



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 6, Sayı: 2, Güz 2015

İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 6, Issue: 2, Autumn 2015



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Inönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 6, Sayı 2, Bahar 2015
(Volume 6, Issue 2, Autumn 2015)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner
Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan V./Dean S.

Editörler/Editors in-Chief
Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR

Editör Yardımcısı / Co-Editors
Dr. Serkan DEMİR

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Adnan GÜRSOY
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	Arş. Grv. Dr. Serkan DEMİR

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

Mizanpaj / Layout
Serkan DEMİR

Grafik-Tasarım/Graphics-Design
Fatih ÖZDEMİR

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası
2016

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016

Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-
Kampus - MALATYA
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97-0422 341 00 61
E-posta: ilahiyatdergi@inonu.edu.tr
ifd@inonu.edu.tr



GÜZ 2015 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK- Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE - Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Züfekar DURMUŞ- Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ- Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet NATOUF - İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Atik AYDIN - İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mehmet YOLCU- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR - İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZ -Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ferzende İDİZ- Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin POLAT - İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Nur YUSUF - İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Ahmad SAWAN-Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Husain ASWAD- Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Adnan GÜRSOY - İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN - İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Grv. Dr. Dr. Enes TOPGÜL- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Grv. Dr. Harun ABACI- Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Grv. Dr. Serkan DEMİR- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

Hadisler Bağlamında Kul Hakkı Açısından Trafik Olgusunun Analizi / Değerlendirilmesi	
Saffet SANCAKLI	9-35
تجري من تحتهم الأنهار İfadesinin Türkçeye Çeviri Sorunu	
Abdurrahman ATEŞ	37-52
İlk Dönem Tefsîr Kitapları ve Müellifleri (En-Nedîm'in <i>el-Fihrist</i>'indeki "Tesmiyetu'l-Kutub el-Musannefe fi Tefsiri'l-Kur'ân" Adını Taşıyan Listesi Bağlamında)	
Mehmet YOLCU	53-106
Arapça Dîbâceleri Bakımından Mevlânâ Mesnevîsi	
Atik AYDIN	107-121
التحقيقات المسروقة، ديوان النمر بن توبل العكلي نموذجًا	
خليل محمد أيوب	123-145
İslam Muhâkeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi (İbn Kayyim Örneği)	
Ömer Tozal	147-184
Uygarlığa Ait Sözcükler	
Temâm Hassân / Çev: Sabri Türkmen	185-194
Program Tanıtımı: "Modern Çağda Peygamberi Bulmak, Siyer Bize Ne Anlatıyor?"	
Fethullah Zengin	195-199
Kitap Tanıtımı: Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İlahî Adalet	
Adnan Gürsoy	201-205

CONTENTS

The Notion of Traffic in Terms of Hadiths in the Context of the Rightful Due Saffet SANCAKLI	9-35
The translation problem of the statement of “تجري من تحتهم الأنهار” in Turkish Abdurrahman ATEŞ	37-52
Prime Commentary Books and Their Composers -In the Context of Al-Nadeem’s <i>al-Fehrest</i>- Mehmet YOLCU	53-106
Mawlana's Mathnawi İn Terms Of Its Arabic Prefaces Atik AYDIN	107-121
The Stolen Investigation Of Diwan Alnmer Ben Tulap Az A Model Khalil Muhammed Ayoub	123-145
The Testimony As A Judgemental Process In The Islamic Law Regarding to Ibn Qayyim Ömer Tozal.....	147-184
The Terms of Civilization Temmâm Hassân / Translate: Sabri Türkmen.....	185-194
Project Presentation: “Modern Çağda Peygamberi Bulmak, Siyer Bize Ne Anlatıyor?” Fethullah Zengin.....	195-199
Book Review: Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İlahî Adalet Adnan Gürsoy	201-205

Editörden

2010 yılında yayın hayatına başlayan *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin* 2015 yılının ikinci sayısı ile karşınızdayız. İlmî yolculuğuna, her geçen gün güçlenerek ve olgunlaşarak devam eden dergimizin bu sayısında dokuz farklı çalışmayı sizlerle paylaşıyoruz.

Bu sayımızda ilk olarak Prof Dr. Saffet Sancaklı'nın "Hadisler Bağlamında Kul Hakkı Açısından Trafik Olgusunun Analizi /Değerlendirilmesi" isimli makalesine yer verildi. Sancaklı'nın bu makalesinde günümüzün bir realitesi olan trafik problemine, kul hakkı penceresinden bakılmakta ve kul hakkı ile ilgili bazı hadisler eksene alınarak trafik sorununa bazı çözüm önerileri sunulmaktadır.

Dergimizde ikinci sırada yer alan ve Doç. Dr. Abdurrahman Ateş'e ait olan "تجري من تحتهم الأنهار" İfadesinin Türkçeye Çeviri Sorunu" isimli makalesinde ise Türkçe meallerde karşılaşılan bir çeviri problemi üzerinde durulmakta, ifadenin "cennetin altından akan nehirler" şeklindeki tercümesi yerine "cennet ehlinin tasarrufunda akan nehirler" çevirisinin daha isabetli olacağı tezini öne sürmekte ve bu doğrultuda bazı argümanlar ortaya konulmaktadır

Doç. Dr. Mehmet Yolcu çalışmasında, Muhammed b. İshâk en-Nedîm (v.380/990)'in İlk Dönem İslâm Kültür Tarihi Atlası sayılabilecek "el-Fihrist" adlı eserinin "Tesmiyet el-Kutub el-Musannefe fî Tefsîr el-Kur'ân" başlığı altında kaydettiği 45 eseri ve müelliflerini incelemiştir. Araştırmacı öncelikle en-Nedîm'in bahsettiği kişiler ve eserleri hakkında derli toplu bilgi vererek bu âlimlerin ilmî şahsiyetlerini gün yüzüne çıkarmayı hedeflemiş, bunun yanında en-Nedîm'in bu müellifler ve eserleri listelerken hangi mantaliteden işe koyulduğunu, herhangi bir hizbin tesirinde kalıp kalmadığını tetkik etmiştir.

Doç. Dr. Atik Aydın ise "Arapça Dîbâceleri Bakımından Mevlânâ Mesnevîsi" adlı çalışmasında, Mevlânâ'nın Arapça dîbâcelerdeki (önsöz) bazı Mesnevî şârihlerinin ve âlimlerin, Mesnevî'yi Kur'an'a benzetme hatta onunla denk görme anlayışını savundukları ortaya koymakta ve bu anlayışı, klasik İslam akidesi ve düşüncesi ekseninde tartışmaktadır.

Bu sayımızda bulunan bir diğer önemli çalışma ise Yrd. Doç. Dr. Khalil Muhammed Ayoub tarafından kaleme alınan, et-Tahkikâtü'l-Mesrûka, Divânü'n-Nemr bin Tevleb el-Uklî Nemuzecen" isimli makedir. Yazar söz

konusu makalesinde günümüzde sıklıkla karşılaşılan intihal problemini Nemr b. Uklî divanı üzerine yapılan iki çalışma örneğinde incelemektedir.

Ömer Tozal “İslam Muhâkeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi (İbn Kayyim Örneği)” adlı çalışmasında İslam muhakeme hukukunun ana konularından ve ispat yöntemlerinden biri olan şahitlik konusunu İbn Kayyim özelinde ele almakta, kavramsal ve dil bilimsel bir analiz yapmaktadır.

Doç. Dr. Sabri Türkmen Modern Arap dili çalışmalarında çığır açan önemli dilbilimcilerden olan Prof. Dr. Temmâm Hassân (1918-2011)’ın “Uygarlığa Ait Sözcükler” adlı makalesini tercüme ederek alana katkı sağlamıştır.

Yrd. Doç. Dr. Fethullah zengin yazısında Prof. Dr. Mahfuz Söylemez’in girişimi ve koordinatörlüğünde, Malatya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. organizatörlüğünde, Süha Hamid Hotar sekreterliğinde başlatılan, “Modern Çağda Peygamberi Bulmak: Siyer Bize Ne Anlatıyor” projesini okuyucuların dikkatine sunmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Adnan Gürsoy, Hüsni Aydeniz’in, “Fahredden er-Râzî Düşüncesinde İlahî Adalet” adlı eserini tanıtmış ve okuyucuların dikkatine sunmuştur.

Dergimize makaleleriyle katkıda bulunan akademisyenlerimize, inceleme ve değerlendirmeleriyle bu çalışmaların olgunlaşmasına katkı sağlayan hakem hocalarımıza teşekkür ediyoruz. Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR

Hadisler Bağlamında Kul Hakkı Açısından Trafik Olgusunun Analizi /Değerlendirilmesi*

Saffet SANCAKLI**

Özet: İslam dini, genel olarak hakları beyan etmek için gönderilmiş bir dindir. Önce Allah'ın hakları söz konusu olduğunu, akabinde ise kul haklarının geldiğini söyleyebiliriz. Bu çalışmamızda öncelikle kul hakkı kavramının önemi, dinle olan ilişkisi, özelliklede hadislerde kul hakkının ne kadar ehemmiyet arz ettiği üzerinde durulmaktadır. Günümüzün bir realitesi olan trafik olgusunun hangi boyutlarda seyrettiği ve trafikteki kul haklarının neler olduğu da analiz edilmektedir. Bu konularda var olan hadisleri, trafikte yaşanmış olaylarla kıyas edilmek suretiyle ortaya konmaktadır. Kul hakkının hem bu dünyada, hem ahirette sorulacağı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla trafik kurallarına uymayı dini bir vecibe olduğu üzerinde durulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Trafik, Din, Kul Hakkı, Hadis.

The Notion of Traffic in Terms of Hadiths in the Context of the Rightful Due

Abstract :Islam is mainly a religion that aims to express rights. It, first, deals with the rights of Allah, then the rightful due of Allah's servants. This paper highlights the significance of the concept of the rightful due, the connection between the rightful due and religion, and the extent to which the rightful due of people figures importantly in hadiths. In this paper, it is also analyzed how much traffic as a reality of today is an issue and what is the rightful due of people in traffic. This paper provides a comparison of the hadiths regarding the problems raised in this paper with the occurred incidents stemming from traffic. It is also displayed that the rightful due will be subjected to the judgment both in this world and the afterlife. Hence, in this paper, the emphasis is that obeying the traffic rules is a religious responsibility.

Key words: Traffic, Religion, The Rightful Due, Hadiths

* Bu çalışma İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 07-09 Nisan 2016 tarihinde düzenlediği "Din ve Trafik" sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuş daha sonra makale formatında yeniden düzenlenmiştir.

** Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Bugün, insanlığın karşı karşıya olduğu terör, açlık, çevre kirliliği, yoksulluk, uyuşturucu, alkol, ahlaksızlık gibi küresel bazdaki problemlerin üstesinden gelinmesinde sadece maddi tedbirler ve polisiye uygulamalarla yetinilmeyip, dinden azami derecede faydalanılması bir zorunluluktur. Dini referanslardan bir netice alınmak isteniyorsa dini ilkelerin bir bütünlük içerisinde ele alınması ve uygulanması da şarttır. Dolayısıyla trafikte yaşanan problemlerin çözümünde de çok yönlü olarak dinin motivasyonundan, Hz. Peygamber'in uygulamalarından mutlaka istifade edilmesi şarttır. Aksi takdirde salt cezai müeyyide, polisiye ve zabita tedbirleriyle problemlerin köklü bir şekilde çözülmesi mümkün değildir. Aynı zamanda ahlak ve maneviyatla eğitilmemiş vicdanların topluma fazla bir fayda getirmeyeceği de bir gerçektir. Dolayısıyla ülkemizde yüksek düzeyde yaşanan trafik olgusunu hadisler bazında kul hakkı açısından inceleyerek ortaya çıkarmağa çalışacağız. Maalesef kulluk bilincimiz zayıflamış olduğu için hâliyle kul hakkı da neredeyse önemsenmez hale gelmiştir.

I-Günümüzde Trafik Realitesi

Bütün dünyada trafik realitesiyle karşı karşıya olmayan ve bu olguyu yaşamayan bir insan düşünülemez. Trafik kuralları can ve mal güvenliğini korumayı amaçlayan kurallardır. Trafik düzeni bir medeniyetin dışarıdan görünüşüdür/aynasıdır. Bir ülkede veya bölgede insanın ne kadar saygıya değer olduğunu trafiğin işleyişiyle ölçmek mümkündür. Bu açıdan aynaya baktığımızda ülkemiz açısından görüntü hiç de iç açıcı gözükmemektedir. Maalesef ülkemizin trafik kazalarında dünya üçüncüsü olduğu ve ölüm sebepleri arasında trafik kazalarının üçüncü sırada yer aldığı acı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Ülkemizde trafik kazalarının sebepleri arasında% 95'in üzerinde bir oranla sürücü hataları ilk sırada yer almaktadır. Aşırı hız yapma, yorgun, dalgın, uykusuz ve alkollü araç kullanımı, öfke ve sabırsızlık, kuralları ihmal ve benzeri hatalar belirleyici rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra yayaların dikkatsizliği, yetersiz yollar, bakımsız araçlar da kazalara sebep olan etkenler arasındadır.¹ Ortaya çıkan tabloda can kaybı, sakat kalanlar ve mal kaybı oldukça yüksek boyutlardadır. Bu da bireye, topluma ve devlete çok yönlü olarak acılar yaşatmakta ve büyük bir külfet getirmektedir. Bugün ülkemizde trafikten mağdur insanların sayısı hayli çoktur ve her gün yenileri bu acıya ortak olmaktadır. Bu bireysel-toplumsal bir sorun olduğu gibi, devletle de ilgili bir sorundur.

¹ Saffet Köse, Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik (Kur'an-Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 15, s. 14.

Bilindiği üzere ülkemizde her geçen gün otomobil sayısı çoğalmaktadır. Durum böyle olunca trafik her geçen gün kalabalıklaşmaktadır. Pek çok kimse- nin, ihtiyaç olmadığı halde tek bir kişi olarak otomobiliyle trafiğe çıkması da bu açıdan düşündürücüdür. Teknolojinin eziyet, zulüm ve çevreye rahatsızlık verecek şekilde kullanılması var oluş amacına aykırılık arz etmektedir. Kara, hava, deniz ve demiryolu taşıtlarının kullanımı buna uygun olmak zorundadır ki trafik kuralları bunu sağlamaktadır. Bu yönü itibariyle trafiği düzenleyen kurallar can ve mal güvenliğini korumayı amaçlayan ve uyulduğunda da büyük ölçüde bunu sağlayan tabii fitrî kurallardan oluşmaktadır. Bu kurallara uymayı zorunlu kılan biraz da bu özelliğidir.² Toplum olarak trafik kurallarına (aşırı hız, alkolü araç sürme, yanlış sollama, uykusuzluk vb.) uyulmadığından her yıl bir ilçe nüfusu kadar insan kaybedilmektedir. Kişi, bu kurallara hangi oranda uyar ve uymaya titizlik gösterirse, o derece hayatı kazalardan ve tehli- kelerden sâlim olur.

II-Kul Hakkı Kavramı

Batılın zıttı, doğru ve gerçek manasına gelen hak kavramının çoğulu hu- kuktur. Hakla ilgili en temel ayırım, Allah ve kul hakkı şeklindeki ayırımdır. Kul hakları, kulların yetki ve menfaatlerini ifadelendirirken Allah hakları daha çok kulların yükümlülüklerini ifade eder. Allah hakkı-kul hakkı ayırımı İslam hukukundaki en önemli taksimdir.³ Başta yaşam hakkı olmak üzere bir insan, doğumundan ölümüne kadar dünya ve içinde cereyan eden her şeyden gerek- tiği gibi istifade etme hakkına sahiptir. Bu haklar, Allah Teâlâ'nın yaratmış ol- duğu kullarına bir insan olması nedeniyle vermiş olduğu ilahi lütuf ve ihsanla- rıdır. Bu konuda kimsenin bir imtiyazı ve ayrıcalığı yoktur. Allah'ın emir ve yasaklarının hemen hemen dörtte üçü kul hakkı ile ilgili olduğu söylenebilir. Hukuku'l-ibâd olarak ifade edilen ve günümüzde "kul hakkı" olarak kullanılan bu tabir geniş bir kavramdır.⁴ Hak denildiği zaman ilk olarak korunması, göze- tilmesi gereken değerler akla gelmelidir. Kulun bedenine ve malına yapılan tecavüzler maddî hak, kalb ve ruhuna verilen zararlar ise mânevi hak olarak değerlendirilmektedir. En büyük kul hakkının insan canına kıymak olduğu

² Köse, agm., s. 16.

³ Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, s.289.

⁴ Allah hakkı ile kul hakkı karşılaştırılmasıyla ilgili bilgi için bk., Hasan Hacak, *İslâm Huku- kunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, s.57-62.

söylenbilir. Kul hakları çerçevesinde kamu hakkı, telif hakkı, medya hakkı, özel hayatın gizliliği hakkı, çevre hakkı, şerit ihlali gibi hakları sayabiliriz.

Kul hakkı kavramı, bir değer olarak adalet, sorumluluk, vefa, emek gibi pek çok evrensel değeri kapsamaktadır. Bilhassa adaletin temininde tüm maddî tedbirlerin yetersiz kaldığı durumlarda insan vicdanının devreye girmesinde etkili olduğu gibi, ahlâkî davranışın oluşumunda önemli bir etken olan “âhiret inancıyla” da⁵ yaptırım açısından önemli bir ilişkiye sahiptir. Zira din, en önemli yaptırımı Allah’a karşı olan sevgi ve saygı biçiminde ortaya koyarak kişinin vicdanında içselleştirmesini hedeflemekte ve inanan insanın iyiliğin Allah’ın emri kötülüğün Allah’ın yasağı olduğunu kabul ederek yani iyiliği “farz” kötülüğü ise “haram” kavramıyla birleştirerek vazife şuuruna ulaşmasını beklemekle birlikte bu süreçte âhiret inancının dinî ahlâkın en önemli müeyyidesi konumunda olduğunu da göz ardı etmez.⁶ Dolayısıyla ihlâlî durumunda eğer bu dünyada gereği yapılmazsa âhirette muhakkak hakkı ihlâl edilen kişinin lehine karşılığının görüleceği bir kavram olarak kul hakkı, yukarıda izah ettiğimiz dinî içeriğin de ortaya çıktığı üzere, kişinin âhiretteki geleceğini de başkalarının rızasına bağlı hale getireceğinden, inanan insan açısından yaptırım gücü hayli yüksek bir değer olarak da karşımıza çıkmaktadır.⁷ Ancak “bana kul hakkıyla gelmeyin” sözü, bir ayetmiş gibi Allah Teâlâ’ya isnat edilir.⁸ Hâlbuki Kur’an’da böyle bir ayet yoktur.

İslâm’ın muhafazasını esas aldığı beş temel değer vardır. İslâm dini, akıl, din, can, ırz ve malın korunmasına büyük ehemmiyet göstermiştir. Hatta kıyas ve diyetle birlikte hadler, İslâm’ın muhafazasını esas aldığı beş temel değer korunması ilkesinin önemli bir parçasını teşkil eder. Bütün bunların kul hakkıyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Kul hakkı denildiğinde aklımıza genellikle maddî haklar gelir. Yani birinin malına ya da parasına el koymak, borcunu ödememek, diyet hakkı, birinin maddî olarak kaybına sebep olmak gibi şeyler düşünülür. Oysa haklar maddî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Manevî kul hakları en çok ihlal edilen ve pek önemsenmeyen ve helalleşilmesi gereken haklardır. Trafik kurallarına uymamak kul hakkı ihlali midir? Bu çerçevede düşünüldüğünde trafik kurallarının tesbitinde hem sürücülerin, hem yayaların hakları/maslahatları da gözetilmelidir. Örneğin kırmızı ışığın süresi yerine göre

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, Ed. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, s. 280.

⁶ Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1991, s. 185 - 186.

⁷ Banu Güner, *Din Eğitiminde Bir Değer Olarak “Kul Hakkı” Kavramı*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 44, 2013/1, s.223.

⁸ Örnek olarak bk., Ahmet Kerem Sever, *Kul Hakkı*, Işık Yayınları, 7. bsk., İzmir, 2008, s. 11

60 sn., yerine göre 30 veya 15 sn.'ye olarak ayarlanabilir. Burada tüm kesimlerin hakları gözetilerek bu iş yapılmalıdır.

Kısaca diyebiliriz ki, klasik kaynaklarımızda “*Hukûkullah*” (Allah hakları) ve “*Hukûku'l-İbâd*” (insan hakları) olarak telakki edilen hususlar, aslında bugünkü dünyamızda “*haklar*” veya “*insan hakları*” şeklinde gündeme gelmekte ve önemi git gide artmaktadır. Haklar konusu dinin ve Hz. Peygamber'in alanı içerisinde yer almaktadır. Dini ve Hz. Peygamber'i bunun dışında düşünmek dini bilmemek ve anlamamak demektir. Pek çok problemin, hakların ihlalden kaynaklandığı da bir gerçektir. Dolayısıyla haklara saygı ve hakların korunması dinî bir gerekliliktir.

III-Hadisler Bağlamında Kul Hakkı Olgusu

Hz. Peygamber'in, hayatı boyunca öncelendiği konular arasında kul hakkı konusundaki hassasiyeti dikkatimizi çekmektedir. O, üzerinde hiç kimsenin hakkının kalmasını istememiştir. Bu anlayış ve uygulamasıyla bütün insanlığa örnek olacak asil davranışlar sergilemiştir. Dolayısıyla zulmetmemeye dikkat etmenin, başkasına zarar vermemenin, halkın malını haksız yere telef etmekten ve gasp etmekten kaçınmanın gerekli olduğunu belirten birçok hadis, bu alana dair temel prensipler de ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, borçlu olarak ölen kişinin cenaze namazını kılmamıştır.⁹ Aynı zamanda ganimet malından alan yani kamu malını gasbeden kişinin cenaze namazını da kılmamıştır.¹⁰ Şehitlik gibi üstün bir mertebeye ölen bir kişinin dahi affedilmeyen tek günahı varsa, kul hakkı olarak vurgulanmıştır. Kaçmayarak, yalnız Allah'tan sevap bekleyip sabrederek, düşmana karşı durduğu halde öldürülürsen, borçlarından başka bütün günahlarına kefarete olur. Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in kul hakkına ne kadar önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Kul hakkının ne kadar önemli olduğunu ve ahirete bırakılmaması gerektiği konusunda şu hadis belirleyici bir perspektif getirmektedir: “*Kimin üzerinde din kardeşinin ırzı, namusu veya malıyla ilgili bir zulüm varsa altın ve gümüşün bulunmayacağı kıyamet günü gelmeden önce o kimseyle helalleşsin. Yoksa kendisinin sâlih amelleri varsa, yaptığı zulüm miktarınca sevaplarından alınır, (hak sahibine verilir.) Şâyet iyilikleri yoksa, kendisine zulüm yaptığı kardeşinin günahlarından alınarak onun üzerine yükletilir.*”¹¹ Başka bir hadiste Peygamberimiz, “*Müflis kimdir, biliyor musunuz?*” diye sordu. Ashâb: - Bizim aramızda müflis, parası va malı olmayan

⁹ Müslim, Ferâiz, 14; Tirmizi, Cenâiz, 69; Nesai, Cenâiz, 67.

¹⁰ Ebu Dâvud, Cihâd, 133; İbn Mâce, Cihâd, 34.

¹¹ Buhârî, Mezâlim 10, Rikâk 48

kimsedir, dediler. Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem: “Şüphesiz ki ümmetimin müflisi, kıyamet günü namaz, oruç ve zekât sevabıyla gelip, fakat şuna sövüp, buna zina isnâd ve iftirası yapıp, şunun malını yiyip, bunun kanını döküp, şunu dövüp, bu sebeple iyiliklerinin sevabı şuna buna verilen ve üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları biterse, hak sahiplerinin günahları kendisine yükletilip sonra da cehenneme atılan kimsedir” buyurdular.¹² Yukarıda geçtiği üzere kul hakları, maddî ya da manevî olabilir. Hadisten anlaşılıyor ki, kişinin ibadet ve taatleri, üzerinde bulunan kul haklarını affettirmez. Kul hakları, ibâdet ve taatin ve her çeşit iyiliğin sevabını ortadan kaldıracaktır. Gerçek müflis, ibadet ve taati olduğu halde, üzerinde bulunan haklar sebebiyle, bu amellerin sevabı hak sahiplerine verilince, kıyamet gününde cehenneme girmeyi hak edenlerdir.¹³ Zulüm, insan hayatının her alanı ve safhasıyla ilgili olabilir. Namus, şeref, haysiyet ve hürriyet gibi yüce duygular, hayatın temelini teşkil eder. Bunlara tecâvüz, zulmün en büyüklerinden sayılır. Diğer taraftan mal, can, yaşama hakkı, kazanç elde etme, teşebbüs hürriyeti ve benzeri hususlar maddî hayatın temel unsurları olup, bunlara yönelik haksızlıklar, zulmün daha yaygın olanı ve bilineni kabul edilir. Kişi, kendilerine zulmettikleri kimselerle önce helâlleşmeli, sonra da tövbeye yönelmelidir. Bu helâlleşme, şayet üzerlerinde maddî haklar varsa onu ödeme, dünyada üzerlerine terettüp eden cezayı çekme, hak sahipleriyle helalleşme ve neticede Allah’a tövbe etmekle mümkündür. Kıyamet günü, günahkâr birinin sevapları varsa, yaptığı zulüm veya işlediği günah sebebiyle, onun sevapları hak sahiplerine verilir. Şayet bu alınan sevapları, haksızlıklarını karşılamazsa, o takdirde hak sahiplerinin günahlarından alınıp onun üzerine yükletilir; böylece kimsenin kimsede hakkı kalmaz. Bu, ilâhî adâletin gereğidir.¹⁴

Kul hakkına terettüp eden şeyin, az veya çok olması fark etmemektedir. Peygamberimiz bu durumu şöyle anlatır: “Yemin ederek bir müslümanın hakkını alan kimseye, Allah cehennemi vâcîp kılar, cenneti de haram eder.” Bir adam dedi ki: - Ya Rasûlallah! Şayet o küçük ve değersiz bir şey ise? Bunun üzerine Peygamberimiz: “Misvak ağacından bir dal bile olsa böyledir” buyurdu.¹⁵ Trafikte, ticari hayatta yalan yere yemin edilerek bir hakkının gasbı çokça rastlanmaktadır. Davalı ve davacının, olaya tanıklık eden şahitin dürüstlüğü son derece riayet etmesi gerekir. Nitekim hukuk sistemini aldatmak yoluyla kul hakkını ihlâl etmek hadislerde ciddî bir günah olarak vurgulanmaktadır: “Ben sadece bir beşerim.

¹² Müslim, Birr 59. Ayrıca bk. Tirmizî, Kıyâmet 2

¹³ Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., *Riyâzü’s-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yay., İstanbul, 2006, II, 169.

¹⁴ Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., II, 150-151

¹⁵ Müslim, İmân 218. Ayrıca bk. Nesâî, Kudât 30; İbni Mâce, Ahkâm 8

*Sizler bana yargılanmak üzere geliyorsunuz. Belki sizin biriniz, delilini getirmekte diğerinizden daha becerikli ve daha üstün anlatımlı olabilir. Ben de dinlediğime göre o kimsenin lehinde hüküm veririm. Kimin lehine kardeşinin hakkını alıp hüküm vermişsem, ona cehennemden bir parça ayırmış olurum.*¹⁶ Peygamberimiz, kendisine vahiy nazil olmayan konularda zâhire göre ve şeriatın öngördüğü kâidelere riâyet ederek hüküm verir. Bu hüküm, zâhirî kâidelere uygun ve âdil bir hükümdür. Kişi veya şahitler yalan söylemiş, yalan yere yemin etmişlerse, hüküm veren hükmünde hata etmiştir denilemez. Haksız yollardan biriyle başkasının hakkını gasbeden âhirette cehennemi hak eder.

Yukarıdaki hadiste geçen yemin, yalan yere edilen yemindir. Yalan yemin ile veya helâl olmayan herhangi bir yolla, bir Müslümanın hakkını almak, zulümdür. Yalan yere yemin eden kimse, bu hareketinin helâl olduğuna inanarak böyle davranırsa, dinden çıkar, kâfir olur. Bu takdirde ebediyen cehennemde kalır. Yemini helâl görmez, fakat bile bile yalan yere yemin ederse, o takdirde de bu yalancılığının ve zulmünün cezasını cehennemde çeker. Ancak, ebediyen cehennemde kalmaz. Allah Teâlâ'nın, böyle bir kimseye cehennemi vâcip, cenneti haram kılmasının sebepleri bunlardır. Bir Müslümanın alınan hakkını sadece maddî haklardan biri olarak düşünmek doğru olmaz. Hadiste "Müslümanın hakkı" diye özellikle belirtilmesi, gayr-ı Müslim'in hakkının helâl sayıldığı gibi bir düşünceyi akla getirebilir. Oysa gayr-i müslimin hakkı da aynı şekilde haramdır. Müslümanın hakkını almanın hükmü ne ise, gayr-i Müslim'in hakkını almanın hükmü de aynıdır. Bu hakkın az veya çok, küçük veya büyük olması da haksızlığın hükmünde bir değişiklik meydana getirmez.¹⁷

Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona zulüm ve haksızlık yapmaz, yardımını kesmez ve onu hakir görmez. Her Müslümanın kanı, malı ve ırzı, başka Müslümana haramdır.¹⁸ Hadis şârihi İbn Battâl (ö. 449/1057), mazluma yardım etmenin her Müslümanın üzerine farz-ı kifâye olduğunu, devlet başkanına ise bunun farz-ı ayn olduğunu söyler. Müslüman, güven veren ve kendisine güven duyulan kimsedir. Şahsî menfaati veya nefsânî istek ve arzuları için din kardeşini feda etmesi, onun aleyhine olacak davranışlar içine girmesi câiz değildir. Çünkü "Müslüman, elinden ve dilinden diğer Müslümanların zarar görmediği

¹⁶ Buhârî, Şehâdât 27, Hıyel 10, Ahkâm 20; Müslim, Akdiye 4. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Akdiye 7, Edeb 87; Tirmizî, Ahkâm, 11,18; Nesâî, Kudât 12,33; İbn Mâce, Ahkâm 5. Nitekim Allah Teala şöyle buyurmuştur. "Kim bir hata işler veya bir günah kazanır da sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa, şüphesiz iftira etmiş, apaçık bir günah yüklenmiş olur." Nisâ 4/112.

¹⁷ Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., II, 159

¹⁸ Müslim, Birr 32. Ayrıca bk. Buhârî, Edeb 57; Ebû Dâvûd, Edeb 47; Tirmizî, Birr 24; İbni Mâce, Duâ 5

kimsedir"¹⁹, "Kendi nefsi için arzu ettiği bir şeyi, din kardeşi için de arzu etmeyen kimse gerçek mü'min olamaz"²⁰, "Din kardeşin, zalim de mazlum da olsa ona yardım et."²¹ hadisleri bu noktalara dikkat çekmektedir. Zulmün ve haksızlığın her çeşidi dinimizde yasak ve haram kılınmıştır. Zâlimin zulmüne engel olmak, hem de mazluma yardımcı olmak yani her iki kesimle ilgilenmek hadiste vurgulanmaktadır. Trafik kurallarına uyulması da kul haklarıyla yakından ilişkili bir konu olup, aynı şekilde kul hakkının her yerde geçerli olduğunun bilincinde olan bir kişi, trafikte meydana gelen bir kazada suçlu olduğu halde karşı tarafı haksız yere suçlamayacak ve böylece aralarındaki olay hakkaniyete göre çözümlenecektir.

Kural ihlali sonucu yaşanacak maddi ve manevi zararların kul hakkıyla doğrudan ilgili olduğu bir gerçektir. Trafik kuralları hiçbir şekilde küçümsenmemelidir. Çünkü bu kurallar çok acı tecrübelerin sonucunda konmuştur. Dolayısıyla her ihlal kul hakkına girer. Konuyla ilgili bir örnek verecek olursak; kuralları uygulayan bir kişi, kendi şeridinde giderken karşıdan dikkatsiz olarak gelen bir sürücü gelip ona çarpar ve neticede can ve mal kaybı yanında yaralanma meydana gelir. Bu kazayı irdelediğimizde burada en büyük kul hakkının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Eğer burada kul hakkı söz konusu değilse hiçbir yerde söz konusu olamaz. "Kıyâmet gününde hak sahiplerine bütün haklarını ödeyeceksiniz. Hatta boynuzsuz koyun (kendisine vuran) boynuzlu koyundan (kisas yoluyla) hakkını alacaktır."²² hadisi esasında şu ayetin de açılımı, tefsiri olmaktadır: "Zerre miktarı hayır ve iyilik yapan onun mükâfatını, zerre miktarı şer ve kötülük yapan da onun cezasını görür"²³ Mutlak adâlet, Allah Teâlâ'nın adâleti olup, hesap gününde tecelli edecektir. İman edenler için, âhiret inancı bütün dünyevi müeyyidelerin önünde ve üstündedir. Her çeşit zulmün âhiretteki cezası da şiddetlidir. İnsanların haklarına tecavüzün her çeşidi zulümden sayılır. "Kim bir karış miktarı bir yere haksız olarak zulümle sahip olursa, o yerin yedi katı boynuna geçirilir."²⁴ Müslümanın, Müslüman kardeşine zulmetmemesi bir temenni değil bir emirdir. Her haksızlık bir çeşit zulümdür. "Rasûlullah (s.a.s.) bir gün; 'Vallahi iman etmiş olamaz, Vallahi iman etmiş olamaz, Vallahi iman etmiş olamaz' buyurdular. Bir sahâbi, 'Kim iman etmiş olamaz, ey Allah'ın Resûlü?' diye sorunca, Rasûlullah

¹⁹ Buhârî, İmân 4, 5.

²⁰ Buhârî, İmân 7.

²¹ Buhârî, Mezâlim 4; İkrâh 6. Ayrıca bk. Tirmizî, Fiten 68

²² Müslim, Birr 60. Ayrıca bk. Tirmizî, Kıyâmet 2

²³ Zilzâl, 99/7-9.

²⁴ Buhârî, Mezâlim 13, Bed'ül-halk 2; Müslim, Müsâkât 139-142. Ayrıca bk. Tirmizî, Diyât 21

(s.a.s): *'Komşusunun, kötülüğünden emin olmadığı kimse' diye cevap verdiler.*"²⁵ Dolayısıyla hadis, komşular arasındaki kul hakları ihlallerine dikkat çekmektedir.

IV-Dinin Trafikle Olan İlişkisi

Din, insanlara gönderilmiş kurallar bütünüdür. Bu dünyada her şey insanlar için yaratılmıştır. Din, kitap ve peygamber hepsi, insanlar için gönderilmiştir. Yeryüzünde insan olmasa dinin, kitabın, peygamberin gönderilme gerekçesi ve işlevi de kalmazdı. Dolayısıyla her şey insan için olduğuna göre, bu saydıklarımız amaç değil, araçtır, amaç insan ve insanın mutlu ve huzurlu olmasıdır. Çünkü evrendeki her şey; tabiat âlemi, hayvanlar âlemi insan için yaratılmış ve insanın hizmetine/kullanımına sunulmuştur. Dolayısıyla dinin ilişkili olmadığı bir alan söz konusu değildir. Kimi yerde doğrudan, kimi yerde dolaylı olarak bir ilişki söz konusudur. Trafik konusu da işte bunlardan birisidir. Normal trafikte uyulması gerekenler, tedbir mahiyette olanlar, kaza esnasında takılacak tavır ve davranışlar, kazadan sonra da yapılması gereken hususlar hep çerçevede düşünülmesi gerekli olan hususlardır. Örneğin olaylara karşı tedbir mahiyetinde şu hadisi analiz edebiliriz. Medine'de bir ev, geceleyin ev halkı ile birlikte yanmıştı. Durum Peygamber efendimize haber verilince: – *"Ateş size düşmandır. Uyuyacağımız zaman onu söndürünüz"* buyurdular.²⁶ Hadiste geçen *"ateş düşmandır"* ifadesinden düşman sizin canınıza, malınıza nasıl zarar veriyorsa, ateş de canınıza ve malınıza zarar verir, dolayısıyla bu konuda tedbir alınması söz konusu ediliyor. Trafik konusunda da canımıza ve malımıza zarar gelmemesi için gereken tedbirlerin alınması öncelikle söz konusu edilmelidir. Örneğin trafikte emniyet kemerinin bir tedbir olarak takılması pek çok canı kurtarabilmektedir. Öncelikle şunu belirtelim ki, İslam Dini, insanın ahlaklı, hakka ve adalete riayet eden, erdemli, dürüst, yardımsever, hoşgörülü kısaca iyi bir insan olmasını istemektedir. Erdemli insanlardan oluşan bir toplumda kuşkusuz erdemli davranışlar olacaktır. Dolayısıyla bu tür özelliklere sahip bir insan, trafiğin her alanında yapıcı ve olumlu davranışlar sergileyecektir. Böyle bir kişi, hem öncesinde, hem kaza esnasında, hem de kaza sonrasındaki durumlara karşı olgun hareketler sergileyecektir. Şu vereceğimiz hadisler, bu olgun insanın inşa edilmesini öngörmektedir: *"İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olanıdır."*²⁷ *"Hoşgörülü davran ki sana da hoşgörü ile davranılsın."*²⁸ *"Müslüman kar-*

²⁵ Buhârî, Edeb 29.

²⁶ Buhârî, İsti'zan 49; Müslim, Eşribe 101. Ayrıca bk. İbn Mâce, Edeb, 46

²⁷ İbn Hacer el-Askâlani, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Beyrut, trs., I, 264.

²⁸ Ahmet b. Hanbel, Müsned, I, 248.

deşini hor görmesi kişiye kötülük olarak yeter.”²⁹ “Yumuşak huydan yoksun olan, iyilikten de yoksun olur.”³⁰ “Merhamet etmeyene merhamet edilmez.”³¹ “Her iyilik sadakadır.”³² “Müslümanın birbirlerine küfretmesi fasıklık, öldürmesi ise küfürdür.”³³ “Sizin hayırlınız iyiliği umulan ve kendisinden kötülük gelmeyeceğinden emin olunanızdır. Kötünüz ise; kendisinden iyilik ümit edilmeyen ve kötülüğünün dokunmayacağından emin olunamayanızdır.”³⁴ Bir sahabi, Hz. Peygamber’in, yedi şeyi emrettiği, yedi şeyi de yasakladığını ifade etmiştir. Bunlar arasında şunlar yer almaktadır: Hastayı ziyaret etmek, cenazeye katılmak, yeminini bozmayıp yemin üzere devam etmek, zulme uğrayana yardım etmek.³⁵ Buradaki hadislerin her birinin muhtevassından trafikle ilgili pek çok ilke çıkarmak mümkündür. Başka bir hadiste de Peygamber Efendimiz, “Kul, kardeşinin yardımında bulunduğu sürece, Allah da kuluna yardım eder” buyururlar.³⁶ Bir kazada yaralıların yardımına koşmak açısından bu hadisi değerlendirebiliriz. Gazzâlî (ö.505/1111) Müslümanların birbirlerinin kardeşleri olması ilkesinden hareketle kardeş olmanın hakkını malda, nefiste, dilde ve kalpte olarak tasnif etmekte, affetmeyi, kardeşi için dua etmeyi, kardeşine karşı ihlaslı davranmayı, vefakâr olmayı, kolaylık göstermeyi ve ona zorluk çıkarmamayı ve zora düşürmemeyi kardeş olma hakkının gerekleri arasında sıralamaktadır.³⁷ Dolayısıyla trafik alanları, burada uyulması gereken kurallar, sürücüler arasındaki anlaşmazlıkların çözümü gibi konular dinden vâreste değildir. Kul hakkı kavramı düşünüldüğünde ve gündeme geldiğinde insanlar arasındaki pek çok ihtilaf çok kolay bir şekilde çözümlenecektir.

Hz. Peygamber, bir hadisinde doğan her gün için sadaka verilmesi gereğinden söz eder. Sahabe, kendilerinin bu kadar mal varlıklarının bulunmadığını hatırlatınca O, sadakanın birçok çeşidinin bulunduğunu şöyle ifade eder: “Âmâya rehberlik etmen, sağır ve dilsizle anlayacakları bir şekilde anlatman, ihtiyacı olanın ihtiyacını gidermesi için ona rehberlik etmen, derman arayan dertliye yardım için koşuşturman, koluna girip güçsüze yardım etmen, konuşmakta güçlük çekenin

²⁹ Müslim, Birr, 32, 23.

³⁰ Müslim, Birr, 23.

³¹ Buhârî, Edeb, 18; Müslim, Fedâil, 65.

³² Buhârî, Edeb 33; Müslim, Zekât 53. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Edeb 60; Tirmizî, Birr 45

³³ Buhari, İmân, 36, Edeb, 44, Fiten, 8; Müslim, İmân, 116. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “İlâhlarına küfretmeyin, cahillikle onlar da sizin Rabbinize küfredeler.” Enâm, 6/108.

³⁴ Buhârî, Edeb, 29; Müslim, İmân, 73.

³⁵ Buhârî, Cenâiz 2, Mezâlim 5, Nikâh 71, Eşribe 28; Müslim, Libâs 3. Ayrıca bk. Tirmizî, Edeb 45; Nesâî, Cenâiz 53

³⁶ Müslim, Zikr 37-38)

³⁷ İmâm-ı Gazzâlî, *İhyâu Ulûm’i-din*, çev. Ali Arslan, c. IV, İstanbul 1981, s. 318.

meramını ifade edivermen, bütün bunlar sadaka çeşitlerindedir."³⁸ Buradaki hadiste işlenen hususların hemen hepsi yayalarla ilgili olup insanlara yardımcı olunması istenmektedir. İşte bu anlayışı ve terbiyeyi almış olan bir minibüs şoförünün trafik ışıklarında bekleyen engelli bir vatandaşı, aracından inerek yolun karşısına geçirdiği mobese kameralarında görüntülenmiş olup, esnaf Odası, minibüs şoförünü bularak çeyrek altınla ödüllendirmiştir. Buna benzer haberler medyada yer almaktadır. Ancak bu tür hareketlerden o kadar uzak kalınmış ki, bunlar yapılıncaya kadar haber olabilmektedir. Halbuki bu tür davranışlar sıradan hareketler olmalıdır. Karşıdan karşıya geçmek isteyenlere yol vermek, başkasını kendisine tercih etmek yani diğer insanlara öncelik tanımak (isar), trafikte sıkışmış birisine yolu açivermek bir Müslümana en çok yakışan davranış biçimi olmalıdır.

İnsanlardaki dinî değerlerin ne denli etkili olduğunu ve bunun toplum düzenindeki tesirini 1998 yılbaşının ramazan ayına denk gelmesi sebebiyle bir önceki seneye göre olaylarda aşırı bir düşüş meydana gelmesinde görmek mümkündür. İstanbul'la ilgili verilen rakamlar mukayeseli olarak şöyledir.³⁹

İstanbul'daki olaylar	yılbaşı (1997)	yılbaşı (1998, ramazan)
Trafik kazası	545	29
Kazada yaralanma	222	25
Alkollü araç kullanma	379	91
Alkol koması	795	9
Alkollü kavga	642	27
Kavgada yaralanma	483	19

Rakamlardaki düşüş şaşırtıcı oranlardadır. Ramazan ayının insanlar üzerindeki olumlu etkisi, kendini göstermektedir. Sadece bu oranlar İstanbulla sınırlı olmadığı, diğer illerde de benzer olduğu, hatta bazı illerde daha fazla düşüşlerin olacağı tahmin edilebilir.

İnsanlara zarar vermemenin de sadaka olduğu bir hadiste belirtilir.⁴⁰ Hadis, insanlara ve topluma zarar vermemeyi, hiçbir iyilik yapamayanlar için başlı başına bir iyilik olarak önümüze koymaktadır. İnsan, iyilik yapamıyorsa, en azından kötülük yapmamalıdır. Bu da neticede kendisi için bir iyiliktir. Kötülük yapmamayı bile bir iyilik olarak değerlendiren dinimiz, hayır ve iyilik idealine

³⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 168-169, 154.

³⁹ Erdinç Ahatlı, "Uyuşturucu ve Bağımlılık Yapan Maddeler Konusuna İslamın Bakışı", Diyanet İlmî Dergi, c.37, sayı:3, Ank., 2001, s. 125. İstanbul Emniyet Müdürlüğü'nün olaylarla ilgili vermiş olduğu bilgi için bk. Yeni Şafak 6 Ocak 1998, sh. 7.

⁴⁰ Buhârî, Itk 2, Zekât 30, Edeb 33; Müslim, İmân 136, Zekât 55.

ne kadar önem verdiğini ortaya koymaktadır. Bütün bunlar gösteriyor ki, Müslüman toplumu iyiler ve iyilikler toplumdur. Ondan da önce zararsızlar toplumdur. Artık hem iyilik yapmayıp hem de kötülük işlemekten geri durmayanlar düşünsünler.⁴¹

“Ümmetimin iyi-kötü bütün amelleri bana gösterildi. İyi işlerinin içinde, gelip geçenlere eziyet veren şeylerin yollardan kaldırılmasını da buldum. Kötü amelleri arasında da mescidde temizlenmeden bırakılmış balgamı gördüm.”⁴² Ümmetin bütün amelleri konusunda Hz. Peygamber’in bilgilendirilmesi onun bir özelliğidir. Peygamber Efendimiz, burada belki birçok insanın iyilik ve kötülük olduğu hakkında herhangi bir fikre sahip bulunmadığı iki konuyu dikkatle sunmaktadır. Gelip geçenleri rahatsız eden, yani yaya ve vasıta trafiğini şu veya bu şekilde sıkıştıran, engelleyen sebeplerin yollardan uzaklaştırılmasını, iyilik ve hayır olarak öğütlemektedir. Yollardaki çer-çöp, taş-toprak, tükürük-balgam gibi tabii; afiş, reklam, yazı, resim, yaya kaldırımına park edilmiş otomobil gibi sun’î rahatsızlık âmillerinin tümünün yollardan temizlenmesi tam bir iyiliktir. Yürürken ayağın ucuyla yol ortasından kenara atılacak bir taş bile, bir iyilik olarak değerlendirilmektedir. Yeter ki iyilik düşünce ve bilincine sahip olunsun.⁴³ Yolların caddelerin temiz tutulması, kirletilmemesi de fevkalade önemlidir. Yol kenarlarının yeşillendirilmesi ve ağaçlandırılması da o derece önemlidir. Bütün bunlara hadisler doğrudan temas etmektedir. “Müslüman bir kişi bir ağaç diker de ondan insan, hayvan veya kuş yerse, bu yenen şey kıyamet gününe kadar o Müslüman için sadaka olur.”⁴⁴ Ağaç dikmeye ve yeşile bunca teşvikten sonra, unutmamalıyız ki çevre temizliği ve korumacılığı dünyayı imar etmek değil, insanları hakka, hakikate, yaratılmışlara şefkate ve hizmete çağırarak ve alıştırmaktır. Yani başlı başına bir tebliğ görevidir. “Yaş kesen, baş keser” diyen atalarımız için bir başka yönünü ne güzel ifade etmişlerdir.⁴⁵

Şüphe yok ki, trafik kuralları insanların canlarını ve mallarını korumak maksadıyla, ferdin ve toplumun maslahatı için konduğu için bu kurallar riayet edilmesi gerekenlerdendir. Bunun için trafik kurallarını vatandaşlara uygulamak gerekir.⁴⁶ Bu gerekliliğin kaynağı ise şer’î naslardır. Zikredilen ayet ve

⁴¹ Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., I, 446.

⁴² Müslim, Mesâcid 57. Ayrıca bk. İbn Mâce, Edeb 7

⁴³ Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., I, 449-450.

⁴⁴ Müslim, Müsâkât 10

⁴⁵ Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., I, 479.

⁴⁶ Zuhayfî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1984, VI, 700-703.

hadis bu naslardandır. Bu kurallara aykırı davranmanın suç olduğu, bu kurallara muhalefet etmenin, kazanın meydana gelişinin ve tehlikesinin çeşidine göre belirlenmiş cezayı gerektirdiği ve takdirin hâkime ait olduğu aşağıda zikredilecektir.⁴⁷

Trafik kurallarına uymak hem bir vatandaş olarak hem de bir Müslüman olarak uymak bir gerekliliktir. İbn Useymin'e trafik işaretleri hakkında sorulan bir soruya o, şöyle cevap vermiştir: "Trafik işaretlerine uymamak caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûlüne ve içinizden ülü'l-emre itaat edin.'*⁴⁸ Bu işaretleri yetkili kişiler koymuştur. Bazı işaretler insana "dur" der, bazı işaretler de insana "geç" der. Bu işaretler söz konumundadır. Sanki bu işaretle veliyyü'l-emr sana "geç" veya "dur" der. Veliyyü'l-emre itaat etmek ise vaciptir. İster boş yolda olsun, ister başkasının ihtiyacı için yolu açmak durumunda olsun (trafik işaretlerine uyma konusunda) fark yoktur."⁴⁹ Trafik kuralları hakkında konulmuş hükümlere uymanın vacip mesabesinde olması, hem dînî hem de aklî bir sonuçtur. Toplum güvenini ve maslahatını karşılamak için konan bu kurallara itaat etmek gerekli olmasaydı bu kuralların konması bir saçmalık ve vakit kaybı olurdu.⁵⁰

V-Trafikte Kul Hakkı İhlalleri

Müslüman olmayan bir devlet tarafından konmuş olsa dahi İslam dininin temel ilkelerine ters düşmeyen trafik kuralları, Müslümanlar için bağlayıcıdır. Çünkü bu kurallar insanın maslahatı için konmuştur. İnsanın can ve malını koruyan bir kuralın Kur'ân'da geçmesi gerekmez. Trafikteki her kuralsızlık ya canda ya da malda zarara neden olduğuna göre, 'din kökenli değildir' gerekçeyle trafikteki kuralsızlık için iki sonuçtan birini onaylamak durumunda kalırız. Ya İslam, insanın canını ve malını önemsememektedir, ya da İslam insanları bazı yerlerde başıboş bırakmıştır. Bu iki varsayım da doğru olamaz. İslâm, insanı ve insanın malını korumayı temel beş ilkesinden biri görmüştür. Trafik kuralları insan için ve insanın lehine konmuş kurallar ise, trafikteki kural ihlallerinin dindeki adı kul hakkıdır.⁵¹ Hz. Peygamber'in kısa söz ile derin anlamlar ihtiva eden ifadelerinden olan "*zarar yoktur, zarara karşılık zarar vermek de yoktur*"

⁴⁷ Atalay, agtez, s. 36.

⁴⁸ Nisa 4/59.

⁴⁹ İbn Useymin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih et-Temîmî , *Fetâvâ ve tevcihat fi'l-icâze ve'r-rahâlât*, by. trs ., s. 80.

⁵⁰ Atalay, agtez, s. 35

⁵¹ Nureddin Yıldız Hoca ile Kul Hakkı üzerine <http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d298s006m1> erişim 3.2.2016

hadisi, her türlü zararı yasaklanmaktadır.⁵² Bu kural hayatın her alanında geçerli olacak bir kuraldır. *"Mazlumun bedduâsından sakınınız Çünkü onun duasıyla Allah arasında perde yoktur"*⁵³

Sosyal hayatta insanlar arasındaki ilişkilerde adaletin, dengenin gözetilmeyişi bütün münasebetleri bozduğu gibi eşya ile ilişkilerde de dengenin, standardın göz ardı edilmesi yıkım ve çöküşü beraberinde getirir. Buna göre bir ülkenin yolları kullanılan malzemeden teknik donanımına, inşa biçimine varıncaya kadar standartlarına uygun inşa edilmeli, kendi tabii-fitri kuralı neyi gerektiriyorsa o yerine getirilmelidir. Mesela antlaşmaya aykırı olarak malzemeyi eksik kullanmak dünyada o işin fesadını, ahirette de azabını gerektirir. Oysa Mutaffifin suresinde insanların peşine düşmedikleri çok basit hak ihlallerinin bile kayda geçtiği, hesap gününde bunlar için büyük bir mahkemenin kurulacağı ve haksızlıkların hesabının sorulacağı açık bir şekilde anlatılmaktadır. Mezkûr ayeti yol inşaatına uyguladığımızda antlaşma hükümlerine aykırı hareket etme, hileyi kamufle etme, standardı düşürme ihlal edilmiş bir kul hakkı olarak sahibi eylemde bulunan adına kayda geçmektedir ki hesabı mutlaka sorulacaktır.⁵⁴

Kul hakkı olarak günümüzde yaygın olarak ortaya çıkan şu örneklerden bahsedebiliriz: Şoförün, kendi otomobilinin frenlerinin bozuk olduğunu bildiği halde otomobili kullanması. Arabasının sinyal lambalarının çalışıp çalışmadığını kontrol etmeden yola çıkan ve lambalardan birinin bozuk olması sebebiyle kaza yapması. Karayollarında özellikle alkol, uyuşturucu ve keyif verici madde kullanarak kazaların meydana gelmesi. Otomobil kullanırken uyuyarak önündeki araca çarpması. Şehirlerarası yollarda yeterince dinlenmeden saatlerce araç kullanan sürücülerin trafik kazalarına sebep olmada önde geldiği yapılan istatistik veriler arasındadır. Aşırı hız, hatalı sollama, trafik işaretlerini önemsememek, araçların teknik bakımını yapmamak vb." nedenlerle gerçekleştiği göz önüne alınırsa, kazalara sebebiyet vermede sürücü unsurunun çok büyük bir önemi olduğu görülmektedir. Hızını yol ve trafik koşullarına göre ayarlamamak, hızla tali yoldan ana yola çıkmak, kavşağa hızlı girip, sağdaki araca öncelikle geçiş hakkı vermemek, hızla giderken virajda sollamak, hava ve yol koşullarına aldırış etmeden yolda seyretmek, tehlikeyi gördüğü halde hızını azaltmadan aynı hızda seyretmek, aşırı hızla kontrolsüz geçiş yapmak, viraja hızlı

⁵² İbn Mâce, Ahkâm, 17; Malik, el-Muvatta', Akdiye, 3 1; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, V, 327.

⁵³ Buhârî, Zekât 41, 63, Meğâzî 60, Tevhîd 1; Müslim, İmân 29, 31. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Zekât 5; Tirmizî, Zekât 6; Nesâî, Zekât 46; İbn Mâce, Zekât 1

⁵⁴ Köse, agm., s. 18-19.

girip kazaya sebep olmak, kırmızı ışıkta geçme durumu. Bütün bu trafik kurallarının ihlalinde hem kendisinin, yakınlarının, hem de başkalarının canları ve malları için tehlike arz etmektedir. Bunun da kul hakkı ve zarar verme açısından haram mesabesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Sürücülerin, yolcuların, yayaların, yol kenarlarında yer alan mekan sahiplerinin kendileri dışındakilere karşı sorumlulukları vardır. Bu mesuliyetlerin yerine getirilmemesi dini literatürdeki karşılığıyla kul hakkının ihlali anlamına gelir. Mesela kırmızı ışığı dikkate almayıp seyre devam etmek kendilerine yeşil ışık yanmış olanların hakkını ihlaldir. Ticaret erbabının kaldırımları işgal etmesi yayaların hakkını ihlaldir. Yayaların araçlara ayrılmış yoldan gitmesi sürücülerin hakkının ihlaldir. Hakkı ihlal edilip de bundan zarar görenler bu dünyada cezasız kalsalar bile kıyamet gününde hesaplaşacaklardır.⁵⁵ Kul hakkını göz önünde bulundurarak ve trafik kurallarına riayet ederek insanların huzurlu bir yolculuk yapmasını sağlamak, sorumluluk bilincine sahip olan her vicdan sahibi insanın görevidir. Maddi hasarlı kazalarda yaklaşık 1 milyar lira tutarında hasar oluşuyor. Bu rakamları tüm dünyaya teşmil ettiğimizde ortaya tüyler ürpertici bir tablo çıkıyor. Madem ki, trafik kurallarını ihlal etmenin bu dünyadaki maliyeti böylesine ağırdır, bunun Allah katındaki maliyetinin de çok yüksek olduğunu unutmamak gerekir.⁵⁶

Yukarıdaki hususlardan hareketle insanlar arası ilişkilerde günümüz açısından kul hakkı bağlamında dikkat edilmesi gereken yeni durumlara da temas etmek gerekir: Meselâ yüksek sesle müzik dinlemek ve yüksek sesle konuşmak kul hakkı kavramının içeriğinde mevcut olan maslahatı, rahatsızlık vermek suretiyle zedelemektedir. Trafik kurallarını ihlâl etmek hem kendi hayatını hem de başkalarının hayatını tehlikeye atmak anlamına gelir ve kul hakkını içerir. Bunlar gibi günlük hayat içerisinde kimi zaman önemsemeden yaptığımız pek çok davranış esasında kul hakkını ihlâl kapsamına girmektedir. Kısacası "modern" zamanın şartları içerisinde insanlar arası ilişkilerin kazandığı çeşitlilik göz önüne alınarak kul hakkı gibi değerler daha geniş örneklerle din eğitiminde ele alınmalı ve hayata geçirilmelidir.⁵⁷

Kişinin, uyulması gereken bir kuralı ihlal ederek karşı tarafa zarar vermesi durumunda kul hakkının ortaya çıktığı bir gerçektir. Trafikte karşımızdaki kişinin zarar vermeyi bırakalım, korkmasına dahi sebep oluyorsak o kişinin

⁵⁵ Köse, agm., s. 17.

⁵⁶ Eyyubi Işıksal, Modern Çağda Kul Hakkı İhlalleri, <http://www.gonuldergisi.com/modern-cagda-kul-hakki-ihlalleri-eyyubi-isiksal.html>, erişim: 3.2.2016.

⁵⁷ Gürer, agm., s. 229.

hakkına girmiş oluyoruz. Gereksiz yere onu kornayla rahatsız ettiğimizde de bunun dinen sorumluluğu olan bir hak olduğunu unutmamalıyız. Böylece trafik kurallarına riayet etmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Mal ve cana zarar gelmesi fiili hukuku oluşturmaktadır. Ancak zarar hangi aşamada olursa olsun bunun insan ve kul hakkı ihlali olduğunu bilmek gerekiyor. Dinen bundan sorumlu olduğumuzu idrak etmeliyiz. Farkında olunmadan yapılan hatalarda da eğer mümkünse helallik alınması gerekmektedir. Allah huzurunda verilecek hesabın kaçışı olmadığına göre bilinmelidir ki, her ne kadar kanundan kurtulsak da Allah bütün bunları görüyor, melekler fiillerimizi yazıyor ve ahirette bunların bizden hesabı sorulacaktır. Boş yolda dahi olsa kırmızı ışıktaki geçme meği kendimize bir kural olarak alıştırmalıyız. Kırmızı ışıktaki geçmeye çalışır ve gelen bir arabanın şiddetli bir fren yapmasına sebep olursak yine kul hakkına gireriz. Çünkü aniden frene yüklenince araç daha fazla benzin harcar ve bu da kul hakkının doğmasına sebebiyet verir.⁵⁸ Bir başkasının aracına hasar verdikten sonra hiçbir şey olmamış gibi gaza basıp kaçan pek çok kişinin varlığından hepimizin haberi vardır.

VI- Trafik ve Kul Hakkıyla İlgili Örnek Bir Çalışma

Trafik ve kul hakkı konusunda günümüzde örnek davranış sergileyenler de vardır. Örneğin Aydın'ın İncirliova İlçesi'nde, sürücü kurslarında "Trafik ve Kul Hakkı" konusunda ders verildiği ifade edilmektedir. Haber şöyledir: Bu konuda bastırılan kitapçık, sürücü adaylarına ve trafik uygulamalarında sürücülere verilmek üzere trafik polislerine dağıtıldı. İncirliova'da Kaymakamlığın öncülüğünde İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, Müftülük ve ilçede faaliyet gösteren 3 sürücü kursu tarafından 'Trafik ve Kul Hakkı' konulu bir kitapçık bastırıldı. Kitapçıkta yer alan 'Bir insan öldürmek ne kadar günah?', 'Bizim kusurumuzun bir veya birden fazla insanın ölümüne sebep olması ne kadar günah', 'Ölen kişi veya kişilerin ailesi, çocukları ve sevdiklerinin acıları ve haklarını nasıl telafi edeceğiz', 'Bir hayvan öldürmek ne kadar günah?' konu başlıklarındaki bilgiler kurslarda sürücü adaylarına ders olarak da okutulmaya başlandı. Uygulamayla ilgili bilgi veren İncirliova Kaymakamı Adem Ünal, "Günümüzde birçok trafik kazası yaşanmaktadır. Biz de bu kazaların önüne geçmek için ilçe protokolündeki arkadaşlarla 'Trafik ve Kul Hakkı' adlı kitapçığı çıkardık. Trafikte yaşananların çoğu zaman sürücüler arasında kul hakkına neden oluyor. Dinimize göre de birçok günah affedilebiliyor ama kul hakkı asla affedilmiyor. Kul hakkı insanlar arasında özel ilişki olduğu için insanlar arasında helalleşmedikten

⁵⁸ Reşat Öngören, http://www.zaman.com.tr/tamazan-2015_trafikte-kul-hakkina-girmemeye-dikkat_2117461.html, erişim: 3.2.2016

sonra günah olarak üzerimizde kalmaktadır. Birçok kişinin trafikteki rahatını ve huzurunu bozarak ve onlara maddi manevi zarar vererek bu insanlarla yeniden karşılaşarak helalleşmek mümkün olmadığına göre biz de bu kitapçıkla sürücülere hatırlatma yapmak için bu kitapçığı çıkardık. İnsan ve hayvanları çarparak öldürmek dinimizde zaten günah sayılmaktadır. Yaptığımız çalışmalar neticesinde bunun önüne geçmek için bu kitapçığı çıkardık.⁵⁹ Örnek olan bu ve buna benzer çalışmaların yurt çapında yaygınlaştırılması gerekmektedir. Bu konuda bir bilinç oluşturmak gerekir.

VII-Hadisler ve Trafik Olgusu

Hadis kaynaklarını incelediğimizde insan ve toplumun ihtiyacı olan hayatın tüm alanlarıyla ilgili hadislerin var olduğunu müşahede etmekteyiz. Örneğin hadis kitaplarının Kitâbu't-Tıbb, Kitâbu'l-Merda, Kitâbu'l-Libas, Kitâbu'l-Eşribe, Kitâbu'l-Etime, Kitâbu'l-Edeb, Kitâbu'l-Kadâyâ gibi üst başlıklarda yer alan pek çok konuyla ilgili hadisler mevcuttur. Dolayısıyla trafikle ilgili doğrudan veya dolaylı olarak pek çok hadis bulmak mümkündür. Örneğin, Hz. Peygamber, o derece nazik bir insandı ki hayvana binerken dahi hanımlarına yardımcı olurdu.⁶⁰ Hz. Peygamber, hanımlarıyla birlikte bir seyahate çıkmış, hanımları deve üzerindeyken, güzel sesiyle şiirler okuyan ve Hz. Peygamber'in eşlerini taşıyan develerin hızlanmasına, dolayısıyla da hanımların tedirgin olmasına sebep olan Enceşe isimli köleye şöyle seslenmişti: *"Ya Enceşe, aman kristalleri kırma! Dikkatli taşı!"*⁶¹ Hz. Peygamber, bu hadiste kadınların narin ve kırılabilir yapılarına, çabucak incinebileceklerine işaretle onların rahatsız olmaması için dikkatli olunması için uyarıda bulunmuştur. O, bu uyarısında kadınları kristale benzetererek onlara karşı ne denli nazik olduğunu göstermiştir. Yine bir seferinde beraberce devenin ayağı kayar, ikisi birlikte düşerler, yardım için koşan Ebû Talha'ya Hz. Peygamber *"Kadına bakın, onunla ilgilenin."* diyerek kendinden çok hanımını düşünmüştür.⁶² Bu da bize bir kaza esnasında zor durumda olan kişilere yardım etmeyi öngörmektedir.

Toplumsal hayat, insanların sürekli olarak haklar ve vazifelerle karşı karşıya geldiği dinamik bir ilişkiler ağının hâkim olduğu süreci ifade eder. Bu ilişkilerin en yoğun ve somut biçimde yaşandığı ortak alanlar vardır. Bunlardan birisi de yoldur. Umumî yolların menfaatinde bütün toplum müşterektir. Dola-

⁵⁹ Haber için bk., <http://www.haberler.com/surucu-adaylarina-trafikte-kul-hakki-dersi-7307670-haberi/> erişim: 3.2.2016

⁶⁰ Buhârî, Megâzî, 38.

⁶¹ Buhârî, Edeb, 111; Müslim, Fedâil, 73.

⁶² İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, trs., VIII, 124.

yısıyla yolların kullanımında herkes, hak sahibi olduğu kadar, belli kurallarla da bağlıdır. Böyle bir ortamda sürücülerin, yolcuların, yayaların, yol kenarlarında yer alan mekân sahiplerinin kendileri dışındakilere karşı sorumlulukları vardır. Bu mes'uliyetlerin yerine getirilmemesi dînî literatürdeki karşılığıyla kul hakkının ihlali anlamına gelir. Mesela kırmızı ışığı dikkate almayıp seyre devam etmek kendilerine yeşil ışık yanmış olanların hakkını ihlaldir. Ticaret erbabının kaldırımları işgal etmesi yayaların hakkının ihlalidir. Yayaların araçlara ayrılmış yoldan gitmesi sürücülerin hakkının ihlalidir.⁶³

Peygamberimiz, yolların, caddelerin ve sokakların tüm insanların geçiş yaptığı ve herkesin kullandığı yerler olduğunu şöyle ifade eder: *"Yol ve sokaklara oturmaktan sakınınız"* buyurdu. Sahâbîler: -Ya Rasûlallah! Bizim yol ve sokaklara oturmaktan vazgeçmemiz mümkün değil, çünkü lüzumlu işlerimizi orada konuşuyoruz, dediler. Rasûlullah *sallallahu aleyhi ve sellem*: -*"Vazgeçemiyorsanız ve mutlaka oturmak zorunda kalıyorsanız, o halde yolun hakkını veriniz"* buyurdular. Bunun üzerine: -Yolun hakkı nedir ki, ya Rasûlallah? diye sordular. Peygamberimiz: -*"Gözü haramlardan korumak, gelip geçene eziyet vermemek, verilen selâma mukabelede bulunmak, iyiliği tavsiye edip kötülükten sakındırma vazifesini yerine getirmek"* buyurdular.⁶⁴ Eziyeti kaldırmaya gelince: İbn Hacer, bundan kastın, *"yolu geçenlere daralttığı için, o yolda oturmamakla geçenlerden eziyeti gidermek"*, olduğunu belirtiyor.⁶⁵ Yollar umuma ait yerlerdir. Bir veya birkaç kişinin oraları işgal etmesi ve gelip geçenin hukukuna mani olması kabul edilemez. Bundan dolayı Peygamberimiz sahâbîlere, dolayısıyla Müslümanlara yolun hukukunu açıklama gereğini duydu. Birinci derecede yolların kenarlarının işgal edilmemesini istiyor. Bunu yapmamız mümkün olmadığı belirtilince kerhen şartlı olarak müsaade etmek durumunda kalıyor. *"Gelip geçene eziyet etmek"* sözüyle kastedilen, onlara yol vermemek, yolu daraltmak, geçenlerin gıybetini yapmak, onları tahkir etmek gibi olumsuz davranışlardır. Bunlar da hepimizin bildiği gibi, dinimizin yasakladığı şeylerdir. Yollar üzerinde oturmaktan sakınmak gerekir. Çünkü yollar umûma ait yerler olup fertler tarafından işgal edilmesi doğru değildir. Yollarda oturmak zorunda olanlar, yolların hukukuna riayet etmekle görevlidir.⁶⁶ Hadiste yol ve yaya hakkında bahsedilmesi dikkat çekicidir.

⁶³ Köse, agm., s. 17.

⁶⁴ Buhârî, Mezâlim 22, İsti'zân 2; Müslim, Libâs 114. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Edeb 12

⁶⁵ İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1301, XI, 11.

⁶⁶ Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., II, 90

Şu hadislerin de yayaların hakları ve trafikle ilgili olduğu müşahede edilmektedir: “İnsanın her bir eklemi için her Allah’ın günü bir sadaka vermek gerekir: İki kişinin arasını bulman, (haklarında adaletle hükmetmen) bir sadakadır. Bir kimseye bineğine binerken yardımcı olman veya yükünü hayvanına yüklemesine yardım etmen bir sadakadır. Güzel bir söz söylemek sadakadır. Namaza giderken attığın her adıma bir sadaka sevabı vardır. Gelip geçenleri rahatsız eden bir şeyi yoldan alıp atman bir sadakadır.”⁶⁷ “İmân yetmiş yahut altmış küsur şubedir. Bunların en üstünü Lâilâhe İllâllah (Allah’tan başka ilah yoktur) sözüdür. En alt derecesi ise yoldan eziyet veren şeyleri gidermektir.”⁶⁸ Yolda yürüyen insanlara veya vasıtalara zarar veren, onları sıkıntıya sokan her şey, meselâ bir taş, bir odun parçası, trafiğin aksamasına sebep olacak hatalı bir davranış, yaya kaldırımına park edilen bir otomobil insanlara sıkıntı veren şeylerden bir kısmıdır. Yaya kaldırımından başka bir park yeri bulamadığı hâlde, insanlara sıkıntı vermemek düşüncesiyle otomobilini daha uzak yere götürüp parkeden kimse, bu iyi niyetinin karşılığını Cenâb-ı Hak’tan mutlaka alacaktır⁶⁹

Hadiste geçen eziyet ifadesinin iman kavramı ile ilişkilendirilmesi dikkate değerdir. Buradaki eziyet kavramı da umumilik ifade eder ve insanlara rahatsızlık veren her türlü haksız uygulama ve eylemleri kapsar. Yolun inşasından kullanımına ve teknik donanımlarına varıncaya kadar eziyet veren bütün her şey buna dahildir. Örneklendirmek gerekirse yol yapımı açısından: Yol inşaatında uygun malzeme kullanmamak, yolun planını standartlara uygun yapmamak, yol üzerine yağ ve mıcır gibi kaygan madde dökmek, yol güvenliğini temin eden çizgi, kedi gözü, oto korkuluk gibi işaret ve araçları koymamak, yağışlı havalarda su birikintisi oluşturacak çukurlar ya da eğimleri bırakmak; sürücüler açısından: Araçların periyodik bakım ve kontrollerini ihmal etmek, iklim şartlarına göre gerekli alet edevatı bulundurmamak, kapasitenin üzerinde yük ve yolcu almak, yolu daraltacak şekilde park etmek, nizami park edenin önünü kapatmak, çıkışını engellemek, süratli ya da çok yavaş araç kullanmak, yağışlı havalarda kontrolsüz gidip insanların üstünü başını kirletmek, yüksek sesli müzik çalmak, egzozu gürültü çıkaracak şekilde dizayn etmek, yola çöp atmak (özellikle de otobüs muavinlerinin belli yerleri çöplük haline getirmeleri), yayaları dikkate almamak; yolcular açısından: Şoförü meşgul etmek, yüksek sesle konuşmak, emniyet kemeri takmamak; yayalar açısından: Kaldırımdan gitmemek, yaya geçitlerini kullanmadan rastgele yerlerden karşıdan karşıya

⁶⁷ Buhârî, Sulh 11, Cihâd 72, 128; Müslim, Zekât 56. Ayrıca bk. Müslim, Müsâfirîn 84, Ebû Dâvûd, Tatavvu 12, Edeb 160

⁶⁸ Müslim, İmân, 58; Ebu Davud, Sünnet, 14 .

⁶⁹ Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., II, 245

geçmek; halk açısından: İnsanlara sataşmak, yolları kirletmek, ticaret erbabının kaldırımları işgal etmesi gibi eylemler sayılabilir. Bunların her birisi eziyettir ve dolayısıyla hak ihlalidir.⁷⁰

“Sizden biriniz namaz kılariken uyku hali bastırırsa, kendisinden bu hal gidinceye kadar yatsın. Çünkü uykulu vaziyette namaz kılan kimse, belki de bilmeyerek, istiğfar edip Allah’tan bağışlanma dileyeyeğim derken kendine söver, beddua eder.”⁷¹ hadisi, uykulu araç kullananlar için de bir uyarı mahiyetindedir. Uyku, vücuttaki bazı faaliyetlerin durması halidir. Uykulu iken, düşünme, konuşma, hareket etme gibi faaliyetler durur; şuurlu hali kaybolur. Uyku hali, bir atasözümüzün çok güzel ifade ettiği gibi, küçük ölümdür. Ölüden, dirinin yapması gereken şeyleri beklemek söz konusu olamaz. Uykulama halindeki insan, ne söylediğinin farkında olmaz. Uykulu vaziyetteki konuşmalar da sayıklama kabul edilir. İşte bu sebeple Peygamber Efendimiz, uykulu halde namaz kılmayı, dua etmeyi uygun bulmamış, bilakis uyku hali geçecek kadar uyuduktan sonra ibadete devam edilmesini öğütlemiştir.⁷² Bu hadisi baz alarak peygamberimizin uykulu halde iken araba sürülmesinin hiçbir şekilde uygun olmayacağı bir gerçektir.

Hz. Peygamber, Arafat’tan dönerken özellikle yavaş gitmiş, devamlı olarak devesinin yularını çekerek onu frenlemiş, insanlara da hep yavaş ve sakin yürümelerini emretmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Ey İnsanlar! Sakin yürüyün (sekinet), ağır başlı hareket edin (vakar)! Develeri koşturmak, hızlı gitmek iyilik değildir.*”⁷³ Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de benzer bir ifade şöyle geçmektedir: “*Yeryüzünde kibir ve azametle yürüme! Çünkü sen asla yeri yaramazsın ve boyca da dağlara erişemezsin.*”⁷⁴ Hz. Enes’den (r.a) rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “*Teenni ile davranmak Allah’tan, acele etmek şeytandandır.*”⁷⁵

Kısaca yukarıdaki hadisler bağlamında şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber’in yoldan eziyet veren şeyin kaldırılmasını⁷⁶, yol üstlerine atılan çöpü kaldırmayı teşvik ederek sadaka sayması⁷⁷, yolların ve dinlenme mekânlarının

⁷⁰ Köse, agm., s. 21.

⁷¹ Buhârî, Vudû 53; Müslim, Müsâfirîn 222. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Tatavvu’ 18; Tirmizî, Mevâkît 146; Nesâî, Tahâret 116; İbn Mâce, İkâme 184

⁷² Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., I, 508.

⁷³ Buhârî, Hacc, 94; Müslim, Hacc, 268; Nesâî, Menâsik, 203, 204, 215, 219.

⁷⁴ İsrâ’ 17/ 37.

⁷⁵ Tirmizî, Birr, 66.

⁷⁶ Buhârî, Mezâlim, 24, Cihâd, 128; Ebu Dâvud, Edeb, 160.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 154.

kirletilmesinin lanete vesile bir davranış olduğunu ilan etmesi,⁷⁸ yol üstlerinin trafiği engelleyecek meşguliyetlerden arındırılması talebi⁷⁹, yoldaki pisliği eziyet olarak isimlendirmesi⁸⁰, yoldan eziyet veren bir diken kaldırırdan Allah'ın razı olarak onun günahlarını bağışladığını bildirmesi⁸¹, yine sahabeden birisine en faydalı amelin yoldan eziyeti kaldırmak olduğunu ifade buyurması⁸², trafik kültürü, anlayış ve alışkanlığını oluşturacak kadar yekûn tutmaktadır.

VIII-Kazalara Sebep Olacak Olan Yolun Ortasındaki Cami ve Ağaçların Kaldırılması

Daha önce yapılmış bir câmi, gelişen şartlar neticesinde eğer yol ortasında kalmışsa ve trafik akışını engelliyorsa veya caddenin ortasında keskin virajın içinde olduğu için görüş mesafesini neredeyse sıfıra düşürüyorsa, bunun sonucu olarak birçok trafik kazasının meydana gelmesine sebep oluyorsa bu tür camilerin başka yerde daha güzel bir eser olarak yeniden yapılması şartıyla yıkılmasında dinen bir sakınca yoktur. Çünkü her şeyin, insan için olduğunu unutmamak gerekir. Ayrıca yol kenarında bulunan ağaçların veya ağaç dallarının trafik ışıklarını, trafik tabela ve levhaların ışıklarını kapatması sonucu bu durumun birçok trafik kazasının meydana gelmesine yol açıyorsa bu tür ağaçları budamak veya tamamen kesmekte bir sakınca yoktur. Hz. Peygamber, *“Allah katında insanın saygınlığı, vallahi Kâbe-i muazzamanın saygınlığından daha yücedir.”*⁸³ şeklinde buyurarak insanın değerini ve saygınlığını dile getirir.

Trafiğe engel teşkil eden şeylerin ortadan kaldırılmasına cevaz veren şu hadisler dikkat çekicidir. *“Müslümanları rahatsız eden yol üstündeki bir ağacı kesen bir kişiyi cennet nimetleri içinde yüzer gördüm.”*⁸⁴ *“Adamın biri, yol üzerinde bir ağaç dalı gördü ve ‘Allah’a yemin ederim ki, bunu Müslümanları rahatsız etmemesi için buradan kaldıracam’ dedi (kaldırdı ve) bu yüzden cennete konuldu.”*⁸⁵ *“Bir adam yolda yürürken yol üzerinde bir diken dalı buldu ve onu yoldan uzaklaştırdı. Bu sebeple Allah ondan hoşnut oldu ve onu bağışladı.”*⁸⁶ Bu hadisler, yolların temizliği ve gelen geçeni rahatsız etmeyecek

⁷⁸ Ebu Dâvud, Tahâret, 14; İbn Mace, Taharet, 21.

⁷⁹ Buhari, Mezalim, 22; İsti'zân, 2; Ebu Dâvud, Cihâd, 57; Muvatta, İsti'zân, 38.

⁸⁰ Ebu Dâvud, Tahâret, 137.

⁸¹ Müslim, Birr, 127-130.

⁸² Müslim, Birr, 131.

⁸³ İbn Mâce, Fiten, 2.

⁸⁴ Müslim, Birr 129.

⁸⁵ Müslim, Birr 128.

⁸⁶ Buhârî, Ezân 32, Mezâlim 28; Müslim, Birr 127, İmâre 164.

şekilde olması topluma yönelik bir hizmet ve iyiliktir. Bugünkü ifadesiyle söylersek, bir “kamu hizmeti” dir. Bu sebeple onun sonucu, Allah Teâlâ’nın hoşnutluğu ve cennet olmaktadır. Müslümanlara zarar veren her şeyi ortadan kaldırmak ve onlara fayda verecek işleri yapmak, büyük hayır ve mutlu neticelere götürücü iyiliklerdir.⁸⁷

IX-En Büyük Kul Hakkı Cana Kıymaktır

İslam dini, insanı yüceltmiş, saygıya layık görmüş ve onu her türlü saldırıya karşı korumuştur. Bu korunmuşluk kişinin maddi ve manevi bütün varlığını içine almaktadır. Bu meyanda kişi, mal, can, beden ve namus dokunulmazlığına sahiptir. Kişi, en başta insan olduğu için ve insanlık özelliği gereği, varlığını ve bütünlüğünü sürdürebilmesi için korunur. Bu varlık ve bütünlüğün sürdürülebilmesi amacıyla şahsiyet denilen bütünü oluşturan kişisel değerlere yapılan saldırılar hukuk düzenince yasaklanmış ve bunların korunması zarurât-i diniyye’den sayılmıştır.⁸⁸ Kul hakkı kapsamında ihlâl edilmesi yasak olan hakların başında hayat hakkı gelmektedir. Bu hakkın gözetilmesi bütün insanlığın gözetilmesi ile denk tutulmuştur: “*Kim bir cana kıymamış, ya da yeryüzünde bozgunculuk yapmamış olan bir canı öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de onu yaşatırsa, bütün insanları yaşatmış gibi olur.*”⁸⁹ Buna göre haksız yere bir cana kıymak kabul edilemeyeceği gibi, Müslümanların birbirleriyle ilişkilerinde bu hususa dikkat etmeleri önemle vurgulanmış, böyle bir suçun kasten veya hata ile işlenmesi halinde ise ihlâl edilen hakkın tazminatı, ciddi bedellerle, hem dünya hem de âhiret hayatına yönelik olarak belirlenmiştir.⁹⁰ Günümüzde her gün ortalama 10 kişiyi hayatını kaybettiği, yılda da bir ilçe nüfusu kadar insanın öldüğü ifade edilmektedir. Bu ölümlerin meydana gelmesinde ihmaller veya ihlaller hangi orandadır, bunun düşünülmesi gerekmektedir. Dinimizin haram kıldığı alkollü içki, uyuşturucu veya keyif verici madde olarak araç kullanmak da pek çok trafik kazasına neden olmaktadır. Trafikte sorumsuzca davranıp kendini ve diğer insanların hayatını tehlikeye atmak asla hoş görülemez.

⁸⁷ Çakan, İ.L., Küçük R., Kandemir Y., age., I, 466.

⁸⁸ Ahmet Ekşi, İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü’l-Elem, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 21, 2013, s. 232

⁸⁹ Mâide, 5/32. Ayrıca bkz. el-Bakara 2/84.

⁹⁰ Bk., Bakara 2/178; Nisâ 4/92-93.

X-İslam Hukuku Açısından Konunun Genel Analizi

Allah hakkı ve kul hakkı ayrımı İslâm Hukuku'ndaki en önemli taksimlerinden biridir. Bu ayrım İslâm Hukuku'nu iki ayrı alana böldüğü gibi fıkın ana bölümlerinin ve fıkî eserlerinin sistematik yapılarının oluşumunda da etkili olmuştur. Dolayısıyla bu ayrım genel yapısı itibariyle kamu hukuku- özel hukuk ayrımına paralel ve benzer bir ayrım olarak görülebilir. Allah hakkı, kamu menfaati ve düzeni ile ilgili hükümleri; kul hakkı ise daha çok fertlerin doğrudan kamu faydasıyla ilgili olmayan şahsi ve medeni ilişkilerini kapsar.⁹¹ İslâm hukukunda insanın canı, bedeni, malı, ırzı, şeref, haysiyet ve itibarı her türlü saldırıya karşı korunmuştur. Dolayısıyla bu değerlerden herhangi birine zarar verecek her türlü haksız müdahale yasaklanmıştır. Haksız müdahalede bulunanlar için ise çeşitli cezaî ve malî müeyyideler konulmuştur.⁹² Trafik kazaları konusu temel olarak kişinin mal varlığına, hayatına ve vücut bütünlüğüne yönelik olduğundan hem ceza hukukunu, hem de medeni hukuku ilgilendirmektedir. Ancak birbiriyle bu kadar yakın ilgisi olan konular çok geniş alanı kapsamaktadır. Çağdaş İslam hukukçuları haksız fiil olarak sayılan eylemleri modern hukukla yakınlık arz eden bir tarzda ele almışlardır.⁹³

Medeni sorumluluk İslam hukukunda çoğunlukla “tazmîn” kavramıyla ifade edilmiş ve “insanın başkasına verdiği zararı karşılması” biçiminde tanımlanmıştır.⁹⁴ İslâm hukukunun, insanın can ve mal güvenliği ve bunların ihlali ile ilgili kullanılan kavramları ve fikhî genel kaideleri incelediğimizde; çağdaş İslam hukukçularının, “hata”, “teaddî”, “darar”, “fi'luddârr”, “cinâye”, “cürm”, “damân”, “damânu'l-udvân”, “iltizâm”, “istihlâk”, “el-mes'ûliyetu't-taksîriyye”, “taa'ssuf”, “el-mes'ûliyetu'l-medeniyye”, “gasp” ve “itlâf” gibi kavramları kullandıklarını tespit ettik.⁹⁵ İslâm hukukçuları kusuru, “hata” kelimesiyle ifade etmiş ve hatayı da “kişinin dikkatli olması gereken bir konuda ihmal göstermesi” ve “bir fiili, kasıtlı olmaksızın işlemesi” şeklinde açıklamışlardır. En genel anlamıyla kusur kavramı, failin bir başkasına zarar vereceğini

⁹¹ Seda Zorbozan, *İslam Hukukunda Hakların Allah Hakkı Ve Kul Hakkı Olarak Ayrılması Ve Bu Ayrımın Muamelata Yansımaları* (Basılmamış yüksek lisans tezi), FÜSBE., Elazığ, 2011, s.144.

⁹² Ekşi, agm., s. 215

⁹³ İbrahim Atalay, *İslâm Borçlar ve Ceza Hukuku Açısından Trafik Kazalarından Doğan Sorumluluk* (Yüksek Lisans).Necmettin Erbakan Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2011, s.1.

⁹⁴ Atalay, agtez., s.6.

⁹⁵ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 2003, II, 468 vd.; Atalay, agtez., s.10. konuyla ilgili geniş bilgi için bk., H. Tekin Gökmenoğlu, “İslam Ceza Hukukunda Trafik Kazalarındaki Karşılıklı Kusur Oranının Diyete Tesiri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1994, cilt: XXX, sayı: 1, s. 93-102

bilerek ve isteyerek bir fiili işlemini veya fiili ile başkasına zarar vermeyi istememesine rağmen elinde olan önleyici tedbirleri ihmal etmesini ifade etmektedir.

İslâm hukukçuları, haksız fiil sorumluluğunda mala gelen zararlarda failin zarar verme kastını aramamış, zararın ortaya çıkmış olmasını yeterli görmüşlerdir. Kısaca haksız fiil sorumluluğunun dayandığı temel ilke, failin kastı veya fiili işlemindeki saikler değil, yapmak veya terk etmek zorunda olduğu bir takım davranışları yerine getirmeyerek başkasına tazmini gerektiren bir zarar vermiş olmasıdır. Bu nedenle zarar, ister doğrudan kasıt veya dolaylı kasıt, ister ağır ihmal, isterse tedbirsizlik ve dikkatsizlik sonucunda meydana gelsin, her durumda İslâm hukukçuları faili tazmin ile yükümlü tutmuşlardır.⁹⁶ Mecelle'de zarara sebebiyet veren fiillerde kusurun arandığını gösteren örnekler yer almaktadır. Bu örneklerden bazıları şu şekildedir: Kasten başkasının hayvanını ürküten şahıs, hayvanın düşüp zarar görmesi halinde zararı tazmin eder.⁹⁷ Burada zarara sebebiyet veren fiilde, kasıt şeklindeki kusur vardır. Birisi su borusu tamiri için çukur kazmış, bir başkası kasten o çukura düşürerek bir arabanın hasar görmesine sebep olmuş ise tazminat, kasten arabayı çukura düşüren şoföre aittir. Çukur kazan (sebebiyet veren) sorumlu değildir. Çünkü onun fiili tek başına bu zararı meydana getirmek için yeterli değildir.⁹⁸ Burada şoförün kastı vardır.

İslâm hukukunda cana ve vücut bütünlüğüne kasıtlı olarak verilen zararlar, ceza hukuku sahasında ele alınır ve belirli suçlara yine belirli olan cezalar (kısas) uygulanır. Ancak kasıt olmaksızın meydana gelen zararlarda ölüm hâlinde, ölünün mirasçısına; yaralanma hâlinde yaralıya verilmek üzere diyet, erş, hükümetü'l-adl ve hükümetü'l-elem şeklinde bir kısmı naslarla tayin edilmiş bir kısmı da yargıya bırakılmış maddi sorumluluklar vardır. Bu sorumluluklar bir yönüyle ceza özelliği bulunan, diğer yönüyle tazmin özelliğinde olan sorumluluklar olarak da görülmektedirler. Ancak kasıt olmadığı için ceza özelliğinden ziyade tazmin özelliğinin ağır bastığı kanaatindeyiz. Haksız fiil sebebiyle cismani zarara uğrayan mağdura ödenen diyet ve erşin, mağdurun uğradığı elem ve sıkıntıyı telafi eden yönü de bulunmaktadır. Çünkü hayata ve vücut bütünlüğüne karşı islenen suçlar sebebiyle manevi üzüntü ve kedere maruz

⁹⁶ Ercan Eser, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü., Ankara 2007, s. 75.

⁹⁷ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Mecelle, madde: 923,

⁹⁸ Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2006, s. 647.

kalan mağdurun uğradığı manevi zarar, diyet sayesinde mümkün mertebe telafi edilerek giderilmektedir.⁹⁹

İslâm hukukunda zarar vermek yasaklanmış ve verilen her zararın kendine mahsus, âdil bir tarzda giderilmesi, tazmin ve tamir edilmesi genel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Peygamberimiz (s.a.v.) “Zarar vermek ve zarara zararlarla karşılık vermek yoktur.”¹⁰⁰ buyurarak maddi ve manevi ayrımı yapmadan zararın her çeşidini yasaklamıştır. “Zarar ve mukabele bizzarar yoktur.”, “Zarar izale olunur.”, “Bir zarar kendi misli ile izale olunmaz.”, “Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur.”, “Zarar-ı eşed, zarar-ı ehaf ile izale olunur.”, “Zarar bi kaderil imkân def ‘ olunur.” fıkhî kaideleri ise zarar yasağına verilen zararın telafisine temel teşkil etmektedir.¹⁰¹ İnsanın şahsına, şahsiyetine, vücuduna, maddi iz bırakmayarak, zarar veren haksız fiiller vardır. Bu şekilde zararlı fiile maruz kalan kişi, bu fiilin bedeni üzerindeki etkisiyle acı çeker, ruhen ıstırap duyar. Günümüz beşerî hukuk sistemlerinde “manevi zarar” kapsamında yer alan bu zarar, İslam hukuku kaynaklarında “elem” sözcüğü ile, bu türden zararların tazminatı ise “hükûmetü’l-elem” veya “erşü’l-elem” kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁰²

Sonuç

İslâm medeniyeti, hak ve adalet üzerine kurulu şefkat ve merhamet medeniyetidir. Bu medeniyet sadece insanlara değil, hayvanlara da huzur getirmiştir. İslâm dini, bir yerde insanlara hakları bildirmek için, yeryüzünde hakların egemen olması için gönderilmiş bir dindir. Haklar konusu dinin ve Hz. Peygamber’in alanı içerisinde yer almaktadır. Dini ve Hz. Peygamber’i bunun dışında düşünmek dini bilmemek ve anlamamak demektir. Pek çok problemin, hakların ihlalden kaynaklandığı da bir gerçektir. Dolayısıyla haklara saygı ve hakların korunması dinî bir gerekliliktir. İnsan hakları, çevre hakları, kadın hakları, hayvan hakları, çocuk hakları vb. bütün bu haklardan önce “hukûkullah” dediğimiz Allah hakları en başta gelmektedir. Olgun bir Müslüman olmak ancak bu hakların tamamına uymakla mümkündür. Bu haklardan olan kul hakkı kavramı, insan hayatının her alanında var olan bir olgudur. Günümüz hak savunucularının en büyük açığı haklara manevi boyut olmaksızın bakmalarıdır. Ancak İslâm dini, bütün bu haklara manevi bir boyut getirmekte, öncelik-

⁹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstalahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, t.y., III, 37, VIII, 274; Ekşi, agm., s. 226.

¹⁰⁰ Malik, Muvatta, Akdiye, 26.

¹⁰¹ Bk., Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Mecelle, madde: 19-31.

¹⁰² Ekşi, agm., s. 226-227.

le emanet, hesap verme ve kul hakkı gibi manevi dinamikleri ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla trafik de kul haklarının yoğun olarak yaşandığı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşırı hız, hatalı sollama, trafik işaretlerini önemsememek, araçların teknik bakımını yapmamak vb.” nedenlerle gerçekleştiği göz önüne alınırsa, kazalara sebebiyet vermede sürücü unsurunun çok büyük bir önemi olduğu görülmektedir. Hızını yol ve trafik koşullarına göre ayarlamamak, hızla tali yoldan ana yola çıkmak, kavşağa hızlı girip, sağdaki araca öncelikle geçiş hakkı vermemek, hızla giderken virajda sollamak, hava ve yol koşullarına aldırış etmeden yolda seyretmek, tehlikeyi gördüğü halde hızını azaltmadan aynı hızda seyretmek, aşırı hızla kontrolsüz geçiş yapmak, viraja hızlı girip kazaya sebep olmak, kırmızı ışıktaki geçme durumu. Bütün bu trafik kurallarının ihlalinde hem kendisinin, yakınlarının, hem de başkalarının canları ve malları için tehlike arz etmektedir. Bunun da kul hakkı ve zarar verme açısından haram mesabesinde olduğunu söyleyebiliriz. Yalan yemin ile veya helâl olmayan herhangi bir yolla, bir Müslümanın hakkını almak, zulümdür. Sürücülerin başkalarının şeridini ihlal etmesi, seyir halindeyken bir sürücüyü sıkıştırmak ya da önüne geçmek çokça rastlanılan kul haklarından olmaktadır. Kazadan sonra da pek çok kul hakkıyla ilgili husus yaşanmaktadır. Nasslar, kul hakkının ne kadar büyük bir vebal/sorumluluk olduğunu vurgulamaktadır. Hangi alanla olursa olsun dindar kişilerin ibadetlerde gösterdikleri hassasiyeti kul hakkı konusunda da bir o kadar hassasiyet göstermeleri gerekmektedir. Trafik cezalarının günün şartlarına göre yeniden düzenlenmesi ve caydırıcı olması açısından ağırlaştırılması da trafikteki yaşanan kul haklarının korunması açısından fevkalade önemlidir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç, “Uyuşturucu ve Bağımlılık Yapan Maddeler Konusuna İslâm’ın Bakışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, c.37, sayı:3, Ank., 2001.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İst., 1982.
- Atalay, İbrahim, *İslâm Borçlar ve Ceza Hukuku Açısından Trafik Kazalarından Doğan Sorumluluk* (Yüksek Lisans), Necmettin Erbakan Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûkî İslamiyye ve İstalahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, trs.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Çağrı Yay., 2. bsk., İstanbul, 1982.
- Çağrı, Mustafa, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul, 1991.
- Çakan, İ.L., Küçük R., Kandemir Y., *Riyâzü’s-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yay., İstanbul, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş’âs es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İst., 1981.

- Ekşi, Ahmet, İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-Elem, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 21, 2013.
- Eser, Ercan, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Eyyubi Işıksal, Modern Çağda Kul Hakkı İhlalleri , <http://www.gonuldergisi.com/modern-cagda-kul-hakki-ihlalleri-eyyubi-isiksal.html>, erişim: 3.2.2016.
- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, çev. Ali Arslan, c. IV, İstanbul 1981.
- Gökmenoğlu, H. Tekin, "İslâm Ceza Hukukunda Trafik Kazalarındaki Karşılıklı Kusur Oranının Diyete Tesiri", *Diyanet İlmi Dergi*, 1994, cilt: XXX, sayı: 1.
- Gürer, Banu, Din Eğitiminde Bir Değer Olarak "Kul Hakkı" Kavramı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 44, 2013/1.
- Hacak, Hasan, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1301.
- İbn Hâcer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Beyrut, trs.
- İbn Mâce, *Sünen*, thk., Muhammed Fuad Abdülbaki, Darü'l Fikr, trs.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *Tabâkâtü'l-kübrâ*, Beyrut, trs.
- İbn Useymin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih et-Temîmî , *Fetâvâ ve tevcihat fi'l-icâze ve'r-rahâlât*, bs., trs .
- Karaman, Hayrettin, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul, 2006.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 2003.
- Köse, Saffet, Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik (Kur'ân-Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, 2010.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M.F. Abdülbaki, trs.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, madde: 19-31.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. M.F. Abdülbaki, Lübnan, 1956.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, Ed. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1995.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1981.
- Nureddin Yıldız Hoca ile Kul Hakkı üzerine <http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d298s006m1> erişim 3.2.2016
- Reşat Öngören, http://www.zaman.com.tr/ramazan-2015_trafikte-kul-hakkina-girmemeye-dikkat_2117461.html, erişim: 3.2.2016
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. A.M. Şâkir - M.F. Abdülbaki - İ.A. Avad, Kahire, 1938.
- Sever, Ahmet Kerem, *Kul Hakkı*, Işık Yayınları, 7. bsk., İzmir, 2008.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1984.
- Zorbozan, Seda, *İslâm Hukukunda Hakların Allah Hakkı Ve Kul Hakkı Olarak Ayrılması Ve Bu Ayrımın Muamelata Yansımaları* (Basılmamış yüksek lisans tezi), FÜSBE., Elazığ, 2011, s.144.

تجري من تحتهم الأنهار İfadesinin Türkçeye

Çeviri Sorunu

Abdurrahman ATEŞ*

Özet: Bu makalenin konusu Kur'an'da sadece üç âyette geçen *تجري من تحتهم الأنهار* ifadesinin çeviri problemidir. Problem, üç âyette cennetliklerin altından aktığı bildirilen nehirlerin, Kur'an'da çok yaygın kullanılan *تجري من تحتها الأنهار* ifadesi gibi değerlendirilmesi ve "cennetin altından akan nehirler" şeklinde çevrilmesidir. Diğer bir ifadeyle nehirlerin üç âyette cennetliklere izafe edildiğinin dikkate alınmamasıdır.

تحت ifadesi zarfı olarak "üst"ün karşıtı "alt" anlamındadır. Kur'an'da cennet, ağaç, toprak veya ayaklara izafe edildiği âyetlerde "alt" anlamında kullanılmıştır. Ancak doğrudan insanın kendisine izafe edildiği âyetlerde, tasarruf ve yetki altında olma anlamı daha isabetlidir. Hz. Nûh ve Hz. Lût'un karı-ları ile ilgili "كأَنَّ تَحْتَ عِبَادِنَا مِنْ عِبَادِنَا" ifadesinde kadınların bu iki peygamberin nikâhı altında olduğu bildirilmektedir. Firavun'un söylediği "وهذه الأنهار تجري من تحتي" ifadesinde ise Mısır ve nehirlerin Firavun'un egemenliği altında olduğu bildirilmektedir. Aynı şekilde "تجري من تحتهم الأنهار" cümlesinin de cennet nehirlerinin cennetin, hatta cennetliklerin altından aktığı değil, cennet ehlinin tasarrufunda aktığı şeklinde anlaşılması daha isabetli olacaktır.

Anahtar Keliler: Cennet, Cennet Ehli, Alt, Nehir, Yetki/Tasarruf.

The translation problem of the statement of "تجري من تحتهم الأنهار"

Abstract: The theme of this article is the erroneous translation of the expression of *تجري من تحتهم الأنهار* which is mentioned only three times in the Quran. The inaccurate translation of this statement stem from the fact that it has been erroneously translated and mixed with a very similar meaning of a different but frequently mentioned another expression i.e., *تجري من تحتها الأنهار* which translates into "the paradise beneath which river flows". In other words, the rivers in *تجري من تحتهم الأنهار* verse is attributed to the people of Jannah and this approach has not been neither postulated nor contemplated on it.

* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

The literal meaning of تحت is “beneath” which is an acronym of “above”. In the Quran, when it is expressed in tandem with paradise, tree, earth and feet, it is meant to be “beneath”. However, if it is attached and contextualized with directly men, it is more appropriate to translate as “at one’s command” or “under authority”. Hence, in the verse of “كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا” where the wives of the prophets of Noah and Lot are mentioned, the تحت was meant to be under the authority (nikah) of their respected husbands. To further exemplify, what Pharaoh said in the Quran that “وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ” وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ “نَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا” which translates into the fact that Egypt and rivers are under the authority of Pharaoh. Similarly, تحت in this expression “نَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ” is not meant to be the rivers underneath of the people of Jannah or Jannah itself but rather the rivers of Jannah is subordinated (under the command) of its people.

Key Words: Paradise, The people of paradise, River, Authority/ at one’s command.

GİRİŞ

Kur'an'da cennetin özellikleri ve cennet ehlinin davranışları ile ilgili bir çok tasvir ve bunların beşer tasavvuruna yansıyan ifadeleri bulunmaktadır. Bunlardan en fazla dikkat çeken ve genellikle “altından/zemininden/içinden ırmaklar akan” şeklinde Türkçeye çevrilen تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ifadesidir. Cennetin özelliklerinden söz edilen bağlamda kullanılan ve cennette suyun çok fazla olduğuna işaret eden¹ bu ifade 7’si Mekki², 28’i de Medeni olmak üzere toplam 35 âyette geçmektedir.³ Bunların dışında, cennet ehlinin özelliklerinden söz edilen bağlamda gelen, “cennetin altından/zemininden/içinden” anlamındaki تَحْتِهَا değil de “cennet ehlinin altından” anlamına gelebilecek تَحْتِهِمْ ifadesinin kullanıldığı üç âyet daha bulunmaktadır:

A’raf 7/43:

وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تُلْكُمُ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

Yunus 10/9:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ

¹ Bikâî, Burhanuddin Ebu’l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu’d-Durer fi Tenâsubi’l-Âyâti ve’s-Suver*, Kahire, ty., XX/170.

² İbrahim 14/23, Nahl 16/32, Tâhâ 20/76, Furkan 25/10, Ankebût 29/58, Zumer 39/20, Burûc 85/11.

³ Bkz. Abdulbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim*, İstanbul, 1986, s. 719-720. Bu âyetlerden sadece Tevbe 100. âyetteki ifadenin من harf-i cerri olmaksızın تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ şeklinde geçtiğini belirtelim.

Kehf 18/31:

أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا

Açıkça görüleceği üzere diğer âyetlerde (ها) zamiri cennete dönük iken bu üç âyette (هم) zamiri cennet ehline dönüktür. Buna göre de her iki formun lafızları farklı olduğu gibi anlamları da farklı olmalıdır.

Türkiye’de yapılan meâl ve tefsir çalışmalarında bu üç âyetle ilgili çevirinin iki açıdan problem oluşturduğu görülmektedir. Birincisi cennet nehirlerinin tasvir edildiği âyetlerde daha çok kullanılan formdan farklı olduğu dikkate alınmadan yapılan çeviri ve bunun neden olduğu yanlış anlam(a)lar; ikincisi ise تَحْتِهِمْ lafzına bağlı kalınarak (harfi tercüme ile) çeviri yapılmasından kaynaklanan hatalar. Birinci husustaki sorun, lafzın zahirinin bile isabetli çevrilmemesi sonucunu doğurmakta; ikinci husustaki sorun ise çeviri başarılı olsa da söylenmek istenenin ne olduğunun tam anlaşılabilmesi sonucunu doğurmaktadır.

İşte bu çalışmada yukarıdaki üç âyetin, 35 âyette geçen ifadeden farklı olduğuna dikkat edilmeden genellikle benzer anlamlara gelecek ifadelerle ve “cennetin altından akan ırmaklar” şeklinde Türkçeye isabetli çevrilmediğine dair tespitlere ve âyetlerin doğru anlaşılması ve çevrilmesine katkı sunacak değerlendirmelere yer verilecektir.

I. Türkçe Meâllerde Üç Âyetin Çevirisi

Bilindiği gibi genelde araştırma konusu olan herhangi bir metnin, özelde ise Kur'an'ın çevirisi söz konusu olduğunda iki çeviri şekli ön plana çıkmaktadır:

a. Harfî/Lafzî Çeviri: Nazım ve tertipte aslına uygunluğunu gözetmek suretiyle kaynak metnin bütün manalarını koruyarak bir dildeki sözü başka bir dile çevirmektir.⁴ Bu çeviri tekniğine göre çeviri, lafza, metne, metnin üslubuna, cümle dizinine vs. sıkı sıkıya bağlı kalınarak yapılmaktadır. Kur'an'ın kendine özgü ifade biçimi ve üslubu olduğundan ve bunların harfî çeviride olduğu gibi korunarak yansıtılamayacağından dolayı bu çeviri yöntemi ile âyetleri çevirmek, âyetlerin bütün güzellik ve özelliklerinin kaybolmasına neden olabilir.⁵

⁴ Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn, Kahire, 2000, I/19; Zerkânî, Abdulazim, Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an, Mısır, 1953, II/7.

⁵ Durmuş, Zülfcâr, Kuran'ın Türkçe Tercümeleleri, İstanbul, 2007, s. 115. Ayrıca bkz. Akpınar, Ali, Kur'an Tercüme Teknikleri, Konya, 2011, s. 15.

b. Tefsîrî/Manevî Çeviri: Nazım ve tertibinde aslına uygunluğu gözetilmesi zorunlu olmadan ve bütün anlamların dikkate alınması şartı aranmadan yapılan çeviridir. Bu tür çeviride asıl amaç, kaynak metindeki ifadelerin vermek istediği mesajın hedef dile tam ve uygun bir şekilde yansıtılmasıdır.⁶ Bu çeviri yönteminde Kur'an'ın bütün harf veya kelimelerinin olduğu gibi çevrilmesinden çok, âyetlerdeki ifadelerin anlamının iyi anlaşılması şartıyla asıl anlamlarının gözetilerek ve bazı tasarruflarda bulunularak yeniden üretilmesi söz konusudur.⁷

Her iki çeviri yöntemi dikkate alındığında, hem Cumhuriyetin erken yıllarında, hem son yıllarda, hem akademisyenlerin hem de diğerlerinin hazırladığı farklı kategorilerden seçerek incelediğimiz Türkçe meâllerin büyük bir kısmında, bu çalışmanın konusu olan üç âyette geçen “تَجْرِي مِنَ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ” ifadesinin Türkçeye çevirisinin isabetli yapılmadığı görülecektir. Ne harfî tercüme yöntemi dikkate alınarak nehirlerin cennet ehlinin altlarından ya da önlerinden aktığı belirtilmiş, ne de tefsîrî tercüme yöntemi dikkate alınarak nehirlerin cennet ehlinin tasarrufunda ya da inisiyatifinde aktığı gibi bir anlam verilmiştir. Doğrusu özellikle âyetlerdeki ifadelerin nasıl çevrilmesi gerektiğinden çok nasıl çevrilmemesi gerektiği daha çok önem arz etmektedir. Buna göre bu üç âyette de nehirlerin “cennet(ler)in altından” aktığı şeklinde bir çeviri olmamalıdır. Çünkü sair âyetlerin tamamında cennet(ler)e işaret olmak üzere şahıs olmayan varlıklar için kullanılan “ها” zamiri yer alırken söz konusu üç âyette ise şahısları ifade ettiği tartışmasız olan “هم” zamiri bulunmaktadır. Dolayısıyla ifadenin zahirinden, nehirlerin “cennet(ler)in altından” değil “cennet ehlinin altından” aktığının belirtildiği anlaşılmaktadır. Hal böyleyken meâllerin genelinde, Kur'an'da daha çok kullanılan formun etkisiyle olsa gerek, âyetlerde sözü edilen ırmakların “cennet ehlinin altından” değil “cennet(ler)in altından” aktığına vurgu yapılmıştır.

Aşağıda A'raf 43, Yûnus 9 ve Kehf 31. âyetlerde geçen “تَجْرِي مِنَ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ” ifadesinin belli başlı Türkçe tercüme ve meâllerde nasıl tercüme edildiğine yer verilmiştir.⁸ Üç sûrede de aynı lafızlardan oluşan bu cümlelerin her bir tercüme ve meâlde ne kadar isabetli çevrildiğine ve lafızları aynı olmasına rağmen kendi içinde ne kadar tutarlı olduklarına dikkatleri çekmek amacıyla da üç ayrı cümle halinde ve Mushaftaki sûre sıraları gözetilerek verilecektir. (ilki A'raf 43, ikincisi Yûnus 9 ve üçüncüsü Kehf 31. âyetteki cümlelerin çevirisi) Bun-

⁶ Zehebî, I/21; Zerkânî, II/7.

⁷ Durmuş, s. 116.

⁸ Tercüme ve meâller alfabetik sıraya göre verilmiştir.

lardan isabetli olmadığı düşünölen âyet meâlleri koyulaştırılarak belirtilmiştir. Ayrıca “önlerinde” “yanı başlarında” gibi ifadelerin kullanıldığı meâllerin, nehirlerin, “cennet(ler)in altından” değil de “cennet ehlinin altından” aktığını vurgulaması nedeniyle isabetli meâl olarak değerlendirildiğini belirtelim.

A. Fikri YAVUZ: (Oturdukları yerlerin) altlarından ırmaklar akar. // ağaçları altından ırmaklar akar nimeti bol cennet'lere // onlara, meskenlerinin altından nehirler akar, Adn cennetleri var.

Abdulbaki GÖLPINARLI: Buldukları yerlerin altından ırmaklar akar // kıyılarından ırmaklar akan cennetlerin // Onlarıdır ebedî Adn cennetleri, kıyılarından ırmaklar akar.

Abdülkadir ŞENER-Cemal SOFUOĞLU-Mustafa YILDIRIM: Alt taraflarından ırmaklar akarken // altından ırmaklar akan, nimetlerle dolu cennetler// altından ırmaklar akan Adn cennetleri

Ali BULAC: Altlarından ırmaklar akar. // altından ırmaklar akan, nimetlerle donatılmış cennetlere // altından ırmaklar akan Adn cennetleri onların

Bayraktar BAYRAKLI: Altlarından ırmaklar akmaktadır.// İçinden ırmaklar akan nimet cennetlerine...// alt taraflarından ırmaklar akan 'Adn cennetleri.

Bekir SADAK: Cennette altlarından ırmaklar akarken // nimet cennetlerinde onların altlarından ırmaklar akar. // **içlerinden ırmaklar akan Adn cennetleri vardır.**

Elmalılı Hamdi YAZIR: altlarından ırmaklar akar // naîm Cennetlerinde altlarından ırmaklar akar // onlara adın Cennetleri var, altlarından nehirler akar.

Gültekin ONAN: Altlarından ırmaklar akar. // altından ırmaklar akan, nimetlerle donatılmış cennetlere // altından ırmaklar akan Adn cennetleri onlarıdır.

H. KARAMAN-A. ÖZEK-İ. K. DÖNMEZ-M. ÇAĞIRICI-S. GÜMÜŞ-A. TURGUT (DİYANET VAKFI): (Cennette) onların altlarından ırmaklar akarken // **alt tarafından ırmaklar akan (saraylara) erdirir. // alt taraflarından ırmaklar akan Adn cennetleri vardır.**

Halil ALTUNTAŞ-Muzaffer ŞAHİN (DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI): Cennette altlarından ırmaklar akarken // nimet cennetlerinde onların altlarından ırmaklar akar. // **onlara, içlerinden ırmaklar akan Adn cennetleri vardır**

Hasan Basri ÇANTAY: Altlarından ırmaklar akacaktır. // altlarından ırmaklar akan o ni'met dolu cennetlerdeki...// Altından ırmaklar akan Adn cennetleri onlarındır.

Hasan Tahsin FEYİZLİ: (Köşkerinin) alt tarafından ırmaklar akarken: ...// alt tarafından ırmaklar akan nimet dolu cennetler // alt tarafından ırmaklar akan Adn cennetleri.

İhsan ELİAÇIK: Önlerinde dereler, ırmaklar çağıldayacak. // Nimetlerle dolu cennetlerde ayaklarının altından dereler, ırmaklar çağıldayacak. // Altlarından ırmaklar akacak.

İsmail Hakkı BALTACIOĞLU: Onların ayaklarının altından ırmaklar akar. // **cennetlerin içinden ırmaklar akar.** // onlar için **içinden ırmaklar akan Adn cennetleri** vardır.

M. Sait ŞİMŞEK: Zeminlerinden ırmakların çağlayıp aktığı o zaman sine-
lerindeki...// altlarından nehirlerin aktığı, nimetler cenneti // zeminlerinde ırmakların çağlayıp aktığı Adn cennetleri.

Mahmut KISA: altlarında ırmaklar çağıldayacak // içerisinde ırmaklar çağıldayan nimetlerle dolu cennet // İçerisinde ırmakların çağıldadığı Adn cennetleri.

Muhammed ESED: Orada önlerinde dereler-ırmaklar çağıldayacak // nimetlerle dolu hasbahçelerde onların ayakları altında dereler, ırmaklar // **İçlerinde derelerin, ırmakların çağıldadığı ebedî mutluluk-esenlik bahçeleri.**

Mustafa İSLAMOĞLU: Ayaklarının altından nehirler çağlayacak // ayaklarının altından nehirler çağlayan, nimetlerle dolu cennetlere // ayaklarının altından ırmakların çağladığı ve mutluluğun üretildiği merkezler olan cennetler.

Mustafa ÖZTÜRK: Onlar yanı başlarında akan derelerin verdiği huzur ve mutluluk içinde // içinde **derelerin çağıldadığı nimetlerle dolu cennetlere** // Onlar **yanı başlarında derelerin çağıldayacağı Adn cennetlerinde...**

Mustafa YILDIZ: Önlerinden dereler çağıldayacak // içerisinden dereler akan cennetlere // İçlerinde derelerin çağıldadığı ebedî mutluluk mekanı cennetler.

Salih AKDEMİR: Altlarından da ırmaklar akacaktır. // Onlar, nimet cennetlerine [vardıklarında] ise ayaklarının altlarında ırmaklar akacaktır. // Onlar, **altlarından ırmaklar akan Adn Cennetleri**, kendilerinin olacak olanlardır.

Suat YILDIRIM: önlerinden ırmaklar akar // İçlerinden ırmaklar akan, o nimet dolu cennetlerde // içlerinden ırmaklar akan Adn cennetleri vardır.

Süleyman ATEŞ: Altlarından ırmaklar akmaktadır // **altlarından ırmaklar akan ni'met cennetleri** // kendileri için Adn cennetleri vardır. Altlarından ırmaklar akar.

Saban PİRİŞ: Altlarından ırmaklar akarken onlar şöyle der: // altından ırmakların aktığı nimet cennetlerine eriştirir // altlarından ırmaklar akan Adn Cennetleri vardır.

Talat KOÇYİĞİT: Altlarından ırmaklar akar. // (ağaçları) altından ırmaklar akan nimet cennetleri // (ağaçları) altından ırmaklar akan Adn cennetleri.

Y. Nuri ÖZTÜRK: İrmaklar akar altlarından // Nimetlerle dolu cennetlerde onların altlarından ırmaklar akacaktır. // Bunlar için, **altlarından ırmaklar akan Adn cennetleri** vardır.

Yusuf İŞİCİK: Onların (ayaklarının) altından nehirler akıtacağız // altlarından ırmaklar akan nimet dolu cennetler'e // her yanlarından ırmakların aktığı sürekli eğleşme bahçeleri (adn cennetleri) vardır.

Zeki DUMAN: İçerisinden ırmaklar akan cennette...// içerisinden ırmaklar akan nimet cennetleri // altlarından ırmaklar akan Adn cennetleri.

İncelediğimiz Türkçe meâller arasında her üç âyetin de ırmakların cennet ehlinin altından veya önlerinden aktığı şeklindeki isabetli çevirisi sadece Elmalılı Hamdi, Mustafa İslamoğlu ve İhsan Eliaçık'ta görülmektedir. Diğer meâllerde ise ya üç âyetin tamamında ya da en az bir veya ikisinde, cennet ehlinin değil, cennetin altından akan ırmaklara vurgu yapıldığı görülmektedir. Burada dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus da şudur: Her üç âyetteki lafızlar aynı (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ) olmasına rağmen aynı meâl içinde farklı ifadelerle çevrilmiştir.

Âyetin metnini cennet ehlinin altından veya ayakları altından ırmakların aktığı şeklinde çevirmek suretiyle en azından harfi çeviride başarılı olan Türkçe meâl ve tefsirler arasında, nehirlerin cennet ehlinin ayakları altında akmasının, nehirlerin cennet ehlinin hizmetinde olduğuna (veya cennet ehlinin nehirlerde tasarruf sahibi olduğuna) dair bir açıklama sadece Muhammed Esed'in meâl-tefsirinde görülmektedir. O da sadece A'raf suresinin 43. âyeti ile ilgili dipnotta "burada, bütün mutluluk verici nimetlerin onların hizmetinde olduğu dile getiriliyor"⁹ açıklamasını yapmakta, Yunus 9. âyet ile Kehf 31. âyetlerde ise hiçbir

⁹ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, (Tercüme: Ahmet Ertürk-Cahit Koytak), İstanbul, 1997, s. 278.

açıklama yapmadığı gibi, A'raf 43. âyetteki açıklamaya atıfta da bulunmamaktadır.

İşte çalışmamızın konusu olan âyetlerde karşılaşılan bu anlam sorunu, تحت kelimesinin anlamının doğru tespitini zorunlu kılmaktadır.

II. تحت İfadesinin Kur'an'daki Anlamları

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ ifadesinin doğru anlamını belirleyebilmek amacıyla, Kur'an'da geçen تحت ifadesinin bulunduğu bağlama göre hangi anlamda kullanıldığının tespiti gerekmektedir.

تحت kelimesi lügatte فوق kelimesinin zıddı olup alt¹⁰ veya bir şeyin altı anlamındadır.¹¹ Isfahânî (v. 502/1038) ise, başta erken dönem lügatleri olmak üzere hemen hemen bütün lügatlerin bu şekilde anlamını sınırlı verdikleri تحت kelimesini irdelemekten çok kelimenin geçtiği hadisin değerlendirmesi üzerinde durmuştur.¹²

Kur'an'da تحت kelimesinin geçtiği âyetleri izafe edildiği isme göre üç farklı kategoride toplamak mümkündür:

a. İnsanlara Doğrudan İzafe Edilmeyen تحت İfadesi: Kur'an'da تحت ifadesinin, doğrudan insana değil de cennet(ler)e veya duvara, toprağa, ağaca ve insanların ayaklarına izafe edildiğinde sadece mekân zarfı olarak "üst" kelimesinin zıddı "alt" anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. تحت ifadesinin cennet(ler)e izafe edilerek kullanıldığı (تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ veya تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ)

¹⁰ El-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, basım yeri ve tarihi yok, III/21; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Kâhire, ty., III/424. Hem Halîl b. Ahmed hem de Ezherî daha sonra kelimenin anlamı ile ilgili olarak şu hadise atıfta bulunur:

لا تقوم الساعة حتى يظهر الفحش و البخل و يخون الأمين و يؤتمن الخائن و يهلك الوعول و يظهر التحوت فقالوا : يا رسول الله و ما الوعول و ما التحوت؟ قال : الوعول ووجه الناس و أشرافهم و التحوت الذين كانوا تحت أقدام الناس لا يعلم بهم

Hiz. Peygamber şöyle buyurdu: "Fuhuş ve cimrilik üstünlük sağlamadıkça, güvenilir kimseler hain, hain kimseler de güvenilir kabul edilmedikçe, *vuûl* helak olup ve *tuhût* üstünlük sağlamadıkça kıyamet kopmayacaktır. Sahabe "ey Allah'ın Rasûlü *vuûl* ve *tuhût* ne demektir?" diye sorunca Rasûlullah şöyle buyurdu: *vuûl* insanların eşraf ve ileri gelen kimseleri; *tuhût* ise insanların ayakları altında olan (ayak takımı) ve varlıkları bile fark edilmeyen kimselerdir." Hâkim en-Nisâbüri, Ebu Abdillâh, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, Kahire, 1997, V/8. (hd. No: 8709)

¹¹ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu Makayisi'l-Luğa*, Beyrut, 1979, I/342. İbn Fâris, yukarıda verdiğimiz hadise atıfta bulunarak التحوت kelimesine "alt tabakadaki insanlar" karşılığını vermiştir. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ty., II/18.

¹² Isfahânî, Râğib, *el-Mufredât fi Çarîbi'l-Kur'an*, Beyrut, ty., s. 73.

şeklinde bir çok âyet bulunmaktadır¹³ ki burada sadece atıfta bulunmakla yetineceğiz. Bunun dışında iki yetime ait evin yıkılmak üzere olan *duvarı altında* bir hazine bulunduğundan (وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا)¹⁴; yer ve gök arasındakilerin yanı sıra *toprağın altındaki* her şeyin Allah'a ait olduğundan (وَمَا تَحْتِ الثَّرَى)¹⁵; kafirlerin, kendilerini saptıran cin ve insanları *ayakları altına* almak istemelerinden (نَجْعَلُهُمَا تَحْتِ أَقْدَامِنَا)¹⁶; müminlerin Hz. Peygamber ile *ağacın altında* biat yaptıklarından (إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتِ الشَّجَرَةِ)¹⁷ söz eden âyetlerde تحت ifadesi mekan zarfı olarak “alt” anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde Allah'ın gönderdiği mesajların gereğini yerine getirdikleri takdirde insanların *üstlerinden ve ayakları altından* yiyecekleri nimetlere kavuşacaklarından (مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ)¹⁸; isyan edenlere yönelik tehdit bağlamında azabın *üstlerinden ve ayakları altından* geleceğinden (مِن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ)¹⁹ söz eden âyette de فوق ifadesi ile birlikte ve buna karşılık olarak yer verildiği için تحت ifadesi mekân zarfı olarak “alt” anlamında kullanılmaktadır.

b. İnsanlara Doğrudan İzafe Edilen تحت İfadesi: تحت ifadesi, doğrudan insana izafe edilen âyetlerde mekân zarfı olarak “alt” anlamından çok mecâzî anlamda birinin “emri, tasarrufu ve yetkisi altında” olma anlamına gelmektedir. Bu da تحت ifadesinin Firavun, Meryem, Hz. Nûh ve Hz. Lût'a izâfe edildiği âyetlerin yanı sıra, bu çalışmanın konusu olan ve cennet ehline izafe edilen üç âyette söz konusudur.

Sahip olduğu saltanatının kendisini Allah'ın azabından kurtarmaya yetmediğinin anlatıldığı bağlamda Firavun'un şu sözüne yer verilmektedir:

وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ

“Firavun, kavmine seslenerek şöyle dedi: “Ey kavmim! Mısır'ın mülkü/hükümdarlığı benim değil mi? Şu nehirler de benim altımdan akıyor. Bunu görmüyor musunuz?”²⁰

¹³ Bkz. Bakara 2/25, Âl-i İmrân 3/15, Nisâ 4/57, Tevbe 9/100, İbrahim 14/23, Nahl 16/32, Tâhâ 20/76, Furkan 25/10, Ankebût 29/58, Zümer 39/20, Burûc 85/11.

¹⁴ Kehf 18/82.

¹⁵ Tâhâ 20/6.

¹⁶ Fussilet 41/29.

¹⁷ Fetih 48/18.

¹⁸ Mâide 5/66.

¹⁹ En'âm 6/65. Benzer bir ifade de “sizin” zamiri yerine “onların” zamiri kullanılmak üzere Ankebût sûresinin 55. âyetinde geçmektedir: مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ

²⁰ Zuhruf 43/51.

Burada وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي cümlesinin harfî/lafzî çevirisinden nehirlerin Firavun'un altından aktığının vurgulanmasından çok, Firavun'un yetkileri ve hakimiyet alanının genişliğinin vurgulanması söz konusu edilmektedir. Çünkü Mısır'ın bütün nehirlerinin Firavun'un altından akması mümkün değildir. Bu nedenle Firavun, وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي ifadesiyle, nehirlerin kendi elinde ve kendi emriyle²¹ veya kendi otoritesiyle ve mülkiyeti altında²² ya da kendisinden başkasının gücünün yetmeyeceği şekilde nereye isterse oraya akacağını²³ vurgulamaktadır. Hatta Muhammed Esed (v. 1992) bu ifadeyi, Nil'e bağlı olan ve kraliyet otoritesi tarafından kontrol edilen sulama sisteminin kuruluşuna atıf olarak yorumlamaktadır.²⁴

Allah'ın, İsa'nın doğumu sırasında Meryem'e lutufta bulunmasından söz edilen bağlamda kendisine hitaben şöyle buyrulmaktadır:

فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا

"Bunun üzerine ağacın altından ona şöyle seslendi: "Üzülme, Rabbin **senin altında** bir su arkı meydana getirdi."²⁵

Bu âyetten de su arkının bizatihi Meryem'in altından veya alt tarafından aktığı şeklinde anlaşılrsa da burada geçen تَحْتَكِ ifadesini, Firavun'un yukarıdaki وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي sözü ile aynı anlamda değerlendiren müfessirler de vardır. Bu durumda Allah'ın, nehri Meryem'in emrine verdiği, akmasını emrettiği zaman akacağı, durmasını emrettiği zaman ise duracağı şeklinde de anlaşılmıştır.²⁶

²¹ Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, el-Keşf ve'l-Beyân, Beyrut, 2002, VIII/339; Ebussuûd, VIII/50; Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve'seb'il-Mesânî, Beyrut, ty., XXV/89.

²² Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, el-Bahru'l-Muhît, Beyrut, 1993 I/255, VIII/22.

²³ Bikaî, XVII/447.

²⁴ Esed, s. 1004.

²⁵ Meryem 19/24.

²⁶ Bkz. Sa'lebî, VI/211; Beğavi, Ebu Muhammed Huseyin b. Mes'ud, Meâlimu't-Tenzîl, Riyad, 1409, V/226; Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, Beyrut, 1998, II/332; Ebussuûd b. Muhammed el-Îmâdî, İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezaya'l-Kitabi'l-Kerîm, Riyad, ty., III/578; Âlûsî, XVI/83. Râzî, bu durumda lafzî, mecaza hamletmek anlamına geleceğini, dolayısıyla böyle bir anlamın uygun olmadığını belirterek bu şekildeki anlama itiraz eder. Bkz. Râzî, Fahrüddin, Mefâtihu'l-Ğayb, Beyrut, 1981, XXI/206. Aynı ifadeler için bkz. İbn Âdil, Ebû Hafs Amr b. Ali, el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb, Beyrut, 1998, XIII/45.

تحت kelimesinin “alt” olarak çevrilmesinin isabetli olmadığı âyetlerden biri de Hz. Nûh ve Hz. Lût’un karılarının durumunun anlatıldığı Tahrîm sûresinin 10. âyetidir:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ

Âyetteki “تَحْتَ” kelimesine zarf anlamı verilerek “iki kulumuzun altında” şeklinde çevrilmesi isabetli görünmemektedir. Nitekim Muhammed Hamidullah tarafından harfî/laflî tercüme yöntemi kullanılarak hazırlanan ve Türkçeye de tercüme edilen *Aziz Kur’an*²⁷ adlı eserde bu ifade “onlar kullarımızdan iki iyi kulun altındaydılar” şeklinde Türkçeye çevrilmiştir.²⁸ Oysa “Falan kadın falan erkeğin altındadır” demek, “o kadın o erkeğin eşidir” demektir. Buradaki “altında” ifadesi, mecaz anlamında olup korumak demektir. Nitekim hadiste geçen “وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت” ifadesi²⁹ de “Ümmü Haram, Ubade b. Samit’in nikâhı altında idi” anlamdadır.³⁰ Dolayısıyla âyetteki ifade, bu iki kadının iki büyük peygamberin korumasında³¹ veya nikâhlarının korumasında³² olduğu anlamındadır.

c. Cennet Ehline İzafe Edilen تحت İfadesi: Kur’an’da cennet nehirlerinin akışının *تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ* cümlesiyle cennet ehline (cennete değil) izafe edildiği üç âyetteki *تَحْتِهِمُ* ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair farklı yorumlar bulunmaktadır. Yukarıda verdiğimiz bazı meâllerde de görüleceği üzere ya harfî/laflî çeviri uygulanarak “altlarından”, ya da tefsîrî/manevî tercüme yöntemiyle “önlerinden, yanı başlarından” diye tercüme edilmiştir. Birçok müfessir de “önlerinde, aşağılarında, bahçelerinin altından, odalarının altından, evlerinin altından” gibi anlamlar vermeyi tercih etmiştir.³³ Bu anlam elbette âyetin zahirine

²⁷ Bu eser aslı Fransızca olup Le Saint Coran ismiyle yayınlanmış, Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık tarafından 2000 yılında Türkçeye tercüme edilmiştir.

²⁸ Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur’an*, (Terc. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), İstanbul, 2000.

²⁹ Buhari, “el-Cihad ve’s-Siyer”, 3; Tirmizi, “Fedailu’l-Cihad”, 15; Muvatta’, “Cihad”, 994.

³⁰ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, Tunus, 1984, XXVIII/375.

³¹ İbn Acîbe, Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muammer, el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Mecîd, Beyrut, 2002, VIII/88; (66/10); Âlûsî, XXVIII/162.

³² Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Fethu’l-Kadîr, Basım yeri ve tarihi yok, V/339; Sıddık Hasan Han, Fethu’l-Beyân fî Makâsidi’l-Kur’an, Beyrut, 1992, XIV/221.

³³ Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, Tefsiru Mukatil b. Süleyman, Beyrut, 2003, II/82, 287; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an, Kahire, 2001, XV/255; Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, el-Hidâye ilâ Bulûği’n-Nihâye, Birleşik Arap Emirlikleri, 2008, V/3224; Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrâhim, Lubabu’t-Te’vîl fî

uygundur. Ancak üç âyette *cennet ehlinin altından* nehirlerin akması ile 35 âyette *cennet(ler)in altından* nehirlerin akması aynı anlamda olmasa gerek. Diğer bir ifade ile her iki âyet grubu da aynı anlama gelecek şekilde sadece nehirlerin aktığı yeri tanımlaması olarak değerlendirilmemelidir. Buna göre *تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا* ifadesine “nehirler *nereden* akar?” sorusunun, *الْأَنْهَارُ مِنْ تَحْتِهِمْ* ifadesine ise “nehirler *nasıl* akar?” sorusunun cevabı olarak anlam verilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki:

Yukarıda belirttiğimiz gibi bazı âyetlerde şahıslara doğrudan izafe edilen *تحت* ifadesinin tasarruf ve yetki sahibi olma anlamında da kullanıldığını göz önünde bulundurduğumuzda, cennet ehline izafeten üç âyette geçen *تَحْتِهِمْ* ifadesi de nehirlerin cennet ehlinin yetki ve tasarrufuyla akacağına işaret olarak alınabilir. Bu anlama dikkat çeken Ebû Hayyân’a (v. 745/1344) göre, nasıl ki Firavun’un *تَحْتِي* ifadesi *“emrimle ve otoritemle akar”* anlamında ise, *تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ* ifadesi de, nehirlerin, cennet ehlinin emri ve tercihiyle akması, cennet ehlinin nehirlere hükmetmesi ve kendi hükümlerine/kararlarına göre akması anlamındadır. Ebû Hayyân, bu anlamın da sadece *تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ* lafzı için uygun olduğunu belirtir.³⁴ Buna göre cennet ehlinin, nehirleri istedikleri şekilde ve istedikleri yere, köşklerinin arasında veya yüksek odalarda ya da cennet bahçelerinde akıtabilecekleri anlaşılmaktadır.³⁵

Bu yorumu destekleyen İnsan/Dehr sûresinin 6. âyeti de cennet ehlinin cennetteki su kaynaklarını istedikleri şekilde ve yere akıtacaklarından söz etmektedir:

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا

“Bir kaynak ki, Allah’ın kulları ondan içer, istedikleri yere akıtırlar.”

Müfessirlerin hemen hemen tamamı âyetteki *يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا* ifadesinden, cennet ehlinin su kaynaklarını istedikleri şekilde yönlendirecekleri anlamını çıkarmışlardır.³⁶

Meâni’t-Tenzîl, Mısır, ty., II/303; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsiru’l-Kur’an’îl-Azîm, Riyad, 1997, IX/134; Bikâî, XII/54.

³⁴ Ebû Hayyân, I/255. Aynı anlam için ayrıca bkz. Hâzin, II/303; İbn Âdil, X/271; Ebû Zehre, Muhammed, Zehretu’t-Tefâsîr, Mısır, 1987, V/2439.

³⁵ Sa’dî, Abdurrahman b. Nâsır, *Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân*, Beyrut, 2002, s. 289.

³⁶ Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib, *Tefsîru Ğaribi’l-Kur’ani’l-Mecûd*, Haydarabad, 2001, s. 289; Hud b. Muhakkem el-Huvvarî, *Tefsîru Kitabillahi’l-Aziz*, Beyrut, 1990, IV/447 (Mücahid’in görüşü olarak); Taberi, XXIII/540; Beğavî, VIII/293; Zemahşerî, Mahmûd b.

Yine Kur'an, cennette insanın bütün isteklerinin eksiksiz bir şekilde yerine getirileceğini haber vermektedir:

“Onlar orada altın tepsiler ve kadehler ile karşılanacaklar ve canlarının istediği ve hoşlanacağı her şeyi orada bulacaklar. Ve siz orada ebedi olarak kalacaksınız.”³⁷

“Orada canınızın çektiği her şey, Gafur ve Rahîm olan Allah'tan bir ikram olarak sizindir. Ayrıca orada siz istediğiniz her şeye kavuşacaksınız.”³⁸

Dolayısıyla bir çok âyette geçen ve nehirlerin aktığı mekanı bildiren تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ ifadesine karşılık, sadece üç ayette geçen تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ifadesi, nehirlerin, cennet ehlinin tasarrufunda akacağına işaret olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Kur'an'ın başka dillere çevrilmesinin amacı, Allah'ın mesajlarının insanlar tarafından doğru anlaşılmasını sağlamaktır. Bu nedenle Kur'an'ın tercüme veya meâli ile ilgilenenlere düşen, daha dikkatli olmak ve Allah'ın muradını okuyucuya doğru aktarmak için çaba sarf etmektir.

Türkiyede yapılan meâl çalışmalarında zaman zaman problemlerin yaşandığı bir gerçektir. Bunun çok farklı nedenleri olabilir. Ancak bu problemler daha çok, ya kaynak dile ve hedef dile yeterince hâkim olamamaktan kaynaklanmakta, ya da bir çok belâgat ve fesâhat örneklerini ihtiva etmesi nedeniyle Kur'an için neredeyse imkânsız olan harfi/lafzi çeviri yönteminin gereğini yerine getirmek adına âyetlerin lafzına bağlı kalmaktan kaynaklanmaktadır. Ayrıca yaygın kullanılan ifadelere benzemesi, fakat nadir kullanılması nedeniyle kimi ifadeler için isabetli olmayan çeviriler de söz konusu olmaktadır. Bunlardan birisi de cennetin özelliklerinin anlatıldığı ve cennet nehirlerinin cennet ehline izafe edildiği “تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” ifadelerinin Türkçeye çeviri sorunudur. Sorun olan husus, benzer formda çok yaygın kullanılan “تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” ifadesine verilen anlamın aynısının verilmesidir.

Kur'an'da sadece üç âyette geçen تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ifadesi birkaç meâlin dışında hem lafzi hem de tefsiri çeviri açısından isabetli çevrilmediği görülmektedir. Bunun başlıca nedeninin elbette kaynak dil veya hedef dil ile ilgili yeter-

Ömer, *el-Keşşâf*, Riyad, 1998, VI/277; Râzî, XXX/241; İbn Kesîr, XIV/209 (Mücahid, İkrime ve Katade'nin görüşü olarak); Ebussuûd, IX/72; Şevkânî, V/460.

³⁷ Zuhurf 43/71.

³⁸ Fussilet 41/31-32.

sizlik değil, Kur'an'da çok yaygın kullanılan *تَجْرِي مِنَ الْأَنْهَارِ* ifadesi gibi değerlendirilmesi olduğu kanaatindeyiz.

Genelde mekan zarfı olarak “üst”ün karşıtı “alt” anlamında kullanılan *تَحْت* ifadesi, insan dışındaki varlıklara (cennet, ağaç, toprak gibi) veya insanın ayaklarına izafe edildiği âyetlerde “alt” anlamında kullanılmıştır. Ancak doğrudan insana izafe edildiği âyetlerde fiziki anlamdaki “alt”tan çok, tasarruf ve yetki altında olma anlamında değerlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Hz. Nûh ve Hz. Lût’un karılarının durumundan söz eden “*كَانَتَا تَحْتًا*” ifadesi ile Firavun’un egemenlik alanından söz eden “*وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ*” ifadesindeki “*تَحْتًا*” kelimesine “alt” anlamını vermenin isabetli olmadığı açıktır. Bunun yerine kadınların bu iki peygamberin nikahı, Mısır ve nehirlerin de Firavun’un egemenliği altında olduğu şeklindeki anlam daha isabetli olacaktır. Bunun gibi “*تَجْرِي مِنَ الْأَنْهَارِ*” cümlesinin de cennet nehirlerinin cennet ehlinin altından aktığı değil, cennet ehlinin tasarrufunda aktığı şeklinde anlaşılması daha isabetli olacaktır. Cennet ehlinin her isteğinin yerine getirileceğine ve cennet nehirlerini istediği gibi akıtacağına işaret eden âyetler de bu anlamın verilmesini isabetli kılmaktadır. Buna göre adeta “cennet nehirleri nereden akar?” sorusunun cevabı “*تَجْرِي مِنَ الْأَنْهَارِ*” ifadeleri ile verilirken, “Cennet nehirleri nasıl akar?” sorusunun cevabı ise “*تَجْرِي مِنَ الْأَنْهَارِ*” ifadeleri ile verilmektedir. Çünkü *تَجْرِي* ifadesindeki *ها* zamiri ile cennetlere vurgu yapılırken, *تَجْرِي* ifadesindeki *هم* zamiri ile cennetlikler ile cennet nehirleri arasındaki ilişkiye vurgu yapılmaktadır.

Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim, İstanbul, 1986.
- Akpınar, Ali, *Kur’an Tercüme Teknikleri*, Konya, 2011.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer (Diyaret İşleri Başkanlığı), *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, Ankara, 2006.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-eb’il-Mesânî, Beyrut, ty.
- Bayraklı, Bayraktar, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri, İstanbul, 2001.
- Beğavî, Ebu Muhammed Huseyin b. Mes’ud, *Meâlimu’t-Tenzîl*, Riyad, 1409.
- Bikâî, Burhanuddin Ebu’l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu’d-Durer fî Tenâsubi’l-Âyâti ve’s-Suver*, Kahire, ty.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul, 1981.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-İ Kerîm*, İstanbul, 1981.

- Duman, Zeki, *Beyanu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Ankara, 2006.
- Durmuş, Zülfkar, *Kuran'ın Türkçe Tercümeleleri*, İstanbul, 2007.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut, 1993.
- Ebü Zehre, Muhammed, *Zehretu't-Tefâsîr*, Mısır, 1987, V/2439.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezaya'l-Kitabi'l-Kerîm*, Riyad, ty.
- Eliyaçık, R. İhsan, *Yaşayan Kur'an (Türkçe Meâl/Tefsir)*, İstanbul, 2007.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, (Tercüme: Ahmet Ertürk-Cahit Koytak), İstanbul, 1997.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa*, Kâhire, ty.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, basım yeri ve tarihi yok.
- Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkan Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul, 2007.
- Nisâbûrî, Ebu Abdillah Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, Kahire, 1997.
- Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur'an*, (Terc. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), İstanbul, 2000.
- Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrâhim, *Lubabu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Mısır, ty.
- Hud B. Muhakkem el-Huvvarî, *Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz*, Beyrut, 1990.
- İsfahânî, Râğîb, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, Beyrut, ty., s. 73.
- İşıcık, Yusuf, *Kur'an Meâli*, Konya, 2010.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Beyrut, 2002.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Amr b. Ali, *el-Lubâb fî Ullûmi'l-Kitâb*, Beyrut, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu Makayisi'l-Luğa*, Beyrut, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azîm*, Riyad, 1997.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ty.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an (Gerekçeli Meâl-Tefsir)*, İstanbul, 2010.
- Karaman, Hayrettin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İ. Kafi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir*, Ankara, 2007.
- Kısa, Mahmut, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, Konya, 2013.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*, Birleşik Arap Emirlikleri, 2008.
- Mukatîl b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 2003.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul, 1992.

- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, 1998.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, İstanbul, 2012.
- Piriş, Şaban, *Kur'an Yolu-İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri*, Kayseri, Ty.
- Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1981.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Beyrut, 2002.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut, 2002.
- Sıddık Hasan Han, *Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'an*, Beyrut, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Basım yeri ve tarihi yok.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Kahire, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Câmiu's-Sahih*, (Sunenu't-Tirmizî), Beyrut, tsz.
- Yavuz, A. Fikri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlisi*, İstanbul, Ty.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul, 1998.
- Yıldız, Mustafa, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, İstanbul, 2007.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Kahire, 2000.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Riyad, 1998, VI/277.
- Zerkânî, Abdulazim, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, 1953.
- Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib, *Tefsîru Ğaribi'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Haydarabad, 2001.

İnternet Sitesi:

<http://www.kuranmeali.org>

İlk Dönem Tefsîr Kitapları ve Müellifleri

(En-Nedîm'in *el-Fihrist*'indeki "Tesmîyetü'l-Kutub el-Musannefe fî Tefsiri'l-Kur'ân" Adını Taşıyan Listesi Bağlamında)

Mehmet YOLCU*

Özet: Muhammed b. İshâk en-Nedîm (v.380/990) yaklaşık dört asırlık bir dönemi kapsayan ve bir *İlk Dönem İslâm Kültür Tarihi Atlası* sayılabilecek "el-Fihrist" adlı eseriyle Arapça dilbilim, Kaligrafi, Sarf-Nahv, Tefsir, Hadis ve Fıkıh'tan Kelâm, Dinler Tarihi, Felsefe ve Tıbb'a kadar pek çok ilim dalına önemli katkılar sağlamıştır. Onun verdiği bilgiler birçok ilmi disiplinin birinci el kaynakları hakkında aydınlatıcı niteliktedir. Bu bağlamda Kur'ân İlimleri ve Tefsîr'in ilk dört asrında gün yüzüne çıkan eserleri ve müelliflerini de tanıtan en-Nedîm, "el-Fihrist" in I. Mekâlesinin 3. Fenni'nde yer alan "*Tesmîyet el-Kutub el-Musannefe fî Tefsîr el-Kur'ân*" başlığı altında 45 kitap ve müelliflerinden kısaca söz eder. (Ebû'l-Ferac Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâb el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid, Al-Furkan İslamic Heritage Foundation, London 2009, I, 88-89.)

Bu araştırmada *el-Fihrist*'in "*Tesmîyet el-Kutub el-Musannefe fî Tefsîr el-Kur'ân*" başlığı altında kaydettiği 45 eser ve müellifleri incelenmiştir. Burada öncelikle en-Nedîm'in bahsettiği kişiler ve eserleri hakkında derli toplu bilgi verilmiştir. Böylece bu âlimlerin ilmî şahsiyetleri gün yüzüne çıkarılmıştır. Zira *el-Fihrist* onlar hakkında çok az bilgi vermiştir. Ardından en-Nedîm'in bu müellifler ve eserleri listelerken hangi mantaliteden işe koyulduğu, herhangi bir hizbin tesirinde kalıp kalmadığı tetkik edilmiştir. Son olarak da bu *Tefsîrler ve Müfessirler Listesi* hakkında Dimitry Frolov gibi ehl-i vukûf kişiler tarafından ileri sürülen görüşlerin tutarlılık derecesi çözümlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kitâb el-Fihrist, en-Nedîm, Kudemâ el-Mufessirîn, İlk Tefsir Kitapları Listesi.

Prime Commentary Books and Their Composers -In the Context of Al-Nadeem's al-Fehrest-

Abstract: Mohammad b. Ishaak al-Nadeem (d. 380/990) with his work of "al-Fehrest" which can be considered as the Atlas of Prime Islâmîc Cultural History, made contributions to a wide spectrum of different science fields from Commentary, Hadith, Fikh (Islamic Law), Calligraphy, History of Religions, Philosophy, to Medicine. al-Nadeem represents the books that revealed in the first four centuries of Islâm and their composers in this context and in the 3rd Part of 1st Makâlah of "al-Fehrest" he briefly mentions 45 books and their composers under the title of "Tasmeyat al-Kotob al-

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mehmet.yolcu@inonu.edu.tr

Mosaannafa fe Tafseer al-Korân". (Ebû'l-Ferac Mohammad b. İshâk al-Nadîm, *Ketâb al-Fehrest*, ed. Eymen Fuâd Seyyid, Al-Furkan İslamic Heritage Foundation, London 2009, I, 88-89.).

These books and their composers that are discussed in "al-Fehrest" of al-Nadeem will be the focus of this article. This study will have an inquiry of the reasons and the principles that shapes that list and the critiques towards him.

Keywords: Ketaab al-Fehrest, al-Nadim, Commentary, The First Commentators.

Giriş

Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (v.380/990) *el-Fihrist* adlı eseri bir *İlk Dönem İslâm Kültür Atlası* olarak tanımlanabilir. Burada Arapça alfabesiyle yazılmış tüm yazılı eserler on bölüm (Mekâle) şeklinde tasnif edilmiştir. Genelde her Mekâle de kendi arasında birkaç kısma (fenne) ayrılmıştır. Mesela Dokuzuncu Mekâle *Mezhepler ve İ'tikâdlar (İnanç Sistemleri ve Dini İnançlar)* hakkındadır.

Bunun *Birinci Fenni* "Asrımızda Sâbe¹ diye bilinen Harnânîlerin (Harrânîyye'nin) Keldânîlerin "Mezhepleri"nin nitelikleri ile Mennânîyye, Deysânîyye, Hurremiyye,² Markiyûniyye, Mazdekiyye ve diğerleri gibi Seneviyye Mezhepleri ve özellikleri hakkındadır."

İkinci Fenni ise "Hint, Çin ve benzerleri gibi çeşitli ümmetlerin (kavimlerin) ve İlginç İnançların özellikleri hakkındadır."³

Araştırmamızın merkezine aldığımız "*Kur'ân Tefsîri Konusunda Tasnîf Edilen Kitaplar*" adını taşıyan kısım ise, *Ümmetler (kavimler) ve Dinler* hakkında olan Birinci Mekâlenin (s. 9-100) Üçüncü Fenninde yer almaktadır.⁴

Bu Üçüncü Fende yer alan önemli başlıklar şöyledir: Ebû İshâk en-Nedîm, önce Kur'ân-ı Kerîm'den Hz. Ebû Bekr döneminde Hz. Ömer'in haklı endişesi nedeniyle Zeyd b. Sâbit tarafından nasıl toplandığına ilişkin rivayeti kaydeder. Sonra Huzeyfe el-Yemân'ın Hz. Osman döneminde Irak'tan gelip Kur'ân'ın o anda Hz. Hafsa'nın evinde muhafaza altında bulunan Mushaf'tan (Kur'ân'ın ilk kâmil yazılı nüshası) çoğaltılmasına ve her önemli İslam Şehrine birer Mushaf'ın gönderilmesine yol açan girişimini anlatan rivayete yer verir.

Ardından Kur'ân-ı Kerîm'in Mekkî ve Medenî Nuzûlü ve Nuzûl Sırasını verir. Bu bağlamda Abdullah b. Mes'ûd ile Ubey b. Ka'b'ın Mushaf'larında sûre

¹ F Nüshasında ibare [بالصابة] yerine [بالصابتة] şeklindedir. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Teceddu)*, s. 5.

² F Nüshasında ibare [الخرمية] yerine [الحرمية] şeklindedir. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Teceddu)*, s. 5.

³ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 4.

⁴ Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 88-89; *el-Fihrist (Teceddu)*, s. 36-37; Bayard Dodge, *The Fihrist li'l-Nadîm*, (1-2 ciltler), New York & London, 1970, I, 75-76.

sıralamasını kaydeder. Burada en-Nedîm, Hz. Alî'nin de Yedi Bölümlük (Cuz') bir sıralamasından söz eder ama listesini kaydetmez.⁵ Sonra en-Nedîm, Hz. Nebiy (sas) döneminde Kur'ân-ı Kerîmi cem eden yedi kişinin isim listesini verir.⁶

Bundan sonra Kurrâ-i Seb'a'yı, rivayetlerini, kirâetlerini ve bu konuda yazılan kitapları zikreder. Bu bağlamda şazz kirâetlerle okuyan kurrâ'yı ve kirâetlerin kimlere nispet edildiğini de şehirleri esas alarak detaylıca verir.⁷

Bu sırada makalemize konu ettiğimiz "*Tesmiyet el-Kutub el-Musannefe fi Tefsîr el-Kur'ân*" başlığını açar ve burada 45 kitap ve müellifinden çok kısa olarak söz eder.⁸

Ardından Kur'ân'ın Me'ânîsi, Muşkili ve Mecâzı; Garîb el-Kur'ân; Luğât el-Kur'ân; Kirâât el-Kur'ân hakkında telif edilen kitapları ve müelliflerini kaydeder.⁹

Bunun ardından Kur'ân-ı Kerîm'in noktalanması ve harekelenmesi, Kur'ân'ın Lâmları, Kur'ân'da Wakf ve İbtidâ, İhtilâf el-Mesâhif, Wakf et-Temâm, Lafızları aynı manaları farklı lafızlar, Muteşâbih el-Kur'ân, Hicâ' (Resm) el-Mushaf, Maktû' el-Kur'ân ve Mavsûluh, Kur'ân'ın Cuzleri, Fedâil el-Kur'ân, Kur'ân âyetlerinin sayısı, Kur'ân'ın Nâsîh ve Mensûhu, Hâlar ve Mercî'leri, Nuzûl el-Kur'ân, Ahkâm el-Kur'ân ve Kur'ân'ın değişik konularında yazılan kitaplar ve müellifleri başlıklarını açar. Her bir başlık altında az veya çok kitap ve müellifini sıralar.¹⁰

Bu Giriş'te bu kadar detayın verilmiş nedeni en-Nedîm'in Tefsir Kültürünün bu makalede zikrettiğimiz Tefsîr Kitaplarından ibaret olmadığını göstermektir.

Bu listenin Tefsir Tarihindeki önemi onun ilk asırlara mahsus olması ve nispeten kapsamlı oluşundan kaynaklanmaktadır. Biz bu makaleyle söz konusu listeyi ilim dünyasına yeniden kazandırmayı ve onu güncellemeyi amaçladık. Makalemizde konuyu işlerken izlediğimiz metoda gelince, öncelikle en-Nedîm'in bu listede yer verdiği bilgileri kaydettik ve *onların altını çizdik*. Böylece en-Nedîm'in verdiği bilgilerle bizim dolgu malzemesi olarak kullandığımız

⁵ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 64-68, 70.

⁶ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 69.

⁷ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 71-88.

⁸ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 88-89.

⁹ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 90-92.

¹⁰ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 92-98.

bilgileri birbirinden ayırdık. Genelde müfessirler hakkında çok az bilgi veren en-Nedîm'in bu konudaki bilgilerini derli toplu hale getirmek ve ikmal etmek için biz de onun ele aldığı kişilerle ilgili bilgileri rical ve tabakat kitapları ile ansiklopedilerden derlemeye çalıştık. Söz konusu âlimler hakkındaki bilgileri yalnız tefsire yaptıkları katkılarla sınırlamadık. Bu sınırlamanın onların ilmi birikimlerini ve şahsiyetlerini yeterince betimlemede yetersiz kalacağını düşündük. Tüm çabalara rağmen hakkında sağlıklı bilgiye ulaşamadığımız çok az sayıda kişi hakkında ise muhtemel malumat vermekle yetindik.

en-Nedîm'in Tefsîrler ve Müfessirler Listesi

Muhammed b. İshâk en-Nedîm, İslam Kültür Tarihinin ilk dört asrını tasvir etmeyi hedefleyen *el-Fihrist* adlı eserinde “*Kur'ân Tefsîri Konusunda Tasnîf Edilen Kitaplar*” diye bir başlık açar.

1. Burada en başta *Kitâb el-Bâkir*¹¹ **Muhammed b. 'Alî b. el-Huseyn b. 'Alî'nin** (aleyhisselâm) -b. el-Huseyn b. 'Alî- adlı eserini kaydeder ve bunu ondan rivayet eden kişinin Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. el-Munzir olduğunu ifade ettikten sonra bu zatın Zeydiyye'nin bir kolu olan Cârûdiyye'nin reisi olduğunu belirtir. Ayrıca: “Biz onun haberini yeri geldiğinde detaylı biçimde vereceğiz” diye ekler.¹²

¹¹ *Muhammed b. 'Alî b. el-Huseyn b. 'Alî el-Bâkir*, Ebû Ca'fer (v.114/732 veya 118/736). Annesi Hz. Hasan'ın kızıdır. Derin ilim sahibiydi. İbadete çok düşküdü. Döneminde Benî Hâşim'in efendisiydi. 73 yaşında Medîne'de vefat etmiştir. Neseî, onu Medîne'in fakih tâbi'ilerinden saymıştır. İbn Hibbân onu Etbâ-'i Tâbi'inden sayar. Zehebî de onu “el-İmâm es-Sebt” diye takdirle yâd etmiştir. Sikadır; çok hadis rivayet edenlerdendir; sabırlı, huşu sahibi ve erdemli bir zattır. Cidâl ve husumeti sevmez, çok ağlar, hayata ibretle bakardı. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Alî, *el-İsâbe fi Temyîz es-Sahâbe*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1412, VI, 509; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 54/272, 274, 297. M b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkire el-Huffâz*, Dâr el-Kutub el-İlmiyye, Beyrût 1419/1998, 93-94; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabekât el-Fukahâ'*, Beyrût 1970, s. 64-65; İbn Kesîr, İsmâ'il b. Umar, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1408/1998, IX, 309.

¹² Müellifin burada kendi eserine yaptığı atıfta şöyle denmektedir: [*Ebû'l-Cârûd* (v.150/767): Zeydiyye'nin âlimlerinden biri de Ebû'l-Cârûd'dur. Künyesi Ebû'n-Necm'dir. Kendisi, Ziyâd b. Munzir el-Abdî'dir. Deniyor ki [F Nüşhasında [يقال] yerine [يقال] yazılıdır]: Ca'fer b. M “b. 'Alî'ye, 'aleyhi's-selâm, onunla ilgili soruldu [F Nüşhasında [سئل عنه] yerine [سأله عنه] yazılıdır]. Dedi ki:

Ebû Cârûd'un yaptığı nedir? Önce en iyilerden olmuşken sonraları umuda sarıldı. Ona gelince, kendisi, ondan başkasıyla ölmez. (F Nüşhasında [اما انه لا يموت الا بها] yerine [اماما انه لا يموت الا بامام] yazılıdır.) Sonra dedi ki: *Allah ona lanet etsin. Onun kalbi de kör, gözü de kördür.*

Muhammed b. Sinân da onun hakkında: *Ebû'l-Cârûd sarhoşluk veren şeyi içmeden ve kâfirlerle dost olmadan ölmedi*] der. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist* (Seyyid), I, 640; en-Necâşi, *er-Ricâl*, I, 387-388; et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 131.

2. en-Nedîm, ikinci sırada Mucâhid'in [b. Cebr el-Mekkî]¹³ rivayet ettiğini ifade ettiği "*Kitâb İbn 'Abbâs*" diye kaydettiği bir esere yer verir.¹⁴ Verdiği bilgilere göre bu kitabı Humeyd b. Kays,¹⁵ Mucâhid'ten ve Werkâ'¹⁶ da Ebû Necîyh¹⁷ vasıtasıyla yine Mucâhid'ten ayrıca 'Îsâ b. Meymûn¹⁸ da onu Ebû Necîh aracılığıyla Mucâhid'ten rivayet etmiş bulunuyor.

¹³ *Mucâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc* (v.102/722): Kurrâ' ve müfessirlerin piridir, Te'vîl ile Tefsîrde İmamdır; Tezkîr ve Ekâvilde bir derya sayılmıştır. Mekke'de doğmuş ve yine orada vefat etmiştir. Abdullah (veya Kays) b. es-Sâib'in mevlasıydı. İbn Abbâs'ın en ünlü öğrencilerinden biridir. Ehl-i Kitâb (Yahûdîler ve Hıristiyanlar) uzmanıdır. Hocasından duyduklarını sistemli biçimde kaydetmiş ve bunları başkalarına da okutmuştur. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Menceveyh, *Ricâl Sahîh Muslim*, Dâr el-Marîfe, Beyrût 1407, II,426; Zehebî, *Siyer*, IV, 449. D. Frolow'un Mucâhid hakkında: "Kûfe'de yaşadı ve orada öldü" şeklindeki beyanı asılsızdır. Bkz. "Ibn al-Nadîm on the History of Qur'anic Exegesis", s. 66; 9. not.

¹⁴ *İbn 'Abbâs* (v.619-686): Resûlullah'ın (sas), iman etmiş iki amcasından biri olan el-Abbâs'ın oğludur. Peygamber'in zevcelerinden olan Meymûne onun teyzesi olduğu için bazı geceler Peygamber evinde konuk edilirdi. Peygamber'e karşı olan sevgisi, bağlılığı ve samimi hizmetleri sebebiyle onun takdirini kazanmış ve "Allahım, ona Te'vîli öğret ve onu dinde fakih kıl!" tarzındaki duasına nâil olmuştur. Kendisi en büyük tefsir bilginlerinden biridir. "Hibru'l-Ummeh" (Ümmetin en büyük bilgini) ve "Tercumânu'l-Kur'ân" diye ünlenmiştir. Mekke Tefsîr Okulunun en büyük ustasıdır. Cemel ve Sıffîn'de Hz. Alî'nin yanında yer almıştır. Hâricîlerle münazaraları meşhurdur. Hz. Alî adına Basra valiliği yapmıştır. Sonraları Tâif'e çekilerek kendisini Kur'ân-ı Kerîm tefsir ve yorumuna adanmıştır. Bkz. Buhârî, 'İlm 17; Vudû' 10; Ahmed, *Musned*, I, 214-374; V, 116-122; İbn Sa'd, *et-Tabekât el-Kubrâ*, thk. İhsan Abbâs, Beyrût 1388/1968, II, 365-372.

¹⁵ *Humeyd b. Kays el-A'rec el-Mekkî*, Ebû Safvân (v.130/748): Benî Esed'in mevlasıydı. Kureyş'tendir. Mekke'nin önde gelen kârî'lerinden biridir. Kirâet, Tefsîr ve Hadiste Mucâhid ve 'Atâ'nın öğrencisi, İmam Mâlik, es-Sevrî ve Ebû Amr b. el-'Alâ'nın hocasıdır. Sikadır. Hadisleri Kutub-i Sitte'de yer almıştır. Bkz. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 262; Ebû Abdullah M b. Ahmed el-Mukaddemî, *et-Târîh ve Esmâ el-Muhaddisîn ve'l-Kunâ*, Dâr el-Kitâb ve's-Sunne, Karatçı 1415/1994, s. 118.

¹⁶ *Verkâ b. Umar b. Kuleyb el-Yaşkurî, Ebû Bişr* (v.161/778). Kûfeli sika bir hadîs hafızı ve imamıdır. Medâin'e yerleşmiştir. Bağdat'ta kaldığı da olmuştur. Aslı Merv veya Huvârizm'dendir. Medâin'de vefat etmiştir. Muhaddis, Müfessirdir. Mürcîliği hakkında kimi görüşler vardır. Bkz. Zehebî, *Siyer*, VII, 90-91.

¹⁷ *Ebû Neciyh el-Mekkî* (v.109/728). Adı Yesâr. Mekkeli, Sakîfli Ahnes b. Şureyk'in mevlasıdır. Çok az rivayeti vardır. Sikadır. Oğlu Abdullah meşhur bir muhaddistir. Bkz. *Tehzib et-Tehzib*, XI, 2377; *Takrîb et-Tehzib*, II, 374. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 557. D. Frolow, hiçbir referans göstermeden bu ismi, yanlış olarak "Nuceyh" şeklinde okumuştur. Ayrıca bu kişi hakkında oğlu Abdullah'ın bilgisini vermiştir. Bkz. *agm*, s. 67; 12. not.

¹⁸ *'Îsâ b. Meymûn el-Mekkî el-Cerşî* (v.151-160/768-777): "İbn Dâye" diye tanınır. Mekkeli Müfessir, Kârî ve Muhaddis. Mucâhid'in öğrencisi, İbn 'Uyeyne'nin hocasıdır. Bir tefsiri vardır. "Kaderî" olmakla itham edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Lisân el-Mizân*, IX, 390.

3. Üçüncü sırada *İbn Sa'leb'in*¹⁹ *Kitâb et-Tefsîr* adını taşıyan eserini kaydeden en-Nedîm bu kitap hakkında başka bilgi vermez.

4. Dördüncü sırada *Kitâb Tefsîr Ebû Hamza es-Sumâlî* adını taşıyan esere yer verir. Onun hakkında en-Nedîm: “Adı, Sâbit b. Dînâr’dır. Dînâr’ın künyesi ise, Ebû Safiyye’dır.²⁰ Ebû Hamza, ‘Alî’nin -‘Aleyhi’s-Selâm- ashabından, seçkinlerden ve ilmüne, şahsiyetine güvenilen (sika) kişilerdendi. Ebû Ca’fer [el-Bâkir] ile dostluğu vardı” bilgilerini de verir.

Bundan sonra en-Nedîm [*Kitâbu Tefsîr ...*] deyip ardından sadece yazarının ismini yazmakla yetindiği pek çok kişinin adını zikreder. Bu şekilde dört ismi sıraladıktan sonra diğerlerine geçer. Biz de onun bu sıralamasını bozmadan diğerlerini beşten itibaren sıralamaya devam edelim:

5. *Muhammed b. ‘Alî b. Cinnî*²¹ [bu tefsirin birkaç cüzü mevcuttur].

[*Muhammed b. Alî b. Cinnî*, Ebû'l-Feth ‘Usmân (v.392/1002): Musul’da doğmuş, 65 yaşında Bağdât’ta vefat etmiştir. Babası Rûmî bir köle olup Musul’un ileri gelenlerinden Suleymân b. Fehd b. Ahmed el-Ezdî’nin mevlâsı idi. Edebiyât ve Nahv imamlarından biridir. Bu konuda bir düzine eseri mevcuttur. Şiirleri de vardır. el-Mutenebbî: “İbn Cinnî, benim şiirimi benden daha iyi bilir” derdi. *Şevâzzu'l-Kur’ân*, *el-Muhezzeb fi'l-Kirâât*, *el-Wakf ve'l-İbtidâ* ve *el-Hâât fi*

¹⁹ *İbn Sa'leb* Halef b. Hişâm, Ebû M (150-229): Bağdatlı Kirâet İmamı ve Muhaddis. İmam Mâlik, Hammâd b. Zeyd, Ebû ‘Avâne, Kâdî Şureyh ve Yahya b. Âdem’in öğrencisi, Müslim, Ebû Dâvûd, Ebû Zur’a, Ebû Hâtim gibi pek çok muhaddisin kendisinden hadis aldığı “sika” ravilerdendir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, X, 576-580. D. Frolow, “İbn Sa'leb” diye bir kişiye rastlamadığını belirttiikten sonra “Sa'leb” adını taşıyan birkaç kişiye göndermeye yapmaya çalışır ancak bu onun yetersizliği ve kusurudur. Bkz. *agm*, s. 67, 14. not.

²⁰ *Ebû Hamza es-Sumâlî*, Sâbit b. Ebû Safiyye (141-150/759-769): Kûfelidir. “Sumâle”, Ezd’in bir boyudur. el-Muhelleb b. Ebû Sufra’nın mevlâsı olduğu söylenmiştir. Enes b. Mâlik, ‘İkrime, eş-Şa’bî ve Muhamed (b. Alî) el-Bâkir’den hadis dinlemiştir. Şerîyk, Ebû Nu’aym, Vekî’ ve İbn ‘Uyeyne ondan hadis rivayet etmişlerdir. Şî’a’nın İmâmiyye kolundandır. İbn Hibbân onu *aşırı şî’îlik* ile itham eder. ‘Ukaylî ise: “Rec’ate inanırdı” der. Hadîs ve Kur’ân İlimleri alanında uzmandır. Güvenilirlik açısından zayıf sayılmıştır. Bkz. Zehebî, *Târîh el-İslâm*, III, 826; *Tehzîb et-Tehzîb*, I, 265; Safedî, *el-Vâfi*, X, 284. D. Frolow, “Safiyye” adını “safih” olarak verir ki bu bir tashiftir. Bkz. *agm*, s. 68.

²¹ Bu isim Flugel metninde mevcuttur ancak Beatty (Dublin) Nüshasında yer almaz. Dodge çevirisinde bu isim “İbn Cânî” şeklinde yazılmıştır. Bkz. Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York & London, 1970, I, 75; V. Polosin de bu konuyla ilgilenmiştir.

Kitâbillâh adlı eserleri Tefsîr alanında sayılabilir. İlgili kaynaklarda kendisinin tefsirinden bahsedilmemiştir.]²²

6. Zeyd b. Eslem'den [*es-Sukkerî hattıyla*] (Bu Zeyd'ten aktarılan bir eserdir).

[*Zeyd b. Eslem*, Ebû Usâme (v.136/753) el-'Adevî el-'Umarî: Medîne'nin Müfessir, Muhaddis ve Fakîhidir. Medine tefsir ekolünün öncülerindendir. Aralarında babası Eslem, ağabeyi Hâlid ile Abdullah b. Umar, Ebû Hureyre, Hz. Âişe, Câbir b. Abdullah, Seleme b. Ekva', Enes b. Mâlik, Atâ b. Yesâr ve Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî gibi isimlerin yer aldığı birçok sahâbî ve tâbiünden hadis rivayet etmiştir. *Kendisinden rivayet edenler*: Oğulları Usâme, Abdullah ve Abdurrahman ile Atâ b. Yesâr, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî, el-Evzâî, Ma'mer b. Râşid, Mâlik b. Enes, Sufyân es-Sevrî ve Sufyân b. Uyeyne gibi isimler yer almaktadır.

Zeyd b. Eslem'in Mescid-i Nebevî'de bir hadis ve fıkıh meclisi olduğu nakledilir. Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr en az kırk fıkıh öğrencisinin bu halkada devamlı surette bulunduğu zikredilir.

Zeyd'in rivayetleri Kutub-i Sitte'de yer almış, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde ondan gelen 200'den fazla hadis zikredilmiştir. Medine'nin fakîhi olarak da bilinen Zeyd bir dönem Mekke-Medine yolu üzerindeki Ma'din-i Benî Suleym'de yöneticilik yaptığı ve Emevî hükümdarları Umar b. 'Abdu'l-'Azîz ile II. Welîd'in danışma meclislerinde bulunduğu bilinmektedir.²³

Mâlik b. Enes'in tefsir alanında kendisinden faydalandığı Zeyd b. Eslem'e ait bir tefsirin bulunduğu söylenmektedir. Oğlu Abdurrahman tarafından rivayet edildiği bildirilen ve çeşitli eserlerde kendisinden nakiller yapılmış olan bu tefsirin önemli bir bölümünün Zeyd b. Eslem'den birçok nakilde bulunan Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ında ve el-Ferrâ'nın *Me'ânî'l-Kur'ân* ve el-Begâvî'nin *Me'âlim et-Tenzîl*'inde yer aldığı anlaşılmaktadır.]²⁴

²² Bkz. Kemâluddîn el-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elîbbâ'*, Kâhire 1386/1967, s. 332-334; Mahmûd Hüseyinî, *el-Medresetu'l-Begdâdiyye fî Târîhi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Beyrût 1407/1986, s. 319-391; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 204; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 331; Brockelmann, *Târîh el-Edeb el-'Arabî*, II, 984; Sezgin, *Târîh et-Turâs el-'Arabî*, I, 614-615.

²³ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabekât el-Kubrâ*, thk. Alî M. Umar, Kâhire 1421/2001, VII, 507, 591-592; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, III, 387; Ebû Nu'aym, *Hilyet el-Eoliyâ'*, III, 221-229; Mizzî, *Tehzîb el-Kemâl*, X, 12-17; ez-Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, V, 316-317; Tezkiretu'l-Huffâz, I, 132-133; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 395-397.

²⁴ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, Beyrût 1984, I, 49; III, 25, 209; IV, 23, 94, 205, 221, 259; VIII, 55; XIX, 34; XXIII, 82; XXV, 102; XXVII, 11, 64, 70, 157; XXVIII, 155, 165; XXIX, 24, 41, 170, 199; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 246.

7. *Mâlik b. Enes*

[*Îmâm Mâlik b. Enes* (93-179/712-795): Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû Âmir el-Yemenî. Mâlikî mezhebinin imamı, büyük müctehid ve muhaddis olup 93/712'te dünyaya gelmiştir. Medîne halkının uygulamasına Dîn'de önem atfeden, Medîne'de doğup yetişen ve yine orada vefat eden büyük Hadîs ve Fıkıh âlimidir. Hadis aldığı hocalarının üç yüzü Tâbiîn, altı yüzü Tebeu't-Tâbiîn olmak üzere dokuz yüz civarında bulunduğu söylenir.²⁵

İmam Mâlik'in hadîsleri ve onlardan çıkarılabilecek fikhî görüşleri topladığı "el-Muvatta'" adlı eseri günümüzde mevcuttur.²⁶ Fıkıhta çizgi olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüne paralel bir metot izleyen *Mâlikî Mezhebi* ona izafe edilir. Kâdî 'İyâd, İmam Mâlik'ten rivayet edilen bir tefsirden bahseder. Bu tespit gerçekten doğrudur.²⁷

Hayatının yarısını Umevîler, yarısını Abbasîler devrinde geçiren Mâlik'in kendi dönemindeki siyasî olaylardan uzak durduğu, mevcut yöneticilere de, karşıtlarına da açık bir destek vermediği anlaşılmaktadır. Onun siyasî olaylar karşısındaki tarafsızlığında kendisinden önce Hz. Huseyn ve Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın Umevî yönetimine karşı yürüttükleri isyanlar da, kendisinin yaşadığı dönemde Hâricî Ebû Hamza eş-Şârî tarafından Haremeyn'de (130/748), Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye tarafından Medine'de (145/762) organize edilen isyanlar ve diğer bölgelerde ortaya çıkan çeşitli isyan hareketleri sırasında çok kan dökülmesinin yol açtığı olumsuz durum ve bunun Haremeyn halkında meydana getirdiği hayal kırıklığının tesiri olduğu düşünülmektedir. İmam Mâlik, ömrünün sonunda geçirdiği kısa süreli bir rahatsızlıktan sonra 14 Rebûlevvel 179 (7 Haziran 795) tarihinde Medine'de vefat etmiştir.²⁸

²⁵ Bkz. *Tertîbu'l-Medârik*, I, 90; İbn Hacer el-Askalânî, s. 109; İbn Ferhûn, Burhânuddîn Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) İbrâhîm b. Âlî, *ed-Dibâh el-Muzehheb fî Ma'rife A'yân 'Ulemâ el-Mezheb*, thk. Me'mûn b. Muhyiddîn, DKİ, Beyrût 1417, I, 77.

²⁶ Bkz. Hamîd Lahmer, *el-Îmâm Mâlik Mufessiren*, Beyrût 1415/1995; Îsâ b. Mes'ûd ez-Zevâvî, *Menâkıb Seyyidinâ el-Îmâm Mâlik*, Kâhîre 1325; M. Ebû Zehre, *Îmâm Malik*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 1405/1984.

²⁷ Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Abdullah b. Nâfî' es-Sâiğ'in Mâlik'ten nakledilen tefsire dair rivayetleri derlediği bir cüzü, *el-Kabes fî şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes* adlı eserinin sonuna "*Kitâbu't-Tefsîr*" başlığı altında eklemiştir. Ayrıca Mekki b. Ebû Tâlib ve İbnu'l-Ciâbî de İmam Mâlik'ten tefsir konusunda nakledilen rivayetleri birer kitapta toplamıştır.

²⁸ İbn Abd el-Berr, *Câmi' Beyân el-İlm*, thk. Abdurrahman M. Usmân, Medîne 1388/1968, II, 76-77.

8. *es-Suddî* [en-Nedîm:] *Biz onu ilerde ele alacağız* [der].²⁹

[Ebû Muhammed İsmâ'îl b. 'Abdurrahmân b. Ebû Kerîme (Ebû Zueyb) el-A' ver es-Suddî el-Kebîr el-Kûfî: Hicaz'da doğmuş ve Kûfe'de yaşamıştır.³⁰ Babasının aslen İsfahan'ın ileri gelenlerinden olduğu zikredilmiştir.³¹ es-Suddî 127/745 senesi sonlarında veya 128'in başlarında vefat etmiştir.³²

Suddî birkaç meseleden dolayı eleştirilmiş olup bunlardan biri onun Şî'a'ya meylettiği iddiasıdır. Huseyn b. Wâsık el-Mervezî tefsirle ilgili bazı meseleleri sormak için Suddî'nin yanına gittiğini, cevaplarını alıp ayrılacağı sırada onun Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömer için kötü sözler söylediğini ileri sürmüştür.³³ Şî'a kaynaklarında da onun Şî'i olduğu belirtilmektedir.³⁴ Diğer bazı kaynaklarda da Şî'a'ya meyiletmekle itham edildiği söylenmekle birlikte bunu doğrulayan bilgilere yer verilmemiştir.³⁵

es-Suddî el-Kebîr, tefsîr alanında İbn Abbâs'ın öğrencilerinden sayılır. Meşhûr Tâbî'î Mufessirdir. Özellikle Kur'ân İlimlerinde derinleşmiştir. Kûfeliler içinde tefsire dair en çok rivayeti ve birikimi bulunan ve Tâbî'ûn neslinin küçüklerindedir (dördüncü tabakasından). İslam'ın ilk dönem tarihçiliğiyle de ilgilenmiştir. Bu bağlamda Siyer ve Meğâzide hatırı sayılır bilgilere sahiptir. Siyasi görüş olarak Hz. Alî senpatizanıdır. es-Suddî'nin *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*³⁶ ile *el-Meğâzî ve's-Siyer* adlı eserlerinin olduğu kaydedilmektedir.³⁷

Bahse konu olan es-Suddî, *Tefsîru'l-Kur'ân*'ın musannıfıdır. Suddî'nin tefsire dair rivayetlerini derleyen Muhammed Atâ Yûsuf, bu rivayetler üzerinde o sırada mevcut itikadî ve siyasî yönelişlerin etkisinin bulunup bulunmadığını incelediğini, fakat böyle bir tesirin varlığını gösteren bir unsura rastlamadığını belirtir. Onun tespitine göre mutekaddimûn hadisçileri onun Şî'iliğinden hiç

²⁹ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, s. 88.

³⁰ İsmail el-Begdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn*, I, 206.

³¹ Ebû Nu'aym, *Hilye*, I, 247.

³² İsmail el-Begdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn*, I, 206.

³³ Ebû İshak el-Cûzcânî, *Ahvâlu'r-Ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Beyrût 1405/1985, s. 54.

³⁴ Muhsin Emin, *A'yânu's-Şî'a*, III, 379-380.

³⁵ Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, I, 236.

³⁶ İbnu'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh*, s. 102.

³⁷ İbn Teğrî Berdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, I, 308.

söz etmezken muteahhirûnun delile dayanmaksızın bu iddiayı dile getirmekle yetindiklerine dikkat çeker.]³⁸

9. *İsmâ'ül b. Ebû Ziyâd*

[İlgili kaynaklarda bu ismi taşıyan üç şahıstan söz edilmiştir. Üçü de hadis ilminde güvenilirlik açısından muteber değildir. Birincisi “es-Sekûnî” diye bilinir. Şamlıdır ama Horasan’a yerleşmiştir. Babasının adı ise Muslim’dir. Halîfî onun hakkında: “Zayıf bir şeyhtir; meşhur değildir” demiş; Dârekutnî de: “Metrûktur; hadis uydururdu” der. Musul kâdîsi olduğunu sanıyorum. Mehdî’nin çocuklarına öğretmenlik yapardı. Tefsirini, hocalarından aktardığı pek makbul olmayan hadislerle doldurmuştur.³⁹ Aynı ismi ed-Dahhâk’ın mevlası da kullanmıştır. Bu ismi kullanan diğer bir zat ise Musul Kâdîsidir.]⁴⁰

10. *Dâvûd b. Ebû Hind, Ebû Muhammed -Ebû Bekr-*

[Benî Kuşeyr’in mevlâsı olan Dînâr b. ‘Uzâfir el-Kuşeyrî (v.139/756), Horasanlı bir Hadis İmamı ve Hâfızı olup “hucet”, “sebt” ve “sika”dır. Merv doğumlu olup Basra’ya yerleşmiştir. Basra’da özellikle Tefsîr ve Hadîs alanlarında derinleşmiştir. Enes b. Mâlik, ‘Atıyye b. Sa’d el-‘Avfî, ‘Âmir eş-Şa’bî, Sâlih b. Ebû Tarîf, Ebû İshâk eş-Şeybânî, ‘İkrime, Ebû Abdurrahman es-Sulemî ve Ebû ‘Aliyye’den ders almıştır. Bir ilim deryası olup ibadete çok düşkün ve Basra ahalisine müftülük yapmıştır. Hicri 139-140 senesinde vefat etmiştir.]⁴¹

11. *Ebû Ravk*

[‘Atıyye b. el-Hâris (v.105/723) Hemdânî-Kûfeli saygın bir Hadis âlimi olup bir tefsîr sahibidir. Benî Zeyd b. Erde’ boyundandır. el-Wezîr onun hakkında: “Tefsîr sahibi Ebû Ravk onlardandır” diye bilgi vermiştir. Ebû Ravk, Ahmed b. Hanbel, en-Nesâî ve Ebû Hâtim tarafından “sika” sayılmıştır. Yahya b. Me’în ise, onu “da’îf” saymıştır. İbn Sa’d (v.230), onun tefsir sahibi olduğunu kaydetmiştir.⁴² Ahmed b. Hanbel, Ebû Ravk’ın Mesrûk’tan bir şey dinlemediğini ifade edip bu konudaki rivayetlere şiddetle karşı çıkmıştır.⁴³

³⁸ Muhammed Atâ Yûsuf, Suddî’ye nisbet edilen ve altı ayrı rivayet tefsirinde yer alan rivayetleri bir araya getirerek neşretmiştir. M. Atâ Yûsuf, *Tefsîru’s-Suddî el-Kebîr*, s. 44.

³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II, 171; İbn Hacer, *Lisân el-Mîzân*, II, 126.

⁴⁰ Ebû’l-Kâsim Ubeydullah b. Alî, *Tecrîd el-Esmâ ve’l-Kunâ*, Yemen 1432/2011, I, 77.

⁴¹ Buhârî, *et-Târîh el-Kebîr*, III, 231; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 417; Zehebî, *Tezkiret el-Huffâz*, I, 110; *Siyer*, VI, 377.

⁴² İbn Sa’d, *et-Tabekât el-Kubrâ*, VI, 369.

⁴³ İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman, *el-Merâsîl*, Beyrût 1397, s. 161

Ebû Ravk, Enes b. Mâlik, Ubeydullah b. Halîfe, Meymûn b. Mihrân, Muhammed b. el-Welîd el-Busrî, İbrahim et-Teymî, Âmir eş-Şa'bî ve ed-Dahhâk'tan rivayet etmiştir. Sufyân es-Sevrî, Hâlid b. Yezîd el-Kasrî, Şerîyk b. Abdullah en-Nehâ'î, Seyf b. Umar et-Temîmî, Bişr b. Umâra el-Has'amî, Abdulvâhid b. Ziyâd, Bişr b. Hâlid el-Kûfî, Ebû Usâme Hammâd b. Usâme gibi pek çok kişi de ondan hadis rivayet etmiştir.]⁴⁴

12. *Sened*⁴⁵ (Suneyd) b. Dâvûd

[Bu zatın ismi ve kimliği hakkında farklı bilgiler verilmiştir. Bir tefsirinin olduğundan bahsedilen zat, İbn Hacer'in *el-Ucâb*'ında kendisinden nakiller yaptığı ilk müfessirler arasında yer alan el-Huseyn b. Dâvûd'tur. Ona göre bu "Seniyd" (veya Suneyd) diye tanınmıştır ve 266 senesinde vefat etmiştir.⁴⁶ Herhalde bu zat, en-Nedîm'in burada sözünü ettiği kişidir. Kendisi, bir muhaddis ve hadis râvîsidir.]⁴⁷

13. *Sufyân*⁴⁸ b. 'Uyeyne

[*Sufyân* b. 'Uyeyne Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (107-198/725-814): Tebeu't-tâbiîn neslinden hadis âlimi ve hâfızıdır. Şâban

⁴⁴ Buhârî, *et-Târîh el-Kebîr*, VII, 13; Mizzî, *Tehzîb el-Kemâl*, XX, 133; Zehebî, *Târîh el-İslâm*, III, 928; İbn al-Hâik, *el-İklîl*, s. 24; Kaynaklarda bu künyeyi taşıyan bir zat daha vardır: "Ahmed b. M b. Bekr b. Ziyâd b. el-'Alâ el-Hizzânî. el-Basra asıllıdır, 249 senesinde Asbehân'a gelmiştir. Alî b. Harb, Yezîd b. Sinân, Meymûn b. Mihrân, M b. el-Velîd el-Busrî, Ebû Hafs el-Fellâs, Ebû Mes'ûd ve tabakasından ders almıştır. Ed-Dârekutnî, Alî b. el-Kâsim eş-Şâhid, Ebû Bekr b. el-Mukrî ile kardeşinin oğlu Ebû 'Amr M b. M el-Hizzânî, Ahmed b. M b. 'İmrân (İbnu'l-Cuneyd), Ebû'l-Huseyn b. Cumey' es-Saydâvî ve ondan ders alanlardandır." İbn el-A'râbî, onu "sika" saymıştır. Muslim b. Kâsim de: "Ebû Ravk, Mâlik'in mezhebi konusunda fekih idi. Zarîf, fasih bir zat idi. İnsanlar ondan yazdılar. Sonra onun hakkında ileri geri konuşular. Çünkü kitapları yandı. Furû konusunda konuştu. Bu nedenle insanlar ona dil uzattılar. Ashâb-ı Hadîsten ondan kitabeti terk edenini görmedim. Bu nedenle ondan yazdım. 324 veya 325 senesinde vefat ettiğini sanıyorum." Bazıları vefatı için 331 veya 332 senesini verirler. Bkz. Zehebî, *Târîh el-İslâm*, VII, 643; S. *A'lâm en-Nubelâ*, XV, 2286; İbn Hacer, *Lisân el-Mîzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâr el-Beşâir, 2002, I, 592.

⁴⁵ Eymen Fuâd Seyyid kelimeyi "sened" diye okumuştur. Beatty Nüşhasında da böyledir. Teceddud kelimeyi "Seyyid" diye okumuştur. F Nüşhasında [سعيد] yerine [رشيد] kelimesi yer alır. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Teceddud)*, s. 36. Ayrıca bkz. el-Hâkim, *el-Mustedrek*, III, 603.

⁴⁶ İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 145.

⁴⁷ Bkz. İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. M el-'Ukberî, *el-İbânet el-Kubrâ li'bni Batta*, Dâr er-Râye, Riyâd 1415/1994, II, 591; Ayrıca bkz. el-Hâkim, *el-Mustedrek*, III, 603; Zehebî, S. *A'lâm en-Nubelâ*, VIII, 160; IX, 458.

⁴⁸ F Nüşhasında [سفيان] yerine [سعيد] kelimesi yer alır. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Teceddud)*, s. 36.

107'de (Aralık 725 - Ocak 726) Kûfe'de doğmuştur. Babası veya dedesi Mekke'ye giderek oraya yerleşmiştir. *Hicâz Hadîs Okulunda* Mâlik b. Enes'ten sonra gelen ikinci Hadîs İmamıdır. nn-Nedîm onu Zeydiyye Mezhebinden saymıştır.]⁴⁹

Sufyân b. Uyeyne küçük yaşta hadis meclislerine katılmaya başlamıştır. Hâfızası son derece kuvvetli ve güvenilir bir râvi olan İbn Uyeyne, İbn Şihâb ez-Zuhrî'den gelen rivayetler konusunda İmam Mâlik ile birlikte en güvenilir kimse kabul edilmiştir. Hicaz muhaddisi diye şöhret bulmakla birlikte Irak bölgesinde rivayet edilen hadisleri de çok iyi bilirdi. Seksenden fazla hocasının büyük çoğunluğu tâbiûn neslinden olup Amr b. Dînâr, Atâ b. Sâib, Hammâd b. Zeyd, Ma'mer b. Râşid, Abdülkerîm b. Mâlik el-Cezerî, Ebû İshâk es-Sebî'î, İbnu'l-Munkedir, İbnu'l-Mu'temir, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hişâm b. Urve, Humeyd et-Tavîl, İbn Ebû Leylâ ve İbn Muhaysın bunlardan bazılarıdır.⁵⁰

Hocalarından İbn Şihâb ez-Zuhrî onun zekâsını erken dönemde fark ederek kendisiyle özel şekilde meşgul olmuştur. Bundan dolayı İbn Uyeyne, Zührî'nin hadislerini rivayet edenlerin en başta gelenidir. Hadis ehlinin hakîmi olarak tanınan ve 7000'den çok hadis rivayet eden İbn Uyeyne'nin hadis rivayet eden hocaları arasında A'meş, İbn Şihâb ez-Zuhrî, Şu'be b. Haccâc, İbn Cureyc, Mis'ar b. Kidâm da vardır. Sufyân b. Uyeyne'nin önde gelen talebeleri içinde Buhârî'nin hocalarından Abdullah b. Zubeyr el-Humeydî, Abdullah b. Mubârek, Abdurrahman b. Mehdî, İbn Vehb, İmam Şâfiî, Abdurrezzâk es-San'ânî, İbn Sa'd, Ali b. Medîni, Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye, Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Halîfe b. Hayyât, İbn Numeyr gibi âlimler yer alır.⁵¹

Zâhid ve fakir bir âlim olduğu ve hiç evlenmediği kaydedilen Sufyân b. Uyeyne'nin bir gözünün görmediği ve yetmiş (veya seksen) defa haccettiği zikredilmektedir. Öğrenmenin sırasıyla dinleme, susma, amel etme ve öğrendiğini yayma süreçlerinden oluştuğunu söyleyen ve rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan İbn Uyeyne, hem müfessir hem de fakih olarak kaydedilmektedir.⁵²

⁴⁹ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddu), s. 226-227.

⁵⁰ Ahmed Sâlih Muhâyirî, *Tefsîru Sufyân b. Uyeyne*, Riyâd 1403/ 1983, s. 115-188.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 177-197; Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ*, VIII, 454-474.

⁵² Bkz. Abdulğani ed-Dakr, *Sufyân b. Uyeyne*, Dimaşk-Beyrût 1412/1992; A. Kadir Evgin, "Sufyân b. Uyeyne (107-198/725-813) ve Hadis Cüz'ü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III/3 (2003), s. 69-107.

Sufyân'ın 198'de (814) Mekke'de vefat etmiş ve Harem-i Şerif'e yakın olan Hacûn bölgesinde defnedilmiştir.⁵³

Eserleri: 1. *Cuz'u Sufyân b. Uyeyne*; 2. *el-Câmi'* (nşr. Mes'ad b. Abdulhamîd es-Sa'denî, Tanta 1412/1992); 3. *Tefsîru Sufyân b. Uyeyne*. Muhâyirî, İbn Uyeyne'nin çeşitli âyetler hakkındaki tefsirlerini farklı kaynaklardan derleyerek bir araya getirmiştir.]⁵⁴

14. *Nehşel*

[*Nehşel b. Sa'îd b. Werdân*, Ebû 'Abdullah (105/723): Ulema arasında addedilen üç ayrı *Nehşel*'den söz edilmiştir. Bunlardan biri Horasan-Neysâbûr'dandır. Basra'da doğmuş olup Horasan'da yaşamıştır. Kendisi *Müfessir ve Muhaddistir*. "Nehşel" adıyla bilinen bir kişi de hem Basralı hem de Horasanlı sayılan Ebû Sa'îd *Nehşel b. Sa'îd b. Werdân*'dır. Bu zat *muhaddistir* ama hadis ilmi açısından *mazbût değildir*.⁵⁵ Bir diğer "Nehşel" ise Ebû İshâk *Nehşel b. Dârim ed-Dârimî*'dir. Bu da muhaddistir ve hadis ilmi kıstaslarına göre ilim ve şahsiyet açısından "sika" biridir ve bu zatın da *tefsirle ilgisinden söz edilmiştir*. O da 325'te vefat etmiştir. Müellifimiz en-Nedîm'in tefsirle iştigal eden bu iki zattan hangisini kastettiği netlik kazanmamıştır]⁵⁶

ed-Dahhâk b. Muzâhim'den

[Ebû'l-Kâsim –Ebû Muhammed- el-Hilâlî diye bilinen bu zatın vefat tarihi yaklaşık on senelik farklarla kaydedilmiştir (v.101-110). Kendisi Benî Menâf b. Hilâl b. 'Âmir b. Sa'sa'adandır. Belh, Semerkand ve Horasan bölgelerinin ünlü müfessiridir. İbn Abbâs'tan -veya Sa'îd b. Cubeyr'den- ders almıştır. İlmi faaliyeti *Tefsîr ve Hadîs* rivayeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Hadiste ileri derecede

⁵³ Abdulğani ed-Dakr, s. 130-131.

⁵⁴ Sufyân b. Uyeyne'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve rivayetleriyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Halîfe b. Hayyât ve İbn Beşkuvâl'in *Ahbârü İbn Uyeyne* adlı eserleri ile Ebû Abdullah İbn Mende'nin Avâlî İbn Uyeyne adlı hadis cüzü bunlar arasındadır. Günümüzde Abdulğani ed-Dakr, *Sufyân b. Uyeyne Şeyhu Şuyûhi Mekke fi Asrih*, İsam M el-Hâc Ali, *Sufyân b. Uyeyne el-Hilâlî: Muhaddis el-Harem el-Mekkî* (Beyrût 1414/1994) ismiyle birer eser yayımlamışlardır. Hannân Saîd Ahmed Umar Merviyâtü Sufyân b. Uyeyne adıyla yüksek lisans çalışması yapmış (1995, Kahire Üniversitesi Külliyyetü dâri'l-ulûm). Bazı Şii kaynakları, Ca'fer es-Sâdik'tan hadis rivayet ettiği gerekçesiyle İbn Uyeyne'yi eserlerinde zikretmişlerdir.

⁵⁵ İbn Hacer, *el-Metâlib el-'Âliye*, XIII, 901; İbn Hacer, *Mizân el-İ'tidâl*, II, 121, IV, 275; M. b. Abdurrahman es-Sahâvî, *es-Sirru'l-Mektûm*, s. 104; Ebû'l-'Âsım, *Fethu'l-Mennân*, III, 459.

⁵⁶ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, s. 88.

iyi olmamasına rağmen *Sünenlerde rivayetleri yer almıştır*. Kendisi Horasan'da yaşamış ve orada vefat etmiştir. *Tefsir sahibidir.*]57

15. 'İkrime; İbn "Abbâs'tan

[Ebû Abdullâh 'İkrime b. Abdullâh el-Berberî el-Medenî (h.21-105): Ünlü bir Tâbiî mufessirdir. Tefsîr, Hadîs ve İlk Dönem İslam Tarihi konularında bir otorite sayılır. Din Bilimleri alanında ünlü bir mütercimdir. İbn Abbas'ın mevlâsıdır. O, Kur'ân, Fıkıh ve Sünneti öğrenmek için kırk yıl süren bir tahsil süreci takip etmiştir. Aslen Mağripli ve Berberî olup *Kureşî ve Hâşimî* nisbeleriyle de anılır. Bir süre Mağrib'te yaşamıştır. Medine'de 105/723 vefat etmiştir.

Rivayet ettiği hadislerin çoğunu sahâbe neslinden alan İkrime, başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Hasen b. Alî b. Ebû Tâlib, Ukbe b. Âmir el-Cuhenî, Hz. Âişe, Ebû Hureyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullah b. Umar b. Hattâb, Hz. Alî ve Câbir b. Abdullah'tan hadis rivayet etmiştir. İkrime'den İbrâhim en-Nehaî, eş-Şa'bî, Katâde b. Dî'âme, İbn Şihâb ez-Zuhrî, 'Amr b. Dînâr, 'Âsım b. Behdele, Eyyûb es-Sahtiyânî ve el-A'meş gibi 70'ten fazlası Tâbiûn âlimi olmak üzere 300 kişi ondan rivayet yapmıştır. İmam Mâlik istisna edilecek olursa, onu genelde bütün hadis müellifleri "sika" olarak kabul etmiş, *Kutub-i Sitte* musannifleri başta olmak üzere rivayetlerine eserlerinde yer vermiştir; sadece Buhârî *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde İkrime'nin 139 rivayetini nakletmiştir.

İkrime, Haricîlerle kimi temasları yüzünden bu taifenin taraftarlığıyla suçlanmışsa da bunun düşünce yapısı açısından bir haricilikten farklı olduğu düşünülmektedir.⁵⁸ En iyi görüşüp dost olduğu kişiler arasında Dâvûd b. Husayn el-Medenî de yer almaktadır.]59

16. el-Hasen b. Ebû'l-Hasen el-Basrî

[Ebû Sa'îd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (21-110/642-728): Basralı meşhur tâbiî, âlim ve zâhid, Müfessir, Muhaddis ve Kırâet imâmıdır. İslam düşüncesinin ünlü ustatlarından birisidir. Hem Mutezile hem Sûfiyye tarafından büyük

⁵⁷ İbn Hibbân, *Meşâhîru 'Ulemâ' el-Emsâr*, Mensûre 1411/1991, s. 315; Zehebî, *Siyer*, IV, 598-599; *Târih el-İslâm*, III, 63.

⁵⁸ İbn Hacer, *Mizân el-İtidâl*, III, 93; *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 38; VII, 263-273; el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târih*, II, 7.

⁵⁹ Mizzî, *Tehzîb el-Kemâl*, XX, 277-278; 290; Zehebî, *Siyer*, V, 27; *Tezkiret el-Huffâz*, I, 96; Dâvûdî, *Tabekâtu'l-Mufessirîn*, I, 380-381; Brockelmann, *Târih el-Edeb el-'Arabî*, I, 691.

bilgin sayılmıştır. Zeyd b. Sâbit'in azatlısıdır.⁶⁰ 21/642'de Medine'de doğmuş, Hz. Alî'nin halife olmasının ardından ailesiyle birlikte Basra'ya gitmiş ve ömrünü burada geçirmiştir. Hasan-ı Basrî, Basra Valisi Suleymân b. Harb'in verdiği kâdîlik görevini bir süre ücret almadan yaptıktan sonra istifa ederek tedrîs ve irşâd ile meşgul olmaya başlamıştır. Mu'âviye zamanında Rebî' b. Ziyâd'ın kumanda ettiği bir sefere katılarak Rebî'e kâtiplik yapmış, Muhelleb b. Ebû Sufre kumandasında Kâbul üzerine gönderilen bir orduya da katılmıştır. Bu iki sefer dışında hayatını Basra'da irşâd ve ibadetle geçirmiştir.⁶¹ Receb 110 (Ekim 728) senesinde vefat etmiştir.⁶²

İyi bir hatip ve etkili bir vâiz olan Hasan-ı Basrî fesahat ve belâgatın doruk noktasına ulaşmıştır.⁶³ Özlü ve akıcı üslûbu, derin bir tefekkürün, mânevî bir tecrübenin ürünü olan hakîmâne sözleri özellikle zâhidler, sûfiler ve vâizler üzerinde her zaman etkili olmuştur. Onun sözleri tesir bakımından peygamberlerin sözlerine benzetilmiştir.⁶⁴

Hz. Osmân'ın şehid edilmesi, Cemel ve Sıffin savaşları, Kerbelâ Vak'ası gibi birçok fitneye şahit olan H. el-Basrî bu konulardaki düşüncelerini cesaretle ortaya koymuş, bu tutumuyla da halkın takdirini kazanmıştır. İlke olarak devlete ve siyasî otoriteye baş kaldırılmasına karşı olduğundan birtakım telkinlere, hatta zorlamalara rağmen isyanlara katılmamış, ancak zâlim ve zorba devlet adamlarını hiç çekinmeden tenkit ederek baskı altındaki halkın hislerine tercüman olmuştur.⁶⁵

Umevîler'in, baskı ve şiddete dayalı yönetimiyle tanınan Irak Valisi Haccâc'ı ağır bir dille eleştirmiş, onun Sa'îd b. Cubeyr'i katletmesini büyük bir felâket olarak görmüş, ancak kargaşaya sebebiyet vereceği endişesiyle Haccâc'a isyan edilmesini de doğru bulmamıştır. Öte yandan Haccâc öldüğü zaman, "Allahım! Onu ortadan kaldırdığın gibi kurduğun yönetimi de ortadan kaldır" diye dua etmiş ve onun ölümünden dolayı Allah'a şükretmiştir.]⁶⁶

⁶⁰ Kulâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 59; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968, s. 157, 159.

⁶¹ İbn Sa'd, *Tabekât*, VII, 175; İbnü'l-Cevzî, *el-Hasen el-Basrî*, Kâhire 1350/1931.

⁶² ez-Zehebî, *Târîh el-İslâm*, XI, 312; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 53/239.

⁶³ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 211.

⁶⁴ Ebû Nu'aym, *Hilye*, II, 147.

⁶⁵ İbnü'l-Murtadâ, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 23.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabekât*, VII, 169. Ayrıca bkz. Ahmed İsmâil el-Basî, *el-Hasen el-Basrî Mufessiran* (Amman 1985); Etem Levent, *Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri* (Doktora tezi, Ankara

17. *Ebû Bekr el-Esamm* [kelamcılardandır]

[Abdurrahmân b. Keysân (v.200/816). Basra Mu'tezilesinin ünlü tefsir, kelâm ve fıkıh âlimidir. Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf, Nazzâm, Bişr b. Mu'temir ve Mu'ammer b. 'Abbâd es-Sulemî'nin bulunduğu altıncı tabakada yer alır. Son derece fakir olmasına rağmen devlet adamlarından görev istemeyip zâhidâne bir hayat yaşamayı tercih etti. Talebeleri ona, "Herkes hocası sayesinde önemli makamlara yükselirken biz senden bir şey görmüyoruz" deyince, onlara: "Ben Allah rızâsı için bir arada olduğumuzu sanıyorum" cevabını vermiştir.⁶⁷

Tefsire dair bazı orijinal görüşleri Cübbâî, Mâtürîdî ve Râzî gibi âlimler tarafından önemli görülerek nakledilmiştir. Ona göre mânası herhangi bir delile muhtaç olmayacak ve bir itiraza mahal bırakmayacak tarzda açık olan âyetler *muhkem*, mânası ancak akıl yürütme ile anlaşılabilenler ise *müteşâbih*.⁶⁸

Esamm'a göre Kur'ân-ı Kerîm, cisimdir. *İman* iyi amellerin bütününden oluşur. Büyük günah işleyen kimse, bu fiili yapmakta ısrar ederek ölse bile, imandan çıkmaz. Bir mümine günahından dolayı *münafık* veya *kâfir* sıfatı verilemez, ancak *fâsık* denilebilir.⁶⁹

Esamm'a göre vahiy de akıl da devlet için bir başkan seçmeyi zaruri kılmaz. Müslümanlar Kur'ân'ın gösterdiği yolda yürüyüp birbirlerine karşı adaletli davrandıkları, haklarını ve vazifelerini bilip bunlara riayet ettikleri sürece kendilerini idare edecek bir başkan seçmeye ihtiyaç yoktur. Devlet başkanının seçimi icmâa dayanır, meşruiyeti de icmâ şartına bağlıdır. Ebû Bekr el-Esam, hakkında icmâ bulunan ilk üç halifenin hilâfetini meşrû kabul eder, Hz. Alî'nin halifeliğini ise icmâa dayanmadığı için geçerli saymaz. Buna karşılık herkesin rızâsına mazhar olduğunu ileri sürdüğü Mu'âviye'yi meşrû halife olarak görür. Esamm'a göre, değişik bölgelerde aynı anda birkaç halife bulunabilir. Gerek devlet başkanlığı ile ilgili görüşleri, gerekse Hz. Alî ile muhalifleri hakkındaki

Üniv. İlah. Fak. 1978); Umar Yûsuf Kemâl, *el-Hasen el-Basrî ve Tefsîruh* (Doktora tezi, 1404/1984, el-Câmi'a el-İslâmiyye, Medîne).

⁶⁷ Nedîm, *el-Fihrist (Tecdud)*, s. 214.

⁶⁸ Abdulkâhir el-Begdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 222; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîh el-Gayb*, VII, 170-171; VIII, 213.

⁶⁹ A. el-Begdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 295; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III, 427; Dâvûdî, *Tabekâtu'l-Mufessirîn*, I, 269; M. Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, Kâhire 1381/1961 - 62, I, 388.

görüşleri nedeniyle Mu'tezile bilginleri Esamm'ı kendi mezheplerinden saymamışlardır.⁷⁰

en-Nedîm, Esamm'a ait olmak üzere tefsir, fıkıh, kelâm, mezhepler tarihi ve dinler tarihine dair yirmi yedi (27) eserin adını kaydetse de bunlardan günümüze kadar geldiği sanılan eseri *Tefsiru'l-Kur'ân'* dir.]⁷¹

18. Ebû Kudeyne⁷² Yahyâ b. el-Muhelleb

[Kûfeli saygın Hadîs âlimidir. Benî Rib' kabilesine mensuptur; "el-Becelî" diye bilinir. İmam Buhârî'nin ricâli (hadis aldığı kişiler) arasında yer almıştır. Yahyâ b. Me'in, Ebû Dâvûd, en-Nesâî, el-'İclî, İbn Hibbân, Ya'kûb b. Sufyân ve İbn Sa'd onu "sika" sayanlar arasındadır. Kimi zaman hata ettiğine de rastlanmıştır. Ebû Kudeyne'nin tefsîri hakkında detaylı bilgi veren kaynaklara ulaşamamıştır.]⁷³

19. Şeybân⁷⁴ b. 'Abdurrahmân en-Nahvî

[Şeybân b. 'Abdurrahmân en-Nahvî, Ebû Mu'âviye (v.164/780): Tebe'î Tâbi'in'in meşhurlarından olup Kırâet, Tefsîr, Hadîs ve Arapça grameri konusunda derinleşmiştir. Kûfe nahv okulunun kurucusudur. el-Hasen el-Basrî'nin

⁷⁰ İbnu'l-Murteda, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 33; Taşkûbrîzâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, II, 582; Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 447; İsmâîl Bâşâ el-Beğdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, I, 512.

⁷¹ Brockelmann, kaynakların takdirle bahsettiği ve Mu'tezile tefsirlerinin en önemlisi saydığı bu esere ait bir yazmanın Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtir. Bkz. Brockelmann, *Târîh el-Edeb el-'Arabî*, II, 984; Dâvûdî, *Tabekât el-Mufessirîn*, I, 269; Süleymaniye Kütüphanesi: Kılıç Ali Paşa, nr: 53. Ancak yapılan inceleme sonunda söz konusu tefsirin Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysân el-Esamm'a değil, ilk mutasavvıflardan Ebû Abdurrahman Hâtim b. Unvân (Yûsuf) el-Esamm'a (v.237/851) ait olduğu anlaşılır. Tefsirin müellifiyle ilgili yegâne bilgi, kitabın alt kenarında bulunan "*Tefsîru'l-Esamm*" ibaresinden ibarettir. Eserin ilk ve son ciltleri kayıptır. Mevcut altı cildi, Bekara sûresinin yarısından itibaren Rahman sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. en-Nedîm de tefsir kitaplarını sayarken Esamm adlı iki âlim tarafından yazılan ayrı ayrı tefsirler bulunduğunu belirtir. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Teceddu)*, s. 36-37, 214; *el-Fihrist (Seyyid)*, s. 88-89. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, s. 180, 273, 277, 279, 285.

⁷² Bu sözcüğü *Teceddu* [كُتِبَ], *Seyyid* [كُتِبَ], D. Frolov [Karîma], B. Dodge [Karimah] şeklinde okumuştur. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Teceddu)*, s. 36; *el-Fihrist (Seyyid)*, s. 89; Dodge, *The Fihrist of al-Nadîm*, I, 75. Ancak bu okumaların hepsi de tutarsızdır ve sağlıklı bir temele dayanmaz. Zira bu ismi taşıyan bir şahsiyet söz konusu değildir. Doğrusu bunun [كُتِبَ] (Küdeyme) şeklinde tespit edilmesidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb et-Tahzîb*, II, 316.

⁷³ İbn Sad, *Tabekât*, VI, 357; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 188; İbn Hacer, *Tehzîb et-Tehzîb*, XI, 289. İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, II, 288.

⁷⁴ F Nüshasında [شيبان] yerine [سيار] kelimesi yer alır. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Teceddu)*, s. 36.

ashabındandır.⁷⁵ Temîm kabilesinin mevlasıdır. Basra'da doğmuş, Kûfe'de yaşamış, 164/780 senesinde Bağdât'ta vefat etmiştir. Bağdat'ta Emîr Dâvûd b. Alî'nin oğlu Suleymân b. Dâvûd el-Hâşimî'nin mueddipliğini yapmıştır.⁷⁶

Kendisi, Abdumelik b. Umeyr, Katâde, Firâs b. Yahyâ, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Semmâk b. Harb, Suleymân b. Mihrân, el-A'meş, el-Eş'aş b. Ebû eş-Şa'sâ, el-Hasen el-Basrî, Abdullah b. el-Muhtâr, Ziyâd b. Alâka, Osman b. Abdullah b. Mevhûb, Mansûr b. Mu'temir, Hilâl el-Wezzân ve daha birçok âlimden, ilim tahsil edip, hadîs rivâyet etmiştir.⁷⁷

İbn Kudâme, Ebû Hanîfe, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ebû Ahmed ez-Zubeyrî, Mu'âviye b. Hişâm, Şebâbe, el-Huseyn b. Muhammed, el-Hasen b. Mûsâ, Abdurrahmân b. el-Mehdî, Yûnus b. Muhammed, Ebû Nadr, Yahyâ b. Ebû Bukeyr, Welîd b. Muslim, Âdem b. Ebû İyâs, Ebû Nu'aym, Abdullah b. Mûsâ, Alî b. Ca'd ve daha birçok âlim kendisinden ilim tahsil edip, hadîs öğrenerek rivâyet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, en-Nesâî, et-Tirmizî, İbn Şâhîn, el-İclî ve İbn Sa'd gibi meşhur muhaddisler, onun "sika" (güvenilir), "sâdık" (doğru sözlü), "sebt" (sağlam) kabul etmişlerdir.]⁷⁸

20. Sa'îd b. Beşîr⁷⁹

[Ebû 'Abdurrahmân, "hâfız" dercesine erişen Hadîs ricâlindedir. Ezd kabilesinin mevâlîsindedir.⁸⁰ 98/717'de Şâm'da doğmuş, Basra'da tahsil görmüş ve 168-9/784-5'de Şâm'da vefat etmiştir. Bir ilim deryasıydı. Ebû Mushir onun hakkında: "Bizim şehrimizde hadis konusunda ondan daha mazbut kimse yoktu" der. Kimi hadisçiler onu "sika" kimisi ise "da'îf" saymıştır. Bazı telif eserleri vardır. Bunlardan biri de "Tefsîr" dir. Hakkında Kaderiyye'den olduğuna dair iddialar veya söylentiler varsa da, onu iyi tanıyan Ebû Mushir, İbn Şâbûr, Ebû'l-Cemâhîr gibi zevât bu tür yakıştırmaları asılsız sayarlar.]⁸¹

⁷⁵ Ya'kût, *Mu'cem el-Udeba*, III, 1423.

⁷⁶ Bkz. el-Hatîb, *Târih Beğdâd*, X, 374; Zehebî, *Tezkiret el-Huffâz*, I, 160.

⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabekât el-Kubrâ*, VI, 355; Buhârî, *Târih el-Kebîr*, IV, 254.

⁷⁸ Zehebî, *Târih el-İslâm*, IV, 409.

⁷⁹ Sa'îd b. Beşîr, Ebû 'Abdurrahman (98-168/717-784): Hem Müfessir hem de Muhaddisti. Basra'da tercüme işiyle meşgul olurdu. Dimaşk seyahatinde orada vefat etmiştir.

⁸⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 92.

⁸¹ Zehebî, *Târih el-İslâm*, IV, 373.

[*Katâde'den*].⁸²

[Katâde b. Di'âme (h.60-117/680-735): Bedevî bir aileye mensup olan Katâde âmâ olarak doğmuştur. Soyu Şeybânoğulları'ndan Sedûs kabilesine dayanır. Öğrenmeye karşı büyük bir istek duyan Katâde, Hasan-ı Basrî'nin yanında 12 yıl bulunmuş ve ondan kıraat, tefsir, hadis ve diğer ilimlerde istifade etmiştir. Ayrıca Enes b. Mâlik, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî ve İbn Sîrîn'den ders almıştır. Sahâbeden Enes b. Mâlik'le tâbiûden Saîd b. Museyyeb, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, eş-Şa'bî, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî ve daha pek çok kişiden kirâet, tefsir ve hadis dinlemiş ve çeşitli ilimlere ait bilgiler edinmiştir.⁸³

Kendisinden Şu'be b. Haccâc, Ma'mer b. Râsîd, Hemmâm b. Yahyâ, Saîd b. Ebû Arûbe, Ebân b. Yezîd, Eyyûb es-Sahtiyânî, el-Evzâ'î, Ebû Hanîfe ve diğerleri rivayette bulunmuştur. Takvâ sahibi olduğu belirtilen Katâde Wâsıt'ta çıkan veba salgınında 117/735 senesinde vefat etmiştir. (Ölüm tarihinin 118 olduğu da kaydedilmiştir.) Kendisi el-Hasen el-Basrî'nin ashabındandır.⁸⁴

Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Basralı fekih tâbiilerden saydığı Katâde bir fıkıh kaynağı olarak Kur'an'dan istifade ederken çoğunlukla Zâhirîler gibi yaklaşmıştır.⁸⁵

Katâde dönemin revaçta olan dinî ve içtimaî ilimlerini öğrenmiş, özellikle tefsir alanında uzmanlaşmıştır. Ayrıca Arap dili, Câhiliye şiiri, Arap tarihi ve neseb ilminde devrinin önde gelen âlimi olmuştur. Gerek takrirlerinde gerekse sorulara verdiği cevaplarda çok defa kendi görüşünü ortaya koymaktan çekinen, dönemindeki tartışmalara girmeyen Katâde, her şeye rağmen şerrin kullar tarafından işlendiğini savunması yüzünden Mu'tezilî olmakla suçlanmıştır.⁸⁶

Hadis otoriteleri ondan "sika râvî" ve "hâfız" diye söz etmiş, Ali b. el-Medîni, büyük şehirlerdeki "isnâd zincirleri"nin isimleri üzerinde kesiştiği altı kişiden birinin Katâde olduğunu söylemiştir. Hadislerine Kütüb-i Sitte'de yer

⁸² Muhammed b. İshâk en-Nedîm, burada Sa'îd b. Beşîr'in müellifi olduğu Tefsir kitabını Katâde'den rivayet ettiğini beyan etmiştir. Biz de Katâde hakkında ulaşabildiğimiz bilgileri burada kaydederek onun kişilik ve kimliğini tasvir etmeye çalıştık.

⁸³ Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ*, V, 269-283

⁸⁴ Dâvûdî, *Tabekât el-Mufessirîn*, II, 43-44; Hâcî Halîfe, *Keşf ez-Zunûn*, I, 430, 456; Sezgin, *Târîh et-Turâs el-'Arabî*, I, 31-32.

⁸⁵ Nedîm, *el-Fihrist (Teceddu)*, s. 36; Abdullah Bedr, *Tefsîru Katâde: Dirâse li'l-Mufessir ve Menhec Tefsîrih*, Kahire 1399/1979, s. 9, 38, 48-54, 57-67, 74, 75, 81-104.

⁸⁶ Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ*, V, 277.

verilen Katâde'nin rivayetleri daha çok Abdurrezzâk es-San'ânî'nin "el-Muşannef"inde bulunmaktadır.⁸⁷

Tefsirde dördüncü tabakanın başı kabul edilen, tefsir bilgisi hakkında Ahmed b. Hanbel'in övücü ifadeler kullandığı Katâde'nin bu ilme dair görüş ve tespitlerinin muteber hadis ve tefsir kaynaklarında yer alması onun bu sahada ki önemini gösterir.⁸⁸ "Kur'an'da hiçbir âyet yoktur ki onun hakkında bir şey işitmiş olmayayım" diyen Katâde'nin tefsirle ilgili rivayetlerinin pek çoğu Taberî'nin *el-Câmi' el-Beyân'*ında mevcuttur.⁸⁹

21. Muhammed b. Sevr; Ma'mer'den, [Katâde'den]

[Ebû Abdullah Muhammed b. Sevr (v.190/806): Yemenli/San'â'lı ve bu bölgenin önemli Mufessir, Muhaddis ve Fakihidir. İlgili kaynaklarda imam, kânit, kavvâm, rabbânî, sıdk ve fazilet gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir.⁹⁰

Müellifimiz Muhammed b. Sevr, 'Avf el-A'râbî, Ma'mer b. Râşid ve İbn Cureyc'in İbn Abbas'tan rivayet ettiği tefsiri dinleyip rivayet edenlerden biridir. Kendisi bu şekilde üç büyük cüz tutan bir tefsir rivayet etmiştir. Onun bu tefsir rivayeti "sahîh", kendisi de "sika" sayılmıştır.⁹¹ Ayrıca o, Abdulmelik b. Abdulazîz b. Cureyc'in tefsirini de rivayet edenlerden biridir.⁹²

Muhammed b. Sevr'den Nu'aym b. Hammâd, Muhammed b. 'Ubeyd b. Hisâb, Muhammed b. Abdu'l-A'lâ es-San'ânî, Muhammed b. 'Ubeyd el-Muhâribî, Fudayl b. 'Iyâd, Abdurrazzak, Zeyd b. el-Mubârek (üçü de San'âlıdır) ve pek çok kişi hem hadis hem de tefsiri rivayette bulunmuştur.⁹³

Ma'mer

[Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid (95-153/713-770): Kök olarak Ezd kabilesine mensuptur. 95/714 veya 96/715) yılında Basra'da doğmuştur. Sonraları Basra'dan Yemen'e gelmiş, ilmi konularla ilgili materyal_toplamıştır. Yemen'in San'a şehrine yerleştiği ve orada uzun süre ikamet ettiği için *San'ânî* nisbesiyle meşhurdur; Ezd kabilesine mensup bir kişinin âzatlısı olduğundan *Ezdî* nisbe-

⁸⁷ İbn Sa'd, *et-Tabekât el-Kubrâ*, VII, 229.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 488; II, 540.

⁸⁹ Mizzî, *Tehzîb el-Kemâl*, XXIII, 511.

⁹⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 217.

⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 238; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 60, 107, 113.

⁹² Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah el-Kazvînî, *el-İrşâd fî Ma'rifet 'Ulemâ' el-Hadîs*, Riyâd 1409, Bkz. *et-Tehzîb*, IX, 87.

⁹³ Zehebî, *el-Kâşif*, II, 161; S. A'lâm en-Nubelâ', VIII, 63; İbn Hacer, *Tehzîb et-Tehzîb*, IX, 87.

siyle de anılır. Yemen’de hadisi ilk tedvin eden Tâbiî, “sika” Muhaddis ve Fekîh kabul edilmiştir. Dini metinleri derlemede bir öncü olmuştur.⁹⁴

Ma’mer b. Râşid ilim tahsili için Basra’dan başka Medine, Dimeşk, Humus, Horasan, Yemâme, Kûfe ve Yemen’e de efendileri adına ticaret amacıyla yolculuklar yapmış ve bunlardan ilim tahsil etmiştir. Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zuhrî, Amr b. Dînâr ve Hemmâm b. Munebbih’ten ders almıştır. *Kendisinden rivayette bulunanlar*: Sufyân es-Sevrî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Ebû İshâk es-Sebî’î, Eyyûb es-Sahtiyânî, Amr b. Dînâr gibi bazı hocaları, ayrıca Saîd b. Ebû ‘Arûbe, Ebân b. Yezîd, İbn Cureyc, Hişâm ed-Destuvâî, Şu’be b. Haccâc, İbnü’l-Mubârek, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, San’â kâdîsi Hişâm b. Yûsuf ve Sufyân b. Uyeyne... Kimi zaman Mu’tezilenin büyük kelamcısı Ebû ‘Ubeyde b. Ma’mer b. el-Musennâ (v.209/824) ile takışmıştır. Takvâ ehli, güvenilir, samimi, gerçeği söylemekten çekinmeyen bir zat olduğu belirtilen Ma’mer b. Râşid Ramazan 153’te (Eylül 770) Yemen’de vefat etmiştir.⁹⁵

Yemen’de ilk eser tasnif eden ve o bölgede hadisleri ilk tedvin eden kişi olduğu belirtilmekte, *el-Câmi’* adlı kitabı Mâlik’in *el-Muvatta’*ından daha önce yazıldığı kabul edilmektedir.⁹⁶ Ma’mer b. Râşid, değerli bir belge niteliğindeki *Sahîfetu Hemmâm b. Munebbih*’in rivayetinde büyük rol oynamış, hadislerin önceki nesillerden değişmeden intikal ettiği fikrinin ispatında köprü vazifesi görmüştür.⁹⁷ Hadisleri tedvin etmeye büyük çaba harcayan Ma’mer’in eserlerini yazdığı bir odasının bulunduğu, hadisleri ezberleme ve yazma işini birlikte sürdürdüğü belirtilmektedir.⁹⁸ Ma’mer’in Zuhrî’den naklettiği siyer ve megâzîye dair bilgiler, pek çok konuda verdiği fikhî hükümler ve Katâde’den yaptığı tefsire dair nakiller günümüze kadar gelmiştir. Talebesi *Abdurrezzâk es-San’ânî’nin tefsiri* de esasta onun eserine dayanır.⁹⁹

⁹⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VIII, 256.

⁹⁵ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A’zamî, Beyrût 1403/1983, III, 490; IV, 26; V, 313; Nedîm, *el-Fihrist*, s. 138.

⁹⁶ ez-Zehabî, S. *A’lâm en-Nubelâ’*, VII, 9; Zehebî, *er-Ruvât es-Sikât el-Mutekellem fihim bimâ lâ Yûcib Reddehum* (nşr. M. İbrâhim el-Mevsilî), Beyrût 1992, s. 166.

⁹⁷ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’* (Abdurrezzâk es-San’ânî, el-Musannef içinde neşreden: Habîburrahman el-A’zamî), Beyrût 1403/1983, XI, 183; Alî b. Ca’d, *el-Musned*, Beyrût 1410, s. 159; Zehebî, S. *A’lâm en-Nubelâ’*, V, 276-277; VIII, 11; Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, III, 490; Sezgin, TM, XII [1955], s. 115, 121.

⁹⁸ M Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Munebbih* (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1967, s. 54.

⁹⁹ Sezgin, *Târih et-Turâs el-‘Arabî*, I, 99.

Eserleri: 1. *el-Câmi'*. Günümüze gelen hadis kitaplarının en eskisi kabul edilen bu eserde 1614 hadis bir araya getirilmiştir. Abdurrezzâk es-San'ânî, onun *el-Câmi'*ini eserinin sonuna eklemiş (*el-Musannef*, X, 379-468; XI, 3-471) ve bu şekilde yayımlanmıştır.¹⁰⁰

2. *Kitâb el-Megâzî*. Abdurrezzâk es-San'ânî, onun bu eserinden söz etmektedir. Muhammed b. İshâk en-Nedîm de Abdurrezzâk'ın siyer ve megâzî sahiplerinden Ma'mer vasıtasıyla rivayette bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁰¹

22. *el-Kelbî Muhammed b. es-Sâib*

[İbn Bişr el-Kelbî; Ebû'n-Nadr (66-146/685-763): *Tefsir ve Cahiliye Kültür Tarihi* alanlarında ünlüdür. Hişâm el-Kelbî'nin babası olan el-Kelbî, Kûfe'de doğmuş olup Kudâ'a kabilesinin Kelb b. Webere boyundandır. Sâbit'in kâtibi olan el-Kelbî'nin babası Mus'ab b. Zubeyr'in yanında şehit düşmüştür. Kendisi de İbnu'l-Eş'as'ın taraftarı olarak Deyr el-Cemâcim savaşına katılmıştır (82/701).

Basra Valisi Suleyman b. Alî, el-Kelbî'yi Basra'ya getirip kendi evinde oturmasını sağlamış ve tefsir okutmakla görevlendirmiştir. Kûfe'de tefsir ve tarih dersleri vermiştir. Onun bu konudaki birikimi oğlu Hişâm'ın sayısı 150'ye yaklaşan eserlerine yansımıştır.¹⁰² Kendisi 146/763'de Kûfe'de vefat etmiştir.

Kelbî'nin tefsiri hakkında yapılan eleştiriler, ağır suçlamalar içerir.¹⁰³ Mesela Ahmed b. Hanbel onun bu eserinin yalanla dolu olduğunu, bu esere bakmanın dahi câiz olmadığını söylemiştir. Mervân b. Muhammed de bu tefsirin butlânından söz etmiştir. Bütün bunların nedeni, herhalde onun Şî'î bir eğilime sahip olması ve hem Mürcie hem de Sebeyye'den olmakla itham edilmiş olmasıdır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Ma'mer b. Râşid'in hayatı ve *el-Câmi'* adlı eseri hakkında Fuat Sezgin bir makâle yazmış "Hadis Musannefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i", TM, XII (1955), s. 115-134; Ebuzer Bozkurt, *Ma'mer b. Râşid'in Hayatı ve Kitâbu'l-Câmi' İsimli Eseri* adlı bir doktora tezi hazırlamış (Ankara Üniv. İlah. Fak. 1980); M Re'fet Sa'îd de, *Ma'mer b. Râşid es-San'ânî: Mesâdiruh ve Menhecuh ve Eserüh fi Rivâyet el-Hadîs* (Riyâd 1403/1983) adlı incelemesinde onu birçok açıdan değerlendirmiştir.

¹⁰¹ 'Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrût 1403/1983, III, 490; IV, 26; V, 313; Nedîm, *el-Fihrist*, s. 138.

¹⁰² Şâkir Mustafâ, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-Mu'errihûn*, Beyrût 1983, I, 190-191.

¹⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 158; X, 549.

¹⁰⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 271; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 253; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 246-253; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 158; X, 549; "el-Kelbî" dediği yerler için bkz: III, 220, VIII, 356, 439, 546, XI, 309, 387, 439; XIII, 359, 523. Ayrıca Vâhidî "el-Esbâb"ta (s.85) ondan "el-Kelbî" diye nakiller yapar.

23. Muqâtil b. Suleymân

[Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (v.150/767): Belh'te Muhtemelen 80/699'te yılı civarında doğmuş ve bu şehirde yetiştikten sonra bir süre Merv'de yaşamıştır. Umevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın kumandanlarından Selm (Sâlim) b. Ahvez el-Mâzinî'nin yanında büyük itibar görmüştür. Umevîler'e karşı mücadele eden Hâris b. Sureyc ile yapılan barış görüşmelerine Selm b. Ahvez adına katılmıştır. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân ile Belh'te itikadî konularda tartışmış ve ilâhî sıfatların ispatı yönündeki tezini savunan bir kitap yazmıştır.¹⁰⁵

Basra'ya geldiğinde buradaki Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zuhrî, Atıyye el-Avfî gibi âlimlerden faydalanmıştır. Hayatının son yirmi yılını kapsayan bu dönemde Bağdat, Şâm ve Mekke gibi şehirleri dolaşmıştır. Bağdat'ta Abbâsî hükümdarlarından Ebû Ca'fer el-Mansûr ve hükümdar olmadan önce Mehdî-Billâh ile ilmî sohbetlerde bulunmuştur. Daha sonra Basra'ya dönmüş ve burada vefat etmiştir. İbn İshâk en-Nedîm, onu Zeydiyye mezhebinin büyüklere sayar. Şîa'ya, Müşebbihe ve Mürcie'ye nisbet edilmesi yanında bazı Şî'î kaynaklarına göre Muhammed el-Bâkir ve Ca'fer es-Sâdık'ın tâbileri arasında yer alır.¹⁰⁶

Mukâtil b. Suleymân'ın Mürciî oluşunda esas alınması gereken husus İbn Hazm'ın belirttiği gibi Mürcie'nin temel unsuru olan iman-amel münasebetidir.¹⁰⁷ Onun, Zeydiyye veya İmâmiyye'ye mensup olduğuna ilişkin rivayetler bulunmaktadır. Ancak Mukâtil'in mezhebî anlamda bir Şî'î olduğunu kabul etmek hem eserlerindeki görüşleriyle hem Umevîler'e yakınlığı ve bazı görüşmelerde onları temsil etmesi gerçeğiyle bağdaşmaz.

Mukâtil'in ilmî şahsiyetinde öne çıkan yönü tefsirciliğidir. Her ne kadar kendisinden önce Sa'îd b. Cubeyr, Hasan-ı Basrî, Amr b. Ubeyd, Mucâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî ve İbn Cureyc gibi âlimler Kur'ân tefsiriyle meşgul olmuşlarsa da onların tefsirleri hem kısmîdir hem de tamamı günümüze ulaşmamıştır. Mukâtil ise tefsirinde âyeti âyetle tefsir etmiş, rivayet ve dirayet yöntemini birlikte kullanmıştır. Bu sebeple o, Mâtürîdî gibi sistematik ve kapsayıcı

¹⁰⁵ Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-İslâmî*, I, 289-291.

¹⁰⁶ Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddud), s. 227.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 269.

olmasa da, aklî tefsir yöntemini kullanan ilk mufessir kabul edilmiştir.¹⁰⁸ Hadîs âlimlerince “metrûk” ve “mehcûru’l-qavl” sayılmıştır.¹⁰⁹

İbn Adî, Mukâtil b. Suleymân’ın naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, birçok sika ve mâruf râvinin ondan rivayette bulunduğunu belirtirken Cürcânî de aynı değerlendirmeyi yaparak Mukâtil’in *Tefsîr el-Hamsimie Âyeh* adlı eserinde birçok müsned ve merfû hadis olduğunu söylemektedir.¹¹⁰

Eserleri: 1. et-Tefsîru’l-Kebîr, 2. el-Wucûh ve’n-Nezâ’ir. 3. Tefsîr el-Hamsimie Âyeh mine’l-Kur’ân. Mukâtil b. Suleymân’ın diğer eserleri ise şunlardır: el-Kırâ’ât, Muteşâbihu’l-Kur’ân, Nevâdirü’t-Tefsîr, en-Nâsîh ve’l-Mensûh, el-Cevâbât fi’l-Kur’ân, et-Takdîm ve’t-Te’hîr, el-Aksâm ve’l-Luğât, er-Red ‘ale’l-Kaderiyye.]¹¹¹

24. Ya’qûb ed-Dewreqî

[Ebû Yûsuf (166-252/782-866): Babasının adı İbrâhîm, Basra’nın Devrak kalesine veya Hûzistân’da bir beldeye nispet edilmiş ünlü hadis hafızlarının Sekizinci Tabakasından olan bir âlimdir. Zamanında ‘Irâk’ın en iyi Muhaddisi sayılmıştır. Kendisi *el-Musned* adını taşıyan bir Hadîs mecmuası yazmıştır. İlgili kaynaklarda onun tefsirciliğini öne çıkaran ve yazdığı tefsirin hususiyetlerinden bahseden kayda değer beyanlara rastlanmaz.]¹¹²

25. el-Hasen b. Wâqid [Onun Kitâb en-Nâsîh ve’l-Mensûh’u da vardır.]

[Merv şehrinden olan el-Hasen b. Wâkid (v.159/775) buranın hem Müfessir, hem Muhaddis ve hem de Kâdîsiydi. Ebû Hanîfe’nin yakın arkadaşı Muhammed eş-Şeybânî’nin babasıdır. Hadis konusunda “kavî” ve “sika” sayılmamıştır. Hatta onu “da’îf” sayanlar da vardır.¹¹³ Her şeye rağmen: “On Üç: el-Hâkim dedi ki: *Horasanlıların en sağlam senetleri, el-Hasen b. Wâkid, ‘Abdullah b. Bureyde’den o da babasından şeklinde sıralanır*” denmiştir. Buna rağmen o, Buhârî ve Müslim tarafından bir ilim deryası ve otoritesi olarak kabul edilmiştir. *Kitâb et-Tefsîr* ve *Kitâb el-Wucûh fi’l-Kur’ân* adlı eserleri mevcuttur.]¹¹⁴

¹⁰⁸ M. Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, s. 142.

¹⁰⁹ Buhârî, *et-Târîh el-Kebîr*, II, 237; el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîhu Beğdâd*, XIII, 167-169; Zehebî, *Mîzân el-İ’tidâl*, IV, 172; V, 505-6.

¹¹⁰ Zehebî, *Mîzân el-İ’tidâl*, V, 505-506; İbn Adîy, VI, 2431.

¹¹¹ Hâcî Halîfe, *Keşfu’z-Zunûn*, I, 459; Brockelmann, *Târîh el-Edeb el-‘Arabî*, I, 332.

¹¹² Abdusselâm M Hârûn, *Kunâşet en-Nevâdir*, Mektebet el-Hâncî, 1405/1985, s. 105.

¹¹³ Ebu M Abdullah el-Yâfi’î, *Mir’ât el-Cinân ve ‘İbret el-Yekazân*, Beyrût 1417/1997, I, 260.

¹¹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-Âsâr*, XII, 280; Zeynuddîn Abdurrahman el-‘Irâkî, *Tarh et-Tesrîb fi Şerh et-Takrîb*, I, 22.

26. Muqâtil b. Hayyân

[İbn Abbâs'ın öğrencisi Ebû Bistâm (v.150/767) Nabatlı-Belhli ünlü müfessir, muhaddis ve âbidir. Uzmanlık alanı açısından hem müfessir hem de muhaddis sayılmıştır. Ayrıca Horasan tarihçisi ve Ehl-i Sünnetin önemli bir mütercimi kabul edilir. Mukâtil b. Suleymân ile çağdaşı ve onun arkadaşlarından biriydi. Erdemli ve iyiliksever bir zattı. Babası Hayyân, Benî Şeybân'ın mevâlilerindendi ve Kuteybe b. Muslim katında çok değerliydi.¹¹⁵

Muslim ve Dört Sünen Sahibi ondan hadis almıştır. Umar b. Abdu'l-'Azîz birçok ünlü kişiden hadis almış, Abdullah b. el-Mubârek, İbrahim Edhem ve 'Alkame b. Muslim gibi birçok muhaddis ondan rivayet etmiştir. Yahyâ b. Me'in, Ebû Dâvûd, en-Nesâî, Mervân b. Muhammed, Abdurrahman b. el-Hakem, İbn Hibbân ve ed-Dârekutnî onu "sika" sayanlar arasındadır. Onun "da'îf" sayanlar da vardır. 150 dolaylarında Kâbul'de vefat etmiştir.¹¹⁶ Onun tefsirle ilgili çalışmalarını ve yazdığı tefsirini İbn Hacer, *el-'Ucâb'*ta kaydetmiştir.]¹¹⁷

27. Sa'îd b. el-Cubeyr

[Hadis ve tefsir konusundaki rivayetleriyle ünlenmiş tâbîilerden olan Ebû Abdullâh -Ebû Muhammed- Sa'îd b. Cubeyr b. Hişâm el-Esedî (v.94/713) Kûfe okulunun öncülerinden biridir. 45/665'te Mekke'de doğmuş, Kureyş'in Esed b. Huzeyme boyuna bağlı Benî Wâlibe b. Hâris'in âzatlısı Habeşli siyah tenli bir zattır. Hocaları Mekke'de Abdullah b. Abbas'ın özel ihtimam gösterdiği öğrencisi Sa'îd, mecliste okunan hadisleri yazıyor, yazı malzemesi bitince avucuna, bazan ayakkabısına not alıyor, daha sonra bunları sahîfelere kaydediyordu.¹¹⁸

Her yıl biri umre, diğeri hac olmak üzere en az iki defa Hicaz bölgesine gider, Mekke'de Abdullah b. Abbas, Medine'de Abdullah b. Umar ile görüşür, onların ders halkalarına katılırdı.¹¹⁹ Sa'îd, İbn Abbas'tan sonra en çok Abdullah b. Umar'den faydalanmıştır. 68/687 yılında İbn Abbas'ın, 73/692 yılında İbn

¹¹⁵ Zehebî, *Târîh el-İslâm*, IX, 188; *Tezkiret el-Huffâz*, I, 174; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 485; *Meşâhîr Ulemâ el-Emsâr*, s. 195.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Tehzîb et-Tehzîb*, X, 249-250; *Takrîb et-Tehzîb*, II, 271; Buhârî, *et-Târîh el-Kebîr*, VIII, 13.

¹¹⁷ İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 145.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâb el-'İlel*, çev. Talât Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1963, I, 50, 394; Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, IV, 335.

¹¹⁹ Taberî, *Târîh el-Umem*, Beyrût 1411/1991, IV, 23-24; Zehebî, *Tezkiret el-Huffâz*, I, 76-77.

Umar'ın vefatına kadar onlarla görüşme ve onlardan ilim almayı sürdürmüştür. Bu arada Kûfe'de bir ders halkası oluşturarak öğretim faaliyetine başlamış, fetva vermiş, Umevî iktidarında Haccâc tarafından Kûfe Kâdiliği ve İmamlık görevine getirilmiştir. Hükümdar Abdulmelik'in rüyalarını yorumladığı ve onun isteği üzerine bir tefsir yazdığı da kaydedilmiştir.¹²⁰

Hadis münekkitleri tarafından *sika*, *âlim*, *âbid* ve *zâhid* bir kişi olarak tanıtılan Sa'îd b. Cubeyr hadis, tefsir ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerde otorite kabul edilmiş ve "cihbiz el-'ulemâ" (âlimlerin derin bilgi sahibi ve münekkit olanı) diye anılmıştır. Adî b. Hâtem et-Tâî, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zubeyr, Abdullah b. Umar, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullah b. Muğaffel ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerle Amr b. Meymûn ve Ebû Abdurrahman es-Sulemî gibi tâbiîlerden hadis rivayet etmiştir.¹²¹

Başta *Kutub-i Sitte* olmak üzere hadis kitaplarında rivayetlerine yer verilmiş; Ebû Sâlih es-Semmân, Mucâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Adîy b. Sâbit, Meymûn b. Mihrân, Simâk b. Harb, İbn Şihâb ez-Zuhrî, Amr b. Dînâr, Ebû İshâk es-Sebî, Mâlik b. Dînâr, Eyyûb es-Sahtiyânî ve A'meş gibi tâbiîler onun talebesi olmuşlardır.¹²²

Haccâc, İbnu'l-Eş'as Abdurrahman b. Muhammed'i 40.000 kişilik bir ordunun başında Sicistan'ın fethine gönderirken Sa'îd b. Cubeyr'i de ordunun maaşlarını dağıtmakla görevlendirdi.¹²³ İbnu'l-Eş'as Haccâc'a isyan edince Sa'îd b. Cubeyr de onun yanında yer almış ve Haccâc'a karşı yapılan Deyr el-Cemâcim savaşına (82/701) katılmıştır.¹²⁴ Mağlubiyetten sonra kaçıp Mekke'de

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâb el-İlel*, I, 56; Taberî, *Câmi' el-Beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Riyâd 1424/2003, III, 173; VI, 303, 588; IX, 474-475; XIV, 552. Ebû Amr el-Keşşî, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve İbn Şehrâşûb gibi bazı Şî'î yazarlar Ehl-i Beyt'i sevdiği, Hz. Alî'nin torunu Alî b. Huseyn Zeyne'l-Âbidîn ile kimi zaman görüştüğü ve onun hakkında övücü sözler söylediği gerekçesiyle Sa'îd b. Cubeyr'in Şî'î olduğunu ve Haccâc'ın onu bu yüzden öldürdüğünü ileri sürerler. Bkz. Hasen es-Sadr, *Te'sîs eş-Şî'a*, Beyrût 1401/1981, s. 322, 324, 342. Ancak onun fetvada müstakil bir müctehid olması, Ehl-i Beyt imamlarına ve onların rivayetlerine itibar etmemesi, "tekiyye" inancına karşı çıkması ve devlet işlerinde resmî görev kabul etmesi gibi hususlar bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir.

¹²¹ İbn Sa'd, *et-Tabekât*, VI, 259; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 9-10; VI, 332; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 275-276.

¹²² Mizzî, *Tehzîb el-Kemâl*, X, 358-376.

¹²³ İbn el-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 455; Ebû's-Şeyh, *Tabekât el-Muhaddisîn bi-İsbehân*, thk. Abdulgafûr Abdulkhak Huseyn el-Belûşî, Beyrût 1407/1987, I, 315-319; Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdud), s. 37.

¹²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabekât*, VI, 265; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 446; Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ*, III, 231-232.

gizlenmiş ve Umevîler'in Hicaz valisi Umar b. 'Abdu'l-'Azîz, onu himaye etmiştir.¹²⁵

Sa'îd'in "Mushaf Sa'îd b. Cubeyr" adıyla anılan bir Kur'ân nüshasının bulunduğu, kirâet ilmini hocası Abdullah b. Abbas'tan arz yoluyla öğrendiği, Ramazan aylarında imamlık yaparken bir gece Abdullah b. Mes'ûd'un, bir gece Zeyd b. Sâbit'in, bir gece başka birinin kirâetini okuyarak namaz kıldırıldığı belirtilir. Meşhur Yedi Kirâet İmamından Ebû 'Amr b. 'Alâ, kirâet ilmini ondan öğrenmiştir.¹²⁶

Ebû Hâtim er-Râzî'nin belirttiğine göre Abdulmelik b. Mervân, Sa'îd b. Cubeyr'den bir Kur'ân tefsiri yazmasını istemiş, o da bu alanda ilk düzenli tefsir olan eserini kaleme alarak ona göndermiştir.]¹²⁷

28. *Wekî' b. el-Cerrâh*

[Kûfeli ünlü müfessir, muhaddis ve fakîh olup Ahmed b. Hanbel'in hocası Ebû Sufyân İbn Melîh er-Ruâsî (v.197/812) fıkhî görüş olarak Zâhirîdir. *Ruâsî* nisbesi onun Arap asıllı ve Benî Ruâs'a mensup olduğunu gösterir. Babası

¹²⁵ Taberî, *Târîh el-Umem*, IV, 23-24; Zehebî, *Tezkiret el-Huffâz*, I, 76-77. Umar b. 'Abdu'l-'Azîz'in, Hicaz valiliğinden alınması üzerine Haccâc, Sa'îd'in yakalanıp kendisine teslim edilmesini istemiş, yakalanmadan Mucâhid b. Cebr, ona haber vermiştir. O ise, uzun zamanın beri gizlendiğini, artık işi Cenâb-ı Hakk'ın takdirine bıraktığını belirterek kaçmamağını söylemiştir. Yeni vali Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Sa'îd'i tutuklattı. Sa'îd, zincire vurularak Irak'a götürüldü. Vâsıt'ta Haccâc'a teslim edilmeden önce, kendisine kaçma fırsatı verilmesine rağmen, bunu kabul etmedi. Sa'îd b. Cubeyr, Haccâc ile karşılaştığında onunla uzun uzun konuşmuş, Haccâc'ın sert tavrından etkilenmemiş, sorulan bütün sorulara açık yüreklilikle cevap vermiş ve 94/713 (veya 95/714) senesinde öldürülmüştür. Bkz. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Ebû Mulhim ve diğerleri, Beyrût 1407/1987, IX, 101-105; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb et-Tehzîb*, Beyrût 1404/1984, IV, 11-13; VII, 179; Sezgin, *Târîh et-Turâs el-'Arabî*, I, 28-29; Zirikî, *el-A'lâm*, III, 93; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 143-151.

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Kitâb el-İlel*, I, 72; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III, 173; VI, 588; IX, 474-475; XIV, 552; Zehebî, *Ma'rifet el-Kurrâ'*, I, 68; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat es-Safve* (nşr. İbrâhim Ramadân ve diğerleri), Beyrût 1409/1989, III, 49-54.

¹²⁷ Bu tefsir, daha sonra Atâ b. Dînâr tarafından rivayet edilmiştir. Sa'îd b. Cubeyr muğlak, müphem ve mücmel âyetleri tefsir ederken öncelikle bunları açıklayan mübeyyen ve mufassal âyetlere başvurmuş, hadislere yer vermiş, kimi zaman İsrâiliyat'a dayanarak açıklamalar yapmış, şiirle istihâd etmiş, değişik sahâbîlerin görüşlerine başvurmuş, nüzûl sebepleriyle nâsîh ve mensuha yer vermiştir. Hakkında rivayet bulunmayan yerlerde dilcilerin görüşüne dayanarak açıklamalarda bulunmuş, kendi görüşünü zikrederken bazan sözlerini yeminle teyit etmiştir. Abd b. Humeyd, İbn Cerîr et-Taberî, İbnu'l-Munzir en-Nisâbü'rî, İbn Ebû Hâtim, İbn Kesîr ve Suyûtî gibi tefsir bilginleri tarafından nakledilmiştir. Bkz. İbn Ebû Hâtim, VI, 332; İbn Hacer, VII, 179.

Kûfe’de beytül-mâl görevlisiydi; annesi tarafından kendisine büyük bir miras kalmıştır.¹²⁸ Kendisi 128/746 (veya 129/747) yılında doğmuştur.

Wekî’, birçok büyük hadisçiden ders almış yine pek çok muhaddis de ondan rivayette bulunmuştur.¹²⁹ Bu amaçla Mekke, Medine, Bağdat, Enbâr, Wâsît, Abadan, Musul, Dimeşk, *Misis* (Massîsa), *Tarsus*, Kudüs ve Mısır’a rihletler (ilim yolculukları) yapmıştır.

Asrının en büyük fekîhi, hadiste “müminlerin emîri” ve “zamanının Evzâ’î”si gibi niteliklerle anılan Wekî’ hadiste sorgulanmaya gerek duyulmayacak “güvenilir imamlar” arasında zikredilmiştir. Çok güçlü bir hâfızaya sahipti. Sufyân es-Sevrî’nin vefatından sonra onun yerine geçti. Fıkhu’l-hadîse yöneldi. Ehl-i hadîs ile ehl-i re’y arasında harareti tartışmaların yapıldığı bir dönemde Kûfe’de yaşayan Wekî’ bu nedenle hadisçi olduğu halde re’y düşmanı bir tutum takınmamıştır.¹³⁰

Wekî’in Râfizî veya Şîi olduğuna dair kayıtlar,¹³¹ erken dönem Kûfeli hadisçilerin Hz. Alî’yi Hz. Osman’dan üstün saymaları anlamında olup bu durumunun ve Şî’a’ya hafif meylinin rivayetlerine zarar vermediği kabul edilmiştir. Onun *Halk el-Kur’ân* ve benzeri konularda Mu’tezile’ye ve diğer fırkalara karşı şiddetli tutum sergilemesi ve Allah’ın sıfatlarına ilişkin rivayetler hakkında tavakkuf etmesi de bu kanaati desteklemektedir. Wekî’ siyasî otoriteye karşı da mesafeli davranmış bu nedenle hem Umevî hem Abbasi devlet ricali tarafından kendisine kâdîlik teklif edilmesine rağmen, bunu kabul etmemiş ve bu görevi kabul eden yakın dostu Hafs b. Gıyâs ile ilgisini kesmiştir. Wekî’ b. Cerrâh 196/812’de hacca gittikten sonra memleketine dönerken 10 Muharrem 197 (21 Eylül 812) Kûfe ile Mekke arasındaki Feyd’te vefat etmiştir.

Eserleri: 1. *Kitâbu’z-Zuhd*.¹³² 2. *Cuz’un fi’l-Hadîs*. (Nushatu Wekî’ an el-A’miş).¹³³ 3. *Kitâbu’s-Sunen*.¹³⁴ 4. *Fedâil es-Sahâbe*.¹³⁵

¹²⁸ Sem’ânî, *el-Ensâb*, VI, 174.

¹²⁹ el-Hatîb el-Beğdâdî, *el-Kifâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sevratî-İbrâhim Hamdî el-Medenî, el-Mektebet el-İlmiyye, Medîne, s. 54.

¹³⁰ el-Hatîb el-Beğdâdî, *el-Kifâye*, s. 87; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 30, 36, 322, 371; el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîhu Beğdâd*, XIII, 501.

¹³¹ İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, s. 384, 624, s. 624; Şehristânî, *el-Milel*, thk. Abdülemîr Alî Muhennâ-Alî Hasen Fâûr, Beyrût 1993, I, 222-223.

¹³² A. Abdu’l-Cebbâr el-Ferîvâî, *Kitâbu’z-Zuhd* (Medîne 1984; Riyâd 1994), I, 160-162.

¹³³ Vekî’ b. Cerrâh, *Kitâbu’t-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Abdu’l-Cebbâr el-Ferîvâî, Kuveyt 1406; Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramadan, Beyrût 1417/1997, s. 53; Taşkûbrizâde, *Miftâh es-Se’âde*, II, 77, 215, 242, 253-254, 581, 590.

29. Ebû Recâ' Muhammed b. Seyf

[Basralı-Ezdli Huddânlı ünlü Hadis ve Tefsir âlimi Ebû Recâ' Muhammed b. Seyf (v.130/747) ilmi ve şahsiyeti açısından güvenilir (sika) bir mufessirdir. Kaynaklarda çokça zikredilen bir tefsiri mevcuttur. Tefsircilerin Altıncı Tabaka'sındandır. el-Hasen el-Basrî'nin öğrencisidir. 130 senesinde vefat etmiştir.¹³⁶

Bunun yanında saygın bir muhaddis olan Ebû Recâ, İbn Me'în, İbn Sa'd ve en-Nesâî tarafından "sika" sayılmıştır.¹³⁷ Kendisi İmam Mâlik'e yetişmiştir. el-Hasen ve 'İkrime'den rivayetler yapmıştır.¹³⁸ Şu'be, Yezîd b. Zurey', İsmâ'il b. 'Uleyye, İbn Sîrîn, Nûh b. Kays et-Tâhî, Matar el-Werrâk ve Yûsuf b. Dâvûd es-Simtî ondan rivayet edenler arasında sayılmaktadır.¹³⁹

30. Yûsuf el-Kattân [el-Kattân el-Kebîr]

[Kûfeli "er-Râzî" diye tanınmış olan Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Mûsâ b. Râşid b. Bilâl el-Kûfî el-Kattân Rey şehrinde doğup yetişmiş daha sonra Beğdâd'a yerleşmiştir. 253/869 senesinde Beğdâd'ta vefat etmiştir. Öncelikle Hadis ve tefsirle iştiğal etmiştir. Ahmed b. Abdullah b. Yûnus, Hammâd b. Seleme, Sufyân b. Uyeyne, Suleymân b. Hayyân el-Ahmer, Ebû'n-Nu'aym b. Dukeyn, Ebû Mu'âviye ed-Darîr, Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî, Amr b. Hâlid el-A'shâ, Mihrân b. Ebû Umar, Ebû'l-Welîd et-Tayâlisî, Wekî', Ubeydullah b. Mûsâ, Muhammed b. Ubeyd ve İbrâhîm b. Rustum'dan hadis almıştır.¹⁴⁰

Ahmed b. Alî b. el-Musennâ, Muhammed b. Abdullah el-Hadremî, Muhammed b. Ahmed b. İsbâ, Muhammed b. Hârûn b. Hamîd, Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik, İbrâhîm b. Muhammed b. Mâlik el-Kattân ve sadûk sayılan Ebû

¹³⁴ Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbu'z-Zuhd*, thk. Abdurrahman Abdu'l-Cebbâr el-Ferîvâî, Medîne 1984 (Yayıncının önsözü) I, 11-162; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrût 1409/1989, II, 30, 36, 322, 371.

¹³⁵ Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ*, IX, 154; Rânehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, thk. M. Accâc el-Hatîb, Beyrût 1404/1984, s. 613.

¹³⁶ Vefat tarihi için 130 ila 140 arasında değişik seneler verilmektedir.

¹³⁷ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Huce li'l-Kurrâ' es-Seb'a*, I, 229; Zehebî, *Târîh el-İslâm*, III, 728.

¹³⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, VI, 139; *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 281; İbn Hacer, *Takrîb et-Tehzîb*, s. 853.

¹³⁹ İbn Mende, *Fethu'l-Bâb fi'l-Kunâ ve'l-Elkâb*, s. 312.

¹⁴⁰ İbn Mende, M b. İshâk, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, thk. Âmir Hasen Sabrî, Matbû'ât Câmî'a el-İmârât el-'Arabîyye el-Muttehide, T.1, 1426/20051, s. 311.

Bekr el-Bundâr (Habşûn el-Besalânî) da ondan hadis rivayet etmişlerdir.¹⁴¹ Ondan İbrâhîm b. Muhammed el-Beğdâdî Kalensuve, Ebû Bekr b. Ebû'd-Dunyâ ve Ebû Zur'a –ikisi de Reylidir-, Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî –Musnedu Alî' de- ve İbn Mâceh, rivayet etmeleri ve Yahyâ b. Me'în'in ondan hadis yazıp "sadûkun" ve Nesâî ile birlikte: "lâ be'se bih", demiş olmaları, İbn Hibbân'ın onu "es-Sikât" arasında sayması ve Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin onun eserlerini rivayet etmesi kendisinin hadisteki konumu hakkında bir fikir vermeye yeterlidir.¹⁴² Kendisi Cerîr b. Abdulhamid'ten kirâet dersleri almıştır. İlk dönemlerde branşlaşma olmadığından hadis ve tefsir ilmi birlikte yürümüştür.¹⁴³

31. Muhammed b. Ebû Bekr el-Mukaddemî

[Hem babası hem de dedesi büyük âlim olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Mukaddemî, Sekîf'in mevlası olup Bağdatlıdır. Hocaları: Babası Ahmed b. Muahmmmed el-Mukaddemî, Amr b. Alâ el-Fellâs, Muhammed b. Hâlid b. Hidâş, Muhammed b. Yahyâ el-Katî'î, Mukaddem b. Muhammed el-Mukaddemî, Ya 'kûb b. İbrâhîm ed-Devrekî, Muhammed b. Bişâr Bendâr, Muhammed b. el-musennâ ve Zeyd b. Ahrem'dir. Kendisinden Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, Muhammed b. el-Ce'âbî, el-Welî diye tanınan Ahmed b. Abdurrahman el-Mukriî, Ebû Hafs ez-Zeyyât ve Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed el-Ezdî el-Mevsilî hadis ve tefsir almışlardır. Sonuncusu onun günümüze ulaşan *et-Târîh ve Esmâu'l-Muhaddisîn ve Kunâhum* adlı eserini de rivayet eden kişidir.¹⁴⁴ Kendisi ünlü bir muhaddis ve müfessir olan el-Mukaddem, Bağdat'ın kâdîlerinden biriydi. el-Hatîb el-Beğdâdî onun "sika" olduğunu beyan etmiştir. İbn Kâni' da onun hadis ve tefsirle ilgili haberleri rivayet etmede mahareti olduğunu ifade ettikten sonra kendisinin 301 senesinde vefat ettiğini bildirmiştir.¹⁴⁵

¹⁴¹ İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn M, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabekât el-Kurrâ*, Mektebetu İbn Teymiyye, II, 373.

¹⁴² Salâhuddîn Halîl b. Eybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Ernaût ve Turkî Mustafâ, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût 1420/2000, XXIX, 160; Bedruddîn el-'Aynî, Ebû M Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Meğânî el-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Me'ânî el-Âsâr*, thk. M Hasen İsmâîl, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrût 1427/2006, III, 266.

¹⁴³ Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-Asbehânî, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyâd 1419/1998, IV, 2023; VI, 3281.

¹⁴⁴ Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, s. 539; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntezam*, VI, 126; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, III, 169; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 197; F. Sezgin, *Târîhu't-Turâsî'l-Arabî*, Kur'ân ve Hadîs ilimleri, cilt 1, cüz 1. Ayrıca bkz.

¹⁴⁵ Bkz. Ebû Abdullah M b. Ahmed b. M b. Ebû Bekr el-Mukaddemî, *et-Târîh ve Esmâu'l-Muhaddisîn ve Kunâhum*, thk. M b. İbrâhîm el-Luhaydân, Dâru'l-Kitâb ve's-Sunne, et-Tab'atu'l-Ulâ, 1415/1994, s. 16-17.

32. Ebû Bekr b. Ebû Şeybe

[Wekî' b. Cerrâh'ın öğrencisi Absli/Kûfeli bir hadis hâfızı, mufessir ve tarihçi olan Abdullâh b. Muhammed b. Ebû Şeybe İbrâhîm (159-235/776-849) "el-Musannef" adlı Hadis kitabıyla tanınmıştır. Kûfe'de doğmuştur. Kûfe, Basra, Rey ve Bağdat ile Hicaz bölgesindeki ilim merkezlerinde tahsil görmüştür. Abdullah b. Mubârek, Wekî' b. Cerrâh, Sufyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi muhaddislerden hadis okumuştur.¹⁴⁶ Onun talebesi arasında Buhârî, Muslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Sa'd, Ebû Zur'a er-Râzî gibi âlimler yer almaktadır. İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Maîn "sadûk" diye nitelendirmiş, Ebû'l-Hasen el-İclî ve Ebû Hâtim er-Râzî de "sika" olduğunu söylemiştir.¹⁴⁷ Kendisi, çoğun, Bağdat'ta yaşamış ve orada 8 Muharrem 235 (2 Ağustos 849) senesinde vefat etmiştir.

Abbâsî Devletinin Mu'tezili eğilimi destekleyen hükümdarlar döneminden (813-847: Me'mûn, Mu'tasım ve Wâsik) sonra Mutevekkil bu Mu'tezili politikaya son vermiştir. Bu da İbn Ebû Şeybe'nin iktidarla yakınlaşmasına yol açmıştır.¹⁴⁸ İbn Ebû Şeybe, Ebû Hanîfe'nin mezhep ve metoduna karşı olup bu konudaki tutumunu *el-Musannef* adlı eserinin son tarafında "*Kitâbu'r-Red alâ Ebî Hanîfe*" adlı bir başlık altında ifade etmiştir.¹⁴⁹ Kendisinin tefsirle ilgili bir eseri vardır. Müellifin *Tefsîr İbn Ebû Şeybe* adlı kitabı, bir rivayet tefsiri olup *Suleymâniye Kütüphanesi'nde*¹⁵⁰ bir nüshası mevcuttur.]¹⁵¹

33. Huşeym b. Beşîr

[Wâsıtılı saygın hadîs hâfızı ve müfessir olan Ebû Mu'âviye İbn el-Kâsim b. Dînâr (Ebû Hâzim es-Sulemî) Ahmed b. Hanbel'in hocasıdır. Mekke'de Zuhri ve Amr b. Dînâr'dan ders almıştır. Bunlar onun en büyük hocalarıdır. Eyyûb es-Sahtiyânî, Suleymân et-Teymî, Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî, Hamîd et-Tavîl, el-A'meş gibi zevattan rivayet etmiştir. Şu'be, İmâm Mâlik, es-Sevrî, Muhammed b. İshâk, İbn el-Mubârek, Abdurrahman b. el-Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve Wekî' de ondan rivayette bulunmuştur. Aslen Buhârâlı/Belhli, Benî Suleym'in mevlâsı olup ticaret için Wâsıt'a yerleşmiştir. Kendisi Etbâ'i Tâbi'inden olup

¹⁴⁶ el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîhu Beğdâd*, X, 66.

¹⁴⁷ Zehebî, *Tezkîretu'l-Huffâz*, II, 432-433; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 2-4.

¹⁴⁸ Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, XI, 125, Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 437; II, 1678, 1711.

¹⁴⁹ İbn Ebu Şeybe, *el-Musannef*, XV, 148-282.

¹⁵⁰ Suleymâniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, numara: 4028, varak: 1A-205A.

¹⁵¹ Bkz. Brockelmann, *Târîh el-Edeb el-'Arabî*, I, 215; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 66, 67, 75, 208; Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 229.

Yedinci Tabaka ricalindendir. *Kutubu's-Sitte'* nin her biri ondan hadis almıştır.¹⁵² Hayat süresi hicri 104-183 seneleri arasında geçmiştir.¹⁵³

Rivayet ve ilmi kişilik açısından güvenilir (sika) sayılmış olup çok hadis ve tefsir rivayet etmiştir. Hıfzı, sağlamlığı ve öncülüğü konusunda imamlar tanıklık etmiştir. Zamanında Bağdât'ın en büyük âlimi sayılmıştır.¹⁵⁴ Sağlam olmasına rağmen, çoğun, tedlis yaptığı ileri sürülmüştür. Gizli irsalleri vardır.¹⁵⁵ Bağdad'a yerleşmiş, orada ilmi yaymış ve kitaplar tasnif etmiştir. Özellikle *Wâsıt'* ta Sünnet alanında ilk eser yazan kişidir.]¹⁵⁶

34. *Ebû Nu'aym*¹⁵⁷ *el-Fadl b. Dukeyn*

[Hem Buhârî hem de Müslim'in hocası olan ('Amr) b. Hammâd *el-Mulâî* (*et-Talhî*, *et-Teymî*, *elAhvel*), hem Tefsir hem de Hadis hafızı ve biyografi müellifidir. 130/748'de doğmuş *Halku'l-Kur'ân* fitnesinde eziyet çekmiş, Şî'îlikle itham edilmiş ve 219/834'te Kûfe'de vefat etmiştir. Kendisi *Emîrû'l-Mü'minîn fi'l-Hadîs* unvanıyla takdir edilmiştir.¹⁵⁸

Çok mütevazı olan Ebû Nu'aym, Hz. Alî'yi çok sevme anlamında Şî'î kabul edilmekte, ancak onun, "Melekler Muâviye'ye hakaret ettiğimi yazmamışlardır" şeklindeki sözü yaygın anlamdaki Şî'îlik'le ilgisi bulunmadığını göstermektedir. İbnu'l-Esîr, Ebû Nu'aym'in Şî'î olduğunu söyledikten sonra kendisine bağlı Dukeyniyye denilen bir grubun bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁵⁹

Eserleri. 1. *Kitâbu's-Salât*.¹⁶⁰ 2. *Tesmiyet mâ İntehâ ileynâ mine'r-Muvât'an Ebû Nu'aym*.¹⁶¹

¹⁵² *Tehzîb et-Tehzîb*, XI, 53.

¹⁵³ İbn Mende, *el-Mustahrec*, III, 503.

¹⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 116; İbn Teğrî Berdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, I I, 176; Zehebî, *Târih el-İslâm*, XII, 432.

¹⁵⁵ *Et-Tehzîb*, XI, 53; *et-Takrîb*, II, 320; Ebû 'Abdullah M b. Eyyûb el-Becelî er-Râzî, *Fedâil el-Kur'ân vemâ Unzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ Unzile bi'l-Medîne*, Dâr el-Fikr, Dimeşk, 1408/1987, I, 51.

¹⁵⁶ Zehebî, *Târih el-İslâm*, XII, 432.

¹⁵⁷ F Nüshasında [أبو نعيم] yerine [ابن أبي نعيم] kelimesi yer alır. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Teceddu)*, s. 37.

¹⁵⁸ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 445; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 372-373; aynı müellif, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, X, 142-157; aynı müellif, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, III, 350-351.

¹⁵⁹ Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, X, 152; Muhsin Emin, *A'yânu's-Şî'a*, Dimeşk 1367/1948, VIII, 398; Sezgin, *Târih et-Turâs el-'Arabî*, I, 101; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VIII, 67.

¹⁶⁰ Eserin birinci kısmından on beş sayfa Beyrût'ta Sâmi Haddâd'ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır.

Ebû Nu'aym'in İbn Sa'd, Buhârî ve İbn Hacer gibi âlimlerin kitaplarında iktibasta buldukları *et-Târîh* adlı bir eseriyle en-Nedîm'in sözünü ettiği *Kitâbu'l-Menâsik* ve *Kitâbu'l-Mesâil fi'l-Fıkh* adlı kitapları yanında bir de *tefsir yazdığı* kaydedilmektedir. Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin, Fadl b. Dukeyn'den âli isnadla kendisine gelen yetmiş sekiz rivayeti bir cüzde topladığı da rivayet edilmektedir.]¹⁶²

35. Ebû Sa'îd el-Eşecc

[Kûfe'nin tanınmış Mufessir ve Muhaddisi olan Abdullâh b. Sa'îd b. Husayn el-Kindî 167/783'de Kûfe'de doğmuş bir müfessir ve hadis hâfızıdır. "el-Eşecc" lakabı ile tanınmıştır. Huşeym b. Beşîr, Abdullah b. İdrîs, Ebû Bekr b. 'Ayyâş, Muhammed b. Fudayl gibi muhaddislerden faydalanmış, başta Buhârî olmak üzere Kutub-i Sitte musannifleri, İbn Huzeyme, Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Zur'a er-Râzî, İbn Ebû Hâtim gibi pek çok muhaddis kendisinden hadis öğrenmiştir. Hâfızası güçlü, güvenilir bir muhaddistir. Yahyâ b. Maîn onun bazı zayıf râvilerden hadis aldığını söylemektedir. Buhârî biri *el-Câmi'u's-Sahîh*'te, dördü *el-Edebu'l-Mufred*'te (369, 394, 443, 1211) olmak üzere ondan rivayet ettiği sekiz hadise çeşitli eserlerinde yer vermiştir, Muslim'in *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde ise yetmiş rivayeti bulunmaktadır.]¹⁶³

Rebî'u'l-Evvel 257'de (Şubat 871) Kûfe'de vefat etmiştir. Zehebî onun bir ciltten ibaret olan *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserini gördüğünü kaydetmektedir.]¹⁶⁴

36. el-Âyi'l-Leziy [Letiy] Nezele fi Aqvâmin bi-A'yânihim; Hişâm el-Kelbî'nindir.

[Kûfeli Soy Kütükleri, Cahiliye ve ilk dönem İslam Tarihçisi ve Müfessir olan Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, 120/738 senesinde Kûfe'de doğmuştur. *İbnu'l-Kelbî* ve *İbnu's-Sâib* diye de anılır. İlk bilgilerini Kûfe'de hadisçi, Soy Kütükleri ve mufessir olan babası Muhammed b.

¹⁶¹ Ebû Nu'aym el-İsfehânî (v.430/1038) tarafından hazırlanan bu risâlenin Zâhiriyye Kütüphanesi'nde iki nüshası mevcuttur. Hadis, nr. 387, vrk. 50A-56A; Mecmua, nr. 24/16, vr. 169A-177A.

¹⁶² Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb et-Tehzîb*, VIII, 270-276; Suyûtî, *Tabekât el-Huffâz*, s. 159; 'Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Mufessirîn min Sadr el-İslâm ilâ el-Asr el-Hâdir*, T.3, Muessesetu Nuveyhid li's-Sekâfe, Beyrût 1409/1988, I, 421.

¹⁶³ F. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul 1956, s. 211; a.mlf., *Târîh et-Turâs el-'Arabî*, I, 134; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, VI, 58; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Mufessirîn*, I, 308.

¹⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XV, 27-30; Zehebî, *Tezkire el-Huffâz*, II, 501-502; aynı müellif, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, XII, 182-184; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 236-237; İsmâîl Bâşâ, *Hediyetu'l-Ârifîn*, I, 441.

Sâib ile diğer bazı âlimlerden aldıktan sonra Bağdat'a gitmiş ve orada yetişmiştir. Geniş bilgisi sayesinde Abbâsî Hükümdarı Mehdî-Billâh'ın yanında büyük bir itibar ve servete kavuşmuştur. Kendisinin babası gibi Şîî eğilimli bir zat olduğu ileri sürülmüştür.¹⁶⁵ 204/819 (veya 206/821) yılında yine Kûfe'de vefat etmiştir.

Yaklaşık 150 eser telif etmiştir. Ne ki bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır. İbn Sa'd, Muhammed b. Habîb, Câhiz, Belâzurî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Dureyd, Alî b. Huseyn el-Mes'ûdî, Ebû'l-Ferac el-İsfahânî, Yâkût el-Hamevî, Abdulkâdir el-Beğdâdî, Halîfe b. Hayyât ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi tanınmış âlimler ondan faydalanmış ve iktibasta bulunmuşlardır.¹⁶⁶

Eserleri: 1. Kitâbu'l-Esnâm (Kitâbu Tenkîsî'l-Esnâm), 2. Cemheretu'n-Neseb, 3. Ensâb el-Hayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve Ahbâruhâ (Neseb Fuhûl el-Hayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm), 4. Mesâlibü'l-'Arab (Kitâbu'l-Mesâlib). 5. Ahbâr Bekr ve Tağlib, 6. Neseb Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr, 7. Kasîdetu'n-Nezîr, 8. Kitâbu İftirâkı vuldi Nizâr.¹⁶⁷

Kelbî'nin çeşitli kaynaklarda atıfları yer alan ve iktibasta bulunulan eserleri de şunlardır: Kitâbu'l-Kulâb, Kitâbu's-Suyûf, el-Emsâl, Ahbâru (Haberu Mecnûn, Futûhu's-Şâm, Kitâbu İftirâkı'l-'Arab, Kitâbu Ensâbi'l-Büldân (Kitâbu Ensâbi'l-Mevâdi'), Mesâlibü's-Sahâbe, Kitâbu'l-Hîre, Kitâbu İbtidâ'i'l-Ginâ ve'l-İdân, Kitâbu'l-Cemel, Kitâbu Ahbâri Sıffîn, Kitâbu'l-Elkâb, Kitâbu Esvâkı'l-'Arab, Kitâbu'l-Lübâbin Ayrıca Hâtim et-Tâi ve Lakîb b. Ya'mer'in divanları Kelbî'nin rivayetiyle günümüze ulaşmıştır.¹⁶⁸ İlklerden bahseden Evâile dair ilk eserin de ona ait olduğu anlaşılmaktadır.]¹⁶⁹

37. Ebû Ca'fer et-Taberî

[Bağdatlı ünlü mufessir, tarihçi, muhaddis ve fakîh olan Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî (224-310/839-923) *Câmi' el-Beyân* adlı tefsiri ve *Târîh el-Umem ve'l-Mulûk* adlı tarihi gibi eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmıştır. İbn Cerîr 225/839'de Taberistân'ın merkezi Âmul'de doğmuş daha sonra Bağdat'a yerleştiği için hem *Taberî* hem *Beğdâdî* hem de *Âmulî* nisbeleriyle anılır. Taberî, ilim tahsili için önce Rey şehrine sonra Bağdat'a gitmiştir. İlim tahsili maksadıyla İslam diyarının belli başlı ilim havzalarını dolaşmıştır. Hadis, Tefsir, Kirâet,

¹⁶⁵ Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XIX, 288-292.

¹⁶⁶ Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 178-179.

¹⁶⁷ İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı: Kitâb el-Asnâm*, Ankara 1969, 13-21.

¹⁶⁸ Brockelmann, *Târîh el-Edeb el-'Arabî*, I, 145; Sezgin, *Târîh et-Turâs el-'Arabî*, I, 270.

¹⁶⁹ Nedîm, *el-Fihrist* (Şuveymî), s. 437.

Me'ânî, Fıkıh, Arapça Edebiyatı, Grameri, Sarf ve Nahv, Şiir, Siyer ve Tarih ilimlerini çağının en büyük hocalarından öğrenmiştir. Ardından Basra, Wâsıt, Kûfe, Şam, Filistin, Beyrut, Fustât gezmiştir.¹⁷⁰

Babasının kendisine bıraktığı araziden gelen gelirler ile geçinen Taberî hayatında hiç evlenmemiş ve hayatının elli senesini Bağdat'ta geçirdi. Tefsirini burada yazmıştır. Ömrünün sonuna kadar tasnif ve telifle meşgul olmuş, Devletin hiçbir görevini kabul etmemiştir.¹⁷¹

İhtilâfü'l-Fukahâ' adlı eseri Hanbelîler'i, *Kitâbu'r-Red 'alâ zi'l-Esfâr* ise Zâhirîleri aleyhine çevirdi.¹⁷² Bazı ilmi görüşleri Şî'îlik'le itham edilmesine yol açmıştır.¹⁷³ Ama o kendisinin Râfizîlik ve Şî'îlik'le ilgisinin olmadığını ortaya koyan üç ayrı risâle kaleme aldı.¹⁷⁴

Taberî'den sözüyle hüküm verilen, bilgisi ve fazileti dolayısıyla görüşüne başvurulmuş, birçok ilmi şahsında toplayan, sünnetin sahihini uydurmasından, nâsihini mensuhundan ayırabilen, hükümlerinde sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonrakilerin görüşlerini takip eden bir imam ve insanlık tarihini çok iyi bilen bir tarihçi diye söz edilmektedir.¹⁷⁵

Taberî'nin günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde kendisinin Ehl-i Sünnet ve Selef yoluna bağlı olduğu, Cebriyye, Kaderiyye ve bilhassa Mu'tezile'ye karşı açıkça tavır aldığı görülür. Önceleri Şâfi'î mezhebine bağlıyken sonraları müstakil müctehit olarak fetva verip kitaplar yazdı. Bu da kimi çevrelerin ona cephe almasına yol açtı. Taberî 27 Şevval 310'da (17 Şubat 923) vefat etti ve kendi evine defnedildi.¹⁷⁶

Yazdığı tefsir dolayısıyla "İmâmu'l-Mufessirîn" diye anılan Taberî, sünnet ve hadis ilimleri sahasında Tirmizî ve Nesâî tabakasında veya altıncı tabaka ricâlinden bir muhaddis, fıkıh, ilm-i hilâf ve mukayeseli fıkıhta bir müctehid-imam, tarih alanında "*Şeyhu'l-Muverrihîn*" kabul edilmiştir. O, Arap dili ve edebiyatı, aruz ve beyan ilimlerine vâkıf, aynı zamanda bir şair, ahlâk ve terbiye sahaslarında kitap yazmış, felsefe, mantık, cedel, tıp, cebir ve riyâziyyât alanında zengin bir kültüre sahip büyük bir şahsiyettir. en-Nedîm, onun hayatı ve

¹⁷⁰ Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XVIII, 50.

¹⁷¹ Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, XIV, 270.

¹⁷² Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XVIII, 58, 78-80; Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, XIII, 100, 110.

¹⁷³ Taberî, *Câmi' el-Beyân*, VI, 81-87.

¹⁷⁴ Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XVIII, 84-85.

¹⁷⁵ el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîhu Beğdâd*, II, 163.

¹⁷⁶ el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîhu Beğdâd*, II, 166; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XVIII, 40.

eserleri hakkında bilgi verdikten sonra kurduğu Cerîriyye Mezhebine intisap eden âlimler arasında Alî b. 'Abdu'l-'Azîz ed-Dûlâbî, Muâfâ en-Nehrevânî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kâtib gibi on bir ilim adamının ismini verir.]¹⁷⁷

38. *İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî*

[Sicistanlı hem Müfessir hem de Muhaddis olan Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v.316/929): Kur'ân-ı Kerîm metni hakkında yazılan kitaplara kaynaklık eden *Kitâb el-Mesâhif*'in müellifidir. Ehl-i Sünnet tarafından *en sahih hadis kitapları* olarak kabul edilen *el-Kutubu's-Sitte*'nin bir tanesi onun eseridir. Bugünkü İran-Afganistan sınır bölgesindeki Sicistan'da (202-203/817-818) doğmuştur. Yemen'in Ezd kabilesinden olan ailesi zengin bir ailedir. Büyük dedesi İmrân'ın Sıffîn'de Hz. Alî'nin yanında yer aldığı ve bu savaşta şehit düştüğü bildirilmektedir. Tahsil için Sicistan, Bağdat ve Basra'ya gitmiş daha sonra diğer önemli ilim merkezleri olan Herât, Kûfe, Belh, Horasan, Halep, Humus, Dimeşk, Mısır, Mekke ve Medîne'yi dolaşmıştır. Tarsus'ta yirmi yıl ikamet etmiş, çoğu Buhârî ve Muslim'in de hocası olan birçok âlimden istifade etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî onun 300 kadar hocası olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁸

İbrâhim b. Uvreme el-İsfehânî ve Ebû Bekr b. Sadaka, Ebû Dâvûd için övgü ifadelerini kullanmışlardır. Mûsâ b. Hârûn, onun hadis için yaratıldığını ve ondan daha faziletli birini görmediğini söylemiştir. Ebû Bekr el-Hallâl da onun talebesindedir.¹⁷⁹ Ayrıca *Târîhu Herât* müellifi İbn Yâsîn, İbn Hibbân ve özellikle Ebû Abdullah İbn Mende, hadislerin doğrusunu yanılsından Buhârî, Muslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi kişiler ayırabilir, demiştir. Hâkim en-Nisâbü'rî'ye göre Ebû Dâvûd asrın hadis imamı idi. Ebû Dâvûd, hayatı boyunca yazdığı 500.000 hadis arasından bu özelliklere sahip 4800 rivayeti seçerek "es-Sünen" adlı eserine almıştır.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Nedîm, *el-Fihrist*, Kâhire 1348, s. 340-343; M ez-Zuhaylî, *İmâm et-Taberî*, Dımaşk 1410/1990; Ahmed Abdalbâkî, *Min A'Alâmi'l-'Ulemâ'i'l-'Arab fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Beyrût 1990, s. 191-219. Talebesinden Kûfe kâdîsi Ahmed b. Kâmil ve Ebû'l-Hasen Alemuddîn Ahmed b. Yahyâ, Taberî'nin hayatına, fikhî görüşlerine ve icmâ anlayışına dair müstakil risâleler kaleme almış veya tarih kitabına zeyil yazmışlardır. Talebesi olmayan Ebû M 'Abdu'l-'Azîz b. M et-Taberî ile Kiftî de onun hakkında zamanımıza intikal etmemiş birer hal tercümesi telif etmiştir. Bkz. Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ'*, XIV, 268-269.

¹⁷⁸ Ebû Alî el-Gassânî, Ebû Dâvûd'un hocalarını *Tesmiyet Şuyûh Ebû Dâvûd Suleymân es-Sicistânî* adlı risâlesinde (Suleymâniye Ktp., Laleli, nr. 2089, vr. 74-98) bir araya getirmiştir.

¹⁷⁹ Âğâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîf eş-Şî'a*, Beyrût 1403/1983, I, 316; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Mufessirîn*, I, 215.

¹⁸⁰ Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrût 1409/1988, I, 720.

Ebû Dâvûd, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra Sünneti önde tutma hususunda Selefiyye'nin metodunu benimsemiş ve hayat tarzı bakımından Hz. Peygamber'e benzetilen Ahmed b. Hanbel'i kendisine numune-i imtisal aldığı ve zâhidâne bir hayat yaşadığı belirtilmektedir. Ebû Dâvûd ölümünden beş altı yıl kadar önce hükümdarın kardeşi Emîr Ebû Ahmed Muvaffak b. Mutevekkil'in ricası üzerine harabeye dönen Basra'yı canlandırmak ve onu ilim merkezi yapmak için buraya taşınmıştır.¹⁸¹ Ebû Dâvûd 16 Şevval 275'te (21 Şubat 889) Basra'da vefat etmiştir.

Eserleri. 1. es-Sunen; 2. el-Merâsîl; 3. Mesâil el-Îmâm Ahmed b. Hanbel; 4. İcâbâtuh 'alâ Suâlât Ebû 'Ubeyd Muhammed b. 'Alî b. 'Osmân el-Âcurrî; 5. Risâlet Ebû Dâvûd ilâ Ehli Mekke fî Wasfi Sunenih; 6. Kitâbu'z-Zuhd; 7. Tesmiyet İhve Ellezîne Ruviye 'Anhum el-Hadîs; 8. Kitâbu'l-Ba's ve'n-Nuşûr; 9. Kitâb el-Kader. Ebû Dâvûd'un bunlardan başka Nâsîh el-Kur'ân ve Mensûhuh, Delâil en-Nubuvve, et-Teferrud fî's-Sunen, Fedâil el-Ensâr, Musned Mâlik, ed-Du'â', İbtidâ el-Wahy, Ahbâr el-Havâric, mâ Teferrede bihî Ehlu el-Emsâr ve el-Âdâb eş-Şer'iyye adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmektedir.]¹⁸²

39. (Ebû) Bekr b. Ebû's-Selc¹⁸³

[Bağdatlı müfessir, muhaddis ve tarihçi olan Muhammed b. Ahmed, Ebû Bekr el-Kâtib (h.232-322/25): el-Hatîb'in belirttiğine göre, Yûsuf el-Kavvâs onu, "sika" olan hocaları arasında saymıştır.¹⁸⁴ Davudî, sadece ismini yazar ve "Onun bir tefsiri vardır" demekle yetinir.¹⁸⁵

en-Nedîm'in onun hakkındaki beyanı ise şöyledir: "Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebû's-Selc el-Kâtib. Hem Hâssîdir hem de Âmmî. Teşeyyu' tarafı daha ağır basar. Onun 'Amme'nin rivayetleri içinde çok

¹⁸¹ Zehebî, *Mîzân el-İ'tidâl*, II, 433; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabekât el-Hanâbile*, I, 159; Ebû İshâk eş-Şîrâzî; *Tabekât el-Fukahâ'*, I, 171; Ebû'l-Yumn el-Uleymî, *el-Menhec el-Ahmed*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd – Âdil Nuveyhid), Beyrût 1403/1983, I, 256-258.

¹⁸² Uleymî, *el-Menhec el-Ahmed*, I, 256-258; Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1387, 1004-1006, 1402, 1458; Brockelmann, *Târîh el-Edeb el-'Arabî*, III, 185-189.

¹⁸³ D. Frolow, burada iki zattan söz eder. Bunlardan biri Bekr b. M b. Abdullah b. İsmâ'îl el-Beğdâdî'dir. Bağdatlı İbn Ebû's-Selc (257/870): Derece olarak Taberî'den sonra gelen Bağdat'ın ünlü Müfessiridir. İkinci zat, M b. Ahmed, Ebû Bekr el-Kâtib'tir (325/927). Bu bir Şî'î tarihçi, muhaddis, fakîh. *Kitâb mâ Nazale fî 'Alî min el-Kur'ân* adlı eserin yazarıdır. Bkz. D. Frolow, *agm*, s. 74, not: 56.

¹⁸⁴ el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîh Beğdâdî*, I, 238.

¹⁸⁵ Dâvudî, *Tabekât el-Mufessirîn*, I, 122.

rivayeti vardır. Onun tasnîfâtı bu manadadır. Dindar, üstün ahlâk ve verâ sahibi bir zat idi. Biz onu daha önce zikretmiştik.¹⁸⁶ [...] vefat etmiştir.¹⁸⁷

Onun bazı kitapları: Kitâb es-Sunen ve'l-Âdâb; Âmme'nin görüşlerine göredir. Kitâb (el-Fedâil) Fedâil es-Sahâbe, Kitâb el-İhtiyâr mine'l-Esânîd."¹⁸⁸ Ayrıca Târîh el-Eimme, Ahbâr en-Nisâ el-Mahmûdât, Ahbâr Fâtıma ve'l-Hasen ve'l-Huseyn, Aleyhimusselam, men Kâle bi't-Tafdîl mine's-Sahâbe gibi eserleri de vardır.]¹⁸⁹

40. Ebû 'Alî b. 'Abdulvahhâb el-Cubbâî

[Huzistanlı ünlü tefsir âlimi olan Muhammed b. 'Abdulvahhâb el-Cubbâî (235-303/849-916) Basra'da Mutezileye öncülük eden bir kişidir. Ayrıca İmam el-Eş'arî'ye de hocalık yapmıştır.

"Tefsîru'l-Kur'ân" isimli bir tefsiri vardır. Bu eserin aslında Huzistan dilinde yazıldığına işaret edilmektedir.¹⁹⁰ Eğer bulunabilirse bu eser Arap alfabesiyle yazılmış en eski Türkçe Kur'ân tercümesi sayılabilir ancak bu metnin henüz izine rastlanmamıştır. Ebû 'Alî el-Cubbâî, 303/916 senesinde vefat etmiştir.¹⁹¹

41. Ebû'l-Qâsim el-Belhî

[Dimitry Frolov, bu kişinin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî (v.319/931) olduğunu ve Ebû'l-Huseyn el-Hayyât'ın öğrencilerinden biri olup Mu'tezile mezhebine bağlı olduğunu kaydetmiştir.¹⁹²

Diğer kaynaklar onun Horasanlı, aslen Belh şehrinden olduğunu, Bağdâd'ta ikamet ettiğini ve burada ünlendiğini ve sonunda Belh'e dönüp burada 319 senesinde vefat ettiğini bildirirler. Bu zatın Kelam ilmiyle ilgili birçok eseri vardır. Mu'tezilenin şeyhidir. Bu kelimci, Belhte Makâleler ve Tefsîr Sahibi ol-

¹⁸⁶ Nedîm: "Onu daha önce zikrettik" diyor ama gerçekten bundan önce onu hiç söz konusu yapmamıştır.

¹⁸⁷ Vefat tarihi, 322/934 senesidir. Bkz. el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, II, 191-192. İlerde de gelecek. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, II, 121.

¹⁸⁸ Nedîm, *el-Fihrist (Tecdud)*, s. 326; Ebû Tâhir Ahmed b. M. el-Asbehânî, *et-Tuyûriyyât*, II, 497.

¹⁸⁹ Kehhâle, *Mu'cem el-Muellifîn*, IX, 9; İsmâîl Bâşâ, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II, 34.

¹⁹⁰ Brockelmann, *Târîh el-Edeb el-'Arabî*, I, 342.

¹⁹¹ Muhammed Hamîdullah, "*Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri*", çev. Salih Tuğ, *Türkiyat Mecmuası*, 14, İstanbul, 1964, 67.

¹⁹² Bkz. D. Frolov, *agm*, s. 74, not: 56.

makla nitelenmiştir.¹⁹³ İlgili kaynaklarda bu künye ve nisbetle bilinen pek çok kişiden söz edilmektedir. Onun hakkında sağlıklı bilgiye ulaşmak daha fazla bilgi ve bulgu gerektirmektedir.]¹⁹⁴

42. Ebû Muslim Muhammed b. Bahr el-Asbehânî

[Kur'ân-ı Kerîm'de neshin varlığını inkâr etmekle ünlenen Mu'tezilî – kimilerine göre ise Şî'î- bir Mufessir olan Ebû Muslim, 254/868'te doğmuş ve 322/934 yılı sonlarına doğru vefat etmiştir. en-Nedîm babasını *Muslim b. Bahr* diye kaydeder.¹⁹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, onun künyesini *Ebû Seleme* olarak zikretmiştir. Özellikle Mu'tezile kelâmı ve tefsir sahalarında derinleştiği, cedelci kişiliğiyle tanındığı, hadis ve fıkıh gibi diğer İslâmî ilimlerde de kendini yetiştirdiği kaydedilmiştir. Devlet idaresinde kâtiplik görevinin yanı sıra 300/912 yılında Dîvânü'l-Harâc ve'd-Diyâ'ın başına getirildiği, 321 yılı Şevvâl ayında (Ekim 933) İsfehân valisi olduğu, aynı yılın zilkade ayının ortalarında İsfehân'ı ele geçiren Alî b. Buveyh tarafından bu görevinden azledildiği belirtilmektedir.¹⁹⁶

Nesh vb. konularda aykırı görüşlerini içeren *Câmi' et-Te'vîl li-Muhkem et-Tenzîl* (*Şerhu't-Te'vîl*) on dört ciltlik ünlü tefsiri -hala- kayıptır. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* adlı meşhur eserini yazarken bu tefsirden yararlanmış ve Ebû Müslim'in görüşlerini neredeyse eksiksiz biçimde nakletmiştir. Kur'ân'da neshin olmadığı yönündeki görüşüyle tanınan Ebû Muslim el-İsfehânî'nin bu görüşüne, nesih konusunun ele alındığı kitaplarda atıfta bulunulur.¹⁹⁷

¹⁹³ Bkz. el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîh Beğdâd*, XI, 25; Taberî, *Târîh er-Rusul ve'l-Mulûk*, XI, 271. Bkz. Zehebî, *S. A'lâm en-Nubelâ*, XI, 193, 477.

¹⁹⁴ Çok değişik çevre ve dönemde "Ebû'l-Kâsim el-Belhî" diye bilinen pek çok zat vardır. Bunlardan biri de Cuveyr –veya Cuveybir- b. Sa'îd el-Ezdî (v.140 ilâ 150). Kûfeye yerleşmiştir. Aslen Yemenli Ezdlidir. Ed-Dahhâk'ın yakın dostudur. Tefsîr râvîsidir. Beşinci tabakadandır. Kendisi ed-Dahhâk, M b. Vâsî' ve Ebû Sehl'den rivâyet etmiştir. Ondandır es-Sevrî, İbn el-Mubârek ve Yezîd b. Hârûn rivayette bulunmuştur. Hadis açısından sağlam sayılmaz. İbn Hacer, Cuveybir'in ed-Dahhâk'tan rivayet ettiği Tefsirinden söz eder. Bkz. İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 145; *Takrîb et-Tehzîb*, s. 143, 168; Ebû Abdullah M b. Ahmed el-Mukaddemî, *et-Târîh ve'l-Esmâ ve Kunâhum*, s. 113; el-Hatîb el-Beğdâdî, *Târîh Beğdâd*, VIII, 180; Mizzî, *Tehzîb el-Kemâl*, V, 168-171.

¹⁹⁵ Nedîm, *el-Fihrist*, s. 196.

¹⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabekâtu'l-Mu'tezile*, Tûnus 1393/1974, s. 299; İbn Hacer, bu tarihi 372/982 şeklinde verir.

¹⁹⁷ Dâvûdî, *Tabekâtu'l-Mufessirîn*, II, 106; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, V, 89; Safedî, *el-Vâfi*, II, 244; İbnu'l-Murtadâ, *Tabekâtu'l-Mu'tezile*, s. 91; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 59; Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 442, 538; II, 1920; Brockelmann, *Târîh el-Edeb el-'Arabî*, I, 334; Sezgin, *Târîh*

Ebû Muslim el-İsfehânî, Kur'ân âyetleri arasında neshin söz konusu olmadığını öne sürmüş, bu görüşünü desteklemek üzere Fussilet sûresinin 42. âyetini delil getirmiştir. Bakara sûresinin 106. âyetiyle Nahl sûresinin 101. âyetinde sözü edilen neshi ise değişik şekillerde te'vil etmiştir. Neshin gerçekleştiği ileri sürülen âyetleri uzlaştırmaya çalışmış, genellikle bunları “*tahsis*” ile açıklamıştır. Onun bu görüşü, uzun bir süre İslâm âlimlerinin sert tepkilerine yol açmışsa da özellikle son dönemlerde bu görüş paralelinde fikir beyan edenler çoğalmıştır. Ayrıca Ebû Muslim el-İsfehânî'nin aslında Kur'ân'da neshi reddetmediğini, başkalarının nesh dediğini onun tahsisle ifade ettiğini, dolayısıyla adlandırmadan başka bir farklılığın olmadığını öne sürenler de vardır.¹⁹⁸

Câmi' et-Te'vîl li-Muhkem et-Tenzîl (Şerhu't-Te'vîl). On dört ciltlik bir tefsir olan eserde, ilgili âyetlerin Mu'tezile ekolünün esasları doğrultusunda yorumlandığı zikredilmiş olup Ebû Ca'fer et-Tûsî, tefsirinde bu kitaptan övgüyle söz etmiş, ancak konuları fazla uzattığını, gereksiz bilgilere yer verdiğini belirtmiştir. Eserden en fazla iktibas yapanların başında Fahrüddîn er-Râzî gelir.¹⁹⁹ Kâtib Çelebi, *Câmi'u't-Te'vîl*'in müellifinin yukarıda sözü edilen Ebû Muslim Muhammed b. Alî el-İsfehânî olabileceğini kaydeder.²⁰⁰

43. Ebû Bekr b. el-İhşâd²⁰¹ fi İhtisâr Kitâb Ebû Ca'fer et-Taberî;

[İhşâdîler'in kurucusu ve ilk hükümdarı Suriye, Mısır, Mekke ve Medîne'ye hükmeden ünlü devlet adamı olan Muhammed b. Tuğç el-Fergânî et-Turkî (v.334/946) köken olarak Ferganelidir. Ataları buradan köle olarak alınıp cesaret ve savaş kabiliyetleri nedeniyle Mutasım, Wâsık ve Mutevekkil tarafından Samerrâ'da devlet hizmetine alınmıştır. Onun babası Mısır ve Taberriye genel valisi (276-291) Tuğç, Abbâsî Veziri Abbas b. Hasen el-Cercerâî ile

et-Turâs el-'Arabî, I, 42-43; Âgâ Buzurg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şî'a*, Beyrût 1403/1983, V, 44-45.

¹⁹⁸ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire 1987, I, 50-51, 235, 236, 255-256, 267-273; II, 655-656.

¹⁹⁹ Sa'îd el-Ensârî, Fahrüddîn er-Râzî'nin tefsirinde Ebû Muslim'den naklettiği görüşleri toplayarak *Multekatu Câmi'i't-Te'vîl li-Muhkemi't-Tenzîl* adıyla bir eser meydana getirmiştir (Kalküta 1340/1921). Ayrıca Seyyid Nasîr Şah ve Refîullah da ortak bir çalışmayla Fahrüddîn er-Râzî'nin tefsirinde yer alan İsfehânî'ye ait görüş ve nakilleri derleyip Urduca'ya tercüme etmiş, bunlara bazı açıklamalar da ekleyerek *Mecmû'a-i Tefâsîr-i Ebû Muslim-i İsfehânî* adıyla yayımlamışlardır (Lahor 1964).

²⁰⁰ Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 538.

²⁰¹ D. Frolow, bu zat hakkında şunları kaydetmiştir: “Ahmed b. Alî Ebû Bekr b. el-İhşâd veya el-İhşâd (270-326/883-936): Bağdatlı bir Mu'tezilidir.” Bkz. D. Frolow, *agm*, s. 74, not: 60.

ihtilâfa düşünce oğulları Muhammed ve Ubeydullah ile beraber hapsedilmiş ve 294'te (907) hapiste ölmüştür.²⁰²

Ramazân 323'te (Ağustos 935) er-Râdî-Billâh tarafından Mısır'a vali tayin edilen oğlu Muhammed (323/935). Devlet Başkanının oluru ile Şam Bölgesini de 324/936 yılında yönetimine katmıştır. Bir yıl sonra Mekke ve Medine'yi hâkimiyetine almıştır. Hükümdar'ın elçisi Ebû'l-Feth el-Fadl, Mısır'a gelip Muhammed b. Tuğç'a hil'at ve hediyeler getirmiş ve istediği üzerine Fergana Türk hükümdarlarının kullandığı "İhşîd" (*altın taht; Fergâneli hükümdar, hükümdarlar hükümdarı*) unvanı vermiştir. Böylece Mısır ve Suriye'de adı Abbâsî hükümdarının adıyla birlikte zikredilmeye başlanmıştır.²⁰³

Muhammed el-İhşîd 22 Zilhicce 334'te (25 Temmuz 946) vefat etmiştir.²⁰⁴ Mısır ve Suriye'deki hizmetleriyle tanınan Muhammed b. Tuğç devlet yönetiminde Ahmed b. Tûlûn'u rehber almıştır. Kendisi ilmî faaliyetleri desteklemiş, şair ve edipleri himaye etmiştir. Şehirlerde, hac ve ticaret yollarında güvenliği sağlamış, ülkenin ekonomik durumunu düzeltmiş, tam ayar İhşîdî dinarları bastırmıştır. Büyük harcamalarla kurduğu ordu devrinin en güçlü ordusuydu. İbn Hallikân onun 400.000 kişilik bir orduya sahip olduğunu kaydeder. Onun ilmi faaliyetleri ve tefsiri siyasi ve askeri işlerinin gölgesinde kalmıştır. İlgili kaynakların bu konuda kayda değer bilgi vermekte çok tutumlu oldukları gözlenmiştir.]²⁰⁵

44. en-Nedîm, son olarak *Kitâb el-Medhal ilâ Tefsîr el-Kur'ân*²⁰⁶ adını taşıyan eseri kaydeder ve onun İbu'l-İmâm el-Mısırî'ye ait olduğunu ifade eder.²⁰⁷

[İlgili eserlerde bu isimle tanınan iki kişiden söz edilir. Birincisi Ahmed b. Abbâs b. Ubeydullah, Ebû Bekr el-Basrî el-Beğdâdî'dir. Vefat tarihi 355/966. Horasan'da yaşadı. Kur'ân ilimlerinde derinleşmiş bir âlimdi. Ancak bu kişinin nisbesi "el-Basrî'dir."

²⁰² Makrîzî, *el-Hitat*, I, 328-329; İbn Teğrî Berdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, III, 235-257.

²⁰³ İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yân*, V, 65. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 511, 523; VIII, 363-364, 445-446, 457.

²⁰⁴ Sehâvî, *et-Tuhfetu'l-Letife*, II, 153, 289 (Buradaki beyana göre iktidar seneleri şunlardır: 321-335).

²⁰⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 56-62; İbn Zûlâk, M b. Tuğç'un hayatı hakkında bir eser yazmıştır. İbn Zûlâk, *Sîret Muhammed b. Tuğç el-İhşîdî*, Beyrût 1988, s. 223-280.

²⁰⁶ F Nüshasında [تفسیر] yerine [التفسير] kelimesi yer alır. Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Tecedud)*, s. 37.

²⁰⁷ Kur'ân tefsiri hakkındaki kitapların bir tasnifi için bkz. M Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, Dar el-Kutub el-Hadîse, Kâhire 1960, s. 1-3; F. Sezgin, *Târîh et-Turâs el-'Arabî*, I, 19-49.

İkincisinin nisbesi “el-Mısırî”dir. Bu Dublin’deki Beatty Nüshasında da bu şekilde kaydedilmiştir. İsmi Abdu’l-‘Azîz b. Alî b. Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. el-Ferac, Ebû ‘Adiy’dir. 381/991 senesinde vefat etmiştir. Mısır’ın Mukrî’i ve muhaddisidir. Yani o, Mısır’ın ünlü Kur’ân Okuyucusu, kirâet uzmanı ve öğretmenidir.]²⁰⁸

45. Bir de en-Nedîm Listesinin sonunda *Kitâbu’t-Tefsîr* diye bir eseri kaydedip onun *Ebû Bekr el-Esamm’a* ait olduğunu belirtir.²⁰⁹

[تَسْمِيَةُ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ] *el-Fihrist’teki Tefsirler ve Müfessirler* *Adım Taşın Listesinin Değerlendirilmesi*

Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Tefsîr Kitaplarını* sayarken 45 kitaba yer vermiştir. Bu sayıdan mükerrer (2 kere) verilen bir eseri çıkardığımızda geriye 44 kitap kalır.²¹⁰

Müellifimiz, bunların ilk üçüne ilişkin biraz detaylı bilgi verse de, hacimleri hakkında bilgi vermez ve onların özelliklerine dair beyanda bulunmaz.²¹¹ Sadece isimlerini verip yazarlarını ve nadiren de onları rivayet edenleri söz konusu eder. Bundan başka şimdilerde çok değerli olan bilgileri vermez. Onların kimilerine ilişkin el-Fihrist’in değişik yerlerinde bazı bilgiler vermiş olsa da bu söz konusu açığı kapatmaya yetmez. Eğer en-Nedîm, burada söz konusu ettiği eserlerin özellikleri, hacimleri, muhtevaları ve metotları gibi konular hakkında bilgiler de verseydi, bu özelliğiyle bile *el-Fihrist* şimdi *İslam Kültür Tarihi* içindeki yerinden çok daha önemli bir yer edinmiş olurdu.²¹²

Burada verdiğimiz bu Tefsir Listesi hakkında ilim erbabı veya okur tarafından gündeme getirilebilecek bazı istifhamlara değinmede fayda mülhaza

²⁰⁸ Zehebî, *Tezkiret el-Huffâz*, III, 122. Eğer bu kişinin vefat tarihi (381), el-Fihrist’in son tashihihinin yapıldığı 377 veya 378 senesinden sonra vefat ettiği bir problem olarak kabul edilmezse, sorun olmaz. Zira en-Nedîm’in bahsettiği herkesin ondan önce vefat etmiş olması şart koşulamaz.

²⁰⁹ Bu eser, listede daha önce “*Kitâb Tefsîr Ebû Bekr el-Esamm*; kelimcilerdandır” adıyla geçmiştir. Belki de bu nedenle Seyyid onu büyük parantez içinde vermiştir. Bkz. Nedim, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 89.

²¹⁰ V. Polosin bu konuda yazdığı makalesinde bu mükerrerlik durumuna işaret etmemiştir.

²¹¹ Bkz. Nedim, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 88-89.

²¹² Onca eksliğine rağmen *el-Fihrist* bu haliyle bile bir *Klasik İslam Kültür Atlası* olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Birçok bilim adamı zaten onunla ilgili buna benzer tanımlamalar yapmış bulunuyor.

edilmektedir. Bunları ana hatlarıyla gözden geçirip sorular ve cevaplarına kısaca değinelim:

İstifhamlar ve Cevaplar

Birincisi: Muhammed b. İshâk en-Nedîm tarafından erken sayılabilecek bir dönemde yapılmış bulunan bu Tefsîr Listesinin kendisine mahsus bir tertip usulü var mıdır?

Suyûtî, *el-İtkân*'da Sahabe, Tâbi'ûn ve Etbâ'dan pek çok kişinin tefsirle ilgilendiğini belirtir. Bunlar tefsirle ilgilenseler de bu konuda eser yazmamış olan Dört Halife, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, 'Abdullah b. ez-Zubeyr, Ubey b. Ka'b, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi zevattır. İkinci kuşakta Mucâhid, İkrime, Sa'îd b. Cubeyr, Katâde, Atâ b. Ebû Rebâh, Dahhâk b. Muzâhim ve Hasan-ı Basrî gibi zatlar gelir.²¹³

İkinci kuşakta yer alan bu kişiler, müfessirlerin öncüleridir ve görüşlerinin büyük çoğunluğunu sahabeden almışlardır. Bundan sonraki dönemde bazı tefsirler telif edilmiştir. Sufyân b. 'Uyeyne, Wekî' b. el-Cerrah, Şu'be b. el-Haccâc, Yezîd b. Hârûn, Abdurrezzâk, Âdem b. Ebû İyâs, İshâk b. Raheveyh, Revh b. 'Ubâde, 'Abd b. Humeyd, Sa'îd b. Cubeyr, Ebû Bekr b. Ebû Şeybe ve diğerleri gibi. Bunlar da Sahâbe ve Tâbi'ûn tarafından ortaya konan görüşleri derlemeyi hedeflemiştir.

Bundan sonra ise İbn Cerîr, İbn Mâce, el-Hâkim, İbn Ebû Hâtim, İbn Merdeveyh, Ebû's-Şeyh b. Hayyân, İbnu'l-Munzir gibileri gelir. Bunlar ise Sahâbe, Tabi'ûn ve Etbâ tarafından ortaya konan görüşleri derlemeyi hedeflemiştir.²¹⁴

Temelde üç havza şeklinde gelişen tefsir çalışmaları özde üç sahabiye dayandırılmıştır.

1. İbn Abbâs: Tefsirin en büyük öncüleri Mekke Ehlidir. Zira onlar İbn Abbâs'ın ashâbıdır. Bunlar da Ata b. Ebû Rebâh, 'İkrime, Sa'îd b. Cubeyr, Tâvûs, Kays diğerleridir. (İbn Teymiyye, *Mukaddime*)

2. İbn Mes'ûd: Kûfe'deki İbn Mes'ûd'un ashâbı da İbn Abbâs'ın ashâbından aşağı değildir. Zeyd b. Eslem, Abdurrahman b. Zeyd, Mâlik b. Enes gibi. Medîne Ehlinin Tefsir âlimleri de öyledir (İbn Teymiyye, *Mukaddime*).

²¹³ Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûm el-Kur'ân*, II, 242-244.

²¹⁴ Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, s. 273.

3. Ubeyy b. Ka'b: Ebû Cafer er-Razi, er-Rabî' b. Enes, Ebû'l-'Âliye. Bu tefsiri kaydedenler: İbn Cerîr (Tefsîr), İbn Ebû Hâtim (Tefsîr), el-Hâkim (*el-Mustedrek*), İmam Ahmed (*el-Musned*).

Kur'ân Tefsîrleri konusunda erken dönemde yapılan bu liste ilk bakışta rastgele bir araya getirilmiş bağlantısız bir isimler silsilesi gibi bir intiba vermektedir. Yine de onu İslâm döneminin ilk dört asrına yakın bir çağında Tefsir Disiplininin ortaya çıkışını ve gelişiminin birkaç asrının resmini verme amacı güden bir çalışma olduğu düşünülebilir. Müellifin burada eline geçen veya elinin altında bulunan eserlerden bu listeyi yaptığı rahatlıkla söylenebilir. Bu listeyi yaparken masdar veya merci olarak hiçbir müelliften söz etmemiş olması bunun bir delili sayılabilir. Zira o, birinden bilgi aktarıırken, onun adını tasrih etmeyi ilke edinmiş gibidir.

İkincisi: Bu liste üzerinde kronolojik bir yorum yapılabilir. Liste içinde en önce yer alması gereken zat Abdullah b. Abbâs'tır. Bu zat, hakkında varit olan rivayetlerde de belirtildiğine göre, Müslümanların en ünlü Kur'ân müfessiridir. İbn Abbâs, özellikle ilk dört halife döneminden sonra dâhildeki iç karışıklıklardan uzaklaşarak Tâif'e çekilmiş ve orada Arapça, şiir, tarih ve kültür alanlarında derin inceleme ve araştırmalara yönelmiştir. Bu sayede Tefsir Disiplini hicri kırklı yıllardan itibaren başlamış ve onun köklü bir disiplin halini alması için yıllarca emek vermiştir. Ama onun dört başı mamur bir tefsiri veya başka kitabı olmamıştır. Yine de en-Nedîm, Mucâhid'in ondan aldığı rivayetlerle oluşturduğu kitabından bahsetmekle İbn Abbâs'ın hakkını teslim etmiş sayılabilir. Tefsirle ilgilenen diğer sahabilerin de durumu onunkinden farklı değildir.

Burada yer alması gereken diğer bir sahâbî ismi ise Abdullah b. Mes'ûd'tur. O da özellikle Basra ve Kûfe bölgesinde etkili bir ilim ve kültür havzasının oluşmasına büyük katkıda bulunanlardandır. Tefsîrde kendisinden söz ettiren üçüncü şahıs Ubeyy b. Ka'b'dır. O da özel Mushaf'ı ve Nuzûl Tertîbi açısından önemli katkılar sağlayan bir sahabîdir. Ebû İshâk en-Nedîm bunlara gereken ihtimamı göstermemiş ve onların çalışma ve katkılarını takdir etmemiştir, diyenler olabilir.²¹⁵ Ne ki, bu yaklaşım da ne esaslı ne de tutarlıdır. Zira kimse herhangi bir sahâbînin bir tefsiri olduğunu ne iddia edebilir ne ispat. Listenin konusu ise, tefsir yazmış kişileri zikretmektir.

Listede farklı zaman dilimlerinde yaşayan bilginlerin en son vefat edeni İbn Cinnî (v.392) olduğuna göre, bu süreç yaklaşık üç yüz elli senelik bir zaman dilimini kapsamaktadır. Burada en-Nedîm ulaşabildiği ve hakkında bilgi ala-

²¹⁵ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist (Seyyid)*, I, 62-70.

bildiği bütün eserleri yani bir tarihsel dönemin tüm kültürel birikimini tasvir etmeye çalışmış ve hicri 36 ila 392 yılları arasında eser vermiş bulunan her müellifin tüm yapıtlarını kayıt altına almaya gayret etmiştir, denebilir. Listede kendisinden sonra vefat etmiş bulunan bazı kişilerin yer almış olması sorun değildir. Mesela İbn Cinnî (v.392) tefsirini vefatından 5-10 sene önce yazmış olabilir. Ya da vefatından 5 sene önce tefsir yazmaya başlamış ve bunun bir kısmı en-Nedîm'in eline geçmiş ya da bu eseri hakkında başka kanallardan bilgi almış olabilir.

Üçüncüsü: Bu listeyi coğrafi açıdan okumak da mümkündür. Yaşadığı çağın en önemli ilim ve kültür merkezlerinde yetişen her tefsir bilgisinin çabasını ve emeğinin mahsulünü burada değerlendirmeye alan en-Nedîm, bu amaçla Hicaz (Mekke, Medîne, Tâif, Yemen), Irak (Basra, Kûfe, Bağdat, Basra, Horasan), Şam (Suriye, Filistin, Ürdün) ve Mısır bölgelerinde yetişen veya buralarda yaşayan ilim adamlarına “tefsirciler listesi”nde yer vermiştir. Bu listenin her bölge için adil ve mütekâmil olduğu söylenemezse de, çağının şartlarına göre hayli zengin olduğu kabul edilebilir. Zamanın ulaşım ve iletişim şartları bugünkünden çok farklı olan en-Nedîm doğal olarak döneminin en yaygın ve tercih edilen eserlerini listelemiştir. Uzak bölgelerde çok meşhur olmamış eserlerden haberi olmamış olabilir. Kendisinin yaşadığı Bağdat, Basra kültür havzasında kolay ulaşılır yerde bulunan eserlerin bu listede yoğun biçimde yer almış olması makuldür. Çünkü bunları görmemiş olma ya da onlara ulaşamama diye bir şeyden söz edilemez.

Dördüncüsü: Bu Tefsir Listesi, demografik açıdan ele alındığında birçok unsurun burada kendisine yer bulabildiği ve kimsenin rengi ve ırkı nedeniyle dışarıda tutulmadığı söylenebilir. Acaba Müellifimiz, herhangi bir ırka veya renge hak ettiği kadar fazla bir paye vermeye çalışmış mıdır? Ya da herhangi bir çevre veya zümreye hak ettiği kadar daha az yer vermiş midir?

Liste bu açıdan dikkatlice incelendiğinde bu türden bir abartı veya görmezden gelme gibi bir yola başvurulmadığı söylenebilir. Şu kadar var ki, her dönemin revaçta olan bir eğiliminden söz edilebilir. Müellifimizin yaşadığı dönem ise Ehl-i Beyt muhabbeti ve aşkının zirveye tırmandığı bir asırdır. Buna dayalı akımların ve ideolojilerin kol gezdiği bu dönemde İslam coğrafyasının tamamına yakını bu kültürel atmosferin etkisi altına girmiştir. Doğudan batıya, kuzeyden güneye her tarafta hem siyasi hem de kültürel açıdan Şî'a eğilimi egemen olmuştur. Günün iktidarına nispeten yakın olan en-Nedîm'in bu havadan etkilenmediğini söylemek doğru olmaz. Bu zihniyetle listesinde bu atmosfere uygun kimi vurgular yapması da o kadar yadırganacak bir şey değildir.

Beşincisi: Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in, *Tefsirler Listesinde* geleneksel ve oturmuş tabakât sistemini kullanmadığı söylenebilir. Tabakât sistemde kişiler zaman, mekân ve eylem açısından tasnif edilmiştir. Kimi zaman kabile veya mesleğin de esas alındığına rastlanır. En sistemli tabakât için önemli bir model İbn Sa'd'ın *et-Tabakât el-Kubrâ* adını taşıyan eseridir. Nahv, Hadîs, Tefsîr ve Fıkıh bilgileri için de tabakât kitapları yazılmıştır. Zaman içinde tasavvuf ve devlet ricali için de kimi tabakât kitaplarının yazıldığına rastlanmıştır.

Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in sistemi ise kendisine mahsus ve bir ölçüde orijinaldir. Bu sistemin kendi içinde bir mantığı olduğu söylenebildiği gibi onun sıradan bir liste olup o kadar sistematik olmadığı da ileri sürülebilir. Ne ki, *onun bu yolu seçmesinin nedeni özel bir kesimi öne çıkarma niyetidir* diye ileri sürmek temelsiz bir iddiadan öteye geçemez. Böyle bir iddia, hiçbir ilmi delile dayanmadan sırf tahmin gücü ve temelsiz faraziyeler üzerine kurulamaz. *el-Fihrist* üzerinde önemli çalışmaları bulunan Dimitry Frolov kelimenin tam anlamıyla bunu yapmıştır.²¹⁶ Ancak bu tür iddiaların bilimsel bir değeri yoktur.

Altıncısı: Acaba en-Nedîm'in, kendi döneminde tefsir sahibi olduğu halde, bu listesinde yer vermediği müfessir var mıdır? Varsa neden bu listede yer almamıştır?

Yapılan incelemelerde en-Nedîm'in bu listesinde yer alması beklenen bazı kişilerin isimlerine rastlanmadığı gözlenmektedir. Mesela ikinci, üçüncü ve daha sonraki dönem müfessirlerden olup bu listede yer almayan tefsir sahibi âlimler şöylece sıralanabilir:

1. Atâ b. Ebû Rebâh (v.114/732), 2. Şu'be b. el-Haccâc (v.160/776), 3. Revh b. 'Ubâde (v.205/820), 4. Yezîd b. Hârûn (v.206/821), 5. Abdurrezzâk (v.211/926), 6. Âdem b. Ebû İyâs (v.220/835), 7. İshâk b. Raheveyh (v.238/853), 8. Ahmed b. Hanbel (v.241/855), 9. Duhaym (v.245/259), 10. 'Abd b. Humeyd (v.249/863), 11. İbn Mâce (v.273/886), 12. Bakî b. Mahled (v.276/889), 13. İbnu'l-Munzir (v.318/930), 14. İbn Ebû Hâtîm (v.327/938), 15. İbn Merdeveyh (v.420/1020).²¹⁷

Bu kişilere belki birkaç kişi daha eklenebilir. Bir yekûn tutan bu zevatın bir listede yer almamış olmaları elbetteki bir eksiklik sayılır. Söz konusu kişilerin tefsirlerinin el-Fihrist'in yazıldığı dönemde henüz davülde olmama ve kolay

²¹⁶ D. Frolov, "İbn al-Nadim on the History of Qur'anic Exegesis", WZKM, sayı: 87, Wien 1997, ss. 65-81. Ayrıca bkz. Yolcu, Mehmet; "En-Nedîm [İbn Al-Nadîm] ve el-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri", İnönü Üniv. İlah. Fak. Dergisi, IV, Sayı: 1 (Malatya 2013), s. 34-38.

²¹⁷ Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûm el-Kur'ân*, II, 242-244.

ulaşılabilir durumda olmama ihtimali de göz önünde bulundurulursa, bu sayı yarıya azalabilir. İkinci husus da beşeri bir çabanın mutlak manada kemale eremeyeceği gerçeği, İmam eş-Şâfiî'nin *er-Risâlesi'*ni her gün tashih ettiği günden beri zaten idrak edilmiş bulunuyor.

Sonuç

Yapılan incelemede müşahede edilen tespitlere göre Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (v.380/990) *el-Fihrist* adlı eserinin I. Mekâlesi'nin 3. Fenni'nde ele aldığı Kur'ân merkezli çalışmaları kaydederken herhangi bir mezhep veya meşrebe bağlı kalmamış ve çalışmasını belli bir dönem veya coğrafya ile de sınırlamamıştır. Aksine Kur'ân-ı Kerîm'e bir açıdan hizmet etme amacını güden her musannıf ve eserini ana hatlarıyla bu listeye almayı şiar edinen en-Nedîm, bu amaçla *el-Fihrist'*inde binlerce eseri ele almış ve onların yazarları hakkında makul ölçülerde bilgi vermiştir. Eğer eserini yazarken bir mezhep veya meşrebin semsiyesi altına girseydi mutlaka bu onun düşünce ve görüşünü güdükleştirir ve kapsamını alabildiğine daraltmış olurdu. Bu da eserinin tüm ümmetler ve milletler arasında gereken ilgi ve dikkate alınma gibi bir mazhariyete erişmesini engellemiş olurdu.

Bugün hem Doğuda hem de Batıda *el-Fihrist'*in bu kadar ünlenmesi ve verdiği bilgilerin hemen her kesim tarafından makul görülmesi ve dikkate değer bir başyapıt olarak kabul edilmesi İbn İshâk en-Nedîm'in bir başarısıdır. Bunda eserinin muhtevasını oluştururken sağlıklı bilgi ve belgelere dayanmış olması ve bu konuda tarafgirlik ve taassuba düşmemiş olmasının da önemli rol oynadığı düşünülmektedir. Zira bir mezhep veya ülkeyi öne çıkarma temeline dayanan eserler daima antitezini devingenleştirir, tenkide uğrar ya da alternatif eserlerin yazılmasına yol açarlar.

Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eseri çağının veya döneminin kimi izlerini taşısa da genel manada bilimsel ve objektif kalabilmiştir. Konumuzu teşkil eden I. Mekâlenin 3. Fenninde en-Nedîm ele aldığı Tefsîr yazarları ve yazdıkları eserler hakkında verdiği bilgilerde de bu ilmilik ve tarafsızlık ilkelerine bağlı kalmıştır. Onu taraflı bir yazar gibi göstermek isteyen Dimitry Frolov gibi yazarlar, peşin hükümlü davranmışlar ve ileri sürdükleri iddialarını destekleyen bilgi ve belgeleri ortaya koyamamışlardır. Bu da ilmi çalışmalarda peşin hükümlerin ve delilsiz iddiaların uzun soluklu olamayacakları ve eninde sonunda boşluklarının fark edilerek terk edileceklerini bir kere daha göstermiştir.

Geriye en-Nedîm tarafından ortaya konan bu *tefsirler listesinin* ne ölçüde kapsamlı ve kuşatıcı olduğu sorusu kalmaktadır. İncelememizde bu listede yer

alması gerektiği düşünölen birkaç müfessir ve eserlerine rastlanmıştır. Ancak bu eksiklik her beşerî-ferdî çalışmada söz konusu edilebilecek bir durumdur. Onun değerini düşörebilecek bir şey değildir. Hulasa olarak, bu listenin, eksikleriyle birlikte, hem tefsir hem de diğer bilimler açısından çok önemli bir liste olduğu ve özellikle Tefsîr Tarihine değerli katkılar sağladığı kuşkusuzdur.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

'*Abdulbâqî* (v.1338/1967), M. Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1982.

'*Abdulcebbar* (v.415), el-Kâdî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabekâtu'l-Mu'tezile*, Tûnus 1393/1974.

'*Abdulğeni ed-Daqr*, *Sufyân b. 'Uyeyne: Şeyh Şuyûh Mekke fi Asrih*, Dimaşk-Beyrût 1412/1992.

'*Abdullah Bedr*, *Tefsîru Qatâde: Dirâse li'l-Mufessir ve Menhec Tefsîrih*, Kahire 1399/1979.

'*Abdulqâhir* el-Beğdâdî (v.429/1037), Ebû Mensûr, *Usûlu'd-Dîn*, T.1, Dâr el-Kutub el-İlmiyye, Beyrût 1346.

'*Abdurrezzâq* (v.211/826), Ebû Bekr es-San'ânî, *el-Musanef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrût 1403/1983

'*Abdusselâm* M Hârûn (v.1408), *Kunâset en-Nevâdir*, Mektebet el-Hâncî, 1405/1985.

Ahmed Abdulbâqî, *Min A'Alâm el-'Ulemâ' el-'Arab fi'l-Karn es-Sâlis el-Hicrî*, Beyrût 1990.

Ahmed b. Hanbel (v.241), 1. *el-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, thk. Wesiyullâh b. M Abbâs, T.1, el-Mekteb el-İslâmî, Beyrût, Dâr el-Hânî, Riyâd 1408/1988; 2. *Kitâb el-İlel*, thk. Talât Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1963; 3. *el-Musned*, Şerh: Ahmed Şâkir, T.4, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1373.

Ahmed İsmâil el-Basît, *el-Hasen el-Basrî Mufessiran*, Amman 1985.

el-'Aynî (v.855) Bedruddîn Ebû M Mahmûd, *Meğânî el-Ahyâr fi Şerhi Esâmî Ricâli Me'ânî el-Âsâr*, thk. M Hasen İsmâil, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrût 1427/2006.

el-Beğewî (v.317) Ebû'l-Kâsim, *Musned Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî* (v.230), thk. Abduldâdî el-Mehdî, Mektebe el-Felâh, Kuveyt 1405.

Bozkurt, Ebûzer, *Ma'mer b. Râşid'in Hayatı ve Kitâbu'l-Câmi'*, AÜ İlâh. Fak, SBE: Doktora tezi 1980.;

Brockelmann (v.1956), Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî ve diğeri, el-Munazzame el-Arabiyye li't-terbiyye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, Mısır 1993-1995.

el-Buhârî (v.256), Ebû Abdullah M b. İsmâil, 1. *Sahîh el-Buhârî (Mevsû'atu'l-Kutub es-Sitte içinde)*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1420/1999; 2- *et-Târîh el-Kebîr*, Mekketu'l-Mukerreme, Haydarâbâd basımı ofset.

- el-Câhız* (v.255), Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn, Matbaatu Lehne et-Te'lîf ve't-Tercume ve'n-Neşr, 1367/1948.
- Cerrahoğlu*, İsmail, 1- *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968; 2- *Tefsîr Tarihi*, Ankara 1988.
- el-Cûzcânî* (v.259), Ebû İshak İbrâhîm b. Ya'kûb, *Ahvâlu'r-Ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1405/1985.
- ed-Dâwudî* (v.945), Şemsuddîn M b. Alî, *Tabekât el-Mufessirîn*, thk. Alî M Umar, T.1, Mektebetu Wehbe, Kahire 1392/1972.
- Dodge*, Bayard, *The Fihrist of al-Nadim*, Nev York & London, 1970.
- Ebû Dâwûd* (v.275), Suleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrût 1409/1988.
- Ebû Nu'aym* (v.430/1038), Ahmed b. Abdullah el-Asbehânî, 1. *Ma'rifetu's-Sahâbe*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, Dâru'l-Watan li'n-Neşr, Riyâd 1419/1998; 2- *Hilye*.
- Ebû Tâhir* (v.576/1180) es-Silefî, Ahmed b. M, *et-Tuyûriyyât*, thk. Semmân Yahyâ Me'âlî – Abbâs Sahr el-Hasen, Advâu's-Selef, Riyâd 1425.
- Ebû Zehre* (v.1974), M, *İmâm Malik*, trc. Osman Keskiöğlü, Ankara 1405/1984.
- Ebû'l-Qâsim* (v.580), Ubeydullah b. Alî, *Tecrîd el-Esmâ ve'l-Kunâ*, Yemen 1432/2011.
- Ebû'ş-Şeyh* (v.369), İbn Hayyân, *Tabekât el-Muhaddisîn bi-İsbehân*, thk. Abdulgafûr Abdulkhak Huseyn el-Belûşî, Beyrût 1407/1987.
- el-Enbârî*, Kemâluddîn, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, Kâhire 1386/1967.
- Evgin*, Abdulkadir, "Sufyan b. 'Uyeyne (107-198/725-813) ve Hadis Cüz'ü", *Dimbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III/3 (2003), s. 69-107.
- el-Fârisî* (v.377), Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed, *el-Hucce li'l-Kurrâ' es-Seb'a*, thk. Bedruddîn Kahvecî-Beşîr Cuveycâtî, T.1, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk 1404/1984.
- Fârûkî*, İsmâil Râcî-Luis Lâmia, *İslam Kültür Atlası*, çev. Mustafa-Zerrin Kibaröğlü, İn-kilâb Yay. İstanbul 1999/1420.
- el-Fesewî* (v.277), Ya'kûb b. Sufyân, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Diyâ el-'Umerî, Matbaatu'l-İrşâd, Beğdâd 1394.
- Frolov*, Dimitry, "İbn al-Nadim on the History of Kur'anic Exegesis", WZKM, sayı: 87, Wien 1997, ss. 65-81.
- el-Gassânî* (v.468/1105), Ebû Alî, *Tesmiyet Şuyûh Ebû Dâvûd Suleymân es-Sicistânî*, Suleymâniye Ktp., Laleli, nr. 2089, vr. 74-98.
- Hâcî Halîfe* (v.1067), Mustafâ Abdullâh, *Keşf ez-Zunûn an Esâmî el-Kutub ve el-Funûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1402/1982.
- el-Hâkim* (v.405) Ebû Abdullah M, *el-Mustedrek alâ es-Sahîhayn*, Dâr el-Meârîf el-Usmâniyye, Hayderâbâd, 1334.
- Hamîdullah* (v.2002), M, 1- "Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümelere", çev. Salih Tuğ, Türkiyat Mecmuası, sayı 14, İstanbul, 1964; 2- *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Munebbih*, terc. Kemal Kuşcu, İstanbul 1967.

Hannân, Saïd Ahmed Umar, *Merviyât Sufyân b. 'Uyeyne*, Kahire Üniversitesi Külliyyetu Dâr el-Ulûm 1995.

el-Hatîb el-Begdâdî (v.463), Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Kifâye fî 'İlm er-Rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sevratî-İbrâhîm Hamdî el-Medenî, el-Mektebet el-'İlmiyye, Medîne, ts.

İbn 'Abd el-Berr (v.463), *Câmi' Beyân el-'İlm*, thk. Abdurrahman M. Osman, Medîne 1388/1968.

İbn 'Asâkir (v.571), Ebû'l-Kâsim Alî b. el-Hasen, *Târîh Medînet Dimeşk*, thk. Umar b. Garâme, T.1, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415.

İbn Batta (v.387), Ebû Abdullah 'Ubeydullah b. M. el-'Ukberî, *el-İbâne el-Kubrâ li-İbn Batta*, Dâr er-Râye, Riyâd 1415/1994.

İbn Ebû Hâtîm (v.327), Ebû M. Abdurrahman, *el-Merâsîl*, Beyrût 1397; 2- *el-Cerh ve't-Ta'dîl*

İbn Ebû Şeybe (v.235), Ebû Bekr Abdullah, *el-Musanef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrût 1409/1989.

İbn Ebû Ya'lâ (v.526) M. b. M el-Ferrâ, *Tabekât el-Hanâbile*, Kahire 1952.

İbn Ferhûn (v.1982), Burhânuddîn Ebû'l-Wefâ (Ebû İshâk) İbrâhîm b. Alî, *ed-Dîbâh el-Muzehheb fî Ma'rife A'yân 'Ulemâ el-Mezheb*, thk. Me'mûn b. Muhyiddîn, DKİ, Beyrût 1417.

İbn Hacer el-'Askalânî (v.852), Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî, 1. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire; 2. *el-İsâbe fî Temyîz es-Sahâbe*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1412; 3. *el-Ucâb fî Beyân el-Esbâb*, thk. 'Abdulhakîm M el-Enîs, Dâru İbnu'l-Cevzî, 4. *Mizân el-İ'tidâl*; 5. *Takrîb et-Tahzîb*; 6. *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrût 1404/1984; 7. *Lisân el-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâr el-Beşâir, 2002; 8. *el-Metâlib el-'Âliye*.

İbn Hallikân (v.681), Ebû'l-'Abbâs Ahmed, *Wefeyât el-A'yân ve Enbâ' Ebnâ' ez-Zemân*, Dâr es-Sekâfe, Beyrût 1971.

İbn Hazm (v.456/1064), Alî b. Ahmed ez-Zâhirî, 1. *el-Muhallâ*, thk. Ahmed M Şâkir, İdâre et-Tibâa el-Munîriyye, 1347, 2. *el-Fasl fî el-Milel ve en-Nihal*, Mektebe M Alî Su-beyh, Kâhire.

İbn Hibbân (v.354/965), Ebû Hâtîm M., 1. *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. M İbrâhîm Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2- *es-Sikât*, 3- *Meşâhîru 'Ulemâ' el-Emsâr*, Mensûre 1411/1991.

İbn Kesîr (v.774), Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Umar, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Ebû Mulhim ve diğçerleri, Beyrût 1407/1987; 2- *et-Tekmîl fî el-Cerh ve et-Ta'dîl ve Ma'rife es-Sikât ve ed-Du'afâ ve el-Mecâhîl*, thk. Şâdî b. M, T.1, Merkez en-Nu'mân, Yemen 1432/2011.

İbn Quteybe (v.276), *el-Ma'ârif*, Matbaa el-İslâmiyye, Mısır 1353.

İbn Menceweyh (v.428), Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Ricâl Sahîh Muslim*, Dâr el-Marife, Beyrût 1407.

- İbn Mende** (v.395) Ebû Abdullah M b. İshâk el-Asfehânî, 1. *Ma'rifetu's-Sahâbe*, thk. Âmir Hasen Sabrî, *Matbû'ât Câmi'at el-İmârât el-Arabiyye el-Muttehide*, T.1, 1426/20051; 2- *Fethu'l-Bâb fi'l-Kunâ ve'l-Elkâb*, thk. Ebû Kuteybe Nazar el-Fâryâbî, T.1, Mektebe el-Kevser, Riyâd 1417/1996.
- İbn Sa'd** (v.230), *et-Tabekât el-Kubrâ*, thk. Alî M. Umar, Kâhire 1421/2001.
- İbn Teğrî Berdî** (v.874/1470), *en-Nucûmu'z-Zâhire*, Dâr el-Kutub el-Misriyye, T.1, 1351/1932.
- İbn Zûlâq** (v.387/997), Ebû M el-Hasen, *Sîret M b. Tuğc el-İhşîdî*, Beyrût 1988.
- İbnu'l-Cewzî** (v.597/1201), Ebû'l-Ferec Cemâluddîn, 1. *el-Hasen el-Basrî*, Kâhire 1350/1931; 2- *el-Muntezam*; 3- *Nâsihu'l-Çur'ân ve Mensûhuh*; 4- *Sıfat es-Safve* thk. İbrâhim Ramadân ve diğeri, Beyrût 1409/1989.
- İbnu'l-Cezerî** (v.833), Şemsuddîn Ebû'l-Hayr M b. M, *Gâyetu'n-Nihâye fi Tabekât el-Kurrâ*, Dâr el-Kutub el-İlmiyye, Beyrût 1402.
- İbnu'l-Esîr** (v.630), 'Alî b. M, 1- *el-Kâmil*, Mısır 1303; 2- *el-Lubâb fi Tehzîb el-Ensâb*, Dâr Sâdir, Beyrût 1400.
- İbnu'l-Kelbî** (v.204), Ebû'l-Munzir Hişâm b. M, 1- *Putlar Kitabı: Kitâb el-Asnâm*, Ankara 1969; 2- *el-Asnâm*, thk. Ahmed Zekî, Dâr el-Kutub el-Misriyye, 1343/1924.
- İbnu'l-Murtedâ** (v.840/1435), Ahmed b. Yahyâ (Zeydiyye öncülerinden), 1. *Tabekâtu'l-Mu'tezile*, el-Matbaa el-Kâsûliyye, Beyrût 1380/1961; 2. *el-Meniyye ve'l-Emel fi Şerh Kitâb el-Milel ve el-Nihal*, thk. 'Usâmu'ddîn M, Dâr el-Ma'rife el-Câmi'iyye, İskenderiyye, 1985.
- el-İrâqî** (v.806), Zeynu'ddîn Abdurrahîm ve oğlu Abû Zur'a el-İrâkî (v.826), *Tarh et-Tesrîb fi Şerh et-Takrîb*, Matbaat Cem'iyyet en-Neşr el-Ezheriyye, 1353.
- İsâm** M. el-Hâc Alî, *Sufyân b. 'Ueyne el-Hilâlî: Muhaddis el-Harem el-Mekkî*, Beyrût 1414/1994.
- İsmâîl Bâşâ** b. M el-Bâbânî, el-Beğdâdî (v.1339/1920), *Hediyetu'l-Ârifîn fi Esmâ'il-Muellifîn ve Âsârî'l-Musannifîn*, İstanbul 1945; *İdâh el-Meknûn fi Zeyl alâ Keşf ez-Zunûn*, MEB, İstanbul 1945.
- Kehhâle** (v.1408/1988), 'Umar Rıdâ, *Mu'cem el-Muellifîn Terâcim Musennifiyy el-Kutub el-Arabiyye*, el-Mektebe el-Arabiyye, Dimeşk 1376/1957.
- el-Kulâbâzî** (v.380/990), Ebû Bekr M, *et-Ta'arruf li-Mezheb Ehl Tasavvuf*, Kâhire 1354/1933.
- Lahmer**, Ebû İsmail Hamîd, *el-İmâm Mâlik Mufessiren [Tefsîru'l-İmâm Mâlik b. Enes]*, Beyrût 1415/1995
- Levent**, Etem, *Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, AÜ İlâh. Fak. (Doktora tezi: 1978).
- Ma'mer b. Râşid** (v.), *el-Câmi'* (Abdurrezzâk es-San'ânî, el-Musannef içinde neşreden: Habîburrahman el-A'zamî), Beyrût 1403/1983.
- Mahmûd Huseynî**, el-Medresetu'l-Beğdâdiyye fi Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî, Beyrût 1407/1986.

- el-Makrîzî* (v.845/1441), Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikr el-Hitat ve'l-Âsâr*, T. el-Emîriyye- Bûlâk, Kâhire 1270.
- el-Mizzî* (v.742), Ebû'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîb el-Kemâl fî Esmâ' er-Ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mues. Risâle, T.1, 1400/1980.
- el-Muhâyirî*, Ahmed Sâlih, *Tefsîru Sufyân b. 'Uyeyne*, Riyâd 1403/1983.
- Muhsin Emîn*, A 'yân eş-Şî'a, Dimeşk 1367/1948.
- el-Mukaddemî* (v.301), Ebû Abdullah M b. Ahmed, *et-Târîh ve Esmâu'l-Muhaddisîn ve Kunâhum*, thk. M b. İbrâhîm el-Luhaydân, Dâru'l-Kitâb ve's-Sunne, et-Tab'atu'l-Ulâ, 1415/1994.
- en-Necâşî* (v.450/1058), Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Alî, *Kitâb er-Ricâl*, Tahran 2005.
- en-Nedîm* (v.380/990), Ebû'l-Ferac M b. İshâk, 1. *Kitâb el-Fihrist*, thk. Fuâd Eymen Seyyid, Al-Furkan İslamic Heritage Foundation, London 2009; 2- *el-Fihrist* (Teceddu), Tahran 1971; 3- *el-Fihrist*, (Flügel), Leibzig 1872; 4- *el-Fihrist*, et-Tab'a eti-Ticâriyye, Kâhire 1348; *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadan, Beyrût 1417/1997.
- en-Neşşâr*, Alî Sâmi, Neş'etu'l-Fikr el-Felsefî fî'l-İslâm, Dâru'l-Me'ârif, T.3, 1965.
- Nuveyhid*, 'Âdil, *Mu'cemu'l-Mufessirîn min Sadr el-İslâm ilâ el-Asr el-Hâdir*, T.3, Muessese-tu Nuveyhid li't-Te'lif ve't-Tercume ve'n-Neşr, Beyrût 1409/1988.
- el-Kannûcî* (v.1307/1727), Siddîk Hasen Hân, *Ebcad el-'Ulûm*, Beyrût 1978.
- el-Kazwîni* (v.446), Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah el-Halîlî, *el-İrşâd fî Ma'rifet 'Ulemâ' el-Hadîs*, Riyâd 1409.
- er-Râmehurmuzî* (v.360), *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Wâ'î*, thk. M. Accâc el-Hatîb, T.3, Dâr el-Fikr, Beyrût 1404/1984.
- er-Râzî*, Fahrudîn (v.606/1201), M b. Umar, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîh el-Gayb)*, thk. DÎTA, Beyrût 1417/1997.
- er-Râzî* (v.294), Ebû 'Abdullah M b. Eyyûb el-Becelî, *Fedâil el-Kur'ân vemâ Unzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ Unzile bi'l-Medîne*, Dâr el-Fikr, Dimeşk, 1408/19871.
- Re'fet Sa'id*, Muhammed, *Ma'mer b. Râşid es-San'ânî: Mesâdiruh ve Menhecuh ve Eserüh fî Rivâyet el-Hadîs*, Riyad 1403/1983.
- Sadr*, Hasen, *Te'sîs eş-Şî'a*, Beyrût 1401/1981.
- es-Sadr* (v.1980), M. Baqır, *Kur'ân Okulu*, çev. Mehmet Yolcu, Fecr Yay. Ankara 2005.
- es-Safedî* (v.764), Selâhuddîn Halîl b. Eybek, *el-Wâfî bi'l-Wefeyât*, thk. Ahmed el-Ernaût ve Turkî Mustafâ, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût 1420/2000.
- Sa'id el-Ensârî*, *Multekatu Câmi'i't-Te'vîl li-Muhkemi't-Tenzîl*, Kalküta 1340/1921.
- es-Sehâwî* (v.902), Ebû'l-Hayr M, 1. *et-Tuhfetu'l-Letîfe fî Târîhi el-Medîne eş-Şerîfe*, T.1, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrût 1414/1993; 2- *ed-Dav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karn et-Tâsi'*, Dâru Mektebe el-Hayât, Beyrût.
- es-Sekkâkî* (v.626), Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebû Bekr, *Miftâh el-'Ulûm*, thk. Nu'aym Zerzûr, T.2, DKİ, Beyrût 1407/1987.

- es-Sem'ânî* (v.562), Ebû Sa'd 'Abdulkerîm, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ, Dâire el-Me'ârif el-Usmâniyye, Haydar Âbâd, T.1, 1382/1962.
- Seyyid Nasîr Şah* – Refî'ullah, *Mecmû'a-i Tefâsîr-i Ebû Muslim-i İsfehânî*, Lahor 1964.
- Sezgin*, Fuad, 1. Târîh et-Turâs el-Arabî: Kur'ân ve Hadîs ilimleri, cilt 1, cüz 1; 2. Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956.
- es-Suyûtî* (v.911), Celâluddîn Abdurrahman, *Buğyetu'l-Wu'ât*, thk. M Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebe el-'Asriyye, Lubnân/Saydâ.
- Şâkir Mustafâ*, *et-Târîh el-'Arabî ve'l-Mu'errihûn*, Beyrût 1983.
- eş-Şehristânî* (v.548), Ebû'l-Feth M, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâr el-Ma'rife, Beyrût 1404.
- eş-Şîrâzî* (v.476), Ebû İshâk, *Tabekât el-Fukahâ'*, Beyrût 1970.
- et-Taberî* (v.310), Ebû Ca'fer M b. Cerîr, *Câmi' el-Beyân* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Riyâd 1424/2003.
- Tahrânî*, Âğâ Buzurg-i (v.1390/1969), M Muhsin, ez-Zerî'a ilâ Tesânîf eş-Şî'a, Beyrût 1403/1983.
- Taşkûbrîzâde* (v.968), Miftâh es-Sa'âde ve Misbâh es-Siyâde fî Mevdû'ât el-'Ulûm, DKİ, Beyrût.
- et-Tûsî* (v.460), Ebû Ca'fer M b. el-Hasen, *Fihrist et-Tûsî, el-Mektebe el-Murtediyye*, Necef-İrâk 1356.
- el-'Uleymî* (v.928/1522), Ebû'l-Yumn Mucîruddîn Abdurrahman, 1- *el-Menhec el-Ahmed fî Terâcumî'l-İmâm Ahmed*, thk. Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1963; 2- *el-Menhec el-Ahmed*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd - Âdil Nuveyhid, Beyrût 1403/1983.
- 'Umar* Yûsuf Kemâl, *el-Hasen el-Basrî ve Tefsîruh*, el-Câmi'at'l-İslâmiyye (Doktora tezi), Medîne 1404/1984.
- Watt*, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981.
- Wekî b. Cerrâh* (v.197/812), Ebû Sufyân er-Ruâsî, 1- *Kitâbu'z-Zuhd*, thk. Abdurrahman Abdu'l-Cebbâr Ferîvâî, Medîne 1984; Riyâd 1994; 2- *Kitâbu't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Abdu'l-Cebbâr el-Ferîvâî, Kuveyt 1406 ve Medîne 1984.
- el-Yâfi'î* (v.768), Ebû M Abdullah, *Mir'ât el-Cinân ve 'İbret el-Yekazân*, Beyrût 1417/1997.
- Yâqût* (v.622), Ebû Abdullah el-Hamevî *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Dâr el-Kutub el-İlmiyye, Beyrût 1411/1991.
- Yolcu*, Mehmet; "En-Nedîm [İbn Al-Nadîm] ve el-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri", İnönü Üniv. İlah. Fak. Dergisi, IV, Sayı: 1 (Malatya 2013), s. 34-38.
- Yûsuf*, Muhammed Atâ, *Tefsîru's-Suddî el-Kebîr*.
- ez-Zehabî* (v.1977), M Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dar el-Kutub el-Hadîse, Kâhire 1960.
- ez-Zehabî* (v.748), M b. Ahmed, 1. *Mîzânul-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Alî M el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, Dâru İhyâ el-Kutub el-'Arabîyye, T.1, 1382/1963; 2. *Tezki-ret el-Huffâz*, Dâr el-Kutub el-İlmiyye, Beyrût 1419/1998; 3. *er-Ruvât es-Sikât el-*

Mutekellem fihim bimâ lâ Yûcib Reddehum thk. M. İbrâhim el-Mevsilî, Beyrût 1992;
4. *Siyeru A'lâm en-Nubelâ'*, thk. Şuayb el-Ernâût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1374;
5. *Târîhu'l-İslâm ve Wefeyât el-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. Umar Tedmurî, Dâr el-Kitâb
el-'Arabî, Beyrût.

ez-Zerkeşî (v.794), Bedruddîn M, *el-Burhân fî Ulûm el-Kur'ân*, thk. M Ebû'l-Fadl, T.2,
Dâru'l-Ma'rife, Beyrût.

Zevâvî, 'Îsâ b. Mes'ûd, *Menâkıb Seyyidinâ el-Îmâm Mâlik*, Kâhire 1325.

Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire 1987.

ez-Ziriklî (v.1396/1976), Hayruddîn, *el-A'lâm*, T. 6, Dâr el-Îlm, Beyrût 1984.

ez-Zuhaylî, M, *el-Îmâm et-Taberî*, T.1, Dâr el-Kalem 1410/1990.

الملخص

قُدَّمَاءُ الْمُفَسِّرِينَ وَمُؤَلِّفَاتِهِمْ وفق ما ذكره محمد بن إسحاق النديم في الفن الثالث من المقالة الأولى في
الفهرست

لقد ذكر محمد بن إسحاق النديم (ت 990/380) في كتابه القيم الفهرست كثيرا من كتب اللغة العربية والخط العربي والصرف والنحو والتفسير والحديث والفقه والكلام وتاريخ الأديان والطب وهذا الكتاب بهذه الخصوصية يمكن أن يعد أطلسا فذا لا مثيل له في تاريخ التراث الإسلامي للعصور الأربعة الأولى الإسلامية . إن المعلومات التي ذكره عن كل كتاب و مؤلفه في مراجع كل نوع من العلوم منيرة جدًا . النديم بعدما ذكر كتب علوم القرآن في الفهرست - المقالة الأولى الفن الثالث - أضاف إليها قائمة لكتب التفسير [تسمية الكتب المصنفة في تفسير القرآن] وبين في هذه القائمة خمسة وأربعين كتابا مع مؤلفيها. (كتاب الفهرست لأبي الفرج محمد بن إسحاق النديم ، تحقيق أيمن فؤاد سيد ، طبع لندن 2009 ، ج 1 ، ص 88-89).

في مقالنا هذه بحثنا عن -45 كتابا- الكتب والمؤلفين الذين ذكرهم النديم في الفهرست تحت عنوان [تسمية الكتب المصنفة في تفسير القرآن] أحرصنا أولا البحث عن المؤلفين المذكورين وعن نشاطهم وأفكارهم العلمية ومؤلفاتهم كيلا نتكلم عن مجهولين لا يعرف عن شخصيتهم شيئ . لأن كتاب الفهرست ما أعطي عنهم من المعلومات إلا القليل أو الأقل. وبعد ذلك بحثنا عن القواعد والأصول التي اتبعها النديم في إعداد هذه القائمة وهل هو كان تحت سيطرة فكرة مذهبية أو لا ؟ وأخيراً وضعنا أفكار أهل الوقوف مثل د. ديميتري فرولو حول قائمة هذه الكتب ومؤلفيها في ميزان الاعتدال.

الكلمات المفتاح

الفهرست ، النديم ، قائمة التفاسير والمؤلفين القدامي ، ميزان الاعتدال .

Arapça Dîbâceleri Bakımından Mevlânâ Mesnevîsi

Atik AYDIN*

Özet: Mevlânâ'nın Arapça dîbâcelerdeki (önsöz) sözleri ile bazı Mesnevî şâirlerinin ve âlimlerin Mesnevî hakkındaki görüşleri, Mesnevî'yi Kur'an'a benzetme hatta onunla denk görme anlayışını ortaya koymaktadır. Bu anlayışı, klasik İslam akidesi ve düşüncesiyle bağdaştırmak, mümkün gözükmemektedir. Bunun izahını, tasavvuf ehlinin vahiy ve ilham anlayışında aramak bir çıkış yolu olabilir.

Anahtar Keliler: Mevlana, Mesnevî, Mesnevi Şerhi, Dîbâce, Kur'an, İlham.

Mawlana's Mathnawi In Terms Of Its Arabic Prefaces

Abstract: Mevlana Rumi's statements written in Arabic prefaces of Mathnawi and opinions of some commentators and scholars about Mathnawi demonstrate the understanding of likening even equating the Mathnawi with Quran. Reconciling this understanding with Islamic belief and thought does not seem possible. However, underlying reasons of this attitude could be seen in the sufis' understanding of revelation and inspiration.

Key Words: Mevlana, Mathnawi, Mathnawi, Annotation, Preface, Quran, Inspiration.

GİRİŞ

Dîbâce, *Dîbâ* ile tasğir (küçültme) eki olan "çe"den oluşan bir kelimedir. Dîba Pehlevicede ipekten yapılan, padişahlara mahsus ve elbiseler üzerinde giyilen süs elbisesi manasına gelir. Daha sonra mecazî olarak kitap girişleri için de kullanılır olmuştur. Çünkü onlar da kitapların dış süsü mesabesindedir.¹

Dîbâce kelimesinin yanı sıra eskiden ve günümüzde bazı farklarla birlikte 'mukaddime', 'takdim', 'ifâde-i meram', 'giriş', 'başlangıç', 'önsöz', 'ilk söz' ve 'sunuş' gibi kelimelerin kullanıldığı da görülmektedir. Genellikle eserin

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ <http://parsı.wiki/dehkhodaworddetail-7ffccad8fc534ff9970a51332f8ce8b1-fa.html>

meydana getiriliş sebeplerinin anlatıldığı bu ilk bölüm, yazarın dünya görüşü, hayatına dair bilgileri ve eseri okuyanlardan bazı isteklerini ihtiva edebilir. Bu bakımdan dîbâceler, müellifin şahsiyeti ve dünya görüşü hakkında daha doğru hükümler vermede önemli bir kaynaktır. Dîbâceler, mukaddimeler ya da ön-sözler, kitapların vitrinleridir. Onlara bakıldığında kitapta nelerden bahsedildiği ana hatlarıyla anlaşılabilir.

Mevlânâ Mesnevî'nin I, III ve IV. defterin dibacelerini Arapça, diğerlerini ise farsça olarak yazmıştır. Birinci defterin dîbâcesi dışındaki dibaceler, yukarıda sözünü ettiğimiz ölçülere tam olarak uyan dîbaceler değildir. Daha dar çerçeveli ve genellikle Mesnevî'yi övücü ifadelerden ibarettir. Bir dibace ya da önsözde bulunması gereken hususları esas aldığımızda birinci defterin dîbâcesi, bu ismi en çok hak eden dîbâcedir, diyebiliriz. Çünkü orada Mevlânâ, diğer yerlerde olduğu gibi, Mesnevî'yi övücü ifadeler kullanmakla birlikte, Mesnevî'nin hazırlanış nedeni, oluşum süreci ve şekli, düşünce sisteminin bazı temel boyutları gibi hususlar üzerinde de durmaktadır. Bundan dolayı diğerlerini göz ardı etmemekle birlikte çalışmamızda daha çok birinci defterin dîbâcesini esas aldık.

A. DİBACELERİN İÇERİĞİ

Mesnevî'nin Arapça dîbâcelerini incelediğimizde şu hususların önce çıktığını görüyoruz:

1. Mesnevî'ye övgüler
2. Hüsammettin Çelebi'ye övgüler
3. Mesnevî'nin te'lif sebebi

I. MESNEVÎ'YE ÖVGÜLER

Mevlânâ, her üç dîbâcede de Mesnevî'yi dikkat çekici vasıflarla nitelendirmektedir. *Şar'u'l-lâhi'l-ezher* (Allah'ın en parlak şeriatı) olması, *burhanu'l-lâhi'l-azher* (Allah'ın en açık delili) olması, Allah'ın muhafazası altında olması, Allah'ın onu övüp isimlendirmiş olması, gönüllere şifa olması, rızkı arttırması ve ahlakı güzelleştirmesi gibi özelliklerle Mesnevî'nin önemini ortaya koymaya

çalışır.² Başka bir yerde ise Mesnevî'nin ilahî ve rabbânî bir kitap olduğunu ifade eder.³

III. ve IV. Defterlerin dîbâcelerini de Arapça yazan Mevlana, oralarda da Mesnevî'nin öneminden övgüyle bahseder. I. Defterin dîbâcesinde olduğu gibi orada da bazı ayetlere atıfta bulunarak Mesnevî ile Kur'an arasında bir benzerlik kurmaya çalışır. Bu bağlamda III. defterin dîbâcesinde Mevlânâ özetle şunları söyler: [Hikmetler Allah'ın ordularındır. Onların sayesinde müritlerin ruhları kuvvetlenir. Bu hikmetler, onların ilmîni cehalet şaibesinden, adaletlerini zulüm şaibesinden, cömertliklerini riya şaibesinden ve hilmelerini sefahet şaibesinden temizler. Ahiret meselelerini onların fehmine yaklaştırır. O hikmetler, peygamberlerin delillerindedir. Her okuyan gücü nisbetinde anlar. Her âbid kuvveti nisbetinde ibadet eder. Her müftü re'yi yettiğince fetva verir. Çölde susuz kalan kimsenin denizlerdeki sudan haberdar olmasının kendisine bir faydası yoktur. ... Bu ilme ancak Allah'a sığınan, dinini dünyasına tercih eden ve hikmet hazinesinden bol bol faydalananlar nail olabilir. İlim talibi olan âlimin, bilmediğini öğrenmesi ve bildiğini öğretmesi gerekir. .. İlahî ve Rabbanî Mesnevî kitabının tamamlanmasından dolayı Allah'a hamd ederim. Muvaffak eden ve üstün kılan odur. "Onlar Allah'ın nûrunu ağızlarıyla üfleyerek söndürmek isterler. Fakat kâfirlerin hoşuna gitmese de Allah nûrunu tamamlayacaktır."⁴ "Hiç şüphe yok ki o zikri (Kur'ân'ı) Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biz'iz."⁵ "Kim bu vasiyeti işittikten sonra değiştirirse, artık vebali değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla işitir ve bilir."^{6]}

VI. Defterin dîbâcesinde ise Mevlânâ kısaca şöyle der: "Bu (bölüm), menzillerin en güzeline ve faydaların en büyüğüne dördüncü hicrettir. Onu okuduklarında âriflerin gönülleri, bahçeler bulutların sesiyle ve gözler güzel bir uyku ile sevindiği gibi sevinir. Onunla ruhlar dinlenir ve bedenler şifa bulur. O, muhlislerin ve Hak yolcularının tam da istediği gibidir. Gözlere nur, gönüllere neşedir. Meyve arzulayanlar için en güzel meyve, isteyenler için en büyük murraddır. Hastayı doktora, seveni sevgiliye kavuşturandır.Dostluğu canlandırır, zorlukları kolaylaştırır. Uzak duranın hüznünü, yakın olanın saadet ve şük-

² Rumî, Mevlânâ Celaleddin Muhammed, Mesnevi-yi Ma'nevî, Reynold Nicholson nüshası, Gencine-i Nasır, Tahran, trzs., I, 3-4.

³ Rumi, a.g.e., I,354.

⁴ Saff, 61/8.

⁵ Hicr, 15/9.

⁶ Bakara, 2/181.

⁷ Rumi, a.g.e., I, 353-354.

rünü arttırır. İlim ve amel ehline mükâfat olsun diye içinde pek çok inci vardır.”⁸

Arapça dîbâcelerde bu değerlendirmeler bulunmakla birlikte, daha çok yer alan ve dikkat çeken nitelermeler şunlardır:

- 1- **Usûlüsûl-i usûlî'd-din olması:** Dinin temelini temelini temelini temelini şeklinde tercüme edilebilecek olan bu ifadeyi Mesnevî şârihleri şöyle izah ediyorlar: Dinden amaç şeriat, şerîattan amaç tarikat, tarikattan amaç ise hakikattir.”⁹ Buna göre Mesnevî'nin konusu, en üst kategori olan *hakikat ilmidir*.

Her ne kadar Tâhiru'l-Mevlevî, bu ifadeyi, Mesnevî her üç ilim kategorisinden de bahsediyor,¹⁰ şeklinde anlamışsa da kanaatimizce bu doğru değildir. Çünkü burada kullanılan izafet ibaresi böyle bir mana içermiyor. Zira “Mesnevî, dinin usulünün usulünün usulüdür.” ifadesi, tamlama bakımından “Ali, Ahmet'in babasının babasının babasıdır.” örneğindeki tamlama ile aynı yapıdadır. Ali, burada geçen her kesin değil sadece birinin babası olduğuna göre, Mesnevî de her üç ilmin değil sadece birinin usulüdür ki, oda hakikat ilmidir.

- 2- **Fıkhu'l-lâhi'l-ekber (Yüce Allah'ın fıkhı) olması:** *Fıkhu'l-ekber* kavramı İmâm Ebu Hanîfe'ye ait olan *Fıkhu'l-Ekber* adlı kitaptan esinlenilerek ortaya çıkan bir kavramdır. Bu kitabın muhtevası, sanıldığı gibi gündelik fıkıh konuları ile ilgili değil *usûlü'd-dîn* olarak bilinen Allah, Allah'ın sıfatları, kader, büyük günah, cennet ve cehennem gibi inanç konularından bahsetmektedir. Mevlânâ'nın burada Fıkhu'l-ekber kavramına bir de Allah kelimesini ilave ederek *Fıkhu'l-lâhi'l-ekber* ifadesini kullanmış olması, Mesnevî'nin asıl konusunun Allah olduğunu gösteriyor.
- 3- **Cennet gibi olması:** Mevlânâ'ya göre Mesnevî, “gönül ehli için cennet gibidir. Manevi makamlar ve keramet sahibi olanlar için en güzel istirahat yeridir. O cennette Selsebil adı verilen bir pınar vardır. İyiler o cennetten yer ve içerler, özgür kimseler ondan dolayı mutlu olup sevinirler.”¹¹

⁸ Rumi, *a.g.e.*, I, 575.

⁹ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selam Yayınları, Konya, 1971, I, 35; Konuk, Ahmed Avnî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Kitapevi, İst., 2006, I, 58.

¹⁰ Tâhiru'l-Mevlevî, *a.g.e.*, I, 35.

¹¹ Rumi, *a.g.e.*, I, 3-4.

Bu özellikler şu ayetteki cennet tasvirinden alınmıştır: “Koltuklarında diledikleri gibi dinlenir, orada ne güneş sığacağı görürler, ne de dondurucu soğuklara uğrarlar. Cennet ağaçlarının gölgeleri üzerlerine sarkar, meyveleri devşirmeleri pek kolay olur. Etraflarında hizmet edenler gümüş kaplar, billur kâseler, gümüşî parlaklıkta billur kupalarla dolaşır, onlara ikram ederler. Cennetlikler içeceklerini kendi iştahları ölçüsünce tayin ederler. Onlara karışımında zencefil bulunan kadehler ikram edilir. Bu içecekler, adı Selsebil olan pınardandır.”¹²

4- Mesnevî'nin Kur'an'ın vasıflarıyla nitelenmesi: Mevlânâ, çeşitli yönlerden Mesnevî'yi Kur'an'a benzetmekte ve onunla Mesnevî arasında bazı paralellikler kurmaktadır. Bu benzetme ve paralelliklerin başlıcaları şunlardır:

a- Mesnevî'nin nurunun Kur'an'ın nuru gibi olması: “Mesnevî'nin nuru, içinde kandil yanan cilalı bir kovuk gibidir. Öyle bir ışık verir ki, onun aydınlığı sabahın aydınlığından daha parlak ve daha aydınlıktır.”¹³

Mevlânâ, bu nitelmesi ile şu ayete atıfta bulunmaktadır: “Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali, tıpkı içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. Lamba bir sırça (cam) içinde, o sırça da sanki parlayan incimsi bir yıldız! Bu lamba, sadece doğuya veya sadece batıya ait olmayan kutlu, pek bereketli bir zeytin ağacından tutuşturulur. Bu öyle bereketli bir ağaç ki, neredeyse ateş değmeden de yağ ışık verir. Işığı pırıl pırıldır. Allah dilediği kimseyi nûruna iletir, gerçeği anlamaları için insanlara böyle temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.”¹⁴

Bu ayet, ilk bakışta Kur'an'la alakalı görünmüyorsa da aslında kastedilen Kur'an'dır. Çünkü Allah'ın, gökyüzü ve yeryüzünün nuru olması, gökteki ve yerdekileri hidayet etmesi demektir. Zira bu ayetin hemen öncesinde, “Muhakkak ki size dinin hükümlerini açıklayan ayetler, sizden önce gelip geçenlerin hallerinden misaller ve Allah'a karşı gelmekten sakınacaklar için birtakım öğütler indirdik.” ayeti yer almaktadır. Onun nurundan amaç ise Kur'an'dır. Yani Allah, gökteki ve yerdekileri Kur'an ile hidayet etmektedir.¹⁵

¹² Dehr, 76/12-22.

¹³ Rumi, a.g.e., I, 3.

¹⁴ Nur, 24/35.

¹⁵ Taberî, İbn Cerîr, *Câmu'l-Beyan an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hecer, Kahire, 2001, XVII, 299.

- b- Mesnevî'nin bazı insanların hidayetine bazılarının ise dalâletine sebep olması: "Mesnevî, Mısır'ın Nil'i gibidir. Sabredenlere içecek su, Firavun ve yandaşları için ise kan ve kederdir."¹⁶

Bu ifadelerle şu ayete atıfta bulunmaktadır: "Allah gerçeği açıklamak için bir sivrisineği, hatta onun ötesinde olan bir şeyi misal getirmekten çekinmez. İman edenler onun Rab'lerinden gelen gerçek olduğunu bilirler. Kâfirler ise "Allah böyle misal vermekle ne kastediyor?" derler. Allah bu misal ile birçoklarını saptırır, yine onunla birçoklarını yola getirir; ancak bununla fâsıklardan başkasını saptırmaz."¹⁷

Bu benzetme, bazı Mesnevî şarihleri tarafından neredeyse Kur'an ile eşleştirme noktasına kadar götürülmüş ve şöyle denmiştir: "Kur'an-ı Kerim için *esâtîru'l-evvelîn* (eskilerin masalları) hezeyanını edenler olduğu gibi, Mesnevî için de kurt-tilki masalları diyenler vardır. Kur'an'dan dolayı çok insan hidayete erdiği, çok insan da dalalete düştüğü gibi Mesnevî'den dolayı da çok insan hidayete ermiş, çok insan da dalalete düşmüştür. Nitekim Sâhib-i Ârifi şöyle diyor: Kur'an gibi bizim Mesnevî de bazılarını hidayete bazılarını ise dalalete sevk eder."¹⁸

c- Mesnevî'nin yazı ile tesbiti ve korunması: Mevlânâ, Mesnevî'yi yazı ile tesbiti ve korunması bakımından da Kur'an'a benzetir ve der ki: "Mesnevî, kerim ve salih kâtipler eliyle yazılmıştır. O kâtipler, temiz olanlardan başkasının ona dokunmasına izin vermezler. Âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Ona ne önünden ne de arkasından batıl bulaşır."¹⁹

Bu ifadeleri ile Mevlânâ şu ayetlere atıfta bulunmaktadır: "Bu kitap, pek değerli, şerefli bir Kur'an'dır. O iyi korunmuş bir kitapta, Levh-i mahfuzdadır. Ona, temiz olanlardan başkaları dokunamaz."²⁰ "Hayır! Öyle yapma! Çünkü o ayetler öğüttür, uyarıdır. İsteyen ders alır. O ayetler şerefli yüce ve tertemiz sahifelerde, iyilik timsali çok değerli kâtiplerin elleriyle yazılıdır."²¹ "Kendilerine gelen bu şanı yüce dersi inkâr edenler elbette cezadan kurtulamazlar. Hâl-buki o eşsiz ve pek kıymetli bir kitaptır. Öyle bir kitaptır ki batıl ona ne önünden, ne ardından, hiç bir taraftan yol bulamaz.(Tam hüküm ve hikmet sahibi,

¹⁶ Rumi, *a.g.e.*, I, 3.

¹⁷ Bakara, 2/26.

¹⁸ Tâhiru'l-Mevlevî, *a.g.e.*, I, 35.

¹⁹ Rumi, *a.g.e.*, I, 3.

²⁰ Vakıa, 56/79.

²¹ Abese, 11-16.

bütün hamdlerin ve övgülerin sahibi) o Hakîm ve Hamîd tarafından indirilmiştir.”²²

Söz konusu ayetlere yapılan bu atıflar, Mesnevî’yi Kur’ân’a benzetme çabasını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu gerçeği Tâhiru’l-Mevlevî, ilgili bölümde yaptığı şu açıklama ile daha açık bir şekilde ifade etmiştir: “Mesnevî de ilham yoluyla cânib-i Hak’dan nâzil olmuştur. Hüsâmeddin Çelebî ve şimdiye kadar istinsah-ı Mesnevî hizmetinde bulunan sâlih kâtipler eliyle yazılmış ve her yerde yüksek ve muhterem tutulmuştur. Taharet ve salah erbabından maadasının ona teması, yani mütalaası ile dinlenmesinden feyz-i marifet alması kâbil değildir.”²³

Mesnevî’ye batıl bir şeyin bulaşmaması konusunda ise Tâhiru’l-Mevlevî şöyle der: “Cânib-i İlâhîden vahy-i münzel olan Kur’an-ı Kerim, nasıl avn-ı samedanîden ise, onun evvelinden de sonundan da bâtil zuhûruna imkân ve ihtimal yoksa Mesnevî de öyledir. İlâm-i Rabbânî eseridir. Kendisinden sapıklık zuhûruna imkân yoktur. Hatta iptali ve tahrifi de kâbil değildir. Nitekim yedinci cild nâmiyle bir ilave yapılmış ve âlim bir mevlevî şeyhine şerh ettirilmişse de umurun makbulü olamamış, Mesnevî’nin safvet-i asliyesi bozulmamıştır.”²⁴

Mesnevî’ye yapılan bu övgüler Mevlânâ ile münhasır kalmamış onun takipçisi olan-olmayan pek çok mutasavvıf ve âlim tarafından da olduğu gibi kabul görmüş hatta daha ileri noktalara götürülmüştür. Mesela Abdurrahman Câmî’nin Mesnevî hakkında şöyle dediği nakledilir:

*Mesnev-i mevlev-i ma’nevî Hest Kur’an der zebân-ı pehlevî
Men çe gûyemvasf-i ân âli cenâb Nist peyğamber veli dâred kitâb*

(Mevlânâ’nın Mesnevî-i Manevî’si Farsça Kur’andır. Ne diyebilirim ki, o yüce insanı vasfetmek için?! Peygamber değildir, fakat kitabı vardır.)²⁵

Bu beyitleri duyan Abdurrahman Leknevî, Câmî’nin *Nist peyğamber veli dâred kitâb* mısraına nazire olarak *hest peyğamber bebîn dâred kitab* (Peygamberdir, bak kitabı var!) der. Hazır olanlardan biri “Mesnevî-i Ma’nevî’ye Kur’an ıtlakı cay-ı teemmüldür.” deyince Leknevî “Kur’an-ı Azîmu’ş-Şân ile Mesnevî-i Şerîf arasında Arabî ve Farisî olmaları dışında sadece on fark vardır.” der ve o fark-

²² Fussilet, 41/42.

²³ Tâhiru’l-Mevlevî, a.g.e., I, 38.

²⁴ Tâhiru’l-Mevlevî, a.g.e., I, 38.

²⁵ Konuk, Ahmed Avnî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Kitapevi, İst., 2006. I, 34.

ları sıralar. Görüldüğü gibi Leknevî, Mevlânâ'yı zamanın peygamberi olarak nitelendirmektedir.²⁶

Mesnevî'yi Kur'an'a benzetme hatta onunla eşleştirme gayretlerinden biri de Ahmed Avnî Konuk'un mucize oluşu bakımından Mesnevî'yi Kur'an'a benzetmesidir. Konuk, Kur'an'ın mucize oluşu ile ilgili "De ki: "Yemin ederim! Eğer insanlar ve cinler, bu Kur'an'ın benzerini yapmak için bir araya toplansalar, hatta birbirlerine destek olup güçlerini birleştirseler bile, yine de onun gibi bir Kitap meydana getiremezler."²⁷ ayetini aktardıktan sonra şöyle der: "Hz. Mevlânâ'dan sonra efrâd-ı insaniyyeden hiçbir ferde ayıklık kudreti ile beraber, o halet-i mahviyet u istiğrak nasib ve bu mertebe ulûm-i aklî ve naklî'nin ihatası ve müşahadat-i keşfi ve vicdanî müyesser olmamıştır ki, Mesnevî-i Şerif'in mislini söyleyebilsin."²⁸

Hüsammeddin Çelebi'nin Mesnevî'nin hazırlanış süreci hakkında yaptığı şu değerlendirme ise Kur'an'ın nüzul süreci ve fetret-i vahiy olarak bilinen vahyin kesilmesi olayını hatırlatmakta ve bu bakımdan da Mesnevî'yi Kur'an'a benzetme çabasını açıkça ortaya koymaktadır: "Ben Mesnevî'yi yazarken Cenab-ı Mevlânâ hiçbir kitaba müracaat etmezdi, bir yer de oturmazdı ve eline kalem almazdı. Nerede hatırlarına gelirse orada söyler ve ben derhal zabt ederdim. Hatta yazmaya bile yetişmez idim. Bazen geceli-gündüzlü birkaç gün söylerdi, bazen aylarca meşgul olmazlardı. Bir zaman iki sene fasıla verdiler, bu müddet zarfında hiçbir şey söylemediler."²⁹

II. HÜSAMMEDDİN ÇELEBİ VE MESNEVÎ'NİN HAZIRLANIŞ SEBEBİ

Mevlânâ, Mesnevî'yi Hüsammeddin Çelebi'nin isteği üzerine hazırladığını söyler ve övgü dolu sözlerle ondan bahseder. Hüsammeddin Çelebi hakkında şunları söyler: "Efendim, dayanağım, bu gün ve yarınımın azığı, ariflerin önderi, hidayet imamı, fakirlerin yardımcısı, kalplerin efendisi, Allah'ın halk arasındaki emaneti, asfiya nezdindeki kayıp cevheri, gökte ve yerdeki hazinelerinin anahtarı, zamanın Beyazid-i Bistamîsi ve Cüneyd-i Bağdâdîsi..."³⁰

²⁶ Konuk, a.g.e., I 35.

²⁷ İsrâ, 17/88.

²⁸ Konuk, a.g.e., I, 37.

²⁹ Konuk, a.g.e., I, 30.

³⁰ Rûmî, a.g.e., s. 3-4.

Bu ifadeler, bir hocanın öğrencisi, bir şeyhin müridi için söyleyebileceği sözlerden ziyade öğrencinin, hocası müridin, şeyhi için söyleyebileceği sözlerdir. Nitekim Tâhiru'l-Mevlevî bu sözlerden Hüsammeddin Çelebi'nin kutub olduğu ve arzun idaresinin ona verilmiş bulunduğu sonucunu çıkarmıştır.³¹

III. MESNEVÎ'NİN TE'LİF SEBEBİ

Mevlânâ, Mesnevî'yi Hüsammeddin Çelebi'nin talebi üzerine hazırladığını söyler. Bu durumu şöyle ifade eder: "Allah Teâlâ'nın zayıf kulu ve ilahî rahmette muhtaç Muhammed b. Muhammed b. Huseyn el-Belhî der ki: İlginc ve nadir bulunan meseleleri, parlak sözleri, aşikâr delilleri ihtiva eden; zahidlerin yolu, âbidlerin neşe kaynağı, lafzı az manası çok olan Mesnevî'yi, ruhum mesâbesinde olan, bu gün ve yarınki azığım, efendim ve dayanağım Hüsammeddin Çelebi'nin talebi üzerine tanzim ettim."³²

B. İSLAM DÜŞÜNCESİ VE MESNEVÎ DEĞERLENDİRMELERİ

Mesnevî'nin Arapça dîbâcelerinde göze çarpan ilk konu, Mevlânâ'nın kutsiyet derecesindeki değerlendirmeleridir. Kutsiyet ifadesini kullanıyoruz, çünkü söz konusu yerlerde hiçbir şekilde hata ihtimalinden, ima yoluyla olsa bile, söz edilmediği gibi Mesnevî, Kur'an'a mahsus olarak kabul edilen bazı özelliklerle tavsif edilmektedir. Oysa genel teamüle göre, beşer ürünü olması hasebiyle hata olma ihtimali göz önünde bulundurulur ve hem okuyucudan hem de Allah'tan af dilenir.

Bu yönüyle baktığımızda yani kendi kitaplarını takdim ve değerlendirmede başta Mevlânâ olmak üzere bazı âlimlerin özellikle de tasavvuf ehlinin farklı bir tutum içinde olduğunu görüyoruz. Bu durumdan, o âlimlerin kitapta ki başarı ve güzelliği kendilerine nisbet ettikleri ve dolayısıyla da aslında kendilerini övdükleri gibi bir değerlendirme çıkıyorsa, doğru bir değerlendirme olmaz. Çünkü bahsi geçen âlimler, kitaplarından övgü ile söz ettikleri halde, kendilerinin acizliklerini ve Allah'a muhtaç oluşlarını ifade etmekten de geri durmuyorlar. Mesela Mevlânâ, kendisi hakkında şu ifadeleri kullanır: "Zayıf ve Allah'ın rahmetine muhtaç bir kul olan Muhammed b. Muhammed b. Huseyn el-Belhî der ki..."³³

³¹ Tâhiru'l-Mevlevî, a.g.e.,I, 46.

³² Rûmî, a.g.e., s. 4.

³³ Rûmî, a.g.e.,s. 3.

Öyleyse bunun başka bir sebebi olmalıdır. Bu yaklaşımı, söz konusu âlimlerin Allah, kâinat ve insan anlayışı dışında başka bir şeyle izah etmek mümkün görünmemektedir. Bu anlayış her şeye olduğu gibi, onların kendi eserlerine olan bakışını da diğerlerinden farklı kılmaktadır. Onlar, kitapları hakkında tevazu yapamazlar, çünkü o kitaplar onların çabaları ve iradeleri ile değil, Allah'ın lütuf ve ilhamı ile varlık alanına çıkan eserlerdir. Dolayısıyla da hakikatte kendilerinin olmayan bir eser hakkında mütevazı davranmaları onlar açısından doğru olmaz. Dolayısıyla "Mesnevî-i Şerif'deki maani ve hakâik âlemlerinin mürebbsi olan Hak Teâlâ cânibinden indirilmiştir. Mesnevî-i şerif dahi Kur'an-ı Kerim'in esrarını hâvî olduğundan kezalik levh-i mahfuzdan, melaike-i berere elleriyle yazılıp Hz. Mevlânâ'nın kalb-i şerifine inzal ve ilkâ olunmuştur."³⁴ şeklinde düşünen birisinin Mesnevî'de hata ihtimalinden söz edebilmesi mümkün değildir.

Mesnevî ya da başka bir kitabı – sadece mana bakımından olsa bile – Allah'a nisbet etmek, ancak üst çerçeve olarak Allah, kâinat ve insan tasavvuru, dar daire de ise vahiy, özellikle de ilham anlayışı ile izah edilebilir.

Kesb ve çalışma olmadan Allah'ın kalbe atmasıyla oluşan bilgi³⁵ anlamına gelen ilhamın varlığı konusunda İslam uleması arasında neredeyse hiçbir tartışma yoktur. İlhamın bir bilgi kaynağı olduğu ittifakla kabul edilen bir konudur. Nitekim Peygamberlerin dışında vahiy yoluyla bilgi geldiğine dair pek çok ayet ve hadis mevcuttur. İşte onlardan bir kaç:

"Kendisini emzirmesi için Musa'nın annesine vahiy ettik."³⁶

"Bana ve resulüme iman edin, diye havarîlere vahiy ettik."³⁷

"Ve Rabbin, bal arısına, dağlarda, ağaçlarda ve çardak kurulan yerlerde kovan yapın diye vahiy etti."³⁸

"Ey iman edenler! Allah'tan korkar (takva) haramlardan sakınırsanız, Allah size hakkı batıldan ayırt edecek bir anlama gücü verir, günahlarınızı örter ve sizi affeder."³⁹

³⁴ Konuk, a.g.e.,I, 61.

³⁵ el-Kâşânî, Abdurrezzak, Istilahâtü's-Sûfiyye, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1192. s. 298.

³⁶ Kasas, 28/7.

³⁷ Mâide, 5/111.

³⁸ Nahl, 16/68.

³⁹ Enfâl, 8/29.

Buhârî'de geçen bir rivayete göre Hızır Musa'ya şöyle demiştir: "Allah, bana öyle bir ilim verdi ki sen onu bilmezsin. Sana da öyle bir ilim verdi ki onu ben bilmem."⁴⁰

Görüldüğü gibi bu konuda tartışma konusu olan, bir bilgi kaynağı olarak ilhamın varlığı değil, delil olup olmadığıdır. İslam ulemasının ilham karşısındaki tavrı üç şekilde olmuştur:

- 1- İlhamın delil olduğunu reddedenler
- 2- İlhamın delil olduğunu savunanlar
- 3- Bu iki görüşü aşırı bulup orta yolu tercih edenler

Akıl ve duyularının dışında bir bilgi kaynağının olup olmadığı meselesi, öteden beri tartışılan temel bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelam ve felsefe uleması konuyu ulûhiyet, nübüvvet ve meâd kavramları bakımından, usul uleması şer'î bilgi kaynakları bakımından, tasavvuf ehli ise insan - Allah ilişkisi bakımından ele almışlardır.⁴¹

Bilindiği kadarıyla ilhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk Sünnî kelâmcı EbûMansûr el-Mâturidî'dir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Necmeddin en-Nesefî gibi Mâturidî kelâmcıları ilhamın kesin bilgi kaynağı oluşturamayacağına dikkat çekmişlerse de Fahreddin er-Râzî, İbn Haldun, İbnü's-Salâh, Şevkânî, Zebîdî, Şehâbeddin el-Âlûsî gibi âlimler, takva sahibi bazı kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meylenmişlerdir. İlham, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesin delil kabul edilebilir. Başta sûfîler olmak üzere İbn Sînâ, Abdulkâdir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldun, Haydar el-Âmulî gibi âlimler bu görüştedir.⁴²

İlhamla amel etmeye karşı olan bazı usul âlimleri işi daha ileri boyutlara taşımışlar. Mesela Serahsî şöyle bir bilgi nakletmektedir: "Bazıları ilhamın bağlayıcı bir delil olduğunu düşünen kimselerin rivayetlere dair yaptıkları şahitliğin kabul edilemeyeceğini söylemişler. Çünkü o konuda da ilhamı esas alabilir."⁴³

⁴⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu's-Sahîh, Dâr-u Tavkî'n-Necâh, basım yılı ve tarihi yok. III, 89.

⁴¹ Karadâvî, Yusuf, Mevkifu'l-İslam mine'l-İlham, Mektebetu Vehibe, Kahire,1994.s. 15.

⁴² TDV İslam Ansiklopedisi İlham maddesi, XXII, 98.

⁴³ Serahsî, Muhammed b. Ahmed, Usûlu's-Serahsî, Daru'l-Kitab el-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 373.

Orta yolu tercih edenler ise ilham ile amel etmeyi şu şartlara bağlamışlar:

- 1- Konu ile ilgili şer'î bir delilin bulunmaması.
- 2- Mubah alanla ilgili olması; farz, sünnet, haram ve mekruh gibi alanlarla ilgili olmaması.⁴⁴

Başta tasavvuf ehli olmak üzere bazı âlimlere göre ise ilham, bağlayıcı bir delildir. Mesela Usulcü el-Leknevî, Hanefî fakih İbn Hümmam ve onun gibi ilhamın delil olamayacağını düşünenlere şöyle cevap verir: "İlham, Allah'tan ve Muhammedî ruhtan olduğuna göre onda bir şüphenin olması söz konusu olamaz. İlhama dayalı bilgi, zanna dayalı bilgiden daha kesin bir bilgidir. Ne yazık ki, bunun gibi insanlar ilmin bir kaynağını kurutuyorlar... Aslında Muhyiddin b. Arabî, Abdulkadir Geylanî, Sehl et-Tusterî, EbûYezîd Bistamî ve Cüneyd el-Bağdadî gibi evliyanın makamlarını ve keşiflerini düşünsen, anlarsın ki ilham hakır, hakır, hakır. Ona şüphe bulaşma ihtimali yoktur."⁴⁵

İlhamın delil ve bağlayıcı olması konusunda ön safta yer alanlar, elbetteki sufîye taifesidir. Onların Allah, insan ve kâinat tasavvurları farklı olduğu gibi vahiy ve ilham anlayışları da farklıdır. İlhamın velayet makamının bir sonucu olduğuna inanan tasavvuf ehline göre velayet, bu ümmetin bekası ve dinin himayesi için zaruridir. Çünkü velayet, Allah'ın ayetlerinin zuhuru ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bekası için gereken burhanlardandır ki buna "müşahede burhanı" denir.⁴⁶

Tasavvuf ehline göre Hz. Muhammed'in (s) vefatı ile birlikte sadece teşrîî vahiy kesilmiştir. Fakat Allah Teâlâ'nın gizli konuşması – ki vahiy kelimesinin bir anlamı da gizli konuşmadır – sonsuza kadar devam etmektedir. Ancak bazıları, bunun farkındadır, bazıları ise değildir.⁴⁷

İbn Arabî bu konu ile ilgili olarak şöyle der: "Âlimlerin elinde naklî burhanlar ve aklî hüccetler bulunmaya devam ettiği müddetçe müşahedeye dayanan burhan da veliler ve Allah'ın seçkin kulları elinde bulunmaya devam edecektir. Allah Teâlâ, Nebvî burhanı günümüze kadar bâkî kılmıştır."⁴⁸

⁴⁴ Karadavî, a.g.e.,24.

⁴⁵ el-Leknevî, Muhammed b. Nizam, Fevâtihu'r-Rahemût, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2002, II, 411.

⁴⁶ el-Câbirî, Muhammed Âbid, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Kitapevi Yayınları, İst., 1999, s. 443.

⁴⁷ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İst. 1979, VI, 4258.

⁴⁸ İbn Arabî, Muhyiddîn, el-Futûhâtu'l-Mekkîyye, Dâru's-Sadr, Beyrut, trsz.,I, 117.

İbn Arabî, usulcülerin dört bilgi kaynağından biri olan kitap kaynağına irfanî bir boyut kazandırır. Ona göre kitap Hz. Muhammed'de bölüm bölüm ve Arapça olarak indirilen Kur'an'dan ibaret değildir. Kitap, aynı zamanda Allah'ın, kullarının kalbine vasıtasız olarak indirdiği vahiy de kapsayan bir kavramdır. Buna göre nassa dayalı teşrî' (yasama) olduğu gibi kalbe dayalı teşrî' de vardır. Mü'minin kalbi teşrî' yeteneğine sahip bir kitaptır.⁴⁹

Bu yaklaşımlarıyla mutasavvıflar, vahiy ve ilham hakkında çok farklı bir anlayış ortaya koyarken, insanın da tabii ve evrensel bir vahiy imkânına sahip olduğunu teslim ediyorlar. Onlara göre insan bu özellikte olan bir varlıktır. İbn Arabî'ye göre "vahiy insanî nefsin zatından çıkar ve onun derinliklerinden yayılır. Vahiy sürekli olarak cüz'î nefislere sereyan eden onlarla birleşmiş olan küllî ruhun bir feyzidir. Keşif sahibinin keşfi, kendi ağacının meyvesidir."⁵⁰

Tasavvuf ehlinin bu konuda diğer düşünce ekollerine mensup âlimlere göre daha rahat ve daha cüretkâr olduklarını müşahede ediyoruz. Kimi zaman onlar için ilhamla vahiy, peygamber ile veli arasındaki farkın çok da önemi yoktur. Mesela iyi bir İbn Arabî takipçisi olan İsmail Hakkı Bursavî'ye göre vahiy ve ilham aslında aynı şeydir. Peygamberler için vahiy, veliler için ise ilham kelimelerinin kullanılmış olması saygıdan dolayıdır.⁵¹

Buna benzer bir ifadeyi Mevlânâ da kullanır: "Derler ki Mustafa ve diğer peygamberlerden sonra vahiy inmez. Neden inmesin ki? Tabii ki iner, fakat ona vahiy demezler."⁵²

Mevlânâ'nın vahiy ve ilham anlayışını İrec Rızâî şöyle açıklar: "Mevlânâ, şeriat ehli nezdinde esasta birbirinden farklı olan *vahiy ve ilham kavramlarını aynı anlamda kullanır*. Bu konuda benzeri daha önce görülmemiş bir şekilde cesur davranarak vahiy ile ilham arasında esasta bir fark bulunmadığını söyler. Ona göre tasavvuf ehli de böyle düşünüyor, fakat Hallac ve benzerlerinin başına gelenlerden korktukları için bunu açıkça söylemediklerini belirtir."⁵³

Mevlânâ'yı insan-ı kâmil vasfı ile niteleyen İrec Rızâî, onun sözlerinin hevâ-heves eseri değil, İlâhî ilham eseri olduğunu ifade eder. Zira insan-ı kâmil,

⁴⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, Hâkezâ Tekelleme İbn Arabî, el-Hey'e el-Mısriyye el-Âmmeli'l-Kitâb, Kahire, 2002, s. 221.

⁵⁰ Afîfî, Ebu'l-Alâ, Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, İz Yayıncılık, İst. 2006, s. 187.

⁵¹ el-Bursavî, İsmail Hakkı, Tefsîru Ruhi'l-Beyân, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, VIII, 285.

⁵² Rızâî, İrec, Vahy-u İlham ve Meratib-i Ân der Mesnevî-i Molevî, Edebiyat ve İnsanî İlimler Fakültesi Dergisi (Tebriç Üniversitesi), Yıl: 46, Sonbahar Sayısı, s. 33.

⁵³ Rızâî, a.g.e., s. 33.

Hak'da fânî olduktan sonra ondan sadır olan sözler, kendisinden değil Hak'dandır. İnsan-ı kâmil, Rabb'in ağzındaki ney gibidir. Neyden çıkan ses, kendisinden olmadığı gibi, insan-ı kâmilin söylediği sözler de kendisinden değildir. Üstelik kendisi bunun farkında değildir.⁵⁴

Bu bilgilerden anlaşılıyor ki, Mevlânâ'nın, Mesnevî'ye yaptığı övgüler ve Kur'an'la kurduğu paralelliklerin sebebi söz konusu vahiy ve ilham anlayışında aranması gerekir. Zira Mevlânâ'nın bu boyutu o kadar ileri bir noktadadır ki, bazı tasavvuf tarihçileri onu bu konuda birinci sırada görmektedirler. Mesela Annemarie Schimmel der ki: "Müslüman mistiklerin arasında ilhama dayanan bir yazar varsa oda kesinlikle Celaleddîn'dir. Şiirlerinin büyük bölümünü vecd içinde iken yazdırmış olduğu söylenir."⁵⁵

Gerek Mevlânâ'nın dîbâcelerdeki sözleri gerekse ulemanın Mesnevî hakkındaki görüşleri, Mesnevî'yi pek çok düzeyde Kur'an'a benzetme hatta onunla denk görme çabalarını açıkça ortaya koymaktadır. Bize göre bu değerlendirmeler, yukarıda kısaca bahsettiğimiz tasavvuf ehlinin vahiy ve ilham anlayışının bir sonucudur. Başka şekilde, hele hele klasik İslam anlayışı ile izah etmek mümkün değildir.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İz Yayıncılık, İst. 2006.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâr-u Tavkî'n-Necâh, basım yılı ve tarihi yok.
- Bursavî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Ruhi'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitapevi Yayınları, İst., 1999.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Hâkezâ Tekelleme İbn Arabî*, el-Hey'e el-Mısriyye el-Âmmeli'l-Kitâb, Kahire, 2002.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Futûhâtu'l-Mekkîyye*, Dâru's-Sadr, Beyrut, trsz.
- Karadâvî, Yusuf, *Mevkifu'l-İslam mine'l-İlham*, Mektebetu Vehibe, Kahire, 1994.
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Istilahâtu's-Sûfiyye*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1192.
- Konuk, Ahmed Avnî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Kitapevi, İst., 2006.
- Leknevî, Muhammed b. Nizam, *Fevâtihu'r-Rahemût*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2002.

⁵⁴ Rızâî, a.g.e., s. 30-31.

⁵⁵ Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yayınevi, İst. 1999, s. 333.

- Rızâî, İrec, *Vahy-u İlham ve Meratib-i Ân der Mesnevî-i Molevî*, Edebiyat ve İnsanî İlimler Fakültesi Dergisi (Tebriz Üniversitesi), Yıl: 46, Sonbahar Sayısı.
- Rumî, Mevlânâ Celaleddin Muhammed, *Mesnevi-i Ma'nevî*, Reynold Nicholson nüshası, Gencine-i Nasır, Tahran, trzs.
- Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalacı Yayınevi, İst. 1999.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*, Daru'l-Kitab el-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmu'l-Beyan an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hecer, Kahire, 2001.
- Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selam Yayınları, Konya, 1971.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst. 1979.

التَّحْقِيقَاتُ الْمَسْرُوقَةُ، دِيْوَانُ النَّمْرِ بْنِ تَوْلِبِ الْعُكْلِيِّ نَمُودَجًا

خليل محمد أيوب *

The Stolen Investigation Of Diwan Alnmer Ben Tulap Az A Model

Abstract: Dealing with this subject bunting raiding literary investigations in Our cultural life of contemporary, has represented to this thread Diwan Tiger Ben Tulip Aekla, who got up to achieve and collected and discharged Hammoudi Nuri al-Qaisi, and then publish it after that Mohammed Nabil Tarifi Bulletin Again, he stole Qaisi investigations and Takrijath and annotations, and released him Diwan of translation.

And I has been studied through two main ways. First: the theft of achieving Text, and revolves around the investigation, and the second: the theft of the Tiger Translate, And wrote about his poetry , then Agafit on it by mentioning what added to Trifi Increases stolen from the text, and the study was terminated conclusion guaranteed Highlights finished their findings

Key Words: Investigation, Stolen, Poetry Diwan Alnmer

ملخص: تتناول هذه الدراسة موضوع الإغارة على التحقيقات الأدبية في حياتنا الثقافية المعاصرة، وقد مثلت لهذا الموضوع ديوان النمر بن تولب العكلي، الذي نهض لجمعه وتحقيقه وتخريجه حمودي نوري القيسي، ثم نشره من بعد ذلك محمد نabil طريفي نشرة أخرى، فسرق تحقيقات القيسي وتخريجاته وشروحه، وما صدر به الديوان من ترجمة.

وقد درشت الموضوع من خلال نقطتين رئيسيتين أولاهما: سرقة تحقيق النص، وما يدور حول التحقيق، وثانيتها: سرقة ترجمة النمر، وما كُتب عن شعره، ثم قُفئت على ذلك بذكر ما أضافه طريفي إلى النص المسروق من زيادات، وأنهت الدراسة بخاتمة ضمنتها أبرز ما انتهت إليه من نتائج.

كلمات مفتاحية: التحقيق - السرقة - الشعر - ديوان النمر

* الدكتور جامعة إينونو، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية

أولاً: مقدمة:

السُّطُو على أعمال النَّاسِ الفِكرِيَّةِ والإبداعِيَّةِ داءٌ خبيثٌ، لا يُقَارِفُهُ إِلَّا من انتكست فطرته، وانحطَّ خُلُقُهُ، ولا نصيبَ للواقعِ فيه من خُلُقٍ أو أدبٍ أو حياةٍ، وقد ابْتُلِيَ بهذا الفعل في زماننا طَلابٌ وكُتَّابٌ، بل ابْتُلِيَ به أعلامٌ كبارٌ، حتَّى "صار السُّطُو على أعمال النَّاسِ أمراً مألوفاً، يمشي في النَّاسِ طليقاً عليه طيلسانُ البحثِ العلميِّ".^١ وسأعرض في دراستي هذه لنموذجٍ من نماذج هذا السُّطُو، الذي توسَّح فيه صاحبه بوشاح التَّدليسِ بُغْيَةً رَدَّ التَّهمةَ عنه، وهذا التَّموذج هو ديوان التَّمَر بن تولبِ العُكَلِي، فقد حَقَّقَهُ الدُّكتور نوري حمودي القيسي، ثم أغار عليه بعدَ زمنٍ محمَّد نبيل طريفي، وأخذهُ أخذاً يكادُ يكون تاماً.

والتَّمَر بن تولب^٢: "من عُكَلٍ"^٣ "شاعرٌ جاهليّ إسلاميٌّ مُقَلٌّ، لقي النَّبي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم، وكتب له كتاباً، وروى عنه حديثاً"^٤، و"كان جَوَاداً لا يَلِيقُ شَيْئاً، وشاعراً فصيحاً جريئاً على المنطق، سَمَاه أبو عمرو بن العلاء بالكسبِ لجُودةِ شعره وحسنه"^٥، وجعله ابن سلام في "الطبقة الثامنة".^٦ وقد ذهب ديوانه مع الزَّمان، ولم يصلنا منه شيءٌ.^٧ لذلك اندفع في الزَّمان الحديث الدُّكتور نوري حمودي القيسي لجمع ما تفرَّق من شعره في كتب اللُّغة والأدب، وبذل في سبيل ذلك جُهداً عظيماً مشكوراً، لكنَّه لم يبلغ به المبلغ الذي نطمح إليه في الجُودة والإحسان؛ فقد رأينا يترك في بعض الأحيان ضَبْطَ ما لا يصحُّ أن يترك، ويقع في بعض التَّصحيفات والتَّحريفات والكثير من الأخطاء المطبعية، وقد صدرت الطبعة الأولى من عمل القيسي ضمن كتاب "شعراء إسلاميون"^٨، ثم صدرت الطبعة الثانية منه عن عالم الكتب سنة ١٩٨٤، وتمضي السَّنون تترا إلى أن نصل إلى سنة ألفين، أي بعد ستة عشر عاماً من صدور الطبعة الثانية من الديوان، فينشر محمَّد نبيل طريفي الديوان مرَّةً أخرى، ويبرز صنيعه بكثرة التَّصحيف والتَّحريف^٩ في

^١ - انظر اتهام الأستاذ محمود محمَّد شاعر لطله حسين بالسُّطُو على مقالة مرجليوث كتاب "جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمَّد شاعر"، ج٢، ص ١١١٥، وانظر القول الفصل في هذه القضية كتاب الدُّكتور إبراهيم عوض، "معركة الشعر الجاهلي بين الزافعي وطه حسين"، ص ٤٩٠ - ٧٧، وانظر كذلك اتهام الأستاذ شاعر في كتاب "المتنبي" لعبد الوهاب عزَّام وطله حسين بالسرقة، ص ١٠٦ - ١٦٥، وانظر اتهام المازني بالسرقة كتاب "التيارات المعاصرة" في التَّقد الأدبي للدُّكتور بدوي طبانة ص ٣١١ - ٣٢٠.

^٢ - رسالة في الطَّريق إلى ثقافتنا، الأستاذ محمود محمَّد شاعر، ص ١٦٧.

^٣ - هذه الترجمة الموجزة للتَّمَر تراها مسطورة في مقدمة القيسي للديوان، ضمن كتاب "شعراء إسلاميون"، فله الفضل فيما كتبتُ، وله الفضل فيما رجعتُ إليه من مصادر.

^٤ - الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ج ١، ص ٣٠٩.

^٥ - انظر الشعر والشعراء، ج ١، ص ٣٠٩، وانظر الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، ج ٢٢، ص ١٩١.

^٦ - يقال: فلان ما يُلِيقُ شَيْئاً من سخائه، أي: ما يمسك. لسان العرب، مادة "ليق".

^٧ - الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، ج ٢٢، ص ١٩١.

^٨ - طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، ج ١، ص ١٦٠.

^٩ - انظر ما كتبه الدُّكتور القيسي عن ضياع ديوان التَّمَر في مقدمة الديوان، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

^{١٠} - حوى هذا الكتاب شعر ثمانية من الشعراء الإسلاميين، هم: القعقاع بن عمرو التَّميمي، وعاصم بن عمرو التَّميمي، ونافع بن الأسود، والأسود بن قنبة، وزيد الخليل الطائي، وربيع بن مقروم الضبي، والتَّمَر بن تولب، وحُفَّاف بن ثدبة السلمي، وأبو زبيد الطائي.

^{١١} - ديوان التَّمَر بن تولب، نشرة طريفي، المقدمة، ص ٦.

نشرة القيسي في المقدمة، وأنه يريد إخراج الديوان على أساس التحقيق العلمي الرصين^{١٢}، بل إنه زاد زيادةً أذهبت عمل القيسي عقب كلامه على ذهاب ديوان النمر، إذ قال: إن ذلك دفعه "للاشتغال بالكتاب وجمعه وشرحه وتحقيقه"^{١٣} وكان الديوان لم يجمع، ولم يُحقّق.

وقد صدر طريقي طبعته بمقدمة كشف فيها عن مؤاخذاته على طبعه القيسي، التي دعت إلى نشر ديوان النمر مرةً أخرى، وهذه المؤاخذات هي^{١٤}: ١- لم يضبط المحقق الأبيات الشعرية بالشكل إلا نادراً. ٢- عندما يذكر المصادر التي يأخذ منها نراه يأخذ الروايات التي يراها هو أفضل دون الإشارة إلى ذلك. ٣- كثرة التصحيف والخطأ. ٤- وفي شرح الأبيات نراه يشرح عندما يجد الشرح في أحد المصادر القديمة، وينقله دون الإشارة لمصدره أو لصفحته، وعندما لا يجد الأبيات مشروحةً في المصادر القديمة لا يشرح المفردات.

وهذه الأقاويل العريضة والدعاوى المنتفخة دفعتني إلى أن أنظر في طبعتي الديوان، وأقارن بينهما لأقف على حقيقة هذه الدعاوى، وما إن شرعت في المقارنة، أقلب الصفحات صفحةً بعد أخرى حتى تبدى لي كفلق الضبح أنّ طريقي أغار^{١٥} على جهد القيسي، وأن أكثر دعاواه في المقدمة على نشرة نوري حمودي القيسي مبالغ فيها، وأن ما صحّ منها لا يسوغ نشر الديوان مُصدراً بكلمتي: "جمع وتحقيق"، وأنّ طريقي لم يترك شاذةً ولا فاذةً من جهد القيسي إلا جعلها نهياً ليديه، فسرق منه ترجمة حياة النمر، وما كتبه عن شعره، ثم سرق تخريجه أبيات الديوان من مصادرها، ولم يُقت طريقي أن يدفع عن نفسه - ولو على نحو غير مباشر - ما يعرف أنه سيتهّم به من سرقة، فقد كان يستهمل سرقة الشروح والتخرجات واختلاف الروايات بذكر نشرة القيسي، وكأنه يريد القول لمن سيتهّمه بالسرقة: إنه ليس بسارق، ولو كان سارقاً لما أتى على ذكر نشرة نوري حمودي القيسي البتة. ولكن إحقاقاً للحق، فإنّي ذكّر عقب الكلام على مظاهر سرقة طريقي ما أضافه إلى نشرة القيسي من إضافات يسيرة ليست بشيء في مقابل الجهد الكبير الذي تجشمه القيسي عناءه.

^{١٢} - ديوان النمر بن تولب، نشرة طريقي، المقدمة، ص ٦.

^{١٣} - المصدر السابق، ص ٢٢.

^{١٤} - انظر ديوان النمر، نشرة طريقي، ص ٢٢-٢٣.

^{١٥} - وقد صنّف الدكتور داوود سلوم كتاباً تكلم فيه على سرقات نبيل طريقي عنوانه: السرقات الفنيّة للآثار الأدبية - سرقات الدكتور محمّد نبيل طريقي أنموذجاً، لم يتيسر لي الاطلاع عليه، ولكنني وجدت على الشابكة بعد أن وقفت على سرقة طريقي لجهد القيسي في تحقيق ديوان النمر كلاماً غنّون له بعنوان: التحقيقات المسروقة لكاتب اسمه سعد هلال ذكر فيه أنّ الدكتور سلوم تتبّع في كتاب السرقات الفنيّة إغارة طريقي على تحقيق ديوان الكميّ، وشرح هاشميات الكميّ. وممّا جاء في كلام سعد هلال، وأفدت منه قوله: "وقبل هذا سرق ديوان النمر بن تولب الذي جمعه، وحققه د. نوري حمودي القيسي بعد أن صحّح بعض أخطائه، وأضاف إليه ثلاثة أبيات فقط، وديوان النمر بن تولب ضمن كتاب شعراء إسلاميون...". وواضح أنّي أفدت ثلاثة أشياء مما كتبه سعد هلال: أوّلاً: العنوان، وثانياً: إضافة طريقي ثلاثة أبيات إلى نشرة القيسي. ثالثاً: أنّ ثمة كتاباً كتبه داوود سلوم عن سرقات طريقي لتحقيق ديوان الكميّ وشرح هاشميات الكميّ.

ثالثاً: مظاهرُ سرقة طريفي لديوان النّمر بن تولب:

تناولتُ سرقة طريفي كلّ جهد القيسي، فذهب تحقيقاته، وما صدرَ به طبعته من ترجمة النّمر وكلام على شعره. لذا سأقسم كلامي على قسمين:

أولاً: سرقةُ تحقيق النّص، وما يدور حوله.

ثانياً: سرقةُ ترجمة النّمر، وما كتبه القيسي عن شعره.

أولاً: سرقةُ تحقيق النّص:

إذا ما قارنا بين طبعتي الديوان من زاوية التحقيق فإننا نلاحظ أنّ سرقة طريفي لجهد التحقيق شملت ست نقاط:

- ١- سرقةُ تخريج الأبيات من مظانها.
- ٢- سرقةُ تتبع الزوايات.
- ٣- سرقةُ الشروح التي دارت حول الأبيات.
- ٤- التعميةُ على جهود القيسي في الغالب في تصحيح التصحيف والتحريف.
- ٥- سرقةُ جهد القيسي في التنبه على التصحيف.
- ٦- سرقةُ نسبة الأبيات، والمخالفةُ في نسبة بعض الأبيات لغرض التعمية على السرقة.

١- سرقةُ التّخريج:

إنّ من يتابع تخريج الأبيات في طبعتي الديوان يجد أنّ طريفي قد سطا على جهد نوري حمودي القيسي سطواً صراحاً لا لبس فيه، ونكتفي^{١٦} بثلاثة أمثلة على هذا السطو:

المثال الأول: تخريج المُقطّعة الخامسة^{١٧}:

أودى الشّبابُ وحبُّ الخالةِ الحَلَبهُ*** وقد برئتُ فما بالصدر من قلبه
وقد تثلّمُ أنيابي وأدركني*** فؤنٌ عليّ شديدٌ فاحشُ العَلَبهُ
وقد رمى بسرّاه الدهرَ معتمداً*** في المنكبين وفي السّاقين والرّقبة

^{١٦} - انظر تخريج القيسي للقوائد في حواشيه، وفي نهاية الديوان، ص ٤٠٧-٤٢٢، وقارنها بكلّ تخريجات طريفي التي جعلها في الحاشية أسفل القوائد، وستجد أنّه أخذ كلّ تخريجاته، ولم يستبق منها شيئاً. انظر المُقطّعة الأولى، القيسي، ص ٣٢٩، والتّخريج: ص ٤٠٧، طريفي، ص ٣٥، وانظر القصيدة السادسة، القيسي، ص ٣٣٢، ٣٣٣، والتّخريج: ص ٤٠٨، طريفي، ص ٤١-٤٢، وانظر القصيدة السابعة، القيسي، ص ٣٣٣-٣٣٥، والتّخريج: ص ٤٠٨، طريفي، ص ٤٣-٤٥، وانظر القصيدة الحادية عشرة، القيسي، ص ٣٣٨-٣٤٠، والتّخريج: ص ٤٠٩، طريفي، ص ٥٠-٥٢.

^{١٧} - ديوان النّمر، القيسي، ص ٣٣١-٣٣٢، وطريفي، ص ٣٩-٤٠.

تخريج طريفي^{١٨}:

الآبيات في ديوانه المطبوع ص ٣٣١-٣٣٢، والمعاني الكبير ص ١٢١٢، وأمالي القالي ج ١، ص ٢٢٣، وهي في المعمرين ص ٩٨ منسوبة لعوف بن الأدرم. وفي المعمرين ص ٩٨: "وعاش عوف بن الأدرم بن غالب دهرًا طويلاً، ثم أدرك الفجار، وبعد ذلك، فيما زعم معروف بن الخريز، وقال: أودى الشباب.... قال حاتم: هذا الشعر للنمر بن تولب، أنشدنا الأصمعي: أودى...." والبيت للنمر في الاشتقاق ص ٣١٩، والجمهرة ج ١، ص ٢٣٩، ج ٣، ص ٢٤٠، والمجتى ص ١٥، وأساس البلاغة، "قلب"، واللسان، "حلب"، "قلب". وهو بدون نسبة في ديوان المفضليات ص ٧٥٤، والاشتقاق ص ٣٠٠، ونوادير أبي مسحل ج ٢، ص ٤٧١، واللسان "خيل". والبيت الثالث للنمر في الفاضل ص ٤٤، والمخصص ج ١٥، ص ١٧٨، وأساس البلاغة، "سرو"، ولسان العرب، "سرا"

تخريج القيسي^{١٩}:

الآبيات ٣-١ نسبت خطأ في المعمرين، ص ٨٧ لابن الأدرم بن غالب، والآبيات في المعاني، ص ١٢١٢ منسوبة إلى النمر، وهي في أمالي القالي، ج ١، ص ٢٢٣، والأول وحده في المفضليات، ص ٧٥٤، والاشتقاق، ص ٣١٩، ولم ينسب في المصدر نفسه، ص ٣٠٠، ونُسب في الجمهرة، ج ١، ص ٢٣٩، ج ٣، ص ٢٤٠، والمجتى، ص ١٥، ولم ينسب في نوادر أبي مسحل، ج ٢، ص ٤٧١، ونُسب في أساس البلاغة، ص ٧٨٤، والمستقصى، ج ٢، ص ٣١٨، واللسان والتاج "حلب" و "قلب"، ولم ينسب في اللسان "خيل"، ونسب في التاج "خيل". والثالث وحده في الفاضل، ص ٤٤، والمخصص، ج ١٥، ص ١٧٨، وأساس البلاغة، ص ٤٣٧، واللسان، "سرا"

وواضح أن تخريج طريفي مأخوذٌ أخذًا تامًا من تخريج القيسي سوى أن طريفي قدّم وأخر، وأورد نصًا من كتاب المعمرين، واكتفى القيسي بالقول: ونُسب خطأ في المعمرين. ولا يذهبن نظرًا بعيدًا عن تدليس طريفي بغيّة التعمية على سرقة، ودفع التهمة عنه^{٢٠}، فقد صدر تخريجاته بقوله: الآبيات في ديوانه

^{١٨} - ديوان النمر، طريفي، ص ٣٩.

^{١٩} - ديوان النمر، القيسي، ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

^{٢٠} - وهذا ضرب من السطو الذكي، وتفصيل القول فيه أن طريفي كان يصدر التخرجات والشروح واختلاف الروايات بالقول: إن آبيات القصيدة موجودة في ديوانه المطبوع في صفحة كذا وكذا، من دون أن يقول: إن غظم هذه التخرجات والشروح مأخوذٌ عن القيسي، فيوهم قارئه أن كل ما جاء في حواشيه من صنعه وجمعه وتحقيقه، حتى إذا ما عاد القارئ إلى نشرة القيسي، وظهر له الحق رفع طريفي في وجهه ما يصد عنه تهمة السرقة، وإذا لم يعد ظفر طريفي بكل جهد القيسي جمعًا وشرخًا وتحقيقًا، على أن أعظم التدليس قصد التعمية على السرقة يلقانا - كما رأيت - في التخرجات، فقد كان طريفي يحيل على مكان ورود القصيدة، وليس على مكان ورود التخرجات، حتى إذا ما عاد القارئ إلى طبعة القيسي لم يجد شيئًا، فيحكم عندها لطريفي بكل ما سطر من تخرجات. وها هنا لا بد من التنبيه على أمرين مهمين: أولهما: أن الإنسان لا يدلس إلا لسلكه غير الطريق الصحيح، وإلا ليصرف أنظار الناس عن شيء يريد أن يسرقه لنفسه، وثانيهما: أن الأمانة العلمية كانت تقتضي من طريفي أن يوثق كل نقوله عن القيسي، التي جاوزت الآلاف، فيذكر ما له، وما لغيره. وطريفي بهذا الذي صنعه قد اجترح محطورين متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر، هما: التدليس والسرقة. ويبقى أن أقول: إنه إذا كان لأحد أن ينازع في سرقة طريفي للشروح واختلاف الروايات بدعوى أنها موجودة أسفل آبيات القصيدة، وأن اللوم يجب أن يشهر في وجه القارئ؛ لأنه لم يتتبع، ولم يتحرر، فإنه ليس لأحد أن يجادل في سرقة طريفي للتخرجات؛ لأنه كان يسرق تخرجات القيسي من دون أن يذكر حرفًا أو كلمة أو إشارة تأخذ بيد القارئ إلى هذه التخرجات.

المطبوع ص، ٣٣١ - ٣٣٢، حتى إذا ما ذهب القارئ إلى الديوان المطبوع ليرى ما فعل القيسي لم يجد شيئاً؛ لأنّ القيسي جعل تخريجاته في الصفحة ٤٠٧ - ٤٠٨ في آخر الديوان ضمن كتاب شعراء إسلاميون، فيحكم القارئ عندها بكلّ جهد القيسي لطريفي، وتذهب جهودُ شهرٍ أمضاها القيسي في الجمع والتّحقيق هباءً منثورًا.

المثال الثاني: تخريج المَقْطَعَةِ الثانية عشرة:

خاطرِ بِنَفْسِكَ كِي تُصِيبَ غَنِيمَةً *** إِنَّ الْجُلُوسَ مَعَ الْعِيَالِ قَبِيحٌ
فَالْمَالُ فِيهِ تَجَلَّةٌ وَمَهَابَةٌ *** وَالْفَقْرُ فِيهِ مَذَلَّةٌ وَقُبُوحٌ

تخريج طريفي^{٢١}:

البيتان في ديوانه المطبوع ص ٣٤٠ - ٣٤١، وعيون الأخبار ٢٣٨/١، والصناعتين، ص ١٧٧، وبهجة المجالس، ص ٢٠٢. البيت الأوّل بدون نسبة في المستطرف، ٥٦/٢.

وفي ديوان عَزْوَةَ بن الورد، ص ٤٣:

خاطرِ بِنَفْسِكَ كِي تُصِيبَ غَنِيمَةً *** إِنَّ الْجُلُوسَ مَعَ الْعِيَالِ قَبِيحٌ
فَالْمَالُ فِيهِ تَجَلَّةٌ وَمَهَابَةٌ *** وَالْفَقْرُ فِيهِ مَذَلَّةٌ وَقُبُوحٌ

وفي حاشية الديوان: ابن السكيت: وقيل هي للتمر بن تولب. وهي ليست من مرويات ابن السكيت.

تخريج القيسي^{٢٢}: البيتان في عيون الأخبار ٢٣٨/١، والصناعتين، ص ١٧٧، وبهجة المجالس للقرطبي، ص ٢٠٢. ولم ينسب الأوّل في المستطرف، ٥٦/٢.

وفي ديوان عَزْوَةَ بن الورد، ص ٤٣:

خاطرِ بِنَفْسِكَ كِي تُصِيبَ غَنِيمَةً *** إِنَّ الْجُلُوسَ مَعَ الْعِيَالِ قَبِيحٌ
فَالْمَالُ فِيهِ تَجَلَّةٌ وَمَهَابَةٌ *** وَالْفَقْرُ فِيهِ مَذَلَّةٌ وَقُبُوحٌ

وفي الهامش: ابن السكيت: وقيل هي للتمر بن تولب. وهي ليست من مرويات ابن السكيت..

وواضح لكلّ ذي بصرٍ أنّ تخريج طريفي مسلوخٌ سلخاً تاماً من تخريج القيسي، سوى أنّه رجع إلى طبعة مختلفة لكتاب الصناعتين عن الطبعة التي اعتمدها عليها القيسي، وحرف بعض العبارات تحريفاً بسيطاً، فقال: البيت الأوّل بدون نسبة في المستطرف، وقال القيسي: ولم يُنسب الأوّل في المستطرف، وقال: وفي حاشية الديوان، وقال القيسي: وفي الهامش.

المثال الثالث: تخريج المَقْطَعَةِ الثانية والعشرين عند طريفي^{٢٣} والواحدة والعشرين عند القيسي^{٢٤}:

^{٢١} - ديوان النمر، طريفي، ٥٣.

^{٢٢} - ديوان النمر، القيسي، ص ٤١٠.

^{٢٣} - ديوان النمر، طريفي، ص ٧٥.

^{٢٤} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٥٤.

ويوم الكلاب رأسنا الجُموع*** صِرازا وجمَع بني منقَرِ
أجزت إليك سُهوب الفلاة*** ورحلي على جملٍ مِسْفَرِ
طويلِ الذِّراع قصيرِ الكُراع*** يواشكُ بالسَّسب الأغبِرِ
تخريج طريفي^{٢٥}:

جمعنا هذه الأبيات من مظانٍ مختلفةٍ. وهي في ديوانه المطبوع، ص ٣٥٤. البيت الأول في أساس البلاغة، "رأس"، والبيت الثاني في لسان العرب، وتاج العروس "سفر" والبيت الثالث في الضناعتين، ص ٣٩١، ونقد الشعر، ص ٤١.

تخريج القيسي^{٢٦}:

الأول في أساس البلاغة، ص ٣١٠ والثاني في اللسان، والتاج "سفر" والثالث في الضناعتين، ص ٣٧٦.

وليس بخاف أن طريفي في تخريجه أبيات التمر قد سطا على جهد القيسي سَطْوًا قبيحًا، بل شنيعًا؛ فمظانته التي زعم زورًا وبهتانًا أنه رجع إليها، وجمع الأبيات منها هي ذاتها مظان القيسي، فلا جهد له في جمع، ولا في تخريج غير أنه رجع إلى مصدر لم يرجع إليه القيسي، وهو كتاب "نقد الشعر". فذلك ما زاده، وحسب.

٢- سرقة جهد القيسي في تتبع الزوايات:

وعلى نحو ما سرق طريفي تخريج الأبيات سرقَ جهد القيسي في ملاحقة تعدد الزوايات^{٢٧}، وكمثال على ذلك نأخذ البيت الأول من المُقَطَّعة الخامسة:

أودى الشبابُ وحبُّ الخالةِ الخَلَبه*** وقد برئتُ فما بالصدر من قَلَبه

فقد علّق القيسي على البيت بذكر اختلاف رواياته، فقال: "في الجمهرة، ج ٣، ص ٢٤٠ والمجتنى، ص ١٥ بأن الشباب. وفي الجمهرة ج ١، ص ٢٣٩. وحبُّ الخالب. فما بالنفس" وفي الجمهرة وحدها ج ٣، ص ٢٤٠، وقد صحوت فما بالنفس. ^{٢٨} فهجم طريفي على صنيع القيسي، وأخذه أخذًا تامًا غير أنه لم يذكر أرقام الصفحات، وزاد مصدرًا لم يذكره القيسي، هو كتاب المعتمرين. وهذا هو تخريج روايات البيت عند طريفي:

^{٢٥} - ديوان التمر، طريفي، ص ٧٥.

^{٢٦} - ديوان التمر، القيسي، ص ٤١٣.

^{٢٧} - انظر على سبيل المثال تتبع القيسي لروايات أبيات القصيدة السابعة، ٣٣٣-٣٣٥، وقارنها بما عند طريفي، ص ٤٣-٤٥، وانظر القصيدة الحادية عشرة عند القيسي، ص ٣٣٨-٣٤٠، وقارنها بما عند طريفي، ص ٥٠-٥٢، وانظر كذلك المُقَطَّعة الخامسة عشرة عند القيسي، ص ٣٤٣-٣٤٤، وقارنها بما عند طريفي، ص ٥٨.

^{٢٨} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٣١.

" في الجمهرة والمجتى: بان الشَّبَاب، وفي الجمهرة: وحب الخالب... فما بالنفس، وفي الجمهرة: وقد صحوت فما بالنفس، وفي المعمرين: الطلة الخبلة، وشرحها محقق الكتاب في الحاشية: الخبلة، أي: الخبال، وهو الجنون.^{٢٩}

٣- سرقة الشرح:

على الرغم من قلة المشروح الذي خطته يد القيسي فإن هذا القليل لم يسلم من طول يد طريفي؛^{٣٠} إذ نراه يهجم على الشرح، ويغيّر قليلاً في عبارته، أو نراه يوثق شرحاً لم يوثقه القيسي.

وكمثال على الأول نأخذ البيت الأول من المقطعة الأولى:

لعمرُ أبيك ما لحمي برُبِّ *** ولا لبني علي ولا سِلائي^{٣١}

يشرح القيسي مفردات البيت في الحاشية، فيقول: "شاة رُبِّي: التي يربّيها الناس في البيوت لألبانها، وهي التي لا صدقة فيها، والسِلاء بكسر السين: السمن." ^{٣٢} فينقل طريفي الشرح، ويزيد كلمة، أو يحذف كلمة، يقول: "الشاة الرُبِّي: هي الشاة التي يربّيها الناس في البيوت ينتفعون بألبانها، وهي التي لا صدقة فيها. والسِلاء: السمن."^{٣٣}

وكمثال على الثاني: نأخذ البيت الثاني من المقطعة الرابعة:

وكنْتُ إذا لافِئْتُهُنَّ ببلدَةٍ *** يقلن على النكراء أهلاً ومرحباً^{٣٤}

يعلق القيسي على قول التمر: على النكراء: بقوله: "على النكراء: تميم، ولو كانت بينه وبينهم معرفة لم ينكر له منهم أهل ومرحب"^{٣٥}، فيجاء طريفي، ويأخذ الشرح، وينسبه إلى صاحبه أبي هلال. ولا شك أن طريفي ما كان ليهددي إلى نسبة هذا القول لولا أن القيسي نص على أن البيت في الصناعتين. يقول طريفي: "البيت مع سابقه ذكره صاحب الصناعتين في باب التميم، وقال عنه ص ٤٠٦: "فقوله: "على النكراء: تميم، ولو كانت بينه وبينهم معرفة لم ينكر له منهم أهل ومرحب."^{٣٦}

^{٢٩} - ديوان التمر، طريفي، ص ٣٩.

^{٣٠} - انظر على سبيل المثال شرح القيسي للمقطعة السابعة عشرة، ص ٣٤٥ - ٣٤٧، وقارنها بشرح طريفي للمقطعة نفسها، رقم "١٨"، ص ٦٣ - ٦٥، وانظر شرح الأبيات الثاني والثالث والرابع من المقطعة الثالثة عشرة عند القيسي، ص ٣٤٢، وقارنها بشرح طريفي، ص ٥٤ - ٥٥.

^{٣١} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٢٩، وطريفي، ص ٣٥.

^{٣٢} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٢٩.

^{٣٣} - ديوان التمر، طريفي، ص ٣٥.

^{٣٤} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٣١، وطريفي، ص ٣٨.

^{٣٥} ديوان التمر، القيسي، ص ٣٣١

^{٣٦} - ديوان التمر، طريفي، ص ٣٨.

٤- التعمية في كثير من المواضع على جهود القيسي في تصويب التصحيف والتحريف:

كان طريفي حريصاً أشد الحرص في الغالب على التعمية على جهود القيسي في معالجة مشكلات التصحيف والتحريف؛ وذلك لأن التركيز على هذا الجانب وإبرازه سينسف الباعث الأهم على إعادة نشره ديوان النمر. وسأذكر خمسة أمثلة على هذا السلوك الشنيع كي لا يقال إنّي ظالم للرجل في هذه الدعوى: المثال الأول: البيت الأول من المقطعة الثامنة:

لا زال صوب من ربيع وصيف**** يجودُ على حسي الغميم فيترِب^{٣٧}

هكذا ورد البيت عند القيسي في متن الديوان، وموضَعُ الشاهد فيه: "على حسي الغميم فيترِب" وقد تناوله طريفي من ناحيتين:

الأولى: إهمال ذكر لفظ التحريف الذي ورد على لسان القيسي في الكلام على كلمة "حسي"، فقد علّق القيسي بالقول: "في الأغاني، ج ١٩، ص ١٦٠، يوجد على حسي الغميم... وهو تحريف".^{٣٨} فلم ينقل طريفي لفظ التحريف، واكتفى بالقول: "في الأغاني: على حسن الغميم".^{٣٩}

الثانية: تعمّد إظهار الأخطاء المطبعية في نشرة القيسي على أنّها من التصحيف، كما في كلامه على رواية فيترِب، فقد علّق طريفي بالقول: "وفي الديوان المطبوع فيترِب، ونراه تصحيحاً".^{٤٠} من غير أن ينقل شرح القيسي في الحاشية: "يترِب أرض بني سعد"^{٤١} وما ذلك إلا ليثبت أنّ في نشرة القيسي تصحيحاً يقتضي إعادة نشر الديوان، ولو أنّه نقل الشرح لعرف القارئ أنّ ما جاء عن القيسي خطأ مطبعي، وليس بناشئ عن سوء قراءة.

المثال الثاني: البيت الأول من القصيدة السابعة عند طريفي والقيسي

أعادلُ إن^{٤٢} يصبحُ صدائِي بفقرة*** بعيداً نأني صاحبي وقريبي^{٤٣}

وموضع الكلام هنا: "بعيداً نأني": يقول القيسي: "وفي المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨، أي: الأشباه والنظائر: بعيداً ونأني صاحبي تصحيف وتحريف".^{٤٤} فيهمل طريفي هذا التعليق إهمالاً تاماً^{٤٥} كأنّ لم يكن.

^{٣٧} - ديوان النمر القيسي، ص ٣٣٦.

^{٣٨} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٣٦. وقد صُحِّح التحريف في طبعة إحسان عباس للأغاني، فزوي على نحو ما عند القيسي: "على حسي الغميم. ج ٢٢، ص ١٦٩.

^{٣٩} - ديوان النمر، طريفي، ص ٤٦.

^{٤٠} - ديوان النمر، طريفي، ص ٤٦.

^{٤١} - ديوان النمر، القيسي ٣٣٦.

^{٤٢} - رويت "إن" عند القيسي بالفتح، وهو خطأ مطبعي لا شكّ بدليل جزمه الفعل "يصبح"، ولو كان القيسي أراد الفتح لنصب.

^{٤٣} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٣٣، وطريفي، ص ٤٣.

^{٤٤} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٣٤.

^{٤٥} - ديوان النمر، طريفي، ص ٤٣.

المثال الثالث: البيت الثاني من المقطعة السادسة عشرة عند طريفي، والأولى من الملحق عند

القيسي:

فإن ابن أخت القوم مُصغىٰ إناؤه*** إذا لم يُزاحم خاله بأبٍ جلدٌ^{٤٦}

يذكر القيسي روايات هذا البيت، وينص على ما فيها من تصحيف وتحريف: يقول:

في حيوان الجاحظ، ج ٣، ص ١٣٧ وإن ابن...

وفي التهذيب، ج ٨، ص ١٥٩، إذا لم يمارس.

وفي اللسان، صغا، إذا لم يزاحم، وهو تصحيف.

وفي فصل المقال، ص ١٢، مصفى، وهو تحريف.^{٤٧}

ينقل طريفي عن القيسي هذه الروايات، ولكنه يهمل رواية اللسان؛ ليتجنب لفظ التصحيف، وينقل رواية فصل المقال من غير أن ينقل تعليق القيسي أن فيها تحريفاً، وكل ذلك ليهرب مما يسقط عمله؛ فهو -كما قلت- جعل كثرة التصحيف والتحريف سبباً رئيساً في إعادة نشر الديوان. وهذا هو نقل طريفي حتى تعان ما كان يهجس في نفسه لحظة رؤيته لفظي التصحيف والتحريف: "في الحيوان: وإن ابن أخت، وفي التهذيب: إذا لم يمارس، وفي فصل المقال: مصفى إناؤه."^{٤٨}

المثال الرابع: قال التمر، وذكر النخل:

بنات الدهر لا يخشين محلاً*** إذا لم تبق سائمة يقينا^{٤٩}

هكذا روي البيت عند القيسي، وموضع الكلام رواية "يقينا"، فقد علّق طريفي عليها بالقول: "في

الديوان المطبوع: حتى^{٥٠} يقينا. وهو تصحيف."^{٥١}

وقد أشاح طريفي النظر عن تعليق القيسي في الهامش: "بنات الدهر يبيّن على الدهر"^{٥٢}؛ وذلك ليوهم القارئ بكثرة التصحيف والتحريف في الديوان المطبوع. وهذا الذي علّق به القيسي يبيّن لنا أن رواية يقينا خطأ مطبعي، وليس بتصحيف ناشئ عن سوء قراءة.

المثال الخامس: البيت الثالث من المقطعة الثانية والعشرين عند طريفي والواحدة والعشرين عند

القيسي:

طويل الدراع قصير الكراع*** يواشك بالسبب الأغر^{٥٢}

^{٤٦}- ديوان التمر، القيسي، ٣٩٨، وطريفي، ص ٦٠.

^{٤٧}- ديوان التمر، القيسي، ص ٣٩٨.

^{٤٨}- ديوان التمر، طريفي، ص ٦٠.

^{٤٩}- ديوان التمر، القيسي، ص ٤٠٢.

^{٥٠}- لا وجود لـ "حتى" في نشرة القيسي كما ادعى طريفي.

^{٥١}- ديوان التمر، طريفي، ص ١٤٨.

^{٥٢}- ديوان التمر، القيسي، ص ٤٠٢.

^{٥٣}- ديوان التمر، القيسي، ص ٣٥٤، وطريفي، ص ٧٥.

وموضع الكلام في هذا البيت لفظ: بالسبب، فقد روي عند القيسي في المتن بالسبب، وهو خطأ، فتلقف طريفي هذا الخطأ، وعلق عليه قائلاً: "في الديوان المطبوع بالسبب الأغر، وهو تصحيف."^{٥٤} والحق أنّ خطأ القيسي خطأ مطبعي، وليس بخطأ قراءة، يبين ذلك أنه كتبه صحيحاً في الحاشية، وشرحه، فقال: "السبب: المفازة والفقر."^{٥٥} بل إنّ طريفي ذاته هجم على هذا الشرح، وسرقه من غير أن يغيّر فيه حرفاً أو يبدل كلمة. فقال: "السبب: المفازة والفقر."^{٥٦}

٥- سرقة جهد القيسي في التنبيه على التصحيف: وهذا مسلك مناقض لمسلك التعمية السابق الذي أفضنا في الكلام عليه، ولكنهما على ذلك التناقض يلتقيان في تقرير كثرة التصحيف والتحريف في نشرة القيسي؛ ليسوغ من خلالهما إخراج الديوان مرةً أخرى. نأخذ مثلاً على ذلك البيت الثامن من القصيدة العشرين عند طريفي، والتاسعة عشرة عند القيسي:

وكأنها عيناء أم جؤيدر^{٥٧}

فقد ذكر القيسي أنّ البيت روي في أساس البلاغة برواية: أم خويدر، وعلق بالقول: "وهو تصحيف بائن."^{٥٨} فهجم طريفي على هذه القولة، وادّعاها لنفسه، إذ علق في الحاشية يقول: "في أساس البلاغة: أم خويدر خذلت. وهو تصحيف."^{٥٩} دون أن ينسب القولة لصاحبها، وذلك ليوهم القارئ بأنه من تنبّه لهذا التصحيف، وأنه لم يُقدّم على إعادة نشر ديوان النمر إلا لشديد عنايته بهذا الجانب المهم الذي فرط فيه القيسي أشدّ التفريط.

٦- سرقة نسبة الأبيات، ومخالفة القيسي في القطع بنسبة بعض الأبيات للنمر:

وهذه السرقة من طريفي لنسبة الأبيات ممّا لا يحتاج إلى إثبات؛ إذ هي من المقطوع بأمره والمفروغ من شأنه؛ فالذي يسرق الأبيات -لا محالة- سيسرق معها النسبة إلى أصحابها. لكنّ المتبع لنشرة طريفي يلاحظ أنه خالف القيسي في القطع بنسبة بعض الأبيات للنمر، وكانت هذه المخالفة - فيما أرى - ليظهر طريفي نفسه بأنه قد جاء بشيء فات القيسي، وأنه باحث محقق، وليس بسارق.

والقيسي في هذا الموضوع كان جارياً على سنن واضح، وهو عدم إدخال أيّ بيت في الديوان تضطرب المصادر في نسبه، أما طريفي فلم يجر في مخالفته على أساس واضح مكين.

وقد وقعت هذه المخالفة في موضعين: وهما:

^{٥٤} - ديوان النمر، طريفي، ص ٧٥.

^{٥٥} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٥٤.

^{٥٦} - ديوان النمر، طريفي، ص ٧٥.

^{٥٧} - ديوان النمر، القيسي ١٣٣، ص ٣٤٩، وطريفي، ص ٧٠.

^{٥٨} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٤٩.

^{٥٩} - ديوان النمر، طريفي، ص ٧٠.

البيت الثاني من المقطعة الرابعة عشرة^{٦٠} عند طريفي، وجاء في الملحق عند القيسي تحت رقم خمسة.

المقطعة السادسة عشرة^{٦١} عند طريفي، والمقطعة الأولى^{٦٢} في الملحق عند القيسي. فإذا نظرنا في صنيع طريفي للبيت الثاني من المقطعة الرابعة عشرة:

أهيمُ بدعدٍ ما حييتُ، وإن أمتُ*** فواكبدا ممًا لقيت على دعدٍ

فإنَّا واجدونَ أنه قطع بأن البيت للتمر معتمدًا على قول "الخطيب البغدادي في شرح أبيات المغني، وابن قتيبة في الشعر والشعراء"^{٦٣} بأن نسبة البيت لنصيب خطأ، وذلك على الرغم من الاضطراب في نسبه.

أما القيسي فلم يقطع بنسبة البيت للتمر، وإنما رجح نسبه له بعد عرض قول ابن قتيبة واختلاف الناس في نسبة البيت. يقول: "وإنني أرجح نسبتها للتمر؛ لأنها - كما أعتقد - تنتمى أبيات القطعة "الرابعة عشرة" والذي يؤكد هذه النسبة هو ورود اسم دعد في البيت الأول من تلك القطعة، ولو وضع هذا البيت بعده لاكتمل المعنى، وتناسق السياق، واتحدت الفكرة، علمًا بأن دعدًا هذه لم ترد في شعر نصيب، وقد وردت في شعر التمر."^{٦٤}

ولذا جعل القيسي البيت في الملحق، ولم يسلكه في الديوان؛ فهو ملتزم بمنهج واضح دقيق، وهو عدم إدخال أي بيت في الديوان اختلف أهل العلم في نسبه. فإذا ما انتقلنا إلى النظر فيما صنعه طريفي بالمقطعة الأولى من ملحق القيسي^{٦٥}:

إذا كنتَ في سعدٍ وأمكُ منهم*** غريبًا فلا يغزركَ خالك من سعدٍ

فإنَّ ابنَ أختِ القومِ مصغىٰ إناءُه*** إذا لم يزاحمُ خاله بأبٍ جلدٍ

إذا ما دعوا كيَّسانَ كانتَ كهولُهُم*** إلى الغدر أدنى من شبابهم المرِد

فإنَّ تكَّ أثوابي تمرَّقنَ عن بلى*** فإني كنضل السيف في خَلقِ الغمِد

فإنَّا واجدونَ أنه ألحقها بالديوان^{٦٦}، على الرغم من الاختلاف في نسبتها، متكئًا في ذلك على كثرة المصادر التي تنسب الأبيات للتمر يقول: "ولقد رصدنا هذه الأبيات في جميع المصادر القديمة التي بين

^{٦٠} - ديوان التمر، القيسي، ص ٤٠٣ - ٤٠٤، وطريفي، ص ٥٧.

^{٦١} - ديوان التمر، طريفي، ص ٥٩.

^{٦٢} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٩٧ -

^{٦٣} - انظر ديوان التمر، طريفي، ص ٥٦، وقد ذكر القيسي رواية ابن قتيبة في الملحق ص ٤٠٤.

^{٦٤} - ديوان التمر، القيسي، ص ٤٠٤.

^{٦٥} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

^{٦٦} - ديوان التمر، طريفي، ص ٥٩.

أيدينا، وتبين لنا أن هذه الأبيات للنمر، وإن كانت بعض المصادر القليلة تذكر بعضها له ولغيره من الشعراء كعسّان أو حسّان بن وعلّة أو دريد بن الصّمة أو ضمرة.^{٦٧}

والحقّ أنّ طريفي سرق أكثر المصادر من القيسي، زد على ذلك أنّ المتكأ الذي اعتمد عليه في القطع بنسبة الأبيات مسروقاً أيضاً؛ فالقيسي رجح نسبة الأبيات إلى النمر متكئاً على كثرة المصادر التي غلبت نسبتها إليه، وكذلك على ذوقه شعر النمر، يقول: "وأرجح نسبتها إلى النمر؛ لأنّ روحها الرّوح الشعرية التي عُرف بها النمر ومعانيها متألّفة مع المعاني التي عرض لها النمر، إلى جانب الترجيح الذي ذهب إليه القدامى والتغليب التي اتسمت به نسبتها."^{٦٨}

ولكنّ هذه المخالفة من طريفي اتكأ على كثرة المصادر لم تطردّ عنده أطراداً تامّاً؛ فقد رأينا يتابع القيسي في ترتيب بيتي المقطعة التاسعة:^{٦٩}

لا تغضبني على امرئ في ماله *** وعلى كرائم^{٧٠} ضلّب مالك فاغضب

وإذا تصنّبك خصاصةً فارحُ الغنى *** وإلى الذي يُعطي الرغائب فارغب

وذلك على الرّغم من أنّ القيسي ذكر أنّ أكثر المصادر تقدّم الثاني على الأول، يقول: "قدّم البيت الأول في كثير من مصادر التّخريج، وقد وجدت أنّ السّياق يقتضي وضع البيتين بالشّكل الذي وُضعا عليه، وقد ذهب هذا المذهب بعضُ مصادر التّخريج أيضاً."^{٧١} بل إنّ طريفي لم ينقل قضية التّرتيب التي ذكرها القيسي وأغفلها إغفالاً تامّاً حتّى لكأنّها لم تكن.^{٧٢}

ولا تفسير لهذا عندي إلاّ أنّه سها عن مسلكه في مخالفة القيسي، وأنّه تكلف تلك المخالفة تكلفاً، ثمّ غفل، فرجع إلى طبيعته التي جرى عليها في السّطو والأخذ، ولو أنّه كان على دُكرٍ من طريقته في المخالفة لفعل بهذين البيتين مثل ما كان فعل في البيت الثاني من المقطعة الرابعة عشرة، والمقطعة الأولى من ملحق القيسي.

ثانياً: سرقة ترجمة النمر وما كتبه القيسي عن شعره^{٧٣}:

تكلم طريفي في المقدمة بإيجاز على نسب النمر وحياته وأخلاقه وشخصيته وشعره ومكانة هذا الشعر، فقال: "وقد قدّمنا لعملنا بمقدمة عرّفنا فيها بالشّاعر النمر بن تولب، وعرضنا لنسبه وحياته وفيه

^{٦٧} - ديوان النمر، طريفي، ص ٥٩.

^{٦٨} - ديوان النمر، القيسي، ٣٩٧.

^{٦٩} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٢٧. طريفي، ص ٤٨.

^{٧٠} - ضُبط لفظ كرائم في طبعة القيسي بالضم، "على كرائم، وهو خطأ مطبعي لا شك.

^{٧١} - ديوان النمر، القيسي، الحاشية، ٣٣٧ - ٣٣٨.

^{٧٢} - ديوان النمر، طريفي، ص ٤٨.

^{٧٣} - ويستحسن أن أتبه على أنّ طريفي أشار إشارة عابرة في مقدمته إلى أنّ القيسي ترجم لحيات النمر، ص ٢٢، ثمّ راح بعد ذلك يسطو على بعض ما كتبه القيسي من صفحات، من غير أن ينسب للقيسي كلمة، وليت شعري أتبيخ إشارة عابرة لطريفي ألفاها بين السطور أن يسرق الصّفحات ذوات العدد من غير أن يحيل على صاحبها، ولو بحرف أو كلمة أو إشارة!

الشّعريّ، وأبرزنا مكانته بين شعراء عصره.^{٧٤} ولكنّه عند النّظر فيما قدّم نجد أنّه لم يأت من عنده بشيءٍ ذي بال، وإنّما انطلق يسرق ممّا كتبه القيسيّ، فكان يقدّم فقرةً على فقرة، أو يغيّر في التّعبير، أو يكتفي ببعض الأفكار؛ وكلّ ذلك ليخفي ما صنعت يده من كبيرة نكراء.

وسأكتفي بثلاثة نقول للتّدليل على ما اقترفه طريفي؛ فالنّظير يدلّ على نظيره، والشّبيه يدلّ على شبيهه، ومن ابتغى المزيد فليعد إلى مقدمة الرّجلين:

التّقل الأوّل:

تكلّم القيسيّ في المقدّمة على غرضي المدح والهجاء في شعر التّمر، فقال: "على أنّنا نستطيع أن نثبت بعض الحقائق التي لمسناها من خلال قصائده التي وصلت إلينا، فالتمر لم يكن من الشعراء الذين سخّروا شعرهم للتّكشّب، ولم يقل في المدح إلاّ قصيدةً واحدةً يمدح بها الرّسول الكريم صلّى الله عليه وسلّم. أمّا الهجاء فلم نجد في شعره طريقًا للظهور، وهي ميزة ترسم لنا نفس هذا الرّجل التي وطّنت للخير، وجُبلت على حبّ الخلق الرّفيح، بعد أن ابتعدت عن كلّ ما يدفعها إلى الدّل، ويحملها على الخضوع."^{٧٥}

فهجم طريفي على هذا الكلام، وسرقه مغيّرًا بعض ألفاظه وعباراته، وسأثبت نصّ طريفي حتّى تعاین صدق ما أقول: "وأما الهجاء، وهو من المعاني العامة التي كانت سائدةً في شعرنا القديم فلم يعرف لشعره طريقًا، ولعلّه كان يأنف منه، ولا تذكر كتب المصادر القديمة، ولا ديوان شعره أنّه هجا أحدًا، أو تناول أحدًا بالهجاء أو السّب، وهذا دليل على علوّ أخلاقه ومرتبته بين قومه والعرب. وشعر المدح لم يعرفه، فلا حاجة به لمدح أحدٍ ليتكسّب منه، أو لأنّه صاحب شخصية قويّة ومكانة رفيعة لا يرى أحدًا من الناس أعلى منه. الشّخصية الوحيدة التي مدحها، وفخر بها هي شخصية الرّسول الكريم."^{٧٦}

فالكلام هو هو، ولكنّه قدّم وأخر، وبدّل قليلاً، وغيّر، وكلّ ذلك ليس بِنافعه في الدّفع عن نفسه تهمة السرقة.

التّقل الثّاني:

تكلّم القيسيّ على مشابهة شعر التّمر لشعر حاتم الطّائيّ، فقال: "ويتضح الشّابه بين شعره وشعر حاتم في بعض قصائده التي قالها، وهو يلوم عادلته على لومه، فيقول:

أعادل إنّ^{٧٧} يُصبح صداي بِفَفرةٍ *** بعيداً نأني صاحبي وقريبي
تري أنّ ما أبقيت لم أك ربّه *** وأنّ الذي أمضيت كان نصيبي

^{٧٤} - ديوان التّمر، مقدّمة طريفي، ص ٢٤.

^{٧٥} - ديوان التّمر، مقدّمة القيسيّ، ص ٣١٩.

^{٧٦} - ديوان التّمر، مقدّمة طريفي، ص ١٩.

^{٧٧} - فُتحت "أنّ" في نسخة القيسيّ، والضّواب كسرّها.

والأبيات في روحها ومعانيها وفكرتها تقرب من روح حاتم ومعانيه وفكرته، وإذا قارناً هذه الأبيات بأبيات حاتم التي يقول فيها:

أماويُّ إن يُصبح صدائي^{٧٨} بِقَفْرَةٍ*** مِنْ الأَرْضِ لا ماءً لَدَيَّ ولا حَمْرُ
تَري أن ما أَهلَكْتُ لَم يَكُ ضَرْنِي*** وَأَنَّ يَدِي مِمَّا بَخَلْتُ^{٧٩} بِهِ صَفْرُ^{٨٠}

وجدنا أنَّ التقارب بين الأفكار واضح، وأنَّ أصالة الكرم التي ينبعث منها النمر في العطاء والسخاء تكاد تكون قريبة من الرُّوح السَّخِيَّة التي اندفع منها حاتم، وقد ارتسمت عند كليهما معالم الإيثار، فلم تستعبدهما المادة، وإنَّ كلَّ واحدٍ منهما يرى أنَّ الحياة بذلٌّ وسخاء، وأنَّ المال خُلِقَ لاكتساب الثناء والذكر الحميد، ومن هنا كان للمال عند النمر - كما كان عند حاتم وغيره من السَّوامخ الذين عُرِفوا بهذه الصِّفة، واشتهروا بهذه المَحْمَدة - سبيل، وللبدل في نظره مبرَّر؛ لأنَّ العيش قصيرٌ، والحياة فانيةٌ، وخيرٌ ما يتركه الإنسان على الأرض ذكرٌ طيب، وثناءٌ يرده النَّاس في كلِّ مكانٍ، وقد ظلَّت هذه الألواح الخُلُقِيَّة الحميدة تتعالى في شعر النمر، وظلَّت المعاني الخُلُقِيَّة الرِّفِيعَةُ تسمو في قصائده، حتَّى أصبحت أصلاً من أصول شعره، واتَّجَهاها بارزاً من اتَّجَهاته المتميِّزة. فإذا عاتبته زوجته على كرمه، ولامته على بذله وعطائه أجابها

لا تَجزعي أن مُنفساً أَهلَكْتُهُ*** وَإِذا هَلَكْتُ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاجزعي^{٨١}

فجاء طريفي إلى نصِّ القيسي، فسطا عليه، وصار عنده هكذا:

"ويتضح التَّشابه بينه وبين حاتم الطائي في إحدى قطعه السَّعريَّة فيها هو يلوم عادلته على لومها

إياه، فيقول:

أعاذلُ إن يُصبح صدائي بِقَفْرَةٍ*** بعيداً نأني صاحبي وقريبي
تَري أن ما أَبقيْتُ لَم أَكُ رَبِّي*** وَأَنَّ الَّذِي أَمصَيْتُ كانَ نَصيبي

ولنتقل إلى حاتم الطائي الجواد، ونسمعه وهو يحاور عادلته بأبيات، من قراءتها ندرك مدى التَّشابه، ليس في الشَّعر بين الرُّجلين، بل بالعقل والفكر والعادة والسُّلوك والأخلاق، يقول حاتم الطائي:

أماويُّ إن يُصبح صدائي بِقَفْرَةٍ*** مِنْ الأَرْضِ لا ماءً لَدَيَّ ولا حَمْرُ
تَري أن ما أَهلَكْتُ لَم يَكُ ضَرْنِي*** وَأَنَّ يَدِي مِمَّا بَخَلْتُ بِهِ صَفْرُ

^{٧٨} - رُويت "صدائي" عند القيسي "صداري".

^{٧٩} - رُويت "نحلت" عند القيسي "نحلت"، والضَّواب "بخلت" والحقُّ أنَّ هذ الخُطأ، وما سبقه من أخطاء ممَّا لا يخفى على الفارئ المتخصِّص، بله الباحث المحقِّق، إذ لا يتصوَّر أنَّ القيسي أُرِدا "صداري" بدلاً من "صدائي"، و"أن" بدلاً من "إن"، و"نحلت" بدلاً من "بخلت"، ولا سيَّما أنَّ بيتي حاتم من الشَّعر المعلوم المشهور، ولهذا فإني أعدُّ هذه الأخطاء أخطاء مطبعية، ويؤسفني أن أقول: إنَّها غيرُ قليلةٍ في طبعة القيسي.

^{٨٠} - ديوان شعر حاتم الطائي وأخباره، تح: د عادل سليمان، ص ٢١١.

^{٨١} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣١٠ - ٣١١.

فأصالة الكرم طبيعة في سلوك الرجلين الشاعرين، والإيثار شعار لكرمهما، والمال يأتي ويروح، والحياة بذل وسخاء، فالمال وسيلة لاكتساب الثناء والحمد، فالحياة قصيرة، والمرء لا يعرف متى تكون النهاية، ومن هنا يأتي مبررُ البذل، فخير ما يتركه الإنسان الذكر الحسن، والشُّمعة الطيبة، ومن هنا نرى سموً أخلاق التمر يبرز في فلسفة حياته التي يضمّنها شعره، فاتجاهه بارز، فإذا عاتبته زوجته على بذله وكرمه وعطائه، أجابها بقوله:

لا تَجَزَعِي إن مُنَسَّ أهلكته*** وَإِذَا هَلَكْتَ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاجْزَعِي^{٨٢}

وليس بخاف على ذي بصر أن نصّ طريفي في أفكاره وكثير من تعبيراته وما حواه من شعر مسلوخ من نصّ القيسي، من غير أن يشير -ولو بحرفٍ أو كلمة- إلى القيسي.

النقل الثالث:

تكلم القيسي على أخلاق التمر، وأفاض في الكلام، فانقضى طريفي على كلامه، وسرق كل ما قال. وكمثال على ذلك نأخذ هذا القول من عند القيسي: "تجمع المصادر التي ترجمت للتمر على أنه كان أحد أجود العرب المذكورين، وفرسانهم المعدودين، وقد عُرف عنه بأنه كان واسع القزى، كثير الأضياف وهاباً لماله، ولا يُلَيِّق شيئاً، وكان أبو عمرو بن العلاء يشبه شعره بشعر حاتم الطائي. وهي ملاحظة جديرة بالتقدير والاحترام؛ لأنها تدل على استيعاب لشعر الرجلين ومتابعة جادة للدوافع الحقيقية التي كانت تحملهما على العطاء."^{٨٣}

فإذا ذهبنا إلى طريفي وجدنا النصّ عنده صار هكذا:

"تذكر المصادر القديمة بعض الجوانب المهمة في شخصيته وأخلاقه، تجعله أرقى المراتب بين قبيلته، وبين القبائل الأخرى. وهذه المصادر القديمة تذكر أنه كان أحد أجود العرب في الجاهلية، فهو جواد لا يُلَيِّق شيئاً، وكان شاعراً فصيحاً جريئاً على المنطق. وكان أبو عمرو بن العلاء يسميه: الكيس لحسن شعره. وكان أبو عمرو بن العلاء يشبه شعر التمر بشعر حاتم الطائي، وكما تذكر المصادر القديمة بعض القصص حول كرم حاتم، كذلك تروي هذه المصادر بعضها عن التمر، وهذا باعتقادنا هو الذي دفع أبا عمرو لقوله هذا."^{٨٤}

وإذا ما تأملنا النصين وجدنا من طريفي إغارة على القيسي لا تخطئها العين، سوى أنه غير بعض الكلمات، وقدم، وأخر، وزاد وَضَفَ أَبِي عمرو بن العلاء للتمر بأنه الكيس لحسن شعره. وهذه الزيادة أيضاً مسروقة؛ فقد ذكرها القيسي لدى الحديث عن منزلة التمر الشعرية، يقول القيسي: "للمر بن توبل منزلة شعرية كبيرة أهله أن يكون شاعر الزباب في الجاهلية، وحملت أبا عمرو على تكتيته بالكيس لجودة شعره."^{٨٥}

^{٨٢} - ديوان النمر، طريفي، ص ٤ - ٥.

^{٨٣} - ديوان التمر، مقدمة القيسي، ص ٣٠٩.

^{٨٤} - ديوان التمر، مقدمة طريفي، ص ١٣.

^{٨٥} - ديوان التمر، مقدمة القيسي، ص ٣٢٥.

رابعاً: إضافات طريفي:

ولو أنا رحنا ننظر فيما أضافه محمّد نبيل طريفي إلى نشرة الدكتور القيسي لديوان النمر فإننا واجدون سبعة أشياء، وهي:

أولاً: شرح الألفاظ التي لم يشرحها القيسي، والإبانة عن المراد من بعض التعبيرات والأبيات، والتقل عن بعض كتب اللّغة والأدب التي لم يرجع إليها القيسي، ولا سيما كتاب "الاختيارين" للأخفش الصّغير^{٨٦}، وتوثيق شروح نقلها القيسي من غير نسبة إلى أصحابها^{٨٧}، وهذا شيء حسن وجيد. ولكنّ رغبة طريفي الشّديدة في تسويد أكبر قدر من الصّفحات، وذلك لإيهام القارئ بقوّة تحقيقه، ورداءة تحقيق القيسي جعلته يشرح ما لا يحتاج إلى شرح، ويسرف في التّقل عن المعاجم وكتب اللّغة والأدب، وكمثال على شرح ما لا يحتاج إلى شرح، نأخذ البيت الثاني من المقطعة الأولى^{٨٨}:

ولا رَحلي بمخزونٍ عليه*** ولا إذا جاري استعار ولا ردائي

فالقيسي لم يقل شيئاً عن البيت، ولا شرح شيئاً من مفرداته، فجاء طريفي وشرح كلمتين منه، فقال: الرّحل: مركب للبعير والثّاقفة، وقوله: بمخزون عليه: أراد لا يحبس رحله عن جاره إذا طلبه، أراد كرمه ومرؤوته. وهذا بيت -كما ترى- لا يحتاج إلى شرح؛ لأنّه من الواضح المفهوم الذي لا يحتاج إلى بيان.

وأما الإسراف في التّقل عن المعاجم فنأخذ المقطعة الثّانية^{٨٩} مثلاً عليه:

^{٨٦} - انظر ديوان النمر، طريفي، ص ٨٦-٨٧. وقد نقل في هذا الموضوع أربعة نقول عن الاختيارين وخزانة الأدب، يشرح بها قول النمر:

وفتاتهم عَنزٍ عَشِيَّةٍ آنست*** من بُعد مرأى في الفضاء ومَسْمَع
قالت أرى رجلاً يَقلِّبُ نعلَهُ*** أضلاً وجوُّ آمن لم يفرع

وأخذت منه هذه التّقول أزيد من صفحة، جاء منها عند القيسي ص ٣٥٩، نقلان أحدهما من خزانة الأدب من غير توثيق، وكان يكفي طريفي، ما جاء في الاختيارين، أو الاقتصار على ثلاثة نقول: نقلان عن الاختيارين، ونقل عن الخزانة، وذلك لأنّ التّقل الثّاني عن الخزانة متضمّن في كلام الاختيارين، ولا جديد فيه.

^{٨٧} - انظر على سبيل المثال حاشية الدّيون، القيسي، ص ٣٣١، وحاشية طريفي، ص ٣٩. فقد أورد القيسي في الحاشية نصّاً شرح فيه بيتاً للنمر، فجاء طريفي، ونسب النّص إلى أمالي القالي، وهذا الذي فعله طريفي من توثيق التّقول الشّارحة للّشعر، وعدم توثيق مئات التّقول أو ألفها عن القيسي لا تفسر له عندي إلا أنّ الرّجل أراد أن يُظهِر أمانة مزعومة على حساب القيسي الذي لم يوثق التّقول الشّارحة، ولو كان طريفي أميناً كما ادّعى لوثق كل صغيرة وكبيرة. على أن عدم توثيق القيسي للتّقول الشّارحة للّشعر زلّة كبيرة من مثله، وليته سلك غير هذه السّبيل.

^{٨٨} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٢٩، طريفي، ص ٣٥. وانظر أيضاً القصيدة السابعة، ص ٤٥، شرح فيها ألفاظاً لا تحتاج إلى شرح، مثل: حث، فات، موعظة، شهيد، وانظر المقطعة الثّانية عشرة، ص ٥٣، ففي الحاشية شرح لألفاظ "الغنيمة، والمهابة والقبوح".

^{٨٩} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٣٠، طريفي، ص ٣٧. وانظر أيضاً كلامهما، أي: القيسي، ص ٣٣٣-٣٣٤، وطريفي، ص ٤٣-٤٤: عن معنى الصدى في قول النمر: أعاذل إن يصبح صدائي بفترة...

فقد عيّن القيسي المراد من الصدى في البيت، ونقل كلاماً من غير إحالة على مصدر، كما هي عادة القيسي في نقل الشّروح، فجاء طريفي من بعده، ونسب التّقل إلى الكامل، ثم سوّد صفحة كاملة نقل فيها كلام المبرّد عن معاني الصدى، ولم يكتب بذلك، بل نقل كلاماً للجاحظ عن الصدى، وكلّ ذلك تسويداً لا حاجة له سوى إيهام القارئ بحسن خدمة طريفي للديوان ورداءة خدمة القيسي.

أتيناك لا من حاجةٍ أَجَحَفْتُ بنا*** ولا أننا علينا المطالبُ
ولكنْ دعْتي همَّتي حين أبلِغْتُ*** وخالٌ من نوالِكِ هاضبُ

فالقيسيُّ في هذه المقطعة اكتفى بالتعليق على تعبير "أبلغتُ إليك" في البيت الثاني، وأما طريفي فسوّد صفحةً لا حاجةً لكثير منها، نقلها عن الصّحاح واللّسان، أنقلها بنصّها لتعابرين رغبة الرّجل في إيّهام قارئه بجودة تحقيقه، ورداءة تحقيق القيسي، يقول: " في اللّسان "حوج" الحاجة والحاجة: المأزبة، معروفة. وقوله تعالى: ﴿وَلْيَتَلَطَّفُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ﴾ قال ثعلب: يعني الأسفار. وفيه "جحف": "وأجحف بالأمر: قارب الإخلال به. وسنةٌ مُجحفَةٌ: مُضِرَّةٌ بالمال. وأجحف بهم الدهر: اشتأصلهم. والسنة المُجحفَة: التي تُجحف بالقوم قتلاً وإفساداً للأموال. والمطالب جمع مطلب. وفي الصّحاح "همم": "والهمّة واحدة الهمم. يقال: فلانٌ بعيد الهمّة أيضاً بالفتح. وهَمَمْتُ بالشئِ أهمُّ همًّا، إذا أردته. أبلغتُ: انتهت، ووصلتُ إلى منتهائها ومرادها. وفي اللّسان "خيل": "والخال: البروق، حكاه أبو زياد، وردّه عليه أبو حنيفة. وأحالتُ التّافئة إذا كان في صرْعها لبنٌ؛ قال ابن سيده: وأراه على التّشبيه بالسّحابة. والخال: الرّجل السّمح يُشبهه بالغيم حين يَبْرُق، وفي التّهذيب: تشبيهاً بالخال، وهو السّحاب الماطر. والنّوال: العطاء. وسحاب هاضبٌ: ماطرٌ".^{٩٠}

وبيّن لكلّ ذي بصر أنّ طريفي نقل نقولاً لا حاجةً لكثير منها، وكان يكفيه أن يشرح كلمات البيتين على نحو ما شرح به الكلمتين الأخيرتين "النّوال والهاضب" مستعيناً بما جاء في المعاجم، وما لا ينقضي منه عجبني قوله: والمطالب جمع مطلب، ونقله نصوصاً لألفاظ لا تحتاج إلى بيانٍ وتوضيح كالحاجة والهمّة، وكأنّ قارئ شعر النّمر لا يعرف معنى "الهمّ والحاجة ومفرد المطالب"، ولذا اندفع طريفي ليقدّم له يدّ العون بمثل هذه الشّروح.

ويبقى أن أتبه على أنّ شرح طريفي لتعبير: "أبلغتُ إليك" مأخوذ عن القيسي، ولكن مع تغيير في العبارة؛ فالقيسي يقول: "قد أبلغ إليه في الصّرب وغيره، مثل، يعني: انتهى إلى الغاية".^{٩١} وطريفي يقول: "أبلغتُ: انتهت، ووصلتُ إلى منتهائها ومرادها." وهذا من ذلك كما لا يخفى.

ثانياً: ضبط طريفي الشعر ضبطاً جيّداً، ولكنّه بالغ في ذلك، كضبطه كلمات "إليك" و"منها" و"دونهم"^{٩٢} وغير ذلك، وكان يغنيه أن يضبط الكلمات المُشكّلة، وأما ادّعاؤه في المقدّمة أنّ القارئ يكاد يُعثر في قراءة أبيات النّمر في طبعة القيسي بشكلٍ سليمٍ فادّعاء مبالغ فيه، وإن كان لا يخلو من الصّحّة، وهذان نموذجان من عمل القيسي في الضّبط: نموذج لا عثار فيه، ومثاله^{٩٣}:

صَرَمْتَكِ جَمْرَةٌ واستبدّ بدارها *** وعدت عوادي الحرب دون مزارها

^{٩٠} - ديوان النّمر، القيسي، ص ٣٣٠، طريفي، ص ٣٧.

^{٩١} - ديوان النّمر، القيسي، ص ٣٣٠.

^{٩٢} - ديوان النّمر، طريفي، ص ٥١.

^{٩٣} - ديوان النّمر، القيسي، ص ٣٤٧ - ٣٤٨.

زَبْتَنُكَ^{٩٤} أركانُ العَدُوِّ فأصبحت *** أجأ وجُبَّة من قرارِ ديارها

وهي أبيات يستطيع أيُّ قارئٍ متخصِّص أن يقرأها من غيرِ عَثْرٍ، وإن كان يُفضِّل أن يضبط الفعل "استبد" للمجهول، وأن تضبط همزة "أجأ".

وأما التَّمُودَج الآخر فَيُعْثِرُ القارئ في بعض مواضعه، ومثال ذلك القصيدة الخامسة والعشرون عند القيسي، والثامنة والعشرون عند طريفي^{٩٥}. وسأكتفي ببيتٍ واحدٍ ضبطه القيسيُّ ضبطاً تركَّ فيه ما لا يصحُّ أن يُترك:

فكأنَّ صالحَ أهلِ جَوْ عُدُوَّة *** صبحوا بِذَيْفانِ السِّمامِ المنقَع^{٩٦}

وكان على القيسي أن يضبط ألفاظ البيت، ولا سيما لفظة ذَيْفان.

وضبط طريفي هذا البيت على النحو الآتي:

فكأنَّ صالحَ أهلِ جَوْ عُدُوَّة *** صبحوا بِذَيْفانِ السِّمامِ المُنقَع^{٩٧}

ثالثاً: زاد على نشرة القيسي أربعة أبيات، ثلاثٌ منها مقطوعٌ بنسبتها إلى النمر، وهي:

كم ضربة تحكي فا قُرَاسِيَّة *** من المصاعب في أشداه شَنَع^{٩٨}

فدعوا الصَّغائنَ لا تكنَ من شَأْنِكُم *** إنَّ الصَّغائنَ للقرابة تُقَدِّع^{٩٩}

وأضاع أقوامٌ فسبَّتْ أمُّهُم *** وأبوهم حتى يَمَتَّ بعارها^{١٠٠}

وبيتٌ واحدٌ مضطربٌ في نسبه، لم يذكره القيسي، وذكره طريفي في الملحق، وهو:

وأذن لها حَسْرَةٌ مُشْرَةٌ *** كإِغْلِيظِ مِرْخٍ إذا ما صَفِرُوا^{١٠١}

^{٩٤} - ثمة خطأ مطبعي في ضبط الكلمة في نشرة القيسي، فقد ضبطت هكذا: "زَبْتَنُكَ"

^{٩٥} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٥٦ - ٣٦٠، وعند طريفي ص ٨٢ - ٨٧.

^{٩٦} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٥٩.

^{٩٧} - ديوان النمر، طريفي، ص ٨٧. ثمة اختلاف في ضبط لفظ "جَوْ" بين الطبعين، فقد فتحها القيسي، وجزها طريفي، وكلا الضبطين صحيح، فمن صرف جَوْ بالكسر، ومن مَنَع فَتَحَ؛ إذ "جَوْ" علم مؤنث ثلاثي ساكن الوسط. جاء في معجم البلدان لياقوت الحموي، ج ٢، ص ١٩٠: "وقال بعضهم:

تَجائُفُ عن جَوْ اليمامة ناقتي، ... وما عدلْتُ عن أهلها لسواكا

وجَوْ الخضارم: باليمامة، وجَوْ الجوادة: باليمامة..."

^{٩٨} - ديوان النمر، طريفي، ص ٨٠. خرَجَ طريفي بيت النمر من البيان والتبيين، بتحقيق: هارون، ج ١، ص ٥٥ والحيوان، نشر فوزي عطوي ج ٣، ص ٥١٤، ولكنه أغفل روايتي الحيوان للبيت، وهما: في أشداه شنع، ج ٣، ص ٣١٠، و: في أشداه علم، ج ٦، ص ٤١٢، واكتفى برواية: في أشداه شنع، وهذا مما لا يصح، ولا يجوز.

^{٩٩} - ديوان النمر، طريفي، ص ٨١.

^{١٠٠} - ديوان النمر، طريفي، ص ٧١. لم يذكر طريفي المصدر الذي روى هذا البيت، ثم ظهر لي أنه وجدته في كتاب منتهى الطلب من أشعار العرب، ج ١، ص ٢٦٧.

^{١٠١} - ديوان النمر، طريفي، ص ١٤٥.

رابعاً: ، تصحيح التصحيحات والتحريرات، والأخطاء المطبعية، وذلك لا يسوغ بحال من الأحوال إعادة نشر الديوان مصدراً بكلمتي "جمع وتحقيق"؛ فقد كان القيسي حريصاً على تصحيح التصحيحات والتحريرات، وهذا واضح لمن يتتبع جهده. وكمثال على معالجة طريفي تصحيحاً وقع في نشرة القيسي، نأخذ البيت الأخير من المقطعة الخامسة والعشرين عنده، والزابعة والعشرين عند القيسي:

كأنما كان شبابي فزواً^{١١٢}

هكذا جاءت عند القيسي، وعلق طريفي بالقول: "وفي الديوان المطبوع: "شبابي فزوا" وهو تصحيح.^{١١٣} وأثبت في رواية البيت فزواً. ونأخذ مثلاً آخر على تصحيح طريفي التصحيح في نشرة القيسي البيت السابع من القصيدة التاسعة عشرة:

عبق الممسك والعبير بحبها^{١١٤}...

فقد تعقب طريفي رواية بحبها، وحكم عليها بالتصحيح، وأثبت الضواب: "والعبير بجيها"^{١١٥} وهذا التصويب أليق بالسياق، وأحق؛ فالتمر يتحدث ههنا عن المسك الذي علق بثوب المحبوبة، وعن الحمرة التي دهنت بها أظفارها تطلباً للزينة والجمال.

خامساً: ذكر روايات الشعر التي لم يذكرها القيسي، وهذا قليل جداً؛ لأن القيسي عني عناية فائقة بتتبع الروايات، من ذلك ما ذكره في سياقه كلامه على البيت الثاني من المقطعة الخامسة:

وقد تثلّم أنيابي وأدركني^{١١٦}

إذ علق في الحاشية، بالقول: في المعمرين: وقد تفلل.^{١١٧}

سادساً: تذييل طريفي نشرته للديوان بفهارس للقوافي واللغة والمواضع والبلدان والأعلام، وكل أولئك لا وجود له في نشرة القيسي. وذلك مما يحسب لطريفي، ويؤخذ على القيسي.

سابعاً: ذكر بعض المصادر اللغوية والأدبية والنحوية التي لم يرجع إليها القيسي، وفي مقدمتها ثلاثة مصادر: هي: الاختيارين، صنعة الأخفش الصغير، انظر: مثلاً المقطعة الثانية^{١١٨}، والقصيدة الثامنة والعشرين^{١١٩}، وشرح أبيات المغني للبيدادي. انظر: المقطعة السابعة^{١٢٠} والتاسعة^{١٢١}، ومنتهى الطلب من

^{١١٢} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٥٦.

^{١١٣} - ديوان التمر، طريفي، ص ٧٩.

^{١١٤} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٤٩.

^{١١٥} - ديوان التمر، طريفي، ص ٦٩.

^{١١٦} - ديوان التمر، القيسي، ص ٣٣٢.

^{١١٧} - ديوان التمر طريفي، ص ٤٠.

^{١١٨} - ديوان التمر، طريفي، ص ٣٦.

^{١١٩} - ديوان التمر، طريفي، ص ٨٢.

^{١٢٠} - ديوان التمر، طريفي، ص ٤٣.

^{١٢١} - ديوان التمر، طريفي، ص ٤٨.

أشعار العرب، وقد جعل من أشعار النمر الواردة في المنتهى أصلاً يعارض به رواية الديوان، فثبت ما في المنتهى، وبيته في الحاشية على رواية الديوان، ومثال ذلك ما صنعه في البيت الآتي:

ظهرت ندامته وهان بسخطه***ثنيا على مربوعها وعذارها^{١١٢}

فقد زوي عند القيسي بلفظ "ثنياً" بدل "ثنيا":

ظهرت ندامته وهان بسخطه***ثنياً على مربوعها وعذارها^{١١٣}

ورجع أيضاً إلى كتب أخرى كمثل: الكافي في العروض والقوافي، كما في المقطعة الثامنة^{١١٤}، والخامسة عشرة^{١١٥}، والمقاصد النحوية للعيني القصيدة الثامنة عشرة^{١١٦}، والحماسة برواية الجواليقي، وشرح الأشموني، المقطعة السادسة عشرة^{١١٧}، ووجدته يرجع في بعض الكتب القليلة إلى طبعات تختلف عن طبعات القيسي، على نحو ما فعل مع كتاب الصناعتين^{١١٨}، وكتاب الأغاني^{١١٩}، وكذلك وجدته في تخريج المقطعة التاسعة^{١٢٠} يسقط حماسة الطرفاء للبعد لكانني الذي رجع إليه القيسي، ولا تفسير عندي لهذا الإسقاط إلا أن قلم السارق غفل عن النقل، وسها عن التسخ.

ولعله أراد من الرجوع إلى الطبقات المختلفة عن طبقات القيسي دفع تهمة السطو عنه أو التحفيف منها ما أمكن؛ فهو بهذا الصنيع يظهر نفسه بمظهر من يتحرى مصادر القيسي ويتبعها، ويرجع إلى طبقات أخرى، وذلك قد يخفف حسب وهمه من التهمة؛ إذ لو كان مجرد سارق لما تحرى، ولما رجع إلى طبقات أخرى، ولأخذ تخريجات القيسي، ومضى، وكل ذلك ليس بشافع له، ولا بدافع عنه ما أوقع فيه نفسه؛ فالتحري والاستدراك شيء، والسطو على جهود الآخرين، ونسبها للنفس شيء آخر.

^{١١٢} - ديوان النمر، طريفي، ص ٧٢، ومنتهى الطلب من أشعار العرب، ج ١، ص ٢٧٠.

^{١١٣} - ديوان النمر، القيسي، ص ٣٥٢.

^{١١٤} - ديوان النمر، طريفي، ص ٤٦.

^{١١٥} - ديوان النمر، طريفي، ص ٥٨.

^{١١٦} - ديوان النمر، طريفي، ص ٦٣.

^{١١٧} - ديوان النمر، طريفي، ص ٥٩.

^{١١٨} - يتفق القيسي وطريفي في محقق كتاب الصناعتين، الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ويختلفان في سائر تفاصيل الطبعة، فطبعة القيسي صادرة عن دار إحياء الكتب، في القاهرة سنة ١٩٥٢، وطبعة طريفي منشورة في مكتبة البابي الحلبي، بلا طبعة، ولا تاريخ.

^{١١٩} - لم يبين القيسي تفاصيل طبعة الأغاني في مصادره، ولا في هوامشه، واكتفى بالقول في قائمة المصادر: "حسب ما يذكر في الهامش." ص ٤٣٠. والحق أن الرجل لم يذكر شيئاً في الهامش يبين أنه رجع إلى أكثر من طبعة كما يوحى بذلك كلامه، وأنا طريفي فرجع إلى طبعة مصورة عن دار الكتب، نشرتها مؤسسة جمال بلا رقم للطبعة ولا تاريخ، وما دعاني إلى القول باختلاف الطبعتين أنني لحظت اختلافاً في أرقام الصفحات بين القيسي وطريفي، انظر على سبيل المثال توثيقهما قول النمر للرسول صلى الله عليه وسلم:

إننا أتيناك وقد طال السفر***تقود خيلاً ضمراً فيها ضرر.

فتوثيق الخبر عند القيسي هو: الأغاني، ج ١٩، ص ١٥٩، انظر الحاشية رقم ٢، ص ٣٠٢، وتوثيقه عند طريفي هو: الأغاني، ج ٢٢، ص ٢٧٣، انظر الحاشية رقم ٤، ص ٨، ونشأ عن ذلك الاختلاف اختلاف في الرواية، فرواية البيت عند القيسي: "فيها ضرر"، وفي نشرة طريفي للديوان: "فيها عسر".

^{١٢٠} - ديوان النمر، طريفي، ص ٤٨، وورد عند القيسي في ذيل ديوان النمر، ص ٤٠٩.

وكان على طريفي - لو أراد لنفسه ولغيره الخير والسلامة- أن ينشر مؤاخذاته على القيسي في بحث مُحكَّم في إحدى الدوريات، أو أن يعيد نشر الديوان، ولكن على أن يوثق كل صغيرة وكبيرة، وينسب كلمتي "جمع وتحقيق" إلى صاحبهما القيسي، ثم يدون تحتها اسمه محمد نبيل طريفي، ويقول: "أتم ضبطه، وصحح أخطاءه، وزاد في شروحه وحواشيه"، ولو فعل هذا لما تعرّض له أحد بكلمة، ولكنه أثار على الخير والسلامة تنكّب الجادّة.

خامساً: فاصلة القول:

وبعد أن عرضت فيما مضى لمظاهر سطو محمد نبيل طريفي على تحقيق الدكتور نوري حمودي القيسي لديوان التمر بن توبل العكلي، ودللت على ذلك بأدلة ونقول كشفت عن سرقة بشعة قبيحة أوجز أبرز النتائج التي وقفت عليها في الدراسة:

أولاً: كشفت الدراسة أنّ طريفي سطا على كل جهد القيسي في تحقيق ديوان التمر؛ حتى كاد يأخذه أخذاً تاماً، وأن سرقة شملت تحقيق النص، وما كتب القيسي عن شعر التمر وحياته، وبينت الدراسة أنّ سرقة التحقيق شملت تخريج الأبيات ونسبها وشروخها، وتتبع الزوايا والتعمية على جهود تصويب التصحيف والتحريف.

ثانياً: بينت الدراسة سلوك طريفي مسلّك التّدليس للتعمية على سرقة أو التخفيف منها، وذلك من خلال تصدير التخريجات والشروح وغيرها بذكر الديوان المطبوع.

ثالثاً: ردّت الدراسة تعمّد طريفي التعمية على جهود تصحيح التصحيف والتحريف في نشرة القيسي إلى يقينه بأن إظهار ذلك الجهد سينسف الباعث على نشر طبعته؛ فقد ادعى كثرة التصحيف والتحريف في نشرة القيسي، وأن ذلك ممّا دفعه إلى خراج الديوان إخراجاً جديداً.

رابعاً: بينت الدراسة أنّ طريفي كان يتعمّد شرح الواضحات، وتطويل النقول عن المعاجم وكتب اللّغة والأدب، ليوهم القارئ بجودة تحقيقه ورداءة تحقيق القيسي.

خامساً: كشفت الدراسة أنّ طريفي أضاف إلى نشرة القيسي إضافات تُحمّد له، ولكنها لا تسوّغ بحال من الأحوال إعادة تحقيق الديوان، مصدراً بكلمتي "جمع وتحقيق" كمثل شرح الألفاظ الشعرية التي لم يشرحها القيسي، والإبانة عن مراد بعض الأبيات، وضبط الشعر ضبطاً تاماً، وزيادة أربعة أبيات، وغير ذلك.

سادساً: رأيت الدراسة أنّه كان بإمكان طريفي أن ينشر مؤاخذاته على القيسي في بحث مُحكَّم في إحدى الدوريات، أو أن يعيد نشر الديوان، ولكن على أن يوثق كل صغيرة وكبيرة، وينسب كلمتي "جمع وتحقيق" إلى صاحبهما القيسي، ثم يدون تحتها اسمه، ويقول: "أتم ضبطه، وصحح أخطاءه، وزاد في شروحه وحواشيه"، ولكنه عدل عن ذين الطريقين إلى شرّ الطرق، إلى الإغارة والسطو على جمع القيسي وتحقيقه.

سادسًا: المصادر:

- الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، تح: الدكتور إحسان عباس، وبكر عباس والدكتور إبراهيم السعافين، ط ٣، دار صادر، بيروت، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- التّحقيقاتُ المسروقةُ، سعد هلال، مقال على الشّابكة، موقع الألوكة.
- النّباتات المعاصرة في النّقد الأدبي، الدكتور بدوي طبانة، ط ٣، دار المزيخ، الرّياض، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمّد شاكر، جمعها الدكتور عادل سليمان، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- الحيوان، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.
- ديوان شعر حاتم الطّائي وأخباره، رواية يحيى بن مدرك الطّائي، تحقيق: الدكتور عادل سليمان، مطبعة المدني، القاهرة، يطلب من مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت.
- ديوان النّمر بن تولب، نشرة محمّد نبيل طريفي، ط ١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠ م.
- رسالة في الطّريق إلى ثقافتنا، محمود محمّد شاكر، ط ١، مكتبة الأسرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ١٩٩٧ م.
- شعراء إسلاميون، الدكتور نوري حمّودي القيسي، ط ٢، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.
- الشّعر والشّعراء، ابن قتيبة الدّينوري، تح: أحمد محمّد شاكر وعبد السلام هارون، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م.
- طبقات فحول الشّعراء، محمّد بن سلام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمّد شاكر، ط ٢، دار المدني، جدّة، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
- لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير وزملاؤه، دار المعارف، القاهرة.
- المتنبي، محمود محمّد شاكر، ط ٢، دار المدني، جدّة، ١٩٧٧ م.
- معجم البلدان، ياقوت الحمّوي، ط ٢، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥ م.
- معركة الشّعر الجاهلي بين الزّافعي وطه حسين، الدكتور إبراهيم عوض، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، ١٩٨٧ م.
- منتهى الطّلب من أشعار العرب، محمّد بن المبارك بن ميمون، نشر نبيل طريفي، ط ١، دار صادر، بيروت، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

İslam Muhâkeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi (İbn Kayyim Örneği)*

Ömer TOZAL**

Özet: Makalemizde İslam muhakeme hukukunun ana konularından ve ispat yöntemlerinden biri olan şahitlik konusunu İbn Kayyim özelinde ele aldık. İbn Kayyim, İslam hukukunun birçok konusunda kendine özgün ve önemli fikirleri olan ve kendisinden sonra gelen birçok ilim adamını fikirleriyle etkileyen bir simadır. Bu sebeple o, muhakeme usulü üzerine inceleme yapacak olan araştırmacıların göz ardı edemeyeceği önemli şahsiyetlerden biridir. İbn Kayyim'in en önemli özelliklerinden birisi, farklı mezheplerin görüşlerini nakletmek suretiyle eserlerinde mukayeseli bir bakış açısı sunmasıdır. İbn Kayyim'in şahitlik konusuna yaklaşımını ele aldığımız makalemizde, önce kavramsal ve dil bilimsel bir inceleme yaptık. Daha sonra şahitliğin ispat değerine yer verdik. Bunun ardından şahitlikte gerekli olan eda ve tahammül şartlarına değindik. Son olarak da şahitlik türlerini dolaylı şahitlik, emanet şahitlik, hisbe şahitliği gibi konularıyla kısaca ele aldık. Sonuçta makalemizde, muhakeme usulünde önemli bir başlık olan şahitlik konusunu tasviri bir metotla inceledik.

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyim, İspat Vasıtaları, Şahitlik, Şahitlik Türleri

The Testimony As A Judgemental Process In The Islamic Law Regarding to Ibn Qayyim

Abstract: This article discusses the testimony, which is one of the main topics in procedure of Islamic Law, specifically in regards to Ibn-Qayyim al-Jawziyya. In regard to Ibn-Qayyim, he tremendously affected his successors with his original and important ideas concerning testimony. Therefore, for researchers who are interested in procedures of Islamic Law, Ibn-Qayyim is an important scholar who cannot be ruled out. His most important characteristic is he has indicated an analogical approach to testimony from all different perspectives of Islamic sects in his studies. Firstly, with regard to the view of Ibn-Qayyim's approach about testimony, this article analyzes his conceptual framework and linguistics then argues the value of testimony as an evidence in court. Furthermore, the conditions for testimony are laid out especially in regards to performance and prerequisites. Finally, it indicates some types of testimony such as indirect testimony, unconditional testimony and other types of testimony. In conclusion, this article studies to give a descriptive definition of testimony, which is an important component to the procedure of Islamic Law.

Key Words: Ibn Qayyim, Witnessing, Types of Testimonies, Types of Evidence

* Bu makale "İbn Kayyim El-Cevziyye'ye Göre Muhâkeme Usulü (Et-Turuku'l-Hükmiyye Bağlamında)" adlı Yüksek Lisans tezimizden üretilmiştir.

** İnönü Üniversitesi İslam Hukuku Araştırma Görevlisi.

GİRİŞ

Farklı tabiat ve karakterlere sahip insan sosyal bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu bakımdan insan tek başına bütün gereksinimlerini karşılayamaz. İnsanın birbirine olan bu ihtiyacı aynı zamanda bir arada yaşama zorunluluğu gerektirmektedir. İnsanların farklı karakterlere ve farklı isteklere sahip olması doğal olarak aralarında anlaşmazlıkların çıkmasına da yol açmaktadır. Bu sebeple bir arada yaşayabilmek için herkesin belirli kurallara uyması gerektirir. Aksi takdirde kaos kaçınılmaz olur.

Bu noktada toplumlar, aralarındaki (hukukî) anlaşmazlıkları ilk zamanlar örf-adetle daha sonra hukukî kurallarla çözümlenmiştir. Tarihi süreç içerisinde davalı-davacı taraflar ve tarafların iddiasını geçerli kılacak vasıtalar belirgin hale gelmiştir. İddia sahibinin iddiasını ispat edecek vasıtaların başında insanlık tarihi kadar eski olan şahitlik müessesesi gelmektedir.

Yargılama hukuku ve yargılama hukukunun içerisinde bazı konular birçok bilgin tarafından kaleme alınmış olup bu hususta İslam Medeniyeti zengin bir mirasa sahiptir. Sayılamayacak kadar fıkıh eserinin içerisinde incelenmekle beraber *edebu'l-kâdî/kadâ* gibi isimlerle müstakil olarak birçok fıkıh bilgini tarafından ele alınmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye bu alanda kendisinden sonra gelen birçok âlimi etkilemiş önemli simalardandır. İslam yargılama hukukunda çalışma yapacak araştırmacıların göz ardı edemeyeceği bir şahsiyettir.

Bu çalışmamızda İslam muhâkeme hukukunda şahitlik müessesini genel hatlarıyla İbn Kayyim özelinde açıklamaya çalıştık. İbn Kayyim'in eserlerinde meseleleri mukayeseli bir şekilde anlatmaktadır. Bu durum bizi mezheplerin kendi kaynak kitaplarına müracaat etmek suretiyle verdiği bilgilerin tahkik edilmesine sevk etti. Konuyla alakalı gerekli olan ancak asıl konudan uzaklaştıracağını düşündüğümüz bilgileri ise dipnotlarda vermeye çalıştık.

I. SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

“ش و د” (şe-hi-de) fiilinden türeyen “şehâde”(شهادة) ve “şuhûd”(شهود) masdarlarının manası sözlükte “hazır bulunmak, kesin bir şeyi haber vermek, bildirmek, tanıklık etmek, ikrar, bilmek ve yemin etmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹ Bu fiilin ism-i faili olan *şâhid* ise bildiğini haber veren, hazır bulunan, tanıklık eden gibi manalara gelmektedir. Naslarda fiil, ismi fail ve masdar kalıplarında geçmektedir.

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty, III, 239; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (817/1415), *Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008, 896; *Mv.F.*, XXVI, 214.

Şahitlik teriminin farklı tanımları yapılmışsa da en şâmil tanımı şudur: “Bir kimsenin işittiği veya gördüğü muayyen bir şeyden kaza meclisinde şahadet lafzıyla haber vermesidir.”² İbn Kayyim’in eserlerinde herhangi bir şahitlik tanımına rastlamadık. Bununla birlikte “şahitlikte lafız” başlığı altında verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere İbn Kayyim, şahitlik için “şehadet” lafzını gerekli görmemiştir.

II. İspat Değeri

İnsanlık tarihinin ispat değerini açıkça ortaya koyduğu şahitlik aynı zamanda Kitap, sünnet, icma ve aklî delillerle sabittir. Kur’an’ı Kerim borç³, vasiyet⁴, ric’î talak⁵, zina⁶ ve kazif haddi⁷ ile ilgili hükümleri düzenleyen beş âyette şahitlik kurumuna yer vermektedir. Sünnette ise, şahitliğin ispat değerinin olduğunu gösteren çok sayıda haber yer almaktadır.⁸ Kısaca şahitliğin ispat değeri

² Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes’ud el-Hanefî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fi Tertîbi’s-Şerâi’*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, 3; Mevsilî, Ebû’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyar li Ta’lîli’l-Muhtâr*, Dâru’t-Tibâ’, Dîmeşk 2004, I, 413; İbn Ferhûn, Burhanneddin Ebu’l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Ferhûn, *Tabsiratu’l-Hukkâm fi Usûli’l-Akdiye ve Menâhici’l-Ahkâm*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2007, I, 175; Beroje, Sahip, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*, Fecr Yayınları, Ankara 2007, 193; *Mv. F.*, XXVI, 216.

³ *Erkeklerinizden iki de şahid tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa o halde razı olacağınız şahitlerden bir erkekle iki kadın olur ki ...* Bakara 2/282.

⁴ *“Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatinca vasiyet esnasında içinizden iki adalet sahibi kişi aranızda şahitlik etsin. Yahut seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi (şahit olsun)”* Maide 5/106.

⁵ *“Kadınların iddet süreleri bittiği vakit onları ya uygun bir şekilde alıkoynun, ya da onlardan ayrılın; içinizden de iki adil şahit getirin”* Talak 65/2.

⁶ *“Onların (iftiracıların) da bu konuda dört şahit getirmeleri gerekmez miydi? Mademki şahitler getiremediler, öyle ise onlar Allah nezdinde yalancıların ta kendisidirler.”* Nur 24/13.

⁷ *“İffetli kadınlara zina isnat edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir.”* Nur 24/4.

⁸ *“Ya iki şahit getirirsin ya da ona yemin ettirilir (ve yemin ederse onun lehinde hükmolunur”* vb. (Buhârî, “Rehin” 6, “Şehâdât” 23; Müslim, “Eymân” 61).

şüpheye mahal vermeyecek derece açıktır. Bununla birlikte şahidin yalan söyleme ihtimali her zaman bulunmaktadır. Bu sebeple şahitlik günümüz hukuk tabiri ile takdiri delillerden⁹ biridir.¹⁰

Şahitlikte asıl mesele hâkim, şahitlerin beyanları doğrultusunda hükmetmek zorunda mıdır? Cumhura göre şahitlikle alakalı ayetlerin fevriliği gerektirmesi sebebiyle şahitler şahitlik şartlarını taşıyor ve haklarında töhmet yoksa hâkim hemen onların beyanları doğrultusunda hükmeder. Allah Teâlâ Hz. Davud'a "*Hak ile onların arasında hükmet*"¹¹ diye emretmiştir. Hakkın içerisine şahitlik ile hükmetmek de dâhildir. Dolayısıyla hâkim şahitlikle hükmetmediği zaman vacibi terk etmiş ve buna binaen günahkâr olmuş olur.¹² Ta'zir cezasına çaptırılır, fıska düşmesi sebebiyle de görevinden azl edilir.¹³ Bu sebeple cumhura göre şahit, şartlarını ihtiva ettiği zaman takdiri delillerden olmayıp kesin delillerdendir.

İbn Kayyim'e göre ispat vasıtalarının çoğu hâkim için yüzde yüz bağlayıcı ve hemen kendisiyle hükmetmesi zorunlu olan bir delil olmayıp takdiri delildir. Bu bakımdan hâkime geniş yetkiler veren İbn Kayyim için deliller ancak aksine daha kuvvetli karineler yoksa bağlayıcıdır. O kitabının birçok yerinde iyi bir hâkimin karineleri gözetken hâkim olduğunu söylemektedir. Şahitliğin de asıl itibariyle zannî olup takdiri delil sayılması sebebiyle ondan daha kuvvetli bir ka-

⁹ İspatı lazım gelen meselede hâkimin kanaatini çekmeye yarayan delil manasına gelmek olup serbest beyine de denir. (Türk Hukuk Kurumu, "Beyine Sistemleri", *Türk Hukuk Lugati*, Başbakanlık Basım Evi, Ankara 1991).

¹⁰ Kıyasa göre şahitliğin kabul edilmemesi gerekir. Zira iki kişinin şahitliği haber-i vahid hükümünde olup aslen zannî bir delildir. Haklarında cerh olmadığı halde şahitler yalancı şahitlik de yapabilir. Hâlbuki hâkimin hüküm verirken özellikle had uygulayacaksa kesin bilgiye dayanması gerekir. Ancak naslar ve zaruret sebebiyle kıyas terk edilmiş, şahitlikte zann-ı galip, yakın derecesinde kabul edilmiştir. Zira davada kesine en yakın olan delillerden biri olan ikrar bile yüzde yüz kesinlik taşımamaktadır. İkrarın belki başkasına menfaat sağlama ya da başkasını zarardan kurtarma maksadı olabilir. O halde şunu söyleyebiliriz ki birçok hakkın zayi olmaması için davada hüküm vermede yüzde yüz kesinlik aranmaz. Delillerin bizim için zann-ı galip oluşturması yeterlidir. (İbn Ferhûn, *Tabıratu'l-Hükkam*, I, 174; Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 196, 197).

¹¹ Sad 387/26.

¹² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endülüsî, *el-Muhallâ fî Şerhi'l-Muhallâ bi'l-Huceci ve'l-Âsâr*, Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyeye, Lübnan 2003, 1576; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 63.

¹³ Zühaylî, M. Mustafa, *Vesâilu'l-İsbât fi's-Şerâti'l-İslâmiyye fi'l-Muâmelâti'l-Medeniyye ve'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Beyrut 1982, 140.

rine olması muhtemeldir. Hâkim şahitlerden şüphelendiği takdirde tezkiye edilmesine rağmen onları tek tek sorgulayıp şahitliklerini tahkik edebilir. Nitekim İbn Kayyim bu konuda; Peygamberimiz (s.a.v) Huyey'in malının geçen süre zarfında harcanamayacak kadar çok olduğu için Huyey'in amcasının şahitliğini kabul etmemesini ve konuyla ilgilenmesi için Zübeyr'e havale etmesini delil gösterir.¹⁴

III. Şahitlikte Lafız

Fıkıh bilginleri şahitliğin kabul edilmesi için "şahitlik ederim" gibi şahadet lafzını şart koşmuş ve bunu şahitliğin rüknü olarak zikretmiştir. Bunun temel sebebi ise ayet ve hadislerde "şehide" fiilinin kökünden olan kelimelerin kullanılmasıdır. Diğer bir sebep olarak şahit kelimesinin taşıdığı kase m anlamıdır ve bu mana ile inşâî cümle olmasıdır. Zira yemin manasıyla şahitlik yapılan şeyin kesinliği daha da artmış olur ve inşâî cümle olduğu için de yalanlanabilir olmaktan çıkmıştır. Şayet şahit "şöyle gördüm, duydum" gibi ifadeler veya şehide fiilinin mazi sigasını kullansaydı ihbârî cümle olacağı için inşâî cümledeki gibi bir kesinlik taşımayacak ve yalanlanabilir olacaktı. Diğer taraftan bütün hukukî tasarruflarda siğanın inşâî olması istenir.¹⁵

¹⁴ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Ser'iyye ev el-Firâsetu'l-Mardiyye fi Ahkâmî's-Siyâseti's-Ser'iyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971, 6, 7, 19; Konu ile ilgili rivayet de Ebû Davud'da şu şekilde geçmektedir: Medine'den kovulan Beni Nadir Yahudileri beraberinde silah hariç bütün mallarını almış ve Hayber'e götürmüşlerdi. Hayber'e götürülen mallar arasında Huyey b. Ahtab'ın çokça malı bulunuyordu. Peygamberimiz (s.a.v) Hayber ahalisiyle savaşarak onları kalelerine çekilmek zorunda bırakıp ekin, hurmalık ve arazilerine el koymuştu. On dört günlük bir muhasaranın ardından Hayberliler, hayvanlarının taşıyabileceği kadar yükleri dışında altın ve gümüşleri Hz. Peygamber'e (s.a.v) bırakarak Hayber'den çıkmak ve hiçbir şeyi de saklamaları şartıyla O'nunla (s.a.v) anlaşma yaptılar. Sakladıkları takdirde anlaşmanın biteceği ve himayenin kalmayacağı kendilerine buyruldu. Fakat Yahudiler Huyey b. Ahtab'a ait mal ve ziynet eşyası dolu bir tulumu sakladılar. Hz. Peygamber de (s.a.v), Huyey b. Ahtab'ın amcasına: "Huyey'in Nadîr'den getirilen tulumuna ne oldu?" diye sordu. O da: "Harcamalar ve savaşlar o tulumu aldı götürdü" deyince Hz. Peygamber (s.a.v) "Geçen zaman az ve mal bundan (geçen süre içerisinde harcanabilecek bir maldan) çok fazla" buyurdu ve Huyey'in amcasını bu konuyla ilgilenmesi için Zübeyr'e gönderdi. Huyey'in amcası Zübeyr'e gitmeden önce bir harabeye girdi. Zübeyr, onu biraz sıkıştırdı: "Huyey'i şuradaki bir harabede dolaşırken gördüm" dedi. Harabeye gidip Huyey'in tulumunu orada buldular. Bunun akabinde de Resulullah (a.s) tarafından cezalandırıldılar. (Ebû Davud, "Harac" 24).

¹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 3; Merğînânî, *Burhânudîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, el-Hidâye Şerhu Bidâyetu'l-Mübtedî*, Dâru'l-Farfûr, Dımeşk 2006, III, 173; İbn Kudâme, *Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, el-Muğnî*, Beytu'l-Efkârî'd-Düveliyye, Lübnan 2004, 2583; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 415; İbn Ferhûn,

Bu konuda İbn Kayyim İbn Hazm'dan nakille kendi fikrini desteklemektedir. Ona göre şahitlikte özellikle "şahitlik ederim" gibi şahadet lafzının kullanılması mecburi değildir. "Şöyle şöyle gördüm/işittim" şeklinde şahitliğe delalet eden ve kesinlik manası taşıyan herhangi bir lafız kullanabilir. Kuran ve sünnette açık bir şekilde şahadet lafzının kullanılması şart koşulmamıştır. Şahitlik lafzını şart koşanların delil getirdikleri: "De ki: Allah şunu yasak etti, diye şahadet edecek şahitlerinizi getirin"¹⁶ ayeti ise özellikle şahitlik lafzını şart koşmamış sadece haramlığını haber vermek manasında şahadet lafzını kullanmıştır. Bununla birlikte bir kimse "Ben şahadet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed onun elçisidir." demek yerine sadece "Allah'tan başka ilah yoktur Muhammed onun elçisidir" dese âlimlerin ittifakıyla Müslüman olur. Öte yandan ikrara delil alınan ayette "aleyhinize de olsa şahitlik ederek hakkı gözetin"¹⁷ denmiş ancak hiç kimse ikbarda şahadet lafzını şart koşmamıştır.¹⁸ İbn Ferhûn, İbn Kayyim'in bu konudaki izahlarını aktardıktan sonra ona ilaveten sadece evet demeye bile şahitliğin gerçekleştiğine dair bazı kaynaklardan alıntılar yaparak onu desteklemiştir. Yaptığı alıntılara göre bir davada birden fazla şahit olsa biri şahitliğini yaptıktan sonra hâkim diğer şahitlere: "Siz de buna şahitlik ediyor musunuz" sorusuna "evet" deseler sadece bu lafızla şahitlik makbul olur.¹⁹

IV. Şahitliğin Aşamaları, Hükmü ve Şartları

Şahitliğin genel olarak iki yönü bulunmaktadır. Bunlar "şahidin gerektiğinde şahitlik yapmak için şahadeti muhafaza etme gayreti" demek olan **tahammül** ve "bir kimsenin önceden bildiği ve taşıdığı şahitliği yerine getirmek için çağrıldığında gelip onu yerine getirmesi" demek olan **edadır**.²⁰ İlk olarak bu şahitliği muhafaza etme yönü vardır. İkinci olarak ise bu şahitliğin mahkemede eda etme yönü bulunmaktadır.

A. Şahitliğin Hükümleri

İbn Kayyim ve cumhura göre şahitliğin tahammülü ve edası evlilik, talak, ikrar ve mâli davalarda farz-ı kifayedir. Çünkü "Şahitlikleri gizlemeyin. Şüphesiz

Tabsiratu'l-Hukkâm, I, 222; Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 200.

¹⁶ En'âm 6/150.

¹⁷ Nisâ 4/135.

¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1584; İbn Kayyim, *Turuk*, 157.

¹⁹ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 223, 224.

²⁰ Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 197.

onu gizleyen kimsenin kalbi günahkârdır”²¹, “Çağrıldığı zaman şahitlikten yüz çevirmeyin”²² gibi ayetler eda edilmesini emretmiş ve edilmediği takdirde de kişiyi günahkâr olmakla tehdit etmiştir. Ayete binaen başlangıçta şahitliğin edası farz-ı kifaye olsa bile şahit çağrıldığı zaman farz-ı ayna dönüşür. Ancak şahitliğin edası, eda makamının uzak olması gibi çok büyük meşakkat içeriyorsa ve yahut eda edildiği takdirde şahidin malına ya da kendisine bir zarar geliyorsa şahitlikte bulunulmayabilir. Diğer taraftan bir olayda iki şahit ve tek bir şahit haricinde başka şahit bulunmuyorsa bunlar için şahitliğin tehammülü de farz-ı kifaye değil farz-ı ayndır. Zira onlar tehammülü gerçekleştirmedikleri takdirde hakkın zayi olma ihtimali vardır. Bu sebeple çağrılmasalar bile davadan haberleri olmuşsa ve hakkın zayi olması söz konusu olacak ise yine “gizlemeyin” ayetin muhatabı olurlar. Aynı şekilde İslam’a göre boşanmış hükmünde olan bir çiftin beraber yaşamaları haram olduğu için boşandıklarına şahit olup şahitlik etmeyen onların sürekliliği günahı devam etmelerine göz yumacağı için günahkâr olur.²³

Had cezalarında şahitliğe gelince bu hususta mezhepler şahitliğin gizlenmesinin yani eda edilmemesinin caiz olduğunda ittifak etmişlerdir.²⁴ Hatta had suçunu işleyen kimsenin bu işte devamlı olmaması ve adet haline getirmemesi şartıyla şahidin şahitliğini gizlemesi yani eda etmemesi daha efdaldır.²⁵ İbn Kayyim ise doğrudan görüş belirtmese de dolaylı olarak bu durum için şahitliğin gizlenmesine cevaz vermektedir.²⁶

²¹ Bakara 2/283.

²² Bakara 2/282.

²³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1580; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 63; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 169; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2552; Nevevî, *el-Mecmu'*, XXIII, 10; Şirbînî, Şemseddin Muhammed İbnu'l-Hatîb, *Muğni'l-Muhtac ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut- Lübnan 1997, VI, 599, 600; İbn Teymiye, Ebû'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselam b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî, *el-Muharrar fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, by. ty, 243; İbn Kayyim, *Turuk*, 19; İbn Ferhûn, *Tabsıratu'l-Hükkam*, I, 177, 178.

²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2552; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac*, VI, 599, 600; İbn Teymiye, *el-Muharrar*, 243.

²⁵ Delil alınan hadisler: “Kim bir Müslümanın aybını örterse Allah da onun dünyaya ve ahirette aybını örter” Ebû Davud, “Edeb” 68; “Elbisenle onu örtseydin senin için daha iyi olurdu” Ebû Davud, “Hudud” 6.

²⁶ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkı'in an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, III, 296.

B. Şahitliğin Şartları ve Buna İlişkin Hükümler

Şahitliğin tahammül şartları akıl ve şahidin tahammülü gerçekleştirebilecek ölçüde işitme, görme gibi birtakım niteliklere sahip olmasıdır. Aynı şartlar şahitliğin eda için de geçerlidir. Şahitliğin eda şartları ile ilgili bazı mezhepler ayrıntılı düzenlemeler yapma yoluna giderken bir kısmı ise, daha genel şartlarla yetinmişlerdir.²⁷ Biz bunlardan önemli gördüklerimizi maddeler halinde zikredip varsa İbn Kayyim'in açıklamalarını ilgili başlıkların altında mukayeseli bir şekilde yer vereceğiz.

1)Akıllı Olmak: İbn Kayyim bu konuda fikir beyan etmese de âlimlerin tamamı şahidin eda vakti şahitliği idrak edebilecek ölçüde akli melekelerinin olmasını şart koşarlar. Bu sebeple eda vaktinde sarhoş gibi ne dediğini bilmeyen kimsenin şahitliği kabul edilmez.²⁸

2)Buluğ: Bu konuda ihtilaf olmakla beraber temelde, kabul eden ve etmeyen şeklinde iki görüş vardır. İbn Kayyim çocuğun şahitliğini kabul edenlerin Hz. Ali'nin bir davasındaki uygulamasına dayandığını, kabul etmeyenlerin ise ilgili ayetlerinde delaleti ile birlikte Abdullah b. Abbas'ın bir sözüne dayandığını söylemektedir.²⁹

İbn Kayyim ise bu konuda kabul edenler arasında ilave şartlar ileri sürenlerle birlikte dört görüş zikretmektedir. Bunları onun açıklamaları çerçevesinde şu şekilde sıralayabiliriz: 1- Şafiîlerin, Hanefilerin, İbn Hazm'ın ve bir rivayetinde

²⁷ Örneğin Hanefîlerde dilsizin ve görme özürünün şahitlikleri kabul edilmezken Şafiîlerde dilsizin işaretlerle, görme özürünün de işittikleri ile kesin bilgi verebilecek ise yani isim, yer, adres, nesep gibi bilgileri duyup bu çerçevede verdiği bilgilerle şahitlikleri kesinlik kazanacaksa onların şahitliği geçerlidir. Hanbelîler ise görme özürünün şahitliğini Şafiîlerle aynı şartlarla kabul ederken, dilsizin şahitliğini kabul etmezler. Diğer taraftan görme özürünün kör olmadan önce tahammül ettiği şahitlikleri caiz görürler. Hanefîlerin dilsizin şahitliğini kabul etmemesinin sebebi ise şahitlikte lafzî şart koşmalarıdır (Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 14; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2571; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 594, 596).

²⁸ (Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 12; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2560; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 185).

²⁹ Hz. Ali'nin rivayeti: altı çocuk yüzmeye gider ve biri boğulur. Geride kalan beş kişiden üçü diğer ikisini boğdurtmakla itham ederken diğer ikisi de bu üçüne aynı ithamda bulunur. Mesele Hz. Ali'ye intikal edince o, üç çocuğa beşte iki, iki çocuğu da beşte üç diyet ödemelerine hükmeder. Bununla birlikte Abdullah b. Zübeyr'den bir rivayete göre o şöyle demiştir: "Onlar soruldukları vakit gördüklerine şahitlik etmede daha dikkatlidir."; İbn Abbas'a çocuğun şahitliği sorulunca: "... Şahitliklerine razı olduklarınızdan..." ayetini zikretmiş ve: "Onlar bizim şahitliklerine razı olduklarımızdan değildir" diyerek çocukların şahitliklerini kabul etmemiştir. (İbn Kayyim, *Turuk*, 132, 133).

Ahmed b. Hanbel'in (241/855) aralarında bulunduğu grup mümeyyiz çoğun şahitliğini tamamen kabul etmez.³⁰ 2- Ömer b. Abdülaziz (101/720), Rebîa (136/753), İmam Mâlik (179/795) diyet meselelerinde çocukların birbirleri hakkında yapacakları şahitliği çocuklar dağılıp gitmediği müddetçe kabul etmektedirler. 3- Ebû'z-Zinad'dan (174/790) bir rivayete göre çocukların şahitlikleri ile hükmetmek için ilaveten davacıların yemin etmesini şart koşar ve çocukların birbirlerinden ayrılıp ayrılmamalarını şart koşmaz. 4- Kâdî Şurayh (79/698), Said b. Müseyyib (91/710), Zührî (124/742) ve Ebû bekir b. Hazm'a (120/738) göre çocuklar topluca ittifak halinde bir meseleye şahitlik ettikleri takdirde şahitlikleri geçerlidir. Ancak aralarında ihtilaf varsa şahitlikleri kabul edilmez.³¹

İbn Kayyim çocukların şahitliğinin kabulü için şu şartları zikreder: 1-Şahitliği idrak etme çağında olacak 2-En az iki kişi olacak 3-Birbirlerinden ayrılmadan önce ifadeleri alınacak 4-Şahitliklerinde hiçbiri ihtilaf etmeksizin aynı doğrultuda beyanda bulunacak 4-Diyet ve katl meselelerinde olacak 5- Aleyhinde şahitlik yaptıkları yine çocuk olacak. Üçüncü şartın konulmasının amacı çocukların dağılıp gittikleri vakit dış çevrenin şahitliklerinde etkisi olabileceği ihtimalidir. Bu sebeple bir çocuk şahitlik ettikten sonra başka bir beyanda bulursa ve yahut şahitlikten rücu etse ilk beyanı esas alınır.³² İbn Ferhun, İbn Kayyim'in aksine sadece zaruret olan yerlerde çocuğun şahitliğini kabul etmektedir.³³

3)Adalet: Âlimlerin ittifakı ile şahidin adalet sahibi olması gerekir. Ayetlerde adl kelimesi şahit manasında kullanılmakla beraber şahitler için kullanılan "*razı olduklarımızdan*" ifadesiyle de adil kimseye işaret edilmiştir. Bu meselede asıl

³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1574; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2560; İbn Kayyim, *Turuk*, 132, 133.

³¹ İbn Kayyim, *Turuk*, 132, 133.

³² İbn Kayyim, *Turuk*, 133.

³³ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 184, 252.

tartışma adil kimse kimdir?³⁴ Adaleti düşüren şeyler nedir?³⁵ İtikatta fasıkla amelde fasık aynı mertebe midir?³⁶

İbn Ferhun, ehl-i bidatten olan yani itikatta fıskâ düşen bir kimsenin şahitliğini ancak zaruret varsa kabul ederken³⁷ İbn Kayyim onlar amelde dinlerini muhafaza ediyorlarsa mutlak olarak kabul eder. Zira Allah Teâlâ fasıkın haberini reddedin dememiş onun haberi doğru mu yalan mı araştırın demiştir.³⁸ Bu sebeple hâkim onun doğru söylediğine kanaat ederse kabul eder.

İbn Kayyim'e göre haram bir şeyin günah olmadığına veya batıl bir şeye hak diye inanan gibi itikadi bakımdan fâsık olanların durumuna bakılır: Şayet yanlış itikadının sebebi basiretsizlik, bilgisiz mukallid olmasından ve doğruyu öğrenme imkânı bulunmamasından kaynaklanıyor ve o kimsenin itikadı tekfir edilecek düzeyde değilse veya tekfir edilemeyecek durumda olup itikadının çoğunu bidatler oluşturmuyor ise şahitliği kabul edilir. Bunların aksine hakkı ve doğruyu öğrenme imkânı olduğu halde dünya işlerine düşkün olduğu için öğrenmiyor ve araştırmıyorsa veya bilen ve araştıran bir kimse olup taassup, taklid ve yahut karşı görüştekilere kini sebebi ile itikâdî bakımdan fasıkça şahitliği kabul edilmez. Bu kimselere hâkimlik görevi de verilmez, hâkimlik yapmışlar ise hâkimlik esnasında verdikleri kararlar da kabul edilmez. Ancak mübdî' olanlar

³⁴ Bazı tarifler: “Karnı ve ferci hakkında ta'n edilmemiş kimse”, “Dini hususunda suç işleyip işlemediği bilinmeyen kimse”, “Büyük günahlardan sakınan, farzları eda eden ve iyilikleri kötülüklerinden fazla olan kimse”, “Büyük günahlardan kaçınan ve küçük günahlarda ısrarcı olmayan kimse” (Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 15; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 569; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 185).

³⁵ Bu konuda mezheplerin mükelleflerin fiillerini değerlendirmedeki hüküm farklılıkları tartışmaların sebebi olmuştur. Mesela Hanbelilerde satranç haram kabul edildiği için satranç oynayan kimsenin şahitliği kabul edilmez. Hanefilere ve Malikilere göre ise satranç oynamak adet haline gelmişse şahitliği kabul edilmez (İbn Kudâme, *el-Muğni'*, 2563; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 20; Sahnûn, *Sahnun b. Sa'îd et-Tenûhî* (240/854), *el-Müdevenetu'l-Kübrâ li'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV, 18; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 189).

³⁶ Âlimlerin ittifakıyla kişi büyük günah işlemişse veya vacibi terk etmişse ve yahut da küçük günahlarda ısrarcı ise adil sayılmaz dolayısıyla şahitliği de kabul edilmez. Büyük günah cumhura göre had gerektiren ve naslarda tehditle bitişik bir şekilde zikredilmiş fiillerdir. İtikatta fasıkla gelince cumhura göre böyle bir kimsenin inancı onu küfre sokuyorsa veya küfre sebebiyet vermeyip inancında mutaassıp ve inancının propagandasını yapıyorsa şahitliği kabul edilmez. Ancak mutaassıp olmayıp dini yaşamada muhafazakâr ise şahitliği kabul edilir. (İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1557; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 20-25; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 569, 570, 581; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 186).

³⁷ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 187.

³⁸ Hucurat 49/6.

halk içerisinde çoğunluğu teşkil ediyorsa zaruret sebebiyle şahitlikleri de hâkimlik esnasında verdikleri karar da kabul edilir. Çünkü kabul edilmediği takdirde birçok hakkın zayi olması ve büyük sorunlara sebebiyet vermesi söz konusudur. Ameli bakımdan fasık kabul edilenlere gelince İbn Kayyim böyle bir kimsenin fısık yalan harici bir ma'siyet ise şahitliğinin kabul edilebileceği görüşündedir. Çünkü ma'siyet çeşit çeşittir. Bir ma'siyeti işleyen diğer bir ma'siyetten sakınabilir. Ancak hâkim fısıkın şahitliğini doğrudan inkâr veya kabul etmeyecek, araştırması sonucundaki kanaati doğrultusunda hüküm verecektir.³⁹

İbn Kayyim, itikadi bakımdan fâsık kabul edilenler hakkında yukarıda aktardığımız görüşlerini ifade ettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in konu ile ilgili bir görüşünü naklemektedir. İbn Hanbel'e göre Rafiziler, Kaderiyye gibi itikadi bakımdan fasık olanların ne arkasında namaz kılınır ne rivayeti kabul edilir ne de şahitliği kabul edilir. Zira bunlar yapıldığı takdirde bu kimselerin görüşlerine rıza gösterilmiş olur. Diğer taraftan arkasında namaz kılınmaması, şahitliğinin kabul edilmemesi, onun fikrinden dönmesi için bir ceza olmuş olur. İmam Mâlik'e göre mübdi' kimse ehl-i kible olsa ve namaz kılsa bile şahitliği kabul edilmez.⁴⁰

İbn Kayyim, kazif haddi uygulandıktan sonra tevbe eden kimse hakkında cumhurla aynı görüştedir. Ona göre kazif haddi uygulanmış kimse tövbe ettiği ve doğru söylediğine kanaat getirildiği takdirde şahitliği makbuldür. Buna delil olarak "onların şahitliğini ebediyen kabul etmeyin" ayetinin hemen ardından gelen "Bundan sonra tövbe edip ıslâh olanlar hariç"⁴¹ ifadesi ile tövbe edenlerin istisna edilmesini zikrederler.⁴²

Şahitlerin adaletinin tespitine gelince erkek-kadın ayrımı olmaksızın iki kişinin tezkiyesiyle⁴³ olur. İbn Kayyim'e göre tezkiyede istifâza ile hüküm veri-

³⁹ İbn Kayyim, *Turuk*, 134-136.

⁴⁰ İbn Kayyim, *Turuk*, 134, 135.

⁴¹ Nur 24/5.

⁴² İbn Hazm, el-Muhallâ, 1557; Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 23; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2575; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 585; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 95-99; Hanefilere göre kazif haddi uygulanmış bir kimse tövbe etse bile şahitliği kabul edilmez. Çünkü ayet ile ırza iftira atanın şahitliği ebediyen merdud olur, dolayısıyla tövbe ettikten sonraki süreç de ebedi kelimesinin içerisinde bulunduğu için bu kimsenin bir daha şahitlik hakkı yoktur. Kazif harici bir had uygulanmışsa tövbe ederse şahitliği kabul edilir (*Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 32, 34).

⁴³ Tezkiye, hâkimin ikame edilen şahitlerin ehliyetlerini yani dürüst, güvenilir ve şahsiyetli kişiler olup olmadıklarını tespit amacıyla ya bizzat hâkimin yapmış olduğu veya müzekkî

lebilir. Ona göre istifaza, hâkim ve şahitlerin ithamdan kurtulmasının yollarından biridir. Bu sebeple insanlar arasında bir kimsenin ahlaksızlığından veya ahlakından çokça bahsediliyorsa ve kulaktan kulağa duyulmuş ise hâkim o doğrultuda şahitliği hakkında hüküm verilebilir.⁴⁴

4)İslam: Fıkıh bilgileri ittifakla kâfirlerin aleyhindeki şahitliğinin makbul olmayacağını söylemekle birlikte birbirleri hakkındaki şahitlikleri hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. İbn Kayyim'in verdiği bilgiler ve o bilgilerin tahkiki neticesinde gayrimüslimlerin şahitliğinin temelde iki şekli olduğu görülür. Bunlardan birincisi gayrimüslimin Müslüman aleyhinde yapacağı şahitlik, ikincisi ise birbirleri arasında yapacakları şahitliktir. Her ikisinde de şahitliklerini makbul görmeyenler (Hanbelîler gibi⁴⁵) olmakla beraber Müslüman aleyhindeki şahitliklerini kabul etmeyip birbirleri hakkında şahitlik yapabilecekleri görüşünde olanlar da vardır. Ancak onların birbirleri hakkında şahitliğini kabul edenler içerisinde de iki görüş vardır. Ömer b. Abdülaziz, Hammad b. Ebî Süleyman (120/738), Şa'bî (104/722), Şurayh, Süfyan es-Sevrî (161/778) ve Hanefîlerin⁴⁶ içinde bulunduğu ilk görüşe göre Hristiyan'ın Yahudi aleyhinde şahitlik etmesi gibi farklı din mensuplarının birbirleri lehinde ve aleyhinde kendi dinleri hususunda adil oldukları müddetçe şahitlik yapabilir. Hasan el-Basri, Atâ, bir rivayete göre Şa'bî, Zühri ve Mâlikîlerin içinde bulunduğu ikinci görüşe göre ise aynı din mensubu olmak kaydıyla birbirlerine lehte ve aleyhte şahitlik yapabilirler.⁴⁷

isimli adli memurlar vasıtasıyla alenî veya gizli olarak yürütmüş olduğu soruşturmaya denir. Tezkiye genel olarak hâkimler şahitlerin ifadesini dinledikten sonra davalının yani aleyhinde şahitlik yapılan kimsenin şahitler hakkında itiraz edip etmediği sorulur ve o doğrultuda tezkiye yapılır. İtiraz edilmediği takdirde tezkiyenin yapılıp yapılmaması hususunda ihtilaf vardır. Hanefîlerden Ebû Hanife bu durumda tezkiyeyi gerekli görmezken imameyn gerekli görmektedir. Ancak aleyhinde şahitlik yapılan kimse itirazda bulunduğu takdirde ittifakla tezkiyesi gerekir. Tezkiye neticesinde şahitler hakkında hem cerh hem de ta'dilde bulunsa cerh yönü tercih edilir. (İbn Abdireffî', Ebû İshak İbrahim b. Hasan b. Abdurreffî' (733/1332), *Mu'înu'l-Hukkâm ala'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm*, Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, Tunus 2011, 643, 647; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Enes Sarmaşık Yayınları, İstanbul 1985, VIII, 152-155; Sağlam, Hadi vd, "İslam Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Şahitlik Müessesinin Değerlendirilmesi", *HÜSBED*, 2 (2012), 92, 93).

⁴⁴ İbn Kayyim, *Turuk*, 156.

⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2569.

⁴⁶ Hanefîler zimmîlerin birlerine şahitliğini din farklılığı olsa bile kabul etmekle beraber müstemenler için aynı milletten (günümüz şartlarında aynı ülkeden) olmalarını şart koşar (Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 58, 59).

⁴⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 22; İbn Kayyim, *Turuk*, 137, 138.

İbn Kayyim (ve aynı görüşte olanlar) Hanbelîlerin aksine kâfirin birbirlerine şهادetini kabul ederken bir takım ayetlerden yola çıkar. Bu ayetlerden biri: *“Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez”*⁴⁸ diğeri ise: *“Kâfir olanlar da birbirlerinin dostlarıdır(velisidir)”*⁴⁹ ayetidir. İlk ayette kâfirin emin vasfına sahip olabildiğine işaret olmakla birlikte ikinci zikrettiğimiz ayet de birbirlerine velayetleri olduğunu ispat etmiştir. Bazı kâfirler sadece kendi kavimleri içinde değil Müslümanlar arasında da dürüstlüğü ile bilinebilmektedir. Öyle ki o kişinin hâkime verdiği güveni bir Müslüman veremeyebilir. İbn Kayyim’e göre nükûl ile hükmedildiği halde ondan daha fazla zann-ı galip oluşturan şahitle hükmedilmesi daha evleviyetlidir. Öte yandan şahitlikle alakalı ayetlerde geçen adalet⁵⁰, razı olduğunuz, sizden şahitler⁵¹ gibi ifadeler Müslümanların kendi arasındaki muameleleri ve davaları kastetmektedir. Bu konuda diğeri bir delil ise Hz. Peygamberin Yahudilerin şahitliği ile had uygulamasıdır. Rivayete göre⁵² Yahudiler kendilerinden zina eden bir adam ile bir kadını Hz. Peygamber’e (s.a.v) getirirler ve hükmetmesini isterler. Hz. Peygamber de onlardan dört şahit getirmelerini emreder. Getirdiklerinde ise onların dininde bu suça ne ceza verileceğini sorar. Bu rivayette Hz. Peygamber şahit isterken Yahudi diye tayin etmemiş ve şahitlere dinini sorduğuna dair bilgi de bulunmamaktadır. Allah Teâlâ seferde vasiyet için onların Müslümanlara şahitliğini ihtiyaca binaen onaylamıştır. Hâlbuki kâfirlerin birbirlerine olan ihtiyacı Müslümana olan ihtiyacından daha fazladır. Zira onlar gerek ailevî gerekse ticarî muamelelerinin çoğunu birbirleri arasında yapmaktadır ve bu meselelerin çoğunda yanlarında Müslüman bulunmamaktadır. Bu sebeple birbirleri aleyhindeki şahitliklerini kabul etmediğimiz takdirde onlar için bu durum büyük bir problem oluşturmaktadır.⁵³

Gayrimüslimlerin Müslümanların aleyhindeki şahitliğine gelince burada görüşlerin merkezinde Maide Suresi’nin 106. ayeti yer almaktadır: *“Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki adalet sahibi kişi aranızda şahitlik etsin. Yahut seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi (şahit olsun).”* Bu ayet çerçevesinde kimi âlimler, onların Müslüman

⁴⁸ Ali İmran 3/75.

⁴⁹ Enfal 8/73.

⁵⁰ Talak 65/2.

⁵¹ Bakara 2/282; Nisa 4/15.

⁵² Müslim, “Hudud” 6.

⁵³ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, IX, 58; İbn Kayyim, *Turuk*, 139, 140.

hakkındaki şahitliğini sadece yolculukta vasiyet hususunda geçerli saymış, kimi âlimler vasiyete kıyasla mirası da dâhil etmiş, kimi âlimler de ayete zaruret vurgusu yaparak zaruretin olduğu her yerde geçerli görmüştür. Ancak genel görüş yolculukta vasiyet dışında şahitliklerinin caiz olmadığıdır.⁵⁴ İbn Kayyim de bu konuda sırasıyla her bir görüşte olan âlimleri zikretmiş ve ilgili ayetin mensuh olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Sonrasında ise hocası İbn Teymiyye gibi zaruretin olduğu her yerde kâfirin Müslüman aleyhindeki şahitliklerinin geçerli olduğunu beyan etmiştir. Bununla birlikte İbn Kayyim “sizden olmayan, başka iki kişi” ifadesinin ehl-i kitapla sınırlı olup olmadığı hususunda cumhur âlimler arasındaki ihtilafı aktarır. Said b. Müseyyib, Said b. Cübeyr (95/713), Şa’bî, Mücahid b. Cebr (103/721) gibi tabiin âlimleri ehli kitap kaydını koyarken; diğer taraftan herhangi bir delil olmaması sebebiyle “ehl-i kitap” kaydını kabul etmez. İlgili ayetin mensuh olduğu ise Zeyd b. Eslem’den (136/754) rivayet edilmiştir. Ancak İbn Kayyim rivayetlerin çoğunun Maide Suresi’nde neshedilen ayet olmadığı yönünde olduğunu söyler. Hatta Maide Suresi’nin son sure olduğu ve nesih ilişkisi aranmaksızın onda haram olan şeylerin haram, helal olan şeylerin helal olarak alınması yönünde rivayetler⁵⁵ vardır.⁵⁶

5)Hürriyet: İbn Kayyim bu konuda önce Hanbelîlerin görüşünü aktarmaktadır. Onlara göre kölenin şahitliği kısas ve hadler dışında hür kimselerin şahitliği gibidir. Hadlerde ve kısasta kabul edilmemesinin sebebi onlara göre bu meselenin ihtilafı olmasından kaynaklanmaktadır ki bu alanlarda her türlü şüphe giderilmelidir.⁵⁷

Bu konuda Enes b. Malik’in (r.a.): “Kölenin şahitliğini kabul eden kimseyi bilmiyorum” rivayeti bulunmaktadır. İbn Kayyim’e göre bu rivayet ilk zamanlarda “kölenin şahitliğini kabul etmeyen kimseyi bilmiyorum” şeklinde iken daha sonra İmam Mâlik zamanında Medine’de yukarıdaki gibi değişip meşhur olmuştur. İbn Kayyim’e göre kölenin şahitliği Kitap, sünnet ve sahabe sözleri ile makbuldür. İbn Kayyim’in bu görüşe sevk eden asıl sâik şahitle alakalı ayetlerde hür ya da köle diye bir kayıt bulunmaksızın adalet şartının koşulması ve adalet-fısk vasfının kölede de bulunabilmesidir. İstidlâl ettiği diğer bir delil de “adil kimselerden ilmi alınır. Çokça tahrif eden batılı sokmaya çalışanlar ve cahillerin tevîlinden sakınılır”

⁵⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 21; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, IX, 56; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2569; Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, IV, 581.

⁵⁵ Hz. Aişe Maide suresi hakkında şöyle demiştir: “Maide Suresi son nazil olan ayettir. Onda haram olarak ne bulursanız haram kabul edin.” (İbn Kayyim, *Turuk*, 142).

⁵⁶ İbn Kayyim, *Turuk*, 141-150.

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2553; İbn Kayyim, *Turuk*, 128.

gibi hadislerdir. Bu hadiste kölenin “adil” ifadesine dâhil olduğu açıktır ki köle olup ilim ehlinde olan çok kimse vardır. O halde kölenin hem adil hem de şahit kapsamında değerlendirilmesi nasla sabittir. İbn Kayyim kitaplarında sahabe ve tâbiînden kendi görüşünü destekleyen pek çok uygulamayı da zikretmiştir.⁵⁸

İbn Kayyim’e göre şahitlikte velayeti şart koşup kölenin şahitliğini kabul etmeyenler⁵⁹ şahitliğin maksadına aykırı davranmış olur. Zira asıl olan şahit olunana şahit olanın şهادetidir. Kölenin şahitliğini efendisinin iznine bağlayanlara O “Çağırıldıkları zaman yüz çevirmesinler”⁶⁰ ayetini delil gösterir. Ayette ifade edilen hüküm efendinin hakkından önceliklidir. Dolayısıyla kölenin efendisinin iznine bağlı olduğu için şahitlikte eda ve tahammülde tam bir yetki sahibi olmadığı, bu sebeple şahitliği de kabul edilmeyeceği söylenemez. Nasıl ki farz namaz kılmama hususunda efendinin kölede yetkisi yoksa burada da emir varken onun yetkisinden veya izninden bahsedilemez.⁶¹

İbn Kayyim kölenin şahitliğinde bir diğer delil olarak hadis usulünden istidlal eder. Zira hadis ravisinde hürriyet şartı yoktur ve kölenin şahitliğini kabul etmeyen pek çok âlim onun rivayetini kabul eder. Başka bir deyişle dünyevî bir meselede kölenin şahitliğini kabul etmezken kölenin Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v) hakkındaki şahitliğini kabul etmiş olurlar.⁶²

6)Cinsiyet: Biz bu mevzuyu iki başlık altında kadın ve erkeği ayrı ayrı ele aldık. Ardından her birisine ait durumları maddeler halinde yazdık ve durumlarına ilişkin tartışmaları ve hükümleri ilgili başlıklar altında yer verdik.

a)Erkeğin Şahitliği: Erkeğin şahitliğini nisabı en yüksek olandan başlayıp nisabı en az olana doğru müstakil başlıklar altında incelemeyi uygun gördük.

⁵⁸ İbn Kayyim, *Turuk*, 129.

⁵⁹ Bu konuda Hanbelîler haricindeki diğer üç mezhep kölenin şahitliğini reddetmektedirler. Çünkü onlara göre şهادet temlik ve velayet mecrasında cereyan eder. Zira şahitlik ile bir kimse başkasını etkileyecek söz söyleme ve hâkime de hüküm vermeyi temlik etme hakkına sahip olmuştur. Temlik ve başkası hakkında söz sahibi olmak demek olan velayet kölede bulunmamaktadır. Diğer bir delil olarak şu ayeti zikrederler: “Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının malı olmuş bir köle ile katımızdan kendisine verdiğimiz güzel rızıktan gizli ve açık olarak harcayan (hür) bir kimseyi misal verir. Bunlar hiç eşit olurlar mı?” Nahl 16/75 Ayette kölenin bir şeye güç yetiremediği ifade edilmiş dolayısıyla kölenin bir şey ifade eden şahitliğe de güç yetirememesi gerekir (Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, IX, 12).

⁶⁰ Bakara 2/282.

⁶¹ İbn Kayyim, *Turuk*, 131.

⁶² İbn Kayyim, *Turuk*, 129.

i) *En az dört erkek şahitle hükmedilmesi*: İbn Kayyim bu hususta müstakil bir başlık açmakla birlikte başlık altında kendi görüşünü belirtmeksizin konu ilgili görüşleri nakletmektedir. Verdiği bilgiler doğrultusunda Dört erkek şahit sadece zina haddinde gerekir. Zina haddindeki nisapta nas⁶³ ve icma vardır. Bir görüşe göre livatada da zinaya kıyasen dört erkek şahit şartı aramıştır. Diğer bir görüşe göre ise livatayı kıyasen değil zinanın haram olan ferçten faydalanma olması bakımından zina isminin içerisinde zaten vardır. Buna göre zina daha şamil bir kavram iken livata daha hususidir. Üçüncü bir görüşe göre livatada evla tarikiyle had ve haddin nisabı gerekir. Livata hiçbir zaman helal olmayacak bir şekilde iken karşı cinsle yapılan zinanın evlilik yolu ile helal olması mümkündür.⁶⁴

Hanefilere ve Zahirilere göre livata, diğer masiyetler cinsinden olup onun için ta'zir cezası gerektiği görüşündedir. Bu sebeple onlara göre iki şahit hükmetmek için yeterlidir.⁶⁵ Mâlikiler, Ahmed b. Hanbel'in ve Şâfiî'nin bir görüşüne göre böyle bir kimseye evli olsun veya olmasın ta'zir olarak mürtede uygulanan had yani ölüm cezası uygulanır ancak en az dört şahit ile hüküm verilir.⁶⁶

Zina haddinin uygulanması için gerekli olan şahit nisabında ihtilaf olmakla beraber zina ikrarında bulunan bir kimsenin ikrarına şahitlikte nisabın kaç olduğunda ihtilaf vardır. Hanefilere göre zina edenin ikrarına şahitliğe itibar edilmez. Mâlikiler, Şâfîler ve Hanbelilerde bu konu ile alakalı iki görüş vardır. İlkinde göre nisap iki olup bunun sebebi yapılan şahitliğin zina hakkında değil ikrar hakkında olmasıdır ki ikrarda nisab ikidir. İkinci görüşe göre ise ikrara yapılan şahadet aslında fiile şahitlik olup zina fiilinde de dört şahit gerektiği için ikrarda da en az dört şahit gerekir. Diğer taraftan had hükmünü doğurması bakımından dört şahit de ikrar da aynı mertebededir. Verilecek hüküm de zina haddi olacağı için gerekli olan nisab ikisinde de dördür.⁶⁷ İbn Kayyim de bu görüştedir.⁶⁸

⁶³ لَوْلَا جَاؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَافِرُونَ "Onların (iftiracıların) da bu konuda dört şahit getirmeleri gerekmez miydi? Mademki şahitler getiremediler, öyle ise onlar Allah nezdinde yalancılardan ta kendisidirler." Nur 24/13.

⁶⁴ İbn Kayyim, *Turuk*, 126.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 185, 186; İbn Kayyim, *Turuk*, 127.

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni'*, 2553; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 588; İbn Kayyim, *Turuk*, 127.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 238; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 588; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 225.

⁶⁸ İbn Kayyim, *Turuk*, 127.

Hayvanlarla cinsi münasebette bulunan kimsenin durumuna gelince bu meselede de iki görüş vardır. Bu görüşlerden -Hasan el-Basrî'den bir rivayet⁶⁹- ilkinde göre zina sayılır. Dolayısıyla dört şahit gerekir. Hanefiler, Şâfiîler ve Mâlikîlere göre ise bu sair suçlar gibi olup ta'zîr cezası gerekir. Ancak zinaya benzerlik gösterdiği için en az dört şahit şart koşanlar olmakla beraber ta'zîr cezalarının gerektiği davalarda dört şahit şartı aranmayıp iki şahitle kifayet edildiği için burada da iki şahidin yeterli olacağı görüşünde olanlar bulunmaktadır. İbn Kayyim ise iki şahidin yeterli olacağı görüşündedir.⁷⁰

ii)Üç erkek ile hükmedilen yerler: İbn Kayyim bunu bir ispat vasıtası olarak zikretmekle beraber bu durum daha çok zengin bilinen bir kimsenin fakirlik iddiasında bulunduğu zaman olur. Sadece Ahmed b. Hanbel'in metinlerinde geçmektedir. Ancak bazı Hanbelîler iki şahidi yeterli görmektedir.⁷¹ Üç şahit gerektiği hususunda Ahmed b. Hanbel'in delili, Sahih-i Müslim'de geçen Kabîsa b. Muharik'in rivayetidir⁷²

Bazı Hanbelî âlimleri, buradaki rivayetin umum değil sadece dilencilik meselesinde olduğunu diğer mali davalarda iki şahidin yeteceğini söylemiştir.⁷³ İbn Kayyim de bu rivayeti umuma şamil olarak ele almıştır. İlgili rivayet zekât malı alma ve dilencilik meselesinde olup doğrudan kul hakkına ilişkin olmayan bir meseledir. Binaenaleyh zengin iken aniden fakirliğe düşen biri alacaklılarına karşı –yani kul hakkına ilişkin meselelerde- iddiasını ispat etmek için evla tarihiyle üç şahit getirmesi gerekir.⁷⁴

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi(Muhakkikin Açıklaması)*, IX, 186; İbn Kayyim bu görüşü zikretmekle beraber görüş sahiplerini zikretmemektedir.

⁷⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, IX, 186; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 588; İbn Kayyim, *Turuk*, 128.

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2554; İbn Kayyim, *Turuk*, 125, 126.

⁷² “Büyük bir yük(kefalet) yüklendim ve bu sebeple Rasulullah'a gelip yardım istedim. O da bana şöyle buyurdu: ‘Yanımızda dur. Bize (birazdan) zekât malları gelecek. Sana ondan verelim’ ve sonra şöyle devam etti: ‘Ey Kabîsa! Hiç kuşkusuz, şu üç sınıf dışında dilenmek hiçbir kimseye helâl değildir: 1. Kefalet altına giren kimseye, o malı elde edinceye kadar dilenmek helâldir. 2. Bütün malını yok eden bir felâkete uğrayan kimsenin i'âşesini sağlایncaya dek dilenmesi helâldir. 3. Yoksulluğa uğrayan ve kavminden akli başında üç kişinin ‘Gerçekten, filan kişi yoksul düştü’ diye şهادette bulunacakları kimsenin i'âşesini sağlایncaya kadar dilenmesi helâldir. Ey Kabîsa! Bunun dışında dilenmek haramdır. Dilenen, dilendiğini haram olarak yer.” (Müslim, “Zekât” 36).

⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2553.

⁷⁴ İbn Kayyim, *Turuk*, 126.

iii) *İki erkek ile hükmedilen yerler*: Zina haddi dışındaki davalarda edâ şartlarını taşıyan iki erkek şahidin şahitliği her davada ittifakla makbuldür.⁷⁵

iv) *Bir erkek ve davacının yemini ile hükmedilmesi*: İbn Kayyim'in de içerisinde yer aldığı âlimlerin cumhuruna göre⁷⁶ alım satım, kiralama, ödül, vasiyet, vakıf, mal ile ilgili diyet meseleleri, ariyet, vedia, ölünün selbinin aidiyeti gibi kul hakkına ilişkin davalarda hâkim tek erkek şahit ve yeminle hüküm verebilir. Bunların dışındaki hadler, boşama, nikâh gibi yerlerde makbul olmadığını söylemektedir. Ona göre ayetlerde geçen iki erkek veya bir erkek iki kadın şahit ifadeleri, şahitlerin bu sayıdan az olmaması gerektiğine delalet etmez. Hz. Peygamber (sav) yeminle beraber tek bir kimsenin şahitliği ile hükmettiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Hatta sadece bir kişinin şahitliği ile davacıya yemin ettirmeksizin hüküm verdiği rivayet edilmiştir. Münziri Hz. Peygamber'in (s.a.v) yeminle birlikte tek şahitle hükmettiğini Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Sa'd b. Ubâde, Muğire b. Şu'be ve birçok sahabinin rivayet ettiğini söylemektedir.⁷⁷ Bununla birlikte fukaha-ı seb'a gibi önde gelen tabiin ulemasından da aynı doğrultuda mürsel rivayetler bulunmaktadır. İbn Kayyim konu ile ilgili mürsel, muttasıl ve de mevkuf rivayetlerden çokça örneğe senediyle beraber "et-Turuku'l-Hükmiyye" adlı eserinde yer vermektedir.⁷⁸

İbn Kayyim yukarıda Hz. Peygamber'den davacının yemin etmesiyle birlikte tek şahitle hüküm verdiğiğine dair rivayetleri zikrettikten sonra bu rivayetin müdayene ayetindeki: "...Erkeklerinizden iki şahit gösterin. Eğer ikisi de erkek olamıyorsa o zaman doğruluğuna güvendiğiniz bir erkekle iki kadın şahit olsun ki, biri unuttunca diğeri hatırlatsın,"⁷⁹ hükümlere aykırı olmadığını söylemek için Ebû Ubeyd'in (224/839) bu konudaki görüşlerini zikreder. Ebû Ubeyd, sünnetin Kur'an'ı açıklayıcı fonksiyonuna ve Kur'an'da geçmediği halde sünnetle sabit olan bazı hükümlere dikkat çekerek buradaki durumun da aynı olduğunu ifade

⁷⁵ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 227.

⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2554; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 590; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 229.

⁷⁷ İbn Kayyim, *Turuk*, 51.

⁷⁸ İbn Kayyim, *Turuk*, 102, 103, 108, 109; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 228; İbn Abdirrefî', *Mu'înu'l-Hukkâm*, II, 664, 665; Mâlikilere göre malî bir dava olup dava sonucunda firak veya azat etmeye sebebiyet verecek meselelerde de tek şahit ve yeminle hükmedilebilir. Mesela davacı davalıdaki cariyeyi aldığını iddia etse tek şahit getirip yemin ederse davalı ile cariyeye arasında ayrılık gerçekleşir. Yine bir köle efendisiyle mükatebe yaptığını ve sözleşmeyi yerine getirdiğini iddia etse ve tek şahit getirirse aynı şekilde azat gerçekleşir (İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 231; İbn Abdirrefî', *Mu'înu'l-Hukkâm*, II, 664).

⁷⁹ Bakara 2/282.

etmiştir. Konuyla ilgili ayet bulunmamakla beraber yasaklığına dair de ayet bulunmamaktadır. Kur'an'da iki erkek şahit bulunmadığında bir erkek ve iki kadınla hüküm verilebileceği söylenmiş ancak bunun da bulunmadığı duruma işaret edilmemiştir. Sünnet ise bir erkek iki kadın bulunmadığı takdirde tek erkek şahit ve yemin ile hükmedilebileceğini pratik olarak göstermiştir. Dolayısıyla sünnet işaret edilmeyen bu durumu tefsir etmiş açıklamış olur. Bütün bunlara binaen diyebiliriz ki mallar ile ilgili şahitliklerde üç durum söz konusudur. Bunlardan ikisi âyette ifade edilmiştir ki onlar *iki erkek şahit* veya *bir erkek, iki kadın* şahittir. Üçüncüsü ise sünnetle sabittir ki o da *yeminle birlikte tek şahittir*.⁸⁰

İbn Kayyim, Ebû Ubeyde'den sonra İmam Şâfiî'nin konu ile alakalı görüşlerini vermiştir. İmam Şâfiî bu mevzuda çelişki olmadığını âmın tahsisi çerçevesinde ispat etmeye çalışmıştır. Şöyle ki Kur'an'da evlenilmesi haram olan kadınlar sayılmıştır ve "*bunların dışındakiler size helaldir*"⁸¹ buyrulmuştur. Buna rağmen ayetlerde bulunmayan süt hısımlığı bulunanlar ve aynı anda halası veya teyzesi ile birlikte bir kadının nikâhlanamayacağına sünnette belirtilmiş ve ilgili ayetin hükmü tahsis edilmiştir.⁸² Diğer taraftan İbn Teymiyye ise Hz. Peygamber'in tek şahit ve yemin ile hükmetmesinin şahit hakkında Kur'an'daki hükümlere muhalif olması halinde Kur'an'da geçmeyen *yeminden nukûlün* Kitaptaki naslara evleviyetle muhalif görülmesi gerektiğini ifade eder. Ancak birçok âlime göre nukûl bir ispat vasıtasıdır.⁸³ İbn Kayyim de İbn Teymiyye'nin açıklamalarına benzer cevaplar vermiş ve durumları hakkında hiçbir bilgi bulunmayan iki kimsenin şahitliği kabul edilirken güvenilirliği ile bilinen sika bir kimsenin yemin ile beraber şehadetinin kabul edilmemesini çok tuhaf bir iş olarak görür.⁸⁴

İbn Kayyim yukarıdaki gibi bazı âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra meseleyi iki açıdan ele alır. Bunlardan ilki yeminle birlikte bir şahitle hükmettiklerine dair Hz. Peygamber (sav) ve Raşit Halifelerin uygulamasıdır ki onların hepsinin batılda birleşmeleri mümkün değildir. İkincisi ise "*Doğrusu Biz sana ger-*

⁸⁰ İbn Kayyim, *Turuk*, 52.

⁸¹ Nisa 4/24.

⁸² İbn Kayyim, *Turuk*, 53.

⁸³ İbn Kayyim, *Turuk*, 54.

⁸⁴ İbn Kayyim, *Turuk*, 104.

çeğin ta kendisi olan kitab (Kur'an)'ı indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmedesin"⁸⁵ gibi ayetlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) verdikleri hükümler de ancak "...Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmedesin" ayetinin kapsamında olup Allah'ın gösterdiği yolun dışında değildir.⁸⁶

İbn Kayyim yeminle birlikte tek şahitle hüküm verileceğini açıkladıktan sonra Yahya b. Yahya el-Leysi⁸⁷ (234/849), Buhârî (256/870) gibi⁸⁸ tek şahidin tanıklığı ile hâkimin hüküm vermesini kabul etmeyenlerin gerekçelerini iki maddede toplayarak değerlendirmiştir:

1-Bu hüküm "...Erkeklerinizden iki şahit gösterin. Eğer ikisi de erkek olamıyorsa o zaman doğruluğuna güvendiğiniz bir erkekle iki kadın şahit olsun ki, biri unutulunca diğeri hatırlatsın"⁸⁹ ayetine muhaliftir ki her Müslümanın Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinde Kur'an'a aykırı hüküm bulunmayacağına inanması gerekir. Binaenaleyh böyle rivayetlerin reddedilmesi gerekir.⁹⁰

2-Yemin davalı için konulmuştur, davacı için değil. Zira Hz. Peygamber: "Beyyine davacıya, yemin davalıya gerekir" diye buyurmuştur. Binaenaleyh davacı yemin etmek zorunda değildir.⁹¹ Ancak İbn Kayyim şahit ve yeminle ilgili hadisin meşhur olması ve iki rivayetin umum-husus çerçevesinde izah edilebildiği için ilgili hadise dayanarak davacıya yemin gerekmediği şeklindeki istidlali kabul etmez. Diğer taraftan ona göre yemin sadece davalı için değil davacı için de kullanılabilir. Bunun sebebi ise İbn Kayyim'e göre yeminin güçlü taraftan istenmesidir. Genellikle davalarda davalı, -aksi ispat edilmediği takdirde- "beraat-i zimmet asıldır" gibi kaideler çerçevesinde daha güçlü taraftır. Muhaliflerin ileri sundukları rivayet sadece genel durumu ifade etmektedir. Her ne zaman davacı levs⁹², nükûl ve tek şahit gibi sebeplerle davacıdan daha güçlü konumda olursa

⁸⁵ Nisa 4/105.

⁸⁶ İbn Kayyim, *Turuk*, 54.

⁸⁷ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 229.

⁸⁸ İbn Kayyim, *Turuk*, 104.

⁸⁹ Bakara 2/282.

⁹⁰ İbn Kayyim, *Turuk*, 55.

⁹¹ İbn Kayyim, *Turuk*, 56.

⁹² Hâkimde, davalının maktülü öldürdüğüne dair zann-ı galip oluşturan şüphedir (İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Lübnan 2010, 684); Detaylı bilgi için bkz: Turan, M. Fatih, "İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil: Levs", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2009).

yemin onun için de ispat vasıtası olabilir. Beraat-i zimmet ilkesi gibi zannî bir delil levs, nükûl ve tek şahitten daha kuvvetli değildir.⁹³

Davacı tek bir şahit getirdiği takdirde onun yemininin hangi konumda olduğu hususunda ihtilaf vardır. Yani şahit konumunda mı yoksa sadece hakkı izhar eden bir sebep mi?⁹⁴ İbn Kayyim şahit konumunda olduğunu söyleyenlere karşı çıkar ve bazı mukayeselerde bulunur. Mesela iki şahit getirildiği takdirde hâkim dilediği şahidin şهادetini önceleyebilir. Yani istediğini önce dinler istediğini sonra dinler. Ancak tek şahit ve yemin durumunda ihtilaf vardır. Mesela Ahmed b. Hanbel önce yemin ettirmenin caiz olmadığı görüşündedir. Ona göre bu durumdaki yemin şahit makamında olmayıp sadece davacının kendi lehinde hüküm verilmesini talep makamındadır. İbn Kayyim ve Şâfiîler ise tek şahitteki yemine yukarıda izah ettiğimiz gibi yemin istenen taraf cihetinden yaklaşmış ve yeminin davada davacı daha güçlü konumda olduğu vakit isteneceğini söylemiştir. Bu da ancak önce şahidin şahitlik etmesiyle olur. Şâfiîler ve Hanbelîlere göre davacı ilaveten şahidinin doğruluğuna da yemin eder, etmez ise lehine hüküm verilmez. Çünkü davacı tek bir şahitle zayıf bir delil getirmiştir, bu zayıf delili yeminle kuvvetlendirmesi gerekir. Ancak İbn Kayyim bu konuda delil bulunmadığı için ilave yemini gerekli görmez.⁹⁵

İbn Kayyim'e göre şهادette bulunan kişi adil olduktan sonra davacının yemin etmek için Müslüman olması, erkek olması gibi şartlar aranmayacağını sadece Ahmed b. Hanbel'in bu konuda söylediklerini rivayet ederek başka görüşleri zikretmeksizin verir. Zira Ahmed b. Hanbel'e göre davacı kâfir de olsa, kadın da olsa adil bir şahit getirdikleri takdirde onların yemin etmesiyle lehlerinde hüküm verilebilir.⁹⁶

v) *Tek erkek şahit ve nükûl ile hükmedilmesi:* İbn Kayyim'e göre aşağıda zikre-deceğimiz durumda tek şahit ve davalının nükûl etmesi halinde davacıdan da yemin alınrsa davacı lehinde hüküm verileceğine dair neredeyse icma vardır. İbn Kayyim'in bunu bir başlık altında incelemesinin sebebi konu ile ilgili geçen bir rivayettir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: *"Bir kadın kocasının kendisini boşadığını iddia etse ve bir şahit getirirse kocasından yemin istenir. Kocasını boşamadığına dair yemin ederse şahidin şahitliği batıl olur. Ancak yemin*

⁹³ İbn Kayyim, *Turuk*, 57.

⁹⁴ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 231.

⁹⁵ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 591; İbn Kayyim, *Turuk*, 107-109.

⁹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2555.

etmezse bu nükûlü ikinci bir şahit yerinde olur ki talaka hükmedilmesi caizdir.” ⁹⁷ Bu hadis İbn Kayyim’e göre dört şey içerir:⁹⁸

1-Talak meselesinde tek şahitle birlikte davacıdan yemin alınsa dahi boşamaya hükmedilemez ki Ahmed b. Hanbel’e göre davacının yemini ile birlikte tek şahit ancak malî konularda ispat vasıtasıdır. Yoksa talak, nikâh, itk, hırsızlık, katl gibi alanlarda geçerli değildir. İbn Kayyim ise azat etme hususunda hakkında rivayet bulunduğu için tek şahit ve yemin ile hükmetmeyi kabul ederken talak meselesinde o da tek şahit ve yeminle hüküm verilmesini kabul etmez. Ancak davalı yemin etmezse bu hadise binaen talaka hükmedilir. Diğer taraftan ona göre bu hadis tek şahit yanında davacıdan talep edilen yeminin ikinci bir şahit konumunda olmadığı sonucunu çıkarmaktadır.

2-Normal şartlarda tek şahit getirildiğinde davacının hukuki olarak daha güçlü konumda olması gerekirken burada davalı daha güçlü konumda olmaya devam etmiştir. Yani kadın şahit getirdiği halde talak meselesinde kocası ıstıshab delili ile daha güçlü taraf olmaya devam etmiş ve buna binaen yemin ondan istenmiştir.

3-Tek şahit ve kocanın yeminden nükûlü ile boşamaya hükmedilir ki mezhep imamaları bu görüştedir. Birçok yerde ispat vasıtası olan nükûl talak meselesinde tek başına hüküm vermek için delil sayılmaz.

4-Nükûl beyyine makamında olup şahit gibi bir hüküm verme vasıtasıdır.

vi)Tek erkek şahitle hükmedilmesi: İbn Kayyim seleften bir grup ulemanın yemin olmaksızın doğruluğu bilinen tek bir kimsenin şahitliği ile hüküm verebileceği görüşünde olduklarını söyledikten sonra Ebû Ubeyd’in bu konudaki rivayetlerini zikreder. Ebû Ubeyd, Şurayh ve Zurâre b. Ebî Evfâ gibi büyük kâdîlerin tek bir şahitle yemin ettirmeksizin hüküm verdiklerini nakleder. İbn Kayyim ve İbn Ferhun da aynı şekilde meseleyi hâkimin takdirine bırakmıştır. Eğer hâkim şahidin yemin etmesine ihtiyaç duyarsa yemin ettirir. Ancak ihtiyaç duymazsa yemin talep etmeyebilir ve tek şahitle hüküm verilebilir.⁹⁹

İbn Kayyim’in bu konudaki asıl delili Huzeyme’nin tek şahitliği¹⁰⁰ ile ilgili rivayettir. Nitekim Ebû Davud bu rivayeti “Hâkim doğruluğunu bildiği zaman

⁹⁷ İbn Mâce, “Talâk” 12.

⁹⁸ İbn Kayyim, *Turuk*, 121-123.

⁹⁹ İbn Kayyim, *Turuk*, 57; İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-Hukkâm*, I, 243.

¹⁰⁰ Peygamber (s.a) bedevilerden birinden bir kısrağ satın aldı. Ona atının fiyatını ödemek için

bir şahidin şahitliğiyle hüküm verebilir” bab başlığı altında nakletmektedir. İbn Kayyim ilgili hadisin sadece Huzeyme (r.a) ile sınırlandırılmayacağını söyler. Çünkü Huzeyme’ye denk veya daha önde gelen sahabiler varken olayı sadece ona indirgemek İbn Kayyim’e göre tutarsızlık olur. Zira Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali gibi sahâbilerin tek başlarına şahitliklerinin evlâ tarihiyle kabul edilmesi gerekir. Burada esas alınması gereken ilke tek şahidin doğruluğundan emin olmaktır.¹⁰¹

İbn Kayyim bu meseleye ikinci delil olarak Ramazan hilalinde tek bir bedevinin şahadeti ile Peygamber Efendimizin amel etmesini zikreder.¹⁰² Bu meselede “*Hilali görünce oruç tutun ve yine hilali görünce iftar edin; ona göre oruç tutun. Hava size kapalı olursa, onu otuz gün olarak tamamlayın. Eğer Müslümanlardan iki şahit şahadette bulunursa, ancak o takdirde oruç tutun ve iftar edin*”¹⁰³ hadisini delil alarak Ramazan hilali hususunda iki şahit gerektiği görüşünde olanlara ise İbn Kayyim şu şekilde cevap verir: Ramazan hilalinde tek şahitle amel ettiğine dair birkaç hadis bulunmakla beraber iki şahit meselesinde yukarıda zikrettiğimiz hadis bulunmaktadır ve iki rivayeti cem etmek mümkündür. Zira tek şahit ile ilgili rivayetler Ramazan orucunun ilk günü yani ilk oruç tutulacak gün ile alakalıdır. İki şahidin istendiği rivayet ise Şevval hilali ile ilgili olup Ramazan bayramında

peşinden gelmesini istedi. Râsulullah (s.a.v) hızlıca yürüyordu. Bedevi ise yavaş yavaş gidiyordu. Derken halk bedevinin etrafını sarıp kısırağı satın almak üzere pazarlığa giriştiler. Bu atı Hz. Peygamber (s.a)’in bedeviden satın aldığı bilmiyorlardı. (Halkın elindeki kısırağa daha fazla fiyat verdiğini gören) bedevi, Resulullah (s.a.v)’a yüksek sesle ‘Bu kısırağı alacaksan al, yoksa ben onu sattım.’ dedi. Rasûlullah (s.a) bedevinin haykırışını işitince: ‘Ben bu kısırağı senden satın almadım mı?’ diye sordu. Bedevinin: ‘Hayır Vallahi, ben bunu sana satmadım.’ karşılığını vermesi üzerine Peygamber (s.a): ‘Evet, ben bu kısırağı senden satın aldım’ dedi. Bedevi de: ‘Haydi öyleyse, şahit göster.’ dedi ve Huzeyme b. Sabit: ‘Ben senin bu hayvanı Hz. Peygamber’e sattığına şahitlik ederim.’ dedi. Peygamber (s.a.v) Huzeyme’ye dönerek: ‘Neye (dayanarak) şahitlik ediyorsun?’ diye sordu. Huzeyme de: ‘Ey Allah’ın Rasûlü, ben, Allah’ın seni tasdik etmesiyle şahitlik ediyorum.’ cevabını verdi. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) Huzeyme’nin şahitliğini iki erkeğin şahitliğine denk saydı (Ebû Davud, “Akdiye” 20).

¹⁰¹ İbn Kayyim, *Turuk*, 101.

¹⁰² İbn Kayyim, *Turuk*, 58; “İbn Abbas (r.a) şöyle demiştir: Bedevilerden bir adam, Peygamber (s.a.v) Efendimize gelerek dedi ki: ‘Ben hilali gördüm.’ Bunun üzerine Efendimiz ona: ‘Allah’tan başka ilah olmadığına şahadet ediyor musun?’ diye sordu. O da: ‘Evet’ dedi. Peygamber (s.a.v) ona: ‘Muhammed’in Allah’ın Resulü olduğuna şahadet ediyor musun?’ diye sordu. O da: ‘Evet’ diye cevap verince, Rasulullah (s.a.v) Bilal’e: ‘Ya Bilal! İnsanlara ezan oku ki yarın oruç tutsunlar.’ (Ebû Davud, “Sıyâm” 14; Nesâî, “Sıyâm” 8).

¹⁰³ Nesâî, “Sıyâm” 8.

oruç tutma ihtimali olabileceği için zikredilmiştir. Dolayısıyla bu iki farklı rivayet aynı hususta değil farklı meseleler hakkındadır.¹⁰⁴

İbn Kayyim, bazı âlimlerin bu meselede şu şekilde bir kayıt koyduğunu da söylemektedir: Ramazan hilali ile alakalı tek kişinin haberi o kimse mukim olan bir grup içindeyken vuku bulmuşsa kabul edilmez. Zira grubundaki hiç kimse görmezken onun Ramazan hilalinin görmesi düşük bir ihtimaldir. Ancak seferdeyken aynı durum olsa kabul edilir. Zira yolculukta iken meşguliyetlerin çok olması sebebiyle herkesin görmemesi normaldir.¹⁰⁵

Diğer bir delil olarak İbn Kayyim ölünün selbi ile ilgili *sahihaynda* geçen rivayeti zikretmektedir. Orada da sadece Hz. Ebûbekir'in şahitliği ile Ebû Katâde hakkında selbi sabit kılınmıştır.¹⁰⁶ Tek şahitle ölünün eşyalarının verildiği hakkındaki rivayetle çelişen veya bu uygulamanın caiz olmadığına delalet eden başka bir rivayet de yoktur.¹⁰⁷

İbn Kayyim ve İbn Ferhun bilirkişiyi tek kişinin şahitliği meselesinde örnek olarak sunmuşlar ve davalarda belirli alanlarda uzmanlaşmış tek bir kimse-

¹⁰⁴ İbn Kayyim, *Turuk*, 98.

¹⁰⁵ İbn Kayyim, *Turuk*, 98.

¹⁰⁶ Ebû Katâde şöyle demiştir: Biz Huneyn senesi Rasûlullah ile beraber sefere çıktık. Düşmanla karşılaştığımız zaman müslümân ordusu için bir ilerleme ve gerileme olmuştu. Bu sırada müşriklerden birini müslümânlardan bir kimse üzerine çıkmış hâlde gördüm. Hemen o düşman tarafına dolandım, nihayet arkasından onun yanına geldim ve boynu ile kürek kemiği arasından kılıçla onu vurdum. O hemen benden tarafa döndü ve beni öyle bir kucakladı ki, bu sıkı kucaklayıştan ölüm kokusunu hissettim. Sonra ona ölüm yetti de beni salıverdi. Müteakiben Ömer İbnü'l-Hattâb'a rastgeldim ve: 'Bu insanlara ne oluyor?' dedim. Ömer: 'Allah'ın işidir' dedi. Sonra insanlar döndüler, Peygamber de oturdu ve: 'Her kim bir düşmanı öldürür ve öldürdüğüne dâir beyyinesi de olursa, öldürdüğü kimsenin selbi (elbise, silâh ve diğer eşyası) onundur.' buyurdu. Ben hemen kalktım ve: 'Benim için kim şahid olur?' dedim, sonra oturdum. Sonra Rasûlullah yine: 'Her kim bir düşmanı öldürür ve öldürdüğüne dâir beyyinesi de olursa, öldürdüğü kimsenin selbi onundur.' Ben yine ayağa kalktım ve: 'Benim için kim şahid olur?' deyip, sonra oturdum. Sonra Rasûlullah üçüncü kez bu sözlerin benzerini söyledi. Bunun üzerine bir adam: 'Yâ Rasûlallah, Ebû Katâde doğru söyledi. O öldürülen düşman askerinin eşyası benim yanımdadır. Artık hakkı olan bu şeyler yerine onu başka şeylerle benden yana razı kıl.' dedi. Ebû Bekir es-Sıddîk: 'Allah'a yemin olsun bu olmaz. Peygamber, Allah ve Rasûlü yolunda savaşıp Allah'ın aslanlarından bir aslanın hakkını iptale yanaşmaz ve onun selbini sana vermez.' dedi. Bunun üzerine Peygamber (sav): 'Ebû Bekir doğru söyledi' buyurdu ve akabinde o ölü askerinin eşyasını Ebû Katâde'ye verdi. (Buhârî, "Humus" 18; Müslim, "Cihad" 46).

¹⁰⁷ İbn Kayyim, *Turuk*, 59.

nin bilgisiyle hüküm verebileceğini söylemişlerdir. Mesela dava tıp bilgisiyle çözebilecek ise bu konuda uzmanlaşmış tek bir kimsenin bilgisiyle hüküm verilebilir. Zira neseb tespitinde eski dönemlerde kaiflerden yararlanılmıştır.¹⁰⁸

İbn Kayyim ve İbn Ferhun'un bu hususta verdiği diğer bir örnek mahkeme tarafından atanan tercümanlardır. Zira hâkim tercümana ihtiyaç duyduğunda tek bir kimsenin tercümanlığı doğrultusunda davaya yön verebilmektedir ve iki tercüman şart koşulmamıştır.¹⁰⁹

İbn Kayyim'in tek şahit meselesinde getirdiği diğer bir delil cerh tadil ilmi ile alakalıdır. Mesela bir ravi hakkında tek bir adil güvenilir kimsenin cerhi ve yahut tadili bulunsa o doğrultuda ravi hakkında saduk mu, sika mı, kazib mi gibi mertebesi tespit edilir.¹¹⁰

b) Kadının şahitliği: Kadınların şahitliği ile müdayene ayetinde geçen "*bir erkek şahitle beraber iki kadın şahit*" ifadesine ve ilgili bazı hadislerle binaen tartışmalar cereyan etmiştir. Hiç erkek olmasa ikiye bir oran sağlansa kadının şahitliği yine geçerli midir? Geçerli ise hangi alanlarda geçerlidir? Erkeklerin muttali olamayacağı yerlerde kadının nisabı kaçtır, gibi sorular bu konuda genel çerçeveyi oluşturmaktadır.

i) Bir erkek ve iki kadın ile hükmedilmesi: Bir erkek ve iki kadının şahitliği hususunda açık ayet bulunmakla beraber bunun mahiyeti ve nerelerde geçerli olduğu hususunda ihtilaf vardır. Mahiyetinden kastımız iki kadın bir erkeğin şahitliğindeki iki kadının bir erkekten bedel olarak mı getirtildiği yoksa ayette geçen "...Erkeklerinizden iki şahid tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, şahitlerden razı olacağımız bir erkek, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir..." ifadesinin kuvvet sıralaması mı? Yani ayet önce en kuvvetli durumu zikretmiş ardından da kuvvetçe daha düşük olanı mı zikretmiş yoksa ikinci durumdaki iki kadından kasıt bir erkeğe bedel olarak mı gelmiş? Bu meselenin pratikte şöyle bir yansıması vardır: Şayet iki kadın bir erkekten bedel olarak zikredildiği kabul edilirse ancak iki erkeğin bulunmadığı zaman bir erkek iki kadın şahit ile hüküm verilebilir. Şayet ayetin şahitler arasında kuvvet sıralamasını verdiği kabul edilirse böyle bir bedel olma söz konusu olmadığı için hangisi bulunursa bulunsun bir kuvvet ifade ettiği için hüküm verilebilir ki İbn Kayyim de bu görüştedir.¹¹¹

¹⁰⁸ İbn Kayyim, *Turuk*, 59; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 247, 248.

¹⁰⁹ İbn Kayyim, *Turuk*, 101; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 248.

¹¹⁰ İbn Kayyim, *Turuk*, 101.

¹¹¹ İbn Kayyim, *Turuk*, 115.

İbn Kayyim bu meselede hocası İbn Teymiyye'nin şu görüşünün makul olduğunu söyler: Zira İbn Teymiyye'ye göre ayette bir erkek iki kadın şeklinde şahit istenmesi ve meşhur hadiste geçen: "...Kadınların aklının noksanlığı iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olmasındandır"¹¹² ifadeleri kadının fitrî bir noksanlığını kastetmemektedir. Örfi/kültürel bir noksanlığı ifade etmektedir. Yani hadiste geçen ifade: "Bu meselelerde akılları eksiktir/Bu meseleleri akıllarında tutmaları zordur" şeklinde anlaşılması gerekir. O dönemde kadınlar örfî olarak ticari meseleler ile uğraşmadıkları için bu meseleleri akledemeyip buna binaen akıllarında tutmaları zor olabilir. Ancak kadınların adeten sık sık meşgul oldukları meselelere gelince unutmaları düşük bir ihtimal olduğu için oralarda hiç erkek şahit olmasa bile hüküm, beyanları doğrultusunda verilir. Süt emzirme, istihlâl ile ilgili meseleler buna örnek verilebilir.¹¹³

Tek erkek ile iki kadının şahitliğinin geçerli olduğu yerlere gelince İbn Kayyim ve cumhura göre tek şahit ve yemin nerede geçerli ise tek erkek ve kadının şahitliği orada geçerlidir. Yani hadler ve canda kıyaslar dışında malî konularla ilgili yerlerde geçerlidir.¹¹⁴ İhtilaf bulunmakla beraber nikâh ve talakta da İbn Kayyim'e göre iki kadın şahitle tek erkek şahit geçerlidir. Ancak İbn Kayyim'e göre muhâlaada iddia makamı erkekse kabul edilir, kadınsa kabul edilmez. Arasındaki fark ise şudur: erkek iddia makamı olursa mesele sadece malî boyutta kaldığı için tek erkek ve iki kadının şahitliği ile hükmedilir. Ancak iddia makamı kadın olduğu takdirde koca inkâr ettiği için boşanmış olmama ihtimali olduğu ve buna bağlı olarak haram bir evliliğe sebebiyet verme ihtimali bulunduğu için sadece mâli boyut yoktur.¹¹⁵

Zaruret durumlarında kâfirin şahitliği ile hükmedebileceğini söyleyen İbn Kayyim bu durumlarda aynı şekilde iki erkek kâfir veya bir erkek kâfir ile iki kâfir kadının makbul olabileceğini söylemiştir. Çünkü kadının erkekle beraber şahitliği ile ilgili hadislerde din kaydı getirilmemiş sadece cinsiyet üzerinden açıklama yapılmıştır.¹¹⁶

¹¹² Müslim, "Eymân" 34; Ebû Davud, "Sünnet" 16.

¹¹³ İbn Kayyim, *Turuk*, 116.

¹¹⁴ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 588-590; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2555; İbn Ferhun'da bu görüşte olup İmam Malik'ten naklettiği görüşe göre bir erkek ve iki kadın mahkemede hırsızlığa şahitlik yapsa davacı da yemin etse mal davacıya verilir ancak el kesme cezası uygulanmaz (Sahnûn, *el-Müdevene*, IV, 29; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 229).

¹¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2556; İbn Kayyim, *Turuk*, 117.

¹¹⁶ İbn Kayyim, *Turuk*, 149, 150.

ii) *Davacının yemini ve iki kadının şahitliği ile hükmedilmesi*: İbn Kayyim ve İbn Ferhun¹¹⁷ bunu bir ispat vasıtası olarak zikretmiş ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayetine ve Mâlik b. Enes'e göre¹¹⁸ malî alanlar ve haklarda davacının yemini ile iki kadın şahit ile hüküm verilebilir. Bunun sebebi ise müdayene ayetinde iki kadının bir erkek hükmünde sayılmasındandır. Bu konuda zikredilen hadisler de başka bir delil teşkil etmektedir. Mesala bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v) hanımlara: “Bir kadının şahitliği yarım erkek şahitliği değil midir?” diye sorduğunda sahabe bunu onaylamıştır. Bir kadın yarım ise iki kadın tam şahit hükmünde olmuş olur. Diğer taraftan bu şekilde yemin ve iki kadın şahit ile hükümlenmeyeceğine dair naslarda bir mânia yoktur. Bununla birlikte Hanbelîlerde buna karşı çıkanlar şu şekilde istidlalde bulunurlar: Mal konusunda müdayene ayetinde şahitlikte erkek şahit bulundurmamak şart koşulmuştur. Şayet mâlî alanlarda iki kadın şahit bir erkek şahit eder dendiği takdirde bunun ayette üçüncü bir kısım olarak zikredilmesi gerekirdi. Diğer taraftan sadece mâlî alanlarda değil her yerde bu oranın kullanılması gerekirdi. O halde iki kadın şahit bulunması zayıf bir delil olup ancak bir erkek şahit bulunması ile kuvvetli olur. İki kadın şahidin zayıf bir delil olması ile birlikte davacıdan talep edilen yemin de zayıf delildir. İki zayıf delilin birbirini desteklemesi ise bir hüküm doğurmaz.¹¹⁹

İbn Kayyim ise yukarıdaki açıklamalara şu şekilde cevap verir: Mâlî konularda erkek şahit bulunma şartında zaten tartışma vardır. Bazı âlimler sadece dört kadın şahit olduğu halde hüküm verilebileceğini söylemiştir. Mesela Ahmed b. Hanbel vasiyet hususunda hiç erkek şahit bulunmadığı takdirde kadınların şahitliği ile hüküm verilebileceğini söylemiştir ki İbn Ferhun'da bu görüştedir.¹²⁰ Bununla birlikte kadının erkek olmaksızın şahitliklerinin geçerli olduğu yerler zikredildi. Bu sebeple iki kadının şahitliğinin zayıf olduğu da söylenemez. Zira adil bir kadın doğrulukta, emanette ve din hususunda adil bir erkek ile aynı mertebededir. Unutma, hata etme ihtimali, ikinci bir kadın ile zayıfladığı için iki kadının şahitliğine zayıf denemez. Hatta iki kadının hâkime verdikleri bilgi ile bir erkeğin hâkimde oluşturacağı zan düşünüldüğü takdirde sayısı fazla olan kadının şahitliği daha kuvvetlidir. Diğer taraftan beyyineye hakkı ortaya çıkaran ve hâkimin hüküm vermesini sağlayan her şey dendiği vakit davacının yemin etmesiyle beraber iki kadın şahit ile hüküm verilebileceği ortaya çıkar. Ancak İmam Ahmed'e göre erkeklerin muttali olamayacağı alanlarda yemine ihtiyaç

¹¹⁷ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 232.

¹¹⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 28.

¹¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2555; İbn Kayyim, *Turuk*, 124.

¹²⁰ İbn Kayyim, *Turuk*, 124; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 232.

yoktur.¹²¹ Şâfiîler ise erkeklerin muttali olabileceği alanlarda iki kadın ve davacının yemini ile hüküm vermeye karşı çıkarlar.¹²²

iii) *Sadece kadınların şahitliği ile hükmedilmesi:*¹²³ İbn Kayyim bu hususta görüş sahiplerini zikretmeksizin üç görüş nakleder. Bunlardan ilkinde göre (İbn Hazm' göre¹²⁴) hadler dahi bütün meselelerde sadece kadınların –birden fazla olmak kaydıyla- şahitliği ile hüküm verilebilir. İkinci görüşe göre ise hadler ve kısas dışındaki meselelerde kadınların tek başlarına şahitliği ile hüküm verilebilir. İbn Kayyim, selef ve halef âlimlerinden bazılarının bu görüşte olduğunu söyledikten sonra Ebû Ubeyd'in Hz. Ömer'in böyle bir uygulamasına dair rivayetini nakleder. Üçüncü ve İbn Kayyim'in en tercihe şayan olduğunu düşündüğü görüş ise erkek şahit olmaksızın kadınların şahitliği kadının hayız görüp görmemesi, doğan çocuğun ölmeden önce istihlâlde¹²⁵ bulunup bulunmaması, süt emzirme gibi erkeklerin muttali olamayacağı yerlerde geçerlidir.¹²⁶ O halde bu meselede bazı şaz görüşleri dışarıda bırakırsak kadınların tek başlarına şahitlikleri ile alakalı şahitliklerinin geçerli –genellikle erkeklerin muttali olmayacakları yerler- ve geçersiz kabul edildiği iki alan vardır.¹²⁷

¹²¹ İbn Kayyim, *Turuk*, 124, 125.

¹²² Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 591.

¹²³ Mâlikiler hataen öldürme gibi malî meselelerde caiz görürken hadler, kısas, nikâh, talak, miras ve muvâlât gibi alanlarda kabul etmez. İbn Abdireffî' gibi bazı âlimler ise malî alanlarda geçerli olmasını beraberinde erkek şahit bulunmasına veya davacının yani şahit getiren tarafın yemin etmesine bağlar. Ancak kadınların kendi arasında yaptığı ve erkeklerin bulunmadığı merasim vb. yerlerde olan öldürme ve yaralama gibi meselelerde şahitlikleri erkek gibi kabul edilip iki adile kadın şahit yeterlidir (Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 225; İbn Abdireffî', *Mu'înu'l-Hukkâm*, II, 655).

¹²⁴ İbn Hazm'a göre ise hadler dahi her davada bire iki oranı olduğu müddetçe kadınların şahitliği kabul edilir. Yani her bir erkek yerine iki kadın olduğu müddetçe erkek şahit olmasa bile şahitlikleri kabul edilir. Mesela ona göre zinada dört adil erkek şahit gerekirken sekiz kadınla veya altı kadın-bir erkek ile veya dört kadın-iki erkek ile ve yahut iki kadın-üç erkek şahit ile hükmedilebilir (İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1558).

¹²⁵ Çocuğun ilk doğum anında çıkardığı canlı olduğuna delalet eden ses ya da bir organın hareket etmesidir. (Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010, 265).

¹²⁶ Ebu Ubeyd'in naklettiği rivayete göre Hz. Ömer sarhoşken karısını üç talak ile boşayan bir adam ile karısını dört kadının şahitliği ile ayırmıştır (İbn Kayyim, *Turuk*, 60).

¹²⁷ İbn Kayyim, *Turuk*, 117.

Kadınların şahitliğinin erkeklerin muttali olamayacağı yerlerde kabul edileceğine dair hemen hemen bütün fakihler arasında ittifak vardır. Ancak şahitliklerinin geçerli olduğu her bir yerde en az kaç kadın olması gerektiği, kadın şahidin gayri müslim veya köle olmasının şahitlikteki etkisi hakkında görüş ayrılıkları vardır.¹²⁸

Kadınların tek başlarına şahitliklerin geçerli olduğu yerlerde nisabının miktarı hakkında İbn Kayyim şu şekilde detaylıca görüşleri nakletmektedir: Şa'bî ve İbrahim en-Nehaî'den gelen bir rivayete, Katade, Ata, İbn Şübrüme gibi tabiîn ulemasına ve Şafîî¹²⁹, Davud ez-Zâhirî gibi âlimlere göre kadınların tek başlarına yapacakları şahitlikte nisab en az dört kadındır. Nisabı dört kabul edenlerin bazısına göre ise süt emzirmeye dair şahitliklerde nisab birdir ki bunun delili *sahihaynda*¹³⁰ geçen bir rivayettir. Bu rivayete binaen kadınların nisabında farklı farklı sayı veren âlimlerin çoğu da süt emzirme meselesinde tek kadının şahitliğini kadın töhmet altında değilse kabul etmektedir. Osman el-Bettî'ye göre ise genel olarak kadınların erkek olmadığı yerlerde şahitliklerindeki nisap üçtür. Zührî'ye göre ise istihlâl haricinde kadınların şahitliklerinin geçerli olduğu yerlerde nisap ikidir.¹³¹ Mâlikîler ise istihlâl de dâhil olmak üzere sadece kadınların muttali olabileceği her yerde nisap ikidir.¹³² Son olarak Süfyan es-Sevrî gibi bazı âlimlere göre ise erkeklerin muttali olamayacağı alanlarda kadınların şahitliğinde nisap birdir, ama iki olması ihtiyata uygun olandır.¹³³ Hanefîler ve Hanbelîler de Süfyan es-Sevrî ile aynı görüştedir. Ancak Hanefîler tek kadının canlı doğum (istihlâl) hakkındaki şahitliğini cenaze namazının kıılınması için geçerli sayarken mirasçılık hususunda ise bu şahitliği geçerli kabul etmezler.¹³⁴

¹²⁸ İbn Kayyim, *Turuk*, 60.

¹²⁹ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 590.

¹³⁰ Rivayete göre Ukbe b. el-Hâris bir kadınla nikâhlanınca siyahî bir kadın köle gelip ikisini de emzirdiğini söyler. Ancak Ukbe kadını yalanlar ve gelip durumu Rasûlullah'a (sav) anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) yüzünü çevirir ve Ukbe ısrar edince: "İkinizi de emzirdiğini iddia ettiği halde sen hala o kadınla nasıl karı koca olarak yaşarsın? Bırak onu!" diye buyurur. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber (sav) köle olduğu halde tek bir kadının şahitliği ile Ukbe'nin evliliğinde tefriğe hükmetmiştir. (Buhârî, "Şehâdet" 24).

¹³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2557; İbn Kayyim, *Turuk*, 120.

¹³² Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 22.

¹³³ İbn Kayyim, *Turuk*, 120.

¹³⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 49; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2555; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 414, 415.

Ahmed b. Hanbel süt emzirme hususunda tek bir kadının şahitliğini ilgili rivayet sebebiyle geçerli kabul eder. Ancak istihlâl meselesinde gerekli nisap hususunda ondan iki görüş vardır. İlk görüşe göre ebenin güvenilir ve Müslüman olması halinde tek başına yaptığı şahitlik ile hüküm sabit olur. İkinci görüşe göre ise istihlâlde en az iki kadının olması gerektiğini söyler. Bir rivayete göre ona Ebu Hanîfe'nin(150/767), Hristiyan veya Yahudi olsa bile ebenin tek başına yaptığı şahitliği ile hükmettiği sorulunca kendisinin Müslüman bir ebenin bile tek başına şahitliğini kabul etmediğini söylemiştir.¹³⁵

Şafiî ve Malik'e göre kadınların bu alanlarda şahitliğinde nisap dördtür. Çünkü dört kadın şahitlikte iki erkek makamında olmuş olur ki Allah Teâlâ iki erkek şahit getirmeyi emretmiştir. İki erkek şahit bulunmadığı takdirde iki kadın bir erkek şahit getirmeyi emretmiştir. Binaenaleyh iki kadın şahitlikte bir erkek makamında olmuş olur. Şâfiî'ye göre Hz. Ali'nin tek ebenin şehadetine onay verdiği ile ilgili rivayet ve bu konudaki diğer rivayetler sahih değildir. Dolayısıyla bu rivayetle amel edilmez.¹³⁶

7) Nisab: Davalarda gerekli olan nisapları yukarıdaki konuların içerisinde zikretmiş olup burada şahitlerin sayısının tevatüre ulaştığındaki hükmünü belirteceğiz. İbn Kayyim'e göre bir haber tevatür yoluyla gelmişse haberi getirenlerin Müslüman, bâliğ ve adil olmasına bakılmaksızın o haber ile hüküm verilebilir. Çünkü mütevatir haber kesin bilgi değeri taşır. Diğer taraftan iki âdil, âkil, bâliğ şahidin verecekleri bilgi zannî olup kesin bilgi değeri taşımaz. İbn Akîl, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e göre kesin bilginin hâsıl olduğu yerlerde şahitlerin tezkiyesine gerek yoktur.¹³⁷

Yukarıda görüldüğü üzere zina haddinde dört erkek şahit şart koşulmuştur. İbn Kayyim ise bundaki hikmetin Allah Teâlâ'nın bu fiilin üstüne gidilmemesini ve onun teşhir edilmemesini istemesidir. Çünkü bu fiil kul hakkına ilişkin olmayıp sadece Allah hakkıyla ilişkilidir. Kısas gerektiren suçlarda daha az bir rakam ileri sürülmesinin hikmeti ise şeriatın can ile ilgili meselelerde daha ihtiyatlı davranması sebebiyledir. Zira her kısas davasında dört şahit aransa birçok can zayi olabilir.¹³⁸

¹³⁵ İbn Kayyim, *Turuk*, 60.

¹³⁶ İbn Kayyim, *Turuk*, 99, 100.

¹³⁷ İbn Kayyim, *Turuk*, 155.

¹³⁸ İbn Kayyim, *İ'lâm*, II, 50.

8) Zabt sahibi olmak: Şahit müteyakkız olup gafletten salim olması gerekir. Bu bakımdan unutkan veya çokça karıştıran bir kimsenin şahitliği caiz değildir. Zira şahitlikte geçtiği üzere kesinlik aranır. Bu sebeple sığaya dahi dikkat edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) ashabına güneşi gördüğü gibi şahit olup hatırladığı şeylerde şahitlik yapmasını emretmiş, böyle olmadığı takdirde şahitlik yapmamasını emretmiştir.¹³⁹

9) Şahidin sübjektif davranmasına yol açan bir sebebin bulunmaması: Burada zikredilecek sebepler genellikle şahitliğe engel olmakla beraber kişinin adaletine zarar vermemektedir. Bu sebeplerin başında akrabalık bağı¹⁴⁰ gelmektedir. Daha sonra sırasıyla düşmanlık¹⁴¹, davacı ile şahit arasında menfaat ilişkisi bulunması¹⁴² gibi sebepler zikredilebilir.

İbn Kayyim babanın evladına, evladın babaya, kardeşin kardeşe şahitliğini selefin kabul ettiğini hatta Hz. Ömer'in kabul ettiğine dair rivayetler olduğunu

¹³⁹ Beyhakî, "Şehâdât" 4; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 39; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 582; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 184, 185, 190.

¹⁴⁰ Cumhura göre nesep bağı olan kimselerin birbirine olan şefkat duygusu daha fazla olabileceği için bu durumdaki kimselerin birbirlerine şahitliği kabul edilmez. Bundan dolayı usulün fûrûya veya fûrunun usule yani oğlun babaya (dede ve daha yukarısı) ya da babanın oğluna (torun ve daha aşağısı) lehlerinde şahitlikleri kabul edilmez. Ancak aleyhlerinde yapacakları şahitlik veya babanın iki oğlundan biri lehinde diğeri aleyhinde yapacağı ve yahut başka davaya baba oğul yapacakları şahitlik kabul edilir. Kardeş, amca gibi nesep bağı olanlara gelince ihtilaf olmakla beraber genel görüşe göre onlar hakkında töhmet yoksa veya iç içe beraber yaşamıyorlarsa şahitlikleri kabul edilir. (Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 18-20; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 45, 46; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2572, 2573; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 579, 580; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 190, 191; İbn Abdireffî, *Mu'înu'l-Hukkâm*, II, 647, 648).

¹⁴¹ Cumhura göre bir kimsenin başka bir kimse hakkında düşmanlığı biliniyorsa o kimsenin düşmanlığı olan kimse aleyhinde şahitlik yapamaz. Ancak düşmanlık sebebi dini meselelerde ise şahitliği kabul edilir. (İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1571; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2569; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 580; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 192. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1571; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2569; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 580; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-Hukkâm*, I, 192).

¹⁴² Örneğin kölenin efendisi (veya tam tersi), ecîrin müste'ciri, vekilin müvekkili lehinde yapacakları şahitlik kabul edilmez. Ancak ecîr adil biliniyorsa şahitliği caizdir, davacının çok yakın arkadaşı da böyle olup hakkında itham yoksa şahitliği kabul edilir. Borçlunun alacaklı lehine yapacağı şahitlikte bu kabildendir. Yine şahitlik neticesinde dolaylı olarak veya doğrudan doğruya bir fayda sağlanacaksa ve yahut bir zarar def edilecekse töhmet olduğu için bu durumdaki kişinin şahitliği kabul edilmez. Şahidin şahitlik neticesinde para veya ödül alması da bu bakımdan caiz değildir ki mezhepler bu hususta ittifak etmişlerdir (Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 18, 19, 21, 28; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX, 34-37; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2571, 2573, 2557; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 580; İbn Kayyim, *Îlâm*, III, 286; İbn Abdireffî, *Mu'înu'l-Hukkâm*, II, 649, 650).

ancak sonradan gelen âlimlerin bunu yasakladığını söylemektedir. Konu ile ilgili Zühri'nin şu sözünü nakleder: *"Selef-i salihinden hiç kimse babanın evladına, evladın babasına, kardeşin kardeşe, kocanın hanımına şahitliği sebebiyle itham edilmemiştir. Sonra insanlar bozuldular. Bu bozulma idarecilerin herkese suçlu gözüyle bakmalarına sebep oldu. Bundan dolayı kişinin akrabasının kendi lehindeki şahitliği terk edildi."*¹⁴³

İbn Kayyim baba-oğulun birbirleri lehlerinde yapacakları şahitlikleri kabul etmeyenlerin delillerini şu şekilde açıklar ve sonra bunlara tek tek cevap verir. Baba-oğulun birbirlerine olan şahitliğini kabul etmeyenler bu konudaki bazı hadislerden ve ayetlerden istidlalde bulunur; Bu ayetlerden biri şudur: *"ve onlar Allah'ın kullarından bazısını ona cüz/parça(oğul) kıldılar."*¹⁴⁴ Bu ayette cüz kelimesinden kastın çocuk olduğu açıktır. O halde görüldüğü üzere ayette baba ile oğul arasındaki küll-cüz ilişkisine işaret vardır. Zira baba oğul arasındaki bu ilişki onların birbirlerine zekât vermelerine de manidir. Hatta kişi, çocuğunu öldürdüğü veya ona zina iftirasında bulunduğu zaman babaya had uygulanmaz. Binaenaleyh onların birbirleri lehlerinde şahitliği bu kuvvetli bağ sebebiyle caiz değildir. Baba ile oğul arasındaki ayrılmaz olan bu bağa işaret eden diğer bir ayet de şudur: *"Sizin için de, gerek kendi evlerinizden, gerekse babalarımızın evlerinden, annelerinizin evlerinden, erkek kardeşlerinizin evlerinden, kız kardeşlerinizin evlerinden, amcalarımızın evlerinden, halalarımızın evlerinden, dayılarımızın evlerinden, teyzelerinizin evlerinden veya anahtarlarını uhdenizde bulundurduğunuz yerlerden yahut dostlarınızın evlerinden yemenizde bir sakınca yoktur."*¹⁴⁵ Bu ayette baba, anne, kardeş hatta arkadaşların evleri ifadesi bile zikredilirken çocuklarımızın evi ifadesi geçmemektedir. Bunun sebebi ise çocuk ile baba arasındaki bağın ayrıca onun zikredilmesine ihtiyaç hissetmemesidir *"Muhakkak mallarımız ve çocuklarımız fitnedir"*¹⁴⁶ gibi ayetler ise babanın çocukları üzerindeki zafiyetine işaret etmektedir. Aynı minvalde birçok hadiste bulunmaktadır.¹⁴⁷

İbn Kayyim ise baba-oğul arasındaki şahitliklerin ba'ziyet çerçevesinde iptal edilmesine karşı çıkmaktadır. Zira din her bir mükellefi bağımsız birbirinden ayrı kılmıştır. Birine vacip olan diğerine vacip olmayabilir. Bu durumda parça cüz ilişkisini dini ve dünyevi ilişkilerde esas almak hatadır. Esas alındığı takdirde baba ile evladın birbirleri arasında yapacağı vekâlet, kira, müdarebe gibi akitlerin

¹⁴³ İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 88, 89.

¹⁴⁴ Zuhruf 43/15.

¹⁴⁵ Nur 24/61.

¹⁴⁶ Tegâbun 64/15.

¹⁴⁷ İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 88.

de batıl olması gerekirdi. Baba evladın birbirlerine şahitliğini töhmet sebebiyle ret edenlere gelince töhmet zaten başlı başına bir mâniadır. Herhangi bir şahit töhmet altındaysa davalı ile akrabalık bağı olmasa veya ahbaplık olmasa bile şahitliği kabul edilmez. Diğer taraftan şahitlikle ilgili naslarda usulün fûrûya veya fûrunun usule şahitliğinin istisna edildiği bir delil bulunmamaktadır. Sonuç olarak İbn Kayyim'e göre usulün fûrûya fûrunun da usule şahitliği töhmet yoksa caizdir.¹⁴⁸ İbn Hazm da bu meselede İbn Kayyim ile aynı görüştedir.¹⁴⁹

10) Hâkimin hükmünden önce şahidin şahitliğinde rücu' etmemesi: Şahitlikten rücu hâkim hüküm vermeden önce olmuşsa ve şahitler karıştırdığını söylerse hâkim onun şahitliği ile hüküm vermez. Hakkında bir şey de لازم gelmez. Ancak hâkim hüküm verdikten sonra rücu etse hâkimin önceki hüküm bozulmaz, geçerlidir. Şahitlikte rücu ancak hâkim huzurunda itibar edilir. Kaza meclisi dışında yaptığı rücuya itibar edilmez.¹⁵⁰

V. Şahitlik Türleri

Bu başlık altında bilinen şahitlik şekillerinden farklı olan şahitlik türlerini ele alacağız.

Dolaylı şahitlik (الشهادة على الشهادة): Bir kimsenin olaya bizzat tanık olan kimsenin şahitliğine dayanarak şahitlik yapmasına dolaylı şahitlik denir. Şahitlikle ilgili ayetlerin olaya bizzat tanık olmuş kimselere şahitlik sorumluluğunu yüklemesi sebebiyle dolaylı şahitlik kıyasen caiz değildir. Zira bedenlen yerine getirilmesi gereken sorumluluklar niyabet kabul etmez. Ancak toplumun buna ihtiyaç duyması sebebiyle cumhur istihsânen caiz görmüştür.¹⁵¹ İbn Kayyim'in çalıştığımız eserlerinde bu konuyla alakalı doğrudan hüküm bulunmamakla beraber çocuğun ve tek erkek şahidin şahitliği ile ilgili görüşlerinde onun toplumun ihtiyacını ve hâkimdeki zann-ı galibi öncelediği görülür. Bütün bunlara binaen onun da dolaylı şahitliği cevaz verdiğini söyleyebiliriz.¹⁵²

¹⁴⁸ İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 89-92.

¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1571.

¹⁵⁰ İbn Abdirefî', *Mu'înu'l-Hukkâm*, II, 663, 664; Halebî, İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *el-Mültekâ*, Şifa Yayınevi, İstanbul 2013, 395.

¹⁵¹ Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 213.

¹⁵² Şunu da belirtmek gerekir ki dolaylı şahitliğin kabulü için asıl şahidin ölümü, uzaklık, hastalık gibi şahitliğini eda etmesini engelleyecek mâniaların bulunması, fer'in şahitliğinden sonra aslın fer'in şahitliğini inkâr etmemesi, aded gibi şartlar bulunmaktadır. Mâlikîlerde ilave olarak davacının yemin etmesi de şarttır. (Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 24; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1587; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2579; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 606; Beroje, *İslam*

Emanet şahitlik (إيداع الشهادة): İbn Kayyim'in verdiği örnekler çerçevesinde emanet şahitliğini şu şekilde tarif edebiliriz: Bir kimsenin kendisinden bir zulmü def etmek veya hakkını korumak için yapacağı sahte beyanname hakkında iki kişiyi şahit tutmasıdır. İbn Kayyim, Mâlikî mezhebinin buna cevaz verdiğini belirttikten sonra bu uygulamanın Ahmed b. Hanbel'in prensiplerine de uygun olduğunu söylemektedir. İbn Kayyim şeriatın kişinin hakkını koruması için çeşitli yollar aramasını meşru kıldığını dolayısıyla bu uygulamanın da caiz olması gerektiğini söyler. Bu yolla kişi haram bir malı ya da başkasının hakkını değil kendi hakkını elde eder veya korur.¹⁵³

Hisbe şahitliği: Hisbe, ihtisâb kelimesinden alınmış olup bir şeyi ve işi, Allah'tan karşılığını ümit ederek yapmak manasına gelmektedir. Bu bakımdan hisbe şahitliği mahkeme tarafından çağrılmadan karşılığını Allah'tan bekleyerek şahitlikte bulunmak demektir. Hz. Peygamber (s.a.v) "*Size şahitlerin en hayırlısını haber vereyim mi? O, şahitliğini çağrılmadan yerine getirendir*"¹⁵⁴ buyurmuş ve ashâbını buna teşvik etmiştir.¹⁵⁵ İbn Kayyim hisbe şahitliğini, iyiliği emretmek-kötü-

İspat Hukuku, 213)

¹⁵³ İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV, 24, 25; Bu konuyla alakalı İbn Kayyim iki örnek sunmaktadır: **Birinci örnek:** Bir kimseye davalısı: "Benim sana olan borcumun yarısından veya üçte birinden beni ibra etmedikçe senin için borç ikrarında bulunmam ve benden hiçbir alacağın bulunmadığına şahitlik ederim" der. O da iki kişiye gelip şöyle der: "Falancada olan hakkımı istediğime, alacağımdan hiçbir şeyi ondan ibra etmediğime şahitlik ederim. Ayrıca hakkımın bir kısmını tahsil edebilmek için, alacağımın bir kısmı üzerine musalaha yapmış gibi gözükeceğime de şahitlik ederim. Ben bu şahit tutma işini ancak hakkımın bir kısmını elde etmek için yaptım." Davacı şahitlerle davalı üzerinde hakkının baki olduğunu iddia edip mahkemeden hakkını talep ettirebilir. **İkinci örnek:** Bir kadının bir adamdan alacağı olsa ve adam kendisiyle evlilik ikrarında bulunmadığı müddetçe borcunu inkâr edeceğini söylese kadın şu şekilde iki kimseyi şahit tutabilir: "Falanca kişinin hanımı değilim ve yapacağım evlilik ikrarı gerçeği yansıtmamakta olup tamamen yalandır. Bu ikrarı ancak alacağımı tahsil edebilmek için yaptım. Siz de şahit olun ki, benim evlilik ikrarım bâtıldır." Bu şekilde kadın hem alacağını tahsil edebilir ve hem de batıl bir ikrarından kurtulur.

Görüldüğü üzere her iki örnekte de davacılar hem kendi alacaklarını tahsil etmiş hem de olası mağduriyetlerden kendilerini kurtarmışlardır. Bu şekilde haram olan bir şey de tahsil etmeyip kendi mallarını muhafaza etmişlerdir.

¹⁵⁴ Müslim, "Akdiye" 4; Ebû Davud, "Akdiye" 13.

¹⁵⁵ Konu ile ilgili başka rivayetlerde çağrılmadan şahitlikte bulunmanın kınanmasına binaen hisbe şahitliğinin hangi meselelerde cereyan ettiği tartışılmıştır. Ancak âlimler ittifakla Allah hakkına ilişkin olup örtülmesinde fayda bulunmayan meselelerde caiz olduğunu söylemektedir. Mâlikîler ve Şâfiîler ise muhtesibin, davada hak sahibinin hakkını sağlayabilecek bilgileri olduğunu ona haber vermesi suretiyle şahitlik talebinde bulunmasını kul hakkına iliş-

lükten sakındırmak emrinin bir gereği olarak görür. İyiliği emretmek ve kötülükten sakınmak ise bütün Müslümanların bir görevidir. Bu bakımdan imkânı olduğu halde bu görevi eda etmemek caiz değildir.¹⁵⁶

SONUÇ

Çalışmamız esnasında İbn Kayyim'in âlimlerin -özellikle İbn Hazm'ın- ve mezheplerin görüşlerini genellikle birebir alıntılarla naklettiğini tespit ettik. Bu da onun üzerinde çokça durduğumuz eseri et-Turuk'u hazırlarken beraberinde birçok kaynağa başvurduğunu ve onlardan iktibaslar yaptığını göstermektedir. İncelememiz neticesinde diğer fıkıh ekollerinin görüşleriyle aynı doğrultuda veya kendi mezhebi Hanbelîlerin hilafına görüş beyan ettiği yerler görülmüştür. Bu sebeple mezhepte mutaassıp olmadığını söyleyebiliriz.

İbn Kayyim'in metodolojisine dair bu özet cümlelerden sonra şahitlik konusunda onun fikirlerinden edindiğimiz bulgulara yer verebiliriz. İbn Kayyim'e şahitlikte şahadet lafzı şart değildir. Ona göre şahitliğin –velev ki başka kelime ve cümlelerle olsun- kesinlik içeren ifadelerle gerçekleşmesi şahitliğin kabul edilmesi için yeterlidir. Kölenin şahitliği meselesinde de cumhurun(Hanefiler, Şâfiîler, Mâlikîlerin) hilafına ilgili nasların kölelere de şâmil olduğundan hareketle kölenin şahitliğini kabul etmektedir. Ona göre İslam tarihinin ilk dönemlerinde geçerli kabul edilen kölenin şahitliği daha sonra gelenler tarafından Enes b. Mâlik'in sözünün değiştirilmiş versiyonundan hareketle yok sayılmıştır.

İbn Kayyim usulün fûru lehinde, fûrunun da usûl lehinde şahitliklerini geçerli sayar. Sadece akrabalık bağının töhmet sebebi sayılmasına karşı çıkmaktadır. Onun bu görüşünden hareketle murisin varislerinden birine maraz-ı mevttte yapacağı borç ikrarını da cumhurun hilafına geçerli saydığını söyleyebiliriz.

İbn Kayyim'e göre yemin, sadece davalıya ait olmayıp davada güçlü konumda olanın kullanabileceği bir ispat vasıtasıdır. Davalı, davada genellikle zahiri duruma dayandığı için ıstıshab kaideleri çerçevesinde daha güçlüdür. Beyyine hadisinde yeminin davalıya yüklenmesinin sebebi bu genel durumun beyanından ibarettir. Ancak davalının nükûl etmesi, davacının tek şahit getirmesi gibi

kin dava olsa dahi kabul ederler. Ancak yine de kul hakkı olan davalarda davacı, dava açmadıkça muhtesibin şahitliği hâkim tarafından dinlenmez (Yıldız, Kemal, *İslam Yargılama Hukukunda Şahitlik*, Hâcegân Akademi Kitaplığı, İstanbul 2005, 51, 52; Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, 196).

¹⁵⁶ İbn Kayyim, *Turuk*, 183, 184.

davacının güçlü konumda olduğu durumlarda hâkim ona yemin ettirmek suretiyle onun lehinde hüküm verilebilir.

İbn Kayyim, tek şahitle hüküm vermenin caiz olduğunu savunurken delil olarak tek bilirkişi ile hüküm verileceğine dair görüşleri zikretmektedir. Bu sebeple ona göre bilirkişiliğin şahitlik mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak İbn Kayyim'in yargılama hukuku sahasında şahitlik müessesesi özelinde görüşlerinde iki unsurun etkili olduğu söylenebilir. Biri ispat vasıtasının hâkimde oluşturduğu zan; diğeri zaruret kavramı çerçevesinde toplumun ihtiyacıdır. Bu bakımdan ilk unsur bağlamında İbn Kayyim'e göre şahitlik müessesesi tek başına hâkim için bağlayıcı bir unsur değildir. Şahitliğin aksine hâkimde daha güçlü bir zan oluşturan bir karine varsa hâkim şahitliği terk edebilir. Yine aynı unsur çerçevesinde tek şahit hâkimde zann-ı galip oluşturuyorsa hâkim tek şahitle hüküm verebilir. Bu hususta örnekleri çoğaltmak mümkündür. İkinci unsura bağlı olarak İbn Kayyim çocuğun şahitliği, gayrimüslimin Müslüman aleyhinde şahitliği, kadınların şahitliği gibi birçok meselede cumhurun hilafına hüküm vermektedir ve görüşlerini bu unsurla temellendirmektedir.

KAYNAKÇA

- Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Beroje, Sahip, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*, Fecr Yayınları, Ankara 2007.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Enes Sarmaşık Yayınları, İstanbul 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dımeşk 1993.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî (275/888), *es-Sünen*, Beytu'l-Efkârî'd-Düveliyye, Riyad ty.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (817/1415), *Kâmûsu'l-Muhîd*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed (956/1549), *Mülteka'l-Ebhur*, Şifa Yayınevi, İstanbul 2013.
- İbn Abdireffî, Ebû İshak İbrahim b. Hasan b. Abdurreffî (733/1332), *Mu'înu'l-Hukkâm ala'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus 2011.

- İbn Ferhûn, Burhaneddin Ebu'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Ferhûn (799/1397), *Tabsi-ratu'l-Hukkâm fi Usûli'l-Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endülüsî (456/1064), *el-Muhallâ fi Şerhi'l-Muhallâ bi'l-Huceci ve'l-Âsâr*, Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye, Beyrut 2003.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye ev el-Firâsetu'l-Mardiyye fi Ahkâmi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (620/1223), *el-Muğni*, Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (275/888), *es-Sünen*, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, by. ty.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rşd el-Kurtubî (520/1126), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Lübnan 2010.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselam b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (622/1225), *el-Muharrar fi'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, by. ty.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ud el-Haneî (587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Mergînânî, Burhânudîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyetu'l-Mübtedâ*, Dâru'l-Farfûr, Dimeşk 2006.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (683/1284), *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru't-Tibâ', Dimeşk 2004.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccac en-Neysâburî (261/874), *el-Câmiu's-Sahih*, Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan 1997.
- Mv. F. (*Mevsûatu'l-Fikhiyye*), *Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1983.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/892), *es-Sünen*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Sahnûn, Sahnun b. Sa'îd et-Tenûhî (240/854), *el-Müdevenetu'l-Kubrâ li'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Sağlam, Hadi vd, "İslam Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Şahitlik Müessesinin Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (2012).
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed İbnu'l-Hatîb (977/1570), *Muğni'l-Muhtac ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut- Lübnan 1997.
- Turan, M. Fatih, "İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalannda Zayıf Delil: Levs", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2009)

184 • Ömer TOZAL

Türk Hukuk Kurumu, “Beyyine Sistemleri”, *Türk Hukuk Lugati*, Başbakanlık Basım Evi, Ankara 1991.

Yıldız, Kemal, *İslam Yargılama Hukukunda Şahitlik*, Hâcegân Akademi Kitaplığı, İstanbul 2005.

Zühaylî, M. Mustafa, *Vesâilu'l-İsbât fi's-Şerâti'l-İslâmiyye fi'l-Muâmelâti'l-Medeniyye ve'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Beyrut 1982.

Uygarlığa Ait Sözcükler*

Temmmâm Hassân**

Çev: Sabri TÜRKMEN***

Her milletin uygarlığı, o Milletin karakterinin gücü, kimliğinin rozeti, fikir ve tecrübelerinin hazinesi, nesillerinin önündeki yolu aydınlatan ışıklardır. Bu uygarlık birikimi ile büyüme gerçekleşir ve onun tecrübesi ile doğrular ve yanlışlar birbirinden ayırt edilir. Uygarlığın yol göstermesi ile fert ve toplum hareket eder. Her uygarlığın ruhi-fikri ve görsel-maddi bir çerçevesi vardır. Uygarlığın maddî çerçevesi *medeniyet* olarak bilinirken, Uygarlığın ruhi ve fikri esaslar ise *kültür* ismiyle bilinir. Zira entelektüel doktrin, ruhi deneyim ve sanatkarın elindeki araç gereç gibi her bir unsur, uygarlığın maddi ve manevi göstergesidir. Ancak entelektüel doktrin ve tecrübe *kültürü*, alet ve edevat ise *medeniyeti* temsil eder. Bazen bir şey, aynı anda hem kültürel yönü hem de sosyal yönü ifade edebilmektedir. Örnek olarak atalarımızdan bize kalan hastane, yol ve hamamların işlevsel yönleri ile *medenî* iken, bina, yapı ve mimari yönden İslami kültürün bir göstergesidir. Netice olarak bu unsurlar her iki açıdan da *uygarlığın* sonucudur.

Uygarlık ile ilgili lafızlardan kasıt aynı ölçüde kültür ve medeniyet unsurlarını ifade eden lafızlardır. Fikirler, adetler, gelenek ve görenekler, giysiler, binekler, ev eşyaları, yiyecek, içecek, kozmetik, eğlence, oyun, spor, sosyal et-

* Temmmâm Hassân, *Makalât fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, MISIR 2016.

** Prof. Dr. Temmmâm Hassân (1918-2011). Modern Arap dili çalışmalarında çığır açan önemli dilbilimcilerden biridir. Kahire üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesinde dekanlık yapmış, 1980'de Arap Dili Kurumu'na üye seçilmiştir. 2005 yılında Uluslararası Melik Faysal Ödülünü almıştır. Arap dili alanında çığır açan çokça eseri telif eden yazar, bu eserlerin yanı sıra Arap dünyasının pek çok üniversitesinde onlarca master ve doktora tezi yönetmiştir.

*** Doç. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati AB.D.

kinlikler, meslekler, araç gereçler, ağırlık birim ve alan ölçekleri, müesseseler, basın yayın araçları, siyaset, ekonomi, sosyoloji, uluslararası ilişkiler ve daha nice kavramlar uygarlığa ait lafızlara dayanır. Bu konuda isimler ve fiiller arasında da bir fark yoktur. Örnek olarak top oynayan kişiye verilen isim onu nitelendirir. Onun topa vurması ise bir eylemdir. Birinci lafız oyuncuyu nitelendirirken ikinci lafız oyuncunun fiilini ifade etmektedir. Zira ikinci lafız birinci lafızdan türemiştir.

Uygarlığa ait lafızlarla hangi uygarlığı kastediyoruz? O, saf Arap anlayışına dayalı kökleri cahiliye toplumunun derinliklerinden gelen Arap uygarlığı mıdır? Yoksa ona sonradan dâhil olan veya Müslüman Arapların ona ekledikleri algılar ve cahiliye döneminden gelen davranışların değişmiş hali midir? Bazı insanlar yaşadığımız uygarlığa bu anlayışla bakabilirler. Özellikle mevcut şiir anlayışına, şairlere ait sözlüklere ve şiir üslubuna bakıldığında veya günümüz dünyasının çağdaş toplumlarında görülemeyen, daha çok büyük şehirlerin dışında taşra toplumlarında egemen olan cahiliye anlayışına, öç alma, ırkçılık, misafirperverlik gibi davranışlara bakıldığında böyle düşünebilirler. Ayrıca ırz, namus, kıskançlık gibi özellikle kadınlarla ilgi hassasiyetler ve daha birçok husus Arap edebiyatının cahiliye toplumuna mensup olduğu izlenimini vermektedir. Yoksa mensubu olduğumuz uygarlık, batının davranış biçiminden, maddenin tasallutundan etkilenmiş olan ve daha önce hiç alışık olmadığımız onlardan bize transfer olmuş yeni bir anlayış mıdır? Fransızların Mısırı işgal etmelerinden bu tarafa Batı önünde hocasının bilgi ve malumatına hayran bir öğrencinin, hocasına bakışı gibi bir hayranlıkla Batıya baktık. Hala da faydalı mı zararlı mı diye hiçbir ayırım yapmadan Batıdan kültür almaya devam ediyoruz. Dünyanın doğu coğrafyalarındaki toplumlar da bunu yapmaktadır. Japonya Batı uygarlığına dayanarak ilerlemiştir. Hatta bazıları demişlerdir ki, Batı uygarlığı başladığı noktada değildir, Batıya ait olmaktan çıkmış ve bir dünya uygarlığına dönüşmüştür. Dolayısıyla her millet bu dünya uygarlığına kattığı özel değerini dile getirebilir. Mesela Çinliler akupunktur, Japonlar ise elektronik sanayine dair çok şeyle bu dünya uygarlığına katkıda bulunmuştur.

Sözü edilen dünya uygarlığı göz önüne alındığında; kendimizin ve bütün Arapların da Arap uygarlığının mensubu olduğuna inanırsak, bu durumda iki zorlukla karşılaşırız. Zorluklardan biri Arap Halk kültürünün her ülkede farklı olabilmesidir. Ayrıca Araplar; nehir kenarlarında, çöllerde, Akdeniz iklimin hâkim olduğu veya yazın yağış alan ülkelerde, Afrika'da ve dahi birçok farklı çevre, coğrafi koşul ve iklimlerde yaşamaktadır. Bir kimse ilk bakışta kolaylıkla Araplara mensup olan bu kimselerin algı ve davranışlarındaki farklılığı görebilir. Hatta Arapların yaşadığı merkezlerde yaşamayan bazı Arapların davranış olarak bazı yönlerden Arap olmayan komşularına daha çok benzedikleri gö-

rülmektedir. Örneğin Sudan müziği ve Lübnan'da yaygın olan halay oyunu Arap olmayan toplumlardan etkilenmenin bir sonucudur. O halde kendimize ait olan Arap uygarlığını nasıl tanımlayacağız? Biz kültürümüze ve sadece bize ait olan kendi değerlerimize baktığımızda birey olarak İslam'ın öğretilerine uygun davranışlar sergileyip sergilemediğimize bakmaksızın, hayatımızda sabit unsurun, öncelikle İslam olduğunu görürüz. Arap olmak ikinci sırada gelir. Toplumumuzda yürürlükte olan hukuk sisteminin İslami olup olmadığına bakmaksızın her birimiz kendi vicdanı ile baş başa kaldığında, kendini İslam kültürüne ait hissetmektedir. İşte bu noktada her ne kadar İslam'a ait olan uygarlığımız, her Müslüman ülkede, o ülkeye ait kısmi bir değişime uğramış olsa da, çağdaş uygarlığımızın İslam'a ait olduğunu söyleyebiliriz. Uygarlığımızın farklı bölgelere göre değişkenlikler arz etmesi ise bir dilin muhtelif yerlerde farklı lehçelere sahip olması gibidir.

Geçmişte uygarlıkların birbirleriyle iletişimi savaş, ticaret veya dini davet vesilesiyle gerçekleşmiştir. Bir uygarlık diğer uygarlıktan manevi değerlerden daha çok maddi açıdan etkilenmiştir. Çünkü bir uygarlıktan diğerine fikir ve düşünceleri intikal ettirmekle ilgili olanlar ancak bireysel bazı şahıslardır. Ancak diğer araç gereçler, yeme, içme gibi hususların yaygınlaşması fikir ve inançlara göre daha yaygındır. Geçmişte durum böyle idi. Ancak günümüzde uygarlıkların dünyaya yayılması şüphesiz daha kolay olmaktadır. Zira basın yayın araçları, bilgi enstitüleri, uluslararası ilişkiler ağının genişlemesi (özellikle ekonomi, kültürel ve kamusal alanda) dünyayı tüm genişliğine rağmen boşlukta yüzen ve diğer gezegenlerle iletişim kurmayı arzulayan bir köy haline döndürmüştür. İşte bu noktada uygarlıkların etkileşimi aktif hale gelmektedir. Gelişmiş ülkeler kendi kültür ve değerlerini az gelişmiş ülkelere transfer ederken az gelişmiş ülkeler de gelişmiş ülkelerde üretilen kültür ve bilgiyi alıp kullanmak zorunda kalmaktadır. Biz Araplar Fransız ihtilalinden beri Batı uygarlığından almaya başladık ve hala da almaya devam ediyoruz. Batıdan alırken ayıklayarak, doğrusunu almayı aklımızdan geçirmedik. Batıya duyduğumuz büyük hayranlık ve olağan üstü beğeni bizi iyi kötü demeden Batıdan gelen her şeyi kabul etmeye sevk etmiştir. Bu kültür transferi neticesinde uygarlık şizofrenisine müptela olduk. Bunun bir göstergesi olarak eğitim enstitüleri iki kısma ayrıldı. Onlardan biri İslami olup kendi uygarlığımıza ait, ikincisi ise Batı uygarlığına ait olup laiktir. Her iki eğitim türü arasındaki mesafe, iki farklı sistemde eğitim gören öğrencilerin birbirlerini anlayabilmesini de zorlaştırdı. Bu sonuç, sayılabilecek birçok örnekten sadece biridir.

Uygarlığımıza başka uygarlıklardan gelen kültür terimlerinin türleri nelerdir? Bu soruya cevap vermek için bilimsel terimleri ayrı tutuyoruz. Bunun iki gerekçesi bulunmaktadır: Birincisi, bilimsel kavramlar şu an üzerinde dur-

duğumuz konuyla ilgili değildir. İkincisi, biz bilimsel sorunları da uygarlık kavramı içinde ele alırsak (ki bu doğrudur) kavramlarla ilgili yapılacak dil çalışması yöntem olarak şu anda ele aldığımız uygarlık terimlerinden daha farklı bir tasnif gerekli kılmaktadır. Ayrıca kültürel terimleri de bu çalışmanın dışında tutmamız gerekmektedir. Çünkü kültürel terimler kalıcıdır ve değişime uğramazlar. Ayrıca üretildiği uygarlığa ait olan bu terimlerin çoğu da bu kavram niteliğindedir. Dolayısıyla konumuzun dışında tuttuğumuz diğer sözcüklerde söylediğimiz gerekçeler burada da geçerlidir. O halde konumuzla ilgili üzerinde durmamız gereken lafızlar uygarlıkların maddi yönü ile veya daha önce *medeniyet* diye isimlendirdiğimiz kavramla ilgili olan lafızlardır. Yeri gelmişken belirtmeliyiz ki çalışma için seçilen başlık genel olarak konuyu müphem kılmaktadır. Çünkü hem Arapça asıllı lafızları hem de uygarlığımıza dışarıdan giren sözcükleri kapsamaktadır. Ayrıca bu lafızların hangi açıdan ele alınacağı da netlik kazanmamaktadır. O lafızların Arapça olarak nasıl geçtiğinden mi yoksa Arap dil üslubuna uygun hale nasıl getirileceğinden mi söz etmek gerekir?.. Durum ne olursa olsun bu tür lafızlar birçok toplumda yaygın halde kullanılmaktadır. Bu lafızlara aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

- 1- Giysiler: Ceket, pantolon, çizme, kravat, bere, palto.
- 2- Binekler: Otobüs, bisiklet, motosiklet, teleferik, otomobil, lanş (tekne).
- 3- Ev eşyaları: Kanepe, fûta (havlu), şûfinîra (şifonyer), bûfiye (büfe), trabîza (sehpa), tuster (tost makinası).
- 4- Makyaj malzemeleri: *Sîşvâr* (saç kurutma makinası), *losyon*, *rimel*, *brûke* (peruk), *ruj*, *mesâc* (masaj), *krem*.
- 5- Spor: Ping pong, tenis, basket, tîm (takım), futbol, kriket.
- 6- Dinlenme: tiyatro, sinema, film, kaset, video.
- 7- Sosyal etkinlikler: *dans*, *parti*, *faks*.
- 8- Nitelikler: *Lisans*, *bakaloryos* (lisans), *macester* (yüksek lisans), *doktora*.
- 9- Meslekler: *Ûstâ* (şoför), *çizmecî* (ayakabıcı), *mekânîkî* (araç ustası), *kuaför*.
- 10- Araç gereçler: *Makine*, *fitis* (vites), *bûciye* (buji), *tafâşe* (maymuncuk).
- 11- Ağırlık ölçüleri: *Gram*, *kilo*, *ton*.
- 12- Ölçü birimleri: *Litre*, *kâlûn* (bidon), *bermîl* (varil).
- 13- Sayılar: *Milyon*, *milyar*, *bilyon* (milyar), *trilyon*.
- 14- Yüz ölçümleri: *Înç*, *mîtr* (metre), *kilometre*, *hektar*, *feddân* (ölçü birimi).
- 15- Tesisler: *Teras*, *balkon*, *villa*, *şaliye* (kıyıdaki ev).
- 16- Basın yayını: Radyo, televizyon, journal, manşet, klişe, bunt (punto).
- 17- Siyaset: *Barlemen* (parlamento), *demukratiyye* (demokrasi), *federaliyye* (federal), *protokol*.

18- Ekonomi: *Ŗik* (çek), *bank* (banka), *kambiyo*, *kombiyale* (senet).

19- toplantı: Kamelya, sekreter, dosya, parti.

20- Kurumlar: NATO, OPEC, UNESCO.

Peki, Arap diline dıŖardan giren bu kelimelere karŖı tutumumuz ne olmalıdır? Bu soruya cevap vermek için önceki dilbilimcilerimizin, Arap toplumunun ve ilim adamlarının baŖka kültürlerle ve milletlerle olan münasebetleri, özellikle Yunan kültüründen bilimleri Arapçaya tercüme ettiklerinde yabancı kelimelere karŖı tutumlarının ne olduĝuna bakmak gerekir. Önceki âlimlerimiz yabancı kelimelerle karŖılaŖtıklarında kelimeye karŖın kendilerine Ŗu iki soruyu sordular:

- Bu kelimenin ses ve telaffuzu Arapçadaki ses ve telaffuz ile örtüşmekte midir?

- Kelime yapısı itibarı ile Arapçada mevcut olan kelime formlarından biri ile örtüşmekte midir?

İlk sorunun cevabına gelince, böyle durumlarda kelimeleri telaffuz bakımından birbiriyle karŖılaŖtırmıŖlardır. Kelimeler arasındaki sesler birbirine uyum saĝladığında onu kabul etmiŖlerdir. Uyum saĝlamadığında Arap ses sisteminde yabancı kelimeye en uygun sesi bulmaya çalıŖmıŖlardır. Böylece Arap fonetiğinde tam karŖılıĝı olmayan seslerin aŖaĝıdaki gibi yakın sesler veren harfleri tercih etmiŖlerdir:

1- "g" önceki âlimlerimiz bu harfin sesini Arapça'da "ĝ" harfi ile göstermiŖlerdir. Örneĝin Ŗöyle demiŖlerdir: "فيناغوراس" (Pisagor). Biz de aynı Ŗekilde davranarak "فونوغراف، جوغرافيا" (phonograph, coĝrafi) gibi Arapçaya çevrilmiŖ kelimeler kullanılmıŖtır. Öyle anlaŖılıyor ki modern çağda Arapçaya uyumlu olan yabancı kelimelerden bu harfi içerenlerde Lübnanlı muhacirlerin de *el-Muqaddem* gibi gazetelerde teŖvik etmeleriyle Mısırlıların telaffuz Ŗekline uyulmuŖtur. Bu dönemden sonra ise Kahirelilerin telaffuzu ile "ĝ" harfi "ج" yerinde kullanılmaya baŖlanmıŖtır. Böylece "هامبرجر" (hamburger), "ديجول" (Charles de Gaulle), "جامبيا" (Gambiya), "جالون" (galon) gibi birçok lafz ortaya çıkmıŖtır.

2- "v" harfini önceki âlimleri Arapçada iki farklı harfle telaffuz etmiŖlerdir: Birincisi "ب", ikincisi ise "و" harfidir. Dolayısıyla bazen bir kelime iki ayrı telaffuz ile ifade edilebilmiŖtir. Mesela ZerdüŖtlerin *Avesta* isimli kitabı, selef âlimleri tarafından bazen "أوستا" diye ifade edilirken bazen de "أبستاق" lafzı ile tabir edilmiŖtir. Ancak günümüzde bu hususta (v harfini Arapçaya çevirmede) özellikle kültürlü çevrelerde çok müsamahalı davranılmaktadır. "v" harfini "ف" harfi ile de gösterilmektedir.

3- “p” harfini de selef âlimleri Arapçada iki farklı harf ile telaffuz etmişlerdir: Birincisi “ب”, ikincisi ise “ف” harfidir. Dolayısıyla bir kelime iki ayrı şekilde ifade edilmektedir. Latince bir kelime olan “ponticos” Arapçada iki farklı şekilde “بندق” ve “فندق” ifadesiyle yazılmıştır. Ancak günümüzde bu harfi Arapça ifade etme noktasında çok müsamahalı davranmaktayız. Entelektüeller tarafından bazen asli şekli korunmuş bazen de “باسپورت” (pasaport), “بورسعيد” (Port Said), “برنامج” (Bernamec) gibi kelimelerde görüldüğü üzere “ب” harfi ile telaffuz edilerek yazılmıştır.

4- “j” bu harf Suriye, Lübnan ve Faslılarca neredeyse aynı şekilde telaffuz edilmektedir. Ancak diğer Arap ülkelerinde çağdaş dilbilimcilere göre fasih “ج” gibi telaffuz edilmektedir. Nahivci ve önceki kıraat bilginlerine göre “ج”, ağızda havanın damak üst boşluğunda tutulması sonra da *et-ta’tîş* (yoksun bırakmak) diye isimlendirilmesine uygun olarak salıverilmesiyle telaffuz edilmiştir. *Cîm* harfi Suriye ve Faslıların telaffuzunda yukarıda ifade edilen *ta’tîş* sıfatına tam uyum sağlamaktadır. Diğer Arap ülkelerinde, Hicaz bölgesinde olduğu gibi “ج” harfinin mahrecinde sözü edilen sıfat kısmen uygulanmaktadır. Ancak günümüzde kültürlü çevreler “جورج - جيهان” gibi Arapçaya çevrilmiş kelimelerin telaffuzu kelimenin aslına göre yapılmaktadır. “جاهين” kelimesini de bazı kimseler böyle okumuşlar. Bazı kimseler ise kelimeyi Arapça bir lafız olan “شاهين” şeklinde okumuşlar ki kelime yırtıcı kuş türlerinden biri için kullanılmaktadır.

5- “x” bu harf Arapçaya “بُكْس” lafzında görüldüğü gibi sakin *kef* ve peşi sıra gelen *sin* harfi ile ifade etmişlerdir. Ancak kelimelerde bazen bu iki harf “الإسكندرية” kelimesinde olduğu gibi yer değiştirmiştir.

6- “ch” bu harf yukarıda ifade edilen *cîm* harfine benzer bir mahreçle söylenmiştir. Bazı kimseler Arapçaya bu harfi “متش” (maç) lafzında olduğu gibi sakin “ت” ve “ش” harfleri ile ifade etmişlerdir. Ancak “ت” harfi cümle başında gelince sakin harfi telaffuz etmek mümkün olmadığından “تشرشل” (Churchill) kelimesinde olduğu gibi kesre ile harekelenmiştir.

Bu anlattıklarımız geçmişte ve günümüzde harflerde ses ve telaffuzları karşılaştırmakla ilgilidir. Yukarıda zikrettiğimiz ikinci soruya gelince yani dışarıdan Arapçaya giren kelimenin yapısı itibarı ile Arapçada mevcut olan kelime formlarından biri ile örtüşmesi veya örtüşmemesi konusunda ise geçmişte ilim adamları yabancı kelimelerden birinin Arapçada kullanılan kelimelere vezin açısından benzeyen bir kelime ile karşılaştıklarında onu olduğu gibi almış ve öylece Arapçada kullanmışlardır. Örneğin “الإلياذة” kelimesi rubâi fiilin masdarı olarak gelen “إطلاذة” kelimesine ve if’âl vezninin müennesine (إنسانة) benzediğinden olduğu gibi kullanmışlardır. Ancak kelime Arapça kelime dil kalıpların-

dan herhangi birine uygun değilse, bu durumda yabancı kelimeyi Arapça kalıp/veznine çevirerek kullanmışlardır. Mesela “فلسفة” kelimesini “هرولة” vezninde kullanmışlardır. Bazen yabancı kelimeyi Arapçadaki kelime vezinlerine en yakın olan bir vezinde kullanmışlardır. “موسيقى” ve “هبولى” kelimeleri böyledir. Buna da imkân olmaz ise yabancı kelimeyi olduğu gibi alıp kullanmışlardır. Ancak bu durumda telaffuzda, uzatılacak yeri kısaltma veya ondaki bir harekeyi uzatma şeklinde değişiklikler olabilmektedir. Örneğin “أريثماطيقا”, “هرمنيوطيقا” gibi kelimelerde bu görülmektedir. “هرقل” gibi kelimelerde ise hareketlerde değişiklik dikkat çekmektedir. “أرتيون” kelimesi ise değişerek Ömer b. el-Hattâb’ın telaffuz ettiği gibi “أرطوبون” lafzına dönüşmüştür.

Dışarıdan Arapçaya girmiş olan uygarlığa ait sözcükleri Arapça yapısına uygun hale getirmenin birçok yolu vardır. Bunlar arasında *irticâl*, *anlam değişikliğine uğratma*, *tercüme* ve *Arapçalaştırmayı* sayabiliriz.

İrticâl, kelimeyi inşa ederken ses ve sarf açısından Arapçanın kelime kalıplarında gerekli olan şartlara riayet ederek kelimeleri yeniden inşa etmektir. Sarf açısından kelimelerin yapısı derken kelimelerin şekil açısından yani asli ve zâid harflerle birlikte kelimenin kalıp yapısının gözetilmesi demektir. Mesela alet, araç ve gereçleri ele aldığımızda onların günümüzde nasıl inşa edildiklerine baktığımızda “فغال” ve “فعالة” vezinlerinin çokça kullanıldığını Arapçada aletlerin isimlendirilmesinde meşhur olan “مفعل”, “مفعلة”, “مفعال”, “مفعالة” gibi kalıplara gereken ilginin gösterilmediği görülmektedir. Buna örnek olarak İngilizcede “master kee” diye bilinen ismin o meslekle meşgul olanların dilinde “طفاشة” (ana anahtar, maymuncuk) olarak isimlendirildiği görülmektedir. Aynı şekilde İngilizcede “powder” lafzı Arapçaya “بذارة” (ekim makinası) ismiyle tercüme edilmiştir. Askeri sahada “دبابة” (tank) lafzı kullanılmıştır. Bu alanda daha birçok mana elde etmek için başka kalıplar da kullanılmıştır. Bunlar arasında “عجلة”, (tekerlek) “كريك”, (kürek, kirko) “شطاف”, (maymuncuk) “جزار” (traktör) gibi kelimeler sayılabilir.

Kelimelerdeki anlam değişikliklerinden yararlanmak noktasında Arap kültürünün uzun bir geçmişi vardır. Dolayısıyla Arap kültürü ile yetişen bir kimse her hangi bir kelime tarifinde sözcük açısından manası şudur, ıstılah anlamı şudur denildiğinde bu tür ifadeler yabancı kalmaz. Böylece, kişi sözcüklerin anlamındaki değişim ve dönüşüm hakkında bilgi sahibi olur. Sözcüklerin ilk anlamı ile sonradan kazanmış olduğu ıstılahî anlamını öğrenir. Sözcüklerdeki anlamlar bazen genişlemekte, bazen daralmakta bazen de tamamen değişmektedir. Her ne kadar biz burada bir uygarlığa ait ıstılahlardan değil de lafızlardan söz ediyor olsak da, kelimelerdeki anlam değişiklikleri bu sözcükler için de geçerlidir. Çünkü uygarlıkla ilgili sözcüklerin seçiminde de belki de

kelimenin asli manasının fonksiyonel olmasına özen gösterilmektedir. Örnek olarak “الطيارة” (uçak) lafzı “الطيران” (uçmak) kelimesinden elde edilmiş olup mübalağa ifade eden bir kalıpla kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu sıyga aslına bakılırsa uçan her şeyi ifade eder. Ancak burada genel mana daralmış ve “الطيارة” lafzı muayyen bir manaya delalet etmiştir ki, o da “hava yoluyla yerden yükselerek insan taşıyan bir araç” demektir. Ancak bu lafız genel anlamında kullanılırsa bir kavramdan mübalağa kalıbı ile bir sıfata dönüşür. Örneğin uçan böcekler manasında “الحشرات الطائرة”, uçucu yağlar anlamında “الزيوت الطائرة” ifadesi kullanılır. Aynı metot “السيارة”, (araba) “البراد”, (buzdolabı) “الثلاجة”, (buzdolabı) “الغسالة”, (çamaşır makinası) kelimelerinde de uygulanmıştır. “الدبابة” lafzı da bu şekilde elde edilmiş kabul edilebilir. Zira o anlamca yerde hareket eden her şeyi ifade ederken geniş anlamdan çıkarılarak tank için özel bir isim olmuştur.

Terimlerin yabancı dilden Arapçaya tercüme edilmesi günümüzde çokça yaygınlaştığı gibi yanlış kullanımlarda da artış görülmüştür. Bu tür tercüme kendi içinde çok büyük tehlikeler barındırmaktadır. Bunun sebebi ise açıktır. Başlıca sebep, bu tür terimleri tercüme edenlerin çoğu geçmişte Batı’daki üniversitelerde eğitim görererek elde ettikleri bilgiyi, yabancı terimler vasıtasıyla edinmişlerdir. Dolayısıyla kendi fikir altyapılarını bu yabancı terimler vasıtasıyla inşa etmişlerdir. Böyle yetişen bir Arap, Arapça bir tabiri kavram olarak nasıl ifade edeceği üzerinde düşünebilir ve geçmişte o alanda yapılmış tercümelere bakmaksızın, onu kendince doğru gördüğü bir ifade ile tercüme etmek yoluna gidebilir. Daha sonra ülkesine döndüğünde bir kavramın tercüme edilmesi için gerekli olan özen ve dikkati göstermez. İşte böylece tek bir ilmi kurumun sınırları dâhilinde bile bir terim için farklı tercüme ortaya çıkar. Son dönemde bu farklı tercüme için yapılmış olan çalışmalar çerçevesinde aşağıdaki tablo ile karşılaşmıştır:

Sîbeveh’e göre	Kültürel	Tercüme
<i>Asıl</i> (harfler)	<i>harf</i> (genel)	<i>fûnîm</i> (harf)
<i>Fer’</i> (harflerin sıfatları)	_____	<i>fûnîm</i> (harf)
_____	<i>sahîh</i>	<i>ulûfûn</i> (harflerin sıfatları)
_____	<i>sâmit</i> (sessiz harfler)	_____
_____	<i>sâkin harf</i>	_____
_____	<i>’illet harfleri</i>	<i>sâit</i> (sesli harfler)

Ancak biz bu sefer de yine terimlerle ilgilenmiyoruz. Çünkü düşüncemiz uygarlığa dair sözcükleri ele almaktır. Şu bir gerçek ki uygarlığa dair bir mananın isimlendirilmesi de Arap ülkelerinde bir ülkeden diğerine değişiklik arz etmektedir. Örneğin “البسكوت”, “البسكوت”, “البسكوت” kelimelerini ele aldığımızda hepsi de aynı şeyi (bisküvi) ifade etmekle beraber her Arap ülkesi farklı bir lafız

kullanılmıştır. Gazete için kullanılan “الجريدة”, “الغازية” ve “الجورنال” lafızları da böyledir. Yani dışarıdan alınan bu kelimelerin bir kısmı tercüme edilmişken bir kısmı ise Arapçalaştırılmıştır. Uygarlıkla ilgili lafızlara baktığımız gibi bilimlere dair isimlere baktığımızda bilimler de uygarlıklara aittir, son dönemde yapılmış dilbilim çalışmalarında aşağıdaki isimlerin kullanıldığı görülmektedir:

İlmu’l-luğa, el-lusâniyyât, el-luseniyye, fıkhu’luğa, el-elsinetu, el-luseniyyat.

Bu alanda çalışmalar yapan Arap araştırmacılar günümüze kadar henüz bu isimler arasından biri üzerinde karar kılmamışlardır.

Şüphe yok ki hepimiz fasih Arap dilini geliştirmek için çaba sarf etmekteyiz. Arapçayı ilim, sanat ve kültür dili yapmak, verimlilik seviyesini yükseltmek için çalışıyoruz ki dünyanın gelişmiş dilleriyle rekabet edebilsin, onlar gibi canlılığını ve güncelliğini koruyabilsin. Şüphesiz Arap dilinin uygunluğu, lafızları üretmedeki olağan üstü gücü ve esnek yöntemler onu son derece bu durum için elverişli kılmaktadır. Yeter ki çabalarımızı birleştirelim ve uygarlıkların yarıştığı bu meydana kalabilmek için varmak zorunda olduğumuz bu hedefe ulaştıracak araçları bir araya getirelim. Ancak günümüzde sarf edilen çabalar birleştirilmiş değildir. Nitekim yukarıda aynı mana için konulmuş birçok isimden de görüldüğü gibi uygulamada bir bütünlük oluşturulamamıştır. Belki de Arapçanın geleceği için en büyük tehlike bu dağınıklaktır. Bir bölgede yaşayan bazı dilbilimcilerin çabalarını, başka bir bölgede yaşayanlar ihmalleri ile veya kardeşlerinin bir mana için koymuş oldukları kelimelere aykırı başka kelimeler üretmek suretiyle akamete uğrattıyorsa, fasih Arapça nasıl gelişecektir? Şüphesiz ki Arapların yaşadığı muhtelif çevrelerde uygarlığa ait farklı lafızların kullanılmış olması, Araplar arasındaki bağları zayıflatacak ve yabancı kültür istilasına boyun eğmemek için ümmetin birliğini muhafazaya yönelik çabaları sekteye uğratacaktır.

İrade ve gönül birliği ile ümmetin birliği gerçekleşir. Ancak düşüncede birlik olursa gönüller ve iradede birlik sağlanabilir. Bir fikrin oluşması ve ortaya çıkması için araç mesabesinde olan kelimelerin telafuzu, Arapların yaşadığı her bölgede farklılık arz ediyorsa, bu şartlarda Arapların bir fikir üzerinde bir araya gelmeleri, birlik olmaları mümkün olur mu? Birileri çıkıp da muhtelif bölgelerde Arapların kullandığı lafızlar aynı manaya gelen müteradif kelimelerdir, bir bölgede *ez-zevâc* kelimesi kullanılırken, diğer bir bölgede *en-nikâh*, bir başka bölgede ise *el-qirân* bir diğerinde *el-implâk* lafzı kullanılmaktadır. Ancak her bölgede bu lafızlardan biri kullanılmakta ancak diğer müteradif kelimeler de bilinmektedir diyebiliriz. Ancak bize dışarıdan gelen uygarlık ve medeniyete ait lafızların bir bölgeden diğerine farklı kullanımlarına izin veren biziz. Bu du-

rum yukarıda sözü edilen müteradiften farklıdır. Çünkü bu ikinci hususta bir bölgede yaşayan insanlar yukarıda sözü edilen diğer bölgelerde yaşayan kimse-lerin kullandıkları lafızları bilmemektedirler. Her bölgede yaşayan kendine göre bir lafız üzerinde karar kılıyor. Diğer bölgelerden farklı olan bir lafza mahalli işlevsellik kazandırıyor. İşte bu noktada muhtelif Arap bölgelerindeki medeniyet lafızlarına dair ikilem ortaya çıkmaktadır. İşte bu, ümmetin ve uygarlığın birliği için en büyük tehlikedir.

Uygarlığa ait lafızların maruz kaldığı dil ile ilgili bu durumu düzeltmek-ten mesul olan öncelikle Arap dil akademileridir. Dil akademilerinin bu alanda sorumluluk üstlenerek çalışmalarının sonuçlarını genel dil kullanımı alanında tamim etme yetkilerinin olmadığı doğrudur. Dil akademilerinin bu gerekçelerini kabul etmeliyiz. Üzülerek söyleyelim ki dil akademileri çabaları neticesinde elde ettikleri kazanımları uygulama yetkisine haiz değildirler. Bazı kimseler, asıl sorunun birçok dil akademisinin varlığından kaynaklandığı görüşündedirler. Çünkü dil akademilerinin çokluğu bu alandaki çabaların meyvelerini azaltmaktadır. Ayrıca bir akademinin vardığı sonuçları diğer dil akademilerine dayatma hakkı da bulunmamaktadır. Böyle düşünen kimselerin görüşleri şayet dil akademileri arasında bir dayanışma ve yardımlaşma yoksa doğrudur. Şimdi sorulacak soru beklenen işbirliği nasıl sağlanacak ve dil akademilerinden nasıl yararlanılacaktır? Nitekim “Arap Dil Akademileri Birliği” ismi ile bilinen bir kurum vardır ve bu kurum yapmış olduğu toplantıların çoğunda formaliteler, nezaket ve genel ilişkilere dair toplantılar yaparak bir protokol yapı izlenimi vermektedir. Ben *Dil Akademileri Birliği*'nin, *Arap Ülkeleri Birliği* gibi bir yapıya dönüşmesi gerektiğini düşünüyorum. Böylece Dil Akademileri Birliği, yerel dil akademilerinin de kararlarını inceleyip uygun gördüğü kararları seçip bunun dışındakileri reddederek dil alanında tavsiyelerde bulunabilir.

İşte bu atılacak ilk adımdır. Atılacak ikinci adım ise Birliğin, basından tutunda kültürel derneklerle ve medya ile kültürel, sivil ve resmi kurumlarla iletişime geçerek yazışmak suretiyle, onlara üyelik vermesi ve aldığı kararlarda bu kurumlarla işbirliği yaparak, onlara destek sağlamasıdır. Sözü edilen bu üyeler üyeliğin gereğini yaparlarsa bu durum sadece dil akademilerinin arasında olabilecek bir yürütme erkinden bin kat daha etkili olabilir.

Program Tanıtımı: “Modern Çağda Peygamberi Bulmak, Siyer Bize Ne Anlatıyor?”

Fethullah ZENGİN*

İslam Medeniyeti bir ilim medeniyetidir. İman eden her insanın eğitimini birincil vazife olarak gören Hz. Peygamber’in bu tutumu, tüm İslam tarihi boyunca pek çok eğitim kurumunun ve ortamının şekillenmesine kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda, camiler, medreseler, tekkeler, âlimlerin evleri ve daha pek çok mekân birer ilim merkezi olarak faaliyet icra etmişlerdir. Kur’an-ı Kerim’de “ilim” kavramı ile öncelikle vahiy kastedilmiş, sonraki dönemde ise, vahyin anlaşılmasına ve yaşanmasına katkısı nedeniyle Hz. Peygamber’in hadisleri bu kavramın öncelikli anlamı haline gelmiştir. Hakikaten Kur’an’ın anlaşılması söz konusu olduğunda Hadis-i Şeriflerin ve Hazreti Peygamberin mücadelesinin seyrini ayrıntılarıyla takip ettiğimiz Siyer’in özel bir önem arz ettiğini görmekteyiz. Bu sebeple, Siyer öğretimine çok erken bir dönemden itibaren hak ettiği önem verilmiştir. Nitekim sahabeden Sa’d b. Ebi Vakkas “*Biz Kur’an’dan bir sure öğretir gibi çocuklarımıza siyer öğrettirdik*” demiştir.¹ Prof. Dr. Mahfuz Söylemez’in girişimi ve koordinatörlüğü, Malatya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanı İhsan Gençay’ın organizatörlüğü ve Hamid Süha Hotar sekreterliğinde başlatılan, “**Modern Çağda Peygamberi Bulmak: Siyer Bize Ne Anlatıyor?**” projesi, bu geleneğin günümüzdeki bir devamı olarak değerlendirilebilir.

Siyer ilmini öğrenmeyi önemli kılan pek çok sebep vardır. Şüphesiz bunlardan en önemlisi bir örnek şahsiyet ve model olarak Resulullah’ı (s) tanımak-

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ABD.

¹ ŞAMÎ, Muhammed b. Yusuf es-Salihî, *Sübülü’l-Hüda ve’r-Reşâd fi Sireti Hayri’İbâd*, I-XII, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut-1993, IV-10.

tır. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle "Allah'ın peygamberinde, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnek (usvetu'n-hasetun) vardır."² Elbette bu örneklik zamanlar üstü bir nitelik taşımaktadır. İşte söz konusu proje, bu niteliğin bir gereği olarak "*Modern Çağda Peygamberi Bulmak: Siyer Bize Ne Anlatıyor*" başlığını taşımaktadır.

Proje çerçevesinde Türkiye'de siyer alanında ihtisas sahibi bilim adamları iki haftada bir Malatya'da Sanat Merkezi Konferans Salonunda dersler sunacaklardır. Bilim adamlarının seçiminde, bazı hususiyetlerin nazar-ı itibara alındığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi ihtisas alanının Siyer/İslam tarihi olması veya bu alana katkı sağlayacak bazı çalışmalarının olmasıdır. İkinci olarak, projeye katkı sunan ilim adamları, akademisyen kimlikleri ile temayüz etmişlerdir. Bu bakımdan, akademik camia dışından siyer uzmanlarının bu projeye dâhil edilmediği görülmektedir. Projenin dikkat çeken bir diğer özelliği ise Tanıtım ve değerlendirme panelleri hariç tutulacak olursa her dersi farklı bir hocanın sunacak olmasıdır. Projeye dahil olan hocalardan hiçbirisi iki ders sunumu gerçekleştirmeyecektir.

8 Ekim 2016 tarihinde başlayıp, 20 Mayıs 2017 tarihinde değerlendirme paneli ile sona erecek olan bu proje, Hz. Peygamber'i ve mücadelesini tanımak, O'nun getirdiği mesajı derinden kavramak noktasında ilim taliplerine faydalı olma amacı taşımaktadır. Proje iki yıllık bir zaman diliminde tamamlanacaktır. Birinci yılda, İslam davetinin Mekke dönemi çeşitli yönleriyle incelenecektir. Bu bağlamda, İslam öncesi dönemden Resulullah'ın hicretine kadar olan zaman dilimi ele alınacaktır. Medine dönemi ise sonraki yılın projesi olarak planlanmaktadır.

Projenin aynı zamanda tanıtımı mahiyetinde de olan başlangıç Panelinin ardından Doç. Dr. Şaban Öz'ün siyer kaynaklarını tanıtacağı ve siyer ilmindeki ağırlığını tartışacağı ilk ders yapılacaktır. Akabinde Yrd. Doç. Dr. Şevket Kotan bu dersin devamı mahiyetinde Kur'an ve Hadis'in Siyer ilmine kaynaklığı konusunu ders müdavimleri ile paylaşacaktır.

Resulullah'ın yaşadığı dönemin çeşitli yönleri ile bilinmesinin Siyerin anlaşılması açısından önemi izahtan varestedir. Bu ihtiyaca binaen sonraki iki ders bu konuya ayrılmıştır. Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez "*Cahiliye; Kur'an'ın İndiği Tarih I*" isimli dersinde Mekke toplumunu idari, dini, iktisadi vs. yönleriyle tanıtacak, Prof. Dr. Şinasi Gündüz ise Arap putperestliği, kaynakları ve toplumsal yapıya tesirleri üzerinde duracaktır. Bu konulardan sonra İslami

² Ahzâb 33/21.

dönem öncesi son konu Yrd. Doç. Dr. Fethullah Zengin tarafından sunulacak olan ve Hz. Peygamber'in risalet öncesi hayatını inceleyen ders olacaktır.

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci'nin vereceği ders ile birlikte Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemine ilişkin incelemeler de başlayacaktır. Bu derste hem risaletin başlangıcı hem de ilk ayetlerin tahlili yapılacaktır. Prof. Dr. Mehmet Azimli bu projeye İlk Müslümanların öne çıkan hususiyetleri ve İslam'ı neden seçtiklerine dair analizleri ile katkı sunacaklardır. Yine Prof. Dr. İhsan Süreyye Sırma'nın Daru'l-Erkam'ın İslam'ın ilk yıllarındaki rolü ve tebliğdeki önemine dair yapacağı ders de İslami tebliğin başlangıç aşamasına dair önemli tespitler yapacaktır.

Prof. Dr. Salih Arı'nın İslam'a karşı çıkanlar ve nedenlerine dair vereceği ders bir anlamda Mekke tebliğinin yeni bir aşamasını, münazara ile başlayıp işkencelere varan tavırlarını irdedeleyecektir. Bundan sonraki dersler de Müşriklerin bu sert tepkileri ve Müslümanların verdiği karşılıkları ders katılımcılarına aktaracaktır. Prof. Dr. Ünal Kılıç bir savunma biçimi olarak Mekke'deki kardeşlik antlaşmasını, Prof. Dr. Hanefi Palabıyık Müşriklerin ambargosunu ve doğurduğu sonuçları Mekke döneminin önemli dönüm noktaları olarak ele alacaktır. Yaptığımız mantıksal ayırmda son konu ise Prof. Dr. Levent Öztürk'ün sunacağı Habeşistan hicreti olacaktır. Bu derste işlenecek bilgiler Müslümanların Hristiyanlarla ilk karşılaşmaları olması açısından da önemlidir.

Sonraki haftalarda peş peşe işlenecek üç ders Hz. Peygamber'i daha yakından tanımak açısından önem taşımaktadır. Prof. Dr. Rıza Savaş Resulullah'ın tebliğ yöntemleri üzerinde dururken Prof. Dr. Adnan Demircan Hz. Peygamber'in İbadetin hayatı hakkında katılımcıları bilgilendirecektir. Bu bölümün son konusu ise Prof. Dr. Âdem Apak tarafından yapılacak olan Hz. Peygamberin Mekke'deki sosyal ilişkileri hakkındaki ders olacaktır.

Projenin son dersi ise açılıştaki olduğu gibi bir değerlendirme paneli olacaktır. Bu panelde Mekke döneminin karakteristik özellikleri yıl boyunca elde edilen veriler ışığında analiz edilerek katılımcılara aktarılacaktır. Değerlendirme panelinin Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez, Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma, Prof. Dr. Salih Arı ve Prof. Dr. Adnan Demircan'ın katılımıyla gerçekleştirilmesi planlanmaktadır.

Günümüz Müslümanlarının, İslam dinini öğrenmek konusunda yeni imkânlarla sahip olduklarını memnuniyetle müşahede etmekteyiz. Bu çerçevede, bilgiye erişimin kolaylaşması, bilginin paylaşım kanallarının çeşitlenmesi, resmi örgün eğitim kurumlarında dinimizin öğretimi konusunda verilen derslerin nicelik ve nitelik bakımından artmasının yanı sıra çeşitli sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları bu imkânlar kapsamında zikredilebilir. Kanaatimizce bu imkânların güzel sonuçlar verebilmesi için, ilim taliplerinin ilgisi ve şevkinin

sürekliliğinin yanı sıra ilim adamlarının rehberlikleri belirleyici olacaktır. PROJE, bu iki unsuru bir araya getirme konusundaki başarısı ile dikkat çekmektedir. Bu bağlamda programa katılan ilim taliplerinin, Siyer konusunda iyi birer okuyucu olduklarını, pek çok meseleyi tahkik etmek konusunda son derece istekli göründüklerini, programın şimdiye kadar olan bölümlerinde bizzat müşahede etme imkânı buldum. Bu nitelikli talebe kitlesine rehberlik eden hocalarımızın da, ehliyetleri, gayretleri ve fedakârlıkları ile programın başarılı bir şekilde tamamlanacağına dair umudu güçlendirdiğini düşünüyorum.

Proje Koordinatörü Prof. Dr. M. Mahfuz Söylemez, Proje'nin amaçlarını şu şekilde ifade etmektedir: *“Siyer’i akademik usullere uygun bir biçimde derinlemesine ele almak; Siyer’i akademi dışında da geniş kesimlere ulaştırmak; aynı alanda çalışan farklı bilim adamlarının ortak bir çaba içine girmelerini sağlamak, örgün öğretimin dışında yaygın öğretimin imkânlarından da faydalanmak ve yerel yönetimler ile akademik camianın işbirliğine katkı sunmaktır.”*

Proje, Siyer alanında Türkiye’deki birikimden istifade etmesi; her dersin o konuda uzman bir akademisyen tarafından sunulmasının planlanması, konuya ilgili katılımcıların seçimi ve motivasyonu sağlama bakımından son derece başarılı görünmektedir. Bu bakımdan, Siyer konularının kapsamlı ve derinlikli ele alınabileceği bir vasat oluşturmasıyla söz konusu çalışmanın, bütün yıla yayılmış bir bilgi şöleni olduğu ifade edilebilir.

Geniş bir kitleye hitap eden ve çeşitli hedefleri gerçekleştirmek için halen devam etmekte olan Proje; Siyer alanındaki ilgilerin, sağlam ve temellendirilmiş bilgi ile buluşmasını sağlama bakımından önemlidir. Proje süreci tamamlandığında uzun zaman diliminde çok sayıda ilim adamının ve talebesinin emeklerinin güzel bir meyvesi olarak ortaya çıkması planlanan kitap çalışması, daha geniş kitlelere ulaşmak ve yardımcı olmak imkânını doğuracaktır. Bu sayede Proje, hem Malatya’nın bir ilim-kültür şehri olarak sahip olduğu zenginliğe katkı sağlayacak, hem de ülke çapında Hz. Peygamber’i tanıma çabası içinde olan insanımıza rehberlik edecektir.

Proje boyunca takip edilecek ders başlıkları, tarihleri ve Kimin tarafından sunulacağı ise yandaki sayfada tablo halinde sunulmuştur:

Ders	Tarih	Konu	Öğretim Üyesi
1	8 Ekim 2016	PANEL: Modern Çağda Peygamberi Bulmak: Siyer Bize Ne Anlatıyor	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ
2	22 Ekim 2016	Siyer Metodolojisi ve Kaynakları Üzerine	Doç. Dr. Şaban ÖZ
3	5 Kasım 2016	Arap Tarihi Temelinde Siyer Kaynağı Olarak Kur'an (Kur'an-Siyer İlişkisi)	Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN
4	19 Kasım 2016	Cahiliye; Kur'an'ın İndiği Tarih I (İdari, ekonomik, kültürel ve dini hayattan kesitler)	Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ
5	3 Aralık 2016	Cahiliye; Kur'an'ın İndiği Tarih II (Arap Paganizmi)	Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
6	17 Aralık 2016	Peygamberliğinden Önce Hz. Muhammed	Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN
7	31 Aralık 2016	Risaletin Başlaması İnen İlk Ayetler ve Tahlii	Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI
8	14 Ocak 2017	İlk Müslümanlar ve İslam'ı Seçme Nedenleri	Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ
9	28 Ocak 2017	Daru'l-Erkam'ın İslam Tebliğindeki Yeri	Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA
10	11 Şubat 2017	İslam'a Karşı Çıkanlar ve Nedenleri	Prof. Dr. Salih ARI
11	25 Şubat 2017	Mekke Dönemi Kardeşlik Antlaşması ve Nedenleri	Prof. Dr. Ünal KILIÇ
12	11 Mart 2017	Abiuka ve Sonuçları	Prof. Dr. Haneifi PALABIYIK
13	25 Mart 2017	Habeşistan'da İslam (Hristiyanlarla İlk Karşılaşma)	Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK
14	8 Nisan 2017	Hz. Peygamber'in Mekke'deki Tebliğ Faaliyetleri (Davet Yöntemi)	Prof. Dr. Rıza SAVAŞ
15	22 Nisan 2017	Hz. Peygamber'in Mekke'deki İbadet Hayatı (Namaz vs.)	Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

Kitap Tanıtımı

Hüsnü Aydeniz, *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İlahî Adalet*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2016, 339 s.

Adnan GÜRSOY*

Ülkemizde son yıllarda İslâm düşüncesi alanındaki çalışmalarda, hem nitelik hem de nicelik bakımından umut verici gelişmeler görülmektedir. Doğrusu, bulunduğumuz noktanın, olmamız gereken noktaya hala çok uzak olduğunu biliyoruz. Ancak bu umut verici çalışmalar sayesinde, varisi olduğumuz büyük mirasın değeri konusundaki farkındalıklarımız artmaktadır. Din felsefesi alanında telif ve tercüme bulunan Hüsnü Aydeniz'in *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İlahî Adalet* adlı eseri, bu kapsamda değerlendirilebilir. 12. asrın müceddidi olarak görülen Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210), İslâm düşünce tarihinin İbn Sînâ (v. 427/1037) ve Gazzâlî (v. 505/1111) ile birlikte en büyük ve etkili düşünürlerinden biri olduğu gibi, her iki büyük düşünürün mirasçısı ve yorumcusudur. "İlahî adalet" bağlamında tartışılması gereken pek çok zor meselelerin, bu büyük düşünürün sistemindeki karşılığını soruşturmak, hem meşakkatli, hem de değerli bir katkıdır.

Aydeniz'in eseri, Giriş ve Sonuç kısımlarının yanında üç bölümden oluşmaktadır. Eser, konuya ilişkin hem klasik kaynakların önemli bir kısmını kuşatan, hem de son dönemde Türkçe ve İngilizce dillerindeki çalışmaları içeren kapsamlı bir kaynakçaya sahiptir. Giriş bölümünde, ilahî adalet kavramının problematiği kapsamında, Tanrı hakkında düşünme ve konuşmanın imkânı;

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Mutlak Tanrı tasavvurunun ortaya çıkardığı meselelerin felsefi açıdan nasıl değerlendirileceği; bu bağlamda kötülük probleminin yeri ele alınmıştır. Hem dinî hem de felsefî teizmde Tanrı, mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten varlıktır. Bu sıfatlara sahip Tanrı'nın yarattığı evrende kötülüklerin varlığı, şahit olduğumuz apaçık bir gerçekliktir. İşte bir din felsefesi terimi olan "ilahî adalet/teodise", varlığına şahit olduğumuz kötülük ile mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı fikrinin uzlaştırılması amacıyla ileri sürülen teorilerin genel adıdır. Bu terim etrafında oluşan meseleleri Râzî düşüncesinde ele almanın önemine işaret eden yazar, düşünürün sistemi, yöntemi, eserleri ve İslâm düşünce geleneği içindeki yeri hakkında genel bir çerçeve çizmiştir.

Konuya ilişkin çalışmalarda sıkça rastladığımız, genel malumatın aktarılması ve/veya eserlerin özetlenmesi tutumunu eleştiren yazar, problematik yaklaşımın önemini vurgulamakta, temel fikirlerin derinlemesine analizinin daha sağlıklı sonuçlar vereceğini, araştırmasının da bu amacı gerçekleştirmek üzere yapıldığını belirtmektedir. (s. 25). Çalışmada, Râzî'nin pek çok eserinden istifade edilmekle birlikte, *Tefsir-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* adlı eserin temel kaynak olduğu ifade edilmiştir. Yazar bu tercihini, konuya ilişkin en detaylı tartışmaların bu eserde bulunması ve *Tefsir-i Kebîr*'in düşünürün son yazdığı eser olmasıyla gerekçelendirir (s. 35). Bu tercihin anlaşılabilir yönleri bulunmakla birlikte, düşünürün felsefe ve kelim alanlarında yazdığı eserlerin tamamının kullanılması beklenirdi. Hatta *Giriş* bölümünde, düşünürün eserlerinin kronolojisi hakkında bilgi verilmesi isabetli olurdu. Bu bağlamda, Aydeniz'in kaynakları arasında da yer alan ve Râzî'nin 64 eserinin tam bir kronolojisini veren Eşref Altaş'a ait çalışma, yazar tarafından Râzî'nin düşüncesindeki dönüşümleri anlamak için bir rehber olarak kullanılabilir. Ayrıca düşünürün, felsefî çalışmaları arasında özel bir yeri bulunan ve maalesef henüz neşredilmemişse de kapsamlı bir doktora çalışmasıyla araştırmacıların ilgisine sunulan *Kitâbü'l-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* isimli eserinin¹ yazarın başvuru kaynakları arasında yer alması isabetli olurdu.

"İlahî Adalet Probleminin Ontolojisi" başlıklı birinci bölümünde (ss. 37-141), ilahî sıfatlar konusunda genel bir çerçeve çizildikten sonra ilahî adalet problemiyle yakın ilişkisi sebebiyle "ilahî kudret, ilim, irade ve yaratma sıfatları" etrafında tartışılan felsefî-kelamî meselelere yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca ilahî fiillerin epistemolojik, estetik ve etik boyutları bağlamında, ilahî

¹ İsmail Hanoğlu, *Fahreddin er-Razi'nin Kitabı'l Mulahhas fi'l-mantık ve'l hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (Doktora tezi, 2009), AÜSBE.

hikmet, lütuf ve ihsan sıfatları ve husün-kubûh meselesinin yanı sıra bir kötülük türü olarak “Metafizik Kötülük” kavramı, ilahî fiiller açısından ele alınmıştır.

Râzî'nin, Mu'tezile, İslâm filozofları, Kerrâmiyye, Bâtınîyye ve hatta kendi mensup olduğu Eş'arî gelenek karşısındaki eleştirileri bilinmektedir. Bu bölümde yazar, Eş'arî geleneğin büyük bir teorisyeni olan Râzî'nin, bir yandan Mu'tezile ve İslâm filozofları ile hesaplaştığını, bir yandan da bizatihi mensup olduğu Eş'arî gelenek içinde şekillenmiş teorileri yeniden temellendirmeye yönelik çabalarını örneklemektedir. Eserin genelinde şahit olunan bu durum, muhakkik bir düşünür olarak Râzî'nin “tahkik yöntemine” dikkatimizi çekmektedir. Yine eserde, düşünürün bazı konularda Eş'arî geleneğin dışına çıkarak Mu'tezile ya da İslâm filozoflarının görüşlerini benimseyebildiği görülmekte; ayrıca bu iki geleneğin kavram ve ilkelerini Eş'arî teorilerin tadili ve/veya yeniden ifadesinde nasıl istihdam ettiğinin örnekleri verilmektedir. Aydeniz, Râzî'ye, bu konulardaki tutarlılığı, meseleleri vaz ederken kullandığı argümanların doğruluğu ya da ikna ediciliği konusunda birtakım eleştiriler yöneltmekte, bunun yanı sıra düşünürün kendi yöntemine uygun davranmadığı durumlar olduğunu ileri sürmektedir. (Örnek için, ss. 67, 95, 101-102, 118-120).

Yazar, Râzî'nin ilahî adalet problemi etrafındaki pek çok meseleyi bir yandan “kesin ispat edilmiş akli delillerle” ortaya koyma iddiasında bulunduğunu, öte yandan aynı meseleleri “sır kavramı kapsamında” değerlendirerek tutarsızlığa düştüğünü ileri sürer. Ayrıca düşünürün, husün-kubuh meselesinde kısmî bir kararsızlık içinde görüldüğünü, onun bu konulardaki çelişkili açıklamalarının yalnızca farklı dönemlerde yazdığı eserlerde değil bizatihi *Tefsir*'inde de bulunduğuna işaret eder (ss. 114, 117-120). Esasen “husün-kubûh ayırımının üstünde olması nedeniyle ilahî fiillere bir değer biçmenin mümkün olmadığını; kulların fiillerinde ise yegâne hâkim unsurun akıl olduğunu düşünen Râzî'nin, husün-kubûh meselesinde son dönem eserlerinde Mâtürîdî çizgiye yaklaştığı” şeklindeki değerlendirme², konunun yazarın mütalaaları ile birlikte yeniden ele alınmasını gerektirmektedir.

Eserin, “İlahî Adalet Bağlamında İnsanın Konumu” başlığını taşıyan ikinci bölümünde (ss. 143-286), ilk olarak insanın sorumlu bir varlık olarak sahip olduğu nitelikleri, bu kapsamda iradesi, ihtiyarı, kudreti ve ünlü “Kesb Teorisi” ele alınmıştır. İkinci olarak, insan fiillerinin meydana gelişi, fiillerin kula nispeti ve “güç yetirilemeyen sorumluluk” konuları tartışılmış; bir kötülük türü olarak “Ahlaki Kötülük” kavramının yanı sıra günah, sevap ve tövbe ko-

² Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, XII, s. 92; ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hidizi es-Sekka), Beyrut 1987, III, ss. 317-318.

nuları meseleyle ilgili boyutlarıyla incelenmiştir. Bu bölümde son olarak, “Allah-âlem-insan ilişkileri bağlamında ilahî ve beşerî fiiller” konusu kapsamında, salah-aslah problemi, dalâlet-hidayet, tevfik-hızlan kavramları; kaza-kader, imtihan-tevekkül kavramları ve bir kötülük türü olarak “Doğal Kötülük”, musibet kavramı ile ilişkisi ve ilahî fiillerin tezahürü ile bağlantısı içinde tartışılmıştır.

Aydeniz, bu konuları ele alırken de Râzî’yi, yöntemi, argümanları ve ulaştığı sonuçlar bakımından eleştirmektedir. Bu kapsamda yazar, bilhassa kader inancı konusunda özel olarak Râzî’nin, genel olarak Eş’arî geleneğin, Cebriyye ile arasındaki farkın yalnızca söylem düzeyinde kaldığını, dolayısıyla Eş’arî gelenek için kullanılan “vasıtalı Cebriyye” nitelemesinin/eleştirisinin haklı olduğunu vurgular. Hakikaten Râzî’nin irade hürriyeti konusunda, “İnsan hür irade sahibi görünümünde hürriyetten yoksun bir varlıktır” sözü³ meşhurdur. Muhsin Abdülhamid gibi uzmanların “Râzî’nin, ömrünün sonunda cebir görüşünden vazgeçtiği” şeklindeki kanaatleri⁴ ise bu konuda ihtiyatlı olmayı telkin etmektedir. Öte yandan Râzî’nin kelimî görüşlerinde gençlik döneminden ömrünün sonuna kadar bazı değişiklikler yaşadığı bilinen bir husus olup, bu dönüşümleri takip etmek noktasında eserlerinin kronolojisinin yanı sıra düşünürün yöntemini dikkate almanın zorunluluğu açıktır.

Eş’arî geleneğin kader anlayışına yönelik günümüz ilahiyat çevrelerinde hâkim olan eleştirel yaklaşım, meseleyi kanaatimizce hak ettiği derinlikte ele almamakta, bu geleneğin hassasiyetleri yeterince anlaşılmadan hükümler verilmektedir. Aydeniz’de de bir örneğini gördüğümüz bu eleştirel tutum, genel olarak Eş’arî geleneğini, özel olarak da Gazzâlî ve Râzî’nin görüşlerini Cebriyye’ye indirgemektedir. Bu yaklaşımda, Eş’arîlerin ortaya koydukları “Kesb teorisinin” kader tartışmalarına yaptığı katkı yeterince takdir edilmemektedir. Esasen, Eş’arîlerin kendilerini “orta yol” olarak takdim ederken bu teoriye dayandıkları bilinen bir husustur. Yazar da “Kesb teorisinin, İslâm düşünce geleneği içinde anlaşılması en zor meselelerden biri” olduğuna, hem Gazzâlî hem de Kâdî Abdülcebbar’ın şahitliği ile işaret etmektedir (s. 169).

“İlahî Adaletin Uhrevî Boyutu” başlıklı üçüncü bölümünde (ss. 287-322) Aydeniz, uhrevî ceza ve ödülün (vaîd ve va’d) adalet ile ilişkisi ilahî rahmet ve mağfiret kavramlarını ele almakta, ayrıca fetret ehlinin ahiretteki durumuna ilişkin Râzî’nin yaklaşımını incelemektedir. Yazara göre, Râzî’nin ilahî adaletin uhrevî boyutuna ilişkin açıklamaları birtakım belirsizlikler içerir. Zira ilahî sı-

³ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu esmâillâhi’l-hüsnâ*, Beyrut 1984, s. 250.

⁴ Yavuz, “a.g.m.”, s. 91.

fatlar ya da genel olarak Allah-âlem-insan ilişkileri konusunda aklî değerlendirmeler yapmak konusunda büyük maharet sahibi olan Râzî, uhrevî konular söz konusu olduğunda bir hayli çekingen bir tutum takınmaktadır. Ayrıca o, İslâm filozofları, Mu'tezile ve Cebriyye'nin görüşlerini ayrıntılı olarak tartışıp değerlendirdiği halde, Mürcie'nin görüşlerini herhangi bir eleştiri yapmaksızın aktarır. Aydeniz'e göre, Eş'arî gelenek ile Mürcie arasındaki fark dikkate alındığında, Râzî'nin kendi yaklaşımını belirgin bir şekilde ortaya koymamış olması bir eksikliklerdir.

Çalışmanın Sonuç bölümünde (ss. 323-328) Aydeniz, Râzî'nin ilahî adalet problemini, kapsamlı, rasyonel, objektif ve tutarlı bir tarzda ele alma çabası içinde olduğunu belirtir; bu bakımdan düşünürün, modern Din Felsefesi'nde öngörülen yöntemi asırlar öncesinde uyguladığına işaret eder. Bununla birlikte Râzî'nin açıklama gücüne ilişkin beklentilerinin karşılanmaması nedeniyle yaşadığı düş kırıklığını izhar eder ve yer yer sertleşen eleştirilerini sıralar. Bu kapsamda yazar, Râzî'nin yönteminin bu meselede ne ölçüde tahakkuk ettiği konusunda kısmen olumsuz bir kanaate ulaştığını ve özellikle "objektiflik ve tutarlılık" kriterleri bakımından düşünürün ciddi eleştirileri hak ettiğini belirtir.

Gerek ülkemizde gerekse Batı'da, İslâm düşünce geleneğine ilişkin araştırmaların özellikle "birinci klasik dönem" olarak adlandırılan 8.yy-12.yy arasına odaklanması, bu geleneğe dair eksik bir resim ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple, "ikinci klasik dönem" olarak isimlendirilen 13. yy sonrası İslâm düşüncesine, bu kapsamda müteahhirin kelâmına, Osmanlı düşünce geleneğine yönelik araştırmalar, bu eksikliğin giderilmesi yolunda önemli adımlar olarak görülmelidir. İslâm düşüncesinin ikinci klasik döneminin en önemli ve etkili ismi olan Fahreddin er-Râzî'nin eserleri ve düşünce sistemi hakkındaki çalışmalar ise, bu adımlar içinde özel bir yere sahiptir. Aydeniz'in eseri, "ilahî adalet" gibi önemli bir konuyu Râzî düşüncesinde problematik olarak inceleyen bir çalışma olması bakımından bu adımlardan biri sayılmalıdır.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
 - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
 - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
 - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).