak "O zaman unutmamanın sorumluluğu insandan kaldırılmamıştı." demektedir.¹⁴⁰ Kurtûbî'ye göre de Hz. Âdem yasağı hatırlamasına mani olacak başka şeylerle uğraşması neticesinde emri unutmuş ve bundan dolayı da emre aykırı hareket eden bir kişi/asi konumuna düşmüştür.¹⁴¹

Nesiye kelimesine hem terk hem de gerçek manada unutmama anlamı veren Tabersi, Hz. Âdem'in ağaçtan yediği takdirde cennetten çıkarılma tehdidini veya Allah'ın "Bu senin ve eşinin düşmanıdır." sözünü ve yahut yasak ağacın türlerinin de yasak olduğu hükmünü çıkarmayı unuttuğunu bildirmektedir.¹⁴²

3.5.7. İzâfilik

Bu izafilik Kurtubî'nin Ebû İshak el-İsferâînî (ö. 418/1027)'ye dayandırdığı bir görüştür. İsfereînî âlimlerin küçük günahlar hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını, çoğunluğa göre peygamberlerin küçük günah işlemlerinin caiz olmadığını ancak bu meselede dayanak teşkil edecek aslî bir delilin de bulunmadığını belirtir. Ardından Kur'an'da zikredilen bu hataların bir kısmını te'vîl etmek mümkün olsa da hepsini te'vil etmenin mümkün olmayacağını ifade etmektedir. İsfereînî bu hataların peygamberlerin makamlarını küçültecek özellikte olmadığını ve onların bu hatalarının başkalarınınkine nispetle hasenât; kendi mevkilerine, kıymet ve kadirlerinin yüksekliğine nisbetle ise onlar hakkında bir günah olduğunu vurgulamaktadır. Bunu delillendirmek için de "İyiler için hasenât olan şeyler mukarrebler için seyyiât olabilir." sözünü nakletmektedir.¹⁴³

3.5.8. Emrin İrşâdî Olması

Şîî müfessir Tabatabâî peygamberlerin masum olduklarını dolayısıyla buradaki emrin irşâdî olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah'ın onlara vahiy ile bildirdiği dini almak, hıfzetmek ve tebliğ etmek konusunda emre muhalefet peygamberler için caiz değildir. Ancak birtakım dünya

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 315.

¹⁴⁰ Kuşeyri, 2: 481.

¹⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 306.

¹⁴² Tabersi, *Mecmeu'l-beyân*, 1: 114-115.

¹⁴³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 309; Bk. Ferruh Kahraman, "Bir Tefsir-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013/1): 215-216.

menfaati sağlamak için birisini sakındırmak anlamındaki irşâdî emre muhalefet etmeleri caizdir. Yani peygamberlerin evlâ olanı terketmeleri caizdir.¹⁴⁴

3.5.9. Ağaçtan Önce Havva'nın Yemesi

Kurtubî bu konuda İblis'in Hz. Âdem'den önce Havva ile konuşup onu yasak ağaçtan yemeye ikna ettiğini, onun da Hz. Âdem'e ısrar ettiğini Âdem'in kabul etmemesi üzerine de "Önce ben yiyeyim, bir şey olmazsa sen de yersin" dediğini belirtir. Bunun üzerine Âdem de o ağaçtan yer ve ikisi birden cezaya çarptırılır. Kurtubî bunları aktardıktan sonra yasak ağaçtan ilk yiyen Havva'ya bir şey olmayınca Hz. Âdem'in de umuda kapılarak hükmü unutup ağaçtan yediği yorumunu yapar.¹⁴⁵

Begavî'ye göre şeytan, Âdem'e vesvese vermek için arkadaşı olan cennetin bekçisi yılan vasıtasıyla cennete girer. Âdem ve Havva'nın karşılıklarına çıkıp ağlar. Âdem ve Havva onu tanımazlar ve onun ağlamasından çok hüzünlenirler. Niçin ağladığını sorduklarında İblis "Size ağlıyorum, öleceksiniz ve bu nimetleri kaybedeceksiniz" der. Daha sonra İblis Hz. Âdem'i ağaçtan yemeye ikna edemez, Havva'yı ikna eder, o da Hz. Âdem'i ikna edemeyince ona içki içirir ve ağaçtan yedirir.¹⁴⁶ Havva'nın Hz. Âdem'e ağaçtan yemeden kendisiyle birlikte olmayacağını söylediğine dair ilginç bir görüş de vardır.¹⁴⁷ Çoğunluğunu isrâiliyyâtın oluşturduğu bu bilgilerin ve yorumların ismet sıfatına hâlel getirmemek için harcanan yoğun çabalar olduğu açıktır.

3.5.10. Kader

Sâbûnî ilgili âyetteki "yeryüzünde halife olmasını" Allah'ın onu bir gün cennetten çıkaracağına işaret olarak yorumlamakta ve buna İbn Abbas'ın "Allah Âdem'i, daha cennette iskân etmeden önce oradan çıkarmıştır." sözünü delil getirmektedir.¹⁴⁸ Bu ifadeler Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin ve akabinde cennetten çıkartılmasının Allah'ın ona takdir ettiği bir kader olduğu anlamını vurgulamaktadır.

Râzî, mükemmel akla sahip olan Hz. Âdem'in İblis'in kendisine düşman Allah'ın da dost olduğunu bilmesine rağmen Allah'ın emrini değil de şeytanın sözünü tutmasını son derece şaşkınlık ve hayret verici olarak yorumlar ve bu durumun sadece Allah'ın kaza ve kaderiyle açıklanabileceğini bildirir.¹⁴⁹ Râzî'nin bu meseleyi kadere bağlamasında muhtemelen

¹⁴⁴ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l Kur'ân*, 14: 222.

¹⁴⁵ Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 466-470.

¹⁴⁶ Begavî, *Mealimü't-Tenzil*, 1: 83.

¹⁴⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 7: 517.

¹⁴⁸ Sâbûnî, *el-Müntekâ*, 34.

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtih*, 22: 107

Buharî ve Müslim başta olmak üzere pek çok muhaddis tarafından rivayet edilen Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ'nın münakaşa ettiğinin bildirildiği hadis¹⁵⁰ etkisi olsa gerektir.

SONUÇ

Kur'an'da Peygamberlerin nübüvvetten önce ya da sonra günahlardan korunduklarına dair açık ifadeler mevcut değildir. Bununla birlikte onların, yaşadıkları toplumda tanınan, güvenilen ve saygı duyulan kişiler oldukları Kur'an'da açıkça vurgulanmaktadır. Buradan hareketle Peygamberlerin hayatları boyunca yüzkızartıcı hata işlemedikleri konusunda Hâriciler'in Ezârika kolu ile nasların sadece zahiriyle amel eden Haşviyye hariç bütün mezhepler ittifak etmişlerdir. Yine peygamberlerin vahyin tebliği konusunda hata etmekten, hayatları boyunca küfür ve şirke düşmekten ve peygamberlik sonrası kasten günah işlemekten masum oldukları konusunda da ittifak mevcuttur.

İsmeti günahlardan koruyan ilahi bir lütuf olarak gören Mu'tezile, peygamberlerin iradeleri olmakla birlikte bu lütuf sayesinde günahlardan korunduklarını bildirir. Şî'a' da ismeti Allah'ın bir lütfu olarak görür. Bu lütuf sayesinde Peygamberler büyük ya da küçük hiçbir günah işlemmezler. Şî'a'nın bu görüşü bazı Mu'tezilî âlimlerin görüşleriyle de örtüşmektedir.

Ehl-i sünnete göre ise peygamberlerin nübüvvet öncesi küfür ve şirk dışında kasıtlı olarak, nübüvvet sonrası ise sehven büyük günah işlemleri mümkündür. Mâtürîdîler'in ismeti "iradeyi ortadan kaldırmayan bir sıfat" olarak görmelerine karşı Eşarîler'in ismeti "Allah'ın peygamberde taati yaratıp, masiyeti yaratmaması" şeklinde görmeleri iki grup arasındaki en önemli farkı oluşturur.

İnsanlara örnek ve önder olarak gönderilen peygamberlerin bu vazifelerine hâlel getirecek fiillerden korunmuş olmaları tabii bir durumdur. Ancak beşer sıfatıyla bazı hatalar işlemeleri Kur'an'ın da işaretiyle imkân dâhilindedir. Ayrıca peygamberlerin hatalarından bahseden âyetlerin akabinde ilahi ikaz, pişmanlık, tevbe ve Allah'ın affı gelmektedir. İşte ismet sıfatı mihverinde ele aldığımız Hz. Âdem kıssası da böyledir. Kur'an'da anlatılan Hz. Âdem kıssası genelde insanın yaratılışını, Allah ve şeytan ile olan/olması gereken münasebetini anlatan bir kısma olmakla birlikte özelde ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'i anlatmaktadır.

İlk dönem müfessirleri ilgili âyetlerdeki kavramları daha çok literal anlamda alıp peygamberlerin ismet sıfatına değinmeden yorumlamışlar-

¹⁵⁰ Buharî, "Kader", 11, "Enbiya", 31, "Tevhid" 37; Müslim, "Kader", 13.

dır. Buna mukabil kelimede kabul gören peygamberlerin masum olduğu fikrinin yaygınlık kazanmasıyla birlikte ilgili âyetler ismet sıfatının gölgesinde yorumlanır olmuştur.

Kıssada açık ve net olan, Allah'ın emrinin Hz. Âdem tarafından ihlâl edilmesidir. Farklı yorumlara gidilmesiyle ilgili bütün çabalar Hz. Âdem'e ilahî emri çiğnetmemektir. Hâlbuki:

1. Hz. Âdem ve Havva için kullanılan "ağaca yaklaşmayın", "Ben sizi nehyetmedim mi?" ve "Biz daha önce Âdem'den söz almıştık." ifadeleri emrin kesin ve net olduğunu vurgulamaktadır.

2. Cumhuriyetin genel kanaati yasak ihlâlinin peygamberlikten önce olmasıdır. Ancak bununla ilgili yapılan yorumları destekleyecek kesin deliller yoktur.

3. İblis'in Hz. Âdem ve Havva'ya yasağı hatırlatarak ebedilik vaadinde bulunması, doğru söylediğine dair yemin etmesi ve Allah'ın "Ben sizi nehyetmedim mi?" demesi ağaçtan bilinçli olarak yendiğine işaret etmekte ve ilk dönem müfessirlerin "nesiye" kelimesine verdiği "terk" anlamını kuvvetlendirmektedir.

4. Yasak ihlâli sonrası kullanılan asâ, ğavâ ve zâlimîn gibi olumsuz ifadeler, Hz. Âdem'in pişmanlığı, tevbesi ve affedilmesi, ihlâlin hata olduğunu vurgulamaktadır.

Bütün bunlar Hz. Âdem'in yasaklanan ağaçtan bilinçli bir şekilde yemek sûretiyle Allah'ın emrine aykırı hareket ettiği sonucunun çıkarılmasına kifayet etmektedir. Bu açık ifadelere rağmen Hz. Âdem'e hata yaptırma, günah kazandırmama çabalarının peygamberlerin masum olduğu inancından kaynaklandığı aşikârdır. Nitekim bazı müfessir ve mütekelimler bu durumu eserlerinde açıkça beyan etmişlerdir. Ayrıca kıssa ile ilgili kavramların anlamlandırılmasında gerek mezhepler gerekse aynı mezhebe mensup müfessir ve mütekelimler arasında oldukça çok sayıda farklı görüşün olması da bu gayretin ürünü olarak değerlendirilebilir.

Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesini müfessirlerin, zelle, evlâ olanı terk, tenzihi terk, unutma ve kader gibi kavramlarla yorumlamasının ismet düşüncesinin bir neticesi olduğu söylenebilir. Ayrıca "şeytana itaat etmedi" demek için şeytanın vesvesesinin hemen akabinde Hz. Âdem'in ağaçtan yediğine dair Kur'an'da bir işaretin olmadığı söylenmesi ve ağaçtan önce Havva'nın yediğinin ifade edilmesi de ismet inancından kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

Abbas, Fadl Hasan. *Kasasü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2010.
Ahfeş, Ebu'l-Hasan. *Meâni'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.

- Akçay, Mustafa. "Kelim Literatüründe Peygamber Zelleleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/24 (2011/2): 1-33.
- Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye.
- Alûsî, Şihâbüddîn, Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415h.
- Askerî, Ebû Hilal Hasan b. Abdullâh. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Mısır: Dâru'l-İlm.
- Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkahir. *el-Fark beyne'l-frac*. Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, 1977.
- Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkahir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: 1928.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd. *Meâlimüt-Tenzil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1420h.
- Beyzâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1418h.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. "Asm". *es-Sihâh tâcü'l-Lüga ve sihâhü'l-Arabiyye*. 5: 1986-1987. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melayî, 1987.
- Ebû Hanîfe, en-Nu'man b. Sâbit. *el-Fikhu'l-ekber*. Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebüssuûd, b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebissuûd, İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-ayn*. Nşr. Dâru ve Mektebu'l-Hilâl, 1: 313-318. 8 Cilt.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. "Asm". *el-Kâmûsu'l-muhît*. 1138. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- İbnü'l-Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422h.
- İbn Babeveyh, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer el-Kummî. *el-İtikadat fî dini'l-imamiyye*. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Es'ad Muhammed el-Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa, 1419h.
- İbn Hazm el-Endelusi, Ebu Muhammed Ali, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mürekkem. *Lisânü'l-Arab*. 12: 403-408. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-câmi' li İbn Vehb*. Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2003.
- Kadı Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*. Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 1996.
- Kahraman, Ferruh. "Bir Tefsir-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/ 27 (2013/1): 191-226.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübü'l-Misriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm el- *Letâifu'l-İşârâ*. Thk. İbrahim Besyûnî. Mısır.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Bâsellûm, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2005.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'ân*. Trc. Heyet. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil*. Thk. Abdullah Mahmud Şahâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423h.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureysî. *el-Câmiu's-Sahih*. 3 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421h.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 1998.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Râgıb, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî. "Asm", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 569-571. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1470h.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *İsmetü'l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1986.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâturîdiyye Akaidi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002.
- Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*, Thk. Yasir b. İbrahim, Ganîm b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Sevrî, Ebû Abdillâh Sufyân b. Sa'îd. *Tefsîru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Sinanoglu, Mustafa. "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 3/8 (Eylül-Aralık 2000): 163-188.

- Şahin, Necati, *Peygamberlik ve İsmet Sıfatı* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006).
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru'ş-Şa'râvî*. 19 Cilt. 1997.
- Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'man el-Bağdâdî. *en-Nüketü'l-î'tikadiyye*. Thk. Rıdâ el-Muhtârî. Kum: y.y.,1413h.
- Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'man el-Bağdâdî. *Tashih-u î'tikadi'l-imamiyye*. Thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: y.y., 1413h.
- Şola, Hanefî. "Muhammed Abduh'un Âdem Kıssasına Yaklaşımı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Haziran 2015): 203-228.
- Tabâtabâî Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l Kur'ân*. 20 Cilt.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Çur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ağa Bezrek et-Tahrânî. Beyrut: İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 79-107.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbûrî. *el-Veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Safvân Adnan Dâvûdî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem,1415h.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbûrî. *el-Vesît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Yurdağür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb,1988.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *İsmetü'l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1986.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed. *el-Keşşâf, an hakâiki gavâmidit-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-kitabi'l-arabî, 1407h.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 417-434

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506141

İDEOLOJİNİN KUR'ÂN YORUMUNA YANSIMASI -MEVDÛDÎ'NİN YÛSUF SÛRESİ 76. ÂYETİNİ TEFSİRİ ÖZELİNDE-

Reflection of Ideology in the Interpretation of the Qur'an

-Specific to Maududi's Explanation About the Seventy-Sixth Verse of Surah Yûsuf-

Süleyman NAROL

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Tafseer Konya, Turkey

snarol@selcuk.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-0828-6819>

Muhammed ERSÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Tafseer Konya, Turkey

muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-7693-7428>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14.08.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 12.10.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Narol, Süleyman - Ersöz, Muhammed. "İdeolojinin Kur'ân Yorumuna Yansıması - Mevdûdî'nin Yûsuf Sûresi 76. Âyetini Tefsiri Özelinde-". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 417-434. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506141>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

İDEOLOJİNİN KUR'ÂN YORUMUNA YANSIMASI -MEVDÛDÎ'NİN YÛSUF SÛRESİ 76. ÂYETİNİ TEFSİRİ ÖZELİNDE-

Süleyman NAROL - Muhammed ERSÖZ

Öz

Her müfessir, döneminin siyasi, sosyal ve kültürel ortamından etkilenmiştir. Buna müfessirin kendi bilgi birikimi, ideolojisi, düşünce sistemindeki öncelikleri ve vazgeçilmezleri eklenince ortaya koyduğu yorumlar da hiç kuşkusuz bu etkilerden bağımsız olmayacaktır. Bu durum zamanla Kur'ân yorumunda âyetin tarihsel bağlamından uzak yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mevdûdî de sömürge sonrası Hint alt kıtasında ortaya çıkmış olan yeni siyasi ortama uygun olarak benimsediği söylemi Kur'ân yorumuna yansıtmıştır. Onun söyleminin yansımalarından birisi de Yûsuf Sûresi 76. âyeti hakkındaki yorumudur. Mevdûdî, bu ifadeyi ilk muhataplardan gelen rivâyetlere ve genel kabule aykırı olarak kendi siyasi ve ideolojik görüşleri bağlamında yorumlamakta ve kendi görüşüne uymayan yorumları dil kuralları açısından tenkit etmektedir. Hâlbuki bahse konu olan ifadeye dair, rivâyet tefsirlerinde ve erken tefsir kaynaklarında Mevdûdî'nin görüşünü destekleyen herhangi bir argümana rastlamak mümkün değildir. Mevdûdî'yi bu şekilde yorumlamaya sevk eden en önemli etkenlerden birisi, yaşadığı dönemin refleksif bir tavrı olarak değerlendirilebilir. Bu, Kur'ân yorumunda insan unsurunun ne denli etkili ve belirleyici bir unsur olduğunu ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Bu çalışmamızda öncelikle kısaca Mevdûdî'nin yaşadığı siyasal ortam ve onun siyasi görüşlerine değinilecektir. Akabinde çalışmamıza konu olan âyetin Kur'ân'ın ilk muhatapları tarafından nasıl yorumlandığı ortaya konularak âyetin anlam-yorum çerçevesi belirlenecektir. Bir sonraki aşamada da Mevdûdî'nin bunca rivâyetleri göz ardı ederek eleştirel bir bakışla yorumlamasının gerekçeleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Mevdûdî, Hint Alt Kıtası, Anlam, Yorum.

Reflection of Ideology in the Interpretation of the Qur'an -Specific to Maududi's Explanation About the Seventy-sixth verse of Surah Yûsuf- Abstract

Each mufassir has been influenced by the political, social and cultural environment of his time. In addition to this, when his knowledge, ideology, priorities and indispensables for his system of thought are also taken into consideration, no doubt, the interpretations that he puts forth will not be independent of these effects. This situation has led to the emergence of interpretations of the Qur'anic verses that are contrary to the historical context of verses. In accordance with the new political environment that emerged in the post-colonial period of Indian subcontinent, Maududi also reflected the discourse he adopted in the Qur'anic interpretation. One of the reflections of his discourse is about his interpretation of the seventy-sixth verse of Surah Yûsuf. Maududi interprets this expression in the context of his own political and ideological views; but in a way that is contradictory to the narratives from the first addressees and to the general acceptance. Moreover, he criticizes this prevalent interpretation that does not confirm his own view, in terms of language rules. However, it is not possible to encounter any arguments that support his explanation in the books of tafseer bi al-riwaya and in the early tafseer sources. One of the most important factors, that led Maududi to interpret in this way, can

be considered as a reflexive attitude of the period he belongs to. This case is very important to show how effective and decisive the human factors are in the Qur'anic interpretation. In this study, first of all, the political environment in which Maududi lived and his political views will be mentioned. Then, the meaning of the questioned verse will be determined and the meaning-interpretation framework of the verse will be detected by revealing how the first addressees interpreted it. In the next stage, the reasons for Maududi's judgmental interpretation of the passage by criticizing and ignoring these numerous narratives, will be tried to determined.

Keywords: Tafseer, Maududi, Indian Subcontinent, Meaning, Interpretation.

GİRİŞ

Mevdûdî üzerine ülkemizde yapılan çalışmalara baktığımızda onun tefsirinin farklı yönleriyle ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmalarda onun, müteşâbih âyetlere yaklaşımı,¹ Enfâl 67 ve 68. âyetler hakkındaki yorumları² ve Mevdûdî'nin "Hâkimiyet" kavramı üzerine *Tefhimu'l Kur'an*'da yaptığı yorumlar³ ele alınmış olup bunlar konumuzla doğrudan ilgili değildir.

Ömer Başkan'ın, Mevdûdî'nin Kur'an yorumunda politik söylemini araştırdığı ve onun Kur'an yorumunu belirleyen temel dinamiklerini ve kullandığı kavramların içeriklerini tespit ettiği "Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı -Mevdûdî Örneği-" isimli çalışması ise konumuzla yakından ilgilidir. Çalışma Mevdûdî'nin politik söyleminin teorik yönlerini ele almış ve bazı tespitlere ulaşmıştır. Bizim çalışmamız bu araştırmaya katkı mahiyetinde olup Yûsuf sûresinin 76. âyetine dair Mevdûdî'nin yorumlarının değerlendirilmesi ile sınırlıdır.⁴

Burhan Çonkor'un "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller" isimli çalışması ise Mevdûdî'nin kutsal kitaba müracaat sebeplerini irdelemiş ve bu sebepleri yedi başlıkta ele almıştır:

1. Kur'ân'la karşılaştırmalar yaparak Tevrat'ın tahrif edildiğini göstermek
2. Kur'ân hakkındaki şüpheleri gidermek ve Kur'ân'ın Kitâb-ı Mukaddes'ten kopya edildiği iddialarına cevap vermek
3. İsrâîlî kaynaklar arasındaki çelişkileri ortaya koyma

¹ Ali Karataş, "Mevdûdî'nin (1903-1979) Tefsirinde Müteşâbih", *International Journal of Science Culture and Sport 2/Special Issue 1* (Şubat 2015): 605-622.

² Enes Büyük, "Mevdûdî'nin Enfâl 67 ve 68. Âyetler Hakkındaki Yorumuna Eleştirel Bir Yaklaşım", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD) 2/1* (Ağustos 2015): 89-12.

³ Bk. Ayşe Yıldırım, *Hâkimiyet Kavramıyla İlgili Olarak Tefhimu'l Kur'an'da Yer Alan Yorumların Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009).

⁴ Detaylı bilgi için bk. Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdudi Örneği* (Ankara: Berikan Yayınları, 2010).

4. Ehl-i Kitap'ın yanlışlarına kendi kaynaklarından delil getirme
5. Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'ân'ın mutâbık olduğu yerlere işaret etme
6. Kur'ân'a muhâlif olan yerleri zikretme
7. Kur'ân'ı açıklamak maksadıyla müracaat etme⁵

Bizim çalışmamız, Mevdûdî'nin, kaynaklarımızda yer alan rivayetleri görmezden geldiğine dair tespitimiz açısından söz konusu bu çalışmadan farklılık arz etmektedir.

1. MEVDÛDÎ VE ONUN DÜŞÜNCE DÜNYASINI ETKİLEYEN TARİHSEL ŞARTLAR

1903-1979 yılları arasında yaşayan Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Kur'ân yorumunda etkisinde kaldığı en önemli faktörün yaşadığı coğrafyanın içinden geçtiği siyasi karışıklık ve Müslümanların bu belirsizlik ortamında kendilerine uygun bir rota bulma arayışı olduğu söylenebilir.

Mevdûdî'nin hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Hindistan XVII. yüzyılın başlarında önce Portekizlilerin sonra da İngilizlerin, kıyılarında bir ticaret kolonisi oluşturduğu yer olmuştur. İngiltere kraliçesi I. Elizabeth kurduğu "British East India Company" isimli şirkete Hindistan'ın ticari faaliyet haklarını vermiştir. XIX. yüzyıla gelindiğinde Hindistan'da en büyük güç İngilizler olmuştur. Dönemin Babür devleti de eski gücünü kaybettiği için coğrafyayı yönetmek İngilizler için çok da zor olmamıştır. Bu süreçte fakirleşen halk hem köle gibi çalıştırılmış hem de gelenek ve göreneklerine aykırı bir muamele görmüştür. Tüm bu olumsuz gidışat 1857'de kanlı çatışmaların yaşandığı isyanla sonuçlanmıştır. İsyan neticesinde 1858'de yerlilerin birtakım haklar elde etmesine ve bürokraside daha etkin çalışmalarına imkân sağlayan "Hindistan'ın daha iyi yönetilmesi kanunu" çıkarılmıştır.⁶

Birinci ve ikinci dünya savaşına Hintliler İngilizlerle beraber savaşmışlar bu süreçte Hintliler bir uyanış dönemine girmiştir. Bu dönemde içeride yaşanan huzursuzluk ve çatışma, bölünme riskini beraberinde getirmiştir. Bu sıkıntılı durum İngilizlerin Hindistan'dan çekilme sürecini hızlandırmış ve nihayet 1947'de İngilizler Hindistan'ı terk etmişlerdir. Aynı yıl Hindistan'dan ayrılan Pakistan bağımsızlığını ilan etmiştir.⁷

⁵ Detaylı bilgi için bk. Burhan Çonkor. "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller", 21. *Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/11 (Ekim 2015): 161-178.

⁶ Azmi Özcan, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 78.

⁷ Özcan, "Hindistan", 18: 79; Azmi Özcan, "Pakistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 148.

Mevdûdî'nin yaşadığı yıllara ve coğrafyaya bakıldığında genel olarak İslam dünyasının siyasi gücünü kaybettiği, halifeliğin kaldırıldığı, Batının İslam dünyasına siyasi üstünlük sağladığı, birçok İslam ülkesini sömürge haline getirdiği bir döneme rastlamaktadır. Özel olarak da yaşadığı coğrafya olan Hindistan'ın İngiliz sömürgesi altında yaşayıp bağımsızlık mücadelesi verdiği, iç çatışmaların yaşandığı, Pakistan'ın Hindistan'dan ayrıldığı ve istikrardan yoksun bir döneme tekabül etmektedir.

Mevdûdî gazeteciliğe erken yaşta atılmış ve bu sayede din ve siyaset ile ilgili görüşlerini paylaşma fırsatı bulmuştur. Nitekim Cem'iyte gazetesinde yazdığı yazılar *el-Cihâd fi'l-İslâm* adıyla kitaba çevrilmiştir. Daha çok Müslümanların içinde bulunduğu kötü durumu ele ala yazılar kaleme almıştır. Mevdûdî, yazılarında değindiği çözüm önerilerini fiiliyata geçirme gayretinde olmuştur. Dini-siyasi temelli olarak tanımladığı çözümü gerçekleştirmek için siyasi oluşumlarda yer almıştır. Nitekim 1920'de Hindistan Hilafet Hareketi'ne katılmış, ardından Müslümanların Afganistan'a göç etmelerini savunan Hindistan Hicret Hareketi'nde bulunmuştur. Dönemin siyasi hareketlerine katılmamış ve "Cem'iyetü Ulemâi Hind" hareketini Hint milliyetçisi Muhammed Ali Cinnah'ın (ö. 1948) Hindistan Müslümanları Birliği'ni de İslami esaslara bağlılık konusunda yetersiz gördüğü için tercih etmemiştir. Dönemindeki siyasi hareketlerle anlaşmadığı için kendisi yeni bir hareket başlatarak 1941'de Cemaati İslami'yi kurmuş, Pakistan'ın bağımsızlığını elde etmesinden sonra hareket ikiye ayrılmış, Mevdûdî de Pakistan'ın liderliğini üstlenmiştir.⁸

Mevdûdî insanların İslam dini ile ilgili hatalarını ve eksiklerini ortaya koymada siyaseti bir araç ve metot olarak görmüştür. Sömürgecinin etkisiyle Müslümanlar kendi miraslarına sahip çıkamamış, sahip çıkanlar ise hiçbir işlevi olmayan geçmişten tevarüs edilmiş anlayışa körü körüne saplanmış kalmışlardır. Mevdûdî'nin mücadelesinde en önemli hedefi sömürgecilerin egemenliği altındaki Müslümanları bu durumdan kurtarmak ve İslam kültürü içerisine sızmış Hint kültürünün etkisinden Müslümanları sıyrıp almaktır. Neticede de Pakistan'ı bir İslam devletine dönüştürmek ve diğer Müslüman ülkelere örneklik oluşturmak en önemli amacı olmuştur.⁹

Mevdûdî, Pakistan'ın kuruluş sürecine şahitlik etmiş ve Pakistan hükümetinin mutlak hâkimiyet sahibi Allah'ın iradesine ve emirlerine uyması gerektiğini ve İslam hukukunun, ülkenin temel yasasını oluşturması

⁸ Anıs Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 432.

⁹ Anıs, "Mevdûdî", 29: 433; Ayşe Yıldırım, *Hâkimiyet Kavramıyla İlgili Olarak*, 10-12.

gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre İslam hukukuna aykırı her türlü yasa geçersiz olacaktır.¹⁰

2. MEVDÛDÎ'NİN KUR'ÂN'A BAKIŞI

Mevdûdî her Müslüman gibi Kur'ân'ı İslam'ın temel kaynağı olarak görmesinin yanı sıra içinde bulunduğu siyasi faaliyetlerin de başucu kitabı olarak görmektedir.¹¹ Kur'ân'ın evrensel olduğuna vurgu yapan Mevdûdî toplumun bütün sorunlarının çözümünün Kur'ân'da olduğunu savunur. Bunun için de İslam'ın hem bireysel hem de sosyolojik planda siyaset ve yönetim başta olmak üzere her alanda hâkim olması için çaba sarf etmiştir.

Mevdûdî'ye göre İslam'ın emrettiği ibadetleri yapmak yeterli değildir. İbadetlerin yanı sıra Kur'ân'da bahsedilen hukuk kurallarının ve cezaların da uygulanması gerekir. Eğer bu hükümler uygulanmazsa İslam eksik yaşanmış sayılır. Mevdûdî, daha da ileri giderek bir ülkenin kanunları eğer şeriata göre düzenlenmemişse bunun, İslam'ın kabullenilmesi anlamına geleceğini söylemektedir.¹² Dolayısıyla Mevdûdî'ye göre İslam hukukunu uygulamayarak Allah'ın hâkimiyetini tanımayan yöneticilerin yönetimini kabul etmek de uygun değildir. Bunun için İslam'ın mutlaka devlet talep ettiğini savunmakta ve dinin yaşanmasını devlet şartına bağlamaktadır.¹³

Mevdûdî'nin bu görüşleri onun yeni bir söylem ortaya koyma gayretinde olduğunu göstermektedir. Yeni bir söylem ortaya koymak demek genel algılara itiraz etmek demektir. Dolayısıyla Mevdûdî klasik düşünceye eleştirel yaklaşmaktadır. Onun için tefsirinde ilk dönem müfessirlerin ittifak ettikleri görüşlere muhalefet etmekte ve bu görüşlere karşı bazen eleştirel bir dil kullanmaktadır. Mevdûdî'nin hayatı ve görüşleri incelendiğinde bunun çok da yadırganacak bir durum olmadığı görülecektir. Ancak Mevdûdî'nin bu özelliği onun ilmi bir kişilik olmadığı anlamına da gelmemektedir. Örneğin Kasım 1959'da Kur'ân'da adı geçen yerleri görmek ve tefsir için bazı bilgiler toplamak amacıyla Suudi Arabistan, Ürdün,

¹⁰ Anı, "Mevdûdî", 29: 432; Ali, Karataş, "Mevdûdî'nin (1903-1979) Tefsirinde Müteşâbih". *International Journal of Science Culture and Sport 2/Special Issue 1* (Şubat 2015): 619

¹¹ Abdulhamit Birışık, "Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20/2* (2011): 10.

¹² Abdulhamit Birışık, "Mevdûdî" İslâmcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul 17-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 386.

¹³ Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İslam Anayasası*, trc. İhsan Toksarı (İstanbul: Nadir Yayınları, 1969), 34; Osman Zahid Çifçi - Hüsametdin Erdem, "İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi", *İstem 11/22* (2013): 122.

Suriye, Filistin ve Mısır'ı kapsayan üç aylık bir yolculuğa çıkması onun bu konudaki gayretini ortaya koyması açısından önemli bir olaydır. Bu seyahatten elde ettiği ilmi verileri tefsirinde kullanmış ve tefsirde önemli bir ilke imza atmıştır.¹⁴

Kısaca Mevdûdî'nin yaşadığı siyasi konjonktüre ve Kur'ân'a bakışına bu şekilde değindikten sonra konumuz olan “مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ” ifadesini Kur'ân'da geçtiği bağlama göre ele alacağız.

3. TEFSİRLERDE “مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ” İFADESİNİN YORUMLANMASI

“مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ” ifadesi Hz. Yûsuf, kardeşleri ve saray görevlileri arasında yaşanan olayın ve aralarında geçen diyalogun üzerine söylenmiştir Kur'an'da bu olay ve diyalog şöyle anlatılmaktadır:

“Yûsuf, kardeşlerinin zahire yüklerini hazırlatırken, ölçü kabı olarak kullanılan su tasını öz kardeşinin yüküne koydu. Arkasından bir görevli: "Ey yolcular kafilesi, sizler hırsızınız" diye seslendi (70). Yûsuf'un kardeşleri, görevlilere dönerek "Ne kaybettiniz?" dediler (71). Görevlilerden biri dedi ki; “Ölçü kabı olarak kullanılan kralın su tasını kaybettik. Onu geri getirene ödül olarak bir deve yükü zahire verilecek buna ben kefilim.” (72). Yûsuf'un kardeşleri “Allah aşkına, siz de biliyorsunuz ki, biz bu ülkeye kargaşa çıkarmak için gelmedik, biz hırsız değiliz” dediler (73). Görevliler; “Peki eğer yalan söylüyorsanız, size göre hırsızlığın cezası nedir?” dediler (74). Yûsuf'un kardeşleri “Hırsızlığın cezası, taşı yükünde bulduğunuz kimsenin karşılık olarak tutulmasıdır. Biz zalimleri böyle cezalandırırız” dediler (75). Yûsuf, öz kardeşinin valizinden önce üvey kardeşlerinin valizlerini aradı, sonra taşı öz kardeşinin valizinden çıkardı. Biz Yûsuf'a böyle bir plana başvurmayı ilham ettik. Çünkü kralın yasalarına göre kardeşini alıkoyamazdı. Ancak Allah'ın bu alıkonmayı dilemiş olması müstesna. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Her bilenden daha üstün bir bilen vardır (76).” (Yûsuf 12/70-76)

Yûsuf sûresi 76. âyette geçen söz konusu ifadenin tefsirlerde ele alınışına geçmeden önce bu ifadenin öncesinde yer alan “كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ” kısmında geçen “كَادَ” fiili ve bu ifadenin anlamı üzerinde durmamız yararlı olacaktır. Çünkü “مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ” ifadesi, öncesindeki “كَذَلِكَ كِدْنَا

¹⁴ Abdulhamit Birışık, “Mevdûdî İslâmcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi”, 380-381.

”يُؤَسِّفُ” ifadesinin gerekçesi ve açıklaması olarak yorumlanmıştır. Müfessirler söz konusu ifadede yer alan “كَادَ” fiilinin Allah’a izafe edildiğinde ne anlama geldiği üzerinde durmuşlardır. Bazı müfessirler bu kelimenin yapmak ve takdir etmek,¹⁵ bazıları tuzak kurmak anlamında¹⁶ diğer bir kısmı ise bu tuzağı Yûsuf’a ilham etmesi, vahyetmesi ve öğretmesi manalarında olduğunu söylemişlerdir.¹⁷ Kimi müfessirler ve dilciler de “كَادَ” fiilinin bu âyette Allah’ın dilemesi ve istemesi anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir.¹⁸

Söz konusu görüşlere baktığımızda “كَادَ” fiiline Allah’ın tuzak kurması manasını verenlerin dışında diğerlerinin söyledikleri, nihayetinde aynı sonuca ulaştırmaktadır. Yani Allah’ın takdir etmesi, ilham etmesi, vahyetmesi, öğretmesi ve dilemesi manalarının hepsinin bulunduğu nokta Allah’ın, Hz. Yûsuf ve kardeşleri arasındaki bütün bu olanları istemesi ve takdir etmesi demektir. Nitekim Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) es-Sicistânî (ö. 330/941) ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) “كَادَ/keyd” kelimesinin anlamlarından birisinin de dilemek ve istemek olduğunu ifade ederler. Ayrıca Sicistânî “كَادَ/keyd” kelimesinin Allah hakkında kullanıldığında dilemek ve istemek; kullar hakkında kullanıldığında ise bir şeyin olması için hile yapmak, tuzak kurmak ve plan yapmak manasında olduğunu söyler.¹⁹

¹⁵ Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Horasânî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2: 158; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 16: 186.

¹⁶ Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2002), 5: 242; Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed el-Huseyn el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1411), 4: 262; İbn Kesîr Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Sâmi Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 4: 401.

¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 2: 595; Ebû'l-Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Ahmed Mu'avvid, (Beyrut: Mektebetü'l-'ubeykân, 1404), 3: 310; Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1981), 18: 186; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 13: 31.

¹⁸ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kâhire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, 1997), 259; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 4: 261; Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân, fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1957), 4: 139; Muhammed b. Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* thk. Abdüsettar Ahmed Ferâc (Kuveyt: Matbaatü hükûmeti'l-Kuveyt, 1971), 9: 120.

¹⁹ Muhammed Uzeyr es-Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Edip Abdülvahid (Suriye: Dâru Kuteybe, 1995), 397.

Ebû Hilâl el-Askerî bu kelimenin dileme manasında olduğuna, devamındaki “إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ” ifadesini delil gösterir.²⁰ Kelimeyi daha detaylı ele alan Râgıb el-İsfahânî ise kelimenin olumlu ve olumsuz kullanımlarına dikkat çekerek, övgü gerektiren işlerde kullanılmasının kınamayı gerektiren işlerde kullanılmasından daha yaygın olduğunu ifade ederek ilgili âyeti örnek verir.²¹ Seyyid Kutub (ö. 1966), Râgıb ile aynı görüşü paylaşmakta ve “كَيْدٌ / keyd” kelimesinin “hem iyilik hem de kötülük için hazırlanmış tuzak” anlamına geldiğini, âyette bu kelimenin kullanılmasının tesadüf değil, Kur'ân'ın üslup inceliği olduğunu söyler. O, kurulan bu tuzağın Hz. Yûsuf'un faydasına, Bünyâmin ve diğer kardeşlerinin ve geçici de olsa babası Hz. Ya'küb'un zararına olduğunu tek kelimedeki ifade etmek için “كَيْدٌ / keyd” sözcüğünün kullanıldığını söylemektedir.²²

Âyette geçen “كَادَ” fiiline tuzak kurma manası verenler, kendisinde bir hikmet ve maslahat bulunan meşru bir hedefe ulaşmada dini bir emre aykırı olmaksızın ve dini bir aslı yok etmeksizin bunun caiz olduğuna bu âyeti delil getirmektedirler. Allah'ın dilemesi, ilham etmesi ve takdir etmesi manası verenler de aynı gerekçeyle Allah için bu eylemi caiz görmekte ve bu âyeti delil getirmektedirler.²³

Allah'ın niçin böyle bir çözüm yolu murat ettiğinin gerekçesini açıklayan “مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ” ifadesine gelince söz konusu ifade daha önce de işaret edildiği gibi öncesinde yer alan “كَذَلِكَ كَذَبَ الْيُوسُفُ” / Yûsuf'un böyle yapmasını diledik.” kısmındaki dilemenin ve takdirin nedenini açıklamaktadır. Müfessirler âyetin bu kısmının Hz. Yûsuf'un neden böyle davrandığını açıkladığını ortaya koyduğunda neredeyse ittifak etmektedirler. Erken dönemden başlayarak müfessirlerin görüşlerine baktığımızda birtakım nüanslar dışında pek çok müfessir, kralın idaresi altında bulunan Mısır'da hırsızlık yapan birisine o gün uygulanan cezanın, hırsıza, çalınan malın iki katının ödettirilmesi ve dövülerek cezalandırılmasının ardından serbest bırakılması şeklinde olduğunu söylemektedirler. Bu cezanın da Hz. Yûsuf'un, kardeşi Bünyâmin'i alıkoyması için yeterli olmadığı görüşünde birleşmektedirler. Müfessirler Hz. Yûsuf'un, kardeşini yanında alıkoyabilmesi için başka bir çaresinin olmadığını, Allah'ın ona böyle bir

²⁰ el-Askerî, *el-Furûku'l-lüğaviyye*, 259

²¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2009), 728.

²² Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru's-şurûk, 1972), 13: 2000.

²³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 158; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 186; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 2: 595; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 310; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18: 186; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13: 31.

çıkış yolunu ilham edip öğrettiğini, Hz. Yûsuf'un da buna göre hareket ederek devamındaki olayların yaşandığını söylemektedirler.²⁴

Müfessirlerin ortaya koyduğu yaklaşımdan anlaşıldığına göre Hz. Yûsuf, eğer kralın ülkesindeki kanunlar ona kardeşini yanında alıkoyma imkânı tanımış olsaydı bundan istifade edecekti. Ancak buna imkân olmadığı için Allah'ın kendisine bildirdiği planı uygulamıştır.

Müfessirlerin üzerinde durduğu bir diğer konu ise 70-76. âyetler arasında bahsedilen olayda olduğu gibi tuzak kurmanın ve hile yapmanın dinen caiz olup olmadığı, özellikle de bir peygamberin böyle bir yola başvurup vuramayacağı meselesidir. Onlar, söz konusu âyetlerden 76. âyeti delil getirerek hakkında tersine açık bir nas bulunmadığı, dini bir aslı ortadan kaldırmadığı ve meşru bir gerekçeye dayandığı zaman, bir zararı defetme ve bir maslahatı temin etme amacına yönelik olarak tuzak kurmanın ve plan yapmanın caiz olduğu konusunda neredeyse görüş birliği içerisindeyler.²⁵

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise buna karşı çıkararak bir maslahatı elde etmek ve zararı defetme amacıyla da olsa hile yapmanın doğru olmayacağını, buna cevaz verenlerin ise büyük bir yanlgı içerisinde olduğunu söylemektedir.²⁶ Bu görüşünün bir yansıması olarak Hz. Yûsuf'un talep ettiği görevin üst bir yetkilinin görevlendirmesi olarak değil tamamen ülkenin yönetimini kendisine bırakması olarak yorumlamaktadır.²⁷ İleride değineceğimiz üzere Mevdûdî de aynı görüşü taşımaktadır. Mevdûdî'nin İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünden etkilenerek görüşünü buna dayanarak temellendirdiği yorumuna gidilmiştir.²⁸

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2: 595; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 310; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 4: 261; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18: 186; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1994), 3: 52; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13: 31.

²⁵ Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, 1994), 4: 392; Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali-İzzet Abd Atiyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985), 4: 233; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 310; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 11: 414; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, 4: 401.

²⁶ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 3: 70.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3: 60.

²⁸ Muammer Arangül, *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 334.

Hız. Yûsuf'un böyle bir tedbir uygulaması meselesine gelince, bu husus devamındaki الله مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ...“çünkü kralın yasalarına göre, kardeşini alıkoyamazdı. Ancak Allah bunu dilemiş olması müstesna...” ifadesi ile açıklanmaktadır. Mevcut durumda kralın yasaları Hz. Yûsuf'a, kardeşi Bünyâmin'i yanında alıkoyma imkânı tanımamaktaydı. Bu nedenle Allah'ın dilemesi ile bu olay gerçekleşmiş, Hz. Yûsuf kendisine ilham edilen planı uygulamaya koymuş ve kardeşini alıkoymuştur. Hz. Yûsuf'un bu yaptığının meşru bir gerekçeye dayandığı, âyetin bu kısmıyla açıklanırken devamında da bunun Allah'ın kendisine verdiği bir üstünlük ve lütuf olduğu, “رَفَعْنَا دَرَجَاتِهِمْ مِنْ نَسَائِهِمْ / Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz” ifadesiyle ortaya konmuştur. Nitekim müfessirler Hz. Yûsuf'a yaşadığı bu olayda edindiği tecrübe ve olayları yönetme kabiliyetinin ona verilen bir üstünlük olduğunu ifade ederler.²⁹

Âyette geçen “Allah'ın dilemesi” ifadesini müfessirler mevcut kanunlara göre Hz. Yûsuf'un, kardeşini yanında alıkoymasının mümkün olmadığı, bunun Allah'ın dilemesi ve yardımıyla gerçekleştiği şeklinde açıklamaktadırlar. Onlara göre bu çözüm de Allah'ın, Hz. Yûsuf'un kardeşlerine kendi şeriatlerindeki hükmü söyletmesi, ona razı olmaları ve bu hükmün Hz. Yûsuf tarafından kralın hükmü gibi uygulanması şeklinde olmuştur.³⁰

Üzerinde durulmaya değer bir konu da âyetteki “دِينِ الْمَلِكِ / melikin dini” ifadesidir. Taberî (ö. 310/923), bu konudaki görüşleri ve rivâyetleri naklettikten sonra görüşleri özetleyerek “melikin dini” ifadesine; “سُلْطَانِ الْمَلِكِ / kralın otoritesi”, “حُكْمِ الْمَلِكِ / melikin yönetimi”, “قَضَاءِ الْمَلِكِ / melikin hukuku” gibi manalar verildiğini ifade eder ve her ne kadar farklı lafızlar kullansalar da hepsinin birbirine yakın anlamlarda olduğunu belirtir. Ayrıca Hz. Yûsuf'un, kardeşini alıkoyarken ona yaptığı muamelenin ve verilen bu cezanın, melikin bilgisi dâhilinde ve rızası ile yapıldığını söylemektedir.³¹

Taberî'nin ortaya koyduğu bu görüş diğer pek çok müfessir tarafından da dile getirilmiş ve savunulmuştur. Onlara göre Allah'ın dilemesiyle Hz. Yûsuf kendisine öğretilen planı uygulamış ve bu plan gereği verilecek

²⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 159; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 191; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2: 596; Ebû Ali Fadl b. Hasen et-Taberî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), 5: 337.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 187; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2: 595; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4: 262; İbnü'l-Cevzî *Zâdü'l-mesîr*, 4: 261; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18: 186; Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 172.

³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 188-190.

cezayı kralın cezası gibi algılanmasını takdir etmiştir. Böylece kralın kanunlarında olmamasına rağmen Hz. Ya'küb'un şeriatinde var olan kanunları uygulatarak kardeşi Bünyâmin'i yanında alıkoymasını sağlamıştır.³²

4. MEVDÛDÎ'NİN YÛSUF 12/74. ÂYETİ YORUMLAMA BİÇİMİ

Mevdûdî "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا" (Bir müminin bir mümini öldürmesi yakışık almaz.) (en-Nisâ 4/92) ve "وَمَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ" (Allah'ın çocuk edinmesi yakışık almaz.) (Meryem 19/35) ifadelerine benzerliklerinden dolayı "Kardeşini kralın kanununa göre alıkoyması yakışık almazdı." şeklinde anlamlandırmaktadır. Mevdûdî'ye göre âyeti böyle anlamlandırmazsak Hz. Yûsuf bir peygamber olarak kendi bireysel problemi için İslami olmayan yasaya uymuş olacaktır. Çünkü Hz. Yûsuf'un nihai amacı Mısır'ı İslami yasalar ile yönetilen bir memlekete dönüştürmektir. Eğer böyle bir tasarrufta bulunduğu var sayılırsa amacına aykırı bir iş yapmış olacak ve İslami olmayan bir yasaya uymak sûretiyle mevcut İslami olmayan yönetimi güçlendirmiş olacaktır.³³

Mevdûdî, "وَمَا كَانَ لِمُلْكٍ أَنْ يَأْتِيَ بِدِينٍ الْيَسَّاءِ" ifadesinin devamında gelen "إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" ifadesini "Allah'ın (Hz. Yûsuf'un İslami olmayan bir yasaya başvurmayı) dilemesi hariç kardeşini kralın kanununa göre alıkoyması yakışık almazdı" şeklinde anlamlandırmaktadır. Yani Mevdûdî'ye göre eğer Allah dilemiş olmasaydı Hz. Yûsuf kardeşini ancak İslami olmayan bir yasa ile yanında alıkoymabilecekti. Bu, Hz. Yûsuf için olumsuz bir durum olacağı için Allah onu bundan korumuştur. Mevdûdî'ye göre Hz. Yûsuf'un, devlet görevlileri vasıtasıyla kardeşlerine sorarak hırsızlığın cezasını öğrenmesi, sergilenmekte olan planın bir parçası olarak Allah tarafından bir lütf olarak kendilerine öğretilmiştir. Söz konusu lütf da Allah'ın, Hz. Yûsuf'u kendi şahsi meselesi için Mısır kralının İslami olmayan yasasına başvurmadan korumasıdır. Mevdûdî kralın yasasına göre kardeşini yanında alıkoymaması için bir neden olmadığını düşünmektedir.³⁴

Mevdûdî, âyette geçen "melikin dini" ifadesini kendi kanaatini destekler mahiyette yorumlamaktadır. Bu ibareyi "kralın ülkesinin yasaları" anlamında kullandığı için dini, geniş anlamda hayatın her alanına nüfuz eden ilkeler bütünü olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda Hz.

³² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 3: 64; İbnü'l-Cevzî *Zâdü'l-mesîr*, 4: 261.

³³ Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2: 483-485.

³⁴ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 483-485.

Peygamber'in görevi sadece Allah'ın birliğine inanmayı sağlamak değil onu kültürel, siyasi, sosyal ve hukuk gibi hayatın diğer alanlarında dini hâkim kılmak olacaktır. Çünkü din, inananları İslami olmayan yasaları benimsemekte serbest bırakmamıştır. Mevdûdî Müslümanların bu konuda bir özgürlüğe sahip olmadıklarını, bu yanlış algı yüzünden İslami yasaların günümüze hâkim olmadığını ve Müslümanların bunu sağlama yönünde ihmalkâr davrandıklarını söylemekte ve söz konusu âyeti “(Yûsuf) kardeşini melikin yasasına göre alkoymaya yetkili değildi” şeklinde yorumlayanları İslami olmayan yasaları benimsemekle ve destekçisi olmakla suçlamaktadır. Çünkü Mevdûdî'ye göre ülkelerin yasaları da dinin farz ibadetleri gibi din lafzının kapsamına girmektedir.³⁵

Mevdûdî'ye göre Hz. Yûsuf görev başında iken İslami bir düzen kurma çabasında idi ve bunu tedrici olarak yapıyordu. Yani Mevdûdî Hz. Yûsuf'un görev süresi içerisinde İslami olmayan kanunların yürürlükte olduğunu kabul etmektedir. Ancak kendi şahsi meselesi için söz konusu kanunları kullanarak maslahatına göre amel etmenin Hz. Yûsuf'a yakışmayacağını vurgulamaktadır. Mevdûdî bu durumu Hz. Peygamber'in henüz hakkında âyet inmemiş olmasına rağmen içki ve faiz gibi günahlardan uzak durması ile kıyaslamaktadır.³⁶

Mevdûdî bu yorumlarında Hz. Yûsuf'un, -yetkisi olsa bile- yaşadığı ülkenin kanunlarına göre herhangi bir tasarrufta bulunarak kardeşini yanında alkoymasının ona uygun bir davranış olmayacağı kanaatindedir. İslami olmayan bir kanunu kullanarak bu şekilde bir davranışta bulunmasının onun risalet görevinin ruhuna uygun olmayacağını söylemektedir. Çünkü nihai amacı mevcut sistemi değiştirmek olan bir kimsenin talip olduğu görevde önemli ayrıcalıklar ve yetkilere sahip olmasını icap ettirmektedir. Eğer sadece mevcut yasaların dışına çıkmayacağını taahhüt eden kimse Mevdûdî'nin öngördüğü peygamber prototipine uygun olmayacaktır. Bundan dolayı Mevdûdî'nin, “ وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ وَاذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ ” /İşte böylece Yûsuf'u yeryüzünde yerleştirdik. Nereyi isterse orada yerleşirdi.” (Yûsuf 12/56) ifadesinin nasıl anlamlandırdığı bu bağlamda büyük önem arz etmektedir.

Mevdûdî bu âyetin, Hz. Yûsuf'un ülkenin yasalarının verdiği yetkilerle yetinerek görev yaptığı ve yetkisi olmayan konularda yetki aşımı yaparak çatışma içine girmediği fikrine olumsuz yaklaşmaktadır. Özellikle şahsi maslahatını gözeterik yönetim verdiği yetkiyi kullandığı ve İslam hükümlerini uygulama konusunda ısrarlı olmadığı gibi bir görüşü kabul

³⁵ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 483.

³⁶ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 483-485

edilemez bulmaktadır. Çünkü ona göre böyle bir görev teklifini bir peygamberin kabul etmesi düşünülemez. Bu durumda Hz. Yûsuf'un talip olduğu görev ve sahip olduğu yetkiler geniş ve önemli olmalıdır. Onun için Mevdûdî öncelikle Hz. Yûsuf'un krala yaptığı teklifin bir memuriyet talebi olup olmadığını sorgulamaktadır.³⁷

Mevdûdî'ye göre Hz. Yûsuf'un buğdayları muhafaza ederek gelmekte olan kıtlığa göre halka dağıtımını yönetmesi, müfessirleri üstlendiği görevin mahiyeti konusunda yanılmıştır. Ona göre Hz. Yûsuf bir hazine müsteşarı ve kıtlık dönemini yönetmesi için atanmış bir maliye görevlisi değildir. Aksine ona tam yetki verilerek ülkenin tamamının yönetimi devredilmiştir. Hz. Yûsuf için, “قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ /Kralın su kabını arıyoruz; onu getirene bir deve yükü (bahşiş) var dediler. (İçlerinden biri:) Ben buna kefilim, dedi.” (Yûsuf 12/72) âyetinde “melik” ifadesinin kullanılmasından, babası ve üvey annesini tahta oturtmasından³⁸ ve kendisine mülk verdiği için Allah'a şükretmesinden³⁹ hareketle bu yargıya ulaşmaktadır. Böyle bir yargıya ulaştığı için 56. âyeti “Böylece Yûsuf'a ülkede iktidar verdik. Artık ülkenin her yanına istediği gibi tasaruf etme hakkına sahip olmuştu” şeklinde çevirmiştir.⁴⁰

Ayrıca Mevdûdî bu görüşünü Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerle de teyit etmektedir. Yaratılış bölümü 40: 40-41. pasajlarda kralın Hz. Yûsuf için “Sarayımın yönetimini sana vereceğim. Bütün halkım buyruklarına uyacak. Tahttan başka senden üstünlüğüm olmayacak. Seni bütün Mısır'a yönetici atıyorum.” demiştir. Ayrıca mührünü parmağından çıkarıp Hz. Yûsuf'un parmağına takması, ona ince ketenden giysi giydirip boynuna altın zincir takması ve onu kendi yardımcısının arabasına bindirmesi de Hz. Yûsuf'un, kral tarafından ne kadar önemsendiğini göstermektedir. Kralın, “Mısır'da senden izinsiz kimse elini ayağını oynatmayacak.” (Yaratılış 40: 45) şeklindeki ifadesi Hz. Yûsuf'a çok üst düzey bir yetki verildiğini göstermektedir.⁴¹

Kutsal Kitap'ta anlatılanları temel alarak Mevdûdî, Müslümanları yönetimi ele geçirme ve İslam hükümlerini uygulamaya alma konusunda aciz olmakla ve peygamberlere gerçeği yansıtmayan imajlar nispet etmekle itham etmektedir. Yani Hz. Yûsuf için sahip olduğu yetkiye rağmen İslami olmayan bir kanunla kardeşini yanında alıkoyma ihtimalinden söz etmeyi Hz. Yûsuf'a yöneltmiş bir aşığılama olarak nitelendirmektedir.

³⁷ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 474-475.

³⁸ Bk. Yûsuf 12/100.

³⁹ Bk. Yûsuf 12/101.

⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 471-472.

⁴¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 472.

Bu durumu da ahlaki olmayan davranışları benimseyen Yahudilerin, peygamberlerine benzer ahlaksızlıkları nispet ederek kendilerini temize çıkarma çabasıyla benzer görmektedir. Mevdûdî'nin böyle bir yorumda bulunmasının nedeni kanaatimizce Müslümanların, İslami olmayan kanunlarla yönetilen hükümetlerde söz konusu kanunlara sadık kalarak görev almalarına bu âyetleri delil getirerek ruhsat verenlerin olmasıdır. Nitekim "İslami olmayan yönetimlerin otoritesi altına giren kimi Müslümanlar bu yönetime hizmet etmek istemişler, fakat İslam'ın talimatı ve Müslüman atalarının sergilediği örnekler önlerine dikilmiş ve utanmışlardı. Bu yüzden şuurlarını pasif hale getirmek sûretiyle bu âyetin hakiki anlamından sarf-ı nazar ettiler ve peygamberin İslami olmayan kanunlarla yönetilen bir ülkenin gayri müslim yöneticisine hizmet etmek azmiyle memuriyet peşine düştüğü şeklinde sapturdılar."⁴² ifadesi bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Mevdûdî'nin 72. âyette geçen "melik" ifadesinden Hz. Yûsuf'un kastedildiği yönündeki iddiasına delil olarak ileri sürdüğü 100. âyette anne ve babasını tahta oturtmasından bahseden âyetteki "arş" kelimesinin, kralın tahtı olduğuna işaret eden herhangi bir delil ve rivâyet mevcut değildir. Müfessirler bu kelimenin krallara özgü taht olmadığını, günlük hayatta kullanılan, üzerinde oturulan ve istirahat edilen bir yatak olduğunu söylemektedirler.⁴³ Mevdûdî'nin, Hz. Yûsuf'un sınırlı yetkilere sahip olup krala bağlı bir yönetici olmadığı, ülkenin her tarafında söz sahibi bir yönetici olduğu yönündeki iddiasına delil olarak getirdiği 101. âyetteki "رَبِّ" ifadesini, Hz. Yûsuf'un sınırsız yetkilere sahip olduğuna delil kabul etmek isabetli görünmemektedir. Çünkü müfessirler "مِنَ الْمَلِكِ" ifadesindeki "مِنَ" harf-i cerrini ba'zıyye manasına geldiğini söylemektedirler.⁴⁴ Bu da onun iddia ettiği gibi ülkenin tamamını kapsayan bir yetki değil yetkileri sınırlandırılmış bir görev olduğunu göstermektedir.

Kendisini destekleyen verilerin az olması sebebiyle klasik kaynaklardaki rivâyetlerin yerine Kitâb-ı mukaddes'teki rivâyetleri öne çıkarmıştır. Bunun yanında Hz. Yûsuf'un şeriatı uygulama konusunda ne kadar hassas olduğuna değinirken nedense insanlara iftira etmenin ne kadar büyük bir günah olduğuna ve şahsi maslahatı için kardeşine iftira eder konuma düşmesini hiç değerlendirmeye almamaktadır.

⁴² Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 472-473.

⁴³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 163; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 267-268; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18: 216.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 327; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18: 221.

SONUÇ

Hız. Yûsuf'un İslami olmayan bir yönetimde kardeşini alıkoymasını ilk dönemden itibaren Hız. Yûsuf'un başka alternatif bulamadığı için Hız. Ya'kûb'un şeriatine uygun hareket ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca böyle bir uygulama yapılarak hem kardeşlerin onayı alınmış hem de kral buna muvafakat etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın dilemesiyle hükmün uygulanabilirliği sağlanmış ve taraflar hükme razı olmuşlardır. Bu hükmün herkes tarafından kabul edilmesinin en önemli sebebi kardeşlerin razı olacağı hukukun tercih edilmiş olmasıdır. Nitekim âyetin bağlamında kardeşlerin buna razı oldukları ve itiraz etmedikleri görülmektedir. Ayrıca Mısır gibi merkezi otoritenin güçlü olduğu bir devlette, kralın olayın taraflarından ve müdahillerinden biri olduğu bir davada, onun izni olmadan böyle bir hükmün verilebilmesi mümkün görünmemektedir. Taberî'nin kralın rızası ile bu hükmün uygulandığı yönündeki görüşü bu yaklaşımımızı desteklemektedir.

Mevdûdî'nin genel kanaate aykırı biçimde Hız. Yûsuf'un, kardeşini Hız. Ya'kûb'un şeriatine yerine dönemin hukukunu benimseyerek alıkoymasının yakışık almayacağı yönünde yorum yapmasında, içinde yaşadığı siyasi ve sosyal ortamın payı büyüktür. Çünkü Müslümanların baskı altında olduğu bir dönemde İslami olmayan kanunlarla yönetilen hükümetlerde görev alacak kimselerin bu âyeti ruhsat olarak görmeleri Mevdûdî'yi bu düşünceye sevk eden en önemli amildir. Dolayısıyla bu görüş ilmi bir kaygıdan öte konjonktürel bir tepkinin ürünü olmalıdır. Ayrıca klasik dönemden modern döneme kadar müfessirler, konuya hükmün İslami olup olması açısından yaklaşmamışlardır. Bunun yerine bu olayı mevcut problemin Hız. Yûsuf'un maslahatına uygun bir şekilde çözüme kavuşturulması açısından ele almışlardır. Buradan hareketle bir yönetimdeki hükmün İslam'ın hükümleri arasında yer alması yanında Müslümanların sorunlarını çözmeye fonksiyonel olup olmamasının da önemsenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Anıs, Ahmad. "Mevdûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Arangül, Muammer. *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-lüğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kâhire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, 1997.
- Başkan, Ömer. *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdudi Örneği*. Ankara: Berikan Yayınları, 2010.
- Begavî, Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed el-Huseyn. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1411.

- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Birişik, Abdulhamit. "Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011): 1-20.
- Birişik, Abdulhamit. "Mevdûdî İslâmcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi". *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul, 17-19 Mayıs 2013). Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 379-403. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Büyük, Enes. "Mevdûdî'nin Enfâl 67 ve 68. Âyetler Hakkındaki Yorumuna Eleştirel Bir Yaklaşım". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 2/1 (Ağustos 2015): 89-12.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, 1994.
- Çiççi, Osman Zahid - Erdem, Hüsamettin. "İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi". *İstem* 11/22 (2013): 117-129.
- Çonkor, Burhan. "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmilleri". *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/11 (Ekim 2015): 161-178.
- Herrâsî. Ebû'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Musa Muhammed Ali-İzzet Abd Atıyye. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Kesîr. Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'âzîm*. Thk. Sâmi Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 2009.
- Karataş, Ali. "Mevdûdî'nin (1903-1979) Tefsirinde Müteşâbih". *International Journal of Science Culture and Sport* 2/Special Issue 1 (Şubat 2015): 605-622.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-şürûk, 1972.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *İslam Anayasası*. Trc. İhsan Toksarı. İstanbul: Nadir Yayınları, İstanbul, 1969.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan el-Ezdî el-Horasânî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Özcan, Azmi. "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Azmi. "Pakistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2002.
- Sicistânî, Muhammed Uzeyr (Uzeyz). *Garîbü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Edip Abdülvahid. Suriye: Dâru Kuteybe, 1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasen. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006.
- Yıldırım, Ayşe. *Hakimiyet Kavramıyla İlgili Olarak Tefhimu'l Kur'ân'da Yer Alan Yorumların Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü hükûmeti'l-Kuveyt, 1971.
- Zemahşerî. Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâfan hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Ali Ahmed Mu'avvid. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'ubeykân, 1404.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân, fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1957.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 435-462

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506144

المال الحرام فقه التصرف فيه و التعامل مع أصحابه

Haraam Money Jurisprudence of Disposal and How to Deal with its Owners

Haram Mal ve Haram Mal Sahibi ile Muamelenin İslam Hukukundaki Hükümü

Enes ELMEDENİ

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic Law

Aksaray, Turkey

alrhalanas@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7415-6943>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17.08.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 08.11.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Elmedeni, Enes. "Haraam Money Jurisprudence of Disposal and How to Deal with its Owners". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 435-462. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506144>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

المال الحرام فقه التصرف فيه والتعامل مع أصحابه

Enes ELMEDENİ

الملخص

يتناول هذا البحث قضية من القضايا المهمة والمعاصرة في حياة كل مسلم، ألا وهي قضية المال الحرام، كيفية التصرف فيه، وكيفية التعامل مع أصحابه، فقد يكتسب المسلم المال الحرام لسبب من الأسباب سواء أكان بقصد أو بغير قصد، ثم يرغب في تطهير ماله، والتخلص منه وفق الأحكام والقواعد الشرعية، أو قد يتعامل المسلم مع أصحاب المال الحرام، فيجتار في كيفية التعامل معهم دون الوقوع في الحرام.

من خلال البحث أحاول الإجابة عن هذه الإشكالية عبر تقسيم الموضوع إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول خصص لبيان مفهوم المال الحرام عند العلماء واختيار التعريف الراجح له، ومن ثم بيان أقسام وأنواع المال الحرام. أما القسم الثاني فنشير فيه إلى المصارف الشرعية الممكنة للتخلص من المال الحرام، ونذكر خلاف العلماء في جواز إنفاق الحائز للمال الحرام على نفسه، أو استخدامه له، والشروط الواجب توفرها لجواز ذلك. أما القسم الثالث والأخير فأشرنا فيه إلى أهم قواعد التعامل مع أصحاب المال الحرام، سواء أكان مالاً حراماً خالصاً أو مختلطاً بالمال الحلال، وسواء أكان متيقناً من وجوده، أو مشكوكاً فيه. **الكلمات المفتاحية:** الفقه الإسلامي، المال الحرام، التصرف بالمال الحرام، التعامل مع حائز المال الحرام، المعاملات المالية.

Haram Mal ve Haram Mal Sahibi ile Muamelenin İslam Hukukundaki Hükümü Öz

Bu araştırma, her Müslümanın hayatında büyük bir öneme haiz, haram mal, haram mallardaki tasarrufun niteliği, haram mal sahipleri ile nasıl muamelede bulunulması gerektiği meselelerinden ibaret olan çağdaş bir problemi konu edinmektedir. Bir Müslüman kasıtlı veya kasıtsız olarak herhangi bir sebeple haram bir mal elde edip sonra da Şeriatın hükümleri ve kurallarına uygun şekilde onu temizlemek veya elden çıkartmak ya da haram mal sahibi bir kimse ile harama düşmeden muamelede bulunmak isteyebilir. Elimizdeki araştırmada bu konu üç başlık altında ele alınıp söz konusu problemlere çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde âlimlere göre haram malın tanımını sıralanıp tercihe şayan olan tanıma değinilmiş ve haram malın çeşitleri açıklanmıştır. İkinci bölümde haram maldan kurtulmak için meşru olan harcamalara atıfta bulunup, haram malı kazanan kimsenin kendi adına harcamasının caiz olup olmadığı konusundaki âlimlerin ihtilafına ve cevazı için bulunması gereken şartlara değinilmiştir. Son bölümde ise ister tümü haram olsun ister helal ile karışık olsun, ister haramlığı kesin olsun, ister olmasının haram mal sahipleri ile muamelede bulunurken dikkat edil-mesi gereken kurallara değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Fıkhı, Haram Mal, Haram Mal Kullanımı, Haram Mal Sahibi ile Muamele, Mali İşlemler.

Haram Money Jurisprudence of Disposal and How to Deal with its Owners Abstract

This paper addresses a number of important and contemporary issues in the life of each muslim. Which is haraam money and how to deal with it and with its owners. A muslim may acquire haraam money for a reason or another, on purpose or not. Then he wants to

purify his money or to get rid of it, in accordance to the provisions and rules of Sharia, or a muslim may deal with people who have haraam Money without taking place in haraam. Through this paper, I am trying to answer these questions by dividing it into three sections. The first section is devoted to explain the concept of haraam money among scholars, and choosing the most likely definition and then clarifying the parts and kinds of haraam money. Whereas the second section we point out to the legal channels of how to get rid of haraam money and we mention that scholars' different opinions as to whether it is permissible to spend this money on oneself or benefiting from it and the conditions that must be applied for accepting that. The third and the final section, we talked about the most important rules of dealing with people who has haraam money. Whether it was a pure haraam money or mixed with halal money. Whether he is aware of its existence or doubt about it.

Keywords: Islamic Fiqh, Haraam Money, Financial Transaction, Halal Money, Trade.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، أما بعد:

المال عصب الحياة في كل زمان ومكان، لذلك اهتمت الشريعة الإسلامية ببيان أحكامه، حتى اعتبر الحفاظ عليه من الضروريات الخمس التي دعت إليها مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي ضرورة حفظ المال، لذلك حثت الشريعة الإسلامية على اكتساب المال وعلى إنفاقه؛ لكن ربطت هذه المعاملات بأن تكون بوجه من الوجوه المباحة، لأهمية وخطر المال على سلامة واستقرار وبقاء المجتمعات.

فطر الله الناس على حب المال قال تعالى: [رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ] (سورة آل عمران ١٤) لذلك أباح الله تعالى لنا التصرف بالأموال حيازةً، أو ملكاً، أو بيعاً، أو هبةً... لكن ربط هذا الجواز بقواعد شرعية يبنتها نصوص الشريعة الإسلامية، وهذه النصوص والقواعد معقولة المعنى لا تخالف العقول السليمة، ضمننت حق الفرد في التملك والتصرف، وحفظت حق المجتمع في حماية وصيانة أمنه المالي.

وكان سبب اختيار هذا الموضوع:

١. كثرة التعامل بالمال الحرام، وتعدد مصادره، حتى أصبح مما تعم به البلوى في بلاد المسلمين.
 ٢. معرفة أهم القواعد الشرعية للتعامل مع أصحاب المال الحرام دون الوقوع في الحرام.
 ٣. إيجاد الحلول الشرعية لمن أراد التخلص من المال الحرام الذي اكتسبه لسبب من أسباب التحريم.
- يناقش هذا البحث المصارف الممكنة للمال الحرام، وكيفية التعامل مع أصحاب المال الحرام دون التطرق إلى:
- * الأدلة التي ترغّب باكتساب وإنفاق المال المباح، أو التي ترهّب من ذلك في المال الحرام.
 - * أسباب وطرق اكتساب الأموال المحرمة، فغايتنا إيجاد الحلول الشرعية والعملية لهذه المشكلة بعد وقوعها، سواء كانت هذه الأموال تحت حيازة أفراد، أو مؤسسات.

* اختلاف الفقهاء في بعض المعاملات أو التصرفات أو العقود التي وقع الخلاف في جليها وحرمتها، فهدفنا التركيز على المصارف الممكنة للمال بعد الحكم عليه بالحرمه، وكيفية التعامل مع حائز المال الحرام.

ينقسم البحث إلى ثلاثة فصول:

* المبحث الأول: التعريف بالمال الحرام وأقسامه.

* المبحث الثاني: كيفية التصرف بالمال الحرام.

* المبحث الثالث: التعامل مع أصحاب المال الحرام.

١. المبحث الأول: تعريف المال الحرام وأقسامه

١.١. المطلب الأول: تعريف المال الحرام

١.١.١. التعريف لغة

المال: أصله من الفعل مَوَّلَ، قال صاحب تاج العروس المال هو: "ما ملكته من كل شيء... وجمعه أموال".¹ وكانت العرب تستخدم لفظة المال للدلالة على ما يملكه الشخص من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى من الأعيان المختلفة، فكل ما يمكن تملكه وحيازته يقع عليه اسم المال لغة، كما اشتهر إطلاق لفظ المال على الإبل، لأهميتها فهي أغلى ما يقتنى بعد الذهب والفضة عند العرب في زمانهم.²

وسمي المال مالا لأن النفوس تميل إليه، وهذا يشمل كل نقد ومتاع، ويشمل كل شيء مملوك أو منتفع به، حتى أن صاحب اللسان قال في تعريفه: " أنه معروف، ما ملكته من جميع الأشياء"³ أي لا يحتاج إلى تعريف لشهرته، وقد ورد بنصوص الشرع بهذا الإطلاق، كقوله تعالى: [وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ] (سورة النور ٣٣)، وقوله تعالى: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا] (سورة النساء ٥).

الحرام: اسم مصدر من فعل حَرَّمَ، وهو المنع والتشديد، والحرام هو الشيء الممنوع فعله، فلا يحل انتهاكه، وعكسه الحلال.⁴

1 الزبيدي محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس، مجموعة من المحققين (دار الهداية، د.ت)، ٣٠: ٤٢٧.

2 ينظر: ابن الأثير المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي (بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م)، ٤: ٣٧٣.

3 ابن منظور محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب (بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١١: ٦٣٥.

4 ينظر: الأزهرى محمد بن أحمد بن الهروي، تحذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، ٥: ٣٠؛ ابن فارس أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩م)، ٢: ٤٥، الزبيدي، تاج العروس ٣١: ٤٥٢.

وأضيف لفظ الحرام إلى لفظ المال للدلالة على المنع من الفعل، لما فيه من انتهاك حق الله أو حق الغير،
كإضافة الحرمة إلى الفعل، أو الشهر، أو البلد... فيقال: الفعل الحرام، والشهر الحرام، والبلد الحرام...

٢.١.١. التعريف اصطلاحاً

لم يرد تعريف مصطلح المال الحرام بهذا اللفظ في أغلب كتب التراث الفقهي، ربما لوضوح المصطلح في أذهانهم،
أو لتسميته بأسماء أخرى كالمال الباطل، أو الكسب الحرام، أو السُّحْت...⁵ أو لتقارب المعنى اللغوي من المعنى
الاصطلاحي، فكلاهما يدل على تقييد المال بالمنع والحرمة.

كما واختلفت عبارة الفقهاء في تعريف المال، وإن كانت معانيها متقاربة، ونحاول من خلال هذا البحث أن
نذكرها باختصار لاستخراج القيود المشتركة، حتى نصل إلى تعريف جامع مانع معاصر.

عرفه ابن عابدين (ت ١٢٥٢/١٨٣٦) من الحنفية بأنه: "ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة".⁶
فالمال مقيد بقيدين عند الحنفية:

الأول: التَّمَوُّلُ أي اعتباره مالاً، وهذا يقتضي إباحته؛ لأن المال الحرام لا يعتبر مالاً في عرف الشرع، فما يباح
بلا تمول لا يكون مالاً كحبة حنطة، وما يُتَمَوَّلُ بلا إباحة لا يكون متقوماً كالخمر.⁷

الثاني: إمكان ادخاره لوقت الحاجة، فلا تعتبر المنافع والحقوق المحضة مالاً عند الحنفية لأنها لا تُدَخَّرُ، خلافاً
للجمهور فقد اعتبروها مالاً مُتَمَوِّماً؛ لأن المقصود من الأعيان منافعها.⁸

وعرّفه ابن العربي (ت ٥٤٣/١١٤٨) من المالكية بأنه: "ما تمتد إليه الأطماع، ويصلح عادة وشرعاً للانتفاع
".⁹

وقريب من هذا تعريف الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠/١٣٨٨) بأنه: "ما يقع عليه الملك، ويستبدُّ به المالك من
غيره إذا أخذه من وجهه".¹⁰

فالملك عند المالكية يباح بقيدتين: إمكان التملك، وإمكان الاستبداد - أي الانتفاع - به بوجه مشروع.
ويلاحظ من تعريف المالكية للمال أنه قريب جداً من المعنى اللغوي (ما ملكته من كل شيء) ؛ لكن قُيِّدَ
هذا الملك والتصرف بأن يكون بوجه من الوجوه المشروعة.

5 السُّحْتُ: وهو الحرام الذي لا يحل كسبه سمي بذلك لأنه يَسْحَتُ البركة أي يذهبها، وهو لفظ قرآني قال تعالى: ﴿وَوَثَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمُ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ سورة المائدة ٦٢.

6 ابن عابدين محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي، حاشية رد المحتار على الدر المختار (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢م)، ٤: ٥٠١.

7 ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار ٤: ٥٠١.

8 الزحيلي وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق، دار الفكر، ط ٤)، ٥: ٣٣٠٥ - ٣٣٠٦.

9 ابن العربي محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ٢: ١٠٧.

10 الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سلمان (القاهرة، دار ابن عفان، ١٩٩٧م)، ٢: ٣٢.

وقد عرّف الإمام الشافعي (ت ٢٠٤/٨٢٠) المال بقوله: "ما له قيمة يباع بها، وتكون إذا استهلكها مستهلك أدى قيمتها وإن قلّت، ومالا يطرحه الناس من أموالهم مثل الفلّس"،¹¹ فالمال عند الشافعية مقيد بقيدتين: القيمة، والمنفعة.

فيجب أن يكون للمال قيمة تثبت بوجود الضمان على متلفه وإن قلت، ويجب أن يترتب على هذه القيمة منفعة، فيكون محترماً في نظر الناس، فمعيار المالية هي المنافع المتحققة منه؛ لذلك قال العز بن عبد السلام (ت ١٢٦٢/٦٦٠): "المنافع هي الغرض الأظهر في جميع الأموال".¹²

أما الحنابلة فقد عرفوا المال بأنه: "ما يباح نفعه مطلقاً أي في كل الأحوال، أو يباح اقتناؤه بلا حاجة".¹³ فضابطا المال عند الحنابلة: وجود المنفعة، وأن تكون هذه المنفعة مباحة.

وإذا نظرنا في هذه القيود وجدناها متقاربة من حيث المعنى، وإن اختلفت ألفاظها، بدليل أنهم يتفقون عند التطبيق إلا من بعض الاستثناءات في كل مذهب، فكون المنفعة المباحة مالاً، يدخل في ضابط الحنفية التمويل والادخار، فالإنسان لا يجرز شيئاً ويدخره إلا إذا كانت فيه منفعة، ولا يدخر شيئاً إلا إذا كان ذا قيمة، وكذلك الحال بالنسبة لقيود المالكية التملك والاستبداد بوجه مشروع، فالإنسان لا يتملّك شيئاً إلا لرجاء منفعة عاجلة أو آجلة، وهذا الإطلاق يجري على قيود الشافعية والحنابلة.

وقد عرّف الفقهاء الحرام بعبارات متعددة متقاربة منها قولهم أنه: "ما يذم فاعله ويمدح تاركه"¹⁴ أو "ما يُثاب على تركه ويعاقب على فعله".¹⁵

والحرام وصف شرعي كما يجري على الأقوال والأفعال، يجري على الأعيان والمنافع، ولمّا كانت الأموال إما أعياناً أو منافع، فهي إما أن تكون مباحة أو أن تكون محرمة، فيقال مال مباح أي لم يرد في الشرع دليل على تحريمه، أو مال محرم وهو ما ورد فيه دليل يدل على المنع والحرم.

وظهرت بعض التعريفات المعاصرة للمال الحرام منها أنه: "كل مال حرم الشرع على حائزه الانتفاع به بأي وجه من الوجوه" أو "كل ما حرم الشرع دخوله في ملك المسلم لمانع".¹⁶

11 الشافعي محمد بن إدريس، الأم (بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٠م)، ٥: ١٧١.

12 العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة: طه عبد الرؤوف (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م)، ١: ١٨٣.

13 البهوتي منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات (الرياض، عالم الكتب، ١٩٩٣م)، ٢: ٧.

14 الشوكاني محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية (دمشق، دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م)، ١: ٢٦.

15 الأنصاري زكريا بن محمد بن أحمد، الحدود الأنثقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك (بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١١هـ)، ٧٦.

16 الباز عباس أحمد، أحكام المال الحرام (عمان، دار النفائس للنشر، ١٩٩٨م)، ٣٩.

كلها مبنية على وجود منفعة يمكن حيازتها أو التصرف بها، لكن ورد دليل شرعي أخرجها من حكم الحلّ إلى حكم الحرمة.

وفي الختام أرجح أن يكون تعريف المال الحرام بأنه: كل مال حرّم الشرع اقتناءه، أو الانتفاع به.

٢.١. المطلب الثاني: أقسام المال الحرام

لا يمكن التصرف بالمال الحرام إلا بعد الحيازة، ولن نذكر في هذا البحث أسباب الكسب الحرام، ف نطاق البحث يركز على التصرف بالمال الحرام بعد اكتسابه، لكن سنتطرق إلى ذكر أقسام المال الحرام؛ لأن الأحكام الشرعية للتصرف به قد تختلف من قسم إلى آخر، فالمالك أو الحيازة قد يكون بفعل محرم أو لا، وقد يكون بقصد أو بغير قصد، وقد يكون بإذن المالك ورضاه أو بغير إذنه ورضاه؛ لذلك قسمنا المال الحرام إلى ثلاثة تقسيمات:

* أقسامه من حيث سبب التحريم.

* أقسامه من حيث القصد إلى الفعل المحرم.

* أقسامه من حيث الأذن على الفعل المحرم.

١.٢.١. أقسامه من حيث سبب ومنشأ التحريم

أ - المحرم لذاته: وهو ما حكم الشرع بحرمته ابتداء سواء ثبت التحريم بالنص، أو بالقياس؛ لما فيه من ضرر ومفسدة ذاتية لا تنفك عنه، كالخمر، والخنزير، والميتة، وأنواع النجاسات.

فالتحريم لعلّة ذاتية، معقولة المعنى غالباً، قائمة في الشيء المحرم لا تنفك عنه، كتحقق الضرر، أو استحالة فصل النجاسة، وأغلب هذه الأعيان والمعاملات المترتبة عليها ثبت تحريمها بالنصوص كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمٌ وَالْحُنْزِيرُ وَمَا أَهَرَ لِعَبْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيخَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا دَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ...﴾ (سورة المائدة ٣)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة المائدة ٩٠).

والتصرف بهذا النوع من المال يكون غالباً بالتخلص والإتلاف؛ لأن إطلاق المال عليه في حق المسلم إطلاق مجازي، وقد يحلّ التصرف به بعد التبدّل والاستحالة عند من يرى جواز ذلك من الفقهاء كجواز الانتفاع بجلد الميتة بعد دباغته،¹⁷ أو إمكان التصرف بالماء أو الزيت النجس إذا أمكن تطهيره أو فصل النجاسة عنه

17 لحديث ابن عباس رضي الله عنهما في الصحيحين، ولفظه من صحيح مسلم قال: ((تُصَدِّقُ عَلَى مَوْلَاةٍ لِمَيْمُونَةَ بِشَاةٍ فَمَاتَتْ فَمَرَّ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: هَلَّا أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا قَدَبِعْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ؟ فَقَالُوا: إِنَّمَا مَيْتَةٌ فَقَالَ: إِنَّمَا حَزْمٌ أَكَلَهَا)). البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير (بيروت، دار طوق النجاة، ٢٠٠١م)، باب الصدقة على موالى أزواج النبي، رقم: ١٤٩٢: ٢: ١٢٨؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت دار إحياء التراث العربي، د.ت)، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم: ٣٦٣: ١: ٢٧٦.

ب - المحرم لغيره (بسبب كسبه): وهو ما كان مشروعاً في ذاته؛ لكن طرأ عليه وصف اقتضى تحريمه، فالمال المسروق حلال في أصله لكن جاءت الحرمة بوصف خارجي، وهي فعل السرقة أكسبته حكم التحريم، فدخله تحت حيازته بفعل السرقة هي علة التحريم، فسبب الحرمة لا يتعلق بأصل المال، فلو وهب المال أو جاز، ورجع إلى الحل مرة أخرى.

وكذلك مال الربا فهو محرم لعله الزيادة بلا عوض، أو لاستغلال حاجة الفقير إلى المال، فالربا وصف خارجي أثر في حرمة المال؛ لكن لو زال هذا الوصف رجع أصل المال إلى الحل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ... وَإِنْ تَبُئْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة 278-279).

٢.٢.١. أقسامه من حيث القصد إلى فعل المحرم

أ - قصد الفعل المحرم: وهو نيّة ارتكاب المحرم، والأصل في ذلك نصوص كثيرة منها حديث النبي صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"¹⁸، ولما كانت النية خفية لا يعلمها إلا الله اختلف الأثر المترتب عليها بين العبادات والمعاملات، ففي العبادات الخالصة تكفي النية لتحديد صحة العمل أو فساده، أما في المعاملات فإن النية وحدها لا تكفي لإنتاج الأثر في صحة العقود، والتصرفات المالية، بل لابد من التعبير عنها بالقول أو الفعل، ففعل المحرم كالسرقة، والربا، والغصب، والخيانة المالية، والرشوة، والغش، والقمار، وبيع المحرمات كالخمر... كلها أفعال ظهر القصد المحرم منها بالفعل، فترتب عليها حرمة الفعل، وبطلان العمل، ووجوب التخلص من المال الحرام، ولزوم العقوبة.

ب - عدم قصد الفعل المحرم: وهو وصول المال المحرم إلى يد المكلف من غير قصد الفعل المحرم كالجهل بالتحريم، أو المال الحرام المكتسب قبل إسلامه، أو بعض المعاملات المصرفية الضرورية التي ينتج عنها مال محرم، أو ميراثه من المال الحرام...
فترتب علي هذا الملك أو الحيازة بقاء حكم التحريم، ووجوب التخلص منه؛ لكن لا يترتب عليه الإثم، أو العقوبة؛ لعدم القصد والنية.

٣.٢.١. أقسامه من حيث الإذن على الفعل المحرم

نقصد بالإذن هنا إذن المالك لا إذن الشرع؛ لأن مجرد تقييد الفعل بالتحريم يقتضي منع التصرف وحرمة شرعاً بأحد الأدلة المعتمدة، سواء جاء بنص من نصوص الشرع، أو قاعدة من قواعده، أو بالقياس عليها، وسواء أكان التصرف بإذن المالك، أو بغير إذنه.

أ - الفعل المحرم بغير إذن المالك

¹⁸ البخاري، صحيح البخاري، باب كيف كان بدء الوحي، رقم: ١٠١٠٦.

القاعدة الشرعية تقول الأصل في المعاملات والعقود التراضي، وهي مبنية على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (سورة النساء ٢٩).

فما اكتسب بغير إذن من مالكة كالسرقة، والغصب، والخيانة، والنصب، والاختلاس، واللقطة... لا يمكن وصفه بالحلي؛ لأن مجرد حيازة المال لا تكفي لصحة اعتبار نقل الملك، أو صحة التصرف بالمال.

ب - الفعل الحرم بإذن المالك

القاعدة الشرعية تقول الأصل في الأشياء والمعاملات الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم.¹⁹ فتحديد الحلال والحرام في المعاملات المالية منوط بالشرع، فالعقود والتصرفات التي تكون بإذن ورضا الطرفين، وعارضت نصاً شرعياً لا يحكم بجوازها؛ لأن إذن الشرع مقدم على إذن المالك، والأموال الناتجة عنها لا تحل: كالرشوة، والاحتكار، والقمار، وبعض العقود الباطلة كعقد الربا، وبيع المحرمات كالخمر. فالمال المتولد عن هذه المعاملات، وإن كان بإذن المالك ورضا الطرفين يعد مالياً حراماً، يجب على من اكتسبه إذا أراد التوبة أن يتخلص منه، ويصرفه في مصلحته.

٢. المبحث الثاني: التصرف بالمال الحرام

١.٢. المطلب الأول: الانتفاع بالمال الحرام

قد يكسب المسلم المال الحرام بأحد وسائل الكسب المحرمة، فإذا تاب، ورغب في إنفاقه: إما على نفسه وعباله، أو في أداء الحج، أو في استيفاء الديون، ناقش حكم هذه التصرفات في ثلاث مسائل:

١.١.٢. في إنفاقه على نفسه وعباله

لا خلاف على حرمة الإنفاق من المال الحرام على النفس والعيال إن كان غنياً، لكن الخلاف في جواز الإنفاق إذا كان حائز المال الحرام فقيراً معلماً، فهل يجوز له الإنفاق منه؟ فذهب الجمهور إلى جواز الإنفاق منه بشروط:

- ١- أن لا يكون صاحبه معلوماً، فإذا كان معلوماً وجب رده لصاحبه.
- ٢- أن لا يزيد الإنفاق عن مقدار الحاجة، فإذا زاد كان ضامناً لمقدار الزيادة، ويجب ردها على الفقراء لإبراء الذمة.

¹⁹ السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ٦٠؛ ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ٥٦.

ودليلهم في ذلك: أن مصرف المال الحرام يؤول إلى الفقراء والمحتاجين، وصفة الفقر متحققة فيه، وليس للمال مالك معروف يرد إليه، فإذا أنفق على نفسه منه يكون قد أنفق مما ملكه الشرع إياه لعذر الفقر، وقد قُيِّد هذا الإنفاق بقدر الحاجة لأن الضرورة تقدر بقدرها، وأما ما قيل من عدم جواز الإنفاق منه فيُحتمل على: عدم تحقق شرطه، أو سداً للذرائع خشية التوسع في الإنفاق فوق الحاجة، أو من باب الورع.²⁰

ينقل الإمام النووي (ت ٦٧٦/١٢٧٧) عن الإمام الغزالي (ت ٥٠٥/١١١١) قوله: "وإذا دفعه إلى الفقير لا يكون حراماً على الفقير بل يكون حلالاً طيباً، وله أن يتصدَّق به على نفسه وعياله إذا كان فقيراً؛ لأن عياله إذا كانوا فقراء فالوصف موجود فيهم، بل هم أولى من يتصدَّق عليهم، وله هو أن يأخذ بقدر حاجته؛ لأنه أيضاً فقير".²¹

وقد أشار الإمام ابن رشد (ت ٥٢٠/١١٢٦) إلى جواز الإنفاق من المال الحرام الموروث على النفس في حال الفقر فقال: "فإن كان الورثة فقراء، فقد ساء لهم أن يأخذوه على سبيل الصدقة... لا على سبيل الميراث عن مورثهم، هذا هو الصحيح من الأقوال".²²

٢.١.٢. في أداء فريضة الحج

العبادات أنواع منها:

١. عبادة مالية خالصة وهي الزكاة—وهذه المسألة ليست مجال بحثنا— لأن المال الحرام لا تجب فيه الزكاة ولا تصح؛ ولأنه ليس مملوكاً لمن في يده، وشرط الزكاة الملك، والواجب هو التخلص من المال الحرام برده إلى أصحابه إن كانوا معروفين، أو بإنفاقه في أوجه البرِّ إن كانوا مجهولين.

٢. عبادات بدنية خالصة: كالصلاة والصوم، وهذا النوع لا تدخل فيه مسائل المال الحرام إلا فيما ذكر من أحكام تتعلق بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة، أو بالثوب المغصوب...، ولأن هذه المسائل لا تتعلق بالجانب المالي بشكل مباشر لن نخوض في تفاصيلها؛ لكن سنتطرق إلى الخلاف في مسألة مقارنة لها، وهي أداء فريضة الحج بالمال الحرام.

٣. عبادة مركبة يجتمع فيها الجانبان البدني والمالي، وهي فريضة الحج، فإن أديت هذه العبادة من المال الحرام، فهل تسقط الفريضة أم لا؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى مذهبين:

²⁰ ينظر: الموصلية عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، تعليق: محمود أبو دقبة (القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٣٧م)، ٣؛ الغزالي حمد بن محمد الطوسي، إحياء علوم الدين (بيروت، دار المعرفة، د.ت)، ٢: ١٣٢؛ ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد

الجنبي، تقرير القواعد وتحريم الفوائد، تحقيق: مشهور آل سلمان (السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤١٩ هـ)، ٢: ٤١.

²¹ النووي محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب (بيروت، دار الفكر، د.ت)، ٩: ٣٥١.

²² ابن رشد محمد بن أحمد القرطبي، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق: محمد التيجاني (بيروت، دار الجيل، ١٩٩٣ م)، ١: ٥٦٦.

المذهب الأول: قالوا تسقط الفريضة مع الإثم لأدائها من المال الحرام؛ لأن المال في الحج شرط للوجوب، وليس شرطاً للصحة، ولا تنافي بين سقوط الفرض وعدم قبول، فلا ثواب لمن صَلَّى أو صام مراتباً لكن يسقط عنه الفرض اتفاقاً، وهذا هو قول جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية وهو قول عند الحنابلة.²³

قال ابن عابدين: "إن الحج في نفسه مأمور به، وإنما يحرم من حيث الإنفاق مع أنه يسقط الفرض عنه، ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله، فلا يثبت لعدم القبول، ولا يعاقب عقاب تارك الحج".²⁴

وقال النووي: "ولو حج بمال مغضوب أو نحوه، أجزأه الحج وإن كان عاصياً بغضبه".²⁵

المذهب الثاني: قالوا لا تبرأ الذمة بأداء فريضة الحج من المال الحرام، لأن النفقة في الحج شرط من شروط الصحة لا شرط من شروط الأداء والوجوب، فلا تبرأ ذمته إلا بالحج من مال يملكه، والمال الحرام لا يدخل في ملكه بالحيازة، وهذا القول هو الصحيح عن الإمام أحمد (ت ٢٤١/٨٥٥)، وبه قال بعض المالكية.²⁶

قال الهاشمي الخبلي (ت ٤٢٨/١٠٣٦): "من حج بمال حرام لم يجزئه ذلك عن حجة الإسلام في الصحيح من المذهب، وقيل عنه تجزئه مع الكراهية، والأول عنه أظهر".²⁷

والراجح مذهب جمهور الفقهاء؛ لأن صحة الحج منبئة على تمام أداء الأركان والشروط وقد تمت، أما قبول العبادة وما يتربط عليها من مقدار الثواب فهذا أمر آخر، كالصلاة في ثوب مغضوب، فالصلاة صحيحة في ذاتها، والإثم والعقوبة مترتبة على الغضب.

٣.١.٢. في استيفاء الديون

هذه المسألة من المسائل التي ذكرها الفقهاء قديماً، والتي لا يزال يتكرر السؤال عنها في زماننا، وهي مسألة جواز استيفاء الديون من المال الحرام، فلو كان لك دين على أحد الأشخاص وأردت استيفاءه؛ لكن علمت أن الدين سيدفع من مال أكتسب من الحرام، فهل يجوز استيفاءه من هذا المال؟ تباينت أقوال الفقهاء في هذه المسألة، ويرجع سبب الخلاف إلى نقطتين:

النقطة الأولى: أين تثبت الحرمة في عين المال أم في ذمة المكتسب؟

²³ ينظر: ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار ٢: ٤٥٦؛ النووي، المجموع شرح المهذب ٧: ٦٢؛ الخطاب محمد بن محمد الرُّعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (دمشق، دار الفكر، ١٩٩٢م)، ٢: ٥٢٨؛ ابن رجب، تقرير القواعد وتحرير الفوائد ١: ٦٣.

²⁴ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار ٢: ٤٥٦.

²⁵ النووي محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٩١م)، ٣: ٣٦.

²⁶ ينظر: الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ٢: ٥٢٨؛ المرادوي علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٦: ٢٠٥.

²⁷ الهاشمي محمد بن أحمد، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، تحقيق: د.عبد الله التركي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م)، ١٦٨.

فمن رأي أنها تثبت في عين المال منع من صحة الاستيفاء، وممن قال بهذا القول ابن وهب (ت ١٩٧/٨١٢) وأصبخ (ت ٢٢٥/٨٣٩) من المالكية، ومن رأى أن الحرمة تثبت في ذمة المكتسب أجاز، وقد حرر الإمام القرابي (ت ٦٨٤/١٢٨٥) هذا الخلاف بقوله: "فإن كان الغالب الحلال أجاز ابن القاسم (ت ١٩١/٨٠٦) معاملته واستقرضه وقبض الدين منه... وحرّم جميع ذلك ابن وهب، وكذلك أصبخ على أصله من أن المال إذا خالطه حرام يبقى كله حراماً كله فيلزمه التصديق بجميعة، قال أبو الوليد: والقياس قول ابن القاسم، وقول ابن وهب استحسان، وقول أصبخ تشدد، فإن قاعدة الشرع اعتبار الغالب".²⁸

وقد سئل الحسن البصري (ت ١١٠/٧٢٨) وابن سيرين (ت ١١٠/٧٢٩) عن رجل له على رجل دين فقضاه من الربا والقمار "قالا: لا بأس به، قال الإمام أحمد: لا يعجبني هذا، ينبغي له أن يرد الربا إلى صاحبه"²⁹، فقد حكما بالجواز؛ لأن التحريم لا يثبت في عين المال، وإنما يثبت في ذمة المكتسب للحرام، ويظهر من قول الإمام أحمد الحكم بالجواز مع الكراهة.

النقطة الثانية: أن الدين قالوا بالجواز - وهم جمهور الفقهاء - اختلفوا في الشروط الواجب توفرها لصحة

استيفاء الدين:

١. منهم من قال: يجوز قضاءً لا ديانةً، فإذا أجبر القاضي المدين على رد الدين وجب على الدائن أخذه، وإما إذا رده من غير جبر لا يجوز له أخذه؛ لأنه مال الغير فوجب رده لصاحبه، حتى لو كان صاحبه مجهولاً فله مصرفه الشرعي، وهو حق الفقراء أو مصالح المسلمين، وهذا قول الإمام محمد بن الحسن (ت ١٨٩/٨٠٤) من الحنفية.³⁰

٢. ومنهم من اشترط أن لا يكون الغالب في ماله الحرام، فإن كان غالبه من الحرام لم يجوز، وإلا جاز، بناء على قاعدة ما قارب الشيء أعطي حكمه، وهذا قول ابن القاسم من المالكية.³¹

٣. وبعضهم اشترط أن لا يكون السداد من عين المال الحرام، فإن كان من عينه لم يجوز، وإن كان الدائن لا يعلم حقيقة المال، أو كان مختلطاً جاز له استيفاءه دون الحاجة إلى سؤاله، وهذا القيد ذكره الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨/١٣٢٨) من الحنابلة.³²

²⁸ القرابي أحمد بن إدريس، النخبة (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م)، ١٣: ٣١٧.

²⁹ الكوسج إسحاق بن منصور المروزي، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه (المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٢ م)، ٦: ٢٨٧٥.

³⁰ ينظر: السمرقندي نصر بن محمد، عيون المسائل، تحقيق: صلاح الدين الناهي (بغداد، مطبعة أسعد، ١٣٨٦ هـ)، ٣٨١.

³¹ ينظر: القرابي، النخبة ١٣: ٣١٧.

³² ينظر: ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحارثي، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد (المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥ م)، ٢٩: ٣٢٣.

٢.٢. المطلب الثاني: مصارف المال الحرام

١.٢.٢. المال الحرام معلوم المالك

اتفق العلماء على أن المال الحرام إن كان معلوم المالك، وأخذ بغير رضى منه، وجب رده إليه فوراً، أو إلى وكيله، أو إلى ورثته...، ما لم يكن هناك مانع من الرد، كأن يكون عدواً للمسلمين يتقوى به عليهم، أو كان مالاً لسلطان جائر يزيد ظلمه به، أو نحو ذلك.³³

والأدلة في ذلك كثيرة منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يجل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"³⁴، وقوله: "على اليد ما أخذت حتى تأديه."³⁵

وإن كان المال الحرام معلوم المالك؛ لكن أخذ برضاه، وإرادته، كأجرة البغاء، وريح القمار، والفوائد الربوية، وأموال الرشى...، فقد اختلف العلماء في هذه المسألة، هل تُردُّ إلى أصحابها الذين بذلوا بطيب نفس منهم أم أنها ترد إلى الفقراء والمساكين والمصالح العامة؟

المذهب الأول: مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وأرجح القولين عند الحنابلة إلى أن الأصل في المال الحرام رده إلى أصحابه، إلا إذا عرض مانع من الرد، فيتصدق به خلافاً للأصل، أو يوضع في مصالح المسلمين.³⁶ وحثهم في ذلك من السنة من حديث أبي حميد الساعدي (ت ٦٧٩/٦٠) قال: "اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا مِنَ الْأَسَدِ، يُقَالُ لَهُ: ابْنُ اللَّثْبِيَّةِ - قَالَ عَمْرُو: وَابْنُ أَبِي عَمْرٍ - عَلَى الصَّدَقَةِ، فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ: هَذَا لَكُمْ، وَهَذَا لِي، وَأَهْدِي لِي، قَالَ: فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ، فَحَمِدَ اللَّهَ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: "مَا تَأَلَّ عَامِلٌ أُبْعِثَهُ، فَيَقُولُ: هَذَا لَكُمْ، وَهَذَا أَهْدِي لِي، أَفَلَا قَعَدَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ، أَوْ فِي بَيْتِ أُمِّهِ، حَتَّى يَنْظُرَ أَيُّهُدَى

33 ينظر: النووي، المجموع شرح المذهب ٩: ٣٥٩.

34 رواه الإمام أحمد و الدارقطني وغيرهما بعدة أسانيد فيها ضعف، وحسنه ابن الملقن.

ينظر: أحمد بن حنبل بن محمد الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١ م)، ٣٤: ٢٩٩؛ الدارقطني علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤ م)، كتاب البيوع، رقم: ٢٨٨٥، ٣: ٤٢٤؛ ابن الملقن عمر بن علي، خلاصة البدر المنير (الرياض، مكتبة الرشد للنشر، ١٩٨٩ م)، ٢: ٨٨.

35 رواه الإمام أحمد وأصحاب السنن، قال الترمذي: هذا حديث حسن. ينظر: أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ٣٣: ٢٧٧. الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون (القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥ م)، باب ما جاء في أن العارية مؤداة، رقم: ١٢٦٦، ٣: ٥٥٨.

36 ينظر: ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ٦: ٣٠٥؛ المواردي علي بن محمد، الحاوي الكبير، تحقيق: الشيخ علي معوض (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م)، ١٦: ٢٨٣؛ ابن قدامة عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني (القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨ م)، ١٠: ٦٩؛ الهاشم عبد الرحيم بن إبراهيم، الهادي للموظفين أحكامها وكيفية التصرف فيها (السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٦ هـ)، ٨٤.

إِلَيْهِ أَمْ لَا؟ وَالَّذِي نَفْسٌ مَحْمُودٌ بِيَدِهِ، لَا يَبَالُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى عُنُقِهِ بَعِيرٌ لَهُ رِغَاءٌ، أَوْ بَقْرَةٌ لَهَا حَوَازٌ، أَوْ شَاةٌ تَبْعُرُ" ، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُقْرَتَيْهِ يُنْطَبِهُ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ، هَلْ بَلَّغْتُ؟ مَرَّتَيْنِ. 37

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم عظم من مسألة أخذ الهدايا من العمال وحرمتها، واعتبرها من باب الغلول، فدل على وجوب إعادة هذه الأموال إلى أصحابها لأنه الأصل.

لكن اعترض عليهم: بأنه ليس في الحديث نص يدل على إعادة الأموال إلى أصحابها، ونص الحديث على تحريم أخذها، فلزم ضمها إلى بيت مال المسلمين.

وأجيب على هذا الاعتراض: بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر أنه أمر بضمها إلى بيت مال المسلمين أيضاً، فيبقى الحكم على أصل وجوب ردها.

كما استخدم الحنابلة القياس للاستدلال على حكم هذه المسألة، فذكروا وجوب رد مال الرشوة إلى الراشي قياساً على العقد الفاسد "فإن خالف الحاكم فأخذ الرشوة أو الهدية حيث حرمت، ردها لمعط لأنه كأنه أخذها بغير حق كالمأخوذ بعقد فاسد." 38

المذهب الثاني: المال الحرام المبذول في معصية برضا مالكة لا يرد إليه، ويجعل في بيت مال المسلمين، وهذا قول المالكية، وهو أحد القولين عند الحنابلة. 39

وحجتهم في ذلك الحديث السابق نفسه، وقد ذكرنا وجه استدلالهم أنه ليس في الحديث نص يدل على إعادة الأموال إلى أصحابها، ونص الحديث على تحريم أخذها، فلزم ضمها إلى بيت مال المسلمين، وذكرنا اعتراض الجمهور على هذا الاستدلال بأن الأصل إعادة الأموال إلى أصحابها. 40

كما استدلو بفعل الصحابة رضوان الله تعالى عنهم، فقد كان عمر بن الخطاب إذا ولى أحداً أحصى ماله لينظر ما يزيد، فكان يشاطر العمال أموالهم إذا كثرت، وعجز عن تمييز ما زادوه بعد الولاية، فيضمها إلى بيت مال المسلمين، فقد شاطر أبا هريرة (ت ٥٩ / ٦٧٨) وأبا موسى (ت ٤٤ / ٦٦٤) وغيرهما. 41

كما استدلو بالمعقول فقالوا: لا يعان على الحرام برد ما بذله فيه، ولا يطيب لمن بذل له في معصية، فلم يبق إلا أن يصرف في مصالح المسلمين، قال ابن القيم: "فإن قيل: فما تقولون في كسب الزانية إذا قبضته ثم تاب، هل يجب عليها رد ما قبضته إلى أربابه، أم يطيب لها أم تتصدق به؟ قال توقف شيخنا في وجوب رد هذه المنفعة المحرمة

37 مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم هدايا العمال، رقم: ١٨٣٢، ٣: ١٤٦٣.

38 البيهقي، شرح منتهى الإرادات ٣: ٥٠٠.

39 الصقلي محمد بن عبد الله، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: مجموعة الباحثين جامعة أم القرى (بيروت، دار الفكر للطباعة، ٢٠١٣ م)، ١٥: ٧٢١؛ ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحارثي، المستدرک علی مجموع الفتاوى، جمعه ورتبه: محمد بن عبد الرحمن (١٩٩٨ م)، ٤: ٤٦.

40 ابن قدامة، المغني ١٠: ٦٩.

41 الخطاب، مواهب الجليل، ٦: ١٢١.

على باذله والصدقة به... وقال: الزاني، ومستمتع الغناء، والنوح، قد بذلوا هذا المال عن طيب نفوسهم فاستوفوا العوض الحرام، والتحریم الذي فيه ليس لحقهم، وإنما هو لحق الله تعالى، وقد فاتت هذه المنفعة بالقبض".⁴²

الراجع

وقد رجح الدكتور الزحيلي (ت ١٤٣٦/١٥/٢٠١٥)⁴³ قول الجمهور برد الأموال إلى أصحابها؛ لكن قيدها بقبود ذكرها الفقهاء قديماً:

الأول: إذا استوفى الباذل البديل المحرم كبذل الزنا، فلا يجمع له بين البديلين.

الثاني: إذا كان باذل المال مصراً على الفعل المحرم كالفوائد في البنوك الربوية، فلا تعاد الفوائد إليها لتتمادى في الحرام.

الثالث: أن لا يكون صاحب المال مجهولاً، أو لا يمكن الوصول إليه.

وأرى أن هذا القول هو أقرب إلى الصواب، وأجمع للأدلة، وأكثر ملاءمة للتطبيق في واقعنا، إذ لا وجود لبيت مال للمسلمين ينظم مثل هذه الأمور، فإن فقد شرط من هذه الشروط صرف في وجوه الخير.

٢.٢.٢. المال الحرام مجهول المالك

المال الحرام مجهول المالك، الذي يئس من معرفة أصحابه، أو من الوصول إليهم، ذكر العلماء في مصارفه ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه ينتقل إلى المصالح العامة قياساً على مال الفيء،⁴⁴ أو يكون حكمها حكم اللقطة، فتبنى به: المدارس والمستشفيات والجامعات والطرق والجسور والقناطر ودور الأيتام... - وفي بناء المساجد خلاف عند العلماء نذكره بالتفصيل لاحقاً- يقول ابن الهمام: "وإن لم يعرفهم، أو كانوا بعيداً حتى تعدّر الرُّدُّ ففي بيت المال، ويكون حكمها حكم اللقطة، فإذا جاء المالك يوماً يعطاها."⁴⁵

القول الثاني: أنه ينتقل إلى الفقراء والمساكين حصراً، ولا يجوز لأحد غيرهم الانتفاع به، وقد اعترض على هذا القول بأنه كيف يجوز لنا إطعام الفقراء والمساكين من المال الحرام؟

يُرَدُّ على هذا الاعتراض: بأن الكسب الخبيث لا يعتبر في حق الفقراء خبيثاً، فالحرمة في الكسب الحرام لا تتعلق بذاته وجوهره، وإنما تتعلق بوصفه، فالمال المكتسب من الربا والقمار والرِّشَى ... فهو خبيث بوصفه، طيب بذاته. ولو تعلق الحرمة بذات المال لم يبق مال مباح تتعامل به، يقول ابن قدامة: "اعلم أن المال لا يذم لذاته بل

42 ابن تيمية، المستدرک على مجموع الفتاوى ٤: ٤٦.

43 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٧٩٤٥.

44 ابن رشد محمد بن أحمد القرطبي، البيان والتحصيل، تحقيق: د. محمد حجي وآخرون (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ١٨:

٥٦٥.

45 ابن الهمام، الفتح القدير (بيروت، دار الفكر، د.ت)، ٧: ٢٧٢.

يقع الدم لمعنى من الآدمي، وذلك المعنى إما شدة حرصه، أو تناوله من غير حِلِّه، أو حبسه عن حقه، أو إخراجه في غير وجهه...⁴⁶

القول الثالث: أن كلا الأمرين جائز، إما باستخدامه في المصالح العامة، أو بإعطائه إلى الفقراء. وقد أشار إلى ذلك الإمام الغزالي إلا أنه قدّم استخدامه في المصالح العامة، فإن لم يجد، أو كان هناك حاجة للفقراء تصدق به عليهم، قال: "ينبغي أن يصرفه في مصالح المسلمين العامة: كالقنطرة، والربط، والمساجد، ومصالح طريق مكة، ونحو ذلك مما يشترك المسلمون فيه، وإلا تصدق به على فقير، أو فقراء."⁴⁷ وأرى أن القول الأخير فيه من المرونة ما يحقق المصلحة، فيراعي حاجات الناس رغم اختلاف الزمان والمكان، لا يعوز كلا القولين الدليل، فالجمع بينهما يجمع الأقوال، ويراعي المصلحة، مما يجعل هذا القول راجحاً على بقية الأقوال.

أما مسألة بناء المساجد من المال الحرام، ففيها خلاف عند العلماء بين المنع والجواز، فمن رأى الجواز علل ذلك:⁴⁸

١. بأن من مصارف المال الحرام الإنفاق على المصالح العامة، والمساجد مما ينتفع بها عامة الناس، كالطرق، والمدارس، وغيرها...

٢. ولأن الحرمة لا تلحق ذات المال، وإنما تلحق ذمة مكتسبه، فلا ضير إن أراد أن يكفر عن ذنبه بفعل يرجو به قرينة كبناء المساجد، وهذا ما أشار إليه ابن عابدين بقوله: "الدفع إلى الفقير غير قيد، بل مثله فيما يظهر لي لو بنى من الحرام عينه مسجداً ونحوه مما يرجو به التقرب؛ لأن العلة رجاء الثواب فيما فيه عقاب."⁴⁹

وأما ما ذكر من أن الفقيه ابن القاسم المالكي كان في جواره مسجد بني من الأموال الحرام، فكان لا يصلي فيه ويذهب إلى أبعد منه، ولا يراه واسعاً لمن صلى فيه، فقد علله ابن رشد بقوله: "المسجد المبني من المال الحرام يستحب ترك الصلاة فيه كما كان يفعل ابن القاسم من غير تحريم؛ لأن التباعة في ذلك إنما هي على الباني. وقد قيل إن سبيل المال الحرام الذي لا يعلم أصله سبيل الفبيء لا سبيل الصدقة على المساكين، فعلى هذا القول تجوز الصلاة دون كراهة في المسجد المبني من المال الحرام المجهول أصله."⁵⁰

بينما يرى آخرون المنع، وعدم الجواز،⁵¹ وحجتهم ذلك:

46 ابن قدامة، مختصر منهاج القاصدين (دمشق، مكتبة دار البيان، 1978م)، 195.

47 النووي، المجموع شرح المهذب 9: 359.

48 ينظر: ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار 2: 292، النووي، المجموع شرح المهذب 9: 359.

49 ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار 2: 292.

50 ابن رشد، البيان والتحصيل 18: 565.

51 ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل 18: 565.

١. أن مصرفه الفقراء والمساكين حصراً، فلا يجوز صرفه إلى المصالح العامة ومنها بناء المساجد به.
٢. وأن المال الحرام مال كسب خبيث لا يطهر، فلا يجوز التصديق به، وإنما الواجب فيه التخلص، وقد حدد مصرفه إلى الفقراء والمساكين، أو إلى المصالح العامة، فأما بناء المساجد وإن كان من المصالح العامة إلا أن بينهما فرقاً لوجود معنى القرية في بناء المساجد، فأشبه الصدقة في المنع.

وأرى أن الأولى في هذه المسألة المنع، لأن في صرفه إلى المصالح العامة خلاف بين الفقهاء أصلاً، ولعدم وجود بيت مال للمسلمين في زماننا يتولى صرفه في هذه المصالح، وفي صرفه إلى بناء المساجد خلاف أكبر، ثم الأولى صيانة المساجد عما فيه شبهة فإن الله طيب لا يقبل إلا طيباً.

لكن إن بني مسجد من المال الحرام هل تحرم فيه الصلاة؟ أو تمتع؟ أو يهدم؟

الراجح أنه لا تحرم الصلاة فيه، ولا تمتع، ولا يهدم، بناء على من قال بالجواز من العلماء.

٣.٢.٢. إتلاف المال الحرام

وقبل ختام هذا المطلب لا بد أن نتناول مسألة جواز إتلاف المال الحرام، لاشك أن الأصل الانتفاع بالمال وعدم إتلافه، وهذا يدخل تحت ضرورة من الضروريات الخمس، وهي ضرورة حفظ المال؛ لكن إن رأى الإمام أن في إتلاف المال الحرام مصلحة راجحة زجراً وردعاً عن الاستمرار في الفعل المحرم، فهل يجوز له ذلك؟

ذكر ابن قدامة (ت ٦٨٩/١٢٢٣) خلاف العلماء في هذه المسألة مستشهداً بمسألة جواز إتلاف المال المغلول من الغنيمة وتحريقه، فجواز إتلاف المال الحرام عند المنازلة خلاف للأصل، فالأصل حفظ الأموال، وعدم جواز إتلافها إلا لضرورة مصلحة يرى الإمام رجحانها، كأن تكون عقوبةً تعزيريةً رادعةً زاجرةً تمتع من تكرار هذا الفعل المحرم.⁵²

وقد أجازته الإمام أحمد لحديث عمر ابن الخطاب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا وجدتم الرجل قد غلّ فأحرقوا متاعه واضربوه".⁵³

لكن الراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، منهم الإمام مالك (ت ١٧٩/٥٩٥) والليث (ت ١٧٥/٧٩١) والشافعي وأصحاب الرأي، قالوا: لا يَحْرَقُ ولا يتلف، وحملوا الحديث إن صح على الزجر والوعيد لا على الإيجاب،

52 ابن قدامة، المغني ٩: ٣٠٥-٣٠٦.

53 رواه أبو داود في سننه بسند ضعيف، والحاكم في مستدركه وصحح إسناده. قال محقق سنن أبي داود: إسناده ضعيف لضعف صالح بن محمد بن زائدة، فقد قال عنه البخاري هو منكر الحديث، وقال عن حديثه: حديث غريب، وكذلك قال الترمذي عن حديثه هذا. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شقيب الأرنؤوط (بيروت، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م)، رقم: ٢٧١٣، ٤: ٣٤٦؛ الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، رقم: ٢٥٨٤، ٢: ١٣٨.

ولأن في إحراق المتاع إضاعة له، ولأن العقوبة تكون في الأبدان لا في الأموال، وقد نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن إضاعة المال، وأما الزجر والردع فيكون بمصادرة المال الحرام، وصرفه في مصارف.⁵⁴

٣. المبحث الثالث: التعامل مع أصحاب المال الحرام

قبل التعامل المالي مع أي فرد أو مؤسسة، هل يجب علينا أن نسأل عن طبيعة أموالهم ومعاملاتهم، ونتحرى هل اكتسبوها من طرق مباحة أو محرمة؟

لا خلاف أنه يجب على المسلم أن يتحرى المال الحلال في معاملاته لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كالعراشي يرمى حول الحمى يوشك أن يواقع، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله محارمه".⁵⁵

فهذا الحديث أصل من أصول الحلال والحرام في الإسلام، وأصل من أصول فقه المعاملات المالية، بين فيه النبي صلى الله عليه وسلم أن الحرام الذي لا شبهة فيه لا يحلّ التعامل معه في حال الاختيار، وأن الحلال الذي لا شبهة فيه يجوز التعامل به، أما الأمور المشابهة التي أشار إليها الحديث فهي مناهجنا، مثل التعامل مع الأشخاص والمؤسسات التي يجري في بعض معاملاتها شبهة الحرمة، أو أنها ترتبط بالبنوك والمؤسسات الربوية التي تتحكم بالمعاملات الاقتصادية في العالم عموماً، وفي الدول الإسلامية خصوصاً، فالمصارف والمؤسسات التي تلتزم بالمعاملات الإسلامية محدودة جداً، فضلاً عن كونها غير قادرة على العمل خارج نطاق منظومة ما يسمى (بالاقتصاد العالمي)، فمثلاً أغلب الحوالات المالية في العالم تمر عبر شركات وبنوك ربوية أو مرتبطة بها، وأغلب عمليات نقل البضائع في العالم تمر عبر شركات التأمين التي تتعامل بالنظم الربوية...

إذاً لماذا نتعامل مع أصحاب المال الحرام؟ أليس الأحرى بنا أن نبتعد عن معاملتهم؟ أليس الذي يحوم حول الحمى يوشك أن يقع فيه؟

لا خلاف أن حال الورع يدفعنا للابتعاد أو ترك كل هذه المعاملات خشية الوقوع في الحرام من باب سد الذرائع؛ لكن لا يمكن تعميم هذا الأمر ليشمل كل معاملات المسلمين لما في ذلك من الحرج الذي لا يخفى، كما أنه يؤدي إلى ضعف حال المسلمين في تجارتهم واقتصادهم، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجز...".⁵⁶

54 حديث المغيرة بن شعبة، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم ((إن الله حرم عليكم: عُقُوقِ الْأُمَّهَاتِ، وَوَأْدِ النَّبَاتِ، وَمَنْعَ وَهَاتِ، وَكَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ)). البخاري، صحيح البخاري، باب ما ينهى عن إضاعة المال، رقم: ٢٤٠٨، ٣: ١٢٠.

55 البخاري، صحيح البخاري، باب من استبرأ لدينه، رقم: ٥٢٠١: ٢٠. مسلم، صحيح مسلم، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم: ١٥٩٩: ٣: ١٢١٩.

56 مسلم، صحيح مسلم، باب بالأمر بالقوة وترك العجز، رقم: ٢٦٦٤: ٤: ٢٠٥٢.

فالقوة الاقتصادية في هذا الزمان ربما تتفوق على القوة العسكرية، فلا بد إذن للمسلم من دخول معتزك المعاملات المالية، إما بإيجاد البدائل الإسلامية وهو الأصل، أو بالتعامل مع هذه الأنظمة المالية العالمية الحالية تعامل المضطر من باب الضرورات التي تبيح المحظورات، فيكون تعاملًا بالحد الأدنى؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها.⁵⁷

ينقل الإمام القراني عن إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨/١٠٨٥) قوله: "لو طبق الحرام الأرض جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجات، ولا تقف إباحة ذلك على الضروريات لئلا يؤدي إلى ضعف العباد، واستيلاء الكفرة على البلاد، وتقطع الناس عن الحرف والصنائع بسبب الضعف، ولا ينبسط فيه كما ينبسط في المباح".⁵⁸

وحكم التعامل مع حائز المال الحرام يختلف باختلاف طبيعة أموال من تتعامل معه، هل يقع التعامل في عين المال الحرام أم لا؟ هل جميع أمواله محرمة أم أنها مختلطة بأموال حلال؟ هل هناك يقين بحرمة المال أم مجرد شك؟ نحاول الإجابة على هذه الأسئلة في ثلاثة مطالب.

١.٣. المطلب الأول: معاملته في عين المال المحرم

إذا كان المال محرماً لذاته كالهيئة والخمر... فحرمة لعينه وماهيته، وإطلاق اسم المال عليه شرعاً من باب المجاز؛ لأن الشرع لم يعتبره مالاً أصلاً، لذلك لا يجوز التعامل به بحال من الأحوال.

أما إن كان المال محرماً لوصفه وهو الغالب، أي لعله خارجة عن ماهية المال كالربا والغش والسرقه والاحتكار... فالمال موصوف بالحرمه لعله النهي عن وسيلة الكسب، فهذا الوصف لا يتعدى إلى عين المال على الراجح من أقوال العلماء⁵⁹، لأن حقوق الله وحقوق العباد تثبت في الذمة وتشغل به، فالأصل في الكسب الحل، فإذا اكتسب المسلم المال بطريق محرم شغلت ذمته بهذا الحرام، فإذا تاب، فمن شروط التوبة المتفق عليها: الندم على الفعل، والعزم على تركه، وعدم العودة إليه، وإعادة الحقوق إلى أصحابها، فوجب رد المال الحرام إلى أصحابه إن علموا، أو رده إلى مصارفه إن جهلوا.⁶⁰

وتحرم معاملة حائز المال المحرم لوصفه إذا كان عالماً به في عين المال المحرم، ليس لأن الحرمة في صفة تلحق ذات المال، وإنما بسبب تفويت حق صاحب المال الأصلي من التصرف في ماله، ولما فيه من إعانة الظالم على ظلمه، فلا يجوز شراء عين المال المسروق من السارق إن علم به؛ لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فالسرقه ليست سبباً

57 الزرقا أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، تعليق: مصطفى أحمد الزرقا (دمشق، دار القلم، ١٩٨٩م)، مادة (٢٢/٢١)، ١٨٥-١٨٧.

58 القراني، الذخيرة ١٣: ٣٢٠.

59 ينظر: السمرقندي، عيون المسائل ٣٨١؛ النووي، المجموع شرح المهذب ٩: ٣٥٩؛ القراني، الذخيرة ١٣: ٣١٧.

60 ينظر: النفراوي أحمد بن غانم الأزهرى، الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م)، ٢: ٣٠١.

للملك، وحياسة المال المسروق لا تعطي السارق حق التصرف فيه، فإذا تصرف فيه وقع عقده باطلاً لتصرفه في حق الغير، ويقع الإثم إذا علم بسرقة لتفويته حق المسروق من استعادة ماله.⁶¹

وعلى هذا الحكم بقية المعاملات فلا تقبل هدية أو وصية أو ميراث أو مبايعة... ممن حاز مالاً محرماً إذا تبقتنا أنه عين المال المحرم، ووجب رد هذه الأموال إلى أصحابها إن علموا، أو تصرف في مصارفها إن جهلوا، يقول ابن رشد: "لا يحل لأحد أن يشتريه منه إن كان عرضاً، ولا يبايعه فيه إن كان عيناً، ولا يأكله أن كان طعاماً، ولا يقبل شيء من ذلك هبة، ولا يأخذه منه في حق له عليه، ومن فعل شيئاً من ذلك، وهو عالم، كان سبيله سبيل الغاصب، في جميع أحواله".⁶²

٢.٣. المطلب الثاني: التعامل مع حائز الأموال المختلط بالحرام

الأصل عدم جواز التعامل بالمال الحرام، أو المختلط بالحرام حتى يتميَّز؛ لكن لكل قاعدة استثناءات، ومن القواعد المقررة في الشريعة الإسلامية قاعدة (المشقة تجلب التيسير)،⁶³ وقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)،⁶⁴ واستندت هذه القواعد على أدلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (سورة الحج ٧٨)، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (سورة البقرة ١٨٥)، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة البقرة ١٧٣).

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز التعامل مع حائز المال المختلط بالحرام إلى أربعة أقوال:

القول الأول: تجوز معاملته إذا غلب الحلال على ماله، ويحرم إذا غلب الحرام عليه، ودليلهم أن الحكم مع الغالب في كثير من المسائل الشرعية بناء على قاعدة ما قارب الشيء أعطي حكمه،⁶⁵ هذا قول الحنفية وبعض المالكية والحنابلة.⁶⁶

فالتيسير من الحرام معفو عنه في بعض الأحكام الشرعية: إما لعموم البلوى، أو لعدم إمكان التحرز منه، أو للضرورة، وقد وردت قواعد فقهية بهذا الإطار بألفاظ مختلفة منها: اليسير مغتفر، اليسير معفو عنه، القليل من

61 ينظر: الكاساني أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، بدائع الصنائع (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)، ٧: ٨٥، ٨٩؛ ابن رشد محمد بن أحمد القرطبي، المقدمات المهمات، تحقيق: الدكتور محمد حجي (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ٢: ١٥٩؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣: ٢٧٧.

62 ابن رشد، مسائل أبي الوليد ابن رشد ١: ٥٦٧.

63 السبكي عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م)، ١: ٤٩.

64 الزركشي محمد بن عبد الله، المشور في القواعد الفقهية (الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٨٥م)، ٢: ٣١٧.

65 الزركشي، المشور في القواعد ٣: ١٤٤.

66 ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر ٩٦. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣: ٢٧٧. ابن رجب، قواعد ابن رجب ٣:

الأشياء معفو عنه؛⁶⁷ لكن ينبغي أن لا يكون هذا الأمر من غير ضابط، فيكون باباً لتحليل الحرام، لذلك اشترطوا للعمل بهذه القواعد:

١. أن تتعقد النية على التعامل بالحلال، والابتعاد عن الحرام ما أمكن.
 ٢. أن يكون الطابع العام للنشاط التجاري هو الحل حتى يأخذ حكم الأكثر.
 ٣. أن يصعب التحرز عن التعامل بالمال الحرام، فيكون مما تعم به البلوى.
 ٤. أن تكون هناك ضرورة ملجئة لهذا التعامل، حتى يقع تحت قاعدة الضرورات تبيح المحظورات.⁶⁸
- إلا أن أصحاب هذا الرأي وقع في الاختلاف؛ بسبب كيفية تقدير نسبة الحرام المعفو عنه لعدم وجود النص، فمنهم من لجأ إلى القياس فقدّرَها بأن لا تزيد عن الربع قياساً على النجاسة في الثوب، ومنهم من قدّرَها بأن لا تزيد عن الثلث قياساً على الوصية بالمال، كما لجأ البعض إلى العرف؛ لأن العادة تُحكّم فيما لا ضبط له شرعاً.⁶⁹
- القول الثاني: تكرو معاملته من اختلط ماله بالحرام ولكن لا تحرم، وتزداد الكراهة وتقل بحسب نسبة الحرام في ماله، وهذا قول الشافعية وبعض المالكية والحنابلة⁷⁰، ودليلهم في ذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه..."⁷¹

فالحديث يشير إلى أن اختلاط المال بالحرام يورث شبهة تدفعنا إلى عدم التعامل مع صاحبه، مع أن الأصل في التعامل الإباحة؛ لأن الاحتمال لا يوجب التحريم، فيكره له التعامل لوجود الشبهة احتياطاً.

القول الثالث: تجوز معاملة حائز المال المختلط بالحرام مطلقاً، قلّ الحرام أو كثر، وهذا قول الإمام الشوكاني (ت ١٢٥٠/١٨٣٤)، ودليله أنه قد ثبت وقوع معاملة النبي صلى الله عليه وسلم للمشركين، ومعاملة أصحابه رضي الله عنهم لهم، وقد اختلطت أموالهم بالحرام من غير نكير، ثم قال: "وإذا كان هذا في معاملة الكفار الذين هذا حالهم، فكيف لا تجوز معاملة من هو من المسلمين مع تلبسه بشيء من الظلم؟ فإن مجرد كونه مسلماً يردعه عن

67 آل بنو محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣ م)، ١: ٤٣؛ الندوي علي أحمد، جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية (شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ٢٠٠١ م)، ١: ٤٩٦.

68 شحاته حسين، كيفية تطهير المال من الحرام، سلسلة بحوث في الفكر الاقتصادي الإسلامي، <http://www.darelmashora.com> ص ٥.

69 الزركشي، المشور: ٢: ٣٥٦.

70 ينظر: الندوي، المجموع شرح المذهب: ٩: ٣٤٣. ابن رشد، مسائل أبي الوليد ابن رشد: ١: ٥٥٦. المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: ٨: ٣٢٣.

71 البخاري، صحيح البخاري، باب من استبرأ لدينه، رقم: ٥٢: ١: ٢٠. مسلم، صحيح مسلم، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم: ١٥٩٩: ٣: ١٢١٩.

بعض ما حرمه الله عليه، وإن وقع في بعض المحرمات تنزهه عن بعضها، فغاية الأمر ما في يده قد يكون مما هو حرام، وقد يكون مما هو حلال، ولا يحرم على الإنسان إلا ما هو نفس الحرام وعينه".⁷²

ورد هذا القول بأن قياس معاملة المسلم على معاملة الكافر قياس مع الفارق، فطرق كسب الكافر لا تخضع للأحكام التي يخضع لها المسلم، لذلك كانت أحكام معاملة الكفار مختلفة عن أحكام معاملة المسلمين فيما بينهم.

القول الرابع: يحرم التعامل مع المسلم الذي اختلط ماله بالحرام قلّ الحرام أو كثر، لأن الحرمة تسري في جميع المال فأصبح شائعاً بالخلط، حتى إذا أخرج مقدار الحرام بعد الخلط لم يطب، لاحتمال أنه أخرج من الحلال فيبقى جزء من الحرام عالقاً فيه، وهذا قول أصبغ من المالكية وهو قول عند الحنابلة.⁷³

وهذا القول فيه من التشدد مالا يخفى، كما أنه يعوزه الدليل المرجح، لذلك اعتبر المالكية والحنابلة هذا القول مرجحاً في مذاهبهم، وردوا عليه، ثم انه مخالف للواقع؛ لأنه لا يخلو زمان من وجود المال الحرام، ولو اعتمد هذا القول في زماننا، لأفتى العلماء بسد باب التعامل بين المسلمين.

وأعتقد أن الراجح في هذه المسألة قول الشافعية ومن وافقهم، أن التعامل مع أصحاب المال المختلط بالحرام جائز مع الكراهة، وأما قول الحنفية بالحكم على المسألة بناء على الغالب، فقد ضعّفه وقوع الخلاف في تقدير الغالب فيصعب تطبيقه، وأما القول بالجواز مطلقاً من غير قيود، فهذا القول يفتح أبواب التعامل بالحرام بدل أن يضيقها، وأما القول بالمنع مطلقاً فهو قول متشدد يدخل الناس في الحرج ويسد باب التعامل بين المسلمين، فقول الشافعية ومن وافقهم قول معتدل في الطرح، متوافق مع منطوق الحديث، وصالح للتعامل في كل زمان ومكان.

وخلاصة القول في هذه المسألة:

أولاً: أن على المسلم أن يحتاط في معاملاته، فلا يتعامل إلا مع الأشخاص والمؤسسات التي يغلب على ظنّه حل أموالهم، لكن إن اضطر لمعاملة من اختلط ماله بالحرام، فعليه أن يحتز من الوقوع في الحرام، وأن يكون هذا التعامل بقدر الحاجة.

ثانياً: إن اشتبه مقدار المال الحرام في أصولهم ومعاملاتهم؛ لكن أمكن التمييز أو الفصل بين المعاملات والأنشطة المباحة والمحرمة، فلا مانع ولا حرج من التعامل معهم فيما أبيع. وقد اتفق العلماء على جواز العمل بغالب الظن في الأحكام الشرعية عموماً ومنها المعاملات المالية، فما غلب على الظن حلّه جاز التعامل معه دون حرج ما لم يثبت العكس.

⁷² الشوكاني محمد بن علي بن محمد، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (بيروت، دار ابن حزم، 1: 183).

⁷³ ينظر: القرابي، الذخيرة 13: 317. المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 8: 322.

٣.٣. المطلب الثالث: المعاملة مع حائز المال المشكوك في حرمة

الشكُّ هو التساوي بين أمرين، والتردد بين الحل والحرمة دون وجود مرجح، فمن باب الورع الأصل أن نتوقف حتى نظن الحل؛ لكن شرعاً يجوز لنا التعامل بناء على قاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن التحريم عارض، وأن الأصل في العادات والمعاملات الحل ما لم يثبت دليل التحريم.⁷⁴

فالمسلم مستور الحال مثلاً قد يقع الشك فيه لجهلنا بحاله، فإن قدم إلينا طعاماً، أو أعطانا هدية، أو أردنا أن نشترى من دكانه شيئاً، فلا يلزمنا شرعاً السؤال عن حاله إن كان مسلماً، يقول الإمام الغزالي: "وليس لك أن تقول الفساد والظلم غالب على الناس، فهذه وسوسة وسوء ظن بهذا المسلم بعينه، وإن بعض الظن إثم، وهذا المسلم يستحق بإسلامه عليك أن لا تسيء الظن به، فإن أسأت الظن به في عينه لأنك رأيت فساداً من غيره، فقد جنبت عليه وأثمت به".⁷⁵

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ، فَأَطْعَمَهُ طَعَامًا، فَلْيَأْكُلْ مِنْ طَعَامِهِ، وَلَا يَسْأَلْهُ عَنْهُ، وَإِنْ سَقَاهُ شَرَابًا مِنْ شَرَابِهِ، فَلْيَشْرَبْ مِنْ شَرَابِهِ، وَلَا يَسْأَلْهُ عَنْهُ".⁷⁶

فإن كان الشك ناجماً عن وجود شبهة في معاملات شخص ما، لكن دون وجود قرينة مرجحة تدل على حل أمواله أو حرمتها، فإن كانت الشبهة قوية كأن كان يعمل في تجارة يغلب عليها الحرام؛ لكن ليس لدينا ما يثبت تعامله بالحرام، فهذا الأولى في حاله التوقف عن معاملته، والسؤال عنه حتى يتبين حاله، لحديث الحسن بن علي رضي الله عنهما قال: حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَىٰ مَا لَا يَرِيْبُكَ...".⁷⁷

فإن تبين لنا بعد السؤال حرمة أمواله وجب ترك التعامل معه، وإن تبين لنا اختلاط أمواله بالحرام كره التعامل معه على القول الراجح في هذه المسألة، وإن ضعفت الشبهة بعد السؤال جاز التعامل معه من غير كراهة.

النتائج والمقترحات

حاولت من خلال هذا البحث جمع أهم جوانب الموضوع، وإبراز المسائل التي تكثُر الحاجة إليها، أرجو أن أكون قد وفقت لذلك، ومن خلال البحث توصلت إلى النتائج التالية:

- عُرِفَ المال الحرام اصطلاحاً بعدة تعاريف، المختار منها أنه: كل مال حرّم الشرع اقتناءه، أو الانتفاع به.

74 الزركشي أبو عبد الله محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه (دار الكتي، ١٩٩٤م)، ٨: ١٠؛ الحموي أحمد بن محمد مكي، غمر العيون والبصائر في شرح الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م)، ١/ ٢٢٣؛ الزحيلي محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٦م)، ٢: ٧٦٩، ٢: ٨١٢.

75 الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ١١٩.

76 أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ١٥: ٩٩. قال المحقق: حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف لضعف مسلم بن خالد الزنجي، لكن روي الحديث من وجه آخر عن أبي هريرة لا بأس به.

77 الترمذي، سنن الترمذي، رقم: ٢٥١٨، ٤: ٢٤٩، قال الترمذي: حديث صحيح.

- يقسم المال الحرام إلى قسمين: المحرم لذاته كالخمر، وهذا النوع يطلق عليه اسم المال مجازاً، وهو غير معتبر شرعاً، ولا بد من التخلّص منه، أو إتلافه. والمحرم لغيره، وهو ما حرم بسبب خارجي كوصف السرقة، فحكمه وجوب إعادته لأصحابه إن عرفوا، أو التخلّص منه في أحد مصارف المال الحرام.
- إذا حيز المال الحرام بقصدٍ وجب رده إلى أصحابه، أو التخلّص منه، ووقع الإثم، ووجبت العقوبة، وأما إذا حيز من غير قصد، وجب رده إلى أصحابه، أو التخلّص منه؛ لكن لا يترتب عليه إثم، ولا عقوبة.
- العقود والتصرفات المالية إذا كانت بإذن ورضا الطرفين، وعارضت نصّاً شرعياً كالرشوة، لا يحكم بجوازها، والأموال الناتجة عنها تعتبر من المال الحرام.
- يجوز الإنفاق من المال الحرام المحاز على النفس والعيال عند جمهور الفقهاء على سبيل الصدقة لكن بشروط: أن لا يكون صاحبه معلوماً، وأن يكون فقيراً معدماً لا يملك غيره، وأن لا يزيد في الإنفاق على قدر الحاجة.
- اختلف الفقهاء في من أدى فريضة الحج من المال الحرام، والراجع أن الفريضة تسقط مع الإثم، لأن المال في الحج شرط للوجوب وليس شرطاً للصحة.
- يجوز استيفاء الديون من المال المختلط بالحرام بشروط: أن لا يكون الغالب على ماله الحرام، وأن لا يكون السداد من عين المال الحرام، أو أن يحكم القاضي باستيفائها منه.
- إذا كان المال الحرام معلوم المالك، وأخذ بغير رضاه وجب رده إليه فوراً، أو إلى وكيله، أو إلى ورثته، ما لم يكن هناك مانع من الرد.
- المال الحرام معلوم المالك إذا أخذ بالتراضي كالرشوة، فالراجع وجوب رده إلى أصحابه بشروط: أن لا يكون استوفى البديل المحرم كبديل الزنا، وأن لا يكون باذل المال المحرم مصراً على الحرام فنعينه عليه، وأن يكون صاحب المال ممن يمكن الوصول إليه.
- إذا كان المال المحرم مجهول المالك يصرف إما في المصالح العامة، أو يصرف على الفقراء والمساكين.
- بناء المساجد من المال الحرام فيه خلاف عند العلماء، والراجع منه المنع، لكن لو تمّ البناء لا يهدم، ولا تمنع الصلاة فيه، ويعوض أصحاب المال.
- اختلف العلماء في جواز إتلاف المال الحرام لو صفه، والراجع عدم جواز الإتلاف لضرورة حفظ المال، لكن تجوز مصادرته، وإنفاقه في مصارفه.
- تحرم معاملة حائز المال المحرم إذا كان عالماً به في عين المال المحرم، لأنه يجوز المال ولا يملكه، ولأن في التعامل معه إعانة الظالم على ظلمه.
- اختلف الفقهاء في مسألة جواز التعامل مع حائز المال المختلط بالحرام إذا لم يكن متميزاً، فمنهم من منعه مطلقاً، ومنهم من أجازة مطلقاً، ومنهم من أجازة بشروط، ومنهم من كرهه، والراجع القول بالكراهة.

- يجب على المسلم الاحتياط في معاملاته، فلا يتعامل إلا مع الأشخاص والمؤسسات التي يغلب على ظنّه حل أموالهم، لكن إن اضطر لمعاملة من اختلط ماله بالحرام، فعليه أن يحتز من الوقوع في الحرام، وأن يكون هذا التعامل بقدر الحاجة.

- إن اشتهب مقدار المال الحرام في أصولهم ومعاملاتهم؛ لكن أمكن التمييز أو الفصل بين المعاملات والأنشطة المباحة والمحرمة، فلا مانع ولا حرج من التعامل معهم فيما أبيع.

وفي الختام أتقدم بالمقترحات التالية:

- نشر ثقافة التحلل من المال الحرام بين المسلمين لما في ذلك من أثر كبير على الفرد والمجتمع.
- إنشاء جهة رسمية متخصصة يمكن من خلالها إيداع المال الحرام، والتصرف فيه وفق الضوابط الشرعية الإسلامية.

- إيجاد القوانين والتشريعات اللازمة لتقليل منافذ الحصول على المال المحرم، وإيجاد المصارف المناسبة له.
- توجيه الجامعات، والمراكز البحثية، والمجلات العلمية، لزيادة البحوث والدراسات في أبواب المعاملات للحاجة في إيجاد حلول عملية للمعاملات الإسلامية المالية المعاصرة.

- تقليل الاعتماد على البنوك والمؤسسات الربوية في بلاد المسلمين، ومحاولة إنشاء بنوك ومؤسسات إسلامية بديلة.

KAYNAKÇA

- Âlu-Borno, Muhammed Sıdkî el-Ğazziy. *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Bahvetî, Mansûr bin Yûnus. *Dakâiku uli'n-nuhâli şerhi'l-muntehâ el-ma'rûf bi Şerhi Munteha'l-İrâdât*. 3 Cilt. Riyâd: Âlemu'l-Kütüb, 1424/1993.
- Bâz, Abbas Ahmed. *Ahkâmu'l-mâli'l-harâm ve davâbitü'l-intifâve't-tasarrufu bihifi'l-fıkhî'l-İslâmi*. 1 Cilt. Amman: Daru'n-Nefâisuli'n-Neşr, 1418/1990.
- Buhârî, Muhammed bin İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Zuheyr. 9 Cilt. Beyrut: DaruTavku'n-Necâh, 1422/2001.
- Dârakutnî, Ali bin Ömer. *Sünenü Dârakutnî*. Thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Ebû Dâvud, Süleyman el-Eş'ases-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Thk. Şuayb el-Arnâvutvd. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- Ensârî, Zekerıya bin Muhammed. *El hududü'l-enıkave't-ta'rîfâü'd-dakıka*. Thk. Mâzin el-Mübârek. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1411/1990.
- Ezherî, Muhammed bin Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. Thk. Muhammed Avaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'lhyâu't-Turâsi'l-Arabıy, 2001.
- Gazzâlî, Muhammed bin Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hâkim, Muhammed bin Abdillâh. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa abdi'l-kâdir. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

- Hamevî, Ahmed bin Muhammed Mekkî. *Ġamzu uyûni'l-besâir fî şerhi'l-eşbâhi ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Hâşim, Abdurrahman bin İbrahim. *el-Hedâyâli'l-muvazzafîn ahkâmuha ve keyfiyetü't-tasrîf fihâ*. 1 Cilt. es-Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzi li'n-Neşr, 2005.
- Hâşim, Muhammed bin Ahmed. *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. Thk. Abdullah et-Türkî. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Hattâb, Muhammed bin Muhammed er-Ru'aynî. *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. 3. Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Iz bin Abdisselam, Abdilazized-Dimeşkî. *Kavâidü'l-ahkâm fî misâlihi'l-enâm*. Mürâcaah: Taha Abdu'r-Raûf. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn bin Ömer. *Reddu'l-muhtâr Alad-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Fâris, Ahmed bin Fâriser-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdu's-Selâm Harun. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hanbel, Ahmed eş-Şeybânî. *Musned el-İmam Ahmed*. Thk. Şuayib Arnavut vd. 45 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hemmâm, Muhammed bin Abdilvâhid. *Fithu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ahmed bin Abdirrahman el-Makdisî. *el-Muğni*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü Kahire, 1388/1968.
- İbn Kudâme, Ahmed bin Abdirrahman el-Makdisî. *Muhtasar minhâcu'l-kâsidiyn*. Takdim Muhammed Dahmân. 1 Cilt. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükrim el-Afriki. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Nucîm, Zeynuddîn bin İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik*. 8 Cilt. 2. Baskı. el-Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nucîm, Zeynuddîn bin İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. Tahric Zekeriya Umeyrât. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Receb, Abdurrahman bin Ahmed el-Hanbelî. *Takrîru'l-kavîd ve tahrîru'l-fevâid (Kavâidü ibn Receb)*. Thk. Meşhûr Âli Süleyman. 4 Cilt. es-Su'ûdiyye: Dâru ibn Affân li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1419/1999.
- İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmed el-Kutubî. *el-Beyân ve't-tahsîl*. Thk. Muhammed Hacî vd. 20 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslamiyy, 1408/1988.
- İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmed el-Kutubî. *el-Mukaddimâtu'l-mümehhidât*. Thk. Muhammed Hacî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslamiyy, 1408/1988.
- İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmed el-Kutubî. *Mesâilu Ebî'l-Velîd İbn Rüşd*. Thk. Muhammed et-Tickânî. 2 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ahmed bin abdi'l-Halîm el-Harrânî. *el-Müstedrek alâ Mecmû'i Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm*. Haz. Muhammed bin abdi'r-Rahmân. 5 Cilt. 1418/1998.
- İbn Teymiyye, Ahmed ibn Abdi'l-Halîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Thk. Abdu'r-Rahmân bin Muhammed. 35 Cilt. El Medinetü'l-Munevvera: Mucemma el-Melik Fahd li Tıbb'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995.

- İbnu'l-Arabî, Muhammed bin Abdillâh. *Ahkâmu'l-Ku'rân*. Thk. Muhammed Abdilkâdir Atâ. 4 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'l-Esir, El-Mübârek İbn Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tahir ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1399/1979.
- İbnu'l-Mulekkın, Ömer bin Ali. *Hulâsatü'l-bedri'l-münîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşdili'n-Neşr, 1410/1989.
- Karâfî, Ahmed bin İdris. *ez-Zühayra*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1994.
- Kâsânî, Ebûbekr bin Mes'ud. *Bedî'us-sanâi' fî tertîbi's-serâi'*. 7 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kûsec, İshak bin Mansur. *Mesâilü'l-İmam Ahmed bin Hanbel ve İshak bin Râhûyeh*. 9 Cilt. el-Medinetü'l-Münevvera: el-Câmiatü'l-İslamiyye, 1425/2002.
- Mâverdi, Ali bin Muhammed. *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmami's-Safî*. Thk. eş-Şeyh Ali Muavviz. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Merdâvî, Ali bin Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. 12 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabiy, ts.
- Mevsilî, Abdullah bin Muhammed. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Ta'lik Mahmud Ebû Dakîka. 5 Cilt. el-Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Müslim, bin el-Haccâcen-Nisâbüri. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabiy, ts.
- Nedvî, Ali Ahmed. *Cemheratü'l-kavâidi'l-fikhiyye fî'l-muâmelâti'l-maliyye*. 3 Cilt. Şirketü'r-Râcihiyyi'l-Masrafiyyeli'l-İstismâr/el-Mecmûatü's-Şer'iyye, 1421/2001.
- Nefrâvî, Ahmed bin Ğânim. *el-Fevâkihü'd-devânî alâ risâleti İbn Ebî Zeydi'l-Kayravânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Nevevî, Yahya bin Şeref. *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzib*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Yahya bin Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Thk. Zuhiyer Şâviş. 12 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1412/1991.
- Semerkandî, Nasr bin Muhammed. *Uyûni'l-mesâil*. Thk. Salâhuddînen-Nâhî. 1 Cilt. Bağdat: Matbaatü Es'ad. 1386/1966.
- Sıklî, Muhammed bin Abdillâh. *el-Câmiu limesâili'l-müdevvene*. Thk. Mecmûatü'l-Bâhisîn fi Câmiatü Ümmi'l-Kurâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr lit-Tıbbâ, 1434/2013.
- Suyûtî, Abdurrahman bin Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Sübkî, Abdülvehhâb bin Takyiddîn. *el-Eşbâhve'n-nazâir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Şafî, Muhammed bin İdris. *el-Um*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Şâtîbî, İbrahim bin Musa. *el-Muvâfakât*. Thk. Meşhur Âlusüleyman. 7 Cilt. Kahire: Dâru bin Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Muhammed bin Ali. *es-Seylü'l-cirâr el-mütedeffik alâ hadâiki'l-ezhâr*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts.
- Şevkânî, Muhammed bin Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*. Thk. Ahmed İnâye. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiy, 1419/1999.

- Şihâteh, Hüseyin. *Keyfiyetü tathîri'l-mâli mine'l-harâm*. Silsiletü buhûs fi'l-Fikri İktisadi'l-İslami.
- Tirmizi, Muhammed ibnİsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Şâkir vd. 5 Cilt. 2. Baskı. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1395/1975.
- Zerkâ, Ahmed bin Muhammed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Ta'lîk Mustafa Ahmed ez-Zerkâ. 1. Cilt. 2. Baskı. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989.
- Zerkeşî, Muhammed bin Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.
- Zerkeşî, Muhammed bin Abdillâh. *el-Mensûr fî'l-kavâidi'l-fikhiyye*. 3 Cilt. 2. Baskı. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveyt, 1405/1985.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Kavâidu'l-fikhiyye ve tatbîkâtuha fî mezâhibi'l-Erbaa*. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1427/2006.
- Zuhaylî, Vehbe bin Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslami ve edilletüh*. 10 Cilt. 4. Baskı. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Zübeydî, Muhammed bin Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Mecmûatü mine'l-Muhakkıkîn. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 463-475

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506148

BİZANS TOPRAKLARINDA BİR MÜCAHİT: ABDÜLVEHHÂB GAZİ

A Muslim Fighter in the Byzantine Territories: Abdülvehhab Ghazi

Mücahit YÜKSEL

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Lecturer Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Department of Arabic Language and Literature

Konya, Turkey

myksl_42@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27.06.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 17.09.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Yüksel, Mücahit. "Bizans Topraklarında Bir Mücahit: Abdülvehhâb Gazi". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 463-475. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506148>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

BİZANS TOPRAKLARINDA BİR MÜCAHİT: ABDÜLVEHHÂB GAZİ

Mücahit YÜKSEL

Öz

Abdülvehhâb b. Buht (ö. 113/732) ya da meşhur adıyla Abdülvehhâb Gazi, hayatını hem ilmî çalışmalarla hem de cihat ile geçirmiş bir şahsiyettir. Anlatılanlara göre, Battal Gazi (ö. 113/732), Ahmet Turan Gazi (ö. 113/732) ve Abdülvehhâb Gazi Anadolu topraklarının İslâmlaşması için mücadele etmişlerdir. Battal Gazi ile birlikte Rûm topraklarına yapılan gazvelere katılmış ve 113/732 senesinde şehit olmuştur. Anlatıldığına göre 732 yılında Emevî komutanı Mesleme b. Abdülmelik (ö. 121/739), büyük bir ordu ile Bolvadin'e gelir ve burada Akrenon (Afyon) kalesini kuşatır. Rumlara karşı verilen mücadelelerde Abdülvehhâb Gazi'nin kahramanlıklarına şahit olunmuştur. Askerlerin kaçtığını gördüğü zaman onları savaşa devam etmeleri için teşvik etmiştir. Abdülvehhâb Gazi, hadis ile de meşgul olmuştur. İbni Ömer, Enes ve Ebû Hüreyre'den hadis rivâyet etmiştir. Yaşadığı dönemde önemli hizmetler yapmış olmasına rağmen çok fazla tanınmayan bu kahramanın da gelecek nesillere örnek olarak sunulması gerekmektedir. Abdülvehhâb Gazi hakkında kaynaklarda yeterince malumat mevcut değildir. Bu sebeple makalemiz, eldeki veriler oranında onun kişiliği, hayatı, ilim ve cihat alanındaki faaliyetleri ile sınırlı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Emevîler, Velid b. Abdülmelik, Abdülvehhâb Gazi, Bolvadin.

A Muslim Fighter in the Byzantine Territories: Abd al-Wahhab Ghazi

Abstract

Abd al-Wahhab b. Bukht or with his known name Abd al-Wahhab Ghazi, a person who has spent his life with both scientific studies and jihad. According to the records, Battal Ghazi, Ahmet Turan Ghazi and Abd al-Wahhab Ghazi have struggled for the Islamization of the Anatolian lands. He joined Battal Ghazi with military activities in the Greek soil and was martyred in Hijri 113. According to the narration, the Umayyad commander Mesleme came to Bolvadin in 732 with a large army and he surrounds the Akrenon castle here. Abd al-Wahhab Ghazi's bravery was witnessed during the struggles against the Greeks. Abd al-Wahhab Ghazi encouraged the soldiers to continue fighting when he saw them running away. Abd al-Wahhab Ghazi was also busy with the hadith. He narrated hadith from Ibn Umar, Anes and Abu Hurayra. This hero who is not very well known, although he has done important services in the period he lived, should also be presented as an example for future generations. There is not much information about Abd al-Wahhab Ghazi in the sources. For this reason, our article is limited to his personality, his activities in the field of science, his life, and jihad, in the rate of available data.

Keywords: Islamic History, Umayyads, Velid b. Abdulmalik, Abd al-Wahhab Ghazi, Bolvadin.

GİRİŞ

Tarihte, yaşadığı dönemde çok başarılı işlere imza atmış olmasına rağmen bulunduğu konum itibarıyla daha sonraki dönemlerde bu başarılarıyla orantılı şekilde adından söz ettirememiş gizli kahramanlar bulunmaktadır. *Abdülvehhâb Gazi* adıyla meşhur olmuş Abdülvehhâb b. Buht da bu şahsiyetlerden birisidir.

Abdülvehhâb Gazi, takvalı bir hayat yaşamaya çalışmış ve ömrünün sonlarına doğru, Abdullah Battal ile birlikte Rûm topraklarındaki gaza faaliyetlerine katılmış, bu gazalar sırasında gösterdiği cesurca gayretlerinin ardından şehit olmuş bir kahramandır.

Bu makalede, tarih kaynaklarındaki sınırlı bilgiler ışığında onun kişiliği, hadis ilmine katkıları ve cihat faaliyetleri gibi konuların yanında sahâbe olup olmadığı yönündeki tartışma ele alınmaktadır.

1. ABDÜLVEHHÂB GAZİ'NİN HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Asıl adı, Abdülvehhâb b. Buht el-Cezerî'dir. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda bir bilgi mevcut değildir. Vefat tarihi dışında herhangi bir tarihsel verinin bulunmaması sebebiyle bu konuda yaklaşık bir tahmin yapma imkânı da bulunmamaktadır. Abdülvehhâb Gazi'nin künyesi, *Ebû Ubeyd*'dir. Bununla birlikte künyesinin *Ebû Bekir* olduğunu ifade eden kaynaklar da bulunmaktadır.¹ Mervân ailesinin azatlısı olan² Abdülvehhâb Gazi'nin aslen nereli olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu farklılık, onun Şamlı ya da Mekkeli olduğu hususundadır. İbn Asâkir³ ve İbn Kesîr⁴ onun Mekkeli olduğunu fakat Şam'da da ikâmet et-

¹ Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 2: 146; Abdurrahman b. Muhammed b. İshak İbn Mende el-Abdî el-İsfehânî, *el-Mustahrac min kütübî'n-nâsli't-tezkira ve'l-mustatref min ahvâli'r-ricâl li'l-ma'rife*, thk. Âmir Hasan Sabri et-Temimî (Bahreyn: Vizâratü'l-Adlve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3: 206; Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tarihu Dimâşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 37: 303; Ebü'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*, thk. BeşşârAvâd (Beyrut: Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, 1980), 18: 488-489; İbn Kesîr, *Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 9: 333.

² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 146; *Sibt İbnü'l-Cevzî*, Şemsüddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf, *Mir'âtü'z-zaman fi tevârihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vdgr. (Dimâşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013, 11: 22; İbn Asâkir, *Tarihu Dimâşk*, 37: 303; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18: 488-489; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 333.

³ İbn Asâkir, *Tarihu Dimâşk*, 37: 303.

⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 333.

tiğini ifade ederler. Bununla birlikte İbn Asâkir, onun Şamlı olduğu yönündeki rivâyetlere de yer vermektedir.⁵ Aynı şekilde Yahya b. Maîn⁶ ve Mizzî⁷ de onun Şamlı olduğunu ifade etmektedirler. Daha sonra Medine’de evlenmiş ve oraya yerleşmiştir.⁸

Abdülvehhâb Gazi, ömrünün son zamanlarında suğûr bölgelerine gitti ve kendisi gibi Âl-i Mervân’ın azatlısı olan Abdullah Battal ile birlikte düşman topraklarında gazvelerde bulunduğu sırada 113/732 senesinde onunla birlikte şehit oldu.⁹ Ali b. Abdülazîz ise onun 111/730 senesinde şehit olduğunu söylemektedir.¹⁰

Takva sahibi bir Müslüman olan Abdülvehhâb Gazi, mescide devam etmeye ve Allah’ı zikretmeye çok bağlı bir insandı.¹¹ Çok sayıda hac ve umre eda edişyle de tanınmıştır.¹²

İmam Mâlik onun hakkında şöyle demiştir:

“Çokça hac ve umre yapar, gazaya giderdi. Nihayet şehit olduğu zaman yükünün içindeki eşyalara arkadaşlarından ve yoldaşlarından başka hak sahibi olan kişi çıkmadı. Cömert ve eli açık bir kimseydi. Emir Ebû Muhammed Abdullah Battal’la birlikte Rum illerinde şehit edildi ve oraya defnedildi. Allah ona rahmet etsin.”¹³

2. CİHAT FAALİYETLERİ VE ŞHADETİ

Bizans topraklarına yapılan yaz ve kış seferleri, Emevîler dönemi fetih hareketlerinin önemli unsurlarındandır. Bu kapsamda, 73/693 yılında Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân’ın (ö. 86/705), kardeşi Muhammed b. Mervân kumandasında Anadolu’ya sevk ettiği ordu Sivas’ı ele geçirdi

⁵ İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, 37: 306.

⁶ Ebû Zekerıyya Yahya b. Maîn b. Avn b. Ziyâd, *Tarihu İbni Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1979), 3: 178.

⁷ Mizzî, *Tehzibu’l-kemâl*, 18: 489.

⁸ Yahya b. Maîn, *Tarihu İbni Maîn*, 3: 178; Ebû Yusuf Ya’kûb b. Süfyân el-Fesevî el-Farisî, *el-Ma’rifeye’t-tarih*, 2. Baskı, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 1: 673; Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî, *et-Tarihu’l-evsat*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Halep-Kahire: Dâru’l-Va’y-Mektebetü Dâri’t-Turâs, 1977), 1: 273; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 333.

⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 146; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-tehzib* (Hindistan: Dâru’l-Maârif en-Nizâmıyye, 12326), 6: 445; Şemseddin Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *et-Tuhfetü’l-latîfe fî tarihi’l-Medîneti’ş-şerîfe* (Beyrut: el-Kütübü’l-İlmiyye, 1993), 2: 221.

¹⁰ Takiyuddin Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî el-Mekki, *el-İkdu’s-semîn fî tarihi’l-beledi’l-emîn*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 5: 142.

¹¹ İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, 37: 308.

¹² İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, 37: 309; *Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman*, 11: 22; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-tehzib*, 6: 445.

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 333.

ve İmparator II. Justinianos'un kumanda ettiği büyük bir Bizans ordusunu Sivas ile Sulusaray (Sebastopolis) arasında ağır bir yenilgiye uğrattı.¹⁴ İç sorunlarla uğraşmak zorunda olan Abdülmelik b. Mervân, fetih hareketleri için fazla zaman bulamasa da iç istikrarı sağlama anlamında büyük başarılar elde etmiş ve halefine rahat bir yönetim bırakmıştır.

Zira babasından, kurumları oturmuş ve iç muhalefet sorunları büyük ölçüde ortadan kaldırılmış bir yönetim devralarak 105/724 yılında halife olan Velid b. Abdülmelik, bu uygun ortamı iyi değerlendirmiş ve fetihlere büyük önem vermiştir. Bu çerçevede, 113/732 senesinde Müslümanlar, Semerkant'ta Türklerle karşılaştılar. Bu çatışmada Semerkant âmili olan önemli komutan Sevre b. Ebcer ed-Dârimî ile birlikte yanındaki askerleri şehit oldular. Sonra Cüneyd el-Mürri onların karşısına çıktı ve onları hezimete uğrattı.

Yine bu senede Mesleme, Azerbaycan ve Ermeniye valiliğine tekrar getirildi. Mesleme, Hakan ile karşılaştı ve onunla büyük bir savaş yaptılar. Bu savaşta Hakan yenilgiye uğradı. Müslümanlar, Malik b. Şebîb / Şübeib el-Bâhilî liderliğinde 8.000 askerle birlikte Bizans topraklarının içlerine kadar girdiler. Bu sırada Bizanslılarla yapılan savaşta Müslümanlar hezimet yaşadılar ve komutanları Malik ile birlikte çok sayıda kayıp verdiler. Onlardan biri de Benî Mervân'ın azatlısı olan Abdülvehhâb b. Buht idi. Abdülvehhâb, cesur ve atılgan birisiydi.¹⁵

Bu gaza faaliyetlerinde, Abdülvehhâb Gazi'nin kahramanlıklarına şahit olunmuştur. Zira Battal Gazi'nin etrafındaki insanlar bozguna uğrayıp dağıldıkları zaman Abdülvehhâb Gazi, nefesine hitap ederek "Senden daha korkağını görmedim, eğer ben senin kanını dökmezsem Allah benim kanımı döksün" diye bağırarak atını ileri sürdü. Sonra da başındaki miğferini atarak, "*Ben Abdülvehhâb b. Buht'um! Cennetten mi kaçıyorsunuz?*" diye bağırды ve düşmana doğru ilerledi. Bu sırada çok susadığını söyleyen bir adama rastladı ve ona da "*İlerle! Suya kanmak önündedir.*" dedi. Sonra düşmanın arasına daldı ve hem kendisi hem de atı öldürüldü.¹⁶

¹⁴ Ömer Demirel, "Sivas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 278.

¹⁵ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaut, tahrir. Abdulkadir el-Arnaut (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1986), 2: 66.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 4: 149; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb İbn Misveveyh, *Tecâribu'l-ümem ve teâkibu'l-himem*, 2. Baskı, thk. Ebu'l-Kasım İmamî (Tahrân: Serûs, 2000), 3: 75; Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî tarihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 7: 157; İzzuddin, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 4:

Söz konusu bu gaza faaliyetleri sırasında Mesleme, kuvvetlerini Hakan'ın ülkesine dağıtmış ve bu sayede pek çok şehir ve kale fethedilmiştir. Ayrıca esirler alınmış ve Belencer Dağları'nın arkasında bulunan topluluklar ona boyun eğmişlerdir. Hakan'ın oğlu da öldürülmüştür.¹⁷

Abdülvehhâb Gazi Türbesi, Sivas'ın 1 km doğusunda bulunan Akkaya Tepesi üzerindeki caminin içindedir. Cami, 1971 yılında yıktırılmış ve yerine yeni bir cami yaptırılmıştır.¹⁸ Bununla birlikte Abdülvehhâb Gazi'nin türbesinin nerede olduğu konusu netlik arz etmemektedir. Zira Bolvadin¹⁹ ve Bayburt'ta²⁰ da onun türbesinin bulunduğu iddia edilmektedir.

3. HADİS ALANINDAKİ KONUMU

Hayatının son dönemlerinde gaza faaliyetleriyle meşgul olan Abdülvehhâb Gazi, daha önceki dönemlerinde ise, yaşadığı takvalı hayatın yanı sıra hadis rivâyetiyle de iştigal etmiştir.

O; İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, İbn Ömer'in mevlası Nâfi', Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, Süleyman b. Habîb/Hubeyb el-Muharibî, Zür b. Hubeys, Atâ b. Ebî Rabâh, Abdulvâhid b. Abdullah en-Nasrî, Sâbit b. Süleym/Selîm el-Cühenî gibi isimlerden rivâyette bulunurken; Eyyüb es-Sahtiyânî, Yahya b. Saîd el-Ensârî, Muhammed b. Aclân, Mâlik b. Enes, Muân b. Rufâa, Muâviye b. Salih, Hişâm b. Sa'd, Usâme b. Zeyd el-Leysî, Ubeydullah b. Ömer el-Umerî ve Şuayb b. Ebî Hamza gibi isimler de ondan rivâyette bulunmuşlardır.²¹

209; Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdullah b. Ahmed b. Ali, *Kılâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yânî'd-dehr*, thk. Cum'a Mekkî-Halid Zevârî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 2: 68; Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 121.

¹⁷ Taberî, *Tarih*, 4: 149; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3: 75; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7: 157; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 209.

¹⁸ N. Burhan Bilget, "Sivas (Mimari)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 283; Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, 121.

¹⁹ www.bolvadin.gov.tr/abdulvahhap-turbesi-uzun-tekke.

²⁰ Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, (Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini), Haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y.), 2: 171; <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bayburt/gezilecekkyer/Abdülvehhâb-gaz-hazretler-turbes>.

²¹ Buhârî, *et-Tarihu'l-evsat*, 1: 273; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 146; İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 37: 303; *Sibt İbnü'l-Cevzi, Mir'âtü'z-zaman*, 11: 22; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18: 489; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6: 444-445.

Ebû Zür'a, onun sika olduğunu söylemiştir.²² Yahya b. Maîn de babasına onun hakkında sorduğu zaman, *la be'se bihi*²³ cevabını aldığını söylemektedir.²⁴ Ayrıca Ebû Hâtim onun hakkında, *Salihu'l-hadis*²⁵, *vela be'se bihi* değerlendirmesi yapmıştır.²⁶ Onun, rivâyet konusunda *sadûk*²⁷ olduğunu söyleyen İbn Hibbân, bununla birlikte çok hata yapan ve vehme düşen birisi olduğunu, onun rivâyetlerinde ters dönmüş şeylerin çok olduğunu, böyle olunca da onunla delil getirilmediğini ifade etmiştir.²⁸ Sehâvî de aynı görüşü tekrarlamaktadır.²⁹ Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mace ise ondan hadis almışlardır.³⁰

Onun rivâyet ettiği hadislerden bazıları ise şunlardır:

* Bu hadisi bize Ahmed b. Salih bildirdi ve dedi ki, bize bu hadisi Abdullah b. Vehb bildirdi ve dedi ki, bize bu hadisi Muâviye b. Salih, Abdülvehhâb b. Buht'tan o da Ebu'z-Zinad'dan o da A'rac'dan o da Ebû Hureyre'den (r.a.) bildirmiştir. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz ki Allah, şarabı ve şarap ücretini haram kılmıştır. Ölmüş hayvanı ve ölmüş hayvan ücretini haram kılmıştır. Domuzu ve domuz ücretini haram kılmıştır.”³¹

* Bu hadisi bize Muhammed b. İbrahim ed-Dımeşkî bildirdi ve dedi ki, bize bu hadisi Mübeşşir b. İsmail el-Halebî, Muan b. Rifaa'dan o da Abdülvehhâb b. Buht'tan o da Enes b. Malik'den (r.a.) bildirmiştir. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Sözümü işitip kavrayan sonra da başkasına ulaştıran kulun yüzünü Allah ak eylesin. Kendileri fakih olmadıkları halde

²² İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, 37: 307; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 2: 66.

²³ Lâ be'se bihi: Muhaddislerin güvenilirlik durumunu değerlendirmek için kullanılan bu ifade, dördüncü mertebededir. Bu ifade, râvinin tam anlamıyla zabt sahibi olmadığını göstermektedir. Emin Aşıkutlu, “Cerh ve Ta'dil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 398.

²⁴ İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, 37: 307.

²⁵ Salihu'l-hadis: Bu terim, adâlet yönünden kusursuz olduğu halde zabt itibariyle hatası sika râvilerden çok olan râvileri ifade eder. Sâlihu'l-hadis lafzıyla değerlendirilen râvinin hadisleri dinî konularda delil olarak kullanılmamakla birlikte terk de edilmez, diğer rivayetlerle karşılaştırılarak başka hadisleri desteklemek veya kendisi destek görmek üzere yazılır ve incelenir. Mehmet Efendioğlu, ‘Sâlih’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 32.

²⁶ Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18: 490.

²⁷ Sadûk: Sadûk kelimesi hadis terimi olarak; râvinin genellikle güvenilir, bazen de zayıf olduğunu ifade eder. Ahmet Yücel, “Sadûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 431.

²⁸ İbnHibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 147.

²⁹ Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, 2: 221.

³⁰ Fâsî, *el-Ikdu's-semîn*, 5: 141.

³¹ Ebû Davud, “Buyû”, 64 (3485).

fıkıh bilgisini taşıyan niceleri vardır. Fıkıh bilgisini kendilerinden daha bilgili olanlara taşıyan niceleri de vardır.”³²

* Bize bu hadisi Hasen b. Sevvar bildirdi ve dedi ki, bize bu hadisi Leys, Muâviye’den o da Ebû Osman’dan o da Cübeyr b. Nüfeyr’den ayrıca Rabia b. Yezid de Ebû İdris el-Havlani’den o da Abdülvehhâb b. Buht’tan o da Leys b. Süleym’den bildirdi. Bunların hepsi Ukbe b. Amir’den bildirmiştir. Ukbe b. Amir şöyle demiştir: “Kendi işimizi kendimiz görürdük. Nöbetleşe develerimizi güderdik. Bir keresinde deve gütme işi bana dek geldi. (Develeri güttükten sonra) akşamleyin geri getirdim. Kendisi ayakta halka bir şeyler anlatırken Rasûlullah’ın (s.a.v.) yanına vardım ve Onun şu sözlerine yetiştim: “Sizden herhangi biriniz abdest alır ve bu abdesti güzel bir şekilde yapar sonra kalkıp yüzü ve kalbiyle yönelerek iki rekât namaz kılsa cennet kendisine vacip olur, günahı bağışlanır.” diye buyuruyordu. Ben de: “Bu, ne kadar da güzel!” dedim. Önümde duran bir kimse: “Ey Ukbe, bundan önceki daha güzeldi” dedi. Bu sözü söyleyene baktım o da Ömer b. Hattâb imiş. Kendisine: “Ey Ebû Hafs! O neydi?” dedim. Sen gelmezden önce: “Sizden her kim, abdest alır ve abdestini yerli yerince güzel bir şekilde yapar, sonra da: “Eşhedü ellâ ilâhe illallâhu vahdehû lâ şerike leh ve enne Muhammeden abduhû ve rasûluhû” derse o kimseye cennetin sekiz kapısı açılır, bu sekiz kapıdan dilediğinden içeri girer.” diye buyurdu dedi.³³

4. SAHÂBE OLUP OLMADIĞI KONUSU

Abdülvehhâb Gazi hakkında, onun sahâbeden ve tâbiînden olduğu şeklinde bilgiler bulunmaktadır. Onun sahâbi olduğunu ifade eden ciddi ilmî bir kaynak bulunmamaktadır. Sadece Battal-nâme türünden menâkıb-nâmeler³⁴ ve Evliya Çelebi’nin Seyahatnâmesi³⁵ ondan sahâbi olarak bahsederken, tarih, terâcim ve tabakâta dair kaynak eserler onun tâbiînden olduğunu ifade etmektedirler.

³² Sünen-i İbni Mace, “Mukaddime”, 18 (236).

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28: 549.

³⁴ Âlim Yıldız, “Şemseddin Sivâsî’nin Abdülvehhâb Gâzi Menâkıbı” adlı makalesinde, Sivâsî’nin menâkıb-nâmesinden kesitler sunmaktadır. Bu menâkıb-nâmede de Abdülvehhâb Gazi’nin sahâbi olduğu ve Hz. Peygamber’in sancaktarlığını yaptığı bilgisi geçmektedir. Âlim Yıldız, “Şemseddin Sivâsî’nin Abdülvehhâb Gâzi Menâkıbı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 7.

³⁵ Seyahatnâme’sinde Sivas’tan bahseden Evliya Çelebi, Abdülvehhâb Gâzi’nin, sahâbeden Süheyb-i Rûmî olduğunu söylemektedir. Evliya Çelebi’ye göre; meddahların pîri Resûl-i Ekrem’i metheden Süheyb-i Rûmî’dir ve mezarı Sivas’tadır. Evliya Çelebi onun asıl adının Abdülvehhâb Gâzi olduğunu, daha Câhiliye devrinde Anternâme okuduğunu, Resûlullah’ın huzurunda Uhud, Mekke, Huneyn gazâlarını okudukça Peygamber’in hoşnut kalarak kendisine ihsanda bulunduğunu, kemerini de yine huzûr-ı nebevîde Hz. Ali’nin bağladığını söyler. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1: 255.

*Battal-nâme'de Abdülvehhâb Gazi, daha çok masalımsı bir şekilde anlatılmaktadır. Burada anlatıldığına göre Abdülvehhâb Gazi tarafından kendisine ulaştırılan Hz. Peygamber'in tükrüğü sayesinde Battal Gazi, bütün dilleri konuşur, keşiş kılığında manastırlara girip İncil'den vaazlar verir, rahiplerle tartışıp onları mağlup ederek İslâm'a dönmeye mecbur eder.*³⁶

Yine Battal-nâme'de, Abdülvehhâb Gazi'nin kendi ağzından, Hz. Peygamber'i gördüğü ve 300 yıl yaşadığı rivâyet edilmektedir.³⁷

Ayrıca Abdülvehhâb Gâzi'nin medfun olduğu iddia edilen Sivas'ın halk kesiminde onun sahâbi hatta Hz. Peygamber'in bayraktarı olduğuna dair yaygın bir kanaat bulunmakta³⁸ ve türbesindeki kabir taşında da şöyle yazmaktadır: "Hüvelbâki, Ashâb-ı Kiramdan Hâzâ Merkadül Mağfur merhûm Hazret-i Abdülvehhâb Gâzi (r.a.) Rûhuna Fatiha H. 113, M. 732."³⁹

Buna karşılık Halife b. Hayyât'ın, onu Mekke ehlinin ikinci tabakasında saydığını söyleyen İbn Asâkir, onu tâbiîn arasında saymaktadır.⁴⁰ Sibt İbnü'l-Cevzî ise onun *Mekke ehlinin üçüncü tabakasından olduğunu ifade etmektedir.*⁴¹

Ayrıca son vefat eden sahâbi, Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile b. Abdillâh el-Leysî'dir. Ömer b. Abdülazîz devrine kadar yaşayan Ebü't-Tufeyl

³⁶ "Abdülvehhâb eyitdi: İşbu dür Hazreti Resulullâh'ın mübarek ağzı yârı ki ben bu ana dek gizlemişem bana emanet vermişti ve bana vasiyet kıldı kim bir ulu cemiyet ola Seyyid-i Cağfere iriše. Seni ve benim bu emanetim ânâ viresin didi. Pes Abdülvehhâb dahi Seyyid-i Cağfer'e karşı yürüdü ve andan aç ağzını didi. Heman dem Seyyid-i Cağferi Gazi mübarek ağzını açdı. Ol mübarek yâr Abdülvahhab'un ağzından çıkub Seyyid-i Cağfer'in mübarek ağzına girdi, kaçan kim yutdı. Yetmiş iki dürlü dili ve on iki ulumu hâsıl kıldı. Müminler çün anı gördiler." Yağmur Say, *Türk İslâm Tarihinde ve Geleneğinde Seyyid Battal Gazi ve Battal-nâme*, Ed. Murat Küçük, Eskişehir Valiliği (Ankara: Sistem Ofset Matbaacılık, Ankara, 2009), 58.

³⁷ "...Kim benim Abdülvehhâb-ı Gazi Muhammed Mustafa yüzün gördüm ve önünde çok gazalar kıldım." Say, *Türk İslâm tarihinde ve geleneğinde Seyyid Battal Gazi ve Battal-nâme*, 63. "Ez necâni bu taraftan çün Kayser dahi irtesi cenk nakkarelerin iki tarafından döğüldü. Leşker dahi indiler. Savaş yerine geldiler. Müminlerden Abdülvehhâb Gazi meydana girdi ve çağırıp eyitdi: Benim Abdülvehhâb Gazi ey kâfirler, üç yüz yaş yaşadım ve Muhammed Mustafa yüzün gördüm ve her kim ölüm arzu iderse meydana gelsin, didi." Say, *Türk İslâm tarihinde ve geleneğinde Seyyid Battal Gazi ve Battal-nâme*, 198. Benzer menkıbeler için bkz: Meçhul Müellif, *Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gâzi* (Şirket-i Hayriyye-i Sahafiyye, 1298), 1: 3-5, 12.

³⁸ Sivas'ta düğünlerde kız ve erkek taraflarının bayraktarları karşılaştığı zaman kız tarafının bayraktarı şöyle der: "*Kitap üstünde yazı, Okurlar bazı bazı, Pîrimiz Abdülvehhâb Gazi, Verelim Muhammed'e salavât, Sallü alü Muhammed!*" Mehmet Hakan Alşan, *Horasan Erenleri, Melâmetîler, Ahiler, Bacılar, Gaziler, Abdallar* (İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2012), 458.

³⁹ Alşan, *Horasan Erenleri*, 459.

⁴⁰ İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 37: 306, 310.

⁴¹ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zaman*, 11: 22.

100/718-19 yılında Mekke'de vefat etti; böylece bütün ashâb arasında en son vefat eden sahâbi olarak tanındı.⁴² Bu tarih 107⁴³ ve 110⁴⁴olarak da zikredilmiştir. Hâlbuki Abdülvehhâb Gazi 113/732 senesinde vefat etmiştir.

Netice itibariyle aşağıda belirtilen sebeplerden dolayı Abdülvehhâb Gazi'nin sahâbi değil, tâbiünden olduğunu söylemek daha tutarlı olacaktır:

* Son sahâbi, 110/729 senesinde vefat etmiştir. Abdülvehhâb Gazi'nin vefat tarihi ise 113/732'dir.

* Sadece menâkıb tarzı eserler onun sahâbi olduğundan bahsederken, bütün tarih ve terâcim kitapları onu tâbiîn arasında zikretmektedir.

* Rivâyet ettiği hadislerin senetlerinden de anlaşılacağı üzere onun Hz. Peygamber'den doğrudan rivâyet ettiği bir hadis bulunmamaktadır.

* Sahâbi biyografisini anlatan hiçbir kitapta onun adı geçmemektedir.

SONUÇ

Abdülvehhâb Gazi, hayatı ve kişiliği hakkında kaynaklarda çok fazla doküman bulunmayan bir şahsiyettir. Battal Gazi ile birlikte gaza faaliyetlerine katılmasına ve önemli kahramanlıklar gösterip bu yolda şehit olmasına rağmen onunla aynı ölçüde adından bahsedilmemiştir.

Abdülvehhâb Gazi'nin -her ne kadar 113/732 yılında şehit olduğu belirtilse de- kaynaklarda doğum tarihi hakkında bir bilgi bulunmaması sebebiyle kaç yaşında vefat ettiğine dair bir bilgiye ulaşılamamaktadır.

Ayrıca kaynaklar incelendiği zaman onun asıl memleketi de net bir şekilde ifade edilmemektedir. Kimi kaynaklar onun Şamlı olduğunu ifade ederken kimi kaynaklar da Mekkeli olduğunu aktarmaktadır. Ancak bakıldığı zaman, Abdülvehhâb Gazi'nin Mekkeli olduğunu bildiren kaynaklar onun, Benî Mervân'ın mevlâsı (azatlısı) olduğu konusunda müttelik görünmektedir. Bu sebeple onun gerçekten Mekkeli ve Ümeyye oğullarına mensup olmadığı fikri ağırlık kazanmaktadır. Bu da Abdülvehhâb Gazi'nin aslen Şamlı olduğu ve daha sonra Mekke ve Medine'ye yerleştiği bilgisini pekiştirmektedir.

Kaynaklarda dikkat çeken bir diğer konu ise, Abdülvehhâb Gazi'nin, hayatının büyük kısmını ibadet ve takvaya ulaşma gayretiyle geçirdiği ve

⁴² Ali Osman Koçkuzu, "Ebu't-Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 346.

⁴³ Halife b. Hayyât, *Tabakât-ı Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 488.

⁴⁴ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak el-İsfahanî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 5: 2943.

gaza faaliyetlerine hayatının son dönemlerinde yaşı ilerlemiş olduğu haldeyken ağırlık verdiği hususudur.

Abdülvehhâb Gazi, hadis rivâyetiyle de meşgul olmuş ve çok olmasa da Hz. Peygamber'in bazı hadislerini rivâyet etmiştir. Ancak onun -genel olarak iyi bir râvi olarak değerlendirilmekle birlikte- vehim konusunda eleştirildiği de görülmektedir.

Abdülvehhâb Gazi ile ilgili tartışma konusu olan bir diğer husus ise, sahâbeden mi yoksa tâbiünden mi olduğu hususudur. Ancak dikkatli bir tetkik sonucunda onun tâbiünden olduğu gerçeği net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira yukarıda sunulan bilgiler, bu gerçeği ispatlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnavut-Âdil Mürşid v.dğr. Ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alşan, Mehmet Hakan. *Horasan Erenleri, Melâmetîler, Ahiler, Bacılar, Gaziler, Abdallar*. İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2012.
- Aşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 398. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Bilget, N. Burhan. "Sivas (Mimari)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 282-284. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- www.bolvadin.gov.tr/abdulvahhap-turbesi-uzun-tekke.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. El-Muğîre. *et-Tarihu'l-evsat*. Thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Halep-Kahire: Dâru'l-Va'y-Mektebetü Dâri't-Turâs, 1977.
- Demirel, Ömer. "Sivas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 278-282. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvud, Süleyman İbnü'l-Eş'as b. İshak b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Muhammed, et-Tayyib b. Abdullah b. Ahmed b. Ali. *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yâni'd-dehr*. Thk. Cum'a Mekrî-Halid Zevârî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sâlih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 32. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. (Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini). Haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y. 1: 255.
- Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân el-Farisî. *el-Ma'rifeve't-tarih*. 2. Baskı. Thk. Ekrem Ziya el-Umerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Fâsî, Takiyuddin Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Mekkî. *el-İkdu's-semîn fî tarihi'l-beledi'l-emîn*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî. *Tabakât-ı Halife b. Hayyât*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasan b. Hibetullah. *Tarihu Dımaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî tarihi'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-tarih*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Daru'-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu't-tehzîb*. Hindistan: Dâru'l-Maârif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmud el-Arnaût. tahrir: Abdulkadir el-Arnaût. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribu'l-ümem ve teâkibu'l-himem*. 2. Baskı. Thk. Ebu'l-Kasım İmamî. Tahran: Serûş, 2000.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed b. İshak, İbn Mende el-Abdî. *el-Mustahrac min kütübi'n-nâsli't-tezkira ve'l-mustatref min ahvâli'r-ricâl li'l-ma'rife*. Thk. Âmir Hasan Sabri et-Temimî. Bahreyn: Vizâratü'l-Adl ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- İsfahanî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak. *Ma'rifetü's-sahâbe*. Thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Ebu't-Tufeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 346. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Meçhul Müellif. *Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gâzi*. Şirket-i Hayriyye-i Sahafiyye, 1298.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Say, Yağmur. *Türk İslâm tarihinde ve geleneğinde Seyyid Battal Gazi ve Battal-nâme*. Ed. Murat Küçük, Eskişehir Valiliği. Ankara: Sistem Ofset Matbaacılık, 2009.
- Sehâvî, Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *et-Tuhfetü'l-latife fî tarihi'l-Medineti's-şerife*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Sıbt İbnü'l-Cevzi, Şemsüddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf. *Mir'âtü'z-zaman fî tevârihi'l-a'yân*. Thk. Muhammed Berekât vdğr. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'l-ümemve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.

- Uçar, Şahin. *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Yahya b. Maîn b. Avn b. Ziyâd, Ebû Zekeriyya. *Tarihu İbni Maîn*. Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- Yıldız, Âlim. "Şemseddin Sivâsi'nin Abdülvehhâb Gâzi Menâkıbı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 5-10.
- Yücel, Ahmet. "Sadûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 41. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mutefekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özüleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*'de atıf sistemi olarak "İSNAD Atıf Sistemi" kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili [tüm ayrıntılar](#) 'İSNAD Atıf Sistemi'ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir. İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mutefekkir.aksaray.edu.tr.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board,

the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.

- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts).
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2.5, left 2 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, main texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.

- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.

For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org