



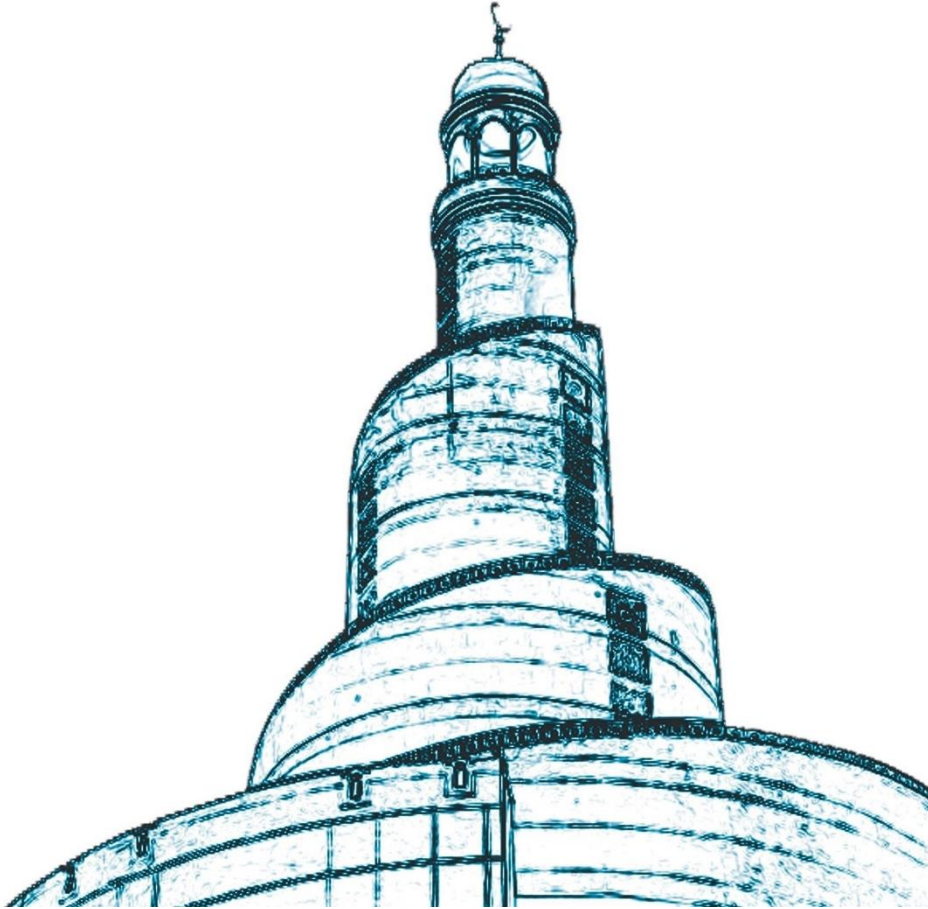
IHYA

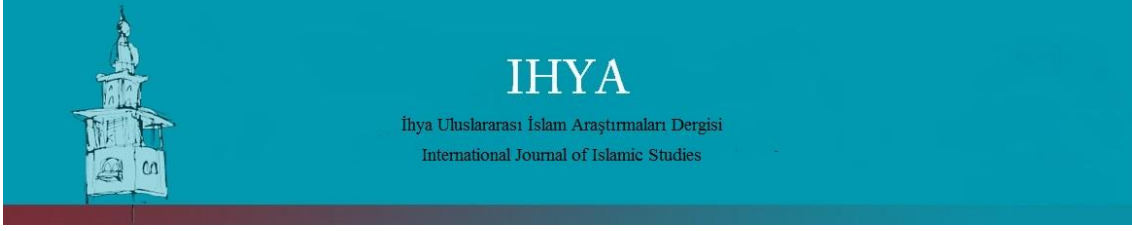
Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

CİLT: 6 SAYI: 1 YIL: 2020
VOLUME: 6 ISSUE: 1 YEAR: 2020

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES





Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, hakemli bir dergi olup,



SOBIAD, **ROOTINDEXING**, **SPARC** indexing ve **idealonline** veri tabanları, tarafından taranmaktadır.

Dergimiz **İSNAD ATIF SİSTEMİ**'ni Esas Almaktadır
(<https://www.isnadsistemi.org>)

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

Editörler | Editors

Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Dr. Öğretim Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

Arapça Kontrol | Arabic Text Editor

Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Kocaeli Üniversitesi)

İngilizce Kontrol | English Text Editor

Dr. Öğretim Üyesi Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi), Prof. Dr. Hidayet IŞIK (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova) Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya) Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Saki ÇAKIR (Siirt Üniversitesi), Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi) Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi), Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University Amerika), Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

Alan Editörleri | Field Editors

Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet UĞURLU, Dr. Öğr. Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Araştırma Görevlisi Muhammed Enes PINARBAŞI.

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi), Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Ali KAYA (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Hatıpköy Mah. No: 160 Kuruçeşme, İzmit-Kocaeli

e-mail

muhayhan02@gmail.com, huseyinokur@yandex.com.

Yıl | Year

Temmuz/ July 2019

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. İHYA International Journal of Islamic Studies is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

İBN HÂLEVEYYH'İN EL-MUHTASAR Fİ ŞEVÂZZİ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE KIRAATLARA YAKLAŞIMININ İNCELENMESİ (DUHÂ-NÂS SÜRELERİ BAĞLAMINDA) THE EXAMINATION OF IBN HALAWAYH'S APPROACH TO QIRAAT IN HIS WORK WHICH IS ENTITLED AL -MUHTASAR FI SHAWAZZ AL-QUR'AN (IN THE EXAMPLE OF SURAHS AL-DUHA AND AL-NAS) Nesrişah SAYLAN	1-15
BİR BELÂGAT ÜSLÛBU OLARAK KASR VE KAVRAMLAŞMA SÛRECİ THE PROCESS OF THE CONCEPTUALIZATION OF QASR AS A RHETORIC STYLE Hüseyin ARSLAN	16-40
KUTBÜDDİN-İ ŞİRÂZÎ'NİN İLİMLER TASNİFİ VE DİL İLİMLERİNİN BU TASNİFTEKİ YERİ THE CLASSIFICATION OF SCIENCES BY QUTB AL-DIN AL-SHIRAZI AND THE PLACE OF LINGUISTICS IN THIS CLASSIFICATION Ahmet MEYDAN	41-69
İSLÂM ÖNCESİ DİNİ-KÜLTÜREL OLGULARIN KIBLENİN TAHVİLİ HUSUSUNA YANSIMALARI VE KIBLE AYETLERİNİN SOSYAL-İÇTİMÂİ BOYUTU REFLECTIONS OF PRE-ISLAMIC RELIGIOUS-CULTURAL EVENTS ON THE ISSUE OF CHANGING THE FORMER QIBLAH AND THE SOCIAL ASPECT OF QIBLAH VERSES/AYATS Yakup BIYIKOĞLU	70-97
ELEAZAR B. YOSE HA-GALİLİ VE OTUZ İKİ YORUM KURALI ELEAZAR B. YOSE HA-GALILI AND THIRTY TWO HERMENEUTIC RULES Ömer Faruk ARAZ	98-118
MUHAMMED HAMİDULLAH'IN İSLAM İKTİSADINA DAİR ÖNCÜ KATKISI VE TEKLİFLERİ MUHAMMED HAMİDULLAH'S PIONEERING CONTRIBUTION AND PROPOSALS ABOUT ISLAMIC ECONOMICS Abdulkadir MACİT	119-138
1560-1590 YILLARINDA OSMANLI DEVLETİNE KARŞI ARNAVUT İSYANLARININ SEBEPLERİ THE REASONS OF ALBANIAN REBELLIONS AGAINST OTTOMAN EMPIRE OCCURRED BETWEEN 1560-1590 Fatjon SHABANİ	139-163
MÜTERCİM ÂSİMİN VANKULU MEHMED'E YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER VE BU ELEŞTİRİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ THE CRITICISM OF THE TRANSLATOR ASİM EFENDİ AGAINST VANKULU MEHMED AND ITS EVALUATION Ahmet İhsan DÜNDAR	164-190
BATI TRAKYALI ÂLİM AHMET DAVUDOĞLU'NUN SELAMET YOLLARI ADLI ESERİNDE BAZI FİKHİ TERCİHLERİ A WESTERN THRACIAN SCHOLAR: DAVUDOĞLU'S FIQH PREFERENCES IN THE CONTEXT OF HIS WORK NAMED SELAMET YOLLARI Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ	191-203
ARAP DİL EKOLLERİ VE ÖNDE GELEN TEMSİLCİLERİ GRAMMAR ECOLES AND LEADING REPRESENTATIVES Mahfuz GEYLANİ	204-235
ARŞİV BELGELERİ IŞIĞINDA ADIYAMAN HACI ABDÜLGANİ (ÇARŞI) CAMİİ VAKFI ADIYAMAN HACI ABDULGANI (BAZAAR) MOSQUE FOUNDATION IN THE LIGHT OF ARCHIVE DOCUMENTS Bahattin TURGUT	236-258
FİKIHTA ÇEKİRGENİN HÜKMÜ THE STATUS OF LOCUST IN ACCORDANCE WITH ISLAMIC LAW Mustafa BORAN	259-278

SON DÖNEM İLİM ADAMLARININ MÂNÂ İLE RİVAYET KONUSUNA YAKLAŞIMLARI: MUHAMMET AVVÂME ÖRNEĞİ*	
THE APPROACHES OF RECENT SCHOLARS TO RİWÂYA Bİ'L-MA'NÂ: THE CASE OF MUHAMMAD AWWÂMAH	
Muhammet BEYLER	279-296
İBADET AHLAK İLİŞKİSİ: HADİSLER BAĞLAMINDA BİR İNCELEME	
RELATIONSHIP BETWEEN WORSHIP AND ETHICS: AN ANALYSE WITHIN THE CONTEXT OF HADITH (PROPHETIC TRADITIONS)	
Muhammet Ali ASAR	297-314
HADİS İLMİNE DAİR KALEME ALINAN ALMANCA AKADEMİK ÇALIŞMALAR*	
ACADEMIC STUDIES ON HADITH SCIENCE WRITTEN IN GERMAN LANGUAGE	
Mutlu GÜL - Nurdan KORKUT	315-353
BESTEKÂR TAHİR KARAGÖZ'ÜN HAYATI VE ESERLERİ*	
COMPOSER TAHIR KARAGOZ'S LIFE AND WORKS	
İhsan ŞEN	354-381
ESMÂ-İ HÜSNÂ İÇERİKLİ DUÂ ÂYETLERİNİN TAHLİLİ	
THE ANALYSIS OF THE PRAYERS WITH CONTENT OF ESMÂ HUSNA	
Mehmet ALTIN	382-403
KELÂBÂZİ'NİN HADİS ANLAYIŞI VE SÜNNET YORUMU	
KELABAZI'S HADITH MENTALITY AND HIS SUNNAH INTERPRETATION	
İbrahim TOZLU	404-424
BORCUNUN BAŞKA BİR PARA BİRİMİYLE ÖDENMESİ	
REPAYMENT OF DEBT IN ANOTHER CURRENCY	
Zeynelabidin HAYAT	425-450
HADİS USULÜ AÇISINDAN MEŞHÜR VE MÜŞTEHİR HADİS	
MASHHUR AND MUSHTAHIR HADITH IN METHODOLOGY OF HADITH	
İbrahim SAĞLAM	451-479



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**İBN HÂLEVEYH'İN EL-MUHTASAR FÎ ŞEVÂZZİ'L-KUR'ÂN ADLI
ESERİ ÇERÇEVESİNDE KIRAATLARA YAKLAŞIMININ
İNCELENMESİ
(DUHÂ-NÂS SÛRELERİ BAĞLAMINDA)**

THE EXAMINATION OF IBN HALAWAYH'S APPROACH TO QIRAAT IN HIS WORK
WHICH IS ENTITLED AL -MUHTASAR FI SHAWAZZ AL-QUR'AN
(IN THE EXAMPLE OF SURAHS AL-DUHA AND AL-NAS)

Nesrişah SAYLAN

Dr. Öğr. Ü. Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî
Anabilim Dalı

Assistant Professor, Fırat U., Faculty of Theology, Depart. of Qur'an Reading and
Recitation Science

nsaylan@firat.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5805-8630

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Ekim 2019/ 07 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Aralık 2019 / 27 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 1-15

Öz

Bu çalışmada, İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân* adlı eserinde Duhâ ve Nâs sûreleri arasındaki âyetlerde zikredilen kıraat vecihlerine yaklaşımı tespit edilecektir. İbn Hâleveyh, IV/X. asırda yaşamış âlimlerden biridir. Lügat, nahiv ve kıraat sahalarında derinleşen müellif, bu alanlarla ilgili birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerden biri olan *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, kıraatler konusunda temel kaynaklardan biridir. Müellif, bu eserde Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadarki âyetlerde geçen şâz kıraatleri nakletmiştir. İbn Hâleveyh, kıraatlerin naklinde genel olarak okuyuşun nispet edildiği kişileri zikretmiştir. O, bu okuyuşlarda Nebî (s.a.s.), sahabe ve tabiûndan nakledilen kıraatleri aktarmıştır. Bunların yanında müellif, aşere kurrâsından olan kıraat âlimlerine ve onların râvilerine nispet edilen şâz okuyuşlara da yer vermiştir. Genel olarak kıraatleri okuyanlara nispet etmekle yetinen İbn Hâleveyh, bazen kıraatlerin tevcihini dilsel hüccetlerle yapmıştır. Müellif, bu bağlamda Arap kelimeleri ve şiiri, sarf ve nahiv kuralları ile lehçelerden faydalanmış; bazen de dil âlimlerinin görüşlerine yer vererek kıraatlerin tevcihini yapmıştır. Müellif, bazen de nakli delillerden Hz. Peygamber'in sözleri ve sahabe okuyuşlarından delil getirerek kıraatlerin tevcihini yapmıştır.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Şâz, İbn Hâleveyh, Duhâ-Nâs.

Abstract

In this study, Ibn Halawayh's approach to the Qiraat angles which were mentioned the verses between Surahs al-Duha and al-Nas will be determine in his work which was named al-Muhtasar fi Shawazz al-Qur'an. Ibn Halawayh is one of the scholar who live in the period of 4th/10th. The author who was deeping in the fields of Wordbook, Syntax and Qiraat was compiled a lot of works with the relevant in this fields. Al-Muhtasar fi Shawazz al-Qur'an which is one of that works is the one of the main sources on the subject of Qiraat. The author was narrated the shazz qiraat which were passed the verses from Surah al-Fatihah to the al-Nas in this work. Ibn Halawayh was alluded the persons who were generally attributed to that reading in the transmission of Qiraat. He was transmitted the Qiraat which were narrated from Prophet(pbuh) , Companion and Successor in this readings. In addition to these the author was gave a place Qiraat scholars of ashare qurras and their narrators which were attributed shazz qiraat to them. The author who was sufficient generally attributed to Qiraat who read them did not any evaluate with the relevant of Qiraat. However; sometimes , Ibn Halawayh who is one of the prominent scholars of Wordbook and Language was inclined to Qiraat with the linguistic angles. In this context, he was benefitted from Arabic Word and Poem, the rules of Grammar and Syntax, Dialects , and sometimes inclined to Qiraat giving a place the opinions of Language Scholars. And sometimes the author was inclined to Qiraat with the naqli proofs giving proof of Prophet's sayings and Companion's reading.

Keywords: Qur'an, Recitation, Shâdhdh, Ibn Halawayh, al-Duha -al-Nas.

Giriş

Tam adı Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî olan İbn Hâleveyh, IV/X. asırda yaşamış âlimlerden biridir. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte 290/903 yılıdır.¹ Hemedan'da doğmuş olan ve çocukluk yıllarını da Hemedan'da geçiren İbn Hâleveyh, tahsil maksadıyla h. 314 yılında Bağdat'a gitmiştir. Orada İbn Mücâhid'den (ö. 324/936) Kur'ân ve kıraat; İbn Düreyd (ö. 321/933), Niftaveyh (ö. 323/935), Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve Ebû Saîd es-Sîrâfî'den (ö. 368/980) nahiv ve edebiyat; Ebû Ömer ez-Zâhid'den (ö. 345/957) lügat; Muhammed b. Muhalled el-Attâr'dan (ö. 331/943) da hadis ilmine dair dersler almıştır.² Daha sonra Halep'e yerleşen İbn Hâleveyh, burada Halep emiri Seyfüddevle (ö.356/967) ve çocuklarına özel ders vermiş ve bu vesileyle onun ilmî şöhreti yayılmıştır.³

İbn Hâleveyh, Arap dilinde otorite, kıraatte mahir, meşhûr ve güvenilir bir âlim olarak tanınmıştır.⁴ Arap dili ve kıraat ilminin yanı sıra, hadis, edebiyat ve diğer birçok ilimde yetkin bir âlim olarak bilinen İbn Hâleveyh'in asıl şöhreti lügat ve nahiv ilimlerinde olmuştur. Nitekim kaynaklarda bu duruma işaret edilerek onun lügat ve nahiv ehlinin büyüklerinden olduğu ifade edilmiştir.⁵

İbn Hâleveyh birçok öğrenci yetiştirmiştir. Nehravânî (ö. 390/1000), Ebû Bekir el-Hârizmî (ö. 383/993), Ebû't-Tayyib b. Galbûn (ö. 389/999), Ebû Fîrâs el-Hamdânî (ö. 357/968) ve Saîd b. Saîd el-Fârikî'yi (ö. 444) onun talebeleri arasında zikretmek mümkündür.⁶

İbn Hâleveyh, İslâmî ilimlerde kendisinden sonrakilere kaynaklık edecek çok değerli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmı günümüze kadar ulaşmayıp bunların sadece isimleri bilinmektedir. Günümüze kadar ulaşanların ise bir bölümü ilim dünyasına

¹ Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 3: 1030; Ebü'l-Hasen Cemalüddîn Ali b. Yusuf b. İbrâhîm b. Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nübât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1986), 1: 359; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1398/1978), 2: 178; Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesser, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1: 215; Celâlüddîn Ebû Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nubât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: ts), 1: 529.

² Kemalüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. el-Enbârî, *Nüzbetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm Samerrai, (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3: 1030-1031; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2: 178; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1: 215; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1: 529; Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Ali el-Hüseynî el-Âmilî Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, thk. Hasen el-Emîn, (Beyrut: Dâru't-Taâruf, 1406/1986), 5: 421.

³ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1: 360; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1: 529.

⁴ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1: 529

⁵ İbnü'l-Enbârî, *Nüzbetü'l-elibbâ*, 230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3: 1030.

⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1: 215; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 5: 421; Hüseyin Tural, "İbn Hâleveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 15.

kazandırılmıştır. Müellifin eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbu Şerbi esmâillâh, Kitâbü'l-Mübtedi, Şikâtü'l-'ayn, Kitâbü'l-'Ayn, el-Mesâil, Kitâbü'l-Kirâât, Kitâbü'n-Nebât ve's-Şecer, el-Maksûr ve'l-memdüd, el-Müzekker ve'l-müennes, Kitâbu Leyse, Kitâbu İstikâka İbn Hâleveyh, el-Cümel fi'n-nahv, el-Elifât, el-Bedi' fi'l-kirâati's-seb', Kitâbü'l-Maât, Esmâü'l-esed, Esmâü'l-hayye, er-Râh, el-İsârât, Serbu Maksûreti İbn Düreyd, İstikâkü's-şübûr ve'l-eyyâm, et-Tezkire, Garâibu halki'l-insân, Takfiyetu me'ttefeka lafzühü vabtelefe ma'nâhu.*⁷

İbn Hâleveyh'in kıraat ilmiyle ilgili eserlerinden biri *Mubtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*'dır. Müellifin bu eseri, G. Bergstrasser (ö. 1933) tarafından neşredilmiştir.⁸ Daha sonra bu neşre Arthur Jeffery (ö. 1959) İngilizce ve Hellmut Ritter (ö. 1971) de Almanca birer mukaddime yazmışlardır.⁹ Bu eser şâz kıraatler konusunda temel kaynaklardan biridir. Nitekim G. Bergstrasser mukaddimesinde mezkûr eserin bu alandaki eksikliği giderdiğini belirterek şöyle demiştir. “Mütevâtir kıraatler meşhûr okuyuşlardır ki onlar yedi ve on kıraat âliminin okuyuşudur ve onların kıraatleriyle ilgili pek çok kaynak bulunmaktadır. Şâz kıraatler ise bu on kıraatin dışında kalan İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve diğerlerinin okuyuşlarıdır. Dâni'nin (ö. 444/1053) *et-Teyisr fi'l-kirâati's-seb'* ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr* adlı eserlerinin telif edilmesiyle yedi ve on kıraat imamının okuyuşuyla ilgili bilgiler tamamlanmıştır. Şâz kıraatlerle ilgili okuyuşlar ise tefsir, hadis, nahiv, edebiyat ve tarih kitaplarında parça parça yer almıştır ki Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâfı*, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *Babru'l-mubûl'i*, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr'i* gibi eserler bu kaynaklar arasında zikredilebilir. Ancak bir bütün olarak şâz kıraatleri ele alan en meşhûr kitap İbn Hâleveyh'in *Mubtasar fi şevâzî'l-Kur'ân* adlı eseridir.”¹⁰ Bu özellikleri sebebiyle İbn Hâleveyh'in mezkûr eseri şâz kıraatler konusunda ilmî tertiple sûrelerdeki okuyuşları içeren en meşhûr temel kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

⁷ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ*, 230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3: 1036; İbnü'l-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât*, 1: 360. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2: 179; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, 5: 421-422.

⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3: 1036;

⁹ Tural, “İbn Hâleveyh”, 20: 15.

¹⁰ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Mubtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-mütenebbî, ts), 5-7. İbn Hâleveyh'in kıraatleriyle ilgili el-Hücce fi'l-Kirâati's-Seb'a eseri bağlamında yapılmış yüksek lisans çalışması vardır. (Cafer Yıldız, “İbn Hâleveyh'in el-Hücce fi'l-Kirâati's-Seb'a İsimli Eseri Bağlamında Yedi Kıraatte Hüccet Olgusu”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2016.) Ayrıca onun kıraatleriyle ilgili bir makale de bulunmaktadır. İsmail Güler, “İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışılabilir Kur'ân Kıraatlerine Yaklaşımı”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sy. 9, c. 9. 2000.

1. Kıraat Vecihlerini Nakletmede Kullandığı Metod

İbn Hâleveyh, kıraatleri aktarırken çeşitli ifade ve kalıplar kullanmıştır. Bu başlıkta onun kullandığı bu ifade ve kalıpları Duhâ ve Nâs sûreleri özelinde inceleyip kıraatlere yaklaşımı tespit edilecektir. İbn Hâleveyh, kıraatleri naklederken okuyuşu bazen kişilere nispet ederek aktarmıştır. Bu aktarmada “قرأ” (okudu),¹¹ “سمع” (işitti),¹² “روي عن” (rivâyet edilmiş),¹³ “حكي عن” (nakledilmiş),¹⁴ “حكاه” (onu nakletti)¹⁵ ibarelerini kullanmış ve bu ifadeleri bazen kişilere nispet etmiş bazen de okuyanın ismini zikretmeksizin “بعضهم” (bazılarından),¹⁶ “آخرين” (diğerlerinden)¹⁷ şeklindeki zamirlere atıfta bulunmuştur. Ancak müellifin genel olarak kıraatlerin naklinde okuyanlara nispet ederek kişilerin isimlerini zikrettiği tespit edilmiştir. Müellif, bu nakillerin bir kısmında İbn Kesîr (ö. 120/738),¹⁸ Ebû Amr (ö. 154/771),¹⁹ Âsım (ö. 127/745),²⁰ Kisâî (ö. 189/805)²¹ ve Ebû Ca’fer (ö. 130/747-48)²² gibi kıraat-i seb’a ve aşere imamlarının okuyuşlarını aktarmıştır. Ayrıca o, kıraat imamlarından nakilde bulunan râviler arasındaki okuyuş farklarına da değinmiştir. Bu bağlamda örnek olarak Âsım’ın ilk ravisi Ebubekir b. Şu’be (ö. 193/809)²³ zikredilebilir.

Müellif, kıraatleri okuyanlara nispet ederken Nebî’den (s.a.s) atfedilen²⁴ okuyuşlara da yer vermiştir. Bununla beraber Ömer b. Hattâb (ö. 23/644),²⁵ Abdullâh b. Mes’ûd,²⁶ Ebü’d-Derdâ (ö. 32/652-?)²⁷ Übey b. Ka’b,²⁸ Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661),²⁹ Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687-88)³⁰ ve Abdullâh b. Zübeyr (ö. 73/692)³¹ gibi birçok sahabe’nin kıraatine yer vermiş ve onlardan nakilde bulunmuştur. Müellif, sahabe kıraatinin yanında birçok tabiûn âlimlerinin okuyuşlarına da atıfta bulunmuştur. Onun kıraat vecihlerini naklederken atıfta bulunduğu

¹¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 178
¹² İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 178
¹³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 179.
¹⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 179
¹⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 182.
¹⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 176
¹⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 176.
¹⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 179
¹⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 179.
²⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 180-181.
²¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 176
²² İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 180.
²³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 176.
²⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 175.
²⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 176.
²⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 175
²⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 180.
²⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 177.
²⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 178.
³⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 177.
³¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 176

tabiûn âlimleri şunlardır: Amr b. Meymûn (ö. 74/693),³² Esved b. Yezîd (ö. 75/694),³³ İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702),³⁴ Ebü'l-Cevzâ (ö. 83/702),³⁵ Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]),³⁶ İbn Ya'mer (ö. 89/708 [?]),³⁷ Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713),³⁸ Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714),³⁹ Mücâhid (ö. 103/721),⁴⁰ Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/721),⁴¹ Ebû Kılâbe (ö. 104/722),⁴² İkrime (ö. 105/723),⁴³ Ebû Recâ (ö. 105/723-24 [?]),⁴⁴ Hasan-ı Basrî,⁴⁵ İbn Ebî İshâk (ö. 117/735),⁴⁶ A'rec (ö. 117/735),⁴⁷ Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce),⁴⁸ A'meş (ö. 148/765),⁴⁹ İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766),⁵⁰ Ebû Hayve (ö. 203/818),⁵¹ İbn Mâlik (ö. 672/1274),⁵² el-Yemânî (ö. ?),⁵³ Ebü's-Semmâl (ö. ?),⁵⁴ Nuaym b. Meysere (ö. ?),⁵⁵ Âmir b. Abdilvâhid (ö. ?),⁵⁶ Cahderî (ö. ?),⁵⁷ İbn Ebî Able (ö. ?),⁵⁸ Muhammed b. Ebî Ma'dân (ö. ?),⁵⁹ Ebû İmrân el-Cûnî (ö. ?).⁶⁰ Ayrıca İbn Haleveyh, kıraatleri naklederken Alî b. Hüseyin (Zeynelâbidîn) (ö. 94/712),⁶¹ Zeyd b. Ali (ö. 122/740)⁶² ve Ca'fer b. Muhammed (ö. 148/765)⁶³ Şiî âlimlerine de atıfta bulunmuştur.

İbn Hâleveyh, Duhâ ve Nâs sûreleri arasındaki kıraat vecihlerini naklederken sahâbe mushaflarına da atıfta bulunmuştur. Onun aktarımına göre “أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ” (el-Mâun

- 32 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 176.
33 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 179
34 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 178
35 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 179
36 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 178
37 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 180
38 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 177
39 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 179
40 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 179.
41 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 178
42 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 182
43 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 180
44 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 181
45 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 177
46 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 176
47 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 180.
48 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 179
49 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 180
50 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 180.
51 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 178
52 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 176.
53 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 175.
54 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 176
55 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 177
56 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 177
57 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 177
58 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 178
59 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 178
60 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 179
61 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 177
62 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 177
63 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'i'l-Kur'ân*, 176

107/1) âyetinde geçen “أَرَأَيْتَ” ifadesi Abdullâh b. Mes‘ûd’un mushafında “أَرَأَيْتَكَ” şeklinde “ك” harfiyledir.⁶⁴ Nitekim bu okuyuş birçok kaynakta yer almıştır. Örneğin ilk dönem müfessirlerinden Ferrâ (ö. 207/822), Abdullâh b. Mes‘ûd’un söz konusu kıraatini naklederek bunun sıla konumunda olduğunu ve mana bakımından diğer okuyuşla aynı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Taberî (ö. 310/923) de aynı şekilde İbn Mes‘ûd’un okuyuşunda “ك” harfinin sıla olduğunu ve bunun cümleye dâhil olup olmaması arasında bir fark bulunmadığını belirtmiştir.⁶⁶

2. Kıraatleri İşleyiş Metodu

2.1. Sadece Okuyuş Vechini Nakletmesi

İbn Hâleveyh, kıraat vecihlerini naklederken bazen sadece okuyuş vechini aktarmakla yetinmiştir. Bu, onun kıraatlerin aktarımında genel olarak uygulamış olduğu bir metottur. “فَلْيَذُكِّ نَادِيَهُ” (el-Alak 96/17) âyeti bu duruma örnek verilebilir. Onun nakline göre Abdullâh b. Mes‘ûd’un kıraatinde mezkûr âyet “فَلْيَذُكِّ إِلَى نَادِيَهُ” şeklindedir.⁶⁷ Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “فَوَسَّطَنَ بِهِ” (el-Âdiyât 100/5) âyetidir. Müellifin nakline göre söz konusu âyet Alî b. Ebî Tâlib, İbn Ebî Leylâ ve İbn Ebî Able’nin kıraatinde “فَوَسَّطَنَ بِهِ” şeklindedir.⁶⁸

2.2. Okuyuştaki Değişimler Hakkında Bilgi Vermesi

İbn Haleveyh, kıraat vecihlerini naklederken, bazen okuyuşlarda ne tür değişimlerin olduğunu izah etmiştir. Müellif, bu bağlamda bazen kıraat vecihlerinden usûl farklılığıyla ilgili değişimleri açıklamıştır. Bu farklılıklardan biri med ile ilgilidir. Örneğin İbn Hâleveyh, “أَلْهَأَكُمُ” (et-Tekâsür 102/1) âyetinde geçen “أَلْهَأَكُمُ” ifadesini İbn Abbâs, Ebû İmrân el-Cûnî, Mâlik b. Dînâr ve Ebü'l-Cevzâ'nın “ءَأَلْهَأَكُمُ” şeklinde med ile okuduklarını nakletmiştir. Kisâ'î'den aktarılan bir rivâyette ise bu ifadenin “ءَأَلْهَأَكُمُ” şeklinde iki hemzeli ve medsiz olduğu

⁶⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 181-182.

⁶⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1983), 3: 294.

⁶⁶ Ebû Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-be'yân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru'l-hicr, 2001), 24: 658. Bu kıraat için ayrıca bkz. Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bâkâiki ğavâmiğ'i'l-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi'l-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavviz, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6: 439; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Lübnan: Dâru'l-fikr, 1981), 32: 111; Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-Babri'l-Muhîr* thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Alî Muhammed Muavviz, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 8: 517.

⁶⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 176.

⁶⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 178. Katâde, İbn Sirîn ve Ebû Recâ'nın okuyuşlarının da bu şekilde olduğu ifade edilmiştir. Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûbi şevâziğ'i'l-kirâat ve'l-izâbi anhá*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şiblî, (Kahire: Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 2: 370; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li' ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyn limâ tedammenebâ mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türki, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22: 436.

zikredilmiştir.⁶⁹ Müellifin usûl farklılığıyla ilgili naklettiği bir diğer okuyuş ‘imâle’dir.⁷⁰ Onun aktarımına göre “وَوَجَدَكَ عَائِلًا” (ed-Duhâ 93/7) âyetinde geçen “عَائِلًا” ifadesini İsâ b. Ömer es-Sekâfî imâle ile “عائلا” şeklinde okumuştur.⁷¹ İbn Hâleveyh, ihtilâs⁷² ile ilgili kıraat vecihlerini de nakletmiştir. Nitekim müellif, Ebû Amr’ın “وَأَمْرًا تَهُ” (Tebbet 111/4) ifadesinde geçen hâ zamirini ihtilâs ile okuduğunu nakletmiştir.⁷³ İbn Hâleveyh, ihfâ uygulamasıyla ilgili kıraat ihtilaflarına da yer vermiştir. “مِنْ خَوْفٍ” (Kureyş 106/4) ifadesi, bu konuya örnek verilebilir. İbn Hâleveyh’in aktarımına göre Nâfi’den nakille Müseybî (ö. ?), zikri geçen ifadeyi sakın nûn’dan sonra “خ” harfi geldiği için ihfâ ile okumuştur. İbn Hâleveyh, onun sakın nûn’dan sonra “غ” harfi geldiğinde de ihfâ ile okuduğunu nakletmiştir. Müellif, daha sonra bu konuyla ilgili dil âlimlerinden Sibeveyhî’nin (ö. 180/796) görüşünü naklederek; bu okuyuşun lehçesel farklılıktan kaynaklandığını, bu bağlamda “مُنْخَل” ve “مُنْغَل” ifadelerinin de ihfâ ile okunduğunu aktarmıştır.⁷⁴ Bu okuyuş şekli tefsir kaynaklarında da zikredilmiştir. Nitekim Ebû Hayyân, cumhurun, sakın nûn’dan sonra “خ” harfi geldiğinde sakın nûn’u izhâr ile okuduklarını ancak Nâfi’den rivâyetle Müseybî’nin ihfâ ile okuduğunu aktardıktan sonra o da Sibeveyhî’nin görüşünü naklederek bunun lehçesel farklılıktan kaynaklandığını belirtmiştir.⁷⁵ Zikrettiğimiz örnekte görüldüğü üzere İbn Hâleveyh usûl farklılıklarıyla ilgili med, imâle, ihfâ ve ihtilâs gibi okuyuşları şâz kıraatler kategorisinde ele almıştır.

İbn Hâleveyh, ferş farklılıklarıyla ilgili vecihlere de değinmiştir. Bu bağlamda müellif, bazen ifadenin şeddeli veya şeddesiz okunduğunu belirtmiştir. Nitekim “مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ” (ed-Duhâ 93/3) âyetinde bu durum söz konusudur. Müellif, bu ifadenin Nebî’nin (s.a.s.) kıraatinde şeddesiz olduğunu nakletmiştir.⁷⁶ Bu okuyuş diğer kaynaklarda da zikredilmiştir.⁷⁷

⁶⁹ İbn Hâleveyh, *Mubtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 179; Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzî’l-kurâât* thk. Şimrân el-Acelî, (Beyrût: Müessesetü’l-Belâğ, ts), 522.

⁷⁰ Lügatte, bir şeye yönelmek, bir tarafa çekmek anlamına gelen imâle, kıraat ilminde ise harfi telaffuz ederken o harfi dil ucuna veya dilin arkasına meylettirmektir. Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, (Kahire: Dâru’l-meârif, 1119), 6: 4309; Nihat Temel, *Kıraat ve Tevid Istılabları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 75.

⁷¹ İbn Hâleveyh, *Mubtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 175. Ayrıca bkz. Kirmânî, *Şevâzî’l-kurâât*, 522.

⁷² İhtilâs kelimesi, çabuk kapmak anlamına gelmektedir. İhtilâs’ın ıstılahtaki manası ise harfin harekesini hafif bir ses ile okumaya denir. Ayrıca hareketin ekserisini telaffuz etmeye de ihtilâs denmektedir. Bunun yanı sıra hareketin üçte ikisini nutk edip üçte birini terk etmeye de denir. Temel, *Kıraat ve Tevid Istılabları*, 72.

⁷³ İbn Hâleveyh, *Mubtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 182.

⁷⁴ İbn Hâleveyh, *Mubtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 181.

⁷⁵ Ebû Hayyân, *Babru’l-mubît*, 8: 516.

⁷⁶ İbn Hâleveyh, *Mubtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 175.

⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Mubteseb*, 2: 364-365; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 390; Ebü’l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh el-Ukberî, *İ’râbü’l-kurââtî’ş-şevâzî*, thk. Muhammed es-Seyyid ‘Azzûz, (Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1417/1996), 2: 721; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 22: 339; Ebû Hayyân, *Babru’l-mubît*, 8: 480-481.

Ayrıca bu iki okuyuş vechi arasında anlam farkı olduğu da ifade edilmiştir. Buna göre “مَا وَدَّعَكَ” şeklinde şeddeli okunduğunda ayrılan kimsenin vedalaşması gibi “sana veda etmedi” anlamına gelmektedir. “مَا وَدَّعَكَ” okunuşuna göre ise “seni terk etmedi” manasına gelmektedir.⁷⁸ İbn Cinnî (ö. 392/1002), ifadenin şeddesiz kullanımın az olduğunu belirttiikten sonra Sîbeveyhî’den nakille “وَدَّعَ وَذَرَ” ifadelerinin “تَرَكَ” manasında kullanıldığını belirtmiş ve bunu Arap şiiiriyle delillendirmiştir.⁷⁹

İbn Hâleveyh, kelimenin farklı harflerle okunmasıyla ilgili okuyuşlara da yer vermiştir. Bu konuya “إِذَا بُعِثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ” (Âdiyât 100/9) âyeti örnek verilebilir. Onun aktarımına göre İbn Mes’ûd “بُعِثِرَ” kelimesini “ح” harfiyle “بُحِثِرَ” şeklinde okumuştur.⁸⁰ Abdullâh b. Mes’ûd’un bu ifadeyi “إِذَا بَحِثَ” şeklinde okuduğu da nakledilmiştir.⁸¹ Ayrıca bu okuyuş sahâbeden Übey b. Ka’b’a da nispet edilmiştir.⁸²

Müellif, hareke farklılığıyla ilgili kıraat vecihlerini de nakletmiştir. Bu bağlamda “خَيْرًا” (ez-Zilzâl 99/7) ile “شَرًّا يَرُهُ” (ez-Zilzâl 99/8) ifadeleri örnek verilebilir. İbn Hâleveyh’in nakline göre İbn Abbâs, Alî b. Hüseyin, Zeyd b. Alî ve Âsım’dan nakille Hârûn (ö. 170/786 civarı); mezkûr âyette geçen “يَرُهُ” ifadesindeki “ي” harfini her iki kelimedede de zammeli olarak “يَرُهُ” şeklinde okumuşlardır.⁸³ Kurtubî (ö. 671/1273), bu ifadeyle ilgili okuyuş vecihlerini kişilere nispet ederek aktardıktan sonra “ي” harfinin zammeli okunuşuna göre anlamın “Allah ona amelini gösterecektir” şeklinde olduğunu belirtmiştir. Ancak Kurtubî, bu okuyuş vecihlerinden “ي” harfinin fethalı okunmasının tercih edildiğini ifade etmiş ve bunun delili olarak da “O gün herkes iyilik türünden ne işlediyse, onu hazırlanmış bulacak”⁸⁴ âyetini göstermiştir.⁸⁵

İbn Hâleveyh, hitab farklılığından oluşan okuyuş vecihlerine de yer vermiştir. Bu bağlamda “كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ” (Tekâsür 102/3-4) âyetinde geçen “تَعْلَمُونَ” ifadeleri örnek verilebilir. Müellifin aktarımına göre zikri geçen ifadeleri Mâlik b. Dînâr “ي” harfiyle “كَلَّا سَوْفَ يَعْلَمُونَ” şeklinde okumuştur.⁸⁶

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 22: 339.

⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 364-365.

⁸⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 178. Bu kıraat için ayrıca bkz. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6: 420; Ebû Hayyân, *Babru’l-mubît*, 8: 502.

⁸¹ Kirmânî, *Şevâzî’l-kerâât*, 521

⁸² Kirmânî, *Şevâzî’l-kerâât*, 521;

⁸³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 177-178. Bu kıraat için ayrıca bkz. Kirmânî, *Şevâzî’l-kerâât*, 520; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6: 415; Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 22: 423; Ebû Hayyân, *Babru’l-mubît*, 8: 498.

⁸⁴ el-Âl-i İmrân 3/30

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 22: 423

⁸⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 179. Bu kıraat için ayrıca bkz. Ukberî, *İ’râbü’l-kerââti’ş-şevâzî*, 2: 738.

2.3. Okuyuşların Hüccetini Zikretmesi

İbn Hâleveyh, kıraatleri nakledeken onların hüccetinde bazı deliller kullanmış ve kıraatlerin temellendirmesini bu çerçevede yapmıştır. Bu başlıkta onun kullandığı bu delilleri Duhâ ve Nâs sûrelerindeki kıraat vecihleri örneğinde inceleyeceğiz. Müellif, bazen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözünden delil getirerek kıraatin hüccetini yapmıştır. Nitekim “قُلْ هُوَ اللَّهُ” (İhlas 112/1) âyetinde bu durum söz konusudur. Onun aktarımına göre Nebî (s.a.s.) söz konusu âyeti “قُلْ” ifadesi olmaksızın “اللَّهُ أَحَدٌ” şeklinde okumuştur. Müellif, Abdullâh b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın okuyuşlarının da bu şekilde olduğunu aktardıktan sonra bu kıraatin tevcihi sadedinde Hz. Peygamber'in sözünden delil getirerek şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kim “اللَّهُ أَحَدٌ” ifadesini okursa onun bu ifadesi Kur'ân'ın tamamına eşittir.”⁸⁷ Görüldüğü üzere İbn Hâleveyh, kıraatin temellendirmesini Allah Resûlü'nün (s.a.s.) sözünden delil getirerek yapmıştır.

İbn Hâleveyh, Arap şiirinden delil getirmek suretiyle de kıraatin tevcihini yapmıştır. Bu bağlamda “وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ” (el-Asr 103/3) âyeti örnek verilebilir. Onun nakline göre Ebû Amr bu ifadeyi harekenin nakliyle “بِالصَّبْرِ” şeklinde okumuştur.⁸⁸ Kıraat vechini naklettikten sonra bu durumun benzerinin “أنا جرير كنياتي أبا عمرو أضرب بالسيف وسعدي في العَصْرِ” şeklindeki Arap şiirinde olduğunu ifade etmiştir. Nitekim bu beyitte geçen “عَمْرُو” ve “العَصْرِ” ifadeleri harekenin nakliyledir.⁸⁹ İbn Hâleveyh'in naklettiği bu okuyuş kendinden sonraki kaynaklarda kendisine işaret edilerek aktarılmıştır. Örneğin Ebû Hayyân söz konusu ifadeyle ilgili kıraat vechini İbn Hâleveyh'ten nakilde bulunarak aktarmıştır.⁹⁰

İbn Hâleveyh, dil âlimlerinin görüşleriyle de kıraatin hüccetini zikretmiştir. Müellif, bu bağlamda Ferrâ⁹¹ ve Sîbeveyhi⁹² gibi âlimlerin görüşlerinden faydalanmıştır. Sözelimi “وَأَمَّا” (ed-Duhâ 93/11) âyeti bu konuya örnek verilebilir. Müellif, mezkûr âyetle ilgili kıraat vechini Ferrâ'dan nakilde bulunarak aktarmıştır. Onun ifadesine göre Ferrâ, bir kişinin zikri geçen âyeti kendisine “وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ” şeklinde okuduğunu ve onun bu tilavetine karşılık kendisinin mezkûr âyetin “فَحَدِّثْ” lafzıyla okuduğunu söylemiştir. O kişi de “فَحَدِّثْ” ve “فَحَدِّثْ” lafızlarının aynı manada olduğunu ifade ederek kendisine cevap vermiştir.⁹³

⁸⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 183.

⁸⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 179. Bu kıraat için ayrıca bkz. Ukberî, *l'râbü'l-kerââtü's-şevâziğ*, 2: 740.

⁸⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 179.

⁹⁰ Ebû Hayyân, *Bahru'l-mubît*, VIII, 507.

⁹¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 175.

⁹² İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 181, 183.

⁹³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâziğ'i'l-Kur'ân*, 175

belirtmiştir. Ayrıca Kurtubî, İkrime'nin “لِبِلَافٍ فُرَيْشٍ” şeklinde okuyanları ayıpladığını da aktarmıştır.¹⁰⁰

Sonuç

IV/X. asırda yaşamış olan İbn Hâleveyh, lügat ve nahiv ilimlerinde büyük bir âlim olarak şöhret kazanmıştır. Bununla beraber müellif; kıraat, hadis, edebiyat ve diğer birçok ilimde önde gelen âlimlerden biridir. İslâmî ilimlerde kendisinden sonrakilere kaynaklık edecek çok değerli eserler kaleme alan İbn Hâleveyh'in *Muhtasar fî şevâzi'l-Kur'ân* adlı kitabı şâz kıraatler konusunda temel kaynaklardan birisidir. Müellif, bu eserinde Fâtîha sûresinden Nâs sûresine kadar zikredilen âyetlerle ilgili kıraat vecihlerini nakletmiştir. Bu yönüyle eser o dönemde şâz kıraatler konusunda ilmî tertiple sûrelerdeki okuyuşları içeren en meşhûr temel kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Nitekim bu eserin neşrini yapan G. Bergstrasser bu duruma işaret ederek mütevâtir kıraatlerle ilgili pek çok kaynak bulunduğunu; şâz kıraatlerle ilgili okuyuşların ise tefsir, hadis, nahiv, edebiyat ve tarih kitaplarında parça parça yer aldığını, İbn Hâleveyh'in mezkûr eserinin ise bir bütün olarak şâz kıraatler konusuyla ilgili en meşhûr kitap olduğunu belirtmiştir.

İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzi'l-Kur'ân* adlı eserinde genellikle okuyuşun nispet edildiği kişileri aktarmıştır. Müellif, bu nakillerin bir kısmında kıraat-i seb'a ve aşere imamlarına ve onlardan nakilde bulunan râviler arasındaki okuyuş farklarına işaret etmiştir. Bununla beraber İbn Hâleveyh; Ömer b. Hattâb, Abdullâh b. Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ, Übey b. Ka'b, Alî b. Ebî Tâlib, Abdullâh b. Abbâs ve Abdullâh b. Zübeyr gibi birçok sahabenin kıraatine yer vermiş ve onlardan nakilde bulunmuştur. Müellif, sahabe kıraatinin yanında Amr b. Meymûn, Esved b. Yezîd, İbn Ebî Leylâ, Ebü'l-Cevzâ, Nasr b. Âsım, İbn Ya'mer, Saîd b. Cübeyr ve diğer birçok tabiûn âlimlerinin okuyuşlarına da atıfta bulunmuştur. Bu durum onun aktardığı kıraatleri pek çok isme nispet ettiğini ve naklettiği her bir kıraati kimlerin okuduğunu teker teker saydığını göstermektedir. Bu yönüyle eser şâz kıraatlerin tespitinde önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Müellif kimi zaman ise okuyanın ismini zikretmeksizin “بعضهم” (bazılarından), “آخرين” (diğerlerinden) şeklindeki zamirlere atıfta bulunmuştur. İbn Hâleveyh, kıraat vecihlerini naklederken bazen sadece okuyuşu aktarmakla yetinmiş bazen de okuyuşlarda ne tür değişimlerin olduğunu izah etmiş; bu bağlamda usûl farklılığıyla ilgili med, imâle, ihtilâs ve ihfâ ile okuyuş vecihlerini aktarmıştır. Müellif, ferş farklılıklarıyla ilgili ise şeddeli veya şeddesiz okumanın yanı sıra isim ve fiillerin farklı harf ve hareketlerle

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 22: 498.

okunmasıyla ilgili vecihleri zikretmiştir. Asıl şöhreti lügat ve nahiv ilimlerinde olan İbn Hâleveyh, kıraatleri naklederken onların hüccetinde Arap dilini etkin bir şekilde kullanmıştır. Bu bağlamda müellif; Arap kelimeleri ve şiiri, sarf ve nahiv kuralları, lehçeler gibi dilsel hüccetlerden faydalanarak kıraatlerin tevcihini yapmıştır.

Kaynakça

EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (ö. 745/1344). *Babru'l-mubît* (I-VIII). thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvîd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822). *Me'âni'l-Kur'ân* (I-III). Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1983.

GÜLER, İsmail. "İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'ân Kıraatlerine Yaklaşımı". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (2000).

İBN CİNNÎ, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî (ö. 392/1002). *el-Muhteseb fî tebyîni vücûbi şevâzî'l-kurâat ve'l-izâhi an bâ* (I-II). thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil Şiblî. Kahire: Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.

İBN HÂLEVEYH, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, tsz.

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* thk. İhsan Abbâs, Beyrût: Dâru Sâdır, 1398/1978.

İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraesser, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.

İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Kemalüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm Samerrai. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.

İBNÜ'L-KİFTÎ, Ebü'l-Hasan Cemaleddîn Ali b. Yusuf b. İbrâhîm. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1986.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

KİRMÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzî'l-kurâat*. thk. Şimrân el-Acelî, Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts.

MUHSİN el-EMÎN, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Hüseynî el-Âmilî. *A'yânü's-Şî'a*. thk. Hasen el-Emin. Beyrut: Dâru't-Taâruf, 1406/1986.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb=et-Tefsîru'l-Fabri'r-Râzî*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.

SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Ebû Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Beyrut: ts.

TABERÎ, Ebû Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân = Tefsîru't-Taberî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.

TEMEL, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

TURAL, Hüseyin. "İbn Hâleveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

UKBERÎ, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh (ö. 616/1219). *İ'râbü'l-kırââtî's-şevâz* (I-II). thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996.

YÂKÛT el-HAMEVÎ, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.

YILDIZ, Cafer. "İbn Hâleveyh'in el-Hücce fi'l-Kırââtî's-Seb'a İsimli Eseri Bağlamında Yedi Kıraatte Hüccet Olgusu". Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmi'zî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BİR BELÂGAT ÜSLÛBU OLARAK KASR VE KAVRAMLAŞMA SÛRECİ

THE PROCESS OF THE CONCEPTUALIZATION OF QASR AS A RHETORIC STYLE

Hüseyin ARSLAN

Öğr. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagatı

orcid.org/0000-0001-6863-0138, e-mail: huseyinarslan74@gmail.com.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Ekim 2019 / 12 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 05 Aralık 2019 / 05 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar / January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 16-40

Öz

Belâgat ilminin üç ana dalından biri olan meânî ilmi, cümle ve onun öğelerinin; takdim, tehir, marifelik, nekrelilik, hazf, zikr gibi halleri ile fasıl vasıl, îcâz itnâb, müsâvât konularından bahseder. Bu ilmin konularından biri de kısaca “cümlelerin bazı öğelerinin diğer bazılarına tahsis edilmesi” demek olan kasr konusudur. Kasrı ilk defa müstakil bir bap başlığı altında ele alan, efrâdını câmi’ ağyârını mâni bir şekilde tarif edip öğeleri, kısımları vb. birçok meselesini açıklayıp inceleyen kişi Sekkâkî’dir. Kazvîni ile nihâî şeklini alan kasr konusuna bu iki belâgat âlimine gelene kadar birçok dil âliminin katkısının olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla bu çalışmada Sibeveyhi’den başlayarak kasr konusuna değinmiş olan dil âlimlerinin görüşlerine yer verilecektir. Abdülkâhîr el-Cürçânî, konunun neredeyse bütün meselelerine değinmiş, böylece kasrın kavramlaşmasında büyük rol oynamıştır. Bu sebeple çalışmada onun görüşleri daha ayrıntılı olarak verilecektir. Ancak o, farklı konuları anlatırken kasrın meselelerini dağınık biçimde ele aldığı için kavramlaşma süreci tamamlanmamış, süreç Sekkâkî ve Kazvîni ile tamamlanmıştır. Çalışmada tarihi sürece geçmeden önce kavram hakkında genel bilgilere yer verilecek, bu çerçevede kasrın tanımı, öğeleri, kısımları, kasr yolları ve aralarındaki farklara kısaca değinilecektir. Böylece kavramın tarihi süreci anlatılırken verilen bilgilerin yerli yerine oturması sağlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Belagat, meânî, kasr, Sibeveyh, Abdükahîr el-Cürçani, es-Sekkâkî, el-Kazvîni

Abstract

al-Maani (clear expression), which is one of the three section of ilm al-balaghah (rhetoric), talks about status of sentences and its elements like taqdeem, takheer, marifah, nakrah, hadhf, dhikr; and fasl-wasl, i’jaz, itnab, and musawat. One the topics of al-ma’ani is qasr which means the restriction of some elements of a sentence to others. Sakkaki is the first one who tackles qasr in a seperate chapter and gives an exact definition of qasr, its elements and parts. There were some contributions to the issue of qasr by many scholars by the time Kazwini gave the final form of qasr. In this study, the ideas of linguists as from Sibawayh who have a word in qasr will be given. Abd al-Qahir al-Jurjani has almost touched upon the all points of qasr so he has a great role in conceptualization of qasr. Therefore, al-Jurjani’s opinion about qasr will be analyzed in detail. However, he dispersedly dealt with the issue of qasr in his book and because of that, the conceptualization of qasr was completed later by Sakkaki and Qazwini. In the study, previous to historcial process, the definition of qasr, its elements, parts, forms and the difference between them will be shortly tackled to fall informations into place when talking about the historical process.

Key Words: al-Balaghah, al-ma’ani, qasr, Sibawayh, Abd al-Qahir al-Jurjani, al-Sakkaki, al-Qazwini.

Giriş

Belâgat üslûplarından olan kasr; Sekkâkî (ö. 626/1229) tarafından bu ilimde bir bap başlığı altında ele alınıp işlenmeye başlanmış daha sonra Kazvîni (ö. 739/1338) tarafından kavrama son şekli verilmiştir. Ancak bu durum, kavramın Sekkâkî'den önce hiç ele alınmadığı anlamına gelmez. Çünkü ilimlerin teşekkülünde olduğu gibi o ilimlere ait kavramların oluşması da tarihi süreç içinde gelişimini tamamlamaktadır. Bu sebeple bu kavramın belâgat ilminde özel bir bap teşkil etmesi her ne kadar Sekkâkî ile vücut bulmuşsa da ilk dönemlerden başlayarak dil ilimleriyle uğraşan âlimlerin eserlerinde kasrın meselelerinin aslını teşkil eden ve onların gelişimine katkı sağlayan birçok bilginin varlığı inkâr edilemez. Bu çalışmada, kasrın bir kavram olarak belâgat kitaplarında yer almasına kadar geçen süreçte katkısı olan âlimlerin görüşlerinin tespiti amaçlanmaktadır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Sekkâkî ve Kazvîni ile son şeklini almış olan kavramın muhtevası hakkında genel bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler aynı zamanda Sekkâkî ve Kazvîni ile son şeklini almış olan kavramın özetini yansıtmaktadır. Böylece kavramın geçirdiği tarihi süreç anlatılırken ortaya konan ifadelerin anlaşılması amaçlanmıştır. Dolayısıyla kavramın tarihi süreci Sekkâkî'ye kadar olan dönemle sınırlandırılacak; çalışmada Sekkâkî sonrasına yer verilmeyecektir. İkinci bölümde ise Sîbeveyhi'den başlayarak kavramın tarihi süreci ele alınacaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe'de konumuzla ilgili iki adet yüksek lisans tezi yapılmışsa da bunlarda kavramın tarihi süreci ile ilgili bilgi yok denecek kadar azdır.¹ Öte yandan çalışmamızla direkt bağlantısı olmayan bir adet sempozyum bildirisi ve bir de makale bulunmaktadır. Çünkü bildiri "Türkçe Meâllerde Hasr Üslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Doğan Tercüme Sorunları"² başlığını taşımakta ve adından anlaşılacağı üzere, bazı âyetlerin Türkçe çevirilerindeki kasr üslûbuna verilen yanlış manaları konu edinmektedir. Konumuzla ilgili makale ise "Bedruddîn el-'Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Üslûbunun Kullanımı ve Manaya Etkisi"³ adını taşımaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen makale de kasr/hasr üslûbunu bir bütün olarak değil özel bir açıdan ele almaktadır.

1. Kasr Hakkında Genel Bilgiler

Bu başlık altında kasr kavramı belâgat eserlerinde ele alındığı şekliyle kısaca özetlenecektir. Böylece tarihi süreçte nasıl geliştiğinin anlaşılmasına zemin hazırlanmış olacaktır.

¹ Bk. Mustafa Mücahit, *Arap Dilinde Hasr Belagati ve Kur'an'da Manaya Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1997); Tuncay Azar, *Dil-Zihin Bağlamında Kasr Üslûbu* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018).

² Galip Yavuz, "Türkçe Meâllerde Hasr Üslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Doğan Tercüme Sorunları" *Kur'an Meâlleri Sempozyumu, -eleştiriler ve öneriler- (I)*, (İzmir, 24-26 Nisan, 2003), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 251-264.

³ Muammer Bayraktutar, "Bedruddîn el-'Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Üslûbunun Kullanımı ve Manaya Etkisi" (Umdetü'l-Kârî Özeline), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 42, (Erzurum, 2014), 127-152.

1.1. *Kasrın Tarifi Ve Benzer Kavramlar*

Birinci bapstan masdar olan kasr, lügatta; hapsetmek, menetmek, kısaltmak, engellemek, sınırlamak⁴ gibi anlamlara gelmektedir.

Belâgat terimi olarak kasr: “Bir şeyin başka bir şeye özel bir yolla tahsis edilmesi ve sadece onu belirtmesidir”⁵ şeklinde tarif edilmiştir.

Belâgat literatüründe kasr kavramının yerine “hasr,⁶ tahsis ve ihtisas⁷” lafızları da kullanılmaktadır.⁸ Kimi belâgatçılar bu kavramlar arasında fark olduğunu söylüyorsa⁹ da genel kabul hepsinin belâgattaki “kasr” kavramıyla aynı anlamda kullanıldığıdır.

1.2. *Kasrın Öğeleri*

“Kasr”ın üç ögesi vardır. Bunlar; “maksûr”, “maksûrun aleyh” ve “kasr edatı”dır. Maksûr; tahsis edilen öge, maksûrun aleyh, başka bir şeyin kendisine tahsis edildiği öğedir.¹⁰ Bunlara kasrın tarafları da denir. Kasr edatları: Nefiy+istisna, “innemâ” (إنما), bir de atıf harfi olan (لا), (بل)ve (لكن) edatlarıdır. Bu edatlar; kasr yollarından sadece vaz’¹¹ kasırda kullanılır. Kasr yollarından edatsız olanlar da vardır ki bunlara “zevkî kasr” adı verilir.

⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 3: 394; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, (b.y. Dâru'l-fıkr, 1979), 5: 96-97; a.mlf. *Mücmelü'l-lüğa*, thk. Zühayr Abdülmuhsin Sultan, (b.y. Müessesetü'r-risale, 1986), 756.; İsmail b. Hammad el-Cevherî, es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-‘Arabîyye, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, (Beyrut: Dâru'l-ilm lî'l-melâyîn, 1984), 793-795; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil ‘uyûnü’s-sûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 2: 81.

⁵ Teftâzânî, *Mutavel*, thk. Abdülhamid Hindâvî, 3. bs. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 381; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâbirü'l-belâga*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 179; Fadl Hasen Abbâs, *Fennü'l-belâga, ‘Ulümü'l-meânî*, 4. bs. (Ürdün: Daru'l-Furkân lî'n-neşri ve't-tevzi', 1997), 358.

⁶ Belâgatçılar genellikle kasr ve hasr aynı anlamda kullanılmaktadırlar. Bk. Sabbâh Ubeyd Dirâz, *Esâlibü'l-kasr fi'l-Kur‘ânî'l-Kerîm ve esrârübâ el-belâgıyyetü*, (Mısır: Matbbatü'l-emâne, 1986), 19.

⁷ Belâgatta kasr anlamında kullanılan ihtisas, nahiv ilmindekinden farklı bir anlama sahiptir. Nahiv ilminde ihtisas; “çoğunlukla mütekelim, bazen de muhatap zamirinden sonra ilgili zamirin manasına açıklık getirmek üzere mansûb bir ismin zikredilmesidir” Bu ismin, mukadder bir فاعل tarafından nasbedildiği kabul edildiği için buna “ihtisas üzere mansûptur” denir. Bk. İbn Hişâm, *Evdabu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, (Ürdün: Dâru'l-fıkr lî't-tübâa ve'n-neşri ve't-tevzi', ts.), 4: 66; Fâdil Sâlih es-Samarrâî, *Meânî'n-nahv*, (Ürdün: Dâru'l-fıkr lî't-tübâa ve'n-neşri ve't-tevzi', 2000), 2: 116.

⁸ Bu kavramların birbiriyle münasebeti hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Tuncay Azar, *Dil-Zihni Bağlamında Kasr Üslûbu*, 60-65.

⁹ Tahsis teriminin de bu ikisiyle aynı anlamda kullanıldığı görüşü öne çıksa da bazıları bununla kasr arasında fark olduğunu iddia etmektedirler. Bk. Bahâüddîn es-Sübki, *Arâsü'l-efrâb fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, (Beyrut: Dâru's-sürûr, ts.), 2: 154-159

¹⁰ Abbâs, *el-Belâgatü'l-fünûnübüâ ve efnânübâ*, 359-360; Muhammed Ebû Mûsa, *Delâlatü't-terâkîb*, 2. bs. (b.y. Mektebetü Vehbe, 1987), 33; İsmail Durmuş, “Hasr”, (Ankara: DİA, 1997), 16: 392; Ali Bulut, *BELÂGAT, Meânî-Beyân- Bedî'*, 5. bs. (İstanbul: İFAV yayınları, 2015), 137-138.

¹¹ Kasr edatlarından biri vasıtası ile yapılan kasra “vaz’i kasr” edatsız (takdim vb. yollarla) yapılan kasra ise “zevkî kasr” adı verilir. Bk. Ebû Ya‘kûb Yusuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 404; Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâb fî ‘ulûmi'l-belâga*, thk. İbrâhim Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 102; a.mlf, *Telhîsu'l-Miftâh*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 64.

Kasrın öğelerini örnek üzerinden şöyle açıklayabiliriz. إنما زيد شاعر (Zeyd sadece şairdir.) cümlesinde “Zeyd” maksûr, “şair” maksûrun aleyh, إنما ise kasr edatıdır. Yine ما زيد لا شاعر cümlesinde, “Zeyd” maksûr, “şair” maksûrun aleyh, (+إلا ما) ise kasr edatıdır.

1.3. Kasrın Kısımları

Belâgat alimleri kasrı; öğeleri (tarafları), vakîâyâ uygunluğu ve sözün muhatabı gibi birçok farklı açıdan kısımlara ayırmışlardır.¹²

1.3.1. Tarafları Açısından Kasrın Kısımları

Belâgata dair eserlerde, maksûr ve maksûrun aleyh -ki bunlara kasrın tarafları denir.- açısından kasr, mevsufun sığata kasrı ve sıfatın mevsufa kasrı olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.¹³

a. Mevsufun sığata¹⁴ kasrı: Mevsufun sığata tahsis edildiği ve onunla sınırlandırıldığı kasırdır. Mesela ما جاحظ إلا كاتب (Câhiz sadece yazardır.) cümlelerinde Câhiz mevsuf, yazarlık ise bir sıfattır. Bu cümlelerde kastedilen mana, Câhiz’in yazarlık dışında şairlik vb. vasıflarının bulunmadığı onun sadece yazarlık vasfına sahip olduğudur. Dolayısıyla mevsuf olan Câhiz yazarlık vasfına kasredilmiş, bu vasıfla sınırlandırılmıştır.

b. Sıfatın mevsufa kasrı: Sıfatın mevsufa tahsis edilip o mevsufla sınırlandırılmasıdır. Mesela إنما الجواد حاتم (Cömert olan sadece Hâtim’dir) denildiğinde Hâtim, mevsuf, cömertlik ise sıfattır. Dolayısıyla burada cömertlik sıfatı Hâtim’e tahsis edilmiş, onun dışındakilerden uzaklaştırılmıştır. Bu ise sıfatın mevsufa kasredilmesidir.

1.3.2. Vâkıâyâ Uygunluğu Açısından Kasr

Belâgatçılar vâkıâyâ uygunluğu veya bir şeye nispetle olmasına göre kasrı iki kısımda ele almışlardır.¹⁵

a. Hakîki kasr: Maksûr, vâkıâda sadece maksûrun aleyhe ait olup onun dışında hiçbir şeyde bulunmuyorsa buna hakîki kasr denir. Mesela لا إله إلا الله (Allah’tan başka ilah yoktur.) ifadesinde maksûr konumunda olan ilahlık vasfının Allah’a tahsis edilmesi vâkıâyâ uygundur. Dolayısıyla bu cümlede hakîki kasr vardır. Yine إنما خاتم الأنبياء محمد (Peygamberlerin sonuncusu ancak Hz. Muhammed’dir), cümlesinde son Peygamber olma vasfı maksûr, Muhammed lafzı ise maksûrun aleyhtir. Bu vasfın Hz. Muhammed’e tahsis edilmesi vâkıâyâ uygundur. Çünkü onun dışında son Peygamber olma vasfına sahip biri yoktur.

¹² Bu taksimlerin gerekçeleri için bk. Ebû Mûsâ, *Delâlatü’l-terâkib*, 37-38.

¹³ Hâşimî, *Cevâbirü’l-belâga*, 185; Abbâs, *el-Belâgatü’l-fünûnübhâ ve efnânübhâ*, 361; Bulut, *Belâgat*, 139.

¹⁴ Kasr konusundaki sıfat, nahiv ilmindeki farklı olup; sıfat, hal, temyiz, haber, fiil vb. kapsayacak niteliktedir. Mesela ما جاءني إلا زيد ifadesinde, زيد kelimesi mevsuf, جاء fiili sıfattır. Bk. Kazvîni, *el-İzâb*, s. 98; a.mlf. *Telhâs*, 61; Dırâz, *Esâlibü’l-kasr*, 24.

¹⁵ Hâşimî, *Cevâbirü’l-belâga*, 183; Abbâs, *el-Belâgatü’l-fünûnübhâ ve efnânübhâ*, 362; Ali el-Cârim Mustafa Emin, *el-Belâgatü’l-vâdha*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 219.

Hakîkî kasr, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, gerçekten vakiya uygun olabileceği gibi bunun abartı (mübâlaga) ve iddia yoluyla olması da mümkündür.¹⁶ Mesela ما الشاعر إلا عاكف (Âkif'ten başka şair yoktur.) cümlesi normal şartlarda hakîkî kasr olamaz. Çünkü Âkif dışında birçok şairin varlığın bilinmektedir. Ancak kişi bu sözüyle “şairlik sıfatını hakkıyla taşıyan gerçek şair Âkif'tir, onun dışındakilerin şairliğine itibar edilmez” anlamını kastediyorsa bu “hakîkî iddiâî kasr” olur. إنما يخشى الله من عباده العلماء “Allah'tan sadece âlimler korkar.” (Fâtır 35/28) âyetinde de bu nevi bir kasr söz konusudur. Çünkü âlimler dışında Allah'tan korkanların varlığı bir gerçektir. Ancak burada Allah'tan hakkıyla korkanların alimler olduğu ifade edilmiş diğerlerinin korkusunun itibar edilmeyecek seviyede olduğu ifade edilmek istenmiştir.¹⁷

Hakîkî kasr, yukarıda verdiğimiz örneklerde görüleceği üzere genellikle sıfatın mevsufa kasrı şeklinde ortaya çıkar. Teorik olarak mevsufun sifata kasrını da kapsayacağı düşünülse de bunun örnekleri yok gibidir. Çünkü bir varlığın bütün sıfatlarını ihata etmek mümkün olmadığından, mevsufu onlardan birine tahsis edip diğerlerinden uzaklaştırmak/nefretmek mümkün değildir. Ancak kasrın bu türü mübâlaga ve iddia yoluyla mümkündür.¹⁸

b. Gayr-ı hakîkî/izâfî kasr: Maksûrun, maksûrun aleyhe tahsis edilmesi vakiya uygunluk açısından değil de, başka bir şeye nispetle ise kasrın bu türüne izâfî kasr denir. Mesela ما زيد إلا شاعر (Zeyd sadece şairdir.) cümlesi; “Zeyd şairlik dışında hiçbir vasfa sahip değildir” anlamına gelmez. Bunun anlamı onun şairlik dışında yazarlık, ressamlık vb. vasıflarının var olduğu iddiasına karşılık bu tür vasıflarının olmadığı, sadece şairlik vasfına sahip olduğudur. Yine الشاعر عاكف لا حسن (Şair Âkif'tir Hasan değil) cümlesinde şairlik Âkif dışındakilerin tamamından uzaklaştırılmış olmayıp, bu sıfat Hasan'a nispetle Âkif'e tahsis edilmiştir. İzâfî kasrda mevsufun sifata kasrı söz konusu olabileceği gibi sıfatın mevsufa kasrı da mümkündür.

1.3.3. Muhatabın Durumuna göre Kasr

Kasr üslûbu vakiya uygunluğu ve tarafları açısından kısımlara ayrıldığı gibi, muhatabın durumuna göre de kasr-ı ifrâd, kasr-ı kalb ve kasr-ı tayin olmak üzere kısımlara ayrılmıştır.¹⁹

a. Kasr-ı ifrâd: Muhatap bir mevsufun birden çok sıfatla nitelendiği, ya da bir sıfatın birden çok mevsufu olduğunu düşünüyorsa onun zihnindeki bu ortaklığı ortadan kaldırmak için yapılan kasra “kasr-ı ifrâd” adı verilir.²⁰ Zeyd'in hem şair hem yazar olduğunu iddia eden/düşünen muhataba ما زيد إلا شاعر (Zeyd sadece şairdir.) denildiğinde onun zihninde Zeyd'e ait olan iki vasfı (şairlik ve yazarlık) teke indirmiş oluruz. Aynı şekilde hem Âkif hem

¹⁶ Ebû Mûsâ, *Delâlatü't-terâkîb*, 38,46-48; Ali Bulut, *Belâgat*, 140.

¹⁷ Ebû Mûsâ, *Delâlatü't-terâkîb*, 47-48; Abdülmüteâl es-Saidî, *Buğyetü'l-İzâb li Telhîsî'l-Miftâh fî 'ulûmî'l-belâga*, (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1999), 1: 192 (dipnot 1)

¹⁸ Kazvîni, *el-İzâb*, 99; a.mlf. *Telhîs*, 61; Durmuş, “Hasr”, *DİA*, 16: 392.

¹⁹ Kasrın bu türü, hakîkî kasrda sözkonusu olmayıp sadece izâfî kasrda bulunur. Dolayısıyla bunlara izâfî kasrın kısımları da denilebilir. Bk. Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 186; Abbâs, *el-Belâgatü fîmûnühâ ve efnânühâ*, 364.

²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 400; Kazvîni, *el-İzâb*, s.99; a.mlf. *Telhîs*, 62.

de Hasan'ın şair olduğunu iddia eden/düşünen kimseye ما الشاعر إلا عاكف (Âkif'ten başkası şair değildir.) denildiğinde onun zihninde bu sıfatta ortak olan kişileri teke düşürmüş oluruz.

b. Kasr-ı kalb: Muhatap, söylenen hükmün tersini iddia ediyor/düşünüyorsa onun bu yanlışlığını ortadan kaldırmak için yapılan kasra “kasr-ı kalb” denir.²¹ Ali'nin değil de Veli'nin cömert olduğuna inanan kişiye cevap olarak لا جواد إلا علي (Cömert olan ancak Ali'dir/Veli değil) denildiğinde bu onun zihnindeki düşüncenin aksi bir hükmü ifade eder ki buna “kasr-ı kalb” adı verilir.

c. Kasr-ı ta'yîn:²² Muhatabın bir sıfatın hangi mevsufa ait olduğu ya da bir mevsufun birkaç sıfattan hangisi ile nitelendiğine dair şüphesi varsa bu şüpheyi ortadan kaldırmak için yapılan kasra “kasr-ı ta'yîn” adı verilir.²³ Hasan ya da Hüseyin'den birinin şair olduğunu bilen ancak hangisinin şairlik sıfatına sahip olduğuna dair şüphesi olan kimseye الشاعر حسن لا حسين (Şair Hasan'dır Hüseyin değil) denildiğinde muhatapın şüphesi giderildiği için kasr-ı ta'yîn olur. Ya da mesela Âkif'in şair veya yazar olduğunu bilen ancak bu iki vasıftan hangisine sahip olduğu hususunda şüphesi olan kimseye ما عاكف إلا شاعر (Âkif ancak şairdir.) denildiğinde bu kasr-ı ta'yîn olur.

1.4. Kasr Yolları

Belâgat alimleri birçok kasr yolundan bahsetmişlerse de²⁴ üzerinde ittifak edilen ve kasırla amaçlanan îcâzı ortaya koyan kasr yolları dört tanedir.²⁵

1.4.1. “İnnemâ” (إنما)Edatı

Bu yolla yapılan kasrda “İnnemâ” (إنما)dan hemen sonra gelen öge maksûr, cümlelerin sonunda yer alan öge ise maksûrun aleyhtir. Bu tür bir cümle Türkçe'ye çevrilirken “ancak/sadece” ifadesi maksûrun aleyhin başına getirilmelidir. Meselâ إنما المؤمنون إخوة (Müminler ancak kardeşler.) (Hucurât 49/10) âyetinde müminler ifadesi maksûr, kardeşler hükmü ise maksûrun aleyhtir. Dolayısıyla bu âyette kastedilen, müminler arasında sadece kardeşlik hukukunun geçerli olacağı bundan başka bir muamelenin olmaması gerektiğidir. Bu cümle maksûr ve maksûrun aleyh yer değiştirilerek إنما الإخوة المؤمنون (Ancak müminler

²¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, 400; Kazvîni, *el-İzâh*, s.99; a.mlf, *Telhîs*, 62.

²² Kazvîni öncesi muhatapın durumu açısından kasr; kasr-ı ifrâd ve kasr-ı kalb olmak üzere iki kısımda ele alınırken Kazvîni bunlara kasr-ı ta'yîni de eklemiştir, sonraki belâgat çalışmalarında Kazvîni takip edilerek bu açıdan kasr, üç kısma ayrılmıştır. Bk. Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 186; Merâgî, *'Ulûmü'l-belâga*, 3. bs. (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 157; Abbâs, *el-Belâgatü fî'nüsnü'vâ ve efnâni'vâ*, 364.

²³ Kazvîni, *el-İzâh*, s.99; a.mlf. *Telhîs*, s. 62.

²⁴ Sübkî, *'Arûsü'l-efrâb fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, 2: 197-203; Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) kasr yollarını on dörde kadar çıkarmaktadır. Bk. Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Itkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-âmme, 1974), 3: 167-173; Belâgat kitaplarında yer verilmediği için burada zikretmediğimiz kasr yolları hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mustafa Mücahit, *Arap Dilinde Hasr Belâgatı ve Kur'an'da Manaya Etkisi*, 48-55.

²⁵ Aşağıda sayılacak olan yolların dışında şu yollarla da kasr yapılır. Tahsîs, ihtisâs, kasr, hasr gibi sınırlama ifade eden lafızlar, ليس غير، لا غير، فقط، فحسب، وحده، gibi lafızlar, müsned ve müsnedün ileyhin her ikisinin marife olması, müsnedün ileyhle müsned arasına fasl zahirinin girmesi. Bk. Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 180 (dipnot 1); Durmuş, “Hasr”, DİA, 16: 392-393; Ali Bulut, *Belâgat*, 147.

kardeştir.) şeklinde gelmiş olsaydı; kardeşlik hukukunun sadece müminler arasında olabileceği vurgulanmış olurdu.

“İnnemâ” (إنما), kasr ifade etmesinin yanında bazen ta‘riz de bildirir. إنما يتذكر أولو الألباب “Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar” (Ra‘d 13/19; Zümer 39/9) âyetinde, düşünüp ibret almayanlar akılsız varlıklar seviyesine indirilerek ta‘riz yapılmıştır.²⁶

1.4.2. “Nefiy+İstisnâ” Edatı

Kasr yollarının en güçlü olanı nefiy+istisna edatıyla yapılanıdır. Bu yolla yapılan kasrda istisna edatından (إلا) önce gelen öge maksûr, edattan sonra gelen ise maksûrun aleyhtir. Mesela ما حسن إلا شاعر (Hasan ancak şairdir.) cümlesinde Hasan maksûr, şairdir hükmü ise maksûrun aleyhtir. Dolayısıyla bu cümlede Hasan’ın yazarlık, ressamlık vb. şairlik dışındaki sıfatlarının bulunmadığı sadece şair olduğu vurgulanmaktadır. ما شاعر إلا حسن (Şair ancak Hasan’dır.) cümlesinde ise şairlik maksûr, Hasan ise maksûrun aleyhtir. Bu cümlede vurgulanan mana Hasan dışında şairlik vasfıyla nitelenenlerin bu sıfatı hak etmedikleri, sadece Hasan’ın bu sifata layık olduğudur.

1.4.3. Bazı Atf Harfleri

Kendisiyle kasrın gerçekleştiği atf harfleri şunlardır: “Lâ” (لا), “bel” (بل) ve “Lâkin” (لكن). Bu harflerin kasr ifade etmesi için, “Lâkin” (لكن)‘in başında “vav” (و) bulunması, “bel” (بل) ve “Lâkin” (لكن)‘den önce nefiy ya da nehyin geçmesi ve her üçünde de atfedilen ögenin (matuf) müfred olması şarttır.

“Lâ” (لا) ile yapılan kasrda hem maksûr hem de maksûrun aleyh ondan önce gelir. زيد كاتب لا شاعر (Zeyd yazardır şair değil) cümlesinde Zeyd maksûr, şairlik maksûrun aleyhtir. “Bel” (بل) ve “Lâkin” (لكن)‘de ise maksûrun aleyh bu edatlardan sonra gelir, maksûr ise önce gelir. ما جاء محمد بل خالد (Bana Muhammed gelmedi ancak Halid geldi) cümlelerinde gelme fiili maksûr, Hâlid ise maksûrun aleyhtir.

1.4.4. Takdim

Hakkı sonra gelmek (tehir) olan bir ögeyi öne almak (takdim etmek) suretiyle de kasr yapılır. Takdim yoluyla kasr, isim cümlesinde haberi mübtedanın önüne alarak, fiil cümlesinde ise fiilin mamullerinden birini onun üzerine takdim ederek yapılır. Kasrın bu türünde takdim edilen öge maksûrun aleyh olur.

أنا تميمي (Temim’liyim ben) cümlesinde Temim’li olmak maksûrun aleyh, ben ise maksurdur. Aynı şekilde إياك نعبد (Sadece sana kulluk ederiz.) âyetinde إياك (sana) maksûrun aleyh, ibâdet etmek ise maksûrdur.

²⁶ Kazvînî, el-İzâh, 104, a.mlf, *Telbîsu’l-Miftâh*, 67.

2. Kasr Kavramının Tarihi Gelişimi

Bu bölümde Sîbeveyhi'den başlayarak Sekkâki'ye kadar kasr kavramının oluşumuna katkı sunan dil alimlerinin konu hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

2.1. Sîbeveyhi

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kasr konusuna değinen dilcilerden ilki Sîbeveyhi'dir (ö. 180/796). O, “kasr” terimini kullanmamıştır, ancak *el-Kitab*'ın farklı yerlerinde muhtelif meseleleri açıklarken söyledikleri, bu terime tarihi süreç içerisinde yüklenmiş olan anlama ilham kaynağı teşkil etmiştir. Bu çerçevede Sîbeveyhi, kasr yollarından; nefiy+istisna ve atf harfi olan “lâ” dan söz etmiş, ayrıca kasr-ı kalb ve kasr-ı ta'yin kavramlarına da işaret etmiştir.

Onun nefiy+istisna üslûbunun kasr ifade ettiği hakkındaki düşüncelerini müstesnâ konusunu anlatırken ortaya koyduğunu görüyoruz. Ona göre müstesnâ ikiye ayrılır. Birincisi لا'nın irabına etki ettiği müstesna, ikinci ise لا'nın irabına etki etmediği ve bu edat dahil olmadan önce irabı ne ise o hal üzere kaldığı müstesnadır. Nahivcilerin *müferrağ müstesnâ* adını verdikleri bu ikinci kısımdaki istisna tahsis ifade eder. Müstesnânın bu kısmına örnek olarak; “ما أتاني إلا زيد” (Bana Zeyd'den başka kimse gelmedi), “ما لقيت إلا زيدا” (Zeyd'den başka kimseyle karşılaşmadım) ve “ما مررت إلا بزيدا” (Zeyd'den başka kimseye uğramadım)” cümlelerini getiren Sîbeveyhi, لا'nın bu cümlelere kattığı anlamı şu sözlerle dile getirmiştir: “ لا'nın bu cümlelere dahil olmasının sebebi, cümlelerde geçen fiilleri yine bu cümlelerdeki isimler için ispat etmek ve geri kalan isimlerden uzaklaştırmaktır.”²⁷ Görüldüğü gibi o, لا'nın bu cümlelerdeki anlamını “bir şeyi başka bir şeye özel kılmak” olarak ifade ediyor ki, belâgatçıların kasra yükledikleri anlam bundan ibarettir.

Sîbeveyhi, atf harfi olan “lâ”nın kasr ifade ettiğine değinmiş, bu kasrın türüne ilişkin görüşlerini ise sıfat konusunu anlatırken ortaya koymuştur. Ona göre “مررت برجل راعع لا ساجد” (Secde halinde değil de rükûda olan bir adamın yanından geçtim.) cümlesinde لا ile yapılan atf, “muhatapın zihnindeki şüpheyi ortadan kaldırmak ya da bilgisini pekiştirmek” içindir.²⁸ Onun bu açıklaması, Belâgatçılarının ıstılahında “kasr-ı tayin”i ifade etmektedir.²⁹ Sîbeveyhi, belâgat ıstılahında kasr ifade eden diğer atf harflerine de yer vermekte, بل, لا ve لكن harflerinin ortak özelliklere sahip olduğundan söz etmektedir. Ancak bu ifadelerde belâgattaki kasr kavramına ışık tutacak bir nokta tespit edemedik.³⁰

²⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. bs. (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1988), 2: 315.

²⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 430.

²⁹ Abdülkâdir el-Hüseyin, *Fennü'l-belâga* adlı eserinde; Sîbeveyhi'nin “مررت برجل راعع لا ساجد” “Secde halinde değil de rükûda olan bir adamın yanından geçtim” ifadesi ile “adamın secdede değil de rükû halinde olduğu bilgisinin muhatapta pekiştirildiğini kastetmiş olabileceğini” söylemekte bunun da belâgatçılarının ıstılahındaki “kasr-ı kalb”e işaret edeceğini belirtmektedir. Ancak Sîbeveyhi'nin ifadelerine böyle bir anlamın yüklenmesi uzak bir ihtimal gibi görünüyor. Bk. Abdülkâdir el-Hüseyin, *Fennü'l-belâga*, 2. bs. (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1984),

³⁰ Belâgatta “kasr” ifade eden atf harfleri arasında yer alan بل, لا ve لكن kullanımını hakkında Sîbeveyhi'nin ifadeleri için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 434.

2.2. Ferrâ

“Kasr” konusuna değinen dil alimlerinden biri de Ferrâ’dır (ö. 207/822). O, kasr yollarından olan “nefiy+istisna edatı” ve “innemâ” (إنما) hakkında bilgi vermiş, ayrıca bu edatların içinde yer aldığı cümledeki kelimelerin konumlarının değışmesiyle maksûr ile maksûrun aleyhin değıştiğine ve bu değışikliğin manaya etkisine vurgu yapmıştır. Onun ifadelerinden kasr çeşitlerinden “kasr-ı ifrâd”a işaret ettiğini de görüyoruz.

Onun konu hakkındaki görüşlerini *es-Sâhibî fî Fıkbi'l-lüga* adlı eserinde Ahmed bin Fâris (ö. 395/1004) bize nakletmektedir. Ferrâ’ya göre إنما أنت أخي ve ما أنت إلا أخي (Sen benim sadece kardeşimsin.) cümleleri aynı manayı ifade eder ve bunu söyleyen kimsenin kardeşlik dışındaki bütün vasıfları muhatabından nefyederek onu sadece kardeşi olmakla nitelediğini belirtir. Sanki muhatabın hem kardeş hem dost hem de kardeşlik dışında başka özelliklere sahip olduğu iddia edilmiş ve bu iddiaya cevap olarak mütekellim bu cümleyi söyleyerek kardeşlik dışında muhatapta varlığı iddia edilen vasıfları ondan uzaklaştırmıştır.³¹ Dolayısıyla cümlenin manası şöyle olur. “Sen benim sadece kardeşimsin/senin için iddia edilen diğer vasıflara sahip değilsin”.

Ferrâ’nın bu ifadeleri nefiy+istisna ve “innemâ”nın kasr ifade ettiklerini göstermesine ek olarak bu cümledeki kasrın kasr-ı ifrâd olduğuna da işaret etmektedir.

Ona göre, إنما قمتُ (Ben sadece ayağa kalktım) cümlesi ile إنما قام أنا (Ayağa kalkan sadece benim) cümleleri arasında anlam bakımından fark bulunmaktadır. Çünkü birinci cümlede kişi, “ayağa kalkma” dışında bütün vasıfları kendisinden uzaklaştırmaktadır. Bu durumda fail (ben) maksûr, ayağa kalkma (kıyâm) maksûrun aleyh olmaktadır. İkincisinde ise “ayağa kalkma” vasfını herkesten nefyedip sadece kendisi için ispat etmektedir³² ki bu durumda maksûr ile maksûrun aleyh yer değıştirmekte ve ayağa kalkma (kıyâm) maksûr konumunda bulunurken fail (ben); maksûrun aleyh olmaktadır. Onun işaret ettiği bu anlam farkı, belâgatçılara “innemâ” (إنما) ile yapılan kasrda “maksûr” ve “maksûrun aleyh” in konumunu belirlemede yol gösterici olmuştur.

Bunlara ek olarak Ferrâ, nefiy+istisna ile “innemâ” (إنما)’nın asla cümle başlangıcında (ibtida hali) bulunamayacağını bu edatların ancak muhatabın bir iddiasına cevap olarak geleceğini söylemiştir.³³ Onun bu ifadeleri belâgatçıların, kasr-ı izâfiyi; ifrâd, tayin ve kalb kısımlarına ayırırken muhatabın inancını dikkate alarak bu ayrımı yapmalarına³⁴ ışık tutar mahiyettedir.

2.3. Zeccâc

Ebû İshâk ez-Zeccâc da (ö. 311/923) kasr yollarından biri olan “innemâ”ya temas etmiştir. Ona göre “innemâ” (إنما) kendisinden sonra gelenin varlığını/sübutunu ifade

³¹ Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya el-Kazvîni er-Râzî, *es-Sâhibî fî fıkbi'l-lüga*, (Kahire: el-Mektebetü’s-selefiyye, 1910), 105-106.

³² İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkbi'l-lüga*, 105.

³³ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkbi'l-lüga*, 106.

³⁴ Kazvîni, Telhîs, 62.

ederken diğer her şeyin yokluğunu ifade etmek içindir. Nitekim şairin *إنما يدافع عن أحسابهم أنا* (Onların şerefini ancak ben ve benim gibiler koruyabilir.) sözü bunun delilidir. Çünkü bunun manası, *ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا أو مثلي* (Onların şerefini ben ve benim gibilerden başkası koruyamaz.) demektir.³⁵ Bunun içindir ki ona göre, *إنما حرم عليكم الميتة* “O size ölü etini ... haram kıldı” (Bakara 2/173) âyetinde *الميتة* kelimesini mansûb okuyup; *إنما* edatındaki *ما* harfini, *إن*’nin amel etmesini engelleyen *ما*’yı kâffe kabul etmek tercihe şayandır.³⁶ Buna göre mana, *ما حرم عليكم إلا الميتة و الدم ولحم الخنزير* “O size ölü eti, kan, domuz etinden ... başka bir şeyi haram kılmamıştır” demek olur.

Zeccâc’ın bu sözleri “innemâ” (*إنما*) edatına kasr anlamı yüklediğini göstermesinin yanında bu edatı *ما* ve *إلا* ile açıklaması da “nefiy+istisna” yı da “kasr” yollarından kabul ettiğini göstermektedir.

2.4. *Ebû Ali El- Fârisî*

Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) de “İnnemâ” (*إنما*) nın nefiy+istisna anlamında olduğunu Ferazdak’ın şiiri üzerinden anlatır ve bu şiirde *إنما يدافع أنا* denilmesi gerekirken *إنما يدافع* denilmesinin sebebini “İnnemâ” (*إنما*) nın *إلا* anlamında olmasına bağlar. Ardından da bir topluluk/kavim şöyle dedi; diyerek (Bakara 2/173) âyetindeki *إنما* edatının manası hakkında Zeccâc’ın söylediklerini andıran ifadeler kullanır.³⁷ Nitekim Abdülkâhir el-Cürçânî, (*إنما*) edatının kullanıldığı anlamlara yer verdiği bölümde “*Şeyb Ebû Ali (el-Fârisî), eş-Şîrâziyyât adlı eserinde şöyle der*” dedikten sonra yukarıda, Zeccâc’ın görüşü olarak verdiğimiz bilgileri, Ebû Ali el-Fârisî’nin ondan naklettiğine yer verir.³⁸

2.5. *Ebü’l-Hasen Ali er-Rummânî*

Ebü’l-Hasen Ali er-Rummânî de (ö. 384/994) “nefiy+istisna” yoluyla yapılan kasra işaret etmektedir. Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân³⁹ ve Süyûtî’nin (ö. 911/1505) el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân⁴⁰ adlı eserlerinden edindiğimiz bilgiye göre onun konu hakkındaki düşünceleri şöyledir: “İllâ” (*إلا*) için gerekli olan, bir şeyi başka bir şeye özel kılıp onun dışındakilerden nefyetmektir. *جاءني القوم إلا زيدا* (Zeyd hariç topluluk geldi.) denildiğinde gelmeyen sadece Zeyd olduğu ifade edilmiş, yani gelmeme fiili Zeyd’e tahsis edilmiş olur. *ما جاءني إلا زيد* (Zeyd’den başka hiç kimse gelmedi.) denildiğinde ise gelenin sadece Zeyd

³⁵ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbüüh*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî, (Beirut: Âlemü’l-kütüb, 1988), 1: 242-243.

³⁶ Burada *إنما* edatındaki *ما* harfini ismi mevsul kabul edip, *الميتة* kelimesini *إن* nin haberi olarak merfu okumak da mümkündür. Nitekim bazı kiraatlerde bu vecihle okunmaktadır. Bk. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbüüh*, 1: 243.

³⁷ Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *Kitâbü’ş-Şîr/Şerbu’l-ebiyâtü’l-müşkileti’l-i’râb fi’ş-şîr*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1988), 1: 199.

³⁸ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, 3. bs. (Kahire: Matbaatü’l-medeni, 1992), 328.

³⁹ Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru İhyâi’l-kütübi’l-‘Arabiyye, 1957), 4: 241.

⁴⁰ Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim, (Kahire: el-Heyetü’l-Misriyye’l-âmme, 1974), 2: 190.

olduğu bildirmiş, yani gelme fiili Zeyd'e tahsis edilmiş olur. جاءني زيد إلا ركباً ما (Zeyd sadece binekli olarak geldi.) cümlesinde ise, Zeyd'in yürüyerek, koşarak ya da benzer bir şekilde gelmediği, sadece binekli olarak geldiği ifade edilmiş olur. Kasrın anlamının bir şeyin başka bir şeye tahsis edilmesi olduğu dikkate alındığında onun bu ifadelerinin kasra işaret ettiği açıktır.

2.6. İbn Cinnî

İbn Cinnî, (ö. 392/1002), kasr yollarından takdimin tahsis ifade etmesi meselesine temas eder ve bu konuda belâgat âlimlerinin hemen hemen hepsinin nakledegeldikleri bir örneklerle konuya ışık tutar.

O, mübtedanın nekre olarak getirilmesinin caiz olmadığını böyle bir durumda haberin mübtedaya takdim edilmesinin gerekli olduğunu dile getirir ve عليك مال لك (Senin malın var) دين (Senin üzerinde borç var) cümleleri üzerinden konuyu açıklar. Bu cümlelerde مال ve دين kelimeleri mübteda, onlardan önce gelen câr ve mecrûr ise haberdır. Sonraya bırakılmış/müahhar mübteda konumunda olan bu iki kelimenin öne alınıp asıl yerlerinde (başta) getirilmeleri durumunda nekre ile başlamak caiz olmayacağı için cümleler bozuk olacaktır. Bu fesadı gidermenin yolu ise nekre olan mübtedaları haberden sonraya bırakmaktır.⁴¹

Bu bilgileri verdikten sonra Arapların شر أهرّ ذا ناب (Köpeği şer havlattı) sözünde nekrenin mübteda olmasının sebebini açıklayan İbn Cinnî, bu açıklamalarıyla belâgat âlimlerinin “takdim yoluyla kasr” konusunda söylediklerine kaynaklık etmiştir.

Ona göre, شر أهرّ ذا ناب (Köpeği şer havlattı) cümlesinde nekre olan mübtedanın başta gelmesi caiz olmuştur. Çünkü burada nefiy manası söz konusu olup, bu cümle ما أهرّ ذا ناب (Köpeği sadece şer havlattı) manasındadır. Mananın bu şekilde olmasının sebebi bu kalıpta haber vermenin daha vurgulu olmasıdır. Çünkü شر أهرّ ذا ناب (Köpeği şer havlattı) denildiğinde içinde vurgu barındırmayan bir haber verilmiş olur. Fakat ما أهرّ ذا ناب إلا شر (Köpeği sadece şer havlattı) denildiğinde bununla köpeği havlatanın şer dışında bir şey olmadığı vurgulanmış olur. Nitekim ما قام إلا زيد (Sadece Zeyd kalktı) ifadesi, قام زيد (Zeyd kalktı) cümlesine göre daha vurguludur.⁴² Burada te'kide ihtiyaç duyulması, verilen haberin dikkate alınması gereken bir öneme sahip olması sebebiyledir. Çünkü bu sözün sahibi, köpeğin havlamasını duyduğunda bir şerrin gelmekte olduğunu anladığı için endişelendi ve شر أهرّ ذا ناب (Köpeği şer havlattı) cümlesini kurdu. Bu sebeple sözün sahibi olayı gözünde büyüttüğünden dolayı veya dinleyenlerine bu duyguyu (olayın önemli olduğu) vermek için شر kelimesini takdim ederek cümleyi bu şekilde kurmuştur. O halde cümlelerin anlamı, ما أهرّ ذا ناب (Köpeği sadece şer havlattı) şeklinde olmalıdır. Burada söz sahibinin kapısını çalan bir misafir ya da kendinden yol tarifi isteyen bir kimse yoktur. Dolayısıyla köpeğin havlaması

⁴¹ Ebü'l-Feth Osman bin Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, 4. bs. (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, ts.), 1: 317.

⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 319.

böyle güzel bir sebebe bağlanamaz. Bütün bu sebeplerle kişi olaydan endişe duyup onu önemseyince haberi tekit ederek vermiş ve söylediği sözü etkili biçimde söyleyip, habere hazırlıklı olunmasını istemiştir.⁴³

Görüldüğü gibi İbn Cinnî, bu cümlede *شكر* kelimesinin takdim edilmesini olayın büyüklüğüne vurgu yapmaya bağlıyor. Bu, söz sahibinin kendi zihninde olayı büyütmesi olabileceği gibi bu duyguyu muhataba iletme de olabilir. Kişi olayı aşırı biçimde önemseyince için cümleyi tekitlemek istemiş, bu yolla muhatabın zihninde doğabilecek olan köpeğin kötü bir durum sebebiyle havlamadığı ya da misafir gelmesi vb. hayırlı bir meseleden dolayı havladığı gibi düşünceleri toptan ortadan kaldırmak istemiştir. Böylece köpeğin bu havlayışının başka hiçbir sebebe dayanmayıp sadece “şer” sebebiyle olduğunu vurgulanmıştır. Bu anlam kasr kapsamında değerlendirilmelidir.⁴⁴ Nitekim Abdülkâhir el- Cürçânî, Sekkâkî ve Kazvîni gibi belâgat alimleri bu örneği kitaplarına alıp buradaki takdimin tahsis ifade ettiğini vurgulamışlardır.⁴⁵

2.7. Abdülkâhir el-Cürçânî

Kasr kavramının bütün meselelerini kapsamlı biçimde ele alıp açıklayan, her bir meselenin diğerleriyle bağlantısına ışık tutan ve aralarındaki farklara işaret eden ilk belâgat alimi Abdülkâhir el-Cürçânî'dir.⁴⁶ Burada onun *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde dağınık olarak yer alan kasırla alakalı meseleler konunun sistematığı içinde verilmeye çalışılacaktır.

2.7.1. Kasr Yolları

Abdülkâhir el-Cürçânî, “kasr” yollarından “İnnemâ” (إنما), nefiy+istisna ve atıf harfi olan “lâ” (لا) hakkında ayrıntılı bilgi vermiş,⁴⁷ ayrıca takdim yoluyla, haberin marifeliği ve fasıl zamiri ile yapılan kasra da temas etmiştir.

2.7.2. “İnnemâ (إنما)

Cürçânî, “İnnemâ” (إنما)'nın kullanıldığı yerler başta olmak üzere bu edatla yapılan kasrın türü, maksûr ve maksûrun aleyhin yerleri vb. birçok meselede görüş beyan etmiştir. Aşağıda onun bu görüşlerine yer verilecektir.

Cürçânî'ye göre bu edatın kasr ifade etmesinin delili şudur. (إنما), kendisinden sonra gelen cümlede fiilin bir şey için sabit olmasını ve onun dışındakilerden nefyedilmesini ifade eder. Mesela *إنما جاءني زيد* (Bana sadece Zeyd geldi) cümlesi, gelme fiilinin Zeyd için sabit olduğu ondan başkasından ise uzaklaştırıldığını bildirir. Dolayısıyla bu cümle *جاءني زيد لا عمرو* (Bana Amr değil Zeyd geldi) manasındadır.⁴⁸

⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 319.

⁴⁴ Abdülkâdir el-Hüseyn, *Fennü'l-belâga*, 160-161.

⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 328; Kazvîni, *el-İzâh*, 59-60; a.mlf. *Telbîs*, 35.

⁴⁶ Cürçânî'nin kasr konusundaki görüşlerini de ihtiva eden bir çalışma için bk. Sedat Şensoy, “Abdülkâhir el-Cürçânî'de Anlam Problemi” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 254-262.

⁴⁷ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 328-358.

⁴⁸ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 335.

Cürcânî'ye göre “innemâ” (إنما), muhatabın cahili olmadığı ve doğruluğunu inkâr etmediği, şüphe duymadığı haberlerin verilmesinde kullanılır . إنما هو أخوك (O senin kardeşin!) cümlesinin muhatabı, o şahsın kendi kardeşi olduğundan habersiz olmadığı gibi bunu reddediyor da değildir. Fakat bu cümle kendisine söylenmekle, kardeşlik hukukuna riayet konusunda dikkati çekilmekte ve bu hususta duyarlılığı istenmektedir.⁴⁹

Kimi zaman muhatap hükmü inkâr ettiği ya da ondan şüphe duyduğu halde ona inkâr etmiyormuş ya da şüphe duymuyormuş muamelesi yapılır ve nefiy+istisna yerine إنما kullanılır.⁵⁰ Bunun sebebi ilgili hükmün inkâr edilemeyecek ya da şüphe duyulmayacak açıklıkta ve herkesin kabul ettiği bir hüküm olduğu iddiasıyla dinleyeni, inkâr etmeyen ve şüphe duymayan konumda kabul etmektir. إنما مصعب شهاب من الله تجلّت في وجهه الظلماء (Şüphesiz ki Mus'ab Allah tarafından gönderilmiş bir ateş parçasıdır. Onun sayesinde karanlıklar dağılmış/ortadan kalkmıştır).⁵¹ Bu şiirde övülen şahsın özellikleri muhataplar tarafından kabul edilen vasıflar olmamakla birlikte şair bu özelliklerin herkesin görüp bileceği açıklıkta olduğunu anlatmak istemiş ve bu vasıfları muhatapların bilip kabul ettiği özellikler konumuna koymuştur.

Cürcânî, bu edatla yapılan kasrın atıf harfi olan “lâ” ile yapılan kasrda olduğu gibi, sadece kasr-ı kalb olduğunu, kasr-ı ifrâd olmayacağını belirtir.⁵² O, her ne kadar kasr-ı kalb ve kasr-ı ifrâd terimlerini kullanmıyorsa da onun ifadeleri bu terimlere işaret etmektedir. Çünkü ona göre إنما جاءني زيد (Bana sadece Zeyd geldi.) cümlesi, hem Zeyd hem de Amr'ın geldiğini düşünen muhataba değil de gelenin Zeyd'den başka biri, mesela Amr olduğunu düşünen muhataba karşı söylenir.⁵³

Cürcânî'ye göre “innemâ” (إنما) ile yapılan kasrda, maksûrun aleyh daima sonda gelen öğedir.⁵⁴ Nitekim إنما يخشى الله من عباده العلماء (Allah'tan sadece âlimler 'hakkiyla' korkar” (Ahzâb 33/39) âyetinde lafza-i celâlin öne alınması, Allah'tan kimlerin korktuğunu haber vermek ve bunların sadece âlimler olduğunu bildirmek içindir. Şayet burada lafza-i celâl ile العلماء lafzı takdim tehir yoluyla yer değiştirmiş olsa ve إنما يخشى العلماء الله (Âlimler sadece Allah'tan korkarlar.) denilse anlam tersine döner ve korkulanın kim olduğuna vurgu yapılmış olur. Dolayısıyla vurgu âlimlerde değil lafza-i celalde olurdu.⁵⁵

⁴⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 330.

⁵⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 330, 351, 357-358.

⁵¹ Ubeydullâh b. Kays b. Şüreyh er-Rukayyât (ö. 75/694)'a ait olan beyt için bk. İbn Sellâm el-Cümahî, *Tabakâtü fihâli's-su'arâ'*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, (b.y. Dâru'l-medenî, ts.), 2: 650.

⁵² Seyyid Şerif el-Cürcânî bir kasr edatı olarak “innemâ”nın hem nefiy+istisna hem de atıf “lâ”sı gibi kullanılabilceğini dolayısıyla sadece kasr-ı kalb olmayacağını söylüyor. O, Cürcânî'nin verdiği örneğin ikinci kısma verilmiş bir örnek olduğunu söylüyor. Bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, (Mutavvel'in kenarında) (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi matbaası, ts.), 211; İsmüddîn'de onun bu görüşünü naklettikten sonra Cürcânî'nin bu edatla yapılan kasrı, kasr-ı kalb olarak adlandırmasının verdiği örneğe mahsus olduğunu zikreder. İsmüddîn, *Atvel*, (İstanbul: Matbaâ-i Âmire, ts.) 1: 220.

⁵³ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 336.

⁵⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 340.

⁵⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 338-339.

“İnnemâ (إنما)’dan sonra isim cümlesi gelmesi halinde de aynı durum geçerlidir. Mesela *إنما هذا لك* (Bu ancak senindir) cümlesi ile, *إنما لك هذا* (senin olan sadece budur) cümleleri anlam bakımından birbirinden farklıdır. Birincisinde, vurgu *لك* lafzında olup “senindir başkasının değil” anlamındadır. İkincisinde ise vurgu, *هذا* lafzında olup “senin olan budur başkası değil” demektir.⁵⁶ Belâgatçıların istilâhında vurgulanan öğeye maksûrun aleyh dendiğini dikkate aldığımızda Cürçânî’nin bu ifadeleriyle “İnnemâ” (إنما) edatında maksûrun aleyhin sondaki öğe olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır.

“İnnemâ” (إنما) ile yapılan kasrı, diğer kasr yollarıyla da karşılaştıran Cürçânî, bunun atıf harfi olan *لا* ile yapılan kasra göre daha edebî olduğunu söyler. Şöyle ki; *إنما جاءني زيد* (Bana sadece Zeyd geldi.) cümlesi, *جاءني زيد لا عمر* (Bana Amr değil Zeyd geldi.) manasındadır. Ancak birinci cümle ikinciye göre bir üstünlüğe sahiptir. O da birinci cümlede bu anlamın bir kerede ifade edilmiş iken, ikinci cümlede ise iki merhalede ortaya çıkmış olmasıdır. Çünkü ikincisinde önce Zeyd’in geldiği söylenmiş ardından da gelenin Amr olmadığı vurgulanmıştır. Birinci cümlenin ikinciye diğer bir üstünlüğü de gelenin Zeyd olduğuna açık bir şekilde vurgu yapılmış olmasıdır. İkincisinde ise bu derece bir vurgu söz konusu değildir.⁵⁷

Kasr edatlarından atıf harfi olan *لا*’nın nefiy+istisna ile bir araya gelemediği halde “İnnemâ” (إنما) ile aynı cümlede yer alabileceğini söyleyen Cürçânî,⁵⁸ bunu “İnnemâ” (إنما)’nın başında yer aldığı cümlenin lafzan/zahiren olumlu bir cümle olduğuna bağlamaktadır. Çünkü *إنما جاءني زيد* (Bana ancak zeyd geldi.) cümlesinde *جاءني زيد* (Bana Zeyd geldi.) cümlesinden farklı bir durum yoktur. Bunun bir benzeri de *زيد هو الجائي* (Gelen Zeyd’dir.) cümlesidir. Bu cümlelerde nasıl ki *جاءني زيد لا عمرو* (Bana Zeyd geldi Amr değil.) diyebiliyorsak burada da *إنما جاءني زيد لا عمرو* (Bana ancak Zeyd geldi, Amr değil.) diyebiliriz.⁵⁹

Cürçânî her ne kadar kasr edatı olan *لا*’nın “İnnemâ” (إنما) ile aynı cümlede yer alabileceğini söylüyorsa da bazı durumlarda *لا* ile atfın güzel olmayacağını söyler.⁶⁰

“İnnemâ” (إنما)’nın kasr ifade etmesine ek olarak kimi zaman ta’rîz için kullandığına da temas eden Cürçânî, bu görüşünü *إنما يتذكر أولو الألباب* “Ancak akıl sahipleri ibret alır” (Zümer 39/9) âyeti üzerinden açıklar. Ona göre bu âyette kastedilen, muhataplara ilgili hükmü bildirmek olmayıp, kâfirlerin kınanmasıdır. Vurgulanmak istenen, onların aşırı inatları ve arzularına tabi olmaları sebebiyle akılsız varlıklar hükmünde olduklarıdır. Bu sebeple onların düşünüp ibret almalarını beklemek, akılsız varlıklardan bunu beklemekle eşdeğerdir.⁶¹

⁵⁶ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, 345.

⁵⁷ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, 335.

⁵⁸ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, 347.

⁵⁹ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, 348.

⁶⁰ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, 353.

⁶¹ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, 354.

2.7.3. Nefiy+İstisnâ İle Yapılan Kasr

Abdülkâhir el-Cürcânî, nefiy+istisnânın kullanıldığı yerler, bu edatla yapılan kasrın türü, maksûr ve maksûrun aleyhin yerleri vb. birçok konuda görüşlerini ortaya koymuştur.

Nefiy+istisna yoluyla verilen haber muhatabın inkâr ettiği veya doğruluğundan şüphe ettiği durumlarda kullanılır. Mesela ما هو إلا مصيب (O, kesin olarak isabet edendir.), ya da ما هو إلا مخطئ (O, kesin olarak hatalıdır.), cümleleri ancak bu hükümleri kabul etmeyenlere karşı söylenir. Yine uzaktan görülen bir kişi hakkında ما هو إلا زيد (O, Zeyd'den başkası değildir.) denildiğinde muhatap, bu kişinin Zeyd'den başka biri olduğunu zannediyor ya da Zeyd olduğunu inkâr ediyordur. O halde haberin içeriği muhatap tarafından biliniyorsa bu durumda nefiy+istisna kullanılmaz. Dolayısıyla kardeşine nazik davranması istenen ve kardeşlik hukukuna riayet etmesi hususunda dikkati çekilmek istenen kişiye, ما هو إلا أخوك (O, senin kardeşinden başkası değildir.), denilemez. Bu durumdaki kimseye, "إنما هو أخوك" (O senin kardeşin!) denilir.

Verilen haberin muhatabın bilgisi ve kabulü dahilinde olduğu, ancak onun hal ve tavırlarından bu haberden şüphe ettiği izleniminin doğduğu durumlarda da nefiy+istisna kullanılır. Nitekim, "إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا" "Siz, ancak bizim gibi insansınız. Bizi babalarımızın öteden beri tapına geldiklerinden çevirmek istiyorsunuz" (İbrâhîm 14/10) âyetinde böyle bir durum söz konusudur.

Cürcânî, "innemâ" yerine nefiy+istisna kullanılması hakkında şöyle demektedir: "Bilinen ve hakkında şüphe duyulmayan bir haber nefiy+istisna yoluyla verilmişse bu, o haberin kendisinden şüphe duyulan bir konuma indirgenmesi sebebiyledir".⁶²

Nefiy+istisnâ üslûbu ile kasr-ı kalb yapılabileceği gibi bu üslûpla kasr-ı ifrâd da yapılabilir. Buna göre ما جاءني إلا زيد (Bana ancak Zeyd geldi) sözünden iki farklı anlam kastedilebilir. Birincisi, gelenin sadece Zeyd olduğunu ve gelme eyleminde başkalarının ona iştirak etmediğini bildirmektir (Kasr-ı ifrâd). İkincisi ise, gelenin başkası değil de Zeyd olduğunu bildirmektir (Kasr-ı kalb). Bu sözün ikinci anlamda kullanılmasının bir benzeri de şu cümlede vardır: Zeyd'i gören birine, onu değil de başka birini görmüş olabileceği söylendiğinde onun, بل لم أر إلا زيدا (Aksine ben sadece Zeyd'i gördüm/Benim gördüğüm Zeyd'di başkası değil) demesi böyledir. Nitekim ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم "Ben onlara ancak sen bana ne emrettiysen onu söyledim: 'Benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' dedim" (Mâide 5/117) âyetinde de aynı durum söz konusudur. Çünkü burada kastedilen, "Ben senin emrettiklerine ekleme yapmadım" demek değil, "senin emrettiklerini bırakıp onların dışında başka bir şey emretmedim" demektir.⁶³

Bu üslûpta vurgu daima إلا'dan hemen sonra gelen ögededir. Dolayısıyla bu öge maksûrun aleyhtir.⁶⁴ Buna göre ما ضرب زيداً إلا عمرو (Zeyd'i ancak Amr dövdü) cümlesinde

⁶² Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 333-334.

⁶³ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 337.

⁶⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 340.

maksat, dövenin kim olduğunu anlatmak ve bunun başkası değil de sadece Amr olduğunu haber vermektir. Cümlede vurgu “Amr” kelimesindedir ve “Amr” maksûrun aleyhtir. ما ضرب عمرو إلا زيد (Amr ancak Zeyd’i dövdü) cümlesinde ise maksat, dövülenin kim olduğunu ortaya koymak ve başkasının değil sadece Zeyd’in dövüldüğünü haber vermektir. Bu cümlede vurgu “Zeyd” lafzındadır ve bu lafız maksûrun aleyhtir.⁶⁵

Nefiy+istisnânın dahil olduğu cümlenin isim cümlesi olması durumunda da vurgulanan öge لا'nın ardından gelen öğedir. ما زيد إلا قائم (Zeyd ancak ayakta.) cümlesinde vurgulanan “ayakta olma” vasfı olup, Zeyd’in bu vasfı dışında oturma, yatma vb. pozisyonlarda olmadığı sadece ayakta olduğudur. ما قائم إلا زيد (Ayakta olan sadece Zeyd’dir.) denildiğinde ise vurgulanan öge “Zeyd” olup, bu cümle ile o anda Zeyd dışında hiç kimsenin ayakta olmadığı ifade edilmiş olur.⁶⁶

Fail ile mef’ûlün her ikisinin لا'dan sonra gelmesi durumunda vurgu yine لا'nın hemen ardından gelen öğededir, dolayısıyla bu öge maksûrun aleyh olur. Maksûr ise daha sonra gelen öge olur. Mesela ما ضرب إلا عمرو زيد (Zeyd’i ancak Amr dövdü.) cümlesinde vurgulanan faildir ve dövenin başkası değil de sadece Amr olduğu ifade edilmek istenmiştir. ما ضرب إلا زيد عمرو (Amr ancak Zeyd’i dövdü.) cümlesinde ise vurgulanan mef’ûl olup, dövülenin başkası değil de Zeyd olduğu anlatılmak istenmiştir.

Aynı şekilde iki mef’ûl ya da mef’ûl ile câr mecrurun لا'dan sonra getirilmesi durumunda yine لا'nın hemen ardından gelen öge maksûrun aleyh olur ve vurgu ona yapılır.⁶⁷ Bu sebeple لم يكس إلا زيدا جبة (O, cübbeyi sadece Zeyd’e giydirmiştir/ondan başkasına giydirmemiştir.) cümlesi ile لم يكس إلا جبة زيدا (O, Zeyd’e sadece cübbe giydirmiştir/başka bir elbise giydirmemiştir.) cümlesi anlam bakımından farklıdır. Çünkü birinci cümlede vurgulanan öge (maksûrun aleyh) “Zeyd” olup, başkasının değil de sadece onun cübbe giydiği ifade edilmiştir. İkincisinde ise vurgulanan öge (maksûrun aleyh) “cübbe” olup, Zeyd’in elbiselerden başka birini değil sadece cübbeyi giydiği haber verilmiştir.⁶⁸

Nefiy+istisnâ ile aynı cümlede kasr üslûplarından atıf لا'sı bulunamaz. Mesela ما زيد إلا قائم لا قاعد (Zeyd ancak ayakta, oturmuş değildir.) şeklinde bir cümle kurmak doğru olmaz. Çünkü atıf harfi olan لا, cümlenin başında geçen olumlu bir ifadeyi olumsuzla çevirmek için kullanılır. Yukarıdaki cümlede, ayakta olması dışında bütün vasıflar Zeyd’den uzaklaştırılmış ve sanki şöyle denmiştir: “O, ne oturmakta, ne yatmakta, ne de yaslanmaktadır.....” Dolayısıyla bu cümlenin sonunda لا قاعد (oturmakta değil) dediğimizde daha önce olumsuzluğu ifade edilen oturma halini tekrar olumsuz yapmış oluruz. Oysa yukarıda ifade edildiği gibi لا, olumsuzluğu beyan edileni tekrar olumsuz yapmak için kullanılamaz.⁶⁹

⁶⁵ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 338,339,340; Cürçânî, nefiy+istisnâda neden maksûrun aleyhin لا'dan hemen sonra gelen öge olduğunun gerekçelerini ayrıntılı olarak anlatmıştır. Bk. Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 340.

⁶⁶ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 346.

⁶⁷ Mef’ûl ile câr mecrur arasındaki kasr örneği için bk. Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 344.

⁶⁸ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 344.

⁶⁹ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 347-348.

2.7.4. Atıf Harfleriyle Kasr

Cürcânî, atıf harflerinden sadece *ل* ile yapılan kasra değinmiş, *لكن* ve *بل* ile yapılan kasra temas etmemiştir. Bu çerçevede *ل* ile yapılan kasrın türüne işaret etmiş ve *ل*'nin diğer kasr üslûplarından hangileri ile aynı cümlede bulunabileceği ve hangileriyle bir araya gelemeyeceğine değinmiştir.

Cürcânî'ye göre *ل* ile sadece kasr-ı kalb yapılır, kasr-ı ifrad yapılamaz. O, her ne kadar kalb ve ifrâd terimlerini kullanmıyorsa da ifadeleriyle bu terimlere işaret etmektedir. Çünkü ona göre *جاءني زيد لا عمر* (Bana Amr değil Zeyd geldi.) cümlesi *جاءني زيد وعمر* (Bana Zeyd ve Amr ikisi de geldi.) cümlesine karşılık olarak söylenmiş bir cümle değildir. Aksine fiilin Amr tarafından yapıldığını düşünen muhataba fiili yapanın Amr değil de Zeyd olduğunu ifade etmek için söylenmiştir.⁷⁰

Ona göre atıf harfi olan *ل*, nefiy+istisnâ üslûbuyla aynı cümlede bulunamaz, ancak (إنما) “innemâ” ile bir araya gelebilir.⁷¹ Ancak bu üslûbun “innemâ” (إنما) ile bir arada bulunmasının uygun olmadığı yerler de vardır.⁷² Nitekim çalışmamız içerisinde bu iki kasr yolu hakkında bilgi verilirken konu hakkında ayrıntı verilmiştir.

2.7.5. Takdim Yoluyla Kasr

Belâgat kitaplarında, cümlenin öğelerinden herhangi birinin asıl yeri değiştirilerek diğerlerinden önce gelmesinin belli şartlarla tahsis ifade edeceği ifade edilir. Ancak Cürcânî, cümlenin öğelerinin birbiri üzerine takdiminin iki durumda tahsis ifade edeceğinden söz etmiştir. Bunlardan biri, mef'ûl ün fiilinden önce gelmesi, diğeri de haberi fiil olan mübtedanın fiilinin önüne geçmesi durumudur. Aşağıda onun bu husustaki düşüncelerine yer vereceğiz.

Cürcânî, mef'ûlün fiili üzerine takdim etmesi halinde cümle olumsuz ise bu takdimin tahsis (kasr) ifade edeceğini söyler, ancak diğer durumlarda tahsisten söz etmez.

Ona göre olumsuz cümlelerde mef'ûl fiilinden önce gelir ve kendisinden önce nefiy harfi bulunursa fiilin olumsuzlanması o mef'ûlle sınırlanmış olur ve fiilin başka bir mef'ûlde gerçekleştiği kastedilmiş olur.⁷³ Bu da cümledeki olumsuzluğun mef'ûlle sınırlı olduğu anlamına gelir. Mesela *ما زيدا ضربت* (Ben Zeyd'i dövmedim.) cümlesi, senin bir kişiyi dövdüğünün bilinmesi ancak bu kişinin Zeyd olduğunun düşünülmesi durumunda söylenir. Mef'ûlde geçerli olan bu kural, câr mecrurda da aynıyla geçerlidir.⁷⁴

Haberin fiil cümlesi olması durumunda mübteda, ya nekre ya da marife şeklinde gelir. Bu tür mübtedanın nekre olması durumunda mübteda tahsisleşmemiş bir nekre olamayacağı

⁷⁰ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 335.

⁷¹ Bk. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 347-348.

⁷² Bk. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 353.

⁷³ Mef'ûlün takdiminin bu şartlar gerçekleştiğinde dahi her zaman tahsis ifade etmediği konusunda Cürcânî eleştirisi için bk. Ebû Mûsâ, *Delâlatü't-terâkib*, 178-180.

⁷⁴ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 126,127.

için nahivcilerin ittifakıyla buradaki takdimin tahsis ifade ettiğini söylemek durumundayız.⁷⁵ Bu da ya tahsisi cinsya da tahsisi fert/vâhid olur.⁷⁶ Mesela رجل جاءني (Bana adam geldi/kadın değil) ifadesi, “bana adam geldi/kadın değil” ya da “bana bir adam geldi/iki veya daha fazla değil” demektir.⁷⁷ Nitekim nahiv âlimleri, Arapların شرٌّ أهرُّ ذا ناب (Köpeği ancak şer havlattı) cümlesini ما أهرُّ ذا ناب إلا شرٌّ (Köpeği sadece şer havlattı) şeklinde açıklamışlar, böylece شرٌّ kelimesinin takdiminin amacının tahsis ifade etmek olduğunu vurgulamışlardır.⁷⁸

Haberin fiil cümlesi olan mübteda marife ise takdimin tahsis ifade edip etmemesi cümlelerin olumlu ya da olumsuz olmasına göre değişir.

Böyle bir cümle, ما انا قلت هذا (Bunu söyleyen ben değilim.) ifadesinde olduğu gibi olumsuz olup, mübteda nefiy harfinden sonra gelmişse kesin olarak tahsis ifade eder.⁷⁹ Dolayısıyla bu ifade; “bunu söyleyen ben değilim, başkası” anlamındadır.

Bu tür bir cümle, انا ما قلت هذا (Bunu ben söylemedim.)⁸⁰ ifadesinde olduğu gibi olumsuz olmakla birlikte müsnedün ileyih nefiy harfinden sonra gelmiyorsa ya da هو يعطي الجزيل (O, çokça verir.)⁸¹ ifadesinde olduğu gibi olumlu bir cümle ise, tahsis ifade edebilir. Ancak bu tür cümleler her durumda tahsis ifade etmeyip, kimi zaman hükmün güçlendirilmesini de (tekavvi'l-hüküm) ifade edebilirler.

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre kasr ifade eden başka yollar da vardır. Bunlar, mübteda ile haberin her ikisinin marife olması⁸² ve mübteda ile haber arasına fasl zamirinin girmesidir.⁸³

2.8. Zemahşerî

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) belâgata ait meseleleri ele alırken Abdülkâhir el-Cürcânî'nin ortaya koyduğu kuralları Kur'ân'a tatbik ettiği bilinmektedir. Bu, belâgatın genel meselelerinde böyle olduğu gibi, kasr kavramında da böyledir. Bu çalışmada, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî* adlı çalışmada Zemahşerî'nin kasr konusundaki görüşlerine yer veren Muhammed Ebû Mûsa'nın açıklamalarından⁸⁴ yola çıkarak Zemahşerî'nin görüşlerine yer vereceğiz, ancak Cürcânî'nin söyledikleri dışında yeni bilgiler söz konusu olmadığı için ayrıntıya girmeyeceğiz.

⁷⁵ Kazvîni, nekre olan müsnedün ileyhin haber olan fiil üzerine takdim etmesi durumunda Cürcânî'ye göre kesin olarak tahsis ifade edeceğini iddia ediyor. Bk. Kazvîni, *el-İzâh*, 59; a.mlf, *Telhâs*, 34; ancak Teftâzânî, Cürcânî'nin eserinde kimi zaman nekre olan müsnedün ileyhin de tahsis değil de hükmü güçlendirmek için takdim ettiğine işaret ettiğine vurgu yapıyor. Bk. Teftâzânî, *Mutavvel*, 264.

⁷⁶ Kazvîni, *el-İzâh*, 59; a.mlf, *Telhâs*, 34

⁷⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 144-145.

⁷⁸ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, (İstanbul, Yasin yayınevi, ts.), 16.

⁷⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 124.

⁸⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 138.

⁸¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 128.

⁸² Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 177- 180.

⁸³ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 178, 348.

⁸⁴ Muhammed Ebû Mûsa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve eserubâ ji'd-dirâsâti'l-belâgıyye*, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.), 322-326.

Zemahşerî, kasr yollarından “innemâ”, nefiy+istisna, takdim yoluyla yapılan kasr hakkında belâgat açısından önem taşıyan tespitlerde bulunmuştur. Kimi belâgat âlimleri Zemahşerî'nin “ennemâ” (أنما)'yı da kasr yollarından saydığını iddia etmişlerdir.⁸⁵

Onun aşağıdaki âyetin tefsirindeki ifadeleri bir kasr edatı olarak, “innemâ” hakkında bilgi vermesinin yanında “ennemâ” (أنما)'yı kasr edatı olarak kabul etmesinin de delillerini içermektedir. “قل إنما يوحى إليّ أنما ألهمكم إله واحد” (De ki: ‘Bana sadece sizin ilahınızın yalnızca tek bir ilah olduğu vahiy edilmektedir’ (Enbiyâ 21/108). O, bu âyeti şöyle tefsir etmektedir: “إنما hükümü bir şeye tahsis etmek (sıfatın mevsufa kasrı), ya da bir şeyi hükme tahsis etmek (mevsufun sıfata kasrı) içindir. Senin إنما زيد قائم (Zeyd ancak ayaktadır.) ve إنما يقوم زيد (Ayağa kalkan ancak Zeyd'dir.) sözlerinde olduğu gibi. Bu âyette kasrın her iki şekli de bir araya gelmiştir. Çünkü إنما يوحى إليّ ifadesi faili (naibi faili kastediyor) ile birlikte إنما يقوم زيد إنما زيد قائم cümlesi ise إنما ألهمكم إله واحد cümlesi ise إنما زيد قائم hükümündedir, yani hüküm bir şeye tahsis edilmiştir.”⁸⁶ Görüldüğü gibi Zemahşerî burada hem إنما hem de أنما'nın kasr edatı olduğuna işaret etmiş, ayrıca إنما ile yapılan kasrın kasru's-sıfat ale'l-mevsûf/sıfatın mevsufa kasrı, ya da kasru'l-mevsûf ale's-sıfat/mevsufun sıfata kasrı şeklinde iki türlü ortaya çıkabileceğini vurgulamıştır. Zemahşerî, bunlara ek olarak “innemâ” ile yapılan kasırda; maksûr ve maksûrun aleyhin yerleri, “innemâ”nın bazen ta'riz için kullanılması üzerinde de durmuştur.⁸⁷

Nefiy+istisna konusunda belâgat açısından fazla bir görüş beyan etmeyen Zemahşerî, sadece bu üslûbun tekid ifade etmesi üzerinde durmuştur. Zaten kasr tekidin abartılmış halidir.

Zemahşerî'nin takdim yoluyla kasr konusuna diğer kasr yollarından daha çok değindiği görülmektedir.⁸⁸ Onun, konu hakkındaki görüşleri, cümlenin rükünlerinin birbiri üzerine takdimi ve fiilin müteallıklarının fiil üzerine takdimi olmak üzere iki kısımda değerlendirilecektir.

Zemahşerî'nin, cümlenin öğelerinin birbiri üzerine takdiminin kasr ifade hakkındaki görüşleri şöyle özetlenebilir.

Zemahşerî, haberin zarf olup mübteda üzerine takdim ettiği birçok âyette “burada haberin takdiminin sebebi nedir?” sorusunu sormuş ve bunu “mübtedanın habere tahsis edilmesidir” şeklinde cevaplandırmıştır.⁸⁹ Olumlu cümlelerde geçerli olan bu hüküm olumsuz cümleler için de geçerlidir. Ancak bu tür takdimlerin daima değil de genellikle tahsis ifade ettiği de unutulmamalıdır.⁹⁰

⁸⁵ Bk. Sübkî, *‘Arûsü'l-efrâh fî şerbi Telhâsi'l-Miftâh*, 2: 201-203; Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân*, 3: 169-170.

⁸⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 139.

⁸⁷ Ayrıntı için bk. Ebû Mûsa, *el-Belâgatü'l-Kur’ânîyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, 324-325.

⁸⁸ Ayrıntı için bk. Ebû Mûsa, *el-Belâgatü'l-Kur’ânîyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, 270-282.

⁸⁹ Bk. Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmiği't-tenzîl ve ‘uyûmi'l-eķâvîl fî vücûbi't-te’vîl*, tas. Mustafa Hüseyin Ahmed, 4. bs. (Kahire: Dâru'r-reyyân – Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-‘Arabî, 1987), 3: 623, 4: 393, 545, 745, v.d.

⁹⁰ Ebû Mûsa, *el-Belâgatü'l-Kur’ânîyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, 272.

Aynı şekilde Zemahşerî, mübtedanın fiil cümlesi olan haber üzerine takdiminin de genellikle tahsis ifade ettiğini beyan etmektedir.⁹¹ Mesela لا تعلمهم نحن نعلمهم “Onları (münafıkları) sen bilemezsin, onları yalnızca biz biliriz” (Tevbe, 9/101) âyetini “Onları Allah’tan başkası bilemez ve ondan başkası onların sırrına vakıf olamaz” şeklinde açıklamaktadır.⁹² Bu da نحن lafzının mübteda olarak fiilden önce gelmesinin tahsis ifade ettiğini göstermektedir. Haberin müştak bir isim (ism-i fail, ism-i mef’ûl vb.) olması halinde mübtedanın haber üzerine takdimi de ona göre genellikle tahsis ifade etmektedir. Nitekim وما أنت علينا بعزیز (Ey Şuayb), sen bizim için değerli değilsin” (Hûd 11/91) âyetinin tefsirinde, zamirin nefiy harfinden sonra gelmesinin sebebini hükmün fiile değil de faile ait olmasına bağlar. Dolayısıyla onların kastettikleri, kendileri için Şuayb’ın değil de kabilesinin değerli olduğudur. Bu sebeple Şuayb (a.s.) onlara أرهطي أعزُّ عليكم من الله “Benim kabilem size Allah’tan daha mı değerli ki!” (Hûd 11/92) şeklinde cevap vermiştir. Şayet önceki âyette “bizim için sen değerli değilsin” ifadesinden tahsis kastedilmemiş olsa ve “sen değil kabilen değerli” anlamı verilirse bu cevap uygun düşmezdi.⁹³ Ancak burada şunu ifade edelim ki, Zemahşerî, her iki durumda (haberin fiil ya da müştak olması) mübtedanın takdiminin daima tahsis ifade ettiğini savunmuyor. Aksine bu durumlarda takdimin tahsis ya da başka bir gaye için olduğunun tespitini makamın gereğine bağlıyor.

Zemahşerî’ye göre fiilin müteallıklarının⁹⁴ fiilden önce gelmesi de genellikle tahsis ifade eder.⁹⁵ Ancak takdimin bu şekli de her zaman tahsis için olmayıp bunun tespiti siyak sibaka bakılarak elde edilecektir.⁹⁶

Zemahşerî’nin bazı âyetlerin tefsirindeki ifadelerinden, onun kasrı sadece hakiki kasırla sınırlamadığı, izâfi ve iddiâi⁹⁷ kasra da işaret ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁸

2.9. Fahreddîn er-Râzî

Fahreddîn er-Râzî’nin belâgat alanında ortaya koyduğu *Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-i’câz* adlı eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî’nin bu alandaki görüşlerini derlediği, belâgat tarihçilerinin dile getirdiği bir hakikattir. Râzî, kasr konusunda da Cürcânî’nin *Delâilü’l-i’câz* adlı eserinde verdiği bilgileri düzenleyerek özetlemiş, neredeyse bunun dışına çıkmamıştır.⁹⁹ Onun bu konuda Cürcânî’ye ek olarak üç şey üzerinde durduğunu söyleyebiliriz.

⁹¹ Bk. Ebû Mûsa, *el-Belâgatü’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, 274.

⁹² Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 306; Zemahşerî başka birçok âyette mübtedanın fiil üzerine takdiminin tahsis için olduğunu savunmaktadır. Bunlar için bk. Ebû Mûsa, *el-Belâgatü’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, 274-276.

⁹³ Ayrıntı için bk. Ebû Mûsa, *el-Belâgatü’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, 277-278.

⁹⁴ Fiilin mamullerinden fail dışındakilere “müteallikât-ı fiil” denir. Bk. Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâb*, 2: 120.

⁹⁵ Zemahşerî’nin bu görüşünün delili için bk. Bakara 2/3-4, En’âm 6/90, Hâkka 69/31, Târik 86/8 âyetlerinin tefsiri.

⁹⁶ Ebû Mûsa, *el-Belâgatü’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, 279-282.

⁹⁷ Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 594.

⁹⁸ Ebû Mûsa, *el-Belâgatü’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, 280.

⁹⁹ Bk. Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-i’câz*, tah. Nasrullah Hacmüftüoğlu, (Beirut: Dâru Sâdir, 2004), 225-235.

Birincisi, atif ﻻ'sı, "innemâ" ve nefiy+istisnânın üçünün de kasr için kullanıldığını ve manalarının birbirine yakın olduğunu açıkça ifade etmiş olmasıdır.¹⁰⁰ Oysa Cürçânî, bu edatların anlamları üzerinde durmuş olmakla birlikte bunların üçünün de birbirine yakın anlama sahip oldukları ve kasr ifade ettiklerini açıkça zikretmemiştir.

İkinci olarak Râzî'ye göre, atif ﻻ'sı ve "innemâ" ile normal olarak kasrı kalb yapılı, çünkü bu edatlar tahsis için vaz' edilmiş olup, ortaklığı/şirketi nefyetme (kasr-ı ifrâd) anlamı bunların vazî' manaları olmayıp lâzımî manalarıdır.¹⁰¹ Cürçânî bunların sadece kasr-ı kalb için kullanıldıklarını söylemiş, ancak lâzımî olarak ortaklığı nefyetme (kasr-ı ifrâd) ifade edebileceklerinden söz etmemiştir.

Üçüncüsü - ki bu Râzî'nin Cürçânî'ye açıkça itiraz ettiği bir meseledir- yukarıda ifade edildiği gibi Cürçânî'ye göre haberin marife olması tahsislik ifade edebilir ancak bu, haberin marife olduğu bütün durumlar için geçerli değildir. Nitekim ona göre Hansâ'nın (ö. 24/645) şu beytinde haber marife olduğu halde tahsis ifade etmemektedir.

رأيت بكائك الحسن الجميلا

إذا فبح البكاء على قتيل

(Öldürülen birine ağlamak hoş olmasa da ben sana ağlamayı hoş ve güzel görüyorum)¹⁰²

Cürçânî'ye göre bu beyitte şair, "sadece sana ağlamak güzel, hoştur, bunun dışında hiçbir şey güzel değildir" demek istemiyor, aksine hiç kimseye ağlamak güzel değilken bile "o" kişiye ağlamanın hoş güzel olduğunu güçlü biçimde vurgulamak istiyor.¹⁰³ Râzî, Cürçânî'nin bu düşüncesine itiraz eder¹⁰⁴ ve bu beyitte de tahsis manası kastedilmesine bir engel bulunmadığını söyler. Râzî'ye göre beyte "Öldürülen birine ağlamak hoş olmasa da ben iyi ve güzel olanı sadece sana ağlamak olarak görüyorum" şeklinde anlam vermemiz mümkündür. Bu durumda mübâlâga yoluyla tahsis kastedilmiş olur.¹⁰⁵

Sonuç

Belâgat ilminin konuları arasında yer alan ve "bir şeyin başka bir şeye tahsis edilmesi" anlamına gelen kasr kavramı belâgat kitaplarının meânî ilmi kısmında yerini almıştır. Bu eserlerde kasrın öğeleri, kısımları ve kasr yolları ile bu yollar arasındaki farklılıklar ayrıntılı olarak işlenmiştir. Ancak bahsi geçen eserlerde kavramın doğuş ve gelişim sürecine yer verilmemiştir. Kavramın gelişim süreciyle ilgili bilgiler İslâmî ilimlerin teşekkül etmeye başladığı h. ikinci asırdan itibaren telif edilen dil ve edebiyata dair eserler, filolojik tefsirler ve edebi tenkit kitaplarında yer almaktadır.

¹⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 228.

¹⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 228, 229.

¹⁰² Beyit için bkz. Hansâ, *Dîvânü'l-Hansâ*, nşr. Hamdû Tammâs, 2. bs., (Beirut: Dâru'l-Ma'rifet, 2004), 99.

¹⁰³ Abdülkâbir el-cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 181.

¹⁰⁴ Râzî'nin ilgili itirazı hakkında bir değerlendirme için bk. Musa Alak, *Fabreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz Adlı Eserinde Abdülkâbir el-Cürçânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler*, Şarkiyat Mecmuası, Sayı, 18, (İstanbul: Ocak, 2011), 1-17.

¹⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 82-83.

Dolayısıyla kasrın bir belâgat üslûbu olarak teşekkül etmesi ve sınırları çizilmiş, bütün meseleleri yerli yerine oturmuş bir kavram olarak belâgat kitaplarında yer edinmesinde Sîbeveyhi'den başlayarak birçok dil aliminin katkısı olmuştur. Ferrâ, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, Ebû'l-Hasen Ali er-Rummânî ve İbn Cinnî gibi alimler eserlerinde kasr kavramına dair önemli bilgilere yer vermişlerdir.

Ancak kavramın oluşum ve gelişiminde bu alimlerin büyük katkısı olsa da, dönüm noktasını teşkil eden Abdülkâhir el-Cürcânî'dir. Çünkü Cürcânî, kasrın hemen hemen bütün meselelerini ele alıp ayrıntılı biçimde incelemiş; ortaya koyduğu kuralları Kur'ân-ı Kerim ve Arap şiiirinden şahidlerle temellendirmiştir. Kasr konusunda onun eksik bıraktığı nokta, kavramı bir sistem içinde ele almamış olması, adını koymamış olması ve tarif etmemesidir.

Abdülkâhir el-Cürcânî'den sonra Zemahşerî onun kasr konusundaki teorik görüşlerini Kur'ân'a tatbik etmiş, Fahreddîn er-Râzî ise bu görüşleri kısmen sistematize etmiştir.

Bir kavram olarak kasr lafzını ilk kullanan; kavramı tarif edip, öğelerini, kısımlarını, yollarını ve bu yollar arasındaki farkları ayrıntılı olarak anlatan kişi ise Sekkâkî'dir. Kazvînî de Sekkâkî'nin kurduğu sistemi geliştirip, bazı düzenlemeler ve eklemeler yaparak kavramın son şeklini almasında büyük rol oynamıştır.

Sekkâkî ve Kazvînî sonrası yapılan çalışmalarda kasr konusunda yenilik sayılabilecek bir gelişme olmamış, bu iki belâgat aliminin ortaya koyduğu sistem devam ettirilmiştir.

Kaynakça

- ABBÂS, Fadl Hasen. *Fennü'l-belâga, 'İlmü'l-meânî*. Ürdün: Daru'l-Furkân li'n-neşri ve't-tevzî', 1997.
- ABDÜLKÂDİR EL-HÜSEYN. *Fennü'l-belâga*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1984.
- ALAK, Musa. "Fahredden er-Râzî'nin Nihâyetü'l-icâz Adlı Eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler", *Şarkîyat Mecmuası* 18 (Ocak, 2011): 1-17.
- ALİ EL-CÂRİM Mustafa Emin. *el-Belâgatü'l-vâdîha*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- AZAR, Tuncay. *Dil-Zihin Bağlamında Kasr Üslûbu*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- BAYRAKTUTAR, Muammer. "Bedruddîn el- 'Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Üslûbunun Kullanımı ve Manaya Etkisi" ('Umdetü'l-Kârî Özelinde). *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014): 127-152.
- BULUT, Ali. *Belâgat, Meânî- Beyân- Bedî'*. İstanbul, İFAV yayınları, 2015.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad el-Cevherî: *es-Sıbâh Tâcü'l-lügâ ve sıbâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafur Attar, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1984.
- CÜRCÂNÎ, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatü'l-medeni, 1992.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Hâşîye ale'l-Mutavvel*. (Mutavvel'in kenarında) İstanbul: Hacı Muharrem Efendi matbaası, ts.
- DIRÂZ, Sabbâh Ubeyd. *Esâlibü'l-kasr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve esrârühâ el-belâgıyyetü*. Mısır: Matbbatü'l-emâne, 1986.
- DURMUŞ, İsmail. "Hasr". *DİA*. 16: 392. Ankara. TDV Yayınları, 1997.
- EBÛ MÛSÂ, Muhammed. *Delâlatü't-terâküb dirâse belâgıyye*. b.y. Mektebetü Vehbe, 1987.
- EBÛ MÛSÂ, Muhammed Muhammed. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve eserühâ fî'd-dirâsâti'l-belâgıyye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.
- FAHREDDİN ER-RÂZÎ, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin: *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. tah. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- FÂRİSÎ, Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbü'ş-Şi'r/ Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i'râb fî'ş-şî'r*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988.
- FERÂHİDÎ, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l- 'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 2003.
- İBN CİNNÎ, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, ts.
- İBN FÂRİS, Ahmed el-Kazvîni er-Râzî. *es-Sâhibî fî fikhi'l-lügâ*. Kahire: el-Mektebetü's-selefiyye, 1910.
- İBN FÂRİS. *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, b.y. Dâru'l-fikr, 1979.
- İBN FÂRİS. *Mücmelü'l-lügâ*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan, b.y. Müessesetü'r-risale, 1986.
- İBN HİŞÂM. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, Ürdün: Dâru'l-fikr li't-tibâa ve'n-neşri ve't-tevzî', ts.
- İBN SELLÂM EL-CÜMAHÎ. *Tabakâtü fihâli'ş-şu'arâ'* thk. Mahmud Muhammed Şakir, b.y. Dâru'l-medeni, ts.
- İBNÜ'L-HÂCİB, el-Kâfiye, (Kitâbü'n-nahv içinde), İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.
- İSFERÂİYİNÎ, İsamüddîn. *Atvel*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, ts.
- KAZVİNÎ, Celâlüddîn. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. İbrâhim Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 2003.

- KAZVÎNÎ, Celâlüddîn. *Telhâsu'l-Miftâb*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa. *Ulûmü'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- MÜCAHİT, Mustafa. *Arap Dilinde Hasr Belagati ve Kur'an'da Manaya Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1997
- SAMARRÂÎ, Fâdıl Sâlih. *Meâni'n-nahv*. Ürdün: Dâru'l-fikr li't-tubâa ve'n-neşri ve't-tevzî', 2000.
- SEKKÂKÎ, Ebû Ya'kûb Yusuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- SÎBEVEYHÎ. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988.
- SÜBKÎ, Bahâüddîn. *'Arâsü'l-efrâb fî şerhi Telhâsi'l-Miftâb*. Beyrut, Dâru's-sürûr, ts. Abbâs, *el-Belâgatü finûnühâ ve efnânühâ*, 359-360; Ebû Mûsa, *Delâlatü't-terâkîb*, 33;
- SÜYÛTÎ, Celâleddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-âmme, 1974.
- ŞENSOY, Sedat. *Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- TEFTÂZÂNÎ, *Mutavel*. thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- YAVUZ, Galip. "Türkçe Meâllerde Hasr Üslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Doğan Tercüme Sorunları". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu, -eleştiriler ve öneriler- (I)*, (İzmir, 24-26 Nisan, 2003). 251-264. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- ZECCÂC, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'uyûnü's-sûd, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- ZEMAHŞERÎ. *el-Keşşâf an hakâ'iki gâvâmiżi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fî vücûbi't-tevîl*. Kahire: Dâru'r-reyyân – Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, 1987.
- ZERKEŞÎ, Bedrüddîn. *el-Burbân 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru'ihyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1957.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN İLİMLER TASNİFİ VE DİL İLİMLERİNİN BU TASNİFTEKİ YERİ

THE CLASSIFICATION OF SCIENCES BY QUTB AL-DIN AL-SHIRAZI AND
THE PLACE OF LINGUISTICS IN THIS CLASSIFICATION

Ahmet MEYDAN

Öğr. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati

orcid.org/0000-0003-0253-7891, e-mail: ahmetmeydan@gmail.com.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Eylül 2019/ 11 September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Kasım 2019 / 12 November 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 41-69

Öz

Mahiyetini belirlemek, birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koymak ve öğrenilmesini kolaylaştırmak için ilimler, çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasnifler sayesinde İslam dünyasında zamanla değişen ilim anlayışını tespit etmek ve her bir ilmin yeri ve konumunu belirlemek mümkün olmaktadır. Bir ilmi anımanın en iyi yollarından birisi, o ilmin ilim tasniflerindeki yerinin belirlenmesidir. Bu nedenle çalışmamızda ilimler tasnifinde dil ilimlerinin yerini tespit etmeye çalışılacaktır. Bu amaçla ilk önce İslâm tarihinin ilk dönemlerinden günümüze kadar Müslüman âlim ve filozoflar tarafından yapılmış olan önemli bazı ilim tasnifleri ve bunlar arasında dil ilimlerin yeri meselesini ele alacağız. Ardından makalemizin asıl konusu olan Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin ilimler tasnifine yer verip bu tasnifte dil ilimlerinin yerini belirlemeye çalışılacaktır. Böylece ilim ve kültür tarihine az da olsa bir katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kavramlar: İlimler Tasnifi, Dil İlimleri, Arap Dili, Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*.

Abstract

Philosophers and scholars in the Islamic World classified sciences to identify their limits and reveal their relationship among them as well as to make them easier for education. Thanks to these classifications, it is possible to determine the time varying conception about knowledge and to locate every discipline's place and position. One of the best ways to understand a science is to identify its place among sciences. In this article, we tried to determine the position of linguistics in the classifications of sciences. For this reason, we tackled some important classifications of sciences by philosophers and scholars from the beginning of Islam until now and the place of linguistics among them. Then, the main topic of our article is about the classification of sciences by Qutb al-Din al-Shirazi and the position of linguistics in it. So it is aimed to contribute to the history of knowledge and culture.

Key Words: Classification of Sciences, Linguistics, Arabic Language, Qutb al-Din al-Shirazi, *Durrat al-Taj*.

Giriş

İlim, sözlükte “bilmek”, ıstılahta “belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin” anlamında kullanılır.¹ Tasnif, sözlükte eşyayı özelliklerine göre birbirinden ayırarak sınıflamaktır.² İlimler tasnifi; ilimleri öğrenmek için konuları veya kavramları sistemli bir şekilde bölümlenmek, sıraya koymak³ ve genelden özele doğru sıralamak⁴, anlamına gelir. Ayrıca her ilmin konusunu, gayesini ve sınırlarını belirlemeye ve ilimler arası ilişkileri tanımaya da ilimler tasnifi denir.⁵

İlimler tasnifi, genelde yöntem, amaç ve konu açısından ilimler arası benzerlikleri, farklılıkları ve irtibatı göstermek ve eğitim-öğretimde verimliliği sağlamak amacıyla yapılmıştır.⁶ İslam’ın ilk dönemlerinde ilimlerin tasnifine dair çalışmalara rastlanmamaktadır. Felsefi kültürün İslam dünyasına intikali ile birlikte ilimlerin tanımları, metotları, amaçları ve tasnifleriyle ilgili önemli bir literatür oluşmaya başlamıştır.⁷

Bu literatür içerisinde ilimlerin farklı açılardan tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. Bazı müellifler, ilimleri, felsefi ilimler-dini ilimler⁸ veya akli ilimler-nakli ilimler⁹ başta olmak üzere farklı adlarla tasnife tâbi tutmuşlardır. Bazıları, nazarî ilimler-amelî ilimler¹⁰ diye bir ayrımı esas alırken, bazıları da şer’î ilimler-şer’î olmayan ilimler¹¹ ya da ulûm’uş-şeria-ulûmü’l-acem¹² ayrımını uygun görmüşlerdir.

İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi ile ilgili ilk çalışmaların, Câbir b. Hayyân’ın (ö. 160/777) *Kitâbu’l-budûd*’u ile Kindî’nin (ö. 252/866) *Kitâbü aksâmi’l-ilmî’l-insî* adlı eseriyle başladığı varsayılır. Bunların ardından Fârâbî’nin (ö. 339/950) *İhsâü’l-ulûm*’u, İhvân-ı Safâ’nın

¹ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 12: 416-422; İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 109.

² Bk: İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 9: 198-199.

³ Bedia Akarsu, “Sınıflandırma”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1988), 159; Ahmet Kamil Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000): 438.

⁴ Hüseyin Akpınar, “İlimler Tasnifinde Müsikinin Yeri”, *İstem* 3/5 (2005): 191.

⁵ Kutluer, “İlim”, 113; Hüseyin Akpınar, “İlimler Tasnifinde Müsikinin Yeri”, 191; Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007): 246.

⁶ Mehmet Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 21; Akpınar, “İlimler Tasnifinde Müsikinin Yeri”, 191; Hidayet Peker, “İbn Hazm’ın İlimler Tasnifi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 320.

⁷ Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 21; Peker, “İbn Hazm’ın İlimler Tasnifi”, 320.

⁸ Teftâzânî’nin torunu Şeyhülislâm el-Hafid’in yapmış olduğu tasniflerdir. Geniş bilgi için bk. el-Hafid Ahmed b. Yahyâ et-Taftâzânî (ö. 916/1510), *Mecmû’atü’l-‘ulûm*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3757, vr. 2b-4b.

⁹ İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) yapmış olduğu tasnif böyledir. Geniş bilgi için bk: İbn Haldun Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî, *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 2: 1020.

¹⁰ Fârâbî ve İbn Sina gibi filozoflar bu tasnifi benimsemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Muhammed Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâü’l-‘ulûm*, thk. Ali Bu Mühlhim (Beyrut: Dâru’l-Hilâl, 1996), 8; Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sina, *fi Aksâmi’l-‘ulûmi’l-‘akliyye*, Tis’u Resâil, (Kahire: 1908), 104-118.

¹¹ Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi filozofların yapmış olduğu tasniflerdir. İbn Haldûn da akli-şer’î ayrımını benimsemektedir. Geniş bilgi için bk: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’l-dîn*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1983), 1: 13-41.

¹² Hârizmî’nin (ö. 387/997) tasnifi böyledir. Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, *Mefâtihu’l-‘ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1409/1989), 17-284.

(IV/X yy.) *Resâilî*, Ebu Hayyan et-Tevhîdî'nin (ö. 380/990) *Risâle fi'l-ulûm*'u, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*'ı ve Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtîbu'l-ulûm*'u çok önemli kabul edilir.¹³

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Merâtibü'l-ulûm*'u ile Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Risâle fî mevzu'âtî'l-ulûm ve ta'rîfihâ* adlı eseri din âlimlerinin konuya ilgisini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Aksâmü'l-ulûmi'l-akliyye* adlı müstakil risâlesi ile Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin *İhyâu ulûmiddin* ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin *Dürretü't-tâc* adlı eserlerinin bazı bölümleri bu konuda yazılmış en kıymetli çalışmalar arasındadır.¹⁴

Molla Lutfî'nin (ö. 900/1495) *Risâle fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-arabiyye*'si, Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâbü's-seâde*'si, Nevî Efendi'nin (ö. 1007/1598), *Netâyicü'l-Fünûn*'u, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'undaki ilgili bölümleri ve Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertîbü'l-ulûm*'u Osmanlı döneminde bu çalışmaların devam ettiğini gösteren değerli eserlerdir.¹⁵

1. Genel Olarak İlimler Tasnifi ve Dil İlimlerinin Bu Tasnifteki Yeri

Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin ilimler tasnifine geçmeden önce bazı önemli tasniflere ve dil ilimlerinin bu tasniflerdeki yerine kısaca değinilecektir. Böylece Şîrâzî'nin tasnifi ile bu tasnifleri karşılaştırma şansı olacaktır.

İslam düşünce tarihinde ilimler tasnifinin gerçek kurucusu kabul edilen Fârâbî, bu alandaki ilk müstakil eser olan ve kendisinden sonra gelen sınıflandırmaları büyük oranda etkileyen *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde ilimleri; dil, mantık, matematik, fizik-metafizik ve medenî ilimler olarak beş kısma ayırır.¹⁶

Bu tasnifte ilk sırayı dil ilimleri alır. Çünkü bilim ve düşünce dille ifade edilir. Dilin doğru kullanılması, kurallarının bilinmesi her türlü zihinsel düşüncenin temelidir ve düşünceden önce gelir. Bu sebeple dil herşeyden önce gelen evrensel bir hakikattir.¹⁷ Fârâbî dil ilmini yedi kısma ayırır:

- a. Müfred lafızlar (mu'cem/sözlük) ilmi,
- b. Mürekkebe lafızlar (belâgat) ilmi,
- c. Müfred kurallar (fıkhu'l-lüga) ilmi,
- d. Mürekkebe lafızlar ile ilgili kurallar (sarf-nahiv) ilmi,
- e. Yazı ile ilgili kurallar (hat) ilmi,

¹³ Kutluer, "İlim", 112-113; Akpınar, "İlimler Tasnifinde Müsikinin Yeri", 194; Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", 246-247; Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011): 534.

¹⁴ Kutluer, "İlim", 113.

¹⁵ Kutluer, "İlim", 112-113; Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", 246-247; Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 534.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 8.

¹⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 9.

- f. Okumayı tashih etme ile ilgili kurallar (kıraa) ilmi,
g. Şiirleri tashih etme ile ilgili kurallar (aruz) ilmi.¹⁸

Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki dönemde yaşamış, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde büyük ün yapmış olan İslâm filozofu Âmirî (ö. 381/992), *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinde ilimleri; millî ve hikemî olmak üzere ikiye ayırır. Sonra millî ilimleri; duyuşal (hadis), akli (kelam) ve duyu ile akıl arasında ortak (fıkıh) olarak üç kısma ayırır. Ayrıca bu kısma bunların aleti konumunda olan bir ilim (dil) daha ekler. Diğer taraftan hikemî ilimleri de aynı sistemle; duyuşal (fizik), akli (metafizik) ve duyu ile akıl arasında ortak (matematik) olarak üç kısma ayırır. Bu kısma da bunların alet konumunda olan bir ilim (mantık) daha ekler.¹⁹ Bu tasniften anlaşılacağı üzere Âmirî'ye göre dil ilimleri millî (dini) ilimler için yardımcı ilim konumundadır.

Ansiklopedik risâleleriyle tanınan felsefe topluluğu İhvân-ı Safâ, *Risâleler*'inde ilimleri üçe ayırır. Bunlar; riyazî (pratik), şer'î (dini) ve felsefî ilimlerdir. Bu bölümlerin alt başlıkları çok uzun olduğu için sadece konumuzla ilgili olan birinci bölümün alt başlıklarına yer verilecektir. İhvân-ı Safâ'ya göre riyazî ilimler; kıraat-kitâbet, lügat-nahiv, hesap-muamelat, şiir-aruz, uğur-fal, sihir-muska-simya-mekanik, çeşitli zanaatlar, alışveriş-ticaret-ziraat ve siyer-tarih ilimleri olmak üzere dokuz tanedir. Bu ilimler geçimin ve dünya hayatının iyileştirilmesi için vazedilmiş yardımcı ilimlerdir.²⁰

İhvân-ı Safâ, bu tasnifte ilimleri tanıtmaktan ziyade, mensuplarının eğitiminde uygulanacak bir pedagojik program olma özelliğinin yanısıra üyelerine ruhanî ve ahlâkî davranışları öğreten pratik bir hedef de taşıdığı için dil ilimlerine özel bir önem atfetmiştir.²¹

İslam düşünce tarihinde çok önemli bir yeri olan İbn Sînâ, genel ilimler tasnifi yerine sadece akli ilimleri tasnif etmiştir. Dinî ilimleri de içeren kapsamlı bir ilimler tasnifi yapmamıştır. İbn Sînâ, *fi Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye* adlı eserinde ilimleri nazari ve ameli olmak üzere başlıca iki kısma ayırmıştır. Nazari ilimleri fizik, matematik ve metafizik; ameli ilimleri de ahlak, ev yönetimi ve siyaset olmak üzere üçer bölüme ayırır. İbn Sînâ, bu bölümlerin her birinde yer alan ilimleri aslî (temel) ve ferî (alt dal) olmak üzere ikili sistemde ele alır.²² Daha sonra Şîrâzî de bu sistemi tasnifinde uygulamıştır. İbn Sînâ, tasnifinde sadece akli ilimleri esas aldığı için bu sistemin hiçbir aşamasında dil ilimlerine yer vermez.

Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ'nın kitaplarının İslam dünyasının çeşitli yerlerine yayılmasıyla felsefî ilimler, dini ilimler erbabınca da kabule şayan görülmeye başlanmıştır. Bu nedenle din bilginleri felsefî ilimleri de içerecek şekilde kapsamlı ilimler tasnifi kaleme almaya

¹⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 9.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Ahmet Abdülhamid Gurab (Riyad: Dâru'l-İsale, 1988), 80-81.

²⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânü's-Safâ ve hullânü'l-vefâ*, thk. Arif Tamir, Menşûrati Uveydât (Beyrut: 1995), 1: 259-267; Mahmut Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014): 441.

²¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1: 274; Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", 439.

²² İbn Sînâ, *fi Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye*, 104-118.

başlamışlardır.²³

Din bilginlerinin tasnifi içinde Farabî'nin ilimler tasnifinin mukabili sayılacak derecede teorik derinliğe sahip ve sonraki tasnifleri çeşitli yönleriyle etkilemiş tasnif, Gazzâlî'nin *İhyâ'u- 'ulümid-dîn* adlı eserindeki ilimler tasnifidir. Gazzâlî, ilimleri; şer'î (naklî) ve gayr-ı şer'î (aklî) ilimler olarak ikiye ayırır. Şer'î ilimlerin tamamı, dini açıdan övülen ilimler iken gayr-ı şer'î ilimler; övülen, yerilen ve mubah olmak üzere üçe ayrılır. Yerilenler; sihir gibi dinen yasaklanan ilimlerdir. Övülenler; dünya hayatının düzenini sağlamakta ihtiyaç duyulan ilimlerdir. Şer'î ilimler; usûl, furû, mukaddimât (hazırlayıcı) ve mütemmimât (tamamlayıcı) olmak üzere dört kısımdır. Buradaki mukaddimât (hazırlayıcı) ilimlerden kasıt lügat ve nahiv ilimidir. Bunlar aslında şer'î olmadığı halde şer'î ilimleri tahsil için ihtiyaç duyulan ilimlerdir.²⁴

Gazzâlî sonrasında ilimler tasnifi kaleme alan yazarlar, genel olarak onun ayrımını sürdürmüşlerdir.²⁵ Hatta ilk örnekleri Harizmî, Amirî ve İbn Hazm gibi yazarlarda görülen ve fiili durumdan hareketle yapılan şer'î (naklî) ve gayr-ı şer'î (aklî) ayrımı, İbn Sîna, Gazzâlî ve Fahreddin Razi'nin katkılarıyla değişiklikler geçirerek İslam düşüncesinin hâkim tasnifi olmuştur.²⁶ Bu tasnifin en gelişmiş hali ise Molla Lutfi, Taşköprizâde ve Saçaklızâde gibi Osmanlı dönemi âlimlerin eserlerinde görülür.

Molla Lutfi, yaptığı tasnifte ilimleri, dil ilimleri ve şer'î ilimler olarak ikiye ayırmıştır. Dil ilimler kategorisinde yirmi dokuz ilim, şer'î ilimlerde de kırk dört ilim saymıştır. Molla Lutfi'nin dil ilimlerini merkeze alıp şer'î ilimleri ona bağlı ilimler olarak açıklaması bu tasnifin en dikkat çekici yönüdür.²⁷

Taşköprizâde, ilimleri eşyanın varlık mertebelerindeki düzenini esas alarak tasnif etmiştir. Eşyanın varlığını, yazı, söz, zihin ve dış dünya olmak üzere dört mertebeye ayırmış ve mevcut ilimleri bu mertebelere göre şöyle tasnif etmiştir:

1. Kitâbet (yazı): Edevâtü'l-hat, kavâninu'l-kitâbet, tahsînü'l-hat, tertîbu'l-hurûf.
2. İbâre (söz): Mehâricu'l-hurûf, lügat, vaz', iştikâk, sarf, nahiv, meânî, aruz.
3. Ezhân (zihin): Mantık, nazar, cedel, hilâf, âdâbu'd-ders.

4. A'yân (dış dünya): Bu da üç kısma ayrılır: a. Nazarî hikmet: Metafizik, fizik ve Matematik. b. Amelî hikmet: Ahlâk ve siyâset. c. Şer'î ilimler: usûlu'd-dîn, kırâat, hadîs, tefsir vb. ilimler.²⁸

Taşköprizâde, tasnifinde ilk iki bölümde yazı ve sözle ilgili ilimlere yer vererek dil

²³ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 546.

²⁴ Gazzâlî, *İhyâ'u- 'ulümid-dîn*, 1: 16-22; İbrahim Ağâh Çubukçu, "İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1958-1959): 126; Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", 262; Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 548.

²⁵ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 553.

²⁶ Kutluer, "İlim" 113; Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 554.

²⁷ Şükran Fazhoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, (İstanbul: Kitabevi, 2012), 79-86.

²⁸ Geniş bilgi için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâbü's-saâde ve misbâbü's-siyâde fî mevzâati'l-ülüm* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 1: 75 vd.; Süleyman Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtü'l-ülüm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/2 (2005): 118-119.

ilimlerini tasnifin başına yerleştirmiştir.

Saçaklızâde, ilimleri farklı açılardan tasnif etse de “faydalı ve zararlı”, taksimi önem arz etmektedir. Bu tasnife göre faydalı ilimler üç kısma ayrılır:

1. Arabî ilimler (Lügat, sarf, nahiv, iştikak, belâğat, arûz, muhâdara ve târih ilmi).

2. Aklî ilimler (matematik, mantık, tıp, münazara, cedel ve kelam).

3. Dinî ilimler (Kur’ân ilimleri, hadis, fıkıh, ahlak, tasavvuf, ledünnî, meviza, fırâset, rüya tabiri ve Fars dili).

Zararlı ilimler ise; felsefe, sihir, astroloji ve göz boyama/cifr ilmi diye dörde ayrılır.²⁹

Saçaklızâde, tasnifinde ilk bölümde Arabî ilimler başlığı altında dil ilimlerini öncelemiştir.

Bütün bu tasnifler dikkate alındığında Müslüman düşünürler ilk zamanlardan itibaren dinî ilimlere ilgi duymuş ve bunları anlayabilmenin temel şartı olarak da dil ilimlerinin gerekli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle bazı tasniflerde asıl, bazılarında da yardımcı ilimler arasında zikrettikleri dil ilimlerine genel olarak yer vermişlerdir.

2. Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin İlimler Tasnifi ve Dil İlimlerinin Bu Tasnifteki Yeri

Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin ilimler tasnifine günümüzde iki çalışmada yer verilmiştir. İlki Osman Bakar’ın Fârâbî, Gazzâlî ve Kutbüddîn-i Şîrâzî hakkındaki *Classification of Knowledge in Islam* (İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi)³⁰ başlıklı çalışmasıdır. İkincisi ise Mustakim Arıcı’nın “Âlim ve Filozof: Kutbüddîn Şîrâzî”³¹ adlı makalesidir. Ancak birinci çalışmada karşılaştırma yapılmış, ikincisinde ise tasnif maddeler halinde özet olarak verilmiştir. Her ikisi de kıymetli birer çalışma olsa da bu konu daha ayrıntılı ve derinlemesine araştırmayı ziyadesiyle hak etmektedir.

Kutbüddîn-i Şîrâzî, ilimler tasnifi konusuna özel ilgi duymuş ve dili Farsça olan *Dürretü’l-tâc li gurreti’l-Dîbâc* adlı eserinde bu konuya geniş yer vermiştir.³² Şîrâzî; Fârâbî, İbn Sinâ ve Gazzâlî başta olmak üzere seleflerine ait olan tasniflerin bir sentezini yapmaya çalışmıştır.³³

Gazzâlî etkisini taşıyan âlimler bütün ilimleri, ebedi mutluluk kavramına ulaşma ilkesinde birleştirerek bunun için nazar ve müşahede olmak üzere iki yol olduğunu söylemişlerdir. Buna göre nazar yolu, akli araştırma yaparak insan nefsinin yetkinleşmesini

²⁹ Geniş bilgi için bk. Saçaklızade Mehmed Efendi, *Tertîbü’l-‘ulûm*, thk. Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1408/1988), 84 vd.; İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 77 vd.

³⁰ Bk. Osman Bakar, *Classification of knowledge in Islam, (İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi)*, çev. Ahmet Çapku İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

³¹ Bk. Mustakim Arıcı, “Âlim ve Filozof: Kutbüddîn Şîrâzî”, *Doğudan Batya Düşüncesinin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 6: 961-975.

³² Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc li gurreti’l-Dîbâc*, thk. Seyyid Muhammed Mişkât, (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1986), 149-178.

³³ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 282;

hedeflerken müşahede yolu, nefsin bedenden bağımsızlaşmasını sağlayan birtakım pratiklerle yetkinleşmesini amaçlar. Şayet nazar yolunu benimseyenler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinini izlerse kelamcı, aksi halde meşşâî filozof; müşahede yolunu benimseyenler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinini izlerse sufi, aksi halde işrakî olur.³⁴

Eserleri dikkatle incelendiğinde Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin felsefi fikirleri üzerine en büyük etki eden filozofların meşşâî İbn Sinâ ve işrakî Sühreverdî olduğu görülecektir.³⁵ Diğer taraftan Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin ilimler tasnifi genel anlamda İbn Sinâcı bir karakter gösterir ve bu tasniflere özellikle Şîrâzî'nin kaynakları arasında yer alan İbn Kemmûne (683/1284)³⁶ ve Şemsüddin Şehrezûrî'de (687/1288)³⁷ rastlamak da mümkündür.³⁸

Kutbüddîn-i Şîrâzî, ilimler tasnifi konusunu ele almadan önce ilim ve hikmet kavramlarıyla ilgili bilgi verir. Şîrâzî'ye göre ilim; bazen “söylenen bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması” anlamına gelir ki; marifet ile eş anlamlıdır. Bazen “gerçeğe mutabık olması şartıyla bir şeye, olduğu üzere kesin inanç (itikad)” şeklinde tarif edilebilir ki; bu anlamda ilim ile yakîn eş anlamlıdır. Bazen de “İnsanoğlunun, basiretten doğan ve güçlü bir irade temelinde, bir gayeye ulaşmak için birtakım mevzuları kullanma gücüne sahip olduğu psikolojik bir yetenektir.” şeklinde tarif edilir ki; sînâa kelimesiyle eş anlamlıdır. Tıp ilmi ya da tıp sanatı kullanımı buna örnektir. Tasnifi yapılacak olan, yakîn değil de sînâa anlamında kullanılan ilimdir.³⁹

Dürretü't-tâc adlı eserinde ilmin sînâa ile eş anlamlı olduğunu söyleyen Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh* adlı eserinde aralarında küçük bir fark olduğunu söyler. Şöyle ki; ilmin malumatı üç şekilde elde edilir: 1. Uzun süre çalışmaya devam etmekle (temerrün) elde edilir. Matematik gibi. 2. İfade edilen şeyin tam olarak bilinmesiyle (tetebbu') elde edilir. Mesela ifade, delalet, beyan ve süsleme açısından kelamın terkiplerinin hususiyetlerinin bilinmesi ile belagat ve fesahat konularının elde edilmesi gibi. 3. Bilinmeyi elde etmek için bilinenleri bir kurala göre sıralama (nazar) ve bir önermeden başka bir önerme çıkarma yani akıl yürütme (istidlal) ile elde edilir. Bu üç kısımdan ilk ikisi sînâa ve ilim, üçüncü kısım ise sadece ilim olarak isimlendirilir.⁴⁰

İlim, basit ve mürekkep olmak üzere iki kısımdır. Örneğin, misâha (yüzölçümü) ilmi gibi başka bir ilimle karışmayan ilimler basit; Arûz ve kâfiye ilimlerini içerisinde barındıran

³⁴ Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 553.

³⁵ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 264.

³⁶ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Aydın Topaloğlu, “İbn Kemmûne” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 127-129.

³⁷ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk: Burhan Köroğlu, “Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 462-466.

³⁸ Mustakim Arıcı, “Kutbuddin Şîrâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı”, *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 22 (2012): 45-72; “*Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzî*”, 6: 964.

³⁹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 149-150.

Sînâa anlamında ilmin Arapça tanımı için bk. Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp. Beşir Ağa (Eyüp) Blm., nr. 169, vr. 6a.

⁴⁰ Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, vr. 6a.

şiiir ilmimine ise mürekkep ilim denir.⁴¹

Diğer taraftan ilim, hikmet ve hikmet olmayan şekilde ikiye ayrılır ve bu ayrım Şîrâzî'nin tasnifinin temelini oluşturur. Tüm zamanlara nisbeti aynı olup zaman, mekân ve milletlere göre değişmeyen ilme hikmet denir. Bu ise ilmin en üst ve en yüce şeklini oluşturur. Astronomi, matematik ve ahlâk ilmi gibi ilimlere hikemî ilimler denir. Zaman, mekân ve milletlere göre değişiklik arz eden ilme hikmet denmez. Fıkıh ve diğer dinlerin şeriatları gibi ilimlere gayri hikemî denir. Şîrâzî'ye göre dil ilimleri de gayri hikemî ilimler arasında yer alır. Zira dil, milletlere, kültürlere ve zamana göre değişiklik gösterir.⁴²

Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*'ta hikmeti, ilim anlamının yanı sıra, "insan nefsine yetkinlik kazandıran bilgi ve fiili gerçekleştirecek kişinin yeteneğinin en iyiye doğru hareket etmesi" olarak da tanımlar ve kavramın Kur'an-ı Kerim'deki farklı kullanımlarına işaret eder.⁴³ *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta ise kavramın daha özel bir kullanımına yer verir ve hikmetin meşşâ ve işrâkî yönelimleri üzerinde açıklamalar yapar.⁴⁴ Şîrâzî, işrâkîlerin yolunun bahsî ve zevkî hikmet olduğunu ve bunun kökenlerinin peygamberlere ve farklı kültür havzalarındaki bilgelere kadar uzandığını belirtmektedir.⁴⁵

Şîrâzî tasnifinde ilimleri hikemî (felsefî) ve gayri hikemî (felsefî olmayan) şeklinde ikiye ayırmasının yanı sıra yukarıda geçtiği üzere İbn Sînâcî bir yaklaşımla ilimleri kendi içinde asli (temel) ve ferî (alt dal) olmak üzere de ikiye ayırır. Hikemî ilimler, nazarî ve amelî olarak bilinen ilimlerdir ve her ikisinin asılları üçe ayrılmaktadır. Gayri hikemî ilimleri de dinî ve dinî olmayan şekilde ikiye ayırır. Gayri hikemî ilimlerin, şeriatı vaz' edenin bakışı muktezasınca olursa dinî, aksi takdirde gayri dinî şeklinde ikiye ayrıldığını belirten Şîrâzî, gayri dinî olan ilimlere tasnifinde yer vermez.⁴⁶

Şîrâzî'ye göre ilimler tasnifi şöyledir:⁴⁷

I. Hikemî / Felsefî İlimler

Hikmet, her şeyin olduğu gibi bilinmesinden ibaret olduğu için varlıkların çeşitleri itibari ile kısımlandırılır. Varlık iki kısımdır: Birisi insanın iradi fiillerine bağlı olmayanlardır; ikincisi de insanın tedbiri ve iradesine bağlı olanlardır. Bu şekilde bu ilimler ikiye ayrılır: Birinci kısma nazarî hikmet; ikincisine de amelî hikmet denir.⁴⁸

⁴¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 150.

⁴² Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 151.

⁴³ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, 152-153.

⁴⁴ Arıcı, "Kutbuddin Şîrâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı", 50; "Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzî", 6: 965.

⁴⁵ Arıcı, "Kutbuddin Şîrâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı", 50-51; "Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzî", 6: 965.

Geniş bilgi için bk: Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sübveredî*, nşr. Abdullah Nurani, Mehdi Muhakkık (Tahran: Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 2002.), 3-4.

⁴⁶ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 151.

⁴⁷ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 149-178; Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 263-276; Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzî", 6: 965-966.

⁴⁸ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 153.

A. Nazarî İlimler:

Nazarî ilimler; metafizik, matematik ve tabiiyyat olmak üzere üçe ayrılır. Bunlardan birincisine a'lâ (en üst), ikincisine evsat (orta), üçüncüsüne de esfel (en alt) ilimler denir.⁴⁹ Bu ilimlerin her biri aslı ve fer'î dallara ayrılır.

1. Metafizik (*ilmu mâ ba'de't-tabâa*)

Varlığı maddeden bağımsız olan ilimdir. Allah Teâlâ, akıl, nefis, vahdet, kesret vb. konuları içerir.⁵⁰ Bu ilmin aslı ilimleri iki, fer'î ilimleri üçtür.

a. Aslı İlimler

(1) İlm-i İlâhî

Allah Teâlâ ve onun emriyle diğer varlıkların oluşmasına sebep olan şeyleri bilmektir. Akıl, nefis ve bunların fülllerinin hikmeti gibi.⁵¹

Şîrâzî'ye göre mantık ilmi bu kısımdan sayılır. Zira maddeden bağımsız olarak küllî manalar ile ilgilenir. Bazıları ise mantık ilmini diğer ilimler için yardımcı/araç ilim olarak değerlendirirler. Hâlbuki bu ilim, ilimlerin kendisine dayandığı ve bunların temellerinden birisi olsa da hakiki bir ilim olarak nitelendirilmelidir.⁵²

(2) Felsefe-i Ūlâ

Var olmasından dolayı varlığın keyfiyetini bilmektir. Vahdet, kesret, vücûb ve imkân gibi.⁵³

b. Fer'î İlimler

(1) Nübüvvet

(2) İmâmet

(3) Âhiret

2. Matematik

Varlığı maddeye bağlı olduğu halde maddeden bağımsız tasavvuru mümkün olan şeyleri konu edinen ilimdir. Çift, tekil, kare, üçgen, küre, daire vb. konuları içerir.⁵⁴ Bu ilmin aslı ilimleri dört, fer'î ilimleri çoktur.

a. Aslı İlimler

(1) Geometri

⁴⁹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 153.

⁵⁰ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 153.

⁵¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 154.

⁵² Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 156.

⁵³ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 154.

⁵⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 154.

Miktarları ve ölçümleri bilmektir ki; buna hendese ilmi denir.⁵⁵

(2) Aritmetik

Sayıları ve özellikleri bilmektir ki; buna aded ilmi denir.⁵⁶

(3) Astronomi

Gökyüzündeki cisimlerin boyutlarını, bunların birbiriyle ve yeryüzündeki cisimlerle ilişkilerini bilmektir ki; buna hey'et veya nücûm ilmi denir.⁵⁷

(4) Musikî

Musikîde zaman ve ses dilimlerinin birbiriyle terkip ve telifini bilmektir ki; buna te'lif ilmi de denir.⁵⁸

b. Ferî İlimler

(1) Optik (İlmi menâzır ve merâyâ)

(2) Cebir Ve Mukabele

(3) Ağırlık Taşıma

(4) Yüzölçümü (Misâhâ)

(5) Hind Hesabı

(6) Mekanik (Hiyel ilmi)

(7) Ölçü Bilimleri ve Aletleri

(8) Astronomi Cetvelleri ve Takvimleri (Zic)

(9) Su Mühendisliği

3. Tabiiyyât (Doğa bilimleri)

Varlığı maddeye bağlı olup aynı zamanda tasavvur ve tefekkür edince maddenin olması şart olan ilimdir. Madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi.⁵⁹ Bu ilmin aslı ilimleri sekiz, fer'î ilimleri çoktur.

a. Aslı İlimler

(1) Fizik

Zaman, mekân, hareket ve sükûn gibi değişimlerin ilkelerini bilmektir ki; buna semâ'î tabiî denir.⁶⁰

⁵⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 154.

⁵⁶ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 154.

⁵⁷ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 154.

⁵⁸ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 154.

⁵⁹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 153.

⁶⁰ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

(2) Gökyüzü ve Âlem

Gökyüzünde ve yeryüzündeki basit ve mürekkep cisimler ile ilgili kanunları bilmektir ki; buna semâ ve âlem ilmi denir.⁶¹

(3) Oluş ve Bozuluş

Maddenin rükunlarını, unsurlarını, oluş ve bozuluş hallerini bilmektir ki; buna kevn ve fesad ilmi denir.⁶²

(4) Meteoroloji

Gökyüzü ve yeryüzündeki şimşek, gök gürültüsü, fırtına, yağmur, kar, deprem vb. hadiselerin sebeplerini bilmektir ki; buna âsârı ulvî ilmi denir.⁶³

(5) Mineraloji

Mürekkep nesnelere ve bunların terkip keyfiyetini bilmektir ki; buna maden ilmi denir.⁶⁴

(6) Botanik

Gelişmekte olan cisimlerin özü ve kuvvetlerini bilmektir ki; buna ilmi nebât denir.⁶⁵

(7) Zooloji

Kendi iradesi ile hareket eden cisimlerin hareketlerinin temellerini, özü ve kuvvetlerini bilmektir ki; buna ilmi hayvan denir.⁶⁶

(8) Psikoloji

Nefsin durumlarını, bunların etkisini ve bunlara yönelik tedbir ve tasarrufları bilmektir ki; buna ilmi nefis denir.⁶⁷

b. Ferî İlimler

(1) Tıp

(2) Astroloji (Nücûm ilmi)

(3) Felaha (Çiftçilik)

(4) Firaset

İnsanların huy ve yaratılış özelliklerinden hüküm çıkarmaktır.⁶⁸

(5) Rüya Tabiri

⁶¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

⁶² Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

⁶³ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

⁶⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

⁶⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

⁶⁶ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

⁶⁷ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

⁶⁸ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155.

(6) Kimya

(7) Tılsımat

Olağanüstü bir durum meydana getirmek için semavî güçlerin yeryüzündeki bazı cisimlerin güçleriyle terkip edilmesinden meydana gelir.⁶⁹

(8) Nîrencât

Olağanüstü bir durum meydana getirmek için yeryüzündeki bazı güçlerin birbiriyle terkiinden meydana gelir.⁷⁰

B. Amelî İlimler

İnsanın irâdî hareketleri ve fiillerinin maslahatını bilmeyi sağlayan ilimlerdir. Öyle ki dünya ve ahiret işlerini düzenler ve insanın kâmil olması yolunda katkı sağlar.⁷¹ Bu da üç kısma ayrılır:

1. Ahlak (Tehzib-i Ahlak/Siyaset-i Bedeni)

İnsanın bizzat kendisi ile ilgili olandır. Ahlakî hikmetin faydası; faziletleri tanımak, bu faziletlerin elde edilme keyfiyetini bilmek ve bu bilinç sayesinde nefse fazilet kazandırmaktır. Ayrıca ahlaka aykırı hususları tanımak ve bunları nefisden temizleme keyfiyetini bilmektir.⁷²

2. Ekonomi (Tedbir-i Menâzil/Siyaset-i Menzili)

Ev yönetimi ilgilidir. Menzili (ev ile ilgili) hikmetin faydası ev halkı olan eşler, çocuklar, anne ve baba gibi bireylerin katkıda bulunmaları gereken fiilleri tanımadır. Bu bilinç sayesinde evin işleri düzene girer ve güzel sonuçlar elde edilir.⁷³

3. Siyaset (Siyaset-i Medeni)

Toplumla ilgilidir. Medenî hikmetin faydası; Toplum sınıfları arasında vaki olan ilişkilerin ve işbirliklerin keyfiyetini bilmektir. Bu bilinç sayesinde insanların devamlılığı ve sağlıklı yaşaması sağlanır.⁷⁴

Medenî hikmet, yönetim ile ilgili ise siyaset ilmi; nübüvvet ve şariat ile ilgili ise nevâmis ilmi diye adlandırılır.⁷⁵

Bilmek gerekir ki insanın amellerinin iyi ve fiillerinin güzel olması ya fitrata ya da sonradan ortaya çıkan bir duruma bağlıdır. Fıtrattan kaynaklı olanların izahı basiret ve ilim sahiplerinin tecrübeleri sayesinde öğrenilir ki; bunlar dönemlerin değişmesi ve zamanın geçmesi ile değişmez. Dolayısıyla bu kısım amelî hikmetin kısımlarındandır.⁷⁶

⁶⁹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 155-156.

⁷⁰ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 156.

⁷¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 159.

⁷² Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 159-160.

⁷³ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 160.

⁷⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 160.

⁷⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 160.

⁷⁶ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 161.

Duruma bağlı olan kısım ise ikiye ayrılır. Eğer bu durum, bir toplumun geleneklerinden kaynaklanıyorsa ona “âdâb” ve “rûsum” denir. Eğer peygamber veya imam gibi bir liderden kaynaklanıyorsa ona “nevamisi ilahi” denir.⁷⁷ Bu da üç çeşittir:

Birincisi kişiyle ilgilidir ki, ibadet ve ibadetin hükümleri buna örnektir. İkincisi ev halkının ilişkileridir ki; nikâh ve evlenme buna örnektir. Üçüncüsü toplumun ilişkileridir (muamelat) ki; siyaset buna örnektir. Bu tür ilme, fıkıh ilmi denir. Bu son bölüm; zaman, milletler, devletler ve çağların değişmesi ile değişikliğe uğradığı için hikmet kısımları dışındadır, zira hâkimin bakışı milletlerin değişimi ve devletlerin yok olmasıyla değişikliğe uğramayan, akla tabi olan kaziyelere ve külli meselelere özgüdür.⁷⁸

Sonuç olarak yukarıda sayılan her bölüm ameli hikmetin bir bölümüne dâhildir. Mesela ibadetler, tehzibi ahlaka; nikâh, tedbiri menâzile; muamelat da siyaseti medenîye dâhildir.

II. Gayr-i Hikemî / Felsefî Olmayan İlimler (Dini İlimler)

Tasnifinde ilimleri hikemî (felsefî) ve gayri hikemî (felsefî olmayan) şeklinde ikiye ayıran Şîrâzî, gayri hikemî ilimleri dinî ve dinî olmayan şeklinde ikiye ayırır. Ancak tasnifinde sadece dinî ilimlere yer verir.

İlimler genel olarak üç kısımdır:

Birincisi nakil ile değil akıl ile öğrenilmesi mümkün olan ilimlerdir ki; buna aklî ilimler denir. İkincisi; akıl ile değil nakil ile öğrenilmesi mümkün olan ilimlerdir ki; buna da naklî ilimler denir. Üçüncüsü ise; hem akıl hem de nakil ile öğrenilmesi mümkün olan ilimlerdir. Bu son kısımda akıl ve nakil birlikte olduğunda eğer aklın nakle önceliği varsa yine aklî ilimler denir.⁷⁹

Aklî deliller ile isbatlanan her şey -naklî deliller ile ister isbatlansın ister isbatlanmasın- “usûl-i din”; sadece sema‘ ve nakil yoluyla isbatlanan şeyler ise “fûrû-i din” diye isimlendirilir.⁸⁰

A. İlmi Usûlî’-d-din (Temel Dini İlimler)

Bu kısmın dört alt bölümü vardır.

1. Tevhid İlmi

Yaratıcının zâtını bilmektir. Tüm varlıklar var olma konusunda ona muhtaçtır. Zira onun dışında bir vâcibü’l-vücûd yoktur ve onun dışındakiler mümkünü’l-vücûd olup var olmalarında vâcibe muhtaçtır.⁸¹

2. İlahi Sıfatlar İlmi

⁷⁷ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 161.

⁷⁸ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 161-162.

⁷⁹ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 163-164.

⁸⁰ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 165.

⁸¹ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 165.

Yaratıcının sıfatlarını bilmektir. Bu da iki türdür:

Birincisi “sıfât-ı celâl” denilen tenzihi sıfatlardır. Bu sıfatların bilinmesiyle yaratıcının cevher, araz, yer tutan, keyfiyetli nesnelere ve bir şeye benzerliği gibi konulardan beri olduğunu anlamak mümkün olur.⁸²

İkincisi de “sıfât-ı ikrâm” denilen kemâl sıfatlarıdır. Bunlar Hakk’ın zâtı ile ilgili sıfatlardır. Bu sıfatlar da hayat, ilim, kudret, irâde, sem‘, basar, kelâm, rahmet, kerem ve mağfîret sıfatlarıdır.⁸³

3. İlahi Fülleri İlmi

İlahi fiillerin keyfiyetini ve yaratılmışların inceliklerini tanımaktır. Her kim mahlûkatın sıralarına daha çok vakıf olursa onun kudret ve hikmetine daha çok vakıf olur ve bilgisi daha mükemmel olur. Gökyüzü, yeryüzü, arş, kürsi, gökyüzü katmanları, gezegenler, yıldızlar, madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi ilgi çekici varlıkların yapısını dikkatle incelerse onun kâmil kudret ve hikmetini daha iyi anlar.⁸⁴

4. Nübüvvet, İlahi Mesaj ve Hikmet İlmi

Nübüvvet ve risaleti bilmektir. Akıl, dinî hususlarda her şeyi bilme kudretine sahip değildir. Bu nedenle peygamberler gönderilmiş ve bu şekilde ilahi hikmetin muktezasınca yaratılışın amacı olan ibadet ve taatler öğrenilmiş olur.⁸⁵

B. İlm-i Fûrû’î’-d-din (Fûrû Dini İlimler)

Bu kısmın iki alt bölümü vardır. Bunlar, amaç (maksut) ve araç (tâbî) ilimlerdir.

1. Amaç (Maksud) İlimler

Bu kısım da dört rükundur.

a. Kitap İlmi

Kur’an-ı Kerim ile ilgili olan tüm ilimler bu ilmin konusudur ki; bu ilimler on iki çeşittir.

Şîrâzî, dil ilimlerinden lugat, i’rab, meânî ve beyân’a araç ilimlerinin yanı sıra burada yani amaç ilimlerinin ilki olan Kitap ilmini anlatırken de yer vermektedir. Çünkü ona göre araç ilimler olan dil ilimleri, eğer doğrudan Kur’an’ın metni üzerinde uygulanacaksa artık araç değil amaç ilim olarak değerlendirilmelidir.

(1) Kıraat ilmi

Kıraatler iki kısımdır. Birincisi tevatür ve meşhur rivayetlere göre Peygamberden rivayet edilmiştir ki; “kıraat-ı seba” diye adlandırılır. Bu kıraat ile namaz kılmak sahihtir.⁸⁶

İkincisi ise âhâd rivayetlere göre Peygamberden rivayet edilmiştir ki; “şâz kıraatler” diye

⁸² Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 165.

⁸³ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 165.

⁸⁴ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 165-166.

⁸⁵ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 166-167.

⁸⁶ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 167.

adlandırılır. Bu kıraat ile namaz kılmak sahih değildir.⁸⁷

(2) Vukûf/Vakf ilmi

Ayetlerin sonu ve ayet içerisindeki durakların nerede olduğunu gösteren ilme vukûf (vakf) ilmi denir. Bu ilim de naklî bir ilimdir. Zira Kuran-ı Kerim'in bazı kelimeleri kıyas hükmüne bir ayet olmasına rağmen rivayet hükmüne birkaç ayet olur.⁸⁸ Şîrâzî, bu konuyu şu örnekle açıklar. Mesela Fâtiha sûresinin ilk üç ayeti⁸⁹ kıyas hükmüne bir ayettir. Zira bu ayetlerdeki tüm sıfatlar ilk ayette yer alan Allah lafzına aittir. Bu nedenle bu üç ayet bir cümle ve bir ayet olması gerekirken rivayet hükmüne üç ayettir. Bunun tam aksi örneği Bakara suresinin son ayetidir.⁹⁰

Diğer taraftan vakf ve duraklamalar sebebiyle manalarda farklılaşma olabilir. Âl-i İmrân suresinin 7. ayeti buna örnek verilebilir.⁹¹ Şayet burada Allah lafzında vakf yapılırsa ayetin anlamı "... Onun tevilini sadece Allah bilir..."; Allah lafzından sonra vakf yapılırsa "... Onun tevilini sadece Allah ve ilim sahipleri bilir..." şeklinde olur.

(3) Kur'an Sözlüğü ilmi

Kur'an kelimelerinin anlamlarını açıklayan ilimdir.

(4) İ'râbu'l-Kur'an İlmi

Kur'an gramerini inceleyen ilimdir. Bu ilim olmadan Kur'an tefsiri yapmak haramdır. Zira Kur'an'ın manası ancak kelimeler ve irabları vasıtasıyla mümkün olur.⁹²

(5) Sebeb-i Nüzûl

Ayetlerin iniş sebebini inceleyen ilimdir. Zira Allah Teâla, Kur'an'ı Hz. Muhammed'e yirmi üç sene boyunca çeşitli vakıalar sebebiyle peyderpey gönderdi. Bu konu ile ilgili Şîrâzî, şöyle der: Eğer bir kimse "inzal sebepleri bilmekte hiçbir fayda yoktur. Zira fıkıh usûlunda hükümlerin isbatı için lafızların sebepleri değil manaları esas alınmıştır." derse cebaven deriz ki; "Kur'an'ın inzal sebeplerini bilmenin faydası odur ki; eğer bir hususta genel bir kavrama işaret edilmişse inzal sebebini bilmeden de mümkündür. Ancak has bir hükümse inzal sebebini bilmek vacib olur. Dolayısıyla inzal sebeplerini bilmekte fayda vardır."⁹³

(6) Nâsîh ve Mensûh ilmi

⁸⁷ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 167.

⁸⁸ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 168.

⁸⁹ Bk. Fâtiha suresi 1/1-3. ayetler:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ {1} الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ {2} مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ {3}

⁹⁰ Bk. Bakara suresi 2/286. ayet:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَهْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

⁹¹ Bk. Âl-i İmrân suresi 3/7. ayet:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

⁹² Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 168.

⁹³ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 169.

Nasih (hükümü kaldıran yeni hüküm) ile amel etmek caizdir. Ancak mensuh (hükümü kaldırılan) ile amel etmek caiz değildir.⁹⁴

(7) Te'vil ilmi

Bazı ayetlerde bir kelimenin lafzı, nefy olduğu halde ondan kasıt müspet olabilir.⁹⁵ Mesela Kıyâme suresi 1. ayet⁹⁶ ile A'râf suresi 12. ayet⁹⁷ buna örnektir.

Bazen de lafız genel (amm) olduğu halde manası özel (has) olabilir. Şu ayet buna örnektir: (Onlar öyle kimselerdir ki, insanlar kendilerine, “İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun” dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” dediler.) [Âl-i İmrân suresi, 173. ayet].⁹⁸ Buradaki ilk “insanlar” kelimesinden kasıt Na'im b. Mesûd'dur. Bazen de bunun aksi olabilir. Şu ayet de buna örnektir: (Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Hem kendinin hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile! Allah gezip dolaştığınız yeri de, içinde kalacağınız yeri de bilir.) [Muhammed suresi, 19. ayet].⁹⁹ Bu ayette bilmekle emredilen Peygamber olsa da mana olarak tüm mükellefler kast edilmiştir.¹⁰⁰

(8) Kur'an Kıssaları (Kısas) ilmi

Bu ilmin öğrenilmesinde birçok hikmet vardır. Bu hikmetlerden ilki tüm insanlarla ilgilidir. Şöyle ki; bu kıssalar sebebiyle itaat edenlerin ve isyankârların dünyada ve ahiretteki akibetleri öğrenilir. İkincisi Peygamberin muhatapları ile ilgilidir. Şöyle ki; Hz. Peygamber, hiçbir kimseden eğitim almadığı halde geçmiş milletlerden eksiksiz ve hatasız bilgiler aktarması bilgi kaynağının vahiy olduğunu gösterir. Üçüncüsü de Peygamberin bizzat kendisi ile ilgilidir. Şöyle ki; Önceki Peygamberler kendi ümmetleri için eziyetler çekmişlerdir. Öyleyse o da kendi ümmetinden eziyetler çekeceğini bilsin ve bu eziyetlere tahammül etsin.¹⁰¹

(9) Manaların İstinbat (İstidlal) ilmi

Kur'an manalarından hüküm çıkarma (istinbat) ilmidir. Usûl ve fıkıh âlimleri bu ilmin sayesinde Kur'an'dan usûl ve fıkıh meselelerini çıkartmışlardır.¹⁰²

(10) İrşad ilmi

İrşad, nasihat, vaaz ve ahlaki öğütler ile ilgili ilimdir. Bu konuda insanın aklı Kur'an'dan

⁹⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 169.

⁹⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 169.

⁹⁶ Bk. el-Kıyâme suresi 75/1. ayet:

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ

⁹⁷ Bk. el-A'râf suresi 7/12. ayet:

قَالَ مَا مَنَّكَ اللَّهُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

⁹⁸ Bk. Âl-i İmrân suresi 3/173. ayet:

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

⁹⁹ Bk. Muhammed suresi 47/19. ayet:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ

¹⁰⁰ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 169-170.

¹⁰¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 170.

¹⁰² Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 170.

ancak bir miktar alabilir. Çünkü bu konuda Kur'an sahil-siz bir denizdir.¹⁰³

(11) Meânî İlmi

Meânî ve beyân ilimleri ile ilgili açıklama araç ilimler bölümünde gelecektir.

(12) Beyân İlmi

b. Ahbâr (Hadîs) İlmi

Peygamberimizin söz, fiil ve davranışlarından bahseden bu ilim, hadîs ve hadîs usulü ilmi olarak ikiye ayrılır. Rivayet şartlarına uygun hadîs rivayeti yapan ve yapmayan muhaddislerin isimlerinin, künyelerinin, lakaplarının, kabilelerinin, neseplerinin, mezheplerinin, şehirlerinin, vatanlarının bilinmesi ve sahabe, tâbiîn ve tebei tâbiîn dönemi muhaddislerin tanınması hadîs usulü sayesinde olur. Ayrıca, hadîsle ilgili tashif ve tahrif, cerh ve ta'dil, müsned, mevkuf, mürsel, munkatıf, müselsel, mü'an'an veya mu'dal gibi birçok kavram yine bu ilim yardımıyla öğrenilir.¹⁰⁴

c. Usûl-i Fıkh İlmi

Bu ilim vasıtasıyla şer'î ve fer'î hükümler, tafsîlî delillerden istinbat edilir.¹⁰⁵ Tevbe suresinin 5. ayetinde yer alan "... müşrikleri öldürün..."¹⁰⁶ emri buna örnek verilebilir. Bu ayetteki emir vücûb, elif lam takılı cemi olması sebebiyle de müşrik kelimesi umum ifade eder. Dolayısıyla bu ayetin delaleti gereği tüm müşriklerin istisnasız öldürülmesi gerekir. Ancak sünnet delili ile çocuklar, kadınlar ve zimmîler bu hükümden istisna edilmiştir. Bunun sebebi ve nasıl olduğu ancak fıkıh usulü yardımıyla anlaşılır.

d. Fıkıh

Şer'î ve fer'î hükümleri tafsîlî deliller ve istidlallar ile belirtme ilmidir. Bu ilim sahili olmayan bir deniz gibidir.¹⁰⁷

2. Araç (Tâbî) İlimler (Dil İlimleri)

Bu kısımda sadece dil ilimleri (edeb ilmi) yer alır. Edeb ilmi, konuşurken ya da bir konuyu delillendirirken lafız ve mana olarak hatanın tüm çeşitlerinden korunmayı sağlayan şeyleri bilmeye denir.¹⁰⁸

Şîrâzî'ye göre dil ilimleri, öğrenilmesi gerekli ilimlerdenidir. Şöyle ki; dinimizde Kuran ve hadislerin öğrenilmesi zorunludur. Bunların dili ise Arapçadır. "Vacibin tamamlanması kendisine bağlı olan şey de vaciptir."¹⁰⁹ kuralı gereğince Arapça dilinin öğrenilmesi de

¹⁰³ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 171.

¹⁰⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 171-175.

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 175.

¹⁰⁶ Bk. et-Tevbe suresi 9/5. ayet:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْضَرُوهُمْ وَأَفْغِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

¹⁰⁷ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 175-176.

¹⁰⁸ Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, vr. 5a.

¹⁰⁹ Kuralın aslı şöyledir:

ما لا يبيح الواجب إلا به فهو واجب

zorunludur.¹¹⁰ Ayrıca dil ilimlerini, dini ilimlerin bir alt başlığı olarak tasnif eden Şîrâzî'nin, dil ilimlerini dinî bir ilim olarak kabul ettiği söylenebilir.

Şîrâzî, dil ilimlerinin türlerini tasnif ederken Cârullâh Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Kıstâs fî ilmi'l-arûz* adlı eserinden istifade etmiş ve oradaki gibi bu ilimleri on iki olarak zikretmiştir.¹¹¹

a. Lugat (Sözlük) İlmi

Kelimelerin vaz' edildiği anlamları bilmektir. Bu ilim sayesinde kişi, kelimelerin vaz'ı konusunda hata yapmaktan kurtulur.¹¹²

b. Sarf (Ebniye) İlmi

Ebniye, tasrîf ve sarf gibi isimler verilen bu ilim, i'râbı dışında kelimelerin yapılarını (bina) ve kalıplarını (sıga) tanımak için gereken usülleri bilmekten ibarettir.¹¹³

Bu ilim sayesinde kişi, kelimelerin vaz' edildiği asıllardan türetilirken hata yapmaktan kurtulur.¹¹⁴

c. İştikâk İlmi

Konusu kelimelerin türetilmesi ile ilgili olan bu ilim üç kısma ayrılır:

Birincisi sıgaları ayrı olmakla birlikte asıl harfleriyle sıralanışları aynı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir ki; buna "iştikâk-ı sağîr" denir. Mesela dat (ض) harfini râ (ر) ve be (ب) harflerine takdim ederek "dârib (ضارب)", "medrub (مضروب)", "derrab (ضراب)", "mıdrab (مضرب)" şeklinde okumak gibi.¹¹⁵

İkincisi aynı harflerden oluşan, ancak sıralanışları farklı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir ki; buna "iştikâk-ı kebîr" denir. Kelimeler arasında anlam ilişkisi olan bu iştikâkta, sülasi (üçlü) fiillerde altı, rubai (dörtlü) fiillerde yirmi dört, humâsî (beşli) fiillerde de yüz yirmi beş farklı şık karşımıza çıkar.

Mesela Kef (ك), lam (ل) ve mim (م) harfleri sülasi fiillerde şiddet ve kuvvet manasında ortaklıklar. Şöyleki; ilk olarak kef (ك), lam (ل) ve mim (م) tertibine göre yaralamak anlamında "el-kelm (الکلم)" ve kulağa çarpan anlamında "el-kelem (الكلام)" meydana gelir. İkincisi kef (ك), mim (م) ve lam (ل) tertibine göre noksanı olmayan güçlü anlamında "el-kâmil (الکامل)" meydana gelir. Üçüncüsü lam (ل), kef (ك) ve mim (م) tertibine göre yumruk atmak anlamında "el-lekm (اللكم)" meydana gelir. Görüldüğü gibi bunların hepsinde şiddet ve kuvvet anlamı ortaktır.

¹¹⁰ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 176.

¹¹¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, 176. Geniş bilgi için bk. Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Kıstâs fî ilmi'l-arûz*, thk. Fahrüddin Kabâve (Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1410/1989), 15-16.

¹¹² Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, vr. 5a.

¹¹³ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 176.

¹¹⁴ Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, vr. 5a-5b.

¹¹⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 176.

Dördüncüsü mim (م), kef (ك) ve lam (ل) tertibine göre koyunların suyu azaldı anlamında “el-mekûl (المكول)” meydana gelir ki; bunda da şiddet anlamı vardır. Beşincisi mim (م), lam (ل) ve kef (ك) tertibine göre “el-mülk (الملك)” meydana gelir ki; bunda da kuvvet anlamı vardır. Altıncısı lam (ل), mim (م) ve kaf (ك) tertibine göre ise hiçbir anlamı yoktur.¹¹⁶

Üçüncüsü harfleri arasında mahreç birliği ya da yakınlığı bulunan iki kelime arasındaki türemedir ki; buna da “iştikâk-ı ekber” denir. Mesela “selem (سلم)” kelimesinin mim harfi ile “seleb (تلب)” kelimesinin “ba (ب)” harfi; “zefîr (زفير)” kelimesinin (merkep sesi) “fa (ف)” harfi ile “zeîr (زئير)” kelimesinin (aslan sesi) “hemze (ٴ)” harfi; “fasm (فصم)” kelimesinin (kırmak) “fa (ف)” harfi ile “kasm (كصم)” kelimesinin (kırarak parçalamak) “kaf (ق)” harfi arasındaki mahreç yakınlığı buna örnek verilebilir.¹¹⁷

d. İ‘rab (Nahiv) İlmi

Bu ilim, Arapça kelimelerin şekillerini ve keyfiyetini değiştiren nedenler ve bu değişmelerin vasıtasıyla hâsil olan manaların bilinmesinden ibaret bir ilimdir.¹¹⁸ Bazıları da nahiv ilmini Arap sözünün türleri ve terkiplerindeki hallerini tanıtan kanunlar olarak tarif etmişlerdir. Bu ilmin amacı, asıl manayı ortaya koyarken terkipteki hatayı önlemektir. Asıl manadan maksat; aracısız olarak lafzın zahirinden anlaşılmasıdır.¹¹⁹

Şîrâzî’ye göre nahiv ilmi, bir açıdan hikemî/felsefi ilimlerden sayılabilir. Çünkü parçaların ve cüzlerin birbiriyle oluşturduğu terkiplerde failiyet, mefûliyyet, zarfiyyet, izafet gibi nisbetler vardır. Bu nisbetler tek bir dile bağlı olmayıp zaman değiştikçe değişmeyeceği için hikemî ilimlerden kabul edilebilir. Hatta bu açıdan mantık ilmine en yakın mertebededir. Ancak cümledeki kelimelerin irabına bakılırsa, mecburen bir dile bağlı olması gerekir. Bu nedenle sarf ilmi gibi, nahiv ilmi de hikemî ilimlerden sayılamaz. Zira her dilin kendine has bir tasrifi vardır. Dolayısıyla kesinlikle hikemî ilimler dışında sayılması gerekir.¹²⁰

e. Meânî İlmi

Meânî ilmi, kelamdaki terkiplerin hususiyetlerini bilmektir. Bu hususiyetlere vakıf olan kimse kelamı doğru anlar ve hataya düşmekten korunmuş olur.¹²¹

Bu ilmin amacı; muktezâ-i hâle uygun olarak kelamı tatbik ederken kişiyi hataya düşmekten korumaktır. Muktezâ-i hâlden maksat, sözün duruma ve yere göre uygun kullanılmasıdır.¹²²

¹¹⁶ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 176.

¹¹⁷ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 177.

¹¹⁸ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 177.

¹¹⁹ Şîrâzî, *Miftâhu’l-Miftâh*, vr. 5b. Geniş bilgi için bk. Abdulkâhîr el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1424/2004), 262-268.

¹²⁰ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 163.

¹²¹ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 171.

¹²² Şîrâzî, *Miftâhu’l-Miftâh*, vr. 5b.

Belagat ile ilgili tüm ilimler “mukteza-i hale uygun bir şekilde kelamın uygulanması hususunda hatadan korunmak için gereken kuralları bilmektir.” diye tanımlanabilir. Eğer kelimelerde ifade esas alınıyorsa meânî ilmi, delalet esas alınıyorsa beyan ilmi, açıklama ve süsleme esas alınıyorsa bedi’ ilmi söz konusudur.¹²³ Şîrâzî’ye göre mühassinat vecihlerinden biriyle kelamı açıklama ve süsleme yollarındaki hatalardan koruyan bedi’ ilmi, müstakil bir ilim değil de meânî ilminin bir parçasıdır.¹²⁴

Diğer bir anlatımla kelimedeki hata üç şekilde olabilir. Birincisi kelamın terkipteki bir bozukluktan dolayı muktaza-i hale uygun olarak getirilmemesidir. İkincisi açıklık ya da kapalılıktaki bir uyumsuzluk nedeniyle kelamın terkipten delaletinde bir bozukluk olmasıdır. Üçüncüsü kelamın terkipten ya da delaletinde değil de beyan ve güzellik yollarından birinde bozukluk olmasıdır. Bu hatalardan birincisinden korunmak için meânî, ikincisinden korunmak için beyan ve üçüncüsünden korunmak için de bedi’ ilmi gereklidir.¹²⁵

Mesela Hûd suresi 7. ayet (*Ey yer (arz) suyunu yut! Ey gök (sema) suyunu tut!*)¹²⁶ örnek verilebilir. Bu ayette arz ve sema kelimelerinin anlamı için lugat ilminden istifade ederiz. Bu kelimelerin yerine aynı anlamlardaki başka kelimelerin (gabrâ ve hadrâ) kullanılmamasının sebebini meânî ilminden öğreniriz. Kastedilen manaya hakikat, mecâz, kinâye ve istiâre yollarından biriyle açık ya da kapalı bir şekilde delalet etmesini beyan ilmiyle öğreniriz. Mesela cinâs sanatı nedeniyle yut emri için sülasi fiil kullanılmış iftiâl babı kullanılmamıştır. Bu ayetteki açıklama ve süsleme yaparken fesahatın lafzî ya da manevî olmasını da bedi’ ilmiyle öğreniriz.¹²⁷

Meânî ve beyân ilimlerinin önemini vurgulama sadedinde Şîrâzî, şöy der:

“Kuran’ın meseleleri asla bitmeyecek, olağanüstülükleri asla son bulmayacaktır. Onda anlaması çok zor nükteler ve sırlar vardır. O, deniz gibidir; üstü taşkın su, altı ise göz kamaştırıcı inci. Üstü ürkütücü bir manzara, altı ise süslü bir mücevher. Dıştan hırçın dalgalar, içten ise düzenli inciler.¹²⁸ Kur’anın bu güzellikleri karşısında, Zemahşeri’nin *Keşşâf*’ının mukaddimesinde Cahiz’den naklettiği şu ifadeleri aktarır:

Fakih, fetva ve hükümde akranlarına üstün gelse; kelâmcı kelâm konularında tüm insanlara galip gelse; hikâye ve ahbâr hâfızı, İbnü’l-Kırrıyye’den¹²⁹ daha güçlü bir hafızaya

¹²³ Şîrâzî, *Miftâhu’l-Miftâh*, vr. 5b.

¹²⁴ Bedi’ ilminin müstakil bir ilim ya da meânî ve beyan ilimlerinin bir parçası olması konusundaki tartışmalar için bkz. Şîrâzî: *Miftâhu’l-Miftâh*, vr. 7b-8a.

¹²⁵ Şîrâzî, *Miftâhu’l-Miftâh*, vr. 5b-6a.

¹²⁶ Bk. Hûd suresi, 7. ayet:

يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ اقْبَلِي

¹²⁷ Şîrâzî, *Miftâhu’l-Miftâh*, vr. 7b-8a.

¹²⁸ Şîrâzî, *Miftâhu’l-Miftâh*, vr. 2b.

¹²⁹ İbnü’l-Kırrıyye: Asıl adı Ebû Süleyman Eyyûb b. Zeyd b. Kays b. Zûrâre el-Hilâlî’dir (ö. 84/703). Haccâc döneminde Kûfe’de yaşamıştır. Bedevî ve ümmî olmasına rağmen ismi o dönemin en zekî, edebî ve nüktedan kişileri arasında zikredilir. Bu yönüyle ismi deyimlerde yer almaktadır. Geniş bilgi için bk. Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 2: 250-255; Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâûd, Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 10: 25-29;

sahip olsa; vâiz, Hasan-ı Basrî'den daha güzel vaaz yapsa, nahivci Sîbeveyh'den daha iyi nahivci olsa; lügatçi tüm kelimeleri özümsemiş olsa da bunların hiçbirisi Kur'ân'ın hakikatlerine tam olarak vâkıf olamazlar. Ancak Kur'ân'a ait olan iki ilimde uzmanlaşan kimse, bu hakikatlere tam olarak vakıf olur. Bu iki ilim ise; meâni ve beyân ilimleridir.”¹³⁰

f. Beyân İlmi

Beyan ilmi, kapalı veya açık farklı birçok yolla delalet edilen manayı bilmektir. Böylece kişi eksiksiz ve tam olarak kelamdaki kast edilen manaya ulaşır ve hatalı sonuçlardan uzak olur.¹³¹

Bu ilmin amacı; kapalı veya açık delaletle durumun gerektirdiği şekilde kişinin muradına tam olarak uygun olması hususunda kelimayı hatadan korunmaktır.¹³²

g. Arûz İlmi

Nazımda uzun veya kısa, kapalı veya açık hecelerin âhenkli dizilerine dayanan vezin sistemini inceleyen ilim dalıdır. Aruz ilminin amacı bu vezinlerde hata yapmaya engel olmaktır.¹³³

h. Kâfiye İlmi

Beyitlerin son kelimesinden bahs eden bir ilimdir.¹³⁴ Bu ilim, beyit ve mısra sonlarında yer alan harf ve hareke uyumu (tenâsüp) ile bunu bozan durumları inceler.

i. İnşâ (Nesir) İlmi

Resmî ve özel yazışmaların belirli bir usule göre yapılmasının incelikleri ve mektup yazma sanatı ile ilgili ilimdir. Ayrıca edebiyatta belli kurallara, belâgat ve fesahat ölçülerine göre söylenmiş veya yazılmış edebî güzellik taşıyan her çeşit söz veya düz yazı da (nesir) inşâ olarak adlandırılır.¹³⁵

j. Şiir (Nazm) İlmi

Sözlükte “ipe inci dizmek” anlamındaki nazm kelimesi genellikle vezin ve kafiye unsurlarını taşıyan şiir ve şiir telifi için kullanılır.¹³⁶

k. Hat (Kitabet) İlmi

Muhammed Hayrüddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li-eşberi'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-İlm 1389/1969), 2: 37.

¹³⁰ Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, vr. 2b. Geniş bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvad (Kahire: Mektebetü'l-'Ubeykân, t.y.), 1: 96.

¹³¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 171.

¹³² Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, vr. 5b.

¹³³ Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, vr. 5b.

¹³⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, s. 177.

¹³⁵ Geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 341-342.

¹³⁶ Geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Şiir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 158-161.

Hat ilmi iki kısımdır. Birincisi Mutteba‘(tabi olunan/eski) hattır ki; kadim mushaflar ve aruzlarda kullanılır. İkincisi Muhtara‘ (icad edilen/yeni) hattır ki; el yazma eserlerde ve yazışmalarda kullanılır.¹³⁷

1. Muhâdara İlmi

Bir mecliste topluluk huzurunda ahbâr, şiir, hikâyeler, meseller, ensâb vb. faydalı bilgilerin aktarılmasını ya da bir konu hakkında münazara yapılmasını içeren ilimdir.¹³⁸

Bu türe muhâdara adının verilmesinin sebebi, bunun, ileri gelen devlet ricâliyle büyük âlimlerin huzurunda düzenlenen meclislerde karşılıklı soru-cevap şeklinde sohbet ve tartışmalar halinde başlamış olmasıdır.¹³⁹

Sonuç

İlimler tasnifi, genelde yöntem, amaç ve konu açısından ilimler arası farklılıkları ve irtibatı göstermek ve eğitim-öğretimde verimliliği sağlamak amacıyla yapılmıştır. Ancak bu tasniflerde farklı bakış açılarına göre bazen sadece akli ilimler, bazen sadece dini ilimler bazen de her ikisi birlikte yer alır. İlk önceleri ağırlıklı olarak tasniflerde akli ilimler yer alırken Gazzâlî sonrası dini ilimler, tasnifin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Din ilimleri arasında farklı sebeplerle üzerinde yoğun çalışmalar yapılan ilk ilmi disiplinlerden biri de dildir. İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur’an ve hadislerin Arapça olmasının yanısıra ilahi mesajlar aktarılırken dilin edebî yönünün en üst düzeyde kullanılması dile ve dil çalışmalarına ilgiyi artırmıştır. Bu ilahi mesajların aktarıldığı dinî nasların doğru okunup tam olarak anlaşılması başta olmak üzere farklı saiklerle dil ilimleri geliştirilmiş, dini ilimlerin anahtarı kabul edilmiş ve sonuç olarak ilimler tasnifinde yerini almıştır.

Kutbüddîn-i Şîrâzî, ilimler tasnifi konusuna özel ilgi duymuş, Fârâbî, İbn Sinâ ve Gazzâlî başta olmak üzere seleflerine ait olan tasniflerin bir sentezini yapmaya çalışmıştır. Eserleri dikkatle incelendiğinde Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin felsefi fikirleri üzerine en büyük etki eden filozofların meşşâi İbn Sinâ ve işrakî Sühreverdî olduğu görülecektir.

Şîrâzî’ye göre ilim, hikmet ve hikmet olmayan şeklinde ikiye ayrılır ve bu ayrım onun tasnifinin temelini oluşturur. Bu nedenle tasnifinde ilimleri; hikemî (felsefî) ve gayri hikemî (felsefî olmayan) şeklinde ikiye ayıran Şîrâzî, hikemî ilimleri nazari ve amelî kısımlarına ayırıp açıkladıktan sonra gayri hikemî ilimleri de dinî ve dinî olmayan şeklinde ikiye ayırır. Ancak gayri hikemî ilimlerin tasnifinde sadece dinî ilimlere yer verir. Dinî ilimleri de aslî ve fer’î; fer’î olan kısmı da amaç (maksut) ve araç (tâbî) ilimler olarak ayıran Şîrâzî, dil ilimlerine bu araç ilimler başlığında yer verir. Ancak ona göre araç ilimler olan dil ilimleri, eğer doğrudan Kur’an’ın metni üzerinde uygulanacaksa artık araç değil amaç ilim olarak değerlendirilir.

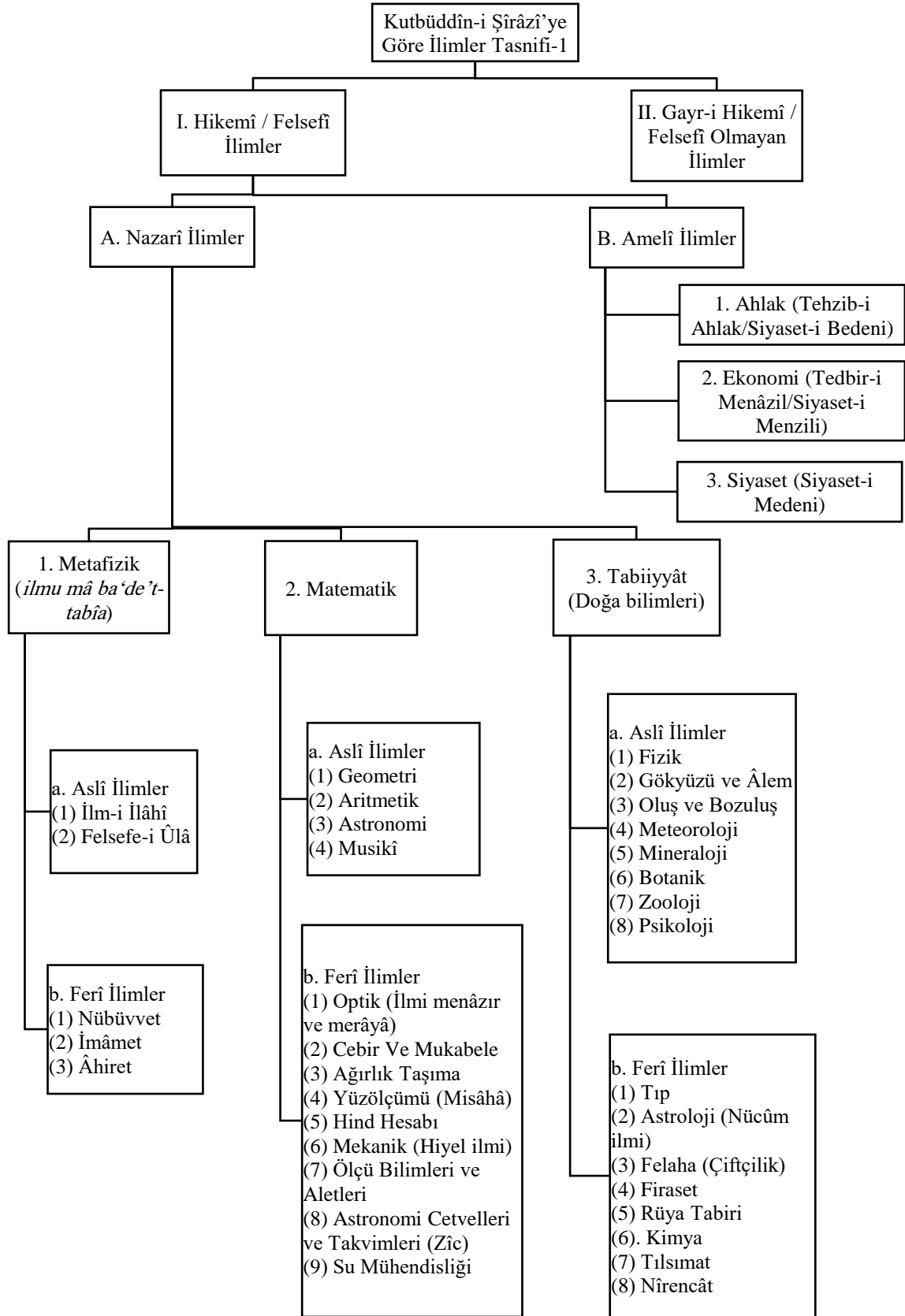
Diğer taraftan Şîrâzî’ye göre dil ilimleri, öğrenilmesi gerekli ilimlerdenidir. Ayrıca dil

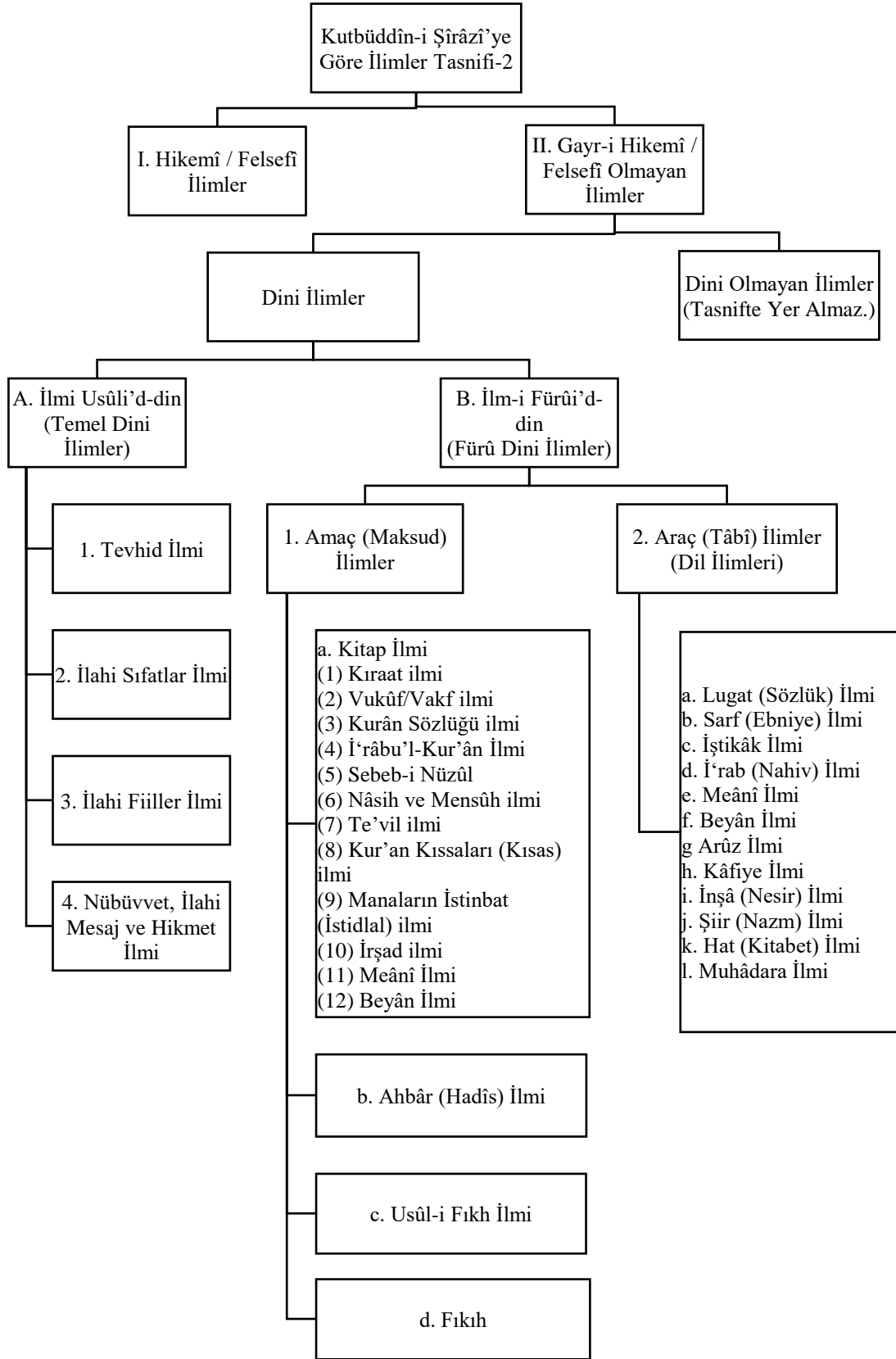
¹³⁷ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 177.

¹³⁸ Şîrâzî, *Dürretü’l-tâc*, s. 177.

¹³⁹ Geniş bilgi için bk. Hüseyin Yazıcı, “Muhâdarât” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 391-392.

ilimlerini, dini ilimlerin bir alt başlığı olarak tasnif eden şîrâzî'nin, dil ilimlerini dinî bir ilim olarak kabul ettiği söylenebilir.





Kaynakça

- AKARSU, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1988.
- AKPINAR, Hüseyin. “İlimler Tasnifinde Mûsikînin Yeri”. *İstem* 3/5 (2005): 191-201.
- ÂMİRÎ, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf. *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*. Nşr. Ahmet Abdülhamid Gurab. Riyad: Dâru'l-İsale, 1988.
- ARICI, Mustakim. “Kutbuddin Şîrâzi'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı”. *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (2012): 45-72.
- ARICI, Mustakim. “Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzi”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- BAKAR, Osman. *Classification of knowledge in Islam, (İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi)*. Çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- BAYRAKDAR, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- CİHAN, Ahmet Kamil. “Bilimler Tasnifi Ve İbn Sina”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000): 435-451.
- CÜRCÂNÎ, Abdulkâhir. *Delâilü'l-İ'câz*. Thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1424/2004.
- ÇALDAK, Süleyman. “Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtü'l-ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 15/2 (2005): 115-146.
- ÇETİNTAŞ, İbrahim. *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh. “İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1958-1959): 119-130.
- DURMUŞ, İsmail. “İnşâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 341-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- DURMUŞ, İsmail. “Şiir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 158-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- FÂRÂBÎ, Muhammed b. Muhammed Ebû Nasr. *İhsâu'l-'ulûm*. Thk. Ali Bu Mühlhim. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1996.
- FAZLIOĞLU, Şükran. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983.
- Gökbulut, Süleyman. “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007): 245-267.
- HAFÎD, Ahmed b. Yahyâ et-Taftâzânî. *Mecmû'atü'l-'ulûm*, Esad Efendi, 3757: 185 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.
- HÂRİZMÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib *Mefâtîhu'l-'ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1409/1989.

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî, *Mukaddime*. Haz.: Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye*. Tis'u Resâil. Kahire: 1908.

İHVÂN-I SAFA. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve hullânü'l-vefâ*. Thk. Arif Tamir. 3 Cilt. Beyrut: Menşûrati Uveydât, 1995.

KÖROĞLU, Burhan. “Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmûd”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 38: 462-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ. *Miftâhu'l-Miftâh*. Beşir Ağa (Eyüp), 169: 356 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ. *Dürretü't-tâc li gurreti'd-Dîbâc*. thk. Seyyid Muhammed Mişkât. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1986.

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sübrevêdî*. Nşr. Abdullah Nurani, Mehdi Muhakkık. Tahran: Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 2002.

KUTLUER, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 12: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

MEÇİN, Mahmut. “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014): 427-458.

PEKER, Hidayet. “İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 319-329.

SAÇAKLIZADE Mehmed Efendi. *Tertîbü'l-'ulûm*. Thk. Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.

SAFEDÎ, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâûd, *Türki Mustafa*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

TOPALOĞLU, Aydın. “İbn Kemmûne”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 20: 127-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

TAŞKÖPRİZÂDE Ahmed Efendi. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzâati'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.

TÜRKER, Ömer. “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”. *Sosyoloji Dergisi*. 22 (2011): 533-556.

ULUDAĞ, Süleyman. “Hasan-ı Basrî”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 26: 291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

YAZICI, Hüseyin. “Muhâdarât”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 30: 391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

ZEMAŞERÎ, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Kstâs fî ilmi'l-arûz*. Thk. Fahrüddin Kabâve. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1410/1989.

ZEMAHŞERÎ. *el-Keşşâf an bakâiki gavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fî vücûhi't-te'vîl*, Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-'Ubeykân, t.y.

ZİRİKLÎ, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li-eşberi'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm 1389/1969.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**İSLÂM ÖNCESİ DİNÎ-KÜLTÜREL OLGULARIN KIBLENİN TAHVİLİ
HUSUSUNA YANSIMALARI VE KIBLE AYETLERİNİN SOSYAL-
İÇTİMAÎ BOYUTU**

REFLECTIONS OF PRE-ISLAMIC RELIGIOUS-CULTURAL EVENTS ON THE ISSUE OF
CHANGING THE FORMER QIBLAH AND THE SOCIAL ASPECT OF QIBLAH
VERSES/AYATS

Yakup BIYIKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir
Anabilim Dalı, ybiyikoglu@nku.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0759-8634

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Ekim 2019/ 07 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Aralık 2019 / 17 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 70-97

Öz

Kible İslâm'da ibadet yönünü belirlemede önemli bir unsurdur. Böyle olmakla birlikte İslâm ümmetinin bir şiarı konumundadır. Bu çalışmada öncelikle kiblenin sözlük anlamı, terimsel anlamı ve diğer dinlerdeki sembolik boyutu üzerinde durulmuştur. Kur'ân'a bakıldığında ilk beytin Ka'be olduğuna dair deliller bulunmaktadır. Hz. İbrahim de Ka'be'ye yönelmiş, oğlu Hz. İsmail de bu minvalde devam etmiştir. Kur'ân ayetlerinden ve tefsirlerden de anlaşıldığı üzere kiblenin Beyt-i Makdis'e döndürülmesi sonrasında tarihî süreçte meydana gelen tartışmalar ayetlere de yansımış, kiblenin tahviline zemin teşkil etmiştir. Tarihsel zeminde meydana gelen bu tür tartışmalar Hz. Peygamber döneminde de zuhur etmiş, Hz. Peygamber de atası İbrahim'in yönelmiş Ka'be'ye tekrar yönelme arzusu içinde olmuştur. Hz. Peygamber'in Ka'be'ye yönelme arzusu konusundaki hususları ve kiblenin tahvilinin arka planındaki tartışmaları Sebeb-i nüzûl rivayetlerinde görmek mümkündür. Sonuç olarak belirtilecek olursa kible İslâm literatüründe fikhî bir konu olmakla beraber, diğer dinlere nazaran sosyal ve içtimai bir durum arz etmektedir. Zira İslâm'da kible sembolik özellik taşır. Kur'ân'da kiblenin ümmet için orta yolu temsil etmesi, bunun dışında kalanların ise itirazları nedeniyle sefih/beyinsiz olarak vasıflandıkları anlatılmaktadır. Sosyolojik açıdan bakıldığında Kur'ân'da belirtilen kiblenin tahvili ile İslâm'ın son din olduğu, ümmetinin yükselişe geçtiği ve aşırıktan uzak, orta yol üzerinde oluşu tescillenmiştir. Bu nedenle İslâm'da kible, tüm insanlık için tevhit ve orta yol üzere olmanın şiarı özelliğini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Kible, Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri, İslâm Kültürü, Ehl-i Kitâb.

Abstract

Qibla is an important element in determining the direction of worship in Islam. However, it is a slogan of the Islamic Ummah. In this study, first of all, dictionary meaning and then terminological meaning of Qibla is expressed and its symbolic dimensions in other religions are emphasized. When we search the Qur'an, there is a evidence that the first couplet is Ka'bah. Abraham was directed to Ka'bah, and his son Ismael continued in this manner. As it is understood from the Qur'anic verses and its exegesis, the discussions that occurred in the historical process after the Qibla turned to Ahl al-Qitab to al-Bayt al-Makdis were reflected in the verses and formed the basis of Qibla's tahweel. Such discussions taking place on the historical background, appeared in the also period of the Prophet (pbuh). It is possible to see in the narrations about asbâb al-nuzûl, the desire of the prophet (pbuh) to turn his face to Ka'bah and also the discussions at the background of changing the Qiblah. As a result, Qibla is a fiqh issue in Islamic literature, but it presents a social situation compared to other religions. Qibla is symbolic in Islam. In the Qur'an it is explained that Qibla represents the middle way of the ummah, and the rest of them are qualified as miserable/brainless due to their objections. From the sociological point of view, the tahweel of Qibla shows that Islam is the last religion, that the Ummah is on the rise and that it is on the middle road that is far from extremism. For this reason, Qibla in Islam is the motive of being on the path of tawheed and middle way for all humanity.

Keywords: Qur'an, Tafseer, Asbâb al-nuzûl Narrations, Qibla, Islamic Culture, Ahl al-Kitab.

Giriş

Yön ve cihet anlamına gelen kible, teknik terim olarak namaz ibadeti hakkında kullanılmaktadır. Daha özeldir ise Müslümanların namaz, dua ve diğer ibadetlerinde yöneldiği mekân anlamını ifade etmektedir. Namaz konusunda kible ile ilgili hususlar ayetlerde belirtilmiş olup namaz dışında kibleye dönülmesi bağlamındaki hükümler daha geniş olarak hadislerde zikredilmektedir.

Kur'ân'a bakıldığında kible lafzı, Bakara sûresi 142. ayette bir, 143. ayette bir, 144. ayette bir, 145. ayette üç ve Yûnus sûresi 87. ayette bir kere olmak üzere toplamda yedi kez tekrarlanmaktadır. Kibleyle ilgili hükümlere ise Bakara sûresi 115, 146-150. ayetlerde değinilmektedir. Yunûs sûresinde konu edinilen kible, namazda yönelmesi gereken yön, ıstılah veya mecazî olarak mescit anlamında zikredilmekte; Bakara sûresinin 115. ayetinde de doğunun ve batının Allah'a ait olduğu, hangi tarafa dönülürse dönülsün Allah'ın zatının orada olacağı belirtilmektedir. Yine Bakara sûresinde 142-150 arasındaki ayetler ise kiblenin nihai olarak Kudüs'ten Ka'be istikametine çevrilmesi sürecinde Hz. Peygamber'in Ka'be'yi kible edinme arzusuna ilahî cevap mahiyetindeki hususları konu edinmektedir.

Araştırmanın amacı, kiblenin tahvilinin tarihî zeminde meydana gelmesi nedeniyle, bu tartışmaların zeminine ulaşmak ve bu tarihi olguların Kur'ân-ı Kerim'e yansımalarını tespit etmek, kible ayetlerinin sosyal-içtimâî boyutunu sosyolojik tefsir bağlamında açığa kavuşturmadır.

Yöntem olarak ise bu çalışmada kible tayini, kiblenin fıkıh boyutu ve namaz dışındaki kibleyle ilgili diğer fikhî hususlar üzerinde durulmayacaktır. Dolayısıyla özellikle Hz. Peygamber'in Hicret sonrasında ilk beyt olan Ka'be'ye yönelmesi arkasındaki tarihte vuku bulan kültürel olarak kiblenin değişimine (nesh) dayalı olguların ayetler üzerindeki yansımaları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bunlar özellikle İslâm tarihi ve tefsir kültürü zaviyesinden incelemeye tabi tutulacaktır.

Daha önceden yapılmış olan çalışmalara bakıldığında Dinler Tarihi, İslâm Tarihi ve kibleye yönelme duygusu bağlamındaki bilgiler konusunda çoğunlukla modern dönemde yazılmış kaynaklara başvurulmuştur. Bu çalışmada kapsam ve muhteva olarak hadisler, özellikle sebep-i nüzûl rivâyetleri irdelenerek kiblenin tahvilinin Kur'ân'a yansımaları esas alınacaktır. Bu husustaki nüzul sebebi rivayetler değerlendirmeye tabi tutulacak ve bu hususla alakalı birtakım hususlara değinilecektir. Son olarak da kiblenin tahvilinin İslâm toplumu ve düşüncesi üzerinde sosyal-ictimâî boyutu üzerinde durulacaktır.

Çalışmanın kaynakları için özellikle ayetlerde belirtilen hususların değerlendirilmesi için tarih, hadis ve özellikle de kadim ve modern dönemde yazılan tefsirlere müracaat edilecektir. Bu çalışmada nüzul sebebine dair rivâyetler ele alınacağından rivâyet türü tefsirlere ağırlık verilecektir. Yine Dinler Tarihi bağlamında kibleye dair bazı hususlar için Kitâb-ı Mukaddes ve Câhiliyye kültürüne dair yazılan kaynaklara başvurulacaktır. Kavramsal bilgiler için lügatler başta olmak üzere, ansiklopedik maddeler ve güncel tefsir usulü ile alakalı kitaplara da müracaat edilecektir.

1. Kible Lafzının Kavramsal Çerçevesi

Kible, “yönelmek, yön ve yönelilen şey” anlamını ifade eder. İstılâhî olarak ise “özellikle namaz konusunda yönü belirten kavram” anlamında kullanılır. Kible, aslî anlam olarak yönelme halidir. Yine namaz için dönülen mekân ve mescidin yönü olarak günümüze kadar biline gelmiştir.¹

Müfessir Elmalılı'ya göre kible, “insanın herhangi bir tarafa teveccüh ve istikbâli halidir ki buna Türkçe’de yön denilmektedir.” Örf olarak ise “namazda dönülen taraf” anlamında bir terim olmuştur.² Daha özel anlam olarak da özellikle namaz ve bazı davranışlarda Müslümanlarca dönülen taraf olarak Ka’be’yi temsil eder.³ Fıkhî bir ıstılah olarak kible, “Namazın şartı olarak dönülmesi gereken Ka’be yönü”, Kible Nümâ ise, “Kible yönünü gösteren âlet, pusula”⁴ şeklinde tanımlanır.

Kible kavramına eş anlamlı lafızlar bağlamında bakıldığında Bakara sûresi 144. ayette kible yönü “شطر/Şatr” şeklinde belirtilmiştir. “Şatr” ise “taraf, cihet/yön ve karşı tarafa doğru” anlamlarına geldiği lügavî tefsirlerde belirtilmiştir.⁵ Buradan hareketle kiblenin yön tayininde tam hizayı tutturmak zor olacağından, kibleye yönelmenin cihet, taraf ve yön şeklinde belirlenmesinin yerinde olacağını söylemek isabetli olacaktır.

2. İslam Öncesi Din ve Kültürlerde Kible Algısı

Kiblenin tahvili konusunu daha iyi anlamak için İslam öncesi din ve kültürlerde kibleye bakışın görülmesi önem arz edecektir. Bu başlıkta semavî ve diğer dinlerin kible algısı irdelenecektir.

İslâm öncesi kültürlerde kible konusunda gerek semâvî dinler gerekse diğer din mensuplarının özellikle bedenî olan ibadetlerini yerine getirirken belirli bir istikamete doğru yönelmeleri gerekli görülmüştür. Bu minvalde kutsala doğru bir yönelişle, kutsala dair bütün hakikatleri bir araya getirecek bir merkez hedeflenmiştir. Nitekim kutsalla bir şekilde irtibat kurulan yer veya yönler insanlar tarafından seçilmemiş, sadece dinî anlamların atfedilmesiyle keşfedilmiştir.⁶ Bu bağlamda, “kabîle” kelimesiyle anlam bağı kurulduğunda aynı kibleye yönelmek hususu, inanç şuurunu canlı tutmuştur. Dolayısıyla kibleye yönelmek ile inananlar arasında sosyal bütünlük şuru inşa edilmiştir.⁷ Nitekim Kur’ân’da belirtildiği üzere Ka’be’nin yeri Hz. İbrahim’e Allah tarafından gösterilmiş⁸, Kitab-ı Mukaddes’e göre ise Hz. Dâvûd’a Kudüs’teki mabedin yeri Tanrı tarafından bir melek ile bildirilmiştir.⁹ Yine başka dinlerde de

¹ Ragıb el-İsfehânî, “Kible”, *el-Müfredâd fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid et-Türkî (Beyrût: Dâru’l-Marife, ts.), 392; Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, “Kible”, *Lisânü’l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 11: 544-545.

² Ahmet Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3. Baskı (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1: 522.

³ Ahmet Güç, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 364.

⁴ Mehmet Erdoğan, “Kible”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 306.

⁵ Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* (Beyrût: Âlemu’l-Kütüb, 1983), 1: 84

⁶ Güç, “Kible”, 25: 364.

⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 41/ 4 (2005): 33.

⁸ el-Hac 22/26.

⁹ Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit) (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1996), II. Samuel 24: 16-25.

kutsal kabul edilerek ibadet maksadıyla dönülen mekânlar inşa edilmiştir. Şimdi nüzûl sebebine dair rivâyetleri daha iyi tahlil edebilmek için kiblenin tahvilinden önce semâvî dinlerde kible unsurunun ne anlam ifade ettiğini ana hatlarıyla inceleyelim.

2.1. Yahudilikte Kible

Yahudilikte ibadetler Kudüs'e dönülerek yapılmakta olup yön olarak kibleleri "mizrah" (doğu yönü) şeklinde isimlendirilmiştir. Dâvûd tarafından Kudüs'ün Yebûsiler'den alınışından sonra Rab Yahova, mabedi inşa edeceği yeri Dâvûd'a bir melek vasıtasıyla bildirmiştir.¹⁰ Daha sonra oğlu Süleyman tarafından M.Ö. yaklaşık 950'li yıllarda "Şetiya taşı" üzerinde mabedin inşa edilmesinden itibaren Kudüs, Yahudiliğin merkezi haline gelmiştir.¹¹

Yahudilikte ibadetlerde dönülen doğu ciheti Kudüs'e doğrudur.¹² Yahudilerin evlerinde de bu yönü göstermek için "Mizrah Levhası" asıdır. Zira onların evlerinin Hz. Mûsâ döneminde ibadethane yapıldığı bilinir.¹³ Kitab-ı Mukaddes'te "Rabbe seçtiğin şehre ve ismin için yaptığım eve doğru dua ederlerse, o zaman dua ve yalvarışlarını gökte işit ve onların davasını gör"¹⁴ şeklinde kibleye işaret edilmiştir. Yine Kitab-ı Mukaddes'e göre Danyal (a.s.) günde üç kez Kudüs cihetine (Yeruşalim'e) doğru dua etmiştir.¹⁵

Kudüs'teki Beyt-i Makdis'in yıkılışından sonra sinagogların yönü Kudüs'e doğru inşa edilmiştir. Ayrıca, sinagoglarda rulo halinde el yazması Tevrat tomarlarının saklandığı "Aron ha-Kodeş" (kutsal mekân) adı verilen İslâm'daki mihrabın karşılığı olan bölmeler de Kudüs'e yönelik yapılmıştır. Yahudilikte gerek ev ve gerek sinagoglarda ibadet için Kudüs cihetinde olan mizraha (doğu yönüne) dönülmektedir.¹⁶ Yine İbranilere göre doğu pusulasının belirleme noktası olarak güneşin doğuş yönü olan "doğu", ön cihet kabul edilmektedir. Aynı şekilde onlara göre, "batı" ise arka olarak kabul görmektedir.¹⁷

2.2. Hıristiyanlıkta Kible

Hıristiyanlar ibadetlerini doğuya doğru yönelerek yaparlar. Zira Hz. İsa, doğu cihetinde Beytülahim'de doğmuş¹⁸, doğumu esnasında müneccimler doğu tarafından gelmişler, Hz.

¹⁰ Kitab-ı Mukaddes, II. Samuel, 24: 16-25.

¹¹ Güç, "Kible", 25: 365.

¹² Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 4. Baskı (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 279.

¹³ Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 169. Bu durum, "Hz. Mûsa ve kardeşlerine kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın, evlerinizi kible kılınz, namazı eda ediniz diye vahyettik, Mü'minlere tebhîr et" (10/Yûnus 87) ayetinden hareketle, "evlerinizi kibleye doğru çeviriniz" şeklinde anlaşılıyorsa da bu zor bir anlam olup bunun, "evlerin birbiri karşısına gelecek şekilde kurulması; evlerin karşı karşıya getirilerek güvenlik tedbirinin alınması" şeklinde anlaşılması mümkündür. Bk. Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa*, 170-171.

¹⁴ Kitab-ı Mukaddes, I. Krallar 8: 44-45.

¹⁵ Kitab-ı Mukaddes, Daniel 6: 10.

¹⁶ Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 225; Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11: 2 (2002): 5.

¹⁷ Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", 6.

¹⁸ Kitab- Mukaddes (Yeni Ahit), Matta 2: 1.

İsa'nın doğumuna işaret eden yıldızları doğuda görmüşlerdir.¹⁹ Matta İncilinde Hz. İsa'nın tekrar gelişinin yine doğudan olacağına işaret edilmiştir.²⁰

Bu minvalde Bizans imparatorluğu ve sonrasında batıdaki bütün kiliseler doğuya doğru inşa edilmiştir. Süryani mimarisinde ise bütün kiliseler, Hz. İsa'nın doğudan geleceği inancı gereği doğuya doğru bina edilmiştir. Mezbahın orta kısmındaki “kduş-kudşin” olarak adlandırılan niş şeklindeki kısım da Hz. İsa'yı sembolize etmek için taç şeklinde süslenmiştir. Daha sonraki dönemlerde manevi olarak kiliselerin doğuya döndürülmesinde Hıristiyanlarca eskatolojik bir anlam yüklenmiştir. Zira onlar, Hz. İsa'nın tekrar dönüşünün doğudan vuku bulacağı inanışları sebebiyle doğuya doğru dönmüşlerdir. Bu nedenle ilk bazilikalarda yarım daire olan çıkıntılı kısımda bulunan geniş haç, Hıristiyanların duaları için odak noktası olmuştur. Ancak modern zamanlarda kişilerin sembolizmi zayıf bulması ve geleneklere uygun kilise inşa etmenin zorluğu sebebiyle pusula kullanılması adet olmuştur.²¹

2.3. Diğer Din ve Kültürlerde Kible

Mayalar ibadetlerinde güneşe doğru yönelirlerdi. Sâbiüler ise ışık kralının ve ışık âleminin mekânı olduğuna ve buranın nurla kapalı olduklarına inandıklarından diğer ritüellerinde olduğu gibi namazlarında da kuzeye yönelmektedirler.²²

Maniheiztler ise, kâinatın en yüksek kısmını gök kubbenin ortası kabul ettikleri için ibadetlerinde kuzey kutbuna yönelmişlerdir. Sâbiüler ve Maniheiztlerin aksine, Harranîler güney kutbuna yönelirler.²³ Hintlilerin geneli de sabah yataklarından kalktıklarında güneşe doğru eğilir ve yüzlerini doğu yönüne çevirerek sabah ibadetini yaparlar.²⁴

3. İslâm'a Göre Kible'nin Tarihçesi

Hz. İbrahim ile Hz. Peygamber arasındaki semavî dinlerde Ka'be ile Beyt-i Makdis'in kible oluşu, Mekke ve Kudüs olarak iki merkeze dayanmaktaydı. Böyle olmakla beraber, Mısır bölgesi dikkate alındığında Ka'be'ye doğru olan doğu ciheti de kible şeklinde telakki edilmekteydi. Yer veya yön olarak Ka'be ve Beyt-i Makdis, Kur'ân'ın tasdik ettiği iki kutlu mabed hükmünü taşımaktadır.²⁵ Hz. Peygamber de yeryüzünde inşa edilen mescit olarak Ka'be'ye ve Beyt-i Makdis'e işaret etmektedir.²⁶

İslâm kaynaklarına göre, Ka'be Hz. İbrahim'den beri kible idi. Hz. Peygamber de Mekke'de cihet olarak Ka'be'ye yönelik namaz kılıyordu.²⁷ Kiblenin tahvilinden sonra kiblenin hükmünün neshine dair takınımış oldukları tavırları nedeniyle Yahudileri kınayan ayet

¹⁹ Kitab- Mukaddes (Yeni Ahit), Matta 2: 1-2.

²⁰ Kitab- Mukaddes (Yeni Ahit), Matta 24: 27.

²¹ Güç, “Kible”, 25: 365.

²² Güç, “Kible”, 25: 365.

²³ Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 126.

²⁴ Tümer- Küçük, *Dinler Tarihi*, 93; Güç, “Dinlerde Kible Anlayışı”, 9.

²⁵ Âl-i İmrân 3/ 96; el-İsrâ 17/1.

²⁶ Buharî, “Enbiyâ”, 10, 40; Müslim, “Mesâcid”, 1, 2; İbn Mâce, “Mesâcid”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 150, 156, 157.

²⁷ Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Mağrib: Ma'hadu'd-Dirâsât: ts.): 119.

inmiştir.²⁸ Kibleye dair bu ayetlere yansıyan ifadelere bakıldığında İslam öncesi kültürün Kur'ân'daki yansımalarının görülmesi mümkündür. Ayetlerde zikredilen bu hususlar tarih ve tefsir kaynakları ışığında incelendiğinde geçmişte vuku bulan Kur'ân'daki yansımaları daha da belirginleştirecektir. Bu bölümde hicretten önceki ve sonraki kibleye dair teamüller ele alınırken, Hz. İbrahim sonrası İslâm'dan önceki dönem ve İslâmiyet sonrası hicretten sonra yaklaşık iki yıllık dönem olmak üzere iki kısımda ele alınacaktır.

3.1. İslâm Öncesi Kiblenin Durumu

Câhiliyye döneminde ibadetler, putlarla dolu olan Ka'be'de yapılmaktaydı. Bu durum, Ka'be'nin Müşrik Araplar tarafından mabed edinildiğini göstermektedir. İslâm öncesi kible algısı konusunda rivayetlere bakıldığında Hz. İbrahim de namaz yönü olarak kibleye yönelirdi. Ka'be'nin Hz. İbrahim zamanındaki inşası, Kudüs'teki Beytü'l-Makdis'in inşasından tarih olarak daha öncedir. Nitekim Abdulmuttalib, Hz. İbrahim tarafından Ka'be'nin kible kılınmış olduğunu biliyordu.²⁹

Yukarıda belirtildiği üzere Hz. İbrahim'in kible olarak Ka'be'ye yönelmesi, Câhiliyye döneminde Araplar tarafından kiblenin bilindiğini teyit etmektedir. Zira Zeyd b. 'Amr (v. m. 606) Câhiliyye devrinde zaman zaman kibleye yönelip ilahının İbrahim'in ilahı, dininin de İbrahim'in dini olduğunu söyleyerek şöyle çağrıda bulunuyordu: "İlahım! Şayet hangi yön sana daha sevimlidir bilsem oraya doğru secde ederdim, lakin bunu tam bilmiyorum." Sonra da bu cihette (Ka'be) secdeye kapanıyordu. Böylece o, ilk olarak putlara tapmaktan ayrılıp İbrahim'in (a.s) dinine girenlerden olmuştur.³⁰ Bu şekilde İslâmiyet'ten önce Haniflerin, Ka'be'ye saygı duydukları ve ona doğru kıldıkları görülmektedir.³¹ Bu rivâyetler, İslâm öncesi Câhiliyye döneminde Arapların ibadet için Ka'be'yi kible edindiklerini açık olarak izhar etmektedir.

3.2. İslâm Sonrası Kiblenin Durumu

İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre, Hz. Peygamber, Ka'be'yi de önüne alarak Beytü'l-Makdis'e doğru yöneliyordu. Bu şekilde her iki kibleyi de birleştirmiş oluyordu.³² Hz. İbrahim'in Ka'be'yi kutsal görmesi nedeniyle Hz. Peygamber de putlarla dolu olmasına rağmen Harem-i Şerîfe doğru namaz kılmaktaydı. Hz. Peygamber'in Ebû Cehl ve arkadaşlarının işkencelerine maruz kalışına dair haberler onun bu yön üzere namaz kıldığını düşündürmektedir.³³

Aynı şekilde bir rivâyete göre Medine'den Mekke'ye biat için gelenler arasında Ensâr'ın ileri gelenlerinden Berâ b. Ma'rûr da vardı. Berâ yolda namazını Ka'be'ye dönerek kılmıştı.

²⁸ Kiblenin tahvili hususunda Ehl-i Kitâb'ın tahammülünün azalmasına dair Kur'ân'da Yahudilere verilen cevap şöyledir: "Ey Kitâb Ehlî! Siz iyiliği bir kibleye dönmede arıyorsunuz. İyilik, yüzünüzü ibadet esnasında doğu ve batı yanına çevirmek değildir..." (el-Bakara 2/177)

²⁹ Arent Jan Wensinck, "Kible", İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.), 6: 667.

³⁰ Ebu Muhammed İbn Habib, *Kitâbu'l-Muhabbet* (Beyrût: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.), 171.

³¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-arab kable'l-İslâm* (Bağdat: 1993), 4: 17.

³² Ebu Abdillâh İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 1: 243; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 4: 122.

³³ Buharî, "Vudû", 69; "Salat", 109; Müslim, "Cihâd", 107, 110.

Diğerleri ise aksi olarak Beyt-i Makdis'e doğru yönelmişlerdi. Mekke'ye geldiklerinde bu durumu Resûlullah'a sormuşlardı. Hz. Peygamber de onların bu konu da muhayyer olduklarını, isteyenin Beyt-i Makdis'e doğru yönelebileceğini söylemişti.³⁴

Hz. Muhammed'in hicret öncesi Ka'be'ye ve Beyt-i Makdis'e aynı anda birlikte dönerek namaz kılması konusunda; Hz. Peygamber (s.a.s) ilk defa farz namaz kıldığında Beyt-i Makdis'e doğru mu yoksa Ka'be'ye doğru mu kılıyordu? Sorusuna ilişkin iki farklı görüş karşımıza çıkmaktadır. Kurtubî (v. 671/1273) kiblenin farz kılınmasının Mekke'de olduğunu, ancak kible cihetinin Mescid-i Aksâ mı yoksa Ka'be mi olduğuna dair ihtilafın bulunduğunu söyler. Şöyle ki:

Birinci görüş olarak, ilk kiblenin Beyt-i Makdis olduğunu kaydeder. İbn Abbas'tan rivâyetle hicretten on yedi ay sonra Allah'ın kibleyi Ka'be'ye doğru çevirdiğini beyan eder. İkinci görüşe göre ise Hz. Peygamber'in ilk farz olan namazı Ka'be'ye dönük olarak eda ettiğini söyler. Hz. Peygamber, Mekke'de Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'de olduğu gibi Ka'be cihetine doğru namaz kılmaya devam etmiştir. Hz. Peygamber, Medine'ye hicret sonrası bir görüşe göre on altı ve bir görüşe göre on yedi ay Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılmıştır. Sonra Allah, kibleyi Ka'be'ye doğru döndürmüştür.³⁵

Kiblenin tahviliyle geçmişten gelen tartışmaların güncel kaynaklardaki yansımaları şu şekilde olmuştur:

Hz. Peygamberin Mekke'de iken kible olarak Ka'be'ye yönelmesi meselesi hep geri planda kalmış ve diğer yaygın kanaatler arasında kaybolup gitmiştir. Bu bağlamda ilk kiblenin Ka'be olduğunu söyleyenler de bunun hicrete kadar sürdüğünü, Beyt-i Makdis'e yönelmenin Medine'de başladığını iddia etmişlerdir. Farklı bir kanaate göre de Hz. Peygamber, hicretten önce İsrâ hadisesi ile beraber Mescid-i Aksâ'ya yönelmeye başlamıştır.³⁶

Bu hususta ilk kiblenin Kudüs oluşuyla ilgili değerlendirmelere bakıldığında, Bakara 143. ayet nâzil olduğu sırada Hz. Peygamber'in Beyt-i Makdis cihetine namaz kılıyor olması ve ayetten sonra Kudüs'ten Ka'be'ye yönelmesi nedeniyle Beyt-i Makdis ilk kible olarak yorumlanmıştır.³⁷ Yine farklı birtakım rivâyetlerden hareketle, Mekke döneminden itibaren Hz. Peygamber'in Ka'be'yi de önüne alarak Kudüs cihetine doğru namaz kılışı nedeniyle ilk kiblenin Beyt-i Makdis oluşuna dair iddialar da söz konusu olmuştur.³⁸

Bu rivâyetlere farklı bir bakış açısıyla yaklaşılacak olursa, şayet Hz. Peygamber Mekke'de iken Beyt-i Makdis'e yönelmiş olsaydı, Ka'be'ye fazlasıyla bağlılıkları bulunan

³⁴ Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1992), 1: 105.

³⁵ Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 2: 429.

³⁶ İsrâfil Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Arka Planı", *İslam Araştırmalar Dergisi* 28 (2012): 89.

³⁷ Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Arka Planı", 86.

³⁸ Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 196-204, 206-207.

Mekke müşrikleri bu hususta onu kınayacak, bu yüzden İslamiyet'e girmek istemediklerini dillendireceklerdi. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret sonrası kibleyi Beyt-i Makdis'e doğru çevirmesi, Yahudilerin benzer anlamdaki itirazlarına yer vermemek içindi. Neticede her iki cihetten Mekke müşrikleri ve Medine Yahudileri bu imtihanı kaybederek dünya ve ahirette hüsrana uğrayanlardan olmuşlardır.³⁹ Bu iddiaya karşı aksi bir görüş ortaya koymak suretiyle Yahudilerin İslâm'a olan düşmanlıklarını öne sürmenin tarihi gerçeklerle bağdaşmadığını, düşmanlığın 625 senesinde başladığını, oysaki kiblenin Ka'be'ye çevrilmesinin 623 senesinde vuku bulduğunu söyleyenler de olmuştur.⁴⁰

Müsteşriklerden Watt da Hz. Peygamber'in Mekke döneminde muhtemelen kiblesinin olmadığını ve Hicret öncesinde Medinelilerden öğrenilmek suretiyle Kudüs'ün Hz. Peygamber tarafından kible olarak kabul edilmiş olabileceğini iddia etmektedir.⁴¹ Mekke'de iken kible olarak Kudüs'e yönelme meselesinde söylenen bu tür şeylerin modern zamanlarda ortaya sürüldüğü malumdur. Zira bu tür söylemlerin kasıtlı ve önyargıyla varılan bir sonucun eseri olduğunun altını çizmek gerekir.⁴²

3.2.1. İlk Kible Ka'be Olup Sonradan Kudüs'e Tahvili Meselesi

Daha önce zikredildiği üzere İslâmiyet ile ilk kiblenin Ka'be olduğu sonra Medine'de tahvil edildiği iddiasının önemli delili “*Resûlullah önce Ka'be'ye doğru namaz kıldı. Sonra Beyt-i Makdis'e döndü. Hz. Peygamber bu esna da Mekke'deydi. Bu şekilde üç yıl namaz kıldı. Sonra hicret ettiğinde on altı ay Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldı. Sonra da Allah onu Ka'be'ye çevirdi*”⁴³ hadisidir. Bu rivâyete göre, namaz farz kılındığında Hz. Peygamber'in kiblesi Ka'be idi. Ancak daha sonra namazlarında Kudüs'e doğru yönelmiştir. Burada kiblenin Kudüs'e tahvilinin, İsrâ hadisesinin vuku bulduğu dönemlere denk geldiği iddiasının öne çıktığı söylenebilir.⁴⁴

Bu konuda Kurtubî, kiblenin farz kılınmasının önce Mekke'de teşri' olduğunu, ancak bunun Mescid-i Aksâ mı yoksa Ka'be mi? olduğuna dair ihtilaf bulunduğu bahseder. Bu hususa önceki bölümde değinmiştik. Kurtubî, İbn Abbas'a göre hicretten on yedi ay sonra Allah'ın kibleyi Beyt-i Makdis'ten Ka'be istikametine çevirdiğini beyan eder.⁴⁵ Kurtubî, İslâm'ın kiblesinin nihai olarak Ka'be oluşunu şu rivâyete dayandırır: Ebu'l-'Aliye'den yapılan bu rivâyete göre, Sâlih'in (a.s) kiblesinin Ka'be olduğu, Hz. Mûsa'nın da Ka'be'ye doğru kıldığı, velhasıl bütün Peygamberlerin kiblesinin Ka'be olduğu rivâyet edilmiştir.⁴⁶

Zemahşerî (v. 538/1144) de “...وما جعلنا القبلة التي كنت عليها...” (el-Bakara 2/143) ayetindeki “جعل” fiiliyle ikinci mef'ûlun kastedildiğini söyler. Ayete: “Senin yönelmekte olduğun taraf,

³⁹ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1991), 1: 376-377.

⁴⁰ Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, trc. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayınları, 1983), 167-168; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 57-58.

⁴¹ Montgomery Watt, *Muhammed at Medina* (Great Britain: Oxford at the Clarendon Press, 1956), 198-199.

⁴² Ünal, “Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis”, 193.

⁴³ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fetbu'l-bârî bişerhi sâhibi'l-Buhârî* Riyad: Dâru Taybe, 2011), 2: 122.

⁴⁴ Balcı, “İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Arka Planı”, 102.

⁴⁵ Bu husustaki rivâyetlerin tamamı için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 2: 429; 441-445.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 2: 430.

kible yapacağımız Ka'be'dir" şeklinde anlam verir. Ona göre Nebi (s.a.s) Mekke'de iken Ka'be'yi kible edinerek namaz kılmıştır. Hicret olayından sonra Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılması kendisine emredilmiştir. Böylece Medine'deki Yahudilerin kendisine ülfet olarak İslâm'a meylinin sağlanması istenmiştir. Daha sonra ise kible, tekrar Mekke istikametindeki Ka'be'ye doğru çevrilmiştir.⁴⁷ Zemahşeri'nin naklettiği bu rivâyet, Hz. Peygamber döneminde kible yönünün Ka'be'den başlayıp, sonra Kudüs'e, sonra tekrar Ka'be cihetine çevrilmesiyle kible sürecinin son şeklini aldığını göstermektedir.

4. Kur'ân'a Göre Kiblenin Kudüs'ten Ka'be'ye Tahvili

Kur'ân bağlamında bakıldığında, kibleden bahseden Bakara sûresi 115. ayette öncelikle doğu-batı neresi olursa olsun her yerin Allah'ın olduğundan bahsedilir. Şöyle ki Taberî'ye (v. 310/923) göre Bakara sûresi 115. ayette doğu-batı, Allah'ın mülkü ve yarattığı şey demektir. Zira O'nun kudretiyle her sabah doğudan güneş doğar ve batıdan da batar. Bu tasarruf Allah'a ait olduğu için doğu-batının da sahibidir.

Bakara sûresi 115. ayet bağlamında Mâtûrîdî (v. 333/944) şu hadisi nakleder: Sahabeden bir grup –kible yönü Ka'be'ye çevrilmeden önce- sefere çıktılar. Bu esnada namaz vakti girdi. Kibleyi tespit etme konusunda araştırmaya başladılar. Kimisi doğu cihetine kimisi de batı cihetine doğru namaz kıldılar. Böylece muhtelif yönlerde doğru namazlarını kılmış oldular. Sonra bu durumu, Hz. Peygamber'e sordular. Bunun üzerine "...أينما تولوا فثم وجه الله" ayeti indi.⁴⁸ Bu ayet hakkında İmâm Şafî'ye (v. 204/820) sorulunca o: 'Bu ayette kible konusunda herhangi bir cihetin belirtilmediğini, burada doğunun ve batının zikredilmesiyle sadece bu iki cihetin haber verildiğini' söylemiştir.⁴⁹

"Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye yönelirseniz yönelin Allah'ın yönü orasıdır..." (el-Bakara 2/115) ayetine mekânsal olarak bakıldığında, ayette geçen doğu-batı ifadesi, arzın/yerin iki yanının Allah'a ait olduğunu belirtmek içindir. Burada aynı zamanda 'şayet Ka'be'ye ya da Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılmaktan men edilerseniz, yeryüzü size mescit kılınmıştır' anlamı da vardır. "Nereye yönelirseniz yönelin..." nerede olursanız olun yönünüzü kible yapın şeklindeki "فثم وجه الله" ibaresi, Allah'ın emrettiği yere doğru anlamındadır.⁵⁰ Mâtûrîdî'ye göre ayetteki "فثم وجه الله" ifadesi, Allah'ın kiblesi anlamında olduğu gibi, Allah'ın rızası anlamına da gelir. Mekân olarak kible belirleme hususuna gelince, kastedilen yerin zann-ı galib ile tam

⁴⁷ Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, 1997), 1: 225. Zemahşeri, İbn Abbas'tan nakille, Hz. Peygamber'in Mekke'de iken kible ciheti Beyt-i Makdis olduğunu, ancak buraya yönelirken arasına istikamet olarak Ka'be'yi önüne aldığını söyler. Bk. Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 226.

⁴⁸ Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 2-3; Tirmizî bu hadisin "garib" olduğunu belirtir. Bu hususta detay için bk. Bedreddin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 1: 43.

⁴⁹ Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 215-216.

⁵⁰ Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* (Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 1: 102.

isabet olmaksızın ictihâd üzerine bina edilmesidir. Zira gerek maslahat ve gerekse hikmet olarak bütün mekânlar Allah'a aittir.⁵¹

Sonuç olarak belirtilecek olursa, Müslümanlar Beyt-i Makdis'e yönelirken kibleleri Ka'be'ye tahvil olduğunda Yahudilerin, Müslümanların muayyen kiblelerinin olmadığı, dolayısıyla onların bazen bir tarafa, bazen de öbür tarafa doğru teveccüh ettikleri iddiaları üzerine, onları itab etmek için Bakara sûresi 115. ayet nazil olmuştur.⁵² Böylece kiblenin tahvilinin teyidiyle Hz. Peygamber'in kible beklentisi içinde olmasının haklılığı ve Yahudilerin de üstün gelme psikolojisi ile mağrur oldukları ispatlanmıştır. Nitekim Kur'an'da, Allah katında makbul dinin İslâm olduğu belirtilmiştir.⁵³ Bu ayetle Kur'an Yahudilerin kiblelerinin üstün oluşuna dair iddialarının yersiz olduğunu ortaya koymuştur.

4.1. Kible Ayet(ler)ine Dair Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri

Kible tahvili hususunun tarihteki zeminini bulma adına nüzul sebebine dair rivâyetler önem arz etmektedir. Bu bağlamda kibleyle ilgili ayetlerin anlaşılmasında önemli rol oynayan sebeb-i nüzûl rivâyetlerinde Taberî'yi, isnadın güvenilirliği tespitinde ise İbn Kesîr'i önceleyeceğiz. Kible ayetlerinin merkezinde bulunan sebeb-i nüzul rivâyetlerinin varyantları şu şekilde sıralanabilir:

Taberî'ye göre Allah Teâlâ, Bakara sûresi 115. ayetini Yahudilerin kible için namazlarında Beyt-i Makdis'e yönelmelerine tahsis etmiştir. Belli bir dönem Hz. Peygamber ve sahabiler, kible olarak Beyt-i Makdis'e yönelmiştir. Daha sonra Ka'be'ye doğru yönelince Yahudiler Hz. Peygamber'in bu tahvilini gariptediler. Sonra da Müslümanlara: 'Sizi bulduğunuz yönden çeviren nedir?' şeklinde sorunca, bunun üzere: "Doğu batı ne varsa hepsi benimdir. Nereye dönerseniz dönün Allah'ın zâtı oradadır." (el-Bakara 2/115) ayeti inzal olmuştur.⁵⁴

Bazı müfessirler Bakara sûresi 115. ayetin sebeb-i nüzulü hakkında olarak şöyle der: "Bu ayet, Necâşî hakkında inmiştir. Çünkü sahâbe onun hakkında tartışmışlardı. O, kible tayini öncesinde namaz kılmıştı. Allah da onlara: 'Doğu ve batı hepsi benimdir. Kim yüzünü bana doğru döner ve bana itaat isterse beni bulur' demiştir. Bu nedenle Necâşî, namazlarında kibleye dönmese de bazıları gibi doğu-batı yönüne dönmüş ve namazda rabbinin rızasını aramıştı." Yine Katade'den rivayetle "Peygamberimiz: 'Necâşî kardeşiniz öldü' dedi. Sonra cenaze namazını kıldılar. Bazıları ise: 'Biz Müslüman olmayan birinin cenazesini mi kıldık?' dediler. Bunun üzerine Âl-i İmrân sûresi 199. ayet indirildi. Sonra bir grup tarafından: 'Necâşî kibleye dönük kılmıyordu' denilince "... والله المشرق والمغرب" (el-Bakara 2/115) ayeti indirildi."⁵⁵

⁵¹ Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 216.

⁵² Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-Tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1: 73; Mehmed Vehbi Efendi Konyalı, *Hulâsatü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966), 1: 212.

⁵³ Âl-i İmrân 3/19.

⁵⁴ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Heccr, 2001), 2: 450.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 455. Yine Bakara sûresi 115. ayetinin fikhî bir konu için indiği rivâyet edilmektedir. Şöyle ki İbn Ömer'den yapılan rivâyete göre bu ayet binek üzerinde yolculuk namazında kible tayini hususunda inmiştir. Yine denildiği üzere bir grup ne tarafa kılacaklarını tespit edemeyip farklı cihetlere doğru namaz kılmışlardı. Sabah olunca kible hususunda hata ettikleri ortaya çıkmış, bundan dolayı mazur görülmüşlerdi. Bu

İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre, “Hz. Peygamber, Medine’ye hicret ettiğinde burada azımsanmayacak kadar Yahudi bulunmaktaydı. Allah (cc.) Peygamberine namazlarında Beyt-i Makdis’e doğru yönelmeyi emretmişti. Bu durum, Yahudileri sevindirdi. Hz. Peygamber, on küsür ay Beyt-i Makdis’e yönelerek namaz kıldı. Ancak Hz. Peygamber, Hz. İbrahim (a.s)’in kiblesi üzere kalmayı seviyordu. Bunun için dua ediyor, sürekli göğe bakıyordu. Böylece Bakara Sûresi 144. ayet⁵⁶ nâzil oldu. Yahudiler şüpheye düştüler ve bunun üzerine “... ما وليهم عن قبلتهم...” (el-Bakara 2/142) suali sonrasında ise Bakara sûresi 143. “... قل لله المشرق والمغرب” ayeti nazil oldu.” Taberî burada nüzul sebebinden hareketle Kur’ân’da nesh edilen/hükmü değiştirilen ilk hususun kible olduğunu belirtir. Suyûtî de bu rivâyetin isnad yönü bakımından kuvvetli olduğunu söyler.⁵⁷

Başka bir rivâyette İbn Zeyd şöyle der: “Yahudiler, Allah’ın evlerinden biri olan Beyt-i Makdis’e yöneliyorlardı. Bu nedenle Hz. Peygamber de on altı ay bu cihete doğru yöneldi. Sonra bir Yahudi’nin şu sözü kendisine ulaştı: ‘Vallahi Muhammed biz kendisine bildirinceye kadar, kiblelerinin neresi olduğunu bilmiyordu.’ Bu söz Hz. Peygamber’e ağır geldi ve başını hemen göğe çevirdi. Göğe bakarken, “... قد نرى تقلب وجهك في السماء...” (el-Bakara 2/144) ayeti nazil oldu.”⁵⁸

Taberî, bu rivayetleri sıraladıktan sonra ayetin lafzının umumiliğinden hareketle, Bakara sûresi 115. ayette verilen mesajın doğu ve batının Allah’ın mülkü olduğunu söyler. Zira O’na ait olmayan hiçbir şey yoktur. Bunun üzere Allah, “*Ey müminler yüzünüzü bana dönün. Nereye dönerseniz benim yüzüm oradadır.*” buyurmuştur.⁵⁹ Burada Taberî’ye göre varılacak sonuç, ayetin nüzul sebebinin umum ifade etmesi açısından hükümlerliliğin Allah’a ait oluşunun bilinmesidir. Benzer varyant olarak, İbn Abbas’a göre Kudüs’ten Hz. Peygamber Ka’be’ye döndüğünde etraftaki münafıklar: ‘Müslümanları buldukları halden çeviren nedir?’ sorusuna dair şüphe duydular. Bu adam doğduğu yeri özledi şeklinde dedikodu yaptılar. Süddî (v. 127/745) de münafıkların dedikoduları üzerine bu ayetin indiğini söyler.⁶⁰

Rivâyetler hakkında bir değerlendirme yapılacak olursa, Bakara 114. ayet Allah resulünü teselli içindir. Şöyle ki Allah resulünü Mekke’den çıkardılar ve mescitten ayırdılar. Resûlullah

rivâyet, Şafiiler indinde yolculukta kible için hüccet olmuştur. Bk. Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve bekâikü’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, (Beyrût: Dâru’l-Kelîmî’t-Tayyîb, 1998), 1: 123.

⁵⁶ Ayetin ilgili kısmı meâlen şöyledir: “*Ey Peygamber! Biz senin sürekli olarak başını göğe çevirdiğini görüyoruz. Bunun için de seni memnun olacağıın kibleye çeviriyoruz. Artık bundan böyle namaz kılarken yüzünü, Mescid-i Haram tarafına döndür. Nerede olursanız olun, namaz kılarken yüzlerinizi o tarafa çevirin...*”

⁵⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 450; Celâluddin es-Suyûtî, *Lübâbü’n-nukûl fi esbâbi’n-nüzûl*, thk. Yâsir Salah Azzeb (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 23.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 452. Yine Taberî bu rivâyetin öncesinde, Katade’den yapılan başka bir rivayete göre Hemmâm b. Yahya şöyle der: “... فأبىما تولوا...” ayeti gereği Müslümanlar hicret öncesi, Beyt-i Makdis yönüne doğru kılıyorlardı. Daha sonraları yaklaşık on altı ay böyle devam etti. Sonra Hz. Peygamber yönünü Harem-i şerîf’e doğru yöneltti. Bunun üzerine Allah (c.c), bu ayeti neshederek “فلنولينك قبلة ترضاها” ayet kısmından sonrası “حيثما... كتمت...” ibaresine kadar Bakara sûresi 144. ayetini indirdi. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 452.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 456.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 624-625.

Mekke’de iken Ka’be’yi önüne alarak Medine’ye doğru namaz kılıyordu. Nitekim Hz. Peygamber, Medine’ye geldiğinde on altı veya on yedi ay Mescid-i Aksâ’ya doğru namaz kılmıştı. Sonra Allah onu Ka’be’ye döndürdü. Bu durumdan sonra Yahudilerin itirazlarına bir cevap olarak Bakara sûresi 115. “...nereye dönerseniz dönün, O’na yönelmiş olursunuz” ayeti indirildi.”⁶¹ Bu rivâyetlerden anlaşıldığı üzere kullar nereye yönelseler de Allah’a yönelmiş olacağı hatırlatmasıyla Yahudilerin kiblenin tahviline dair itham ve itirazları akamete uğratılmıştır. Kendi kiblelerini övmeleri boşa çıkartılmıştır. Şimdi kible ayetlerinin nüzûl sebepleriyle yakın alakalı diğer konuları ele alalım.

4.2. Kible Ayetlerinin Sebeb-i Nüzûlü Bağlamında Nesh Meselesi

Kible ayetlerine dair nesh konusu tefsirlerde sebeb-i nüzûl rivâyetleri arasında ele alınmaktadır. Dolayısıyla kible ayetleriyle alakalı nesh konusundaki hususlar da burada değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Kâsım b. Selâm (v. 224/838), “Nâsîh ve Mensûh” adlı kitabında, Kur’ân’da ilk neshedilen hususun kible meselesi olduğunu söyler. Bakara sûresi 144. ayeti sonrası Hz. Peygamber, Beyt-i Makdis’ten Beyt-i Atik’e dönmüştür.⁶² Ali b. Ebî Talha (v. 134/760), nüzul sebebiyle ilişkilendirerek İbn Abbas’tan rivâyetle ilk nesh edilenin kible ayeti olduğunu nakleder. Şöyle ki: “Hz. Peygamber, Medine’ye hicret ettiğinde -Medine’nin ehli Yahudi olduğundan- Allah’ın emri ile kible yönünü Beyt-i Makdis’e doğru çevirdi. Yahudiler bu duruma sevindiler. Yaklaşık on küsur ay Kudüs’e doğru yöneldi. Hz. Peygamber, İbrahim’in (a.s) kiblesine yönelmek istiyor ve bunun için yüzünü göğe çevirerek dua ediyordu. Böylece “... قد نرى تقلب...” (el-Bakara 2/144) ayeti indi. Yahudiler bununla şüphe uyandırmaya başladılar; ‘Müslümanları buldukları kiblede çeviren nedir?’ dediler. Böylece Bakara sûresi 142 ve 115. ayetleri de nâzil oldu.”⁶³

Taberî, yukarıda kiblenin tahviline işaret edilen ayetin nüzûlü ile Bakara sûresi 115. ayetinin nâsîh ya da mensûh hükmünde olmayacağını söyler. Burada ayet, umum ifade etse de murat husus bildirmesidir. Dolayısıyla ona göre “...أينما تولوا فثم وجه الله...” (el-Bakara 2/115) ayetinde, “muhtemel yolculuk sefer, nafîle ibadetlerinizde, düşmanla müسابakalarınızda, nafîle ve farz hepsinde kibleye dönünüz” anlamı vardır. Diğer muhtemel olan anlam ise, nerede olursanız olun, yüzünüzü Allah’ın kiblesine dönün şeklindedir. Zira Ka’be’ye teveccüh etmek de kullar için mümkün olan bir şeydir.⁶⁴ Mücâhid, “...أينما تولوا فثم وجه الله...” ayetinden maksadın, Allah’ın kiblesi olduğunu söyler. Dolayısıyla buradaki anlam, doğu batı nerede olursanız olun, Allah’ın kiblesine, başka bir deyişle Ka’be’ye dönün demektir.⁶⁵ Ancak bir kısım âlimlere göre bu ayet Resûlullah’a fikhî bağlamda bir ruhsat olarak indirilmiştir. Dolayısıyla nafîle namaz kılan bir

⁶¹ Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1: 390-391.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1: 390-391.

⁶³ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1: 391, 453.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 456-457.

⁶⁵ Taberî başka bir bakış açısıyla ayetteki “nereye dönerdeniz dönün” ifadeye “her ne zaman duayla yöneldiğiniz zaman, sizin duanıza icabet ederim” anlamını da vermiştir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 457.

kimsenin yolculuk, sıcaklık ve korku halinde doğuya veya batıya yönelebileceği kendisine bildirilmiştir.⁶⁶

Taberî'ye göre nesih konusunda merkeze alınan Bakara sûresi 115. Ayeti hakkında kesin bir delile dayanmaksızın nâsîh ya da mensûh oluşu için fikir yürütmek anlamlı olmaz. O, bu ayetin nâsîh ve mensûh oluşu hakkındaki rivâyetler için şöyle der: Ayetin nâsîh olduğu ve Kudüs'e doğru namaz kılmayı nesh ettiği hususu net olarak söylenemez. Zira ayetin manasına bakıldığında, “*Yüzünüzü nereye döndürürseniz dönün, ona yönelmiş olursunuz...*” (el-Bakara 2/115) şeklinde Hz. Peygamber'in ve sahabenin Kudüs'e yönelerek namaz kıldığına dair bir delil yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, sahâbiler ve tabiîn imamlarından bir kısmı, ayetin bu manada nüzulünü reddedip ve ayetin maksadı konusunda ihtilaf etmişlerdir. O halde Hz. peygamber'den gelen bir rivâyet olmadığına göre bu ayete, ‘Kudüs’e yönelmeyi nesheden ayet’ demek doğru değildir.⁶⁷

Yine Taberî'ye göre ayetin mensûh olduğunu söylemek de doğru değildir. Ona göre ayete çoklu mana vermek mümkündür. Mesela Bakara sûresi 115. ayeti, yön anlamında “namazda yüzünüzü nereye çevirirseniz, kıbleniz orasıdır”; dua anlamında “yönünüzü nereye çevirirseniz, Allah duanızı kabul eder” ve yine rıza anlamında “yol halinde iken ve düşmanla çarpışırken farz ve nafil namazlarınızda yüzünüzü nereye çevirirseniz çevirin Allah'ın rızası oradır” şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu ayete mensûh demek de doğru değildir. Sonra Taberî, nâsîh-mensûh kaidesinin mahiyetinin Kur'ân ve sünnette belli olduğunu söyler. Zira ona göre, ayet veya hadis başka bir şekilde yorumlanıp anlamları istisnâ, umûm-husus üslubuna dâhil olabiliyorsa veya mücmel-müfesser olarak kabul edilebiliyorsa bu tür nasları nâsîh veya mensûh kabul etmek doğru olmaz.⁶⁸

Mâturîdî'ye göre kıblenin tahvili neshe dair hüküm özelliği taşımaz. Ka'be'nin tahvilinde nesih olmadığına şöyle açıklar: “Nesh, belirli vakitte hükmün sona ermesidir. Yoksa burada bedâ ve nakz söz konusu değildir. Bir şeyin hükmünün geçmesi durumunda ise yenisiyle tecdit edilmesidir. Böylece önceki hükmün ilk vaz' edildiği üzere bırakılmasıdır. Bu durumda ise kible, Yahudilerin esas kıldıkları hal (Kudüs ciheti) üzere değildir.”⁶⁹ Zira Mâturîdî'ye göre kıblenin esası, ilk hali üzere Ka'be olmasıdır.

Zaman açısından bakıldığında, doğunun ve batının da Allah'ın olduğuna işaret eden Bakara sûresi 115. ayeti, kıblenin Mescid-i Haram yönüne döndürülmesi emrinden önce nâzil olmuştur. Doğu ve batının Allah'ın eseri oluşu nedeniyle öncelikli olarak kible doğu-batı yönü şeklinde zikredilmiştir. Ancak ayetteki bu genel durum, hüküm olarak Bakara sûresi 144. ayetle nesh edilmiştir. Böylece kible olarak Ka'be'ye yönelmek farz olmuştur. Katade'den nakil ile bu ayetin, bir önceki ayeti nesh ettiğine dair rivâyetler vardır.⁷⁰

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 452; İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 392.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 457-458.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 458. Mücâhid'e göre ayette zikredilen “kibletullah”, bazı âlimler tarafından “Allah'ın zâtı” veya “Allah'ın rızası” veya “yüz sahibi Allah olarak da izah edilmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 459.

⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 257-258.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 451.

Sonuç olarak belirtilecek olursa Taberî, anlamsal farklılıkları dikkate alarak Bakara sûresi 115. ayetle ilgili söylemlerinden hareketle, ayetin neshedilmesini doğru görmese de satır aralarında ayetin mensûh oluşuna dair bu rivâyetler vermesi, kible ayetleri arasında nesh hususuna kapı araladığını göstermektedir. Genel olarak bakıldığında ise söz konusu ayetlerin birbirini nesh etmediğini, tarihî süreçte hüküm olarak kiblenin Mescid-i Aksâ'dan tekrar ilk şekli olan Ka'be'ye doğru tahvil olduğunu söylemek mümkündür.

4.3. Kiblenin Kudüs'ten Ka'be'ye Tahviline Dair Hususlar

Medine döneminde kiblenin Mescid-i Aksâ cihetinden Ka'be'ye döndürülmesi ayetle sabittir. Tefsir ve tarih kaynaklarına bakıldığında bu hususla ilgili arka plandaki tarihi ve kültürel olguların etkileri nüzûl sebeplerine dair rivâyetlere sirayet etmiştir. Bu kısımda söz konusu vaki olan tartışmalar ve zuhur eden hususlar ele alınmaya çalışılacaktır.

Kiblenin tahvilinden sonra, Ehl-i Kitâb kiblenin değiştirilmesi hakkındaki söylentilerini daha da ileriye götürmüşlerdir. Böylece Yahudi ve Hıristiyanlardan her biri, kendi kiblelerine yönelmelerinin daha hayırlı olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Binaenaleyh Kur'ân'da onlara umumi bir cevap olarak, “*yüzlerinizi doğu ve batıya çevirmeniz işin özünü olarak berr ve hayır değildir*” (el-Bakara 2/177) buyrulmuştur. Bu bağlamda bazı rivâyetlerde zikredildiği üzere doğu ile batının kible edinilmesinin nesh edildiği beyanı üzere, ikinci kez doğu-batı cihetine ısrar edilmesi iyilik sanılmamalıdır.⁷¹ Kur'ân-ı Kerîm'de kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Ka'be'ye tahvili hususu Bakara sûresinin 143-145 ve 149-150. ayetlerinde şöyle anlatılır:

“...Ey Peygamber! Biz yönelmekte olduğun kibleyi, Peygamber'e uyanlarla uymayanları ayırt etmek için değiştirdik. (Ka'be'yi sana kible yaptık) Gerçi bu değişiklik, Allah'ın doğru yola ulaştırdığı kimselerden başkası için zor bir sınavdır. Allah sizin Kudüs'e yönelerek kaldığımız namazlarınızı boşa çıkarmayacaktır...” (el-Bakara 2/143)

“Ey Peygamber! Biz senin (bazı vakitler, ne yapayım, nereye yöneleyim diye) yüzünü göğe çevirdiğini görüyoruz. Bunun için de seni memnun olacağın bir kibleye çeviriyoruz. Artık bundan böyle namaz kılarken yüzünü Mescid-i Haram tarafına döndür. Nerede olursanız olun, yüzlerinizi namaz kılarken o tarafa çevirin. Kendilerine kitap verilmiş olanlar, kible ile ilgili hükmün Allah'ın emriyle gerçekleştiğini çok iyi bilirler. Bilin ki Allah onların yaptıklarından habersiz değildir.” (el-Bakara 2/144)

“Sen, kendilerine kitap verilenlere her türlü delil getirsen, onlar senin kablene uymazlar. Zaten sen de onların kiblelerine uyacak değilsin. O Yahudi ve Hıristiyanlar da birbirlerinin kiblelerine uymazlar. O halde sana bu ilahî bilgiler geldikten sonra, onların istek ve beveslerine uyacak olursan, zalimlerden olursun.” (el-Bakara 2/145)

“Nerede olursan ol, yüzünü Ka'be yönüne çevir. Şüphesiz bu yönelişin Rabbin tarafından kesinleşmiştir. Allah sizin yaptıklarınızdan asla habersiz değildir. Her nereden yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Harama çevir. Yine nerede olursanız olun yüzünüzü oraya doğru çeviriniz. Ta ki gerçeği bile bile gizleyenler hariç insanlar için aleyhine bir hüccet olmasın...” (el-Bakara 2/149-150)

⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 528-529.

Taberî'ye göre, Hz Peygamber hicretten sonra Kudüs'e yönelerek namaz kılmış, daha sonra namaz esnasında Allah Teâlâ, ona Ka'be'ye dönülmesini emretmiştir. Bu emre binaen Resûlullah, Ka'be'ye doğru yönelmiş, sonrasında Ehl-i Kitâb ve münafıkların eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu hususta Berâ b. 'Âzib'ten gelen rivâyet şöyledir: "Hz. Peygamber, Medine'ye ilk gelişinde Ensâr'dan olan anne tarafından dedeleri veya dayılarına misafir oldu. Medine'de iken on altı veya on yedi ay Kudüs'e doğru namaz kıldı. Fakat gönlünden kıblenin Ka'be olması geçiyordu. Kible ayetinin nüzulünden sonra, Hz. Peygamber Ka'be'ye yönelerek namaz kıldı. Sonra bir sahabî, başka bir yerde namaz kılan topluluğa gelip kase ederek Resûlullah ile Ka'be'ye dönük namaz kıldığını haber verdi. Onlar da kible yönünü Ka'be'ye çevirerek namaz kıldılar.⁷²

Sonuç olarak belirtecek olursak Kurtubî'nin de dediği gibi Kur'ân, Hz. Peygamber'e peyderpey olarak muktezayı hâle göre inmiş ve bu şekilde din en mükemmel hale gelmiştir. Kible ayetleri de süreç olarak bu anlamda tekâmüle ulaşmıştır.⁷³ Önceki süreçte bir müddet Kudüs'e doğru ibadet yapılırken, son şeklini alarak kıblenin Ka'be oluşu tüm Müslümanlar için tescillenmiştir. Böylece ibadetlerinde bu istikamete yönelmeleri kendilerine nass yoluyla bildirilmiştir.

4.3.1. Kıblenin Tahvilinin Nedenselliği ve Hükümü

Kıblenin tahvilinin mahiyetine yönelik olarak ayetlere bakıldığında ilgili rivâyetler ışığında birtakım malumatlar edinmek mümkündür. Bakara Sûresi 142. ayette müminleri şimdiye kadar yöneldikleri kiblede (Kudüs) vazgeçiren hususunun ne olduğu/nedenselliği konusunda birtakım izahlar yapılmıştır. Ebu'l-Âliye (v. 90/709), İkrime (v. 105/723) ve Hasan el-Basrî'ye (v.110/728) göre Hz. Peygamber Medine'de kendi isteğiyle muhayyer olarak Kudüs'e doğru namaz kılmıştır. Bu uygulamasıyla Yahudileri İslâm'a çekmek ve onların iman etmelerine vesile olmak istemiştir. Abdullah b. Abbas ve diğerleri ise muhayyerliğin aksi olarak Allah'ın (c.c) Hz. Peygamber'e böyle emretmiş olduğunu söylemişlerdir. Zeccâc da (v. 311/923) Hz. Peygamber'in Kudüs'e yönelişi konusunda, Mekkeli müşriklerin, Ka'be'ye olan ülfetleri nedeniyle Kudüs'e dönmekle imtihan olduklarına dikkat çekmiştir.⁷⁴ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in Ka'be'den Kudüs'e yönelmesinin tercihen mi yoksa emirle mi olduğu hususu ihtilaf söz konusu olmuştur. Ancak genel kanaate göre Hz. Peygamber, hicret sonrasında Allah'ın emriyle Kudüs yönünü kible edinmiştir. Zira Allah Teâlâ'dan bir işaret olmaksızın Hz. Peygamber yönünü Ka'be'den Beytül-Makdis'e tahvil etmiş olamaz.⁷⁵

Bakara sûresi 143. ayeti hakkında şu izahları yapmak mümkündür: Önceden Mekke'de yönelip namaza durulan Ka'be'ye tam olarak çevrilmesinin gayesi, sadece Hz. Peygamber'i denemek ve imtihan etmek içindi. Böylece İslâm dini üzerinde kimler samimi olarak sebat

⁷²Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 620-621; krş. Buharî, "Salat", 31. Yahudilerin Müslümanların kendi kiblelerine yönelişlerine sevindiklerine dair rivâyetler hakkında bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 622-623 vd.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 2: 432.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 2: 428-429.

⁷⁵ Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, 1: 54.

edip kalacak, ya da kimler gerisin geri topukları üzere dönüp eskiye yönelecek bilinmiş olsun ve kimlerin kıblenin tahvilinden rahatsızlık duyup irtidata başvuracakları anlaşılın.⁷⁶ Ayetteki “açıkça bilelim diye/...لنعلم” ibaresi ise, Beyt-i Makdis’in Hz. Peygamber’e kible yapılmasındaki hikmetin açıklanması içindir. Zira önce Beyt-i Makdis’e doğru namaz kılınması arızî bir durum olup belli bir maksat taşır. Hz. Peygamber’in belli bir zamana kadar yönelmiş olduğu kıbleyi (Beyt-i Makdis) kible olarak tayin etmesi aslî değil, muvakkat bir durumdur.⁷⁷

Yine bu hususta Bakara sûresi 144. ayetle ilgili olarak İbn İshâk’tan (v. 151/768) rivâyet edildiğine göre hicret sonrası Resûlullah (s.a.s.) Beyt-i Makdis’e doğru on altı ay namaz kılıyordu. Ancak Resûlullah -ikinci bir emirle- Ka’be yönüne yönelmeyi istiyordu. Bunun üzerine Allah Teâlâ, “...قد نرى” ile başlayan Bakara sûresi 144. ayetini indirdi.⁷⁸ Ayette belirtilen cihet (şatr) ise zarf-ı mekân bildirir. Şatr, “Ona doğru”, “o yöne” dendiği gibi, “bir cihete yönelme” anlamına da gelir.⁷⁹ Bu ayetteki “...قول وجهك” ibaresinde ise çevirme/yönelme anlamı vardır. “...(kendilerine kitap verilenler) elbette bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu bilirler.../...ليعلمون أنه الحق من رحم...” ifadesi ise, kıblenin Beyt-i Makdis’ten çevrilmesini onlara bildirmek içindir.⁸⁰ Zemahşerî de zarf olan “Şatre’l-Mescid” terkihi için hüküm bakımından maslahatı dikkate alarak, “yüzünün yönünü mescide doğru çevir”, “ön cepheni oraya dön” anlamlarını verir. Zira pratikte bizzat kible yönüne dönmek, uzaklık ve mesafe nedeniyle büyük zorluğa sebep teşkil edecektir.⁸¹ Bu şekilde kibleye yönelişin nasıl gerçekleştirildiğine işaret edilmiştir.

Bakara sûresi 177. ayet bağlamında kible ayetinin muhatapları, Rebî ve Katade’nin naklettiğine göre Yahudi ve Hristiyanlardır. Çünkü onlar, kibleye yöneliş konusunda ihtilafa düşmüşlerdi. Yahudiler, ibadet olarak Beyt-i Makdis’e doğru yöneliyorlardı. Hristiyanlar ise, güneşin doğduğu yön olan doğuya doğru ibadet ediyorlardı. Kıblenin değişmesi konusunda her fırka kendi kiblesine yönelmeyi tercih etmişti. Bunun üzerine onlara: “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz bir iyilik değildir. Asıl iyilik sahibi kişi Allah’a, abiret gününe, meleklere, kitaba ve peygamberlere iman edendir...” şeklinde kiblede asıl maksadı bildiren bu ayetle cevap verilmiştir.⁸²

Kıblenin tahvilinin tarihi süreç bağlamında hükmü hususuna gelince, kıblenin Ka’be yönüne tahvilinin Bakara sûresi 144. ayetle Allah’ın bir emri olduğunu, diğer ayetlerle de kıblenin Ka’be oluşuna dair emrin pekiştirildiğini daha önce belirtmiştik.⁸³ Ancak Kudüs cihetine yönelme konusunda farklı söylemler olmuştur. İkrime, Ebu’l-Âliye ve Hasan el-

⁷⁶ Taberî, *Câmiü’l-Beyân*, 2: 639-640.

⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 226.

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 2: 441.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 2: 442-443.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 2: 444.

⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 228.

⁸² Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 3: 53; Benzer rivayetler için bk. 1: 153.

⁸³ Bk. el-Bakara 2/149-150.

Basrı'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber'in önce Beyt-i Makdis'e kible olarak yönelmesi kendi ictihâdı ile olmuştu. Hicret sonrası on küsur ay devam eden süreç sonrasında Hz. İbrahim'in kiblesine yönelmek için Hz. Peygamberin dua ve yakarışı çoğalmıştı. Sonunda kible olarak Mekke ciheti olan Ka'be yönüne döndürülme isteğine ikinci vakti icabet edildi.⁸⁴ Bu rivâyetten hareketle Ka'be cihetine dair tahvil emrinin ayetle belirtildiği anlaşılmaktadır. Ayetle kible son şeklini alsın da Hz. Peygamber'in isteğine ictihâd diyenlerin maksatlarını muvafakat olarak nitelemek yerinde olacaktır. Nitekim Râzî (v. 606/1210) Allah'ın hikmet ve maslahat gereği namaz sevgisinde olduğu gibi, kible tahvili talebi konusunda da Hz. Peygamber'e muvafakat verebileceğine işaret etmektedir.⁸⁵

Sonuç olarak Cenab-ı Hak, Hz. Peygamber'in ümmetine yardım etmek suretiyle Müslümanları Hz. İbrahim'in kiblesine döndürmüştür. Böylece ümmetin kible yönü nihai olarak ismi tevhid ile anılan Hz. İbrahim'in bina ettiği Ka'be olmuştur.⁸⁶ İbn Kesîr'e göre Müminler, İbn 'Amr ve Süfyan es-Sevrî'den yapılan rivâyetle namazda rükû halinde iken Ka'be'ye dönmüşlerdir. Bu ise hikmet olarak onların, Allah'a ve Resulüne olan itaatini; Allah'ın emirlerine uyma mahiyeti hususundaki hassasiyetlerini göstermektedir.⁸⁷ Böylece kiblenin Ka'be'den Kudüs'e, sonra da ayetlerin delaleti üzere mutlak olarak Ka'be'ye çevrilmesi ile kible son şeklini almış ve bu hususta süreç tamamlanmıştır.

4.3.2. Kiblenin Tahvilinin Vakti ve Mekâm

Kiblenin tahvilinin gerçekleşme vakti konusunda birtakım ihtilafı rivayetler mevcuttur. Daha özel anlamda tahvilin, cemaat ile kılınan hangi namaz vaktinde vuku bulduğu konusunda da farklı rivayetler söz konusudur. Yine tahvilin mekânı konusundaki rivayetlerde de ihtilaf söz konusudur. Bu zamansal ve mekânsal haberlerdeki farklılıkları sebep-i nüzûle dair rivayetlerde görmek mümkündür.

Rivâyetlere göre Hz. Peygamber'in Medine'de Beyt-i Makdis cihetine doğru on altı veya on yedi ay namaz kılma süresi ihtilafı bir konudur.⁸⁸ İbn Hişâm da kiblenin tahvilinin hicretten on sekiz ay sonra Şaban ayında gerçekleştiğini kaydeder.⁸⁹

İbn Kesîr, Buharî'nin Berâ b. Âzib'den yapmış olduğu rivâyeti şöyle nakleder: “Hz. Peygamber (s.a.s) on altı veya on yedi ay Kudüs'e doğru namaz kıldı. Kiblesinin Ka'be'ye doğru olmasını arzuluyordu. İlk olarak Ka'be'ye yönelerek cemaatle ikinci namazını kıldı. Bu topluluktan birisi namaz bitiminde ayrıldı. Rükû halinde namazda bulunan başka bir mescide uğradı. Onlara: ‘Allah şahit olsun ki, biraz önce Hz. Peygamber ile Ka'be tarafına doğru namaz kıldık.’ dedi. Bunun üzere onlar da Ka'be'ye dönerek namaz kıldılar.”⁹⁰ Yine Kurtubî, kiblenin tahvili konusunda: ‘Beyt-i Makdis tarafına yönelik namaz kılıp da ölenlerin durumu

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 453-454.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4: 123.

⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 454.

⁸⁷ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 457.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, 2: 428.

⁸⁹ Ebu Muhammed İbn Hişâm, *Siretü İbn Hişâm* (Kahire: 1963), 2: 337.

⁹⁰ Buharî, “Salât, 31, 32; “Tefsir”, 14, 16-18; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 459.

ne olacak?’ suali üzerine “*Allah sizin imanlarınızı zayıf etmez*” (el-Bakara 2/143) ayetinin nâzil olduğunu söyler. Kiblenin tahvilinin bir rivayete göre ikindi, bir rivayete göre ise sabah namazı vaktinde vuku bulunduğu bildirilmektedir.⁹¹

Kible tahvilinin ikindi olduğunu nakledenler çoğunlukta olsa da İbn Merdeveyh’in İbn ‘Amr’dan yaptığı bir rivayete göre, vakit olarak Resulullah’ın Ka’be’ye doğru kıldığı ilk namaz öğle namazıdır. Ancak en meşhur olan rivâyet ise tahvilin ikindi vaktinde olmasıdır. Nitekim Kuba ehline tahvil haberinin ulaşması sabah vaktine kadar gecikmiştir.⁹² Tahvilin hangi vakitte gerçekleştiğine dair Şevkânî’nin benimsediği ikindi vaktiyle ilgili rivâyet, Ka’be’ye doğru bütün olarak kılınan ilk namazın ikindi vaktine ait olduğunu göstermektedir.⁹³

Yer/mekân bakımından ise kiblenin tahviline dair ayet Hz. Peygamber’e Benî Selime mescidinde indirilmiştir. Burada ise öğle namazı ikinci rekâttan sonra kible değiştirildiği söylenir. Namaz kılınan bu yerin ismi de “Kibleteyn” olmuştur. Kible değiştirilince erkekler ile kadınların yerleri değiştirilmiştir. Yine tahvilin namaz dışında meydana geldiğini söyleyenler de olmuştur.⁹⁴ Yine Sahihayn’de belirtildiğine göre, ikinci başka bir yer olarak Kuba ehline ikinci gün sabah namazına kadar haber ulaşmamıştır. Kuba’da sabah namazı kılınanlara Ka’be’ye yönelmekle emrolundukları haber verilince onlar da hemen Ka’be’ye doğru yönelmişlerdir.⁹⁵

Sonuç olarak belirtecek olursak kiblenin tahviline dair zikredilen rivâyetlerdeki tüm bu vakitler ve yerler konusunda ihtilaf olduğu açıktır. Dolayısıyla kiblenin tahvilinin öğle veya ikindi vakti ne zaman vuku bulduğuna dair tam bir tespit yapmak mümkün görülmemektedir. Ancak ayetler ve Sebeb-i nüzul rivayetlerinden anlaşıldığı üzere asıl olan zaman veya mekân olarak değil kiblenin Kudüs’ten Ka’be’ye tahvilinin bizzat gerçekleştiği, Müslümanların kiblesinin bu şekilde son şeklini aldığı hususudur.

5. Kiblenin Tahvilinin Sosyal-İçtimaî Boyutu

Tarihî sürece bakıldığında kaynaklar, Hz. Peygamber’in Medine’ye geldiğinde Yahudileri tebliğ ederken ülfet oluşturmak için Kudüs’e doğru yöneldiğine işaret etmektedir. Rivâyetlere göre, davet konusunda Yahudilerin inatları devam edince Hz. Peygamber, onlardan ümidini kesmiş, kiblenin Ka’be’ye döndürülmesini niyaz etmişti. Onun Ka’be’ye olan muhabbeti Hz. İbrahim’in kiblesi olması ve Arapları İslâm’a o davet etmesi nedeniyle olmuştu. Daha sonra kible, Yahudilere muhalefet için tekrar Ka’be’ye doğru tahvil edilmiştir.⁹⁶ Hikmet bağlamında kadim tefsirlerde anlatılan kible ayetlerinin sosyal-içtimaî açıdan tezahürlerini modern dönemde yazılan tefsirlerde görmek mümkündür. Özellikle Seyyid Kutub, sosyolojik tefsirinde kible tahvilinin sosyal-içtimaî boyutuna dair önemli

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 2: 426.

⁹² İbn Sâd, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, 1: 243; İbn Kesir, *Tefsiru’l Kur’âni’l-Azîm*, 1: 460.

⁹³ Muhammed Ali eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr min esrâri münteka’l-abbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hellâk (Riyâd: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1428), 4: 17.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 2: 427.

⁹⁵ Buhârî, “Salât”, 32; “Tefsir”, 14, 16-17; Müslim “Mesâcid”, 13; Ayrıca rivâyetler konusunda bk. İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1: 453-454.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi li abkâmi’l-Kur’ân*, 2: 429-430.

açıklamalarda bulunur. Bu değerlendirmeler, bu ana başlığın önemli oranda muhtevasını oluşturacaktır.

Sosyolojik tefsir açısından kiblenin tahvili üzerinde durulacak olursa kiblenin tahvili, İslâm tarihinde önemli bir husustur. Yine kiblenin tahvilinin, Arapları manevi açıdan terbiye etmeye dayalı bir durum olduğu söylenir. Zira Araplar, Câhiliyye döneminde Ka'be'ye büyük önem verilerdi. Onlar, Ka'be'yi milli üstünlüklerinin bir alameti sayarlardı. İslâm dinî, gönüllerde sadece Allah sevgisini yerleştirmek için tarihî, asabiyete dayalı duyguları kaldırıp Allah'a yöneltmeyi hedefleyince Müslümanları bir anlık Beyt-i Harem'e yöneltmekten alıkoydu. Yine Yüce Allah, nefislerindeki Câhiliyye'ye dayalı hususları temizlemek, Mescid-i Aksâ'ya yöneltip hamiyet türü şeyleri bırakanları ayırt etmek için kiblelerini değiştirmişti. Müslümanlar, tamamen Allah'a teslim olup emredilen kibleye yöneldikleri ve Ehl-i Kitâb'ın da kendi kiblelerini öne çıkarmaya başladıkları sırada tekrar Ka'be'ye döndürülmüşlerdir.⁹⁷ Muhammed Esed'e göre Bakara sûresi 142-150. ayetlerin vahyedilmesinden önce bu hususta hiçbir talimat söz konusu değildi. Zira ona göre, bu ayetlerin esas olarak Hz. İbrahim'i ve o'nun akidesini konu edinen daha önce zikredilen ayetler ile mantıkî bağlantısı, daha sonraları Ka'be olarak anılan mabedi ilk inşa edenin Hz. İbrahim olması hakikati ile alakalıdır.⁹⁸

Yine şiar/sembol açısından bakıldığında, yeryüzünün bütün köşesinin her yönden tek olan Allah'a vardığı; vatan, cins ve renk ayrımlarına rağmen bütün ümmeti bir yere toplayacak tek kible Ka'be gerekiyordu. Bu şekilde ümmet de doğu-batı hangi yönde olursa olsun tek bir kibleye doğru yöneleceklerdi. Allah Teâla da bu ümmeti Hz. Peygamber'in kiblesi etrafında birleştirmiş ve bunu da renklerin, dillerin, cinslerin ve yurtların ihtilafına rağmen yapmıştır. Böylece aynı din, akide ve kible üzerinde birlik oluşturmuştur. Ancak Ehl-i Kitâb için hakikatini bildikleri halde, Müslümanları şaşkırtmak için çeşitli sorularla hilelere başvurmuşlardır. Ümmetin vekili bizzat Allah olup "...Onların yaptıkları ve yapacaklarından gafil değildir" (el-Bakara 2/144) ayetiyle bu hususa işaret etmiştir.⁹⁹

Sosyal Psikoloji açısından bakıldığında Ehl-i Kitâb, hevânın ve menfaatin körüklendiği bir inat içerisindeydi. Yahudi ve Hristiyanların Müslüman olmayışlarının sebebi, onların İslâm'ı bilmeyişlerine ve kendilerini ikna edenlerin olmayışına bağlanabilir. Ancak bunlar vehimden ibaret olup aslında onlar bilerek ve kasten İslâm'ı kabul etmiyorlardı. Menfaatlerine dokunacağından korktuklarından dolayı ardı arkası kesilmeyen hile ve desiselere başvurmaktaydılar. Kur'ân, bu hususa: "*Sen kitap verilenlere her türlü kitâb/burhan versen, yine de onlar senin kiblene uymazlar*" (el-Bakara 2/145) ayetiyle dikkat çekmektedir.¹⁰⁰

Sonuç olarak kiblenin tahvilinin ümmet açısından sosyolojik olarak doğurduğu tezahürler hususunda Seyyid Kutub, "başkalarına benzememek", "kibleyi reddetmeye dair beyinsizlik durumundan uzak olmak" ve "Ka'be'ye yönelişle vasat ümmet olmanın payesi"¹⁰¹

⁹⁷ Seyyid Kutub, *Fi zîlâli'l-Kur'ân*, trc. M. Emin Saraç v.dğr. (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 1: 265-266.

⁹⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1: 40.

⁹⁹ Seyyid Kutub, *Fi zîlâli'l-Kur'ân*, 1: 278-280.

¹⁰⁰ Seyyid Kutub, *Fi zîlâli'l-Kur'ân*, 1: 280.

¹⁰¹ Seyyid Kutub, *Fi zîlâli'l-Kur'ân*, 1: 269-276.

hususlarına önemle dikkat çeker. Velhasıl bu hususlardan hareketle şöyle denebilir: Kiblenin tahvil süreci, Müslümanları ilahî eğitim sürecinden geçirmesinin yanında, o döneme ait Yahudilerin hileli ve yanıltma hamlelerine karşı büyük dikkat çekiştir. Bu husus ise yakın zamanda telif edilen sosyal ve ictimâî tefsirlerde kibleye dair tarihî tartışmanın sosyolojik bir sonucu olarak ortaya konmuştur. Böylece geçmişte vuku bulan bu tartışma ve desiselere rağmen, İslâm'ın kiblesinin Ka'be oluşu özellikle şu iki ayetle tescillenerek ilan edilmiştir:

“Nerede olursan ol, yüzünü Ka'be yönüne çevir. Şüphesiz bu yönelişin Rabbin tarafından kesinleşmiştir. Allah sizin yaptıklarınızdan asla habersiz değildir. Nerde olursan ol, yüzünü Ka'be yönüne çevir. Sizler nerede olursanız, yüzlerinizi Ka'be yönüne çeviriniz ki bile bile haksızlık yapanlar dışında, insanların sizin aleyhinize ileri sürecekleri hiçbir deliller olmasın...” (el-Bakara 2/149-150)

5.1. Kibleye İtiraz Edenlerin Sefih Olarak Tavsif Edilmesi

Kur'ân'da Yahudilerin “sefih/akılsız” kimseler şeklinde tavsif edilmesi husus şöyle hatırlatılır: “Başlı akılsızlar/beyinsizler, Müminleri şimdiye kadar yöneldikleri kableden vazgeçiren nedir? diyeceklerdir. De ki: “Doğru da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir.” (el-Bakara 2/142) Mâturîdî'ye göre, şayet Mescid-i Aksâ'dan Ka'be'ye doğru tahvile dair vaad olmasaydı, Hz. Peygamberin başını göğe çevirmesi muhayyer bir durum olurdu. Nitekim şer'î meselelerde hiç kimsenin tercih ve hüküm koydurma gibi bir yetkisi söz konusu değildir. Bu da kiblenin tahvilinin Allah'ın bir vaadi olduğunu göstermektedir.¹⁰² Bu meyanda Mevdûdî, Bakara sûresi 142. ayetle kiblenin Kudüs'teki Ma'bed'den Mekke'deki Mescid-i Haram'a çevrilmesinin haber verildiğini söyler.¹⁰³

Taberî'ye göre Yahudi ve münafıkların *süfêhâ/beyinsiz* şeklinde addedilmesi, onların doğu-batıyı şekilden ibaret görmesinden kaynaklanmaktadır. Resûlullah'ın Kudüs'e doğru namaz kılması, Yahudiler ve diğer Ehl-i Kitâb'ın hoşuna gidiyordu. Ancak onlar, Hz. Peygamber'in kibleyi değiştirip Ka'be'ye yönelmesini hiç hoş karşılamamışlardı. Abdullah b. Abbas, kible Kudüs'ten Ka'be'ye çevrilince Yahudilerin: “Ey Muhammed, daha önce yöneldiğin Kible'ye dön ki sana uyalım ve seni tasdik edelim” dediklerini nakleder. Bu şekilde onlar, Hz. Peygamber'i din konusunda bocalatmaya çalışıyorlardı. Böylece onları “beyinsizler” şeklinde zemmeden bu ayet nazil oldu. Beyinsiz insanlar Abdullah b. Abbas'a göre (Medineli) Yahudiler; Süddî'ye göre ise münafıklardır.¹⁰⁴

Bakara sûresi 142. ayette geçen *süfêhânın* müfredi olan *sefih* kelimesi Kutrûb'a (v. 210/825) göre “zülüm ve cehl” anlamına gelir. Nitekim Kureyşli inkârcılar kiblenin tahvilini inkâr ettiklerinde: “Muhammed doğduğu şehre iştıyak duydu, dininize dönmesi yakındır” dediler. Yahudiler de onun hakkında: “Ne yapacağını şaşırды bocaladı”; münafıklar da: “Acaba

¹⁰² Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 257.

¹⁰³ Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1: 96.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 624-625.

onu kiblede ne alıkoydu?” dediler. Bu şekilde inkârcılar kible konusunda Müslümanları alay konusu etmişlerdi.¹⁰⁵

Velhasıl değişikliğin asıl önemini kavrayamayan bazı anlayışı kıt kişiler, müminlerin zihninde şüphe uyandırmak için çeşitli görüşler ortaya sürmüşlerdi. Sefih oldukları için Allah'ın belirli bir nokta veya yön ile sınırlı olduğunu, dolayısıyla kible değişikliğinin “Allah'tan yönünü değiştirmek” anlamına geldiğini zannetmişlerdi. Böylece doğunun da batının da Rabbinin Allah olduğunun bildirilmesiyle bu saçma söylemlere cevap verilmiştir.¹⁰⁶ Mevdûdî'ye göre, neden bir yönün diğerine tercih edilip seçildiği ya da önceleri bir yöne dönülürken sonradan başka bir yön-yerin belirlendiğine dair tartışmaya hiç gerek yoktur. Zira bunlar, akıldan yoksunluğa delalet eden beyhude çabalar.¹⁰⁷

5.2. Kible ile Tevhide Dair Ümmetin Birliği Vurgusu

Özellikle modern dönem müfessirleri, kiblenin ibadet yönünden ziyade sosyolojik bağlamda ümmet bilincine dair şiar olduğuna dikkat çekerler. Şöyle ki sadece şekilde kalan mukallitler, kiblenin insanlar arasındaki birliği ve toplu olarak Allah'a yönelmenin bir şiarı/sembölü olduğunu unutmuş, sadece şekilsel olarak Süleyman Mabedi'ne yönelmenin dinin ruhu olduğunu sanmışlardı. Nitekim Yahudiler, Hz. Muhammed'in kendi kiblelerine yönelmesini, kendilerince övülme ve kutsama vesilesi yapmışlardı. Bu nedenle Hz. Peygamber, daha önceki üç semavî dinin temellerini atmış Hz. İbrahim'in inşa etmiş olduğu Ka'be'ye tekrar dönmek için Allah'ın emrini beklemişti.¹⁰⁸

Tevhit dininin temsilcisi Hz. İbrahim, Ka'be'yi bina etmiş olduğundan, burası üç semavî dinin birleştiği nokta konumundadır. Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın peygamberleri onun neslinden gelmişlerdir. Binaenaleyh bu üç din mensuplarını Allah adına yapılan bu eve döndürmek ve fiili olarak Ka'be bütün putlardan temizlenip tevhidin merkezi haline getirilmesi gerekiyordu. Yahudilik de semavî bir din olsa dahi şirke bulaşmıştı. Şirke bulaşan bir toplumun kiblesine yönelmenin artık bir gereği kalmamıştı. Son din İslâm ise mükemmel bir şekil olarak kimseyi örnek almayacak, ancak kendisi örnek alınacak bir din haline gelmişti. Allah (c.c) kibleyi Ka'be'ye çevirmekle dinamik bir tevhid ümmeti meydana getirmek istemesi te'vilinden hareketle, Hz. Peygamber kıyamete kadar herkese imtisal olacak bir ümmet inşa edilmesi arzusunu taşıyordu. Zira Yüce Allah bu hususu, Bakara sûresi 143. ayetin ilgili kısmında: “...böylece sizi orta bir ümmet yaptık...” şeklinde açıkça belirtmiştir.¹⁰⁹

Yüce Allah, tevhidin mümessili Hz. İbrahim'in inşa ettiği Ka'be'ye döndürmekle İslâm ümmetini “orta bir ümmet” yapmıştır. Böylece bütün insanlık dairesinin ortasında olan ve “orta bir ümmet” vasfındaki İslâm ümmetini diğer ümmetlere şahit kılmıştır. O halde insanlığın merkezinde bulunacak İslâm ümmeti, bütün insanlığa şahitlik edecek; onlara örneklik teşkil edip gözetleyen ve kontrol altına alan konumda olacaktır. Zira Allah, İslâm

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 2: 425-426.

¹⁰⁶ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1: 96.

¹⁰⁷ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1: 84.

¹⁰⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1997), 1: 251.

¹⁰⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 251.

ümmetinin başka milletleri taklit etmesine ve başka ümmetlerin peşinden gitmelerine razı olmaz. Nitekim ayette de: “*Herkesin yöneldiği bir hayır yönü vardır. Siz de hayır işlerine koşun...*” (el-Bakara 2/148) buyrulmaktadır. Eğer İslâm ümmeti, şahit olan İslâm toplumu olma vasfını yitirir, başkalarının takipçisi haline gelirse, Allah da onlara yardımı keser ve başarılarını azaltır. Bu durum: “*Zira ey inananlar Ehl-i Kitâb’ı dost edinmeyin... Allah zalim olan bir topluluğu doğru yola/hidayete iletmez*” (el-Maide 5/51) şeklinde ifade edilmektedir.¹¹⁰ Buradan hareketle söylenecek olursa sosyolojik bir sembol olan kible, her türlü bireysel toplumsal, fiziksel, coğrafi ve etnik farklılıklara rağmen bütün Müminleri toplayıp birlik haline getirme özelliğine sahiptir. Zira Yüce Allah, tek bir kible tayin etmek suretiyle bütün Müslümanları ortak bir inanç etrafında toplamıştır. Bu açıdan kible ümmetin birlik ve beraberliğinin sembolü vasfını taşımaktadır.¹¹¹

Sonuç olarak belirtilecek olursa, “...*senin yüzünü göğe çevirdiğini görüyoruz...*” ve “...*seni dilediğin kibleye döndürüyoruz...*” (el-Bakara 2/144) ifadeleriyle Hz. Peygamber’in Ka’be’ye dönmeye dair kible değişikliği emri beklediği aşikârdır. Böylece Hz. Peygamber, İsrail oğullarının liderliğinin sona erdiğini ve Kudüs’ün merkez oluşunu kaybettiğini ihsas etmekteydi. Ayetteki Mescid-i Haram ise merkezinde Ka’be’nin bulunduğu dokunulmaz olan ibadet ve sığınma yeridir.¹¹² Dolayısıyla Ka’be’nin etrafında kible birliğinin, ümmetin vahdetini tesis etmek ve bütünlüğe ulaşma hususlarında önemli bir faktör olduğu aşikârdır.

5.3. Kiblenin Ümmeten vasaten/Orta Ümmet İnşası

Sosyolojik bir kural olarak, zayıf toplumlar, kendilerinden daha üstün bir topluluğa karşı hayranlık duyarlar ve onları taklit ederler. Geri kalan doğulu toplumlar, günümüzde batıyı taklit eder hale gelmiştir. Son zamanlarda İslâm ümmeti de teknik olarak zayıf duruma düşmüştür. Süleyman Ateş’e göre: “Ümmet, üstün meziyetlerinden tutun örfe kadar pek çok meziyete geri dönmeli, silkinip Allah’ın kendisi için hazırladığı orta yolu bulmalıdır.”¹¹³

Bakara sûresi 143. ayetten öne çıkan husus, Müslümanların kendilerinin “Ümmeten vasaten/orta ümmet” olmalarını sağlayan üstün meziyetlere hidayetle ulaşmışlardır. Sosyolojik bağlamda düşünüldüğünde kiblenin Mescid-i Aksâ’dan Ka’be’ye çevrilmesi, münafık akılsızların sandığı gibi sadece bir yön değişikliği değil, aslında bu önderlik görevinin İsrail oğullarından alınıp Hz. Muhammed’e verilisinin ilanıdır. Böylece “orta ümmet” kelimesi başka dildeki hiçbir kelimenin tam anlam ifade edemeyeceği kadar geniş bir anlam içermektedir. Zira “orta ümmet”; belirli sınırları aşmayan, orta yolu izleyen, diğer milletlere adil davranan, diğer milletlerle olan ilişkilerini hak ve adaletle yürüten, doğru ve soylu bir toplum olmak vasfı taşımaktadır.

Mevdûdî’ye göre, kiblenin değiştirilmesi ile aynı zamanda gerçek Müminler ile önyargılarını kutsayanlarla ve ırkçıların ayırt edilmesi de sağlanmıştır. Ka’belerini bırakıp

¹¹⁰ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 252.

¹¹¹ Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme”, 47-48.

¹¹² Mevdûdî, *Tefhimü’l-Kur’an*, 1: 100-101.

¹¹³ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 252-253.

Mescid-i Aksâ'yı kible olarak kabul etmek için hazır bulunmayan Araplar, ilk önce kibleyle denendi. Bu ise onlar için zorlu bir sınavdı. Onlar, sınavda başarısız olup, samimi olan Müminler sınavı kazandılar. Yine aynı şekilde kible Kudüs'ten Ka'be'ye çevrildiğinde Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyanlar da denendi. Atalarının edindikleri dışında başka bir kible edinmek onlar için zor bir durumdu. Bu sınavla İslâm'dan yüz çeviren ırkçı din mensupları ile Allah'ın samimi ve gerçek kulları ayırt edilmiştir.¹¹⁴ Buradan hareketle kiblenin orta bir ümmet inşa etmesinden maksadın, ırkçılıktan uzak Allah katındaki eşitliğini ifade eden ve samimi olarak Allah için kulluğa yönelen bir toplum oluşturmak olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

5.4. Kiblenin Ümmetin Birliğine Psiko-Sosyal Etkisi

İçtimâî tefsir özelliği ile öne çıkan Seyyid Kutub, tefsirinde kiblenin tahviline dair ayetler hakkında sosyolojik ve psikolojik gözlemlerde bulunur. Şöyle ki o, kible hakkında Yahudilerin İslâm'a karşı hileli oyunlar ortaya koyduğunu, kible ayetlerinin zımında gizledikleri korkunç kin ve nefret tuzaklarından Müslümanların korunması için bir çağrı olduğunu söyler. Burada üzerinde durulması gereken konu, müminlerin Ehl-i Kitâb'a benzemekten men edilmesidir. Zira Yahudiler, yeni teşekkül eden İslâm toplumuna ve ortaya koyduğu evrensel prensiplere karşıt olarak kendilerinden farklı gördükleri değişen prensipleri koz olarak kullanıyorlardı. Bunu fırsat bilerek İslâm'a kusur ve eksik bulma cihetine gidiyorlardı. Bu meyanda: "Eğer bu emir ve nehiyeler, Allah nezdinde olsaydı önceki kible hususundaki ayet hükmü nesh olmaz, yeni bir hal almazdı" şeklinde eleştiride bulunmuşlardı.¹¹⁵

Bu tartışmanın köklerini tarihte bulmak mümkündür. Şöyle ki yaklaşık olarak hicretten on altı ay sonra Müslümanların kiblesi, Kudüs'ten Ka'be'ye çevrilince, eleştiriler daha da şiddetlenmişti. Yahudiler de Hz. Peygamber'in kible tahvili arzusuna dair tavırlarını, kendi dinlerinin ve kiblelerinin gerçekliği için hüccet olarak kullanıyorlardı. Akıllarınca Hz. Peygamber'in kiblenin tahviline dair açıklamada bulunmaması kendilerini daha da güçlendiriyordu. Kible değişikliği meydana gelince, Yahudilerin iddialarının çürümesi kendilerine ağır gelmeye başladı. Hz. Peygambere gelen emirler konusunda şüphe uyandırarak hilekârca eylem ve söylemlerde bulunmaya başladılar. Müslümanlara: "Şayet Kudüs'e dönmek doğru değilse, bu esnada kıldığınız namazlar boşa gitmiştir. Yine şayet Kudüs'e yönelmek doğru idiyse kiblenizi neden değiştirdiniz?" sorusunu yöneltmişlerdi.¹¹⁶ Bu şekilde Yahudiler, nesih konuları üzerinden müminlerin kalbine vesvese vererek peygamberliği kumanda etme hedefi taşıyorlardı. Oysaki Kur'ân, Allah bir ayetin hükmünü neshettiği zaman bundan daha iyisini göndereceğini beyan etmiştir.¹¹⁷ Yahudilerin tüm bu tavırlarının arka planında son kitap Kur'ân'ın Müslümanlara indirilmesini çekemeyişleri yatmaktadır.¹¹⁸ Hz.

¹¹⁴ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 1: 96-97.

¹¹⁵ Seyyid Kutub, *Fî zîlâli'l-Kur'ân*, 1: 210-211.

¹¹⁶ Seyyid Kutub, *Fî zîlâli'l-Kur'ân*, 1: 264-265.

¹¹⁷ el-Bakara 2/106.

¹¹⁸ Seyyid Kutub, *Fî zîlâli'l-Kur'ân*, 1: 211-212.

Peygamber'in Medine'deki Yahudilerden İslâm dinini benimsememeleri konusunda umut ışığı azalmaya yüz tutunca, bir de buna Medine'nin ilk yıllarında Yahudilerin kötümser tavırları eklenince bu tür olumsuz etkenler, Hz. Peygamber'i yeni bir dinî kimlik, ezan ve kible gibi İslâmî semboller arayışına sevk etmiştir.¹¹⁹ Buradan hareketle söylenecek olursa Bakara sûresi 115. ayetinde işaret edilen genel hususun, kible değişikliğine olumsuz bakan Yahudilere bir cevap niteliği taşıması kuvvetle muhtemeldir.¹²⁰

Müslümanları Allah'ın ilk mescidi olan Ka'be'ye yönelmekten alıkoymak istemelerindeki asıl gayeleri, Müslümanları dinlerinden döndürüp Yahudi veya Hıristiyan yapmaktır.¹²¹ Velhasıl kiblenin değiştirilmesi nedeniyle toplumsal olarak psiko-sosyal açıdan bazı karışıklıklar zuhur etmiştir. Seyyid Kutub bu hususları şöyle sıralar:

a. Yahudilerin, Müminler hakkında uydurdukları desiseleri ve mesnetsiz bulunmaktaydı. Ancak bunlar hakkında kati bir rivayet yoktur. Yahudilerin bu olumsuz psikolojik etkilemelerine karşılık olarak Bakara sûresi 142. ayeti, kiblenin Kudüs'ten Ka'be'ye tahvili konusunda nâzil olmuştur. Nitekim '*Nerede olursan ol yüzünü kibleye çevir...*' ifadesiyle önceki kible değiştirilmiştir.

b. Yine Câhiliyye'de Beytü'l-Harem'e yüce bir değer vermeye alışmış olan henüz Müslüman olmuş Araplar için kible önem arz ediyordu. Zira onlar, Câhiliyye devrinde Ka'be'yi kible olarak tanıyorlardı. Bu hususta Yahudilerden işittikleri şımarıkça iddialar, onların husumetindeki vahameti daha da arttırıyordu.¹²²

Görüldüğü üzere Yahudilerin Müslümanlara olan husumetleri kible hususuna da yansımıştır. Hz. Peygamber'in hicretten sonra yaklaşık iki yıl ibadetlerini Kudüs'e doğru yapmasının hikmeti, Ehl-i Kitâb'ı İslâm'a ısındırmak veya İslâm toplumun kuruluşu esnasında onların tepkilerini yumuşatmak olarak tahmin edilse de¹²³; sebep-i nüzûl rivâyetlerinden de anlaşıldığı üzere, Yahudilerin bu konularda yumuşamayıp Hz. Peygamber'e karşı mezkûr tavırları, onun kible arayışına gitmesinde psikolojik bir etken olduğu söylenebilir.

Sonuç

İslâm'ın şiarı olan kible Kur'ân'da zikredilen önemli hususlardan biridir. Kur'ân'a bakıldığında Bakara sûresindeki ayetlerde bu hususa dikkat çekilmiştir. İslâm öncesi döneme dair semavî dinlerde kible farklı cihetlere doğru olmuştur. İslâm sonrasında Hz. Peygamber, Mekke'de iken Ka'be'ye, hicretten yaklaşık iki yıl sonrasına kadar Kudüs'e doğru yönelmiş ve sonunda vahiyle tekrar Ka'be cihetine yönelmekle kible son şeklini bulmuştur. Bu süreçte nüzul sebepleri rivâyetlerinden anlaşıldığı üzere, tarihin arka planında pek çok olaylar ve tartışmalar vuku bulmuştur.

¹¹⁹ Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 89.

¹²⁰ Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 6: 228.

¹²¹ Seyyid Kutub, *Fi zîlâli'l-Kur'ân*, 1: 212.

¹²² Seyyid Kutub, *Fi zîlâli'l-Kur'ân*, 1: 263-264; Müslüman Araplar açısından bakıldığında ise psikolojik olarak Hz. İbrahim'in mabedinin Allah'ın birliğinin bir sembolü ve İslâm'ın ideolojik bütünlük olarak belirtilen buyruğun gerisindeki hikmeti içgüdüsel olarak anlayabiliyorlardı. Bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 1: 40.

¹²³ Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, s. 54.

Ebû ‘Amr rivâyet ettiği üzere, Hz. Peygamber Mekke’de iken Hz. İbrahim ve İsmail gibi Ka’be’ye yönelik namaz kılmıştır. Böyle olmakla beraber Hz. Peygamber’in Mekke’de Ka’be’yi önüne almak suretiyle Kudüs’e yöneldiği de rivayet edilmiştir. Esbâb-ı nüzûl rivâyetleri bağlamında bazı kaynaklarda belirtildiği üzere İbn Abbas’tan rivâyetle Beyt-i Makdis ve Ka’be’ye yönelmek ilahi vahiy ile olmuştur. Ona göre Hz. Peygamber’e önce Beyt-i Makdis’e, sonra da Ka’be’ye yönelmesi emredilmiştir. Ancak hicretten ikinci asra kadar Hz. Peygamber’in tercihinin dayalı Kudüs cihetine yönelmesi görüşü olmakla beraber, Ka’be’ye yönelmesi ise vahiyle teşri kılınmıştır.

Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettiğinde on altı veya on yedi ay gibi bir sürede Kudüs’e yönelerek namaz kılmıştır. Kaynaklara göre onun hikmet bağlamında böyle yapmasındaki maksadı Yahudileri İslâm’a ısındırması ihtimal dâhilinde olsa da Hz. Peygamber onların İslâm dinine girmeyeceklerini, kendi batıl inançlarında ısrar edeceklerini anlayınca İbrahim peygamberin kiblesi olan Ka’be’ye yönelmeyi arzu etmiş ve bu arzusu sonucunda ayetle kible tahvil olmuştur.

Kible, fikhî bir konu olmakla beraber tefsir kaynaklarına göre Ka’be kible oluşu, İslâm’ın diğer dinlere üstünlüğüne, ekmel/üstün bir din oluşuna ve ümmetinin de insanlığa örnek orta ümmet (ümmet-i vasat) vasfına işaret eder. Ancak bu payeyi hazmedemeyenler, kible tahvili sürecinde birtakım olumsuz söylemlerde bulunmuştur. Bu hususlar özellikle yakın dönem tefsirlerde tarihî-sosyolojik etkileri bağlamında uzun uzadıya konu olmuştur. Nitekim Kur’ân-ı Kerim de kible tahvilinin öncesinde -seni memnun olacağın bir kibleye döndüreceğiz- şeklinde Hz. Peygamber’in Ka’be’ye yönelme arzusuna işaret etmektedir.

Sosyolojik bağlamda bakıldığında, kible dinî açıdan sembolik bir anlam ifade eder. Bu anlamda rumuz olarak kible İslâm şiarını temsil etmektedir. Zira kiblenin tahviliyle tevhidî remzeden Hz. İbrahim’in yöneldiği kible olan Ka’be’ye tekrar dönülmüştür. Nihayet Müslümanların kible istikameti, Allah’ın (c.c) emriyle Ka’be yönünde son şeklini almıştır. Bu husus Bakara sûresi 149-150. ayetlerinde beyan edilmiştir. Böylece son tayin edilen kible, Müslümanlar arasındaki birlik ve bütün olmanın sembolü olmuştur.

Kible ayetlerine dair tarihî tartışmalar da göz önünde bulundurularak sosyal-psikolojik tezahürlerine bakıldığında, kiblenin insanlığa örnek olması için Müslümanları “orta ümmet” inşa etmesi önemlidir. Kiblenin değişimine inâdî olarak itiraz edenlerin “sefih/akılsız” olarak addedilmesi câlib-i dikkattir. Nihâi olarak ifade edecek olursak kiblenin tahvili ile Kur’ân, Ehl-i Kitâb’ın kible taassubunun ve itirazlarının gereksizliğini zemmetmek için doğu-batıya yönelmenin önemli olmadığına, asıl iyiliğin Allah’ın mekânlardan münezzehe olduğunu bilip istikamet üzere samimi bir şekilde kulluk yapmaya dikkat çekmektedir.

Kaynakça

- AHMED B. HANBEL. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- ATEŞ, Ali Osman. *İslâm'a Göre Câbiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- ATEŞ, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1997.
- AZİMLİ, Mehmet, *Cabiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- BALCI, İsrâfil. "İslâm'ın İlk Kıblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Arka Planı". *İslam Araştırmalar Dergisi* 28 (2012): 85-116.
- BEYZAVÎ, Abdullah b. Ömer b. Muhammed *Emvaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail. *Sabîhu'l-Buharî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- CESSÂS, Ahmed b. Ali. *Abkâmu'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1992.
- CEVAD ALÎ. *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: 1993.
- ÇETİNER, Bedreddin, *Fatîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.
- DERVEZE, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- DRAZ, Abdullah. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. Trc. Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayınları, 1983.
- ELMALILI, Ahmet Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. 3. Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- ERDOĞAN, Mehmet. "Kible". *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. 306. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- FERRÂ, Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- GÜÇ, Ahmet. "Dinlerde Kible Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (11/ 2) 2002: 1-30.
- GÜÇ, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 264-370. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- HÂZİN, Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî. *Lübâbü't-Te'vil fî Meâni't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- İBN HABİB, Ebu Muhammed *Kitâbu'l-Muhabber*. Beyrût: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sâhibi'l-Buharî*. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2011.
- İBN HİŞÂM, Ebu Muhammed. *Sîretü İbn Hişâm*. 2 Cilt. Kahire: 1963.
- İBN İSHÂK, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. Mağrib: Ma'hadu'd-Dirâsât: ts.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükrim. "Kible". *Lisânü'l-Arab*. 11: 544-545. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İBN SÂ'D, Ebu Abdillâh. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

- KASAPOĞLU, Abdurrahman. “Bir Dinî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme”. *Diyanet İlmî Dergi* 41: 4 (2005): 29-48.
- KİTAB-I MUKADDES (Eski ve Yeni Ahit). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1996.
- KURTUBÎ, Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 19 Cilt. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Alâ. *Tefhimü'l-Kur'an*. 7. Cilt. Trc. Muhammed Han Kayanî-Yusuf Karaca-Nazife Şişman- İsmail Bosnalı-Ali Ünal-Hamdi Aktaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- MUHAMMED ESED. *Kur'an Mesajı*. 3 Cilt. Trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl ve Hekâikü't-Te'vil*. 3 Cilt. Thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- KONYALI, Mehmed Vehbi Efendi. *Hulâsatü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin. *Sabihu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- RAGİB el-İSFEHÂNÎ. “Kible”, *el-Müfredâd fi Garibi'l-Kur'an*. 392. Thk. Muhammed Seyyid et-Türkî. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. 4. Baskı. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- SAYI, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- SEYYİD KUTUB. *Fî zilâli'l-Kur'an*. 16 Cilt. Trc. M. Emin Saraç- İ. Hakkı Şengürlü- Bekir Karlağa. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- SUYÛTÎ, Celâluddin. *Lübâbü'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzcûl*. Thk. Yâsir Salah Azzeb. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed Ali. *Neylû'l-Evtâr min Esrâri Münteka'l-Abbâr*. Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Helâk. 16 Cilt. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1428.
- RÂZÎ, Fahredin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- TABERÎ, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 24. Cilt. Kahire: Hecl, 2001.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa. *Sünen*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- TÜMER, Günay- Küçük, Abdurrrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.
- TÜMER, Günay. *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- ÜNAL, Yavuz. “Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 189-211.
- WATT, Montgomery. *Muhammad at Medina*. Great Britain: Oxford at the Clarendon Press, 1956.
- WENSINCK, Arent Jan. “Kible”. *İslam Ansiklopedisi*. 6: 667. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- YILDIRIM, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 Cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1991.
- ZEMAŞERÎ, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, 1997.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ELEAZAR B. YOSE HA-GALİLİ VE OTUZ İKİ YORUM KURALI

ELEAZAR B. YOSE HA-GALILI AND THIRTY TWO HERMENEUTIC RULES

Ömer Faruk ARAZ

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Orcid Id:0000-0002-7425-4164, 5052770097, e-mail: ustadomer@gmail.com,
Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Umuttepe Kampüsü Kocaeli

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01 Kasım 2019/ 01 November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Ocak 2020 / 10 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 98-118

Öz

Midda kelimesinin çoğulu middot olup, Yahudilikte kutsal metinlerin yorumlanması, bu metinlerden hukuki çıkarımlarda bulunulması için oluşturulmuş yorum kurallarına verilen isimdir. Bu kurallar bir liste halinde ilk olarak Rabbi Hillel'e izafe edilen 7 yorum kuralı olarak karşımıza çıkar. Daha sonra miladi 1-2. Asırlarda yaşamış olan Rabbi Yişmael'e izafe edilen 13 yorum kuralı Hillel'in kurallarının genişletilmiş ve geliştirilmiş biçimidir. Çalışmamızın konusu olan Rabbi Eliezer b. Yose ha-Galili'nin 32 yorum kuralı ise bu sürecin üçüncü adımını oluşturmaktadır. Ayrıca Hillel ve Yişmael'in yorum kurallarından farklı olarak Yose ha-Galili'nin 32 yorum kuralı dini metinlerden hüküm çıkarma gayesi dışında rivayet özellikli metinlerin yorumu için de kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Middot, Rabbâni, Yorum Kuralları, Eliezer b. Yose ha-Galili

Abstract

The plural form of the word Midda is middot and is the name given to the rules of interpretation created for the interpretation of sacred texts in Judaism and for legal inferences from these texts. These rules appear as a list of 7 rules of interpretation that were first attributed to Rabbi Hillel. Then, the 13 interpretation rules attributed to Rabbi Yishmael, who lived in the 1-2. centuries AD are the extended and improved form of Hillel's rules. The subject of our study is Rabbi Eliezer b. Yose ha-Galili's 32 interpretation rules constitute the third step of this process. In addition to the interpretation rules of Hillel and Yishmael, 32 interpretation rules of Yose ha-Galili were also used for the interpretation of narrative texts except for the purpose of making judgments from religious texts.

Keywords: Middot, Rabbinic, Hermeneutic Rules, Eliezer b. Jose ha-Galili

I- Eliezer b. Yose ha-Galili Hakkında Genel Bilgiler:

M.S. 2.yy'da yaşamış Filistinli bir Tannaim dönemi¹ rabbisidir. Yahudi tarihindeki en önemli Tevrat ve Talmud âlimlerinden birisi olarak kabul edilen, önce Yavne'de sonra da Uşa'da Tora çalışma okulu kurmuş olan Rabbi Akiva'nın² son talebelerindendir.³

Eliezer ben Yose ha-Galili'nin özellikle hagada⁴ konusunda uzman olduğu ifade edilmiştir. Talmud'da onun için "...bir yerde Eliezer ben Yose ha-Galili'nin hagada ile ilgili açıklamalarını duyarsanız değirmenin üzerindeki huninin tüm tahılı –değirmenin içine- aldığı gibi siz de -bunları öğrenmek için- kulaklarınızı huni gibi açın..." ifadeleri kullanılmaktadır.⁵

İsmi Mişna'da bir kez, Tosefta'da ise 10'dan fazla yerde geçmektedir. Tannaitik midraşlarda ise çok daha fazla geçmektedir.⁶ Klasik kaynaklarda bir rabbinin isminin geçmesi onun yaşadığı devri göstermesi ve hangi devirlerde aktif olarak görev ifa ettiğini göstermesi açısından önemlidir. İsmi'nin Mişna'da geçmesi onun –en azından- bu eserin tedvini döneminde yaşadığını göstermektedir.

II. Mabet'in yıkılışı sonrasında yaşadığından dolayı Yahudiliğin kitap merkezli bir anlayışa dönüşmesine paralel olarak Tora çalışmanın ve Tora âlimlerinin önemini vurgulayıcı rivayet ve yorumları Talmud'da yer almıştır. II. Samuel 6/12'de yer alan 'Ahit Sandığının kısa süreliğine Gat'lı Ovet-Edom'un evinde kalması sebebiyle tüm ailenin kutsandığı' ifadesini yorumlayarak Ahit Sandığının sadece evde tutulması ve hiçbir bakım gerektirmemesinden kıyasla Tora âlimlerine iltifat edilmesi ve teveccüh gösterilmesinin daha büyük bir ödül gerektireceğini ifade etmesi buna örnektir.⁷

Eliezer ben Yose ha-Galili'nin yaşadığı dönem Yahudilerin Bar Kohba İsyanına bağlı olarak Kudüs'ten çıkarılması ve sürgün döneminin başlamış olması sebebiyle oldukça dramatik bir devire rastlaması sebebiyle onun, sürgüne uğrayan Yahudilerin kutsal topraklara geri dönecekleri umudunu canlı tutmak için Ezekeil Kitabı 37/11-14'te yer alan 'Ezekeil'in

¹ Tannaim Dönemi: Rabbâni dönemlerden ikincisi olup miladın ilk yıllarıyla başlayarak altı kuşak devam ettiği ve Mişna'nın redaksiyonu ile 220 yılı civarında tamamlandığı kabul edilmektedir. Bkz. David Kraemer, "Tannaim", *Encyclopaedia of Religion* (USA: Macmillan Reference USA, 2005), XIII: 898; Jacob Z. Lauterbach, "Tannaim and Amoraim", *The Jewish Encyclopaedia* (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1901), XII: 49; Daniel Sperber, "Tannaim", *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2006), XIX: 505.

² M.S. 50-132/135 yılları arasında yaşamıştır. Rabbi Akiva'nın hayatı ile ilgili bilgi için bkz. Harry Freedman - Stephen G. Wald, "Akiva", *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2006), I: 562; Gary G. Porton, "Aqiva ben Yosef", *Encyclopaedia of Religion* (USA: Macmillan Reference USA, 2005), I: 441; Louis Ginzberg, "Akiba ben Joseph", *The Jewish Encyclopaedia* (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1901), I: 304-306.

³ Daniel Sperber, "Eli'ezer ben Yosei ha-Galili", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (New York: The Oxford University Press, 1997), 222.

⁴ Hagada: Rabbani Yahudilikte ahkâm dışında kalan rivayetler ile ilgili kullanılan terimdir. Stephen G. Wald, "Aggadah or Haggadah", *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2006), I: 454.

⁵ *Babil Talmudu*, Hullin 89a. Ayrıca bkz. Ronald L. Eisenberg, *Essential Figures in the Talmud* (New York and UK: Jason Arason Publication, 2013), 63.

⁶ Alter Hilewitz, "Eliezer ben Yose ha-Gelili" (USA: Macmillan Reference USA, 2006), VI: 329-330.

⁷ *Babil Talmudu*, Berakhot 63b.

ölüleri diriltmesi' ifadesini Yahudilerin kutsal topraklara dönüşünün kanıtı olarak yorumladığı rivayeti de dönemin hadiselerine bakışı açısından önemlidir.⁸

İnsanların ümitvâr olmasını ve bağışlanma umudunu her daim korumasını vurgulamak için Eliezer b. Yose ha-Galili'nin Talmud'da yer alan "...bir kişinin aleyhine 999 melek, lehine ise sadece bir melek şahitlik etse bu şahitlik o kişinin kurtuluşunu sağlar..." şeklindeki ifadeleri onun insanların ahiretteki kurtuluşlarına dair bakış açısını yansıtmayı açısından önemlidir.⁹

II- Rabbi Eliezer b. Yose ha- Galili Öncesi Rabbâni Yorum Kurallarının Tarihi Seyri:

Yahudi Kutsal Kitabını açıklamak için kullanılan yorum kurallarına *midda /middot* denilmektedir. İbranice kural, metod ya da ölçü demek olan "*midda/ מדה*" kelimesinin çoğulu "*middot/ מדות*" olup, yorum kurallarının Tora'nın tefsirinde kullanılması için "*middot se ha-Tora nidrešet be ben/ מדות שהתורה נדרשת בהן*" (Kendileriyle Tora'nın yorumlandığı kurallar) ifadesi kullanılmaktadır.

Şüphesiz gerek bir metni gerek rüya, büyü, kehanet vb. gizemli hadiseleri, doğa olaylarını yorumlamak ya da yorum faaliyetlerini belli kurallara göre yapmak Yahudiler öncesinde de mevcuttu. Ancak böyle bir mevcudiyetten söz etmek zorunlu olarak eskiden mevcut olanın sonradan gelen tarafından doğrudan alındığını da göstermez.¹⁰

Yahudi geleneği içerisinde yorum kurallarının bir liste halinde ilk ortaya çıkışı Hillel'e izafe edilen 7 yorum kuralı ile olmuştur.¹¹ Bu yorum kuralları listesi esas alınarak daha sonra Rabbi Yişmeel tarafından genişletilmiş ve 13 kuraldan oluşan ikinci bir liste Yahudi yorum geleneği içerisinde ortaya çıkmıştır.¹² Bu makalede incelediğimiz Rabbi Eliezer ben Yose ha-Galili'nin 32 yorum kuralı listesi bu zincirin üçüncü halkasını teşkil etmektedir.¹³ Bu çabalar daha sonraki devirlerde de devam ederek farklı listelerin ortaya çıkmasını sağlamış ve yorum kurallarının sayısını Yahudi şeriatındaki temel emir ve yasak sayısı olan 613 ile eşitleyenler de olmuştur.¹⁴

⁸ *Babil Talmudu*, Sanhedrin 92b.

⁹ *Babil Talmudu*, Şabat 32a.

¹⁰ Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1962), 58.

¹¹ *Tosefta*, t.y., Sanhedrin 7,5; Hillel'e izafe edilen 7 Yorum Kuralı ile ilgili bilgi için bkz. Ömer Faruk Araz, "Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel'in Yedi Yorum Kuralı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (06 Nisan 2016): 321-337.

¹² Rabbi Yişmael'in yorum kuralları listesi klasik midraşların ilklerinden olan Sifra'nın başında bulunur. "Baraita deRabbi Yişmael 1, 1-17" *Sifra*, http://www.sefaria.org/Sifra_Braitad'Rabbi_Yishmael.2?lang=heen&layout=heLe&sidebarLang=all. (Erişim Tarihi: 10.06.2019); Rabbi Yişmael'in 13 Yorum Kuralı ve açıklamaları için ayrıca bkz. Ömer Faruk Araz, "Rabbâni Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/Aralık (2016): 115-134.

¹³ Isidore Epstein, "Foreword", *Midraş Rabbah* (London: The Soncino Press, 1939), I: xvi.

¹⁴ Jay M. Harris, *How Do We Know This? Midraş and the Fragmentation of Modern Judaism* (USA: The State Univ. of New York Press, 1995), 221-223.

Yorum kuralları ile ilgili bazı konular ilim adamlarının gündemini meşgul etmiştir. En başta, yukarıda da değindiğimiz, bu kuralların daha önce başkaları tarafından kullanılıp kullanılmadığı konusu tartışılmıştır. Hillel öncesinde Grek kültür ve literatüründe bu kuralların kullanılmış olduğu iddiası bunlardan birisidir.¹⁵

Yorum kuralları listelerinin izafe edildikleri rabbiler tarafından oluşturulup oluşturulmadığı bir diğer tartışma ve araştırma alanı olmuştur. Rabbilerin bu kuralların tamamını ya da bir kısmını kullanmış olmaları ile kuralları bugün mevcut haliyle bir liste haline getirmeleri farklı değerlendirilebilmektedir. Bazı araştırmacılar bu kuralların izafe edildikleri rabbiler tarafından Tora yorumunda kullanılmış olabileceklerini, ancak kuralların liste haline gelmesinin Hillel, Yişmael ve Eliezer b. Yose ha-Galili'den sonra gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Mesela bazı araştırmacılar Eliezer b. Yose ha-Galili'ye izafe edilen listenin lengüistik kanıtlar ve geç dönem çalışmalarda ortaya çıkışından hareketle listeyi Geonim dönemi sonlarına tarihlendirirler.¹⁶

Yorum kurallarının Yahudi kutsal kitabının her alanında kullanılıp kullanılmayacağı, yani halaha denilen ahkâm kısımları ile hagada denilen rivayet yoğunluklu kısımları yorumlamak için farklı listelerin olduğu iddia edilmiştir. Buna göre Hillel ve Rabbi Yişmael'in kurallarının halaha için, Rabbi Eliezer ben Yose ha-Galili'nin listesinin hagada için olduğu ya da oluşturulduğu ifade edilmiştir. Her ne kadar liste içerisindeki bazı kuralların tamamıyla halaha ya da hagada alanında kullanılabildiği gözlemlense de tüm bu listelerin kullanımı ile ilgili keskin bir ayırımın yapılamayacağını, gelenek içinde de yapılmadığını ve her iki alanda da yorum için kullanıldığını ifade etmeliyiz. 32 yorum kuralının Hillel ve Yişmael'in yorum kurallarının bir kısmını ihtiva ettiği dikkate alındığında kesin ayırım yapmanın isabetli olmayacağı kolaylıkla görülebilecektir.¹⁷

Yorum kuralları ile ilgili dikkat çekeceğimiz son husus Rabbani Yahudiliğin "Çift Tora" inancına bağlı olarak hem Yazılı Tora'nın hem de Şifahi Tora'nın ilahi vahiy kaynaklı olduğu, Şifahi Tora'nın Yazılı Tora'nın olası tüm yorumlarını kapsadığı gibi bu yorumların ortaya çıkarıldığı yorum kurallarını da ihtiva ettiği kabulünden hareketle bu kuralların Hz. Musa'ya Sina Dağında vahyedildiği inancıdır.¹⁸

¹⁵ Konu ile ilgili tartışmalar için bkz. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 47-68.

¹⁶ Avraham Walfish, "Baraiyta of Thirty Two Rules", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (New York: The Oxford University Press, 2011), 104-105.

¹⁷ "Hermeneutics", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (New York: The Oxford University Press, 1997), 318; Jacob Z. Lauterbach, "Rules of Eliezer b. Jose ha-Gelili, 'Thirty-Two'", *The Jewish Encyclopaedia* (Funk and Wagnalls Company, 1901), X: 510.

¹⁸ Rabbâni Yahudiler Sina Dağında Tanrının (Hz.) Musa'ya Tora ile beraber onun yorumlarını, bu yorumların yapılması sırasında kullanılan yorum kurallarını da vahyetmiştir. Yorum kuralları ile Tora metninin açıklamaları, mantıksal çıkarımları, benzetmeleri, sınırlandırmaları gibi faaliyetler yapıldığından ve bunların pek çok hukuki sonuçları doğabildiğinden dolayı Şifahi Tora ve Yazılı Tora bir bütün gibi görülmüş ve Çift Tora İnancı ortaya çıkmıştır. Çift Tora İnancı ile ilgili bilgi için bkz. Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Gelenegi*, 1. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019); Ayrıca bkz. Jacob Neusner, "Midrash and the Oral Tora: What Did the Rabbinic Sages Mean by 'The Oral Tora'", *The Encyclopaedia of Judaism* (The Netherlands: Brill, 2005), III: 1707-1708.

III- Rabbi Eliezer b. Yose ha-Galili'nin Otuz iki Yorum Kuralı ve İzahı:

Bu kural listesi bir metin olarak Rabbi Eliezer Baraytası¹⁹ olarak isimlendirilen çalışmada listelenmiş ve Yahudi midraş kaynaklarından Midraş ha-Gadol isimli eserin girişinde yer almaktadır.²⁰ Barayta, “*Mišnat Rabbi Eliezer*” isimli bir el yazmasında da keşfedilmiştir. Ayrıca Rabbi Eliezer Baraytası 14.yy’ın ilk yarısına ait olan ve çok az bir kısmı günümüze ulaşan Kinon’lu Rabbi Samson’un Sefer Keritot isimli eserinde yer aldığı biçimi ile de elimizde bulunmaktadır.²¹ Eski Yahudi elyazması eserlerle ilgili yapılan bazı araştırmalar bu baraytanın alıntılındığı başka çalışmaların da olduğuna işaret ettiğini ifade etmemiz gerekir.²²

Daha önce kısaca değindiğimiz üzere bazı kaynaklarda Tanah’ın halaha yorumlarında başta Hillel’e ait olduğu varsayılan 7 yorum kuralı, sonraları Rabbi Yişmael’in 13 kuralının kullanıldığı; Tanah’ın rivayet kısımlarının (hagada) yorumlarında 32 yorum kuralının kullanıldığı ifade edilmiştir.²³ 32 kuralın içinde özellikle maşal, ma’al, gematria, notarikon gibi bazı kuralların oldukça yüzeysel veya metni zorlama gibi gelebileceği ifade edilmiştir.²⁴ Bunun yanında hagada hermenötüğünü halahadan ayıran kesin bir çizginin olmadığı; yasa/hukuk metinlerinin yorumunda rabbilerin daha titiz bir yorum mantığı, süreci ve metodu takip etmekle birlikte zikredilen metotların bir kısmının hem halaha hem hagada yorumunda kullanılabilirdiği de ifade edilmiştir.²⁵

Şimdi Eliezer ben Yose ha-Galili’nin 32 Yorum Kuralını (middot) kısaca açıklayalım.²⁶

1- Ribbuy (ריבוי):

Kelime olarak “Artırma, kapsama, genişletme” anlamındadır. “et/תא”, “gam/גם” ve “af/ףא” edatlarının Tanah’ta kullandığı yerlerde görülür. Açıkça ifade edilmeyen bir şeyin “et/תא”, “gam/גם” ve “af/ףא” edatlarıyla fazladan bir vurgunun yapılması, metnin

¹⁹ Baraita de-Şloşim ve-Ştayim Middot d-Rav Eliazar ben R. Yose ha-Galili. Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Ginzberg, “Baraita of the Thirty-Two Rules”, *The Jewish Encyclopaedia* (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1901), II: 520-521; Hyman Gerson Enelow, “The Midrash of Thirty-Two Rules of Interpretation”, *The Jewish Quarterly Review* 23/4 (Nisan 1933): 363-364.

²⁰ Ancak burada 27. Kurala yer verilmemiş, 29. Kural ise üç kısımda ele alınmıştır.

²¹ Rabbi Samson of Chinon, *Sefer Keritot* (Varşova: -, 1854), 50 vd.

²² Enelow, “The Midrash of Thirty-Two Rules of Interpretation”, 357-367.

²³ Epstein, “Foreword”, I: xvi; Yorum kurallarının 7’den 32’ye geliştirilmesi için ayrıca bkz. Joseph Dan, “Is Midrash Exegesis”, *Study and Knowledge in Jewish Thought* (Ber Sheva: Ben Gurion University of Negev Press, 2006), 90; Martin Sicker, *An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature* (USA: Greenwood Publishing Group, 2007), 90.

²⁴ Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 68-69; Hillel Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, 1-11, erişim: 04 Haziran 2019, <http://www.betemunah.org/rules.html>.

²⁵ W. Sibley Towner, “Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look”, *Hebrew Union College Annual* 53 (1982): 128.

²⁶ 32 Kuralın kısa anlamları ve listesi için bkz. Lauterbach, “Rules of Eliezer b. Jose ha-Gelili, Thirty-Two”, X: 510-511.

yorumlamasında bunların yer aldığı pasajın da göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder.²⁷

Konu ile ilgili ilk örneği Tekvin Kitabı 1/1’de yer alan “Bereşit bara Elohim et ha-şamayim ve et ha-arets: **וְאֵת הָאָרֶץ, אֶת הַשָּׁמַיִם, בְּרָא אֱלֹהִים, בְּרֵאשִׁית**” ifadesindeki ‘şamayim/sema kelimesi güneş, ay, yıldızlar ve takımyıldızları gibi bu kelimenin kapsamı içerisindeki diğer varlıkları; ‘arets/yeryüzü kelimesi de ağaçlar, meyveler, otlar vs. gibi yeryüzündeki diğer varlıkları da kapsamı zikredilebilir.²⁸

Bir diğer örnek Tesniye Kitabı 22/22’de mevcuttur. Burada “...Umetu gam şneyhem ha iş ha sohev im ha işa, ve ha işa.../ **וְיָמְתוּ גַם-שְׁנֵיהֶם--הָאִישׁ הַשֹּׂכֵב עִם-הָאִשָּׁה, וְהָאִשָּׁה**” ifadesinde evli bir kadınla zina yaparken yakalanan kişi ile evli kadının her ikisinin de ölüm cezası kapsamında cezalandırılacağı ifadeleri bu kuralın örneğidir.²⁹

Zina fiili ve cezasının tamamıyla hukuki bir durum olduğu dikkate alındığında 32 yorum kuralının sadece hagada yorumunda kullanılmadığı bu örneklerle kolaylıkla görülmektedir.

2- Miut (מיעוט):

Kelime olarak “Kısıtlama, azaltma, istisna etme” anlamındadır. Genel bir ifadenin kapsamından, “ancak, yalnızca/sadece ve den/dan” anlamına gelen “ah/אך”, “rak/רק” ve “min/מן” edatlarının yardımıyla, bazı şeyleri dışarda bırakmak için kullanılır.

Konuyla ilgili ilk örnek olarak Tesniye Kitabı 16/15’de yer alan “bkol tvuatha ubkol maase yadeyha vehayita ah sameah/**וְהִיִּת, אַךְ שִׁמַּח**” ifadesinde Sukkot Bayramının anlatıldığı cümledeki “ah/אך” kullanımını verebiliriz. Burada bayram ile ilgili duygular ifade edilirken sadece sevinçli olma anlatılmaktadır.

Tekvin Kitabı 7/23’te yer alan ifade bu kural için bir diğer örnektir. Burada “...vayissaer ah-noah vaaser ito bateva / **בְּתִבְהָ, וְאִשָּׁר אֶךְ-נֹחַ וְאִשָּׁר אֶךְ-נֹחַ**” ifadeleriyle Nuh Tufanı ile ilgili anlatımda sağ kalanlarla ilgili istisna yapılırken “ah/אך” edatı ile Nuh ve onunla birlikte olanlar istisna edilmiştir.³⁰

Bu iki kuralla ilgili olarak R. Yişmael ile R. Akiva arasında ihtilaf vardır. Akiva belli edat ve bağlaçları kullanarak her kelime ya da heceden belli anlamlar çıkarmaya çalışır. Akiva’ya göre Tora’nın her hecesi hayatî önemi haizdir; çok derin anlamlar ihtiva etmektedir. Yişmael’e göre “Tora insanoglunun dili ile konuşur.” Bu sebeple her harf ve ayrıntıdan ziyade genel

²⁷ Hyman Gerson Enelow, *Mišnat Rabbi Eliezer o Midraš Şeloşim u Ştayim Middot* (New York, 1933), 11-12.

²⁸ Konuyla ilgili yorumlar için bkz. Genesis I/4-6 H. Friedman - Maurice Simon, ed., *Midraš Rabbah* (London: The Soncino Press, 1939).

²⁹ H. L. Strack - G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midraš* (Edinburg: T.T.Clark and Charles, 1991), 26; “nazarenejudaism”, 2-3, http://nazarenejudaism.com/?page_id=105.

³⁰ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midraš*, 26; “nazarenejudaism”, 2-3; Ribbuy ve Mi’ut kurallarının kökenleri ile ilgili farklı görüş ve açıklamalar için bkz. Susan A. Handelman, *The Slaying of Moses, The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (New York: The State Univ. of New York Press, 1982), 69-70.

anlatılmak istenen önemlidir.³¹ Bu açıklamalar ışığında ‘ribbuy’ ve ‘miut’ kuralları daha ziyade Akiva ekolü kökenlidir.

3- Ribbuy ahar Ribbuy: (ריבוי אחר ריבוי):

“Kapsama sonrası kapsama” anlamına gelir. Birinci kuralda açıklamasını yaptığımız ‘ribbuy’ un peşpeşe geldiği durumlarda olur. Bir nevi aynı pasaj içerisinde zincirleme bir tamlama kullanılarak vurgu artırılmış olur.³²

Örnek olarak 1. Samuel Kitabı 17/36’daki “ Gam et ha ari gam ha dov, hika avdeyha... /הַכָּה עַבְדְּךָ/ גַּם אֶת-הָאֲרִי גַם-הַדָּב, הִכָּה עַבְדְּךָ/” ifadesinde “...kulun hem aslan hem de ayı öldürmüştür...” ifadesinden hareketle Davut’un Golyat’ın karşısına çıkma talebinde anlamı güçlendirme ve kendisinin Golyat’ı öldüreceğine dair inancını tekit etmektedir. Ancak konu halaka ile ilgili ise, yani üzerine hüküm bina edilecek bir metin olursa bu durumda bir genişletmeyi başka bir genişletmenin izlemesi Rabbi Akiva’ya göre aslında sınırlama, sınırlandırma ifade eder.³³

4- Miut ahar Miut: (מיעוט אחר מיעוט):

Bir önceki kurala benzer mantıkta, ancak o kuralın tersini anlatır. İki kısıtlayıcı bölümün birleşimidir. “Kısıtlama/sınırlama sonrası kısıtlama/sınırlama” anlamına gelir.³⁴ Ancak bir önceki kuralda anlatıldığına paralel olarak halaka söz konusu olduğunda burada da peş peşe gelen kısıtlamalar bir genişletme ifadesi olarak kabul edilir, değerlendirilir.

5- Kal va-Homer Meforaş: (קל וחומר מפורש):

Hillel’in birinci kuralına benzer. Kal va-Homer Meforaş yorum kuralı, basit ve kolay olan bir emir ya da hükümden, daha ağır ve zor olan bir hükme ulaşıldığı bir yorum kuralıdır. Belli bir konu hakkında geçerli olan bir kuralın daha ehemmiyetli bir husus hakkında uygulanabileceğini ifade eder. Burada ifade edilenin tersi durumlar da olabilir: Önemli bir konu hakkında geçerli olan bir kural daha küçük, nispeten daha önemsiz konularda da kıyas yapılmak suretiyle uygulanabilir.³⁵

6- Kal va-Homer Satum (קל וחומר סתום):

Bu kural 5. yorum kuralı ile benzerlik arz eder. Ancak beşinci kuralda bu kuralda söz konusu husus metnin içerisinde açık bir şekilde yer alıyor iken (meforaş/מפורש, açık anlamına gelir) bu kuralda sadece ima ile (satum/סתום, kapalı anlamına gelir) bulunur.³⁶

Çıkış Kitabı 6/12’de şöyle bir ifade yer almaktadır: “İsrail halkı beni dinlemezken Firavun nasıl dinler.” Bu ifade Tanrı’nın Hz. Musa’dan Firavun’a İsrailoğullarını kurtarması

³¹ Handelman, *The Slayers of Moses, The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, 70.

³² Strack - Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 26; “nazarenejudaism”, 3-4.

³³ *Babil Talmudu*, Menachot 89a.

³⁴ Strack - Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 26.

³⁵ Strack - Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 26; Konu ile ilgili ayrıntılar ve örnekler için bkz. Araz, “Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri”, 326-328; Ayrıca bkz. Araz, “Rabbi Yişmael’in Onüç Yorum Kuralı”, 121-122.

³⁶ Strack - Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 26.

için gitmesini emretmesi üzerine Hz. Musa tarafından söylenmiştir. İfadedeki İsrail halkı ve Firavun kıyasında İsrail halkı “Kal”, Firavun ise kuralın “Homer” tarafını oluşturmaktadır. Ayrıca Yeremya Kitabı 12/5’te yer alan “Eğer yaya gidenlerle koştun da seni yordularsa, atlarla nasıl yarışabilirsin” ifadesi de yaya insanlar ile atları örnek vermek suretiyle bu kuralın Tanah’ta yer alan bir diğer kullanımı olarak kaynaklarda yer almıştır.

7- Gezera Şave: (גזירה שווה):

Hillel’in ve Yişmael’in 2 numaralı kuralına karşılık gelir. Benzer ifade, tabir ve izahların analojisine dayanan bir kıyas çeşididir.³⁷ Kuralın uygulamasında Tora’da yer alan iki ifadedeki benzerlikten hareketle benzer hüküm verilir ya da izahta bulunulur.

Gezera Şave uygulamasının Grek kaynaklı olduğu iddia edilse de bunu doğrulayan kesin bir kanıt yoktur. Ayrıca bir metodun kullanımı ile o metodun terminolojisi ve isimlendirilmesi birbirinden farklı konulardır. Tosefta’da Rabbi Hillel Bene Batira ile tartışmalarında bu metodu kullanmaktadır.³⁸ Ancak bir yorum kuralı terimi olarak Gezera Şave’nın M.S. I.yy’ın sonlarından itibaren kullanıldığı görüşü daha çok tercih edilmektedir.³⁹

8- Binyan Av mi-Katuv Ehad: (בניין אב מכתוב אחד):

Hillel’in 3 ve 4 numaralı kurallarına, R. Yişmael’in 3. yorum kuralına benzer. Özel olarak bina edilmiş bir hükmün genel bir hüküm haline dönüştürülmesi ile ilgili olarak bu kural “Bu özel hükümden genel hüküm bina edilmiştir” anlamına gelen “ze bana av / בנה אב / זה” ifadeleriyle Talmud’da⁴⁰ bazı hususlarla ilgili olarak yer almaktadır.⁴¹

9- Dereh Katsara (דרך קצרה):

“Kısaltma metodu, yolu” anlamına gelir. Metnin kendisi tartışılan konuyu açıklama gücüne sahip olduğu, dışarıdan başka bir yoruma ihtiyaç duymadığı durumlarda bu metod kullanılır. Kutsal metinden bazı sözcüklerin seçilerek anlamı bozmayacak şekilde cümleden çıkarılmasıyla uygulanır. I. Tarihler Kitabı 17/5’te “Çünkü İsraili çıkardığım gündен bugüne kadar bir evde oturmadım. Fakat çadırdan çadıra, ve meskenden meskene geçdim.” pasuğunda “וְאֶהְיֶה מְאֹהֶל” “ve-ehye me-ohel el-ohel” (çadırdan çadıra) kısmında ifade tam bir şekilde verilse de, “bir mişkandan” anlamındaki “u-mi-mişkan / וּמִמִּשְׁכָּן” kısmının devamında (bir önceki pasuktaki ‘el-ohel’ kullanımına benzer şekilde) getirilmesi beklenen “bir diğer mişkanda” anlamındaki ‘el-mişkan’ kısmı çıkarılarak, pasuğun anlamına zarar vermeyen bir kısaltma yapılmaktadır.⁴²

10- Davar şe-hu Şanuy: (דבר שהוא שנוי):

³⁷ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 26.

³⁸ *Tosefta*, Pesachim 4/11-12.

³⁹ Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 61-62; Bu kuralla ilgili ilave örnekler için bkz. Araz, “Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri”, 328-330.

⁴⁰ *Babil Talmudu*, Sanhedrin 30a. “מה תלמוד לומר אחד זה בנה אב כל מקום שנאמר עד הרי”; Bava Kama, 77b: “אמר זה רבא דאמר רבא זה בנה אב כל מקום שנאמר שה”; Bava Kama, 78a: “הא דאמר רבא זה בנה אב כל מקום שנאמר שה”; Sotah, 31b: “תלמוד לומר אחד זה בנה אב כל מקום שנאמר”.

⁴¹ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 26.

⁴² Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 27; “nazarenejudaism”, 3.

Bu kural metindeki bir cümlenin veya ifadenin başka bir cümlede, bir anlamı veya daha özel bir durumu ifade etmesi kastedilerek tekrar edilmesini ifade eder. Yaratılış Kitabı 41/3-4'te yer alan “*yedi çirkin ve cılız inek*” ifadesinin iki pasukta da tekrar edilmesi⁴³ ile Çıkış Kitabı 23/19, 34/26 ve Tesniye Kitabı 14/26'da yer alan “*Oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız*” tekrarı konuya örnek olarak zikredilebilir.⁴⁴ Bu üç tekrarın aynı zamanda “yemek, haşlamak ve faydalanmak” biçimindeki üç yasağı ifade ettiği belirtilmiştir.⁴⁵

11- Sidur şe-Nehelak: (סדר שנהלק):

“Bölünmüş materyal” diyebileceğimiz bu kuralda pasuğun mantıksal olarak ayrılmadığı yerde noktalama işareti konularak anlamlı bir bölme işlemi yapılmasını ifade eder. Bu işaretler vahyin orijinal halinde yer almamaktadır. Çıkış Kitabı 13/3'te “...*mayalı hiçbir şey yenmeyecek*.../ **וְלֹא יֵאָכַל, חֲמֵץ**” kısmının 13/4'te yer alan “*bugün/ היום*,” ifadesi sonrası virgül ile ayrılıp birlikte değerlendirilerek “*bugün mayalı hiçbir şey yenmeyecek*” şeklinde değerlendirilmesi örnek olarak verilebilir. Ayrıca II. Tarihler Kitabı 30/18 ve Tesniye Kitabı 25/2 de bu kurala örnek olarak kaynaklarda zikredilmektedir.⁴⁶

12- Davar şe-Ba Lelamed ve Nimtse Lamed: (דבר שבא ללמד ונמצא למד):

Mukayese ya da karşılaştırma maksadıyla verilen bir şey ile yeni ve daha iyi bir açıklama fırsatı doğabileceğini ifade eder. Hillel'in 7. kuralına benzer. Tesniye Kitabı 22/25-26'da yer alan “kırda nişanlı bir kadına tecavüz eden adamın öldürüleceği, ancak kıza dokunulmayacağı” hususunun “...komşusuna saldırıp onu öldüren adamın davasına” benzediğinin ifade edilmesi,⁴⁷ açıklama ve mukayese maksadıyla verilen bir örneğin ortaya yeni yorum çıkarması kapsamında bu kurala örnek olarak zikredilmektedir.⁴⁸

13- Kelal şe-Aharav Mease ve-hu Perato Şel Rişon: (כלל שאחריו מעשה והוא פרטו)

(של ראשון):

Genel bir prensipten sonra gelen özel bir ifadenin kendisinden önceki prensibi kuvvetlendirdiğini ifade eder. Hillel'in 5. kuralı ile benzerlik gösterir.

Çıkış Kitabı 19/5'te Tanrı'nın yeryüzünün tümünün kendisinin olduğunu ifade edip “...*sözümü dinleyecek ve abdimi tutacaksınız, bana bütün kavimlerden has kavim olacaksınız*...” şeklinde genel tanım yaptıktan sonra 19/6'da tanrının öz halkı olmayı “...*siz bana Kâbinler*”

⁴³ *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997). Yaratılış Kitabı 41/3: “...sonra yedi çirkin ve cılız inek çıktı...” Yaratılış Kitabı 41/4: “...çirkin ve cılız inekler güzel ve semiz yedi ineği yiyince...”

⁴⁴ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 28; “nazarenejudaism”, 5.

⁴⁵ *Babil Talmudu*, Hullin 115b.

⁴⁶ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 28-29; “nazarenejudaism”, 5.

⁴⁷ *Kitab-ı Mukaddes*, Tesniye Kitabı 22/25-26: “Fakat adam nişanlı genç kadını kırda bulursa, ve onu yakalayıp kendisiyle yatarsa, o zaman yalnız yatmış olan adam ölecektir. Fakat genç kadına bir şey yapmayacaksın. Genç kadında ölüme müstahak suç yoktur. Çünkü bir adam komşusuna karşı nasıl kalkar ve onu öldürürse bu şey de öyledir.”

⁴⁸ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 29; “nazarenejudaism”, 6.

Melekâtu, ve Mukaddes Millet olacaksınız...” ifadesi ile, bu durumu özel bir ifade ile vurgulamak suretiyle örnek oluşturmaktadır.⁴⁹

14- Davar Gadol še-Nitla be-Katan Mimenu le-Haşmia ha-Ozen be-Dereh še-Hi Şomaat (דבר גדול שנתלה בקטן ממנו להשיע האזון בדרך שהיא שומעת):

Bu kural önemli bir şeyi anlatabilmek için nispeten daha az önemli olan bir şeyin örnek verilerek konunun açıklanması anlamındadır.

Tesniye Kitabı 32/2’de şu ifadeler yer alır:

“*Öğretişim yağmur gibi damlasın; Sözlerim çiy gibi düşsün, Çimen üzerine çiseleyen yağmur gibi, Bitkilere yağın sağanak gibi.*”

Bu ifadelerdeki Tora eğitiminin yağmur örneği ile açıklanmaya çalışılması bu kurala örnek olarak zikredilmektedir.⁵⁰

15- Şney Ketuvim ha-Makhişim ze et ze ad Şe-Yavo ha-Katuv ha-Şelişi ve-Yakria Beyneyhem: (שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם):

Tanah’ta yer alan iki pasajın birbirileriyle çeliştikleri düşünüldüğü durumda bu problemin üçüncü bir pasaj yardımıyla çözümlenmesini ifade etmektedir. Tanah pasukları arasındaki -zahiren de olsa- çelişki görüntüsünün giderilmesi gerektiğini ifade eden bu kural R. Yişmael’in 13. kuralına benzemektedir.⁵¹

Örnek olarak Çıkış Kitabı 13/6’da “*Yedi gün mayasız ekmek yiyecek, yedinci gün Rabbe bayram yapacaksınız*” denmektedir. Ayrıca Tesniye Kitabı 16/8’de “*Altı gün mayasız ekmek yiyeceksiniz...*” ifadesi yer almaktadır. Bu iki ifade çelişik gibi durmaktadır. Ancak Levililer Kitabı 23/14’de ilk ürün hasadı sunusu ile ilgili olarak “*Tanrınıza bu sunuyu getireceğiniz güne kadar ekmek, kavrulmuş buğday, taze başak yemeyeceksiniz...*” denmektedir. Buradan hareketle yeni üründen hazırlanan mayasız ekmek yalnızca bu bayramın geri kalan altı gününde yenilmesi gerektiği yorumu yapılarak ilk iki cümleyle ilgili çelişki görüntüsü üçüncü bir pasuk ile birlikte değerlendirilmek suretiyle giderilmeye çalışılmıştır.

16- Davar še-hu Meyuhad bi-Mkomo: (דבר שהוא מיוחד במקומו):

Bu kural bir pasukta yer alan bir ibarenin kendi bağlamıyla değerlendirmesinin önemini ifade etmektedir. Sayılar Kitabı 15/18’deki “*...vadedilmiş topraklara gelişinizde...*” anlamına gelen “אֶל-הָאָרֶץ, בְּבֹאֲכֶם/beboahim al ha arets” ifadesinin Tanah’taki diğer kullanımlardan farklı olmasına bağlı olarak devamındaki anlatımlarla birlikte bu kullanımın ilk tahlil

⁴⁹ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 29; Farklı örnekler için bkz. Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, 2.

⁵⁰ *Kitab-ı Mukaddes*, Tesniye Kitabı 32/2: “Talimim yağmur gibi damlayacak; Sözüm düşecek çiy gibi, Çimen üzerine hafif yağmurlar gibi, Ve ot üzerine sağanaklar gibi.”; Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 29; “nazarenejudaism”, 7.

⁵¹ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 29; Bu kuralın benzeri olan Rabbi Yişmael’in 13. yorum kuralı ile ilgili açıklamalar için bkz. Araz, “Rabbi Yişmaelin Onüç Yorum Kuralı”, 129.

sunusunun İsrail halkı için zorunlu olduğunu öğretmeyi amaçladığı yorumunun yapılması bu kurala örnektir.⁵²

17- Davar şe-Eyno Mitpareş bi Mkomo u-Mitpareş bi-Mkom Aher: (דבר שאינו

מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר)

Tanah pasuklarının birbiri ile açıklanması, tefsiri olarak ifade edebileceğimiz bu kuralın uygulamasında genellikle Tora pasuklarının Neviim ya da Ketuvim’de yer alan bir başka pasuk ile açıklanması söz konusudur. Yaratılış Kitabı 2/8’de “...rab doğuda Eden’de bir bahçe dikti...” ifadesindeki “Eden Bahçesi”nin Ezeziel Kitabı 28/13’te “Sen Eden’de Tanrı’nın bahçesiydin. Sarı yakut, kırmızı akik ve beyaz akik, gök zümrüt, akik, yeşim, safir, kırmızı yakut, zümrüt taşları ile, bütün değerli taşlarla, ve altınla kaplanmıştın. Teflerinin ve zurnalarının işçiliği sende idi, yaratıldığın gün hazırlanmışlardı.” ifadeleriyle açıklanışı kuralın örneğidir.

Bir başka örnek olarak Sayılar Kitabı 3.bab’da yer alan “Levililerin sayılması ve görevleri”nin 1. Tarihler Kitabı 24/1-19’da izah edilerek anlatılması zikredilebilir.⁵³

18- Davar şe-Neemar be-Miktsato ve-Hu Noheg be-Kol: (דבר שנאמר במצתו והוא נוהג בכל)

Bu kurala göre, aslında tamamının kastedilmesine rağmen pasuğun bir kısmının zikredilip burada ifade edilen hükmün ilgili pasuğun tamamını kapsadığı anlatılır. Tesniye Kitabı 20/5’te yer alan “yeni ev inşa edip içinde henüz oturmayan kimsenin askerlik (savaş) görevinden muaf olacağı” şöyle anlatılır:

“Ve zabitler kavme söyleyip diyecekler: ‘Yeni ev yapan ve onu tahsis etmeyen kim vardır? Gitsin ve evine geri dönsün. Belki cenkte ölür, ve başka bir adam onu tahsis eder.’”

Burada muafiyet için sadece ev inşa etmek söylenmişken, yeni bir ev edinmenin başka şekilleri olan satın almak, devralmak vb. yöntemlerin de bu kapsamda olduğu, amacın yeni ev sahibi olmak olduğuna hükmedilerek kapsamın genişletilmesi buna örnek olarak verilir.⁵⁴

19- Davar şe-Neemar be-Ze ve-Hu ha-Din le-Havero:(דבר שנאמר בזה והוא הדין לחברו):

Bu kurala göre bir konu ile ilgili açıklama bir başkası için de açıklayıcı olabileceği ifade edilmektedir. Hoşea Kitabı 6/6’da “Tanrı’yı tam manasıyla tanıma ile ilgili anlatım” şöyledir:

“Çünkü isteğim kurban değil iyiliktir, ve yakılan takdimelerden ziyade Allah bilgisidir.”

Çıkış Kitabı 21/18-19’da “Bir kimsenin komşusuna taş ya da yumrukla saldırması” anlatımı ise şöyledir:

⁵² M. M. Ninan, *Introduction to Biblical Hermeneutics* (San Jose: Global Publishers, 2018), 30; “nazarenejudaisim”, 7; Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 29.

⁵³ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 29; “nazarenejudaisim”, 7-8 (İlk verilen yerde Levililerin sayılması konu edinilirken ikinci verilen yerde ise onların çalışma düzenleri ile alakalı açıklamalar yer almaktadır.)

⁵⁴ “nazarenejudaisim”, 7-8.

“Ve eğer adamlar çekişirler, ve bir adam komşusuna taşla yahut yumrukle vurursa, vurulan ölmez, fakat yatağa düşerse, kalkar ve dışarıda değneğiyle gezerse, o zaman ona vuran adam suçsuz olacaktır. Ancak kaybettiği vaktin bedelini verecek ve onu iyice tedavi ettirecektir.”

Birinci örnekte sunuların mukayesesi, ikinci durumunda taş ve yumruğun zarar verme özelliklerinin birbirleri ile mukayese yoluyla anlatılması kurala örnek olarak verilebilir.⁵⁵

20- Davar şe-Neemar be-Ze ve-Eyno İnyan lo Aval Hu İnyan le-Havero: (דבר שנאמר בזה ואינו עניין לו אבל הוא עניין לחברו)

Bu kuralla anlatılmak istenen husus, bir konuyla ilgili söylenen ancak bağlamıyla doğrudan uygun olmadığı düşünülen bir açıklamanın bir başka konuyu izah için uygun olabileceğidir. Örneğin Tesniye Kitabı 33/7’de şöyle bir ifade vardır:

“Ve Yahuda için olan budur; ve dedi: ‘Ya RAB, Yahuda’nın sesini işit. Ve onu kendi kavmi içine getir. Kendisi için elleriyle döğüştü. Ve hasımlarına karşı yardımcı olacaksın.’”

Burada yer alan Yahuda ile ilgili yapılan anlatımın bazı yorumcular tarafından Şimon için daha uygun olacağı ifade edilmiştir.⁵⁶

21- Davar şe-Hukaş le-Ştey Middot ve-Ata Noten lo Koah ha-Yafe şe-be Şteyhen: (דבר שהוקש לשתי מידות ואתה נותן לו כוח היפה שבשתיהן)

Bu kural kutsal metinlerde iki metin ile karşılaştırılan üçüncü bir pasaj söz konusu olduğunda karşılaştırma yapılan iki metnin olumlu özellikleri üçüncü metne izafe edilebilir anlamına gelir. Mezmurlar Kitabı 92/12-13’te şöyle bir ifade vardır:

“Salih adam hurma ağacı gibi bitecektir, Lübnan’daki erz ağacı gibi büyüyecektir. RAB’bin evinde dikilmişlerdir; Allahımızın avlularında çiçeklenecekler.”

Burada “Doğru insanın özellikleri” hurma ağacı ve Lübnan sedirine (erz) benzetilerek anlatılması bu kurala örnek olarak verilir. Bu örnekte hurma ağacının meyve veriyor olması, Lübnan sedirinin de çok iyi gölgesinin olması özellikleri alınırken, hurma ağacının gölgesinin olmaması ya da sedirin meyvesinin olmaması gibi olumsuz hususlar dikkate alınmaz.⁵⁷

22- Davar şe-Havero Mohiah Alav: (דבר שחברו מוכיח עליו):

Bu yorum kuralı açıklamaya ihtiyaç duyulan bir ifadenin kendisine benzeyen başka bir ifade desteğiyle yorumlanması gerektiğini anlatır. Mezmurlar Kitabı 38/2’de şu ifade yer almaktadır:

“Ancak zevkini RAB’bin Yasası’ndan alır ve gece gündüz onun üzerinde derin derin düşünür. / יְהוָה--אֵל-בְּקֶצֶף תִּוְכֵחַנִי; וּבְחֶמְתָּה תִּסְרָנִי.”

⁵⁵ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 30; “nazarenejudaism”, 8-9.

⁵⁶ “nazarenejudaism”, 9; Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 31.

⁵⁷ Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis* (İstanbul: Kabalcı Yay., 2012), 264; Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 31; “nazarenejudaism”, 9.

Burada “beketspeha tohiheni/-תוכיחני-בְּקִצְפָּה” ifadesinin başında yer alan “al/אל” ifadesinin pasuğun diğer kısmında yer alan “tyassereni/תִּסְרְנִי” kelimesinin önünde de bulunduğu kabul edilerek yorumlanması buna örnektir.⁵⁸

23- Davar şe-Hu Mohiah al Havero: (דבר שהוא מוכיח על חברו):

Yalnızca hagada ifadelerinde kullanılan bu kuralda bir cümle kendisine yakın, benzer olanın açıklanmasına yardım etmesi anlatılmaktadır.

Tesniye Kitabı 11/12’de şu ifade yer alır: “Allahın RAB’bin kayırdığı bir memleketdir. Yılın başından yılın sonuna kadar Allahın RAB’in gözleri daima onun üzerindedir.”

Eyüp Kitabı 38/26’da ise şöyle denilmektedir: “Ta ki, insansız yerin üzerine, içinde adam bulunmayan çöl üzerine yağdırsın.”

Burada yer alan “Tanrının İsrail yurdunu gözetip kayırması...” ifadesi, Eyüp Kitabı 38/26’daki “...kimsenin yaşamadığı topraklara da yağmur yağdırması...” ifadeleriyle açıklanması bu kurala örnektir.⁵⁹

24- Davar şe-Haya bi-Kelal ve-Yatsa min ha-Kelal le-Lamed al Atsmo:

(דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו)

Bu kurala göre genel ifade içinde yer alan özel bir durum, onunla ilgili özel bir şeyler ifade etmek için söylenmiştir. Yeşu Kitabı 2/1’de “Eriha” ya vurgu yapılması bu kurala örnek olarak verilebilir. Bu kullanım şöyledir:

“Nun oğlu Yeşu Şittim’den gizlice iki casus gönderip dedi: “Gidin, memleket ve Eriha’ya bakın.” Böylece yola çıkan casuslar, Rahav adında bir fabişenin evine gidip geceyi orada geçirdiler.”

Bu pasaj hagadik özellikli olup burada “özellikle Eriha” şeklinde vurgulanmasının tamamen burayla ilgili özel bir duruma dikkat çekmek için olduğu ifade edilmektedir.⁶⁰

25- Davar şe-Haya bi-Kelal ve-Yatsa min ha-Kelal le-Lamed al-Havero:

(דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חברו)

R. Yişmael’in 8. kuralına benzeyen bu kurala göre genel bir ifade içinde, bazı özelliklerini açıklamak için başka bir şeyin ayrı olarak ifade edilmesidir.

Çıkış Kitabı 35/2’de Şabat yasakları genel olarak anlatılır.⁶¹ Ancak 35/3’te özel olarak ifade edilen “Şabat Günü konutlarınızda ateş yakmayacaksınız.” ifadesi aslında Şabat yasaklarının

⁵⁸ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 31; “nazarenejudaism”, 9-10.

⁵⁹ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 31.

⁶⁰ “nazarenejudaism”, 10; Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 32; Bu kuralın umum-husus bağlamında izahı için ayrıca bkz. Toprak, *Talmud ve Hadis*, 265.

⁶¹ *Kitab-ı Mukaddes*, Çıkış Kitabı 35/2: Altı gün iş işlenir; fakat yedinci günde, sizin için mukaddes Sebt, Rabbe rahat günü olacak; onda iş işleyen her adam öldürülecektir.

genel anlatımının içinde mevcut olmakla birlikte “kişinin bir tek iş yapmakla suçlu hale gelebileceğinin” izahı içindir.⁶²

26- Maşal: (משל):

Kelime alegorik yorum anlamına gelmektedir. Arapçada ‘mesel’, İbranicede ise ‘maşal’ şeklinde ifade edilmekte ve “gerçekte meydana gelip gelmediğine bakmaksızın bir hadiseyi müjde, nasihat, uyarı, açıklama, hatırlatma gibi gayelerle belli başlı bazı hikâye, fıkra veya rivayetler yardımıyla anlama ve yorumlamaya çalışılması” faaliyeti olarak ifade edilmektedir. Maşal’da temel amaç maksadın daha iyi nasıl anlatılabileceği olduğundan dolayı olayların gerçekte vuku bulup bulmamaları veya hakikatle örtüşüp örtüşmediği hususları ikinci planda tutulmaktadır. Sayılar Kitabı 21/18 ve Tesniye Kitabı 22/21-26’da yer alan anlatımlar⁶³ bu kurala örnektir.⁶⁴

27- Maal / Laşon Nofel al Laşon: (לשון נופל על לשון) / (מעל):

Bu kural “cinas”a benzer bir tür kelime oyununu kullanarak yorum yapmayı ifade etmekte olup, ifadeyi önceki benzer bir ifade vasıtasıyla açıklamayı kasteder. Bu kurala örnek olarak Amos Kitabı 8/1’de yer alan bir ifadenin yorumu zikredilmektedir. Bu ifade şöyledir:

“Egemen RAB bana şunu gösterdi: Baktım bir sepet olgun meyve/ ; אֶלְנֵי יְהוָה; פֶּה הַרְצֵנִי, אֶלְנֵי יְהוָה; פֶּה הַרְצֵנִי”

Bu pasuğun sonunda yer alan “... kluv kayits/ קְלֻב קַיִטִּים” ifadesinde yaz meyvesi anlamındaki “kayits/” ifadesi ile son anlamına gelen “kats/ קַטִּים” kelimelerinin birlikte değerlendirilerek “...İsrail halkının sonunun geldiği...” şeklinde yorumlanması bu kurala örnek olarak zikredilmektedir.⁶⁵

28- Neged: (נגד):

Kitab-ı Mukaddes’teki bir sayı ifadesini başka bir yerdeki kullanımla bağlantılı izah etmeye çalışmayı ifade eder. Örneğin Sayılar Kitabı 13/25’te şu ifade yer almaktadır:

“Kırk gün dolaştıktan sonra adamlar ülkeyi araştırmaktan döndüler.”

Aynı kitapta yer alan 14/34’ te ise şöyle bir ifade yer almaktadır:

⁶² Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 32; “nazarenejudaism”, 11; Kuralın umum-husus bağlamında izahı için ayrıca bkz. Toprak, *Talmud ve Hadis*, 265-266.

⁶³ *Kitab-ı Mukaddes*, Sayılar Kitabı 21/18: Kuyu, onu reisler kazdılar, onu kavmin ileri gelenleri asa ile değnekler ile kazdılar. Çıkış Kitabı 22/21-26: “Garibe haksızlık etmeyeceksin, ve ona gadretmeyeceksin; Çünkü siz de Mısır diyarında gariptiniz. Hiçbir dul kadını ve öksüzü incitmeyeceksiniz. Eğer onları incitürsen ve bir yolla bana feryat ederlerse, onların feryadını kesinlikle işiteceğim. Ve öfkem alevlenip sizi kılıçla öldüreceğim; ve kadınlarınız dul, ve çocuklarınız öksüz olacaklar. Eğer kavmime, yanında olan bir fakire ödünç para verirken, ona murabahacı olmayacaksın; onun üzerine faiz koymayacaksınız. Eğer komşunun abasını rehin olarak almış olursan, güneş batmazdan evvel ona geri vereceksiniz.”

⁶⁴ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 32.

⁶⁵ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 32; “nazarenejudaism”, 11. Burada ayrıca Matta İncili 24/14 ile 32. cümlelerde yer alan “...dünyanın sonunun gelmesi...” ile “...incir ağacının çiçeklenmesinin yaz mevsiminin müjdesi olması...” örneğine de yer verilmektedir.

“Ülkeyi araştırdığımız günler kadar suçunuzun cezasını çekeceksiniz. Sizden yüz çevirdiğimi bileceksiniz!”

Bu iki ifadedeki sayısal anlatımlar bir arada değerlendirilerek “...her bir gün için bir yıl cezalandırılma...” ve böylece kırk gün için kırk yıl cezalandırma anlatımları ve yorumu konunun örneği olarak zikredilmiştir.⁶⁶

29- Laşon Gematriya: (לשון גימטריה):

Harflerin sayı değerleri esas alınarak, bu sayıların kabalistik sistemle mistik yorumlamalarla açıklanması sonucu oluşan bir sistemdir. Özellikle 13.yy’dan sonra Kabala yorumcuları tarafından kullanılmıştır. Bu yorum tarzı büyük oranda hagdik rivayetlerde tercih edilir. Gematriya’da esas olan sayısal değerleri birbiriyle denk olan kelimelerin birbirinin yerine kullanılması suretiyle değişik anlamlar ortaya çıkarabilmektedir.⁶⁷

Gematriya’nın II. Mabad Döneminde rabbilerce -rüya yorumu başta olmak üzere- kullanılmaya başladığı düşünülmektedir.⁶⁸ Grek harflerinin sayılara tekabül edecek şekilde kullanılması Mişna’da Şekalim 3/2’de yer almaktadır.⁶⁹ Rabbâni literatürde ise ilk defa M.S. II. yy’da R. Natan tarafından Şabat yasaklarından olan 39 fiile işaret eden “Ele ha-Devarim/אלה הדברים” ifadesiyle yer alır. Örneğin Tekvin Kitabı 14/14’te Abraham’ın savaşa gönderdiği asker sayısı 318 olarak zikredilir. Abraham’ın kölesi Eliezer’in adının numerik değeri 318’dir. Bu kurala dayanarak yapılan yoruma göre Abraham savaşa sadece kölesi Eliezer’i göndermiştir.⁷⁰ Ayrıca Çıkış Kitabı 35/1’deki “...Musa’nın çağırdığı kişiler...” konusunda, Yaratılış Kitabı 1/1 ve devamında kainatın yaratılışının anlatımı ile İbrani alfabesinin 22 harfinin bu yaratılışının şifrelerini barındırdığı ile ilgili bu kurala göre çeşitli yorumlarda bulunulmuştur.⁷¹

Gematria’nın bir versiyonu olan ‘Atbaş’ ise bazen ayrı bir kural olarak aktarılan; ilk harfin son harfe, ikincinin sondan bir öncekine uyması mantığına dayanan alfabenin gizemli bir şekilde kullanımınıdır. Özellikle kehanetlerin yorumlanmasında kullanılmıştır. Yeremya Kitabı 25/26 ve Daniel Kitabı 5/25’in yorumlanması bunun örneğidir.⁷²

30- Notarikon: (נוטריקון):

⁶⁶ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 32.

⁶⁷ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 32-33; Gershom Scholem, “Gematria”, *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2006), VII: 424-425.

⁶⁸ Saul Lieberman, “Rabbinic Interpretation of Scripture”, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century BCE-IV Century CE*, 2. Bs (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962), 72-73; Scholem, “Gematria”, VII: 424-425 (Burada gematria’nın 2.yy tannaim tarafından kullanıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca gematria’nın özellikle kabala ile bağlantısı geniş şekilde ele alınmaktadır.).

⁶⁹ *Mişna*, Şekalim 3/2.

⁷⁰ Genesis Rabbah, XLIII/2, *Midrash Rabbah*, 313.

⁷¹ Jeffrey H. Tigay, “An Early Technique of Aggadic Exegesis”, *History, Historiography and Interpretation* (Jerusalem: The Magnes Press, 1983), 179; Ayrıca bkz. Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 33; Bu konu hakkında farklı örnekler için bkz. “nazarenejudaisim”, 12-14.

⁷² Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 33; Lieberman, “Rabbinic Interpretation of Scripture”, 73.

Kelimelerin baş harfinin ve son harfinin yahut ilk hecelerinin kısaltılarak yazılmasıyla oluşturulan bir yorumlama sistemidir. Yahudi inancına göre kâinatın yaratılışında kutsal lisan olarak görülen İbranice harfleri önemli rol oynamıştır. Bu sebeple ilahi kudretin bir ifadesi olarak her bir harfin değeri vardır ve yorumlanması gereklidir. Notarikon metodunda bir kelime iki ya da daha fazla parçaya ayrılır; her harfin bir kelimeyi temsil ettiği düşünülerek yorumlanır. Notarikon metodu ile bazen pozitif bir cümleye negatif anlam verildiği abartılı yorumlar da ortaya çıkabilir.⁷³

Bu metot çok eski zamanlardan beri kullanılan tekniklerden özellikle Simya, Kimya, Astronomi ve Astroloji gibi alanlarda ve rüya yorumlarında kullanılmıştır. Yahudi toplumunda da benzer şekilde – özellikle Kabalacılar tarafından - Kutsal Kitap'taki kelime ve cümleleri belirli bir kesimin anlayacağı tarzda özel, bir bakışta anlaşılması güç, gizemli bir usulle düzenleyerek metinlerdeki derin manaların çıkarılması amacıyla kullanılmıştır. Kutsal Kitapla ilgili Hıristiyanlarca da benzer çıkarımlar yapılmıştır. Örneğin Kutsal Kitabın ilk kelimesi “bereşit/בראשית” olup bu kelimenin ilk üç harfi “bet-reş-alef/ב-ר-א”dır. Bundan hareketle “bet/ב” harfinin “ben/בן, Oğul”, “reş/ר” harfinin “ruah/רוח, Kutsal Ruh”, “alef/א” harfinin “aba/אבא, baba”yı temsil ettiğini ve Kutsal Kitabın teslis ile başladığı yorumu yapılabilmektedir.⁷⁴

31- Mukdam şe-Hu Meuhar ba-İnyan: (מוקדם שהוא מאוחר בעניין):

Daha sonra verilecek olan ifadenin takdim tehir yapılarak önce gelmesi ve buna göre yorumlanması metodudur. Levililer Kitabı 1/15'te anlatılan “Kuş kurbanı”nda kâhinin takip edeceği sıralama şöyle yapılmıştır:

“Ve Kâhin onu mezbaha getirecek, ve başını tırnağı ile kesip mezbah üzerinde onu yakacak. Ve kanı mezbahın yan yüzü üzerine akıtılacak.”

I. Samuel Kitabı 3/3'te Peygamber Samuel'in Mabel'de yatışı şöyle anlatılır:

“Ve Allah'ın kandili henüz sönmemiş, ve Allah'ın Sandığı'nın bulunduğu RAB'bin mabelinde Samuel yatmışken...”

Her iki pasukta ifade edilen sıralama kaynaklarda bu kurala örnek olarak zikredilmektedir.⁷⁵

32- Mukdam şe-Hu Meuhar ba-Peraşiyot: (מוקדם שהוא מאוחר בפרשיות):

Bazı Tanah pasajlarının kendisinden önceki bir metinde yer alan daha önceki bir zamana ait açıklamalara işaret ettiği şeklinde yorumlanması diyebileceğimiz kurala örnek olarak Sayılar Kitabı 7. Bab içerisinde anlatılanlara bakıldığında bunların kronolojik olarak

⁷³ Handelman, *The Slayers of Moses, The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, 72; Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 33; Michael V. Fox, “Notarikon”, *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2006), XV: 315; Tigay, “An Early Technique of Aggadic Exegesis”, 179-180.

⁷⁴ “nazarenejudaism”, 14.

⁷⁵ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 34; “nazarenejudaism”, 14.

Sayılar Kitabı 1. Bab'dan önce gelmesi gerektiği ifade edilerek yorumlanmasını verebiliriz.⁷⁶ Bu kural ile aslında Kutsal Kitap'ın pek çok yerinde görülebilen kronolojik temelli problemlerin bazılarına çözüm üretilmeye çalışılmaktadır.⁷⁷

Rabbi Eliezer b. Yose ha-Galili'ye izafe edilen 32 yorum kuralının izahı sonrasında Hillel'in 7 Yorum Kuralı, Yişmael'in 13 Yorum Kuralı ve bunların genel olarak benzerliklerini bir tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

<u>Sıra No</u>	<u>HILLEL</u>	<u>YİŞMAEL</u>	<u>ELİEZER B. YOSE HA-GALİLİ</u>
1-	Kal va-Homer	1- Aynı	5. ve 6. kural (Kal va-Homer Meforaş, Kal va-Homer Satum)
2-	Gezera Şave	2- Aynı	7. kural (Gezera Şave)
3-	Binyan Av mi-Katuv Ehad	3- Hillel'in 3 ve 4. kuralları tek kural olarak ele alındı.	8. kural (Binyan Av mi-Katuv Ehad)
4-	Binyan Av mi-Şney Ketuvim		
5-	Kelal u-Perat u-Perat u-Kelal	4- 11: Hillel'in 5. kuralının genişletilmiş ve değiştirilmiş şekilleridir.	13. kural (Kelal şe-Aharav Mease ve-hu Perato Şel Rişon)
6-	Kayotze bo mi-Makom Aher	Yişmael'in listesinde yer verilmemiştir.	
7-	Davar ha-Lomed me-İnyano	12- İkinci bir cümle ilavesiyle Hillel'in 7. kuralıyla aynıdır.	12. kural (Davar şe-Ba Lelamed ve Nimtse Lamed)
		13- Şney Ketuvim ha-Makhişim ze et ze ad şe-Yavo ha-Katuv ha-Şlişi va-Yakria Beynehem. ⁷⁸	15. kural (Şney Ketuvim ha-Makhişim ze et ze ad Şe-Yavo ha-Katuv ha-Şlişi ve-Yakria Beyneyhem)
		8. kural	25. kural

⁷⁶ Sayılar Kitabı 1. Bab'da "İsrail'de Yapılan İlk Sayım" konu edinilmiş; 7. Bab'da ise "Önderlerin Rab'be Verdiği Armağanlar" anlatılmıştır.

⁷⁷ Strack - Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 34; "nazarenejudaisim", 14-15.

⁷⁸ Towner, "Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look", 125-126; Moses Mielziner, *Introduction to the Talmud: Historical and Literary Introduction* (Cincinnati and Chicago: Bloch Printing Company, 1894), 126-128.

IV- Sonuç

Rabbi Eliezer b. Yose ha-Galili'ye izafe edilen otuz iki yorum kuralı Rabbani Yahudiliğin kutsal kitap yorum sisteminde önemli bir basamağı temsil etmektedir. Yahudi kutsal metinlerinin yorumlanması sırasında kullanılan kuralların bir liste halinde sunulması Rabbi Hillel'in yedi yorum kuralı ile başlayan ve yaklaşık birer asır arayla Rabbi Yişmael'in on üç yorum kuralı ile gelişen ve sonrasında Yose ha-Galili'nin ortaya koyduğu otuz iki yorum kuralına ulaşan bu çalışmalar dizisi kutsal kitabın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde önemli rol ifa etmiştir.

Her üç yorum kuralları listesinin de bazı benzerlikleri ve farklılıkları bulunmaktadır. Hillel ve Yişmael'in yorum kuralları listesinin büyük oranda birbirlerine benzediğini, incelediğimiz Yose ha-Galili'nin 32 kuraldan oluşan listesinin ise kısmen kendisinden önceki listelerde yer alanlara benzer kurallar ihtiva etse de daha önceki listelerde yer almayan farklı yorum kurallarına da yer vermektedir. Hillel'in ve Yişmael'in yorum kuralları genellikle Kitab-ı Mukaddes'in ahkam ile ilgili (halahik) kısımlarının izahında kullanılmaktayken Yose ha-Galili'nin 32 yorum kuralı kendisinden öncekilerin fonksiyonuna ilaveten ayrıca Kitab-ı Mukaddes'in rivayete dayalı (hagadik) kısımlarının yorumlanmasında da kullanılmıştır. Bu liste içerisinde özellikle Gemaria ve Notarikon başta olmak üzere Neged, Maal ve Maşal isimli kurallar oldukça şöhret bulmuş ve hagadik malzemenin yorumlanmasında yoğun bir şekilde kullanılmışlardır.

“Rabbani Yorum Kuralları” denildiğinde genellikle Hillel'in, Yişmael'in ve Yose ha-Galili'nin yorum kuralları akıllara gelse de Yahudi ilim çevrelerinde bu konudaki çabalar daha sonraki asırlarda da devam etmiş; neticede 19. yy'da yaşamış bir Yahudi alimi olan Meir Leibush ben Yehiel Michel Weisser (Malbim) tarafından bu kurallar Yahudi dini hukukundaki 613 emir ve yasaktan hareketle 613'e kadar çıkarılmıştır. Bu yönüyle “Rabbâni Yorum Kuralları”nın Yahudi dini literatürünün yazılı hale getirilmeye başladığı ilk dönemlerde tamamlanmış bir çalışma sahası olarak görülmediğini, zaman içerisinde farklı ilim adamları tarafından bu konu ile ilgili yeni yaklaşımlar ortaya konabildiğini ifade edebiliriz.

Kaynakça

- ARAZ, Ömer Faruk. "Rabbâni Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/Aralık (2016): 115-134.
- ARAZ, Ömer Faruk. "Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel'in Yedi Yorum Kuralı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (06 Nisan 2016): 321-337. <https://doi.org/10.15869/itobiad.00110>.
- ARAZ, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği*. 1. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Babil Talmudu*. t.y. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>.
- BEN DAVID, Hillel. "Rules of Jewish Hermeneutics". Erişim: 04 Haziran 2019. <http://www.betemunah.org/rules.html>.
- CINON, Rabbi Samson of. *Sefer Keritot*. Varşova: -, 1854.
- DAN, Joseph. "Is Midrash Exegesis". *Study and Knowledge in Jewish Thought*. 81-99. Ber Sheva: Ben Gurion University of Negev Press, 2006.
- EISENBERG, Ronald L. *Essential Figures in the Talmud*. New York and UK: Jason Arason Publication, 2013.
- ENELOW, Hyman Gerson. *Mişnat Rabbi Eliezer o Midraş Şeloşim u Ştayim Middot*. New York, 1933.
- ENELOW, Hyman Gerson. "The Midrash of Thirty-Two Rules of Interpretation". *The Jewish Quarterly Review* 23/4 (Nisan 1933): 357-367.
- EPSTEIN, Isidore. "Foreword". *Midraş Rabbah*. I. London: The Soncino Press, 1939.
- FREEDMAN, Harry - Wald, Stephen G. "Akiva". *Encyclopaedia Judaica*. I: 562. USA: Macmillan Reference USA, 2006.
- FRIEDMAN, H. - Simon, Maurice, ed. *Midraş Rabbah*. London: The Soncino Press, 1939.
- GINZBERG, Louis. "Akiba ben Joseph". *The Jewish Encyclopaedia*. I: 304-306. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1901.
- GINZBERG, Louis. "Baraita of the Thirty-Two Rules". *The Jewish Encyclopaedia*. II: 520-521. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1901.
- HANDELMAN, Susan A. *The Slayers of Moses, The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. New York: The State Univ. of New York Press, 1982.
- HARRIS, Jay M. *How Do We Know This? Midraş and the Fragmentation of Modern Judaism*. USA: The State Univ. of New York Press, 1995.
- "Hermeneutics". *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. 318. New York: The Oxford University Press, 1997.
- HILEWITZ, Alter. "Eliezer ben Yose ha-Gelili". VI: 329-330. USA: Macmillan Reference USA, 2006.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- KRAEMER, David. "Tannaim". *Encyclopaedia of Religion*. XIII: 898. USA: Macmillan Reference USA, 2005.
- LAUTERBACH, Jacob Z. "Rules of Eliezer b. Jose ha-Gelili, Thirty-Two". *The Jewish Encyclopaedia*. X: 510-511. Funk and Wagnalls Company, 1901.
- LAUTERBACH, Jacob Z. "Tannaim and Amoraim". *The Jewish Encyclopaedia*. XII: 49. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1901.
- LIEBERMAN, Saul. *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1962.
- LIEBERMAN, Saul. "Rabbinic Interpretation of Scripture". *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century BCE-IV Century CE*. 2. Bs. 47-82. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962.
- MIELZINER, Moses. *Introduction to the Talmud: Historical and Literary Introduction*. Cincinnati and Chicago: Bloch Printing Company, 1894.
- Mişna*. t.y. <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah>.
- "nazarenejudaism". t.y. http://nazarenejudaism.com/?page_id=105.
- NEUSNER, Jacob. "Midraş and the Oral Tora: What Did the Rabbinic Sages Mean by 'The Oral Tora'". *The Encyclopaedia of Judaism*. III: 1707-1708. The Netherlands: Brill, 2005.
- NINAN, M.M. *Introduction to Biblical Hermeneutics*. San Jose: Global Publishers, 2018.

- PORTON, Gary G. "Aqiva ben Yosef". *Encyclopaedia of Religion*. I: 441. USA: Macmillan Reference USA, 2005.
- SCHOLEM, Gershom. "Gematria". *Encyclopaedia Judaica*. VII: 424-425. USA: Macmillan Reference USA, 2006.
- SICKER, Martin. *An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature*. USA: Greenwood Publishing Group, 2007.
- SIFRA. t.y. <https://www.sefaria.org/Sifra?lang=bi>.
- SPERBER, Daniel. "Eli'ezer ben Yosei ha-Galili". *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. 222. New York: The Oxford University Press, 1997.
- SPERBER, Daniel. "Tannaim". *Encyclopaedia Judaica*. XIX: 505. USA: Macmillan Reference USA, 2006.
- STRACK, H. L. - Stemberger, G. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Edinburg: T.T.Clark and Charles, 1991.
- TIGAY, Jeffrey H. "An Early Technique of Aggadic Exegesis". *History, Historiography and Interpretation*. Jerusalem: The Magnes Press, 1983.
- TOPRAK, Mehmet Sait. *Talmud ve Hadis*. İstanbul: Kabalıcı Yay., 2012.
- TOSEFTA. t.y. <https://www.sefaria.org/texts/Tanaitic/Tosefta>.
- TOWNER, W. Sibley. "Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look". *Hebrew Union College Annual* 53 (1982): 101-135.
- V. FOX, Michael. "Notarikon". *Encyclopaedia Judaica*. XV: 314-315. USA: Macmillan Reference USA, 2006.
- WALD, Stephen G. "Aggadah or Haggadah". *Encyclopaedia Judaica*. I: 454. USA: Macmillan Reference USA, 2006.
- WALFISH, Avraham. "Baraiyta of Thirty Two Rules". *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. 104-105. New York: The Oxford University Press, 2011.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MUHAMMED HAMİDULLAH'IN İSLAM İKTİSADI'NA DAİR ÖNCÜ KATKISI VE TEKLİFLERİ

MUHAMMED HAMİDULLAH'S PIONEERING CONTRIBUTION AND PROPOSALS
ABOUT ISLAMIC ECONOMICS

Abdulkadir MACİT

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr,
orcid.org/0000-0002-5446-1924, 5058056785, Başiskele/Kocaeli

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Kasım 2019/ 07 November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Aralık 2019 / 10 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **XXXXXX**

Öz

İnsanlık son iki asırda, Komünizm ve Kapitalizm arasındaki ekonomik tarafı da olan bir mücadelenin hegemonyası altında bulunmaktadır. Muhammed Hamîdullah, bu aşırı iki ideolojinin baskısı altında bulunan insanlığa İslam Ekonomik Düşüncesi olarak alternatif bir ekonomik sistemin var olduğunu hatırlatmaktadır. O, İslam'ın ekonomik sisteminin kaynaklarının Kur'an-ı Kerim (Zekat, Fidyeye, Sözleşme, İnfak vs.), Hz. Peygamber'in hadisleri ve uygulamaları (Bütçeleme, Vergi Sistemi, Zekat, Me'akıl, Müslüman Pazarı kurulması üzerinden ekonomik uygulamalar vs.), bu iki kaynak merkezli ortaya konulan içtihadî hükümler ve özellikle Haydarâbâd/Hindistan bölgesinde yapılan çalışmaların çok ciddi katkısının olduğunu zikretmektedir. Bu kaynaklar muvacehesinde Faizsiz İslam Para Fonu ve İslam Bankacılığı'nın ilk uygulamalarının Haydarâbâd'da olmasının altını çizmektedir. Ayrıca bütün dinlerin faizi (riba) yasakladığını, ancak İslam'ın bu hususta sadece yasaklama ile yetinmediğini, ayrıca faize yönelik çözüm yolları sunduğunu da belirtmektedir. Bu hususta en önemli çözümleri; Sosyal Sandık üzerinden faizsiz borç verilmesi, yardımsever insanların ve kurumların destekleme uygulamaları ile müşterek yardımlaşma ve kooperatif sistemi olduğunu zikretmektedir. Hamîdullah'a göre faiz ile mücadele etmenin üç temel yöntemi vardır. Bunlar; Borçlanmanın devletleştirilmesi, borçlanma için vakıfların (evkâf) tesisi ve mikro ekonomik temelli kooperatifler ile müşterek toplulukların kurulmasıdır. Ayrıca İslam'ın mezkûr konuya dair çözümlerinde devlete yüklediği sorumluluk dikkati çekmektedir. Diğer taraftan faize karşı İslam'ın çözümlerinden bir tanesinin de İslam Sigorta sistemi (Me'akıl) olduğunu iddia etmektedir. Bu sistemde müştereklik, birlik ve tek taraflı riskten kaçınma ilkeleri temel hususiyetlerdendir. Bu sayede sigorta esas olarak zorluk ve sıkıntının mümkün olduğu kadar çok sayıda kişi arasında pay edilmesi üzerine temellendirilmiş olmaktadır. Bu kişilerin son halkası yani hiyerarşinin en üstünde devlet durmaktadır. Bütün bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, Hamîdullah, faiz karşısında İslam'ın temel ilkelerinin ve Hz. Peygamber'in pek çok uygulamasının alternatif bir iktisadî anlayış taşıdığı idrakiyle bunların günümüze aktarılmasını salık vermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, İslam İktisadı, Muhammed Hamîdullah, Faizsiz İslam Para Fonu, Me'akıl

Abstract

In the last 2 centuries, humanity has been dominated by the struggle, which also has an economic side, between Communism and Capitalism. Muhammed Hamîdullah reminds mankind under pressure of these extremist ideologies that there is an alternative economic system as Islamic Economic Thought. He mentions that sources of the Islamic economic system including Quran (zakat, fidyah, contract, aid etc.), hadiths and practices of the Prophet Muhammad (budgeting, tax system, zakat, me'akıl, economic applications through establishment of the Muslim market vs.) and these two sources-centred case-law and especially Hyderabad has made a very serious contributions. Considering these sources, he underlines the fact that the Interest-free Islamic Monetary Fund and the first applications of Islamic Banking are in Hyderabad. He also states that all religions prohibit interest (riba), however, Islam is not only content with prohibition but also suggests solutions for interest. In this respect, the most important solutions he mentions; interest-free lending through Social Fund, cooperation with the supporting practices of helpful people and institutions and the cooperative system. According to Hamîdullah, there are 3 basic methods for combating interest: Nationalization of the borrowing system, establishment of foundations (awqaf) for borrowing and establishment of microeconomic based cooperatives and collective communities. Besides, the responsibility that Islam imposes on the state in its solutions is remarkable. On the other hand, he claims that one of the solutions of Islam against interest is the Islamic Insurance System (me'akıl). In this system commonality, unity and unilateral risk

avoidance are main characteristics. In this way, insurance is based mainly on sharing of difficulties and problems among as many people as possible. The state stands at the top of the hierarchy as a last link of these people. As can be understood from what is said above, Hamîdullah suggests that the basic principles of Islam and many of the applications of the Prophet Muhammad in the face of interest, with the comprehension that they carry an alternative economic understanding, which can be transferred to the present day.

Keywords: Islamic History, Islamic Economy, Muhammed Hamîdullah, Interest-free Islamic Monetary Fund, Me'akil.

Giriş

Hint coğrafyasının son dönem en önemli İslam âlimlerinden, hukukçu ve tarihçilerinden birisi olan Muhammed Hamîdullah'ın dünyaya geldiği tarih, son asırda Müslümanların Hindistan'ın yönetiminden uzaklaştırıldığı ve coğrafyalarının neredeyse tamamının Batı işgaline maruz kaldığı bir zaman dilimidir. Bu zaman diliminde Hamîdullah, ömrünün sonuna kadar “Haymatlos” (Vatansız) sıfatıyla başta Haydarâbâd olmak üzere aslında tüm İslam aleminin bu krizin aşılmasında ve bağımsızlığını kazanan tüm İslam ülkelerinin teşekkülünde özellikle ilmi çalışmalar ile çok aktif roller üstlenmiştir. Hamîdullah'ın üstlendiği rollerden birisi daha önce imparatorluk iken ulus devletlere evrilen İslam ülkelerinin yeni durum ile karşılaştıklarında yaşadıkları sancılı süreçte dair çözümler üretmesidir. Bu süreçte Müslümanlar çoğunlukla *Avrupa'ya göre* (muhafazakâr modernleşme çabaları) veya *Avrupa için* (batac modernleşme çabaları) olmak üzere batılılaşmacı akımlar üzerinden çözüm arayışına girişmişlerdir. Ancak Hamîdullah, ne Avrupa'ya göre ne de Avrupa için tavır almaktan ziyade kendi tecrübelerinden ve birikimlerinden beslenerek Avrupa'yı da insanlığın tecrübelerinden bir tecrübe olarak görerek İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı meydan okumalar karşısında İslam'ın temel esasları ve Hz. Peygamberin en güzel örneği (üsve-i hasene) merkezinde meseleleri yeniden ele almaya davet etmiştir.¹

Hamîdullah, bütüncül bir peygamber algısı üzerinden özelde İslam dünyası genelde ise insanlığa çağrıda bulunarak onların hem maddi hem de manevi hayatlarını ahenkli ve bütünlüklü bir şekilde Hz. Muhammed üzerinden oluşturmasını teklif etmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in mezkûr örneği zemininde yükselen İslam dini (örneğin Cibril hadisi muvacehesinde) sadece iman (imanın şartları), Allah'ın iradesine boyun eğme (İslam'ın şartları) ve ahlak alanı (ihsan) ile sınırlı olmayıp şahıstan topluma, toplumdaki devlete, devletten milletlerarası hukuk uygulamalarına kadar tüm meseleleri kuşatan bir hüviyettir. Bütün bu yönleriyle İslam, insanlar için manevi planda olduğu kadar madde planında da başarılı bir rehberdir. Bu rehberlik elbette ki, insanların ekonomik meselelerini de kapsamaktadır. Nitekim Hz. Peygamberin ekonomiyi düzenleyen sıfatıyla Medine'de teşekkül ettirdiği devletin mali uygulamaları ve iktisadi prensipleri olmuştur. Bunlar arasında; Medine pazarının kurulması ve pazara dair ilkeler ihdas etmesi, vergilendirme uygulamaları, sigorta sistemini teşekkül ettirmesi, mali geliri (zekat, cizye, ganimet vs.) düzenlemesi ve pay etmesi zikredilebilir.

Hz. Peygamberin örneğinin (rol modeli veya model insan olması) hayatın her alanını kuşatan bütüncüllüğünden hareketle Hamîdullah, son asırda, madalyonun bir yüzü olarak Müslüman yöneticilerin imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde devletin hukukunda İslam Hukuku'nu, siyaset ve idare uygulamalarında İslam'ın siyasi ve idari ilkelerini, eğitim sisteminde İslam eğitim sistemini, iktisadi kararlarında ise İslam İktisadı'nın ilkelerini merkeze alarak yönetimlerini inşa etmelerini teklif etmiştir. Madalyonun diğer

¹ Bu hususta geniş bilgi için bk. Abdulkadir Macit, *Muhammed Hamîdullah Modern Bir Müslüman Alimin İlmî Portresi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019).

tarafına intikal ettiğimizde ise bu teklife ilave olarak ulus devlet sürecinin Müslüman ülkelerin her türlü ilişkisinin gelişmesinin ve hareketliliğinin sağlanmasının önünde bir engel olduğu idrakiyle Müslüman ülkelerin gerçekleştirmeleri gereken bir sonraki adımı da işaret etmiştir. Bu işaret, Müslüman ülkelerin birliğinin (ittihad) tesis edilmesidir. Hamîdullah'ın, İslam toplumunun birliğinin tesis edilmesine yönelik serdettiği görüşlerinin mücessem hali olan “Yüksek Hilafet Konseyi” ve “Uluslararası Fakihler Cemiyeti” özellikle Müslümanların tekrar bir araya gelerek, yekvücut bir halde birçok probleminin üstesinden gelebilmelerinin önünü açacak olması itibarıyla hayli önemlidir.² Hususen bunun iktisadi zeminini “Müslüman Ülkeler Para Birliği Federasyonu” ve “Müslüman Ülkeler Faizsiz Borç Fonu” kurumları üzerinden salık vermesi mühimdir.

Hamîdullah'ın İslam İktisadına Dair Öncü Çalışmaları ve Oluşturduğu Zemin

Müslümanların son asırda bütünlüklü ve özerk bir ekonomik model iddiasıyla teoriler ortaya koymaya başladığı tarih görece oldukça yenidir. Bu tarihi en gerilere götürmeye çalıştığımızda karşımıza çıkan ilk isimlerden birisi Muhammed Hamîdullah olmaktadır. Hamîdullah, İslam'ı, hayatın bütün alanlarına yönelik ilkeler ihdas eden manzumeler bütünlüğü olarak gördüğü için eserlerinde bu anlayışın izlerine ve önemli bir unsur olarak telakki ettiği iktisadi meselelere sıklıkla yer verir. Bu mahiyet itibarıyla o, cahiliye ve risalet döneminin inanç yapısını, idari hayatını ve içtimai düzenini eserlerinde ele aldığı gibi aynı zamanda iktisadi yapısını da başarılı bir şekilde resmetmektedir. Dahası günümüz iktisadi sistemleri ile İslam'ın iktisadi yapısını karşılaştırmalı bir şekilde tahlil etmektedir. Bu hususta Abdul Azim Islahi, Hamîdullah'ın, İslam iktisadı üzerinde öncü yazarlardan birisi olarak bugün dünya üzerinde bilinen “İslam İktisadı” terimini icat eden ilk kişi olduğunu ve bu disiplin içerisinde, örneğin; modern dönemde faizsiz finans kurumlarının ilk ve en erken kayıtları, İslami sigortanın temeli olarak mütekabiliyet müdafaası, İslam finansına dayanan mütekabiliyet, uluslararası faizsiz para fonunun kurulmasının teklifi, Müslüman ülkelerin para birliği gibi ilk çalışmaların çoğunun ona ait olduğunu belirtmektedir.³

Sabahattin Zaim de, İslam İktisadı mefhumunun Türkiye'de ilk defa Hamîdullah'ın Paris'ten gelerek İslami Araştırmalar Enstitüsü'nde verdiği dersler ile başladığını ve bu alandaki çalışmalarının *Modern İktisat ve İslam* adıyla ülkemizde basıldığını ifade etmektedir.⁴ Kendisi üzerinde konuşmaya çalıştığımız Hamîdullah, İslam İktisadı ile ilgili olarak ilki 1936'da sonuncusu ise 1986'da İngilizce dilinde kaleme alınmış 15 adet makale ve kitap değerlendirmesi yazmıştır.⁵ Hamîdullah'ın tarafımızdan tercüme edilen bu eseri esasında

² Abdulkadir Macit, “Hint Dünyasının Hilafet Çabası: Hint Hilafet Hareketi'nden Uluslararası Hilafet Konseyi'ne”. *Geçmişten Günümüze Hilafet*. Ed. Mustafa Büyükaşçı, Ali Satan ve Abdulkadir Macit (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 321-328.

³ Abdul Azim Islahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, trc. Abdulkadir Macit (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 45.

⁴ Sabahattin, Zaim, “İslâm Ekonomisi ve İslâm Ülkeleri İşbirliği Sahasında Son 25 Yıldaki Gelişmeler”, *Çerçeve*, 5(21), 1997, 8.

⁵ Bu yazıların başlıkları şunlardır: “İslam'ın Temel Ekonomik Problemlere Çözümü: İşçinin Durumu”, “Ülke”, “İslam Sigortası”, “Faizsiz Borç Veren Kurumlar”, “Zekâtın Siyasi Önemi”, “İslam ve Komünizm, Mukayeseli

onun mezkûr çabasının ve disiplinlerarası çalışan yönünün bir yansıması olması itibariyle ehemmiyetlidir. Bu yönleri itibariyle Hamîdullah, İslam'ın ancak bir fotoğraf karesinin daha büyük bir karenin bir unsuru olduğu hakikatindeki gibi parça-bütün veya tikel-tümel birlikteliği üzerinden hakkıyla anlaşılacağı idrakiyle eserlerini kaleme almıştır. Yani İslam'ın tek tek ilimlerin ortaya koyduğu tikel bilgilere bakmaktansa tümel bilginin bir unsuru olması üzerinden hakkıyla idrak edileceğini düşünmüştür. Hamîdullah'ın bu anlayış çerçevesinde hareket ederek İslam İktisadı ile ilgili yazdığı bu makalelerin ehemmiyeti, İslam'ın hayatın tamamına nizam veren bütünlüğünün özelde iktisat/ekonomi cihetlerine bakan kısımlarının ortaya çıkarılmasından neşet etmektedir.

Ayrıca *İslam Peygamberi* isimli kitabında “İktisadi Sistem” diye bir ana başlık vardır. Burada; İslam Öncesi Arapların Ünlü Fuarları ve Bunların İşleyiş Tarzları, Bu Fuarların Doğurduğu Sonuçlar, İslam'da Devlet Vergilerinin Ortaya Çıkışı, Devlet Gelirleri, Devletin Yaptığı Harcamalar, Devlet Başkanının Harcamaları, O Dönemki Pazarlarda Uygulanan Resmi Fiyatlar gibi alt başlıklar altında, Hz. Peygamber döneminin iktisadi yapısını ortaya koymaya çalışmıştır.⁶

Diğer taraftan *İslam'a Giriş* kitabının “İslam Ekonomi Sistemi” bölümünde miras sistemi, mirasın önemi ve onun 1/3'ünün hikmete mebni sınırlandırılması, kamu geliri ve harcama yerleri gibi çeşitli özelliklerini takdim etmektedir. Zekâtı, devlet gelirinin ana kaynağı olarak ifade ettiğinden, zekâtın harcama başlıklarını detaylı bir şekilde müzakere etmektedir. Sosyal sigortanın karşılıklılık üzerine temellendiğini, faizden müstağni, belirsizliğin aşırılığına ve şans oyunlarına karşı olduğunu iddia etmektedir.⁷

Son olarak “el-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri” isimli makalesi⁸ ise yine bu alanda yazılmış önemli bir makaledir.

Hamîdullah'ın İslam İktisadı Perspektifi

Hamîdullah'ın mezkur eserlerden hareketle İslam İktisadı ile ilgili ortaya koyduğu teorilerini birkaç başlık altında izaha girişmeden önce İslam İktisadı ile ilgili ortaya koyduğu perspektifinde gözden kaçırmamız gereken bazı hususlar vardır. Bunlardan birincisi, onun Kuran-ı Kerim'in iktisadi meselelere dair yaklaşımını tespit etmesi ve bu tespite dayalı bir bakış açısı kuşanmasıdır. Malum olduğu üzere Kur'an-ı Kerim ayetlerine dikkat edildiğinde insanlık tarihi boyunca iki zihniyetin fiili, fıkri, inanca dayalı ve iktisadi cihetten gerçekleşen mücadelesinin izlerine rastlanır. Bu iki zihniyet en genel anlamıyla Hak ile Batıl olarak ifade

Düşünceler Alanında Bir Çalışma”, “Haydarâbâd'ın İslam İktisadı Düşüncesi ve Pratiğine Katkısı”, “Faizsiz İslam Para Fonu İçin Bir Teklif”, “Hz. Peygamber Döneminde Bütçeleme ve Vergilendirme”, “İslam'ın Ekonomik Sistemi”, “Gelir ve Takvim”, “İslam Devletinde Mali Düzenleme”, “Kitap Değerlendirmesi: *Kamu Maliyesi*, S. A. Siddiki”, “Kitap Değerlendirmesi: *İslam'ın İlk Dönemlerinde Borç Tabvili ve Nüfus Vergisi*, Daniel C. Dennen”, “Kitap Değerlendirmesi: *İslami İktisadi İnsan*, Dr. J. Hans” (İslahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 2019).

⁶ Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 940-992.

⁷ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, trc. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 217-239.

⁸ Hamîdullah, “El-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 1961, 213-222.

edilmektedir (Rad Suresi, 13/17). Kuran sıklıkla Hak ile Batıl'ı Hz. İbrahim ve Nemrut, Hz. Musa ve Firavun, Hz. Muhammed ve Müşrik Araplar vs. örneklerinde görüleceği üzere peygamberler ve onların karşısında yer alan kişi ve kitleler olarak takdim eder. Yine İsrailoğullarına gönderilen peygamberler ile özellikle İsrailoğulları içindeki ruhban sınıfı arasındaki mücadele bu takdimden müstağni değildir. Konumuz ile ilgili olarak ayetler batıl sistemlerin iktisadi fikirlerini ve metodlarını tahlil eder; hakkın tam olarak anlaşılması için batılın bu hususiyetlerinin iyi bilinmesi gerektiğini salık verir. Bu salık verme her dönem için genel bir ilkedir. Bu fikirle çok yakından bağlantılı olarak Hamîdullah, modernitenin kökenleri mesabesinde olan Yahudilik ve Hristiyanlık düşüncesinin ve bu inançlara mensup olan milletlerin ve ortaya koydukları ideolojilerin iktisadi zihniyetlerinin iyi tahlil edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁹ Ancak bu tahlil sonrasında İslam ekonomik sisteminin insanlık için ne kadar münasip olduğu ve vasatı temsil ettiği anlaşılır.

Diğer taraftan Hamîdullah'ın İslam İktisadı üzerine etkisinde eski ve iyi bilinen olayları bazı yeni açıklamalar ile vermesi önemlidir. Bu özelliğinin arkasında da birinci hususiyeti ile bağlantılı olarak ayetlerin perspektifine dayalı ortaya koyduğu bakış açısı vardır. Bu konuda o, ayetlerde ve hadislerde geçen ifadelerin insanlara her dönemde ve mekanda karşılaştıkları sorunlara dair çözüm önerileri sunduğunu düşünmektedir.¹⁰ Bu yüzden o, Kuran-ı Kerim ve Hadis-i şeriflerdeki iktisadi açıklamaları yaşadığı çağın bilgi ve tecrübesini de hesaba katarak ferasetle yorumlamaktadır. Bu konuda İslam İktisadı ile Kapitalizm ve Sosyalizm karşılaştırdığı çalışması dikkate şayandır.¹¹

Dahası Hamîdullah, medeniyetlerin gelişiminde bilginin, insanın ve malın hareketliliğinin¹² ehemmiyetine müdrük bir halde son iki asırdır mezkur hareketliliği organize eden Batılı ülkeler karşısında malın yani ekonominin ve ticaretin hareketliliğini Müslüman ülkelerin kendi aralarındaki birlikler üzerinden yapmaları hususundaki teklifleri hayli önemlidir. Zira dünya üzerinde 7. asırdan 17. asra hatta 18. asra kadar bu hareketliliği Müslüman ülkeler sağladığı/kontrol ettiği için onlar ekonomik refah, ilmi gelişim ve iktidar sahibi olma imkanını kuşanmışlardır. Ancak Haçlı seferleri ile başlayan etkileşim neticesinde Avrupalıların ticaret ağlarını genişletmeleri, 15. asırda coğrafi keşifler ve pusulanın geliştirilmesi ile ticareti okyanuslar üzerinden gerçekleştirmeleri, 17. asır sanayi devrimi ve sonrasında gerçekleşen teknik gelişmeler neticesinde son iki asırdır dünya üzerindeki mal hareketliliğindeki merkezi adres Batı'ya kaymıştır. Özellikle Kapitalizm ile birlikte *doğa, para, emek, bakım, gıda, enerji ve yaşamın ucuzlaştırılması*,¹³ hammaddenin temini ve üretilen malların pazarının oluşturulması hususunda İslam coğrafyası işgale, sömürüye ve ekonomik

⁹ Hamîdullah, "İslam ve Komünizm, Mukayeseli Düşünceler Alanında Bir Çalışma" (İslahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi* içinde), 145-166.

¹⁰ Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, trc. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 363.

¹¹ Muhammed Hamîdullah, "Islam's Solution of the Basic Economic Problems: The Position of Labour". *Islamic Culture*, 10(2), 1936, 213-233.

¹² Lütfi Sunar, "Dünya Tarihinin Eksen ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti", *İslam Düşünce Atlası (İDA)* (1: 68-75), 2017, 70-75.

¹³ Raj Patel&Fason W. Moore, *Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi Kapitalizm, Doğa ve Gezegenin Geleceği İçin Bir Rehber*, trc. Serkan Gündüz (İstanbul: Kolektif Kitap, 2019).

bağımlılığa düş(ürül)müştür. Tam da bu noktada Hamîdullah, “Müslüman Ülkeler Para Birliği Federasyonu” ve “Müslüman Ülkeler Faizsiz Borç Fonu” gibi birlikler sayesinde malların hareketliliğinin yeniden Müslümanlar tarafından sürdürülmesini teklif ederek Müslüman ülkelerin iktisadi bağımsızlığının yolunu göstermektedir.

Kapitalist ve Sosyalist Ekonomilerin Tahlihi

Malum olduğu üzere insanlık son asırda, Batı’da ortaya çıkan Komünizm ve Kapitalizm arasındaki ekonomik tarafı da mevcut olan mücadelenin hegemonyası altında bulunmaktadır. Hamîdullah, bu aşırı iki ideolojinin baskısı altında bulunan insanlığa alternatif bir ekonomik sistemin var olduğunu iddia eden çağdaş alimlerden birisidir. Hamîdullah’a göre hem *laissez-faire* fikrine dayanan kapitalizm hem de bireysel çaba ve mülkiyeti yadsıyan komünizm savunulamaz aşırılıklara sahip sistemlerdir. İslam ise etkin ve adalete dayalı düşüncesi ile orta ve ılımlı bir ekonomik sistemdir. Bundan dolayı İslam, kapitalizm ve komünizmin zararlarını ortadan kaldıran ve ikisi arasında tam bir denge temin eden bir yapıya sahiptir.¹⁴

Tabii olarak Hamîdullah’ın ekonomik meselelere dair kalem oynatmaya başladığı yıllar komünizm güneşinin dünyaya doğduğu yıllardır. Aynı zamanda kapitalizm dünyanın ciddi bir kısmında hakim olmuştur. Bu ideolojiler karşısında alimler genel olarak bu ideolojiyi savunanlar (-e göre, -e için) ve bunların karşısında olanlar (-e karşı) şeklinde iki kampa bölünmüşlerdir. Hamîdullah ise iki sisteme yönelik eleştirilerini baştanbaşa yaparken İslam İktisat Sistemi’ne dair okuyucularının güvenini yeniden tazeleyen, İslam sisteminin gerekliliği ve hayatiyetini kanıtlamaya çalışan *vasatta* yer almıştır. Hamîdullah için iki sistem de (-e birlikte), kendilerinin noksanlıklarını paylaşmaksızın İslam tarafından desteklenen bazı faziletlerle sahiptir. Hamîdullah’a göre İslam Ekonomisi’nin temel prensipleri vahyedilmiş kaynaklar ve içtihadattan türetilmiştir. İslam’ın ekonomik sisteminin kaynakları Kur’an-ı Kerim (Zekat, Fidyeye, Sözleşme, İnfak, Miras vs.) ve Hz. Peygamber’in hadisleri ve uygulamalarıdır (Bütçeleme, Vergi Sistemi, Zekat, Me’akıl, Müslüman Pazarı kurması üzerinden ekonomik uygulamalar vs.). Böylece İslam Ekonomik Sistemi, serbest ticaret ve tamamen duygular ve hisler tarafından etkilenmiş kusurlu insan muhakemesine dayalı olan kontrol gibi unsurların bir araya geldiği karma ekonomi şeklinde isimlendirilen yapılardan ayırt edilmektedir. Kapitalizm ve Komünizm’in insanlığın geri kalanını tahakkümüne almak için birbirleri ile savaştıkları bir zaman diliminde Hamîdullah, itidal noktasındaki konumundan kaynaklı olarak, İslam Ekonomisi üzerinde daha sonraki yazarlardan güçlü bir destek gören Kapitalizm ve Komünizm’in iki aşırılığı arasında ikna edici bir alternatif ve bir orta yol olarak İslam’ı takdim etmektedir.¹⁵

Hamîdullah, İslam İktisat Düşüncesi olarak tanımladığı bu alternatif ve orta sisteme dair çalışmalarında enine boyuna açıklamalar yapmaktadır. Bu çalışmalarında Hamîdullah, İslam’ın ekonomik sisteminin kaynaklarının, bu iki kaynak merkezli ortaya konulan içtihadî hükümler ile özellikle Haydarâbâd’ın çok ciddi katkısının olduğunu zikretmektedir. Bu

¹⁴ Hamîdullah, “Islam’s Solution of the Basic Economic Problems: The Position of Labour”, 233; İslahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 54-56.

¹⁵ İslahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 55-56.

kaynaklar muvacehesinde sonraki satırlarda izah edeceğimiz Faizsiz İslam Para Fonu ve İslam Bankacılığı'nın ilk uygulamalarının Haydarâbâd'da olmasının ayırt edici önemini altını çizmektedir.¹⁶

İslam İktisadında Bölüşürme

Komünist ve sosyalist sloganlar karşısında Hamîdullah; İslam'ın bölüşüm formülünü şöyle özetlemektedir: “Fakirler için onların ihtiyacına göre, zenginler için onların hizmetlerine göre.”¹⁷ Hamîdullah'a göre, bölüşüm uygulamasını taşıyan mirasın 1/3 ile sınırlandırılmasındaki hikmet, servetin belirli kesimlerde yoğunlaşmasını önlemektir. Bu hususta şu noktaya dikkat çeker: “İslam, bir ferдин malını vasiyet yoluyla bırakma yetkisini alacaklılar ve varislerden ziyade kişilerin kendi emrine verir, fakat bu vasiyet, servetinin üçte biri miktarı olabilir. Böyle bir hükmün şu çifte gayeyi güttüğü anlaşılmaktadır: (1) Normal kuralın bir haksızlığa sebep olabileceği olağanüstü durumlarda, bireye adaleti temin etme imkanı tanımak -böylesi bütün hallerde malının üçte biri yeterlidir-, (2) Servetin çok sayıda kişilerin elinde yığılmasını engellemek -servetinin üçte birinden daha fazlasını veya tamamını insan vasiyet edebilseydi, bazen böyle durumlar mutlaka meydana gelebilirdi-. İslam, bir yandan ölünün ailesinin ve akrabalarının yararını da hesaba katarak, zenginliklerin mümkün olduğu kadar çok kişinin elinde dolaşmasını arzular.”¹⁸ Hamîdullah bu hususta şunu iddia etmektedir. “İslam miras hukukunun uygulandığı ülkelerde hükümetler vasiyetin uygulamasını yapmazlar, sadece organize ederler. Müslüman vatandaşlar da ölümlerinden sonra malvarlıklarını dağıtma hususunda dinlerinin gereklerini yerine getirmek amacıyla bu faaliyeti kullanabilir veya kullanmaları gerekmektedir.”¹⁹

Bir Devlet Geliri Olarak Zekat

Hamîdullah'a göre zekât diye tercüme edilen “sadakat” kelimesi normal dönemde Müslümanların hükümetlerine ödemeleri gereken bütün vergileri içine almaktadır. Tarım, madenler, ticaret ve sanayi, beslenen sürüler, tasarruflar vb. üzerinden alınan vergiler bunun başlıcalarıdır. Olağanüstü zamanlardaki geçici vergiler, vatandaş veya yabancı olan gayrimüslimlerden alınan vergiler, zorunlu olmayan diğer bütün katkılar bunun dışındadır. O dönem İslam hukukunun kaynak eserleri, özellikle de Hz. Peygamberin hadisleri “sadakat” teriminin bu anlamda kullanıldığı konusunda kuşku bırakmazlar. Burada sadaka hiç söz konusu değildir; zira sadakalar ne mecburidir ne de ödeme zamanı veya miktarı belirlidir (bunlara *infak fi sebilillah* yani Allah yolunda harcama veya *tatavvu* gönüllü yardım adı verilir).²⁰

Hamîdullah'ın en çok tartışılan tezlerinden birisi zekât hakkındadır. Bu konuda ele aldığı yazılarında zekâtı, İslam Devleti'nin ana gelir kaynağı olarak görmekte ve zekât geliri ve

¹⁶ Islahi, *Mubammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 167-175.

¹⁷ Hamîdullah, “Islam's Solution of the Basic Economic Problems: The Position of Labour”, 231; Islahi, *Mubammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 43-44.

¹⁸ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 218-223.

¹⁹ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 223.

²⁰ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 218-223; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 966-984; Islahi, *Mubammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 137-145.

giderlerinin düzenlenmesinin de devlet kurumunun idaresinde olduğunu iddia etmektedir.²¹ Buradan hareketle Hamîdullah, *masarifü'z-zekâtın* (zekâtın harcama kalemleri) Hz. Peygamber döneminde neredeyse bütün devlet idaresini kapsamaya anlamına geldiğinden dolayı²² devletin tüm ihtiyaçlarının zekât harcamaları ile karşılanabileceğini ifade etmektedir. Yani Hamîdullah, zekatı devletin *idari, sivil, askeri ve diplomatik* bütün alanlarına kadar genişletmektedir. Ayrıca zekâtın oranları ve temellerinin bir ihtiyaç ortaya çıktığında yükseltilebileceğini düşünmektedir.

Ona göre, “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular...” (Tevbe Sûresi, 9/60) ayetinde geçen “fukarâ” ve “mesâkîn” kavramı gayri müslimleri de içerecek şekilde devletin Müslüman ve gayrimüslim tüm vatandaşlarını içine almaktadır. Hemen hemen eş anlamlı olan bu kelimeler, Hz. Peygamber tarafından yorumlanmamış, görüş ayrılıkları da bu yüzden doğmuştur. Hz. Ömer’in söz ve uygulamasına göre *fukara* Müslümanlar arasındaki fakirlerdir; *mesakin* ise İslam ülkesinde ikamet eden yabancılar, Yahudi, Hristiyan vb. gayrimüslimler arasındaki fakirlerdir. Her ne ise, devlet gelirlerinin ana gayesi İslam topraklarında oturan hiçbir insanın yaşamak için gerekli beslenme, giyim, barınma vb. gibi imkanlardan yoksun kalmamasını sağlamaktır.

Daha sonra “âmilin aleyhe” kavramı zekât toplayanlar üzerinden kamu gelir ve giderleri idaresini kapsamaktadır. Bu kapsam içerisine giderler, teftiş işleri ve kontroller ile yükümlü olan memurların maaşları girmektedir. Hamîdullah’a göre bu kategori devletin sivil, askeri ve diplomatik bütün yönetimini kapsamaktadır.²³

“Müellefetü’l-kulub” (kalpleri kazanılacak olanlar) kategorisini modern bir terim olan *örtülü ödenek*²⁴ kavramı ile açıklayan Hamîdullah, bu kategoriyi devletin toplum yararına sessizce harcadığı para olarak görmektedir.²⁵

Hamîdullah, fakir ve ihtiyaç sahiplerinin ayetin başında zikredildiği için “ğârimîn”in (borçlular) açlık çeken yoksulları kastetmediğini iddia etmektedir. Aksine buradaki “borçlular”, ekonomik olarak ihtiyaç içinde olan “hali vakti yerinde kimseler” anlamına gelmektedir.²⁶ Ayetin ağır borca girmiş ve borç yükümlülüğü altında bulunan kimseler kategorisi bunlara geçici olarak veya zarara uğradığında onlara yardıma; hatta ticaret ve kredi için milli bir banka kurulmasına dahi izin vermektedir. Buradan hareketle Hamîdullah, ihtiyaç sahibi noktasına düşen “hali vakti yerinde kimseler” için faizsiz borç verme hükmünü devletin temel görevleri arasında olacak şekilde başlatan ilk sistemin de İslam olduğunu ifade etmektedir (Hamîdullah, 1962, s. 19). Bu sisteme örnek olarak Hz. Ömer zamanında halifenin kendisi dahil –elbetteki bu durum diğerleri için de geçerlidir- Beytulmâl’den bu uygulamanın

²¹ Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 966-984.

²² Hamîdullah, “Faizsiz İslam Para Fonu İçin Bir Teklif”, *Islamic Review*, 43(6), 1955, 11-12.

²³ Hamîdullah, *İslam’a Giriş*, 227; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 972.

²⁴ Hamîdullah, *İslam’a Giriş*, 227-28; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 972-973.

²⁵ Hamîdullah, *İslam’ın Doğuşu*, trc. M. Çiftkaya (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015c), 298.

²⁶ Hamîdullah, “Anjumanha-e qarzah-e-besudi” (Urduca), *Ma`arif*, 53(3), 1944, 213; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 977-978.

gerçekleştiğini²⁷ belirtmektedir. *İslam Ekonomik Sistemi* adlı bölümde şunları belirtir: “Klasik dönemlerin geleneklerine göre, çok ağır ödeme yükü altına girenler kategorisi bir dizi uygulamaları içerir. Nitekim sel ve su baskınları, yer sarsıntıları gibi felaketlere uğramış kimselerin yardımına koşuluyordu. Burada sözü edilenler asla ayetin başında geçmiş olan fakirler değildir. Aksine güçlerini aşan anormal yükümlülükler altına girmiş hali vakti yerinde olan insanlardır. Hz. Ömer geçici olarak para ihtiyacı olanlara ve geri ödemenin gerekli garantileri niteliği nedenleri ile devlet hazinesinden faizsiz kredi vermeye üzere özel bir kurum oluşturdu. Halife kendisi de özel ihtiyaçları için buraya başvururdu. Bu faizsiz ödünç vermenin devletleştirilmesinin, faizle ödünç vermenin ise insan tarafından yasaklanmasının tabii sonucuydu. Hangi halife kamu parasını belli süreler için tüccarlara ödünç veriyor ve hazine (bu durumda muhtemel kar ve zarara da ortak olarak) kardan bir pay alıyordu. Kamu harcamaları içinde yer alan bu kategori bir uygulamayı daha kapsıyordu. Bugün Sosyal Sigorta dediğimiz bir kurumu da oluşturabiliyor. Şayet bir kimse kazara bir kimsenin ölümüne sebep olmuşsa ve kendi imkanlarıyla kan diyeti ödeyemeyecek durumdaysa hükümet bütçeden bu başlık altında ona yardım elini uzatıyordu. Bu uygulamanın Hz. Peygamber tarafından birçok defa yapıldığını görüyoruz.”²⁸

Zekatın harcanacağı bir diğer başlık olan “fî'r-rikâb” (kölelerin ve esirlerin özgürlüğüne kavuşması) kavramının günümüzde bütün medeni toplumlarda köleliğin ortadan kaldırılması olmasından dolayı hapisanelerdeki masum esirlerin salıverilmesi için kullanılması gereken kategori olduğunu düşünmektedir. Köleler tabiriyle her zaman özellikle iki tür sarf şekli anlaşılmıştır: (1) Kölelerin hürriyete kavuşturulması, (2) Düşmanın elindeki savaş esirlerinin kurtarılması. Buna resmi yardımlar ve mahkûmların reformu da dâhil edilebilir.²⁹

Hamîdullah, “Fî sebîlillâh” kavramının altına camiler, okullar ve refah ve gelişim için yapılacak bütün işlerin girebileceğini iddia etmektedir.³⁰ Allah yolunda ifadesi, İslam terminolojisinde her şeyden önce askeri savunma olarak anlaşılmış ve gerek personel gerekse teçhizat vb. için geçerli görülmüştür. Fakat bu terim öğrencilere yardımdan cami yaptırma vb. gibi dini teşebbüsleri kadar uzanan bütün hayır işlerini kapsamaktadır.

Masrafların son kategorisine “ibnu's-sebîl” (yolcu) yani ister sıradan yolcu ister tüccar ister iş adamı ister turist olsun talihini iyileştirebilen her şey girmektedir. Bu kavram içerisine ülkenin seyahat ve turizmüne dair bütün ihtiyaçlarının girebileceğini belirtmektedir.³¹ Örneğin; yolların ve köprülerin inşaatı ve bakımı, oteller, lokantalar, güvenlik ve sağlık hizmetleri, ulaşım imkanları -genellikle transit yolcuların konforu ile ilgili imkanların elverdiği ölçüde para almadan misafir etme de- dahil her şey bu kategoriye girmektedir.³²

²⁷ Hamîdullah, “Bunûku'l-karz bidûn ribâ” (Arapça). *El-Muslimun*, 1962, 8(3), 20; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 977; Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 231-233.

²⁸ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 228-229.

²⁹ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 228; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 976-977.

³⁰ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 229; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 978-979.

³¹ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 229; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 978-979.

³² Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 229.

Hamîdullah, bugünlerin değerini hakkıyla takdir edebilmek için zekat emrinin İslam'ın doğuşunun başında yani bundan tam 14 asır önce konulmuş olduklarını unutmamak gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca vatandaşlarının refahı konusunda titiz ve ilerici bir devlette bunları günümüzde bile tatbik etmek için bu hükümlere ilave edilebilecek pek az şeyin var olduğunun altını çizmektedir.³³

Bütün bu açıklamalardan hareketle Hamîdullah'a göre zekatın sadece bir ibadet değil aynı zamanda mali bir zorunluluk olduğu tebellür eder hale gelmiştir. Yani zekâtın anlamı dar anlamda “arınma” ve “gelişme” olsa da Hamîdullah'ın ilgi odağı zekâtın aynı zamanda geniş anlamını karşılayan ekonomik yönlerinedir. O, zekatın mikro düzeydeki fonksiyonları arasında; günümüz ekonomilerinde sık sık meydana gelen endüstriyel kurumlarda toplu işten çıkarmaları ortadan kaldırma, fakirleri rahatlatma ve onlara direnme ve rekabet gücünü artırarak mallarındaki büyümeyi sağlama, geçimi garanti etme eğilimi gösterme ve *laissez-faire* ekonomilerinin asıl zayıflığını ortadan kaldırma³⁴ olduğunu dile getirmektedir. Makro düzeyde ise zekâtın İslam devleti için tek vergi olduğunu ve harcama başlıklarının ülkenin sorunlarıyla ilgilenen ilerici refah devletinde bizim zamanlarımıza uyarlanabilir olduğunu ifade etmektedir.

Karşılıklı Temele Dayanan Sigorta

Hamîdullah'ın zekat yaklaşımından sonra gündem edilmesi gereken diğer bir teorisi sigorta hususundadır. Hamîdullah geleneksel sigortaya karşıdır. Bu karşıtlıkta tek taraflı risk ve ticari sözleşmede orantılı sorumluluk olmaksızın elde edilen kazanç vardır. Ona göre, Batılı sigorta “şirket tarafındaki gibi risk tek taraflı” olan “ya spekülasyon ve kumar yoluyla ya da daha büyük faydaların beklentisinde risk almayla” olur. İslam ise “tek taraflı riske dayalı” sözleşmeye karşıdır.³⁵ Ayrıca İslam'ın sigorta hükmü esasen haksızlığa ve hukuki zararlara karşıdır. Hamîdullah, şayet proje fonlamalarında karşı tarafa risk yüklemenin yerine risk paylaşımı (karşılıklı) kabul edilirse bugünkü ekonomik krizlerden kaçınılabileceğini sıklıkla vurgular.³⁶

Hamîdullah'ın bu açıklamalarının arka planında faizli ekonomik sistem karşı(t)lığı olduğunu açıkça söyleyebiliriz. Bu konuda Hamîdullah, bütün dinlerin faizi (riba) yasakladığını, ancak İslam'ın bu hususta sadece yasaklama ile yetinmediği, ayrıca faize yönelik çözüm yolları sunduğunu da belirtmektedir. Bu hususta en önemli çözümlerin bir kısmının

³³ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 230.

³⁴ Hamîdullah, “Islam's Solution of the Basic Economic Problems: The Position of Labour”, 216.

³⁵ Hamîdullah, “Haydarâbâd'ın İslam Ekonomisine Katkıları”, *Die Welt des Islams*, 1955b, 4, 76.

³⁶ Kojin Karatani, dünya tarihinin yapısının ve toplumsal formasyonların anlaşılmasında üretim tarzlarından ziyade mübadele tarzlarını dikkate almak gerektiğini izah ettiği eserinde göçebe toplumlarında ve yerleşik hayata geçen klan toplumlarında *karşılıklılık* esaslı üzerine bir paylaşım olduğunu ifade etmektedir. Buna A Tipi Mübadele Tarzı demektedir. D Tipi Mübadele Tarzı'nın ise *karşılıklılık* esasına dayalı A Tipi mübadele tarzının yeniden dönüşü olduğunu belirtmektedir (Bu hususta detaylı bilgi ve karşılaştırma için bk. Kojin Karatani, *Dünya Taribinin Yapısı, Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*, trc. Ali Karatay, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017). Hamidullah toplumsal formasyonlar değişse de İslam'ın ekonomik sisteminin *karşılıklılık* uygulamasını her dönemde ve her toplumsal formasyonda var olacak şekilde iktisadi uygulamaların merkezine yerleştirdiğini belirtmesi, bu sayede İslam İktisadı'nın evrenselliğini izah etmesi itibariyle dikkate şayandır.

Sosyal Sandık üzerinden faizsiz borç verilmesi, yardımsever insanların ve kurumların destekleme uygulamaları ile müşterek yardımlaşma ve kooperatif sistemi olduğunu zikretmektedir. Hamîdullah'a göre faiz ile mücadele etmenin üç temel yöntemi vardır. Bunlar; borçlanma sisteminin devletleştirilmesi, borçlanma için vakıfların (evkâf) tesisi ve mikro ekonomi temelli kooperatifler ile müşterek toplulukların kurulmasıdır. Ayrıca İslam'ın mezkûr konuya dair çözümlerinde devlete yüklediği sorumluluğa dikkati çekmektedir.³⁷ Bu hususta Hamîdullah ilkin devletin borçlulara yardım etmek üzere bütçesinden bir kısmını ayırması gerektiğini Hz. Peygamberin Medine'ye hicretinden sonra orada tesis ettiği *me'akul* sistemini delil getirerek zikretmektedir.³⁸ Bu sistemde müştereklik, birlik ve tek taraflı riskten kaçınma temel hususiyetlerdendir. Bu sayede sigorta esas olarak zorluk ve sıkıntının mümkün olduğu kadar çok sayıda kişi arasında pay edilmesi üzerine temellendirilmiş olmaktadır. Bu kişilerin son halkası hiyerarşinin en üstünde bulunan devlet olmaktadır.³⁹ Ona göre bu borçlu, hali vakti yerinde dahi olsa devlet, geçici olarak bu kısımdan tahsiste bulunmalıdır. Bu hususta yine zekatı ifade eden ayeti (Tevbe Sûresi, 9/60) ve Hz. Ömer'in uygulamalarını delil getirmektedir.⁴⁰ İslahi'ye göre Hamîdullah, bu sistemi teklif eden ilk kişidir ve günümüzde hiç kimse çok net bir şekilde sigortanın hayatîyeti ve uygulanabilirliği hakkında bu şekilde bir teklifte bulunmamıştır. Bu teklif İslam sigortasının birkaç çeşidi kurulmuş olmasına rağmen gerçek *tekâful* (kendisinin teklif ettiği bir kavram olarak) yardım sandığının temellerinden birisidir.⁴¹

İslami Sistemde İşçi Kuruluşları

Hamîdullah'ın Kuran-ı Kerim ve Hadis-i şeriflerdeki iktisadi açıklamaları yaşadığı çağın bilgi ve tecrübesini de hesaba katarak ferasetle yorumladığını ifa etmiştik. Bu ferasetin muhtemelen izhar ettiği en önemli teklif, Hamîdullah'ın İslami sistemde işçi örgütlerinin varlığını ve İslam Ekonomilerinde işçinin niteliklerini ortaya koymasında sarıh bir hale gelmektedir. Bu hususta Hamîdullah, Hz. Musa ve Medyenli dindar bir insan kıssasından (Kasas Sûresi, 28/26-27) işveren ve işçi ilişkilerine dair ilkeler çıkarmaktadır. Bu ilkelerden birisi şudur: İslam, işverenden işçilerine zorluk çıkarmamasını, “ve işçiden de özet olarak ‘güçlü ve dürüst’ niteliklerde olmasını talep eder.”⁴² Bunun yanı sıra ihtiyaç duyulan başka ilgili nitelikler de olabilir. Yine Kur'an-ı Kerim'de maliye ve hesaplar ile ilgili işçinin güvenilir ve bilgili olması gibi niteliklerinin tanımlanabileceği şöyle zikredilmektedir: “Yûsuf da, ‘Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim’ dedi.” (Yûsuf Sûresi, 12/55).

³⁷ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 225-233.

³⁸ Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 977-978; Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 230-233.

³⁹ Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 234-236; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 966-981; İslahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 42-43.

⁴⁰ Hamîdullah, “Bunûku'l-karz bidûn ribâ”, 20; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 977; Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, 231-233.

⁴¹ İslahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 46-47.

⁴² Hamîdullah, Kitap Değerlendirme, *İslami İktisadi İnsan*, Dr. J. Hans (*Islamic Quarterly*, 2, 143-145) “Müslüman petrol ülkelerinde yabancı yatırımı gösteren bir harita ile”, *Islamic Quarterly*, Londra, 2(2), Temmuz 1955a, 144.

Hamîdullah'a göre işçi örgütleri İslam ülkelerinde daima vardır ve "bütün fıkıh kitapları *me'akıl* veya sigorta ile ilgili bölümlerinde ödemedeki ağır zararlara karşı onların korunma örnekleri ile doludur. Örneğin; Hindistan İslamı'nın *Chaudhrî*'si, diğer bir ifadeyle *arifi*, ticaret birliklerinin başıdır."⁴³ Bu yöntemle Hamîdullah, Hans'ın İslam'da işçi ve sermayenin kaynağının, İslam ülkelerinde ise işçi örgütlerinin var olmadığı iddialarını çürütmektedir.

Müslüman Ülkeler Para Birimleri Federasyonu

Hamîdullah bağımsızlık, uzlaşma ve ittifak vizyonunun bir gereği olarak iktisadi bütünleşmeyi esaslı bir teklif olarak sunmaktadır. Hamîdullah'ın 1949'da Urduca olarak yayınlanan "İslami Sikkon Ka Wifaq" (Müslüman Ülkeler Para Birimleri Federasyonu) makalesinde Müslümanların iktisadi bağımsızlığının tesisi hususunda ortaya koyduğu önerisi şu şekildedir: "Moroko'dan Malay-Endonezya'ya kadar Orta Asya sömürge halklarını içeren dolar, sterlin, frank v.s. tarafı karşısında yeni bir blok şekillendirilmesi gerekmektedir. Şayet Müslüman ülkeler aşamalı olarak bu birliği gerçekleştirirlerse (ve petrol, kenevir, kabay, pamuk vs. üretimlerinde uygun bir pozisyon alırlarsa) diğer bloklarla herhangi bir birleşme veya yalnızlık içerisinde hareket eden Mısır, Suudi Arabistan, Suriye gibi ülkelerden daha çok ekonomik bağımsızlıklarını güvence altına alabileceklerdir."⁴⁴

Hamîdullah'ın ortak para birimi şeklinde bir federasyon teklifi ilk olarak dünya üzerinde Müslüman ülkelerin iktisadi bağımsızlıklarını temin etmelerinde önemli aşamadır. Çünkü makalesini kaleme aldığı 1950'lerde, kapitalist-komünist bloklar şekillenerek dünyada büyük bir ideolojik kutuplaşma ortaya çıkmıştır. 2. Dünya Savaşı'nın galipleri olan ABD ve SSCB, Yalta'da kimseye danışma gereği duymadan dünyayı kendi aralarında paylaşarak yeni dünya düzenini adil olmayacak bir biçimde güç merkezli olarak kurmuşlardır. Bu dönemde Batılı ülkeler bir taraftan kendilerini yeniden kurarken bir taraftan da savaş sonrası dünya iktisadi ve siyasi düzeninin bir neticesi olarak küresel hegemonyayı ele geçirmektedirler. Klasik sömürgecilikten kurtulan ülkeler artık yeni bir hegemonya ile daha karşı karşıyadırlar.⁴⁵ Klasik sömürgeciliğin sona erdiği bu dönemde bu karşılaşma ile yüzleşen Müslüman ülkelerin bağımsızlıklarını kazanmaları için sadece siyasi olarak değil aynı zamanda iktisadi olarak da bu hegemonyadan kurtulma yolunda önemli adımlar atmaları gerekmektedir. İktisadi bağımsızlık tesis edilmeden siyasi bağımsızlığın tesis edilmesinin Müslüman ülkeler için tam bağımsızlık anlamı taşımayacağına idrakinde olan Hamîdullah, bu teklifi ile Müslüman ülkeler arasında malların hareketliliğini sağlamayı önererek Müslüman ülkelerin ticari ve ekonomik olarak dünyanın iktisadi kutuplaşmasını dengelemelerini ve zamanla merkezi konuma yerleşmelerini teklif etmektedir. Diğer bir ifadeyle bugün kapitalist-komünist bloklar olarak Avrupa ve Amerika ile Çin kıskacında yer alan Müslüman ülkelere iktisadi birleşme ile refahı paylaşmayı, artırmayı ve dünyada iktisadi merkez olma yolunu göstermektedir.

⁴³ Hamîdullah, Kitap Değerlendirme, *İslami İktisadi İnsan*, 145.

⁴⁴ Hamîdullah, Kitap Değerlendirme, *İslami İktisadi İnsan*, 145.

⁴⁵ Sunar, Lütfü ve Macit, Abdulkadir, "Necmettin Erbakan", *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, İbrahim Halil Üçer (Ed.) (Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360, 2017), 3:1313-1314.

Müslüman Ülkeler Faizsiz Borç Fonu

Hamîdullah'ın Müslüman ülkelerin iktisadi bağımsızlık vizyonunun bir göstergesi olarak teklif ettiği Müslüman Ülkeler Para Birimleri Federasyonu ile irtibatlı olarak okuyabileceğimiz diğer bir teklifi Müslüman Ülkeler Faizsiz Borç Fonu'dur. Hamîdullah'a göre günümüzde yalnızca vatandaşlar değil hükümetler de yapı programları ve diğer gelişmeleri finanse edebilmek için milyarlar ve milyarlar şeklinde sürekli olarak borç alma ihtiyacı içindedirler. Bu bağlamda Amerika'da uluslararası bir para fonu bulunmakta fakat tahmin edilebileceği üzere bu kurum faizle işlemektedir. Hamîdullah'a göre İslami bir para fonu kurulabilir ve hatta kurulmalıdır. Ancak bu kuruluş ne olağanüstü ne de başlangıcı küçümsenecek derecede olmalıdır.⁴⁶ Bu maksatla 1955'te Müslüman ülkeler için faizsiz İslam Para Fonu'nun kurulmasını teklif etmiştir. Bu teklif, onları diğer ülkelerden "yardım" istemek için yalvarmaktan azade kılacak ve Müslüman ülkelerin ekonomik bağımsızlığı üzerindeki yabancı hakimiyetini çözecek, onları işlerine müdahale edilme başarısızlığından ve kendileri üzerindeki ekonomik entrikalardan koruyacaktır.⁴⁷

Bu fonun detaylarını konu ile ilgili kaleme aldığı makalesinde şöyle tarif etmektedir: "Eğer şu an Müslüman devletler kendileri aralarında *mutatis mutandis* (kanun: gerekli değişikliklerin yapılması koşulu altında) aynı prensipte olan bir para fonu kursalar, her ülke için ödenebilir bir başlangıçla birkaç yıl içinde değer biçilebilir kaynaklara ve kullanışlı sonuçlara neden olabilir. Örneğin; bu kurum Mekke'de kurulabilir. Pakistan ve Endonezya'dan başlayıp Kuveyt ve Tunus'a inen her devlet hisseler satın alabilir ve onları milyonlarda olmasa da mevcut yıllık harcamalarının bir kısmını poundlar, binler ve yüzler şeklinde yıllık taksitler halinde ödeyebilir. İlk yılın geliri az miktarda ve kredilerin borcu ise belki fazla olabilir. İyi niyetli ve bütünüyle adaletli ve hayırsever bir yönetici, diyelim on ila on beş yıl arasında faizsiz borcu ödeyebilecek en çok hangi ülke ya da ülkelerin hak ettiğine karar verebilir. Bu yönetici, bir borç için herhangi bir taleple sunulan sebepleri inceleyip sık dokuyacağı ve bu borçların verimsiz harcama için heba edilmeyeceği konusunda teminat güvencesi alacağını söylemeye lüzum yok. Tutanaklar yalnızca yılda bir kez tutulacağı için; örneğin hac zamanı, kuruluş giderleri göz ardı edilebilir. Ay takviminin benimsenmesi belli belirsiz bir halde artan sermayenin ek bir avantajıdır. Öyle ki güneş takvim üyelerinin otuz altı yılda otuz yedi yıllık taksitleri olacaktır. Eğer her yıl on milyon sterlin biriktirilse bile, fon yalnızca on yılda yüz milyon sterlin gibi kayda değer miktar elde edecek ve sonrasında daha ciddi meblağlara yükselecektir. Türkmenistan, Azerbaycan, Kazakistan ve benzeri ülkelerin bile bu fona katılmaması için hiçbir sebep yoktur. Kim faizsiz borç almak istemez ki? Bu kendi kendine yetme sadece Müslümanlara refah getirerek değil aynı zamanda dünyanın geri kalanına İslam'ın onların da ekonomik problemlerini çözmelerinde rehberlik edeceğini somut örneklerle göstererek Müslüman ülkelerin ekonomik bağımsızlığı üzerindeki yabancı kontrolünü belli oranda azaltacaktır."⁴⁸

⁴⁶ Hamîdullah, "Faizsiz İslam Para Fonu İçin Bir Teklif", 11.

⁴⁷ Hamîdullah, "Bunûku'l-karz bidûn ribâ", 21.

⁴⁸ Hamîdullah, "Faizsiz İslam Para Fonu İçin Bir Teklif", 11-12.

Hamîdullah'ın İslam Uluslararası Bankası'nın kurulmasına dair bu teklifi 1975'te kurulan ve merkezi Cidde'de olan İslam Gelişim Bankası (IDB) formunda⁴⁹ ve Necmettin Erbakan'ın başbakanlığı döneminde İstanbul'da kurulan ve D-8 şeklinde isimlendirilen kuruluştaki⁵⁰ gerçekleştirme imkanı bulmuştur. Onun önceki satırlarda dile getirdiğimiz İslam devletleri için para birliği teklifi de Türkiye'de Erbakan'ın İslam Dinarı teklifi başta olmak üzere bazı İslam devletleri tarafından düşünme ve hazırlık safhasında bulunmaktadır. Yine o, "Türkistan, Azerbaycan, Kazakistan vs. ülkelerin bu fona iştirak etmemeleri için hiçbir sebep yoktur" içeriği ile Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman Devletlerin bir kurumunu ısrarla savunmuştur.⁵¹ İslahi'ye göre onun bu hayali de Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılması ile gerçekleşmiştir. Şimdi eski Sovyetler Birliği'nin Müslüman devletleri aynı zamanda IDB'nin üyeleridir.⁵² Bütün bunlar Hamîdullah'ın düşüncesinin pratik yönlendirmesini göstermektedir.

Esasen herhangi bir blokun varlığına rastlamadığımız o zaman diliminde Hamîdullah'ın bu teklifleri onun uzak görüşlülüğünün bir yansımasıdır. Hamîdullah bu tekliflerinin hayata geçmesi hususunda yazılarının yanı sıra İslam ülkelerine yaptığı ziyaretlerinde de bunları sıklıkla gündeme getirmiştir. Bu bağlamda uzmanlar heyeti kurmak maksadıyla ilk ekonomik konferansı düzenlemeyi hedefleyen Pakistan iktisatçılarına *Müslüman Ülkeler Para Birimleri Federasyonu* önerisinin yapılabilirliği ve zorlukları üzerinde düşünmeyi tavsiye ettiğini ifade etmeliyiz. Bu konuda Türkiye'de bulunduğu yıllarda İslam dünyasının bağımsızlığının sadece siyasi arenada değil aynı zamanda iktisadi alanda da gerçekleştirilmesi gerektiğini inanan⁵³ ve bu hususta özellikle Gümüş Motor Fabrikası ve Adil Ekonomik Düzen fikri ile şöhret bulan Necmettin Erbakan ile bu hususlarda yazışmıştır. Bilindiği üzere Gümüş Motor fabrikası, 200 iştirakle kurulmasının yanı sıra kendi işçilerine de fabrikaya ortak olma yolunu açan, ayrıca işçilerin faizsiz borç alabileceği bir sistem de sunan özel bir teşebbüs olarak Türkiye Cumhuriyeti tarihinde kâr ortaklı İslami ilk şirkettir.⁵⁴ Bu hususlar ile ilgili olarak Hamîdullah fabrikada incelemelerde bulunduktan sonra 12 Mayıs 1962'de Necmettin Erbakan'a yolladığı mektubunda kanaatlerini şöyle ifade etmektedir. "Sizin teşebbüs halinde olduğunuz "faizsiz sermaye teşkili" mevzuu, bütün dünya Müslümanları bakımından da ayrıca ehemmiyet taşımaktadır; bu bakımdan heyetinizin bu meselede varacağı karar sureti beni ilgilendirmektedir [...] Aynı zamanda fabrika işçilerine 'faizsiz ödünç para verme kooperatifi' üzerinde heyetinizin tutumu da beni ziyadesiyle alakadar etmektedir. Kısa bir müddet evvel bu mevzuu inceleyen ve bir tasarı ileri süren bir makalem, "Paris Üniversitesi Tatbiki İktisat

⁴⁹ İslahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 49.

⁵⁰ Macit, Abdulkadir, *Necmettin Erbakan* (Köln: Plural Yayıncılık, 2018), 53-54.

⁵¹ Hamîdullah, "Faizsiz İslam Para Fonu İçin Bir Teklif", 11.

⁵² İslahi, *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, 49.

⁵³ Necmettin Erbakan'ın siyasi ve iktisadi bağımsızlığın temelinde de fikri bağımsızlığı koyması hususunda bk. Sunar&Macit, "Necmettin Erbakan", *İDA*, III: 1314-15.

⁵⁴ Ersin, İrfan ve Yıldırım, Cengiz, "Necmettin Erbakan'ın Faiz ile Mücadelesi ve Alternatif Sistem Önerileri", *Doğumunun 90. Yılında Erbakan* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017), 377.

İlimleri Enstitüsü' mecmuasında Fransızca olarak neşr edilmiş bulunmaktadır; bu yazım hakikaten çok ilgi çekmiş vaziyettedir.⁵⁵

Sonuç

Hamîdullah'ın İslam İktisadı perspektifi, onun disiplinlerarası çalışan yönünün bir yansıması olarak ehemmiyetlidir. Buradan hareketle Hamîdullah, İslam'ın ancak bir fotoğraf karesinin daha büyük bir karenin bir unsuru olduğu hakikatindeki gibi parça-bütün veya tikel-tümel birlikteliği üzerinden hakkıyla anlaşılacağı idrakiyle eserlerini disiplinlerarası bir şekilde kaleme almıştır. Yani İslam'ın tek tek ilimlerin ortaya koyduğu tikel bilgilere bakmaktansa tümel bilginin bir unsuru olması üzerinden hakkıyla idrak edileceğini düşünmüştür. Hamîdullah'ın bu anlayış doğrultusunda hareket ederek İslam İktisadı ile ilgili kaleme aldığı yazılarının ehemmiyeti, İslam'ın hayatın tamamına nizam veren bütünlüğünün özelde iktisat/ekonomi cihetlerine bakan kısımlarının ortaya çıkarılmasından neşet etmektedir.

Hamîdullah'ın ekonomik meselelere dair kalem oynatmaya başladığı yıllar İslam medeniyetinin iktisadi nizamının Batı karşısında yenilgiye uğradığı ve Kapitalizm ve Komünizmin iktisadi anlayışının dünyaya hakim olduğu yıllardır. Hamîdullah bu yıllarda İslam'ın ve iktisadi sisteminin itidal çizgisinin ve vasatı teşkil eden yapısının bir gereği olarak iki sistemin de yanlışlarına eleştirilerini doğruca yaparken, kendilerinin noksanlıklarını paylaşmaksızın İslam tarafından desteklenen bazı faziletlere sahip olduğunu da belirtmektedir. Bu iki sistemin tahakkümü arasında sömürülen, refahı adil paylaş(a)mayan, toplumsal tabakalaşma oluşturulan ve tüm sahip olduklarının ucuzlaştırıldığı insanlığa, ikna edici bir alternatif olarak, İslam Ekonomik Sistemi'ni bir orta/üçüncü yol olarak takdim etmektedir. Hamîdullah'ın bu yaklaşımından hareketle modern dönemde karşı karşıya kaldığımız kapitalist ve sosyalist meydan okumalar karşısında kapitalizm ve komünizme hayranlık veya karşıtlık zemininde konumlanmadan bir tavır sergileyebilmemiz gerekmektedir. Açıkçası İslam'a dayalı bir şekilde *iptal*, *ıslah* ve *ibka* mekanizmalarını kullanarak kapitalizm ve komünizm ile yüzleşme hâlinde olmamız elzemdir. Hamîdullah'ı takip etmek, bu yüzleşmeyi tahkim etmeyi gerekli kılmaktadır. Dahası söz konusu takip modern dönemde İslam'ın murat ettiği adaleti, barışı ve birlikte yaşamayı siyaset, idare, eğitim, toplumsal yapıda gerçekleştirmenin yanı sıra iktisat alanında da tesis edecek yorumlamaları sürdürülebilmeyi bizlere vecibe olarak yüklemektedir.

Hamîdullah, sigorta hususunda bir çözüm olarak yardım sandığını teklif eden ilk kişi olmuştur. Ayrıca 19. asrın son çeyreğinde Haydarâbâd'da başlatılan faizsiz borç veren kurumlar sayesinde Hamîdullah, İslam ekonomisinin ilk örneklerinin detaylarını vermiştir. Hamîdullah'ın İslam Uluslararası Bankası'nın kurulmasına dair teklifi İslam Gelişim Bankası formunda gerçekleşme imkanı bulmakta ve yine onun İslam devletleri için para birliği teklifi de bazı İslam devletleri tarafından düşünme ve hazırlık safhasında bulunmaktadır. Hamîdullah, zekâtın İslam'ın tek vergisi olduğunu ve zekâtın oranlarının ve temellerinin bir ihtiyaç ortaya çıktığında yükseltilebileceğini savunduğu anlaşılmaktadır. İslam Ekonomisi

⁵⁵ Özgür, Sedat, *Necmettin Erbakan ve Gümüş Motor* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014), 122-124.

terimini buluşu; ekonomik krizler üzerine görüşlerini teklif etmesi; faizin yasaklanmasının faizsiz borç vermenin düzenlenmesine bağlı olduğunu belirtmesi; risk yüklemesi değil de riskin paylaşılmasını vurgulaması; yatırım ve katılım bankacılığının ilk örneklerini Haydarâbâd tecrübesinden hareketle aktarması ve bunun ilk yazılı kayıtlarını vermesi; karşılıklı temele dayalı sigorta sistemini önermesi; İslami sistemde işçi kuruluşlarının konumunu tartışması; bölüştürme konusunda İslam'ın ekonomi politikasını gün yüzüne çıkarması; sosyalizm ve komünizmin iktisadi sistemini derinlikli bir şekilde kritik etmesi gibi ekonominin temel meselelerini el alıştı onun aynı zamanda İslam Ekonomik Tarihi için de zengin bir arşiv sahibi olmasını ve İslam Ekonomisi'nde ihtisas sahibi olan alimler tarafından kendisine atıf yapılmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Hamîdullah'ı takip etmek, onun bu nokta-i nazarından yürüyerek modern düşünce ile bütünlüklü mücadele etmeyi; dahası Kapitalizm ve Komünizm'in aşırı düşünceleri karşısında İslam'ın da hedeflediği itidal çizgisinde kalarak bütünlüklü çözümler üretmeyi gerekli kılmaktadır. Bunun için ülkemizde Muhammed Hamîdullah İktisadi Araştırmaları Merkezi'nin kurularak tüm iktisadi görüşlerinin bütünü üzerinden Hamîdullah'ın teorilerinin ortaya çıkarılması ve kritik edilmesi gerekmektedir. Akademisyenler onun özellikle iktisadi alandaki tekliflerini daha da derinleştirerek pratiğe ve hayata geçirilmesi için ilgililerin gündemlerine taşınmalıdır.

Kaynakça

- BİRİŞİK, Abdulhamid. "Muhammed Hamîdullah'ın Yetiştığı ve Oluşumuna Katkıda Bulunduğu Kurumlar". *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu*, 53-71, Bursa: Bursa İl Müftülüğü Yayınları, 2005.
- BÜYÜKKARA, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- ENSÂRÎ, Z. İ. "Great encounters-Karachi, Paris and Dhahran". *Impact International*, Ocak-Mart, 24-27, 2003.
- ERBAKAN, Necmettin. *Davam*. Ankara: MGV Yayınları, 2014.
- ERSİN, İrfan ve Yıldırım, Cengiz. "Necmettin Erbakan'ın Faiz ile Mücadelesi ve Alternatif Sistem Önerileri". *Doğumunun 90. yılında Erbakan*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017.
- Hayatı, kişiliği ve düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah sempozyumu*. Bursa: Bursa İl Müftülüğü-Ludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 18-19 Kasım 2005.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Islam's Solution of the Basic Economic Problems: The Position of Labour". *Islamic Culture*, 10(2), 213-233, 1936.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Anjumanha-e qarzah-e-besudi" (Urduca). *Ma`arif*, 53(3), 211-216, 1944.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "India and who's who with complete information on Pakistan". *Muslim Year Book*, 1948.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "İslam ve Komünizm Karşıt Düşünceler Üzerine Bir Çalışma". *The Islamic Review*, 38, 11-15, 1950.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Faizsiz İslam Para Fonu İçin Bir Teklif". *Islamic Review*, 43(6), 11-12, 1955.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. Kitap Değerlendirme, *İslami İktisadi İnsan*. Dr. J. Hans. *Islamic Quarterly*, 2, 143-145. "Müslüman petrol ülkelerinde yabancı yatırımı gösteren bir harita ile", *Islamic Quarterly*, Londra, 2(2), Temmuz, s. 142-46, 1955a.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Haydarâbâd'ın İslam Ekonomisine Katkıları". *Die Welt des Islams*, 4, 73-78, 1955b.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Hz. Peygamber Zamanında Bütçeleme ve Vergilendirme". *Journal of the Pakistan Historical Society*, 8(1), 111, 1955c.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "El-İlaf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 213-222, 1961.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Bunûku'l-karz bidûn ribâ" (Arapça). *El-Muslimun*, 8(3), 16-21, 1962.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. *The 1400th anniversary of the completion of Islam*. London: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1989.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Fıkıh". *İslam Düşünce Tarihi*. Ed. M. M. Şerif. Trc. N. Özata. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. *İslam Peygamberi*, Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. *İslam'a Giriş*. Trc. Cemal Aydın. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. Trc. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. *İslâm Müesseselerine Giriş*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. *İslam'ın Doğuşu*. Trc. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015c.

- HAMİDULLAH, Muhammed. *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*. Trc. Zahit Aksu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015e.
- IQBAL, Zafer. *Adalet İslamî ve Batılı perspektifler*. Trc. Lütfi Sunar. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- ISLAHİ, Abdulazim. *Muhammed Hamîdullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*. Trc. Abdulkadir Macit. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.
- KARAKOÇ, Sezai. *Yitik Cennet* (21. Baskı). İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.
- KARATANI, Kojin. *Dünya Tarihinin Yapısı, Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*. Trc. Ali Karatay. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- MACİT, Abdulkadir. *Necmettin Erbakan*. Köln: Plural Yayıncılık, 2018.
- MACİT, Abdulkadir. “Çağdaş İslam Tarihçiliği ve Muhammed Hamîdullah”. *Dünyada Tarihçilik Dönemler/ Okullar/ Yaklaşımlar ve Tarihçiler*. Ed. Ahmet Şimşek. İstanbul: Pegem Akademi, 2017.
- MACİT, Abdulkadir. “Hint Dünyasının Hilafet Çabası: Hint Hilafet Hareketi’nden Uluslararası Hilafet Konseyi’ne”. *Geçmişten Günümüze Hilafet*. Ed. Mustafa Büyükaşçı, Ali Satan ve Abdulkadir Macit. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- MACİT, Abdulkadir. *Muhammed Hamîdullah Modern Bir Müslüman Alimin İlmi Portresi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- MÜMİN, A. R. *Dr. Muhammad Hamîdullah (1909-2002)*. Yeni Delhi: Farid Book Depot, 2004.
- ÖZGÜR, Sedat. *Necmettin Erbakan ve Gümüş Motor*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014.
- PATEL, Raj & W. Moore, Fason. *Yedi Ucuş Şey Üzerinden Dünya Tarihi Kapitalizm, Doğa ve Gezegenin Geleceği İçin Bir Rehber*. Trc. Serkan Gündüz. İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.
- SUNAR, Lütfi. “Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti”. *İslam Düşünce Atlası (İDA)* (1: 68-75), 2017.
- SUNAR, Lütfi ve Macit, Abdulkadir. “Necmettin Erbakan”. İbrahim Halil Üçer (Ed.). *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, (3: 1313-1316). Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360, 2017.
- ŞAFAK, A. “Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah (1908-2002): Hayatı, eserleri, hakkında söylenenler ve bazı konulardaki görüşleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6: 633-663, 2005.
- TUĞ, Salih ve Yaşaroğlu, Kamil. “Muhammed Hamîdullah”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslam Ansiklopedisi*, (30: 534-537). Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- YAŞAROĞLU, Kamil. *Muhammed Hamîdullah*. Köln: Plural Yayıncılık, 2018.
- ZAIM, Sabahattin. “İslâm Ekonomisi ve İslâm Ülkeleri İşbirliği Sahasında Son 25 Yıldaki Gelişmeler”. *Çerçeve*. 5(21), 7-28, 1997.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**1560-1590 YILLARINDA OSMANLI DEVLETİNE KARŞI ARNAVUT
İSYANLARININ SEBEPLERİ***

THE REASONS OF ALBANIAN REBELLIONS AGAINST OTTOMAN EMPIRE
OCCURRED BETWEEN 1560-1590

Fation SHABANİ

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı,
İslam Hukuku Bilim Dalı doktora öğrencisi.
orcid.org/0000-0002-1845-1411, e-mail: shabani.fation@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03 Ekim 2019/ 03 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Ocak 2020 / 08 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 139-163

* Bu makale “Arnavutluk’ta Çıkan İsyanların Osmanlı-İslam Ceza Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” adlı doktora tezimizin ikinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz

Bu makale 1560-1590 yılları arasında Arnavutlar'ın Osmanlı Devleti'ne karşı isyanlarının sebeplerini yeni arşiv belgeleri ışığında incelemektedir. Arnavut halkının hangi sebeplerle isyan ettiği konusunda farklı iddialar ileri sürülmüştür. Birçok Arnavut tarih araştırmacısı Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk'u işgal ettiğini, halka aşırı vergiler koyduğunu ve buna karşı çıkanları öldürüp kadın ve çocuklarını esir ettiği, bu nedenle Arnavutlar'ın birçok ilim adamını, tüccarını ve esnafını kaybettiğini ileri sürerler. Bunların birçoğu komünizm rejiminin 1945-1990 yıllarında uyguladığı sert ideolojik politikalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh bu tür çalışmalar isyanların gerçek sebeplerini ortaya koymaktan uzaktır. Ayrıca dönemle ilgili Osmanlı arşiv belgeleri incelendiğinde bu iddiaların yanlış ve taraflı olduğunu, Arnavutlar'ın siyasî bir amaçla isyan etmedikleri, zulme karşı koyma ve kendi bağımsız devletini kurma çabasında olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu isyanların en önemli sebebinin yüksek ve dağlık bölgelerde yaşayan Arnavutlar'ın vergilere ve devletin koyduğu kanunlara boyun eğmeme tabiatlarından kaynaklandığı tespit edilmiştir. Zira, vergi vermek ve devlet yetkililerinin talimatlarına uymak Arnavutlar'ın doğasına aykırı bir özelliktir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Arnavutluk, Osmanlı Devleti, İsyân, İsyânların Sebepleri.

Abstract

This article analyzes the reasons why Albanians rebelled against the Ottoman Empire between 1560-1590 in the light of the new Ottoman Archive documents. Various claims exist on the underlying causes. One prominent claim explains that rebellion was due to the colonization of Albania by the Ottomans with some injustice practices such as high taxes and the oppression of opponents of the government. This such false claims were forced on many historians between 1945-1990 by the communist regime. Consequently, this kind of studies are far from revealing the true reasons of rebellion. When the documents of the Ottoman Archives have been examined, such claims were found wrong and biased. In fact, Albanians didn't rebel for any political purpose, didn't seek to resist oppression nor to establish their own independency. The core reason for the rebellions was that Albanians living in high and mountainous region and were not able to adapt to the taxes and laws imposed by the Ottomans.

Keywords: History, Albania, Ottoman Empire, Rebellion, the Reasons of Rebellions.

Giriş

Arnavut tarihçi ve araştırmacılarının çoğunluğuna göre Osmanlılar, Arnavutluk'u beş asır boyunca işgal etmiştir.¹ Binaenaleyh Osmanlı Devleti'ne karşı yapılan her türlü hareket ve eylemi düşmana karşı meşrû müdafaa olarak görülmekte, Arnavut halkının bağımsızlığını kazanmak ve kendi devletini kurmak için 1912'ye kadar Osmanlıya karşı devamlı direnen ve mücadele eden bir millet olduğu da iddia edilmektedir.²

Arnavutluk tarih araştırmacısı Selami Pulaha, Osmanlı Devleti'nin 1479'da Arnavutluk'un çoğu bölgelerini işgal ettiğini ve bu nedenle Arnavutlar'ın birçok ilim adamını, tüccarını ve esnafını kaybettiğini ileri sürer. Ayrıca bu işgalci yönetimin, bölgedeki üretimi zayıflattığı ve serbest ekonomiyi, politik ve sosyal gelişimi yasakladığını, dolaylı olarak da Arnavutlar'ı iki asır geri bıraktığı ifade edilmektedir. Buna rağmen Arnavutlar iktisadî, siyasî ve askerî bakımdan çok zor durumda olmakla birlikte Osmanlı yönetimine karşı direnebilmişler ve devamlı mücadele edebilmişlerdir.³ Aynı kanaati Arnavut tarihçisi İnjac Zamputi de benimsemektedir. Ona göre Balkan yarımadasında Osmanlı Devleti'ne karşı devamlı savaşan, kendi memleketini kurtarmak ve bağımsızlaştırmak için çabalayan tek kavim Arnavutlar'dır. Böylece Osmanlılar'a karşı yapılan hareketlerin iki tane amacı vardır. İlki, istilacı Osmanlı güçlerini Arnavut topraklarından kovmak, diğeri de eski Arnavut prensliklerini güçlendirmektir.⁴

Arnavutlar'ın siyasî bir amaçla Osmanlı Devleti'ne isyan ettikleri ve müstakil bir devlet kurmak istedikleri tezi, yeni çıkan belgeler doğrultusunda değerlendirildiğinde aşağıda detaylı bir şekilde belirtileceği üzere gerçeği yansıtmamaktadır. Ayrıca Arnavutlar'ın siyasî bir amaçla isyan ettikleri ve kendi bağımsız devletini kurma çabasında oldukları iddiası doğru olsaydı, Osmanlı İmparatorluğu'nda sadrazamlık gibi yüksek ve önemli bir makama birçok Arnavut asıllı idarecinin tayin edilmesi söz konusu olamazdı.

1. Siyasî

Arnavutlar'ın Osmanlılar'a karşı siyasî bir amaçla yaptıkları ilk başkaldırı hareketi meşhur İskender Bey'in isyanıdır (1444-1468). O dönemde Arnavutlar'ın ünlü Kastriot

¹ Skënder Anamali v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, (Tiranë: Botimet Toena, 2002), 1: 374-378; Selami Pulaha, *Qëndresa e Popullit Shqiptar Kundër Sundimit Osman nga Shekulli XVI. Deri në Fillim të Shekullit XVIII.*, (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1978), 3-27; a.mlf., "Mbi Periodizmin Dhe Tiparet e Qëndresës se Fshatarësisë nga Fundi i Shek. XV Deri në Fillim të Shek. XVIII", *Studime Historike*, 2/2, (1984) 153-165; Petraq Pepo, "Mbi Qëndresën e Fshatarësisë në Viset Juglindore në Fund të Shek. XV.", *Studime Historike*, 2/2, (1984) 167-168; Zija Shkodra, "Mbi Periodizmin e Qëndresës së Fshatarësisë", *Studime Historike*, 2/2, (1984) 169-170; Kristo Frasheri, "Karakteri i Rezistencës se Fshatarësisë Gjatë Shekujve të Parë të Sundimit Osman", *Studime Historike*, 2/2, (1984) 171-174; Fane Veizi, "Mbi Qëndresën e Fshatarësisë së Lirë te Krahinës së Himarës Sipas të Dhënave Folklorike", *Studime Historike*, 2/2, (1984) 175-77; Petrika Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit (1506-1750)*, (Tiranë: Botimet Toena, 2003), 58-62; Tajar Zavalani, *Histori e Shqipërisë*, 136; Hasan Bello, "1945-1990 Yılları Arasında Arnavut Tarihi Yazımına Göre Osmanlı'nın Değerlendirilmesi", *Balkan Tarihi Araştırmalarına Metodolojik Yaklaşımlar*, ed., Abidin Temizler, (İstanbul: Libra Kitap, 2014), 59-68.

² Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*, 49.

³ Selami Pulaha, *Qëndresa e Popullit Shqiptar*, 3. Ayrıca bkz. İllir Ruga, "Arnavutluk'ta İslâm - Hıristiyanlık Karşılaşması (1385-1600)", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 33-34.

⁴ İnjac Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII Për Historinë e Shqipërisë*, (Tiranë: Akademia e Shkencave, Instituti i Historisë, 1989), 1: 6-8.

ailesine mensup olan Gjergj tahminen dokuz yaşında iken Edirne'deki Osmanlı sarayına rehin olarak gönderilmiştir. Sultan II. Murad'ın hizmetinde bir içöğlanı olarak iyi ve kaliteli bir eğitim görmüş ve İslam'ı seçtikten sonra İskender olarak isimlendirilmiştir. Eğitimi tamamlayınca kendi memleketine (Akçahisar) döndüğü ve Yuvan İlinde timar sahibi olduğu arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.⁵ Topkapı Saray Müzesindeki tarihsiz bir belgeye göre İskender Bey'in, babasının prenslik merkezi olan Mus'un (Müsy) kendisine zeamet olarak verilmesini istediği, fakat bu talebin sancakbeyi tarafından kabul görmediği belirtilir.⁶ Bundan dolayı İskender Bey'in Osmanlılar'a olan bağlılığının sarsıldığı iddia edilmektedir.⁷

1443 yılında vuku bulan İzlâdi savaşına timarlı sipahi olarak katılan İskender Bey, savaşın Osmanlı aleyhine sonuçlanması, daha önce zeamet talebinin geri çevrilmesi ve en önemlisi, o dönemde Macarlar'ın yeni bir Haçlı seferi hazırlığında oldukları ve Rumeli'ye yürüyüp Osmanlılar'ı oradan kovacakları haberinin yayılması sebebiyle Osmanlı Devleti'ne olan bağlılığını yitirmiş olmalıdır.⁸ Bu gelişmelere dayanarak artık Osmanlılar'ın yanında değil, Batı dünyasının saflarında yer almanın kendisine daha büyük avantajlar sağlayabileceğini düşünen İskender Bey, Osmanlı ordusundan ayrılıp emri altındaki yaklaşık üç yüz Arnavut askeriyile birlikte kendi memleketi olan Akçahisâr'a geçti. Osmanlı sarayında iyi bir askerî eğitim alan İskender Bey, Akçahisar Kalesi'ni ve etrafını zaptettikten sonra, Venedik'in himayesi altında olan diğer Arnavut prenslerle, 1 Mart 1444 tarihinde Lezh'de (Leş) düzenlenen bir toplantıya katıldı ve orada irtidât ettiğini ilan etti. Amacı Arnavutlar'dan oluşan ve Osmanlılar'dan bağımsız yeni bir beylik kurmaktı. Bundan sonra İskender Bey, Osmanlı Devleti tarafından âsi ilan edildi.⁹ Bu isyanı bastırmak için Evrenosoğlu İsa Bey görevlendirildiyse de isyan bastırılmadı. İskender Bey'in Osmanlılar'a karşı bu ilk zaferi ve o sırada büyük bir Haçlı ordusunun Varna'ya doğru hareket etmesi onu daha çok ümitlendirdi. O, papanın da desteğiyle Arnavutluk'un kuzey bölgesindeki birçok Arnavut prensini etrafında toplamayı başardıysa da diğerleri onun karşısında yer aldılar. Nitekim İskender Bey'e karşı yapılan savaşlarda bazı Arnavut beylerinin Osmanlı ordusunda timarlı sipahi olarak görev yaptıkları görülmektedir.¹⁰

İskender Bey irtidât edip Osmanlıya açık savaş ilan edince Papalık, Napoli Krallığı ve Venedik Cumhuriyeti ona destek vermeye başladı. O, Avrupa ülkelerinden aldığı yardımlarla ve ele geçirdiği bölgelerden topladığı vergilerle yirmi beş sene boyunca Osmanlılar'a karşı mücadelesini sürdürebildi. Bazen Venedikliler'le olan ilişkileri bozulduysa da devamlı onlardan yardım aldı. Ancak İskender Bey uluslararası arenada hala Osmanlı'nın âsi bir vasalı

⁵ Derviş Ahmed Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âli-i Osmân*, Haz. Hüseyin Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949), 178.

⁶ Selami Pulaha bu belgeyi *Lufita Shqiptaro Turke në Shekullin XV: Burime Osmane*, (Tiranë, Universiteti Shtetëror i Tiranës, 1968) 321-322. adlı kitabında aslını ve tercümesini yayınlamıştır.

⁷ Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1954), 1: 34-35 vd.; a.mlf, "İskender Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 12: 561; Gabor Agoston & Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, trc. Yılmaz Öner, (New York: Facts on File, 2009), 28; Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Halk Ayaklanmaları ve Askeri Feodalizm (1300-1481)*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988), 2: 97, 122.

⁸ Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, 2: 94.

⁹ Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cibân – Nümâ*, haz. Faik Reşit Unat - Mehmed A. Köymen, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949), 1: 167.

¹⁰ İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, 1: 34-35.

olarak görülmekteydi. Bu, İskender Bey'in bütün Arnavut topraklarını hâkimiyet altına alamadığı, siyasî bakımdan bağımsız bir Arnavut devleti kuramadığını göstermektedir.

Sultan II. Murat (1421-1451) bizzat ordusunun başına geçerek başta İskender Bey'in isyanı olmak üzere diğer isyanları bastırmak için Arnavutluk'a kadar yürüdü.¹¹ Bu esnada İskender Bey'in zapt ettiği Kocacık hisarı ele geçirilerek Kuzey Arnavutluk yolu Osmanlılar'a açılmış oldu. Fakat o sırada Macar Kralı Hunyadi'nin büyük bir orduyla harekete geçtiği haberini alan padişah, kuşatmakta olduğu Akçahisar Kalesi'ni bırakıp Sofya'ya çekildi.¹² 1450 yılında tekrar Akçahisar Kalesi kuşatılarak toplarla vurulduysa da başarı sağlanamadı. Hunyadi'nin Balkanlar'a yeni bir sefer organize etmesinden endişe eden Sultan II. Murad kaleyi ele geçirmeden tekrar geri çekilmek zorunda kaldı.¹³ Osmanlılar'ın geri çekilişi Hıristiyan dünyasında büyük bir sevinçle karşılandı. Papa V. Nicolas, İskender Bey'i kahraman olarak ilan etti ve ona yardım etmek için bütün Hıristiyan dünyasına çağrıda bulundu. Papanın bu çağrısına ilk cevap veren Nopoli Kralı V. Alfonso oldu ve Arnavutluk'ta Osmanlı Devleti'ne isyan eden beyleri himayesine aldı. 26 Mart 1451'de yapılan bir anlaşmaya göre İskender Bey, Nopoli kralına tabi oldu ve Haziran ayında kralın askerlerini Akçahisâr'a yerleştirdi. Osmanlılar ve Venedikliler ise buna razı olmayıp Arnavutluk'taki nüfuzlu aileleri İskender Bey'e karşı kıskırttılar. Nitekim, Dukakin ailesi Venedikliler'in yanında yer alırken Mois Dibra, Gjergj Balsha ve İskender Bey'in yeğeni Hamza, Osmanlılar'ın safına geçtiler.¹⁴

1452 yılında Osmanlı Devleti'nin başına geçen Fatih Sultan Mehmed (1452-1481) İstanbul'u fethetme hazırlıklarıyla meşgul olduğundan İskender Bey'in isyanlarına karşı sadece birkaç kuvvet göndermekle yetinmiştir. Bu arada İskender Bey, Napoli'yi ziyaret edip oradan aldığı 1000 kişilik bir askerî birlikle Osmanlılar'ın yönetimi altındaki Berat'ı kuşattı fakat başarı elde edemedi. İstanbul fethedilince Hıristiyan dünyası dehşete düştü ve yeni padişahın Adriyatik Denizi'ni aşıp Roma'ya geçebileceği ihtimaline karşı İskender Bey'e daha fazla destek vermeye çalıştı. Macarlar'ın da kuzeyden ilerlediği haberini alan II. Mehmed, Arnavutluk'taki isyanları bastırmak ve herhangi bir saldırı ihtimaline karşı bölgeyi korumak için İsa Bey'i görevlendirdi. Fakat İsa Bey İskender Bey'in isyanlarını bastırmada başarısız oldu. İskender Bey'in bu zaferi İtalya'da tekrar büyük bir sevinçle kutlandı ve Papa ona "Papalık Generali" unvanını verdi, ayrıca onu 500 altın duka ile ödüllendirdi.¹⁵ 1459 yılında Osmanlı orduları Sırbistan taraflarında akınlar düzenlerken İsa Bey'in öncülüğünde bir birlik tekrar Arnavutluk üzerine yürüdü.¹⁶

O sıralarda İskender Bey'in hamisi olan V. Alfons (1458) ölünce ve Napoli'den gelen yardımın kesilmesi üzerine İskender Bey ve diğer Arnavut âsi beyleri Osmanlı padişahına boyun eğmek zorunda kaldı. 1461'de Napoli Krallığına Ferdinand tayin edilince İskender Bey daha önce Osmanlılar'la yaptığı barış anlaşmasını bozarak Ferdinand'a tabi oldu. 1463 yılında Osmanlı-Venedik savaşı patlak verince İskender Bey Venedikliler'in safına geçerek Akçahisar

¹¹ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 186.

¹² Neşri, *Kitâb-ı Cihân – Nümâ*, 1: 210; Oruç b. Âdil, *Oruç Beğ Tarihi*, Haz. Necdet Öztürk, 2. Basım. (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008), 75.

¹³ Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Savaş*, 4. Baskı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 139.

¹⁴ Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, 2: 122-123; İnalçık, "İskender Bey", 12: 562.

¹⁵ İllir Rruğa, "İskender Bey İsyanlarının Dinî Boyutu ve Papalıkla İlişkileri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/53 (Aralık 2018): 184-185.

¹⁶ İnalçık, "İskender Bey", 12: 562.

Kalesi'ne Venedik kuvvetlerini yerleştirdi. Tabii olarak bu durum Osmanlılar için bir tehdit oluşturdu ve bu tehdidi ortadan kaldırmak için Ohri sancakbeyi Balaban Paşa iki sene boyunca (1464-1465) İskender Bey'e karşı taarruzlarda bulunduysa da kesin bir başarı elde edemedi. Nihayet 1466 yılında bu meseleyi kökünden halletmek için bizzat padişahın başında olduğu büyük bir ordu ile Akçahisar Kalesi kuşatıldı. Fakat kalenin çok sarp bir yerde bulunması sebebiyle yine fethedilemedi. Padişah kuşatmayı Balaban Paşa'ya bırakarak İlbasan'a geçti ve orada 25 gün içinde yeni bir kale inşa ettirdi.¹⁷

Akçahisar Kalesi'nde bir askerî birlik bırakarak kendisi sarp dağlara kaçan İskender Bey oradan saldır-kaç taktiğiyle Osmanlılar'a zayıf vermeye çalıştı. Fakat yine de Osmanlı ordusuna karşı bir zafer elde edemeyince Roma'ya ve Napoli Krallığına gidip onlardan yardım istedi. Roma'daki papalık tarafından kendisine 5000 düka altın verildi.¹⁸ Bu sırada Akçahisar Kalesi kuşatması hala devam ediyordu. Aldığı yardımlarla adam toplayıp tekrar Osmanlılar'a karşı akınlar düzenledi. Bunun üzerinde II. Mehmed, Haziran 1467'de büyük bir orduyla tekrar Arnavutluk'a yürüdü ve Venediklilerin elindeki limanları ele geçirdi. Bu sırada İskender Bey kaçıp Lezh (Leş) Kalesi'ne sığındı ve 1468'de orada öldü. Ölümünden sonra isyanları bastırıldı ve kaledeki Venedikli askerler çıkarılıp Osmanlı askerleri yerleştirildi.¹⁹

Arnavut tarihçilerine göre İskender Bey'in Osmanlılar'a karşı isyanı haklı olup bağımsız bir beylik kurma amacıyla yapılmıştır. O, hepsini değilse de Arnavutluk'un çoğu bölgesini ele geçirerek kendisinin de başında olduğu bir devlet kurmuş ve ölümüne kadar bunun mücadelesini vermiştir. Binaenaleyh bu tarihçilere göre İskender Bey'in ölümünden sonra da Osmanlı Devleti'ne karşı ortaya çıkan bütün isyan hareketleri bu siyasî amacı gerçekleştirmek için yapılmıştır. Ancak Arnavutlar'ın tarihine bakıldığında İskender Bey'den öncesi ve sonrası onların tek bir millet, din veya gelenek (kanun/örf) altında toplandıklarına ve böyle bir iddiada bulduklarına dair herhangi bilimsel bir kanıt rastlanmamıştır. Arnavutlar, tarih boyunca Yunanlılar, Romalılar, Venedikliler, Sırlar ve Osmanlılar'ın yönetimleri altında

¹⁷ Neşri, *Kitâb-ı Cibân – Nüimâ*, 1: 201-02; İnalçık, "İskender Bey", 12: 562.

¹⁸ Duka/Düka Venedik'te çıkarılan ve Osmanlı Devletinde de kullanılan altın akçe demektir. XV. yüzyılın ilk yarısında tahminlerine göre Venedik Cumhuriyetinin vergi ve ticaret gelirleri 1.110.000 duka civarında olduğu tahmin ediliyor. Bu meblağ Fransa, İngiltere ve Burgonya gibi devletlerin toplam bütçeleri kadardı. Bu mali gücüne güvenen Venedikliler Osmanlıların gücünü kırmak ve Adriyatik ötesine geçmelerini engellemek için Arnavut feodal beylerini desteklemişlerdi. Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, 2: 63.

¹⁹ İnalçık, "İskender Bey", 12: 562-563.

Arnavutluk'ta ve Batıda İskender Bey ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların ortaya koyduğu tezler birbirinden farklı olup çoğunluğuna göre İskender Bey, işgalcilere (Osmanlılar) karşı direnen Arnavut kahramanı ve siyasî lideridir. Konuyla ilgili bakılabilecek bazı kaynaklar: Anamali v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 392-456; Heyet, *Studime Për Epokën e Skënderbeut*, (İskender Bey Dönemi Hakkında Araştırmalar) (Tiranë: İnstituti i Historisë, 1989); Harry Hodgkinson, *Scanderbeg*, (London: The Centre for Albanian Studies, 1999); Nuray Bozboru, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk*, (İstanbul: Boyut Kitapları, 1997), 88-100; Tajar Zavalani, *Historia e Shqipëris*, 2. Baskı, (Tiranë: Phoenix, 1998), 117-135; Oliver Jens Schmitt, *Das Venezianische Albanien (1392-1479)*, (München: Oldenbourg, 2001); Kristo Frasher, *Skënderbeu Jeta dhe Vepra*, (Tiranë: Toena Yayınları, 2002); Marin Barleti, *Historia de Vita et Gestis Scanderbegi Epirotarum Principis*, 1494 yılında Bernardino dei Vitali tarafından yayımlandığı tahmin ediliyor ve XX. yüzyılda farklı baskılarıyla Arnavutçaya tercüme edilmişti. Baskılardan birisi için bkz. Marin Barleti, *Historia e Skënderbeut*, (Üsküp: NGB "Vatra", 2004); Maliq Hasa, *İskender Bey İsyanı sırasında Arvanid Sancağının Siyasi ve Sosyal Durumu*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010); Gjon Muzaka, *Memorje*, trc. Dhori Qiriaz, (Tiranë: Toena Yayınları, 1996); Fan Noli, *Gjergj Kastrioti Skënderben, 1405-1468*, (Boston, 1921); Heyet, *George Kastriot-Scanderbeg and the Albanian-Turkish War of the XV Century*, (Tiranë: Tiranë University Press, 1967); Swire Joseph, *Albania the Rise of A Kingdom*, (New York: Arno Press, 1971).

kalmışlardır. Kısacası bir devlet olarak bağımsızlığını ilan ettikleri Kasım 1912'e kadar Arnavutlar etnik bir grup olarak birleşmemişler ve herhangi bir idarî sistem altında toplanamamışlardır.²⁰

1560-1590 yılları arasındaki Mühimme Defterlerinde yer alan isyan olaylarıyla ilgili belge ve hükümler incelendiğinde bir belge hariç İskender Bey'den hiç bahsedilmediği ve âsilerin onun amaçları doğrultusunda hareket ettiklerine ve yeni bir beylik kurma çabası içinde olduklarına dair herhangi bir bilgiye rastlanmadığı görülür. İskender Bey'den bahseden belgede şu bilgiler yer almaktadır: 21 Rebî'u'l-evvel 985 (8 Haziran 1577) tarihinde Ohri beyine ve Akçahisar kadısına gönderilen bir hükümde, Akçahisar sakinlerinden Hasan adlı bir âsinin üç oğlu ve kendisine tabi olan elli altmış kişiyle “*biçe bu vilâyet İskender Beg'den irs ile intikâl etmişdür. Şimdiye değin kimesneye itâat itmeyüp kendü başımızza beğleriz*”²¹ diyerek isyan ettiği, yollar kesip köyler bastığı ve şeriata itaat etmediği belirtilmektedir.

XVI. asırda büyük imparatorluklar ve onların hâkimiyetleri altında yaşayan aşiret ve prenslikler vardı. Siyasî arenada imparatorluklar hâmî, aşiret ve prenslikler ise mahmî statüsünde idiler. Dolayısıyla az bir nüfusa sahip olan halklar, büyük devletlerden bağımsız olarak siyasî arenada varlıklarını devam ettirmeleri mümkün görülmemektedir. Binaenaleyh nüfusu sınırlı olan ve öncesinden devlet tecrübesi olmayan Arnavutlar'ın siyasî bakımdan bağımsız bir hâkimiyet kurmaları, o dönem için imkânsızdı ve onlar da bunun farkındaydılar. Bundan olsa gerek ki Arnavut feodalleri ya Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti ya da Venedik, Napoli Krallığı veya Macarlar'ın siyasî hâkimiyetleri altına girmeye çalışmışlardır. Zira bağımsız bir devlet kurabilmek için büyük imparatorluklara karşı müdafaa gücü ve potansiyeline sahip olmayı gerektirir ki Arnavutlar buna sahip değildi.

Venedik arşivlerindeki bir belgede Kotor asıllı Bucchia adlı bir görevlinin Papa V. St. Pius'a gönderdiği bir mektubunda Osmanlılar'ın Arnavut topraklarından kovulmaları halinde bütün bu yerlerin hâkimiyeti İtalyan ve İspanyol askerlerine geçeceği belirtilmektedir. Bu belgenin tercümesi şöyledir: “*Şayet Osmanlılar'ı Arnavut topraklarından kovabilirsek, daha önce Osmanlı sancakbeylerinin idare ettikleri timarların hâkimiyeti ve gelirleri İtalyan veya İspanyol askerlerinin eline geçecektir. Elde edilecek gelirlerle rahatlıkla 4000 atlı askerin ibtiyacı görülebilecek ve bunlar, yeni kurulacak Hıristiyan krallığı korumak için devamlı hazır bulunacaklardır.*”²² Arnavut tarih araştırmacısı Injac Zamputi bununla ilgili şu yorumu yapmaktadır: Şayet Osmanlılar Arnavutluk bölgelerinden gidecek olsaydı yerine gelecek İtalyanlılar veya İspanyalılar olacaktı, dolayısıyla Arnavut halkı için hiç bir şey değişmeyecekti. Çünkü en büyük çıkarı savaşa katılan İtalyan ve İspanya şövalyeleri sağlayacaktı. Ona göre ister Osmanlılar ister İtalyan veya İspanyalılar olsun her biri Arnavut milleti için yabancı ve işgalci statüsündeydi.²³ Zamputi'nin bu yorumu Arnavutlar için hiçbir şey değişmeyeceği noktasında isabetli olmakla birlikte

²⁰ Gilbert John Millar, “The Albanians: Sixteenth-Century Mercenaries”, *History Today*, 26/7, (July 1976), 468; Hasan Kaleshi, “Türklerin Balkanlara Girişi ve İslamlaştırma”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, çev. Kemal Beydilli, 10-11, (1979-1980), 179-180.

²¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki Mühimme Defterlerinin transkripsiyonunu yapan kişiler veya kurumlar ile yayın yeri ile tarihi ile ilgili bilgiler kaynakça kısmında verilmiştir. Dipnotlarda kullandığımız Mühimme Defterleri “Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri No. 30, Hüküm No. 685 (BOA., MD. 30, H. 685) şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.

²² Biblioteca Marciana, Venezia-MSS İtaliani CL. 8 no 6, Provenienza Svajer Amedeo 1013, Collocazione 5931; Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 248.

²³ Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 256.

Arnavut milliyetçiliğini ön plana çıkarıp isyan hareketlerine millî bir renk verme çabasını yansıtmaktadır.

XVI. asır boyunca Arnavutluk'taki kimi Hıristiyan liderlerinin sürekli Venedik'e mektup gönderip yardım istedikleri fakat çoğu zamanda istek ve arzularının karşılanmadığı görülmektedir. Örneğin bazı belgelerde “*Daha önce birçok kez sizden (Venedik Cumhuriyeti) istediğim askerler gönderilseydi, vatanıma ve size olan sevgimi ortaya koyacak ve size olan bağlılığımı gösterecektim*”, “*size hizmet etmek için ne kadar arzuladığımı gösterecektim*”²⁴ gibi ifadeler Osmanlı Devleti'ne karşı isyan edenlerin asıl amaçlarının kendi siyasî hâkimiyetini kurmak değil, aynı dine mensup oldukları Venedikliler'e bağlanmak olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca isyan hareketlerini teşvik eden ve yöneten kişilerin de Venedik'e bağlı kişiler olduğu da net olarak anlaşılmaktadır.

Mühimme Defterlerinde âsilerin amaçları açık bir şekilde belirtilmemekle birlikte eylemlerine bakıldığında siyasî bir mahiyet taşımadığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü isyancıların sadece devlete başkaldırmakla kalmayıp kendi halinde olan halka saldırarak mallarını yağmaladıkları ve kimi zaman eşkıyaları da yanına aldıkları görülmektedir. Genel olarak halkın isyancılara karşı olan menfî tutumu da onların haklı bir gerekçe ve siyasî bir amaçla başkaldırmadıklarını göstermektedir.²⁵ Ayrıca bazı isyancıların amaçlarının bağımsızlık değil, Venedik'e tabiiyet olduğu Osmanlı belgelerinden de anlaşılmaktadır. Örneğin, 22 Şevvâl 980 (25 Şubat 1573) tarihinde Dîvân-ı Hümâyun'dan Ohri beyine gönderilen bir hükümde Ohri sancığına tabi bazı Arnavut köylerin ahalisinin isyan üzere oldukları ve Venedikliler'le işbirliği yaparak onlara tereke (tahıl) verip onlardan silah yardımı aldıklarını, ayrıca Venedik'e bağlı olmak isteğinde bulduklarını gösteren bir mektubun da ele geçirildiği bildirilmektedir.²⁶

Sonuç olarak, incelenen Mühimme Defterlerinden ve Venedik Devlet arşivlerinden 1560'dan 1590'a kadar Arnavut isyancıların genel olarak siyasî bir amaçla hareket ederek müstakil bir beylik veya devlet kurmayı amaçlamadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca âsilerin kendi milletinden olan Arnavut köylülerine sürekli haksızlık ve zulüm yapmaları da isyanlarının haklı bir sebebe dayanmadığını göstermektedir.

2. Devlet Görevlilerinin Zulüm ve Haksızlıkları

Balkan tarih yazıcılığında Balkan yarımadasının Osmanlı hâkimiyetine geçmesi genelde menfî olarak yorumlanmıştır. Kimi Bulgar tarihçileri XIII.-XV. asırlarda Balkan halklarının zengin mânevî ve maddî bir kültüre sahip olduğunu belirtmektedirler. Ancak “*vahşî ev barbar Türkler*”in bunlara engel olduklarını ve bütün bu zenginlikleri tahrip ettiklerini, buradaki halkların gelişmesini sekteye uğrattıklarını ve millet haline gelmesini engellediklerini, dolayısıyla XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Balkan milletlerinin Avrupa kültür ve medeniyetine katılmasına mâni olduğunu iddia etmektedirler. Bu sebeple Osmanlı hâkimiyetine karşı Balkanlar'da meydana gelen bütün isyan hareketlerinin nefsi müdafaa amacıyla yapıldığını, siyasî ve meşrû olduğu ileri sürülmektedir.²⁷ Bu tür iddialar daha çok XX.

²⁴ A.S.V., Cons, X, Lett. Rett Ecc., B. 274, Nr. 77; Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 271.

²⁵ Kemal Daşçoğlu, “Osmanlı'da Eşkıyalık Hareketlerini Cezalandırma Yöntemi Olarak Sürgünler”, *Osmanlıdan Günümüze Eşkıyalık ve Terör*, ed., Osman Köse, (Samsun: İlkadım Belediyesi, 2009), 254.

²⁶ BOA., MD, 21, H. 255.

²⁷ Bulgar tarihçilerinin bu iddialarına yönelik M. Tayyib Gökbilgin'in yazdığı reddiyeler için bkz. *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bir Bakış*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1977), 33-49.

yüzyılda komünizm rejimlerin Balkanlar’da uyguladığı ideolojik politikalar neticesinde ortaya çıkmış ve “XIX. yüzyılın romantik tarihçilik” anlayışı ile izah edilmeye çalışılmıştır.²⁸ Gerekçe olarak Osmanlı Devleti’nin fetret devrinde (1402-1413) I. Bayezid’in oğlu Musa Çelebi’nin, Balkan halklarına zulüm yaptığı, Sırbistan’a akınlar düzenleyip köyleri yağmaladığı, yapılı gençleri köleleştirdiği ve geri kalanları kılıçtan geçirdiği, Poliknia’yı (Üçkaleler) işgal ettiğinde içindekileri öldürüp ve Hıristiyanların cesetleri üzerinde masa kurulmasını emrettiği ve yanındaki komutanlarına ziyafet verdiği ileri sürülmektedir.²⁹ Chalkokondyles’in aktardığına göre ise II. Murad’ın başarılı komutanlarından Turahan Bey, Pelopones’deki Arnavut yerleşim yerlerini basmış, 800 esir almış ve başlarını koparıp kafataslarını piramit şeklinde yığımıştır.³⁰ Fakat arşivlerdeki yeni vesikaların ortaya çıkması Osmanlı Devleti’nin Balkanlar’da yayılışı hakkındaki yerli idarecileri ortadan kaldırıp yerine Türk askerî sınıfını koyduğu, âsilleri kılıçtan geçirmek veya zorla islamlaştırmak suretiyle ortadan kaldırdığını gibi iddiaların yanlış ve asılsız olduğunu göstermektedir.³¹

Arnavut tarihçilerinden Selami Pulaha, Arnavutluk’ta meydana gelen isyanların devlet merkezinin yürürlüğe koyduğu adaletsiz kanunlar ve bölgedeki görevlilerin uyguladığı zulüm ve haksızlıklar nedeniyle meydana geldiğini savunmaktadır. Ona göre halk bu haksızlıklara karşı koymak için önce Anadolu’dan gelen tımarlı sipahilere, ondan sonra Arnavut olan Müslüman sipahilere ve en sonda da Hıristiyan tımar sahiplerine karşı isyan etmiştir. Dolayısıyla Selami’ye göre Arnavutlar’ın kalkıştıkları isyanlar haklı ve meşrûdur.³² Petrika Thëngjilli adlı bir diğer Arnavut araştırmacısı da Arnavutlar’ın Osmanlı idaresine karşı çıkıp isyan etmedeki amaçlarının devlet tarafından kendilerine yapılan zulüm ve haksızlıklar olduğunu iddia etmektedir. Binaenaleyh Müslüman Arnavutlar dahi bu zulme dayanamayıp savaşıp ölmeyi tercih etmiş ve Osmanlılar’a karşı isyan bayrağını kaldırmışlardır.³³ Ancak bu tür iddialar herhangi bir tarihi vesika ile desteklenmemiştir. Ayrıca son zamanlarda Osmanlı arşivlerinden gün yüzüne çıkan yeni belgeler bu iddiaların yanlış olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Arnavutluk’taki gayrimüslim nüfusun çoğu şehir merkezlerinden uzak köylerde yaşıyordu. Bu köylerden bazıları coğrafi konumu itibariyle sarp, dağlık ve ormanlıktı. Eski dönemlerde bu tür bölgelerden sürekli haydut ve çetenin türediği bilinen bir gerçektir. Bunlar özellikle ticaret yollarını kesip kervanları basmış, kimi zaman da köylere veya şehre inip yağmalama yapmışlardır. Balkan coğrafyasını araştıran tarihçiler özellikle gayrimüslimlerin bu tür isyan ve eşkıyalık hareketlerine kendi halklarını işgalciden korumak ve kurtarmak için yaptıklarını ifade ederek haklı mücadele görüntüsü vermişlerdir. Bir başka deyişle Osmanlı’ya karşı yapılan her türlü isyan, eşkıyalık, haydutluk, yol kesicilik, yağmacılık ve buna benzer

Arnavut tarihçilerinin iddialarına yönelik Hasan Kalessi’nin kaleme aldığı reddiyeler için ise bkz. “Türklerin Balkanlar’a Girişi ve İslâmlaştırılma”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, çev. Kemal Beydilli, 10-11, (1979-1980), 177; Noel Malcolm, *Agents of Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 2015), 124.

²⁸ Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Savaş*, 298.

²⁹ Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, 2: 16-17.

³⁰ Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, 2: 69-70.

³¹ İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, 1: 137; Justin McCarthy, *The Ottoman Peoples and the End of Empire*, (London: Arnold, 2001), 42. Çevirisi için bkz. *Osmanlı’ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları*, trc. Mehmet Tuncel, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006).

³² Selami Pulaha, *Pronësia Feudale në Tokat Shqiptare*, (Tiran: Arnavutluk Bilimler Akademisi, 1988) 102-103.

³³ Thëngjilli, *Historia e Popullit Shqiptar*, 179, 223.

eylemler baskı ve zulme karşı direnen halkların meşrû nefsi müdafaası olarak görülmüş ve “*halkı işgalciden (Osmanlı) bağımsızlaştırma hareketleri*” olarak takdim edilmiştir. Fakat bu eylemler, Justin McCarthy’ın ifadesiyle söylemde “Robin Hoodçuluk”, eylemde ise gasp ettiklerini kendine ayıran eşkıyalıktan başka bir şey değildir.³⁴

Dönemle ilgili Mühimme Defterleri incelendiğinde devlet görevlilerinin haksız muamelesiyle karşılaşan halkın isyan etme yerine mahkemeye gidip onları şikâyet ettikleri görülmektedir. Ayrıca bu hükümlerde isyan edenlerin kendilerine zulüm yapılanlar değil, başkalarına zulüm yapanlar olduğu belirtilmektedir. Böylece Pulaha ve Petrika’nın ileri sürdükleri tezlerin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Osmanlı Devleti’nin halka yönelik siyasî, idarî ve hukukî uygulamalarının insanları sömürme ve ötekileri köleleştirme anlayışıyla kurulmadığı, aksine adaleti tesis etmeye yönelik titiz davrandığı ve bu doğrultuda birçok fermanın yazıldığı belgelerde açıkça belirtilmektedir. Nitekim birçok Osmanlı padişahı halkı idarecilerin haksız muamelelerine karşı korumak için çoğu zaman *adâletnâmeler* çıkarmış ve reâyâyâ zulüm yapanları ağır bir şekilde cezalandırmıştır.³⁵ Ancak bu önlemlere rağmen ehl-i örfün halka yaptığı zulüm ve haksızlıkların devam ettiği görülmektedir. Özellikle merkezden uzak olan taşra bölgelerinde bu tür haksızlıklar daha yaygındı. Devlet de kendi görevlilerinin halka yaptıkları haksızlıkları engellemek için zulme uğrayanlar, ister Müslüman ister gayrimüslim olsun herkes, kendini koruma ve merkeze şikâyet etme hakkını tanımıştır.

Osmanlı Devleti’nde halka zulüm yapmak, kanunun belirlediği vergilerden fazla vergi toplamak, padişahın izni olmadan yeni vergi koymak, halkın mal ve mülklerini haksız olarak ele geçirmek ve buna benzer kanun dışı muameleler, görevden azledilmekten ölüme kadar varan cezaları gerektiren birer suç sayılırdı.³⁶ Ayrıca kimden olursa olsun zulüm ve haksızlıklar karşısında halkın İstanbul’a temsilci gönderme hakkına sahip olduğundan yöneticiler kolay kolay zulüm ve haksızlık yapamazlardı.³⁷

³⁴ McCarthy, *The Ottoman Peoples and the End of Empire*, 42.

³⁵ Halil İnalçık, “Adâletnâmeler”, *BELGELER*, 2/3-4, (1965); a.mlf., *Osmanlı İmparatorluğu (Klasik Çağ, 1300-1600)*, trc. Rüşen Sezer, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003) 81; İdris-i Bitlisi’nin dönemin Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim’e (918-926/1512-1520) yazdığı ve hukuki düzenlemeleri konu edinen “Kanun-ı Şehinşâhi” adlı bu eser Osmanlı Devletinin halka karşı politikasını göstermektedir. Bu eser zulümler ve haksızlıklar karşısında halkın doğrudan padişaha ulaşmanın ve dertleri ile şikâyetlerini arzetmenin adalet için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Müellife göre devlet görevlilerinin ve vatandaşların şikâyet ve haksızlıkları arz edebilecekleri, saltanat hükümlerinin icra olunacağı bir divanın olması padişah için zaruridir. Asıl olan herkes, dertini ve şikâyetini aracısız ve engelsiz padişaha arz edebilmelidir. Adil bir padişaha yakışan da budur. Araya vezir, müşir ve benzeri araçlar girmeden ihtiyaç sahipleri dertlerini Padişaha doğrudan sunabilmelidir ki enbiya, evliya ve hulefa-i raşidinin yöntemi de bu idi. Fakat zamanla sultanların bu adet ve yöntemi bazı maslahat ve ihtiyat sebebiyle değiştirmiştir. Böylece sultanlar bazı kötü niyetli kişilerin zararlarından uzak kalabilmek için divana katılmamışlar ve araya bazı perdeler girmiştir. Nizam-ı âlem de bunu gerektirmişti. Binaenaleyh nâibler, vezirler ve hâcibler sultan ile halk arasında vasıta olmuş ve cüzi meseleleri halifeye (sultana) niyâbeten kendileri halletmişlerdi. Ancak büyük meselelerde ve bütün halkı ilgilendiren konularda sultana müracaat edilirdi. Divana sunulan şikâyetler belli bir tenkîhe tabi tutulduktan sonra Padişaha arz edilirdi. Fakat bu usulde naib ve vasıtaların ihmal ve yağcılıkları daima olagelmıştır. Bu da adalet kaidelerini sarsar. Bunu önlemek için birçok sayıda dirayetli vezir ve naib tayinine ihtiyaç vardır ki mazlumlar şikâyetlerini ve dertlerini birçok kapıdan sultana ulaştırabilinler. Yine de bizzat padişahın haftada iki defa divana katılıp mazlumları dinlemesinde ve doğrudan onlarla görüşmesinde maslahat vardır. Şayet doğrudan padişahla görüşmek düşmanların ona zarar vereceklerinden endişe edilirse, sultan yüksek bir tahta oturur ve etrafındaki çavuşlar ve askerler korumalıdır. Mazlumlar da oraya gelip dilekçelerini ve şikâyetlerini arz edebilirler. Bilgi için bkz. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, (İstanbul: Fey Vakfı, 1991), 3: 29-30.

³⁶ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, 81.

³⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, 97; a.mlf., “Adâletnâmeler”, 119-125.

Genel olarak bizzat Arnavut reâyâsının dile getirdikleri şikâyetlere bakıldığında, devlet memurlarının haksızlıklarından değil, isyancı, eşkıya ve haramilerden şikâyetçi oldukları görülmektedir. Örneğin, 1571 yılında Rumeli beylerbeyine gönderilen bir hükümde, Draç kazasındaki reâyânın Müsye âsilerinin zulmüne uğradıkları ve onların haklarından gelmezse köylerini terk etmek zorunda kalacaklarını bildirmişlerdir.³⁸

Osmanlı Devleti'nin siyasî olarak kendi dışındaki halkları sömürmek için bir nizam kurmadığı ve insanların kendi dinlerini ve kültürlerini yaşayıp uygulamalarına izin verdiği artık bilinen bir gerçektir. Bunu ifade ettikten sonra Arnavutluk'ta yöneticilik mevkilerinde bulunanların halka zulüm yapıp yapmadıkları, yapmışlar ise ne sıklıkla ve ne tür haksızlıklar yaptıkları ve en önemlisi bu haksızlıkların isyan sebebi olup olmadığı incelenecektir.

2.1. Sancakbeyleri

Bir sancakta en yetkili idareci mîr-i livâ da denilen sancakbeyi idi.³⁹ İncelenen Mühimme Defterlerinden otuz senelik zaman diliminde sadece Dukakin sancakbeyi Süleyman Bey'in sancağını dolaşırken birçok köye uğradığı ve köylülerden kanun dışı hayvanları alıp kestığı, kendi hayvanlarını beslemek için bedava yem aldığı, buna karşı çıkanları cezalandırıp hapsedtiği gibi halka çeşitli zulümler yaptığı hükümlerde ifade edilmiştir.⁴⁰ Bazı hükümlerde ise sancağın kaza ve nahiyelerinde bulunan sancakbeyi adamlarının halka zulüm yaptıkları görülmektedir. Yapılan bu haksızlıkların, sancakbeyinin emriyle, göz yummasıyla veya ihmaliyle gerçekleşmiş olması mümkün olduğu gibi görevlilerin kendi inisiyatif ve kararlarıyla hareket etmeleri de muhtemeldir.⁴¹

Sancakbeyleri halkın emniyetini sağlamak, onları eşkıya ve diğer düşmanlarından korumakla yükümlü olduğundan kimi köyler arasında çıkan anlaşmazlıkları birer isyan hareketi olarak görüp halkı cezalandırmışlardır. Örneğin, 1579 tarihinde İskenderiyye ve İpek kadılarına gönderilen bir hükümde, İskenderiyye sancağından Kelmente köyünün halkı ile Foca köyünün ahalisi arasında kavga çıkınca sancakbeyi bunu isyan hareketi olarak görmüş ve isyanı dağıtmak için adamlarını göndermiştir. Oraya giden askerler kimilerini öldürmüş ve bazılarını da esir almışlardır. Bu durumu bildirmek için mahkemeye gelen Kelmente sakinleri “*biş isyan üzere değılken, sancakbeyinin adamları gelip bize zulüm yaptılar*” diye şikâyette bulunmuşlardır.⁴²

Ancak Dîvân-ı Hümâyün'a arzedilen bütün şikâyetlerin doğru olduğu anlamına gelmez. Zira bazı şikâyetler ehl-i örf arasındaki çekişmelerden kaynaklanıp yanlış ve yalan bilgiler içerebilirdi. Örneğin, Draç kadısı, bir sipahi oğlanı ile asitâne-i saâdete gönderdiği bir sicilde, İlbasan sancakbeyi Bali Bey'i adam öldürmekle ve ehl-i fesat olmakla suçlamıştır. Fakat daha sonra sancakbeyinin adamlarından birkaç kişi İstanbul'a gidip anılan sancakbeyi ile ilgili arz edilen şikâyetin asılsız ve iftira olduğunu, zira söz konusu sancakbeyinin o tarihte orduyla

³⁸ *Draç kâdısı ile nâzırı Mabmûmd, İlbasan sancağından Draç kazasının reâyâsı (mahkemeye) gelip Obri sancağında olan Mus (Müsey) asilerinden şikâyet eyleyip dâima cemiyet ile üzerlerine varup köylerin gâret edip evlâd u ensâbların alup esir eyleyip Fîrenge satıp celâ-yı vatan eylemeli olduklarını bildirdükleri...* BOA., MD. 14, H. 547.

³⁹ İlhan Şahin, “Sancak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36: 99.

⁴⁰ BOA., MD. 5, H. 58.

⁴¹ BOA., MD. 36, H. 297; MD. 46, H. 466.

⁴² BOA., MD. 36, H. 701; MD. 39, H. 414.

birlikte seferde olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddialarını dikkate alan Dîvân-ı Hümâyûn, adı geçen sancakbeyinin durumunu teftiş etmek için Osman Çavuş'u görevlendirmiştir.⁴³

Arnavutluk'u gezen Venedikliler'in günlüklerinde sancakbeyleriyle ilgili verilen bilgilerinden onların bütün halkı korudukları ve Hıristiyan reâyâyâya da iyi davrandıkları anlaşılmaktadır. Mesela, M. Sanuto adlı bir Venedikli'nin günlüğünde İşkodra sancakbeyi ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır: 1507 yılında Venedikliler'in yönetimi altındaki Kotor'daki üst görevli (rector e provedador) Olivier Contarini ve onun yardımcısı Almorô Pixani'den alınan bir mektuba göre Kotor yetkilileri İşkodra sancakbeyine hediye göndermiş ve onun Hıristiyan halka iyi davrandığı ve Türkler'e (Müslümanlara) karşı çok adaletli olduğu haberini vermişlerdir.⁴⁴ Bununla birlikte yeni tayin edilen bazı sancakbeyleriyle iyi geçinebilmek için kendilerine hediyeler takdim etmenin gerekli olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. Mesela, M. Sanuto'nun günlüklerinde, Mayıs 1510 yılında tayin edilmesi beklenen yeni İşkodra sancakbeyinin iyi biri olmadığı, dolayısıyla onunla iyi geçinmek için kendisine birçok hediye takdim etmenin gerekli olduğu zikredilmektedir.⁴⁵

Sonuç olarak hem Mühimme Defterlerinde hem Venedik kroniklerinde ve belgelerde Arnavutluk'ta görev yapan sancakbeylerinin halka yönelik sınırlı bazı haksızlıklar dışında aşırı zulüm ve adaletsizlik yaptıklarına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Aksine bazı sancakbeylerinin Müslüman ve Hıristiyan halka adaletle davrandıklarına ve onları âsiler ve eşkıyalardan koruduklarına dair bilgiler bulunmaktadır.

2.2. Sipahiler

Sipahiler, Osmanlı Devleti'nin askerî teşkilatını oluşturan en önemli gruplardan biridir. Bunlardan bazıları kapıkulu ocaklarının süvari kısmını teşkil ederken diğerleri bu ocağın dışında kalıp taşra bölgelerinde timar tasarruf ile görevlendirilen askerî zümresidir. Timar sahibi olan sipahiler kendilerine tahsis edilen arazilerden vergi toplamakla, halkı hâricî düşmanlardan ve dâhilî âsi ve eşkıyalardan korumakla vazifelendirilmişlerdir. Bunun karşılığında da ordu sefere çıktığında padişahın emriyle sefere katılmakla yükümlü idiler.⁴⁶

İncelenen Mühimme Defterlerinden Arnavut halkına en çok haksızlık ve zulüm yapanlar timarlı sipahiler zümresidir. Fakat bunların kanun dışı muamelelerinin halkı isyan ettirecek kadar fazla ve aşırı olmadığı da görülmektedir.⁴⁷ Herhangi bir haksızlık ve zulüm söz konusu olduğunda mağdur taraf mahkemeye gidip durumu bildirme hakkına sahipti. Kadı önce şikâyeti tescil ettirir sonra da Dîvân-ı Hümâyûn'a gönderirdi. Fakat bazı kayıtlarda zulüm yapanların isimleri ve görevleri zikredilmeyip sadece buldukları köyün adıyla belirtilmektedir. Bunların arasında sipahilerin bulunup bulunmadıkları kesin olarak

⁴³ BOA., MD. 69, H. 501.

⁴⁴ DLARII – I Diarii di Marino Sanuto, Editörü: Barozzi Nicolo, Berchet Guglielmo, Fulin Ribaldo, Stefani Federico, - Marco Visentin, tipografo, Tomo I-VI, MDCCCLXXIX-MDCCCLXXXI, 527; Zamputi, *Dokumente të Shekujve*, 1: 13; Rruqa, Arnavutluk'ta İslâm - Hıristiyanlık Karşılaşması (1385-1600), 48-49.

⁴⁵ KUKUKLJEVIC-ARKIV – *Rapporti della Repubblica Veneta coi Slavi Meridionali Brani tratti dei Diarii manoscritti di Marino Sanudo*, 1496-1533; Red. Ivan Kukuljevic Sancisnski, ARKIV za Povjestnicu Jugoslavensku, knj. 6: 351, 360; Injac Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 28, 31.

⁴⁶ Ömer Lütfi Barkan, "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 1/2 (1979): 5, 17; M. Tayyib Gökbilgin, "Sipahi", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1980), 10: 689; Erhan Afyoncu, "Sipahi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37: 256.

⁴⁷ BOA., MD. 18, H. 49; MD. 39, H. 391; MD. 49, H. 406; MD. 58, H. 561; MD. 60, H. 57.

bilinmezse de bulunma ihtimali yüksektir. Zira gönderilen bazı emir ve hükümlerde “*ehl-i fesâdın arasında sipahi var ise hapsedilip isimlerinin İstanbul’a arz edilmesi*” şeklinde bir ifade yer almaktadır.⁴⁸

Timar sahibi sipahiler ile reâyâ arasında en çok vergi toplama mevsiminde anlaşmazlıklar ortaya çıkardı. Ayrıca kıtlık ve toprağın fazla mahsul vermediği dönemlerde, kimi zaman vergi oranlarının artırılması ve yeni vergilerin konulması anlaşmazlıkları daha da kuvvetlendirmiştir. Dolayısıyla bir taraftan vergi ödeyemeyen halk ve diğer taraftan vergi toplamakla görevli sipahiler arasında çatışmalar meydana gelmiştir.⁴⁹ Bu iki zümre arasında kalan merkez, bir taraftan halkın, devletin emir ve yasaklarına riayet etmelerini sağlamak ve vergilerini ödemelerini temin etmek, diğer taraftan da onları ehl-i örfün haksız muamelelerinden korumak için sürekli emir ve hükümler göndermiştir. Bu hükümlerde devlete isyan edenler ile halka zulüm ve haksızlık yapanların cezalandırılacaklarına dair ifadeler yer almaktadır. Birçok hükümde halka zulüm yapanların reâyâdan ise buldukları bölgelerde şeriat ve kanuna göre cezalandırılmaları, ehl-i örf ve şer‘ ise önce hapsedilmeleri ve durumlarının merkeze bildirilmesi emredilmektedir.⁵⁰

Timarlı sipahilerin halka yaptıkları en fazla zulüm ve haksızlık çeşidi insanların mal ve mülklerini bedava ve bedelsiz olarak almaktır. Kendi timar bölgelerini dolaşırken reâyâdan bedava yiyecek ve içecek, hayvanlarını beslemek için de zorla yem almışlardır.⁵¹ Bu tür haksızlıkların engellenmesi için sancakbeylerine birçok hüküm ve emir gönderilmiştir.⁵² Özellikle tarla ve timar bölgelerinin sınırları konusunda sipahiler ile reâyâ arasında sürekli anlaşmazlıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Hakları sipahiler tarafından gasp edilen reâyâ, bazen devlete isyan edecek duruma gelirdi. Mesela, Delvine beyine ve Mazarak kadısına gönderilen bir hükümde, Dramuş köyü halkı ile timarlı sipahi Dilaver arasında bir tarlanın sınırı konusunda bir tartışma çıkınca köylüler “*biş bu yerleri şer‘ ve kânûn ile zâbt itmezsek âlât-ı harb ve cenk ve cidâl ile zâbt ideriz*” diyerek isyan edebileceklerini ifade etmişlerdir.⁵³ Eskiden isyan etmiş olmakla birlikte adı geçen köy ahalisi önce mahkemeye gidip haklarını şeriat ve kanunlara göre almak istediklerini ve bu yöntemle haklarını alamazlarsa tek çare timar sahipleriyle savaşmak zorunda kalacaklarını söylemişlerdir.

Timarlı sipahiler halkın mallarını haksız olarak almaya kalkıştıklarında genelde reâyânın direnişiyle karşılaşmışlardır. Aralarında anlaşmazlık büyüyünce de bazı sipahiler reâyâyı öldürecek kadar ileri gitmişlerdir.⁵⁴ Bu tür haksızlıklarda bulunan timarlı sipahiler, dirlikleri ellerinden alınıp cezalandırılacaklarını bildikleri için genelde buldukları yerleri terk edip kendilerini himaye edebilecek âsi köylere sığınmışlardır.⁵⁵ Böylece çoğu zaman timarlı sipahiler, eşkıya ve âsilerin karşısında yer alırken kimi zaman da onlarla birlikte hareket edip halka zulüm yapmışlardır. Hatta bazen âsi ve eşkıyanın başına geçip onlara serdarlık

⁴⁸ BOA., MD. 3, H. 1346; MD. 5, H. 303; MD. 21, H. 88; MD. 29, H. 469; MD. 48, H. 479, 573; MD. 52, H. 637.

⁴⁹ Gökbilgin, “Sipahi”, 10: 690.

⁵⁰ BOA., MD. 18, H. 49; MD. 39, H. 391; MD. 49, H. 406; MD. 58, H. 561; MD. 60, H. 57.

⁵¹ BOA., MD. 60, H. 506; MD. 64, H. 349.

⁵² BOA., MD. 5, H. 303; MD. 18, H. 305; MD. 31, H. 360; MD. 46, H. 169; MD. 64, H. 349; MD. 69, H. 97.

⁵³ BOA., MD. 46, H. 213.

⁵⁴ BOA., MD. 31, H. 304; MD. 33, H. 209, 251.

⁵⁵ BOA., MD. 42, H. 314.

yapmışlardır.⁵⁶ Sefere davet edilip de bu davete icabet etmeyen sipahileri timarları elinden alınır ve başkalarına devredilirdi.⁵⁷ Böylece dirliksiz kalan sipahiler de geçimini sağlamak için eşkıyalığa başvurlardı. Ellerindeki ok ve silahlarla reâyânın evlerini basar, yolları keser ve buna benzer birçok zulüm ve haksızlıklar yaparlardı.⁵⁸ Sipahilerin halka yaptıkları bir başka zulüm de genç oğlanları zorla alıp başka vilayetlere veya devletlere köle olarak satmak idi.⁵⁹

Sipahilerin halka zulüm ve haksızlıklar yaptıklarına dair şikâyetler önce mahkemeye tescil edilir ve sonra Dîvân-ı Hümâyûn'a bildirilirdi. Merkezden emir gelmeden ehl-i örfün yakalanması ve cezalandırılması yasaktı. Böylece önce sipahilerin gerçekten halka zulüm yapıp yapmadıkları araştırılır ve şayet kanunlara aykırı davranmışlarsa, reâyâdan haksız olarak aldıkları şeylerin hak sahiplerine geri vermeleri emredilirdi. Bu emre karşı gelip de gereğini yerine getirmezlerse isimleri ve sahip oldukları dirlikleri kayda geçirildikten sonra durumları tekrar Dîvân-ı Hümâyûn'a bildirilir ve oradan gelen talimatlara göre hareket edilirdi.⁶⁰

Timarlı sipahilerin zulüm ve haksızlıklarına uğrayan halk isyan etmek yerine mahkemeye gidip şikâyetlerini dile getirmişlerdir. Bu da halkın, sipahilerin yaptıkları zulümlerden ötürü isyan etmedikleri, aksine mahkemeye itimatları olduğunu göstermektedir. Örneğin, 17 Ocak 1581 tarihinde Akçahisar kadısına gönderilen bir hükümde, Adne nahiyesine tabi Şenkerek köyü reâyâsının mahkemeye gelip kendi hallerinde olduğu, haraç, koyun ve avarız gibi bütün vergilerini eksiksiz olarak verdiği, sipahilere öşür ve ispence vergisini dahi ifa etmelerine rağmen sipahilerin kendilerine zulüm yaptıklarına dair şikâyette buldukları zikredilmektedir.⁶¹

Toprakları elinden alınan eski toprak sahipleri ile timarlı sipahiler arasında sık sık anlaşmazlıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Toprakları ellerinden alınanlar buna razı olmayarak halkı da yanına almışlar ve sipahilerin mahsullerine zarar vermişlerdir. Nitekim anonim bir Venedik tarihinde, müellifin 1570 yıllarında Arnavut topraklarını gezerken not aldığı bilgilere göre bazı köylerin Osmanlı hâkimiyetine geçmesi üzerine eski toprak sahipleri ile yeni timarlı sipahiler arasında sık sık anlaşmazlıklar çıkardı ve sipahiler de bu durumu genelde bab-ı aliye bildirirdi.⁶²

Halka zulüm ve haksızlıklar yaptığı kesinleşen kimi sipahilerin sürgün cezasıyla cezalandırıldıkları görülmektedir. Sürgün yeri olarak Rodos adası olduğu belgelerden anlaşılmaktadır. Suçun kategorisi sürgün cezasının süresini belirlerdi. Sürgünde ıslah olduğu anlaşılan ve itibarlı birinin kefaletiyle ve hüsn-i zanda bulunmasıyla sürgünle cezalandırılan kişi serbest bırakılabilirdi.⁶³

⁵⁶ BOA., MD. 12, H. 1219; MD. 18, H. 305; MD. 60, H. 47; MD. 70, H. 76.

⁵⁷ Gökbilgin, "Sipahi", 10: 689.

⁵⁸ BOA., MD. 53, H. 193.

⁵⁹ BOA., MD. 5, H. 206.

⁶⁰ BOA., MD. 7, H. 2412; MD. 30, H. 727; MD. 64, H. 349.

⁶¹ BOA., MD. 42, H. 515.

⁶² Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 293.

⁶³ 5 Şaban 797 (23 Aralık 1571) tarihinde Rodos beyine ve Feruh'a gönderilen bir hükümde, Delvine sipahilerinden ahâlî-i vilâyet talebiyle mukaddemâ Rodos'a sürgün olan Can nâm kimesnenin cezâreden ıtlak olunmasını emir idüb buyurdum ki: vusûl buldukda mezbûr Can'ı Cezîre-i Rodos'dan berü yakaya geçürüb tenbîh eylesin ki min-ba'd kendü halinde olup kimesneye zulm ve te'addî eylemeye. Bu hüküm Yakub halîfe ricasıyla olmuşdur, ru'usda mukayyedir. MD. 10, H. 480.

28 Cumâdel-âhire 976 (18 Aralık 1568) tarihinde Ohri sancakbeyine ve Debrî kadısına gönderilen başka bir hükümde, Mat kazasına bağlı Fanta-i Büzürk köyündeki bir sipahinin bir zimmînin kızını nikâhlandıktan sonra

Sonuç olarak timarlı sipahilerin halka zulüm ve haksızlıklar yaptıkları bir gerçek ise de Arnavutlar'ın böyle bir gerekçeyle isyan ettiklerini iddia etmek doğru değildir. Zira sipahiler tarafından yapılan haksızlıklar halkı isyan ettirecek kadar büyük ve aşırı olmamıştır.

2.3. Kadılar

İlmiye sınıfına mensup olan kadılar, görevli oldukları bölgede padişahın yargı yetkisini temsil eder ve sadece onun emriyle tayin edilirdi.⁶⁴ Kadılar mahkemelerde hem şer'î hukuku hem örfî hukuku uyguladılar, sancakbeyi veya diğer idarecilerden bağımsız olup doğrudan padişahın fermanı veyahut Dîvân-ı Hümâyun'un gönderdiği hüküm ve emirlere tabi idiler.⁶⁵ Osmanlı kadısına, diğer memurların aksine mülkî, beledî, malî, askerî ve adlî gibi birçok sahada görev yapma imkânları ve imtiyazları tanınmıştır. XVI. asırda kadı sayısının fazla artmasının arkasındaki sebep de bu olmalıdır.⁶⁶ Ancak kadı sayısının fazla olması sebebiyle görev süreleri iki sene ile sınırlandırılmıştır. Bu süre sınırlandırılması, kadıların bölge halkıyla fazla içli dışlı olmadan görevlerine odaklanmaları ve hukuka uygun hareket etmelerini sağlayan önemli bir etken olduğu gibi görevi sonra erip yeni bir tayin çıkıncaya kadar geçimini sağlamama endişesiyle bazı kadıların adaletten sapıp halka haksızlıklar yaptıkları da olmuştur.⁶⁷

İncelenen Mühimme Defterlerinde Arnavutluk'un farklı sancaklarında görev yapan bazı kadıların kanun dışı yollara başvurduklarına dair şikâyetler bulunmaktadır. Ancak aşağıda örneklerle belirtileceği üzere kadıların halka yönelik haksızlıklarının insanları isyana sevkedecek derecede aşırı olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi Dîvân-ı Hümâyun'a arz edilen bütün şikâyetlerin haklı olması söz konusu değildir. Dolayısıyla belgelerde kadılarla ilgili bulunan şikâyetlere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Nitekim Arnavutluk'un farklı sancaklarda görev yapan kadılarla ilgili Dîvân-ı Hümâyun'a arz edilen şikâyetlerin bir kısmı gerçek ve bazılarının yalan olduğu tespit edilmiştir.

Kadıların halka yaptıkları haksızlık türleriyle ilgili Dîvân-ı Hümâyun'a şöyle bir şikâyet arzedilmiştir: 13 Şevvâl 980 (16 Şubat 1573) tarihinde Avlonya beyine, Ergirikası ve Tepedelen kadılarına gönderilen bir hükümde, hâlen Arnavut Belgradı (Berat) kadısı olan Mevlana Ahmed'in reâyâdan para almadan ölümlerini defnetmeye izin vermediği, vasiyet bahanesiyle insanların akçelerini aldığı, paraları yoksa onları hapsediği ve buna benzer zulüm ve haksızlık yaptığına dair birkaç şikâyetin varit olduğu zikredilmektedir. Dîvân-ı Hümâyun bu şikâyetlerin doğruluğunu tespit etmek ve davayı soruşturmak için civar sancaklardaki

İlbasan kazasında sattığı ve bazı yoldaşlarıyla birlikte Derviş adlı bir başka sipahinin evini bastığı ve yağmaladıktan sonra evi yaktığı bildirilmiştir. Bu şikâyetle ilgili Dîvân-ı Hümâyun'dan gelen hükümde, adı geçen sipahi yakalandıktan sonra ellerindeki reâyâyâya ait malları alınıp sahiplerine verildikten sonra Rodos'a sürgün edilmesi buyurulmaktadır. BOA., MD. 7, H. 2504

⁶⁴ İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965), 87; Ahmed Akgündüz, *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 1: 181.

⁶⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 83; İlber Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı*, 3. Baskı, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2017), 25; İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 81.

⁶⁶ İlber Ortaylı, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 69-70.

⁶⁷ Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, (Oxford University Press, 1973), 241; Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı*, 28, 30; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, 3. Baskı, (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2005), 118-139. Mesela, Akçahisar kadısı Mevlana Şaban'ın avarız getirmediği gerekçesiyle görev süresi dolmadan azledilmesine dair ferman yazılmıştır. İstanbul Şeri Siciller Arşivi, *Rumeli Kadaskeri Ruznamesi*, No. 3, H. 30.

kadıları görevlendirmiştir.⁶⁸ İki ay sonra Avlonya beyine, kadısına ve Tepedelen kadısına bahsi geçen kadı Ahmed'le ilgili teyit edici ikinci bir hüküm gönderilmiş ve hakkındaki şikâyetlerin doğru olup olmadığının tekrar tespit edilmesi istenmiştir. Şikâyetlerde kadının bazı kişilerin çocuk ve kadınlarını hapsediği, para almadan serbest bırakmadığı, müezzin ve imamlara da “ölenler arasında (ödenmemiş) bin akçe haracı olan varsa, üç yüzü benimdir” diye tembih ederek varislerini hapsedtiği ve istediği akçeler ödenmeden onları serbest bırakmadığı bildirilmiştir.⁶⁹ Kadıların halka haksızlık yaptıklarına dair şikâyetler ciddiye alınırdı ve merkezden veya civar bölgeden bir müfettiş tayin edilerek söz konusu şikâyetlerin doğruluğu tespit ettirilirdi. Kanun dışı muameleleri tespit edilen kadıların genelde görevlerinden azledilirlerdi.

Osmanlı Devleti'nde ulemâ ile askerî zümrenin birbirlerine karşı dokunulmazlıkları vardı. Dolayısıyla bir kadı halka haksızlık yaptığında sancakbeyleri tarafından yargılanıp cezalandırılmaz ve sancakbeyleri de herhangi bir kanun dışı eylemde bulunduğu da kadılar tarafından yargılanamazdı. Ancak her iki kesim birbirini şikâyet etme hakkına sahipti ve kanun dışı eylemler mutlaka Dîvân-ı Hümâyun'a arz edilmeliydi.⁷⁰ Bununla birlikte bu kurala aykırı davranıldığına dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Örneğin, 16 Mayıs 1579 tarihinde Avlonya'daki bir kadının yolculara haksızlık yaptığı için sancakbeyi tarafından falakaya çekildiği ve 150 değnek vurulduğu, ayrıca kendisinden para cezası da alındığı olaya şahit olan biri tarafından aktarılmıştır.⁷¹ Breuning'in aktardığı bu olayın doğru olma ihtimali bulunmakla birlikte incelenen Mühimme Defterlerinde kadıların ehl-i örf tarafından cezalandırıldığına dair herhangi bir şikâyet veya hükme rastlanmamıştır.

Herhangi bir kanunsuz icraatı nedeniyle görevinden azledilen kadıların görev süresince yaptıkları işlemler, yerine tayin edilen yeni kadı tarafından kontrol edilirdi. Dolayısıyla bu kontrol esnasında başka suçları çıkabileceği için azledilen kadının bulunduğu yeri terketmemesi istenebilirdi.⁷² Mesela, 21 Cumâdel-âhire 985 (5 Eylül 1577) tarihinde Avlonya Beyine, Arnavud Belgradı (Berat) ve İskrapar kadılarına gönderilen bir hükümde, İskrapar ahalisinin mahkemeye gelip eski kadı Mustafa'nın farklı gerekçelerle insanlardan fazla para ve mal alarak halka zulüm ve haksızlık yaptığına dair şikâyetle buldukları belirtilmiştir. Bu şikâyetin doğruluğunu teftiş etmek için merkezden veya bölge görevlilerinden biri görevlendirilmiştir. Ayrıca şikâyetlerin doğru olduğu ve gerçekten kadının halktan kanunsuz para ve mal aldığı ortaya çıkarsa, adı geçen kadının yakalanması ve şikâyet edenlerle beraber mahkemede yargılanması, haksız olarak aldığı malların da sahiplerine geri verilmesi emredilmiştir.⁷³

Rumeli Kadiaskeri Ruznamesinde yer alan bir hükme göre Mevlana Şaban günlüğü yetmiş akçe ile Akçahisar kazasına kadılık görevine tayin edilmiştir. Aynı zamanda avarız vergilerini de toplamakla görevlendirilen kadı, vergilerini vaktinde merkeze teslim etmeyince

⁶⁸ BOA., MD. 21, H. 202.

⁶⁹ BOA., MD. 21, H. 681.

⁷⁰ Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, 234.

⁷¹ Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, 236; kadıların paşalar tarafından cezalandırıldığına dair bir başka örnek için bkz. Lajos Fekete, “Osmanlı Türkleri ve Macarlar”, *BELLETTEN*, trc. Sadrettin Karatay, 13/52 (1949) 690.

⁷² Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, 236.

⁷³ BOA., MD. 31, H. 494.

azledilmesi hakkında ferman gönderilmiştir.⁷⁴ Daha sonra yapılan detaylı bir teftişte kadının haksız yere şikâyet edildiği ve onun zalim değil, mazlum olduğu ortaya çıkınca kendisine görevi iade edilmiş ve günlük akçe ücreti artırılmıştır.⁷⁵

Şikâyetler nedeniyle veya mutad olarak kadıları teftiş etmek için merkezden bir müfettiş gönderildiği gibi civar sancaklardaki kadılar da görevlendirilirdi. Mesela, 2 Zilhicce 978 (27 Nisan 1571) tarihinde Belgrad (Berat) kadısına gönderilen bir hükümde, Avlonya kadısının Rumeli beylerbeyi adına halktan gereğinden fazla nüzül vergisi aldığı ve Dubrovnik gemilerine sattığı hakkında duyular geldiği zikredilmiştir. Dîvân-ı Hümâyün, Belgrad kadısını görevlendirmiş ve Dergâh-ı Muallâ çavuşlarından birini yanına alarak Avlonya kadısını gizlice araştırmasını emretmiştir. Şikâyet edilen kadının gerçekten halktan fazlasıyla nüzül vergisi alıp almadığı, ne kadar vergi topladığı ve nüzülleri gemilere satıp satmadığı, yakın bölgelerdeki başka kadıların da buna benzer eylemlerde bulunup bulunmadıkları ile ilgili araştırma yapılması ve bu hususta ayrıntılı bir tahkikat yapılarak sonucu Südde-i Saâdet'e gönderilmesi emredilmiştir.⁷⁶

Sonuç olarak incelenen Mühimme Defterlerindeki hükümler ve şikâyetler ile Venedik arşiv ve kroniklerinden Arnavutluk'taki askerî ve ulema zümresinin halka yaptığı zulüm ve haksızlıkların çok fazla ve insanları isyan ettirecek derece ağır olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Vergiler

Osmanlı Devleti'nde şer'î ve örfî olmak üzere iki vergi çeşidi vardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar insanların nakdî, aynî ve bedenî yükümlülüklerini ifade etmek için genelde teklîf (ç.tekâlîf) kavramı kullanılmıştır. Tekâlîf de şer'îyye ve örfîyye şeklinde iki türdür. Birincisi İslam hukukunun koyduğu zekât, öşür, haraç ve cizye vergilerinden; ikincisi ise padişahın özel durum ve şartlarda ek olarak belirlediği vergilerden oluşmuştur.⁷⁷

Osmanlılar, hâkimiyetine geçirdikleri yerlerde uygulanmakta olan vergi sistemine dikkat ederek halktan fazla vergi almamaya gayret etmiştir. Mesela, Arnavutluk'un İşkodra ve Dukakin sancaklarındaki bazı köyler 1485 yılında sultanın hassaları olarak kaydedilmiştir. Buranın halkı kendi Arnavut yöneticilerine ödedikleri bir filori ile Osmanlı Devleti'nin koyduğu 50 akçe haraç vergisi, değer olarak aynı idi.⁷⁸ Şehirler ve şehir merkezlerine yakın bölgeler timar sistemine dâhil edilmekle birlikte merkezden uzak ve dağlık bölgelerde yaşayanlar ise toprak vergisini ödememek için timar sistemine karşı çıkmışlardır.⁷⁹

Devletin diğer bölgelerinde olduğu gibi Arnavutluk'ta da mülkiyet bakımından araziler mîrî, özel mülk ve vakıf şeklinde üçe ayrılmıştır. Bunların en büyük oranını mîrî araziler oluştururdu.⁸⁰ Mîrî arazilerin mülkiyeti devlete ait olup tasarrufu reâyâyâ verilmiştir. Halk

⁷⁴ İstanbul Şeri Siciller Arşivi, *Rumeli Kadaskeri Ruşnamesi*, No. 3, H. 30.

⁷⁵ İstanbul Şeri Siciller Arşivi, *Rumeli Kadaskeri Ruşnamesi*, No. 3, H. 174.

⁷⁶ BOA., MD. 12, H. 313.

⁷⁷ M. Macit Kenanoğlu, "Vergi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43: 56.

⁷⁸ Anamali v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 532.

⁷⁹ Pulaha, *Pronësia Fendale*, 394; Anamali v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 517, 530.

⁸⁰ Halil İnalçık, "Timar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41: 169-70; Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*, 39. Mîrî arazi, rakabesi (mülkiyeti) ve tasarruf hakkı devlete ait olan arazidir. Devlet, hazinesinden hakkı olan gazilere, ilim adamlarına ve devlet görevlilerine bu arazileri işletme hakkını veya tamamen mülkiyetini devredebilir. Devletin bu tür arazilerden

toprağı işletme karşılığında hem devlet merkezine hem timarlı sipahiye bazı vergileri ödemekle yükümlüydü.⁸¹ Mesela, Müslümanlar 22 akçe resm-i çift, gayrimüslimler ise 25 akçe ispence öderdi. Timar sahibi sipahilere ise öşür ve sâlâriye⁸² verilirdi. Toprağını üç sene boyunca çalıştırmayanlardan çift-i bozan vergisi alınır. Bu verginin miktarı Müslümanlara 72 akçe, gayrimüslimler için ise 87 akçe idi.⁸³ Vergi ödeme oranlarında Müslüman ile zimmi arasında büyük bir fark yoktu. Reâyâdan farklı olarak askerî sınıfa mensup toprak sahipleri ise savaşa asker göndermek şartıyla cizye, öşür, ispence ve diğer vergilerden muaf tutulmuştur.⁸⁴

Arnavutluk tarih araştırmacısı Selami Pulaha, XVI. asrın ilk otuz yılında Sultan'ın hassa topraklarından aldığı vergi 86,6 akçe iken aynı yüzyılın sonuna gelince 118,2'ye çıkararak %36,4 oranında artmıştır. Sancakbeylerinin hassalarının 95,7'den 120'ye, zeamet ve timar vergilerinin ise 100,4'ten 130,3'e kadar çıktığını, dolayısıyla devamlı artan vergileri kaldıramayan Arnavut halkının isyana kalkıştığını iddia etmektedir.⁸⁵ Fakat vergilerde görülen bu artış oranları doğru olmakla birlikte aynı yüzyılın sonunda akçenin değer kaybına uğradığı gerçeği göz ardı edilmiştir.⁸⁶ Binaenaleyh vergi artış oranı ile akçenin değer kaybı kıyas edildiğinde aslında çok aşırı bir vergi artışı olmadığı söylenebilir. Ayrıca vergi yüzdesinin en düşük olduğu bölgelerde daha çok isyanın meydana gelmesi, Pulaha'nın tezini çürütmektedir.⁸⁷

Reâyânın ödemekle mükellef olduğu vergiler aynı olmayıp bölge, dönem ve şartlara göre değişiklik göstermiştir. Örneğin XVI. asrın ilk yarısında Prizren'deki reâyânın ödemesi gereken cizye miktarı 51,5 akçe, İşkodra'da 20,9 akçe ve Dukakin'de 13,6 akçe idi. Yine genel olarak reâyâ öşür, cizye, ispence ve âdet-i ağnam (koyun vergisi) ödemekle yükümlü iken Kelmend nahiyesinin halkı fakir olduğundan topluca sadece 1000 akçe cizye ve 1000 akçe ispence gibi cüzi bir ödeme yapmakla yükümlü tutulmuştur. Bu değişik miktarlar bölgenin sahip olduğu gelir potansiyeline göre hesaplanmış ve takdir edilmiştir. Bu minvalde diğer vergilerin de dönem ve şartlara göre farklılık arz ettiği görülmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin, reâyânın kaldıramayacağı vergiler koymadığı ve isyan sebebinin de aşırı vergiler olmadığı anlaşılmaktadır.

Osmanlılar, hâkimiyetleri altındaki bütün arazileri timar sistemine dâhil etmek için büyük çabalar sarfetmişlerse de bazı bölgelerde yerli halkın direnişiyle karşılaşmışlardır. Ancak devlet bunlara karşı aşırı bir güç kullanmamıştır. Mesela, Arnavutluk'taki dağlık bölgelerde yaşayan Arnavutlar timar sistemine karşı çıkınca kendilerine bir nevi otonomi verilmiştir. Bunlar bugünkü Arnavutluk'un kuzeyinde yer alan Dukakin, Hot, Pult, Şala, Şoşi,

bir kısmını belli hizmetler karşılığında muayyen şahıslara tahsis etmesi timar sistemini oluşturmuştur. Akgündüz, *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, 1: 182.

⁸¹ Anamali v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 518.

⁸² Salariyye: Emir, vezir ve devlet hizmetinde bulunan diğer memurlar için toprak mahsullerinden alınan hissedir. Mehmet Zeki Pakalin, "Sâlâriyye", 3: 101.

⁸³ Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*, 41.

⁸⁴ Pulaha, *Pronësia Feudale në Tokat Shqiptare*, 151; Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*, 39; İliir Rruqa, "XIV-XVI. Yüzyıllar Arasında Arnavutluk'ta Gayrimüslimler", *İSTEM Dergisi* 15/29 (2017): 170-171.

⁸⁵ Pulaha, *Qëndresa e Popullit Shqiptar*, 213-214.

⁸⁶ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, 2. Baskı, (Ankara: Tekin Yayınevi, 1979), 2: 406.

⁸⁷ Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*, 43-44.

⁸⁸ Anamali v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 532; Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*, 42-43.

Kelmend, İbala, Sipas, Fani i Madh, Fani i Vogel, Mirdita, Puka ve Debre; güneyde ise Himara ve Kurveleş bölgeleridir.⁸⁹ Tımar sistemine dâhil edilemeyen bu bölgelerin halkı, kıyı bölgeleri ile ve Arnavutluk'un iç bölgelerini bağlayan ana yolları korumakla görevlendirilmiştir. Bu hizmet karşılığında da bazı vergilerden muaf tutulmuş ve sadece tımar sahibi sipahiler için toplanan vergileri vermeye devam etmişlerdir. Bununla birlikte bazı özel durum ve şartlarda vergi artışı nedeniyle köylülerin buna karşı çıktığı görülmektedir.⁹⁰

Devletin hâkimiyetini kabul etmeyen ve vergi ödemeyi reddedenlere karşı birçok defa küçük boyutlarda askerî seferler yapılmışsa da çoğunda başarısız olunmuştur. Çünkü âsilerin yaşadıkları bölgeler sarp ve dağlık olduğundan devlet güçleri bu yerlere fazla nüfuz edememiştir.⁹¹ Mesela, 29 Zi'l-ka'de 967 (9 Aralık 1568) tarihinde Ohri sancakbeyi Osman Bey'e gönderilen bir hükümde, Leş nahiyesinden haraçları toplanamayan Mozol ve Laliz gayrimüslim köylülerinin vergi tahsiline karşı çıkarak âsi oldukları zikredilmiştir. Önceden de vergi ödemeyip âsi olan bu kimselerin elebaşlarının ve hoyratlarının ele geçirilmesi ve haklarından gelinmesi hususunda ferman gönderilmişse de yakalanamadıkları ve hala isyan üzere oldukları belirtilmiştir.⁹²

Venedik arşiv belgelerinde de Arnavutlar'ın vergi tahsiline karşı çıkıp isyan ettiklerine dair bilgiler yer almaktadır. Mesela, 14 Nisan 1571 yılında Korfu adasındaki bir yetkili tarafından Venedik yönetimine gönderilen bir mektuba göre adı zikredilmeyen bir Osmanlı voyvodası iki gemiyle Himara bölgesine giderek haraç vergisini tahsil etmeye çalışmıştır. Fakat oradaki halkın isyanıyla karşılaşmış ve vergileri toplayamamıştır. Himaralılar'a haracı ödemeleri halinde daha önce yaptıkları isyandan dolayı cezalandırılmayacaklarını ve bir daha isyan etmemek üzere kendilerine maaş sağlanması, Müslüman olmaları halinde ise senelik kişi başına yüz altın (düka/zecchini) ödenmesini teklif etmiştir. Fakat onlar bu teklifi kabul etmeyip etraftaki köylere de haber göndererek Osmanlılar'a karşı savaşmanın tam zamanı olduğunu söylemişlerdir. Bu daveti olumlu karşılayan diğer köyler ahalisi bir araya gelmiş ve Osmanlı askerlerine saldırarak 350 kişiyi öldürmüşlerdir. Ardından 6000 Arnavut, Sopot bölgesine giderek Himara bölgesinde 350 Osmanlı askerini öldürdükleri haberini vermiş ve oradaki Venedikli komutana şu teklifte bulunmuşlardır: “*Neden biz boş boş oturuyoruz? Kalkıp Venedik senyörü için bir şeyler yapalım.*”⁹³ Bu mektuptaki bilgiler abartılı olmakla birlikte Arnavutlar'ın vergi ödememek için Osmanlı Devleti'ne karşı isyan ettikleri Mühimme Defterlerinde de birçok kez belirtilmektedir.

M. Sanuto adlı bir Venedikli'nin günlüğünde vergileri tahsil etmek üzere Arnavut köylere doğru yüz atlı Türk askerinin yöneldiği ve köylere girdikten sonra ahalinin köprüyü yıkıp askerlere saldırdığı ve yarısını öldürüp diğerlerini esir olarak ele geçirdiği zikredilmektedir. Devamında aynı şahısların Venedikliler'in hâkimiyetinde yaşayan köylere de

⁸⁹ Anamali v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 530-531; Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*, 44-45

⁹⁰ Pulaha, *Pronësia Fendale*, 387, 394-402.

⁹¹ Anamali v.dğr., *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 561-562; Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*, 197.

⁹² BOA., MD. 7, H. 2601.

⁹³ Thenier V. M., *Vetera Monumenta Slavorum Meridionalium Historiam Illustrantia* etc. Deprompta et collecta ab Augustiona Theiner; Tomus Secundus etc. (1524-1800), (Zagrabiae, Edidit Academia Scientiarum et Artium Slavorum Meridionalium, 1875), 2: Dok. LXVII, 58; Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 309.

saldırdıkları belirtilmektedir.⁹⁴ Yine XVI. asırda yaşayan Mormona adlı bir tarihçinin *Korfu Tarihi* adlı eserinde 1566 yılında Avlonya'ya gelen Osmanlı ordusunun, vergilere karşı çıkan Himara halkının direnişiyle karşılaştığı ve âsileri yakalayamadan Preveze'ye çekilmek zorunda kaldığı bilgisi verilmektedir.⁹⁵

Noel Malcolm'a göre de Arnavutluk'taki bazı bölgelerde Osmanlı Devleti'ne karşı meydana gelen isyanların sebebi vergi ve askerlik mükellefiyetidir. Zira sürekli vergi ödemek ve çocuklarını askere göndermek, dağlık bölgelerde yaşayan Arnavutlar'ın doğasına aykırı idi. Dolayısıyla buna karşı direnmek için onlar sürekli isyan etmiş ve eşkıyalık yapmışlardır.⁹⁶ İdrîs-i Bitlisî de *Heşt Behîşt* adlı eserinde Arnavutlar'ın “*temerrüd ehl-i isyancılar gürub oldukları, Rum diyarlarında küffâr taifesi arasında hiçbir kavim isyanı kendilerine şiar edinmiş bu kavim kadar habîs değildir. Bunlar ekseriyetle buldukları bölgenin istihkâmın güvenerek ve ulaşılmaz güç olan bir bölgede yaşamaları sebebiyle hiçbir zaman, hiçbir padişahın emri ve itaati altına girmemişlerdir.*” şeklinde tasvir etmiştir.⁹⁷ Giacomo Soranzo adlı Venedikli bir elçi, Venedik'ten İstanbul'a yaptığı seyahat esnasında Arnavut bölgelerini gezerken dağda oturanların sert mizaçlı ve kimseye itaat etmeyen kişiler olduğunu belirtmektedir.⁹⁸

Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde yaşayan zimmîler her ne kadar farklı dinlere mensup olsalar da devletin birer vatandaşı kabul edilerek canları ve malları devletin koruması altındaydı. Buna karşılık onlar da devlete bazı vergiler ödemekle mükellef tutulmuştur. Vergi ödemek, özellikle gayrimüslimler için devletin hâkimiyetini simgeler. Dolayısıyla vergi ödememek ve vergi toplayanlara karşı çıkmak devlete karşı işlenen bir suç olduğu kadar onun otoritesini ve hâkimiyetini de zedeleyen bir davranıştır. Bu açıdan bakıldığında mükellef oldukları vergileri ödemeyenler âsi olarak isimlendirilmiştir. Nitekim 6 Rebî'ul-âhir 980 (16 Ağustos 1572) tarihinde Delvine beyine gönderilen bir hükümde, on üç köyün üç yıldan beri haraç, ispence, adet-i ağnam ve mükellef oldukları diğer vergilerini vermeyip âsi oldukları bildirilmiştir. Bu eylemi bir isyan suçu olarak kabul eden taşra devlet görevlileri isyan edenlere saldırıp haklarından gelmek için merkezden izin talep etmişlerdir. Dîvân-ı Hümâyûn'dan bununla ilgili gönderilen hükümde, önce bu hususun soruşturulması ve eğer arz edildiği gibi köylüler mükellef oldukları vergilerini vermeyip âsi oldukları ortaya çıkarsa onlara saldırıp fesatçıların haklarından gelinmesi emredilmiştir. Daha sonra da isyan edenlerin isimleri, sayısı ve onlarla ilgili bilgilerin ayrıntılı ve detaylı bir şekilde merkeze bildirilmesi istenmiştir.⁹⁹

⁹⁴ VERS. GES. PARGA – Versuch Einer Geschichte von Parga, 19; Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 100-101.

⁹⁵ Mormora, *Hist. Corfu - Della Historia di Corfu Decritta ad Andrea Marmora etc.*, Venetia, Curti, M.DC.LXXII, 338; Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 216.

⁹⁶ Noel Malcolm, *Agents of Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 2015), 123-126.

⁹⁷ İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behîşt: VII Ketibe*, tsh.-thk.-çev. Muhammed İbrahim Yıldırım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 183.

⁹⁸ Sforza G. Viaggio – *Diovanni Sforza, Un Viaggio Attraverso i Balcani nel 1575*, Seina, Stab. Ar. Gr. Lazzeri, 1915, 26; Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*, 1: 331-332.

⁹⁹ BOA., MD. 19, H. 718.

Sonuç

Arnavutluk tarih araştırmacıları Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk'u işgal ettiğini ve bu nedenle Arnavutlar'ın birçok ilim adamını, tüccarını ve esnafını kaybettiğini ileri sürerler. Ayrıca bu işgalci yönetimin üretimi zayıflattığı ve serbest ekonomiyi, politik ve sosyal gelişimi yasakladığını, dolaylı olarak da Arnavutlar'ı iki asır geri bıraktığını, buna rağmen Arnavutlar'ın ekonomi, siyasî ve askerî bakımından çok zor durumda olmakla birlikte Osmanlı yönetimine karşı direnebildiklerini ve devamlı mücadele ettiklerini ifade ederler. Kısacası Arnavut halkının Osmanlı Devleti'ne karşı giriştiği bütün eylemler siyasî nitelikte ve kendi ülkelerini istilacı bir düşmandan kurtarma çabasından ibarettir. Ancak bu tür iddialar daha çok XX. yüzyılda komünizm rejimlerinin Balkanlar'da uyguladığı sert ideolojik politikalar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Arnavutlar'ın siyasî bir amaçla isyan ettikleri ve kendi bağımsız devletini kurma çabasında oldukları iddiası doğru olsaydı, Osmanlı Devleti'nde sadrazamlık gibi yüksek ve önemli bir makama birçok Arnavut asıllı idarecinin tayin edilmesi söz konusu olmazdı. Zira Arnavutluk ve Arnavutlar'ın tarihine bakıldığında İskender Bey'den sonra onların tek bir millet, din veya gelenek (kanun/örf) altında toplanmadıkları ve böyle bir iddiada bulduklarına dair herhangi bir bilimsel kanıt rastlanılmamıştır. Bu bakımından 1560-1590 yılları arasındaki Mühimme Defterleri incelendiğinde isyan olaylarıyla ilgili belge ve hükümlerde yeni bir beylik kurma çabası içinde olduklarına dair herhangi bir bilgiye rastlanmadığı görülür. Venedik arşivlerindeki belgelerde de Osmanlıların Arnavut topraklarından kovulmaları halinde bütün bu yerlerin hâkimiyeti İtalyan ve İspanyol askerlerine geçeceği belirtilmektedir. Kısacası bir devlet olarak bağımsızlığını ilan ettikleri Kasım 1912'e kadar Arnavutlar etnik bir grup olarak birleşmemişler ve herhangi bir idari sistem altında toplanamamışlardır.

Arnavutluk'ta meydana gelen isyanların arkasında yatan en büyük etkenin Osmanlı Devleti'nin koyduğu aşırı vergiler olduğu Arnavut tarihçileri tarafından ileri sürülse de bu iddianın da doğru olmadığı yukarıda açık bir şekilde belirtilmiştir. Zira zaman zaman vergi artışları olmuşsa da bu artışların akçenin değer kaybıyla orantılı olduğu ve halkı isyan ettirecek kadar yüksek olmadığı görülmektedir. Ayrıca vergilerin en düşük olduğu bölgelerde sürekli isyanların meydana gelmiş olması, buna karşılık vergilerin daha yüksek olduğu bölgelerde daha az isyanların görülmesi bu tezin doğru olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte vergi vermek, devletin yasalarına uymak, idarecilerin emirlerini yerine getirmek özellikle yüksek dağlarda yaşayan Arnavutlar'ın doğasına aykırı olduğundan isyan etme sebeplerinin başında vergilerin geldiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 14, 30, 31, 33, 35, 36, 42, 46, 48, 52, 53, 58, 68 ve 70 Numaralı Mühimme Defteri.

AKÇELİK, Erhan. 39 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.1 -118). Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572) Özet-Transkripsiyon ve İndeks, 2 Cilt, Proje Yöneticisi İsmet Binark, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1996.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. 5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566) Özet ve İndeks. Proje Yöneticisi İsmet Binark, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1994.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565) Özet-Transkripsiyon ve İndeks, 2 Cilt, Proje Yöneticisi İsmet Binark, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569) Özet-Transkripsiyon ve İndeks, 3 Cilt, Proje Yöneticisi İsmet Binark, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1998.

BOSTANCI, Muharrem. 19 Numaralı Mühimme Defteri: Tablil-Metin. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002.

ÇAKIR, İbrahim Eten. 10 Numaralı Mühimme Defteri'nin (s.179-356) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.

ÇELİK, Sıtkı. 21 Numaralı Mühimme Defteri: Tablil ve Metin. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1997.

ÇİÇEK, Fatih. 69 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.169-336). Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.

EREN, Yunus. 34 Numaralı Mühimme Defteri (s.1-164) (986-1578): İnceleme-Metin. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

KAHVECİ, Gülay. 29 Numaralı Mühimme Defteri (984-1576): Tablil-Özet-Transkripsiyon. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998.

KAYA, Muhammed Samet. 69 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.1-168), Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.

KAYGUSUZ, Zülfiye. 10 Numaralı Mühimme Defteri'nin (s.1-178) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.

NACAK, Süleyman. 34 Numaralı Mühimme Defteri (s.164-326) (986-1578): Transkripti ve Değerlendirmesi. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

TAŞ, Özlem. 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560) Tasnif ve Analizi. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2004.

YILDIZ, Cevat. 60 Numaralı Mühimme Defteri: Tablil ve Metin. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998.

YILDIZ, Hasan. 49 Numaralı Mühimme Defteri: Tablil ve Metin. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.

YÜCEL, Kazım Kürşat. 18 Numaralı Mühimme Defteri: Tablil-Metin. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.

Venedik Devlet Arşiv Belgeleri

A.S.V., Cons, X, Lett. Rett Ecc., B. 274, Nr. 77.

Biblioteca Marciana, Venezia-MSS İtaliani CL. 8 no 6, Provenienza Svajer Amedeo 1013, Collocazione 5931.

DIARII – I Diarii di Marino Sanuto. Editöri: Barozzi Nicolo, Berchet Guglielmo, Fulin Ribaldo, Stefani Federico, - Marco Visentin, tipografo, Tomo I-VI, MDCCCLXXIX-MDCCCLXXXI.

MORMORA. *Hist. Corfu - Della Historia di Corfu Decritta ad Andrea Marmora etc.*, Venetia, Curti, M.DC.LXXII.

Rapporti della Repubblica Veneta coi Slavi Meridionali Brani tratti dei Diarii manoscritti di Marino Sanudo. 1496-1533; Red. Ivan Kukuljevic Sancisnski, ARKIV za Povjestnicu Jugoslavensku, knj. VI.

THENIER V. M., *Vetera Monumenta Slavorum Meridionalium Historiam Illustrantia* etc. Deprompta et collecta ab Augustiona Theiner; Tomus Secundus etc. (1524-1800) – Edidit Academia Scientiarum et Artium Slavorum Meridionalium, Zagrabiae, 1875, II, Dok. LXVII.

VERS. GES. PARGA. Versuch Einer Geschichte von Parga.

VIAGGIO, Sforza G. *Diovanni Sforza, Un Viaggio Attraverso i Balcani nel 1575*. Seina, Stab. Ar. Gr. Lazzeri, 1915.

Not: Bu belgeler bazı Arnavut papazlarının Venedik yetkililerine arz ettikleri dilekçeler, sınır bölgelerindeki Venedik komutanlarının Arnavutlarla ilgili düşünceleri ve Arnavutluk'u gezen bazı seyyahların notlarından ibarettir. Arnavut tarih araştırmacısı İnjac Zamputi bu belgelerin orijinallerini Arnavutça tercümeleriyle birlikte üç cilt halinde yayınlamıştır. Bu belgelerin dipnotlarda gösterirken adı geçen Zamputi'nin kitabından alınmıştır.

AKADEMİK ÇALIŞMALAR

AFYONCU, Erhan. "Sipahi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 256-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

AGOSTON, Gabor. & MASTERS, Bruce. *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York: Facts on File, 2009.

AKGÜNDÜZ, Ahmed. *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı: Kamu Hukuku (Anayasa-İdare-Cezâ-Usul-Vergi-Devletler Umumi)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.

AKGÜNDÜZ, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1991.

ANAMALI, Skënder v.dğr. *Historia e Popullit Shqiptar*. Tiranë: Botimet Toena, 2002.

ÂŞIKPAŞAZÂDE, Derviş Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osmân*. Haz. Hüseyin Nihal Atsız (*Osmanlı Tarihleri I içinde*), İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949.

BARLETI, Marin. *Historia de Vita et Gestis Scanderbegi Epirotarum Principis*, y.y.: yay. y., 1494.

BARLETI, Marin. *Historia e Skënderbeut*. Üsküp: NGB "Vatra", 2004.

BELLO, Hasan. "1945-1990 Yılları Arasında Arnavut Tarihi Yazımına Göre Osmanlı'nın Değerlendirilmesi". *Balkan Tarihi Araştırmalarına Metodolojik Yaklaşımlar*, ed. Abidin Temizler. İstanbul: Libra Kitap, 2014.

BOZBORA, Nuray. *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1997.

DAŞÇIOĞLU, Kemal. "Osmanlı'da Eşkıyalık Hareketlerini Cezalandırma Yöntemi Olarak Sürgünler". *Osmanlıdan Günümüze Eşkıyalık ve Terör*. ed. Osman Köse. Samsun: Samsun İlkadım Belediyesi, 2009

EMECEN, Feridun M. *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, 2. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

FRASHERI, Kristo. "Karakteri i Rezistences se Fshataresise Gjate Shekujve te Pare te Sundimit Osman", *Studime Historike*, 2/2 (1984): 171-174.

- FRASHERI, Kristo. *Skenderbeu Jeta dhe Vepra*. Tiran: Toena Yayınları, 2002.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib. *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bir Bakış*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1977.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib. "Sipahi". *İslam Ansiklopedisi*. 10: 689-694. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1980.
- HASA, Maliq. *İskender Bey İsyanı Sırasında Arvanid Sancağının Siyasi ve Sosyal Durumu*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- HEYD, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- HEYET. *Studime Për Eepoken e Skënderbeut*. Tiranë: İnstituti i Historisë, 1989.
- HEYET. *George Kastriot-Scanderbeg and the Albanian-Turkish War of the XV Century*. Tiranë: Tiranë University Press, 1967.
- HODGKINSON, Harry. *Scanderbeg*. London: The Centre for Albanian Studies, 1999.
- İDRİS-İ BİTLİSİ. *Hest Behış: VII Ketibe*. tsh.-thk.-çev. Muhammed İbrahim Yıldırım. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- İNALCIK, Halil. "Adâletnâmeler", *BELGELER*, 2/3-4, (1965): 49-142.
- İNALCIK, Halil. "İskender Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 561-563. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- İNALCIK, Halil. "TİMAR", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 168-173. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- İNALCIK, Halil. *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1954.
- İNALCIK, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu (Klasik Çağ, 1300-1600)*, trc. Rüşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- KALESHI, Hasan. "Türklerin Balkanlara Girişi ve İslamlaştırma". *Tarih Enstitüsü Dergisi*, trc. Kemal Beydilli, 10-11 (1979-1980).
- KENANOĞLU, M. Macit. "Vergi". *DİA*, XLIII. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 52-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- MALCOLM, Noel. *Agents of Empire*. New York: Oxford University Press, 2015.
- McCARTHY, Justin. *Osmanlı'ya Veda: İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları*. trc. Mehmet Tuncel. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- McCARTHY, Justin. *The Ottoman Peoples and the End of Empire*. London: Arnold, 2001.
- MILLAR, Gilbert John. "The Albanians: Sixteenth-Century Mercenaries". *History Today*. 26/7 (1976): 468.
- MUMCU, Ahmet. *Osmanlı Devletinde Rüşvet*. 3. Baskı, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2005.
- MUZAKA, Gjon. *Memorje*. trc. Dhori Qiriazi. Tiran: Toena Yayınları, 1996.
- NEŞRİ, Mehmed. *Kitâb-ı Cihân – Nümâ*, haz. Faik Reşit Unat & Mehmed A. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949.
- NOLI, Fan. *Gjergj Kastrioti Skënderbeu, 1405-1468*, Boston: y.y. 1921.
- ORAL, Ertuğrul. *993-994 (1585-1589) Tarihli Rumeli Kadıaskeri Ruznamesi, İstanbul Şer'î Siciller Arşivi. Rumeli Kadıaskerliği No. 3, Mezuniyet Tezî*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Kürsüsü, 1980.
- ORTAYLI, İlber. "Kadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 69-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- ORTAYLI, İlber. *Osmanlı Devleti'nde Kadı*. 3. Baskı. İstanbul: Kronik Yayınları, 2017.
- ORUÇ B. ÂDİL, *Oruç Beğ Tarihi*. Haz. Necdet Öztürk. 2. Basım. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.
- BARKAN, Ömer Lütfi. "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ekim 1979): 4-28.

- PAKALİN, Mehmet Zeki. "Sâlâriyye". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3/101-102. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- PEPO, Petraq. "Mbi Qendresen e Fshataresise ne Viset Juglindore ne Fund te Shek. XV.". *Studime Historike*, 2/2 (1984): 167-168.
- PULAHA, Selami. "Mbi Periodizmin Dhe Tiparet e Qendreses se Fshataresise nga Fundi i Shek. XV Deri ne Fillim te Shek. XVIII", *Studime Historike*, 2/2 (1984): 153-165.
- PULAHA, Selami. *Lufta Shqiptaro-Turke në Shekullin XV: Burime Osmane*. Tiranë: Universiteti Shtetëror i Tiranës, 1968.
- PULAHA, Selami. *Pronësia Feudale në Tokat Shqiptare*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1988.
- PULAHA, Selami. *Qëndresas e Popullit Shqiptar Kundër Sundimit Osman nga Shekulli XVI Deri në Fillim të Shekullit XVIII*, Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1978.
- RRUGA, İlir. *Arnavutluk'ta İslâm - Hıristiyanlık Karşılaşması (1385-1600)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- RRUGA, İlir. "İskender Bey İsyanlarının Dinî Boyutu ve Papalıkla İlişkileri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/53 (Aralık 2018): 175-202.
- RRUGA, İlir. "XIV-XVI. Yüzyıllar Arasında Arnavutluk'ta Gayrimüslimler". *İSTEM Dergisi* 15/29 (2017): 159-172.
- SCHMITT, Oliver Jens. *Das Venezianische Albanien (1392-1479)*, München: Oldenbourg, 2001.
- SHKODRA, Zija. "Mbi Periodizmin e Qendreses se Fshataresise". *Studime Historike*. 2/2 (1984): 169-170.
- SWIRE, Joseph. *Albania the Rise of a Kingdom*. New York: Arno Press, 1971.
- ŞAHİN, İlhan. "Sancak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 97-99. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- THËNGJILLI, Petrika. *Historia e Popullit Shqiptar (395-1875)*. Tiranë: Botime Toena, 2000.
- THËNGJILLI, Petrika. *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit (1506-1750)*. Tiranë: Botimet Toena, 2003.
- UZUNÇARŞILI, İsmail H. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- VEIZI, Fane. "Mbi Qendresen e Fshataresise se Lire te Krahines se Himares Sipas te Dhenave Folklorike". *Studime Historike*, 2/2 (1984): 175-177.
- WERNER, Ernst. *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Halk Ayaklanmaları ve Askeri Feodalizm (1300-1481)*. trc. Yılmaz Öner. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988.
- ZAMPUTI, Injac. *Dokumente të Shekujeve XVI-XVII Për Historinë e Shqipërisë*. Tiranë: Akademia e Shkencave, İnstituti i Historisë, 1989.
- ZAVALANI, Tajar. *Histori e Shqipnis*. 2. Baskı. Tiranë: Phoenix, 1998.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**MÜTERCİM ÂSİM'İN VANKULU MEHMED'E YÖNELTİĞİ
ELEŞTİRİLER VE BU ELEŞTİRİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

THE CRITICISM OF THE TRANSLATOR ASİM EFENDİ AGAINST VANKULU
MEHMED AND ITS EVALUATION

Ahmet İhsan DÜNDAR

Dr., Öğretim Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

ahmet.dundar@kocaeli.edu.tr, Orcid Id: 0000-0002-4178-2294

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Ekim 2019/ 11 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Aralık 2019 / 11 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 164-190

Öz

Arap dilinin sözcükleri, deyimleri, atasözleri ve şüirleri ile söz varlığı erken dönemlerden itibaren derlenmeye başlamıştır. Derlenen bu dil malzemesi sözlükçüler tarafından değişik yönlerden ele alınmak ve farklı sistemler uygulanmak suretiyle çok çeşitli sözlüklerde ele alınmıştır. Bu eserlerde yer alan dil malzemesi, daha sonra gelen sözlük yazarları tarafından farklı açılardan değerlendirmeye ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Sözü edilen eleştiri ve değerlendirmeler müstakil eserlerde ele alındığı gibi sözlüğün içeriğine yerleştirilmiş olarak da görülebilmektedir. Arap dilinin klasik sözlüklerinde görülen bu eleştiri ve değerlendirme üslubu Osmanlı döneminde kaleme alınan Arapça – Türkçe sözlüklerin yazarları veya mütercimleri tarafından sürdürülmüştür. Makalede o döneme ait iki önemli sözlük yazarından birinin diğerine yönelik eleştirileri ele alınmış ve bu eleştirilere dair değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sözlükçülük, Sözlük Eleştirisi Osmanlı Dönemi, Vankulu, Mütercim Āsım.

Abstract

The vocabulary including words, idioms, proverb and poets began to be compiled from the very early period in the field of Arabic language. Compiled vocabulary were approached in the various dictionaries from various angles by using different systems by lexicographers. The vocabulary in the dictionaries were also dealt and criticized from various angles by the later lexicographers. The criticism and assessments have been found in the separate works as well as within the dictionaries. This method of criticism and assessment seen in the classical dictionaries of Arabic language was continued by the authors and the translators of dictionaries at the Ottoman period. This article deals and analyzes the criticism of an eminent Ottoman lexicographer against the other eminent Ottoman lexicographer.

Keywords: Lexicography, Dictionary Criticism Ottoman Period, Wankuli, Mütercim Āsım.

Giriş

Bir dilin ya da karşılaştırmalı olarak çeşitli dillerin söz varlığını sözlük biçiminde ortaya koymaya yönelik, bu amaçla yöntemler koyarak uygulama yollarını gösteren bir dilbilim dalı¹ olarak tanımlanması mümkün olan *sözlükçülük* pratik ve teorik olarak iki alt alanı barındırmaktadır.²

Sözlükle ilgili olarak çalışma alanı, açıklama ve sunum şeklinde de ifade edilen³ derleme, yazma ve kurgulama sanatı veya zanaatı anlamı taşıyan pratik sözlükçülüğün m.ö. üç binli yıllara uzanan ve teorik sözlükçülüğün çok daha önce gelişmiş eski bir uygulama olduğunu söylemek mümkün görülmektedir.⁴ Milattan sonra XX. yüzyıla ulaşıncaya dek pratik sözlükçülüğün elde etmiş olduğu sayısal üstünlük ve yoğunluk sonucunda kazanılmış olan deneyimler, aynı yüzyılın ortalarında kurgulanmaya ve geliştirilmeye başlamış ve bu gelişmeler sözlükçülük teorisinin doğmasına sebep olmuştur.⁵

Bu alanda en geniş biçimde incelemelerde bulunan dilbilimcilerden Herbert Ernst Wiegand tarafından *teorik sözlükçülük* veya diğer bir ifadeyle *sözlük araştırmacılığı* (*metalexigraphy*) dört ayrı araştırma alanında ele alınmıştır: a) Sözlük kullanım araştırmaları, b) Sözlük eleştirisi araştırmaları, c) Sözlükçülük tarihi araştırmaları ve d) Sistemik sözlük araştırmaları.⁶ Wiegand'ın belirtmiş olduğu bu alanların ikincisine dâhil olup Arap sözlükçülerinin eserlerinde serpiştirilmiş olarak bulunan bol miktarda malzeme tespit edilebilir.

İlk kapsamlı ürününü el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791)'in *Kitabu'l-'Ayn* adlı eseriyle vermiş olduğu kabul edilen Arap sözlükçülüğü çerçevesinde el-Halil b. Ahmed'den bu yana *sözlük eleştirisi* alanında eski veya yeni çok sayıda materyal ve çalışma tespit edilmesi mümkündür. Arap sözlükçülüğünde madde başlarını oluşturan kelimelerin tertibine ilişkin uygulanan yöntemler sonucu oluşmuş bulunan ekollerin⁷ her birinin, bir diğer ekolün eleştirisi sonucu ortaya çıkmış olduğu değerlendirilebilir. Sözlüklerin makro-yapısı kapsamında incelenen madde başı tertibinden mikro-yapısına, daha detaya inildiğinde, sözlük yazarlarının

¹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3. Bs (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 3:69; Rufus H. Gouws - P. G. J. van Sterkenburg, "State-of-the-art paper: Lexicology and lexicography: Milestones in metalexigraphy", *Linguistics Today: Facing a Greater Challenge* (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2004), 188.

² Henning Bergenholtz - Rufus H. Gouws, "What is Lexicography?", *Lexikos*, 22 (2012): 33; Halil İbrahim Usta, "Sözlükçülük ve Sözlük Araştırmacılığı", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2 (Haziran 2010): 94.

³ Bergenholtz - Gouws, "What is Lexicography?", 35.

⁴ Gouws - Sterkenburg, "State-of-the-art paper: Lexicology and lexicography: Milestones in metalexigraphy", 187, 188.

⁵ Usta, "Sözlükçülük ve Sözlük Araştırmacılığı", 94; Minara Aliyeva Esen, "Rus Sözlükbilimine Genel Bir Bakış", *Turkish Studies* 4 (Yaz 2009): 475. Teorik sözlükçülüğün bir araştırma alanı olarak yapılandırılmasına dair ilk çalışma olarak Ladislav Žgusta tarafından kaleme alınmış olan *Manual of Lexicography* adlı eser gösterilmektedir.

⁶ H. Yaşar Yüksekaya, "Avrupa'daki Modern Sözlük Araştırmaları", ed. Nureddin Demir - Emine Yılmaz (Uluslararası Sözlük Bilimi Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Hacettepe Yayıncılık, t.y.), 209.

⁷ Bu ekoller için bk. Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabiyyu Neş'etubü ve Tetavvurubü* (Kahire: Dâru Mısır li't-Tıbâ'a, 1968), 217 ve devamı; Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Babsu'l-Lağavi 'inde'l-'Arab* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 175-287.

kelimelerin telaffuzuna, yapısına, anlamına dair birbirlerine yönelik eleştirilerde buldukları görüldüğü gibi söz konusu eleştirilere dair müstakil eserler de telif edilmiştir.⁸

Arap sözlükçülüğü çerçevesinde *sözlük eleştirisi* mahiyetindeki değerlendirmelerin Osmanlı dönemine ait olan Arapça - Türkçe sözlüklerde de yer aldığı görülmektedir. Bu dönemin sözlüklerinde en büyük ayırıcı özellik olarak sayılabilecek olan manzum sözlükler de dâhil olmak üzere telif ya da tercüme yoluyla kaleme alınmış olan çok sayıdaki Arapça – Türkçe sözlüklerde sözcüklerin okunuşlarının nasıl olması gerektiğinden verilen anlamda isabet edilip edilmediğine kadar çeşitli yönlerden eleştiriler yapıldığı görülmektedir.

Biz bu çalışmamızda Osmanlı dönemine ait olup Arapça - Türkçe sözlükler içerisinde önemli yere sahip bulunan iki eseri temel alarak sözlüksel eleştirileri konu etmek suretiyle, genel anlamda çok genç kabul edilen, ülkemiz için ise gençlik öncesi dönemde olduğunu ifade edebileceğimiz *sözlükçülük* alanına Arapça – Türkçe sözlükler çerçevesinde mütevazı bir katkı sunmak istedik.

1. Vankulu Mehmed Efendi, Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve Sözlükleri:

İslam dinini benimsemeleri akabinde Türklerin, Kur'an-ı Kerim'in dili olan Arapçaya yönelik ilgilerinin ve ilişkilerinin başladığı ve devam ettiği görülmektedir. Bu ilginin sözlükçülük alanındaki ilk tezahürünün, Araplara Türk dilini öğretme hedefine matuf olarak Kaşgarlı Mahmud (XI.yy) tarafından kaleme alınmış olan ve iki dilli bir sözlük niteliği taşıyan *Divānu Lügati't-Türk* olduğu görülmektedir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde Arapça – Türkçe sözlük alanında verilen ilk eserlerin Abdullatîf İbn Melek (ö.821/1418'den sonra)'e ait *Lugat-ı Ferišteoğlu* ve Malkaralı Bahāuddin (IX.yy)'e ait *U'cubetu'l-Garāib* adlı eserler gibi manzum sözlükler olduğu görülmektedir. Cumhuriyet dönemine dek çeşitli müellifler tarafından telifine devam edilmiş olan manzum sözlükler, Osmanlı dönemi sözlükçülüğünün adeta ayırıcı özelliği haline gelmiştir.

Özellikle çocukların dil öğrenimine yönelik olarak kaleme alınmış olan irili ufaklı manzum sözlüklerin yanı sıra Arapça ve Türkçeyi bünyesinde barındıran, en az iki dilli olmak üzere hacimli mensur sözlükler de kaleme alınmıştır. Bu mensur sözlükler içerisinde özellikle *Ahter-i Kebir*, *Vankulu Lügati* ve *el-Okyānusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kāmüsi'l-Muhit* adlı eserler ön plana çıkmıştır.

1.1. Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve el-Okyānusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kāmüsi'l-Muhit:

Antep'te 1169/1755 yılında dünyaya gelmiş olan Ahmed Āsım Efendi (ö.1235/1819), Vak'anüvis olarak telif ettiği ve çevirisini yaptığı eserleriyle tarih alanında adını duyurmasının

⁸ el-Cevherî'ye ait olan *Tācu'l-Luga ve Şāhāhu'l-'Arabīyye (es-Şāhāb)* adlı sözlüğün eleştirisi niteliği taşıyan ve Salāhuddīn el-Halīl b. Aybek es-Safedī (ö. 764/1363)'nin kaleme almış olduğu *Nüftü'ü's-Sehm fī mā Vaka'a li'l-Cevheri mine'l-Vehm* el-Firūzābādī'ye ait *el-Kāmüsi'l-Muhit* adlı sözlüğe yönelik eleştirileri de ihtiva eden ve Ahmed Fâris Şidyâk (ö. 1304/1886) tarafından kaleme alınmış olan *el-Cāsūs 'ale'l-Kāmūs* adlı eser örnek olarak zikredilebilir.

yanında *Tibyān-ı Nāfi‘ der Terceme-i Burbān-i Kātī‘* adlı Farsça bir sözlüğü tercüme etmiş ve *Tuhfe-i Āsım* adlı Arapça – Türkçe manzum bir sözlük kaleme almıştır. Ahmed Āsım Efendi’ye “Mütercim” unvanını kazandıran ise el-Firūzābādī (ö. 817/1415)’ye ait *el-Kāmūsü’l-Muhīt* isimli eserinin Türkçeye çevirisi olan *el-Okyānusu’l-Basīt fi Tercemeti’l-Kāmūsü’l-Muhīt*’tir.

Āsım Efendi eserin çevirisinde ez-Zebīdī (ö. 1205/1791)’nin *Tācī’l-‘Arūs* adlı şerhinden faydalanmış, ayet, hadis ve şiirlerden örnekler vermiş, çeşitli kaynaklardan yeni kelime ve anlamlar ilave etmiştir. Sözcüklerin telaffuzuyla ilgili olarak *el-Kāmūs*’ta yetersiz gördüğü yerlerde harekenin nasıl olması gerektiği yönünde tamamlayıcı bilgilere yer vermiştir. Kelimelere Türkçe karşılık bulmakta büyük titizlik gösteren Āsım Efendi, bu hususta sadece yazı diliyle yetinmeyip özellikle bitki ve hayvan adları gibi bilinmesi güç kelimelerin tespitinde yöre ağızlarından da yararlanmıştır.

Tercüme olmasının yanı sıra *el-Kāmūsü’l-Muhīt*’i ikmal, tashih ve tenkit özellikleri taşıyan ve sözcüklerin son harfini esas alarak kâfiye ekolüne uygun şekilde tertibe tabi tutulmuş olan eser, Ahmed Lutfi Efendi tarafından madde başları alfabetik olarak *Lugat-ı Kāmūs* adı altında yeni bir şekle kavuşturulmuştur.⁹

1.2. Vankulu Mehmed Efendi ve Vankulu Lügati:

Eserlerinde el-Vānī nisbesini kullanmasından dolayı Van’da dünyaya geldiği belirtilen Mustafa oğlu Mehmed Efendi (ö. 1000/1592)’nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte XVI. yy’ın ilk çeyreğinde dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.

Çeşitli medreselerde müderrislik, Rodos ve Manisa müftülüğü, Selanik ve Yenişehir kadılığı gibi farklı görevler yapmış olan Mehmed Efendi, İslam hukuku alanında *Ta’likāt ‘alā Düreri’l-Hükkām fi Şerhi Ğurari’l-Abkām*, *Tercih-i Beyyināt*, *Hāşiyeye ‘alā Şerh es-Seyyid li’l-Ferāiz es-Secāvendī* gibi eserleri yanında el-Gazzālī’nin *Kimyā-i Sa’ādet* adlı eserini Farsçadan Türkçeye çevirmiştir. Diğer bir tercümesi de izlediği tertip yöntemiyle yeni bir ekol başlatmış olan el-Cevherī (ö. 4001009)’nin *es-Sihāb* adıyla da bilinen Arap dilindeki ünlü sözlüğüdür.

Mehmed Efendi’nin *Lugat-ı Vankulu* (veya *Vankūlī*) olarak tanınmış olan bu tercüme eseri, kaynak metnin Arap dilindeki şöhretini Türkçe çevirisinde de sürdürmesi yanında Osmanlı topraklarında Müslümanlarca kurulan ilk matbaanın basımını gerçekleştirdiği ilk eser olma özelliğini de taşımaktadır.

2. Mütercim Āsım’ın Vankulu’na Yönelttiği Eleştiriler:

Konu ettiğimiz iki eser de tercüme niteliği taşımaktadır. Ancak her iki eserin muhtevaları incelendiğinde bu tespitin özellikle madde başları için geçerli olduğunu ifade etmek mümkündür. Telaffuz, anlam, örneklendirmeye dair bilgiler yanında kaynak metinde verilenlerde ekleme ve eksiltmede bulunmak şeklindeki tasarruflar yoluyla hedef dile aktarma, yararlanılan kaynaklara dönük eleştirilerde bulunma gibi tutumlar söz konusu eserlerin birebir

⁹ Daha fazla bilgi için bk. Hulusi Kılıç, “el-Kāmūsü’l-Muhīt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 288; Mustafa S. Kaçalın, “Mütercim Āsım Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 200; İlyas Karlı, *Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve Arap Lügatçılığındaki Yeri* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 97-100.

çeviri özelliği taşımadığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle her iki sözlük, kaynak dildeki asıl metinlerinin madde başlarını neredeyse olduğu gibi hedef dilde muhafaza etmiş olmaları yanında kaynak dildeki açıklamaları belirtilen şekilde tasarrufta bulunarak tercüme etmişlerdir.

Sözlük eleştirisi kapsamında doğal olarak sonra gelenin öncekine çeşitli yönlerden tenkitler yönelttiği görülmektedir. Mütercim Āsım Efendi *el-Okyānūs*'ta Vankulu Mehmed Efendi'ye yönelik eleştirilerde bulunurken Vankulu Mehmed Efendi de *Vankulu Lüğati*'nde İbn Kemāl Paşa (ö. 940/1534), Ahterī (ö. 968/1560-61), el-Firūzābādī (ö. 817/1415) ve en fazla da *es-Sihāb*'ı Farsçaya tercüme etmiş olan Cemal el-Karşī (ö. 702/1303'ten sonra)'ye eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştiriler adı geçen müelliflerin eserlerini hazırlarken harcadıkları çaba ve emeği göstermenin yanında değişik açılardan tenkide tabi tutabilecek derecede vukufiyete sahip bulduklarının da bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Mütercim Āsım'ın *el-Kāmusu'l-Mubīt Tercümesi* adlı eserinde eleştirilerine en fazla muhatap olanın Vankulu Mehmed Efendi olduğu görülmektedir.¹⁰ Bu eleştirilerinde Mütercim Āsım, Vankulu'nun açıklamalarını “acīb, ağrab, garīb, vehm” gibi nitelendirmelerde bulunarak değerlendirmesinin yanı sıra “fe-tebassar, nazar oluna, nā-becā, nā-be-mahal” şeklindeki ifadeleriyle Vankulu'nun açıklamasına katılmadığını belirtmektedir. Ayrıca Vankulu'nun yapmış olduğu açıklamalarda kullandığı ifadeden hareketle “çamurlu, pek bārid, uykuya varmıştır, lehvesi (gevşekliği) zahir” vb. yapmış olduğu nitelendirmelerde ise alaycı bir üslup kullanmaktadır.

Mütercim Āsım'ın Vankulu'na yönelttiği eleştirilerin büyük oranda anlam üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Anlama ilişkin olarak Vankulu'nun açıklamaları hakkındaki tenkitleri sözcüklerin bulunduğu bap ile telaffuzlarının nasıl olacağı hususu, bunun ardından da Vankulu'nun bazı değerlendirmeleri ve eksiklik olarak görülebilecek yönleri takip etmektedir.

Vankulu'na Mütercim Āsım tarafından yöneltilmiş olan ve aşağıda yer vereceğimiz eleştirilerin büyük çoğunluğunu Mütercim Āsım'ın *el-Kāmusu'l-Mubīt Tercümesi* üzerinde yaptığımız tarama çalışmasıyla, bir bölümünü İlyas Karşlı'nın *Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve Arap Lüğatçılığındaki Yeri* adlı doktora çalışmasından istifadeyle tespit ederek *Vankulu Lüğati* ile karşılaştırmalar yaptık. Ardından da Arap diline ait diğer sözlüklerden yararlanmak suretiyle eleştiriler hakkında değerlendirmelerde bulduk.

2.1. Mütercim Āsım Tarafından Eleştirilen Sözcük ve İfadeler:

2.1.1. 1. “مضرب عسلة” tabiri:

Mütercim Āsım “مضرب” sözcüğünü açıklarken “مَضْرِبٌ عَسَلَةٌ” tabiri ile ilgili olarak sütü bozuk, köksüz, soyu belirsiz anlamında “Filān kimse fürū-māye ve bī-asl ve mechūlū'n-nesebdir, diyecek yerde مَا يُعْرَفُ لَهُ مَضْرِبٌ عَسَلَةٌ derler”¹¹ açıklamasında bulduktan sonra “Burada

¹⁰ Karşlı, *Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve Arap Lüğatçılığındaki Yeri*, 164.

¹¹ Mütercim Āsım Efendi, *Kāmusu'l-Mubīt Tercümesi*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1: 515.

mütercim-i Şihāh'ın te'viline nazar oluna” diyerek Vankulu'nun yaptığı yoruma yönlendirmektedir.

Vankulu ise aynı ifade ile ilgili açıklamasında “tahkīr mahallinde “مَا لَهُ مَضْرُبُ عَسَلَةٍ” derler, ya'ni neseb ve māl cihetinden aslā kadr ve i'tibārı yoktur, bal pāresine olan i'tibār denli.”¹² demiştir ki Mütercim Āsım'ın “nazar oluna” dediği Vankulu'na ait tevīl “bal pāresine olan i'tibār denli” kısmı olsa gerektir. Bu ifadeyle Vankulu, söz konusu ifadedeki “عسلة” sözcüğünün “bal parçası”¹³ şeklindeki sözlük anlamından hareketle “bal parçasına gösterilen itibar kadar kişinin soy ve mal varlığı yönünden itibarı bulunmadığı” anlamına geldiğine işaret etmektedir.

Aynı ifadenin es-Sāhib b. 'Abbād¹⁴, İbn Sīde¹⁵ ve ez-Zemahşerī¹⁶ gibi sözlük yazarları tarafından makam, mevki, soy, köken, kavim, ata ve şeref anlamlarına geldiği belirtilmektedir. İncelediğimiz sözlüklerde Vankulu'nun değerlendirmesini destekleyici bir bilgi tespit edilebilmiş değildir. Bu nedenle sözü edilen değerlendirmenin Vankulu'nun kendisine ait bir yorum olduğu ifade edilebilir.

2.1.2. “مدملج” sözcüğü:

Bu sözcüğün anlamını Mütercim Āsım, “Be-gāyet düz ve emles olarak birbiri içre dertop dürülmüş küre şeklinde yuvarlak nesneye denir” ifadesiyle vermektedir. Bu tarifin ardından “مُدْرَجٌ أَمْلَسٌ” ma'nāsına. Düz yuvarlak taşa ve gülleye ve topa مُدْمَلَجٌ ıtlākı buna mebnīdir.” Açıklamasında bulunarak Vankulu'nun¹⁷ es-Sihāb'ta yer alan “مُدْرَجٌ أَمْلَسٌ” ifadesindeki “مُدْرَجٌ” sözcüğünü hatalı okuyarak anlamı da hatalı verdiğini şu sözleri ile dile getirmektedir: “Şihāh müterciminin sıyrıncak düz yol ile tefsiri الْمُدْرَجُ kelimesinin mīm'ini meftūh vehm eylediğine mebnīdir.”¹⁸

Mütercim Āsım bu eleştirisinde haklı gözükmektedir. Zira daha başka sözlüklerde¹⁹ söz konusu örnek ifadede “مُدْرَجٌ” kelimesinde mīm harfinin harekesi onun dediği şekilde fetha

¹² Mütercim Āsım Efendi, *Kāmūsul-Mubtā Tercümesi*, 180. Eserin bu baskısında “bal pāresi” yerine “bal parası” olarak latinize edilmiştir ki “عسلة” sözcüğünün anlamına ilişkin diğer kaynaklarda yer alan bilgiler de “bal pāresi” anlamını desteklemektedir. Ayrıca bk. Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, ed. Mustafa Koç, 1. Bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 1901.

¹³ Bk. Ebū Nasr İsmāil b. Hammād Cevherī, *Tacul-Luğā ve Şihābül-'Arabīyye*, ed. Ahmed Abdulğafūr Attār (Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melāyīn, 1990), 5: 1764.

¹⁴ Ebū'l-Kāsım İsmāil b. Abbād b. el-Abbās et-Tālekānī Sāhib, *el-Mubtā fi'l-Luğā*, ed. Muhammed Hasan Āl Yāsīn (Beyrut: Ālemul-Kütüb, 1994), 1: 364; 8: 11.

¹⁵ Ebū'l-Hasen Alī b. İsmāil ed-Darīr el-Mürsī İbn Sīde, *el-Mubkem ve'l-mubtū'l-a'zām*, ed. Abdulhamīd Hendāvī (Beyrut: Dāru'l-Kütübül-İmiyye, 2000), 1: 485; 8: 191.

¹⁶ Ebū'l-Kāsım Mahmūd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerī, *Esāsul-belāğā*, ed. Muhammed Bāsīl Uyūn Sūd (Beyrut: Dāru'l-Kütübül-İlmiyye, 1998), 1: 578, 653.

¹⁷ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 359.

¹⁸ Mütercim Āsım Efendi, *Kāmūsul-Mubtā Tercümesi*, 1: 969.

¹⁹ Ebū'l-Fazl Cemālüddīn Muhammed b. Mükerrēm b. Alī b. Ahmed el-Ensārī İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, ed. Abdullah Alī vd. Kebīr (Kahire: Dāru'l-Me'ārif, trs.), 2: 1425; Ebū'l-Feyz Muhammed el-Murtazā b.

değil dammedir. Bunun yanı sıra Vankulu bizzat kendisi eserinde “مدملك” maddesini açıklarken “Müdevver olan nesne” diye tanımladıktan sonra yer verdiği Arapça ifadede “vezin ve mana bakımından مدملق ve مدملج gibidir”²⁰ demek suretiyle “دملج” sözcüğünün “yuvarlan nesne” anlamında olduğuna işaret etmektedir.

Arap dilinin ilk kapsamlı eserini kaleme alan sözlükçüsü kabul edilen el-Halil b. Ahmed’in ve İbn Sîde’nin “Bileziğin yuvarlatılmasında olduğu gibi bir şeyin düzgün yapılması”²¹ anlamını verdikleri “دملجة” sözcüğü; “pazıya takılan bilezik” anlamını verdikleri “دملج” sözcüğü ile ilgili yaptıkları açıklamalarla modern dönem Arap dilbilimcilerinden Ahmed Muhtâr Ömer’in “Bir şeyin iki ucunu birleştirip düzgün ve güzel bir şekilde yaptı”²² anlamını verdiği “دملج” fiili ile ilgili yer vermiş olduğu açıklamalar sözü edilen kelimenin anlamının Vankulu’nun ifade ettiği şekilde “yol” ile ilgili olmadığını göstermektedir.²³

2.1.3. “هوجة” sözcüğü:

“هوجة” sözcüğüne ilişkin yapmış olduğu açıklamalarda Mütercim Âsım, “Bir işi muhkem eylemeyip süst ve gevşek yapmak ve bir maslahatı gevşek tutmak ma’nâsınadır” dedikten sonra “هُوجَ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يُرْمَهُ” örnek cümlesini zikretmiş ardından da “Burada Vankulu²⁴ merhûm ibrâm eylemek ma’nâsıyla beyân eylemekle vehn ve lehvecesi zâhirdir.”²⁵ ifadeleriyle Vankulu’nun vermiş olduğu anlamda isabetli olmadığını alaylı bir üslupla dile getirmiştir.²⁶

es-Sihâb’ın orijinal metninde²⁷ ilgili sözcüğün anlamını verirken el-Cevherî’nin zikrettiği cümle “هُوجَ الرَّجُلِ أَمْرَهُ هُوجَةً وَهُوَ أَنْ لَا يُرْمَهُ” şeklindedir. Buna göre Mütercim Âsım yapmış olduğu eleştiride haklı görünmekte olup Vankulu’nun bu hatası, ilgili cümlede mevcut bulunan ve olumsuzluk anlamı katan “لا” edatını gözden kaçırmış olmasından ya da istifade ettiği *es-Sihâb* nüshasındaki istinsah hatasını fark edememesinden kaynaklanmış olabilir.

Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, ed. İbrahim Terzî (Kuveyt: Kültür Sanat ve Edebiyat Millî Kurulu, 2000), 5: 578, 580.

²⁰ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1728.

²¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, ed. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 2: 47; İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zâm*, 7: 592.

²² Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu’cemu’l-lügati’l-‘arabiyyeti’l-mu’asıra* (Kahire: Âlemu’l-Kütüb, 2008), 1: 770.

²³ Bu sözcüğün türemiş olduğu fiilin bir hadiste geçen “دملج الله تعالى لؤلؤة” şeklindeki kullanımına ilişkin açıklamalar için bk. Ebû Mûsâ Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebî İsâ Medîni, *el-Mecmu’u’l-mugîs fi garibeyi’l-Kur’an ve’l-hadis*, ed. Abdulkerîm Azbâvî (Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 1986), 1: 673; Muhammed Tâhir es-Siddîkî Fettîni, *Mecma’u bihâri’l-envar fi garâibi’l-Tenzîl ve letâifî’l-ahbâr* (Haydarabad: Matbaatu Dâireti’l-Osmâniyye, 1967), 2: 199.

²⁴ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 389.

²⁵ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Mubî Tercümesi*, 1: 1047.

²⁶ Bk. Karşı, *Mütercim Ahmed Âsım Efendi ve Arap Lüğatçılığında Yeri*, 164-165.

²⁷ Cevherî, *Tâcu’l-Lüğa ve Sihâbu’l-‘Arabiyye*, 1: 340.

İbn Sîde'nin ilgili sözcükle ilgili açıklamasında “sağlam bir şekilde yapmadı”²⁸ ifadesi ile Ahmed Muhtâr Ömer'in “ihmal etti; aceleyle ve sağlamlığına itina göstermeden yaptı”²⁹ şeklindeki açıklamaları da Mütercim Āsım'ın Vankulu'na yöneltmiş olduğu eleştirisini destekler mahiyettedir.

2.1.4. “رَكِبَ رَأْسَهُ” ifadesi:

Mütercim Āsım “هَجَّاجٌ” sözcüğünü açıklarken “kendi başına gitmek ma^cnāsına isti^cmāl olunmuştur. Bundandır ki ^cArablar, bir kimse meşveretsiz hod-be-hod kendi re²yiyle bir husūsa mübāşeret yāhūd rehber ve refksiz bir tarīka ^cazīmet eyledikte هَجَّاجٌ فُلَانٌ derler, فُلَانٌ رَكِبَ رَأْسَهُ ma^cnāsına”³⁰ dedikten sonra “Şihāh müterciminin burada tercemesi agrebdir” ifadesiyle Vankulu'nun “هَجَّاجٌ فُلَانٌ Ve هَجَّاجٌ dahi derler ... إِذَا رَكِبَ رَأْسَهُ Ya^cnī “Fülān kimse başa bindi” demek mahallinde böyle derler.”³¹ şeklindeki tercümesine işaret etmektedir.

Vankulu'nun bu deyimsel ifadeyi sözlük anlamından hareketle “başına bindi” şeklindeki tercümesinin Mütercim Āsım tarafından “agrebdir” olarak nitelenmesi, haklı bir nitelendirme olarak görünmektedir. İlyas Karslı'nın “İfadenin doğru anlamı "kendi başına iş yapmak, düşünüp taşınmadan hareket etmek" olacaktır ki Mütercim haklı görünmektedir”³² değerlendirmesini, söz konusu ifadeyi Arap dilinde klasik ve modern örneklerden hareketle ele alan ve “ısrar etmek, inatçı davranmak, nasihat veya yönlendirmelere uymamak”³³ anlamına geldiğini ifade eden Sādık Abdullah Ebū Süleymān'ın açıklamaları da desteklemektedir.

Vankulu'nun istifade etmiş olduğu kaynaklardan biri olan ez-Zemahşerî'nin “yol göstericinin sözünü dinlemeksizin ve düşüncesizce burnunun dikine gitti”³⁴ şeklinde vermiş olduğu anlam ve daha başka kaynaklarda³⁵ benzer minvalde yapılmış olan açıklamalar Vankulu'nun ilgili ifadenin deyim olarak taşıdığı manayı aktarmada isabet kaydedemediği göstermektedir. Söz konusu ifade için “başına bindi” anlamı yerine dilimizde deyimsel bir ifade olarak kullanılan “başına buyruk davrandı” tabiri daha uygun görülebilir.

2.1.5. “بَاتَ يَهْرَجُهَا” ifadesi:

Mütercim Āsım, “هَجَّاجٌ” sözcüğünün kullanımıyla ilgili “بَاتَ فُلَانٌ يَهْرَجُهَا لَيْلَتَهُ جَمْعَاءَ” örnek cümlesini “Ya^cnī “Gecenin cemī^c-i evkātında cimā^c eyledi” ki çok cimā^c eyledi demektir” şeklinde açıklamasının ardından cümlede yer alan “جَمْعَاءَ” sözcüğünün “لَيْلَتَهُ” kelimesi için

²⁸ İbn Sîde, *el-Mubkem ve'l-mubtū'l-a'zām*, 4: 167.

²⁹ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-'arabiyyeti'l-mu'āsıra*, 3: 2041.

³⁰ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsu'l-Mubtū Tercümesi*, 1: 1075.

³¹ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 1: 400.

³² Karslı, *Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve Arap Lügatçılığındaki Yeri*, 164.

³³ Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye ala's-şebeketi'l-âlemiyye, “Fâide luğaviyye (fulān rakibe alâ ra'sih)”, Erişim: 17.11.2016, <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=2683>.

³⁴ Zemahşerî, *Esāsu'l-belāğa*, 1: 379.

³⁵ Örnek olarak bk. Ebū'l-Abbās Hatībüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî Feyyūmî, *el-Mishābu'l-Munir*, ed. Hıdır Cevād (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1987), 90; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-'arabiyyeti'l-mu'āsıra*, 2: 932.

“te’kīd-i ma’nevi” olduğunu ifade etmiştir. Bunun akabinde de “Vankulu merhūmun bu mahalline nazar oluna.”³⁶ cümlesine yer vermiştir.

Vankulu ise aynı cümleyi “Ya’cūnī, cum’ca gecelerinde cimācı çok eder oldu.”³⁷ şeklinde açıklamıştır. Mütercim Āsım, Vankulu’nun bu açıklamasına yönelttiği eleştirisinde haklı görünmektedir. Zira cümlede yer alan “ليلته جمعاء” ifadesi “cuma geceleri” anlamından ziyade “gecesinin tamamını, bütün gecesini” anlamına daha uygun görünmektedir.³⁸

2.1.6. “طرمّاح” sözcüğü:

“طرمّاح” sözcüğünün anlamını Mütercim Āsım “Asl ve nesebi cālī ve beyne’n-nās cūlūvv-i neseble meşhūr ve müte’āref olan adama denir” sözleriyle verdikten sonra “Ve Ṭirimmāḥ b. el-Cehm bir şā’ir-i meşhūrdur. Ve başka bir şā’irin dahi lakabıdır. Bu mahalde Şihāḥ tercemesinde sakta vāriddir.”³⁹ ifadesiyle Vankulu’nun tercümesinde yanlışlık bulunduğu dikkat çekmektedir.

Vankulu ise bu sözcüğü açıklarken şu ifadelerle yer vermiştir: “Devenin hörgücü uzun olmak ... Ve bu sebebden Ṭirimmāḥ b. Ḥakīm’e Ṭirimmāḥ dediler ki ṭā’nın kesriyle, mūlahham olduğu için.”⁴⁰ Vankulu’nun, semiz ve şişman olması nedeniyle sözü edilen şair için bu kelimenin lakap olarak kullanıldığına işaret etmektedir ki Mütercim Āsım’ın eleştirisi de bu değerlendirmeye yöneliktir.

Vankulu’nun da belirttiği üzere sözcüğün temel anlamı, uzun ve yüksek olmaktır. *Lisānu’l-‘Arab*⁴¹ ve *Kitabu’l-‘Ayn*⁴² gibi kaynaklarda da görüldüğü üzere sözcüğün semiz ve şişman olmak anlamından ziyade bina ve benzeri şeylerin yüksek olması, kişinin toplumu içinde yüksek bir soya ve üne sahip bulunması manası öne çıkmaktadır. Bu durum Mütercim Āsım’ın eleştirisinde isabetli olduğunu göstermektedir.

2.1.7. “طلح” sözcüğü:

Mütercim Āsım “الطلح” kelimesini “Bir nev’ şecer-i cāzīm ismidir, ona طلّاح dahi denir. ... Bu şecer dikenli meşe ağacı envācındandır.” şeklinde açıkladıktan sonra “Şihāḥ müterciminin dikenli büyük ağaçlara denir⁴³ demesi nā-becādır.”⁴⁴ diyerek Vankulu’nun tercümesini yersiz bulduğunu belirtmektedir.

Vankulu’nun yapmış olduğu açıklamadan söz konusu sözcüğün her türlü dikenli ve büyük ağaç için kullanılabileceği anlaşılmaktadır ki Mütercim Āsım’ın eleştirisi kanaatimizce

³⁶ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsu’l-Mubūṭ Tercümesi*, 1: 1077.

³⁷ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 401.

³⁸ Ayrıca bk. Karslı, *Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve Arap Lüğatçılığındaki Yeri*, 164.

³⁹ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsu’l-Mubūṭ Tercümesi*, 2: 1182.

⁴⁰ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 444.

⁴¹ İbn Manzūr, *Lisānu’l-‘Arab*, 4: 2668.

⁴² Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-‘Ayn*, 3: 47.

⁴³ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 445.

⁴⁴ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsu’l-Mubūṭ Tercümesi*, 2: 1183.

kelimenin belli bir ağaç türüne ait isim olarak değil de belirtilen evsiftaki her türden ağaç kullanılabilir şekilde tercüme edilmiş olması üzerinde yoğunlaşmaktadır. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*⁴⁵ ve *Lisānu'l-'Arab*⁴⁶ gibi eserlerde ilgili sözcük hakkında yapılmış olan açıklamalar da Mütercim Āsım'ı desteklemekte olup kelimenin belli bir türdeki ağaç için isim olarak kullanıldığına işaret etmektedir.

el-Feyyūmî'nin "Muz anlamındadır... Dikenleri olan büyük ağaçlardandır"⁴⁷; ez-Zemahşerî'nin "Ümmü gaylān (bir cins sakızlı akasya) ağacıdır"⁴⁸ ve es-Sāhib b. 'Abbād'ın "Ümmü gaylān ağacıdır. Muz anlamında olduğu da ifade edilmiştir"⁴⁹ açıklamasında da görüldüğü üzere ilgili sözcüğü, Vankulu'nun açıklamasından farklı olarak belli bir ağaç türü için kullanılmaktadır.⁵⁰

2.1.8. "جَائِي" sözcüğü:

Mütercim Āsım "الْفَح" sözcüğünü açıklarken kelimenin taşıdığı anlamlardan birini de "Ve cāfi nesneye denir ki yakışsız künde ve nā-tirāş ve galiz nesnedir ki gerek insān ve gerek sâ'iri olsun" ifadeleriyle vermiştir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre ilgili sözcük iri, yontulmamış ve kaba gibi bir anlamda kullanılmaktadır. Mütercim Āsım, Vankulu'na şu eleştiriyi yöneltmektedir: "Şihāh mütercimi böyle mahallerde جَائِي'yi cefā-kār ve sitem-kār ile tercemesi, hususan bu mahalde ta'birātı nā-be-mahaldir."⁵¹

Mütercim Āsım'ın bu eleştirisinde iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi "böyle mahallerde" ifadesi ile Vankulu'nun bu anlama birkaç defa yer vermiş olduğu; ikincisi ise "cefā-kār ve sitem-kār ile tercemesi" ifadesi.

Mütercim Āsım'ın "böyle mahallerde" ifadesinden ilk akla gelen "الفح" kelimesi ile eleştirdiği sözcüğün kökü olan "جَفَى" sözcükleridir. *Vankulu Lüğati*'nde "الفح" için yapılan açıklama şu şekildedir: "Kāf'ın zammıyla ve hā'nın teşdidiyle hālis demektir, gerek habāsette olsun gerek keremde olsun; yukālu: جَفَى لِلْجَائِي Güyā ki cefāda hālis demek olur."⁵² Hem burada hem de "جَفَى" sözcüğü ile ilgili yapmış olduğu açıklamalarda⁵³ Vankulu'nun "cefā-kār ve sitem-kār" anlamını vermiş olduğu tespit edilememiştir.

Vankulu'nun "güyā ki cefāda hālis" ifadesinde yer alan *cefā* sözcüğünü Arapçadaki anlamıyla kullandığı -ki böyle bir tutumu Vankulu'nun birçok yerde sergilediği görülmektedir- düşünülürse, Mütercim Āsım'ın bu eleştirisi, yersiz bir eleştiri olarak görülebilir. Muhtemeldir

⁴⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fāris b. Zekeriyā b. Muhammed er-Rāzī İbn Fāris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, ed. Abdusselam Muhammed Harun (Dāru'l-Fikr, 1979), 3: 418.

⁴⁶ İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 4: 2686.

⁴⁷ Feyyūmî, *el-Misbāhu'l-Munir*, 142.

⁴⁸ Zemahşerî, *Esāsu'l-belağa*, 1: 609.

⁴⁹ Sāhib, *el-Mubtā fi'l-luğa*, 3: 22.

⁵⁰ Benzer açıklamalar için bk. Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'asıra*, 2: 1408.

⁵¹ Mütercim Āsım Efendi, *Kāmusu'l-Mubtā Tercümesi*, 2: 1200.

⁵² Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 452.

⁵³ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 2428.

ki Mütercim Āsım, Vankulu'nun “cefāda hālis” sözündeki *cefā* sözcüğünü Türkçede kullanılan eza, incitme, zulüm olarak anlamıştır ki aslında Türkçedeki bu anlam ahlaken kabalık, yontulmamışlık anlamı taşıyan Arapçadaki *cefā* sözcüğüyle irtibatlıdır. Bu açıdan bakıldığı takdirde her iki mütercimin vermiş oldukları anlamın birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.9. “قمح” sözcüğü:

Mütercim Āsım “قمح” sözcüğünün anlamını “deve sudan imtinā^cla başını yukarı kaldırmağa denir” diyerek ifade ettikten sonra “Bu cihetle Şühür-ı Rūmiyyeden kânūn-ı evvel ve sâniye شَهْرِي قِمَاحٍ وَ قِمَاحٍ اِتْلَاكِ عَيَلَدِي، زِرَا شَهْرَيْنِ-i merkūmeynde soğuk be-gāyet şedid olmakla deve kısmı su içmekten imtinā^c ederler.” açıklamasını getirmiştir. Vankulu'na yönelik eleştirisi de bu açıklamasında yer alan “شَهْرِي قِمَاحٍ” veya “شَهْرَا قِمَاحٍ” ifadesi ile ilgilidir ki şu sözlerle eleştirmektedir: “Şihāh mütercimi قِمَاحٍ شَهْرَا'nı elifini tesniyeye haml eylemeyip اِقْمَاحٍ fehm eylediğinden başka şiddet-i berd ile tefsiri pek bāridir.”⁵⁴ Mütercim Āsım'ın bu değerlendirmesine göre Vankulu söz konusu ifadeyi “شَهْر اِقْمَاحٍ” olarak okumuş ve tercümesini de bu okuyuşa göre yapmıştır.

Vankulu'nun bu açıklamalara, işaret edilen okuyuştan hareketle “اِقْمَاحٍ” maddesi altında yer verdiği ve şunları söylediği görülmektedir: “Kezālik şiddet-i berde derler; yukālu: شَهْر اِقْمَاحٍ إِذَا كَانَ مِنَ الْبَرْدِ أَشَدُّ مَا يَكُونُ. Ve اِقْمَاحٍ'ın bu iki ma'nāsını dahi devenin su üzerine gelip şiddet-i berdden müte^cezzī olduğundan başın yukarı tutmasından ahz etmişlerdir.”⁵⁵

es-Sıhāb'ın elimizde mevcut baskıları⁵⁶ ile Mütercim Āsım'ın, *ez-Zemahşeri*'nin *Esāsü'l-Belāğa* adlı eserinden yapmış olduğu ve söz konusu ifadenin *şeybān* ve *milbān* adında iki ay için kullanılan kullanıldığını gösteren “شَيْبَانَ وَمَلْحَانَ وَهُمَا مِنْ أَشَدِّ أَشْهُرِ الشِّتَاءِ بَرْدًا شَهْرَا قِمَاحٍ لِمَفَاحَةِ الْإِبِلِ فِيهَا عَنْ” *بَرْدِ الْمَاءِ*⁵⁷ şeklindeki aktarım Mütercim Āsım'ın eleştirisinde haklılığını ortaya koymaktadır.

“Soğuşun en şiddetli olduğu iki ay için (شَهْرَا قِمَاحٍ) denir”⁵⁸ açıklamasını yapan es-Sāhib b. ‘Abbād'ın, “İki *kānūn* ayıdır. Çünkü bu iki ayda çok az miktarda olmak dışında su içmek istenmez”⁵⁹ açıklamasını yapan İbn Sīde'nin ifadeleri de söz konusu sözcüğün (اِقْمَاحٍ) değil (قِمَاحٍ) formunda olduğunu desteklemektedir.

⁵⁴ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsü'l-Mubtū Tercümesi*, 2: 1212.

⁵⁵ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 1: 457.

⁵⁶ Ebū Nasr İsmail b. Hammād Cevheri, *Mu'cemu's-Sıhāb* (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2012), 883; Cevheri, *Tacü'l-Luğa ve Sıhābu'l-'Arabīyye*, 1: 397. *es-Sıhāb* muhakkiki Abdulgafūr ‘Attār'ın Vankulu tarafından yapılmış olan bu hataya dipnotta işaret ettiği görülmektedir.

⁵⁷ Zemahşeri, *Esāsü'l-belāğa*, 2: 100.

⁵⁸ Sāhib, *el-Mubtū fi'l-luğa*, 2: 367.

⁵⁹ İbn Sīde, *el-Mubkem ve'l-mubtū'l-a'zam*, 3: 29.

2.1.10. “انتیاح” sözcüğü:

Mütercim Āsım, “انتیاح” sözcüğünü açıklarken “Cevherī gerçi bunu نَعَج maʿnāsına tefsir eylemiştir, lākin onun bu māddeye münāsib maʿnāsı yoktur. Bunda üç güne galat eylemiştir.” dedikten sonra el-Cevherī’nin bu sözcükle ilgili yanılıklarını sıralamış ardından da “Mütercim-i Şihāh bu hengāmelerden gafletle iftīʿāl bābından olarak resm eylemiştir.”⁶⁰ diyerek Vankulu’nun da el-Cevherī ile aynı yanılığa düştüğüne işaret etmektedir. Ancak *Vankulu Lüğati*’nin üçü Osmanlı döneminde⁶¹ ve biri de 2014 yılında⁶² olmak üzere elimizde mevcut bulunan dört baskısında da konu edilen kelime “iftīʿāl bābından olarak” değil ifʿāl bābından olarak “الإنتاح” şeklinde resm edilmiş gözükmektedir. Buna göre muhtemeldir ki Mütercim Āsım’ın istifade etmiş olduğu *Vankulu Lüğati* nüshası, matbaa baskılarında esas alınmış olan nüsha veya nüshalardan farklıdır.

2.1.11. “تنجز” sözcüğü:

“استنجح” kelimesinin “Bir kimseden kendi hācetini revā eylemesini istemek” anlamına geldiğini belirttikten sonra Mütercim Āsım, kelimenin kullanımına ilişkin olarak “تَنَجَّحَ الْحَاجَّةَ” örneği vermiş ve ardından da cümlede yer alan “تَنَجَّرُهَا” sözcüğünün “kazā-i hāceti talep eylemek maʿnāsına” geldiğine işaret ederek Vankulu’nun bu sözcüğe dair verdiği anlamı yersiz bulduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir: “Şihāh müterciminin burada⁶³ ve تَنَجَّرُ maddesinde⁶⁴ hācet bitirmek maʿnāsına tercemeleri nā-becādır.”⁶⁵

Vankulu’nun bu sözcüğün kökü olan “نجر” için verdiği anlamı, sözcüğün *tefa’ale* ve *istef’ale* bapları için de verdiği görülmektedir. Ancak Mütercim Āsım’ın söz konusu kelimeyle ilgili açıklamalarında ez-Zemahşerī’nin *Esāsu’l-Belağa* adlı eseri ile el-Feyyūmī’ye ait *el-Misbāhu’l-Munir*’den yapmış olduğu aktarım eleştirisinde haklı olduğunu göstermektedir.

el-Mutarrizī’nin⁶⁶, el-Feyyūmī’nin⁶⁷, İbn Sīde’nin⁶⁸ “تنجز” ve “استنجح” sözcükleri için verdikleri anlam Mütercim Āsım’ın açıklamasını ve Vankulu’na eleştirisini destekler mahiyette

⁶⁰ Mütercim Āsım Efendi, *Kamusu’l-Mubtî Tercümesi*, 2: 1243.

⁶¹ Vankulu Mehmed Efendi, *Terceme-i sıhab-ı Cevherî*, 1. Bs (İstanbul: Darü’t-Tıbaatı’l-Mamure (İbrahim Müteferrika Matbaası), 1729), 1: 234; Vankulu Mehmed Efendi, *Tercüme-i Sıhab-ı Cevherî*, 2. Bs (İstanbul: Darü’t-Tıbaatı’l-Mamure (İbrahim Müteferrika Matbaası), 1756), 1: 130b; Vankulu Mehmed Efendi, *Tercüme-i Sıhab-ı Cevherî*, 3. Bs (İstanbul: Mühendishane Matbaası, 1802), 1: 227.

⁶² Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 471.

⁶³ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 472.

⁶⁴ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 1000.

⁶⁵ Mütercim Āsım Efendi, *Kamusu’l-Mubtî Tercümesi*, 2: 1244.

⁶⁶ Ebü’l-Feth Burhānüddin Nāsır b. Abdisseyid b. Alı Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertibi’l-Mu’rib*, ed. Mahmūd Fāhūrî - Abdulhamid Muhtār (Halep: Mektebetu Üsāme b. Zeyd, 1979), 2: 289.

⁶⁷ Feyyūmî, *el-Misbāhu’l-Munir*, 226.

⁶⁸ İbn Sīde, *el-Mubkem ve’l-mubtî’l-a’zam*, 7: 300.

olmakla birlikte Dozy'nin⁶⁹ Butros el-Bustānî'nin *Mubātu'l-mubāt*⁷⁰ adlı eserine dayanarak yer verdiği "تنجز الشيء: Bir nesne bitmeye yaklaştı. Bu avamın kullanımıdır." şeklindeki açıklama Vankulu'nun verdiği anlamın halk dilinde mevcut olduğuna işaret etmektedir.

2.1.12. "حوالي" sözcüğü:

Mütercim Āsım, "التنقيح" sözcüğünün anlamının "Bu dahi kemikten ilik çıkarmak" olduğunu belirttiikten sonra "خَيْرُ الشَّعْرِ الْحَوِيُّ الْمُنْتَفِعُ" cümlesi ile ilgili olarak "Garıbdır ki Vankulu ve *Āsım*'ın *Qānūnū'l-Edeb* mütercimi حوالي kelimesini sene ma^cnāsına haml ile şi^crin hayırlısı yılında çıkıp elfāz-ı sakileden pāk ola diye tefsir eylemiştir. Burada حَوْلٌ ise hazākat ve dikkat-i nazar ma^cnāsınadır."⁷¹ değerlendirmesinde bulunmuştur.

Vankulu'nun söz konusu cümle için verdiği tercüme Mütercim Āsım'ın da aktardığı gibi şöyledir: "yükālu: خَيْرُ الشَّعْرِ الْحَوِيُّ الْمُنْتَفِعُ Ya^cnī "Şi^crin hayırlısı yılında çıkıp elfāz-ı sakileden pāk olandır."⁷² Mütercim Āsım'ın eleştirisi bu cümledeki "حَوْلٌ" sözcüğüne verilen anlam üzerinde yoğunlaşmaktadır. Vankulu'nun bu sözcüğü "(şüirin) yılında çıkması" şeklinde tercüme etmesine itiraz ederek verilmesi gereken anlamın maharet, beceri ve bakış inceliği olarak anlaşılması mümkün olan "hazākat ve dikkat-i nazar" olduğunu ifade etmektedir.

Vankulu ve Mütercim Āsım tarafından açıklaması yapılan yukarıdaki cümlelerin kendisine ait olduğu ünlü muallaka şairlerinden Züheyr (ö. 609 civarı) şiirlerini bazen bir yılı bulan uzun bir zaman diliminde eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra arz ederdi. Züheyr'in bu tür şiirleri "ḥavliyyātü / munaḥkaḥiyyātü / munaḥkaḥātü Züheyr (Züheyr'in yıllıkları) diye anılmış ve uzun süre devam eden şeyler için darbimesel gibi kullanılmıştır."⁷³ Buna göre her iki mütercimün çevirisini bağdaştırmak suretiyle "الحولي" sözcüğünün bir yıla kadar varan bir süre zarfında üzerinde inceden inceye düşünerek, süzgeçten geçirerek oluşturulmuş şiir için kullanılan bir sıfat olduğu ifade edilebilir.

2.1.13. "حرة" sözcüğü:

"السخاخ" sözcüğünü açıklarken Mütercim Āsım, "Toprağı yumuşak ve soy ve pākize olan arza denir" anlamını vermiştir. Ardından da Vankulu'nun çevirisini şu sözlerle eleştirmiştir: "Garıbdır ki Vankulu, Şihāḥ'ın اللّٰيئَةُ الْحَرَّةُ kavlinde vāki^c حُرَّة kelimesini ḥā'nın

⁶⁹ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletu'l-me'acimi'l-arabiyye*, trc. Muhammed Selim Nu'aymī - Cemāl Hayyāt (Bağdat: Dāru'ş-Şuūni's-Sekāfiyye el-Āmme, 1980), 10: 173.

⁷⁰ Butros Bustānī, *Mubātu'l-mubāt* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1987), 880. Bustānī kelimenin kök anlamını da "sona erdi, bitti" olarak vermektedir.

⁷¹ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsü'l-Mubāt Tercümesi*, 2: 1253.

⁷² Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 1: 476.

⁷³ Süleyman Tülüçü, "Züheyr b. Ebī Sülmā", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 46: 44: 541. Ayrıca bk. Üsāme b. Munkız, *el-Bedi' fi Nakdi'ş-Şi'r*, ed. Ahmed Ahmed Bedevī - Hāmid Abdulmecid (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bābī el-Halebī, 1960), 295; Ebū Mansūr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmāil Seālibī - Muhammed Ebū'l-Fazl İbrāhim, *Simāri'l-Kulüb fi'l-Muzāf ve'l-Mensub* (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 180.

fethiyle vehm etmekle harāreti mülāyim olan yer⁷⁴ ile terceme eylemiştir. O ise ḥā-yı mazmūme iledir ki arz-ı tayyibe demektir.”⁷⁵

Mütercim Āsım’ın eleştirisini “الحرّة” sözcüğü üzerinden yönelttiği görülmektedir. Eleştirisine göre Vankulu sözcüğü, özellikle de sözcüğün ilk harfini hatalı olarak okumuş ve bu hatalı okuyuşun neticesinde verdiği anlam da hatalı olmuştur. Elimizde mevcut *es-Sıhāb* baskılarında⁷⁶ ilgili sözcüğün açıklamasında gösterilmiş olan hareke de Mütercim Āsım’ı desteklemektedir.

Bunun yanı sıra İbn Manzūr⁷⁷ ve ez-Zebīdī’nin⁷⁸ de “السَخَاخ” sözcüğünü “الأرض الحرّة اللبنة” olarak açıklarlarken “حرّة” kelimesini Mütercim Āsım’ın işaret etmiş olduğu gibi sözcüğünün ḥā harfinin harekesinin dammeli olarak kaydetmiş oldukları görülmektedir.

2.1.14. “حَقْلَدٌ” sözcüğü:

“Pek bahil ve nākes ve nāmerde denir” anlamını verdiği “حَقْلَدٌ” sözcüğüyle ilgili “رَجُلٌ حَقْلَدٌ أَي صَيِّقٌ بَجِيلٍ” örnek kullanımına yer veren Mütercim Āsım, Vankulu’nun tercümesini sıkıntılı gördüğünü ifade etmek suretiyle “Vanulu’nun حَقْلَدٌ’i hulku dar olan bahil ile tercemesi⁷⁹ müzāyakalıdır.”⁸⁰ diyerek eleştirmektedir.

Vankulu’nun “hulku dar olan bahil” olarak tercüme ettiği el-Cevherī’ye ait ibare “الصَيِّقُ البَخِيلُ”⁸¹ şeklindedir. Mütercim Āsım’ın aynı sözcüğü açıklarken “صَيِّقٌ” sözcüğünün cimrilik anlamına da geldiğini el-Firūzābādī’nin *Besāir* adlı eserine dayandırarak belirtmesi ve bizzat Vankulu tarafından “Ve صَاقٌ (kelimesi) بَجَلٍ (=cimrilik etti) ma’nāsına da gelir; yukālu: صَاقَ الرَّجُلُ إِذَا بَجَلَ”⁸² şeklindeki açıklaması Mütercim Āsım’ın değerlendirmesini desteklemektedir.

2.1.15. “مرفدى” sözcüğü:

Mütercim Āsım bu kelimenin “Umūr ve mesālihinde cüst ve çālāk olan” yani çabuk ve çevik adam anlamında olduğunu ifade etmiş ardından da bu kelimenin “Ve bu اِرْقَادٌ-ı mezkūrdan mifcillā veznindedir” diyerek sözcüğün köküne işaret etmiştir. Çünkü Vankulu’na yönelttiği “Burada Vankulu merhūm uykuya varmıştır.”⁸³ eleştirisi sözcüğün hangi kökten türemiş olduğuyla ilgilidir.

⁷⁴ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 492.

⁷⁵ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsü’l-Mubtū Tercümesi*, 2: 1288.

⁷⁶ Cevherī, *Tācu’l-Luğa ve Sıhābu’l-‘Arabīyye*, 1: 423; Cevherī, *Mu’cemu’s-Sıhāb*, 481.

⁷⁷ İbn Manzūr, *Lisānu’l-‘Arab*, 3: 1962.

⁷⁸ Zebīdī, *Tācu’l-‘Arūs min Cevāhiri’l-Kamūs*, 7: 269.

⁷⁹ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 541.

⁸⁰ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsü’l-Mubtū Tercümesi*, 2: 1409.

⁸¹ Cevherī, *Tācu’l-Luğa ve Sıhābu’l-‘Arabīyye*, 2: 466.

⁸² Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1650.

⁸³ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsü’l-Mubtū Tercümesi*, 2: 1436.

Mütercim Āsım'ın “رَقْدًا” kökünden türemiş olduğunu değerlendirdiği sözcüğe Vankulu, “رقد” kökünden geldiğini kabul ettiğinden dolayı olsa gerek “Şol kimsedir ki mesâlihın tedârük etmede uykuya vara.”⁸⁴ anlamını vermiştir. Oysa “مرقدى” sözcüğünden hemen önce yer alan “رَقْدًا” kelimesi için Vankulu, “Sür'at etmek”⁸⁵ anlamını vermiş fakat anlaşıldığı kadarıyla el-Cevherî'nin “أَيُّ رَقْدٌ فِي أُمُورِهِ” açıklamasında “يرقد” sözcüğünde son harfin şeddeli okunacağını gözden kaçırmış olduğundan Mütercim Āsım'ın haklı eleştirisine hedef olmuştur.

Ayrıca es-Sâhib b. Abbād'ın⁸⁶ aynı sözcük için “işlerinde süratli davranan adam” anlamını vermiş ve “ترقيد” sözcüğünün de “süratli bir şekilde yapılan bir yürüme çeşidi” anlamına geldiğini işaret etmiştir. Bu da ilgili sözcük için Vankulu tarafından verilen anlamın isabetli bir anlam olmadığına işaret etmektedir.

2.1.16. “وتين” sözcüğü:

Mütercim Āsım, “الوريدان” sözcüğü ile ilgili olarak yapmış olduğu açıklamaların sonunda “Vankulu merhûm garîb terceme eylemiştir, fe'lyunzar.”⁸⁷ diyerek Vankulu'nun tercümesine dikkat edilmesini, incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Vankulu ilgili sözcük hakkında “حَبْلُ الْوَرِيدِ bir damardır ki °Arab tâ'ifesi وَتَيْنٌ'dendir diye zu'c'm ederler. Ve وَتَيْنٌ şahdamar dedikleri damardır ki boynun iki cânibinde olan kalın damarlardır.”⁸⁸ açıklamasında bulunmuştur.

Vankulu'nun açıklaması ile karşılaştırıldığında Mütercim Āsım'ın “Vankulu merhûm garîb terceme eylemiştir” ifadesi ile neyi kastettiği net olarak anlaşılammamaktadır. Bu nedenle olsa gerektir ki İlyas Karşlı tarafından Mütercim Āsım'ın işaret ettiği yerde bir garipliğe rastlanmadığı şeklinde değerlendirilmiştir.⁸⁹ Ancak Vankulu'nun “وتين” maddesinde “Yürekde bir damardır ki munkat°e oldukça sâhibi helâk olur.”⁹⁰ şeklindeki açıklamasıyla karşılaştırıldığında “حَبْلُ الْوَرِيدِ” için verdiği anlam sırasında “وتين” sözcüğü ile ilgili yapmış olduğu açıklamanın “garipliği” ortaya çıkmaktadır. Zira “حَبْلُ الْوَرِيدِ” Mütercim ‘Asım'ın da belirttiği üzere boyunda bulunan şahdamarlardan her biri; “وتين” ise şahdamarların bağlı bulunduğu ve yeri kalp olan damar için kullanılmaktadır.

⁸⁴ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 1: 553.

⁸⁵ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 1: 553.

⁸⁶ Sâhib, *el-Mubtî fi'l-luğa*, 5: 345.

⁸⁷ Mütercim Āsım Efendi, *Kamûsu'l-Mubtî Tercümesi*, 2: 1632.

⁸⁸ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 1: 636-637.

⁸⁹ Karşlı, *Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve Arap Lügatçılığındaki Yeri*, 165.

⁹⁰ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, 2: 2333.

el-Halil b. Ahmed⁹¹, Ebū Hayyān⁹² ve ez-Zemahşerî'nin⁹³ “وتين” sözcüğünün anlamını kalbe bağlı, kalbi besleyen, karaciğeri besleyen damar olarak vermiş olmaları; “وريد” sözcüğünün için ise el-Feyyūmî⁹⁴ ve el-Fettinî⁹⁵ tarafından boyunda mevcut bulunan damar olarak açıklanması iki sözcük arasındaki anlam farkını ortaya koymakta olup bu farkın Vankulu tarafından “حبل الوريد” ifadesini açıklarken gözden kaçırıldığını göstermektedir.

2.1.17. “حصر” sözcüğü:

Mütercim Āsım, “الحصر” sözcüğünün “Bir adamı bir daracık yere tıkayıp etrafından sıkıştırmak” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra “Vankulu merhūm dar etmek ve ihāta etmekle⁹⁶ tercemesi garıbdır.” sözleriyle Vankulu’nu eleştirmekte ve ardından da doğru kabul ettiği anlama “Cevherî عَلَيْهِ وَأَخَاطُهُ بِهِ صَبَقَ” ibaretiyle irād eylemekle etrafını çevirip sıkıştırmak demek olur.”⁹⁷ sözleriyle işaret etmektedir.

Vankulu’nun “dar etmek” ifadesinde bir nesneyi sıkıştırmak anlamından daha ziyade nesnenin bizatihi kendisini dar yapmak, nesnenin kendi hacminde daraltmada bulunmak anlamı öne çıkmakta olduğundan Mütercim Āsım bu eleştirisinde haklı gözükmektedir.

Diğer sözlükçülerden örnek olarak el-Feyyūmî’nin⁹⁸ ve İbn Sîde’nin⁹⁹ açıklamalarında da görüldüğü üzere “حصر” fiili ihata etti, kuşattı, yoluna veya işine devam etmesine mani oldu anlamlarına; “حصر” fiili ise daraldı, konuşmada veya okumada takıldı anlamlarına gelmektedir. Vankulu’nun “تصيين” maddesi ile ilgili açıklamada el-Cevherî’ye ait olup tercüme etmeksizin yer verdiği “صَيَّقْتُ عَلَيْكَ الْمَوْضِعَ”¹⁰⁰ şeklindeki örnek cümleden de bu sözcüğün, nesnenin kendinin daraltılması anlamını değil, nesnenin bulunduğu yerin daraltılması anlamı taşıdığı görülmektedir.

2.1.18. “اغتراز” sözcüğü:

Mütercim Āsım, bu sözcükle ilgili açıklamada bulunurken verdiği ikinci anlamda “Ve bir adamın bir semte seyr ve seferi hengāmı gelip çatmak ma^cnāsına müsta^cmeldir ki pā der-rikāb olmak ta^cbîr olunur; yukālu: “إِغْتَرَزَ السَّبْرُ إِذَا دَنَا” dedikten sonra “Vankulu merhūm ^cacîb

⁹¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*, 4: 346.

⁹² Ebū Hayyān Esīruddīn Endelūsī, *Tuhfetu'l-erib bi-mā fl'l-Kur'āni mine'l-ğarib*, ed. Semīr Meczūb (Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1983), 319.

⁹³ Zemahşerî, *Esāsu'l-belāğā*, 2: 319.

⁹⁴ Feyyūmî, *el-Misbāhu'l-Munir*, 251.

⁹⁵ Fettinî, *Mecma'u bibāri'l-envar fi ġarāibi'l-Tenzil ve letāifi'l-abbār*, 5: 10.

⁹⁶ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 729.

⁹⁷ Mütercim Āsım Efendi, *Kamūsü'l-Mubtî Tercümesi*, 2: 1867. Bk. Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 729.

⁹⁸ Feyyūmî, *el-Misbāhu'l-Munir*, 53.

⁹⁹ İbn Sîde, *el-Mubkem ve'l-mubtî'l-a'zam*, 3: 143.

¹⁰⁰ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1650.

tercüme eylemiştir.”¹⁰¹ diyerek Vankulu’nun tercümesine katılmadığını belirtmektedir ki Vankulu, bu kelime için “Seyr az olmak, varılacak yer yakın olmakla”¹⁰² anlamını uygun görmüştür.

Mütercim Āsım’ın ez-Zemahşerî’den¹⁰³ ve İbnü’l-Esîr’den¹⁰⁴ yapmış olduğu aktarımlar yanında diğer dilcilerin eserlerinde ilgili sözcüğün anlamına dair yer verdikleri açıklamaları “yolculuk zamanının yakın olduğu” anlamını, yani Mütercim Āsım’ın tercümesini desteklemektedir.

İbn Sîde¹⁰⁵ ve el-Medîni¹⁰⁶ “yola çıkması yaklaştı” anlamını vermiş oldukları bu sözcük için İbn Fâris de aynı anlamı verdikten sonra “اغترزت السير اغترازاً” cümlesini zikretmesinin ardından “Yolculuğun yakın görülmesi manasındadır. Yani sanki ayağımı üzengiye şu an koymuş durumdayım.”¹⁰⁷ şeklinde ilave bir açıklamada bulunmuştur. Dolayısıyla ilgili sözcüğün yolculuk süresinin az, varılacak yerin kısa olması manasından ziyade yolculuk zamanının yakın olduğu anlamına geldiği daha baskın görülmektedir.

2.1.19. “دعس” sözcüğü:

“دعس” sözcüğünü Mütercim Āsım “Bir kaba haşviyyât tepip doldurmak ma’nâsınadır, yastık ve çuval ve garâr makûlesine pamuk ve yün ve kıtık makûlesini doldurmak gibi” diye tarif ettikten sonra “دَعَسَ الْوَعَاءَ دَعْسًا مِنَ الْبَابِ الثَّلَاثِ إِذَا حَشَاهُ” örneği vermektedir. Vankulu’nu bu örnek cümlede “حشا” sözcüğü üzerinden eleştirerek “Vankulu merhûm حَشُوْ kelimesini musahhaf vehm eylemiştir.”¹⁰⁸ ifadelerini kullanmaktadır.

Vankulu aynı sözcüğü açıklarken yer verdiği “دَعَسْتُ الْوَعَاءَ إِذَا حَسَوْتَهُ” örnek cümlesini “حسا” sözcüğü ile zikrederek bu sözcüğün anlamını “Ve حَسُوْ ḥā-i mühmele ve sîn-i mühmele ile bir nesneyi şey°en fe-şey°en içmektir.”¹⁰⁹ olarak vermiştir.

es-Sihâb’ın elimizde mevcut baskıları¹¹⁰ da ilgili kelimeyi “حَشُوْ” sözcüğü ile açıklamakla Mütercim Āsım’ın yöneltmiş olduğu eleştiride haklı olduğunu göstermektedir. Bununla

¹⁰¹ Mütercim Āsım Efendi, *Kâmûsu’l-Mubtî Tercümesi*, 3: 2510.

¹⁰² Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 989.

¹⁰³ Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğâ*, 1: 699.

¹⁰⁴ Mecdüddîn İbnü’l-Esîr - Ali b. Hasan Halebî, *en-Nihâye fî garibi’l-hadis ve’l-Eser* (Cidde: Dâru İbni’l-Cevzî, 2000), 668.

¹⁰⁵ İbn Sîde, *el-Mubkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, 5: 441.

¹⁰⁶ Medîni, *el-Mecmû’u’l-mugîs fî garibeyi’l-Kur’an ve’l-hadis*, 2: 552.

¹⁰⁷ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*, 4: 416.

¹⁰⁸ Mütercim Āsım Efendi, *Kâmûsu’l-Mubtî Tercümesi*, 3: 2614.

¹⁰⁹ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 1033.

¹¹⁰ Cevherî, *Tacü’l-Lüğa ve Sihâbu’l-‘Arabîyye*, 3: 959; Cevherî, *Mu’cemu’s-Sihâb*, 344.

birlikte es-Sâhib b. Abbād¹¹¹ ve es-Sāğānî'nin¹¹² vermiş olduğu anlamda “حشا” sözcüğünün kullanılmış olduğu görülmektedir.

2.1.20. “خلع” sözcüğü:

Mütercim Āsım bu kelimenin “Esvāb makûlesini soyup çıkarmak” anlamında olduğunu ifade etmiştir. Sözcüğün kullanımıyla alakalı olarak “elbise ve ayakkabıyı çıkardı” anlamında “خَلَعَ ثَوْبَهُ وَنَعْلَهُ خُلْعًا” cümlesine yer vermiş ve bu cümle ile ilgili olarak Vankulu'na şu eleştiriyi yöneltmiştir: “Burada Şihāh nüshalarında وَنَعْلَهُ °akibinde وَقَائِدُهُ °ibâreti dahi mersûm olup mütercimi Vankulu merhûm münâsebetinde iştibâh eylemiştir. Kaldı ki orada قَائِدٌ'den murâd boyuna geçirilen yular makûlesi olmakla misâle münâsebet-i tāmmesi olduğu nümâyândır.”¹¹³

Mütercim Āsım'ın “Şihāh nüshalarında” diyerek işaret ettiği gibi Vankulu aynı örnek cümleye “قائد” sözcüğüyle birlikte “خَلَعَ ثَوْبَهُ وَنَعْلَهُ وَقَائِدُهُ خُلْعًا” şeklinde yer vermiş ve akabinde de şu açıklamada bulunmuştur: “Sâhib-i Şurāh قَائِدُهُ'yu bu makâmda “mûze” ile tefsîr etmiştir ve lâkin قَائِدٌ'in o ma'nevâya gelmesi zâhir değildir. Ve ba'zı nüshâ-ı Cevherî'de lafz-ı قَائِدٌ sonradan yazılmıştır, gâlibâ makâma çendân mülâyemeti olmadığı için tarh olunmuştur.”¹¹⁴

Vankulu bu açıklamasında “قائد” sözcüğü ile alakalı olarak *es-Sihâb*'ın Farsça çevirisi olan *es-Surâb* mütercimi Cemâl el-Karşî'nin çizme anlamında “mûze” ile açıklamasını uygun görmediğini belirttiği gibi *es-Sihâb*'ın bazı nüshalarında bu sözcüğün sonradan yazılmış olduğunu ifade edip sözcüğün bu örnek cümleden çıkarılmış olmasını “خلع” kelimesinin anlamıyla uyumlu olmamasına bağlamaktadır.

Arap sözlüklerinde “قائد” sözcüğünün Mütercim Āsım'ın ifade ettiği gibi yular anlamına geldiğini açıkça belirten bir ifade tespit edemedik. Bununla birlikte “قائد” kelimesinin bağlamak, bukağılamak gibi anlamlara gelen “ق ي د” kök harflerinden türemiş olduğu varsayılırsa ve ayrıca Vankulu'nun “قائد” kelimesiyle aynı kökten olan “استقادة” kelimesini “yuların teslim etmek”¹¹⁵; “مقود” kelimesini de “Şol iptir ki yulara yâhûd oyana bağlayıp davarı onunla yederler” şeklindeki açıklaması göz önünde bulundurulursa, zayıf da olsa Mütercim Āsım'ın eleştirisinde haklı olduğu ifade edilebilir.

¹¹¹ Sâhib, *el-Mubtî fî'l-luğa*, 1: 354.

¹¹² Ebü'l-Fezâil Radyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen Sâğānî, *el-'Ubbü'z-ç-çabir ve'l-lübabü'l-fâbir*, ed. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Bağdat: Dâru's-Şuûnî's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1987), 2: 158.

¹¹³ Mütercim Āsım Efendi, *Kâmûsu'l-Mubtî Tercümesi*, 4: 3313.

¹¹⁴ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1330.

¹¹⁵ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1: 613.

Ayrıca “قائد” sözcüğünün Mütercim Āsım’ın işaret ettiği yular manasından uzak olarak “komuta eden” anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda ilgili örneğin “komutanı görevinden aldı, azletti” manasını taşıdığı değerlendirilebilir. Nitekim “خلع” kelimesinin bu anlamına el-Feyyūmī¹¹⁶ ve ez-Zemahşerī¹¹⁷ işaret etmişlerdir. İbn Sīde’nin “komutanını değiştirdi” anlamına gelen “وخلع قائده خلعا: أداله”¹¹⁸ açıklaması da bunu desteklemektedir.

Bununla birlikte el-Halil b. Ahmed’in “خلع خفه وفیده”¹¹⁹ açıklaması ile es-Sāhib b. ‘Abbād’ın “وخلع قايده ودابته”¹²⁰ şeklindeki açıklamasında yer alan bağ, bukağı anlamındaki “قيد” ve bükülmüş ip anlamına gelen “قليد” sözcükleri Mütercim Āsım’ın “قائد” kelimesi için uygun gördüğü “yular” anlamıyla irtibatlı bulunmaktadır. Netice itibarıyla söz konusu fiilin, nesnesine göre görevden azletme anlamında da ipi, bukağıyı, yuları çözüp salıvermek anlamında da kullanıldığı görülmektedir.

2.1.21. “ذو البطن” ifadesi:

Mütercim Āsım, “رجيع” kelimesini açıklama sadedinde bir anlamının da “Ve insān necāsetine denir.” ifadesiyle zikrettikten sonra bu isimlendirmenin nedenini “Bunlar hālet-i ūlāsından mercū^c olduklarına mebnīdir.” sözleriyle açıklamaktadır. Vankulu’na yönelik eleştirisi ise sözcüğün bu anlamıyla ilgili olarak kinayeli kullanımıdır ki Mütercim Āsım bunu şöyle dile getirmiştir: “Arablar neces-i insānīden ذو البطن ile kināye ederler. Burada Vankulu merhūm batnından bir garīb ma^cnā izhār eylemiştir.”¹²¹

Mütercim Āsım’ın alaycı bir üslupla ve Vankulu’nun kendi açıklamasından mülhem bir ifadeyle “batnından bir garīb ma^cnā izhār eylemiştir” diyerek eleştirdiği tercüme şu şekildedir: “رجيع kesret-i eklden karın sāhibi olan kimseye de derler ذو البطن ma^cnāsına.”¹²²

Vankulu’na yöneltmiş olduğu bu eleştiride Mütercim Āsım haklı gözükmemektedir. Çünkü söz konusu ifade için Arap sözlüklerinde yapılmış olan açıklamalar Vankulu’nun verdiği anlama değil Mütercim Āsım’ın tercümesine destek olmaktadır. İbn Manzūr, *Lisānu’l-‘Arab*’da bu ifadenin “رجيع” sözcüğünden kinaye olarak kullanıldığını belirterek “القي الرجل ذا بطنه” örneğini zikretmiştir. Örnek kabilinden yer verdiği “ألقت الدجاجة ذا بطنها” ve “ألقت المرأة ذا

¹¹⁶ Feyyūmī, *el-Misbāhu’l-Munir*, 68.

¹¹⁷ Zemahşerī, *Esāsu’l-belağa*, 1: 262-263.

¹¹⁸ İbn Sīde, *el-Mubkem ve’l-mubūtu’l-a’zam*, 1: 139.

¹¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitābu’l-‘Ayn*, 1: 434.

¹²⁰ Sāhib, *el-Mubūtu’l-luğa*, 1: 125. (Eseri neşreden şöyle bir dipnota yer vermiştir: Esas aldığımız iki nüshada (قايده) şeklinde yer almakta olup makbul bir anlama sahiptir. *el-‘Ayn*, *el-Mubkem* ve *et-Tāc* adlı eserlerde (خلع) olarak geçmektedir.)

¹²¹ Mütercim Āsım Efendi, *Kāmusu’l-Mubūtu Tercümesi*, 4: 3343.

¹²² Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1345.

بطنها”¹²³ örneklerinden hareketle bu ifadenin hayvan ya da insan tersi anlamından daha geniş bir şekilde insan ya da hayvanın karnında var olan şeyler için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

el-Cevherî'nin zikretmiş olduğu “الروث والبعر وذو البطن”¹²⁴ şeklindeki açıklamanın bağlamı da aslında bu ifadenin “karın sâhibi olan kimse” anlamından çok diğer anlama yakın olduğuna işaret etmektedir. Muhtemeldir ki Vankulu, bu ifadenin kinayeli bir anlam taşıdığı gözden kaçırarak hakiki anlama yönelmiş ve haklı eleştiriye maruz kalmıştır.

Vankulu'nun vermiş olduğu anlamda “بطين”, “بطن” ve “مِبْطَان”¹²⁵ sözcüklerinin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu ifadeye benzeyen “ذو البطن” ifadesinin bir lakap olarak sahabilerden Üsâme b. Zeyd için kullanılmış olduğu Kadı İyâz tarafından ifade edilmektedir.¹²⁶

2.1.22. “رصع” sözcüğü:

Mütercim Âsım “الرصع” sözcüğünü “Hurmâ ağacının dibinde çıkan fidanlara denir” diyerek açıkladıktan sonra “Vankulu merhûm النخل lafzını ihmâlle bulmakla bal arılarının yavrularıyla tercüme eylemiştir.”¹²⁷ ifadeleriyle Vankulu'nu eleştirmektedir. Mütercim Âsım'ın sözünü ettiği, el-Cevherî'nin ilgili sözcüğün açıklamasında dile getirdiği “فراخ النحل” ifadesindeki hurma ağacı anlamındaki “النحل” sözcüğünün Vankulu tarafından noktasız olarak bal arısı anlamına gelen “النحل” şeklinde okunarak anlam verilmiş olmasıdır.

Vankulu bu sözcüğü “Bal arısının yavrularına dahi derler فراخ نحل ma^cnâsına.”¹²⁸ sözleriyle açıklamaktadır. Vankulu, söz konusu kelimenin bal arısı anlamında “النحل” şeklinde okunması hususunda yalnız değildir. *Lisânu'l-'Arab*¹²⁹, *Tâcu'l-'Arûs*¹³⁰ ve *Tebzîbu'l-Luğâ*¹³¹ gibi kaynaklarda ilgili ifade Vankulu'nun da okuduğu şekilde bal arısı yavruları anlamında “فراخ النحل” şeklinde yer almıştır. Ancak bu ifadedeki “النحل” sözcüğünün bal arısı anlamında noktasız olarak telaffuz edilmesi ve yazılmasının hatalı olduğu özellikle el-Ezherî (ö.370/980)'ye dayandırılarak ifade edilmiştir. Mütercim Âsım gibi söz konusu hataya dikkat çeken sözlük müellifleri yanında *es-Sıhâb*'in mevcut baskılarında¹³² hurma fidanları anlamında

¹²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1: 304. Ayrıca bk. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*, 1: 146; İbn Sîde, *el-Mubkem ve'l-mubtû'l-a'zam*, 9: 192.

¹²⁴ Cevherî, *Tâcu'l-Luğâ ve Sıhâbu'l-'Arabîyye*, 3: 1217.

¹²⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 97.

¹²⁶ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mūsâ b. İyâz el-Yahsubî Kadı İyâz, *İkmalü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, ed. Yahyâ İsmâil (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1998), 1: 373.

¹²⁷ Mütercim Âsım Efendi, *Kamûsu'l-Mubtî Tercümesi*, 4: 3347.

¹²⁸ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 1347.

¹²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3: 1655.

¹³⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâbiri'l-Kamûs*, 21: 91.

¹³¹ Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, ed. Heyet (Mısır: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, trs.), 2: 23.

¹³² Cevherî, *Tâcu'l-Luğâ ve Sıhâbu'l-'Arabîyye*, 3: 1219; Cevherî, *Mu'cemu's-Sıhâb*, 409.

“فراخ النحل” şeklinde kaydedilmiş olması Vankulu’na yöneltilen eleştirinin haklı olduğu kanaatine yol açmaktadır.

Bu hususu Mütercim Āsım Efendi’nin “Hataları” başlığı altında ele almış olan İlyas Karşı, Arap diline ait çeşitli klasik sözlüklere dayanarak “bal arısı yavruları” anlamının doğru olduğunu belirtmektedir.¹³³ *el-Muhassas* adlı eserinde konulu sözlüklere yer vermiş olan İbn Sîde’nin arılarla ilgili ve hurma ağaçlarıyla ilgili olan bölümleri incelediğimizde mütercimlerimiz arasında farklı şekillerde tercümesi yapılan bu kelimenin “bal arısı yavruları” anlamına geldiğini el-Halil b. Ahmed’in *Kitabu’l-‘Ayn* adlı eserine istinat ederek aktarmaktadır.¹³⁴

2.1.23. “خرم” sözcüğü:

Mütercim Āsım “إسافة” kelimesinin bir anlamının da “Ve sahtiyânın dikişlerini sökmek” olduğunu söyledikten sonra yer verdiği örnek cümleyi şu şekilde tercüme etmiştir: “أَسَافَ الْخَارِزُّ أَيَّ أُنْأَى فَأُخْرَمَتِ الْخُرَزَانِ Ya^{enî} “Dikici sahtiyânın dikişini iyice etmemekle iki tarafın dikişi söküldü.” Bunun ardından da örnek cümlede geçen ve “خرم” kökünden gelen sözcükle ilgili olarak Vankulu’nun verdiği anlamı “Vankulu, bunu boncuk delmek¹³⁵ ile terceme eylemiştir. خُرَزَةَ ħā’nın fethiyle ahz eylediğine mebnî, fe-tebassar.”¹³⁶ sözleriyle eleştirmektedir. Vankulu “إسافة” maddesinde yapmış olduğu bu açıklamaya rağmen “خرم” maddesinde “Sahtiyânın dikişin sökmek”¹³⁷ açıklamasına yer vermekle Mütercim Āsım’ı eleştirisinde haklı çıkarmaktadır.

es-Sâhib b. ‘Abbād’ın “أساف” sözcüğü için “(su kırbasını) bozdu”¹³⁸ anlamı ile İbn Sîde’nin “خرم” fiili için “(derinin dikiş yerlerini) ayırdı”¹³⁹ şeklinde vermiş olduğu anlam da Mütercim Āsım’ın değerlendirmesini destekler mahiyettedir.

2.1.24. “فرسك” sözcüğü:

“فرسك” kelimesinin şeftali anlamına geldiğini ifade eden Mütercim Āsım, kelimenin bir diğer görüşe göre ise bir şeftali türüne işaret ettiğini şu sözlerle dile getirmektedir: “alā-kavlin tüysüz ve kızıl nev^{ine} denir ki et şeftali ta^bir olunur yâhüd çekirdeğinden ayrılır olanına denir.” Bu ifadelerin sonrasında zikretmiş olduğu “أَكَلْنَا الْفَرَسِكَ أَيَّ الْخَوْخِ أَوْ هُوَ صَرَبٌ مِنْهُ أَجْرَدُ أَحْمَرُ أَوْ مَا يَنْفَلِقُ عَنِ نَوَاهُ” örneği cümlesinde yer alan “يَنْفَلِقُ عَنِ نَوَاهُ” ifadesinden hareketle Vankulu’na eleştiri

¹³³ Karşı, *Mütercim Ahmed Āsım Efendi ve Arap Lügatçılığındaki Yeri*, 169.

¹³⁴ Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhassas* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, trs.), 2/8: 181.

¹³⁵ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1515.

¹³⁶ Mütercim Āsım Efendi, *Kamûsu’l-Mubtî Tercümesi*, 4: 3740.

¹³⁷ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 2039.

¹³⁸ Sâhib, *el-Mubtî fi’l-luğâ*, 8: 391.

¹³⁹ İbn Sîde, *el-Mubkem ve’l-mubtî’l-a’zam*, 5: 183.

yönelmektedir. Mütercim Āsım bu eleştirisinde “Vankulu merhūm مَا يَنْفَلِقُ مَا lafzındaki مَا kelimesini nāfiyyeye haml ile inhirāf eylemiştir.”¹⁴⁰ demektedir.

Mütercim Āsım’ın da tespit ettiği gibi Vankulu söz konusu ifadeyi “Bir nev° şeftalidir ki çekirdeğinden ayrılmaz.”¹⁴¹ tercümesiyle aktarmıştır. Ancak *es-Sıhab*’ın mevcut baskılarını incelediğimizde durumun Mütercim Āsım’ın belirttiği gibi olmadığı görülmektedir. el-Cevheri’nin açıklaması şu şekildedir: “الفرسك: ضَرَبْتُ مِنَ الْحَوْخِ لَيْسَ يَتَفَلِقُ عَنْ نَوَاهِ”¹⁴² el-Cevheri’nin açıklamasında “مَا” yerine “لَيْسَ” kelimesi mevcuttur ki bu ibareye göre Vankulu’nun tercümesinde herhangi bir sorun gözükmemektedir. Fakat *es-Sıhab*’ı tahkik ederek neşreden Abdulgafūr ‘Attār, *es-Sıhab*’ın bazı nüshalarında el-Cevheri’nin yukarıdaki ifadesindeki “لَيْسَ” kelimesinin yerine “أَمْلَسَ” kelimesinin bulunduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla iki mütercim arasındaki bu anlaşmazlığın istifade ettikleri nüshalar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemek mümkün olmakla birlikte hangi tercümenin isabetli olduğu konusunda Arap dili sözlüklerinde yeterli bilgi tespit edilememiştir.¹⁴³

2.1.25. “تَحَلَّلَ” sözcüğü:

“تَحَلَّلَ” sözcüğünün bir anlamının da “Ve bir nesnenin ortasına işleyip geçmek” olduğunu belirten Mütercim Āsım “تَحَلَّلَ الشَّيْءُ فِيهِ إِذَا نَفَدَ فِيهِ” örneğini zikrettikten sonra örnekte yer alan “نَفَدَ” sözcüğünden hareketle Vankulu’na gerekçesiyle birlikte eleştiri yönelmektedir: “Vankulu merhūm نَفَدَ lafzını gālibā ihmāle bulduğundan bir nesne tamām olmak¹⁴⁴ ma°nāsına terceme eylemiştir.”¹⁴⁵

Ancak Mütercim Āsım eleştirisinin “نَفَدَ lafzını gālibā ihmāle bulduğundan” kısmında isabetli görünmemektedir. Zira Vankulu’nun “نَفَدَ” lafzını ihmāle bulup “نَفَدَ” olarak okuyarak anlam vermiş olduğunu varsaydığımızda “bitmek, tükenmek” manasına gelen bu sözcüğe “bir nesne tamām olmak” anlamını vermesi pek mümkün gözükmemektedir. Kanaatimizce Vankulu sözcüğü “ihmāle”, yani noktasız değil, noktalı olarak “نَفَدَ” şeklinde “bulmuş” fakat bu sözcüğün “gerçekleşti, vuku buldu” anlamından hareketle “tamām olmak” manasına tercüme etmiştir. Mütercim Āsım, eleştirisinin anlama ilgili bölümünde haklı görünürken aynı eleştirinin gerekçesinde isabet gösterememiştir.

¹⁴⁰ Mütercim Āsım Efendi, *Kamûsu'l-Mubtâ Tercümesi*, 5: 4279.

¹⁴¹ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1746.

¹⁴² Cevheri, *Tacü'l-Luğa ve Sıhabü'l-'Arabîyye*, 4: 1603.

¹⁴³ Örnek olarak bk. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*, 3: 311; Zebîdî, *Tacü'l-'Arûs min Cevahiri'l-Kamûs*, 28: 297-298; İbnu'l-Esîr - Halebî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-Eser*, 699.

¹⁴⁴ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1828.

¹⁴⁵ Mütercim Āsım Efendi, *Kamûsu'l-Mubtâ Tercümesi*, 5: 4467.

Kum birikintisinin arasından geçen yola “خَلَّ” denildiğini ifade eden el-Halil b. Ahmed¹⁴⁶ ve es-Sâhib b. ‘Abbād’ın¹⁴⁷; aralarına girdim anlamında “تَخَلَّتِ الْقَوْمَ” denildiği söyleyen el-Feyyūmî’nin¹⁴⁸ ve insan benliğinin tam ortasında yer aldığı için yahut da okun hedefteki etkisine benzer şekilde insanda etki ettiği için “sevgi” anlamında “خَلَّةٌ” denildiğini ifade eden er-Rāğib el-İsfahānî’nin¹⁴⁹ açıklamaları Mütercim Āsım’ın vermiş olduğu anlamı destekler niteliktedir.

2.1.26. “مغاولة” sözcüğü:

“Mübādere ve müsābaka maʿnāsınadır” diyerek anlam verdiği “مغاولة” sözcüğüne ilişkin Vankulu’nun “Değişmek, mübādele maʿnāsına.”¹⁵⁰ açıklamasını eleştiren Mütercim Āsım bu eleştirisindeki gerekçesini, Vankulu’nun istifade ettiği nüshanın hatalı oluşuna bağlayarak şöyle söylemektedir: “Mütercim-i Şihāh mübādele ile beyān eylemekle zāhiren nüshası galat imiş.” Ardından da “hattā Nihāye’de البُعْدُ مِنَ الْعَوْلِ أَيُّ الْبُعْدِ الْمَغَاوَلَةُ الْمُبَادَرَةُ فِي السَّبْرِ وَأَصْلُهُ مِنْ الْعَوْلِ أَيُّ الْبُعْدِ” ibaretiyle mersümdür.”¹⁵¹ diyerek kendi verdiği anlamı desteklemektedir.

Gerçekten de durum Mütercim Āsım’ın dediği gibidir. Muhtemelen Vankulu’nun istifade ettiği *es-Sıhab* nüshasında bir istinsah hatası olarak “المبادأة” şeklinde olması gereken sözcük “المبادلة” olarak yer almış ya da göz yanılması sonucu bu şekilde okunmuştur. *es-Sıhab*’ın baskılarında¹⁵² bu kelime “المبادأة” olarak yer almaktadır. Bununla birlikte diğer Arap dili sözlüklerinde “مغاولة” kelimesinin “مبادرة” olarak açıklanmış olduğu görülmektedir.¹⁵³

2.1.27. “مواحلة” sözcüğü:

Mütercim Āsım bu kelimenin anlamıyla ilgili olarak “Bāb-ı muğālebede müstaʿmeldir, sıvık çamura dalıp yaʿnī onda yürüyüp çıkmak husūsunda yarışmak” açıklamasında bulunduktan sonra Vankulu’nun “balçık edişmek”¹⁵⁴ şeklinde verdiği anlamı alaycı bir üslupla “Vankulu’nun balçık edişmek taʿbīri çamurludur”¹⁵⁵ diyerek eleştirmektedir.

Mütercim Āsım bu eleştirisinde de haklı gözükmektedir. Zira söz konusu kelimenin anlamına ilişkin olarak el-Cevherî’nin yapmış olduğu “واحله فوحله أي غلبه فيه” şeklindeki açıklama Vankulu’nun dikkatinden kaçmış olacak ki balçık içinde mücadele, müsabaka etmek anlamını

¹⁴⁶ Halil b. Ahmed, *Kitābu’l-ʿAyn*, 1: 439.

¹⁴⁷ Sâhib, *el-Mubtî fi’l-luğā*, 6: 174.

¹⁴⁸ Feyyūmî, *el-Misbāhu’l-Munir*, 69.

¹⁴⁹ er-Rāğib el-İsfahānî, *el-Müfredāt fi ġaribi’l-Kur’an*, 220.

¹⁵⁰ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1920.

¹⁵¹ Mütercim Āsım Efendi, *Kamusu’l-Mubtî Tercümesi*, 5: 4681.

¹⁵² Cevherî, *Tacü’l-Luğā ve Sıhabu’l-ʿArabîyye*, 5: 1786; Cevherî, *Muʿcemu’s-Sıhab*, 789.

¹⁵³ Örnek olarak bk. Sâhib, *el-Mubtî fi’l-luğā*, 5: 130; Ebū Ubeyd b. Miskîn el-Herevî Kâsım b. Sellām, *Garbî’l-hadis* (Beyrut: Dāru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2003), 2: 185.

¹⁵⁴ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, 2: 1975.

¹⁵⁵ Mütercim Āsım Efendi, *Kamusu’l-Mubtî Tercümesi*, 5: 4811.

tercümesinde yansıtmamıştır. Bu sözcüğün, el-Cevherî'nin verdiği örnek cümledekine benzer şekilde yarışmak ve galip gelmek genel anlamı çerçevesinde yer aldığına İbn Sîde¹⁵⁶ ve İbn Manzûr¹⁵⁷ da eserlerinde dikkat çekmişlerdir.

Sonuç

Teorik sözlükçülük kapsamında değerlendirilen sözlük eleştirisinin Arap dilinin eski sözlüklerinde aktif olarak işletildiği görülmektedir. Sözcüklerin telaffuzu, anlamı, kullanımına ilişkin verilen örnekler vb. yönlerden yapılan eleştiriler, Arap dilinin klasik sözlüklerinde müellif tarafından zikredildiği gibi, belli bir sözlüğü eleştirel gözle ele alarak oluşturulmuş müstakil eserlerde de bir araya getirilmiş bulunmaktadır.

Arap sözlük yazarlarının telif ettikleri eserlerde birbirlerine yönelttikleri eleştiri geleneğini Osmanlı dönemi Arapça - Türkçe sözlüklerinde de görmekteyiz. İlk örneklerini XV. yüzyıldan itibaren görmeye başladığımız Arapça – Türkçe mensur hacimli sözlükler içinde Vankulu Mehmed Efendi'nin *Vankulu Lüğati* ile Mütercim Âsım Efendi'nin *Kâmusu'l-Mubtî Tercümesi* ayrı bir yere sahip olup Mütercim Âsım, Vankulu Mehmed Efendi'yi çeşitli yönlerden eleştirmiştir.

Mütercim Âsım'ın tespit edebildiğimiz ve yukarıda sıralamaya çalıştığımız eleştirilerinin büyük çoğunluğu Vankulu'nun sözcükler için uygun gördüğü anlamlara yöneliktir. Bu eleştirilerin bir kısmının sözcüğün telaffuzuna yönelik olduğu, bir kısmının da sözcüğe verilen anlamın veya kullanımının nedeni ile ilgili olduğu görülmektedir.

Tespit edebildiğimiz eleştirileri çerçevesinde ve daha başka kaynaklardan istifade ederek yaptığımız mukayeseler neticesinde Mütercim Âsım'ın Vankulu'na yönelttiği eleştirilerin neredeyse tamamında haklı ve isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Yine bu örnekler çerçevesinde Vankulu'nun bazı sözcük ve ifadelerin, özellikle de kinayeli kullanılan ifadelerin anlamlarını tespit etmekte eleştiriye maruz kaldığı görülmektedir.

Her iki mütercimmin yaşamış oldukları dönemde büyük çoğunlukla elyazması eserlerden istifade etmek durumunda oldukları, bilgiye ulaşma kolaylığı sağlayan fihrist ve indeks gibi yöntemlerden genellikle uzak buldukları düşünülürse ve bununla birlikte sözlük materyalinde telaffuzundan anlamına, yapısından kullanımına dek dikkat edilmesi gereken çok sayıda faktör bulunduğu göz önünde bulundurulursa, sözlükçülük alanındaki çabaları gerçekten takdire şayandır.

¹⁵⁶ İbn Sîde, *el-Mubkem ve'l-mubtî'l-a'zam*, 4: 12.

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6: 4786.

Kaynakça

- AKSAN, Doğan. *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3. Bs, 3 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- BERGENHOLTZ, Henning - Gouws, Rufus H. "What is Lexicography?" *Lexikos*. 22 (2012). <http://lexikos.journals.ac.za/pub/issue/view/71>.
- BUSTĀNĪ, Butros. *Mubtū'l-mubtū*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1987.
- CEVHERĪ, Ebū Nasr İsmāil b. Hammād. *Mu'cemu's-Sıhāb*. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2012.
- CEVHERĪ, Ebū Nasr İsmāil b. Hammād. *Tācu'l-Luġa ve Sıhābu'l-'Arabīyye*. Ed. Ahmed Abdulġafūr Attār. Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melāyīn, 1990.
- DOZY, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletu'l-me'acimi'l-arabīyye*. Trc. Muhammed Selim Nu'aymī - Cemāl Hayyāt. Bağdat: Dāru'ş-Şuūni's-Sekāfiyye el-Āmme, 1980.
- ENDELUSĪ, Ebū Hayyān Esīruddīn. *Tuhfetu'l-erib bi-mā fl'l-Kur'āni mine'l-ġarib*. Ed. Semīr Meczūb. Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1983.
- ESEN, Minara Aliyeva. "Rus Sözlükbilimine Genel Bir Bakış". *Turkish Studies* 4 (Yaz 2009): 468-480.
- EZHERĪ, Ebū Mansūr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzību'l-Luġa*. Ed. Heyet. Mısır: ed-Dāru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, trs.
- FET'TİNĪ, Muhammed Tāhir es-Siddīkī. *Mecma'u bihāri'l-envār fi ġarāibi't-Tenzīl ve letāifi'l-abbār*. Haydarabad: Matbaatu Dāireti'l-Osmāniyye, 1967.
- FEYYŪMĪ, Ebū'l-Abbās Hatībüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alī. *el-Misbābu'l-Munir*. Ed. Hıdır Cevād. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1987.
- GOUWS, Rufus H. - Sterkenburg, P. G. J. van. "State-of-the-art paper: Lexicology and lexicography: Milestones in metalexicography". *Linguistics Today: Facing a Greater Challenge*. 187-207. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2004.
- HALİL b. Ahmed. *Kitābu'l-'Ayn*. Ed. Abdulhamīd Hendāvī. Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İBN FĀRĪS, Ebū'l-Hüseyn Ahmed b. Fāris b. Zekeriyā b. Muhammed er-Rāzī. *Mu'cemu Mekāyisi'l-Luġa*. Ed. Abdusselam Muhammed Harun. Dāru'l-Fıkr, 1979.
- İBN MANZŪR, Ebū'l-Fazl Cemālüddīn Muhammed b. Mükerrrem b. Alī b. Ahmed el-Ensārī. *Lisānu'l-'Arab*. Ed. Abdullah Ali vd. Kebīr. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, trs.
- İBN SĪDE, Ebū'l-Hasen Alī b. İsmāil ed-Darīr el-Mürsī. *el-Mubassas*. Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.
- İBN SĪDE, Ebū'l-Hasen Alī b. İsmāil ed-Darīr el-Mürsī. *el-Mubkem ve'l-mubtū'l-a'zam*. Ed. Abdulhamīd Hendāvī. Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İBNU'L-ESİR, Mecduddīn - Halebī, Ali b. Hasan. *en-Nihāye fi ġaribi'l-hadīs ve'l-Eser*. Cidde: Dāru İbni'l-Cevzī, 2000.
- İSFAHĀNĪ, Ebū'l-Kāsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rāġıb el-. *el-Müfredāt fi ġaribi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- KAÇALIN, Mustafa S. "Mütercim Āsım Efendi". *Türkiye Diyanet Vakefi İslām Ansiklopedisi*. 32: 200-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- KADI İYĀZ, Ebū'l-Fazl İyāz b. Mūsā b. İyāz el-Yahsubī. *İkmālī'l-Mu'lim bi-fevā'idü Müslim*. Ed. Yahyā İsmāil. Mansura: Dāru'l-Vefā, 1998.

KARSLI, İlyas. *Mütercim Ahmed Asım Efendi ve Arap Lügatçılığındaki Yeri*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

KÂSİM b. Sellâm, Ebü Ubeyd b. Miskîn el-Herevî. *Garibü'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

KILIÇ, Hulsi. “el-Kâmüsu'l-Muhîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

MEDİNİ, Ebü Müsâ Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebî İsâ. *el-Mecmû'u'l-mugîs fi garibeyi'l-Kur'an ve'l-hadis*. Ed. Abdulkerim Azbâvî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1986.

MUTARRİZİ, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî. *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*. Ed. Mahmûd Fâhûrî - Abdulhamîd Muhtâr. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.

MÜTERCİM Asım Efendi. *Kâmüsu'l-Muhîr Tercümesi*. Ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

NASSÂR, Hüseyin. *el-Mu'cemu'l-'Arabîyyu Neş'etubü ve Tetavvurubü*. Kahire: Dâru Mısır li't-Tibâ'a, 1968.

ÖMER, Ahmed Muhtâr. *el-Bahsu'l-Luğavî 'inde'l-'Arab*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

ÖMER, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lugati'l-'arabîyyeti'l-mu'asıra*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008.

SÂĠĠNĠ, Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen. *el-'Ubâbü'z-zâbir ve'l-lübabü'l-fâbir*. Ed. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Bağdat: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1987.

SÂHİB, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muhîr fi'l-luğa*. Ed. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

SEÂLİBİ, Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil - İbrâhim, Muhammed Ebü'l-Fazl. *Simâri'l-Kulub fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.

TÜLÜCÜ, Süleyman. “Züheyr b. Ebî Sülmâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 46: 540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

USTA, Halil İbrahim. “Sözlükçülük ve Sözlük Araştırmacılığı”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. 2 (Haziran 2010): 92-101.

ÜSÂME b. Munkız. *el-Bedi' fi Nakdi's-Şi'r*. Ed. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdulmecîd. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960.

VANKULU Mehmed Efendi. *Terceme-i sıhab-ı Cevheri*. 1. Bs, II Cilt. İstanbul: Darü't-Tıbaatî'l-Mamure (İbrahim Müteferrika Matbaası), 1729.

VANKULU Mehmed Efendi. *Tercüme-i Sıhab-ı Cevheri*. 2. Bs, II Cilt. İstanbul: Darü't-Tıbaatî'l-Mamure (İbrahim Müteferrika Matbaası), 1756.

VANKULU Mehmed Efendi. *Tercüme-i Sıhab-ı Cevheri*. 3. Bs, II Cilt. İstanbul: Mühendishane Matbaası, 1802.

VANKULU Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. Ed. Mustafa Koç. 1. Bs, II Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.

YÜKSEKKAYA, H. Yaşar. “Avrupa'daki Modern Sözlük Araştırmaları”. Ed. Nureddin Demir - Emine Yılmaz. 209-234. Ankara: Hacettepe Yayıncılık, t.y.

ZEBİDİ, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk. *Tâcu'l-'Arus min Cevabiri'l-Kâmus*. Ed. İbrahim Terzî. Kuveyt: Kültür Sanat ve Edebiyat Millî Kurulu, 2000.

ZEMAŞERİ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-belâğa*. Ed. Muhammed Bâsil Uyûn Süd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**BATI TRAKYALI ÂLİM AHMET DAVUDOĞLU'NUN SELAMET
YOLLARI ADLI ESERİNDE BAZI FIKHÎ TERCİHLERİ**

A WESTERN THRACIAN SCHOLAR: DAVUDOĞLU'S FIQH PREFERENCES IN THE
CONTEXT OF HIS WORK NAMED SELAMET YOLLARI

Muhammed Hüsnu ÇİFTÇİ

Dr. Öğr. Görevlisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, 0537 483 37 30, husnuc_@hotmail.com
Orcid Id: 0000-0001-7877-2113

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ekim 2019 / 28 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Ocak 2020 / 21 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar / January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 191-203

Öz

Bu makalede Batı Trakyalı bir âlim olan Ahmet Davudoğlu'nun *Selâmet Yolları* isimli eserindeki fikhî tercihleri değerlendirilmiştir. *Selâmet Yolları* isimli bu eser, muhaddis İbn Hacer el-Askalânî adlı âlimin ahkâmla ilgili hadislere dair kaleme aldığı *Bülûĝu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm* isimli eserinin Türkçe tercümesi ve izahıdır. Makalede öncelikle müellif Ahmet Davudoğlu ve eserinin kısa bir tanıtımı yapıldı. İbn Hacer ve bu esere şerh yazan şârih San'ânî'nin farklı mezheplere müntesip birer âlim olmalarına karşın Ahmet Davudoğlu, Hanefî bir geleneğe sahip bir mütercimdir. Fakat Davudoğlu'nun bazı fikhî konularda bağlı olduğu mezhep görüşünden farklı düşündüğü görülmektedir. Özellikle "Kâmette Bazı Lafızların Tek veya Çift Okunması", "Rükûa Giderken ve Rükûdan Doğrulurken Ellerin Kaldırılması (Ref'u'l-yedeyn)", "Yağmur Duası (İstiskâ) Namazı" gibi selef ve halef ulemanın ihtilaf ettiği kadim fikhî meseleler hususunda nasıl bir tercihte bulunduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Davudoğlu, Selâmet Yolları, Fıkıh, Hadis, Tercih.

Abstract

In this article, Western Thracian scholar Ahmet Davudoğlu's book named *Selâmet Yolları* is evaluated in the context of fiqh (Islamic jurisprudence) preferences. It is the translation and commentary of *Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*, written by Ibn Hajar al-Askalânî on the hadiths of ahkâm. In the article firstly Ahmet Davudoğlu and his work was explained briefly. Although Ibn Hajar al-Askalani, and explorer San'ânî are scholars of different sects, Ahmet Davudoğlu is a translator has a Hanafî tradition. However, Davudoğlu seem to think differently from the sectarian view to which he is bound in some fiqh issues. Especially "Single or Double Reading of Some Words in Kamet", "Reasing of hands while going bowing and straightening up from bowing in the prayer", "Prayers for rain" as the predecessor and successor ulema disputes on the issue of how to make choices about the ancient fiqh issues have been tried to determine.

Keywords: Ahmet Davudoğlu, Selâmet Yolları, Fiqh, Hadith, Choice.

Giriş

Ahmet Davudoğlu, 1912 yılında Kuzey Bulgaristan'ın tarihî bir şehri olan Şumnu'nun Kalaycıköy'ünde dünyaya geldi. İlkokul ve rüştiyeden sonra başladığı Medresetü'n-nüvvâb'ın¹ lise kısmından 1933'te yüksek kısmından ise 1936'da mezun oldu.² Uzmanlık için okul vasıtasıyla Mısır'a giden Ahmet Davudoğlu, Ezher Üniversitesi (Câmi'atü'l-Ezher) İlahiyat Fakültesi'ni (Külliyetü's-şerîa) başarıyla tamamlamış, aynı dönemde Mısır'da bulunan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ve Muhammed Zahid Kevserî gibi mümtaz şahsiyetlerden de istifade ederek ülkesine dönmüştür.(1942)³ Öncelikle mezun olduğu Medresetü'n-nüvvâb'da göreve başladı. Lise ve yüksek okul kısımlarında iki sene kadar hocalık yaptıktan sonra aynı medreseye müdür tayin edilmiştir.(1944)⁴ Fakat Şumnu komünist idaresinin baskılarına karşı verdiği İslâmî mücadeleden dolayı Türkiye Cumhuriyeti için istihbarat toplayan bir örgüt kurduğu iddiasıyla tevkif edilerek Sofya'da bulunan askerî bir mahkemeye gönderilmiştir.(1945) Ağır işkenceler ve baskılar altında bir süre hapis yattıktan sonra tekrar eski görevine iade edilse de ömür boyu hapis tehditleri üzerine bin bir güçlkle elde ettiği bir pasaportla ailesiyle birlikte Türkiye'ye göç etti.(1949)⁵

Davudoğlu önce Adapazarı'na daha sonra da Ankara ve Bursa'da imamlık, gezici vaizlik ve müftülük görevlerine atandı.(1951)⁶ Takip eden yıllarda İstanbul'da Fâtih Kütüphanesi memurluğuna (1953), daha sonra da Süleymaniye Kütüphanesi'ne tayin edildi.(1956) Buradaki görevi esnasında bir taraftan da İstanbul (Fatih) İmam-Hatip Lisesi'nde meslek derslerine girdi. Daha sonra yeni eğitime başlayan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün öğretim kadrosuna girdi.(1959) Arap dili ve edebiyatı derslerini okuttuğu enstitüde bir ara müdürlük yaptı.(1963-1964) Konya'da laiklikle ilgili yaptığı bir konuşması sebebiyle (1966), ağır ceza mahkemesince yargılandı ve kendisine bir yıl ağır hapis ve Kırşehir'e sürgün cezası verildi.(1968)⁷ Emeklilik hakları zayi olmamak kaydıyla memuriyetle ilişkisi kesildi.(1971) özellikle tercüme eserleriyle Türkiye'deki ilmi çalışmaların neşvünema bulmasına pek çok katkıda bulunan, son dönemin mümtaz âlimlerinden Ahmet Davudoğlu hoca, kendisine verilen hapis ve sürgün cezasını tamamlayarak İstanbul'a dönmüş ve telif, tercüme ve tedris faaliyetlerine evinde devam etmiştir. 7 Nisan 1983'de rahmet-i Rahmâna kavuşan Ahmed Davudoğlu, İstanbul Eyüp Kabristanlığı'na defnedilmiştir.⁸

¹ Kurumla ilgili geniş bilgi için bkn. Hatiboğlu, İbrahim, "Medresetü'n-Nüvvâb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 344-346

² Cambazov, İsmail, *Medresetü'n-Nüvvâb: Anular-Belgeler* (Sofya: Ahmed Davudoğlu Dostluk ve Kardeşlik Vakfı, 2005), 35.

³ Cambazov, İsmail, *Medresetü'n-Nüvvâb*, 145.

⁴ Keskiöğlü, Osman, *Bulgaristan'da Türkler* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1985), 96.

⁵ Davudoğlu, Ahmet, *Ölüm Daba Güzeldi* (İstanbul: Mihrab Yayınları, 1970), 170; İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb* (İstanbul: İSAR, 1993), 36.

⁶ Topaloğlu, Aydın, *Nüvvâb Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmed Hasan Davudoğlu'nun Bulgaristan'daki İslâm Kültürüne Katkıları*, Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri (Sofya, 21-23 Nisan 2000), 314.

⁷ Davudoğlu, *Ölüm Daba Güzeldi*, 3.

⁸ Nihat Engin, "Ahmet Davudoğlu", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 52-53.

1. Eserin Tanıtımı

Ahmet Davudoğlu'nun *Selâmet Yolları* kitabı, İbn Hacer'in (v. 852/1449), yaşı henüz on üçünde olan oğlu Bedreddin Muhammed'in kolaylıkla ezberleyebilmesi için kaleme aldığı *Bülûgu'l-merâm* isimli eserin tercüme ve şerhidir. Davudoğlu'nun bu eseri 1965-1967 yılları arasında Sönmez Neşriyat tarafından dört cilt halinde basılmıştır. Yayınevinin önsözünden hemen sonra mütercim⁹ dokuz sayfalık bir mukaddimesi yer almaktadır. Eserin büyük bir çoğunluğu Muhammed b. İsmail es-San'ânî'nin (v. 1182/1768) *Bülûgu'l-merâm* üzerine yazdığı *Sübüli's-selâm* şerhinin tercümesidir. es-San'ânî bu çalışmasını *el-Bedri't-tamâm* adlı eserden kısaltmış daha sonra da bazı ilaveler yaparak telif etmiştir.

Davudoğlu, mukaddimenin ikinci sayfasından itibaren din düşmanları tarafından Müslümanlar arasında "dinde ıslahat" modasının yaygınlaştırılmaya çalışıldığını, baş sorumlularının da Cemaleddin Efgânî (1838-1897), Mısırlı talebesi Muhammed Abduh (1849-1905) ve Abduh'un ateşli talebesi dönemin Ezher şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâgî (v. 1883/1952) olduğunu belirtmektedir. Özellikle Abduh'un Mısır'da masonluk localarının kurulması ve dinde reform hareketi konusunda masonlarla işbirliği içinde olduğunu söyler.¹⁰

Üstad Davudoğlu, el-Merâgî'nin "Ben Ezher'de birçok müçtehitler görüyorum ki taklit kendilerine haramdır." sözünü pek çok yerde tekrar ettiğini, bununla beraber dönemin bazı âlimlerinin el-Merâgî'ye cevaplar verdiğini, ahir ömründe bu zatın sapkın görüşlerinden döndüğünü haber vermektedir.¹¹ Mütercim Davudoğlu, bu şerhini dinde reform salgınının önüne geçmek üzere kaleme aldığını şu sözlerle ifade etmektedir: "Din çömlekçi çamuru değildir efendiler! Öyle olsaydı ondan istediğimiz gibi çanak, çömlek, vazo, heykel yapardınız. Fakat o ilahi bir vaz'dır. Hele esasa ait kısımlar yalnız bizim dinimizde değil semavi dinlerin hiç birinde değişmemiştir... Elhasıl din neşvünema bulmakla değil, ancak çelik gibi donuk durmakla ilahi vasfını muhafaza etmiş ve edecektir... Kaş yapmaya çalışırken göz çıkararak bu adamlar, iyi yapıyoruz zan ve iddiasıyla mübarek dine ve mübarek Müslümanlara en büyük darbe-i hakaret ve zilleti indiriyorlardı. Din-i mübîni yar ve ağyara karşı oyuncak haline getirmişlerdi..."¹²

2. Tercümede Takip Edilen Metod

Ahmet Davudoğlu'nun kaleme aldığı *Selâmet Yolları* isimli tercüme ve şerhinde yer verdiği fikhî yorum ve açıklamalar incelendiğinde, bunların nasıl bir yöntemle ele alındığına dair şu tespitleri yapmak mümkündür.

• Mütercim Ahmet Davudoğlu, mezkûr şerhinin pek çoğunu Emîr es-San'ânî'nin kaleme aldığı *Sübüli's-selâm şerhu Bülûgu'l-merâm* adlı eserden özetleyerek yazmıştır. On yedi kitâb, doksan altı bâb ve 1356 hadisten oluşan eser, *tabâret, salât, cenâiz, libâs, zekât, sıyâm, hac,*

⁹ Davudoğlu'nun bu çalışması her ne kadar bir telif olarak görülse de eserin başında kendisinin de ifade ettiği gibi ihtisar yapılarak yazılmış bir tercümedir. Bu sebeple her iki yönüne de işaret etme maksadıyla kendisine müellif veya mütercim vasfını kullanmayı uygun gördük.

¹⁰ Davudoğlu, Ahmet, *Selâmet Yolları* (Mukaddime) 1: B-F.

¹¹ Davudoğlu, *Selâmet Yolları* (Mukaddime), 1: E.

¹² Davudoğlu, *Selâmet Yolları* (Mukaddime), 1: B-G.

büyü', *nikâh*, *talâk*, *cinâyât*, *hudûd*, *cihad*, *et'ime*, *eymân ve'n-nüzûr*, *kazâ*, *ıtk*, *câmi'* gibi konu başlıklarından oluşmaktadır. Bu son bölümde ise edep, zühd, takva, güzel ahlâk, zikir ve duanın fazileti gibi farklı konuları bir araya toplayan hadisler yer almaktadır.

• Eserin farklı nüshalarında neşredenlerin bazı farklı rivayetleri ayrı bir hadis gibi değerlendirmeleri neticesinde, bu rakam 1356-1596 arası değişmektedir.¹³ Müellif eserinde her hadis metninin altında tercümesini vermiştir. Buna ilaveten *Bülûgu'l-merâm* üzerine yazılmış iki şerhten bazen *Sübülli's-selam* bazen de *Fethü'l-'allâm*'dan nakillerde bulunur ve bunları tercümede metin kısmından satır başlarıyla ayırır.¹⁴

• Davudoğlu birinci şerhi, içinde ehl-i sünnete aykırı görüşler bulunduğundan dolayı, ikinci şerhi ise kendisinin ihtiyacını karşılamadığı için olduğu gibi tercüme etmemiştir.¹⁵ Hadislerin baş tarafında sadece sahabeden olan râvi adı zikredilmekte, nihayetinde de bulunduğu kaynak belirtilmektedir. Bu kısımda “revâhü's-seb'a” ifadesiyle hadisi rivayet eden yedi kişiyi (Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî ve İbn Mâce) kasteder. “es-Sitte” sözüyle Ahmed b. Hanbel'i bu sayının dışında bırakır. “Revâhü'l-hamse” (رواه الخمسة) dediği zaman Buhârî ile Müslim bu yedi kişinin dışında kalır. Bunu bazan “el-erbaa ve Ahmed” şeklinde ifade eder. “el-Erbaa” sözüyle Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce'yi, “es-selâse” ile Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'yi “müttefekun aleyh” ifadesiyle de Buhârî ile Müslim'i kast etmektedir. Bunların dışındakileri muhaddisleri ise isimleriyle zikreder. Davudoğlu bunun yanı sıra her bir hadisin sıhhat derecesini tenkit ederek güvenilirlik derecesini ortaya koymaya çalışır. Mütercimim özellikle kendi döneminde yeni yeni kullanılan *etki*, *bitki* ve *bakım* gibi kelimeleri kullanmaktan kaçındığı görülmektedir.¹⁶

• Ahmet Davudoğlu mukaddimeden sonra -yedi sayfa kadar- İbn Hacer ve Emîr San'ânî'nin hal tercümesini ve eserlerini zikrettikten sonra kendisinin müracaat ettiği on kaynağın künyesini aktarır.¹⁷

• Mütercim “Kitaba Giriş” adlı kısma kadar -yaklaşık on iki sayfalık- bölümde usûl-i fıkıh ıstılahları, fıkıh usûlü açısından her hangi bir âyetin tahlili, hadis terminolojisi, hadislerdeki ravi sayısı ile senedin muttasıl ve munkatı', rivayetin sıhhatli olup olmamasına göre hadislerin taksimi gibi hadis usulüne dair konulara yer vermektedir.¹⁸

• Hanefî mezhebine müntesip bir âlim olan Davudoğlu, eserinde sadece dört mezhebin fetvalarını nakletmekle yetinmektedir. Mesela müellif San'ânî, Taharet Kitab'ında yer alan sular bahsinde Şâfiî, Hanefî ve Hâdeviyye (Zeydiyye) mezheplerine ait görüşleri naklederken Davudoğlu'nun sadece Şâfiî ve Hanefî görüşünü zikretmekle iktifa ettiği görülmektedir.

¹³ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 4: 462.

¹⁴ Davudoğlu, *Selâmet Yolları* (Mukaddime), 1: H.

¹⁵ Davudoğlu, *Selâmet Yolları* (Mukaddime), 1: H.

¹⁶ Davudoğlu, *Selâmet Yolları* (Mukaddime), 1: H.

¹⁷ Davudoğlu, *Selâmet Yolları* (Mukaddime), 1: İ-O.

¹⁸ Davudoğlu, *Selâmet Yolları* (Mukaddime), 1: Ö-Z.

• Davudoğlu, başarılı bir tercüme ortaya koymakla birlikte nadir de olsa bazı yerlerde ifade sıkıntılarına rastlanmaktadır. Mesela “*Su mubakkak temizleyicidir, onu hiçbir şey pisletemez.*”¹⁹ mealindeki hadisi “*Su mubakkak temizdir. Onu hiçbir şey pislemeyiz.*” şeklinde eksik tercüme ettiği görülmektedir. Zira طَهُورُ kelimesi ismi failin mübalağa sığası olup, “temizleyici” manasında tercüme edilmesi gerekirken “temiz” diye tercüme edilmiştir. Kitabın ilk hadisinde de aynı kelime benzer şekilde tercüme edilmiştir. Yine Şafî Mezhebi’ndeki çok su hükmündeki kulleteyn miktarını 500 rıt: 200 litre olarak belirtmesine rağmen Hanefî kaynaklarında zikredilen عَشْرٌ فِي عَشْرٍ şeklindeki ifadeyi “arşın/zira” cinsinden 50 metre karelik alan olarak tercüme etmesi gerekirken “metre kare” cinsinden anlamış ve 100 metre kare şeklinde hatalı olarak tercüme etmiştir. Yine ref’u’l-yedeyn meselesinde Davudoğlu, “Bu rivayet İbn Ömer’in oğulları Nâfi’ ile Sâlim’in rivayetine muarızdır.” şeklindeki ifadesinde İbn Ömer’in azatlı kölesini, oğlu olarak tamıttığı görülmektedir.²⁰

3. Fıkhî Tercihleri

Ahmed Davudoğlu, Hanefî Mezhebine müntesip olması hasebiyle çoğunlukla mezhebinin görüşünü benimsemektedir. Fakat bazı fıkhî meselelerde mezhep görüşünün dışında diğer üç mezhebin görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır. Çalışmamızda musannifin bu tercih ettiği yerler verilirken öncelikle konuyla ilgili kısa bir bilgi verilecek, ardından mezhep âlimlerinin yaklaşımları, daha sonra da müellifin hangi konuda neyi tercih ettiği kendi cümleleriyle ifade edilmeye çalışılacaktır.

3.1. Kamette Bazı Lafızların Tek veya Çift Okunması

İslâm Dininin alamet-i farikası olarak bilinen Ezân-ı Muhammedî’de bazı lafızların ikişer kez okunması hususunda fakihler hemfikir olmakla birlikte²¹ aynı lafızların, kamette tek veya çift okunması hususunda ihtilâf etmişlerdir.²²

Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, İbn Mübârek ve Kûfeliler kâmette okunan lafızların da ezandaki gibi mükerrer okunması gerektiğini söylerken,²³ Ömer b. Abdülazîz, Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Makhûl, Zührî, Evzâ,

¹⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 34; Tirmizî, “Tahâret”, 49; Nesâî, “Tahâret”, 1; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 11. الماء طَهُورٌ لَا يَتَجَسَّأُ شَيْءٌ

²⁰ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 1: 313.

²¹ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü’l-kârî şerhu Sabîhi’l-Buhârî*, (Kahire: İdâretü’t-tubâ’ati’l-müniriyye, ts.), 2: 9.

²² İbnü’d-Dehhân, Ebû Şücâ’ Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb, *Takvîmü’n-naẓar fî mesâilî hilâfîyye zâi’a fî nübezi mezhebiyye en-nâfi’a*, thk. Eymen Nasreddîn el-Ezherî, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1421), 1, 107.

²³ İbn Battal, Ebü’l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sabîhi’l-Buhârî*, göz. geç. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2000), 2: 232; Mübârekfûrî, Ebü’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm, *Tuhfetü’l-abvezî* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 2001), 1: 432; Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed, *Fethü’l-bâbi’l-înâye bi şerhi’n-Nukâye* nşr. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm, (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1997), 1: 205.

Mâlik,²⁴ Şâfiî,²⁵ Ahmed b. Hanbel²⁶ ve Hicaz ehli ezanda okunan lafızların mükerrer, kamette ise bir kez okunacağı görüşündedir.²⁷

Hanefîler, sahabeden Abdullah b. Zeyd'in rüyada ezân-ı şerifi görmüş olması ve Hz. Peygamber'e haber vermesi, bunun üzerine de Hz. Peygamber'in ona hitaben: 'git onu Bilâl'e öğret.' dediği bunun üzerine de Hz. Bilâl'in bu lafızları hem ezanda hem de kamette çifter çifter okuduğu şeklindeki benzer rivayetleri esas almaktadırlar.²⁸

Âlimlerin çoğunluğu ise "Bilâl ezan lafızlarını ikişer, kameti ise teker teker söylemekle emrolundu."²⁹ şeklindeki rivayetleri esas alarak kametin tek lafızlarla söylenmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Mütercim Davudoğlu'nun, kametin tek lafızlarla okunması hususunda söylediği "Bu delillerin her biri birer hadistir. Ulemâ-yı kiram olanca ilmi kudretlerini bu mübarek hadisler üzerinde teksif ederek birer neticeye varmışlardır. Ve bittesadîf netice İbn Mehdî'nin dediği gibi ayrı ayrı sünnetler şeklinde tecelli etmiştir. Yani bugün ezanı ve ikameti çift lafızlarla okuyan mezhepler de vardır; tek lafızlarla okuyanlar da. Ortada meselenin sürüncemede kalmış bir tarafı yoktur ki şaşmaya mahal olsun."³⁰ şeklindeki ifadesi, onun Hanefîler ile cumhurun her ikisini de makbul gördüğü izlenimini vermektedir.

3.2. Rükûa Eğilirken ve Rükûdan Kalkarken Ellerin Kaldırılması (Ref'u'l-yedeyn)

Fakihler iftitah tekbiri sırasında ellerin kaldırılmasının sünnet olduğu hususunda hem fikir olurken³¹ rükûa giderken ve rükûdan kalkarken söylenen tekbir lafızlarıyla birlikte ellerin kaldırılıp (ref'u'l-yedeyn) kaldırılmayacağı konusunda farklı düşünmüşlerdir.

Cumhur ulema konuyla ilgili olarak İbn Ömer'in rivayet ettiği "Hz. Peygamber namaz kalmaya başladığında tekbir alıp ellerini omuzları hizasına kaldırır. Rükû için tekbir aldığı ve başını rükûdan kaldırdığında da ellerini kaldırır."³² şeklindeki rivayetleri esas alırken Hanefîler başta olmak üzere bir kısım fukahâ, başlangıç tekbirinin dışında namazda elleri kaldırmanın sünnet olmadığını savunmaktadırlar.

²⁴ İbn Rüşd (el-Hafid), Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru's-selâm, 2006), 1: 261.

²⁵ Mâverdi, *el-Hâvî* Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvî'l-kebir Şerhu Muhtasari'l-Müçzenî* thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmecûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1414), 2: 53.

²⁶ İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-tubâa ve'n-neşr, 1992), 2: 60.

²⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 104; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1: 429.

²⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 134.

²⁹ Buhârî, "Ezan", 1, Müslim, "Salât", 2, 3, 5; *وَيُؤَيِّرُ الْإِقَامَةَ*, 2, 3, 5; *أَمْرٌ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُؤَيِّرُ الْإِقَامَةَ*

³⁰ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 1: 213. (dipnot)

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 1: 114; Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mübezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3: 255.

³² Buhârî, "Sıfatü's-salât", 2; Müslim, "Salât", 24 (391); *أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَتَّى مَنكَبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ ، وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ*

Hanefiler bu konuda Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ında İbrâhim en-Nehâî'nin Ebû Hanîfe'ye hitaben söylediği *"İftitab tekbirinde ellerini kaldır, onun dışında kaldırma!"*³³ şeklindeki sözü ile benzer rivayetleri esas alırlar.

Mütercim Davudoğlu, kaynaklarda ref'û'l-yedeyn ile ilgili Hanefiler'in istidlal ettiği Mücâhid ve İbn Mes'ûd hadislerini zikrettikten sonra özellikle Mücâhid rivayetinde yer alan ravi Ebû Bekir b. Ayyaş'ın hafızasının zayıf olduğu vurgusunda bulunması, ayrıca Mücâhid rivayetinin İbn Ömer'in azatlı kölesi Nâfi ile oğlu Sâlim'in rivayetine muarız olduğunu belirtmiş olması, buna ilaveten bu iki ravinin rivayetinin müsbit, Mücâhid'in rivayetinin menfi olduğunu, dolayısıyla "müsbit, menfiye tercih edilir" kaidesini zikretmesi, son olarak da Buhârî ve hocası Ali b. Medîni'nin ref'û'l-yedeyn'nin sünnet olduğu yönündeki yorumlarını aktarması, ağırlıklı olarak bu görüşü tercih ettiği izlenimini vermektedir.³⁴

3.3. Akşam Namazının Farzından Önce İki Rekat Nafile Namaz Kılmak

Akşam namazının farzını kılmadan evvel, ezan ile kamet arasında iki rekat nafile namaz kılınıp kılınmayacağı meselesi âlimler arasında ihtilâfıdır.³⁵ Fakihlerin pek çoğu bu iki rekatın müstehap bir namaz olduğu fikrini savunurken, Hanefî Mezhebi âlimlerinin geneli nezdinde akşam ile yatsı namazı arasındaki vaktin darlığı sebebiyle akşam namazının tehir edilmesi korkusundan dolayı akşamın farzından önce nafile namaz kılmak tahrimen veya tenzihen mekruh görülmektedir.³⁶

Cumhur, konuyla ilgili olarak Abdullah b. Muğaffel el-Müzenî'nin rivayet ettiği *"Hız Peygamber (iki kez) akşam namazından önce namaz kalın, üçüncüde İnsanlar (nâs) bunu adet edinirler endişesiyle, dileylene (söylüyorum) buyurdular."*³⁷ mealindeki benzer hadislerle istidlal etmektedirler.

Hanefî Mezhebi'nde akşam namazının farzından önce kılınan bu namaz müftâ bih olan görüşe göre mekruh görülmektedir.³⁸ Onlar bu konuda *"(Hammâd dedi ki:) İbrâhim'e akşamın farzından evvel kılınan iki rekatlık (sünnet namaz) hükümünü sordum. Bunu bana yasakladı (ve) Hız Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'in bu namazı eda etmediklerini haber verdi."*³⁹

Müteahhir dönem Hanefiler'den Ebû'r-Recâ Necmeddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî (v. 658/1260), *Kunyetü'l-fetâvâ* adlı eserinde akşam namazının ertelenmesi konusunda mütekaddim fukahânın genel olarak ifade ettiği kerâhiyet hükmünü "tahrimen mekruh"

³³ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 21; « ارفع يدك في التكبير الأولى في افتتاح الصلاة ، ولا ترفع يدك فيما سواها »

³⁴ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 1: 313.

³⁵ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ* thk. Abdullâh Nezîr Ahmed (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995), 4: 387; Mûsâ b. Ali b. Muhammed el-Emîr, *Câbir b. Abdillâh ve fikhub* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 1: 291.

³⁶ Çiftçi, Muhammed Hüsnü, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükmülerin Tablîli (Namaz Örneği)*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 328.

³⁷ Buhârî, "Ezân", 14, 16; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 304.

³⁸ Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfız Aşûr Hâfız (Kahire: Dâru's-selâm, 2000), 1: 100; « لَا يُتَّقَلُ بَعْدَ الْغُرُوبِ قَبْلَ الْفُرُصِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَأْخِيرِ الْمَغْرِبِ مُخَمَّدٌ : وَبِهِ تَأْخُذُ »

³⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 201; « سَأَلْتُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ فَتَهَانِي عَنْهَا ، وَقَالَ : إِنَّ النَّبِيَّ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ هُمَا لَمْ يُصَلُّوْهَا قَالَ : مُخَمَّدٌ : وَبِهِ تَأْخُذُ »

şeklinde anlamıştır.⁴⁰ Kuşkusuz bu da kendisinden sonra gelen bir kısım âlimlerin bu namaz hususundaki görüşlerinde etkili olmuştur. Fakat İbn Âbidîn (1252/1836), İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym gibi âlimlerden naklen kısa bir zaman diliminde olmak kaydıyla akşamdan önce iki rekat nafîle kılmanın mubah olacağını belirtmektedir.⁴¹

Mütercim Davudoğlu'nun bu iki rekat namazla ilgili Hanefî Mezhebi'nde müftâ bih olan mekruh hükmüne hiç değinmemiş olması, aksine hadisin şerhinde “*Hadis-i şerif akşam namazından evvel nafîle kılmanın mendup olduğuna delildir... Akşam namazının farzından evvel iki rekat nafîle kalmak Resûlü Ekrem'in hem kavli hem de fiili ile sübut bulmuş oluyor.*”⁴² ifadesine yer vermesi, cumhurun ve müteahhir Hanefî alimlerin görüşünü tercih ettiğini göstermektedir.

4.4. Vitir Namazının Hükümü

Hanefî fıkıh kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye vitir namazının hükmü hususunda üç görüş isnat edilmektedir.⁴³ Isnat edilen bu görüşleri şöyle özetleyebiliriz. Birinci görüş, talebesi Hammâd b. Zeyd (v. 179/795) tariki ile gelen vitrin farz olduğuna dair görüşüdür ki İmam Züfer de bu görüşü tercih etmiştir.⁴⁴ İkinci görüş, Yûsuf b. Hâlid es-Semî'den gelen vitir namazının vâcip olduğuna dair görüştür ki Hanefî Mezhebi'nde tercih edilen de budur.⁴⁵ Üçüncü görüş ise Nûh b. Ebî Meryem el-Mervezî⁴⁶ (v. 173/789) ve Esed b. Amr'dan (v. 190/806) gelen iki farklı rivayete göre vitir namazı müekked sünnettir.⁴⁷

Ebû Hanîfe, “*Hız, Peygamber: Muhakkak Allah Teâla (sizden kaldığımız namaza) bir namaz (daha) ekledi.’ dedi ve vitir namazını zikretti.*”⁴⁸ şeklindeki rivayetleri⁴⁹ esas almaktadır.⁵⁰

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise vitir namazını müekked sünnet olarak kabul etmektedirler. Fakat onlara göre bu, diğer vakit sünnet namazlarından çok daha kuvvetlidir.⁵¹

⁴⁰ Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, tsh. Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1400/1980), 1: 822.

⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddî'l-mubtâr*, I, 376.

⁴² Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 2: 13-14.

⁴³ Ali el-Kârî, *Fethü bâbi'l-inâye*, 1: 318.

⁴⁴ Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, (İstanbul: Çağrı yay., 1982-1983), 1: 155; Ali el-Kârî bunun amelî bir farz olduğunu söyler. (*Fethü bâbi'l-inâye*, 1: 318.)

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 155.

⁴⁶ Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâ'ü's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâi'* thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, 1982), 1: 270; Ali el-Kârî, zikri geçen sünnet lafzından kastedilenin ya “*sünnet tariki ile ulaşan*” yahut da “*vâcip hükmüne yakın sünnet-i müekked*” anlamında olabileceğini belirtir. (*Fethü bâbi'l-inâye*, 1: 318.)

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 155.

⁴⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 68; Şeybânî, *el-Hüccet*, I, 186; *عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله زادكم صلاة*

⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 430.

⁵⁰ Zeylâî, konuyla ilgili Hanefîler'in en çok istidlâl ettiği *إِنَّ اللَّهَ زَادَكُمْ صَلَاةً* hadisinin sekiz tarikininin tahririni yapmakta ve bu hadislerin neredeyse tamamının râvileri sebebiyle illetli olduğunu göstermektedir (*Nasbu'r-râye*, II, 109).

⁵¹ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddî'l-mubtâr ale'd-Dürri'l-mubtâr şerhi Temvîri'l-ebşâr*, (İstanbul: Kahraman yay., 1984), 2: 4.

Mütercim Davudoğlu, Hanefi Mezhebi'ndeki vitrin farz ve sünnet olduğuna dair diğer görüşler olmasına rağmen Ebu Hanife'den gelen ve mezhepte müftâ bih olan vâcip görüşünü tercih ettiği hatta buna dair İbn Hümmâ'nın bir araştırmasını nakletmektedir.⁵²

4.5. Yağmur Duası (İstiskâ) Namazı

Âlimler, istiskâ namazının cemaatle birlikte kılınıp kılınmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluğu, istiskânın cemaatle kılınan iki rekatlık sünnet bir namaz olduğunu ileri sürerken Hanefi Mezhebi'nde farklı bir bakış açısı söz konusudur.

Ebû Hanîfe, istiskâda cemaatle kılınan her hangi bir namaz söz konusu olmadığını, bunun dua ve istiğfardan ibaret olduğunu, ancak tek olarak kılınabileceğini savunur.⁵³ O bu konuda "Ömer b. Hattâb İstiskâda bulundu. Fakat "Allah'tan bağışlanma dileyin; çünkü O çok mağfîret edendir. (Bağışlanmayı isteyin ki) size bolca yağmurunu göndersin."⁵⁴ âyetinden fazla bir şey zikretmedi."⁵⁵ şeklindeki rivayetle istidlal eder. Cumhur âlimlere göre ise istiskâ, cemaatle eda edilen bir namazdır. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de bu görüşü tercih etmektedir.⁵⁶

Mütercim Davudoğlu'nun bu hususta: "Hz. İmam'ın (Ebû Hanife'nin) bu istidlaline denilse denilse, şöyle denilebilir: Evet Resûlullah'ın (s.a) yağmur duasında iki rekat namaz kıldığı da sübut bulmuştur. Bazı kalmadığı da olmuştur. (O) bunu her ikisinin de caiz olduğunu göstermek için yapmıştır."⁵⁷ şeklinde bir yorum getirmesi ve konuyla ilgili İbnü'l-Kayyim'in *el-Hedyü'n-Neveî* adlı eserinde yaptığı taksimatı aktarması cumhurun görüşünü tercih ettiğini ifade etmektedir.

Sonuç

Batı Trakyalı İslam âlimi Ahmed Davudoğlu, *Selâmet Yolları* isimli tercüme ve şerhiyle nisbeten kendi dönemindeki önemli bir ihtiyaca cevap vermeye çalışmıştır. Müellif eserin mukaddime kısmında kendi yetiştiği Bulgaristan'ın izlerini aktarmaya çalışırken modernite karşısındaki tavrını da ortaya koymuştur. O dönemler musannifin bu hassasiyetini hamasetle yorumlayanlar, aradan geçen yaklaşık kırk-elli senelik zaman diliminde Sünnete hatta Kur'an'a karşı takınılan fütursuz tavırlar karşısında müellifin hassas duruşunu bugün takdir etmelidirler.

Musannifin, eserinin girizgâh kısmında hadis usulüne dair önemli terimleri açıklaması onun bu ilme verdiği ehemmiyeti ortaya koymaktadır. Ayrıca Ahmed Davudoğlu'nun mezheplere bağlı bir rahle eğitiminden geçmiş olması ve bunu gelecek nesillere aktarma istek ve arzusu, meseleleri sadece dört mezhep çerçevesinde değerlendirmeye sevk etmiştir.

⁵² Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 2: 25.

⁵³ Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad, *el-Asl*, tsh. Ebü'l-Vefâ Afgânî (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1410/1990), 1: 365; Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfız Aşûr Hâfız (Kahire: Dâru's-selâm, 2000), 1: 219.

⁵⁴ Nûh, 71/10-11: *اسْتَعِزُّوْا رَبُّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً*

⁵⁵ Şeybânî, *el-Hüccet*, 1: 335.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*, 1: 282.

⁵⁷ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 2: 217.

Musannifin Hanefî geleneğine bağlılığı yanında hadisle olan iştigali Muhaddislerle Hanefîlerin tartıştığı bazı kadim fikhî meselelerde semeresini ortaya koymuştur. Özellikle hadisçilerin ve diğer üç mezhebin ittifak ettiği konularda Hanefî Mezhebi'nin müftâ bih görüşüne muhalif olarak “Kâmette Bazı Lafızların Tek veya Çift Okunması”, “Rükûa Giderken ve Rükûdan Doğrulurken Ellerin Kaldırılması (Ref'u'l-yedeyn)”, “Yağmur Duası (İstiskâ) Namazı” gibi selef ve halef ulemanın ihtilaf ettiği meşhur fikhî meseleler hususunda çoğunluğun meylettiği görüşleri tercih ettiği tespit edilmiştir. Davudoğlu'nun muamelata dair herhangi bir tercihinin olup olmadığı konusu ise mezkûr eser çerçevesinde tespit edilememiştir.

Musannifin bu tavrı ayrıca “Bir âlimin bir mezhebe bağlı olması onun bazı fûru meselelerde diğer mezhep görüşlerini enine boyuna araştırıp içlerinden yaşadığı dönemin şartlarına en uygun olan içtihadı tercih etmesinin, onu kendi mezhebine bağlı kalmaktan alıkoymayacağı.” gerçeğini yeniden hatırlatmaktadır.

Kaynakça

ALİ EL-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Fethü bâbi'l-inâye bi şerbi'n-Nukâye*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm. Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1997.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-kârî şerhu Sabîhi'l-Buhârî*. Kahire: İdâretü't-tibâ'ati'l-müniriyye, ts.

----- *el-Binâye fî şerbi'l-Hidâye*. tsh. Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1400/1980. Cambazov, İsmail. *Medresetü'n-Nüvvâb: Anlar-Belgeler*. Sofya: Ahmed Davudoğlu Dostluk ve Kardeşlik Vakfı 2005.

ÇİFTÇİ, Muhammed Hüsnü, *Hanefî Mezhebinde Bubârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tablîli (Namaz Örneği)*. Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

DAVUDOĞLU, Ahmet. *Selâmet Yolları*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.

----- *Ölüm Daba Güçeldi*. İstanbul: Mihrab Yayınları, 1970.

İBN ÂBİDİN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-mubtâr ale'd-Dürri'l-mubtâr şerbi Tenvîri'l-epsâr*. İstanbul: Kahraman yay., 1984.

İBN BATTAL, Ebü'l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sabîhi'l-Buhârî*. göz. geç. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-rüşd 1420/2000.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1992.

İBN RÜŞD (el-Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru's-selâm, 2006.

İBNÜ'D-DEHHÂN, Ebû Şücâ' Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb, *Takvîmü'n-nazar fî mesâilî hilâfiyye zâi'a fî nübezi mezhebiyye en-nâfi'a*. thk. Eymen Nasreddîn el-Ezherî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001/1421.

HATİBOĞLU, İbrahim. "Medresetü'n-Nüvvâb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2003. 28: 344-346

İHSANOĞLU, Ekmeleddîn. *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb*. İstanbul: İSAR, 1993.

KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'ü's-sanâ'i' fî tertîbi's-serâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, 1982.

KESKİOĞLU, Osman. *Bulgaristan'da Türkler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1985.

MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994/1414.

MUSÂ B. ALİ b. Muhammed el-Emîr. *Câbir b. Abdillâh ve fıkhub*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.

MERĞİNÂNÎ, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Hâfız Aşûr Hâfız. Kahire: Dâru's-selâm, 2000.

MÜBÂREKFURÎ, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-abvezî*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2001.

NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mübezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.

ENGİN, Nihat. "Ahmet Davudoğlu". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 9: 52-53.

SERAHSÎ Serahsî, Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*, Çağrı Yay., İstanbul: 1982-1983.

ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan b. Ferkad. *el-Asl*. tsh. Ebü'l-Vefâ Afgânî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1410/1990.

TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdi. *Mubtasaru İbtılâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullâh Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995.

TOPALOĞLU, Aydın. *Nüvvâb Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmed Hasan Davudoğlu'nun Bulgaristan'daki İslâm Kültürüne Katkıları*. Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri. Sofya, 21-23 Nisan 2000.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ARAP DİL EKOLLERİ VE ÖNDE GELEN TEMSİLCİLERİ

GRAMMAR ECOLES AND LEADING REPRESENTATIVES

Mahfuz GEYLANİ

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati,

Orcid Id: : 0000-0001-6148-4342, e-mail: mahfuzgeylani@comu.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Ocak 2019/ 25 January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Kasım 2019 / 12 November 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 204-235

Öz

Arap dili ile ilgili ilk çalışmalar Ebu'l-Esved ed-Düeli ile birlikte Basra'da başlamıştır. Daha sonraki zamanlarda ise bu amaca yönelik olarak Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs dil ekolleri oluşmuştur. Ancak nahiv ilmi daha çok Basra ve Kûfe dil ekolleri denilen iki ana ekol tarafından temsil edilmiş, böylece nahiv kâideleri Basra ve Kûfe dil ekollerinin önde gelen dil bilginleri sayesinde olgunlaşmıştır. Bağdat dil ekolü mensupları daha çok Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşleri arasında tercihte bulunmuş, Mısır ve Endülüs dil ekolü mensupları ise önceden telif edilen eserlere şerh ve hâşiye yazarak nahiv ilminin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bu makalede Arap grameri ekolleri ve önde gelen temsilcileri açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lahn, Dil, Ekol, Basra, Kûfe, Bağdat, Mısır, Endülüs.

Abstract

The first studies on the Arabic language started in Basra with Ebu'l-Esved ed-Dueli. Later, for this purpose, Kufa, Baghdad, Egypt and Andalusian language ecoles were formed. However, Nahiv studies are mostly represented by two main ecoles called Basra and Kufa language ecoles. Thus, the nahiv tinctures were matured by the leading language scholars of the Basra and Kûfe language ecoles. The members of the Baghdad language ecoles preferred the views of the Basra and Kufa language ecoles. The members of the Egyptian and Andalusian language ecoles contributed to the development of nahiv by writing commentary and inscription to the works previously written.

In this article, the Arabic grammar ecoles and their prominent representatives have been explained.

Keywords: Lahn, language, ecole, Basra, Kufa, Baghdad, Egypt, Andalusia.

Giriş

İslâmî fetih hareketleri neticesinde Arap olmayan unsurların İslâm dinini kabul edip¹ Araplarla evde, çarşıda, pazarda ve camide bir arada bulunmaları sonucu² Arap dili bozulma ve sadeliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmış,³ “lahn”ın Arap diline girmesine ve Arap dilinin bozulmasına neden olmuştur.⁴ Bu durum Kur’an’dan bazı âyetlerin yanlış okunmasına kadar varmıştır.⁵

Arap kelâmında ilk bozulma i‘râbta görülmüştür.⁶ Basra’da duyulan ilk lahnın “عذرٌ وَاَنْتَ تَلُوْمَ لَعْلٍ هَا” ifadesi olduğu rivayet edilmiştir.⁷ İfadenin doğrusu “عذراً وَاَنْتَ تَلُوْمَ لَعْلٍ هَا” şeklinde olmalıydı. Buradaki lahn لَعْلٍ’in isminde yapılmıştır.

Dil üzerinde gittikçe yaygınlaşan lahn olgusu nahiv kaidelerinin ortaya konulmasına ve tasnif edilmesine kapı aralayan ilk saik olmuştur.⁸ Nitekim Zübeydî (ö. 379/989) bu hususta şunları söyler:

“Câhiliye Arapları, fasîh Arapça konuşuyorlardı. Yeni yerlerin fethedilmesiyle birlikte insanlar İslâm dinine girdiler. Böylece Araplar şehirlerde farklı dillere sahip insanlarla bir arada yaşamak zorunda kaldılar. Bu durum Arap dilinde bozulmalara yol açtı.”⁹

Arap dilinde lahnın hızla yayılması karşısında fasîh dilin korunması amacıyla alimler tarafından çeşitli tedbirler alınmaya başlanmıştır. Şehirdeki dil bozulmalarının önüne geçmek için alimler, çöllerde kalıp kelime toplamış¹⁰ ayrıca halk dilinde hatalı kullanılan kelime, terkip ve deyimler derlenip eserler meydana getirilmiştir. Bu tür eserlere *Labnü’l-‘amme*, *Galatü’l-‘avâm*, *Mâ talbanü fîbi’l-‘amme*, *Islâbü’l-mantık* vb. isimler verilmiştir.¹¹

Nahiv ilminin te’sisi lahnın ortadan kaldırılması ve Kur’an’ın doğru bir şekilde okunması için yapılan çalışmaların en büyüğü ve en etkilisi olmuştur. Bu ilim sayesinde dil

¹ Saîd el-Afğânî, *Min târihi’n-nabv*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1398/1978), 8; Şahabettin Ergüven, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 6/11 (2007): 155-183.

² Muhammed Hayr el-Hulvânî, *el-Mufasssal fî târihi’n-nabvi’l-‘Arabî*, (Beyrüt: Muessesetu’r-Risâle, 1399/1979), 1: 27; Ahmet Karadavut, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997): 325-350.

³ el-Afğânî, *Min târihi’n-nabv*, 8; Ergüven, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, 155.

⁴ el-Hulvânî, *el-Mufasssal fî târihi’n-nabvi’l-‘Arabî*, 1: 27; Karadavut, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, 331.

⁵ el-Afğânî, *Min târihi’n-nabv*, 8; Ahmed Emîn, *Dübhâ’l-İslâm*, (Beyrüt, t.s.), 2: 252.

⁶ Ebu’t-Tayyîb el-Lüğavî, Abdolvâhid b. Alî el-Halebî, *Merâtibü’n-nabviyyîn*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Kâhire, t.s.), 5; el-Afğânî, *Min târihi’n-nabv*, 5.

⁷ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Mısırî, *Muğni’l-lebîb*, thk. el-Fâhurî (Beyrüt, 1411/1991), 1: 471.

⁸ el-Afğânî, *Min târihi’n-nabv*, 8; Ahmed Emîn, *Dübhâ’l-İslâm*, 2: 252.

⁹ Ebû Bekr ez-Zübeydî, Muhammed b. el-Hasan, *Tabakâtü’n-nabviyyîn ve’l-lüğâviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhim (Kâhire, 1373/1954), 1, 2.

¹⁰ Karadavut, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, 332.

¹¹ Ergüven, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, 157.

bozulmaktan, Kur'an da okuyuş hatalarından ve manasının tahrîf edilmesinden korunmuştur.¹²

Gramer Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri

Arap grameri üzerine yapılan çalışmalar Irak'ın fethinden sonra kurulmuş olan Basra ve Kûfe'de aynı anda devam ettirilmiştir.¹³ Irak denilince akla Basra ve Kûfe gelir.¹⁴ Lügavî (ö. 351/962) bu iki şehir için “العراقین İki Irak şehri” tabirini kullanır ve bu iki kentin ilmî üstünlüğünden şu şekilde bahseder:

“Arapların nazarında bu iki kent (Basra ve Kûfe) dışında herhangi bir yer ilmî bir konuma sahip değildir. Medîne'de gramer alanında şöhret bulmuş bir âlimin olduğu bilgisine sahip değilim. Mekke'de ise İbn Kostantîn isminde bir şahsın nahiv ilminde çok az bir malumat ortaya koyduktan sonra Basra'ya gidip nahiv ilminde yapılan çalışmalara vakıf olunca Mekke'de yazdığı bilgilerden vazgeçtiği rivayet edilir. Bağdat ise bir ilim kenti olmaktan ziyade daha çok halifeliğin hüküm sürdüğü bir şehir olmuştur.”¹⁵

Bu iki şehir birçok âlimin uğrak yeri olmasının yanında Bâbil ve Hîre başta olmak üzere birçok farklı kültürlerin de buluşma noktası olmuştur.¹⁶

Basra ve Kûfe dil ekolü mensupları hicrî II. asırdan itibaren gramer konusunda çalışmalar yapmış ve tarihin erken sayılabilecek bir devresinde büyük ilerlemeler kaydetmişlerdir. Bu iki ekol mensupları rekabet havası içerisinde dilin inceliklerini araştırmış, böylece Arap nahiv tarihinde Basra ve Kûfe dil ekolünün oluşumunu sağlamışlardır. Basra ve Kûfe dil ekolü mensupları daha sonra kurulan Bağdat dil ekolünün de temelini birlikte atmışlardır.¹⁷ Ancak Bağdat dil ekolü mensupları Basra ve Kûfe ekollerinden farklı olarak araştırmalarında yeni bir üslup ve metot ortaya koymuş ve iki ekolün görüşleri arasında uzlaştırıcı bir metot geliştirmişlerdir.¹⁸ Diğer taraftan önce Mısır'da sonra da Endülüs'te gelişen nahiv çalışmalarının ilk mümessilleri bu ilk iki nahiv ekolünün bilhassa Basra dil ekolünün temsilcilerinden ders almışlardır.¹⁹ Şimde Arap gramer ekolleri ve önde gelen temsilcileri açıklanmaya çalışılacaktır.

A. Basra Dil Ekolü ve Önde Gelen Temsilcileri

Basra Araplar'ın Hureybe adını verdikleri harabeler üzerinde 14/635, 16/637 veya 17/638 yıllarında kurulmuştur. Hz. Ömer'in emriyle Utbe b. Gazvan, Basra'nın temellerini

¹² Selami Bakırcı; Kenan Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001), 29.

¹³ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er, İmaj Yayınları, 1993, 73.

¹⁴ Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târibü eşberi'n-nübât*, (Dârü'l-Menâr, 1412/1991), 74.

¹⁵ Abdolvâhid b. Ali el-Halebi Ebu't-Tayyib el-Lügavî, *Merâtibü'n-nabviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kâhire, t.s.), 98-101.

¹⁶ et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târibü eşberi'n-nübât*, 74.

¹⁷ Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, (İstanbul Üniversitesi Yayınları: 4673, İstanbul, 2007), 2: 242, 243.

¹⁸ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 74; Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 75.

¹⁹ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 243.

atmıştır.²⁰ Basra, birinci derecede askeri mülhazalarla kurulmuştur. Daha sonraları siyâsî, iktisadî ve ictimâî bakımdan önemli merkezlerden biri haline gelmiştir.²¹ Basra, Emevîler ve Abbasîler döneminde de önemli ilim ve fikir merkezlerinden biri olmuştur. Emevîler döneminde Basra mescidinde dinî ilimler ve Arap dili ile ilgili dersler okutulmuştur.²²

Basra coğrafi bakımdan İran'a yakın olup erken dönemde edebî faaliyetlere ev sahipliği yapıp farklı kültürlerin buluşma noktası olması hasebiyle önemli bir konuma sahip olmuş ve nahiv ilminin neşvü nema bulduğu ilk yer olmuştur.²³ Ebü'l-Esved ed-Düelî ve öğrencilerinin Basralı oluşu gramer faaliyetlerinin doğduğu yer olarak Basra kentini ön plana çıkarmış ve bu faaliyet ileriki dönemlerde daha da sistematik hale getirilerek "Basra ekolü" adını almıştır. Ebü'l-Esved ed-Düelî ve öğrencileri Basra ekolü olarak bilinen gramer çalışmalarının nüvesini oluşturmaktadırlar. Onların başlattıkları gramer araştırmaları sonraki dönemlerde diğer dilbilimsel çalışmalara da örnek teşkil etmiş ve ilham kaynağı olmuştur.²⁴

Hicrî I. asırda Basra'da nahiv ilminin esasları ortaya konulmuştur.²⁵ Basra'da başlayan ilk nahiv çalışmaları daha sonra diğer İslâm bölgelerinde de devam ettirilmiştir.²⁶ Basra dil ekolü mensupları Kûfe dil ekolü mensuplarından önce gramer çalışmalarıyla iştilig etmiş ve bu alanda eserler vermişlerdir.²⁷ Kûfe dil ekolü mensupları ise gramer konusunda Basra dil ekolü mensuplarından istifade etmişlerdir.²⁸

İlk gramer çalışmalarının Basra'da başlaması tesadüfi olmayıp bunun bir takım sosyo-kültürel sebepleri vardır. Tantavî bunları şu şekilde açıklar:²⁹

"a. Fasih bir dile sahip Arap kabilelerinin Basra'yı kendilerine vatan edinmeleri. Basra'daki kabilelerin çoğu dillerinin sâfiyetinin bozulmadığı Kays ve Temîm kabilelerinden oluşmuştur.

b. Basra çarşısının birçok farklı kültürlerin buluştuğu, ilmî ve edebî tartışmaların yoğun yaşandığı bir yer olması ve bu yönüyle Cahiliyye dönemindeki Ukâz panayırını andırması. Edebiyat, nahiv ve lügat bilginleri Basra çarşısında toplanıp burada dinlediklerini kayıt altına almışlardır."

Kûfe'nin aksine Basra'nın çöle yakın olup fasih bir dile sahip olan bedevîlere kolay ulaşma imkânının bulunması sebebiyle Basralılar semâ'a (işitme, duyma) önem vermişlerdir.³⁰

²⁰ Abdulhâlik Bakır, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 108, 109.

²¹ Hümejd Sirâc Câbir, *Basra fî lisâni'l-'Arab li İbn Manzûr*, (Dımeşk, 2012), 23.

²² Emîn, *Dühâ'l-İslâm*, 2: 52.

²³ Mu'âz es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cühûdühü'n-nabviyye*, (Ürdün, 1408/1988), 59.

²⁴ Salih Zafer Kızıklı, "Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006): 265-280.

²⁵ Abduhu'r-Râcihi, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nabviyye*, (Beyrût, 1980), 11.

²⁶ Emîn, *Dühâ'l-İslâm*, 2: 283; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cühûdühü'n-nabviyye*, 72.

²⁷ Corci Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabiyye*, (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983), 1: 419.

²⁸ Emîn, *Dühâ'l-İslâm*, 2: 283; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cühûdühü'n-nabviyye*, 72.

²⁹ et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târibü eşberi'n-nübât*, 75, 76.

³⁰ el-Afgânî, *Min târibi'n-nabv*, 65; Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, (Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı No:1, 1969), 88.

Kûfelilerin ise fasîh ve belîğ konuşan çöl Araplarıyla buluşmaları çok zor olduğundan bu kolaylık kendileri için yok denecek kadar az olmuştur.³¹

Basra dil ekolü mensupları gramer konusunda bütün kabilelerden nakillerde bulunmamış, son derece seçici davranmışlardır. Eserlerinde dillerinin sâfiyeti bozulmamış ve dillerine herhangi bir şâibe karışmamış olan Kays, Temîm³² ve Esed kabilelerinden rivayetlerde bulunmuşlardır.³³ Basra dil ekolü semâ'ı tercih etmiş, çok nadir olarak kıyâsa başvurmuştur.³⁴ Basra dil ekolü mensupları kıyâsa başvurdukları durumlarda dahi Kûfe dil ekolünün hilafına şâz örnekler üzerine kıyâs edilmesini caiz görmemişlerdir.³⁵

Zübeydî (ö. 379/989) Basra ekolünün ilk dönem dil bilginlerini şu şekilde sıralar:

Birinci tabakada Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 67/686)³⁶, Abdurrahmân b. Hürmüz (ö. 117/735)³⁷; İkinci tabakada Nasr b. 'Âsım el-Leysî (ö. 89/707)³⁸, Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746)³⁹, 'Anbesetü'l-Fîl (ö. 100/718)⁴⁰, Meymûn el-Akren⁴¹; Üçüncü tabakada İbn Ebî

³¹ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 160; Küçükkalay, *Kur'an Dilî Arapça*, 88.

³² Temîm lehçesi hakkındaki geniş bilgi için Bkz. Yonis İnanç, "Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstîşhâd Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fak. Dergisi* 31/17 (2015): 2-25.

³³ el-Afgânî, *Min târihi'n-nabvî*, 64; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 159.

³⁴ et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvî ve târihü eşberi'n-nühât*, 101.

³⁵ Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâb fi 'ilmi'l-üsûl*, thk. Ahmet Suphî Furat (İstanbul, 1395/1975), 114; et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvî ve târihü eşberi'n-nühât*, 101; Cemîl el-'Alûş, *İbnü'l-Enbârî ve cübûdühü fi'n-nabvî*, (Tûnus, 1981), 237.

³⁶ Muhammed b. el-Hasan Ebü Bekr ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kâhire, 1373/1954), 13-20. Asıl adı Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel'dir. Aslen Basralı olup Kinâne kabilesine mensuptur. Tabiinin önde gelenlerindedir. Arap dili ile ilgili ilk çalışmayı başlatan ve mushafı ilk noktalayan kişidir. Nâsr b. 'Âsım el-Leysî, 'Anbesetü'l-Fîl, Meymûn el-Akren, Abdurrahmân b. Hürmüz ve Yahyâ b. Ya'mer kendisinden ders almıştır. Hicrî 99 senesinde yakalanmış olduğu veba hastalığından dolayı 85 yaşında iken vefat etmiştir. Basra'da Hicrî 35-40 yılları arasında kâdılık yapmıştır. Yakınlarından duyduğu dil hataları üzerine harekete geçmiş ve Kur'an-ı Kerim'i baştan sona harekelemiştir. Oluşturduğu nahiv kaidelerini öğrencisi Yahyâ b. Ya'mer'e yazdırmıştır. Yahyâ b. Ya'mer, hocasının nahve dair kaleme aldığı temel bilgileri bir risalede toplamıştır. Kur'an'ı noktalama işinde kendisine en çok Nasr b. 'Âsım yardımcı olmuştur. Bkz. Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzhâti'l-elîbbâ' fi tabakâtü'l-üdebâ'*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kâhire, t.s.), 11; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 13-19; Ebü Sa'îd el-Hasan b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Abbâri'n nabviyyîn el-Basriyyîn*, thk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kâhire, 1405/1985), 34-40; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, II, 200, 201; et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvî ve târihü eşberi'n-nühât*, 41; Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhü's-se'ade ve misbâhü's-siyâde fi mevzu'âti'l-ülûm*, (Beyrüt: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 143.

³⁷ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 13-20.

³⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 21. Yahyâ b. Ya'mer'den ders almıştır. Zuhri kendisinin Arap dilinde çok mahir olduğunu söylemiştir. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 21.

³⁹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 22. 'Advân b. Kays b. 'Aylân b. Muder kabilesine mensuptur. Aynı zamanda fıkıh âlimidir. İbn Ömer ve İbn Abbâs'tan bazı nakillerde bulunmuş, Katâde ve İshâk b. Suveyd el-'Adevî de kendisinden nakillerde bulunmuştur. Nahiv ilmini Ebu'l-Esved ed-Düelî'den almıştır. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 22-24; Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, thk. Mustafâ eş-Şuveymî (Tûnus, 1405/1985), 195.

⁴⁰ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 24. Asıl adı 'Anbese b. Ma'den olup el-Fîl olarak bilinir. Meysân kabilesine mensup olup Basra'da ikamet etmiştir. Nahiv ilmini Ebü'l-Esved ed-Düelî'den almıştır. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 24; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 195.

⁴¹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 24. Nahiv ilmini Ebü'l-Esved ed-Düelî ve 'Anbese b. Ma'den el-Fîl'den almıştır. Bkz. Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 24.

Akreb⁴², Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735)⁴³; Dördüncü tabakada Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ (ö. 154/770)⁴⁴, Ebû Sufyân b. el-‘Alâ (ö. 165/784)⁴⁵, Ahfeş el-Kebîr (ö. 177/793)⁴⁶, ‘İsâ b. Ömer es-Sakafî (ö. 149/766)⁴⁷, Mesleme b. Abdillâh⁴⁸ ve Bekr b. Habîb es-Sehmî⁴⁹; Beşinci tabakada ise Halîl b. Ahmed (ö. 175/791),⁵⁰ Yûnus b. Habîb (ö. 182/798),⁵¹ Hammâd

⁴² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 25.

⁴³ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 25. Akren'den ders almıştır. Nahvi ilk olarak bölümlere ayıran, kıyâsi uzatan ve illetleri şerh eden kişi olduğu söylenir. Bilâl b. Burde, kendisini ve Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ'yı münazarada bulunmak için bir araya getirir. Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ, bu münazarada Abdullâh b. Ebî İshâk'ın kendisini yendiğini söyler. Ferezdak'a itirazlarda bulununca Ferezdak, kendisini şu şiiirle hicveder:

فلو كان عبدالله مولى هجوته ... ولكن عبدالله مولى مواليا

“Abdullâh şayet köle olsaydı onu hicvederdim/Fakat Abdullâh kölelerin de kölesidir.” Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 25-27; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 195; Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, (Kâhire: Dârü'l-Ma‘ârif, 2797/1976), 22-25.

⁴⁴ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 28. İsmi Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ olup Basralıdır. İbn Ebî İshâk'tan ders almıştır. Kurrâ-i Seb'a denilen yedi büyük kırâat âliminden biridir. Daha çok dil ve Kur'an filolojisine dair çalışmalarda bulunmuştur. Sibeveyh, *و كان ابو عمر يقرق* gibi ifadelerle eserinde 57 yerde kendisinden nakillerde bulunmuştur. Kıyâsa çok önem vermiştir. Şâm yolunda vefat etmiştir. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 28-34; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 27; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 243, 244.

⁴⁵ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 35. İsmi Ebû Sufyân b. el-‘Alâ'dır. Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ'nın kardeşidir. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 35.

⁴⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 35. Asıl adı Ebu'l-Hattâb Abdulhamîd b. Abdilmecîd'tir. Yûnus kendisinden ders almıştır. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 35.

⁴⁷ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 35. Hâlid b. Velîd'in kölesinin oğlu olup aslen Basralıdır. Basra'nın nahiv, lügat ve kırâat âlimlerindendir. İbn Ebî İshâk'tan ders almış, kendisinden de Halîl b. Ahmed ders almıştır. Sözlerinde çokça garîb kelimeler kullandığı söylenmiştir. Nahiv ilminde *el-İkmâl (el-Mukemmil)* ve *el-Câmi' (el-Kâmil)* isminde iki eser kaleme almıştır. İlkinde nahiv meselelerini etraflıca ele alır, ikincisinde de eksikliklerini giderir. İbn Nedîm, bu iki eserin de kaybolduğunu söyler. Halîl b. Ahmed, bu iki eserin diğer kitapları gölgede bıraktığını şu şiiirle ifade eder:

بطل النحو جميعاً كله ... غير ما أحدث عيسى بن عمر

ذلك إكمال وهذا جامع ... فهما للناس شمس و قمر

“‘İsâ b. Ömer'in ortaya koyduğu dışında nahvin tamamı gitti/Şu İkmâl, şu da Câmi'dir/Bu iki eser insanlar için güneş ve aydır.” *el-Câmi'* adlı eserinin Sibeveyh'in *el-Kitâb*'inin temelini teşkil ettiği söylenir. Talebeleri arasında Halîl b. Ahmed, Sibeveyh, Ebû ‘Ubeyde ve Kutrub gibi meşhur nahiv âlimleri bulunur. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 35-41, 15; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 196; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 25, 26; Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, (Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1993), 450, 451; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 243, 244.

⁴⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 41. Asıl adı Mesleme b. Abdillâh b. Sâ'd b. Mehârib el-Fihri'dir. İbn Ebî İshâk kendisinin dayısı olur. Hammâd b. ez-Zeberkân ve Yûnus kendisi hakkında övücü sözler söylemişlerdir. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 41.

⁴⁹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 42. Muhaddis Abdullâh b. Bekr'in babası olup İbn Ebî İshâk'tan ders almıştır. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 42.

⁵⁰ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 43.

⁵¹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 48. Asıl adı Ebû Abdîrrahmân ed-Debbî'dir. Ebû ‘Amr'den ders almıştır. Daha çok nahiv ilminde meşhurdur. Kendisi nahiv ilmini ilk olarak Hammâd b. Seleme'den aldığı söyler. Çöldeki kabileleri gezmiş Arap dili ile ilgili bilinen nadir kelimeleri bu seyahatlerde elde etmiştir. Katlandığı bu zahmetler ona *Kitâbu'l-lügât* adında bir eser telif etme imkânını vermiştir. Câhız, *Kitâbu'l-bayân*'ın da Ebû Hayyân da *Besâir* adlı eserinde bu eserden nakillerde bulunmuştur. Yûnus b. Habîb ayrıca tefsîr ilmi ile de uğraşmış ve filolojik tefsirlerin ilklerinden sayılan *Me'âni'l-Kur'an* adında bir eser de yazmıştır. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzi'l-Kur'an* adlı eserinde bu eserden bazı nakillerde bulunmuştur. Sibeveyh, Kisâi ve Ferrâ kendisinden ders almıştır. 88 yıl yaşamış ve hiç evlenmemiştir. Sibeveyh, eserinde 230'dan fazla yerde kendisinden nakillerde bulunmuştur. Bunların büyük bir kısmı *زعم يونس*, *حدثنا يونس* şeklinde geçer.

b. Seleme (ö. 167/784),⁵² Ya'kûb b. İshâk el-Hadramî (ö. 205/820)⁵³ ve Ebû 'Âsım en-Nebîl (ö. 212/828)⁵⁴ yer alır.

Burada ekolün önde gelen ve kurucu niteliği taşıyan temsilcilerinden bir kaçına değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

1. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)

Asıl adı Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Basrî'dir. el-Ferâhidî şeklinde nisbesi yapılmıştır.⁵⁵ 100/718 yılında⁵⁶ Basra'da doğmuştur.⁵⁷

İsâ b. Ömer⁵⁸ ve Ebû 'Amr b. el-A'lâ'nın⁵⁹ yanısıra fakihler, muhaddisler ve dil âlimlerinin ders halkasında bulunmuştur.⁶⁰ Kuvvetli bir hafızaya sahip olan Halîl b. Ahmed⁶¹ Hicâz, Necd ve Tihâme çöllerinde ilim elde ettiğini söylemiştir. Fasîh bir dile sahip olan Arapların sözlerini nakletmiştir.⁶²

Basra'nın önde gelen nahiv âlimlerinden biri olmuştur.⁶³ Sîbeveyh'in eserinde “سَأَلْتُهُ كَعْدِيسِ سَوْدِئِ”⁶⁴ veya “قَالَ سَوْدِئِ” şeklinde yer verdiği ifadelerde Halîl b. Ahmed'i kasdettiği rivayet edilmiştir.⁶⁵ Kendisinden önce İbn Ebî İshâk ve İsâ b. Amr nahiv ilminde

Sîbeveyh vefat ettikten sonra kendisine Sîbeveyh'in Halîl b. Ahmed'in ilminden 1000 sayfalık bir eser yazdığı söylenince Yûnus b. Habîb, “Sîbeveyh bütün bunları ne zaman Halîl b. Ahmed'ten işitti” der ve kitabı ister. Kitabı inceledikten sonra şöyle der: “Bu adam benden ve Halîl b. Ahmed'ten doğru nakillerde bulunmuştur.” Başlıca eserleri şunlardır: *Kitâbu me'âni'l-Kur'an*, *Kitâbu'l-lügât*, *Kitâbu'n-nevâdiru'l-kebîr*, *Kitâbu'l-emsâl*. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 48, 50; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 49; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 197-199; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 28, 29; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 452; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 248, 249.

⁵² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 47. Kendisi Basra'da bulunan dil alimlerinden ders almıştır. Kendisinden de Yûnus b. Habîb ders almıştır. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 47, 48.

⁵³ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 51. Asıl adı Ya'kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh b. Ebî İshâk'tır. *el-Câmi'* isminde bir eser kaleme almıştır. Bkz. ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 51.

⁵⁴ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 51.

⁵⁵ Şemsüddîn Muhammed Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, Ali Ebû Zeyd (1401/1981), 9: 429, 431; Şemsüddîn Muhammed Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 161-170)*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrût, 1411/1990), 169, 174; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 161-170)*, 169, 174; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, (Kâhire: 1374/1955), 1-2: 363; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 453; Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1374/1955), 1: 376.

⁵⁶ ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b.161-170)*, 169, 174; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, I, 381.

⁵⁷ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 363.

⁵⁸ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 30.

⁵⁹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 48; Mufaddal b. Muhammed b. Mis'âr et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nahviyyîn*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (1412/1992), 123; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 46; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 453.

⁶⁰ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 30.

⁶¹ el-Lügavî, *Merâtübü'n-nahviyyîn*, 27, 28.

⁶² el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 1: 258; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 46.

⁶³ el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 1: 342, 377; ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 429, 431.

⁶⁴ es-Sîrâfî, *Abbâri'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*, 56; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 46; et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nahviyyîn*, 109; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 34.

⁶⁵ es-Sîrâfî, *Abbâri'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*, 56; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 46; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 34; Carl Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, (Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, el-Hey'etü'l-Misriyye, 1993), 453.

önemli adımlar atmıştır. Ancak nahiv ve sarf ilminin kâideleri kendisi tarafından oluşturulmuştur. Hiç kimse Sîbeveyh'in nahiv ve sarf ilminin kaidelerinin tamamlayıcısı olduğunu inkâr etmez. Ancak gerçek anlamda bu iki ilmin temelleri Halîl b. Ahmed tarafından atılmıştır. Bu durum Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh arasında neredeyse hiç bitmeyen önemli nahiv ıstılahları tartışmalarında görülür. Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini okuyanlar nahiv ve sarf ilminin kaidelerinin önemli bir kısmının ve âmil nazariyesi fikrinin Halîl b. Ahmed tarafından oluşturulduğunu görür. Nahiv kaidelerini semâ, ta'lîl ve kıyâsa dayandırmıştır.⁶⁶

Farklı şiir vezinlerini oluşturarak⁶⁷ 'arûz ilminin de temellerini atmıştır.⁶⁸ 'Arûz ilminin bütün vezinlerini ve kısımlarını açıklamış kendisinden sonra bu ilme ilave edilecek bir şey bırakmamıştır.⁶⁹ Lügat ilminde *el-'Ayn* isimli bir eser kaleme almış⁷⁰ ancak eseri tamamlayamadan vefat etmiştir.⁷¹ Eserin geri kalan kısmının Leys b. Muzaffer b. Nasr b. Seyyâr tarafından tamamlanmıştır.⁷² Bu eserinde bütün sıygaları kapsayan bir çalışma yapmıştır. Eserine 'Ayn harfi ile başlamış ve eserini bu harfin ismiyle (*Kitâbu'l-'Ayn*) isimlendirmiştir.⁷³ Endülüs âlimlerinden Zübeydî (ö. 379/989) *Kitâbu'l-'Ayn*'i ihtisâr etmiştir.⁷⁴

Basra'da barakalarda hayatını sürdürmüş,⁷⁵ hükümdarların kendisine verdiği hediyeleri kabul etmeyip⁷⁶ babasından kalan bir bahçe ile geçimini sağlamıştır.⁷⁷ 175/791 yılında Basra'da vefat etmiştir.⁷⁸

⁶⁶ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 34, 38, 46.

⁶⁷ el-Lüğavî, *Merâtübü'n-nahviyyîn*, 31; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 363; et-Tenûhî, *Târibü'l-'ülemâi'n-nahviyyîn*, 124; İbnü'l-Enbârî, *Nüẓhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, 46.

⁶⁸ ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 429, 431; ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 161-170)*, 169, 174; es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*, 54; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 363; et-Tenûhî, *Târibü'l-'ülemâi'n-nahviyyîn*, 124; İbnü'l-Enbârî, *Nüẓhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, 46; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 199; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübat*, 1: 342; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübat*, 1: 377; Brockelmann, *Târibü'l-edebi'l-'Arabî*, 453.

⁶⁹ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 31.

⁷⁰ ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 429, 431; es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*, 54; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübat*, 1: 343; Brockelmann, *Târibü'l-edebi'l-'Arabî*, 454.

⁷¹ ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 429-431; es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*, 54.

⁷² İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 201; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübat*, 3: 42; Brockelmann, *Târibü'l-edebi'l-'Arabî*, 454.

⁷³ İbn Haldûn, *Mükaddime*, (Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 1323; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 2: 31-32; Emîn, *Dübhâ'l-İslâm*, 2: 266, 267.

⁷⁴ İbn Haldûn, 2: 1324; Brockelmann, *Târibü'l-edebi'l-'Arabî*, 455.

⁷⁵ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 31.

⁷⁶ el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübat*, 1: 344.

⁷⁷ el-Lüğavî, *Merâtübü'n-nahviyyîn*, 29.

⁷⁸ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 161-170)*, 169, 174; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 363; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 200; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübat*, 1: 381.

Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-‘Ayn*,⁷⁹ *Me‘âni’l-hürûf*, *Tefsîrû hürûfî’l-lügâ*,⁸⁰ *Kitâbu’l-‘arûz*,⁸¹ *en-Nüket ve’ş-şekel*,⁸² *Kitâbu’ş-şevâhid*, *el-Cümel*, *Kitâb fi’l-‘avâmil*.⁸³

2. Sîbeveyh (ö. 180/ 796)

Asıl adı Ebû Bişr ‘Amr b. Osmân Kanber el-Fârisî el-Basrî’dir.⁸⁴ İran asıllı olup⁸⁵ Şîrâz’ın Beyzâ kasabasında doğmuştur.⁸⁶ Künyesi Ebû Bişr⁸⁷ lakabı ise Sîbeveyh’tir. İki yavaşın elmaya benzemesinden dolayı kendisine bu lakabın⁸⁸ verildiği rivayet edilmiştir.⁸⁹ Basra’da yetişmiştir.⁹⁰ Nahiv ilmini ‘İsâ b. ‘Amr, Yûnus b. Habîb, Halîl b. Ahmed ve Ebû’l-Hattâb el-Ahfeş’den,⁹¹ sarf ilmini ise Halîl b. Ahmed’den tahsil etmiştir.⁹² Hammâd b. Seleme’nin kitaplarını yazmıştır.⁹³ Otuz iki yıl yaşamıştır. Kırk yıl yaşadığı da rivayetlerde yer almıştır.⁹⁴ Kaynaklarda vefatı hakkında farklı tarihler verilmekle birlikte tercih edilen görüşe göre 180/796 yılında vefat etmiştir.⁹⁵ Şîrâz’da defnedilmiştir.⁹⁶

⁷⁹ et-Tenûhî, *Târihü’l-‘ülemâi’n-nabviyyîn*, 131; ez-Ziriklî, *el-‘A’lâm kâmusü terâcimi li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arabî ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*, 1-2: 363; İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 200; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 1: 378.

⁸⁰ ez-Ziriklî, *el-‘A’lâm kâmusü terâcimi li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arabî ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*, 1-2: 363; et-Tenûhî, *Târihü’l-‘ülemâi’n-nabviyyîn*, 131.

⁸¹ ez-Ziriklî, *el-‘A’lâm kâmusü terâcimi li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arabî ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*, 1-2: 363; et-Tenûhî, *Târihü’l-‘ülemâi’n-nabviyyîn*, 131; ez-Ziriklî, *el-‘A’lâm kâmusü terâcimi li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arabî ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*, 1-2: 363; et-Tenûhî, *Târihü’l-‘ülemâi’n-nabviyyîn*, 131; İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 200; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 1: 381.

⁸² ez-Ziriklî, *el-‘A’lâm kâmusü terâcimi li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arabî ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*, 1-2: 363; İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 200; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 1: 381.

⁸³ İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 200.

⁸⁴ ez-Zehabî, 8: 51, 352; ez-Zehabî, *Târihü’l-İslâm (b. 171-180)*, 155; İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 232; es-Sîrâfî, *Abbârü’n-nabviyyîn el-Basriyyîn*, 63; İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 60, 61; Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-‘Arabî*, 456.

⁸⁵ ez-Zehabî, *Târihü’l-İslâm (b. 171-180)*, 155; İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 61; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2: 355; Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-‘Arabî*, 456.

⁸⁶ İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 61; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2: 355; et-Tenûhî, *Târihü’l-‘ülemâi’n-nabviyyîn*, 90-92; ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-nabviyyîn ve’l-lügâviyyîn*, 66; Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-‘Arabî*, 456; Dayf, *el-Medârisü’n-nabviyye*, 57.

⁸⁷ İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 232; İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 60, 61; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2: 355; et-Tenûhî, *Târihü’l-‘ülemâi’n-nabviyyîn*, 90-92; Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-‘Arabî*, 456.

⁸⁸ Sîbeveyh kelimesinin aslı Farsça olup “elma kokusu” anlamına gelir. Bkz. el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2: 355; Zeydân, *Târihü’l-lügâti’l-‘Arabîyye*, 1: 420.

⁸⁹ ez-Zehabî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 7: 351, 352; ez-Zehabî, *Târihü’l-İslâm (b. 171-180)*, 156; İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 232; es-Sîrâfî, *Abbârü’n-nabviyyîn el-Basriyyîn*, 63; İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 61; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2: 354.

⁹⁰ İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 61; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2: 355.

⁹¹ ez-Zehabî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 8: 351, 352; ez-Zehabî, *Târihü’l-İslâm (b. 171-180)*, 155; İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 233; es-Sîrâfî, *Abbârü’n-nabviyyîn el-Basriyyîn*, 64; et-Tenûhî, *Târihü’l-‘ülemâi’n-nabviyyîn*, 109; Dayf, *el-Medârisü’n-nabviyye*, 57

⁹² Dayf, *el-Medârisü’n-nabviyye*, 57; Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-‘Arabî*, 456.

⁹³ ez-Zehabî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 8: 351, 352; ez-Zehabî, *Târihü’l-İslâm (b. 171-180)*, 155; ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-nabviyyîn ve’l-lügâviyyîn*, 66.

⁹⁴ ez-Zehabî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 8: 351, 352; ez-Zehabî, *Târihü’l-İslâm (b. 171-180)*, 156; İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 66; Dayf, *el-Medârisü’n-nabviyye*, 59.

⁹⁵ ez-Zehabî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 8: 351, 352; ez-Zehabî, *Târihü’l-İslâm (b. 171-180)*, 156; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2: 353; ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-nabviyyîn ve’l-lügâviyyîn*, 77; Dayf, *el-Medârisü’n-nabviyye*, 59.

⁹⁶ ez-Zehabî, *Târihü’l-İslâm (b. 171-180)*, 156; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2: 353.

Zamanının en iyi âlimi olmuş. Nahiv ilmine *el-Kitâb* isminde önemli bir eser kazandırmıştır.⁹⁷ *el-Kitâb* adlı eseri nahiv ve sarf konularını kapsamlı bir şekilde ele alan ilk eser olmuş⁹⁸ ve şerh, izâh, ikmâl, ihtisâr ve tenkit tarzında birçok çalışmanın hareket noktasını oluşturmuştur.⁹⁹ Bu eserin bir benzerinin kendisinden önce ve sonra yazılmadığı söylenmiştir.¹⁰⁰ Ebû Osman el-Mâzinî, “Sîbeveyh’den sonra nahiv ilminde kapsamlı bir eser yazmak isteyen, utansın”¹⁰¹ şeklindeki sözleriyle eseri medhetmiş, Ebû Ömer el-Cermî de, otuz yıldan beri fıkıh ilminde Sîbeveyh’in eseriyle fetva verdiğini söylemiştir.¹⁰² Sîbeveyh’in kaleme aldığı eser öyle bir itibar ve şöhret kazanmıştır ki Basra’da “قرأ فلان الكتاب Falanca kitabı okudu”,¹⁰³ veya “قرأ نصف الكتاب Falanca kitabın yarısını okudu”¹⁰⁴ denildiğinde okunan kitabın Sîbeveyh’in meşhur eseri olduğu anlaşılırdı.

3. Ahfeş el-Avsat (ö. 211/ 826)

Asıl adı Ebü'l-Hasan Sa'îd b. Mas'ada¹⁰⁵ Mucâşi'dir.¹⁰⁶ Ahfeş el-Avsat¹⁰⁷ olarak bilinir.¹⁰⁸ Aslen Basralı olup Basra'nın ileri gelen nahiv âlimlerindendir. Sîbeveyh'den yaşça büyük olmasına rağmen kendisinden ders almıştır.¹⁰⁹ Ayrıca Halîl b. Ahmed'den de ders

⁹⁷ ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm* (b. 171-180), 155; es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nabviyyîn el-Basriyyîn*, 65.

⁹⁸ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 61-80; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 457.

⁹⁹ Brockelman, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 457; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 252. Eser üzerinde yapılan çalışmalar için Bkz. Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 252.

¹⁰⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 233; es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nabviyyîn el-Basriyyîn*, 64.

¹⁰¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 234; es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nabviyyîn el-Basriyyîn*, 65; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 63; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 421.

¹⁰² ez-Zübeydî, *Tabakâti'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 77.

¹⁰³ es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nabviyyîn el-Basriyyîn*, 65; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâhi'n-nübât*, II, 351; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 421; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 59.

¹⁰⁴ Mustafâ 'Abdulazîz es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, (Cidde: Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmu'l- İnsâniyye, 1986), 17.

¹⁰⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 236, 237; es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nabviyyîn el-Basriyyîn*, 66; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 133; ez-Zübeydî, *Tabakâti'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 74; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 154, 155; el-Lügâvî, *Merâtibu'n-nabviyyîn*, 68; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâhi'n-nübât*, 2: 36; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, (Mısır: Matbû'atu Dâri'l-Me'mûn), 11: 224.

¹⁰⁶ et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 85, 86; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâhi'n-nübât*, 2: 36.

¹⁰⁷ Ahfeş isminde üç büyük dil bilgini vardır. 1. Ahfeş el-Ekber veya Ahfeş el-Kebîr (ö. 177/793). Asıl adı Abdulhamîd b. Abdilmecîd Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş olup Hârûn Reşîd döneminde yaşamıştır. Bkz. ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 154, 155; et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 46; ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 480, 482; Brockelman, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 474. 2. el-Ahfeş el-Avsat (ö. 211/826). Asıl adı Ebu'l-Hasan Sa'îd b. Mas'ada olup Me'mûn döneminde yaşamıştır. Daha çok gramer konusunda bilgi sahibidir. Bkz. el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâhi'n-nübât*, 2: 37; ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 480, 482. 3. el-Ahfeş es-Sağîr. Asıl adı Alî b. Suleymân b. Ebu'l-Fazl el-Ahfeş es-Sağîr olup hicrî üçyüzden önce yaşamıştır. Daha çok kırâat ilminde meşhur olmuştur. Bkz. et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 46; ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 480, 482; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 381; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 475.

¹⁰⁸ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 154, 155; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 11: 224.

¹⁰⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 236, 237; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 133; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm* (b. 211-220), 172-174; ez-Zübeydî, *Tabakâti'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 74; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 154,155; el-Lügâvî, *Merâtibu'n-nabviyyîn*, 68; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâhi'n-nübât*, 2: 36; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 11: 225.

almıştır.¹¹⁰ 211/826 yılında vefat etmiştir.¹¹¹ Vefat tarihinin 212/827 veya 215/830 olduğuna dair rivayetler de vardır.¹¹² Şiirlerde geçen yabancı kelimelerin anlamlarını açıklayan ilk kişi olmuş¹¹³ ve bu konuda *Kitâbu me'âni's-si'ri* isimli bir eser yazmıştır.¹¹⁴ Eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbu'l-ersat fi'n-nahv*, *Kitâbu tefsîri me'âni'l-Kur'an*, *Kitâbu'l-makâyis fi'n-nahv*, *Kitâbu'l-istikâk*, *Kitâbu'l-mesâili's-sağır*.¹¹⁵

4. Müberred (ö. 286/900)

Asıl adı Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. 'Abdi'l-Ekber¹¹⁶ el-Ezdî en-Nahvî'dir.¹¹⁷ 210/825 yılında¹¹⁸ Basra'da doğmuştur.¹¹⁹ Uzun bir müddet Basra'da kaldıktan sonra Bağdat'a gitmiştir.¹²⁰ İbnü'n Nedîm onun 285/899 yılında vefat ettiğini belirtir.¹²¹ Genç yaşta Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini Ebû Osman el-Mâzinî'den ders olarak okumuştur.¹²² Dört yüz meselede Sîbeveyh'in görüşlerine karşı muhalif görüşler beyan etmiştir.¹²³ *er-Red 'alâ Sîbeveyh* adlı eseri i'râb, istişhâd, âmiller, rivayet ve terimlerle ilgili olarak 131 meselede *Kitâbu Sîbeveyh*'e yöneltilmiş eleştirilerden meydana gelmiş olup *el-Muktaḍab*'ın girişinde zikredilmiştir. Ancak müellif, genç yaşta yazdığı bu eleştirilerin bir kısmından daha sonra vazgeçmiş ve Sîbeveyh'den özür dilemiştir.¹²⁴

Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Madhal ilâ 'ilmi Sîbeveyh*, *el-Müktaḍab*, *el-Câmi'*, *Kitâbu's-sağır*,¹²⁵ *El-Kâmil*,¹²⁶ *Kitâbu'r-red 'alâ Sîbeveyh*.¹²⁷

¹¹⁰ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 211-220), 172-174; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 74; el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 68; et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 85, 86; el-Kiftû, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 36.

¹¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 236, 237.

¹¹² ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 211-220), 172-174.

¹¹³ el-Kiftû, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 39.

¹¹⁴ el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 11: 230; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 94.

¹¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 236, 237; el-Kiftû, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 1: 42. Diğer eserleri için Bkz. ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 154, 155; el-Kiftû, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 42; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 11: 230.

¹¹⁶ ez-Zehebî, *Siyerü 'alâ lâmi'n-nübelâ*, 13: 576, 577; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 108; et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 53, 54; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 265; Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-'Arabî*, 477.

¹¹⁷ ez-Zehebî, *Siyerü 'alâ lâmi'n-nübelâ*, 13: 576, 577; Zeydân, *Târihü'l-lügâti'l-'Arabîyye*, 1: 495.

¹¹⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 119; et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 53-59; Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-'Arabî*, 477; Zeydân, *Târihü'l-lügâti'l-'Arabîyye*, 1: 495; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 31.

¹¹⁹ et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 53, 54-59; Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-'Arabî*, 477; Zeydân, *Târihü'l-lügâti'l-'Arabîyye*, 1: 495; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 31.

¹²⁰ et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 53-59.

¹²¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 266, 267.

¹²² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 108; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 267.

¹²³ et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 53-59.

¹²⁴ İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 432-434.

¹²⁵ et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 53-59.

¹²⁶ et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 53-59; ez-Zehebî, *Siyerü 'alâ lâmi'n-nübelâ*, 13: 576, 577. Diğer eserleri için Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 268; Zeydân, *Târihü'l-lügâti'l-'Arabîyye*, 1: 495.

¹²⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 268.

5. Zeccâc (ö. 311/923)

Asıl adı Ebû İshâk İbrâhim b. es-Sırrî b. Sehl ez-Zeccâc'dır.¹²⁸ Bağdat'ta doğmuş ve orada vefat etmiştir. Nahiv ve lügat âlimidir.¹²⁹ Ebû Muhammed İbn Dürüstevyeh, kendisinin camcılık mesleğini yaptığını söylemiştir. Vaktininin çoğunu Müberred ile geçirmiş¹³⁰ ve kendisinden nahiv dersleri almıştır.¹³¹ Sa'leb ile ilmî münazaralarda bulunmuştur.¹³² Ebû Alî el-Fârisî başta olmak üzere birçok kişi kendisinden ders almıştır. 311/923 yılında vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Ârûz*, *en-Nevâdir*,¹³³ *el-İştikâke*,¹³⁴ *el-Emâlî*,¹³⁵ *Kitâbu şerhi ebyâti Sâbeveyh*,¹³⁶ *Kitâbu me'ânî fi'l-Kur'an*.¹³⁷

B. Kûfe Dil Ekolü ve Önde Gelen Temsilcileri

Kûfe dil ekolü hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren Kisâi ve Ferrâ vasıtasıyla¹³⁸ Basra dil ekolünden yaklaşık 100 yıl sonra teşekkül etmiştir.¹³⁹ Kûfe dil ekolünün esaslarını ilk ortaya koyan kişinin Ebû Ca'fer er-Ruâsî olduğu¹⁴⁰ ve kendisinin Mu'âz el-Herrâ ile birlikte nahiv ve lügat alanında bazı kâideler ortaya koyduğu rivayet edilmiştir.¹⁴¹

Kûfe dil ekolü hicrî birinci asrın ilk başlarından itibaren¹⁴² kendine has bir usülle yeni bir metot ortaya koymuştur.¹⁴³ Kûfe dil ekolü Basra dil ekolünden etkilenmiş¹⁴⁴ ancak bazı nahiv meselelerinde kendileriyle görüş ayrılığına düşmüştür.¹⁴⁵

Kûfe dil ekolü Basra dil ekolünün aksine kıyâsı tercih etmiş,¹⁴⁶ nahiv kâidelerine muhalif bir şüir gördüklerinde Basra ekolünün aksine o şüri esas kabul edip onun üzerine bazı

¹²⁸ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 244; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 272; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 33; ez-Zehabî, *Sijerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 360; ez-Zübeydî, *Tabakâti'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 121; Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-'Arabî*, 495.

¹²⁹ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 33.

¹³⁰ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 244.

¹³¹ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 33; ez-Zehabî, *Sijerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 360; Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-'Arabî*, 495.

¹³² ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 33.

¹³³ ez-Zehabî, *Sijerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 360; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 274.

¹³⁴ ez-Zehabî, *Sijerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 360; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 274; et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 38, 39; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 135.

¹³⁵ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 33; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 274.

¹³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 274.

¹³⁷ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 244; et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 38, 39; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 135; Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-'Arabî*, 496.

¹³⁸ el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâife ve menbecüha fî dirâseti'l-lügâ ve'n-nabv*, 39.

¹³⁹ es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 36.

¹⁴⁰ Muhammed el-Muhtâr Veledd Ebbâh, *Târihu'n-nabvi'l-'Arabî*, (1417/1996), 103.

¹⁴¹ Ebbâh, *Târihu'n-nabvi'l-'Arabî*, 103; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâife ve menbecüha fî dirâseti'l-lügâ ve'n-nabv*, 40.

¹⁴² Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâife ve menbecüha fî dirâseti'l-lügâ ve'n-nabv*, (Beyrût: Dâru'r-Râidu'l-'Arabî, 1406/1986), 39.

¹⁴³ er-Râcihî, *Dürüs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 89.

¹⁴⁴ Zeydân, *Târihü'l-lügâti'l-'Arabîyye*, 1: 522; er-Râcihî, *Dürüs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 89.

¹⁴⁵ Zeydân, *Târihü'l-lügâti'l-'Arabîyye*, 1: 419.

¹⁴⁶ et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târihü eşberi'n-nühât*, 101.

hükümler inşa etmişlerdir.¹⁴⁷ Kûfe dil ekolü mensupları bulduklarını herhangi bir ayırıma tabi tutmamışlardır. Nitekim Kûfe dil ekolünün önde gelen mensuplarından Kisâî'nin Benî 'Abdilkays kabilesinden gramer kurallarına uymayan birçok şaz örnekleri aldığı rivayet edilmiştir.¹⁴⁸

Zubeydî (ö. 379/989) Kûfe ekolünün ilk dönem dil bilginlerini şu şekilde açıklar:

Birinci tabakada Ebû Ca'fer er-Ruâsî, Mu'âz el-Herrâ ve Ebû Muslim; İkinci tabakada Kisâî; Üçüncü tabakada Ferrâ, Kâsım, Ahmer ve Ebû Tâlib el-Mekkî; Dördüncü tabakada Seleme b. 'Âsım, İbn Sa'dân ve Muhammed b. Habîb; Beşinci tabakada Sa'leb; Altıncı tabakada ise İbn Keysân, Ebû Bekr el-Enbârî ve Nıftaveyh¹⁴⁹ yer almıştır.

Burada ekolün önde gelen ve kurucu niteliği taşıyan temsilcilerinden bir kaçına değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

1. Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803)

Asıl adı Muhammed b. Ebî Sâre'dir. Künyesi Ebû Ca'fer'dir.¹⁵⁰ Başının büyüklüğünden dolayı kendisine "er-Ruâsî" lakabı verilmiştir.¹⁵¹ Kûfe ekolünün önde gelenlerinden olup 'İsâ b. Ömer¹⁵² ve Ebû 'Amr'den ders almış,¹⁵³ kendisinden de Kisâî ve Ferrâ ders almıştır.¹⁵⁴ Kûfe dil ekolü mensupları arasında ilk eser ortaya koyan kişi olduğu söylenir. Sîbeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde "قال الكوفي Kûfeli şu şekilde görüş beyan etti", referansıya kendisinden nakillerde bulunmuştur.¹⁵⁵ Sarf ilmiyle de meşgul olmuş, hatta kendisinin bazı âlimler tarafından sarf ilminin kurucusu olarak görüldüğü rivayet edilmiştir.¹⁵⁶

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbu'l-faysal*,¹⁵⁷ *Kitâbu't-tasğîr*, *Kitâbu Me'âni'l-Kur'an*,¹⁵⁸ *Kitâbu'l-ifrâd ve'l-cemi*.¹⁵⁹

¹⁴⁷ Emîn, II, 295; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâfe ve menbecüha fî dirâseti'l-lügâ ve'n-nabv*, 117; es-Sincircî, el-Mezâhibü'n-nabviyye, 41.

¹⁴⁸ el-'Alûş, *İbnü'l-Enbârî ve cübûdübü fi'n-nabv*, 71, 236.

¹⁴⁹ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 135, 136, 138, 147, 150, 153, 155, 172.

¹⁵⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 293; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 18: 121; Brockelmann, *Târihi'l-edebi'l-'Arabî*, 523.

¹⁵¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 293; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 4: 106; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 18: 122; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 256.

¹⁵² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 135; et-Tenûhî, *Târihi'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 194; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 41; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 153; Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 45.

¹⁵³ el-Lügavî, *Merâtibü'n-nabviyyîn*, 24; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 41; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 153; Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 45; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 256; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 4: 105.

¹⁵⁴ el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 42; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 294.

¹⁵⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 294; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 18: 122; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 41; Brockelmann, *Târihi'l-edebi'l-'Arabî*, 523; İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 32: 303; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 256.

¹⁵⁶ el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 41.

¹⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 294, 295; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 18: 122, 125; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 4: 106;; Brockelmann, *Târihi'l-edebi'l-'Arabî*, 523; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 153; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 256.

¹⁵⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 295; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 4: 107; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 18: 125; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 42.

¹⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 294, 295.

2. Kisâî (ö. 181/797)

Asıl adı Ebu'l-Hasan Alî b. Hamza el-Kisâî'dir.¹⁶⁰ Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Aslen Kûfeli olup¹⁶¹ Benî Esed kabilesine mensuptur.¹⁶² Elbisesi ile ihrama girdiğinden dolayı kendisine "Kisâî" ismi verilmiştir.¹⁶³ Ebû Ca'fer er-Ruâsî,¹⁶⁴ Mu'âz el-Herrâ,¹⁶⁵ İsa b. Ömer Hamdânî¹⁶⁶ ve Hamza Zeyyât'tan ders almış,¹⁶⁷ ayrıca Basra'da Yûnus b. Habîb¹⁶⁸ ve Halîl b. Ahmed'in ders halkasına katılmıştır.¹⁶⁹

Bir topluluğun yanında konuşması esnasında lahn yapıp o topluluktakilerin kendisini azarlaması üzerine Mu'âz el-Herrâ'dan ders almış ve daha sonra Halîl b. Ahmed'in yanına gidip kendisinden istifade etmiştir.¹⁷⁰ İlerleyen bir yaşta nahiv ilmini öğrenmeye koyulmuş,¹⁷¹ Ahfeş'e elli dinar verip bunun karşılığında Sîbeveyh'in eserini kendisinden gizlice okumuştur.¹⁷² Halife Hârûn Reşîd'in çocuklarını eğitmiş ve Basra'da Yûnus b. Habîb ile ilmî münazarada bulunmuştur.¹⁷³

¹⁶⁰ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; İbnü'l-Enbârî, *Nüzbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 67; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 138; el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 74; ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 297; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 131-134; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 13: 167; Brockelmann, *Târibü'l-edebî'l-'Arabî*, 523.

¹⁶¹ el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 270.

¹⁶² İbnü'l-Enbârî, *Nüzbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 67; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 138; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mü'cemu'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, (Beyrüt, t.s.), 7: 84; et-Tenûhî, *Târibü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 192.

¹⁶³ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; Kehhâle, *Mü'cemu'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 7: 84; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 258; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 54.

¹⁶⁴ İbnü'l-Enbârî, *Nüzbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 67; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 138; Kehhâle, *Mü'cemu'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 7: 84; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 270; et-Tenûhî, *Târibü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 190; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 172; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 4: 105; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 18: 122; Zeydân, *Târibü'l-lügâti'l-'Arabiyye*, 1: 422.

¹⁶⁵ İbnü'l-Enbârî, *Nüzbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 67; et-Tenûhî, *Târibü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 193; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmu'n-nubelâ*, 9: 131-134; Corcî Zeydân, *Târibü'l-lügâti'l-'Arabiyye*, 1: 422; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 256; Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 46.

¹⁶⁶ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; et-Tenûhî, *Târibü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 191; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 172, 173; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 256.

¹⁶⁷ Kehhâle, *Mü'cemu'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 7: 84; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 256, 257; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 13: 168; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 172; Brockelmann, *Târibü'l-edebî'l-'Arabî*, 524.

¹⁶⁸ Kehhâle, *Mü'cemu'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 7: 84; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 256, 257; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 269; el-Afgânî, *Min târibi'n-nabv*, 42; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 172, 173; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 256.

¹⁶⁹ el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 257, 258; el-Afgânî, *Min târibi'n-nabv*, 42; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 256; Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 46; Kehhâle, *Mü'cemu'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 7: 84; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 256, 257; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 131-134; Brockelmann, *Târibü'l-edebî'l-'Arabî*, 524; Zeydân, *Târibü'l-lügâti'l-'Arabiyye*, 1: 422.

¹⁷⁰ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; el-Hamevî, *Mü'cemu'l-üdebâ'*, 13: 168, 169.

¹⁷¹ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; el-Kıftî, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 2: 256, 257; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâfe ve menbecüha fî dirâseti'l-lügâ ve'n-nabv*, 107.

¹⁷² el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 74; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 38.

¹⁷³ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 138, 142; ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304.

Kisâî'nin Sîbeveyh ile tartışmaları meşhurdur. Kisâî ile Sîbeveyh arasında kaynaklarda “Zunbûriyye” meselesi diye ünlenen ve Sîbeveyh'i derinden üzen bir tartışma yaşanır. Bu münazara kaynaklarda şu şekilde yer alır:

“Sîbeveyh Bağdat'a geldiğinde vezir Yahyâ b. Halid el-Bermekî, Sîbeveyh ile Kisâî'yi bir araya getirmek ister ve bunun için bir gün tayin eder. Kisâî, Sîbeveyh'e “*قد كنت أظن أن العقرَب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي أو فإذا هو إياها*” daha şiddetli soktuğunu zannediyordum. Meğer o da onun gibiymiş”, cümlesini söyleyerek “*إذا*” dan sonra gelen cümlenin nasıl gelmesi gerektiğini sorar. Sîbeveyh, “*إذا هو هي*” dan sonra gelen her iki ismin de merfû olması gerektiğini “*إذا هو إياها*” ifadesinin doğru olduğunu “*إذا هو إياها*” ifadesinin ise yanlış olduğunu kendisine söyler. Kisâî kendisine hata ettiğini söyleyince bunun üzerine Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî araya girer ve “Sizler iki ekolün temsilcisisiniz, bu meselede farklı görüşler ileri sürdünüz. Aranızda kim hakem olsun” deyince Kisâî kendisine “Değişik bölgelerden gelen ve kapında duran Araplar hüküm verebilir. Onlar fasîh konuşan insanlardır” der. Kisâî'nin bu teklifi üzerine değişik bölgelerden gelen bedevîlerin hakemliğine müracaat edilmesine karar verilir. Bedevîler, Kisâî'nin söylediğinin doğru olduğunu söylerler. Sîbeveyh yaşanan bu tartışmadan dolayı çok üzülür ve İrân'a gider. Üzüntüsünden dolayı Şîrâz'da vefat ettiği rivayet edilmiştir. Yahyâ b. Halid el-Bermekî ise Kisâî'ye 10.000 dinar vererek kendisini taltif eder.¹⁷⁴ Bu duruma karşılık Sîbeveyh taraftarları münazaraya şahit olan bedevîlerin Hutama bedevîleri olduğunu¹⁷⁵ ve Kisâî'nin kendilerinden rivayette bulunduğunu ileri sürerek itirazda bulunurlar.¹⁷⁶

Kisâî ve Hanefî fıkıh âlimlerinden Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî 189/804 yılında aynı günde Rey'de (Renbûye'de) vefat ettiklerinde Hâlife Hârûn Reşîd, bu iki âlimin vefatına çok üzölmüş ve “*وَاحِدٍ دَفْنَا الْفَقْهَ وَاللَّغَةَ فِي الرَّيِّ فِي يَوْمٍ*”¹⁷⁷ sözleriyle üzüntüsünü ifade etmiştir. Hârûn Reşîd, daha sonra Irak'a dönünce de etrafındakilere “*خَلَفْتُ الْفَقْهَ وَاللَّحْوَ بِرَبُّوبِي*”¹⁷⁸ Fıkıh ve nahiv ilmini Renbûye'de bıraktım”, demiştir.¹⁷⁸ 181/797 yılında vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Me'âni'l-Kur'ân*,

¹⁷⁴ ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 351, 352; el-Kıftû, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 2: 358, 359; et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 103, 104.

¹⁷⁵ Basra ekolü mensupları Hutama kabilesinin Necd, Tihâme ve Hicâz bölgesinin fasîh dilini konuşmadığı ve dillerinde birçok hatalı okuyuşların olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz. Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 160.

¹⁷⁶ el-Kıftû, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 2: 359.

¹⁷⁷ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 138, 142; ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; el-Kıftû, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 2: 268; et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 193; el-Afğânî, *Min târihi'n-nabv*, 42, 43; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 175; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâfe ve menbecüba fî dirâseti'l-lügâ ve'n-nabv*, 100; Bakırcı; Demiryak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 46; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 39.

¹⁷⁸ el-Kıftû, *İnbâhür-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 2: 269.

Mubtasarun-fi'n-nabv,¹⁷⁹ *en-Nevâdir*,¹⁸⁰ *el-Kırâat*, *el-Hudûd fi'n-nabv*¹⁸¹ ve *Kitâbu mâ telbanü fihî'l-avâm*.¹⁸²

3. Ferrâ (ö. 207/283)

Asıl adı Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ'dır.¹⁸³ 144/761¹⁸⁴ yılında Kûfe'de doğmuştur.¹⁸⁵ Kûfe ekolünün önde gelenlerindedir.¹⁸⁶ Daha çok Bağdat'ta ikamet etmiştir.¹⁸⁷ Kisâi¹⁸⁸ ve Yûnus b. Habîb'ten¹⁸⁹ ders almıştır. Hasan b. Sehl, kendisine bir mektup yazarak Kur'an hakkında bir eser yazmasını isteyince Ferrâ bu talep üzerine iki sene müddetle insanların yoğun olduğu meclislerde Kur'an'ı dil ve gramer yönünden açıklamış,¹⁹⁰ daha sonra da birçok kişi tarafından beğenilen¹⁹¹ *Me'âni'l-Kur'an* isimli eserini yazmıştır.¹⁹²

Sa'leb, "Ferrâ olmasaydı Arap dili olmazdı" sözleriyle kendisini övmüş,¹⁹³ ayrıca kendisi hakkında "Ferrâ, nahiv ilminde emîrül-mü'minindir" şeklinde sözler de sarfedilmiştir.¹⁹⁴ Me'mun, nahiv kâidelerini ihtiva edecek bir eser telif etmesini kendisinden talep etmiş¹⁹⁵ ve bu konuda bütün imkânları kendisi için seferber etmiştir. Ferrâ da Me'mun'un bu talebi

¹⁷⁹ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifî'l-kütübî'l-'Arabîyye*, 7: 84; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 2: 271; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 299; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmün-nübelâ*, 9: 131-134; el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ'*, 13: 202, 203; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâfe ve menbecüba fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nabv*, 102; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 56.

¹⁸⁰ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 181-190)*, 299, 304; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 2: 271; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 299; el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ'*, 13: 202, 203; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâfe ve menbecüba fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nabv*, 102.

¹⁸¹ el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 2: 271; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 299.

¹⁸² İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 299; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 175; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâfe ve menbecüba fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nabv*, 102; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 422; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 56.

¹⁸³ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 143; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 301; ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 201-210)*, 293-295; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifî'l-kütübî'l-'Arabîyye*, 3: 198; el-Lüğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 86; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 4: 9; Brockelmann, *Târibü'l-edebî'l-'Arabî*, 525; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 423.

¹⁸⁴ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 192; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 59.

¹⁸⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 301; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifî'l-kütübî'l-'Arabîyye*, 3: 198; Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 48; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 59.

¹⁸⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 143; el-Lüğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 86; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 4: 9.

¹⁸⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 303.

¹⁸⁸ el-Lüğavî, *Merâtibü'n-nabviyyîn*, 86; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifî'l-kütübî'l-'Arabîyye*, 3: 198; Brockelmann, *Târibü'l-edebî'l-'Arabî*, 525; el-Afgânî, *Min târibi'n-nabv*, 43; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 423; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 193; Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 48; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 59.

¹⁸⁹ el-Lüğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 86; el-Afgânî, *Min târibi'n-nabv*, 43; Brockelmann, *Târibü'l-edebî'l-'Arabî*, 525; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 59.

¹⁹⁰ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, 2: 259.

¹⁹¹ ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 118-121.

¹⁹² ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 201-210)*, 293-295; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâfe ve menbecüba fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nabv*, 124; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 60.

¹⁹³ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 201-210)*, 293-295; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 118-121; Brockelmann, *Târibü'l-edebî'l-'Arabî*, 526; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 423; Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 48.

¹⁹⁴ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 201-210)*, 293-295; el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kâfe ve menbecüba fî dirâseti'l-lüğa ve'n-nabv*, 126.

¹⁹⁵ ez-Zehebî, *Târibü'l-İslâm (b. 201-210)*, 293-295.

üzerine *Kitâbu'l-bühdüd* isimli eserini telif etmiştir.¹⁹⁶ Sîbeveyh'i çok eleştirmekle beraber eserini yanından ayırmamış¹⁹⁷ vefat ederken Sîbeveyh'in eseri yastığının altında bulunmuştur.¹⁹⁸ 207/822 yılında Mekke yolunda¹⁹⁹ altmış üç yaşında iken vefat etmiştir.²⁰⁰ Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Kitâbu Me'âni'l-Kur'an, Kitâbu'l-lügât,*²⁰¹ *İhtilâfü ehlî'l-Kûfe ve'l-Basra ve's-Şâm fi'l-mesâbih,*²⁰² *Kitâbu'l-bühdüd.*²⁰³

4. Sa'leb (ö. 291/904)

Asıl adı Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Seyyâr Ebü'l-'Abbâs Sa'leb'tir.²⁰⁴ Fars asıllı olup²⁰⁵ 200/815²⁰⁶ yılında Bağdat'ta doğmuştur.²⁰⁷ Onsekiz yaşlarından itibaren nahiv ilmiyle iştigal etmeye, yirmi üç yaşına geldiğinde ise eser telif etmeye başlamıştır.²⁰⁸ Muhammed b. Sellâm el-Cümahî, İbnü'l-'Arabî, Alî b. el-Mügâire, Seleme b. 'Âsım ve Zübeyr b. Bekkâr'dan ders almıştır.²⁰⁹ Nahiv ve lügat alanında Kûfe dil ekolünün önde gelenlerinden olmuştur.²¹⁰

Ferrâ'nın bütün eserlerine vakıf olmuş,²¹¹ ayrıca Ferrâ ve Kisâ'nin eserlerini ders olarak okutmuştur.²¹² 291/903²¹³ yılında Bağdat'ta vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.²¹⁴

¹⁹⁶ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 195.

¹⁹⁷ el-Afgânî, *Min târihi'n-nahr*, 43; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 60.

¹⁹⁸ el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 87; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 60.

¹⁹⁹ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm (h. 201-210)*, 293-295; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 118-121; el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 86; et-Tenühî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 189; el-Kiftî, *İnbâhür-rüvât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 4: 10; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 526.

²⁰⁰ ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 118-121; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 526.

²⁰¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 304, 305; el-Kiftî, *İnbâhür-rüvât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 4: 22.

²⁰² İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 304, 305.

²⁰³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 304, 305; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, 3: 198; el-Kiftî, *İnbâhür-rüvât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 4: 22; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 62.

²⁰⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 333; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 5-7; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'ribîn ve'l-müştârikân*, 1-2: 252; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 228; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 537; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 489.

²⁰⁵ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 224; Bakırıcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 49.

²⁰⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 155-157; et-Tenühî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 181; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 5-7; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 229; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 224; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 64.

²⁰⁷ Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 537; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 224; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 40; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 64.

²⁰⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 155-157.

²⁰⁹ ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 5-7; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 228, 229.

²¹⁰ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'ribîn ve'l-müştârikân*, 1-2: 252; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 228; el-Kiftî, *İnbâhür-rüvât 'alâ enbâbi'n-nühât*, 1: 173.

²¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 333; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 224.

²¹² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 155.

²¹³ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 167; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 334; et-Tenühî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 181; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 232; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 226; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 489.

²¹⁴ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'ribîn ve'l-müştârikân*, 1-2: 252; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 232; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, 2: 203; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 334, 335; ez-Zehebî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 24: 5-7.

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân*,²¹⁵ *Mübtasar fi'n-nabv*, *Kitâbu haddi'n-nabv*, *Mâ telbanü fîbi'l-âmm*,²¹⁶ *Kitâbu ibtilâfi'n-nabviyyîn*,²¹⁷ *el-Fasîh*,²¹⁸ *el-Mecâlis*.²¹⁹

C. Bağdat Dil Ekolü ve Önde Gelen Temsilcileri

Bağdat hicrî sekizinci yüzyılda Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından kurulmuştur.²²⁰ 146/763 senesinde Bağdat olarak isimlendirilen şehrin ismi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından "Medînetü's- Selâm" olarak değiştirilmiştir.²²¹

Özellikle IX. asırda İslâm dünyasında bilimsel ve kültürel faaliyetlerde Bağdat'ın öne çıkarak Basra ve Kûfe'nin eski popüleritesini yitirmesi, gramer çalışmalarına da yansımıştır.²²² Ayrıca Bağdat'ın başkent olması, Basra ve Kûfedeki diğer gramer bilginlerini de buraya yönelmiş ve onları tek bir çatı altında toplamıştır.²²³ Abbâsî halifeliği döneminden itibaren Basra ve Kûfe dil ekolüne mensup dil bilginleri tartışmalarını bir müddet Bağdat'ta sürdürmüşlerdir.²²⁴ Bağdat'ta iki ekol arasında başlayan ilmî tartışma hicrî üçüncü asrın sonlarına kadar devam etmiştir.²²⁵ Basra dil ekolü mensuplarından Ahfeş el-Avsat, Bağdat'ta ikamet ederken Kûfeliler için bazı eserler telif etmiş, yazmış olduğu eserleri Kûfelilere ders olarak okutmuş ve bu ilmî faaliyetiyle Basra ve Kûfe dil ekollerini birbirine yakınlaştırmıştır. Bu yakınlaşmanın bir sonucu olarak da Bağdat dil ekolünün ilk temelleri atılmıştır.²²⁶

Hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından sonra Bağdat'ta oluşan bu yeni ekol,²²⁷ Basra ve Kûfe dil ekolünün ele aldığı meseleleri incelemiş²²⁸ ve iki ekolün görüşlerini mezc etmiştir.²²⁹ Böylece birbirlerine karşıt görüşler ileri süren Basra ve Kûfe ekollerinin temsilcileri tarafından meydana getirilen gramer birikimi Bağdat'ta harmanlanmış ve yeniden inşâ edilmiştir. Bu

²¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 334, 335; ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmî'n-nübelâ*, 24: 5-7; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 1: 185.

²¹⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 334, 335; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 1: 185, 186.

²¹⁷ ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmî'n-nübelâ*, 24: 5-7; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsnanîfi'l-kütübî'l-'Arabîyye*, 2: 203; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 334, 335; et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 181; el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 1: 185.

²¹⁸ et-Tenûhî, *Târihü'l-'ülemâi'n-nabviyyîn*, 181; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 1: 489; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 69.

²¹⁹ el-Kıftî, *İnbâbü'r-rivât 'alâ enbâbi'n-nübât*, 1: 184; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 226; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 66.

²²⁰ Abdul'azîz ed-Durî, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1991), 4: 425.

²²¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Alî, *Târihu Bağdâd*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrût, 1417/1997), 1: 87.

²²² Salih Zafer Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", *Marife*, Kış, 2013: 133-149.

²²³ Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", 135.

²²⁴ Mahmûd Hüseyinî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvi'l Arabî*, (Beyrût: Dâru Ummâr, 1407/1986), 50; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 93; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cübûdübü'n-nabviyye*, 68.

²²⁵ er-Râcihî, *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 159.

²²⁶ Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvi'l Arabî*, 76.

²²⁷ Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvi'l Arabî*, 48.

²²⁸ et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târihi eşberi'n-nübât*, 112.

²²⁹ el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 93; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 74; et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târihi eşberi'n-nübât*, 111; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 245; er-Râcihî, *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 159; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cübûdübü'n-nabviyye*, 73; Abdül'âl Sâlim Mekram, *el-Medresetü'n-nabviyye fî Mısır ve ş-Şâm*, (Muessesetu'r-Risâle, 1410/1990), 21; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 73.

gramer anlayışının mensupları Bağdat şehrinde yaşamış oldukları için, onların gramer faaliyetlerine “Bağdat ekolü” adı verilmiştir.²³⁰

Bağdat’ın çoğunluğunu Kûfeliler oluşturduğundan ilk başlarda Kûfe dil ekolünün görüşleri tercih edilmiş ancak daha sonrasında ise Basra dil ekolünün görüşleri tercih edilmeye başlanmıştır.²³¹ Bu tercihte hicrî dördüncü asırda Basra dil ekolü mensuplarının sayılarının artıp eserlerinin birçok bölgeye yayılması etkili olmuştur. Bağdat dil ekolü mensupları, Basra ve Kûfe dil ekolü mensuplarının aksine daha çok hadislerle istişhâdda bulunmuşlardır. Hadislerin yanısıra ayrıca semâ‘, kıyâs, şâz kırâatler ve şiir ile de istişhâdda bulunmuşlardır.²³²

Burada ekolün önde gelen ve kurucu niteliği taşıyan temsilcilerinden bir kaçına değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

1. Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987)

Asıl adı Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdilğaffâr el-Fârisî el-Fesevî’dir.²³³ İran’ın Fesâ şehrinde doğmuştur.²³⁴ Genç yaşta Bağdat’a gitmiş, burada Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Ebû Bekr es-Serrâc ile birlikte ilim tahsilinde bulunmuştur.²³⁵ Bir müddet Halep’te ikamet etmiştir.²³⁶ Mu‘tezile’nin görüşlerini benimsediği rivayet edilmiştir.²³⁷ 377/987 yılında vefat etmiştir.²³⁸ Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-İzâh, et-Tekmile, el-Hüccce fî ‘ileli’l-karâa*.²³⁹

2. İbn Cinnî (ö. 392/1002)

Asıl adı Ebû’l-Feth Osmân b. Cinnî’dir. 330/941 senesinden önce doğmuştur.²⁴⁰ Bağdat’ta ders vermiştir.²⁴¹ Rivayete göre Ebû Alî el-Fârisî, İbn Cinnî’nin Musul’da ders verdiği camiye gitmiş ve kendisine sarf ilminden bazı sorular sormuştur. Ebû Alî el-Fârisî sorduğu sorulara tatminkâr cevaplar alamayınca İbn Cinnî, kırk yıl Ebû Alî el-Fârisî’nin yanından ayrılmamış ve kendisinden istifade etmiştir.²⁴² İbn Cinnî, Ebû Alî el-Fârisî’den Mâzini’nin *et-Tasrif* adlı eserini ders olarak okumuş ve bu esere *el-Münsif* isminde bir şerh yazmıştır.²⁴³ Ebû Alî el-Fârisî’nin vefatından sonra ise kendisinin yerine geçmiştir.²⁴⁴ Daha

²³⁰ Kızıklı, “Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış”, 135, 136.

²³¹ et-Tantâvî, *Neş’etü’l-nabvi ve târihü eşberi’n-nühât*, 112. Bağdat dil ekolünün Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşlerini tercih ettiği nahiv meseleleri hakkında Bkz. et-Tantâvî, *Neş’etü’l-nabvi ve târihü eşberi’n-nühât*, 112-114.

²³² Mahmûd, *el-Medresetü’l-Bağdâdiyye fî târihi’n-nabvi’l-Arabî*, 128, 131, 137, 140, 143, 395.

²³³ ez-Zehebî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 16: 379, 380; İbnü’l-Enbârî, *Nüzbetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 315.

²³⁴ el-Kıftî, *İnbâbü’l-rivât ‘alâ enbâbi’n-nühât*, 1: 273; ez-Zehebî, *Târihü’l-İslâm (h. 351-380)*, 608, 609.

²³⁵ ez-Zehebî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 16: 379, 380; ez-Zehebî, *Târihü’l-İslâm (h. 351-380)*, 608, 609.

²³⁶ ez-Zehebî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 16: 379, 380; ez-Zehebî, *Târihü’l-İslâm (h. 351-380)*, 608, 609.

²³⁷ ez-Zehebî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 16: 379, 380; el-Kıftî, *İnbâbü’l-rivât ‘alâ enbâbi’n-nühât*, 1: 274; ez-Zehebî, *Târihü’l-İslâm (h. 351-380)*, 608, 609.

²³⁸ ez-Zehebî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 16: 379, 380; el-Kıftî, *İnbâbü’l-rivât ‘alâ enbâbi’n-nühât*, 1: 274.

²³⁹ ez-Zehebî, *Siyerü ‘a’lâmi’n-nübelâ*, 16: 379, 380.

²⁴⁰ İbnü’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 397, 401; Kehhâle, *Mü’cemü’l-müellifîn terâcimü müsannifi’l-kütübî’l-‘Arabiyye*, 6: 251, 252; Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-‘Arabî*, 573.

²⁴¹ Kehhâle, *Mü’cemü’l-müellifîn terâcimü müsannifi’l-kütübî’l-‘Arabiyye*, 6: 251, 252; Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-‘Arabî*, 574.

²⁴² el-Afgânî, *Min târihi’n-nabv*, 122; Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-‘Arabî*, 574.

²⁴³ Dayf, *el-Medârisü’n-nabviyye*, 266.

²⁴⁴ İbnü’l-Enbârî, *Nüzbetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*, 332, 333; el-Afgânî, *Min târihi’n-nabv*, 122.

çok sarf ilminde derin bir bilgiye sahip olduğu, bu ilim dalında kendisinden daha güzel kitap telif edenin olmadığı²⁴⁵ ve iştikâk teorisinin kendisi tarafından ortaya konulduğu rivayet edilmiştir.²⁴⁶

İbn Cinnî ile birlikte Arap grameri tarihinde yepyeni bir sayfa açılmıştır. Zira ondan önceki garmer bilginleri, kurallardan hüküm çıkarmak, kıyâsın şartlarını açıklamak ve illetler ortaya koymakla yetinmişlerdi. Fakat İbn Cinnî, lafız, terkip ve anlamlar arasındaki bağdan hareketle dil olgusunu yorumlamaya çalışmıştır. Kendi döneminden önceki fıkıh ve kelâm bilginlerinin kendi bilimleri için oluşturduğu metodolojiyi tasrîf bilimine uygulamıştır. Bir fıkıh terimi olan “zahire hamletmek”, “fer’in asla ve aslın fer’e hamledilmesi”, “furûun usule galebe çalması” gibi kavramları ve kelâm ilminin terminolojisinden olan “sebeb”, “müsebbeb” ve “müsteihl” gibi terimleri alarak gramer bilminde kullanmıştır. Gramer bilminde bir ilk olan bu metod, *el-Hesâis* adlı eserinde açıkça gözlemlenmektedir.²⁴⁷ 392/1001 yılında vefat etmiştir.²⁴⁸ Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Hesâis*, *el-Münsif* (*Şerhü Tasrîfi'l-Mâzinî*), *Sirri's-sinâ'a*.²⁴⁹

3. Zemahşerî (ö. 538/1143)

Asıl adı Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'dir.²⁵⁰ 467/1074²⁵¹ yılında Harezmi'n köylerinden olan Zemahşer'de doğmuştur.²⁵² Bir süre Mekke'de kaldığından dolayı kendisine “Cârullâh / Allâh'ın komşusu” lakabı verilmiştir.²⁵³ Ebû Müder²⁵⁴ ve Nasr b. el-Batir'den ders almıştır. Belagat, Arap dili, me'ânî ve beyân ilimlerinde önde gelen âlimlerden olmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.²⁵⁵ Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemiştir.²⁵⁶ Eserlerinden bazıları şunlardır: *Esâsü'l-belâğâ*, *el-Keşşâf*, *el-Müfassal*.²⁵⁷ *el-*

²⁴⁵ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 332, 333; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 123.

²⁴⁶ el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 123; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 574.

²⁴⁷ Kızıklı, “Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış”, 142, 143.

²⁴⁸ ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 17, 19; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 122; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 574.

²⁴⁹ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 332, 333; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 397, 401; et-Tenûhî, *Târihü'l-ülemâi'n-nabviyyîn*, 428; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 122; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 1: 612, 613.

²⁵⁰ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 391; ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 20: 151, 156; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 12: 186; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 521-530, 531-540)*, 486, 489; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 137; Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvi'l-'Arabî*, 403; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 3: 47.

²⁵¹ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 393; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 521-530, 531-540)*, 486, 489; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 283; Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvi'l-'Arabî*, 403; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 3: 47.

²⁵² Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 12: 186; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 521-530, 531-540)*, 486, 489; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 521-530, 531-540)*, 486, 489; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 2: 47; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 283; Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvi'l-'Arabî*, 403; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 2: 47.

²⁵³ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 12: 186; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 521-530, 531-540)*, 486, 489; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 137; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 3: 47.

²⁵⁴ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 391.

²⁵⁵ ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 20: 151, 156.

²⁵⁶ ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 20: 151, 156; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 521-530, 531-540)*, 486, 489; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 137; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 3: 47; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 283.

²⁵⁷ ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 20: 151, 156; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 521-530, 531-540)*, 486, 489; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 3: 47.

Müfassal isimli eserine onsekiz şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden beş tanesi basılmış, diğerleri ise basılmamıştır.²⁵⁸ Zemahşerî bu eseri Araplara, Arapça öğretmek amacıyla yazmıştır.²⁵⁹ *el-Keşşâf* adlı eserinde de Arap gramerinin muhtelif konularına temas etmiştir. Kur'an ayetlerini, dil yönünden ele alarak derinlemesine incelemiştir. Onun bu eseri her ne kadar tefsîr ilmiyle ilgili olsa bile gramer yönünden de eşsiz bir eserdir.²⁶⁰

Zemahşerî eserinde takdîm, tehîr, istifhâm, nefy, te'kîd, emir, nehiy, hazf, beyân, teşbih, mecâz, istiâre, kinâye, ta'rîz, bedî', cinâs, i'câz gibi edebi sanatları ele alarak Kur'an'ın belâğat yönünü ele almıştır.²⁶¹

Bağdat dil ekolü mensuplarından İbn Şükeyr, İbnü'l-Hayyât ve İbn Keysân Kûfe dil ekolünün görüşlerini benimserken²⁶² Zeccâcî,²⁶³ Ebû Alî el-Fârisî, İbn Cinnî,²⁶⁴ Zemahşerî, İbnü'l-Enbârî ve İbn Ya'îş ise Basra dil ekolünün görüşlerini benimsemişlerdir.²⁶⁵

D. Endülüs Dil Ekolü ve Önde Gelen Temsilcileri

İslâm dini Endülüs'e hâkim olduktan sonra Endülüslüler Arap dilini öğrenmeye ve öğretmeye koyulmuşlardır. Endülüs Emevî Devleti 138/755 yılında Abdurrahmân tarafından kurulduktan sonra nahiv ilmi Endülüs'te müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.²⁶⁶

Cûdî b. Osmân'ın (ö. 198/814) Kûfe dil ekolü mensuplarından Kisâî ve Ferrâ'dan ders alıp Kûfe dil ekolüne mensup âlimlerin eserlerini Endülüs'e ilk taşıyan kişi olduğu²⁶⁷ ve Kûfe dil ekolünün nahiv konusundaki görüşlerinin kendisi vasıtasıyla Endülüs'e taşındığı rivayet edilmiştir.²⁶⁸

Hicrî beşinci asrın ilk dönemlerinden itibaren Endülüs dil ekolünün temel ilkeleri oluşmuş,²⁶⁹ hicrî yedinci asırda ise bu ilkeler tam bir olgunluğa erişmiştir.²⁷⁰ Hicrî yedinci ve hicrî sekizinci asırlarda Endülüslüler Endülüs'te kalmayıp değişik bölgelere dağılarak ilim tahsilinde bulunmuş ve elde ettikleri ilmi Endülüs'e taşımışlardır. Endülüs dil ekolünün ilk mensupları daha çok Kûfe dil ekolünün görüşlerini benimsemekle birlikte²⁷¹ Basra dil ekolünün önde gelen mensuplarından Sîbeveyh'in eserine de büyük bir önem verip onu ders

²⁵⁸ İbrâhim Muhammed Abdullâh, *İbnü'l-Hâcib en-nabvî*, (Dâru Sa'duddîn, 1426/2005), 50-57.

²⁵⁹ Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", 145.

²⁶⁰ Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", 146.

²⁶¹ Muhammed Hasaneyn Ebû Mûsâ, *el-Belâgatü'l-Kurâniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî*, (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 9.

²⁶² Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvî'l-Arabî*, 168.

²⁶³ er-Râcihi, *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 159-160; Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvî'l-Arabî*, 395.

²⁶⁴ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 245; Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvî'l-Arabî*, 395; Abduhu'r-Râcihi, *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 159, 160.

²⁶⁵ Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvî'l-Arabî*, 395.

²⁶⁶ er-Râcihi, *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 215.

²⁶⁷ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 288, 289; et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târibü'eşberi'n-nühât*, 154; Ebbâh, *Târibu'n-nabvî'l-Arabî*, 223; el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endülüsi'n-nabvî*, 261; Ebbâh, *Târibu'n-nabvî'l-Arabî*, 223; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cübüdübü'n-nabviyye*, 70, 71; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 79.

²⁶⁸ Ebbâh, *Târibu'n-nabvî'l-Arabî*, 223; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cübüdübü'n-nabviyye*, 70, 71.

²⁶⁹ et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târibü'eşberi'n-nühât*, 131.

²⁷⁰ et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târibü'eşberi'n-nühât*, 154; Abdulkâdir Râhim el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endülüsi'n-nabvî*, (Bingâzî, 1993), 254.

²⁷¹ er-Râcihi, *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 215, 216.

olarak okutmuşlardır.²⁷² Ekol mensuplarından İbn Harûf (ö. 609/1212) ve İbnu'l-Bâbeşaz (ö. 469/1077) gibi âlimler eseri şerhetmişlerdir. Endülüs'ün önde gelen âlimlerinden Muhammed b. Mûsâ'nın Sîbeveyh'in eserini Endülüs'e taşıyan kişi olduğu rivayet edilmiştir. Endülüs dil ekolü mensupları Basra, Kûfe ve Bağdat dil ekollerinin görüşlerinden faydalanmış ancak bununla yetinmeyerek kendileri de nahiv ilmine önemli katkıda bulunmuşlardır.²⁷³

Endülüs'te ilk dönemlerde Kisâî'nin eserleri revaçta olmuş ancak Muhammed b. Mûsa el-Kurtubî'nin Mısır'da Sîbeveyh'in eserini okuyup eseri Endülüslülerle tanıştırmamasından sonra Endülüs dil ekolü önemli ölçüde Basra dil ekolünün etkisi altına girmiştir.²⁷⁴ Kisâî ve Sîbeveyh'in eserlerinin Endülüs'e girmesinden sonra Endülüs dil ekolü mensupları nahiv ilminde kapsamlı eserler yazmışlardır.²⁷⁵

Hicrî beşinci asrın ilk dönemlerine kadar Endülüs'te Basra ve Kûfe dil ekolünün görüşleri benimsenmiş ancak daha sonra Bağdat dil ekolünün etkisi görülmeye başlanmıştır.²⁷⁶ Ekol mensuplarından el-A'lem eş-Şentemerî'nin Endülüs dil ekolünü Bağdat dil ekolüne ilk yaklaştıran kişi olduğu söylenmiştir. Hicrî altıncı asırda ise Endülüs dil ekolü diğer dil ekollerinden bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî (ö. 379/989) Endülüs dil ekolünün müstakil bir ekol haline gelmesinde önemli rol oynamıştır.²⁷⁷ Ebû Ali eş-Şelebîn, İbn Harûf, İbn 'Ufûr ve Ebû Hayyân el-Gırnâtî gibi âlimler Endülüs dil ekolünün önde gelen mensuplarından sayılmışlardır.²⁷⁸

Endülüs dil ekolü mensupları kırâatlerden ziyâde daha çok hadislerle istişhâda bulunmayı tercih etmişlerdir. Endülüs'te Mâlikî mezhebinin çok yaygın oluşunun ekol mensuplarının bu şekilde bir tercihte bulunmalarında etkili olduğu rivayet edilmiştir.²⁷⁹

Burada ekolün önde gelen ve kurucu niteliği taşıyan temsilcilerinden bir kaçına değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

1. İbn Madâ' (ö. 592/1196)

Asıl adı Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed Ebü'l-Abbâs Ebû Ca'fer el-Kurtubî'dir.²⁸⁰ 513/1119 yılında Kurtubâ'da doğmuştur.²⁸¹ Muvatta'yı Ebû Abdillâh b.

²⁷² et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nabvi ve târihü'sheri'n-nühât*, 131; el-Afgânî, *Min târihi'n-nabv*, 96; et-Râcihi, *Dürüs fi'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 215, 216.

²⁷³ et-Râcihi, *Dürüs fi'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 215, 216.

²⁷⁴ el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endülüsi'n-nabvî*, 36, 37.

²⁷⁵ Ahmed Emîn, *Zühri'l-İslâm*, (Kâhire: 1966), 3-4: 91, 92.

²⁷⁶ es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cühûdübü'n-nabviyye*, 70, 71; el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endülüsi'n-nabvî*, 35, 36, 37.

²⁷⁷ el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endülüsi'n-nabvî*, 36, 37, 42, 257.

²⁷⁸ Emîn, *Zühri'l-İslâm*, 3-4: 91-94.

²⁷⁹ el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endülüsi'n-nabvî*, 177.

²⁸⁰ ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm (b. 591-600)*, 82, 83; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 142; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cühûdübü'n-nabviyye*, 44; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 304.

²⁸¹ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 142.

Asbağ'dan,²⁸² Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini de İşbiliyye'de İbn Rummâk'tan ders olarak okumuştur.²⁸³ Fâs,²⁸⁴ Câye ve Merâkeş'te kadılık görevini üstlenmiştir.²⁸⁵

Nahiv ilminde yeni arayışlar içerisine girmiş ve *er-Red 'alâ'n-nubât* isimli eseriyle kendine özgü bir metot ortaya koymuştur.²⁸⁶ İbn Madâ', bu eseriyle Arap dili gramerinin üzerinde inşa edildiği 'âmil nazariyesini çürütmeyi amaçlamıştır.²⁸⁷ 592/1195 yılında İşbiliyye'de vefat etmiştir.²⁸⁸ Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Muşrik fî islâhi'l-mantık*, *Tenzîbü'l-Kur'ân 'ammâ lâ yalîkü bi'l-beyân*.²⁸⁹

2. İbn 'Uşfûr (ö. 663/1270)

Asıl adı Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-İşbilî'dir. İbn 'Uşfûr olarak bilinir.²⁹⁰ 597/1200 yılında İşbiliyye'de doğmuştur. Yetmiş öğrenciyle birlikte Ebû Alî el-Fârisî'den Sîbeveyh'in eserini ders olarak okumuş ve on yıl Ebû Alî el-Fârisî'nin yanında kalmıştır. Arap dili gramerinin inceliklerine vakıf olmuş, Endülüs'te Arap dili grameri konusunda yapılan çalışmalara önemli katkılarda bulunmuştur.²⁹¹ Tûnus'ta vefat etmiştir.²⁹² Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Mükarreb*, *el-Miftâh*, *el-Ezâbâr*.²⁹³

3. İbn Mâlik (ö. 672/1274)

Asıl adı Cemâluddîn Ebû Abdillâh et-Tâî el-Ceyyânî eş-Şâfiî'dir.²⁹⁴ 600/1203 yılında doğmuştur.²⁹⁵ Şâfiî mezhebine mensuptur.²⁹⁶ Nahiv ve sarf ilimlerinde önde gelen âlimlerden olmuştur.²⁹⁷ Özellikle şiir alanında mahir olmuştur. Nahiv ve sarf kâidelerinin tespitine yönelik getirmiş olduğu istişhâdlar âlimler tarafından takdirle karşılanmıştır.²⁹⁸

Birçok eser kaleme almıştır. Bu eserler içerisinde özellikle *el-Elfiyye* isimli eseri meşhurdur. Eser telif edildiği günden beri ders olarak okutulmuş, eser üzerine birçok şerh

²⁸² ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 591-600), 82, 83.

²⁸³ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 304; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cübüdübü'n-nabviyye*, 44.

²⁸⁴ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 591-600), 82, 83; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 142.

²⁸⁵ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 142.

²⁸⁶ es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cübüdübü'n-nabviyye*, 74; Emîn, *Zübürü'l-İslâm*, 3-4: 96.

²⁸⁷ er-Râcihî, *Dürüs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*, 218.

²⁸⁸ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 142; es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cübüdübü'n-nabviyye*, 44.

²⁸⁹ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 591-600), 82, 83; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 142; Emîn, *Zübürü'l-İslâm*, 3-4: 96.

²⁹⁰ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 661-670), 288, 291; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimi mü'sannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, 7: 251; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 306; el-Hittî, *Hesâisü mezhebi'l-Endülüsi'n-nabhî*, 262.

²⁹¹ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 661-670), 288, 291.

²⁹² ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 661-670), 288, 291; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimi mü'sannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, 7: 251.

²⁹³ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 661-670), 288, 291.

²⁹⁴ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 671-680), 108-111; el-Afğânî, *Min târihi'n-nabhî*, 178; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 309; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 3: 147.

²⁹⁵ Abdulbâkî b. Abdilmecid el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn fî terâcimi'n-nübâti ve'l-lügaviyyîn*, thk. Abdulmecid Deyyâb (Riyâd, 1406/1986), 321; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 3: 147.

²⁹⁶ el-Afğânî, *Min târihi'n-nabhî*, 178.

²⁹⁷ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 671-680), 108-111; el-Afğânî, *Min târihi'n-nabhî*, 178.

²⁹⁸ ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm* (b. 671-680), 108-111; el-Afğânî, *Min târihi'n-nabhî*, 178.

yazılmış ve şerhler üzerine de birçok hâşiye telif edilmiştir. Eser üzerine yazılan şerhlerin en meşhurunun İbn ‘Akîl’in telif ettiği şerh olduğu söylenmiştir.²⁹⁹ 672/1273 yılında³⁰⁰ yetmiş küsur yaşlarındayken vefat etmiştir.³⁰¹ Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Hülâsa*, *eş-Şâfiyetü’l-kâibrâ*, *Teshîlü’l-fevâid fi’n-nabv*.³⁰²

E. Mısır Dil Ekolü ve Önde Gelen Temsilcileri

İbn Tûlûn zamanında ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere Endülüs, Şâm, İrâk, İrân ve Horasan bölgelerinden birçok âlimin Mısır’a gitmesi burayı önemli ilim merkezlerinden biri haline getirmiştir.³⁰³

Ebu’l-Esved ed-Düelî’nin öğrencilerinden Abdürrahmân b. Hürmüz’un Mısır’a gitmesiyle birlikte Mısır erken bir dönemde nahiv ilmiyle tanışmıştır. Hicrî üçüncü asırdan itibaren Mısır’da nahiv ilmi alanında eserler yazılmaya başlanmıştır. Hicrî üçüncü asırda Vellâd b. Muhammed et-Temîmî (ö. 263/876), Ahmed b. Ca’fer ed-Dîneverî (ö. 289/901) ve Muhammed b. Vellâd (ö. 298/910) Mısır’ın ileri gelen dil âlimlerinden olmuşlardır.³⁰⁴ Vellâd b. Muhammed et-Temîmî, Basra’ya gitmiş, burada nahiv ve lügat ilimlerinde elde etmiş olduğu ilmî birikimini Mısır’a taşımıştır. Nahiv ve lügat ilimlerinde yazılan eserleri Mısır’a ilk sokan kişinin Vellâd b. Muhammed olduğu ve Mısır’da kendisinden önce nahiv ve lügat ilimleriyle ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmadığı rivayet edilmiştir.³⁰⁵ Mısır’da nahiv ilminin gelişmesinde ayrıca Mahmûd b. Hassân, Ebü’l-Hasan el-A‘az³⁰⁶ ve Bahâüddîn b. en-Nahhâs’ın da katkıları olmuştur.³⁰⁷

Hicrî dördüncü asırda ise Mısır’da nahiv ilminde Ebû Ca’fer en-Nahhâs’ın (ö. 338/949) ismi öne çıkmıştır. en-Nahhâs, Basra ve Kûfe dil ekollerinden istifade etmekle birlikte daha çok Bağdat dil ekolünün metodunu takip etmiştir. Daha sonralarında ise Mısır’da nahiv alanında İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), İbn Hişâm (ö. 218/833), Eşmûnî (ö. 809/1406) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi önemli âlimler yetişmiştir.³⁰⁸

Mısır gramer ekolü bilgileri Basra ve Kûfe ekollerinin bilgileri gibi köklü gramer kurallarını tesis etme yoluna gitmemişlerdir. Basra ve Kûfelilerin oluşturdukları gramer kurallarını geliştirme ve yorumlama çabası içinde olmuşlardır.³⁰⁹

Basra ekolünün yazılı eserlerinin daha çok olması, bu eserlerin ezberlenmesinin kolay olması, Mısır’da Basra ekolüne rağbeti arttırmıştır. Buna karşılık Kûfe ekolünün görüşlerinin

²⁹⁹ el-Afğânî, *Min târihi’n-nabv*, 181; Zeydân, *Târibü’l-lügati’l-‘Arabîyye*, 3: 147.

³⁰⁰ el-Afğânî, *Min târihi’n-nabv*, 179; el-Yemânî, *İşâretü’t-ta’yîn fi terâcimi’n-nühâti ve’l-luğavîyyîn*, 321.

³⁰¹ ez-Zehebî, *Târibü’l-İslâm (b. 671-680)*, 108-111.

³⁰² ez-Zehebî, *Târibü’l-İslâm (b. 671-680)*, 108-111; el-Yemânî, *İşâretü’t-ta’yîn fi terâcimi’n-nühâti ve’l-luğavîyyîn*, 321.

³⁰³ Dayf, *Târibü’l-edebi’l-‘Arabî ‘asru düveli ve’l-imârât Mısır eş-Şâm*, (Kâhire: Dârü’l-Ma‘ârif, ts.), 72, 73.

³⁰⁴ er-Râcihî, *Dürûs fi’l-mezâhibi’n-nabviyye*, 250.

³⁰⁵ Abdül‘âl Sâlim Mekrâm, *el-Medresetü’n-nabviyye fi Mısra ve’s-Şâm fi’l-karneyni es-Sâbi’ ve’s-sâmin mine’l-bicre*, (Muessesetu’r-Risâle, 1410/1990), 15, 16; et-Tantâvî, *Neş’etü’n-nabvi ve târibühüşberi’n-nühât*, 109; ; es-Sincircî, *el-Mezâhibü’n-nabviyye*, 91.

³⁰⁶ Mekrâm, *el-Medresetü’n-nabviyye fi Mısra ve’s-Şâm fi’l-karneyni es-Sâbi’ ve’s-sâmin mine’l-bicre*, 15, 16.

³⁰⁷ er-Râcihî, *Dürûs fi’l-mezâhibi’n-nabviyye*, 250.

³⁰⁸ er-Râcihî, *Dürûs fi’l-mezâhibi’n-nabviyye*, 250.

³⁰⁹ Salih Zafer Kızıklı, “Mısır Gramer Ekolüne Bir Bakış”, *Ekev Akademi Dergisi* 12/35 (2008): 197-212.

daha çok şifâhî olarak yayılması, esas alınacak bir telifin olmaması, bu ekole olan yönelişin az olmasına sebep olmuştur.³¹⁰

Ekol mensupları Sîbeveyh'in eserine büyük bir ihtimam göstermişlerdir. Ekol mensuplarından Ahmed b. Ca'fer ed-Dineverî, Müberred ve Mâzin'den Sîbeveyh'in eserini ders olarak okumuş, Ebû Ca'fer en-Nahhâs da Sîbeveyh'in eserinde geçen beyitleri şerhetmiştir.³¹¹ Böylelikle Basra ekolünün görüşleri Mısır'da egemen hale gelmiştir. Sonraki dönemde Bağdat ekolünün ortaya çıkarak Basra ve Bağdat ekollerinin görüşlerini tek bir potada eriterek yeniden şekillendirmesi Mısır'a da yansımıştır.³¹²

Mısır dil ekolü mensupları hem Basralı hem de Kûfeli dilcilerin ortaya koymuş oldukları ıstılahları kullanmışlardır. Ebû Ca'fer en-Nahhâs gibi dil bilginleri bu terimleri eserlerinde kullanmıştır. Basralılar "cerr" terimini, Kûfeliler ise "hafđ" terimini kullanmışlardır. en-Nahhâs ise her iki terimi de kullanmıştır.³¹³ Ekol mensupları Basra ve Kûfe dil ekollerinin metotları ve görüşleri tercihlerde bulunmuşlardır.³¹⁴

Basra ve Kûfe ekollerinden etkilenecek gelişen Mısır dil ekolü, Endülüs ve çevresinde oldukça etkili olmuştur. Batıdan doğuya ilim için yola çıkanlar, Mısır'a uğramış, ders halkaları oluşturup buradan istifade etmişlerdir. Bu anlamda Ebû Ca'fer en-Nahhâs'ın da çeşitli yerlerden talebeleri olmuştur. en-Nahhâs'ın talebelerinin büyük bir kısmı Endülüs'tendir.³¹⁵ Talebelerinden Muhammed b. Yahyâ er-Rabâhî, en-Nahhâs'ın yanında Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini okumuş ve daha sonra Endülüs'e giderek Kurtuba'daki talebelerine bu kitabı okutmuştur.³¹⁶ Yine el-İfşînu'l-Kurtubî lakabıyla bilinen Muhammed b. Mûsâ el-Hâşim Kurtuba'dan Mısır'a gelerek Ebû Ca'fer ed-Dineverî'den Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini okumuş, ünlü dilci ve edebiyatçı olan İbn Kuteybe'nin (ö. 828/889) eserlerini ve Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini istinsah ederek Mısır'dan Endülüs'e götürmüştür.³¹⁷

Mısır dil ekolünün önde gelen temsilcileri şu şekilde sıralanabilir:

1. İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249)

Asıl adı Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus el-Kürdî el-Esnânî el-Mâlikî'dir.³¹⁸ Künyesi Ebû 'Amr'dır.³¹⁹ 570/1174 yılında (diğer bir rivayete göre 571/1175 yılında) Mısır'ın

³¹⁰ Hüseyin Ersönmez, *Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü*, (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 24, 25.

³¹¹ Mekrâm, *el-Medresetü'n-nabviyye fi Mısra ve's-Şâm fi'l-karneyni es-Sâbi' ve's-sâmin mine'l-bicre*, 17, 444.

³¹² Kızıklı, "Mısır Gramer Ekolüne Bir Bakış", *Ekev Akademi Dergisi* 12/35 (2008): 201.

³¹³ Hüseyin Ersönmez, "Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-I", *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 3 (2016): 95-124.

³¹⁴ Ersönmez, "Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-I", 96.

³¹⁵ Ersönmez, "Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-I", 117, 118.

³¹⁶ Ersönmez, "Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-I", 117, 118; es-Sincircî, *el-Mezâhibü'n-nabviyye*, 80.

³¹⁷ Kızıklı, "Mısır Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", 203.

³¹⁸ ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 264-266; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin terâcimi müsnanifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 6: 265; Zeydân, *Târihi'l-lügati'l-'Arabiyye*, 3: 54.

³¹⁹ el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn fi terâcimi'n-nühâti ve'l-lügaviyyîn*, 204.

yukarısında yer alan Esnâ'da doğmuştur.³²⁰ Babası kürd olup Emîr İzzuddîn Mûsek es-Selâm'ın hâcibi olarak çalışmıştır.³²¹

Mâlikî mezhebine mensuptur.³²² Fıkıh, kırâat, nahiv, sarf ve 'arûz ilimlerinde derin bir bilgiye sahip olmuştur.³²³ Daha çok nahiv ilminde şöhret bulmuştur.³²⁴ 646/1248³²⁵ yılında İskenderiye'de vefat etmiştir.³²⁶

Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Kâfîye*,³²⁷ *eş-Şâfîye*, *Mübtasariü'l-fıkıh* ve *Câmi'ül-ümmehât*. İbnu'l-Hâcib, *eş-Şâfîye* adlı eserinde sarf konularını ele almış, *Câmi'ül-ümmehât* adlı eserinde ise Mâlikî mezhebinin fikhî görüşleri hakkında bilgiler vermiştir.³²⁸

2. İbn Hişâm (ö. 761/1360)

Asıl adı Ahmed b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Yûsuf Şihâbuddîn el-Ensârî'dir. İbn Hişâm olarak bilinir.³²⁹ 708/1308³³⁰ yılında Mısır'da doğmuştur.³³¹ Özellikle nahiv ilminde zamanının ileri gelen âlimlerinden olmuştur.³³² 761/1359³³³ yılında Mısır'da vefat etmiştir.³³⁴ Eserlerinden bazıları şunlardır: *Katriü'n-nedâ ve bellü's-sedâ*, *Müğni'l-lebîb 'an küttübi'l-e'ârib*,³³⁵ *Şüzcürü'z-zehab*, *Evdabü'l-mesâlik ilâ Elfıyeti İbn Mâlik*.³³⁶

³²⁰ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin terâcimi müsannifi'l-küttübi'l-'Arabîyye*, 6: 265; ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 264-266; el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn fî terâcimi'n-nühâti ve'l-lügaviyyîn*, 204; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 343.

³²¹ ez-Zehabî, *Târibü'l-İslâm (b. 641-650)*, 319, 320; ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 264-266; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 3: 54.

³²² ez-Zehabî, *Târibü'l-İslâm (h. 641-650)*, 319, 320; el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn fî terâcimi'n-nühâti ve'l-lügaviyyîn*, 204-205; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 3: 54.

³²³ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin terâcimi müsannifi'l-küttübi'l-'Arabîyye*, 6: 265.

³²⁴ ez-Zehabî, *Târibü'l-İslâm (b. 641-650)*, 319, 320.

³²⁵ ez-Zehabî, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 264-266; el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn fî terâcimi'n-nühâti ve'l-lügaviyyîn*, 204-205; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 3: 54.

³²⁶ ez-Zehabî, *Târibü'l-İslâm (b. 641-650)*, 319, 320; Abdullâh, *İbnü'l-Hâcib en-nabvî*, 374; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 3: 54.

³²⁷ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin terâcimi müsannifi'l-küttübi'l-'Arabîyye*, VI, 265; Abdullâh, *İbnü'l-Hâcib en-nabvî*, 374; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 3: 54.

³²⁸ Abdullâh, *İbnü'l-Hâcib en-nabvî*, 374.

³²⁹ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 143.

³³⁰ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara fî târibi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Dâru İhyâi Kutubi'l-'Arabîyye, 1387/1967), 1: 536.

³³¹ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 291; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 346.

³³² ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 1-2: 143.

³³³ es-Suyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara fî târibi Mısır ve'l-Kâhire*, 1: 536.

³³⁴ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 291; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 346.

³³⁵ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin terâcimi müsannifi'l-küttübi'l-'Arabîyye*, 6: 163,164; Zeydân, *Târibü'l-lügati'l-'Arabîyye*, 3: 150.

³³⁶ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmiüsü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 291.

3. Suyûtî (ö. 911/1505)

Asıl adı Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Sâbikuddîn el-Hudayrî es-Suyûtî'dir.³³⁷ 849/1445³³⁸ yılında Kâhire'de doğmuştur.³³⁹ Beş yaşında iken babasını kaybetmiş,³⁴⁰ Kahire'de yetim olarak büyümüştür. Kırk yaşına girince insanlardan uzak bir şekilde hayatını sürdürmüştür.³⁴¹ Vefatına kadar mütevazî bir hayat sürmüş, hükümdarların kendisine verdiği hediyeleri kabul etmemiştir. Altı yüze yakın eser telif etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-İtkân fi 'ülûmi'l-Kur'an*, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, *el-İktirâh*, *Elfiyye fi'n-nahv*, *el-Müzbir*, *Büçyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*,³⁴² *Cem'ü'l-cevâmi'*, *Hem'ü'l-bevâmi'*.³⁴³ Son iki eseri Basra, Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs dil ekollerine mensup âlimlerin görüşlerini bütün delilleriyle ihtiva eden bir gramer kuralları ansiklopedisi şeklindedir.³⁴⁴ Gramer ekolü taassubundan uzak kalmış, eserlerinde kendisinden önceki gramer bilgilerinin tümünün de görüş ve düşüncelerini mukayeseli olarak ele almıştır.³⁴⁵

Ayrıca Mağrib, Irak ve Doğu dil mektepleri ve oralarda yetişmiş birçok dilciden söz edilirse de bunlar genellikle Basra ekolünden olmak üzere Basra ve Kûfe ekolünün görüşlerinden seçmelere ve tercihlere yer vermek suretiyle Bağdat ekolünün çizgisini sürdürmüşlerdir.³⁴⁶

Sonuç

İslâm'a giren toplumların dil farklılıklarının Arap dili üzerinde olumsuz etkileri olmuştur. İlk bozulmanın i'râbda görüldüğü söylenebilir. Arap dilinde lahnın çoğalmasa Kur'an'ın yanlış okunmasına kadar varmış, bu durum ise Arap dilinin korunmasını gündeme getirmiştir. Kur'an'ın okunuşundaki hataları ve gittikçe artan dil hatalarını düzeltmek amacıyla gramer kurallarının tespitine yönelik nahiv ve sarf alanında çeşitli eserler kaleme alınmıştır.

Arap dili ile ilgili ilk çalışmalar Ebu'l-Esved ed-Düelî ile birlikte Basra'da başlamıştır. Basra erken dönemde edebî faaliyetlerin yürütüldüğü farklı kültürlerin buluşma noktası olması hasebiyle önemli bir konuma sahip olmuş ve bu yönüyle ilk gramer çalışmalarının neşv ü nemâ bulmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Daha sonraki zamanlarda ise bu amaca yönelik olarak Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs dil ekolleri oluşmuştur. Ancak nahiv ilmi daha çok Basra ve Kûfe dil ekolleri denilen iki ana ekol tarafından temsil edilmiş, böylece nahiv

³³⁷ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 71-73; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 363; Mustafâ Muhammed eş-Şek'a, *Celâluddîn es-Suyûtî mesîretühü'l-ilmîyye ve mebahisühü'l-lügaviyye*, (1401/1981), 5.

³³⁸ eş-Şek'a, *Celâluddîn es-Suyûtî mesîretühü'l-ilmîyye ve mebahisühü'l-lügaviyye*, 5; Zeydân, *Târihü'l-lügati'l-'Arabiyye*, 3: 239.

³³⁹ eş-Şek'a, *Celâluddîn es-Suyûtî mesîretühü'l-ilmîyye ve mebahisühü'l-lügaviyye*, 5.

³⁴⁰ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 71-73.

³⁴¹ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimi mü'sannifî'l-keütübî'l-'Arabiyye*, 5: 128.

³⁴² ez-Ziriklî, *el-'A'lâm kâmusü terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 3-4: 71-73.

³⁴³ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 363; eş-Şek'a, *Celâluddîn es-Suyûtî mesîretühü'l-ilmîyye ve mebahisühü'l-lügaviyye*, 135.

³⁴⁴ Bakırcı; Demirayak, *Arap Dili Gramer Tarihi*, 146.

³⁴⁵ Kızıklı, "Mısır Gramer Ekolüne Gene l Bir Bakış", 211.

³⁴⁶ Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32: 304.

kâideleri Basra ve Kûfe dil ekollerinin önde gelen dil bilginleri sayesinde olgunlaşmıştır. Bağdat dil ekolü mensupları daha çok Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşleri arasında tercihte bulunmuş, Mısır ve Endülüs dil ekolü mensupları ise önceden telif edilen eserlere şerh ve hâşiye yazarak nahiv ilminin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu açıdan Bağdat, Mısır ve Endülüs dil ekolü mensuplarının bu konudaki çalışmaları Basra ve Kûfe dil ekollerinin oluşturdukları gramer kurallarını geliştirme ve yorumlama çabasıyla sınırlı olmuştur.

Kaynakça

- ABDULLÂH, İbrâhim Muhammed. *İbnu'l-Hâcib en-nabvî*. Dâru Sa'uddîn, 1426/2005.
- EL-AFGÂNÎ, Sa'îd. *Min târihi'n-nabv*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- ALLÛŞ, Cemîl. *İbnu'l-Enbârî ve cubûdubû fi'n-nabvi*, Tûnus, 1981.
- EL-BAĞDÂDÎ, Hatîb. Ebûbekir Ahmed b. Alî. *Târibu Bağdâd*. Thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ, Beyrût, 1417/1997.
- BAKIR, Abdulhâlik. "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5: 108-111.
- BAKIRCI, Selami; DEMİRAYAK, Kenan, *Arap Dili Gramer Tarihi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- BROCKELMANN, Carl. *Târibu'l-edebi'l-'Arabî*. Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1993.
- CÂBİR, Humeyd Sirâc. *Basra fî lisâni'l-'Arab li İbn Manzûr*. Dimeşk, 2012.
- DAYF, Şevkî. *el-Medârisu'n-nabviyye*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2797/1976.
- Ebû Mûsâ, Muhammed Hasaneyn. *el-Belâgatü'l-Kurâniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî*. Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.s.
- ED-DÛRÎ, Abdul'azîz. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- DURMUŞ, İsmail. "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 300-306, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- EBBÂH, Muhammed el-Muhtâr Veled. *Târibu'n-nabvi'l-'Arabî*. 1417/1996.
- EL-ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Nuzhetu'l-elibbâ' fî tabakâti'l-udebâ'*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, t.s.
- ERGÜVEN, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 6/11 (2007): 155-183.
- ERSÖNMEZ, Hüseyin. *Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- "Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-I". *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 3 (2016): 95-124.
- EMİN, Ahmed. *Dubâ'l-İslâm*. Beyrût, t.s.
- *Zubru'l-İslâm*. Kâhire, 1966.
- FURAT, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*. İstanbul Üniversitesi Yayınları: 4673, İstanbul, 2007.
- GOLDZİHER, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er, İmaj Yayınları, 1993.
- İBN HALDÛN, *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- EL-HAMEVÎ, Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ'*. Mısır: Matbû'âtu Dâri'l-Me'mûn, ts.
- İBN HİŞÂM, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Mısri. *Muğni'l-lebîb*. Thk. el-Fâhûrî, Beyrût, 1411/1991.
- EL-HULVÂNÎ, Muhammed Hayr. *el-Mufasssal fî târihi'n-nabvi'l-'Arabî*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1399/1979.

- EL-HİTTÎ, Abdulkâdir Râhim. *Hasâisu mezbebi'l-Endulusi'n-nabvi*. Bingâzî, 1993.
- İBNU'N-NEDÎM, Muhammed b. İshâk. *el-Fibrîst*. Thk. Mustafâ eş-Şuveymî, Tûnus, 1405/1985.
- İNANÇ, Yonis. “Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstişhâd Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 31/17, (2015): 2-25.
- KARADAVUT, Ahmet. “Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 7 (1997): 325-350.
- KEHHÂLE, Ömer Rızâ Kehhâle. *Mu'cemu'l-muellifîn terâcimu musannifi'l-kutubi'l-'Arabîyye*. Beyrût, t.s.
- EL-KİFTÎ, Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Yûsuf. *İnbâbur-ruvât 'alâ enbâbi'n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1374/1955.
- KIZIKLI, Salih Zafer. “Mısır Gramer Ekolüne Bir Bakış”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/35 (2008): 197-212.
- “Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış”, *Marife*, K15, (2013): 133-149.
- “Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi”, *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006): 265-280.
- KÜÇÜKKALAY, Hüseyin. *Kur'an Dili Arapça*. Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı No:1, 1969.
- EL-LUĞAVÎ, Ebu't-Tayyîb Abdulvâhid b. Alî el-Halebî. *Merâtibu'n-nabviyyîn*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, t.s.
- MAHMÛD, Mahmûd Hüseyinî. *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nabvi'l-Arabî*, Beyrût: Dâru Ummâr, 1407/1986.
- EL-MAHZÛMÎ, Mehdî. *Medresetu'l-Kâfe ve menbecuba fî dirâseti'l-luğa ve'n-nabv*. Beyrût: Dâru'r-Râidu'l-'Arabî, 1406/1986.
- MEKRÂM, Abdul'âl Sâlim. *el-Medresetu'n-nabviyye fî Mısır ve's-Şâm*. Muessesetu'r-Risâle, 1410/1990.
- RÂCİHÎ, Abduhu. *Durûs fî'l-mezâhibi'n-nabviyye*. Beyrût, 1980.
- SERTÂVÎ, Mu'âz. *İbn Madâ' el-Kurtûbî ve cubûdubu'n-nabviyye*. Ürdün, 1408/1988.
- SİNCİRCÎ, Mustafâ 'Abdulazîz. *el-Mezâhibu'n-nabviyye*. Cidde: Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmu'l-İnsâniyye, 1406/1986.
- SİRÂFÎ, Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdillâh. *Abbâru'n nabviyyîn el-Basriyyîn*. Thk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, Kâhire, 1405/1985.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İktirâb fî 'ilmi'l-usûl*, Thk. Ahmet Suphî Furat, İstanbul, 1395/1975.
- *Husnu'l-mubâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyâi Kutubi'l-'Arabîyye, 1387/1967.
- ŞEK'A, Mustafâ Muhammed. *Celâluddîn es-Suyûtî mesîretubu'l-'ilmiyye ve mebâbisubu'l-luğaviyye*. 1401/1981.
- TANTAVÎ, Muhammed. *Neş'etu'n-nabvi ve târibu eşberi'n-nuhât*. Dâru'l-Menâr, 1412/1991.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âtî'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1985.

TENÛHÎ, Mufaddal b. Muhammed b. Mis'âr. *Târibu'l-'ulemâi'n-nabviyyîn*. Thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 1412/1992.

YEMÂNÎ, Abdulbâkî b. Abdilmecîd. *İşâretu't-ta'yîn fî terâcimi'n-nubâtî ve'l-luğaviyyîn*. Thk. Abdilmecîd Deyyâb, Riyâd, 1406/1986.

ZEHEBÎ, Şemsuddîn Muhammed Ahmed b. Osmân. *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvut-Alî Ebû Zeyd, 1401/1981.

----- . *Târibu'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrût, 1411/1990.

ZEYDAN, Corcî. *Târibu'l-luğati'l-'Arabîyye*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983.

ZUBEYDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Tabakâtu'n-nabviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. Thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrâhim, Kâhire, 1373/1954.

ZİRİKLÎ, Hayruddîn. *el-'A'lâm kâmusu terâcimi li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*. Kâhire, 1374/1955.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ARŞİV BELGELERİ IŞIĞINDA ADIYAMAN HACI ABDÜLGANİ

(ÇARŞI) CAMİ'Î VAKFI*

ADİYAMAN HACI ABDULGANI (BAZAAR) MOSQUE FOUNDATION IN THE LIGHT
OF ARCHIVE DOCUMENTS

Bahattin TURGUT

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı

Orcid Id: 0000-0003-4289-1350, e-mail: bahattinturgut02@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Kasım 2019/ 08 November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Aralık 2019 / 27 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume: 6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 236-258

* “Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Adıyaman’daki Vakıf Hizmetleri” adlı yüksek lisans tezimizde Hacı Abdülgani Vakfı birkaç arşiv belgesi ile değerlendirilmiş olup, sonraki araştırmalarımızda Hacı Abdülgani Vakfı’nın bir makaleye konu olacak derecede arşiv kaynağına sahip olduğu anlaşılmış olduğundan bu çalışma gerçekleştirilmiştir.

Öz

Hacı Abdülgani Vakfı, 16. yüzyıl ortalarında Hacı Abdülgani tarafından Adıyaman şehir merkezinde kurulmuştur. Vakıf, bir taraftan topluma hizmet veren cami merkezli kurumlarıyla diğer taraftan gelir kaynaklarıyla toplum hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Hacı Abdülgani'nin günümüze kadar ulaşan yegâne hayrî kurumu olan Çarşı Cami'î dinî yönden cemaate hizmet sunmaya devam etmektedir. Osmanlı döneminde sıbyan mektebi ile çocukların eğitimine; dâru'l-kurrâ'sı ile Kur'an eğitiminin gelişmesine; medresesi ile de gençlerin ve yetişkinlerin eğitim almasına vesile olmuştur. Hacı Abdülgani, mülkiyetindeki buğday pazarı ile çarşı da yer alan 60 kadar dükkânını vakfın akarı olarak tahsis etmiştir. Oraların kirasından elde edilen gelir ile vakfın bünyesinde çalışan personelin maaşları ödenmiş, hayrî kurumların giderleri karşılanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Adıyaman, Abdülgani Vakfı, Çarşı Cami'î, Dâru'l-kurrâ.

Abstract

The Mosque of Hacı Abdulgani foundation was founded by Hacı Abdulgani in the mid-16th century. On one hand, the foundation has made significant contributions to the city life of Adıyaman with its mosque- based charitable institutions serving the society, on the other hand with its incomes. Hacı Abdulgani mosque foundation continues to provide religious services to the community with its unique Bazaar mosque, which still exists today. It has conducted to the education of children with children's school, the development of Quran-based education with dâru'l-kurrâ and the education of the youth and adults with madrasah. Hacı Abdülgani allocated about 60 shops in the wheat market and bazaar as the property of the foundation. With the incomes of these shops, The salary of the personnel working under the foundation was paid and the expenses of the charitable institutions were met.

Keywords: Ottoman, Adıyaman, Abdulgani Foundation, Bazaar Mosque, Dâru'l-kurrâ.

Giriş

Hz. Peygamber ve ashabının infak yapmaya dair uygulamaları temelinde, tarih boyunca bütün İslam dünyasında varlığını sürdüren vakıf müessesesi, özellikle Osmanlı döneminde tekâmül ederek hayatın her alanına, memleketin her tarafına hizmet götürebilen bir kurum haline gelmiştir. Başta Osmanlı padişahları olmak üzere, hanım sultanlar, valiler, yöneticiler ve halktan hayırsever insanlar vakıflar kurarak dinî, kültürel ve sosyal alanda toplumun ihtiyacına cevap veren kurumlar inşa etmişlerdir.

Vakıfların topluma kazandırdığı hayır kurumları idare etmek ve devamlılığını sağlamak amacıyla gelir getiren gayrimenkuller, vakıf akarı olmak üzere tahsis etmişlerdir. Böylece günümüzde devletin sosyal kurumlarının gerçekleştirdiği birçok hizmeti, Osmanlı döneminde vakıflar, devlete yük olmadan, halktan hiçbir bedel beklemeden Allah rızası için yapmışlardır.

Osmanlı medeniyetinin oluşturduğu güçlü müesseselerden biri olan vakıf kurumunun çeşitli hizmetlerinin Adıyaman şehrinde de gerçekleştiğini Osmanlı arşivlerindeki belgelerden tespit etmek mümkündür. Osmanlı Devlet Arşivi incelendiğinde vakıflarla ilgili çok sayıda tasnifin mevcut olduğu görülmektedir. Bu tasniflerin başında evkaf defterleri gelmektedir. Cevdet Evkaf, Cevdet Maarif ve İbnü'l-Emin Evkaf tasnifleri de vakıfların faaliyetlerine dair çok önemli belgeler barındırmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde ise öncelikli olarak vakfiyeler ve vakıflara dair muhtelif bilgiler içeren belgeler vardır.

Vakıflar konusunda önemli kayıtları ihtiva eden Evkaf defterleri 19. yüzyıl sonlarında Adıyaman'da otuz civarında vakfın olduğunu bildirmektedir.¹ Bu vakıflardan dokuzu cami vakfı,² biri müstakil medrese vakfı,³ on bir kadarı ise zaviye vakfidir.⁴ İnsanların rahat yolculuk yapmasını sağlayan bir aded köprü vakfının da olduğu kayıtlarda yer almaktadır.⁵ Bunlara ilaveten evkaf defterinde yedi aded vakfın ismi zikredilmektedir.

Hacı Abdülğani vakfı, Adıyaman vakıfları arasında en çok arşiv belgesine sahip vakıflardan biri olmakla birlikte söz konusu arşivlerde bu vakfa dair bir vakfiyenin mevcudiyeti tespit edilememiştir. Fakat bazı arşiv belgelerinde vakfiyesinin mukayyet (kayıtlı) olmadığı beyan edilerek bu hususa açıklık getirilmiştir.⁶

¹ Osmanlı Arşivi (OA), *Evkaf Defteri (Ev.d)*, No. 34325.

² 1289 (1872) tarihli Evkaf defterine göre Hısnımansur kazasında faal durumda olan cami vakıfları şunlar idi: Cami'î Kebir Vakfı, Hoca Ali nam-ı diğer Kap Cami'î Vakfı, Abdülğani Cami'î Vakfı, Hoca Ömer Cami'î Vakfı, Sıratut Cami'î Vakfı, Yenipınar Cami'î Vakfı, İbrahim Bey nam-ı diğer Eskisaray Cami'î Vakfı, İmam Ağa Cami'î Vakfı, Şeyh Muhyiddin Arabî Cami'î Vakfı. Bilgi için bkz. OA, *Ev.d*, No. 34325.

³ 34325 nolu Evkaf defterine göre Hısnımansur kazasında genellikle camilerin bünyesinde medreseler mevcut olmakla birlikte müstakil bir medrese de mevcut idi. O da Eslemez Bey medresesi idi. Eslemez Bey Medresesine dair bilgi için bkz. OA, *Ev.d*, No. 34325.

⁴ 34325 nolu Evkaf defterine göre Hısnımansur kaza merkezinde ve civarında topluma hizmet eden zaviye vakıfları şunlardı: Şeyh Abdurrahman Erzincanî Zaviyesi, Çanakçı Dede Zaviyesi, Kadî Han Zaviyesi, Turuş Dede Zaviyesi, Bulduk Zaviyesi, Şeyh Mahmud Ensarî Zaviyesi, Zeyne'l-Abidin Zaviyesi, Ebuzer Gıfari Zaviyesi, Melekhan Zaviyesi, Şeyh Muhyiddin Arabî Zaviyesi, Nureddin Dede Zaviyesi. Bilgi için bkz. OA, *Ev.d*, No. 34325.

⁵ Sitilce yokuşunda Hacı Mehmed köprüsü bir vakıf hayrâtı olarak inşa edilmiştir. Bilgi için bkz. OA, *Ev.d*, No. 34325.

⁶ OA, *EV. MKT*, No. 2049.

Arşiv belgeleri, Hacı Abdülgani vakfının hizmetleri ve faaliyetleri ile Adıyaman şehir hayatına dinî, sosyal, kültürel ve ekonomik yönleriyle önemli katkılarda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Hacı Abdülgani vakfı, hayrî kurumları ile bir külliye şeklinde gelişmiştir. Bu vakfı önemli kılan hususlar, hayrî kurumları ile Adıyaman şehir hayatına sosyal, dinî ve kültürel açıdan; gelir kaynağı olan dükkânlarıyla da ticaret ve ekonomik açıdan katkıda bulunmasıdır. Arşiv belgelerinin Hacı Abdülgani vakfının hizmetlerine dair önemli bilgiler ihtiva etmesi, bu vakfın Osmanlı döneminde önemli bir kurum olduğunu göstermektedir.

Osmanlı döneminde sosyal ve dinî hayat üzerinde etkili olan vakıflara dair arşiv belgeleri incelendiğinde, Hacı Abdülgani vakfı başta olmak üzere Adıyaman ve çevresinde vakıflar aracılığıyla dinî, ilmî ve kültürel alanlarda önemli hizmetlerin gerçekleştirildiği görülmektedir. Vakıfların topluma yönelik gerçekleştirdiği hizmetler sayesinde Osmanlı döneminde Adıyaman'da eğitimi öne çıkaran, İslam kültürünü ve tasavvufi yaşantıyı yaygınlaştırmaya çalışan bilgili, kültürlü ve dinî eğitilmiş bir toplumun mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

1. Vakıf Kurucusu Olarak Hacı Abdülgani

Adıyaman'da Vakıf kurucusu olarak adı geçen Hacı Abdülgani'nin hayatına dair tarih kaynaklarında ve arşiv belgelerinde aydınlatıcı bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Osmanlı'nın son dönemlerinde yazıldığı izlenimi veren caminin cümle kapısı üzerindeki kitabesinde (Ek 4) caminin 965 (1557) yılında inşa edildiği bilgisi yer almaktadır ki bu tarih vakfın kuruluş tarihi olarak da kabul edilebilir.⁷

Hacı Abdülgani'nin vakfına dair arşiv belgeleri tetkik edildiğinde belgelerin 17. yüzyıl ile başladığı görülmektedir.⁸ Bu bilgidен hareketle Hacı Abdülgani'nin donun 16. yüzyıl Osmanlı Adıyaman'ında yaşamış bir hayırsever olduğu söylenebilir.

Hacı Abdülgani'nin adının arşiv belgelerine girmesine vesile olan onun kurduğu vakıftır. Hacı Abdülgani'nin hayrâtı olarak yaptırdığı cami, sıbyan mektebi, dâru'l-kurrâ ve medresenin olduğunu arşiv belgelerinden tespit etmek mümkün olmaktadır. Hacı Abdülgani, topluma hizmet edecek kurumları bina etmekle iktifa etmeyip onların kamu yararına idaresini devam ettirmek için kendi mülkiyetindeki 60 civarında dükkânını da vakfetmiştir.⁹ Ancak külliye oluşturulan cami dışında sıbyan mektebi, dâru'l-kurrâ ve medresenin günümüze ulaşmadığı görülmektedir.

Adıyaman halkı tarafından hayırseverliğinden dolayı "Hacı Abdülgani Baba" olarak anılan Hacı Abdülgani'nin günümüze kadar ulaşmış olan türbesi, yaptırdığı camisinin avlusunda yer almakta olup halen halk tarafından ziyaret edilmektedir. Arşiv belgeleri, onun türbesine hizmetle görevli türbedarların olduğunu ve bu türbedarların hizmetlerine karşılık vakfın bütçesinden maaş aldıklarını ortaya koymaktadır. 2 Şaban 1283 (10.12.1866) tarihli arşiv belgesi, İbrahim, Ahmed ve Abdülkadir isimindeki şahısların Hacı Abdülgani'nin türbesine müştereken türbedarlık yaptıklarını ortaya koymaktadır. Aynı belge, onlardan sonra

⁷ Hacı Abdülgani (Çarşı) Camii'nin cümle kapısı üstündeki kitabe (Ek 4).

⁸ OA, C. MF, No. 4445; OA, AE. SMHD. I, No. 22/1300; OA, C.MF, No. 7907; OA. C.EV, No. 27615.

⁹ OA. EV. MKT, No. 2040

Ahmed'in oğlu Şeyh Abdurrahman Efendi'nin türbedarlık görevini devam ettirdiği bilgisine yer vermiştir. Türbedarların türbeye yaptıkları hizmetlerine karşılık ayda 200 kuruş maaş aldıkları bilgisi de aynı arşiv kaydında yer almaktadır.¹⁰ Türbedarların görev yaptığına dair söz konusu arşiv belgesi, günümüzde Hacı Abdülgani (Çarşı) Cami'i avlusunda yer alan mekânın Hacı Abdülgani'nin türbesi mi veya makamı mı olduğu tartışmasını aydınlatır niteliktedir. Buna göre, söz konusu mekânın, vakfın kurucusu ve caminin bânisi olan Hacı Abdülgani'nin türbesi olduğu söylenebilir.

2. Hacı Abdülgani Vakfının Kuruluşu

Hacı Abdülgani adında bir toplum önderi tarafından Hısnımansur (Adıyaman) şehrinin çarşısında kurulan vakıf, arşiv belgelerinde genellikle "Hacı Abdülgani Cami'i Şerifi Vakfı,"¹¹ ismiyle yer almaktadır. Bu makalede söz konusu caminin günümüzde resmi kayıtlarda yer alan ve halk arasında bilinen "Çarşı Cami'i" ismi de ilave edilerek "Adıyaman Hacı Abdülgani (Çarşı) Cami'i Vakfı" başlığı kullanılmıştır. Metin içinde ise daha çok "Hacı Abdülgani Vakfı" kullanımını tercih edilecektir.

Adıyaman'ın hayırsever toplum önderlerinden biri olan Hacı Abdülgani tarafından kurulan vakfın vakfiyesinin mevcut olmadığı hususu 11 Rebi'ulâhir 1312 (12.10.1894) tarihli bir arşiv belgesinde Evkaf Nezareti muhasebe kalemine yapılan bir müracaata konu olmuştur. Yapılan incelemede söz konusu belgenin derkenarında, "...vakfiyesinin mukayyed olmadığı..."¹² belirtilmek suretiyle vakfiyenin mevcut olmadığı not edilmiştir. Vakfiyesinin düzenlenmemesi veya günümüze ulaşamaması sebebiyle Hacı Abdülgani vakfının kuruluş tarihi arşiv belgelerinde tespit edilememiştir. Ancak caminin giriş kapısı üzerindeki kitabede caminin inşa tarihi olarak kaydedilen 965 (1557) yılının vakfın kuruluş tarihi de olduğu söylenebilir.

Vakfiye, vakıf kurucusunun şartlarını ihtiva eden bir belge olduğundan Hacı Abdülgani'nin vakfiyeyi akdetmeden de bir takım şartları şifahî ve uygulamalı olarak ortaya koyabilmesi mümkün olmuştur. Hacı Abdülgani bir hayırsever olarak vakfını kurmuş, camisini ve eğitim kurumlarını yaptırarak toplumun hizmetine sunmuş, yaşadığı müddetçe vakfını kendi belirlediği ilkeler doğrultusunda yönetmiştir. Sonra onun vasiyeti doğrultusunda evlatları vakfın tevliyetini üstlenmeye devam etmişlerdir. Belgelerde bu durumu açıklığa kavuşturan bir bilgi olmamakla birlikte ortaya çıkan durum bunu ispatlar niteliktedir. Vakfın müstakil olarak yazılı bir belge şeklinde vakfiyesi mevcut olmadığı gibi arşivlere ait kayıtlarda da mevcut değildir. Bununla beraber onun hayattayken gerçekleştirdiği uygulamaları ve evlatlarına olan vasiyetleri sonucunda ortaya çıkan fiilî durum teamül-ü kadîmin oluşmasına yol açmıştır. Vakfın idaresi ve idamesi konusunda oluşan geleneğin titizlikle uygulanması vakıf kurucusunun ortaya koyduğu şartların asırlar boyu geçerli olmasına imkân tanımıştır. Oluşan geleneğe uygun olarak tarih boyunca gerçekleştirilen hizmetlere ve faaliyetlere dair arşiv belgelerinin mevcudiyeti bu vakfın hukuken devam ettiğinin delilidir. Arşiv belgeleri

¹⁰ VGMA,159.114/ 939.

¹¹ OA, C. MF, No. 4445; OA, EV. MKT, No. 2040; OA, C.EV, No. 27615; OA, C.EV, No. 94; OA, C.MF, No. 7907; OA, AE. SMHD. I, No. 22/1300.

¹² OA, EV. MKT, No. 2049.

esas alınarak Hacı Abdülğani vakfı incelendiğinde hayrî kurumları ve akarları ile Osmanlı döneminde topluma muhtelif alanlarda hizmet eden Adıyaman'ın en önde gelen vakıflarından biri olduğu görülmektedir.

2.1. Hacı Abdülğani Vakfının Yönetimi ve Denetimi

Hacı Abdülğani, hayırsever bir insan olarak Adıyaman şehir merkezinde kıymetli arsalarını ve ticaretin merkezinde yer alan 60 kadar dükkânını Allah rızası için vakfederek bir külliye yaptırmıştır. Vakfın, vakıf kurucusunun belirlediği esaslar doğrultusunda yönetilmesi esas olduğundan, belirlenen şartlara uygun işleyişinden en başta mütevellî sorumludur. Mütevellinin yaptığı işe “tevlîyet” denilmektedir.¹³ Vakfın gelirlerinin yerli yerince harcanıp harcanmadığının denetimi görevi ise nâzır unvanlı şahıs tarafından yerine getirilirdi. Nâzırın yaptığı işe ise “nezâret” denilirdi.¹⁴ Hacı Abdülğani Cami’i yönetim kadrosunda nâzır unvanlı kimselerin de görev yaptığı belgelerden anlaşılmaktadır.¹⁵ Ayrıca Evkaf Nezaretinin kontrol ve denetimi de tüm vakıflarda olduğu gibi Hacı Abdülğani vakfı üzerinde de geçerli olmuştur.¹⁶

Vakfın ilk mütevellisinin vakıf kurucusunun kendisi olması asr-ı saadetten beri geçerli bir teamül olmuştur. Vakıf kurucusunun ölümünden sonra ise evlât ve ahfadının devam ettirmesi de bu teamülün bir sonucudur.¹⁷ Hacı Abdülğani’nin de hayattayken vakfını her vakıf kurucusu gibi idare ettiği söylenebilir. Onun vefatından sonra ise belgelerde yer aldığı üzere erbab-ı istihkak olarak zikri geçenlerin zürriyetinden evlatları olması oluşan geleneğin gereğidir.¹⁸ Nitekim vakıf üzerinde tevlîyete hak sahibi kimseler anlamına gelen erbab-ı istihkaktan olan kişilerin birden fazla olması durumunda tevlîyetin teczie edilerek hak sahibi olanlara hisse şeklinde tevdi edildiğini de arşiv belgeleri ortaya koymaktadır.¹⁹

Hacı Abdülğani vakfının gelirleri ve giderleri mütevellinin kontrolü ve sorumluluğu altında idi. Mütevellî, vakıf kurumlarda görev yapan personelin yevmiye veya maaşının

¹³ Tevlîyet ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: MEB Yayınları 1971), 3: 484.

¹⁴ Nâzır-ı vakıf: Mütevellilerin tasarruflarına nezaret etmek üzere görevlendirilen kimse demektir. Nâzır, mütevellinin vakfın zararına olacak tasarruflarını tespit ettiği takdirde ilgili mercilere durumu şikâyet ederek görevden azledilmesine tevessül ederdi. Nâzır, bazen mütevellî anlamında da kullanılan bir terim olmuştur. Bilgi için bkz. Pakalın, 2: 666.

¹⁵ OA, AE. SAMD. III, No. 42/4111.

¹⁶ Evkaf Nezareti, mülhak vakıfları doğrudan idare etme yetkisine sahip olmamakla birlikte vakıfların idaresinde ve hizmetlerinde hukuka aykırı durumlara müdahale etme yetkisini haizdi. Gerektiği durumlarda vakfın akarından elde edilen gelirin muhasebesinin görülmesi, harcamaların vakfiyede yer alan ilkelere uygun bir şekilde gerçekleştirilmesi gibi hususlar başta olmak üzere vakfa zarar verecek tasarruflarda bulunulmaması için teftiş ve denetleme yetkisi Evkaf Nezaretindeydi. Bu yetki çerçevesinde vakfın gidişatı ile ilgili şikâyetler de Evkaf Nezaretine yapılmaktaydı. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 2. Baskı, (İstanbul: OSAV 1996), 73.

¹⁷ Hz. Ömer’in vakfına kızı Hz. Hafsa’yı ve ondan sonra zürriyetinden gelenleri mütevellî tayin etmesine dair bkz. Bahattin Turgut, “İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği”, *ilted* 50 (Aralık / December 2018/2), 282; Nazif Öztürk, “Evkaf-ı Hümayun Nezareti”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 11: 521.

¹⁸ OA, C. MF, No. 68/3389.

¹⁹ Osmanlı’da tevlîyet görevinin vâkıfın evlatları arasında teamül-ü kadîm üzere devam ettirilmesi ve gerektiğinde müştereken yürütülmesi Adıyaman Şeyh Abdurrahman Erzincanî Zaviyesi vakfı yönetiminde de görülmektedir. Bilgi için bkz. Bahattin Turgut, “Adıyaman Şeyh Abdurrahman Erzincanî Zaviyesi Vakfı”, *VD*, 50 (Aralık 2018/2): 52; OA, EV. MKT, No. 2049; OA, EV. MKT, No. 1407.

ödenmesinden sorumludur.²⁰ Evkaf Nezareti kayıtlarında yer alan 11 Rebûlâhir 1310 (2.11.1892) tarihli bir belgede vakfın gelirinin dağılımı ve paylaşımı söz konusu edilirken vakfiyesinin olmadığı, vakfın idaresi ve gelirlerin dağılımının teamül-ü kadim üzere gerçekleştirildiği ifade edilmiştir.²¹

Arşiv belgeleri, Hacı Abdülğani vakfı mütevellisi ve nazırı hakkında bilgiler içerdiği gibi vakfın muhasebesinden sorumlu, yazışmalarını takib eden bir kâtibinin de olduğunu ortaya koymaktadır. Vakfın yönetilmesinden sorumlu kişilerin yanı sıra vakfa bağlı kurumlarda çalışan personel de görev yaptıkları alanlarda sorumluluklarını yerine getirerek vakfın daha iyi yönetilmesine katkı sağlamışlardır. Arşiv belgeleri vakfın yönetimi ve çalışan personeli ile ilgili faaliyet ve hizmetleri konusunda önemli bilgiler vermektedir.

Arşiv belgelerinden bazıları vakıfların yönetimine veya hayrî kurumlarına yönetici veya personel atamalarını gösteren adına berat denilen belgelerden oluşmaktaydı.²² Vakıflarda görevli olan personelin atanmalarına dair beratların çeşitli olduğu görülmektedir. Bunların bir çeşidi mütevellinin başvurusu ve şehrin kadısının müracaatı sonucunda verilen beratlardır. Nitekim 20 Rebûlâhir 1137 (6.1.1725) tarihinde Hacı Abdülğani vakfının mütevellisi olan Abdulkadir bir dilekçe ile Hısnımansur kadısına müracaat ederek yevmî 4 akçe vazife ile vakfının nazırı olan Ahmed Halife'nin birkaç seneden beri "*terk-i diyar ve celây-i vatan etmekte yerinin hâlî ve hizmetinin muattal kaldığını*" ifade etmiştir. Bundan dolayı onun görevden alınarak yerine bu göreve layık ve erbab-ı istihkaktan Seyyid Ali'nin atanmasını arz etmiştir. Hısnımansur kadısı İbrahim Haşimî ise 1-10 Şaban 1140 (12-22.3.1728) tarihinde aynı dilekçenin derkenarına, Ahmed Halife'nin vakfın nazırı görevini yürütmekte iken hukuka uygun bir şekilde yerine dürüst bir vekil bıraktığını ifade ettikten sonra, Molla Ali isminde birinin karışıklığa sebep olacak şekilde haksız davranarak kendisine berat çıkarttığını ifade etmiştir. Molla Ali'nin beratının iptal edilerek yeniden Ahmed Halife'ye bir beratın verilmesini arz etmiştir. Ahmed Halife'nin beratının geçerli olup olmadığına tetkiki 24 Şaban 1140 (5.4.1728) tarihinde Anadolu muhasebesinde yaptırılmıştır. Adı geçen beratın Anadolu Muhasebesinde yazılı ve kayıtlı olup nezarete kaydının olduğu ifade edilmiştir. 1-10 Ramazan 1140 (10-20.4.1728) tarihli derkenar yazısında ise vakfın nezareti görevinin yevmi 2 akçe vazife ile nazır olan Osman'ın fevtinden oğlu Muhammed'e 15 Receb 1129 (25.06.1717) tarihinde tevcih olunduğunun rûznâmçe-i askeriyede mestur ve mukayyed olduğu ifade edilmiştir. Tek bir belgede mütevellî, kadı ve maliye nazırlığı tarafından yapılan tetkikler sonucunda 22 Ramazan 1140 (2.5.1728) tarihinde derkenara, "arîza mücebince... Ahmed

²⁰ OA, EV. MKT, No. 2040.

²¹ OA, EV. MKT, No. 2040.

²² Berat, Osmanlı diplomatliğinde Padişah tarafından bir memuriyete tayin, bir gelirin tahsisini veya bir şeyin kullanılma hakkını gösteren ve padişahın tuğrasını taşıyan belgedir. Beratlar çoğunlukla Maliye kalemlerinden verilirdi. Üst düzey bürokratların beratları Dîvân-ı Hümâyûn kalemlerinde hazırlanırdı. Beratların bir kısmı da kadıaskerler tarafından verilirdi. Tevliyet, imamet, hitabet, vaizlik, müezzinlik, ders-i âmlık gibi vakıf kurumlardaki görevlere atananların beratları Maliye kalemlerinden birinden verilirdi. Vakıflarda görev alan müderris, muallim, şeyh, türbedar, cüzhân, mütevellî ve nâzır gibi bazı kimselerin tayinlerini kadıaskerler yaparak beratlarını verirlerdi. Bilgi için bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı 1994): 134.

Halife'ye tevcih ve yedine berat verilmek...²³ kaydı düşülerek yeniden vakfın nazırlığı görevinin Ahmed Halife'ye bir berat düzenlenmek suretiyle verilmesi uygun görülmüş ve kadıasker tarafından da onaylanmıştır.

Erbab-ı istihkak geleneği ile yönetilen Hacı Abdülgani vakfı tevliyeti bazen bir kişi tarafından yürütülmüştür. Bazen de vakfı yönetmeye hak sahibi olanların birden fazla olması dolayısıyla tevliyet görevi teczie edilerek birden fazla kişiye verilmiştir. 11 Rebîulâhîr 1312 (12.10.1894) tarihli Evkaf Nezaretinin vakıf yönetimine dair yaptığı bir araştırmaya göre 10 Rebîulâhîr 1275 (17.11.1858) tarihinde Hacı Abdülgani Cami'i vakfının nısf hisse tevliyetine yetkili olmak üzere yevmi 10 akçe vazife ile Mehmed Efendi tayin edilmiştir. Yaklaşık bir sene sonra 25 Cemâziyelevvel 1276 (20.12.1859) tarihinde ise tevliyetin nısf-ı diğerine de el-Hac Mehmed Efendi b. Abdülmennan tayin olunmuştur. Mütevellilik görevinin adı geçen şahıslara tevdi edilmesi diğer görevlerde olduğu gibi berat ile gerçekleştirilmiştir.²⁴

Aynı şekilde 11 Cemâziyelevvel 1305 (25.01.1888) tarihli bir arşiv belgesi vakfa müteveli tayin edilmesine dairdir. Buna göre, Hacı Abdülgani vakfının mütevellisi olarak görev yapan Hacı Mehmed b. Abdülmennan, Mehmed b. Ebubekir ve Ömer b. Mustafa isimli şahıslar vefat etmişlerdir. Bunların vefatı sebebiyle vakfa müteveli olarak Şeyh Mehmed b. Ömer'in tayin edilmesi 28 Muharrem 1304 (27.10.1886) tarih ve 177 numaralı Malatya Sancağı meclis idaresi kararıyla Evkaf Nezaretine teklif edilmiştir. Evkaf Nezaretince teklif olumlu değerlendirilerek görev onaylanmıştır.²⁵ Hacı Abdülgani vakfının Nezaret-i Evkaf-ı Hümayûn'a mülhak vakıflardan olması sebebiyle teamül-ü kadime göre teşkil ettirilen vakfın yönetimi zaman zaman Evkaf Nezaretince denetlenmiştir.

3. Hacı Abdülgani Vakfının Hayrâtı (Hayrî Kurumları)

Adıyaman'da sosyal ve ekonomik hayatın hareketli olduğu çarşı merkezinde çok yönlü bir külliye inşa eden Hacı Abdülgani, halkın beş vakit namazda buluşacağı cami'i, çocukların eğitim görebileceği sıbyan mektebi, gençlerin ve yetişkinlerin eğitim alabileceği dâru'l-kurrâ ve medrese gibi toplumun ilmî ve kültürel yönden gelişmesine yardımcı olacak hayrî kurumları tesis etmiştir.

3.1. Hacı Abdülgani (Çarşı) Cami'i

Osmanlı arşiv belgelerinde genellikle "Hacı Abdülgani Cami'i" olarak geçmektedir. Bazı kaynaklarda, Adıyaman Müftülüğü kayıtlarında ve halk dilinde "Çarşı Cami'i" şeklinde yer almaktadır.²⁶ Caminin cümle kapısı üzerinde yer alan kitabesine göre Hacı Abdülgani Cami'i, 965 (1557) yılında Hacı Abdülgani tarafından ticarî hareketliliğin olduğu çarşı merkezinde bina edilmiştir.²⁷

²³ OA, AE. SAMD. III. No. 42/4111.

²⁴ OA, EV. MKT, No. 2040.

²⁵ OA, EV. MKT, No. 1407.

²⁶ 1290 senesi Ma'muretü'l-Aziz Salnamesi, 8. Baskı, (Ma'muretü'l-Aziz: Vilayet Matbaası 1290), tablo: 6.

²⁷ Hacı Abdülgani Cami'inin cümle kapısı üstündeki kitabesi Şair Şükrî tarafından gazel nazım biçimiyle Osmanlı Türkçesi ile yazılmış altı beyitten üç sütünden ibaret bir tarih manzumesidir. Yazı, celi sülüs tarzındadır. (Ek 3 ve Ek 4)

Hacı Abdülgani (Çarşı) Camii'ni, yüzyıllardır Adıyaman halkı için önemli bir ilim, ibadet ve irfan merkezi olmaya devam etmektedir. Toplumun problemlerini çözmede, birlik ve beraberliği sağlamada bu caminin etkisi büyük olmuştur. Camide din hizmetlerinin aksamadan yürütülmesine büyük önem verilmiştir. Din hizmetlerinin aksatılmadan yürütülmesi amacıyla ihtiyaç duyulan alanlara gerekli hademe-i hayrâtın²⁸ atanması vakıf yönetimince gerçekleştirilmiştir. Abdülgani Camii'ni vakfı yönetimince, vakıf kurucusunun şart koştuğu esaslar dâhilinde oluşan gelenek çerçevesinde camiye imam, hatip, vaiz, müezzin,²⁹ kayyım, miftahdar,³⁰ ferraş (temizlikçi)³¹, loğkeş (dam loğlayan), ihlashan³² (ihlas suresi okuyucusu), tebarekehan³³ (Mülk suresi okuyucusu), yasinhan³⁴ (Yasin suresi okuyucusu) ve fetihhan³⁵ (fetih suresi okuyan) gibi çok sayıda personel görevlendirilmiştir.

Camilerin fonksiyonlarını icra etmeleri, toplumun hizmet beklentisine cevap vermeleri için her bir camide asgari bir imamın görevlendirilmesi caminin fonksiyonunu yerine getirebilmesinin öncelikli şartıdır. Abdülgani Camii'nde de cemaate yönelik hizmetlerin yürütülmesi için imam tayinine önem verilmiştir. Arşiv belgelerinde bu görev genellikle "imamet" kavramıyla ifade edilmiştir. Camilerle ilgili vakıflar kuran hayırsever insanlar, düzenledikleri vakfiyelerinde camiye tayin edilecek hademe-i hayrâtın başında imamı zikretmişlerdir. Hacı Abdülgani camii'ni vakfının geleneğe uygun olarak devam ettirilen teamül-ü kadimi de bunu göstermektedir. Hacı Abdülgani Camii'ne imam tayininde ikinci imamın da tayin edildiği görülmüştür.³⁶ Hacı Abdülgani vakfı hayrî kurumlarının hizmetleri ve bu kurumlarda çalışan hademe-i hayrâtın üstlendiği görevine karşılık alacağı ücret genellikle belgelerde belirlenmiştir.

Aynı şekilde Osmanlı arşivinde ve Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde mevcut bazı belgeler Abdülgani Camii'ne imam başta olmak üzere personel tayini konusuna açıklık getirmektedir. 25 Cemâziyelâhir 1092 (12.7.1681) tarihli Hısnımansur kadısı Himmet'in sunduğu bir dilekçede Ahmed isminde birinin camide imamlık yapmakta iken görevini terk ettiği ve sonrasında ise memleketten ayrıldığı ifade edilmiştir. Ondan boşalan imamet görevine Seyyid Mehmed'in tayin edilmesi arz edilmiştir. Seyyid Mehmed'e bir berat verilerek

²⁸ Hademe-i hayrât: Osmanlı Devleti'nde hayır hizmetlerinde çalışan memurlar için kullanılmıştır. Bu terim ile cami görevlileri kastedilmektedir. İmam, hatip, vaiz ve müezzin ilmiye sınıfına mensup görevliler olup hepsinin ortak adı hademe-i hayrâttır. Hademe-i hayrât terimi, cami görevlileri anlamında Cumhuriyet döneminde de kullanılmaya devam etmiş, 22 Haziran 1965 tarihli ve 633 sayılı kanunla "hademe-i hayrât" terimi "cami görevlileri" şeklinde değiştirilmiştir. Bilgi için bkz. Tuğba Aydeniz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hademe-i Hayrât", *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açından) 08-09 Ekim 2018 Malatya, Bildiriler Kitabı*, (Ankara: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Aralık 2018), 1: 710-712.

²⁹ Aylık 150 kuruş maaşla Ebuzer, İshak ve Abdurrahman Efendilerin müezzin olarak tayin edildiğine dair bkz. VGMA, 159.114/ 939.

³⁰ Miftahdâr: Caminin anahtarlarından, camiye açıp kapatmaktan ve caminin eşyasını korumaktan sorumlu kimse demektir. Camide yevmi 6 akçe vazife ile *miftahdâr* görevlendirildiğine dair belge. OA, EV. MKT, No. 977.

³¹ Camide yevmi 7 akçe vazife ile ferraş tayin edildiğine dair belge. OA, EV. MKT, No. 977.

³² Yevmi 8 akçe vazife ile Ömer b. Abdülmennan'ın ihlashan tayin edildiğine dair belge. OA. C. EV, No. 94.

³³ OA, AE. SMST. III, No. 52/3830; OA, AE. SABH. I, No. 244/16299.

³⁴ VGMA. 159. 114/ 939.

³⁵ OA, EV. MKT, No. 2040

³⁶ 19 Receb 1289 (22.9.1872) tarihli bir arşiv belgesine göre Hacı Abdülgani Camii'nde imam-ı evvel yevmi 16 akçe vazife ile, imam-ı sâni yevmi 12 akçe vazife ile görev yapmaktadır. Bilgi için bkz. OA, EV. MKT, No. 2040

münhal olan imamlık görevine atandığı belgenin derkenarında yer alan onaydan anlaşılmaktadır.³⁷ Ayrıca Hısnımansur kadısı Seyyid Mehmed Emin'in sunduğu 15 Cemâziyelevvel 1226 (9.6.1811) tarihli bir belgede Hacı Abdülganî Cami'i'nde yevmi 8 akçe vazife ile imamet görevini yürütmekte iken vefat eden Mehmed Said Efendi'nin yerine Seyyid Abdurrahman Efendi'nin aynı ücreti almak üzere tayin edildiği ifade edilmektedir.³⁸ Ondan yaklaşık yetmiş sene sonra artık akçenin yerini kuruşa bıraktığı bir dönemde 7 Cemâziyelevvel 1297 (17.4.1880) tarihli bir belgede İbrahim Efendi b. Hafız Mehmed'in aynı camiye aylık 150 kuruş maaşla atandığı zikredilmektedir.³⁹

Beratla imam tayin edilen Hacı Abdülgani camiine aynı şekilde vaiz de tayin edilmiştir. Çünkü camilerin önemli tarihî fonksiyonlarından biri de cemaati dinî konularda vaaz ve nasihatlerle aydınlatmak olmuştur. Bu fonksiyonun vaiz ve nasih unvanlı ilim erbabı tarafından icra edildiğini, namazlardan önce veya sonra yerine getirildiğini arşiv belgeleri ortaya koymaktadır. Bu anlamda Hacı Abdülgani Cami'i'nde de halkın dinî konularda aydınlatılması için farklı tarihlerde vaiz,⁴⁰ nasih,⁴¹ Cuma vaizi,⁴² iydeyn vaizi⁴³ gibi değişik unvanlarla vaizlerin tayin edildiğini yine arşiv belgeleri ışığında tespit etmek mümkün olmaktadır. Bu konuda 26 Zilkade 1146 (1 Mayıs 1773) tarihli Hısnımansur kadısı Ahmed'e ait bir arzda Hacı Abdülgani cami'inde bayram gecelerinde vaaz edecek bir vaizin "lazım" ve "mühim" olduğu vurgulanarak derhal bir vaizin görevlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu ifade edilmiştir. 2 Muharrem 1147 (4.6.1734) tarihli onayla talebin dikkate alınarak Hasan Efendi'nin Hacı Abdülgani Cami'i'nin iydeyn (Ramazan ve Kurban bayramı) vaizliğine yevmi 6 akçe vazife ile tayin edilmiştir.⁴⁴ Bununla birlikte Mehmet Sadık Efendi, 1201 (1786) tarihli bir arzuhalde yevmi 4 akçe ücret alarak Hacı Abdülgani Cami'inde vaizlik yaptığını, fakat beratını kaybettiğini ifade ederek kendisine yeniden bir berat verilmesi hususunu arz etmiştir. Beratın yenilenmesi uygun görülerek Mehmet Sadık Efendi'ye yeniden bir berat verildiği belgenin derkenarında yer alan nottan anlaşılmaktadır.⁴⁵ Hacı Abdülganî Cami'i'nde vaizlik hizmetlerine dair belgeler, Cuma ve Bayram vaizliklerine ayrı ayrı kadroların tahsis edildiğini ifade eder mahiyettedir. Bu belgelerden vaaz ve nasihat yoluyla cemaati aydınlatmaya yönelik vakıfların önemli hizmetler gerçekleştirdikleri görülebilir.

Hacı Abdülgani cami'ine cemaate yönelik hizmette verimliliği geliştirmek, bir bakıma cemaatin camiye olan bağlılığını arttırmak amacıyla günümüz kadrolarından çok farklı hizmet kadrolarının ihdas edildiğini belgeler ortaya koyar mahiyettedir. Bu kadrolardan biri ihlashan kadrosudur. İhlashan, farz namazlara başlamadan ikamet öncesi ihlas suresini açıktan okuyup sonunda fatiha diyerek cemaatin camiye yaptırmanın ruhuna beş vakit namazda Fatihalar okumasına vesile olan görevliye denilmektedir. Mesela, 4 Cemâziyelevvel 1276 (30 Kasım 1859) tarihli Hısnımansur kadısı Hacı Muhammed

³⁷ OA, *AE. SMMD. IV*, No. 18 /1976.

³⁸ OA, *CEV*, No. 29209.

³⁹ VGMA, 159, 168/1375.

⁴⁰ OA, *EV. MKT*, No. 977; OA, *EV. MKT*, No. 1447; OA, *AE. SMHD. II*, No. 71/ 5296.

⁴¹ OA, *EV. MKT*, No. 977.

⁴² OA, *C. MF*, No. 8978.

⁴³ VGMA, 159.114/ 939; VGMA. 200. 132 /1132.

⁴⁴ OA, *C. MF*, No. 7093.

⁴⁵ OA, *C. MF*, No. 8978.

Nuri'nin sunduğu bir il'lama göre Hacı Abdülganî Camii'nde Ömer b. Abdülmennan yevmi 8 akçe vazife ile ihlashan olarak görev yapmaktayken yirmi sene önce bu görevi terkederek Medine-i Münevvere'ye göç etmiş ve oraya yerleşmiştir. Görevini terkedene Ömer b. Abdülmennan'ın yerine kardeşi Muhammed'in tayin edilmesi talep edilmiş ve tayin gerçekleşmiştir.⁴⁶

Arşiv belgeleri Hacı Abdülganî Camii'nde camide imam, müezzîn, vaiz⁴⁷ ve ihlashândan başka caminin anahtarlarını taşımakla ve camiyi açıp kapatmakla görevli miftahdârın,⁴⁸ caminin temizliğinden sorumlu ferraşın⁴⁹ görev yaptığını da ifade etmektedir.

14 Safer 1279 (14.08.1862) tarihli bir atama kararına göre Seyyid Mehmed b. Ömer aylık 150 kuruşa öğle namazından önce Yasin okumak üzere yasinhan unvanlı bir görevli tayin edilmiştir. Bu göreve tayin edilen zatın Yasin suresinden başka Mülk, Fetih, ihlas, cüz ve aşırhânlık cihetlerini de ifa etmesi şart koşulmuştur. Şart koşulan görevleri ifa etmesi karşılığında aylık 150 kuruş maaş takdir edilmiştir.⁵⁰ Bu görevlerden başka ikindi namazından önce Mülk suresini okumakla görevli sure-i mülkhân (tebarekehân);⁵¹ Cuma günü Cuma namazından önce cemaate Muhammediye okuyan muhammediyehân⁵² unvanlı personel de atanmıştır. Bu da göstermektedir ki Adıyaman'da Hacı Abdülganî Camii'nde din hizmetlerini yürütmek üzere çok farklı unvanlarda hademe-i hayrât görev yapmaktadır. Bundan da Hacı Abdülganî'nin yaptırdığı vakıf eserlerden günümüze kadar ulaşan camisinin sunduğu hizmetleriyle Adıyaman toplumu üzerinde çok etkili olduğu söylenebilir.

1326 (1908) yılında Adıyaman çarşısında çıkan bir yangında bazı dükkânlarla birlikte caminin eyvanı da yanmıştır. Yanan eyvan Hacı Muhammed Can adındaki bir hayırsever tarafından genişletilerek restore edilmiştir.⁵³ Cumhuriyet döneminde vakıfların tarihî fonksiyonlarını kaybetmesi sonucunda camilerin idaresi ve idamesinde sıkıntılar baş göstermiştir. Cami ve benzeri hayrî kurumların bakım ve onarımlarını gerçekleştirecek tüzel kişiliklere ihtiyaç hâsıl olması sonucunda 1957 yılında Adıyaman Merkez camilerini yaptırma ve onarma derneği kurulmuştur. Kurulduğu sene faaliyetlerine başlayan dernek ilk faaliyet olarak Hacı Abdülganî (Çarşı) Camii'ni onararak tavanını ahşap bir kubbe ile örtmüştür.⁵⁴ Tarih içinde orijinal yapısından kayıplar olsa da Çarşı Camii, Anıtlar Yüksek Kurulu

⁴⁶ OA, C. EV, No.19342.

⁴⁷ OA, EV. MKT, No. 1447; VGMA, 159.114/ 939; OA, C. MF, No. 8978

⁴⁸ OA, EV. MKT, No. 977.

⁴⁹ OA, EV. MKT, No. 980; VGMA, 159.114/ 939.

⁵⁰ VGMA. 159, 114/ 939.

⁵¹ OA, EV. MKT. CHT, No. 411/ 4; VGMA. 159. 114/ 939.

⁵² Muhammediyehân: Hz. Peygamberin ve ashabın hayatının nazmedilmiş şeklini Yazıcıoğlu Mehmed'in kaleme aldığı Muhammediye kitabından bir mevlid edasıyla okuyana verilen unvandır. Bu okuyucular camilerde cemaate okudukları gibi köy odalarında da büyük bir şevkle Muhammediye kitabından okuyarak toplumda Hz. Peygamber sevgisini hâkim kılmaya çalışmışlardır. Bilgi için bkz. Mustafa Uzun, "Muhammediye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2005), 30: 587.

⁵³ *Çarşı Camii kitabesi* (Ek 3).

⁵⁴ Şeker, Adıyaman 1973 İl Yıllığı, 59.

Başkanlığı tarafından 1977 yılında tarihî eski eser olarak tescil edilerek korumaya alınmıştır.⁵⁵ Bu tescile rağmen caminin ahşap kubbesinin zamanla çürümesi, cami tavanının damlaması ve yağmur sularının zemine akması sebebiyle adı geçen dernek tarafından 1982 yılında ahşap kubbesi yıktırılarak beton kubbeye tahvil edilmiştir.⁵⁶

Caminin minaresinin ilk defa hangi tarihte inşa edildiği bilinmemektedir. Ancak üzerindeki kitabesine (Ek 5) göre minare 1323 (1905) yılında bir deprem sonucu yıkılmıştır. Daha sonra hayırsever insanların duyarlılığı sayesinde yeniden inşa edilmiştir. 1986 yılında Adıyaman bölgesini sarsan depremde minare tekrar yıkılmıştır. Adıyaman Merkez camilerini yaptırma ve onarma derneğinin minareyi onarma teşebbüsü caminin 1977 yılında eski tarihi eser olarak tescil edildiği gerekçesiyle Şanlıurfa Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü tarafından engellenmiştir.⁵⁷

1993 yılında cami ve çevresinde kadastro çalışmaları gerçekleştirilirken arsası Türkiye Diyanet Vakfı Adıyaman Şubesi adına tescil edilmiştir. Tapusu Türkiye Diyanet Vakfı'na ait olsa da caminin eski tarihî eser olarak tescil edilmiş olması camide yapılacak onarım ve tadilatın Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün onayına bağlanmasına yol açmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı, onarım masraflarının yüksek maliyetli olmasını gerekçe göstererek Adıyaman Tapu Sicil Müdürlüğü'nün 31.12.2013 tarih ve 15405 sayılı işlemi ile caminin mülkiyetini Vakıflar Genel Müdürlüğüne devretmiştir.⁵⁸ Vakıflar Genel Müdürlüğü caminin ve minarenin tarihî dokusunu muhafaza ederek restorasyonunu gerçekleştirmek için 2016 yılında bir mühendislik firmasına cami ve minarenin restorasyonuna dair bir rapor hazırlatmıştır. Raporla minarenin kesme taş malzeme ile tamamlanması ve caminin batı tarafını kapatan yapının yıktırılarak caminin batı cephesinin tamamen açılması hususları öngörülen müdahaleler arasında zikredilmektedir.⁵⁹

⁵⁵ Çarşı Cami'i, Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu Başkanlığı'nın 12.02. 1977 tarih ve A 351 sayılı kararı ile eski eser olarak tescil edilmiştir.

⁵⁶ Mustafa Sucu, Adıyaman İli ve İlçeleri, (Gaziantep: Yeni Zamanlar Dağıtım 1992), 46.

⁵⁷ Adıyaman Merkez camilerini yaptırma ve onarma derneği minareyi yeniden yaptırmaya teşebbüs ederken Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Şanlıurfa Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü olaya müdahil olarak Çarşı Cami'i'nin Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu Başkanlığı'nın 12.02. 1977 tarih ve A 351 sayılı kararı ile eski eser olarak tescil edildiğini 19.03.2012 tarih ve 637 sayılı yazı ile Türkiye Diyanet Vakfı Adıyaman Şubesi'ne bildirmiştir. Eski eser olarak tescil edilen caminin ve minaresinin bakım ve onarımının Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Yüksek Kurulu'nun 05.11.1999 tarih ve 660 sayılı ilke kararı doğrultusunda yürütülmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu ilke kararı doğrultusunda cami ve minarenin bakım ve onarımı için gerekli projenin hazırlanarak ilgili vakıflar müdürlüğü aracılığıyla Şanlıurfa Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğüne iletilmesinin gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Bu durum tarihî camiyi korumaya almayı hedeflerken minarenin uzun yıllar yarım kalmasına sebep olmuştur. Adıyaman Tapu Sicil Müdürlüğü, 25.3.1993 tarih ve 23054 sayılı tapu senedi ile Çarşı Camii mülkiyeti Türkiye Diyanet Vakfı Genel Merkezine tapulanmıştır. 2020 yılı itibarıyla minarenin onarımı 34 seneden beri onca çabalara rağmen gerçekleştirilememiştir. Onarım için projenin hazırlanarak ilgili vakıflar müdürlüğü aracılığıyla Kültür Müdürlüğü Bölge Koruma Müdürlüğüne iletilmesi gerektiği Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Şanlıurfa Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü tarafından 19.03.2012 tarih ve 637 sayılı yazı ile Türkiye Diyanet Vakfı Adıyaman Şubesi'ne bildirilmiştir.

⁵⁸ Adıyaman Tapu Sicil Müdürlüğü, 31.12.2013 tarih ve 15405 sayılı tapu senedi ile Çarşı Cami'i mülkiyeti Türkiye Diyanet Vakfından Vakıflar Genel Müdürlüğüne devredilmiştir.

⁵⁹ Vakıflar Genel Müdürlüğü Şanlıurfa Bölge Müdürlüğü'nün Detay Mimarlık adlı kuruluşa 2016 yılında hazırlattığı restorasyon raporu Yüksek Mimar Rıdvan Savaşçıoğlu ve Uzman Sanat ve Mimarlık Tarihçisi Erdal Zeki Tomar imzasını taşımaktadır. 11 sayfadandır ibaret olan rapor 21 madde olarak bilimsel koruma- onarma

3.2. Hacı Abdülğani Sıbyan Mektebi

Hacı Abdülğani vakfına ait bir sıbyan mektebinin olduğu arşivlerde görülmektedir. Çocuklara okuma yazma ile dini bilgilerin verildiği, matematikten dört işlem ve diğer basit bilgilerin öğretildiği okula Osmanlı döneminde sıbyan mektebi denilirdi. Genellikle her caminin bitişiğinde yer alan, daha çok cami imamlarının öğretmenliğini yürüttüğü, çoğunlukla taştan yapılmış binalar olduğundan adına "taş mektep"; hemen hemen her mahallede bulunmaları sebebiyle de "mahalle mektebi" adı verilen bu eğitim kurumları memleketin ilk eğitim kurumları idi.⁶⁰ Sıbyan mektebine başlama yaşı 4 ile 6 yaş arası idi. Bununla beraber çoğunlukla çocuklar 6 yaşında mektebe başlatılmıştır. Oluşan ortam ve imkânlar doğrultusunda çocuklarını 7 yaşında sıbyan mektebine verenler de olmuştur. Sıbyan mekteplerinin tahsil müddeti 1846 tarihli bir tezkirede dört yıl olarak belirtilmiştir.⁶¹

Hacı Abdülğani Camii bünyesinde bulunan sıbyan mektebinde çocukların eğitimine dair faaliyetlerin yürütüldüğü arşiv kayıtlarında yer almaktadır. Sıbyan mektebinde eğitim-öğretim bakımından bir sürekliliğin olduğu arşiv belgelerindeki muallim talebinden de görülmektedir. Nitekim 2 Rebûlevvel 1217 tarihinde padişaha bir arzuhal sunan Abdullah b. Kasım, Hacı Abdülğani Camii'ni vakfı gelirinden karşılanmak şartıyla yevmi 4 akçe ücretle yarım hisse sıbyan mektebi muallimi olan Seyyid Ömer ve Seyyid Hüseyin bu görevi müştereken yürütmekte iken Seyyid Ömer çocuksuz bir şekilde vefat etmiştir. Yerine geçecek oğlu olmadığından arzuhal sahibi Abdullah b. Kasım söz konusu görevin kendisine tevdi edilmesini arz etmektedir.⁶² Abdullah b. Kasım'ın beş gün sonraki tarihle ikinci bir arzuhal daha sunduğu görülmektedir. Bu dilekçesinde ise muallimliği müştereken yürütmekte olan Seyyid Hüseyin'in mutasarrıfı olduğu rubu' (1/4) hisse sıbyan mektebi öğretmenliği hissesinden feragat ettiğini ifade ederek, o hissenin de vefat eden Seyyid Ömer'in hissesi ile birleştirilerek kendisinin tek başına sıbyan mektebi muallimi olarak görevlendirilmesini talep etmiştir. Dilekçelerin onaylanmış ve Abdullah kendisi için düzenlenen bir beratla sıbyan mektebine muallim olarak görevlendirilmiştir.⁶³ Bu durum sıbyan mektebinde bazen bir tek muallimin, bazen de birden fazla muallimin görev yaptığını gösterir niteliktedir.

Hacı Abdülğani sıbyan mektebinde 10 Zilkade 1238 (19.7.1823) tarihinde Seyyid Hüseyin Halife Velideş adındaki muallim bir başkası ile müştereken bu görevi yürütmektedir. Adı geçen muallim bu görevi yürütmekte iken ilgili makama müracaatta bulunarak görev beratının tecdidini arz etmiştir. Bu müracaat üzerine Seyyid Halife Hüseyin Velideş'in yarım hisse sıbyan mektebi muallimliğine dair beratı yenilenmiştir.⁶⁴ Kendisine verilen beratla,

ilkeleri doğrultusunda düzenlenmiştir. Raporda bir defada ve radikal biçimde, kökten veya toptan, geri dönüşü mümkün olmayan uygulamaların yapılmamasına dikkat çekilmiştir. Ayrıca kaynağı belirlenememiş sorunlar için izleme süreçlerinin tanımlanmasının ve uygulama sırasında şantiyede bir sanat tarihçisinin bulunmasının sürecin sağlıklı yürütülmesi için faydalı olacağı ifade edilmiştir. Bilgi için bkz. Şanlıurfa Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 22.02.2017 tarih ve 2415 sayılı karar eki, Adıyaman Çarşı Cami Restorasyon Raporu, s. 11.

⁶⁰ Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları 1999), 333.

⁶¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cahit Baltacı, "Mektep", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2004), 29: 6.

⁶² OA, C. MF, No. 8941; OA, C. MF, No. 7907.

⁶³ OA, C. MF, No. 7907.

⁶⁴ OA, C.MF, No. 4445.

sıbyan mektebi muallimliğine devam etmesi ve diğer hususlar şöyle ifade edilmektedir: “*İşbu rafii, tevkii, refii’ş-şanı bakani es-Seyyid Hüseyin Halife Velideş yedinde olan atik beratın darsaadetiime götürüp teccidin rica etmeğın... hakkında mezid inayeti padişabanem vücuda götürüp, atik beratın mucibince tarib-i mezburdan müceddeden bu berat-ı hümayunu verdim... ve buyurdum ki, es-Seyyid Hüseyin Velideş varup, alup, sabık üzere cibet-i mezküre mutasarraf olup... eday-ı hizmet eyledikten sonra tayin olunan yevmî 4 akçe vazifenin evkaf-ı mezbüre mabsülünden mütevellisi olanlar yedinden alup mutasarraf ola.*” Bu şekilde görevin yürütülmesi ve hak ettiği maaşının vakfın bütçesinden ödenmesi hususları 10 Zilkade 1238 tarihinde verilen beratta açıklanmış olmaktadır.⁶⁵

3. 3. Hacı Abdülganî Dâru’l-kurrâsı

Ev, yer, mekân gibi manalara gelen “dâr” ile “okuyan” anlamındaki kârî kelimesinin çoğulu olan “kurrâ” kelimelerinden oluşan “dâru’l-kurrâ”, Kur’an-i Kerim’in öğretildiği, kısmen veya tamamen ezberletilerek Kur’an hafızlarının yetiştirildiği ve kıraat vecihlerinin talim ettirildiği eğitim kurumları için kullanılmıştır. Bazı İslam ülkelerinde bu eğitim kurumlarına “Daru’l-Kur’an” ve “Dâru’l-Huffâz” da denilmiştir.⁶⁶ Nitekim Osmanlı döneminde de Kur’an eğitimi “dâru’l-kurrâ” denilen eğitim kurumlarında gerçekleştirilmiştir.⁶⁷ Osmanlı eğitim ve öğretim sistemi içinde yer alan ihtisas medreselerinden olan dâru’l-kurrâ, sıbyan mektebinden mezun olanların Kur’an eğitimi aldıkları bir kurum idi. Başlangıç mahiyetindeki dâru’l-kurrâda hafızlık yapan bir kimse, daha sonra yüksek seviyedeki bir dâru’l-kurrâ’ya devam ederdi. Bu müesseseler, okutulan derslerle ilgisi bakımından genellikle camiler içinde veya çevresinde tesis edilirdi. Dâru’l-kurrâların başında bulunana “şeyhül-kurrâ” adı verilirdi. Devrin en iyi kuran okuyucuları dâru’l-kurrâlarda yetişirdi.⁶⁸

Arşiv belgelerinde Hacı Abdülganî Camii bünyesinde de bir dâru’l-kurrâ olduğu görülmektedir. Arşiv belgeleri bu dâru’l-kurrâ’da liyakatli kimselerin Kur’an muallimi olarak görevlendirildiğini, liyakatsiz olanların ve görevini ihmal edenlerin ise vazifeden el çektileriklerini ortaya koymaktadır. Hısnımansur Kadısı Mehmed Efendi, 16 Safer 1131 (10.1.1719) tarihli bir dilekçe ile Hacı Abdülganî dâru’l-kurrâsında günlük sekiz akçe ücret ile şeyhu’l-kurrâ olan İbrahim’in, hizmetinde tembellik yaparak görevini layık-ı veçhile ifa etmekten imtina etmesi sebebiyle görevden alınmasını ve onun yerine ehl-i kurrâ olan Ali Efendi’nin tayin edilmesini arz etmiştir. Nitekim dilekçenin üzerindeki “mucebince tevcih oluna” ibaresi talebin onaylandığını ve İbrahim’e bir berat verilmek suretiyle şeyhu’l-kurrâ olarak atandığını göstermektedir.⁶⁹ 5 Muharrem 1147 (8 Haziran 1734) tarihli Hısnımansur Kadısı Ahmet Bey’in sunduğu bir başka dilekçe ise, görevinde tembel

⁶⁵ OA, C. MF, No. 8941.

⁶⁶ Hz. Peygamberin Dâru’l-Erkam’ı ashabına Kur’an öğrettiği bir merkez kılması, Mus’ab b. Umeyr’in ilk Kur’an muallimi olarak Medine’ye gönderilişi, hicretin ikinci yılında Medine’de Mahreme b. Nevfel’in evinde “dâru’l-kurrâ” denilen bir Kur’an mektebinin tesisi, Kubâ mescidinin ve Mescid-i Nebi’nin aynı zamanda birer Kur’an mektebi görevini yerine getirmeleri İslam tarihinde ilk “dâru’l-kurrâ” faaliyetlerindendir. Bilgi için bkz. Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 335; Nebi Bozkurt, “Dârülkurrâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınevi 1993), 8: 543.

⁶⁷ Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 336.

⁶⁸ Cahit Baltacı, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1976), 22; Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 259.

⁶⁹ OA, İE. EV, No. 6079; OA, C. MF, No. 6132.

davranması ve görevini terk etmesi sebebiyle görevinden alınan İbrahim'in beratını hala teslim etmediği ve zaman zaman Ali Efendi'ye müdahale ederek onun huzurunu bozmaya çalıştığını ifade etmiştir. Dâru'l-kurrâda huzur ve sükûneti sağlamak amacıyla İbrahim'in elinde olan beratın alınmasını padişaha arz etmiştir.⁷⁰ Görevden azledilmiş bir kimsenin görev beratının elinde kalmaya devam etmesi hukuka aykırı olmakla beraber tekrar görev alma umudunu da devam ettiren bir durumdur. Bunun aksine görev beratının geriye iadesi ise kişinin tekrar görev alma ile ilgili tüm umutlarından vazgeçmesi anlamı taşıdığından beratın teslimiyle söz konusu dâru'l-kurrâda eğitimin huzur içinde devamı temin edilmiştir.

3. 4. Hacı Abdülğani Medresesi

Osmanlı'da eğitim- öğretim genellikle devlete malî bir yük getirmeden vakıflar tarafından yürütülmüştür. Medrese binasını inşa ederek vakfeden hayırsever kişiler, eğitim öğretim görevini yürütmekte olan müderrislerin ve hizmetli kadrosunun maaşlarını ödemek, medresede eğitim gören talebelerin iâşe, ibate ve ihtiyaçlarını karşılamak için gelir getiren akarlar da tahsis etmişlerdir. Bu akarlardan elde edilen gelire medreselerde eğitim öğretimin devamı sağlanmıştır. Vakıfların yürüttüğü bu sistemli hizmet sayesinde devlet eğitime bütçeden bir pay ayırmak zorunda kalmamıştır.⁷¹

Arşiv belgelerinde Adıyaman'da da Hacı Abdülğani Cami'i bünyesinde bir medresenin olduğu görülmektedir. 25 Rebiulevvel 1198 (05.01.1783) tarihli Hısnımansur Kadısı Seyyid Taha Halil imzasını taşıyan bir arizaya göre, Hacı Abdülğani Cami'i bünyesinde yer alan medresede haftanın iki günü yevmi 8 akçe vazife ile tefsir muallimliği yaparken vefat eden İshak Halife'nin yerine cemaat ve kadı tarafından layık görülen eşref-i ulemadan olan oğlu Seyyid Mustafa'nın tayin edilmesi teklif edilmiştir. Ayrıca göreve atandığına dair kendisine bir berat verilmesi Hısnımansur Kadısı tarafından arz edilmiş ve atama gerçekleşmiştir.⁷²

Hacı Abdülğani Cami'i bünyesinde devam eden eğitim ve öğretimin aksamaması için tefsir mualliminden başka dersiâmların da tayin edildiğine arşiv belgelerinde yer verilmiştir. 20 Safer 1282 (15.7.1865) tarihli bir belgede Mehmed Vehbi Efendi'nin şehri 200 kuruş vazife ile Abdülğani Cami'i medresesine dersiâm olarak tayin edildiği ifade edilmiştir. Mehmed Vehbi Efendi'nin vefatıyla dersiâmlık cihetine Halid Efendi tayin edilmiştir. Söz konusu dersiam cihetine aylık 200 kuruş vazife tahsisi hakkında 7 Rebiulahir 1333 (22.2.1915) tarihinde muhasebât müdüriyeti umûmiyesine ilmühaber verildiğine arşiv belgesinde yer verilmiştir.⁷³ Arşiv belgeleri Hacı Abdülğani medresesinde eğitim ve öğretime ara verilmeden münhal kalan muallim, müderris ve dersiâm nev'inden kadrolara sürekli liyakatli âlimlerin atandığını göstermektedir.

4. Hacı Abdülğani Vakfı Gelir Kaynakları ve Harcama Kalemleri

Vakfa bağlı hayır kurumların hizmetlerini devam ettirebilmeleri için vakfın akarlarının olması önem taşımaktadır. Arşiv kayıtlarında Abdülğani vakfına ait akarların olduğunu

⁷⁰ OA, C. EV, No. 8973.

⁷¹ Ziya Kazıcı, *İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar*, (İstanbul: Marifet Yayınları 1985), 124-128; Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 16-22.

⁷² OA, C. MF, No. 3389.

⁷³ VGMA, 159.130/1068.

görmek mümkündür. Abdülgani vakfına ait 60 civarında dükkân⁷⁴ ve bir de buğday pazarının⁷⁵ olduğu arşiv kayıtlarında geçmektedir.

23 Teşrinisanî 1309 (23.11. 1917) tarihli bir arşiv belgesinde Hacı Abdülgani vakfının evkaf-ı mülhakadan olduğu belirtilerek vakfın gelirlerinin ehl-i mürtezika arasında paylaşımı konusunda bir şikâyet yer almaktadır. Şikâyete binaen Evkaf-ı Hümayûn idaresi 28 Kânunuevvel 1309 (9.1.1894) tarihli bir yazıda, "...vakfiyesi mukayyet olmadığı cihetle hasılâtı hakkındaki şart-ı vâkîf bilinemediği gibi vakf-ı mezbur muhasebesinin rüyetiyle muhasebe koçanlarının hazineye vurduna dair kayıt bulunamamış..."⁷⁶ denilmektedir. Ayrıca vakıf kurucusunun neleri şart koştuğu ile vakıf gelir –giderlerine dair muhasebenin görülüp- görülmediğinin soruşturularak Evkaf Nezaretine iletilmesi şu sorular ışığında talep edilmiştir: "... ba'dehu icabına bakılmak üzere evvel emirde vakf-ı mezkûrun şimdiye kadar muhasebesi rüyet edilmemiş midir? Edilmemiş ise esbabı nedir?"⁷⁷

Osmanlı döneminde vakıf yönetimleri vakıflara bağlı hayır kurumlarında kimlerin hangi şartlarda görev yaptığını Evkaf Nezaretine bildirmektedir. Aynı şekilde Abdülgani vakfının da vakıf yönetimi kimlerin hangi şartlarda hayır kurumlarında görev yaptığını Evkaf Nezaretine bildirmiştir. Vakıf yönetiminin teamül-ü kadime uygun olarak gerçekleştirdiği icraatlarını Evkaf Nezaretine bildirdiği yazışmadan personel ile ilgili görev dağılımını ve gelirlerin harcanmasını görmek mümkündür.

Mülhak vakıflar yönetimlerini vakıf kurucularının vakfiyede belirttiği şartlara veya teamül-ü kadime uygun bir çerçevede sürdürmelerine rağmen Evkaf Nezareti bu tür vakıfları faaliyetleri, gelir-giderleri ve harcamaları bakımından izlemeye devam etmektedir. Hademe-i hayrât olarak bilinen cami, sıbyan mektebi, medrese ve dâru'l-kurrâ gibi hayır kurumlarında görevli olanların beratlarının olup olmadığı ise şu soru ile sorgulanmaktadır: "...ve cami'i şerif-i mezkûrun hademesinin umumu sahib-i berat mıdır?"⁷⁸ Evkaf nezareti hademe-i hayrâtın görev yaptığı ibadet mekânı olan caminin ma'mur durumda olup olmadığını da inceleme konusu yapmaktadır "...camiy-i mezkur el-yevm mevcut ve ma'mur olarak derununda eda'yı salât olunmakta mıdır?"⁷⁹ Ayrıca vakfın geliri ve giderini de yine Evkaf Nezareti teftiş ve denetlemede bulunarak vakıf kurumların hizmetlerinin aksamaması, kazançlarının suî istimale uğramaması için gerekli tedbirleri almaktadır. "...vakf-ı mezkûr vâridâtı neden ibarettir? ve kaç kıt'a musakkafatı vardır? ve şehri veya senevî ne miktar kira getirmektedir? ve müsakkafat-ı mezkûre kirası filhakika ehl-i mürtezika taraflarından mı alınmaktadır? Öyleyse böyle bir muamelenin icrası neye ve ne gibi bir emre müstenittir?"⁸⁰

⁷⁴ OA, *EV. MKT*, No. 2040.

⁷⁵ Hacı Abdülgani'nin camiye vakfettiği Buğday Pazarı'nın Çarşı Cami'i'nden Kap Cami'i'ye kadar olan alanı kapsayan buğday ve benzeri hububatın satışının yapıldığı bir Pazar yeri olduğu, daha sonra buraya dükkânların yapıldığı hususunun şehrin yaşlı insanları tarafından ifade edildiği bilgisi halen Çarşı Camii İmamı olan Emin Çil'den alınmıştır.

⁷⁶ OA, *EV. MKT*, No. 2049.

⁷⁷ OA, *EV. MKT*, No. 2049.

⁷⁸ OA, *EV. MKT*, No. 2049.

⁷⁹ OA, *EV. MKT*, No. 2049.

⁸⁰ OA, *EV. MKT*, No. 2049.

Böylece Evkaf Nezareti denetim, teftiş ve soruşturma yetkisini kullanarak vakıf mal varlıklarını koruma altında tutmaya çalışmıştır. Evkaf Nezareti, özellikle vakfın muhasebe kayıtlarının ve görevlilerin beratlarının tasdikli suretinin gönderilmesini talep ederek vakıf üzerindeki denetimini gerçekleştirmiştir.

Hacı Abdülgani vakfı yönetimi, vakıf akarlarından elde ettiği geliri vakfın yönetiminde ve hayrî kurumlarında görevli olanlara göreve atanırken takdir edilen miktarlarda ödeme yaparak vakfa bağlı kurumlarda aksaklığa meydan vermeden topluma yönelik hizmetlerin gerçekleşmesi sağlanmaktadır. Vakıflarca çalışan personelin maaşlarının karşılanması memleket çapında devletin gerçekleştirmesi gereken nice görevlerin bu müesseslerce ifa edilmesine yol açmıştır. Vakıflar, toplumun sıkıntıda olduğu her alanda hizmet ederek devlet ile tebea arasında bir köprü görevi de yapmışlardır. Çok sayıda personelin aile geçimini sağlamasına vesile olan vakıflar, topluma dinî, kültürel ve sosyal alanda fayda sağlamakla kalmayıp şehrin ekonomisine de önemli katkılar sağlamışlardır. Hacı Abdülgani Vakfı da ticaret yapan esnafa kiraladığı dükkânlarıyla ticaret yapacağı alanlar takdim ederken, buğday pazarı ile de esnaf ile halkı buluşturduğu yine ticarî bir ortam meydana getirmiştir. Buralardan vakfa gelen gelirlerle topluma yönelik hizmetlerin devamı sağlanmıştır.

Sonuç

Osmanlı tarih ve medeniyeti açısından arşiv belgeleri büyük önem taşımaktadır. Osmanlı medeniyetinin önemli bir parçası olan vakıf kurumunun tarihi geçmişini arşiv belgeleri ortaya koymaktadır. Vakıf kurumunun Osmanlı Adıyaman'ında da topluma dinî, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda önemli hizmetler verdiğini bu belgelerde görmek mümkündür. 16. yüzyılda Adıyaman'da Hacı Abdülgani tarafından çarşı merkezinde yaptırıldığı cami, mektep, dâru'l-kurrâ ve medresesine dair faaliyetlerini ve bu faaliyetlere kaynaklık eden akarlarını arşiv belgeleri ortaya koymaktadır.

Hacı Abdülgani vakfının vakfiyesi kayıtlı olmadığından vakfın yönetilmesinde, hayır kurumlarına personel atamasında ve vakıf gelirlerinin toplanmasında ve harcanmasında teamül-ü kadim esas alınmıştır. Ayrıca 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren vakıflardan sorumlu bir bakanlık olarak teşekkül ettirilen Evkaf nezareti, Hacı Abdülgani vakfını da denetlemiştir. Vakfın kendi içinde de bir denetim mekanizmasının olduğunu, vakfın yöneticileri arasında zikredilen “nazır” unvanlı görevlinin vakfın yönetimine ve harcamalarına dair denetlemeler yaptığını söylemek mümkündür.

Yönetim ve denetim sonucunda yüzyıllar boyu hayat süren Hacı Abdülgani vakfı, hayrî eserleri ile Adıyaman şehir hayatına ilmî, kültürel, sosyal ve ekonomik açıdan önemli katkılar sağlamıştır. Adıyaman Müftülüğü kayıtlarında ve halk arasında Çarşı Cami'i olarak bilinen Hacı Abdülgani Cami'i halen topluma hizmet vermeye devam etmektedir. Adıyaman halkı daima Hacı Abdülgani'yi hizmetlerinden dolayı baba unvanıyla yâd ederek ona “Hacı Abdülgani Baba” demektedir. Arşiv belgeleri ışığında hizmetleri ortaya konulan Hacı Abdülgani vakfının ve cami'inin Adıyaman tarihinde ayrı bir yeri olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

AKGÜNDÜZ, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. 2. Baskı, İstanbul: OSAV 1996.

AYDENİZ, Tuğba. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Hademe-i Hayrât”. *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan) 08-09 Ekim 2018 Malatya, Bildiriler Kitabı*. Ankara: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Aralık 2018. 1: 709-733.

BALTACI, Cahit. *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1976.

BALTACI, Cahit. “Mektep”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları 2004. 29: 6-7.

BOZKURT, Nebi. “Dârülkurrâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınevi 1993), 8: 543.

KAZICI, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. Kayhan Yayınları İstanbul 1991.

KAZICI, Ziya. *İslamî ve Sosyal Açıdan Vakıflar*. İstanbul: Marifet Yayınları 1985.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı 1994.

Ma’muretü’l-Azîz Salnamesi 1290. 8. Baskı, Ma’muretü’l-Aziz: Vilayet Matbaası 1290. Osmanlı Arşivi (OA), *AE. SAMD. III*, No. 42/4111.

OA, *AE. SABH. I*, No. 244/16299.

OA, *AE. SMHD. I*, No. 22/1300.

OA, *AE. SMHD. II*, No. 71/ 5296.

OA, *AE. SMMD. IV*, No. 18 /1976.

OA, *AE. SMST. III*, No. 52/3830.

OA, *C. EV*, No. 19342.

OA, *C. EV*, No. 29209.

OA, *C. EV*, No. 428.

OA, *C. EV*, No. 8973.

OA, *C. MF*, No. 3389.

OA, *C. MF*, No. 6132.

OA, *C. MF*, No. 6132.

OA, *C. MF*, No. 7093.

OA, *C. MF*, No. 7907.

OA, *C. MF*, No. 8941.

OA, *C. MF*, No. 8978.

OA, *C. MF*, No. 4445.

OA, *C. EV*, No. 27615.

OA, *C.EV*, No. 29209.

OA, *C.MF*, No. 3389.

OA, *Ev. d*, No. 34325.

OA, *EV. MKT*, No: 140.

OA, *EV. MKT*, No. 1407.

OA, *EV. MKT*, No. 1447.

OA, *EV. MKT*, No. 2040

OA, *EV. MKT*, No. 2049.

OA, *EV. MKT*, No. 977.

OA, *EV. MKT*, No. 980.

OA, *EV. MKT. CHT*, No. 411/ 4.

OA, *İE. EV*, No. 6079.

OA. *C. EV*, No. 94.

OA. *C. EV*, No. 27615.

ÖZTÜRK, Nazif. “Evkaf-ı Hümayun Nezareti”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1995. 11: 521.

PAKALIN, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları 1971.

SUCU, Mustafa. *Adyaman İli ve İlçeleri*. Gaziantep: Yeni Zamanlar Dağıtım, 1992.

ŞEKER, Osman. *Cumhuriyetin 50. Yılında Adyaman 1973 İl Yılığ*, İstanbul: Nakibler Matbaası 1973.

TURGUT, Bahattin. “İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği”. *İlted*. 50 (Aralık / December 2018/2): 272-293.

TURGUT, Bahattin. *Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Adyaman'daki Vakıf Hizmetleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ SBE. 1993.

UZUN, Mustafa. “Muhammediye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2005. 30: 586-587.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA). Defter no. 159, Belge no.114, s. 939.

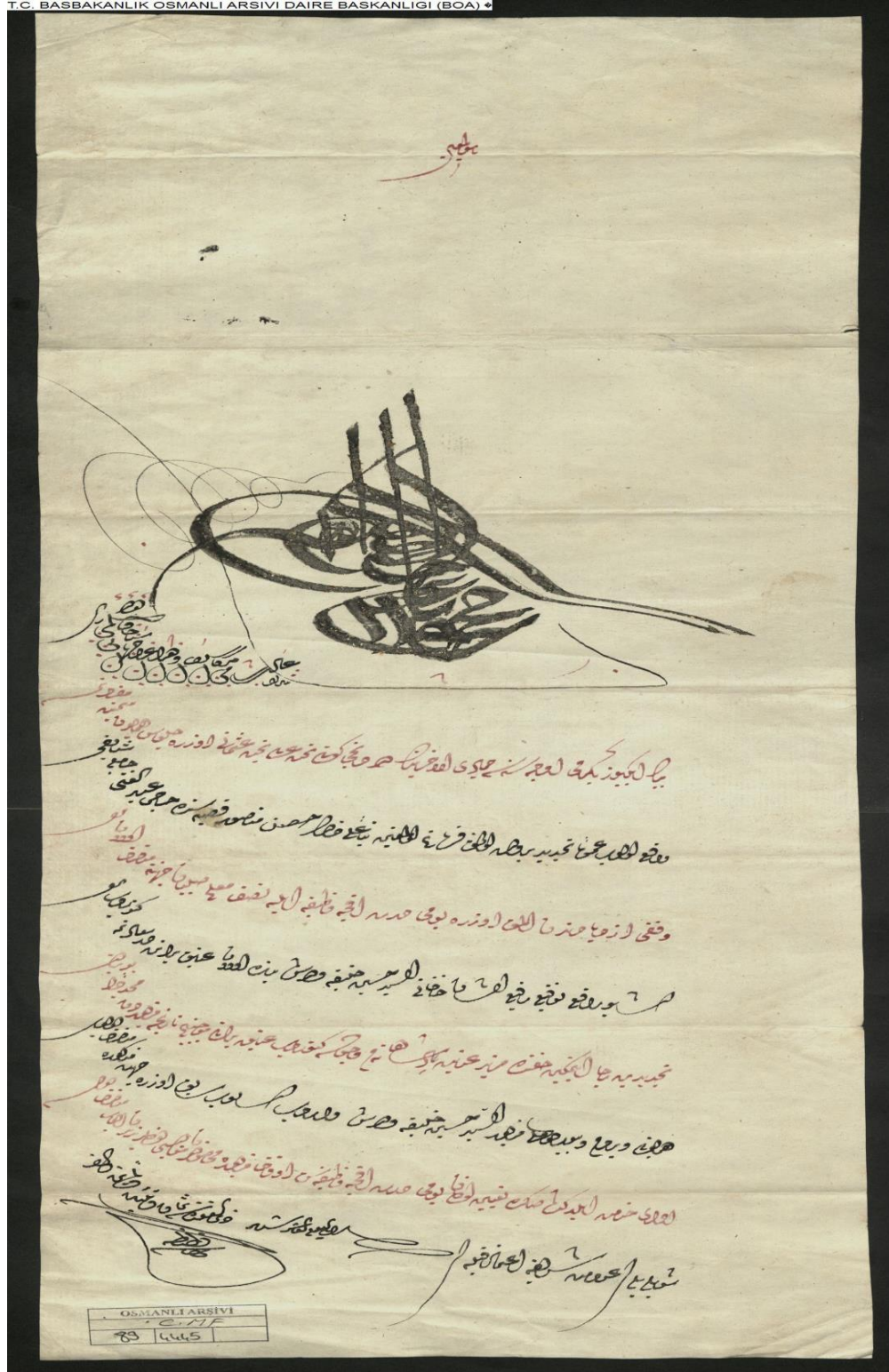
VGMA, 159.130/1068.

VGMA, 159.168/1375.

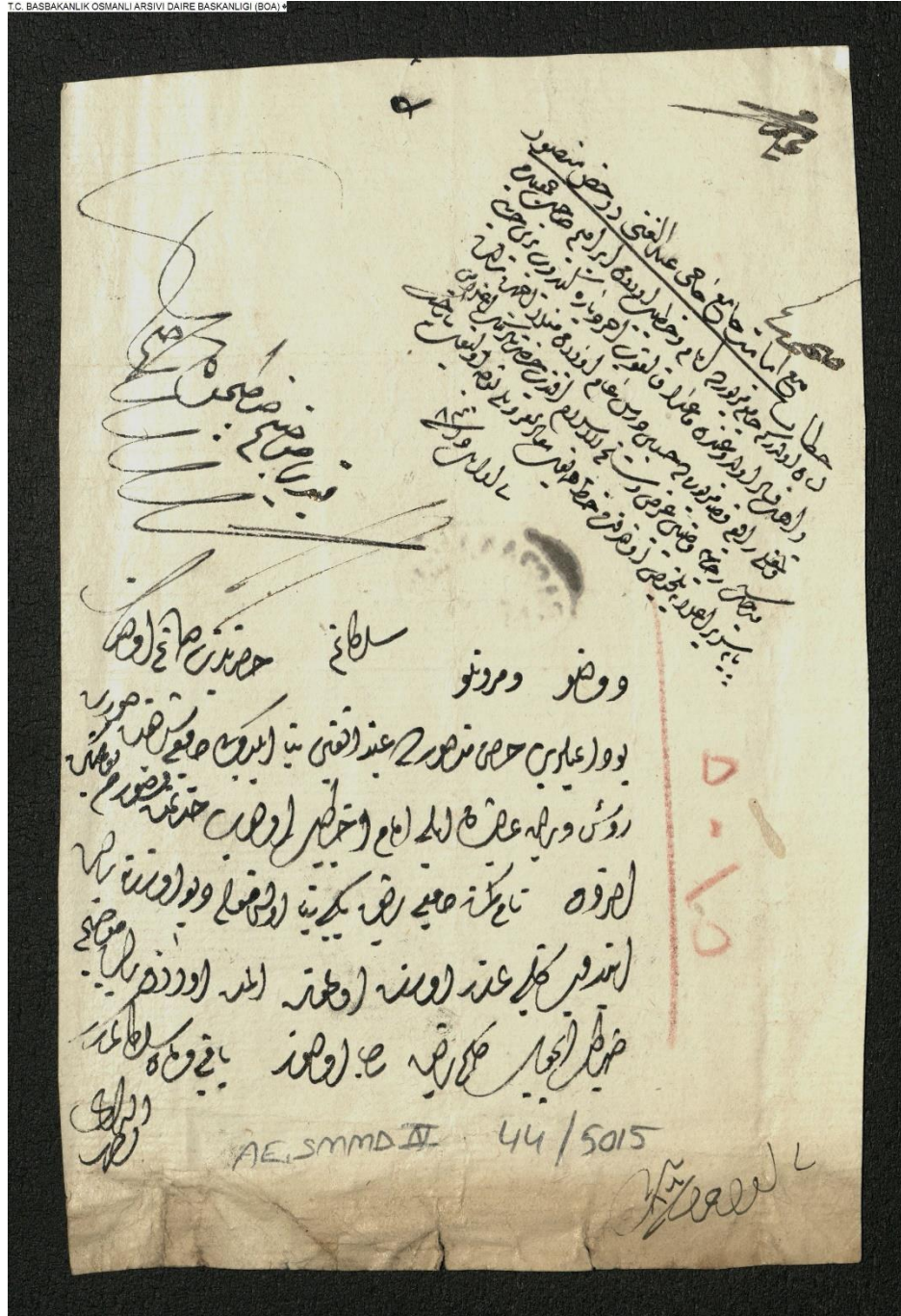
VGMA, 200.132/1132.

EKLER

Ek 1: Abdülgani Vakfı Görevli Beratı

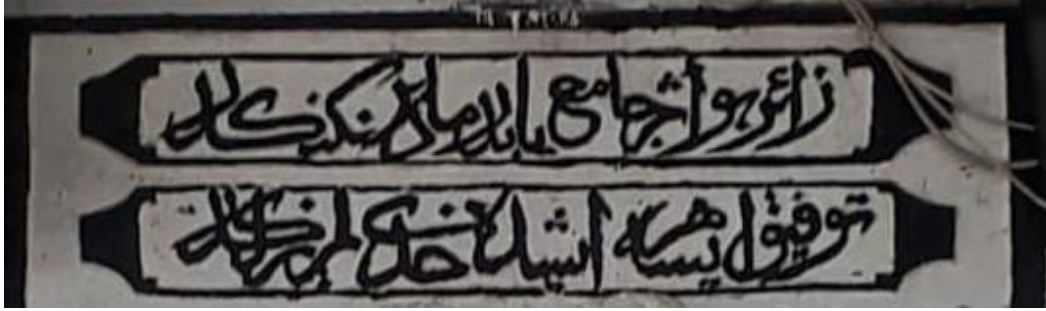


Ek 2: Abdülgani Cami'î'ne imam ve hatip atanma sürecine dair örnek bir belge:



AE.SMMD.IV.00044.05015.001

Ek 3: Hacı Abdülğani (Çarşı) Cami'i Cümle Kapısı Üzerindeki Kitabeler



(Caminin giriş kapısı üzerindeki iki kitabeden üstteki kitabe tek beyitlik olup Adıyaman Camilerini onarma ve yaşatma derneğinin kuruluşundan sonra yazılmış bir kitabe izlenimi vermektedir. Okunuşu şöyledir:

Zâir bû eser Câmî' yapdurma derneğindedir.

Tevfik ise her işde Hüdâ-yı lem yezelindir.

Ek 4: Caminin Cümle Kapısı Üzerindeki Kitabe ve Transkripsiyonu



Caminin asıl muhtevalı kitabesi ise kapının hemen üstünde yer almaktadır. Üç sütun altı beyitten ibaret bir şiir olup gazel nazım biçimiyle Şair Şükri isminde biri tarafından yazılmış bir tarih manzumesidir. Okunuşu şöyledir:

Bu zibâ Cami'-i Abdülğani kim mevkib-i gufrân,

Duhuluyla olur müstağrak-ı feyz-i Huda insân.

Ânı bir tarz-ı dilkeşle yine selama arz etmek

Temennisiyle her mü'min olurdu rûz u şeb nâlân,

Dokuz yüz altmış beşte görüp inade nagehân,

Anı tevsî'an termim eylemiş Hacı Muhammed Cân.

Teşebbüs vaki' olduysa büyük ebrâr-ı ümmetten

Bu emr-i hayrın ikdâm eyledi icrâsına fermân,

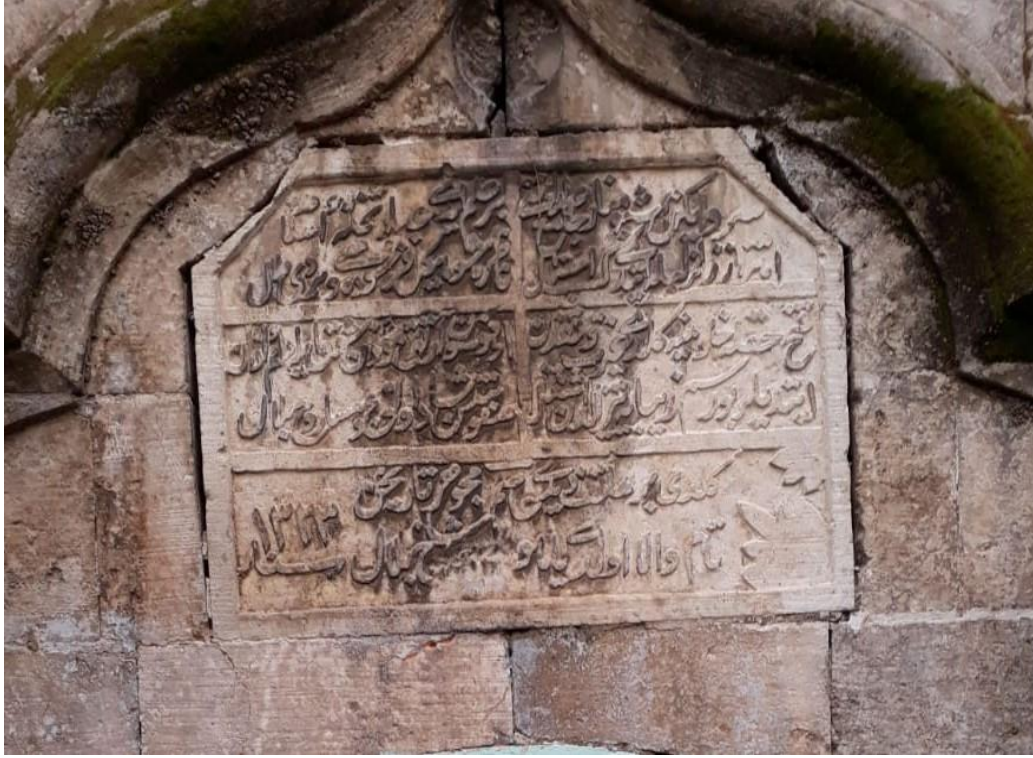
Kaza vâki' olup üç yüz yigirmi altıda nâgâh,

Meyan-ı çarşuda çünkü yandı bu güzel eyvân

Bu rahmetgâha târîh-i mücevher söyledim Şükri.

Yenilendi kerim hilye muharrem es-sala ihvân

Ek 5: Çarşı Cami’i Minaresi Kitabesi ve Transkripsiyonu



(Minare kitabesinde Kıt’a-i Kebîre nazım biçimiyle celî ta’lik tarzında yazılmış bir tarih manzumesi olan 5 beyitlik şiir Şair Asım tarafından kaleme alınmıştır. Şiirde, minarenin 1323 (1905) yılında bir zelzele sonucu yıkıldığı, hayırsever insanlar tarafından ayağa kaldırılarak ezan seslerinin yeniden yükselmesine vesile olduğu ifade edilmiştir.)

Serv iken işbu minâre-i Cami’i Abdülganî,

İ’tizâz-ı zelzeleyle etti kesb-i ihtilâl

Bir ‘alem idi ibâdethâne-i İslâm’da,

Nâzıra şu heykel-i fersûdesi verdi melal.

Feth-i hakkla hâdimine geldi izzet ü

Ettiler bu resm-i zibaya tezelzülde iştiğal

Okusun artık müezzin şafak ile daim ezan

Safvetiylen şad ola murg-u demsâz rûh-u Bilâl.

Geldi bir hâtif dedi Âsım mücevher târihin

Tam vâlâ olduşâh-ı Bilal. sene 1323 (1905).



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

FIKIHTA ÇEKİRGENİN HÜKMÜ

THE STATUS OF LOCUST IN ACCORDANCE WITH ISLAMIC LAW

Mustafa BORAN

Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku
Anabilim Dalı

orcid.org/0000-0001-2345-6789, e-mail: mustafa.boran@comu.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Eylül 2019/ 29 September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Ocak 2020 / 07 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 259-278

Öz

İslam dininde gıdaların helallik ve haramlık durumları belirlenmiştir. Hayvanlardan haşarat denilen böcek türleri habaisten sayılıp genel olarak helal görülmemiştir. Böcek türlerinden olan çekirgenin istisna olarak Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v) tarafından helal olduğu bildirilmiştir. Dört mezhepte çekirgenin yenilmesi helal görülmüştür. Sahabe döneminde yenilmesinin yaygın olduğu bilinen çekirge, günümüzde gıda olarak bazı bölgelerin dışında pek kullanılmamaktadır. Obezitenin gitgide yaygınlaşması bu konudaki uzmanları yeni arayışlara sevk etmiştir. Gıda konusunda çalışanlar yağ bakımından fakir, protein bakımından zengin olan böceklerin, özellikle çekirgenin kurtarıcı olabileceğini keşfetmiştir. Gelecekte şişmanlığa yol açmayan çekirgenin değişik formlarda gıdalarda kullanılmasının yaygınlaşacağı öngörülmektedir. Çekirge dışındaki böcekler konumuza dâhil değildir. Çünkü onların İslam fikhına göre yenilmesinde sakıncalar bulunmaktadır. İslam dininde yenilmesinin helalliğinde şüphe olmayan çekirgenin gıda açısından Müslüman araştırmacılar tarafından ele alınıp incelenmesi gerekecektir. Bu çalışmanın ileride yapılacak araştırmalara bir basamak olacağını düşünmekteyiz.

Anahtar kelimeler: Çekirge, helal, fıkıh, gıda, alternatif

Abstract

In Islam religion, the lawful and unlawful states of food have been identified. Vermins, belonging to the insect family have been considered as unclean and not stated as halal. It has been stated that grasshoppers have been considered as halal by Mohammed the Prophet as an exception. Eating grasshoppers have been considered as halal in the four communions. Eating grasshoppers, which had been common in the era of companions, are only common in some parts of the world. As obesity is becoming widespread, it has urged the specialists to start a new search. Researchers on food have discovered that especially grasshoppers, which are poor in fat but rich in protein can be a life saver. It is foreseen that grasshoppers, which do not cause obesity may be used in different forms in the future. As there is no doubt in eating grasshoppers as halal in Islam, Muslim researchers have to observe them from that point. We consider this study as a step to further researches.

Keywords: Grasshopper, halal, fiqh (Islamic Law), food, alternative

Giriş

Helal Gıdanın Önemi

İnsanoğlunun helal gıda ile imtihanı Âdem aleyhisselama kadar dayanmaktadır. Hz. Allah Âdem ve Havva validemizi cennete koymuş, cennetteki bütün gıdalardan yemelerini, yalnızca bir ağaca yaklaşmamalarını emretmiştir. Onlar da bu emir üzerine hareket etmeye devam ederken, Şeytan'ın vesvesesi ile o yasaklanan ağaçtan yemişler ve bu sebeple yeryüzüne indirilmişlerdir. (Bakara, 2/35) Bugün de bizlere yasaklanan ağaç haramlardır. İbn Abbas'tan (r.a) rivayet olunduğuna göre; bir gün Allah resulü şu ayeti okumuştur: “Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helal ve temiz olanlarından yiyin, şeytanın peşine düşmeyin; zira şeytan sizin açık bir düşmanınızdır.” (Bakara, 2/168) Bunun üzerine Sa'd b. Ebî Vakkas (r.a.) kalkarak Peygamber Efendimizden duasının makbul olması için kendisine dua etmesini istemiştir. Efendimiz de ona yediğinin temiz/helal olmasının duasının kabul olmasına vesile olacağını söylemiştir.¹

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda helal gıdaya işaret eden birçok ayet görebiliriz. Onlardan birisi de Ashab-ı Kehf ile ilgilidir. Mağara arkadaşları zalim kraldan kaçıp mağaraya sığınmışlardır. Uykularından uyandıklarında karınlarının acıktığını hissederler. Arkadaşlarından birisini şehre yiyecek bir şeyler almak için göndermek isterler. Ölümle karşı karşıya oldukları bir durumda bile söyledikleri söz dikkat çekicidir. Yiyecek almaya giden arkadaşlarına hangi yiyecek daha temiz/helal ise ondan almasını, kendisini belli etmemek için dikkat etmesini tembih ederler. (Kehf, 18/19) Bu söz dünya durdukça değerini koruyacak bir sözdür. Her zaman hangi yiyeceğin temiz, helal, sağlıklı, güzel, uygun, faydalı olduğuna dikkat etmek gerekecektir.² Peygamber Efendimiz helali talep etmenin, isteyip aramanın her Müslümana farz, gerekli olduğunu haber vermiştir.³

Helal Gıda Konusunda Yapılan Çalışmalar

Günümüz dünyasında helal gıda konusunda çalışmalar vardır. Son zamanlarda helal standartlar ve sertifikalar gündeme gelmiştir. Ülkemizde bu konuda 2005 yılında GİMDES (Gıda ve İhtiyaç Maddeleri Denetleme ve Sertifikalama Araştırmaları Derneği) kurulmuştur. GİMDES helal gıdada çatı kuruluş olan WHC (World Halal Council)'in üyesi olarak faaliyet göstermekte, helal sertifika vermektedir. GİMDES helal gıdaya yönelik birçok konferans ve sempozyumlar düzenlemiştir.⁴ Ayrıca helal gıdaya yönelik dergiler çıkarmaktadır. Dünya Helal Vakfı, Daru'l Halal Medresesi kurmaya çalışmaktadır.

Daha sonra TSE, İslam Ülkeleri Standartlar ve Metroloji Enstitüsü (SMIIC) isimli çatı kuruluşun standartlarına göre helal sertifika vermeye başlamıştır. TSE helal gıda ve belgelendirme konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı ile ortak çalışmaktadır. Türkiyede artık helal sertifika verenleri denetlemek ve yetkilendirmek üzere HAK (Helal Akreditasyon Kurulu) kurulmuştur. TSE helal gıda konusunda dergi yayınlamıştır.⁵ SMIIC her yıl ülkemizde Dünya Helal Zirvesi olarak fuar ve oturumlar düzenlemektedir. 2019 yılında bu zirvelerin yedincisi İstanbul'da yapılmıştır. Helal konusu artık sadece gıda ile sınırlı kalmayıp

¹ Tirmizî, “Cuma”, 79; Taberânî, *Mu'cemu'l-ıvsaat*, 6: 311.

² İsmail Hakkı Bursevî, *Rubû'l-Beyan*, (y.y. ts.), 5: 229.

³ Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 10: 93; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 10: 291.

⁴ Hüseyin Kami Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu, Yediklerimiz, İçtiklerimiz Helal mi, Haram mı? Ve Sağlığımıza Ne Kadar Uygun*, (İstanbul: Çevik Matbaacılık, 2012) ; GİMDES *Uluslararası Helal Gıda Konferansları*, (İstanbul: Altınoluk Matbaası, 2012).

⁵ TSE, *Helal Gıda, Standard*, Ekonomik ve Teknik Dergi, Yıl 52, Sayı: 611, Nisan, (Ankara: Korza Yayıncılık 2013).

seyahatten kozmetiğe kadar hayatın bütün alanlarına hitap etmeye çalışmaktadır. Gıda konusunda baş döndürücü gelişmeler olmaktadır. bu gelişmelerin çoğu Müslüman olmayanlar tarafından yapılmaktadır. Helal sertifikalı ürünlerin bile yüzde seksenden fazlasının Müslümanların dışındaki kimseler tarafından tedarik edildiği bilinmektedir.

Helal ürünlerin üretimi, tüketimi, standartları konusunda gerek ülkemizde gerek diğer İslam ülkelerinde daha alınacak çok mesafe olduğu görülmektedir.

Helal ve Haramın Belirlenmesi

Dinimizde helal haram konusunda iki terim dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi iyi, hoş, güzel manasına gelen, helali de ifade eden “tayyibât” kavramıdır. Diğeri ise kötü, çirkin ve haramlığı ifade eden “habâis” kavramıdır. Gıdaların helallik ve haramlığını belirlemede bu iki kavram kilit nokta olmaktadır. Müslümanların yediği, içtiği şeylerin helallik yanında “tayyib” olarak ifade edilen sağlık, hijyen ve kalitesinin de önemi vardır.

Yediğimiz gıdaların bir kısmı bitkilerden elde edilirken bir kısmı da hayvanlardan sağlanmaktadır. Fıkıh kitaplarımızda hayvanlar kara hayvanları ve suda yaşayanlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Kara hayvanları da tırnaklı hayvanlar, kanatlılar ve haşarat ve sürüngenler olmak üzere üç grupta mütalaa edilmektedir. Hayvanlar içerisinde helal olanlar bulunduğu gibi haram olanlar vardır. Gıda olarak en fazla kesilip eti yenilen kara hayvanlarından sığır, koyun, keçi ve deve gibi hayvanlardır. Deniz canlıları karadakilere göre daha fazladır. Su ürünlerinden en çok tüketilen balıkta helallik açısından pek bir problem yoktur. Hayvanlar içerisinde gıda olarak en az tüketilenin haşarat ve sürüngenler olduğunu görmekteyiz. Çekirge de son olarak zikredilen haşarat ve sürüngenler sınıfından sayılmaktadır.

Gıdalarda helal olmayan veya helallik ve sağlık açısından sıkıntılı olan hayvanlardan elde edilen katkı maddeleri kullanılmaktadır. Müslümanların da helal olan alternatifler geliştirmesi gerekmektedir. Bu alternatiflerden birisinin çekirge olabileceği öngörülmektedir. Canlıların helallik ve haramlık durumlarını incelerken fıkhıta hep çekirge dikkat çekmektedir.

Böcekler içerisinde çekirge dört mezhebe göre helal olan, kesilmesi gerekmeden balık misali pişirilip yenebilen bir canlıdır. Rasulullah (s.a.v) onu helal saymış, sahabe-i kiram ondan sepet sepet yemiştir. Medine müdafaasında askerlerin bolca çekirge yediklerini Fahrettin paşa hatıralarında anlatmaktadır. Günümüzde de çekirge bazı Afrika ülkelerinde yenilmektedir. Obezitenin yaygın olduğu son yıllarda batılı araştırmacılar çözüm yolları aramaktadır. Bu aramalar onları böceklere götürmüştür. Böcekler içerisinde en uygununun da çekirge olduğunu görmüşler, onu protein, az yağ, besleyici ama kilo aldırmayan bir besin olarak keşfetmişlerdir. Hem de inek, koyun gibi hayvanların yanında üretilmesi kolay olan, çevreyi kirletmeyen, sera gazı üretmeyen bir canlı olarak değerlendirilmiştir. Artık Fast foodlarda çekirge menüleri hazırlanmakta, geleceğin gıdası çekirge olarak görülmektedir. Müslümanların gayri Müslimlerden önce bu konuya eğilmeleri, helal olan çekirgeden alternatif ürünler hazırlayabilmeleri kanaatimizce önem arz etmektedir.

Çekirgenin hükmü konusu fıkıh kitaplarında eti yenen ve yemeyen hayvanlar bölümlerinde geçmektedir. Aynı zamanda hac ibadeti esnasında işlenen cezaların ödenmesi konularında zikredilmektedir. Makale olarak çekirgenin afet olması, çekirge ve yaşam tarzı gibi çalışmalar vardır. Çekirge konusunda İslam hukukunda yazılmış müstakil bir makaleye rastlayamadık. Son zamanlarda ortaya çıkan çekirgenin gıda olarak kullanılabilirliği, değişik ürünler elde edilerek artan et ihtiyacını karşılama noktasında alternatif ürün olabileceği, özellikle obeziteyi önleme konusunda etkili olabileceğine dair de yazılmış çalışmalar da azdır. Genel olarak böceklerin helallik ve haramlık durumlarını, insan ve hayvan gıdası olarak kullanılması konusunda çalışmalar vardır. Bu sebeple bu makalenin ülkemizde konusunda

yazılmış yeni bir çalışma olduğunu görmekteyiz. Helal gıda çalışmalarında bundan sonra çekirge konusunun ele alınacağını, önümüzdeki yıllarda önemini arttıracığını düşünmekteyiz.

1. Çekirgenin Tanımı ve Türleri

Konumuz çekirge olunca hakkında az da olsa bilgi edinmek faydalı olacaktır. Çekirge (Locusta), birkaç santimden on santime kadar farklı büyüklükte türleri olan, genel itibariyle bitkilerle beslenen ancak etçil de olabilen kanatlı bir böcektir. Locustidae, Acrididae vb. çeşitleri vardır. Sıcak bölgelerde, tarla, çayır ve su kenarlarında yaşar. Ömrü dört ay kadardır. Tarla, Yeşil, Değnek, İtalyan, Mısır, Afrika göçmen çekirgeleri en meşhurlarıdır. Çöl çekirgesi (Schistocerca gregaria) milletlerarası öneme sahiptir.⁶ Çekirge Türkçede isim olarak aslı çökmek'ten "çögertge", "çögörtge"den gelmektedir. Bulut gibi çöküp ekinleri ve bütün bitkileri harap eden uçucu hayvan olduğu için bu isim verilmiştir.⁷

Çekirge düzkanatlılar (Orthoptera) takımına bağlı böceklerdendir. Ağız parçaları kesici ve çiğneyici olup her gün kendi ağırlıkları kadar (2-3 gr) besin yer. Başlarında iki adet petek göz ve alınlarında üç adet basit göz vardır. Dokunma ve kokuya duyarlı kıllarla kaplı bir çift antenleri vardır. Çok uzak mesafeden koku alırlar. Üç çift bacağı vardır. İki çifti yürümeye bir çifti ise sıçramaya yarar. Bitkiden bitkiye sıçrayarak beslenirler. Bulutlar halinde uçarak 2000-2500 km kadar uzaklara göç edebilirler. Saatte 16 km hızla uçarak 12 saat havada kalabilirler. Çekirgeler ilkbahar ve sonbaharda ortaya çıkar. Sonbaharın sonunda dişi çekirge toprakta delik açarak 70 kadar pirinç büyüklüğünde yumurta bırakır. Dört aylık ömrün sonunda üç defada 200 kadar yumurta yumurtlar. İlkbaharda yumurtalardan yavrular çıkar. Çekirgeler bir taraftan büyük zararlara sebebiyet verirken diğer yönden zengin besin ve vitamin ihtivasıyla, bedeviler, bozkırlarda yaşayanlar ve bazı Afrikalılar için önemli bir besin kaynağı olmaktadır.⁸

Arapçada çekirgeye "جرادة" "cerâde denilmektedir. C-r-d kökünden gelmektedir. Mücerret, soyulmuş manasını ifade etmektedir. Çekirgeler geldikleri yeşil alanları, otları, bitkileri yiyip bitirip açıkta kaldıkları için bu isim verilmiştir. Müzekkeri ve müennesi için aynı kelime kullanılmaktadır.⁹

2. Kur'an-ı Kerim'de Çekirge

Kur'an-ı Kerim'de çekirge iki yerde geçmektedir.¹⁰ Bu ayetlerden birincisinde Hz. Allah Firavuna uyanları ders alsınlar diye ürün kıtlığı ile cezalandırdığını haber vermiştir. Firavuna uyanlar, başlarına bir iyilik geldiği zaman kendilerinden, bir kötülük geldiği zaman Hz. Musa ve onunla beraber olanlardan bilmişlerdir. Bu sebeple Hz. Allah'ın üzerlerine tufan, çekirge, kan, kurbağa, bit salgını gibi değişik afetler verdiği bildirilmiştir. (A'râf, 7/130-136)

Bu afetlerden birisi de ekin çekirgelerinin istilası şeklinde olmuştur. Tufandan sonra her tarafta kuvvetli bitkiler fıskırışmış, görülmedik bir verim meydana gelmiştir. Firavuna uyanlar bu duruma sevinirken Hz. Allah üzerlerine çekirgeleri göndermiştir. Çekirgeler bütün yeşillikleri, mahsulleri, meyveleri bir afet olarak yiyip bitirmiştir. Evlerini, tavanlarını, elbiselerine varıncaya kadar her tarafı istila etmiştir.¹¹

⁶ Yeni Rehber Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Gazetesi,1993), 5: 62-63.

⁷ Hayat, *Büyük Türk Sözlüğü*, (İstanbul: Hayat Yayınları, ts), 216.

⁸ Yeni Rehber Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Gazetesi,1993), 5: 62-63.

⁹ İsmail Mustafa ve dğr. *Mu'cemü'l-Vasîf*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), "c-r-d" md., 115.

¹⁰ Bkz. A'râf, 7/133; "Biz de, her biri ayrı ayrı birer mucize olmak üzere başlarına tufan, çekirge, ürün güvesi (haşarat), kurbağalar ve kan gönderdik. (Hiçbirinden ders almadılar.) Büyüklük tasladılar ve suçlu bir kavim oldular." Kamer, 54/7. "(Korkudan) gözleri baygın olarak kabirlerden çıkacaklar; etrafa yayılan çekirgeler gibi..."

¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat 1971), 4: 2267-2269.

Diğer ayette ise inkârcıların kabirlerinden kalkarken korkularından dolayı başları öne eğik olarak çekirge sürüleri gibi kalabalık bir şekilde dağılarak, dalgalanarak, yayılarak gidecekleri haber verilmektedir.¹²

Bu ayetlerde çekirgenin hükmü ile ilgili bir husus görülmemektedir. Birinci ayette çekirge sürülerinin bir afete dönüşebileceği anlaşılmaktadır. Zaman zaman bu istila yaşanabilmektedir. Osmanlı Devletinde de değişik zamanlarda, özellikle kurtuluş savaşı yıllarında çekirge sürülerinin istilasını böyle afetler yaşandığı, bundan kurtulmak için çok mücadele edildiği anlatılmaktadır. Tarihte büyük çekirge istilalarının kavimlerin göçlerine bile sebep olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.¹³

İkinci ayette ise inanmayanların kabirlerinden kalkarken sergileyecekleri davranışlar çekirge sürülerinin sergilediği davranışlarına benzetilmektedir. Korkularından dolayı bir yön belirlemeden gayri ihtiyari çekirgelerin her birinin bir tarafa dağıldığı gibi mahşer yerinde etrafa dağılacakları anlatılmıştır.¹⁴

3. Hadis-i Şeriflerde Çekirge

Çekirge, Peygamber Efendimiz (s.a.v) tarafından yasaklanmayan, etinin helal olduğu bildirilen küçük canlılardır.¹⁵

Peygamber Efendimiz (s.a.v) zamanında çekirgenin yenildiğini bildiren haberler vardır. İbn Ebî Evfâ (r.a) (v.h.86) “*Rasulullah (s.a.v) ile birlikte altı veya yedi sefere çıktık ve onunla beraber çekirge yedik.*”¹⁶ buyurmaktadır. Yine Sevgili Peygamberimiz (s.a.v); “*Bize iki ölü helâl kaldı: Balık ve çekirge...*”¹⁷ buyurmuşlardır. Bu hadis-i şerifler çekirge yemenin caiz olduğuna delâlet etmektedir. Bu hususta İbn Ömer, Câbir, Ebû Hüreyre (r.a) ve diğer bazı Ashab-ı kiramdan da hadisler rivayet olunmuştur. Âlimler çekirgenin kesilmeden yenilebileceğinde ittifak etmişlerdir. Yalnız Malikîlerde meşhur görüşe göre kesmek şarttır. Bunun sebebi de çekirgenin kara hayvanı olmasıdır. Bu sebepten dolayı ihramlı iken çekirge öldürene ceza terettüp etmektedir.¹⁸

Karada yaşayan haşarat genel olarak habaisten sayılıp yenmeleri yasaklanmışken çekirge bundan istisna tutulmuştur. Bunun sebebi; Rasulullah Efendimizin (s.a.v) iki ölünün helâl kılındığını, bunların balık ve çekirge olduğunu haber vermeleridir.¹⁹

Hız. Ali'nin “Balığın ve çekirgenin boğazlanması, onu yakalamaktır” dediği rivayet edilmiştir.²⁰ Bu sözden de anlaşılacağı üzere çekirgenin yenilmesi için kesilmeye gerek olmaması, bunun ele geçirilmesiyle yenilmesinin helal olmasıdır. Hatta onu ehli kitabın

¹² İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhu'l-Beyan*, 9: 270.

¹³ Remzi Çavuş, *Osmanlı Devletinde Çekirgelere Karşı Mücadele* (1908-1918), (Osmanlı Bilimi Araştırmaları, XVIII/2, 2017, 59-79; Bilal Yıldız. XIX. Yüzyıl Başlarından XX. Yüzyılın İlk Çeyreğine Kadar (1800-1920) Denizli Çevresinde Yaşanan Çekirge İstilaları ve Yapılan Mücadele Çalışmaları, (İstem, Yıl:11, Sayı:22, 2013), 69-94.

¹⁴ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî (ö.587/1191), *Bedâiu's-sanâi fî tertîb'ş-şerâi* (thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud), (Beyrut:Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye,1997), 6: 180.

¹⁵ Mevlânâ el-Kadı Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev (ö.885/1481), *Dureru'l-Hukkâm fî Şerh-i Gururu'l-Ahkâm*, I-II, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1979), 1: 281.

¹⁶ Buhari, “Sayd”, 13; Müslim, “Sayd”, 52; Tirmizî, “Et'ime”, 22; Ebu Dâvûd, “Et'ime”, 35. وعن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنهما قال : غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد . وفي رواية : نأكل معه الجراد ، متفق عليه ،

¹⁷ Ibn Mâce, “Sayd” 9, “Et'ime”, 31.

¹⁸ Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî (ö. 676/1277), *Sahib-u Müslim bi Şerhi'n-Nevevi*. Trc. Ahmed Davutoğlu, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983), 9: 5385

¹⁹ Kâsânî, *Bedâiü*, 5: 36.

²⁰ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2: 248.

dışında bir Mecusi veya putperest tutsa yine yenilebileceği söylenmiştir.²¹ Hâlbuki koyun, keçi, sığır, manda ve deve gibi hayvanlar bir Mecusi veya putperest tarafından kesilse etlerini yemek helal olmamaktadır. Kitap ehli ise Hz. Allah'ın adını anarak usulüne uygun keserse o hayvanın etini yemek caiz görülmüştür.

Çekirgenin yenilmesinin ülkemizde alışılmış olmamasının örfi bir durum olduğu belirtilmiştir.²² Peygamber Efendimiz (s.a.v) zamanında yenilmesinin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bir defasında Hz. Ömer Efendimiz “*Bir sepet çekirge olsa da yesek ne güzel olur.*”²³ buyurmuşlardır.

Çekirge hakkında başka rivayetler de vardır. Selman (r.a) Rasûlullah’a (s.a.v) çekirgelerden sorulduğunda “*Onlar, Allah'm en kalabalık ordularındır. Onu ne yerim ne de haram kılarım.*” buyurduğunu haber vermektedir.²⁴

Çekirge hakkında gelen hadisi şerifler içinde Abdullah İbn Ebî Evfâ'nın (r.a.) rivayetinde altı veya yedi gazada Rasûlullah (s.a.v) ile beraber çekirge yediklerini haber vermesi dikkat çekmektedir. Bu hadis-i şerifin çekirge konusunda Buhari'nin rivayet ettiği, en sahih ve kuvvetli rivayet olduğu vurgulanmıştır. Bu yüzden çekirgenin yenilmesinin helal olduğuna, çekirgenin tezkiyesiz/kesilmeksizin yenilmesi caiz olduğuna, bu konuda icmâ' meydana geldiğine işaret edilmiştir.²⁵

Hadis kaynaklarındaki delillerden gördüğümüz çekirgenin helâllığı konusunda bir hayli rivayetin olmasıdır. Böylece hadislerde çekirge yenilmesi helâl olan bir canlı olarak zikredilmektedir. Onu yiyenler veya yemek isteyenler dün olduğu gibi bugün de olabilir. Onların çekirge yedikleri için kınanmaları doğru görülmez. Yemeyenlerin de helâl olmadığı için değil, tercih etmedikleri için yemedikleri kabul edilmelidir. Ancak özel olarak, ismi zikredilerek, Peygamberimiz (s.a.v) tarafından helâl olduğu bildirilen çekirgenin insan sağlığına bir takım faydaları bulunabilir. Bunun araştırılması gereken bir konu olduğunu söylemek isteriz.

4. Fıkıhta Haşarat

Haşarat, yeryüzünde yaşayan küçük canlılara verilen isimdir. Uçarak hareket edenler de, yürüyerek gezenler de haşarata dâhildir. Bu küçük canlılar, hayvanlar âleminin en kalabalık topluluğudur. Hacimleri küçük olduğu için az mekânda çok sayıya ulaşabilmektedirler. Yüzbinlerce böcek çeşidinin varlığından haberdarız. Böceklerden bir kısmı zararsız hayvanlardır. Bir kısmının ise iğnesi ve zehri olup insanlara zararı dokunabilmektedir. Haşarattan böcek ve sinekler gibi bir kısmının hiç kanı bulunmazken, fare, yılan, kertenkele, keler, kurbağa gibi bir kısmının akıcı kanı yoktur. Fıkıh kitaplarında böceklerin yanında gelincik, kirpi, Arap tavşanı, fare, yılan, kertenkele, kaplumbağa, kurbağa gibi canlılar da haşarat sınıfında incelenmiştir. Fıkıhta haşarat yerine, “haşâişü'l-ard” ve “hevâmmü'l-ard” ifadeleri de kullanılmaktadır.²⁶

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, (ö.483/1091), *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 11: 230.

²² Oğuzhan Özdemir, *Yiyecek ve İçeceklerde Helâllik-Haramlık Kriterleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 27.

²³ Serahsî, *Mebsût*, 11: 229. وان عمر رضی الله عنه كان مولعا باكل الجراد حتى قال يوما في مجلسه ليت لنا قسعة من جراد فأكله

²⁴ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 35; İbn Mâce “Sayd” 9.

²⁵ Ahmet Naim, Kamil Miras, *Sabih-i Bubârî Muhtasarı Tecrid-i Sarıh Tercemesi ve Şerhi*, 9. Baskı (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları-Sayı:123-1, 1988),12: 18.

²⁶ Kâsânî, *Bedâ'iy*, 6: 179, 183;Yüksel Çayiroğlu, *İslam Hukukuna Göre Helal Gıda*, (İzmir, Işık Yayınları, 2014), 148.

4.1. Fıkıhta Çekirge

Fıkıh kitaplarımızda canlılar temel olarak kara hayvanları ve deniz hayvanları olarak iki sınıfa ayrılmıştır. Kara hayvanları da üç grupta mütalaa edilmiştir. Sürüngenler ve haşarat, kanatlılar ve diğer hayvanlar, çekirge canlılar içerisinde kara hayvanlarının haşarat ve sürüngenler sınıfına dâhil olmaktadır. Çekirge haşarelerden sayılmasına rağmen helallik konusunda kendi sınıfında farklı bir konuma sahip olmuştur.²⁷

Diğer yönden fıkıhta karada yaşayan hayvanlar üç grupta ele alınmıştır. Birincisi hiç kanı olmayan canlılar, ikincisi, akıcı kanı olmayanlar (dem-i gayri mesfuh), üçüncüsü ise akıcı kanı (dem-i mesfuh) olanlardır. Çekirge hiç kanı olmayan hayvanlar sınıfına dâhildir. Balıklar akıcı olmayan kana, koyun keçi gibi hayvanlar da akıcı kanı olan sınıflara örnektir.²⁸

Fıkıh kitaplarımızda çekirgenin hükmü daha çok avlanma ve hayvanların kesimi ile ilgili konularda geçmektedir. Çekirgenin yenmesinin caiz olduğu, bunun için kesilmesine gerek olmadığı ifade edilmektedir.²⁹ Buna delil olarak da İbn Ömer (r.a.)’dan rivayet olunan iki ölünün ve iki kanın helal kılındığı, iki ölünün balık ve çekirge, iki kanın ise ciğer ve dalak olduğunun bildirildiği³⁰ hadisi şerif zikredilmektedir. Normalde hayvanların etinin helal olması için boğazlama şartı gerekirken balık ve çekirge bundan istisna tutulmuştur. Kan da haram olduğu halde çoğu kandan meydana gelen karaciğer ve dalak bundan istisna edilmiştir.

Haşarat olarak ifade edilen böceklerin geneli Hanefi mezhebine göre helal sayılmazken hakkındaki açık delillere binaen çekirge helal görülmüştür. İster tutulmak suretiyle ölsün isterse yağmur, sel gibi bir afet sebebiyle ölsün yenilebileceği ifade edilmiştir.³¹

Çekirge, Hanefi mezhebine göre ölü olarak bulunsa bile yenilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Çünkü onun ölümü için mutlaka bir sebep gerektiği belirtilmiştir. Çekirgenin aslının denizde, yaşamasının ise karada olduğu söylenmiştir. Balık yumurtasından su çekildiği zaman ondan çekirgenin meydana geldiği, böylece çekirge karada öldüğü zaman asıl yerinden başka bir yerde öldüğü, denizde öldüğü zaman ise yaşadığı yerden başka bir yerde ölmüş olduğu bu, onun ölüp sebebi olduğu iddia edilmiştir. Hâlbuki Hanefi mezhebinde kendiliğinden ölen balığı yemek helal görülmemiştir. Bunun delili Hz Ali’ye (r.a) arasında ölüleri de bulunan çekirgeler toplanıp bunların yenilip yenilemeyeceği sorulduğunda “onu ye, onu ye” buyurmuştur. Diğer bir rivayete göre de “hepsini ye” demiştir. Yine Hz. Ali Efendimizin “Balığın ve çekirgenin boğazlanması, onu yakalamaktır.” buyurduğu rivayet olunmuştur. Hanefiler de bu görüştedir. Çekirgenin yenilmesinin helal olduğunun diğer bir delili de Meryem (r.a) yumuşak et istediğinde kendisine rızık olarak çekirgenin verilmesi olarak zikredilmiştir.³²

Çekirgenin helalliği konusunda zaten yeterli delilin olduğu aşikârdır. Çekirgenin aslının denizde olduğu, bu sebeple karada öldüğü zaman asıl yerinden başka yerde öldüğü, denizde öldüğü zaman yaşadığı yerden başka yerde öldüğü iddiası biraz zorlama gibi görünmektedir.

Şafii mezhebinde de çekirgenin yenilmesi mubah sayılmıştır. İki ölünün helal kılındığını bildiren hadisi şerif delil olarak gösterilmiştir. Şafii mezhebine göre çekirgenin ölüsünün de

²⁷ Kâsânî, *Bedâiy*, 6: 173-180.

²⁸ Kâsânî, *Bedâiy*, 6: 179.

²⁹ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *Muhtasar el-Kudûrî fi'l-fıkbi'l-Hanefî*, 2. Baskı (İstanbul: Eser Kitabevi, 1966), 163.

³⁰ İbn Mâce, “Sayd”, 9, “Et’ime”, 31.

³¹ Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Hanefî Mevsîlî, *el-İbtiyâr li ta’lîlî’l-muhtar*, (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989), 721.

³² Serahsî, *Mebûât*, 11: 230.

helal olduğu, yenilmesi için kesilmesine gerek bulunmadığı hükmü benimsenmiştir. Tab'an iğrenç olmayan hayvanlardan sayılmış, ölse bile necis olmadığı vurgulanmış, Çekirgeden kopan parçanın da necis olmadığı, yenilebileceği ifade edilmiştir.³³

Çekirgenin yenilmesi Hanefi ve Şafii mezhebinde olduğu gibi, Maliki ve Hanbeli mezheplerine göre de helâl sayılmıştır. Ancak İmam Malik (r.h.) çekirgeyi öldürmek suretiyle, başını koparmakla veya başka bir şekilde tezkiye şartı aramıştır. Maliki fakihlerinin geneline göre ise diğer mezheplerde olduğu gibi çekirge tezkiye şartı olmadan helal görülmüştür. Maliki mezhebinde bu ihtilafın sebebi olarak çekirge ölüsünün "Size ölü haram kılındı" (Mâide, 5/3) ayetindeki ölü sınıfına girip girmediği gösterilmiştir. Diğer bir ihtilaf sebebi olarak da çekirgenin kara hayvanı olup olmaması konusu öne sürülmüştür.³⁴

Hanbeli mezhebinde de çekirge, yenilmesi helal kabul edilen canlılardan sayılmıştır. Onlar da ilim ehlinin icması ile çekirgenin mubah olduğunu söylemektedir. Delilleri de yukarıda zikredilen Abdullah İbn-i Ebî Evfâ'nın (r.a) Rasulullah ile beraber yedi gazaya katıldığını, bu gazalarda çekirge yediklerini haber verdiği rivayettir.³⁵ Bu hadisi şerifi Buhârî ve Ebû Dâvud'un rivayet ettiğini söylemektedirler. Burada çekirgenin sebep ile veya sebepsiz olarak ölümü arasında bir ayırım yapılmadığı, ilim ehlinin geneli bu görüşte olduğu vurgulanmıştır. İmam Şafii, hadis ehli, rey ehli, İbn Münzir bu görüşü kabul edenlerden olarak kaydedilmiştir. Ahmed b. Hanbel'den (r.h), çekirge soğuktan donarak ölürse etinin yenmeyeceğine dair bir rivayet gelmiştir. Aynı şekilde İmamı Malik'in de bir görüşü olan çekirge kendiliğinden öldüğü zaman yenmeyeceğine dair Ahmet b. Hanbel'den bir rivayet zikredilmiştir. Said b. Müseyyeb'den de böyle bir rivayet gelmiştir. Ancak Hanbeli mezhebinde genelin görüşünün Peygamber Efendimizin genel olarak bildirdiği iki ölünün helal kılındığını, bunların balık ve çekirge olduğunu haber verdiği hadisi olduğu ifade edilmiştir.³⁶ Bu hadiste bir ayırım yapılmadığı, bunun için çekirgenin ölüsünün de helal olduğu vurgulanmıştır. Balık gibi ölmesi için bir sebep aranmasına itibar edilmediği, eğer helal olması için ölmesine bir sebep gerekli olsaydı diğer koyun, keçi, sığırdaki olduğu gibi kesilmesi gerekeceği, aynı zamanda kesen bir kimseye ve kesme aletine ihtiyaç duyulacağı delillerine yer verilmiştir.³⁷

Hanbeli mezhebine göre çekirgenin balık gibi içindekilerle beraber yenilmesinin mubah olduğu, içinin temizlenmesinin şart olmadığı, karnı/içi açılmadan pişirilmesinin caiz olduğu söylenmiştir. Bir kısım Şafii'ler ise balığın içinin temizlenmeden yenmesinin caiz olmadığını, içindekilerin necis olduğunu söylemiştir. Hanbelilerin görüşü delinin umumu olduğudur. Ancak onu canlı olarak yemeyi kerih görmüşler, bunda hayvana tazip olduğunu ifade etmişlerdir.³⁸

Ahmed b. Hanbel'e (r.h) çekirge ve balığın diri olarak ateşe atılarak pişirilip pişirilemeyeceği de sorulmuştur. O bunun olabileceğini ifade etmiştir. Balığın akıcı olmasa

³³ Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Râfî el-Kazvîni eş-Şâfî, *el-Azîz Şerhu'l-Veçiz (Şerhu'l-kebir)*, Tahkik ve Talik, Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997) 12: 141; Halil Güneç, *Büyük Şafii İlmihali*, (İstanbul: İlim Yayınları, 1988), 69,70, 488, 491.

³⁴ el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, (v.595/1198), *Bidâyetü'l-müctebid ve nihâyetü'l-muktesad*, (I-II), (Beyrut : y.y., 1982), 1: 443; Abdüsselâm b. Said et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, I-IV, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2:57.

³⁵ Buhari, "Sayd", 13; Müslim, "Sayd", 52; Tirmizî, "Et'ime", 22; Ebu Dâvûd, "Et'ime", 35.

³⁶ İbn Mâce, "Sayd" 9, "Et'ime", 31.

³⁷ Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî es-Sâlihî, el-Hanbelî İbn Kudâme (ö.620), *el-Muğnî*, Tahkik, Dr. Abdullah b. Abdül Muhsin et-Türki, Dr. Abdül Fettah Muhammed el-Halevi, (Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb ts.), 13: 300

³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13:300.

bile kanı olduğunu, çekirgenin ise hiç kanı olmadığını, böylece çekirgenin pişmesinin balığa göre daha kolay olduğunu ifade etmiştir. Bağının ateşe atılarak pişirilmesinin mekruh olmadığını, mekruh olanın ateşle ona azap ederek yemek olduğunu vurgulamıştır. Çekirge ise kanı olmadığı için ateşe atılmasının daha hafif olduğunu, balık tutulduktan sonra süratli bir şekilde öldüğü için canlı olarak ateşe atılmasına gerek olmadığını, çekirge ise yakalandıktan sonra ölmeden uzun süre yaşayabildiği için pişirilmesi için canlı olarak ateşe atılmasının gerekebileceğini söylemiştir. Buna delil olarak da İmam Şafii'nin Müsned'inde geçen hadiseyi zikretmiştir. Buna göre Ka'b (r.a) ihramlı iken kalabalık bir sürü halinde olan çekirgelere rastlamıştır. İhramlı olduğunu unutarak iki çekirgeyi yakalayarak canlı bir şekilde ateşe atıp pişirmiştir. Bu durum Hz. Ömer'e (r.a.) haber verilince o çekirgelerin canlı bir şekilde ateşe atılmasını kerih görmemiştir. Ona İbn Ömer'in (r.a) sözü hatırlatılmıştır. İbn Ömer (r.a) kendisi için çekirge pişirileceği zaman, çekirgenin yakalanarak kanatlarının koparılacağını, sonra canlı olarak yağın içine atılacağını söylemiştir.³⁹

Çekirge konusunu analiz edenlerden birisi de Hanefi fakih ve müfessirlerinden olan İmam Cessas'tır. Cessas, Ahkâmu'l-Kur'an isimli eserinde çekirge konusunu müstakil bir başlık altında incelemiştir. Öncelikle bazı mezheplerin görüşlerini açıklamıştır. Şafii mezhebinde çekirgenin diri, ölü her türlü tutulan, bulunanın yenmesinde bir sakınca olmadığını söylemiştir. İmam Malike göre çekirgeyi Müslüman ve ehli kitabın dışında birisi öldürürse yenmeyeceğini, ona göre diri olarak yakalandığında başının kopararak pişirileceğini, diri olarak yakalanıp başı koparılmadan ölürse yenmeyeceğini, aynı şekilde avlanmadan önce ölürse helal olmayacağını, Leys b. Sa'dın da ölü çekirgenin yenmesini kerih gördüğünü ifade etmiştir.⁴⁰ Daha sonra Cessas kendi değerlendirmesini yapmıştır. Çekirge konusunda yukarıda da zikredilen iki ölünün helal olduğunu bildiren İbn Ömer hadisinin⁴¹ çekirgenin genel olarak her türlü yenmesinin mubah olduğunu gösterdiğini, bir şart ileri sürülmeden ister diri, ister ölü, öldürenin kim olduğuna bakmadan yenebileceğini gerektirildiğini ifade etmiştir. Çünkü Efendimizin (s.a.v) böyle bir şart koşmadığını delil getirmiştir. Cessas, çekirge konusunda gelen rivayetlerden bazısında Peygamberimizin onların Allah'ın ordularından olduğunu, kendisinin yemediği ama haram kılmadığı delillerine yer vermiştir. Bu rivayetlere göre haram kılınmayan şeyin mubah olması gerektiğini, Peygamber Efendimizin yememesinin onun yasaklanmasını gerektirmeyeceğini söylemiştir. Bazı rivayetlerde ise seferlerde ashabıyla beraber Efendimizin de çekirge yediği bildirilmektedir. Aişe validemizden gelen rivayette de kendisinin çekirge yediği, peygamberimizin de yediğini söylediği haber verilmiştir. Bu rivayetlere göre de çekirgenin helal olduğunu görüldüğünü vurgulamaktadır.⁴²

İmam Cessas'a göre çekirge hakkında vârid olan deliller onun her şekilde yenmesinin helal olduğunu göstermiş, ölü ve dirisi arasında bir fark görülmemiştir. Ölünün haram kılındığını bildiren ayet (Maide, 5/3) bütün ölülerin haram olmasını gerektirir denilirse buna cevabımızın çekirge hakkında helallik konusunda gelen rivayetlerin bu ayeti tahsis ettiği şeklinde olacağını söylemiştir. Çekirge, ölüsünün helal olması konusunda balıktan ayrıldığı, çünkü balığın kendiliğinden öleninin (tâfi) helal olmadığını, buna dair başka deliller olduğuna işaret etmiştir. Çekirgenin ölüsü ile öldürülmesi arasında helallik açısından fark olmadığını, onun öldürülmesinin kesim/şer'i boğazlama sayılmadığını iddia etmiştir. Şer'i kesimin, kanı olan hayvanların nefes borusu, yemek borusu ve damarlarının kesimiyle gerçekleşeceğini, kesim mümkün olmadığında av hayvanlarında olduğu gibi hayvanın yaralanarak kanının

³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13:300,301.

⁴⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, el-Cessâs (370/981). *Ahkâmu'l-Kur'an*. (Beyrut: Dâru'l-fikr,1993), 1, 154.

⁴¹ İbn Mâce, "Sayd" 9, "Et'ime", 31.

⁴² el-Cessâs. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 1, 155.

akmasının kesim yerine geçtiğini vurgulamıştır. Çekirgenin kanı olmadığı için bu iki durumun da onun için geçerli olmadığını, dolayısı ile kendiliğinden ölmesi ile başkası tarafından öldürülmesi arasında fark bulunmadığını belirtmiştir.⁴³

Cessas, balığın bir sebeple öldüğünde helal olup sebepsiz yere öldüğünde helal olmaması, çekirgenin her halde helal olması arasında tezat olup olmadığı sorusuna iki şekilde cevap vermiştir. Onlardan birincisinin çekirge ile balığın kesime gerek olmaması konusunda ortak olduğunu, ancak balığın kendiliğinden öldüğünde helal olmadığına dair delil bulunduğunu, çekirge hakkında böyle bir delilin olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple burada çekirgeyi balığa kıyas edemeyeceğimizi, çekirgenin bazısının helal olup bazısının helal olmadığına dair bir delil olmadığını, öyleyse helallik konusuna çekirgenin her türlüünün dâhil olduğunu söylemiştir. İkinci cevap olarak da balığın kanının olduğunu, onun ölümünün bir yönden kesim yerine geçtiğini, kanının temiz olup kanıyla beraber yenmesinin helal olduğunu ifade etmiştir. Diğer kanı olan hayvanlar gibi şer'i kesime gerek olmadığını, kesim yerine geçen hususun bir sebeple ölmesi olduğunu, çekirgenin hiç kanı olmadığı için bu durumun onun hakkında geçerli olmayacağını, tutulmasının da, öleninin de hepsinin kesilmiş hükmünde olacağını söylemiştir.⁴⁴

Fıkıhta çekirge aynı zamanda hac bahislerindeki ihram yasaklarının çiğnenmesi durumunda gerekli olan cezalarda geçmektedir. Hac veya umre için ihrama giren kimsenin harem bölgesinde çekirge öldürmesinin caiz olmadığı, öldürdüğü takdirde ceza gerekeceği ifade edilmektedir. Çekirgenin av hayvanlarından olduğu, diğer avlarda olduğu gibi onu yakalamak için gayret gösterilmesinin gerektiği, onu öldürenin dilediği bir sadakayı verebileceği söylenmiştir. Hımıs halkı her çekirge için bir dirhem sadaka verirmiş. Hz. Ömer efendimiz bunu öğrenince her çekirge için bir dirhem verilmesini çok görerek, bir hurmanın çekirgeden daha hayırlı olduğunu, bir çekirge için bir hurma verilmesinin yeterli olacağını bildirmiştir.⁴⁵

Değerlendirme

Görüldüğü gibi kara hayvanlarının haşere ve sürüngenler sınıfına giren çekirge, mezheplerde genel olarak hakkında açık delil olması sebebiyle yenilmesi helal olan bir hayvan olarak kabul edilmiştir. Fıkıh kitaplarında çekirge konusunun pişirilmesine varıncaya kadar tartışılmış olması dikkat çekmektedir. Bu durum o devirlerde onun yenmesinin yaygın olması ile açıklanabilir.

Çekirgenin İmam Malik'den gelen farklı bir görüş dışında Maliki fakihleri de dâhil balık gibi kesilmesine gerek olmadan yenilebileceği anlaşılmaktadır. Kendiliğinden ölen çekirgenin de helal olduğu delillerin değerlendirilmesinden ortaya çıkan sonuçtur. Genel olarak içinin temizlenmeden pişirebileceği ifade edilmiştir. Bazı ihtilaflar olduğu, ayrıca sağlık ve hijyen açısından sakınca olup olmadığı araştırılması gereken bir konu olduğu için eğer mümkünse içi temizlenerek yenilmesinin daha güzel olabileceği söylenebilir. Balıkta da aynı tartışmalar mevcuttur.

Balık ile çekirge kesime gerek kalmadan tutulması ile yenilmesi helal olan canlılardır. Ancak balıklar bir sebep ile ölürse helal olup sebepsiz yere kendiliğinden öldüğünde helal olup olmaması mezhepler arasında ihtilaflıdır. Çekirge ise kendiliğinden öldüğünde de genel olarak yenilmesi helal görülmüştür.

⁴³ el-Cessâs. *Abkâmu'l-Kur'an*. 1, 155, 156.

⁴⁴ el-Cessâs. *Abkâmu'l-Kur'an*. 1, 156.

⁴⁵ Kudûrî, *Muhtasar*, 46; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 168.

Çekirgenin canlı olarak yenilmesi hoş görülmezken, canlı olarak pişirilmesinde sakınca olmadığı ifade edilmiştir. Ancak balıkta olduğu gibi öldükten sonra pişirilmesinin daha uygun olacağı, canlı olarak pişirilmesinin etik olmadığı söylenebilir.

4.2. Çekirgenin Helalliği

Fıkıhta haşerat denilen küçük canlıların yenilmesi genelde helal görülmezken bu sınıfa dâhil olan çekirgenin yenilmesinin dört mezhebe göre helal sayılması dikkat çekmektedir. Acaba bunun sebebi ne olabilir sorusuna yukarıda zikredilen mezheplerin delilleri değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşabiliriz.

Birinci olarak çekirgenin helalliği konusunda delil bulunmasıdır. Bu delil de Peygamber Efendimizin onun helal olduğunu bildirmesi hatta sahabeler tarafından savaşlarda Efendimiz ile beraber çekirge yediklerini haber vermeleridir.⁴⁶ Bunun gibi hakkında delil bulunan bazı konularda müçtehitler kıyasa aykırı olarak hüküm vermişlerdir. Örnek olarak yiyip içme orucu bozduğu halde hakkında delil bulunması sebebiyle unutarak yiyip içme orucu bozmamaktadır.⁴⁷ Aynı şekilde selem ve ıstısa akitleri kıyasa aykırı olarak caiz görülmüştür.⁴⁸

İkinci olarak hükümleri Allah resulünden öğrenen sahabelerin uygulamalarıdır. Sahabe-i kiramın çekirge yedikleri hatta bazı sahabelerin yemeyi sevdiği bize gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır.⁴⁹

Üçüncü olarak çekirgenin kesim gerekmeden yenilebilmesinin deniz ürünlerinden balığa kıyas edilmiş olmasıdır. Balığın helalliği ise kitap ve sünnet ile sabittir.⁵⁰ Aynı şekilde çekirgenin aslının denizde olduğu, karada yaşadığı söylenmiştir. Balık yumurtasında su çekildiği zaman çekirge olduğu ifade edilmiştir. Böylece çekirge karada öldüğü zaman, asıl yerinden başka bir yerde ölmüş olmakta, denizde öldüğünde ise yaşadığı yerden başka bir yerde ölmüş olmaktadır. Bu onun ölüm sebebi olarak kabul edilmektedir.⁵¹

Çekirgenin yenilesinin helal olduğunun diğer bir delili de Meryem (r.a) yumuşak et isteyince kendisine rızık olarak çekirgenin verilmiş olması gösterilmektedir.⁵²

Dördüncü olarak çekirgenin temiz bir canlı olup genelde ot ile beslenmesi zikredilebilir.

4.3. Fıkıhta Çekirge Dışındaki Haşerat ve Sürüngenler

Araştırmamız haşerat cinsinden çekirge ile sınırlıdır. Çünkü çekirge dışındaki arı, sinek, örümcek, yılan, akrep kertenkele, ipek böceği, gibi bu sınıf canlılar habaisten sayılmış, Hanefi mezhebine göre helal görülmemiştir. Selim tabiatlı insanlar onlardan hoşlanmayacağı ve uzak duracağı söylenmiştir. Hz. Allah'ın Habâisi haram kıldığı vurgulanmıştır. (A'râf, 7/157)

Hanefi mezhebinde çekirgenin dışındaki haşerat helal görülmemiştir. Buna göre meyve, peynir vb. yiyeceklerde bulunan kurtlar tek başına oldukları zaman yenilmeleri caiz olmamaktadır. Çünkü bunlar sinek, arı ve akrep gibi canlılardır. Ancak yenilen gıdanın içinde

⁴⁶ Buhari, "Sayd", 13; Müslim, "Sayd", 52; Tirmizî, "Et'ime", 22; Ebu Dâvûd, "Et'ime", 35. 1837.

⁴⁷ Buhari, "Savm", 26; Müslim, "Sıyam", 171; Darimi, "Savm", 23.

⁴⁸ Buhari, "Selem", 2; Müslim, "Müsâkât", 25.

⁴⁹ Serahsî, *Mebûât*, 11: 229.

⁵⁰ Mâide, 5/96; Nahl, 16/14; Buhari, "Zebâih", 12; Müslim, "Sayd", 17.

⁵¹ Serahsî, *Mebûât*, 11: 229.

⁵² Serahsî, *Mebûât*, 11: 230; Ebu Muhammed Ahmed el- Aynî, *el-Binâye fî şerh'il-Hidâye*, (Beirut, Dârul'fıkr, 1990) 10: 731.

bulunup farkında olunmazsa bunda bir beis görülmemiştir. Çünkü çoğu kere bundan kaçınmak mümkün olmayabilir.⁵³

Bazı Hanefilere göre haşaratın tamamının helal olmamasının delili habaisten olmasının yanında onların sınıfından olan kelerin helal olmamasıdır. Çünkü keler haşarat cinsindedir. O helal olmayınca onun cinsinden olan diğerlerinde de aynı hüküm geçerli olacaktır. Buna örnek olarak doktor bir kimseye şu hayvanın etinden yemeyeceksin dediği zaman bu yasak o hayvanın bütün türlerini kapsayacaktır. Buradaki istidlalin kıyas yoluyla olduğu ifade edilmiştir. Haşarattan olan kelerin helal olmadığı konusunda delil vardır. Bu delil kelerden alınarak onun cinsine giren haşaratın tamamına tatbik edilmiştir. Hepsisi habais sınıfına girmesiyle de delil tamamlanmıştır.⁵⁴ Biraz aşağıda delilleri zikredileceği üzere Hanefi mezhebinde keler, eti helal olmayan canlılardır.

Şafii mezhebinde de karınca, arı, sinek, örümcek, kurt gibi haşarat habaisten olup haram görülmüştür.⁵⁵ Şafii mezhebinde haşaratın haram kılınmasının bir sebebi yılan, fare, akrep örneklerinde olduğu gibi zararlarının sabit olması, diğer bir sebebi de selim tabiatlı insanlar açısından tiksinti verici olmalarıdır. Peygamber Efendimiz bunlardan bir kısmını fare, akrep gibi zararlı ve murdar olduğunu haber vermiştir.⁵⁶

Maliki mezhebinde de kaplumbağa, yengeç, kurbağa ve benzeri canlılar, haşarat genelde insanın tiksineceği şeyler olduğundan helal görülmemiştir. Bazı mezheplerin bunları haram gördüğü, bazı mezheplerinde mekruh gördüğü ifade edilmiştir. Bu ihtilafın sebebi olarak da “Size habâisi haram kılar” (A’raf, 7/157) ayetindeki habâis sınıfına girip girmemesi olarak gösterilmiştir.⁵⁷

Mezhepler arasında ihtilaf söz konusu olan haşarattan birisi kelerdir. Keler, Hanefi mezhebine göre yenilmesi helal olmayan canlılardır. Bunun sebebi haşarattan olmasıdır. Haşaratta habâistendir.⁵⁸ Cenâb-ı Hak “O size çirkin olan şeyleri haram kılar” (A’raf, 7/157) buyurmaktadır. Hz. Aişe validemizden rivayet olunduğuna göre ona bir keler hediye edilmişti. Annemiz onun yenilip yenilmeyeceğini Rasulullah Efendimize sorunca O, bunu kerih görmüştü. Daha sonra Aişe validemize bir şeyler isteyen birisi gelmişti. Aişe validemiz de o keleri vermek isteyince Peygamber Efendimiz: “Siz yemediğiniz şeyleri başkasına mı yedirirsiniz” buyurdu.⁵⁹ Hanefilere göre bu hadisi şeriften kelerin helal olmadığı anlaşılmaktadır.

Şafii mezhebinde ise keler etini yemek helal görülmüştür.⁶⁰ Onların delili de İbn Ömer (r.a) dan rivayet olunan hadisi şeriftir. Bu rivayete göre Rasulullah Efendimize kelerden sorulduğunda “O benim kavmimin bulunduğu yerde yenilen bir şey değildir”⁶¹ buyurmuşlardır. Ancak Hanefiler bu hadisi şerifin kelerin yenmesinin yasaklanmasından önce

⁵³Allâme eş-Şeyh Muhammed Alâaddin. *el-Hediyyetü'l-Alâiyye*. (İstanbul:Kahraman Yayınları, 1984), 226; Mustafa Boran, *Yiyecek Ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 199,200.

⁵⁴ Kemâluddin Muhammed b. Abdurrahman, İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadir*.(Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1995). 9:511-512.

⁵⁵ Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şâfiî Şirbînî (v.977/1570), *Muğni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfa'izil-Minhac*, I-IV, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997), 4: 407.

⁵⁶ Buhârî, “Bed’ül-Halk”, 16; Müslim, “Hacc”, 66,67; Muvatta’, “Hacc”, 90; Mehmet Keskin, *Şafii Fıkhu (Hanefi Mezhebi İle Mukayeseli)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 2: 34.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâye*, 1: 470.

⁵⁸ Ebû Bekir b. Ali Haddad, *el-Cevheratü'n-Neyyira, Şerhu Muhtasarü'l-Kuduri*, I-II, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1978), 2: 239; Kâsânî, *Bedâyi*, 6: 183-184.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 196.

⁶⁰ Râfîî, *el-Azîz şerhu'l-veciz*, 12:129,130.

⁶¹ Buhârî, “Zebâih”, 33; Müslim, “Sayd”, 43.

olduğunu, eğer yasaklanmamış olsa Peygamberimizin kelerin hediye edilmesini yasaklamayacağını söylemişlerdir. Bir yerde bir şeyin yapılması ve yapılmaması ile alakalı iki delil çeliştiği zaman yapılmaması tarafının tercih edildiğini ifade etmişlerdir.⁶²

Hanbeli ve Maliki mezheplerinde kelerin yenmesinde bir sakınca görülmemiştir. Onların delilleri de kelerin Efendimiz tarafından yasaklanmadığını, yenilmesi adet olmadığı için yemeyip ondan hoşlanmadığını, yanında yiyenlere bir şey demediğini, eğer haram olsaydı onları yemekten sakındıracağını söylemişlerdir. Ebu Hanife'nin onu haram gördüğünü, onun delilinin de Allah resulünün keler yemeği yasakladığı rivayeti olduğunu ifade etmişlerdir.⁶³

Kelerin dışında haşerat konusunda pek ihtilaf yoktur. Keler de ülkemizde yenmesi adet olan bir canlı değildir. Diğer ülkelerde de yenilmesinin yaygın olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Haramlık ve helallik konusunda ihtilaf olduğu zaman ihtiyat haramlık yönünü tercih etmek olacaktır.

Mezheplerdeki haşarat hakkındaki hükümlere baktığımız zaman üzerinde ihtilaf olmayan, bütün mezheplerde helal görülen haşere türünün yalnızca çekirge olduğu anlaşılmaktadır. Onun dışındaki haşarat habis olan varlıklardan kabul edilip selim tabiatlı kimselerin yemekten tiksineceğinden dolayı genelde helal görülmemiştir. Çekirge dışında keler gibi az sayıdaki haşere türü bazı mezheplerce helal sayılmamıştır. Bu ihtilafın hakkındaki delillerin değerlendirilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Mevcut ihtilaf da yalnızca adı zikredilen türlere mahsus olup diğerlerine şamil olmayacaktır. Bir de meyvelerde bulunan kurt gibi canlılar tek başına yenilmesi haram olmakla beraber az da olsa kaçınmak mümkün olmadığı için farkında olmayan meyve ile beraber yendiğinde bir sakınca görülmemiştir. Çekirge dışındaki haşarattan elde edilen tedavi maksatlı ürünler ise ancak zaruret kapsamında değerlendirilebilecektir.

5. Günümüzde Çekirge

Çekirge konusunda değerlendirmeler son zamanda tekrar gündeme gelmeye başlamıştır. Birinci dünya savaşının devam ettiği günlerde gıda sıkıntısı sebebiyle çekirge yendiğine şahit olmaktadır.

1916–1919 yıllarında Medine müdafaasında Fahrettin Paşa gıda sıkıntısı çektiklerini, kendisinin ve askerlerin çokça çekirge yediklerini, et ihtiyacını bununla karşıladıklarını, çekirgenin sünnette helâl kılınan faydalı bir gıda olduğunu, çekirgenin serçe kuşu gibi olup temiz ve taze ot ile beslendiğini, doktorlar tarafından şifa verici ve besleyici olup başta romatizma, basur ve dizlerinin bağı çözülenler olmak üzere birçok hastalıklar için yararlı olarak görüldüğünü hatıralarında uzun uzun anlatmaktadır. Ayrıca Fahrettin Paşa Hicaz, Asir, Yemen ve Afrika bedevilerinin başlıca gıdasının çekirge olduğunu, bedevilerin sağlıklarını ve zindeliklerini yedikleri çekirgeye borçlu olduklarını, çekirgeyi develerin de büyük zevkle yediğini söylemektedir. Fahrettin Paşa çekirgenin nasıl yenebileceği konusunda değişik tarifler sunmaktadır.⁶⁴

⁶² Serahsî, *Mebisât*, 11: 232,233.

⁶³ İbn Kudâme. *el-Muğnî*, 13: 340,341.

⁶⁴ Bkz. Feridun Kandemir, *Fahrettin Paşanın Medine Müdafaası*, 13. Baskı (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2010), 128-130. (Çekirgenin nasıl pişirilip yeneceği hususu merak edilebilir. Fahrettin paşa bunun yöntemlerini de anlatmaktadır. Bu yöntemlerden bazıları şunlardır.

1. Toplanan çekirgeler çiroz gibi güneşe serilir, iki üç gün kadar kurutulur, ayakları ve başı koparılır, geriye kalan beden kısmı bir parça yağ ile kavrulur ve kavurma gibi yenilir.
2. Sıcak su ile haşlanır, başı ve ayakları ve kanatları temizlenir, hemen pişmek üzere olan pirinç veya bulgur pilavına karıştırılarak pişirilir.
3. Haşlanmış çekirgeler tabağa dizilir. Üzerine zeytinyağı ve limon gezdirilir.

Hız. Allah'ın yarattığı her canlıda sayısız hikmet vardır. Bu canlılardan birisi de çekirge'dir. Yenilmesi helal olan, tarihte zaman zaman afetlere sebep olan çekirge günümüzde gıda konusunda bir çıkış yolu, alternatif ürün olarak görülmektedir. Hatta bazı yerlerde çekirge menüleri hazırlanmaya başlandığı ifade edilmektedir.

Batılı kimi uzmanlar, önümüzdeki 15-20 yıl içinde beslenme alışkanlığımızın kökten değişeceğini, insanların temel besin kaynağının en iyi protein içeren böcekler olacağını iddia etmektedir. Böcekler içerisinde de en iyi türün çekirgeler olduğunu söylemektedir. Aspire Food Group gibi bazı gıda firmalarının hâlihazırda insanların tüketmesi için böcek ürettiği, lokantalarda çekirgeli çöreklerin denemesinin yapıldığı, böceklerin büyük baş hayvan yetiştiriciliğinin çevreye verdiği zararın aksine, çevreye zarar vermeden üretilebilecek en temiz ve zararsız varlıklar olduğu ifade edilmiştir. Dünyada giderek artan et ihtiyacının karşılanmasının zorlaşacağı, et fiyatlarının yükselerek lüks gıdalar sınıfına gireceği, bu durumda çekirgelerin tahmin edilenden daha fazla protein kaynağı olarak görüleceği iddia edilmektedir. Örnek olarak sığırlarda protein oranı %52 yağ oranı %48 iken çekirgelerde protein oranı %72 yağ oranı %16 olmaktadır.⁶⁵

Araştırmalarda çekirgenin ete eşdeğer bir protein kaynağı olduğu, daha az su tüketimi ile üretilebildiği vurgulanmaktadır. Böceklerin öğütülerek değişik şekillerde kullanılabilmesi söylenmektedir. Afrika'da günümüzde çekirgenin gündelik besinlerin bir parçası olarak tüketildiği, bazı Avrupa ülkelerinin bu konuda yatırımlar yaptığı ifade edilmektedir. Böcek yerine mini besin hayvanı ifadesinin kullanılması tavsiye edilmektedir.⁶⁶

İsrail ülkesinde 2013 yılında çekirge istilasına meydana gelmiştir. Çekirgeler her gün kendi vücut ağırlığı kadar gıda tüketiyordu. Patates ve mısır tarlalarına büyük zarar veriyordu. Çiftçilerin ürünleri zarar görürken bazıları da çekirge pişirerek istilaya karşı yeni bir mücadele yöntemi uyguluyordu.

Çekirge, Yahudi din kurallarına göre yenebilecek tek böcek olarak görülmektedir. Tevrat'ta dört tür çekirgenin yenebileceği yazmaktadır. Bunlar kırmızı, sarı, benekli gri ve beyaz çekirgeler olarak adlandırılmaktadır. Menülerinde çekirge bulunan lokantalar kızartmanın yanında pişirme şeklini şöyle açıklamıştır: "Kaynar suya atın; temizleyin; un, kişniş tohumu, sarımsak ve pul biber karışımına bulayıp yağda kızartın." İsrail'de çekirgelerin genellikle laboratuvarlarda üretildiği, ancak bunların doğadan taze toplananlar kadar lezzetli olmadığı söylenmektedir. Özellikle susamla beslenen çekirgelerin en lezzetli olduğu düşünülmektedir. Uzmanlar çekirgelerin yalnız ve sürü halinde oldukları zaman davranışlarının değişiklik arz ettiğini söylemektedir. Çekirge konusunda son zamanlardaki gelişmelerin hızlı olduğu, bu konuya ilginin arttığı, birçok Afrika ülkesinde çekirgenin yendiği, Nijer'de çekirge toplamanın kadınlar için önemli bir gelir kaynağı olduğu, çekirgenin zengin protein, demir ve çinko kaynağı, çevre dostu alternatif bir gıda olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷

Böceklerden insan ve hayvanlara yönelik gıdalar üretilmesinde son yıllarda artış olduğu görülmektedir. Günümüzde bazı araştırmacılar 1400 kadar böceğin yenmeye elverişli olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Bu böcekler Müslüman olmayanlar için belki gıda olarak düşünülebilir. Ancak İslam âleminin bu konuda ihtiyatlı olması gerektiği söylenebilir. Çünkü

4. Çekirgenin kavruktan kısmı havan içinde toz haline getirilir ve et tozu konservesi gibi kutularda ve dağarcıklarda muhafaza edilir.)

⁶⁵ <https://www.haberler.com/15-yil-sonra-bocekler-masamiza-gelecek-10220661-haberi/> (Erişim, 03.11.2018)

⁶⁶ <http://www.ensonhaber.com/20-yil-sonra-bocek-burger-yiyebiliriz-2012-07-31.html> (Erişim, 03.11.2018)

⁶⁷ https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/03/130321_israil_cekirge (Erişim, 03.11.2018)

⁶⁸ <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ayse-arman/vay-vay-vay-yenilebilir-boceklerden-yuksek-protein-urettiler-41307518> (Erişim, 22.08.2018)

bazı varsayım ve iddialar haramları helal hale getirmeyecektir. Sözelimi dört mezhebe göre haram olan eşek sütü bazı hastalıklara iyi geldiği iddiasıyla üretilip büyük meblağlara satılabilmektedir. Haram olan gıdalarla zaruret dışında tedavi olmak veya onları kullanmak caiz görülmemektedir.

Aslında tabiatın küçücük varlıkları olan böcekler normalde kanatlıların ve balıkların doğal gıdaları arasındadır. Tavuklar, kuşlar böcekleri yemeyi çok sevmektedir. Balıklar da birtakım böcekleri yemektedir.

Böcekler konusunda bir hayli makale yazılmıştır. Onlardan birisi de 2018 yılında SMIIC tarafından düzenlenen Dünya Helal Zirvesinde İstanbul'da sunulan bir bildiridir. Bu bildiri de şu hususlara yer verilmiştir: 2050 yılında dünya nüfusunun 9 milyarı aşacağı tahmin edilmektedir. Bu sebeple böcek tüketiminin değerli bir protein kaynağı olacağı öngörülmektedir. Böcekler yüksek protein kaynağıdır. Son yıllarda dünyada genel olarak kanatlı hayvan ve balık ürünlerine yönelme fazlaşınca raflarda bu ürünlerin fiyatı artmıştır. Bu da alternatif olarak böceklere yönelmeye sebep olmuştur. Özellikle kara asker sineği, sarı solucan ve süper solucan larvası üzerine çalışmalar artmıştır. Avrupa birliğinin 1069/2009 numaralı kararına göre böcek proteinine gıda olarak izin verilmemektedir. Çünkü bu bileşenlerin işlenmiş hayvan proteini olduğu düşünülmektedir. Yalnızca yağlarının kullanılmasına izin verilmektedir.⁶⁹

Bu bildiri de helallik açısından çekirgenin dışındaki böceklerin gıda olarak kullanılmasına izin olmadığı, domuzun Müslümanların tüketeyeceği ürünlerin dışında olduğu gibi, böceklerin de Müslümanların tüketeyeceği ürünlerin dışında olduğu ifade edilmiştir. Hayvanların bunları yemesine gelince, cellale hayvanların burada örnek olabileceği, onların etleri belli bir süre bekledikten sonra helal olabileceği vurgulanmaktadır. Bu konu da netlik olmadığı, dünyada helal beslenme ve standartları konusunda yaygın olarak belirlenen bir standart olmadığı, Avrupa birliğinin bazı böceklerin beslenme amaçlı araştırılmasına izin verdiği zikredilmektedir. Bu böceklerin; un kurdu, siyah asker böceği, ev çekirgesi, kanatsız çekirge, cırcır böceği, çizgili kanatsız çekirge, tarla cırcır böceği, ev karasineği gibi hayvanlar olduğu söylenmektedir.⁷⁰ Bu çalışmalarda dikkat çeken çekirge türlerinin Avrupa ülkelerinde beslenme maksatlı araştırmalarda ağırlıklı olarak bulunmasıdır.

Böceklerin helallik, haramlık ve onlardan elde edilen diğer ürünlerle ilgili yazılmış 12 adet çalışma bu bildirin kaynaklarında zikredilmektedir. Daha geniş bilgi arzu edenler oraya müracaat edebilir.⁷¹

Ülkemizde de böceklerden gıda üretiminin başladığı görülmektedir. Naturansa (natür-doğa ansa-döngü manasına gelmektedir. Doğal döngü anlamındadır) isimli firmanın kontrolünde Kocaeli Üniversitesi Teknoparkının desteği ile Black Soldier Fly (BSF, *Hermetia illucens*) isimli siyah asker sineği denilen böceğin gıda artıklarıyla beslenerek üretimi sağladığı ve bu böcekten elde edilen protein tozu evcil hayvanların yiyeceği olarak fufu ismiyle piyasaya sürüldüğü müşahede edilmektedir. Böceklerden elde edilen bu ürünlerin ileride insan yiyeceği olarak düşünüldüğü yazılmaktadır. Bu firma da aynı şekilde dünyada et sıkıntısının baş göstereceğini, böceklerden ucuz ve doğaya zarar vermeden yüksek proteinli, az yağlı gıdalar elde edilebileceğini söyleyerek çalışmalara bu yönde devam ettiklerini ifade etmektedirler. Gelecek nesil besinin yenilebilir böcekler olduğunu iddia etmektedirler. Bu böceklerden elde edilen proteinin balık unu yerine ikame edilebileceğini,

⁶⁹ Abdelbasset Benzertiha, *Halal Perspective of Using Insects in Animal Nutrition*, Proceedings of the World Halal Summit Scientific Conference (WHS 2018) Halal and Healthy Life, 178.

⁷⁰ Abdelbasset Benzertiha, *Halal Perspective of Using Insects in Animal Nutrition*, 179

⁷¹ Abdelbasset Benzertiha, *Halal Perspective of Using Insects in Animal Nutrition*, Referances, 179

bu sayede balık varlığının korunacağını iddia etmektedirler. Böceklerden arta kalan ürünün de doğal gübre olarak kullanılacağını söylemektedirler.⁷²

İsmi bile bilmediğimiz bu gibi böceklerden elde edilen ürünlerin Müslümanların gıdası olması düşünülmesi zordur. Belki eti yenmeyen evcil hayvanların gıdası olabilir. Ancak bu gelişmeler böceklerle ilgili çalışmaların artacağını göstermektedir.

Çekirge dışındaki haşerelerin yenilmesi Müslümanlar için genel olarak caiz görülmemiştir. Burada dikkatli olunması gerekmektedir. Çünkü günümüzde bazı böcekler ve onlardan elde edilen ürünler gıdalarda yaygın olarak kullanılabilir. Örnek olarak coccus cacti isimli böcekten, üstelik onun kanından elde edilen Koşinial (Karmin E 120) kırmızı renk verici olarak birçok üründe kullanılmaktadır. Bu ürünler arasında et ürünleri, içecekler, unlu mamuller, şekerlemeler, süt ürünleri, dondurmalar, kozmetikler vb. zikredilmektedir. Coccus lacca isimli böcekten elde edilen şellak (E904) ise çeşitli gıdalarda kaplama ve parlatma aracı olarak kullanılmaktadır. İnsanın aldığı gıdalarla farkında olmadan senece yarım kilo böcek yediği ifade edilmektedir. Burada helallik probleminin yanında sağlık konuları da gündeme gelmektedir.⁷³

28 Kasım 1 Aralık 2019 tarihleri arasında İstanbul Yenikapı Avrasya Gösteri ve Sanat Merkezinde Fuar alanında yapılan 7. Dünya Helal Zirvesine(World Halal Summit) katılıp oturumları takip etme ve ürünleri inceleme fırsatı bulduk. Fuar alanında sergilenen ürünleri incelerken arılardan elde edilen, gıda takviyesi olarak hazırlandığı söylenen, kısırlık için faydalı olduğu, sporcuların kullanabileceği ifade edilen bir ürün ile karşılaştık. Yakından inceleyip üreticilerden bilgi aldığımızda bunun arının larvalarından üretildiğini öğrendik. Larvalar üç günlük iken alınıp bir takım işlemlere tabi tutularak bu ürünün elde edildiği bilgisi verildi. Pekâlâ, arı yavrusunu yemek helal mi diye sordüğümüzde sağlık için olduğu söylendi. Daha sonra bunun yavru değil arının yumurtası olduğu açıklaması yapıldı. Konuyu araştırdığımızda az da olsa ülkemizde larvaların erkek olanlarının erkekler için, dişi olanlarının da kadınlar için kısırlık tedavisinde kullanıldığını öğrendik. Avrupa ülkelerinde de bu tür ürünlerin mevcut olduğunu anladık. Sonuç olarak larvadan üretilen ürün arı yavrusu olsa da arı yumurtası olsa da problemlili görünmektedir. Çünkü arının balı helal sayılmakta, arının kendisini ve yavrusunu yemek helal görülmemektedir. Ancak tedavi olarak zaruret kapsamında olması tartışılabilir.

Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde kural olarak eti helal olan hayvanların yumurtası helal görülmüş, eti helal olmayan hayvanların yumurtası helal görülmemiştir. Hanbelî mezhebine göre petekli bal yerken arı veya yavrusunun parçası kalmış ise bunu bu şekilde yemekte bir sakınca olmadığı ifade edilmiştir. Ancak o parçaları temizler de yerse daha güzel olacağı, çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.) kendisine verilen bayat hurmaları yerken içerisini açarak kurt olup olmadığını kontrol ettiği, bulunduğu kurtları atarak o şekilde yediği haber verilmiştir. Bütün meyve ve sebzelerde durum aynı olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴

⁷² [Naturansa.com/tr/](http://naturansa.com/tr/); *Naturansa Ekolojik Teknoloji Ürünleri Üretim Tic. Ltd. Şti*

⁷³ Bkz. Boran, *Yiyecek Ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*, 331,339.

⁷⁴ Serahsî, *Mebisüt*, 6: 28; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 13: 343. El-Hac Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.) 137.

Sonuç

Düzkanatlılar (orthoptera) sınıfından olup çiğneyici ağız tipine sahip olan çekirgelerin, sıcak bölgelerde, özellikle de yarı kurak yerlerde ve otlaklarda yaşadığı bilinmektedir. Bu canlıların genelde otçul olduğu, bazen de etçil olabildiği ifade edilmiştir. Çekirgelerin üreyip çoğalmalarının kolay ve hızlı olduğu vurgulanmıştır.

Günümüzde yenilmesi yaygın olmayan çekirge hakkında özel nas bulunması sebebiyle diğer böceklerden ayrı olarak dört mezhebe göre helal sayılmıştır. Çekirgenin hükmü ve bu konudaki tafsilat birçok fıkıh kitabında ele alınmıştır. Çekirge kadar fıkıh kitaplarında müstakil olarak değerlendiren canlı türü çok azdır. Çekirge, balık gibi tutulmasıyla kesilmeye gerek kalmadan pişirilip yenilebilen bir ürün olarak görülmüştür. Sahabe döneminde de yenildiği gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır. Birinci Dünya Savaşında Medine müdafaasında Fahrettin paşanın et sıkıntısı baş gösterince askerlerine çekirge yemelerini tavsiye ettiği, kendisinin de yediği bilinmektedir. Bu gün de çekirgenin Afrika'nın bazı yörelerinde yenildiği anlaşılmaktadır.

Son zamanlarda gıda konusunda böcekler üzerinde bir takım araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Böcekler zaten doğal olarak kanatlıların ve deniz canlılarının tükettiği gıdaları arasında bulunmaktadır. Yeni çalışmalar ise böceklerden elde edilecek ürünlerin hayvan ve insan gıdası olmasını hedeflemektedir. Sağlıklı ve yeterli et temininin güçleştiği, obezitenin yaygınlaştığı günümüzde alternatif gıdalar araştırılmaktadır. Zengin protein, demir ve çinko kaynağı olan çekirgeler, besleyici özellikleriyle, yağ oranının azlığıyla geleceğin besin kaynağı olarak görülmektedir. Çekirgeler direk olarak pişirilip yenebileceği gibi öğütülerek kullanılabilir veya gıdalara katkı maddesi olarak ilave edilebileceğine işaret edilmektedir. Çekirgenin çiftliklerde üretilmesinin de hem kolay hem de maliyetinin az olacağı, büyük baş hayvanların yetiştirilmesinde aşırı miktarda sera gazı üretmesine karşılık çekirge üretiminde bu problem de olmayacağı vurgulanmaktadır.

Bu özelliklerinden dolayı çekirgenin gelecek yıllarda sağlıklı ve aynı zamanda helal gıda da alternatif bir ürün olarak yerini alacağı öngörülmektedir. Çekirgenin ürün olması bizzat kendisinden ziyade daha çok ondan elde edilen protein gibi mamul hale getirilerek olacağı anlaşılmaktadır.

Çekirgenin birçok türü bulunmaktadır. Helallik açısından çekirge türleri arasında bir ayırımın olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak hangi tür çekirgelerin üretilmeye daha uygun olacağı, çekirge türleri arasında gıda bakımından farklılık olup olmadığı ayrıca araştırılıp incelenmesi gereken konular olduğu görülmektedir.

Müslümanlar açısından haşaratta ihtilafsız helallik yalnızca çekirgeye mahsus olduğundan diğer böceklerden elde edilecek gıdalardan ve katkı maddelerinden sakınılması gerekecektir.

Kaynakça

- ALÂADDİN, el-Allâme eş-Şeyh Muhammed. *el-Hedîyyetü'l-Alâiyye*. Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- AYNÎ, Ebû Muhammed Mahmud b.Ahmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1990.
- BORAN, Mustafa. *Yiyecek Ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Rubu'l-Beyan*. y.y. ts.
- Büyüközer, Hüseyin Kami. *Yeniden Gıda Raporu, Yediklerimiz İçtiklerimiz Helal mi, Haram mı? VE Sağlığımıza Ne Kadar Uygun*. İstanbul: Çevik Matbaacılık, 2012.
- GİMDES. *Uluslararası Helal Gıda Konferansları*. İstanbul: Altınoluk Matbaası, 2012.
- CESSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (370). *Abkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye,1993.
- ÇAVUŞ, Remzi. *Osmanlı Devleti'nde Çekirgelere Karşı Mücadele (1908-1918)*. Osmanlı Bilimi Araştırmaları. XVIII/2 (2017): 59-76.
- ÇAYIROĞLU, Yüksel. *İslam Hukuku'na Göre Helal Gıda*. İzmir: Işık Yayınevi, 2014.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. I-10 ; İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- HADDAD, Ebû Bekir b. Ali. *el-Cevberati'n-Neyyira, Şerhu Muhtasaru'l-Kuduri* 1-2. İstanbul: Fazilet Neşriyat,1978.
- HAYAT, *Büyük Türk Sözlüğü*. İstanbul: Hayat yayınları, ts.
- İBNÜ'L-HÜMAM, Kemâluddin Muhammed b. Abdurrahman, , *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995. 1-10.
- İBN KUDÂME, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî es-Sâlihî, el-Hanbelî (ö.620), *el-Muğnî*. Tahkik, Dr. Abdullah b. Abdül Muhsin et-Türki, Dr. Abdül Fettah Muhammed el-Halevi, Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb ts.
- İBN RÜŞD, el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (v.595/1198), *Bidâyetü'l-müctebid ve nihâyetü'l-muktesid*, (I-II), Beyrut: y.y., 1982.
- KANDEMİR, Feridun. *Fabrettin Paşanın Medine Müdafaası*. 13. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınları, 2010.
- KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (v.587/1191), *Bedâiu's-sanâî fi tertîb's-şerâî* (thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud), Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1997.
- KESKİN, Mehmet. *Şafîi Fıkhı (Hanefî Mezhebi İle Mukayeseli)I-II*. 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- KUDÛRÎ, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, 2. Baskı, İstanbul: Eser Kitabevi, 1966.
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Hanefî, *el-İbtîyar li ta'lîli'l-mubtar*, İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989.
- MOLLA HÜSREV, Mevlânâ el-Kadı Muhammed b. Ferâmûz (v.885/1481), *Dureru'l-Hukâm fi Şerb-i Gureru'l-Abkâm*, I-II, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1979.
- MUSTAFA, İsmail v.dğr. *Mu'cemü'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.

NAİM, Ahmet. Miras, Kamil. *Sahib-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 9. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları-Sayı:123-1, 1988.

NEVEVÎ, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277). *Sahib-u Müslim bi Şerhi'n-Nevevi*. Trc. Ahmed Davutoğlu, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983.

ÖZDEMİR, Oğuzhan, *Yiyecek ve İçeceklerde Helâllik-Haramlık Kriterleri*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

RAFİÎ, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim el-Kazvîni eş-Şâfi., *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz* (Şerhu'l-kebîr). Tahkik ve Talik, Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdü'l-mevcud, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997.

SAHNÛN, Abdüsselâm b. Said et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (ö.483/1091). *el-Mebsût* I-XXXI. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

TSE. *Helal Gıda, Standard*. Ekonomik ve Teknik Dergi, Yıl 52,Sayı:611, Nisan, Ankara: Korza Yayıncılık, 2013.

ŞİRBİNÎ, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şâfiî (ö.977/1570), *Muğni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazî'l-Minhac*, I-IV, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.

YENİ REHBER ANSİKLOPEDİSİ, Türkiye Gazetesi, İstanbul 1993.

YILDIZ, Bilal. XIX. *Yüzyıl Başlarından XX. Yüzyılın İlk Çeyreğine Kadar (1800-1920) Denizli Çevresinde Yaşanan Çekirge İstilaları ve Yapılan Mücadele Çalışmaları*, İstem, Yıl:11, Sayı:22, 2013.

ZİHNİ EFENDİ, El-Hac Mehmed. *Nimet-i İslam*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.

<http://www.ensonhaber.com/20-yil-sonra-bocek-burger-yiyebiliriz-2012-07-31.html> (Erişim, 03.11.2018)

<https://www.haberler.com/15-yil-sonra-bocekler-masamiza-gelecek-10220661-haberi/> (Erişim, 03.11.2018)



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

SON DÖNEM İLİM ADAMLARININ MÂNA İLE RİVAYET KONUSUNA YAKLAŞIMLARI: MUHAMMET AVVÂME ÖRNEĞİ*

THE APPROACHES OF RECENT SCHOLARS TO RIWĀYA BİL-MA'NĀ: THE CASE OF
MUHAMMAD AWWĀMAH

Muhammet BEYLER

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Yalova University, Faculty of Islamic Science, Department of Hadîth

Orcid Id: 0000-0003-4088-0981, e-mail: muhammet.beyler@yalova.edu.tr,
muhammedbeyler@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Temmuz 2019/ 25 Temmuz 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Kasım 2019 / 12 November 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 279-296

* Bu makalenin Muhammed Avvâme ile ilgili kısmı daha önce Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi ile İbn Haldun Üniversitesi'nin ortaklaşa düzenledikleri Allâme Muhaddis Muhammed Avvâme ve Hadis İlmindeki Çalışmaları konulu uluslararası sempozyumun ikinci günü olan 28 Nisan 2018) tarihinde İstanbul'da sunulan "Muhammed Avvâme'nin Hadislerin Mâna İle Rivayeti Meselesine Dair Görüşleri" başlıklı tebliğin gözden geçirilip, son dönem ilim adamlarının mâna ile rivayete dair çalışmaları ile değerlendirme başlıkları eklenerek genişletilmiş ve düzenlenmiş halidir.

Öz

Şifâhî naklin tabii sonucu olarak ortaya çıkmış bir uygulama olan hadislerin mâna ile rivayetinin önemi, hadislerin doğrudan anlamına yönelik bir tasarruf olmasından kaynaklanmaktadır. Hadis metinleri üzerindeki râvi tasarruflarının en yoğun olduğu alanı teşkil eden bu meseleye son zamanlarda akademik çevrelerin ilgisinin arttığı görülmektedir. Belli bir literatürün oluştuğu bu konuyla ilgili olarak ortaya çıkan akademik birikimin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. İşte son dönem ilim adamlarının mâna ile rivayet konusuna yaklaşımlarına geleneksel yaklaşımı temsil eden bir örnek olarak Muhammed Avvâme'yi incelemeyi amaçlayan bu makalede önce bu alanda oluşturulan literatür zikredilecek ardından günümüz hadis âlimlerinden Muhammed Avvâme'nin mâna ile rivayet konusuna yaklaşımı ortaya konulacak son olarak da bunlar değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Problemleri, Mâna ile Rivayet, Avvâme, Son Dönem

Abstract

The importance of riwāya bi'l-mānā natural result of the oral transmission of ahādīth stems from the fact that it is a practice directly related to meaning and understanding of ahādīth. It is seen that the interest of academic circles in this issue in which transmitters' effects on the hadīth texts are the most prevalent texts is lately increasing. Evaluation of academic background which occurs in relation to the issue with a certain literature formed is important. This article, aims to examine Muhammed Awwāmāh as an example representing the traditional approach to recent period scholars' approaches to Riwāya bi'l-mānā. Firstly the literature which is formed in this field will be mentioned. Then from today's scholars Muhammed Awwāmāh's approach to Riwāya bi'l-mānā will be put forth and lastly all these will be evaluated.

Keywords: Hadīth, Hadīth Problems, Riwāya bi'l-mānā, Awwāmāh, Comtemporary Period.

Giriş

Hadislerin, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kullanmış olduğu kelimeler yerine onlarla aynı mânaya geldiği düşünülen eş anlamlarıyla değiştirilmek veya kelimelere bağlı kalmaksızın içeriği verilmek suretiyle nakledilmesi¹ demek olan mânâ ile rivayet (*er-rivâye bi'l-ma'nâ*), şifahî naklin tabii sonucu olarak ortaya çıkmış bir uygulamadır. Genellikle hadislerin aynı lafızlarla muhafaza edilmesinin zorluğu sebebiyle başvurulmuş² bu uygulamanın önemi, onun hadislerin doğrudan anlamına yönelik bir tasarruf olmasından kaynaklanmaktadır. Hadis metinleri üzerindeki râvi tasarruflarının en yoğun olduğu alanı teşkil eden ve daha ilk zamanlarda hadis rivayetiyle birlikte gündeme gelen³ bu mesele, günümüzde önemli akademik çalışma konularından biri haline gelmiştir.

Son dönem ilim adamlarının mânâ ile rivayet konusuna yaklaşımlarına, geleneksel yaklaşımı temsil eden bir örnek olarak Muhammed Avvâme'yi incelemeyi amaçlayan bu makalede önce yakın zamanda bu alanda çalışma yapan ilim adamlarının yaptığı çalışmalara değinilecek ardından Muhammed Avvâme'nin meseleye dair görüşleri ve katkıları takdim edilecek, son olarak da bunların her ikisi değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1. Son Dönem İlim Adamlarının Mânâ İle Rivayetle İlgili Çalışmaları

Son yıllarda çok sayıda ilim adamının hadislerin mânâ ile rivayeti meselesiyle ilgilendiği ve bu alanda çalışma yaptığı görülmektedir. Konuyla ilgili müstakil çalışma yapanlar olduğu gibi değişik münasebetlerle eserlerinde buna temas edenler bulunmaktadır. Meseleye bir şekilde temas eden bütün ilim adamlarının çalışmalarını incelemek makale kapsamını aşacağından araştırma mânâ ile rivayet konusunda Arapça veya Türkçe eser veren ilim adamlarıyla sınırlandırılmıştır. Yapılan geniş bir tarama sonrasında yirmi sekiz ilim adamı tarafından kaleme alınan toplam otuz bir adet çalışma tespit edilmiştir. Bunları yayım tarihlerine göre şu şekilde zikretmek mümkündür:

1. Emîn Muhammed el-Kudât, “Hükmü rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ”, *Dirâsât*, 11/3 (1984): 9-24.⁴
2. Selman Başaran, “Hadislerde Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (1991): 51-64.⁵
3. Selman Başaran, “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (1991): 65-76.⁶

¹ Bk. Abdullah Aydın, “Rivâyet bi'l-ma'nâ”, *Hadis İstılabları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 261.

² Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 93.

³ Bk. Abdullah Hikmet Atan, *Mânâ ile Hadis Rivâyeti* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), 1-2.

⁴ Son otuz beş yılda mânâ ile rivayet meselesine dair tespit edilen ilk çalışma olan bu makalede yazar, mânâ ile rivayet şekillerini beş madde halinde ele alarak her bir şeklin hükmünü açıklamış, tek ihtilafli olan şekil hakkında âlimlerin görüş ve delillerini detaylı olarak serdetmiştir.

⁵ Türkiye'de konuyla ilgili olarak yapılan ilk çalışma olan bu makalede yazar, önce “rivâye bi'l-lafz” ile “rivâye bi'l-ma'nâ” terimlerinden ve bu konudaki görüşlerden kısaca söz etmiş, ardından hadislerin lafzen rivayet edilmesini şart koşanları ve mânâ rivayeti savunanları delilleriyle birlikte zikretmiştir.

⁶ Başaran bu ikinci makalesinde mânâ ile rivayetin hükmü konusundaki görüşler yanında cevazının şartları üzerinde durmuş, hadislerin mânâ ile rivayetine hadis kitaplarından örnekler getirmiş, hadislerin farklı lafızlarla nakledilmesinin mânâ ile rivayetin dışında Hz. Peygamber'den veya sahâbeden yahut da

4. Nihat Yatkın, *Hadislerin Mâna İle Rivayeti ve Neticeleri*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1992.⁷
5. Enbiya Yıldırım, “Hadislerin Mana İle Rivayeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996): 279-314.⁸
6. Abdürrezzâk b. Halife es-Şaycî - es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, “Menâhicü'l-muhaddîsîn fî rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ”, *Mecelletü's-Şerî'a ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye*, 13/34 (1419/1998): 15-85.⁹
7. Nâyif b. Kublân b. Rîf b. Kuseyyân es-Süleyfî el-Uteybî, “Akvâlü'l-ulemâ' fî hükmi rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ”, *Mecelletü Buhûsi Külliyeti'l-âdâb*, 34 (1998): 3-31.¹⁰
8. Abdullah Hikmet Atan, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.¹¹
9. Ahmet Tahir Dayhan, “İlk Dönem Hadis Tarihinde “Mânâ ile Rivâyet” Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 13/1 (2000): 93-100.¹²
10. Abdülazîz Ahmed el-Câsim, “Hükmü rivâyeti'l-hadîsi'n-nebevî bi'l-ma'nâ”, *Mecelletü Merkezi buhûsi's-sünne ve's-sîre*, 10 (1422/2001): 531-569.¹³

muhaddisten kaynaklanan başka sebeplerin de bulunduğu dikkat çekmiştir. Sonuç kısmında mâna ile rivayete sevkeden âmiller ile mânayla rivayetin faydaları ve bazı zararlı sonuçları üzerinde durmuştur.

- ⁷ Konuyla ilgili olarak hazırlanan ilk tezin sahibi olan Yatkın, henüz yayımlanmamış olan 80 sayfalık bu yüksek lisans tezinin mâna ile rivayete tahsis ettiği birinci bölümünde hadis lafızlarının farklı olmasının sebepleri, mâna ile rivayeti caiz görenler ve delilleri, mâna ile rivayetin caiz olmadığı yerler, hadislerin mâna ile rivayet edilmiş olabileceğine delâlet eden kayıtlar, mâna ile rivayetin tarihçesi ile mâna ile rivayeti kabul etmeyenler ve delillerini ele almıştır. Mâna ile rivayetin neticeleri başlıklı ikinci bölümünde ise konuyu mâna ile rivayetin fıkhıdaki neticeleri, nahivdeki neticeleri ve diğer neticeleri olmak üzere üç açıdan yaklaşılarak incelemiştir.
- ⁸ Yıldırım bu makalesinde önce mâna ile rivayetin tanımı ve kapsamına değinmiş, ardından sebepleri üzerinde durmuş, sonra da ulemânın mânayla rivayete bakışı, cevaz verenler ile vermeyenler ve bunların delillerini ele almıştır. Son olarak da konuya dair bazı değerlendirmede bulunmuş ve mânayla rivayete dair bazı misaller zikretmiştir.
- ⁹ Yazarlar önce mâna ile rivayetin kısa tarihi, tarifi ve râvilerin hadis lafızlarındaki ihtilâfının sebeplerine değinmiş, sonra mâna ile hadis rivayetinin caiz olduğunu söyleyen âlimlerin yaklaşımını, onların bunun için aradıkları şartlar ve getirdikleri deliller üzerinden açıklamışlardır. Ardından caiz olmadığını söyleyenlerin yaklaşımına geçerek, onlara göre mâna ile rivayeti gerekli kılan faktörleri sonra tercih edilen görüşü delilleriyle birlikte zikretmişlerdir. Makale ayrıca kitapçık olarak da neşredilmiştir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998).
- ¹⁰ Uteybî bu makalesinde önce rivayetin tarifi, hadis rivayetinin çeşitleri, hadisin tarifi ve mâna ile rivayetin hükmündeki ihtilâfın gerçekleştiği alandan söz etmiş ardından âlimlerin mâna ile rivayete dair görüşlerine geçerek bunun caiz olduğunu söyleyen âlimlerin sonra da caiz görmeyenlerin kanaatleri ve delilleri yanında deliller üzerindeki tartışmaları aktarmıştır.
- ¹¹ Atan, 478 sayfalık tezinin hadis rivayetinin keyfiyetine tahsis ettiği birinci bölümünde lafızla ve mânayla hadis rivayeti, mânayla hadis rivayetinin sebepleri, şartları, hadis ilimleri ve mâna ile hadis rivayeti başlıklarına yer vermiştir. İkinci bölümde mâna ile hadis rivayetinin şekilleri ve bunların hadis metinlerinde uygulama örneklerini ele alırken üçüncü bölümde mâna ile hadis rivayetinin hadisleri anlama, yorumlama ve uygulamaya etkisini incelemiş, bu tarz rivayetlerin İslâmî ilimlere, Arap dili ve belâgatına olan tesirleri üzerinde durmuştur.
- ¹² Dayhan, bu makale çalışmasını Mehmet Görmez'in *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997) kitabındaki “mâna ile rivâyet” başlığını taşıyan yedi sayfalık bir kısmında görülen ‘bazı ciddi bilgi ve örnekleme hataları’ üzerine kaleme aldığını belirtmiştir. Yazar, mâna ile rivayet meselesinin temel sorusu olarak gördüğü “hadis râvilerinin ilk tabakasını teşkil eden ashâb-ı kiram, acaba hadisleri (kavlî sünneti) lafızlarıyla aynen tespit edebilmiş midir? Lafzın mı mânanın mı taşıyıcılığını yapmışlardır?” sorusuna cevap aradığı makalede düştüğü dipnotlarda Görmez'e birçok eleştiri yöneltmiştir.
- ¹³ Bu makalesinde Câsim sırasıyla hadislerin lafızla rivayeti, mâna ile rivayeti, bir kısmının hazfî ve hadiste ziyade meselelerini ele almaktadır.

11. Muhammed Mansûr, “Hükümü rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ inde’l-usûliyyîn”, *Dirâsât*, 29/1 (1423/2002): 213-230.¹⁴
12. Belhayr Hadbî, *Rivâyetü’l-badîs bi’l-manâ ve eseruhâ fi’l-mervîyyât ve’l-bükem ale’r-ruvât inde nukkadî’l-badîs*, Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Üniversitesi, 2003.¹⁵
13. Yâsir Ahmed eş-Şimâlî, “el-İlelü’n-nâşie ani’r-rivâye bi’l-ma’nâ”, *Mecelletü Câmîati Dımaşk*, 192 (2003): 423-453.¹⁶
14. Abdülkerîm Abdürrezzâk el-Hatîb, *Rivâyetü’l-badîs bi’l-ma’nâ ve eseruhâ fi’l-fıkah*, Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 2004.¹⁷
15. Abdülmecîd Beyrâm, *er-Rivâye bi’l-ma’nâ fi’l-badîsi’n-nebevî ve eseruhâ fi’l-fıkahî’l-İslâmî*, Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-hikem; Dımaşk: Dâru’l-ulûm ve’l-hikem, 1424/2004.¹⁸
16. Yâsir Ahmed eş-Şimâlî, “İlelü’r-rivâye bi’l-ma’nâ ve eseruhâ fi ba’zi ahâdîsi’l-i’tikâd – dirâse takbîkiyye-”, *Mecelletü Külliyyeti’ş-Şerî’a ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, 28 (2010): 20-54.¹⁹
17. Muhammed Abdülkerîm el-Hanbercî - Bâsim el-Cevâbire, “Da’va’t-ta’lîk fi Sahîhi’l-Buhârî bi-dâ’i’l-ihtisâr ve’r-rivâye bi’l-ma’nâ –dirâse nakdiyye tahlîliyye-”, *Mecelletü Dirâsât*, 38/2 (2011): 606-620.²⁰

- ¹⁴ Yazar mâna ile rivayet edilen hadisler üzerine inşa edilen hükümlerle sınırlandırdığı çalışmasında mâna ile rivayeti gerekli kılan sebepler ile üzerine bina edilen fikhî meselelere dair örnekler vermiştir.
- ¹⁵ 362 sayfa hacme sahip tezde yazar, önce hadisin mâna ile rivayeti meselesini teorik olarak ele alarak caiz olup olmadığını tartışmış, ardından mâna ile rivayetin hadisler üzerindeki etkisine geçerek bu şekilde rivayet edilip illetli kabul edilen hadisler ile bunların fikhî sonuçları, illetli kabul edilmeyen hadisler, mâna ile rivayetin râviler hakkında verilen hükme etkisi konularını örnekler üzerinden incelemiş daha sonra da râvilerin fakih olması şartının mutlak mı yoksa özel ve bir tür tamamlayıcı unsur mu olduğunu irdelemiştir.
- ¹⁶ Konuyla ilgili iki makale kaleme alan Şimâlî, bu ilkinde önce hadis münekitlerinin mâna ile rivayette bulunan râvilerin yanlışlarını tespit ederken takip ettikleri yöntemi bazı örnekler üzerinden incelemiş ardından söz konusu râvilerin mâna ile rivayette bulunurken hataya düşme sebeplerini beş ayrı başlık altında ele alarak açıklamıştır.
- ¹⁷ 500 sayfa hacimli bu tez çalışmasında araştırmacı, mâna ile hadis rivayeti ve bunun fikhî ilmine etkisini dört bölüm halinde geniş bir şekilde ele almıştır.
- ¹⁸ Yazar 224 sayfalık bu kitap çalışmasında hadislerin mâna ile rivayetinin hükmünü ele aldığı birinci bölümde mâna ile rivayetten neyin kastedildiği, kapsamı, önemi, hadisleri nakletme yolları, mâna ile rivayetin tarihi, fukahannın ihtilafa düşme sebebi olarak mâna ile rivayet meselelerini işlemiştir. Mâna ile rivayetin İslâm fikhındaki etkisi başlıklı ikinci bölümde ise namaz kılarken safların düzeltilmesi, mesbûkun namazını nasıl tamamlayacağı, yeme ve içme suretiyle orucunu bozan kimseye kefâret gerekip gerekmeyeceği, bayramda kurban kesme vaktinin başlangıcı vb. meseleler üzerinden konuyu incelemiştir.
- ¹⁹ Şimâlî bu ikinci makalesinde giriş mahiyetinde birtakım bilgiler verdikten sonra üzere örnek olarak seçtiği iki akaid hadisinde râvilerin mâna ile rivayetten kaynaklanan hatalarını ve bunların alana etkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. Makale yazarın 2/10/2004 tarihinde Umman’da gerçekleştirilen hadiste metin tenkidi temalı 1. ilmi toplantıda “Nakdü’l-metn bi-illeti’r-rivâye bi’l-ma’nâ: dirâse takbîkiyye alâ ba’zi’l-mervîyyât fi bâbi’l-i’tikâd” başlığıyla sunduğu (bk. Bk. Muhyiddin Atıyye, Verrâkiyye ani’s-sünneti’n-nebeviyye ve ulûmi’l-hadîs min 1997-2007 [Kahire: el-Ma’hedü’l-âli li’l-fikri’l-İslâmî, 1429/2008], 237; Magris, “es-Sekâfiyye”, erişim: 15 Şubat 2019, <https://www.maghress.com/attajdid/2187>) tebliğin geliştirilmiş hali olduğu anlaşılmaktadır. Makalenin girişinde işaret edilmemiş olsa da iki çalışmanın karşılaştırılmasından bunu görmek mümkündür. Tebliğin metni için bk. Mektebetüna’l-Arabiyye, “Nakdü’l-metn bi-illeti’r-rivâye bi’l-ma’nâ”, erişim: 15 Şubat 2019, <http://www.almaktabah.net/vb/showthread.php?t=48894>.
- ²⁰ Hanbercî ile Cevâbirî bu makalelerinde, Zeynüddin el-İrâkî’nin ortaya koyduğu ve İbn Hacer el-Askalânî’nin genişleterek kullandığı ‘Muhammed b. İsmâil el-Buhârî’nin *Sabîb*’inin başka bir yerinde kendi şartına uygun olarak müsned haliyle verdiği bir rivayeti temrîz sığasıyla muallak olarak zikretmesi, o hadisin metninde ihtisara gittiği veya lafızla değil mâna ile rivayet ettiği anlamına gelir’ kuralını konu edinmişlerdir. Yazarlar önce İrâkî’nin ilk defa ortaya koyduğu bu kural ile buna dair getirdiği misalleri sonra da İbn Hacer’in bu kuralın kullanımına getirdiği genişletme ve buna dair zikrettiği misalleri eleştirel bir tarzda ele alarak tartışmışlardır.

18. Ahmed Ma'bût, "Eseru rivâyeti'l-hadîsi'n-nebevî bi'l-ma'nâ fî isbâtî'l-luga ve kavâidihâ", *Mecelletü's-Surât*, 13/23 (1432/2011): 141-168.²¹
19. Zişan Türcan, "Bazı Hanefî Usulcülerin Mana ile Rivayet Meselesine Yaklaşımları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2 (2011): 109-126.²²
20. Hamdî Abdülazîm Ferhât İbrâhîm, "Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'nâ inde'l-muhaddisîn – dirâse te'sîliyye-", *Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-Arabîyye*, 3/26 (2012): 1437-1493.²³
21. Yüsrî Sa'd Abdullah, "er-Rivâye bi'l-ma'nâ: eseruhâ ve tatbîkâtuhâ inde'l-muhaddisîn", *Mecelletü Ma'bedi bubûs ve dirâsâtî'l-âlemi'l-İslâmî*, 9 (2012): 193-226.²⁴
22. Vâil Kemâl Hâmid Atâ, *İhtilâfu'd-delâle fi rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ –dirâse lugavîyye-*, Yüksek Lisans Tezi, İskenderiyye Üniversitesi, 2012.²⁵
23. Hamed İbrahim el-Osmân, *İhtilâfu'l-mutân beyne'l-İzdirâb ve'r-rivâye bi'l-ma'nâ*, Kahire: Dâru'l-Furkân, 2013.²⁶
24. Süyûtî Abdülmenâs, "er-Rivâye bi'l-manâ: Devâihâ ve zavâhiruhâ fî mütûni's-sünneti'n-nebeviyye", *el-Hadîs*, 4/7 (Şaban 1435/Haziran 2014): 45-70.²⁷
25. Abdülazîm Halîl Abdurrahman ed-Duhrî, "Eseru rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ fî takrîri'l-ahkâmî's-şer'îyye: "keyfiyyetü salâti'l-mesbûk unmûzecen", *Mecelletü'l-Hicâzi'l-âlemiyyeti'l-muhakkeme li'd-dirâsâtî'l-İslâmîyye ve'l-Arabîyye*, 9 (1436/2014): 1-36.²⁸

- ²¹ Yazar bu makalesinde önce hadisin mâna ile rivayetine dair âlimlerin görüşleri, ittifak ettikleri noktalar, delilleri, vakiadaki durum ve mâna ile rivayetin istidlale etkisi konularını ele almış ardından Arap dili âlimlerine göre mâna ile rivayet edilen hadislerle Arap dili ve kaidelerinin tespiti meselesine geçerek bunu caiz görenlerle görmeyenlerin görüşleri ve delillerini serdetmiştir.
- ²² Türcan önce Hanefî usulcülerinin önde gelenlerinden Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahî ve Abdülazîz el-Buhârî'nin mâna ile rivayetin cevazı meselesine yaklaşımlarını ele almış ardından mâna ile rivayete konu olması bakımından Kur'ân ve hadis metinleri arasındaki ilişkiyi incelemiş ve haberleri mâna ile rivayete elverişliliği bakımından değerlendirmiş, son olarak da makalesini mâna ile rivayete fıkıh merkezli yaklaşım başlığı ile tamamlamıştır.
- ²³ Yazar bu makalesinde mâna ile hadis rivayetine cevaz vermeyen görüş ve delilleri, buna cevaz veren görüş ve delilleri ile bu konuda tercih edilen görüş olmak üzere üç başlık altında ve diğer makalelere göre daha teferruatlı bir şekilde incelemiştir.
- ²⁴ Yazar önce mâna ile rivayet konusuna dair bazı bilgiler vermiş ardından muhaddislerin mâna ile rivayet uygulamaları ve bunların hadisleri anlamaya etkisini üç ayrı misal üzerinden incelemiştir.
- ²⁵ 314 sayfa hacimli ve iki bölümden oluşan tezin Hz. Peygamber'in hadislerinde var olan ses düzeyindeki farklılıklar başlıklı birinci bölümünde konuyu kelimelerin anlamlarının belirlenmesinde ses birliğinin etkisi açısından inceleyen yazar, Hz. Peygamber'in hadislerinde var olan mâna düzeyindeki farklılıklar başlıklı ikinci bölümde ise meseleyi linguistik anlam değişiklikleri açısından ele almıştır.
- ²⁶ İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde yazar, muzdarib ve mâna ile rivayet kavramları, muzdarib rivayetlerin nasıl bilineceği, metindeki ızdırâb ile mânayla rivayetin ayırt edici unsuru, ızdırâb ile lafızda tasarrufun kimden kaynaklandığının belirlenmesi, metinleri değiştirmek suretiyle gerçekleşen râvi tasarrufunun türleri, âlimlerin ızdırâb sebebiyle hadisleri illetli sayma konusundaki görüş farklılıkları, ihtilaf halindeki rivayetlerin çözümünde kullanılan cem' ve tercih kuralları gibi başlıkları ele almıştır. İkinci bölümde ise rivayetlerin birbiriyle çelişmeksizin ihtilafı konusu dokuz adet örnek üzerinden incelemiştir.
- ²⁷ Yazar bu çalışmasında önce mâna ile hadis rivayetini gerekli kılan sebepleri ele almış, ardından mâna ile rivayetin hükmü ve şartları üzerinde durmuş son olarak da mâna ile rivayetin hadis metinlerine yansıyan şekillerini altı madde halinde ve uygulama örnekleriyle birlikte anlatmıştır.
- ²⁸ Yazar önce mâna ile rivayetin şartları ile caiz görmeyenlerden söz etmiş, ardından mâna ile rivayet için mesbûkun namazını nasıl kılacağını anlatan hadis (bk. Müslim, "Mesâcid", 152 [I, 421]; Muvatta', "Tahâret", 68-69 [I, 44-45]) örneğine geçerek onunla ilgili bazı hükümlere yer vermiş, hadisin tahririni yapmış ve söz konusu hadiste mâna ile rivayetten kaynaklanan fikhî ihtilaf üzerinde durmuştur.

26. Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveytî, “Rivâyetü'l-hadîs ve'l-eser bi'l-ma'nâ – dirâse nazariyye tatbikiyye-”, *Mecelletü'l-Cem'iyeti'l-fikhiyyeti's-Suûdiyye*, 23 (1436/2015): 101-246.²⁹

27. Mutlu Gül, “Hadislerin Ma'nen Rivayeti Bağlamında Siyerin Kurgusal Anlatımı”, *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (İstanbul, 9-12 Nisan 2015), İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2016, II 241-253.³⁰

28. Mutlu Gül, “Hadislerin Ma'nen Rivayeti Bağlamında Çocuk ve İlk Gençlik Edebiyatında Siyerin Kurgusal Anlatımı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/2 (2016): 59-80.³¹

29. Veysel Özdemir, “Hadislerin Rivâyetinin Mahiyeti: Lafzen ve Mânen Rivâyetlerin Oranı İle İlgili Değerlendirmeler”, *Turkish Studies – Comparative Religious Studies*, 13/25 (2018): 359-372.³²

30. Hüdâ Harrâk – Midhat Kureyşî, “Tasarrufu'r-ruvât fi'r-rivâyâtî't-tefsîriyye ve eseruhû ale't-tefsîr (er-rivâye bi'l-ma'nâ unmûzecen)”, *Mecelletü'l-Mi'yâr*, 23/45 (2019): 340-370.³³

31. Abdülbâsîd el-Hâdi en-Nuâs, “Tehallüfü şartî'l-ilmî bi'l-elfâzi ve meânihâ ve eseruhû fi'l-ehâdisi'l-merviyeti bi'l-ma'nâ min haysü'l-kabûlü ve'r-red”, *Dirâsât Kanûniyye*, 16: 179-207.³⁴

Şimdilik, zikredilen bu çalışmaların ileride değerlendirmeye tabi tutulacağını belirtmekle yetinip Muhammed Avvâme'nin mâna ile rivayet konusuna yaklaşımına geçilebilir.

2. Muhammed Avvâme'nin Mâna İle Rivayet Konusuna Yaklaşımı

Muhammed Avvâme hem geleneksel hem de modern tarzda eğitim almış yani diplomalı olmak yanında aynı zamanda icâzetli bir hadis âlimidir. Geleneksel çizgiyi takip etmesi yanında muhakkik kişiliğiyle dikkati çekmektedir. O'nun bu ilmî kişiliği, son dönem

²⁹ Dört kısımdan oluşan bu makalesinin birinci kısmında yazar, hadis ve eserin mâna ile rivayetinden neyin kastedildiğini ele almış, hadisin mâna ile rivayeti başlıklı ikinci kısımda tartışma alanının tespiti, konuyla ilgili görüşlerin takdimi, tarafların delilleri ve bunlara yöneltilen itirazlar, mukayese ve tercih, görüş ayrılığının sebebi ve türü işlemiştir. Üçüncü kısımda fıkıh usulcileri ile muhaddislerin hadisin mâna ile rivayeti meselesine yaklaşımları, dördüncü kısımda ise eserin mâna ile rivayeti konularını incelemiştir.

³⁰ Konuyla ilgili iki yayını bulunan Gül, bu tebliğinde konuyu siyerin anlatımında kurgusal üslub ve mâna rivayeti başlıkları altında incelemiş, seçtiği güncel birkaç eseri örnek olarak zikrederek bazı tespit ve önerilerde bulunmuştur.

³¹ Yazarın bu makalesi yukarıda sözü edilen tebliğinin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir. Yazar bu çalışmasında sözü geçen tebliğindeki kimi başlıklara ilavede bulunurken bazılarını yeni alt başlıklar eklemiş ve konuyu detaylandırmıştır.

³² Bu makale çalışmasında Özdemir, önce lafzen ve mânen rivayet, ortaya çıkışı ve tarihi süreci hakkında bilgi vermiş, sonra mânen rivayetin mahiyeti ve uygulamasından bahsetmiş, ardından lafzen ve mânen rivayetlerin oranı ile ilgili görüşleri serdetmiş, sahâbenin lafızlara dikkat ederek rivayet etmedeki hassasiyeti ve bunun diğer nesillere örnek oluşuna dikkat çekmiştir.

³³ Yazarlar önce mâna ile rivayetten neyin kastedildiğini açıklayarak genel olarak mâna ile rivayete güvenebileceğini belirtmiş ardından da kimi rivayetlerde râvi tasarruflarının hadisin mânasında değişikliğe sebep olduğu ve bilgi kargaşasına yol açtığını, zikrettikleri üç misal üzerinden izah etmeye çalışmışlardır.

³⁴ Yayın tarihini tespit edemediğimiz bu makalesinde Nuâs, âlimlerin mâna ile rivayetin caiz olması için gerekli gördükleri 'hadislerin lafızlarını ve onların anlamlarını biliyor olma' şartının içeriği, âlimlerin bu şartı koşmalarındaki amaç ve râvilerin zabtıyla alakasını izah etmiş, ardından şartın ihlal edildiği rivayetlere karşı ulemânın tutumuna geçerek konuyla ilgili iki örnek sunmuş ve problemin oluştuğu yegâne -ki bu hangisinin nebevî lafız olduğu bilinmeyen değişik lafızların bulunması halidir- durumda âlimlerin mâna ile rivayeti kabul etmelerinin arka planını açıklamaya çalışmıştır.

İlim adamlarının mâna ile rivayet konusuna yaklaşımlarına, geleneksel yaklaşımı temsil eden bir örnek olarak seçmemizde etkili olmuştur.

Muhammed Avvâme'nin konuya yaklaşımını tespit etmek için eserleri yanında kendisiyle bizzat gerçekleştirdiğimiz kişisel görüşmeden istifade edilmiştir. Eserleri incelendiğinde mâna ile rivayet meselesini iki eserinde ele aldığı görülmüştür. Bunlardan ilki Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedribü'r-râvî* isimli eserinin tahkikine düştüğü notlar,³⁵ diğeri de bunu esas alarak genişlettiği ve *Rivâyetü'l-hadîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ beyne'l-hükmi'n-naẓarî ve'l-vâkı'i'l-ilmî* isimli ayrıca yayınladığı elli sayfalık müstakil risalesidir.³⁶ Yazarın çoğunluğu tahkik olmak üzere çok sayıda çalışması bulunduğundan, emin olmak için bir de tarafımızdan kendisine sorulmuş ve konuyu bu iki çalışmasında işlediği, bizzat kendisinden teyit edilmiştir.³⁷

Muhammed Avvâme'nin mâna ile rivayet konusuna yaklaşımını onun bu konudaki görüşleri ve yaptığı diğer katkılar başlıkları altında ele almak mümkündür:

2.1. Avvâme'nin Mâna İle Rivayete Dair Görüşleri

Onun bu konudaki görüşlerinden öne çıkanları, maddeler halinde şöylece açıklanabilir:

2.1.1. Mâna İle Rivayetin Önemi

Muhammed Avvâme'ye göre ulûmü'l-hadisın önemli meselelerinden biri hadislerin mâna ile rivayeti ve onunla bağlantılı olarak hassasiyet arzeden râvinin nebevî lafız ve semâvî vahiy ile sabit olan dini bir hükmü, anlayabildiği kadarıyla, kendi ifadeleriyle aktarması demek olan râvî tasarruflarıdır. Konunun hassasiyetinin sebebi ise, ulûmü'l-hadis ve hemen her mezhebe ait usûlü'l-fıkıh kitaplarında mânayla rivayetin caiz olduğu görüşünün cumhura nisbet edilmiş olmasıdır. Fırsat kollayan birileri, kendi görüş ve arzusuna göre dilediğini söyleyebilmek için cumhurun bu görüşünü kullanabilir.³⁸

2.1.2. Mâna İle Rivayetin Sınırları

Meselenin biri rivayete konu olacak malzemeye, diğeri onu aktaran râviyle ilgili olmak üzere iki sınırının bulunduğunu belirten Avvâme'ye göre, öncelikle mâna ile rivayet sadece kavli merfû hadisler için söz konusudur. Bu sebeple fiilî, takrîrî hadis-ler ile şemâil vb. rivayetler kavli olmadıkları için kapsam dışında kalmaktadır. Kapsam dışı kalan bu kısım, nebevî sünnetin büyük bir bölümüne tekabül etmektedir.³⁹ İkinci sınır ise râvî ile ilgili olup az sonra ele alınacağı üzere mâna ile rivayet, Arap dili ve fıkıh açısından belli bir ilmî yeterliliğe sahip râviler tarafından yapılmış olmalıdır.⁴⁰

³⁵ Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvame (Medine: Darü'l-Yüsr; Cidde: Darü'l-Minhac, 2016/1437), 4: 421-448.

³⁶ Avvâme *Tedribü'r-râvî*'ye düştüğü notlarda geniş bilgi için okuyucuyu bu risalesine yönlendirmektedir. Mesela bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 421 dn., 445 dn., 448 dn.

³⁷ Bk. Avvâme, "Hadislerin Mâna İle Rivayeti Meselesine Dair Görüşleri" konulu kişisel görüşme, İstanbul: 17 Nisan 2018.

³⁸ Bk. Avvâme, *Rivâyetü'l-hadîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ beyne'l-hükmi'n-naẓarî ve'l-vâkı'i'l-amelî* (Medine: Darü'l-Yüsr; Cidde: Darü'l-Minhac, 2017/1438), 5.

³⁹ Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 445 dn.; Avvâme, *Rivâyetü'l-hadîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ*, 6.

⁴⁰ Bk. Avvâme, *Rivâyetü'l-hadîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ*, 7.

2.1.3. *Selef Âlimlerinin Mâna İle Rivayete Yaklaşımlarının Tahlihi*

Başta sahâbîler olmak üzere selef âlimlerinin hadislerin tahammül ve edasında ne denli hassas davrandıklarına dikkat çeken Muhammed Avvâme, “Selef âlimlerinden kimlerin mâna ile rivayette bulunduğu, kimlerin de bundan kaçındığı” sorusuna Süyûtî’nin *Tedribü’r-râvî*’si ile Hatîb el-Bâğdâdî’nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye*’sinde geçen isimler üzerinden bir cevap bulmaya çalışmış ve her iki tarafın da birbirine hemen hemen denk olduğu kanaatine varmıştır.⁴¹

Diğer taraftan mânen rivayeti câiz görmeyen âlimlerin fotoğrafını net bir şekilde ortaya koymak için Hatîb el-Bâğdâdî’nin *el-Kifâye*’de konuyla ilgili olarak açtığı başlıkları ve o görüşte olan âlimlerin isimlerini özellikle aktarmıştır. Yazarın konuyu uzatma pahasına özellikle yer verdiği başlıklar şunlardır:

Lafız ile rivayeti vâcib görenler, kelimeyi başka bir kelimeyle değiştirmeyi câiz görmeyenler, kelimeyi öne almayı câiz görmeyenler, anlamı değiştirmese de harf eklemeyi veya çıkarmayı câiz görmeyenler, sûretleri aynı olsa da harfi başka bir harfle değiştirmeyi câiz görmeyenler, harfin önüne başka bir harfi geçirmeyi câiz görmeyenler, anlamları aynı da olsa şeddeli harfi şeddesiz kılmayı veya aksini yapmayı doğru bulmayanlar, anlamları aynı da olsa harfin harekesini değiştirmeyi doğru bulmayanlar, fasih dile aykırı olsa da muhaddisin hadisin lafzına bağlı kalması, hadisteki dilbilgisi yanlışını (lahn) düzeltmeyi doğru bulmayanlar, mâna ile rivayeti merfû hadis dışındaki rivayetlerde câiz görenler, hadiste ilaveyi değil, eksiltmeyi câiz görenler ve son olarak da hadiste ihtisarı câiz görmeyenler.⁴²

Muhammed Avvâme önceden, selef âlimlerinin çoğunluğuna nisbet edildiği için mâna ile rivayetin câiz olduğu hükmünün kalıcı ve sürekli olduğunu sandığını fakat bu tabloyu gördükten sonra terazinin iki kefesinin hemen hemen eşit olduğunu ikna olduğunu belirtmiştir.”⁴³

2.1.4. *Mâna İle Rivayetin Hükümü*

Muhammed Avvâme, Süyûtî’nin mâna ile rivayetin hükmüne dair on görüş zikrettiğini belirttiikten sonra bunların çoğunun kişisel kanaatler olduğunu ve bunların içerisinde en önemlilerinin cumhura nisbet edilen şartlı cevaz görüşü ile mânen rivayeti câiz bulmayan görüş olduğunu ifade etmektedir.

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin (ö. 643/1245) konuyla ilgili:

[Lafızla değil de mânayla rivayet etmek isteyen] râvinin hadislerin lafızlarını ve bunlarla nelerin kastedildiğini bilen, anlamlarını bozan şeylerden haberdar ve aralarındaki farklılıkların anlama nasıl yansıdığının bilincinde biri olması (gerekir)... (bu şartları haiz olmayanın) mâna ile hadis rivayet etmesi ittifakla câiz değildir!

(Râvinin yukarıda sözü geçen düzeyde olması durumunda) selef uleması, hadis, fıkıh ve usûl âlimleri onun mâna ile hadis rivayetinin cevazında ihtilaf etmiş, çoğunluğu

⁴¹ Bk. Avvâme, *Rivâyetü’l-hadîsi’s-şerîf bi’l-ma’nâ*, 16-17.

⁴² Bk. Avvâme, *Rivâyetü’l-hadîsi’s-şerîf bi’l-ma’nâ*, 13-16.

⁴³ Avvâme, *Rivâyetü’l-hadîsi’s-şerîf bi’l-ma’nâ*, 16.

câiz görürken bazı muhaddisler ile Şâfiî ve diğer mezheplerden bir grup fıkıh ve usûl âlimleri câiz görmemiştir. Kimi âlimler de bunu Allah Rasûlu'nün hadislerinde yasaklarken, onun dışındaki rivayetler için câiz olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴

ifadelerine yer veren Avvâme, bunun mâna ile rivayetin câiz olup olmadığı konusundaki ihtilafın sözü edilen ilmî yeterliliğe sahip olan kimse hakkında olduğuna yoksa “mâna ile rivayet mutlak olarak câizdir veya bu evsafa sahip olanların mâna ile rivayette bulunmaları ittifaqla câizdir”, demek olmadığına dikkat çekmiştir. Ona göre bu da şunu göstermektedir ki, aslolan, mâna ile rivayetin câiz olmamasıdır. Şu halde mesele bu zemine oturtulmalı ve şöyle denmelidir: “Râvinin hadisi lafza bağlı kalmaksızın mâna ile rivayet etmesi haramdır, yapılması câiz değildir. Fakat bunun uygulanmasında bilinen zorluklar sebebiyle biz şu şu evsafi haiz olan râvilerin mâna ile rivayetini câiz gördük”. Avvâme'ye göre bu cevaz ‘hilâf-ı evlâ’ olup kerâhatten hâlî değildir.⁴⁵

2.1.5. Taabbüdî ve Me'sûr Zikir Rivayetlerinde Görülen İhtilâfa Getirdiği Yorum

Muhammed Avvâme'ye göre teşehhüd ve sallî bârik duaları gibi taabbüdî bazı rivayetlerde görülen ihtilaf, Hz. Peygamber'den nakleden sahâbî râvilerin farklı olmasından kaynaklandığına yorulur. Zira bu konuda vakianın taaddüdü çokça rastlanan bir durumdur. Tâbiî veya daha sonraki bir râvi, câiz olduğu gerekçesiyle bu gibi hadisleri mâna ile rivayet edemez.⁴⁶

Me'sûr zikirlerin mâna ile rivayet edilmediği görüşünün vakıaya uymadığını söyleyen Avvâme, buna dair çokça örnek bulunabileceğini, “نَصَرَ اللَّهُ امْرَأَةً” hadisinin sadece *Sabîhayn*'deki rivayetlerine bakılmasının bile bunun için yeterli olacağını belirtmiştir.⁴⁷

2.1.6. Mâna İle Rivayette Kontrol Mekanizması

İnsanın aklına: “Kişi ne kadar uyanık ve zeki olursa olsun, ayrıca mâna ile rivayet edilen hadislerin sayısı ne kadar az olursa olsun, insan zihni aldanır, dil sürçer; dolayısıyla da hata kaçınılmaz olur” şeklinde bir şüphenin düşebileceğini söyleyen⁴⁸ Muhammed Avvâme, mâna ile rivayette hata ihtimalinin bulunduğu şüphe olmadığı fakat sistemin içinde var olan kontrol mekanizması ve güvenlik tedbirlerinin bunu engelleyeceğini belirtmektedir. Ona göre söz konusu bu kontrol ve koruma unsurları şunlardır:

1. Sahâbe ve tâbiîn râvilerinin Allah'ın dinini onun peygamberinin dilinden aktarıırken Rablerine karşı olan takva ve sorumluluk bilinci. Onların bu halleri, herhangi bir tereddüt anında hadisi Hz. Peygamber'e nisbet etmelerine engel oluyordu. Nitekim hadis kaynaklarında buna dair örnekler bulmak mümkündür.

⁴⁴ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nûreddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986/1406), 213-214.

⁴⁵ Avvâme, *Rivâyetü'l-hadîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ*, 7.

⁴⁶ Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 444 dn.

⁴⁷ Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 426 dn.

⁴⁸ Bk. Avvâme, *Rivâyetü'l-hadîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ*, 25.

2. Hadis rivayet ederken gösterdikleri aşırı titizlik. Buna dair haberler söz konusu tavrın ferdi bazı davranışlar olmaktan çok, bir metot olduğu ve süreklilik arzettiğini göstermektedir.

3. Öğrendikleri hadisleri kendi aralarında müzakere ederek bu bilgilerini canlı tutmaları.

4. Son olarak da bu aşamalara takılmadan geçen az sayıdaki hatalı hadisin, benzer başka rivayetlerle mukayeseye tabi tutulup ayıklanması. Bu görevi, muhaddisler ile ve geniş çaplı tahriç çalışmalarında, fukaha da tercih ve ichtihadlarında üstlenmişlerdir.⁴⁹ Muhammed Avvâme bunu, Allah'ın izniyle kendisinden yanlısın geçemeyeceği “muhkem sur” olarak tavsif etmektedir.⁵⁰

Avvâme konuyu şöyle bağlamaktadır:

“Sözün özü şudur ki, ‘O kendiliğinden konuşmaz. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiydir’ (en-Necm 53/3-4.) âyetinin gereği olarak Allah Teâlâ'nın, her aşamada ve her çağda, nebevî sünneti her türlü halelden koruduğu inancını hâkim kılmak esastır. Allah (c.c.), Peygamber'inin konuşmasını kendisinin bildirdiği bir vahiy şeklinde tavsif ettiğine göre şüphesiz ki O, bu vahyi kasten veya hata ile, yanılarak yahut unutarak dışarıdan gelebilecek her türlü sızmaya karşı koruyacak ve bu görevi ifa için muhafız ve bekçiler halk edecektir. İşte inkârı mümkün olmayan bir vakıa olarak mâna ile rivayet konusu, bu kapsamda değerlendirilmelidir.”⁵¹

2.1.7. *Hadislerin Çoğunun Mâna İle mi Yoksa Lafızla mı Nakledildiği*

Bilindiği üzere hadislerin çoğunun mâna ile mi yoksa lafızla mı nakledildiği âlimler arasında tartışılan bir meseledir.⁵² Konumuz açısından önem arzeden ve yazarın eserlerinde rastlayamadığımız bu mesele hakkındaki görüşünü öğrenmek için kendisine soru yönelttiğimizde “Burada önemli olan, mâna ile rivayetin hadisler için herhangi bir güven problemi oluşturmadığıdır” karşılığını vermiştir. Mâna-lafız oranına dair ısrarlı sorularımıza net bir cevap vermemeyi tercih ederek buna ayaküstü cevap vermenin doğru olmayacağını, geniş araştırmalar yapılması gerektiğini söylemiştir.⁵³

2.2. *Mâna ile Rivayet Konusuna Yaptığı Diğer Katkılar*

Muhammed Avvâme bu görüşleri dışında mâna ile rivayet konusuna başka katkıları da olmuştur. Bunlardan dikkat çeken bazıları şöyledir:

Mâna ile rivayet konusunda çokça kullanılan bazı rivayetlerin tahrîcini yapmış ve delil olarak kullanılmaya elverişli olup olmadıklarını ortaya koymuştur. Mesela Hz. Peygamber'e nisbet edilen “haramı helal, helali de haram yapmadığınız, bir de mânada isabet ettiğiniz zaman bunda bir sakınca yoktur” rivayetinin geçtiği kaynakları zikretmiş⁵⁴ ve bunlardaki

⁴⁹ Bk. Avvâme, *Rivâyetü'l-badîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ*, 25-31.

⁵⁰ Bk. Avvâme, *Rivâyetü'l-badîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ*, 31.

⁵¹ Avvâme, *Rivâyetü'l-badîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ*, 40-41.

⁵² Bk. Atan, *Mâna ile Hadîs Rivâyeti*, 110-111.

⁵³ Bk. Avvâme, “*Hadislerin Mâna İle Rivayeti Meselesine Dair Görüşleri*” konulu kişisel görüşme.

⁵⁴ Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 428 dn.

bütün tarihlerde yer alan Velîd b. Seleme et-Taberî el-Urdunnî'nin⁵⁵ (ö.?) yalancılıkla itham edilmiş bir râvi olduğunu ifade etmek suretiyle hadisin metruk olduğunu ortaya koymuştur.

56

Konuyla ilgili olarak kimi eserlerde yer alan bazı yanlış bilgilerin tashihini yapmıştır. Mesela Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) mâna ile rivayete cevaz verdiğine dair yaygın kanaatin doğru olmadığını Hanefî kaynaklarına dayanarak tespit etmiştir.⁵⁷ Yine Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) mâna ile rivayete cevaz vermediğine dair naklin yanlışlığını tespit etmiş ve onun bunu caiz gördüğünü ortaya koymuştur.⁵⁸

Bazı âlimlere ait olduğu düşünülen görüş ve sözlerin takibini yaparak ilk sahiplerini bulmuş ve onlara nispet etmiştir. Mesela mâna ile rivayette bulunacak râvide aranması gereken şartlarla ilgili olarak İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs* isimli eserinde zikrettiği şartların aslında İmam Şâfi'ye ait olduğunu tespit etmiştir.⁵⁹

Meseleyi tahkike yönelik teknik açıklamalarda bulunmuştur. Mesela Süyûtî'nin "câiz değildir" ifadesini Gazzâlî'den (ö. 505/1111) yararlanarak "haramdır" diye açıklamıştır. Buna gerekçe olarak da durumu ifade etmede 'haram' ifadesinin Müslümanın gönlünde daha büyük bir karşılığı olduğunu göstermiştir.⁶⁰

Konuyla ilgili serdedilen görüş ve yaklaşımlara çok sayıda itirazda bulunmak suretiyle konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Mesela Berâ b. Âzib'in uykuya yatma duasındaki "وَنَبِيِّكَ" ifadesini "وَرَسُولِكَ" ile değiştirerek okumasını Hz. Peygamber'in kabul etmeyip düzeltmesini, lafız ile rivayetin gerekliliğine delil olarak kullanmak isteyenlere itiraz ederek bunun o konuda delil olamayacağını zira bu şekildeki bir değişikliğin anlam kaybına⁶¹ sebebiyet verdiği için mâna ile rivayetin sınırları dışına çıktığını ifade etmiştir.⁶²

3. Değerlendirme

Mâna ile rivayet meselesine dair son dönem ilim adamlarının konu ile ilgili çalışmalarını, özel olarak da Muhammed Avvâme'nin yaklaşımını değerlendirmek gerekirse öncelikle son otuz beş yılda yirmi sekiz ilim adamının bu konuda eser verecek derecede ilgilendiği

⁵⁵ Ürdün kadılığı da yapmış olan bu râvi hakkında hadis âlimlerinin tenkitlerini toplu halde görmek için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde/nşr. Selmân Ebû Gudde (Dâru'l-Beşâir'l-İslâmiyye, 1423/2002), 8: 383-384.

⁵⁶ Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 428-429 dn. Diğer misaller için bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 429, 429-430, 4231-4233.

⁵⁷ Bk. Avvâme, *Rivâyetü'l-hadîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ*, 8-12; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 427.

⁵⁸ Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 423 dn.

⁵⁹ Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 422 dn.

⁶⁰ Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 421 dn.

⁶¹ Avvâme baradaki anlam kaybını Hz. Peygamber'in "وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَهُ" ifadesindeki "نَبِيِّ" kelimesinin "رَسُول" ile değiştirilmesi durumunda zaten onunla aynı kökten olan "أَرْسَلْتَهُ" kelimesini ihtiva eden bu cümlenin anlam kaybına uğrayacağını oysa aslında var olan ve farklı kökten geldiği için ilave anlam içeren "نَبِيِّ" kelimesinin cümleyi zenginleştirip yeni bir anlam kattığıyla izah etmiştir (Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 425 dn.). Resûl ile nebî kelimelerinin anlam ilişkisi hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007) 34: 257-258.

⁶² Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 425-426 dn. Diğer itiraz misalleri için bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4: 422 dn., 426 dn., 427 dn., 431 dn., 442 dn.

görülmektedir. Toplam otuz bir adet çalışmadan yirmi ikisi makale, beşi tez, ikisinin tebliğ, yine ikisi kitap olarak kaleme alınmış, tebliğlerin her ikisi de sonradan makaleye dönüştürülmüştür.

Son dönem ilim adamlarının çalışmalarının ne zaman ve nerede yayımlandığına bakıldığında ise son 35 yıla (1984-2019) tekabül eden bu çalışmalarının dört tanesinin ilk on yılda, dokuz tanesinin ikinci on yılda, on tanesinin üçüncü on yılda, yedi tanesinin de son beş yılda yayımlandığı görülmektedir. Buradan hareketle, akademik çevrelerin konuya ilgisinde son beş yılda öncekilere nispetle bir artış olduğu söylenebilir. Ülkelere bakıldığında ise açık ara önde olan Türkiye'yi (10) sırasıyla Mısır (5), Ürdün (3), Cezayir (3), Katar (2), Suudi Arabistan (2), Kuveyt (1), Libya (1), Lübnan (1), Malezya (1), Sudan (1), Suriye (1) izlemektedir. Bu dağılımı, hadisin aynı zamanda güncel problemlerinden biri olan mâna ile rivayet konusunun ya doğrudan oryantalistler ya da bunlardan etkilenen modernistler üzerinden çağdaş tartışmalardan haberdar olan bölgelerde daha fazla ele alındığı, diğerlerinde ise bu derece ilgi görmediği şeklinde yorumlamak mümkündür.⁶³

Muhteva açısından bakıldığında ise bu eserlerin genelini geleneksel yaklaşımı benimseyen ve onu tavsif eder mahiyette olduğu, bizzat temel hadis kaynakları üzerinden yapılan çalışmaların ise azlığı müşahede edilmektedir. Ayrıca mâna ile rivayeti caiz gören ve görmeyen âlimlerin görüşleri ve delilleri, mâna ile rivayetin caiz olmasının şartları, tercih edilen görüş vb. bazı konuların pek çok yazar tarafından ele alınmış olması dolayısıyla bu çalışmalarda önemli derecede tekrarlar bulunmaktadır.

Araştırmanın Muhammed Avvâme ile ilgili kısmına gelince öncelikle onun konuyla ilgili dikkatlerden kaçan bazı önemli noktaları öne çıkararak görünür kıldığı görülmektedir. Bu kapsamda onun, sonraki dönemlerde cevaz görüşünün ağırlık kazanmasına rağmen selef döneminde mâna ile rivayeti câiz gören ile görmeyen âlim sayısının hemen hemen birbirine denk olduğuna vurgu yapması ayrı bir önem arz etmektedir. Zira o bu vurgusuyla ilk dönemde kimi itirazlara rağmen selef âlimlerinin çoğunun mâna ile rivayeti caiz gördükleri gibi bir kanaatin aslında doğru olmadığı ve özellikle ilk üç nesilde mâna ile rivayete karşı çıkan önemli sayıda âlimin bulunduğu gerçeğinin altını çizmiştir. Bu da mâna ile rivayet açısından kritik önemi haiz olan bu dönemde, hemen yarısını otokontrol vazifesi görüp hadis rivayetinin gelişigüzel bir şekilde gerçekleşmesine izin vermeyecek dirençli bir grubun oluşturduğu dinamik bir ilmî ortamın bulunduğunu göstermektedir ki, hadislerin sonraki nesillere güvenli bir şekilde aktarılmasında bu sosyolojik realitenin önemi izahtan varestedir.

Yine Muhammed Avvâme'nin bazı rivayetlerin tahrîcini yapmak, delil olarak kullanılmaya elverişli olup olmadıklarını ortaya koymak, kimi eserlerde yer alan bazı yanlış bilgileri düzeltmek, bazı âlimlere ait olduğu düşünülen görüş ve sözlerin takibini yaparak

⁶³ Mısır ve Hint alt kıtasında mâna ile rivayetin modern tartışmalarda tenkit konusu edilmesi hakkında bk. Daniel W. Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, trc. Sabri Kızılkaya - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 126-129. Türkiye'deki hadis tartışmalarının bu bölgelerdeki görüşlerden etkilenmesi hakkında ise bk. Fatma Kızıl, "Türkiye'de Hadis Çalışmaları ve Oryantalizm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013): 318.

gerçek sahiplerini bulup onlara nispet etmek ve konuyla ilgili serdedilen görüş ile yaklaşımlara çok sayıda itiraz yöneltmek suretiyle konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunduğu görülmektedir. Avvâme, tabiri câizse yaptığı bu ince işçilikle konuyla ilgili birçok hususu tahkik etme imkânı bulmuştur. Bunu kendisinin muhakkik kimliğinin bir tezahürü olarak görmek mümkündür.

Onun yaklaşımında belki de en çok dikkat çeken husus, mâna ile rivayetten kaynaklanabilecek hatalar için aslında sistem içerisinde çok yönlü bir kontrol mekanizmasının bulunduğu dair tespiti ve buradan hareketle yaptığı okumadır. O, özellikle hadis âlimlerinin ille ve geniş çaplı tahrîc çalışmaları yanında fıkıh âlimlerinin tercih ve ictihadlarını da kontrol mekanizmasının içerisinde mütalaa etmek suretiyle, gayet kapsamlı ve kademeli bir sistem okuması yapmıştır.

Diğer taraftan onun mâna ile rivayet meselesinin kimi önemli alt başlıklarını ele almadığı görülmektedir. Bunu kendisinin konunun tamamına çalışmayı hedeflemediğiyle açıklamak mümkündür. Zira o sadece önce *Tedribü'r-râvî* tahkiki dolayısıyla kimi ta'likâta bulunmuş ardından bunu biraz daha geliştirip müstakil bir risâle olarak yayınlamıştır.

Dikkat çeken hususlardan biri de Avvâme'nin oryantalizm kaynaklı tartışmalara pek girmemiş olmasıdır. Eksiklik olarak görülebilecek olan bu yönünde, kendisinin yabancı dil bilmemesi yanında oryantalist söyleme yeterince vakıf bulunmamasının etkili olduğu söylenebilir. Zira o, ilim hayatının büyük bir bölümünü bu tür tartışmaların pek gündem oluşturmadığı Suudi Arabistan'da geçirmiştir. Ancak kanaatimizce bunun asıl sebebi, onun da hocası Ebu Gudde gibi, oryantalistlerin kötü niyetle oluşturduğunu düşündüğü problemleri, bu alanda uzmanlaşmış araştırmacılara bırakarak hadis ilminin kendi temel meseleleriyle ilgilenmeyi bilinçli bir şekilde tercih etmiş olmasıdır.⁶⁴

Sonuç

Son dönem ilim adamlarının mâna ile rivayet konusuna yaklaşım örneklerinden biri olarak Muhammed Avvâme'yi inceleyen bu çalışmamızda ulaşılan sonuçları kaydetmek gerekirse öncelikle daha ilk dönemlerden itibaren gündem olan hadislerin mâna ile rivayeti meselesinin günümüz akademik çevrelerinde de ilgi odağı olmaya devam ettiği görülmektedir. Son otuz beş yıla tekabül eden çalışmaların bir kısmı orijinal çalışmalar iken, çoğunun tasvîri nitelikte olduğu ve tekrarlar içerdiği müşahade edilmiştir. Mâna ile rivayet gibi kritik ve istismara elverişli bir konunun bizzat hadis metinleri üzerinden yapılacak alandan çalışmalara ihtiyaç duyduğu açıktır.

Muhammed Avvâme'nin mâna ile rivayet meselesinde geleneksel yaklaşımı benimsediğini görülmektedir. Bununla birlikte o, geçmiş âlimlerin görüşlerini tekrar etmek yerine, onlara yakından bakıp okumalar yapmaya, yorumlamaya ve gördüğü eksikleri

⁶⁴ Abdülfettâh Ebu Gudde hakkında benzer bir değerlendirme için bk. Muhammed Beyler, *XX. Asır Halep Mubaddisleri ve Abdülfettâh Ebu Gudde'nin Hadisçiliği* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 291.

tamamlayıp yanlışları tashih etmeye çalışmıştır. Aslında mâna ile rivayet meselesini bütün boyutlarıyla ele almış olmasa da, konuya dair görüşleri ile yaptığı katkılar dikkate alındığında onun meseleye yaklaşımını kısaca ‘geleneksel çizgide dinamik bir yaklaşım’ olarak tavsif etmek mümkündür.

Kaynakça

ABDULLAH, Yüsrî Sa'd. "er-Rivâye bi'l-ma'nâ: eseruhâ ve tatbikâtuhâ inde'l-muhaddisîn". *Mecelletü Ma'bedi bubûs ve dirâsâti'l-âlemi'l-İslâmî* 9 (2012): 193-226.

ABDÜLMENÂS, Süyûtî. "er-Rivâye bi'l-manâ: Devâihâ ve zavâhiruhâ fî mütûni's-sünneti'n-nebeviyye". *el-Hadîs* 4/7 (Şaban 1435/Haziran 2014): 45-70.

ATÂ, Vâil Kemâl Hâmid. *İbtılâfu'd-delâle fî rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ –dirâse lügaviyye-*. Yüksek Lisans Tezi, İskenderiye Üniversitesi, 2012.

ATAN, Abdullah Hikmet. *Mâna ile Hadîs Rivâyeti*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.

ATIYYE, Muhyiddîn. *Verrâkîyye ani's-sünneti'n-nebeviyye ve ulûmi'l-hadîs min 1997-2007*. Kahire: el-Ma'hedü'l-âli li'l-fikri'l-İslâmî, 1429/2008.

AVVÂME, Muhammed. "Hadislerin Mâna İle Rivâyeti Meselesine Dair Görüşleri" konulu kişisel görüşme. İstanbul: 17 Nisan 2018.

-----, *Rivâyetü'l-hadîsi's-şerîf bi'l-ma'nâ beyne'l-hükmi'n-nazarî ve'l-vâkı'i'l'amelî* (yazarın *Hutuvât menbeciyye fî isbâti adâletis-sabâbe*'si ile birlikte). Medine: Darü'l-Yüsr; Cidde: Darü'l-Minhâc, 2017/1438.

AYDINLI, Abdullah. "Rivâyet bi'l-ma'nâ". *Hadîs İstılabları Sözlüğü*. 261. İstanbul: Hadisevi, 2006.

BAŞARAN, Selman. "Hadislerde Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991): 51-64.

-----, Selman. "Hadislerin Mana Rivâyetinin Sonuçları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991): 65-76.

BEYLER, Muhammet. XX. *Asır Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebbû Gıddede'nin Hadîsçiliği*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

BEYRÂM, Abdülmecîd. *er-Rivâye bi'l-ma'nâ fî'l-hadîsi'n-nebevî ve eseruhâ fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem; Dımaşk: Dâru'l-ulûm ve'l-hikem, 1424/2004.

BROWN, Daniel W.. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. Trc. Sabri Kızılkaya - Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu, 2002.

CÂSİM, Abdülazîz Ahmed. "Hükümü rivâyeti'l-hadîsi'n-nebevî bi'l-ma'nâ". *Mecelletü Merkezî bubûsi's-sünne ve's-sîre* 10 (1422/2001): 531-569.

DAYHAN, Ahmet Tahir. "İlk Dönem Hadîs Tarihinde "Mânâ ile Rivâyet" Meselesi". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000): 93-100.

DUHRÎ, Abdülazîm Halîl Abdurrahman. "Eseru rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ fî takrîri'l-ahkâmî's-şer'îyye: 'keyfiyyetü salâti'l-mesbûk unmu'zecen'. *Mecelletü'l-Hicâzi'l-âlemiyyeti'l-muhakkeme li'd-dirâsâti'l-İslâmîyye ve'l-Arabîyye* 9 (1436/2014): 1-36.

EBÛ SUAYLİK, Süleyman. "İtticâhâtü'l-bâhisîn fî'l-hadîsi's-şerîf fî'l-ebhâsi'l-menşûra fî Mecellet-i Dirâsât (eş-Şerîa ve'l-kânûn)". *İslâmî İlimler Dergisi* 13/2 (Güz 2018): 383-404.

GÜL, Mutlu. "Hadislerin Ma'nen Rivâyeti Bağlamında Çocuk ve İlk Gençlik Edebiyatında Siyerin Kurgusal Anlatımı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016): 59-80.

-----, Mutlu. “Hadislerin Ma’nen Rivayeti Bağlamında Siyerin Kurgusal Anlatımı”. *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. 2/241-253. İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2016.

HANBERCÎ, Muhammed Abdülkerîm – Cevâbire, Bâsim. “Da’va’t-ta’lik fi *Sabîhi’l-Bubârî* bi-dâ’îl-ihtisâr ve’r-rivâye bi’l-ma’nâ –dirâse nakdiyye tahlîliyye-”. *Mecelletü Dîrâsât* 38/2 (2011): 606-620.

HARRÂK, Hüdâ – Kureşî, Midhat. “Tasarrufu’r-ruvât fi’r-rivâyâtî’t-tefsîriyye ve eseruhû ale’t-tefsîr (er-rivâye bi’l-ma’nâ un-mûzecen)”. *Mecelletü’l-Mi’yâr* 23/45 (2019): 340-370.

İBN HACER, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Lisânü’l-Mîzân*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde/nşr. Selmân Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1423/2002.

İBNÜ’S-SALÂH, eş-Şehrezûrî. *Ulümü’l-hadîs*. Thk. Nûreddin Itr. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1986/1406.

İBRÂHİM, Hamdî Abdülazîm Ferhât. “Rivâyetü’l-hadîs bi’l-ma’nâ inde’l-muhaddisîn –dirâse te’sîliyye-”. *Mecelletü’d-Dirâsâti’l-Arabiyye* 3/26 (2012): 1437-1493.

KIZIL, Fatma. “Türkiye’de Hadis Çalışmaları ve Oryantalizm”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 303-331.

KUDÂT, Emîn Muhammed. “Hükmü rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ”. *Dirâsât* 11/3 (1984): 9-24.

MA’BÛT, Ahmed. “Eseru rivâyeti’l-hadîsi’n-nebevî bi’l-ma’nâ fi isbâtü’l-luga ve kavâidihâ”. *Mecelletü’s-Sırât* 13/23 (1432/2011): 141-168.

Magris. “es-Sekâfiyye”. Erişim: 15 Şubat 2019. <https://www.maghress.com/attajdid/2187>.

MÂLİK, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *Muwatta’*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-turâsi’l-Arabî, 1406/1985.

Mektebetüna’l-Arabiyye. “Nakdü’l-metn bi-illeti’r-rivâye bi’l-ma’nâ”. Erişim: 15 Şubat 2019. <http://www.almaktabah.net/vb/showthread.php?t=48894>.

MÜSLİM, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sabîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru’l-hadîs, 1412/1991.

NUÂS, Abdülbâsîd el-Hâdi. “Tehallüfü şarti’l-ilmî bi’l-elfâzi ve meânihâ ve eseruhû fi’l-ehâdisi’l-merviyeti bi’l-ma’nâ min haysü’l-kabûlü ve’r-red”. *Dirâsât Kânûniyye* 16: 179-207.

ÖZDEMİR, Veysel. “Hadislerin Rivâyetinin Mahiyeti: Lafzen ve Mânen Rivâyetlerin Oranı İle İlgili Değerlendirmeler”. *Turkish Studies – Comperative Religions Studies* 13/25 (2018): 359-372.

RUVEYTÎ, Hâlid b. Müsâid b. Muhammed. “Rivâyetü’l-hadîs ve’l-eser bi’l-ma’nâ –dirâse nazariyye tatbikiyye-”. *Mecelletü’l-Cem’iyyeti’l-fıkhiyyeti’s-Suûdiyye* 23 (1436/2015): 101-246.

SÜYÛTÎ, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî. *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî* (Ahmed b. Ahmed el-Acemî’nin *Hâsiye*’siyle birlikte). Thk. Muhammed Avvame, Medine: Darü’l-Yüsr; Cidde: Darü’l-Minhac, 2016/1437.

ŞAYCÎ, Abdürrezzâk b. Halîfe – Nûh, es-Seyyid Muhammed es-Seyyid. “Menâhicü’l-muhaddisîn fi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ”. *Mecelletü’s-Şerî’a ve’d-dirâseti’l-İslâmiyye* 13/34 (1419/1998): 15-85.

-----, Abdürrezzâk b. Halîfe – Nûh, es-Seyyid Muhammed es-Seyyid. *Menâbicü’l-muhaddisîn*

fî rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.

ŞİMÂLÎ, Yâsir. “el-İlelû'n-nâşie ani'r-rivâye bi'l-ma'nâ”. *Mecelletü Câmiati Dimaşke* 192 (2003): 423-453.

-----, Yâsir. “İlelû'r-rivâye bi'l-ma'nâ ve eseruhâ fî ba'zi ahâdîsi'l-i'tikâd –dirâse takbîkiyye-”. *Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 28 (2010): 20-54.

TÜRÇAN, Zişan. “Bazı Hanefî Usulcülerin Mana ile Rivayet Meselesine Yaklaşımları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2011/2): 109-126.

UTEYBÎ, Nâyif b. Kublân b. Rif b. Kuseyyân es-Süleyfî. “Akvâlû'l-ulemâ' fî hükmi rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ”. *Mecelletü Bubûsi Külliyyeti'l-âdâb* 34 (1998): 3-31.

YATKIN, Nihat. *Hadislerin Mana İle Rivayeti ve Neticeleri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1992.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Peygamber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

YILDIRIM, Enbiya. “Hadislerin Mana İle Rivayeti”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 279-314.

YÜCEL, Ahmet. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

ZERKEŞÎ, Bedreddin. *el-Babru'l-mubât fî usûli'l-fıkâh*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İBADET AHLAK İLİŞKİSİ: HADİSLER BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

RELATIONSHIP BETWEEN WORSHIP AND ETHICS: AN ANALYSE WITHIN THE
CONTEXT OF HADITH (PROPHETIC TRADITIONS)

Muhammet Ali ASAR

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara/Türkiye

Orcid Id: 0000-0002-3672-5885, e-mail: muhammetali.asar@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Ekim 2019/ 29 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Ocak 2020 / 10 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 297-314

Öz

Kur'an gibi hadislerin de ana konularından birisi hiç şüphesiz ahlaktır. Zira Hz. Peygamber, gönderiliş gayesinin güzel ahlakı tamamlamak olduğunu beyan etmiş, ibadet ahlak ilişkisini söz fil ve takrirleriyle ortaya koymuştur. Bu bağlamda hadis kaynakları, ibadet ahlak ilişkisine dair çok sayıda rivayeti bünyesinde barındırmaktadır. Ancak bu rivayetlerin tamamı, ahlaki erdemlere ağırlık veren, güzel ahlaka teşvik eden, ahlaki değerleri gösteren “hüsnu'l-hulk”, “kitâbü'l-birr”, “kitâbü'l-edeb” gibi bölümlerde ya da ahlak hadislerini bir araya getiren edep, mekârim, fedâil, zühd adı altında derlenen müstakil kitaplarda yer almamaktadır. Çünkü bu kitapları telif eden müellifler ahlakı din ve dünyadan ayrı bir husus olarak tahayyül etmemişlerdir. Onlara göre ahlak hayatın tamamıdır. Kısaca ahlak, Hz. Peygamberden onlara ulaşan ve sahih olan her şeydir. Bu noktadan bakıldığında hadis kaynaklarının tamamı ahlakla ilgilidir. “Kitabü's- salât” bölümlerinde sadece namazın faziletine, kılınış şekline, ahkâmına dair rivayetler toplanmamıştır. Din iyiyi ve kötüyü, helali haramı, marufu münkeri belirler. Ahlak ise bunların yaşam tarzına dönüştürülmesini, davranış biçimi ve bilinci haline gelmesini sağlar. Bu sebebe binaen rivayetlerde ibadetlerle ahlaki erdemler kimi zaman iç içe, kimi zaman peş peşe yer almıştır. İbadet ahlak ilişkisi, genelde ibadetin gereği gibi ifası sonucu faziletlerin ortaya çıkması, ibadetleri yerine getirmeme ya da gereği gibi ifa etmemenin kötü ahlaka neden olabileceği bağlamda ele alınmıştır. Allah ile kul arasında kurulan bir bağ mesabesinde olan ibadet, bireyde murakabe ve ihsan duygusunun neşet etmesine ve bireyin değer üretmesine vesile olur.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, Hadis, Rivayet, İbadet, Ahlak.

Abstract

As it is Qur'an, one of the main topics of hadith is ethics. Because Prophet Muhammad declared the aim of his prophecy as completing the ethics, moreover, he asserted the relationship between worship and ethics through his words, acts and deeds. Due to this fact, hadith compilations contain great number of narrations related to worship-ethics relations. However, this kind of narrations do not take place only under specific titles in major hadith compilations such as “good characters”, “the book of virtues and good manners” and “the book of etiquette” or particular hadith compilations named “generosities”, “virtues” and “zuhd”. Because hadith compilers perceived the virtues as in strong connection with the religion and this present life. In their perception, virtues are the whole life and everything, which is authentically transmitted from the Prophet. From this point of view, the whole hadith literature is related to the virtues. While the religion determines good and bad, lawful and unlawful, kind and denied, virtues transform these concepts into an awareness, a life style and a behavioural pattern. For this reason, worships and ethical virtues go hand in hand in hadith narrations: Whereas a proper performance of worships leads virtues, a non-performance or failure in performance causes vices. The worship, which is considered a connection between Allah and his servant, leads the emergence of self-observation and courtesy virtues in the inner world of an individual.

Key Words: Prophet, Hadith, Narrative, Worship, Ethics.

Giriş

İbadet; kul olmak, itaat etmek, karşı gelmemek, isyan etmemek, itiraz etmeyip boyun eğmek demektir.¹ Kulun sevgi ile birlikte, tezellül içerisinde yalnızca kendisini yoktan var eden rabbine itaat edip, O'na ortak koşmayarak şükrünü îfa etmesidir.² İbadet bu şekilde tarif edilse de aynı minvaldeki söz, fiil ve eylemleri de ifade eder. Bununla birlikte ibadet kelimesinin dinî bir gaye ile yapılan belirli ve düzenli davranışlar için kullanımı daha umumidir. İslâmî literatürde vakti, şekli belirli davranışlar için ibadet; insanın, yaşamını sürekli Allah'a karşı kulluk bilinci içinde idame ettirmesi şeklindeki duyarlılık için de ubûdiyyet terimi kullanılır. Bir tanıma göre ubûdiyyet “kulun Hakk'ın takdirine rızası”, ibadet ise “kulun, Allah'ın hoşnut ve razı olacağı ameli yapmasıdır.”³ Bu çerçevede Kur'ân ve Hz. Peygamberin tüm emir, irşad, tavsiye ve telkinlerini yerine getirmek ibadet olduğu gibi, yasaklarından, haramlarından kaçınmak da ibadettir. Yukarıdaki ibadet tarifleri “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” (ez-Zariyât 51/56) ayetinin hükmünde mündemiçtir.⁴

Diğer taraftan literatürde ibadetin umumi ve hususi olmak üzere iki anlamı vardır. Umumî manada ibadet, kulun Allah'a karşı hissettiği ihtiram ve muhabbetin semeresi olarak rıza-i bâriye uygun hareket etme çabasıdır. Böylece külliye dinî olan yükümlülüklerden başka kişilerin Allah'ın memnuniyetini elde etmek için gerçekleştirdiği her amel ibadet olarak adlandırılır ve Allah katında mükâfatla karşılık bulur. Bu maksatla insan ve cemiyetin menfaati için gerçekleştirilen her olumlu davranış dinî, uhrevi ve manevi bir hüviyet kazanır. Hususi manada ibadet ise, kulun mabuduna karşı derin saygısını ve emsalsiz sevgisini sembolize eden, Allah ve Resulü tarafından belli formlarda yapılması emredilen davranış şekilleridir. Fıkıhçılar da ibadeti bu anlamda kullanmışlardır. Bu manada namaz, oruç, zekât, hacc, kurban, itikaf en meşhur ibadetlerdendir.⁵ Yani ibadet günlük dilde namaz, oruç, zekat, hac, kurban gibi formel; şekli, şartı, zamanı belirli davranışlar için dar anlamlı olarak kullanılmakla beraber,⁶ Allah'a teşekkür mahiyetinde, O'na muhabbet sadedinde ortaya konulan her türlü tutum ve davranış olarak da adlandırılabilir.⁷ Bu şekliyle ibadet, müminin hayatının tamamını kapsamaktadır. Burada esas olan ibadet olarak yapılan söz, fiil ve eylemlerin, kulluk, bağlılık,

¹ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dârü sâdir, 1414), 3: 271.

² Mustafa Karataş, *İbadet mi Ayin mi?* (İstanbul: Dersaadet Yayınları, 1995), 20.

³ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 1989), 19: 233.

⁴ Mahir İz, *Din ve Cemiyet* (İstanbul: Med Yayınları, 1982), 102-103.

⁵ Ferhat Koca, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 1989), 19: 240.

⁶ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Sönmez Matbaası, 1996), 67.

⁷ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968), 169.

tazim muvacehesinde Allah'a yaklaşma niyet ve iradesiyle yerine getirilmesidir. Geniş manasıyla ele alındığında ibadet, yaşamın her alını kapsadığı gibi rûhi ve bedeni tüm varlığını da etkilemektedir. Çünkü insan Yaratıcıya fikriyle, zikriyle, aklıyla, vicdanıyla, kalbiyle ve tüm organlarıyla kısaca bedeni ve ruhuyla ibadet eder.⁸ Bu minvalde namaz, oruç, zekat, hac, dua, tesbih, tefekkür, tezekkür, tövbe, ilim öğrenmek ve öğretmek, muhtaç insanların ihtiyaçlarını gidermek, iyi ve güzel işlerde yardımlaşmak, helal rızık için çalışmak, canlılara sıkıntı veren her şeyi izale etmek, iyiyi tavsiye edip kötülüğe karşı insanları inzar etmek ibadetin kapsamındadır. Bu halde ibadet hayatın kendisidir. İbadetle ahlakın kesişme noktası da aslında konumuz itibariyle burasıdır. İbadet ahlak ilişkisi temel olarak iki açıdan ele alınabilir. Birincisi formel ibadetleri yerine getirirken kişinin sergilediği tavidir. İkincisi, geniş manasıyla yapılan her ibadetin birey ve toplumda meydana getirdiği etkidir. Çünkü ibadetler sadece ferdi Allah'a yaklaştırmakla kalmaz, onun diğer insanlarla ilişkilerini de etkiler, sosyal hayatta ona bir değer kazandırır.⁹

Ferdi boyutuyla ibadet kul ile Allah arasında kurulan bir bağıdır. Kulun rabbiyle iletişime geçebilmesinin imkânıdır. Namazda kıyam, kıraat, rüku ve secdeyle; abdestte manevi kirlerinden arınma duygusuyla; hacda vakfe, şeytan taşlama ve ihramla; oruçta gün boyu isteklerini terk etmekle; zekatta malını kirlerden temizleme duygusuyla rabbiyle devamlı iletişim halindedir. Bu iletişim onu daima yaratanın huzurunda olduğu düşüncesiyle baş başa bırakır. Sonuçta, fert hem kendisi hem de toplum açısından zararlı tüm söylem ve eylemlerden uzak durur. Burada ibadetin ahlak üzerindeki olumlu tesirleri aşikârdır.

Ahlak ibadet ilişkisinin rivayetlerdeki durumuna bakmadan önce ahlaktan kısaca bahsedecek olursak, ahlâk Arapça bir kelime olup, "hulk" kelimesinin çoğuludur. "Hulk" veya "huluk", huy¹⁰ anlamına geldiği gibi; din, tabiat karakter mîzaç manalarına da gelir.¹¹ Buna göre ahlak kelimesi lügatte huy, seciye ve insanın manevi yapısını belirleyen hususiyetler gibi manalara gelir. Bu kelime için İslam ahlakçılarınca verilen ıstılâhî manalar içerisinde en beğenileni ve en yaygın olanı İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) " Ahlak, insanda yerleşen öyle bir melekedir ki, bu melekedden dolayı davranışlar hiçbir zorlama olmadan, düşünüp taşınmadan, kolaylıkla sadır olur."¹² şeklindeki tarifidir. Ahlâk, insanın eylemlerinden ziyade,

⁸ Hüseyin Certel, "Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/4 (Mayıs-Ağustos, 1999): 209-222.

⁹ Vehbi Ünal, "İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010): 355-370.

¹⁰ Mehmet Fâzıl, *İlm-i Ahlâk* (İstanbul: y.y, 1329), 65-66.

¹¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 1:227.

¹² Ebû Hamîd Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Mısır: y.y, 1334), 1: 53.

bu eylemlerin kaynağı ve sebebi olan, onları meydana getiren manevî kabiliyetler bütünüdür. Buna göre fiiller, ahlâkın kendisi olmayıp, onun sonucu ve tezahürüdür.¹³ Bununla beraber ahlak, hayat tarzı haline gelmiş davranışlar; hür bir bireyin, seçme özgürlüğünün olduğu yerde herhangi bir yaptırım olmaksızın davranış ve kabulleri” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴

Din ile ahlak ilişkisine gelince; din iyiyi ve kötüyü, helali haramı, doğruyu yanlış, belirler. Ahlak ise bunların yaşam tarzına dönüştürülmesini, davranış biçimi ve bilinci haline gelmesini sağlar. Peygamberlerin gönderiliş amaçları ile bu ilişki doğru orantılıdır. Zira Hz. Peygamber, gönderiliş gayesinin güzel ahlakı tamamlamak olduğunu beyan etmiştir.¹⁵ Hadis kaynakları içerisinde ahlak ile ilgili rivayetlere bakacak olursak; Güzel ahlakı hadis kaynaklarının sadece konu/bâb başlıklarında aramak doğru değildir. Çünkü bu kitapları tasnif eden müellifler ahlakı din ve dünyadan ayrı bir husus olarak tahayyül etmiyorlardı. Onlara göre O’nun ahlakı Kur’an’dır.¹⁶ Yani hayatın tamamıdır. Kısaca ahlak, Hz. Peygamberden onlara ulaşan ve sahih olan her şeydir. Bu noktadan bakıldığında hadis kaynaklarının tamamı ahlakla ilgilidir. Mesela “kitabü’l- iman” bölümlerinde sadece imana dair rivayetler toplanmamıştır. İman-ibadet, iman-ahlak, ibadet-ahlak ilişkisine dair de çok sayıda rivayet bu bölümlerin altında cem edilmiştir. “Kitabü’s-salât” bölümlerinde de sadece namaza dair erkân ve ahkam yer almamakta, bilakis hem namazın ahlakına, hem de namazın kişinin ahlaki değerlerine katkı sunmasına dair rivayetler yer alabilmektedir. Ancak bunun dışında ahlaki erdemlere ağırlık veren, güzel ahlaka teşvik eden, güzel ahlakın hangi değerleri içerdiğini gösteren ve sadece bu alanlara tahsis edilen “hüsnu’l-hulk”, “kitabü’l-birr”, “kitabü’l-edeb” gibi bölümler de vardır. Hadis mecmualarında ahlakla doğrudan bağlantılı altı bölümden bahsedilir. Bunlar birr ve sıla, edeb, zühd, rıkkâk, fedâil, ist’zândır.¹⁷ Özellikle ilk dönem hadis alimleri, ahlaka dair hadisleri tüm konulara serpiştirmenin yanında, ahlak hadislerinin yoğun bir şekilde yer aldığı ahlaka dair bölümler oluşturmuşlar, bununla da yetinmeyerek ahlak hadislerini bir araya getiren edep, mekârim, fedâil, zühd adı altında müstakil kitaplar telif etmişlerdir. Buhârî’nin “Edebü’l-Müfred” adlı eseri bu konuda müstakil

¹³ Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 16.

¹⁴ Halil İbrahim Kutluay, “Güzel Ahlaka Dönüştürülemeyen ve Adetleşen İbadetler Sorunu: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”, *Geçmişten Geleceğe Ahlak (Uluslararası Sempozyum)* (Bartın: Bartın Üniversitesi, 2015), 311-326.

¹⁵ Mâlik, “Hüsnu’l-Huluk”, 8.

¹⁶ Müslim, “Salâtü’l-Müsafirîn”, 139.

¹⁷ Ahmet Ürkmez, “Hadis-Ahlak ilişkisinin Literatürde Yansımaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2008): 137-166.

olarak telif edilen ilk eserlerdendir.¹⁸ Ancak konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için bu bölümlerin ve eserlerin değerlendirmesine burada girmeyeceğiz.

1. İhsan Ahlak İlişkisi

İbadet ahlak ilişkisini en güzel şekilde ortaya koyan rivayetlerden birisi hiç şüphesiz Cibril hadisidir. Orada bir insan şeklinde Hz. Peygambere gelen Cebrail, ona peş peşe İslam iman, ihsan ve kıyamet alametlerinin ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber “*Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın resulü olduğuna şabitlik etmen; namazı kılmak, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve eğer gücün yetiyorsa hacca yerine getirmendir.*” Şeklinde önce İslam’ı; sonra “*Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âbiret gününe, iyisi ve kötüsüyle kadere inanmandır.*” şeklinde imanı; en sonunda da “*Allah’ı görüyor gibi ibadet etmelidir. Çünkü sen O’nu görmesen de O seni görmektedir.*” Diyerek ihsanı tarif etmiştir.¹⁹

İlk dönem hadis kitaplarının iman bölümlerinin hemen hepsinde yer alan bu meşhur rivayette Hz. Peygamber iman, ibadet ve ihsan ilişkisini göstermiştir. Bu açıdan ibadet-ihsan ilişkisi konumuzun ana temasını oluşturmaktadır. “İhsan”, yapılması gerekeni en güzel şekilde gerçekleştirmek, iyilik etmek,²⁰ Allah’a kulluk yapmak, her görevi en iyi şekilde, önemseyerek, lâıykıyla yerine getirmek²¹ anlamına gelmektedir. İfa edilen bir görevin ihsan noktasına ulaşabilmesi kişinin bilinçli olarak o fiili gerçekleştirmesi, yaptığıının farkında olması ve en güzel şekilde uygulaması gerekmektedir. Hz. Ali’nin, “Kişinin kıymeti, amelindeki ihsanıyla ölçülür.”²² Sözü de, bireysel olarak işini iyi yaptığı için itminan noktasına ulaşacağından kişinin kendisini değerli hissedeceğine, hem de toplumda, sosyal hayatta değerli, örnek alınacak ve rol model olacak bir şahıs olarak kabul göreceğine delalet etmektedir.

Konumuzla alakası açısından bakıldığında “ihsan”, eylem, söylem ve amellerde ihlas ve murakabe, yani Allah’ın her an kontrol etmesi, görüp gözetmesi anlamlarına da gelmektedir.²³ Cibril hadisindeki “İhsan” kelimesinin, farklı bir rivayette, “*Allah’tan, O’nu görüyor gibi korkmandır.*”²⁴ şeklinde zikredilmesi, murakabe ve her an onun gözetimi altında

¹⁸ Mehmet Görmez, “Ahlak ve Hadis”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 577-582.

¹⁹ Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1.

²⁰ Ebu’l-Kâsım Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, thk. M. Seyyid Keylânî, (Beyrut: Darü’l-marife, ts), 399.

²¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam (İstanbul: Azim Yayınları, ts), 5: 3118.

²² İsfahânî, *Müfredât*, 399.

²³ Ebu’s-Seâdât İbnü’l-Esîr el-Cezerî, *en-Nibâye fî garibi’l-badis ve’l-eser*, thk. Muhammed et-Tahânî (Beyrut, Mektebetü’l-ilmîyye, 1979), 1: 387.

²⁴ Müslim, “İman”, 7.

bulduğunu hissetme duygusunu insanın taşıması anlamına gelir. İhsan duygusunu taşıyanlar, Allah'ın her an kendilerini gördüğünü, murakabe ettiğini, hatta kalplerinden geçenleri bile bildiğini²⁵ düşünerek yaşamlarını idame ettirirler.

Hz. Peygamber, Cibril hadisinde önce ibadetlerle çatısını ördüğü bir İslam tarifi yapmış,²⁶ akabinde ihsanı tanımlayarak ibadet ahlak ilişkisini ortaya koymuştur. Kelime-i şehadet; namaz, namazdaki kıyam, kıraat, rüku ve secde; zekat, malın bir bölümünü muhtaçlarla paylaşmak; hac, ihram, tavaf, sa'y, şeytan taşlamak basit hareketler, söylem ve eylemler değildir. Bu ibadetlerle kişi rabbi ile arasında bir bağ kurmaktadır. Sevgi, saygı, bağlılık, itaat, teslimiyet bu bağın karakteridir. Bu seciyeye sahip olanlar yaptıkları her işi yaratıcının kendilerini murakabe ettiğini bilerek samimiyetle yerine getirirler.²⁷ “Nerede olursanız olun, Allah sizinle beraberdir.” (el-Hadîd 57/4), “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun?” (Mücâdele 58/7) gibi ayetlerde ihsan ve murakabeye vurgu yapılmakta, her mekan ve zamanda, her şeyden haberdar olan Allah'a bu bilinçle yapılan ibadetlerin ahlakı da ihsan mertebesine ulaştıracağına işaret edilmektedir. Böylece “ihsan” insana derin düşünme, iyilik, hassasiyet, korunma, sakınma duyguları kazandırır. İnsanı benliğindeki kötü düşüncelerden arındırıp saflaştırır, olgunlaştırır, arı, duru bir hal kazandırır. Neticede insan “muhsin” olur. Muhsinler ki, “Onlar namazı ikame ederler, zekâtı verirler. Ahirete de yakinen iman ederler. Rableri tarafından gösterilen hidayettedirler.” (Lokman 31/2-5); “Onlar, zenginlikte ve fakirlikte Allah yolunda infak ederler, öfkelerine hakim olurlar, affederler, kötü bir iş yaptıklarında yahut nefislerine zulmettiklerinde Allah'ı anarlar.” (Âl-i İmrân 3/134-135). Peş peşe sevk ettiğimiz bu ayetler bir arada okunduğunda ihsanla ahlakın ne denli iç içe olduğu görülmektedir.

2. Sadaka Ahlak İlişkisi

İbadet ahlak ilişkisini somut bir şekilde gördüğümüz diğer bir rivayette de Hz. Peygamber “*Vücuttaki tüm eklemler için her gün sadaka gereklidir. Bineğine binmek isteyeneye yardım etmek veya eşyasını bineğine koyuvermek sadakadır. Güzel söz söylemek sadakadır. Namaza giderken atılan her adım sadakadır. Adresini bulamayana yol tarif etmek sadakadır.*”²⁸ Buyurmaktadır. Sadaka sıdk kökünden gelir. Ahlâkî bütün sistemlerin ahlaklı ve erdemli bir hayat için şart koştuıkları en önemli ilke sıdk yani doğruluktur. Doğruluk denince ilk akla gelen doğru sözlülüktür.

²⁵ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *er-Risâle*, thk. Abdülhalim Mahmut (Kahire: Müessesetü dârü's-şâ'b, 1989), 332.

²⁶ Benzer bir rivayet için bk. Buhârî, “İman”, 1-2.

²⁷ Ebu'l-Abbas Muhammed Kastallânî, *İrşâdii's-sârî li şerh-i sabîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-mîrî, 1323), 1: 140.

²⁸ Buhârî, “Cihâd”, 72.

Ancak doğruluk sadece söze hasredilemez. Doğruluk sadece söze özgü ve sözle alakalı bir ilke olmadığı gibi doğrunun zıddı olan yalan da yalnızca sözle ilintili değildir. Gerçek anlamda sadık ve doğruluk; doğru olanı tasdik etmek; tasdik edilen hakikate uygun söz söylemek ve verilen sözde durmak; söylenen doğru söze uygun tavır sergilemektir. Şayet doğruluk sözün sıfatı olarak kullanılacaksa sözün, hem insanın vicdanına, imanına, hem de söz, fiil ve eylemlerine uygun olması demektir. Kur'an, inancına uygun davranan ve düşüncelerinin doğruluğunu güzel davranışlarıyla ortaya koyan kimseyi "sadık" olarak nitelendirmiştir. Kur'an'da, iyilikle doğruluk arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiş, iman esaslarının yanı sıra namaz ve zekâta vurgu yapılmış, toplumun muhtaç kesimlerinin ihtiyaçlarını karşılamaktan bahsedilmiş, verilen sözün gereğini yerine getirmeye, sıkıntılara sabretmeye atıf yapılmış ve bu hususlar sadıkların özellikleri olarak ifade edilmiştir. (Bakara 2/177). Sadaka ile ilgili bahsi geçen rivayet ya da diğer birçok rivayet incelendiğinde Hz. Peygamberin doğruluğun davranışa dönüşmüş şeklini "sadaka" olarak isimlendirdiği görülür. "Sadaka" kavramı sadece Türkçede değil Arapçada da anlam daralmasına maruz kalmış ve karşılıksız olarak fakire yapılan yardımın adı olmuştur.²⁹ Oysa bahsi geçen ayet ve hadislerden anlaşıldığına göre sadaka, imanın sadakatini ortaya koyan her davranıştır. Doğruluğu davranışla arama teşebbüsüdür. Hz. Peygamber'in dilinde sadaka, kişinin kendisine, topluma ve Rabbine karşı sadakatini gösteren her davranışın adıdır. Güzel söz sadakadır.³⁰ Yumuşak söz sadakadır.³¹ Kardeşinin yüzüne tebessüm etmek sadakadır.³² Allah'ın kullarına selam vermek sadakadır.³³ İnsanlara yol göstermek sadakadır.³⁴ Yoldaki zarar verici bir maddeyi kaldırıp atmak sadakadır.³⁵ Bir kimsenin taşıtına binmesine yardımcı olmak sadakadır. Bir kimsenin eşyasını yüklemesine yardımcı olmak sadakadır.³⁶ Kovaya doldurduğun suyu kardeşinle paylaşmak sadakadır.³⁷ Kötülükten uzak durmak sadakadır.³⁸ Helalinden rızık kazanmak, çoluk, çocuğunu besleyip büyütme, eşine ikram etmek, emrinde çalıştırdığı kişilere hakkını verip, onların geçimini sağlamak sadakadır.³⁹ Eş ile meşru birliktelik sadakadır.⁴⁰ Gideceği adresi

²⁹ İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, 10: 196.

³⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 312.

³¹ Buhârî, "Edeb", 34.

³² Tirmîzî, "Birr ve Sıla" 36.

³³ Buhârî, "Sulh" 36.

³⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 42-154.

³⁵ Buhârî, "Mezâlim", 34.

³⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 316, 350.

³⁷ Tirmîzî, "Birr", 36.

³⁸ Buhârî, "Zekât", 30.

³⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 131.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 12.

bulamayan birine yolu tarif etmek, iyi göremeyen âmâ birine rehberlik etmek sadakadır.⁴¹ Borçluya süre tanıyarak anlayışlı olmak sadakadır.⁴² İnsanların ya da hayvanatın istifade etmesi için ağaç dikmek sadakadır.⁴³ İki kişinin arasını düzeltmek, iki kişinin arasında adaletle hükmetmek sadakadır.⁴⁴ Kişinin ailesinin nafakasını temin etmesi sadakadır.⁴⁵ Kişinin ilim öğrenmesi ve öğrendiğini başkalarına öğretmesi en üstün sadakadır.⁴⁶ İyiliği tavsiye etmek, kötülükten uzak tutmaya çalışmak sadakadır.⁴⁷ Namaz için atılan her adım sadakadır.⁴⁸ Allah'a hamd etmek sadakadır.⁴⁹ Allah'ı tesbih etmek sadakadır.⁵⁰ Allah'ı tekbir etmek sadakadır.⁵¹ Kısaca sadaka, kişinin Rabbine, kendisine ve topluma karşı sadakatini gösteren her davranıştır. Bu ibadetin değer üretmesinde Hz. Peygamberin şu müjdeleri de motive edicidir. Sadaka, Rabbin gazabını söndürür ve kötü bir şekilde ölmeyi önler.⁵² Sadaka kıyamet günü müminin altında serinleyeceği bir gölgeliktir.⁵³ Sadaka katı kalpli insanların şefkat ve merhamet gibi duyguları tatmalarını sağlar.⁵⁴ Sadaka, hastaları tedavi edicidir.⁵⁵ Sadaka hataları ortadan kaldırır, yok eder.⁵⁶ Sadaka kişinin dünyevi imtihanlarında yardımcı olur.⁵⁷ Sadaka alışveriş esnasında söylenen boş söz ve yalan yere yemin gibi günahlara keffarettir.⁵⁸ Sadaka cehennem ateşinden korur.⁵⁹ İbadet-ahlak ilişkisini kendisi de müstakil bir ibadet olan "sadaka" bağlamında etkin bir şekilde ortaya koyarken, kişinin yapmak istediği iyiliği/faydalı bir işi hayata geçirememesinin de övgüye ve mükafata değer bulunduğunu⁶⁰ söylemeden geçemeyiz. Bu bağlamda Hz. Peygamberin faydalı bir iş yapmak isteyen, ancak hayata geçirmeyen kişiyi ecirle müjdelemesi⁶¹ önemlidir.⁶² Burada asl olan niyettir. Çünkü ibadetler

⁴¹ Tirmizî, "Birr ve sıla", 36.

⁴² İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 442.

⁴³ İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 363.

⁴⁴ Buhârî, "Sulh", 11.

⁴⁵ Buhârî, "İman", 41.

⁴⁶ İbn Mâce, "Sünne", 20.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 12.

⁴⁸ Buhârî, "Cihâd", 62.

⁴⁹ Müslim, "Musâfirîn", 84.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 12.

⁵¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 5: 167.

⁵² Tirmizî, "Zekât", 28.

⁵³ İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 233.

⁵⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 264.

⁵⁵ Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah Absüselam (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2004), 3: 542.

⁵⁶ Tirmizî, "Cum'a", 79.

⁵⁷ Buhârî, "Mevâkitü's-salât", 4.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, "Büyü", 1.

⁵⁹ Müslim, "Zekât", 68.

⁶⁰ İbrahim Kafî Dönmez, "Amel", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 1: 129.

⁶¹ Müslim, "İmâre", 155; Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 1.

⁶² Müslim, "İmân", 204; Buhârî, "Rikâk", 31.

gibi yapılan her iş de niyete göredir. Böylece İbadetlerin rüknünden olan niyetin değer üretme potansiyeline, ferdin ahlakına nasıl müspet katkılar sunacağına, ibadet ahlak ilişkisini nasıl kuvvetlendireceğine dair de önemli çıkarımlar yapılabilmektedir.

3. Namaz Ahlak İlişkisi

İbadet ahlak ilişkisinin en bariz şekilde görüldüğü alanlardan birisi de namazdır. İslâm'ın en önemli ibadeti olan namaz, dinin direği, cennetin anahtarı ve kıyâmet günü hesabı ilk görülecek husustur.⁶³ Namaz, Allah'ın yarattığı tüm varlıkların O'na yaptığı bütün ibadet şekillerinin bir sentezidir. Beden, akıl ve kalbin ortaklaşa gerçekleştirdiği harikulade bir ameldir. Beden için kıyam, rukû, secde; dil için kıraat, tahmid, tehlil, tesbih, zikir ve dua; akıl için tefekkür, tezekkür ve tefehüm; kalb için de haşyet ve manevî lezzet onda vardır.⁶⁴ Namaz, Allah'ın varlığı ve birliğine imanın, bedensel, zihinsel ve ruhsal tasdiki olması itibarıyla tevhidî; nefsi kontrol altına alma imkânını temin etmesiyle orucu; vaktin, canın, malın ölçüsünü bilerek, ömrü hesaba hazırlaması sebebiyle zekatı; müminler arasında kardeşlik, birlik ve beraberlik duygularını kuvvetlendirerek insanlar arasında sevgi, şefkat, merhamet duygularını yaygınlaştırması sebebiyle de haccı adeta içine almaktadır.⁶⁵ “Salât”, sıla yani bağdır. Allah ile kul arasındaki irtibatı ifade eder ve asla kopmamalıdır.⁶⁶ Namaz tüm peygamberlerin Allah'a yönelişinin en somut göstergesidir. Hz. Peygambere “Şüphesiz benim namazım, kurbanım, yaşamım ve ölümüm Allah içindir.” (el-En'âm 6/162) demesi emredildiği gibi, Hz. İbrahim de “Ey Rabbim! Beni ve neslimi daima namaz kılanlardan eyle.” (İbrahim 14/40) diye dua etmişti. Hz. İsmail, “Halkına namazı ve zekâtı emretmişti.” (Meryem, 19/55). Lokman, “Yavrucuğum! Namazı dosdoğru kıl.” (Lokmân 31/17) diye tavsiyede bulunmuştu. Allah, Hz. Musa'ya “Bana kulluk et; beni zikretmek için namaz kıl.” diye emretmiş, (Tâhâ, 20/14) İsrailoğulları'ndan namazı kılmaları sözünü almıştı. (el-Bakara, 2/83) Hz. Zekeriya mabette namaz kılmış, (Âl-i İmrân, 3/39) Hz. Meryem Rabbine kulluk etmek, secde etmek ve rükuya gidenlerle rüku yapmakla emr olunmuş, (Âl-i İmrân, 3/43) Hz. İsa da, “Nerede olursam olayım yaşamım boyunca Allah bana namazı emretti.” (Meryem, 19/31) demişti. Ancak zamanla Allah'ın emri ve peygamberlerin tavsiyesine rağmen kişinin rabbiyle iletişiminin sağlayan namaz terk edilmişti. Nihayetinde “Nuh, İbrahim, Yakub'un akabinde öyle bir kuşak geldi ki, namazı terk ettiler, nefislerine uydular. Bu yüzden sapkınlıklarının karşılığını mutlaka görecekler.” (Meryem 19/59) ilahi ikazı geldi. Allah ile

⁶³ Saffet Köse, *İbadetten Kulluk Şûrûna* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 176.

⁶⁴ Abdullah Yıldız, *Namaz Bir Tevbid Eylemi* (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 20.

⁶⁵ Esmâ Sayın Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 35.

⁶⁶ Müslim, “Salat”, 38; Muvatta, “Salât”, 39.

irtibatı koparma veya zayıflatmanın doğal sonucu olarak, kişinin şehvi arzularını, isteklerini Allah'ın rızasının, emir ve yasaklarının önüne geçirmesi kaçınılmazdır.⁶⁷ Tabii bu ayet öncelikle namaz ahlak ilişkisi açısından göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Çünkü namaz terkedilince nefساني arzulara daha kolay uyulabildiğini ve sapıklık derecesine varan selim fıtrata mugayir davranışlar sergilenebileceğini ifade etmektedir. “Namazı yitirmek” ifadesi, ahlâkî olarak süflileşmektir. Namaz ahlâkın temeli olan değerleri koruyan kalkan mesabesindedir. Bu kalkandan mahrum olan kişi sosyal hayatı kirleteceği gibi, dini görevlerini de ihmal eder.⁶⁸

Ayrıca, Kur'ân'da namaz anlamındaki “salât” ile noksansız ve sürekli yapmak, îfa etmek manasındaki “ikâme” kelimeleri peş peşe kullanılarak namazın vaktinde, noksansız bir şekilde, tadili erkân gözetilerek, özenle kılınması gerektiği vurgulanmakta, (el-Bakara 2/110, 277; el-Mâide, 5/55; el-Enfâl 8/3) böyle bir namazın, kişiyi hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyacağı (Ankebût 29/45) ifade edilmektedir. Namaz, sadece Allah ile kul arasındaki bir bağ olmanın ötesinde, insanı kötü davranışlardan ve hoş olmayan her işten uzaklaştırır. Kişinin, belli vakitlerde huzur-u ilahide olacağı bilinci, bireyi O'nun hoşnutluğunu kazanacak eylemler yapmaya sevk etmekte, namaz bu veçhesiyle de kötülükler engel olmaktadır. Her türlü kötülükten ve fenalıklardan koruma fonksiyonu göz önünde bulundurulduğunda namazın değer üretme ve güzel ahlak kazandırmadaki rolü ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamberin “Namazına itaat etmeyen namazı olmaz. Namaza itaat etmek eda edeni kötülüklerden alıkoymasıdır.”⁶⁹ sözü ibadet ahlak ilişkisi bakımından namazın değer üretmesine vurgu yapmaktadır. Aksi halde İbn Abbas'ın, namaz kişiyi kötülükten alıkoymuyorsa, Allah'tan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramaz sözü⁷⁰ gerçek fonksiyonunu icra etmeyen bir namazla karşı karşıya kalılabileceğini göstermektedir. Aynı minvalde İbn Mesud'a “Fulanca çok namaz kılıyor.” denildiğinde O, “Namazın hakkını veriyor, Allah'ın emir ve yasakları muvacesinde yaşıyorsa namazın bir faydasını görür.” cevabını vermiş, “Aksi halde namaz, kulu Allah'tan uzaklaştırır.”⁷¹ demiştir.

⁶⁷ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıci, İbrahim Kafı Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 3:520.

⁶⁸ Bayraktar Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul, Bayraklı Yayınları, 2001), 12: 160.

⁶⁹ Ali el-Muttaki, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, nşr. Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Daru kütübî'l ilmiyye, 1998), 7: 214.

⁷⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-beyân* (Beyrut: Dârül-fıkr, 1405), 10: 145.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10: 145.

Bir gün Hz. Peygamber “Birinizin kapısının önünden bir nehir geçse, kişi günde beş defa bu nehirde yıkansa o kimsede kir namına hiçbir şey kalır mı?” diye sorar. Sahâbiler, “Kirden eser kalmaz.” şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Beş vakit namaz da aynen bu şekildedir. Bu namazlarla günahlar yok olur.” buyurur.⁷² Bu çerçevede bir kimsenin güzelce abdest alıp dikkatli bir şekilde eda ettiği namazın onun günahlarına keffaret olacağını ifade etmiş,⁷³ beş vakit namaz ve cuma namazının büyük günah işlemedikçe kişinin küçük günahlarının affına sebep olacağını beyan etmiştir.⁷⁴ Allah Resulünün nehir örneğiyle yaptığı tasvir sonraki rivayetlerle de perçinlenmektedir. Çünkü bir vakitte eda ettiği namazla arındığını düşünen birey, bir daha kötülük ve günah pasıyla kirlenmek istemeyecektir.

Namazın günde beş ayrı vakitte kılınması da konumuz açısından önemlidir. Beş vakit namaz günün değişim dönemlerinde kılınmaktadır. Bu yönüyle insan hayatına benzer. Yani sabah namazı ilkbahara, insanın ana rahmine düşüşüne, göklerin ve yeryüzünün yaratılışının ilk evresine benzer. Öğle namazı, yaza, gençliğin kemâline benzer. İkinci namazı, sonbahara, insanın ihtiyarlığına ve Hz. Peygamber’in risaletine benzer. Akşam namazı, güz mevsiminin sonunda birçok canlının yok oluşuna, insanın ölmesine ve dünyanın kıyâmet öncesi hercü merc oluşuna benzer. Yatsı vakti, gece olup karanlığıyla gündüzün tüm eserlerini kararttığı gibi, insanın öldüğünde dünya ile ilişkisinin kesilmesine benzer. Gece vakti ise kabrin karanlığını, kabir hayatını anlatmakla insanın Allah’ın rahmetine ne kadar muhtaç olduğunu ifade eder. Ertesi gün sabah namazı ise canlıların mahşerde dirilişini hatıra getirir.⁷⁵ Nitekim “Gündüzün iki ucunda ve gecenin gündüze yakın bölümünde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri yok eder. Bu, ders alanlar için bir öğüttür.” (Hûd 11/114) âyetinde, günün farklı zamanlarında kılınan namazın, zamanı düzenleyici özelliği öne çıkmakta ve namaz vesilesiyle kötülüklerin ortadan kalkacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca namazın günde beş vakit olarak kılınması insanın zamanı kollamasını sağlayarak hayatını programlamasına ve kişide günün her iki ucunda ve ortasında arınma duygusunu geliştirmeye imkan tanır.

Namaz, aynı zamanda dünyevi işlerden kaynaklanan stres ve meşgaleye ara vererek Allah’a yönelip psikolojik olarak rahatlama imkanı sunar. Hz. Peygamber normal namazlarının dışında mahzun olduğu zamanlarda da namaz kılar⁷⁶ Hz. Bilâl’e, “Kalk bizi namaza çağır da, namazla rahatlayalım.”⁷⁷ derdi. Burada da namazın ruhları teskin eden, kişiyi

⁷² Buhârî, “Mevâkîtü’s-salât”, 6; “Mesâcid ve mevziü’s-salât”, 283.

⁷³ Müslim, “Tahâret”, 7.

⁷⁴ Müslim, “Tahâret”, 14.

⁷⁵ Köse, *İbâdetten Kulluk Şuûruna*, 159-161.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Tatavvu”, 22.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 78.

rahatlatan ve böylece ahlaka etki eden özelliği vurgulanmıştır. Hz. Ömer'in valilerine “En önemli göreviniz namazdır. Onu vakitlerine riayet ederek kılan, dinini muhafaza etmiş olur. Namazlarını önemsemeyip ihmal eden, diğer görevlerini de ihmal etmiş demektir.”⁷⁸ şeklinde yazdığı genelge namazın kişiyi kötülük yapmaktan koruma, kollama işlevine dikkat çekerken, güzel ahlak sahibi olma yönündeki etkisine de işaret etmektedir.

Kur'an'da; iman etmek, Allah'a dayanmak, affetmek, Allah'tan başkasına kulluk etmemek, Allah'a karşı gelmekten sakınmak, sabretmek, infak etmek, istişareye önem vermek, yardımlaşmak, kötü işlerden uzak durup kötülüklerden kaçınmak, iyilik için gayret göstermek, erdemli olmak, iyilik yapmak, iyiliği tavsiye etmek, kötülüğü önlemek için çalışmak, kötülüğü iyilikle izale etmek, güzel söz söylemek, sözünü yerine getirmek, emanete riayet etmek, yalancı şahitlik yapmayıp, şahitlikte doğru söylemek gibi tavır ve davranışlar namazla bir arada zikredilmiştir.⁷⁹ Kur'an'ın bu üslubu ibadetin ahlak üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermeye yeterlidir.

Nitekim günde beş vakit kılınan namazın her rekatında okunan Fatıha suresi kulun rabbine nidası, duası, yalvarma ve yakarmasının göstergesidir. Burada kişi mabuduna “(Allah'ım!) Yalnız sana kulluk ederiz ve sadece senden yardım isteriz. Bizî bidayete, nimet verdiklerinin yoluna sevk et; gazaba uğramışların ve sapmışların yoluna değil. (el-Fatiha 1/1-7). diyerek adeta O'na kendini arz etmektedir.⁸⁰ Her gün beş vakit tekrarlanan ve diğer farzlarla da desteklenen bu hal insana her an Allah'ın murakabesinde olduğu şuurunu verir. Bunun için Yüce Yaratıcı, Peygamberine “ölüm sana gelinceye kadar rabbine ibadet et” (el-Hicr 15/99) buyurarak devamlı ibadeti emretmiş; Hz. Peygamber de “Allah'ın nazârında amellerin en güzeli, az da olsa devamlı yapılandır.”⁸¹ diyerek Müslümanların ibadetle devamlı Yüce Yaratıcının gözetiminde oldukları hissini taşımalarını istemiştir.

Diğer taraftan Kur'an'da ve hadis rivayetlerinde moral değerler ile ibadetler birlikte kullanılmış bu şekilde ibadetlerin güzel ahlaka sebep olmasına vurgu yapılmıştır. (el-Bakara 2/177). Başka bir ayet-i kerimede insanın çok tamahkâr ve aceleci olduğu, bir kötülükle karşılaştığında feryad-u figan ettiği, lütuf ve nimetlere muttali olduğunda cimrileştiği ifade edilmekte, ancak namazlarını güzelce eda edenlerin böyle davranmayacağı anlatılmaktadır (el-Meâric 70/19-22). Böylece namazın insana kattığı değere işaret edilmektedir. Hz. Peygamber

⁷⁸ Malik, “Vukûtü's-salât”, 1.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Ayşe Akkaya, *Kur'an'ın İbadetle ilgili Hükümlerinde Ablaki Boyut* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 94-95.

⁸⁰ Muhammet Ali Asar, “İbadet ahlak ilişkisi”. *Diyanet Aylık Dergi*, (Nisan -2017).

⁸¹ Ebû Dâvûd, “Tatavvu”, 27.

de “Cehennemden uzaklaştıracak ve cenneti kazandıracak bir şey öğrenmek istiyorum, diyen sahâbiye, “*Şirk koşmadan ibadet et, namazını kıl, zekâtını ver, orucunu tut, insanların sana nasıl davranmalarını istiyorsan onlara öyle davran, kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi onlara yapma!*”⁸² diyerek ibadetlerle insanın davranışları arasındaki ilişkiyi önemle belirtmiştir.

4. Oruç Ahlak İlişkisi

Hız. Peygamber namaz, oruç, hac, zekat gibi temel ibadetleri anlatırken ibadet-ahlak ilişkisine vurgu yapmış, ibadetlerin ahlaklı bireyler yetiştirmedeki rolüne değinmiştir. Bu bağlamda orucun takvaya ulaştırabilmesi (el-Bakara 2/183) oruçluyu her türlü şehvi arzu ve dürtüye karşı koruyabilmesi için oruçlunun kötü söz söylememesi, bağırıp çağırması, kimseyle kavga etmemesini⁸³ şart koşturmuştur. Oruçlu iken yalan söyleyen ve yalan yere şahitlik yapanların oruç tutmasına Allah’ın muhtaç olmadığını⁸⁴ ifade etmiş, “Nice oruç tutan var ki elde ettiği tek şey sadece açlık ve susuzluktur. Geceleri ibadetle geçiren nice kişi vardır ki kıyamdan nasibi uykusuz kalmaktır.”⁸⁵ Diyerek ibadetle ahlakı bütünleştirmemenin sonucunu ortaya koymuştur. Hız. Peygamber bir rivayette orucu kalkana benzetmiş,⁸⁶ kalkan, nasıl savaşta askerleri düşmanın saldırılarından koruyorsa, oruç da tutan insanı korur. Ancak orucun koruması sadece dışarıdan gelen saldırılara karşı değildir. O, insanın kendi nefisinden, şehvî arzularından, şeytanın vesveselerinden oluşan saldırılara karşı da oruçluyu korur. Çünkü orucun farz kılınmasının ardında yatan hikmetlerden biri de budur. Bu hassasiyetle oruç tutan kişi dünyada kötü ahlaktan, haram ve masiyetlerden, âhirette ise cehennem azabından korunacaktır. Oruçlu, kalkanını öncelikle kendisinin sebep olabileceği kötü söz, fiil ve eylemlere karşı kullanır. Şayet bir başkası ona sataşır, kötü söz söyler, hakaret eder, onunla kavga etmek isterse bu sefer oruç kalkanını karşıdakine karşı kullanır. Böylece oruçlu ahlakını ibadetle güzelleştirmiş olur. Kişi bir yandan orucum bozulur endişesi ile nefsinin arzularından sakınırken, öbür yandan da istenilen şekilde oruç tutabilmek için iyi hasletler sergilemeye çalışır.

Kur’an-ı Kerim’de, “Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç size farz kılındı.” (el-Bakara 2/183) buyrulmuştur. Oruç sadece belli zaman dilimlerinde yeme, içme şehvi arzu ve isteklerden uzak durma değil, kötü olan her şeyden uzak durabilmek için iradenin güçlendirilmesidir. Hız. Âişe’nin naklettiğine göre, Hız. Peygamber pazartesi ve perşembe

⁸² İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 384.

⁸³ Buhârî, “Savm”, 2.

⁸⁴ Buhârî, “Savm”, 8; Buhârî, “Savm”, 20.

⁸⁵ İbn Mâce, “Sıyâm”, 21.

⁸⁶ Buhârî, “Savm”, 9.

oruçlarına çok ehemmiyet verirdi.⁸⁷ O, “İnsanların yapıp ettikleri pazartesi ve perşembe günü Allah’a sunulur. Ben yapıp ettiklerimin Allah’a sunulduğunda oruçlu olmayı yeğlerim.”⁸⁸ der ve bu günlerde Allah’ın mümin kulları bağışlayacağı müjdesini verir. Ancak aralarında düşmanlık bulunup birbiriyle dargın olan kişilerin barışmadıkça affın kapsamına giremeyeceklerini de özellikle belirtir.⁸⁹ Böylece ibadetlerinin gayesini kişisel ilişkilerinde gerçekleştiremeyenlerin, ibadetlerindeki ruhu değer yargılarına ve insani ilişkilerine taşıyamayanların ibadetlerinden umdukları kazançları elde edemeyeceklerini ifade eder.

İbadetlerin karakter gelişimi ve erdemli davranmaya etkileri üzerine çalışan bilim adamlarının bulguları da ibadet-ahlak ilişkisi bağlamında Kur’an ve sünnet perspektifini destekler mahiyettedir. Hayati Hökekleli Amerika Birleşik Devletleri’nde 10.000 kişiye uygulanan çok sayıda psikolojik test sonucunda, dine inanan veya kiliseye gitmeye devam eden kişilerin, dini duyguları ve uygulamaları zayıf olanlardan daha sağlam bir karakter ve kişiliğe sahip olduğunun belirlendiğini ifade etmektedir.⁹⁰

İbadetlerin ahlaka etkisi ve insanı ihšana götürmeye matuf bu örneklerden sonra Hz. Peygamber, ibadet ahlak ilişkisi kuramayanları, ibadetleriyle hayatlarına değer katamayanları müflis tüccara benzetmiştir. O, bir gün arkadaşlarına “Müflis kimdir, biliyor musunuz?” diye sormuş, onlar da “müflis malı mülkü kalmayan kimsedir.” diyerek cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Gerçek müflis, kıyamet günü namaz, oruç ve zekât ibadetlerini yerine getirmiş olarak gelir. Aynı anda o, kimine sövmüş, kimine iftira etmiş, kiminin malını haksız yere yemiş, kiminin kanını dökmüş, kimini de dövmüştür. Bunun üzerine iyiliklerinin mükâfatı ondan alınır, haksızlık yaptığı kişilere verilir. Üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları biterse, zulmettiği kişilerin günahları alınır, kendisine yüklenir. Sonra da cehenneme atılır.”⁹¹ Bu rivayet ibadet ahlak ilişkisini mefhumu muhalifi itibarıyla çok veciz bir şekilde özetlemektedir. Benzer bir örnekte de Hz. Peygamber, ibadet etmesiyle şöhret bulmuş bir kadının sözleriyle komşularını incitmesinden dolayı cehennemlik olduğunu⁹² ifade etmektedir. Allah Resulünün hayatındaki bu örnekler namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadetlerin bireyin ahlakını güzelleştirmesinin gerekliliğini göstermektedir.

⁸⁷ Tirmizî, “Savm”, 44.

⁸⁸ Tirmizî, “Savm”, 44.

⁸⁹ Müslim, “Birr ve sıla”, 36.

⁹⁰ Hayati Hökekleli, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 19: 249.

⁹¹ Müslim, “Birr ve Sıla”, 59.

⁹² İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 440.

Sonuç

İbadet ahlak ilişkisi hadis rivayetleri merkeze alınarak belli başlı kavramlar ve ibadetler çerçevesinde incelenmiştir. Özellikle ihsan, sadaka, namaz ve oruçla ilgili rivayetler ibadet-ahlak ilişkisi itibarıyla konuya kaynaklık etmektedir. Rivayetlerde ibadetlerle ahlaki değerler bir arada zikredilmiş, Hz. Peygamber tarafından ibadet ahlak ilişkisine vurgu yapılmıştır.

Rivayetlerde genel itibarıyla ibadetlerle güzel ahlak, erdemli olmak ve değer üretmek arasında doğru bir orantı vardır. İbadet, kulun rabbiyle kurduğu iletişimin, sıkı bir bağın belli hareketlerle ve davranışlarla sembolize edilmiş şeklidir. Kişi, ibadet ettiği süre içerisinde rabbiyle iletişim halindedir. Bu bilinç fertle yaratıcı arasındaki ilişkiyi güçlendirir ve bireyde otokontrol duygusunu geliştirir. Rivayetlerde, Hz. Peygamber ibadetin anlamını genişletmiş, ibadeti belli zamana, belli mekâna ait olmaktan çıkarmış, hayatın tamamına yaymıştır. Böylece bireyin murakabe bilinciyle, ahlaki erdemler sergilemesi murad edilmiştir.

Hz. Peygamberin gönderiliş gayelerinden birisi güzel ahlakı ikame etmektir. İlgili rivayetlerden anlaşılmaktadır ki, ibadetlerin en önemli hikmetlerinden birisi de kişinin güzel ahlak sahibi olmasını sağlamaktır. Bu yönüyle de ibadet ahlak ilişkisi hadis rivayetlerinin temel konularındandır.

Rivayetlerde ibadetlerin kişinin bireysel ve sosyal hayatına müspet yönde etki etmesi ibadet ahlak ilişkisinin doğal sonucu olarak görülür. İbadetten beklenen ahlaki güzelleştirmesidir. Bu sonuç dünya ve ahiret hayatı için mutluluğa götürücüdür. Beklentilerin aksine güzel ahlaka dönüşemeyen ibadet bireysel ve toplumsal hayatta faydadan ziyade zarara sebep olur.

Rivayetlerde ibadetlerle ahlak iç içe sıkı bir ilişki halindedir. Bu bazen aynı rivayette ibadetle ahlaki ilkelerin peş peşe gelmesi şeklinde, bazen ibadetin sonucunda erdemli işlerin ortaya çıkacağı formlarda, bazen ibadetten elde edilen dünyevi ve uhrevi fayda bağlamında, bazen de ahlaka dönüşemeyen, değer üretemeyen ibadetin kişiye zararları bağlamında tezahür edebilmektedir.

Kaynakça

- AKKAYA, Ayşe. *Kur'ân'ın İbadetle ilgili Hükümlerinde Ahlaki Boyut*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- ASAR, Muhammet Ali. "İbadet Ahlak İlişkisi". *Diyanet Aylık Dergi*, (Mart: 2017)
- BAYRAKLI, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah Absüselam. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2004.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail. "Sahih-i Buhârî". *el-Kütübü's-sitte -Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif*. Haz. Salih b. Abdülaziz. 1-631. Arabistan: Dârü's-selâm, 2000.
- CERTEL, Hüseyin. "Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/4 (Mayıs-Ağustos 1999): 209-222.
- ÇAĞRICI, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi. *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eş'as. "Sünen-i Ebû Davud". *el-Kütübü's-sitte -Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif*. Haz. Salih b. Abdülaziz. 1223-1608. Arabistan: Dârü's-selâm, 2000.
- EKERİM, Esmâ Sayın. *Namaz ve Karakter Gelişimi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- FÂZL, Mehmet. *İlmi Ahlak*. İstanbul: 1329.
- GÖRMEZ, Mehmet. "Ahlak ve Hadis". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003): 577-582.
- HÖKELEKLİ, Hayati. "İbadet, Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet". 19: 249. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- İBN ÂŞUR, Muhammed Tahir. *Tefsiru't-tahrir ve't-temvir*. Tunus: Dârü't- Tünisiyye li'n-neşr, 1984.
- İBNÜ'L-ESİR, Ebu's-Seâdât el-Cezerî. *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Muhammed et-Tahâni Beyrut: Mektebetü'l-ilmiiye, 1979.
- İBN HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed. *Müsned*. Ürdün: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, 2005.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed. "Sünen-i İbn Mâce". *el-Kütübü's-sitte -Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif*. Haz. Salih b. Abdülaziz. 2477-2741. Arabistan: Dârü's-selâm, 2000.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1414.
- İSFAHANÎ, Ebu'l-Kâsım Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. M. Seyyid Keylânî Beyrut: Darü'l-marife, ts.
- İZ, Mahir. *Din ve Cemiyet*. İstanbul: Med Yayınları, 1982.
- KARAMAN, Hayrettin. Çağrıcı, Mustafa. Dönmez, İbrahim Kafi. Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- KARATAŞ, Mustafa. *İbadet mi Ayin mi*. İstanbul: Dersaadet Yayınları, 1995.
- KASTALLÂNÎ, Ebu'l-Abbas Muhammed. *İrşâdii's-sârî li şerh-i sabîbi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatü'l-mirî, 1323.
- KOCA, Ferhat. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 240. İstanbul: TDV. Yayınları, 1989.
- KOCA, Ferhat. "İbadet". *İslam'a Giriş, Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*. 263. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- KÖSE, Saffet. *İbadetten Kulluk Şuûruna*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

KUŞEYRİ, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâle*. thk. Abdülhalim Mahmut Kahire: Müessesetü dâru's-şâ'b, 1989.

KUTLUAY, Halil İbrahim. “Güzel Ahlaka Dönüştürülemeyen ve Adetleşen İbadetler Sorunu: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”. *Geçmişten Geleceğe Ahlak Uluslararası Sempozyumu*. (Bartın, 2015), Ed. Asife Ünal. Sayfa aralığı. Bartın: Bartın Üniversitesi, 2015.

MÂLİK B. ENES, Ebû Abdullah. *Muvatta-i Mâlik*. Kahire: Vizaretü'l-evkâf, 1994.

MUTTAKİ, Ali. *Kenzü'l-ummâl fî Süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. nşr. Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Daru kütübi'l İlmîyye, 1998.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac. “Sahih-i Müslim”. *el-Kütübü's-sitte -Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif*. Haz. Salih b. Abdülaziz. 673-1202. Arabistan: Dârü's-selâm, 2000.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali. “Sünen-i Nesâî. *el-Kütübü's-sitte -Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif*. Haz. Salih b. Abdülaziz. 2087-2453. Arabistan: Dârü's-selâm, 2000.

SİNANOĞLU, Mustafa. “İbadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 233. İstanbul: TDV. Yayınları, 1989.

PAZARLI, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968.

PEKER, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Sönmez Matbaası, 1996.

ÜNAL, Vehbi. “İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010): 355-370.

ÜRKMEZ, Ahmet. “Hadis-Ahlak ilişkisinin Literatürde Yansımaları”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2008): 137-166.

TABERİ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân*. Beyrut: Dârül-fıkr, 1405.

TİRMİZİ, Ebû İsa Muhammed. “Sünen-i Tirmîzî. *el-Kütübü's-sitte -Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif*. Haz. Salih b. Abdülaziz. 1629-2061. Arabistan: Dârü's-selâm, 2000.

YAZIR, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam İstanbul: Azim Yayınları, ts.

YILDIZ, Abdullah. *Namağ Bir Tevhid Eylemi*. İstanbul: Pınar Yayınları, ts.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HADİS İLMİNE DAİR KALEME ALINAN ALMANCA AKADEMİK

ÇALIŞMALAR*

ACADEMIC STUDIES ON HADİTH SCIENCE WRITTEN IN GERMAN LANGUAGE

Sorumlu Yazar

Mutlu GÜL

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
e-mail: mutlugulx@hotmail.com, Orcid Id: 0000-0002-9431-6940

İkinci Yazar

Nurdan KORKUT

e-mail: nurdandevceci58@gmail.com, Orcid Id: 0000-0002-2799-7977

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Ekim 2019 / 05 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Kasım 2019 / 12 November 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar / January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 315-353

* Bu makale “Batıda Hadise Dair Kaleme Alınan Almanca Akademik Çalışmalar” adlı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Bu makalede Batı'da oryantalist çalışmalarda önde gelen ülkelerden biri olan Almanya'da ve diğer Batı ülkelerinde kaleme alınan hadis ve sünnete dair Almanca akademik çalışmalar tanıtılmakta ve değerlendirilmektedir. Makale yapı olarak iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda konuya giriş mahiyetinde Almanya'da hadise dair yapılan akademik çalışmaların tarihi seyri hakkında kısaca bilgi verilmektedir. Özellikle Batılı oryantalistler üzerinde oldukça etkili olduğu düşünülen Ignaz Goldziher'in çalışmaları ve eserlerinde takip ettiği metod bu açıdan önemlidir. Müelliflerin hadis ve sünnete dair yaklaşımlarına değinilerek, yayınların ilgili oldukları alt başlıklar tablo halinde gösterilmektedir. Makalenin ana gövdesini oluşturan ikinci kısımda ise yayınlar: kitaplar, tezler, ansiklopedi maddeleri, sempozyum ve seminerlerde sunulan bildiriler ve diğer çalışmalar şeklinde kronolojik olarak zikredilmektedir. Makalenin hacminin daha da artmaması, eserlerin kronolojik olarak takip edilebilmesi ve okuma kolaylığını sağlayabilmek amacıyla, çalışmaların muhtevaları hakkındaki bilgi ve değerlendirmelere metin içerisinde değil dipnotlarda yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Alman Oryantalizmi, Ignaz Goldziher, Nebvî Sünnet, Hadis Tenkidi.

Abstract

In this article, academic studies written in German language about Prophetic Traditions and Sunnah that have been carried out in the West among Oriental Studies in one of the leading countries i.e. Germany and also in other western countries, are being introduced and evaluated. This article is composed of two parts. In the first part, information is given about the history of academic studies in the field of Hadith in Germany as an introduction to the topic. The method of Ignaz Goldziher, who has an imminent effect on other western orientalists, is particularly very important. Opinions of writers of hadiths and sunnah have been stated briefly, relevant sub-headings have been shown in the tables. In the second part of this study, publications like books, theses, encyclopedia articles, symposium and seminar handouts have been written according to their chronological order. The information about the sources mentioned in the text has been given in footnotes, in order to make it easier for the readers to follow them in their chronologic order and also in order not to exceed the length of this article.

Key Words: Hadith, German Orientalism, Ignaz Goldziher, The Prophetic Tradatation, Hadith Critisizm

Giriş

Din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyet,¹ şeklinde tanımlanan oryantalizmin farklı tarifleri de bulunmaktadır.² “Genel olarak Batı’nın Doğu’ya ait olana duyduğu her türlü ilgi olarak” da ifade edilmesi mümkün olan oryantalizm, Almanca *Morgenland* (sabah ülkesi) ve *Abendland* (akşam ülkesi) ifadeleri ile anlatılmaktadır.³ Oryantalistlerin yoğunluklu olarak son iki asırdır İslâm’a dair farklı dillerde birçok inceleme ve çalışma yaptığı bilinmektedir. Bilhassa açılan ilahiyat fakülteleri, İslami ilimler ve oryantalistik kürsüleri ile ciddi kitap, makale, tenkit yazıları vb. ürünler ortaya konulmaktadır. Ancak bu çalışmalar ülkemizde, dil sorunu vb. sebeplerden dolayı yeterince bilinmemektedir.

Batı’da giderek artan İslâm araştırmalarının bir ayağını oluşturan Almanya, bu çalışmalarla adından söz ettiren ülkelerden birisidir. Doğu hakkında yapılan araştırmalar zamanla diğer ülkeleri de geçerek nitelik ve nicelik bakımından göz ardı edilemeyecek sayıya ulaşmıştır. Bilhassa Alman üniversitelerinde *Islamwissenschaften* ve *Orientalische Seminare* bölümlerinde İslam araştırmalarının her geçen gün arttığı görülmektedir. Yapılan araştırmalar içerisinde hadis alanına dair çalışmaların ciddi bir yer tuttuğu söylenebilir.

Makalemizin konusunu Batı’da hadise dair kaleme alınan Almanca akademik çalışmalar oluşturmaktadır. Yazımızda söz konusu yayınlar tanıtılarak, haklarında bazı tespitlere yer verilecektir. Bu araştırma vesilesi ile hadis ve sünnete dair Avrupa’nın farklı ülkelerinde Almanca yapılan birçok çalışma hakkında, en azından isim ve künye bazında, bilgi sahibi olunabileceğini düşünüyoruz.

Araştırma esnasında gördüğümüz bir zorluk ve bunun çalışmaya yansımalarından da burada bahsedilmelidir. Batı’da hazırlanan tez, makale, bildiri veya ansiklopedi maddelerine tam metin olarak ulaşmak, ülkemizde olduğu kadar kolay olmamaktadır. Zira ülkemizde, özellikle de alanımızın dahil olduğu ilahiyât araştırmalarında, İSAM’ın sunduğu makaleler veri tabanı, çalışılmış veya çalışılmakta olan tezler katalogları vb. akademik hizmetler, araştırmacıların işini oldukça kolaylaştırmaktadır. Üstelik İSAM, bu çalışmaların çoğunun metnini indirme imkanı da sunmaktadır. Ayrıca YÖK’ün tezler kataloğu da hazırlanan pek çok teze metin olarak erişim imkanı sağlamaktadır. Almanya’da bu şekilde merkezi olarak akademik çalışmalara erişim imkanı maalesef bulunmamaktadır. Bir araştırmaya ulaşmak için o çalışmanın yapıldığı üniversiteye gidip o eseri yerinde incelemek gerekmektedir. Zira kitap veya tez ancak o üniversitenin öğrencisi veya mensubu olanlara bir süreliğine ödünç verilmektedir. Bunun dışındaki araştırmacılara sadece kütüphanede faydalanma imkanı sunulmaktadır. Yahut o yayını satın almak gerekmektedir. Araştırmamızda 150’ye yakın

¹ Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2007), 33: 428.

² Bu farklı tariflerden bazıları için bk. Edward Said, *Oryantalizm*, trc. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998), 13-15; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2004), 4-8.

³ Nimetullah Akın, *Alman Oryantalizmi ve Hadis* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 16.

çalışmanın ele alındığı düşünülecek olursa, hem zaman hem de maddi imkan olarak buna güç yetirilemeyeceği açıktır. Yapılan tüm çalışmalara isim ve künye olarak ulaştığımızı söyleyebiliriz. Ancak yukarıda değinilen sebepten dolayı bazı yayınları elde edip inceleme imkanı bulamadık. Sonuç olarak, makalede dipnotta hakkında bilgi ve değerlendirme yapılan yayınlar, ulaşıp inceleme imkanı bulunan çalışmalardır. Elde edilemeyenlerin ise sadece isim ve künye bilgileri verilmekle yetinilmiştir. Bunlar da makalede yer verilen çalışmaların 1/6'sına tekabül etmektedir.⁴

I. Alman Oryantalizmi ve Goldziher

Almanya'da yapılan oryantalistik çalışmalar, birçok ünlü Batılı müsteşriğin takdirini toplamıştır. Almanların bu konuda hayli mesafe aldıklarını bildiren isimler arasında Carl Brockelmann (1868-1956) da yer almaktadır. Ona göre İngilizler bu yolda çokça zahmet çektikten sonra bu alandaki çalışmalarını diğer milletlere bırakmışlardır. Brockelmann, zamanla bu alandaki önderliği elde edip söz sahibi olanların Almanlar olduğunun altını çizmektedir.⁵

Almanca kaleme alınan çalışmaların yoğunlukla Almanya'da toplanması tabiidir. Ancak Avusturya, Belçika ve İsviçre'nin bir kısmında da hadise dair Almanca araştırmaların kaleme alındığı görülür. Almanya'da 1477'de Eberhard Karls Tübingen Üniversitesi'nin kurulmasından bir müddet sonra, üniversite bünyesinde Şark dilleri ve kültürleri bölümleri açılmış ve İbranice ile birlikte Arabiyât çalışmaları yapılmaya başlanmıştır.⁶ Enno Littmann (1875-1958), Nöldeke (1836-1930), Julius Wellhausen (1844-1918), Snouck Hurgronje (1857-1936), Goldziher (1850-1921), Brockelmann ve Joseph Horowitz (1874-1931) gibi isimler Almanya'nın yetiştirdiği önemli oryantalistlerden bazılarıdır. Ünlü Alman şair Goethe'nin de (1749-1832) Şark'a yönelik ilgisi bu noktada hatırlanabilir. İslam'a dair araştırmalarıyla tanınan bu oryantalistlerin tamamının, hadis alanında irili ufaklı çalışmalarının olması, hadis ve sünnete dair konuların genelde Batı, özelde Almanya'da ne oranda ilgi uyandırdığını göstermesi açısından önemlidir.

Batı'da İslam'a dair çalışmalarda en etkili olan ve kendisinden sonra en çok referans gösterilen isim, şüphesiz Macar asıllı bir Yahudi olan Ignaz Goldziher'dir. *Muhammedanische Studien (Muhammedilik Araştırmaları)* isimli eseriyle, Batı'da hadis ve sünnete karşı olumsuz bir tavrın oluşmasında bu oryantalistin büyük payı bulunmaktadır.⁷ Goldziher'in genel olarak İslâm'a özeldeyse hadislerle karşı olan taraflı yaklaşımı, kendisinden sonra yapılan çalışmaları

⁴ Makalede yer verilen 143 yayın içerisinde ulaşılamayan yayın sayısı 27'dir. Bunlar da kitap ve tezler başlığı altında yer alan çalışmalardır.

⁵ Carl Brockelmann, "Die Morgenländischen Studien in Deutschland", *ZDMG*, 76 (t.y.): 5.

⁶ Bekir Ezer, *Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed, Sünnet ve Hadis Hakkındaki Çalışmaları (1900-1950)* (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, 2007), 5-6.

⁷ Avrupalılar ortaçağda dünyayı Hristiyanlar ve paganlar olarak kategorize ediyordu. Müslümanlarla problemleri olan ilk karşılaşmalarının akabinde, Haçlı seferlerini haklı göstermek amacıyla onları *Mohammedan* ve *Sarazen* gibi kelimelerle tanımlamışlardır. Bk. Cengiz Tomar, "Sarasinler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 116-117; İslam tabiri ise daha ziyade yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Muhammedilik ifadesinin kullanımı 1. Dünya savaşı öncesinde Batılılar tarafından özellikle tercih edilmiş ancak 2. Dünya savaşı sonrası terk edilmiştir. Bunda sömürgeleştirilen İslam ülkelerinin yavaş yavaş özgürlüklerine kavuşmalarının ve İslam'ın resmîyette tanınmaya başlamasının etkisi vardır.

oldukça etkilemiştir. Bu sebeple makale konusunun oturduğu zeminin iyi anlaşılabilmesi için, onun hadis ve sünnete dair görüşleri üzerinde bir miktar durmak gerekmektedir.

İslam hakkında dört temel eser yazan Goldziher'in (1850-1921)⁸ bunlardan özellikle *Muhammedanische Studien* adlı çalışmasında hadise geniş yer ayrıldığı görülür. Eserin ilk cildinde ahlâk-din, Arap kabileciliği-İslâm, Arap-Acem ilişkileri ile Şuûbiyye ve ilimdeki tezahürü meseleleri ele alınmış; ikinci cilt ise tamamıyla hadise dair konulara tahsis edilmiştir. Bu ciltte Goldziher, hadis-sünnet, Emeviler-Abbasiler, İslam'da fırka kavgaları, hadislerin uydurulmasına karşı tepkiler ve hadis literatürü konularını değerlendirmiştir. Müellif hadis hakkındaki kanaatlerini eserinin ilk sayfalarında şöyle belirtir: “*Bu eserde uyguladığım metot, Abraham Geiger'in gençliğimin ilk dönemlerinden beri gayretli bir şekilde incelediğim çalışmalarının tesiriyle ortaya çıkmıştır. O zamandan beri İslâmî rivâyetleri, neticede mütecânis bir dinde mevcût bulunan fikir akımları ve birbirleriyle çatışan gruplarla ilgisini kurarak değerlendirdim. Rivâyetlerin kendileri çatışmalardan doğmuştur ve bu bakış açısına göre onların ortaya çıkışını göstermek benim hadis araştırmalarımın ağırlık noktasıdır.*”⁹

Bu bakış açısından yola çıkarak, İslâm'ın birçok alanıyla birlikte hadislere de şüpheli yaklaştığı ve görüşlerini ispatlamak gayretiyle son derece taraflı bir yaklaşım sergilediği, bunun neticesinde de iddialarını çürüten rivâyetleri rahat bir şekilde görmezden gelebildiği gözlemlenir. Eserde hadisin gelişim sürecinin ele alındığı ilk kısımda, hadis ve sünnet kelimesi tafsilatlı olarak açıklanır. Yazara göre Hz. Peygamber'in davranışlarının *üsv-e-i hasene* olarak nitelendirilmesi, müslümanların dine sonradan soktukları bir öğretilerdir. Ne hadis ne de sünnet kelimeleri Ignaz Goldziher'e göre İslâm'ın ilk döneminde Hz. Muhammed'e has kullanılan tabirlerdir. Hatta o iddiasını daha da ileriye götürerek söz konusu kavramların Peygamber için kullanılmasının İslâm için tamamen bir yenilik olduğunu belirtir.¹⁰

⁸ Bu eserler şunlardır: *Die Zâbiriten (Zâbiriler)* Cihad Tunç tarafından bu eser *Zâbiriler: Sistem ve Tarihleri* adıyla tercüme edilerek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (1982) tarafından neşredilmiştir. Eserde Davud ez-Zâhirî ve İbn Hazm gibi Zahirî fıkıh mezhebinin temsilcileri ele alınmıştır. Bu eser ilgili konuda yazılan ilk ve tafsilatlı çalışma özelliğini taşımaktadır. Goldziher'in diğer İslâm üzerine yaptığı eserleri arasında *Muhammedanische Studien, Vorlesungen über den Islam (İslâm Üzerine Seminerler)* ve *Die Richtungen der islamischen Koranlegung (İslâm Kur'an Tefsir Ekolleri)* isimli çalışmaları vardır. Bu son çalışma Mustafa İslamoğlu tarafından tercüme edilmiştir. (*İslam Tefsir Ekolleri*, İstanbul: Denge Yayınları, 1997.) Bk. Mehmed Saîd Hatiboğlu, “Ignaz Goldziher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 102-105.

⁹ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2. Bs (Halle: Max Niemeyer Yayınevi, 1890), 2; Bu görüşün değerlendirmesi için ayrıca bk. Tahsin Görgün, “Ignaz Goldziher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 31-32; Ezer, *Alman Oryantalistlerin Çalışmaları*, 31-32.

¹⁰ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 1-28. Yazarın hadise dair görüşleri hakkında çok fazla çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları için bk. Talât Koçyigit - Ahmet Nedim Serinsu, “I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlili ve Tenkidi = Nakd ve Tahlîlu Ba'zı Ârâi Ignaz Goldziher el-Müteallika bi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 43-55; Bekir Kuzuşli, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003): 141-172; Ahmet Yücel, *Oryantalistlerin Gözüyle İslam* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 17-77; Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)* (İstanbul: İFAV, 2013), 26-27; Nimetullah Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G.

Emevi ve Abbasi dönemlerinin ele alındığı bölümde yazar, hadislerin uydurulmasında Emevi idarecilerin rolü olduğu iddiasını ortaya atar. Kısaca iktidarda olan Emevilerin kendi idarelerini meşrû göstermek için hadislerin uydurulmasını istediklerini söyler. Ayrıca bu bölümde Yahudi şifahi kaynaklarla hadislerin bağlantılı olduğu, birçok bilginin İsrâiliyyattan alındığını da iddia etmektedir.¹¹ Eserin ek (*Supplement*) kısmında da Emevilerin iktidar kavgaları genişçe anlatılarak hadislerin oluşumundaki rolleri Goldziher'in kendi iddialarıyla sunulmaktadır. İncil ve hadisin bağlantısının yanı sıra, hadis literatüründe kadın meselesi de bu çalışmada üzerine durulan konulardandır.

Onun bu iddialarına, İslam dünyasından son zamanlarda cevap mâhiyetinde eserler yazılmıştır.¹² Ancak bu tarz çalışmaların sayısı oldukça azdır. Avrupa'da bilhassa son zamanlarda "Kur'âniyyun" diye adlandırılan, tamamen sünnete ve hadislere karşı şüpheyle yaklaşan, hatta hadisleri kökten yok sayan akımların yaygınlaştığı söylenebilir. Bu gelişmeleri, oryantalist çalışmalarda ortaya atılan şüphelerin bir neticesi olarak da değerlendirmek mümkündür. Batıda, sünnetin dindeki konumu ve hadislerin İslâm'daki yerini, Almanca ve İngilizce başta olmak üzere farklı dillerde, meseleye mutedil yaklaşan, Batılı zihin yapısının da ikna olacağı bir şekilde sistematik olarak anlatacak güncel eserlere oldukça ihtiyaç vardır.

Batı'da hadise dair yazılan eser ve makaleler incelendiğinde, 1950'lere kadar yazılan eserlerin çoğunun Goldziher'in görüşlerini tekrardan öteye gidemedikleri görülür.¹³ Halefleri tarafından Goldziher'in yukarıdaki iddiaları bir şekilde ispatlanmaya çalışılmıştır. 1950 sonrası yapılan çalışmalara bakıldığında ise, sayıları çok fazla olmamakla birlikte gerek İslam gerekse hadis alanında daha objektif ve tarafsız (ılımlı) çalışmaların yapıldığı söylenebilir.¹⁴

II. Müelliflerin Yaklaşımları

Genelde İslam'a özelde hadis ve sünnete dair, temelde iki çeşit oryantalist tavrın bulunduğu söylenebilir. Batılı araştırmacıların genelinde bulunan bu iki yaklaşım, Alman oryantalistler için de geçerlidir. Bunlardan ilki hadis ve sünnetin Peygamber sonrasında ortaya çıkan siyasî ihtilaflar ve mezheplerin teşekkülünden sonra uydurulduğunu, hadis rivayetinin Yahudi kültüründen alındığını ve İsrâiliyâta dair pekçok unsur barındırdığını iddia eden

Schoeler'in Yaklaşımları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 53-60; Fatma Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 301-321; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 135-290; Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* V/1 (2019): 172-173.

¹¹ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, s.28-88. Ignaz Goldziher'den önce hocası Abraham Geiger tarafından kaleme alınan bir eserde de Hz. Peygamber'in hadislerinin Yahudilikten alındığı iddiası savunulmaktadır. Bk. Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* (*Muhammed Yahudilikten Ne Aldı?*), (Doktora, 1833), 208.

¹² Muhammed Mustafa el- A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvin Taribi* (H. 1-150- M. 622-657), trc. Hulûsi Yavuz, 3. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993). Müslüman müelliflerin oryantalistlerin yaptıkları çalışmalara karşı yayınların bir listesi için bk. Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, 264-304.

¹³ Kuzudişli, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", 170.

¹⁴ Bu isimler arasında Johann Fück ve Harald Motzki gibi oryantalistler zikredilebilir. Makalenin ilerleyen kısmında bu isimler ve çalışmaları üzerinde durulacaktır.

şüpheli ve taraflı yaklaşımdır. Diğerleri de konuyu daha objektif ele alan, nispeten tarafsız ve ılımlı olarak ifade edilebilecek yaklaşımdır.¹⁵

Batı'da hadise dair çalışmalara yön veren araştırmacılardan akla gelen ilk isim yukarıda da bahsedildiği üzere Ignaz Goldziher'dir. O, *Mubammedanische Studien* adlı eseriyle Batı'da hadislerle karşı oryantalist paradigmayı kuran kişi olarak kabul edilebilir.¹⁶ Goldziher'den sonra hadislerle karşı taraflı yaklaşımı Joseph Schacht'ın (1902-1969) sürdürdüğü görülür.¹⁷ Ignaz Goldziher tarafından hadislerle uygulanan metodu Schacht İslam hukukuyla da ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır. Ona göre hadisleri ve sünneti Kur'an'la birlikte fikhın kaynağı olarak kabul etmek hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü hadis olarak nakledilen ve Hz. Peygamber'e dayandırılan haberler, mezhep mensubu kimseler tarafından kendi doktrinlerini savunmak ve haklı çıkarmak için ortaya atılan ve Hz. Peygamber'e dayandırılma ihtiyacı hissedilen rivayetlerdir.¹⁸ Goldziher ile başlayıp, halefleri tarafından devam ettirilen söz konusu geleneğin, Schacht ile sistematize edildiği söylenebilir. Bu noktada Schacht'ın "İslam hukuku ve Nebevî sünnet kavramının irtibatını kopardığı" görüşü altı çizilen önemli noktalardan birisidir.¹⁹ Hadise dair Goldziher ve Schacht'ın bu şüpheli yaklaşımın ne kadar biraz yumuşamış da olsa Alman oryantalistlerden Andreas Görke, Gregor Schoeler gibi tarafından da devam ettirilmiştir.

Goldziher'den sonraki süreçte bu taraflı tutumu sürdürenlerin yanında, ılımlı bazı araştırmacıların da dikkat çektikleri görülür. Batı'da hadise dair akademik çalışmalarıyla bilinen Johann Fück (1894-1974) ve Harald Motzki (ö. 2019) gibi isimler, İslam'a ve kaynaklarına dair sergiledikleri tavırlarında mutavassıt olarak değerlendirilebilecek simâlardır. Bunlar Hz. Peygamber ve hadis üzerine yaptıkları araştırmalarda seleflerinin takındıkları mesafeli ve saldırgan tavrı bir kenara koyarak mutedil bir çizgide araştırmalarını

¹⁵ Hayri Kırbasoğlu, Batı'da hadis ve sünnete dair çalışmalar yapan araştırmacıları üç gruba ayırır. Goldziher, Margoliout, Caetani ve Schacht gibi aşırı şüpheci; Nabia Abbot ve Fuat Sezgin gibi iyimserler; son olarak da Jyunboll ve Motzki gibi orta yolu benimseyenler. Bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 390-393. Fatma Kızıl ise oryantalist yaklaşımları şüpheli, revizyonist ve mutavassıt olarak üç grup içinde ele almaktadır. Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları: Üç Temayül", *Vuslat*, 161 (t.y.): 55. Bu konuda Hallaq ve Motzki'nin sınıflandırmaları için ayrıca bk. Hüseyin Akgün, "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı", *Hikmet Yurdu*, cilt: VIII, sayı: 15, (2015), s. 81-82.

¹⁶ Hem Jyunboll hem de Motzki eserlerinde Batı'da İslam'a dair yapılan çalışmalarda Goldziher'in tartışmasız etkisinden bahsederler. Bk. G.H.A. Jyunboll - Salih Özer, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 18; Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tariblendirme Metotları*, trc. Bekir Kuzudışlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 143.

¹⁷ Kızıl, "Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları", 55.

¹⁸ Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977), 45-46.

¹⁹ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, trc. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 28-33; Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Müsteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet", *Oryantalist Yaklaşımlara İtirazlar*, ed. Mehmet Emin Özafşar (Ankara: Araştırma Yayınları, 1999), 37-38; Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009): 47.

sürdürmüşlerdir. Yine de bu yaklaşımlar arasında sınırların bazen belirsiz hale geldiğinin de altı çizilmelidir.²⁰

Almanya’da İslam hakkında araştırma yapan Fuat Sezgin (ö. 2018) gibi müslüman araştırmacılar da bulunmaktadır. Bunlardan bazısı mühtedî, bazısı da Almanya’ya göç ederek gelen Müslüman ailelerin çocuklarıdır. Bu isimlerin İslam’a ve hadislere karşı yaklaşımlarının da Batı’da belirli bir tabanı ve karşılığı bulunmaktadır. Kırbaşoğlu, bu grupta yer alan araştırmacıları iyimserler olarak adlandırmaktadır.²¹

III. Çalışmalarda Ele Alınan Konu Başlıkları

Batı’da hadise dair yapılan çalışmaların yoğunlaştıkları konulara göz atıldığında ekseriyetle hadislerin menşei, ortaya çıkış süreci ve otantikliği konularının öne çıktıkları fark edilir. Hadislerin kaynağı ve otantikliği konusu, önde gelen müsteşriklerin neredeyse tamamının gündemine aldığı temel meselelerden biridir. Almanya için de benzer bir durum söz konusu olsa da bunların dışında farklı konuların da çalışıldığı görülür. Almanya’da hadis alanıyla ilgili çalışılan konu başlıklarının Türkiye’dekine benzer bir şekilde geniş bir yelpazeye sahip olduğu söylenebilir. Aşağıda bu çalışmalar konularına göre tasnif edilmeye çalışılmıştır. Yayınların hangi konu başlığı altında yer alacağı tespit edilirken, çalışmanın başlığıyla birlikte muhtevası da göz önünde bulundurulmuştur. Örneğin “Peygamber Sözlere: Hadis” başlıklı bir konu şayet hadislerin kaynağından, gelişim sürecinden, tedvin ve tasnifinden bahsediyorsa, o çalışmaya hadis tarihi başlığı altında yer verilmiştir. Bazı çalışmalar aynı anda birkaç konuyu ilgilendirebildiği için, aşağıdaki tabloda az da olsa tekrar eden eserler bulunmaktadır. Çalışmalara hangi konu başlığı altında yer verildiği belli olsun diye, makale içerisinde geçen yayın numaraları da konu başlıklarının içerisinde verilmiştir. Buna göre ele aldığımız yayınlar arasında tespit edebildiğimiz başlıklar ve ilgili eserler şu şekildedir:

1. Şahıs ve Eser Çalışmaları: Tespit edebildiğimiz kadarıyla çalışmaların en çok yoğunlaştığı alan şahıs ve eser merkezli konulardır. Makalede bu alana dair otuz bir (31) yayın yer almaktadır. 2, 5, 8, 19, 21, 23, 31, 34, 37, 44, 53, 56, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 68, 77, 85, 88, 93, 96, 112, 113, 118, 119, 125, 126, 127 numaralı başlıklardaki eserler bu alanla ilgilidir.

2. Hadis Tarihi: Hadis tarihine dair tespit edebildiğimiz kitap veya tez sayısı yirmi dört (24)’tür. Makalemizdeki 4, 7, 18, 20, 24, 49, 54, 66, 85, 94, 95, 98, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 111, 114, 128, 129, 131, 132 numaralı başlıklardaki araştırmalar bu alanla ilgilidir.

3. Hadis Usulü: Hadis usulüyle ilgili ulaşabildiğimiz yayın sayısı yirmi bir (21)’dir. 30, 36, 39, 40, 43, 46, 50, 58, 60, 66, 74, 79, 83, 89, 102, 115, 122, 134, 135, 136 ve 143 numaralı başlıklardaki araştırmalar hadis usulü konusuyla ilgilidir.

4. Konulu Hadisler: Belli bir konuya dair nakledilen rivayetleri inceleyen on üç (13) adet eser tespit edebildik. 13, 35, 49, 55, 67, 72, 76, 82, 91, 92, 109, 112, 130 ve 142 numaralı başlıklarda yer alan yayınlar belli bir konudaki hadisleri ele alan araştırmalardır.

²⁰ Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 391; Kızıl, “Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları”, 58-59.

²¹ Bk. Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 393.

5. Hadis Meseleleri (Kader, Mehdi, Tıbb-ı Nebevî vd.): Hadis alanındaki tartışmalı, muhtelif hadis meselelerine dair çalışılan araştırma sayısı on iki (12)'dir. 6, 9, 11, 14, 25, 51, 57, 75, 85, 90, 92 ve 137 numaralı başlıklardaki yayınlar bu konularla ilgilidir.

6. Sünnet: Sünnet başlığı veya bu konuya dair on bir (11) adet yayın tespit edebildik. 27, 32, 38, 41, 45, 47, 52, 75, 87, 120 ve 141 numaralı başlıklardaki eserler sünnet konusu çerçevesinde yapılan araştırmalardır.

7. Hadis - Yahudilik/Ehl-i Kitap İlişkisi: Özelde hadis - Yahudilik ilişkisi ve genelde hadis - ehl-i kitap ilişkisine dair on bir (11) çalışma bulunmaktadır. 1, 12, 42, 55, 69, 70, 71, 73, 90, 97 ve 117 numaralı başlıklardaki araştırmalar bu konulara dairdir.

8. El yazmaları: Bir eserin el yazmasının neşri veya değerlendirmesine dair on bir (11) adet çalışma bulunmaktadır. 2, 15, 17, 29, 86, 88, 91, 95, 105, 124 ve 127 numaralı başlıklardaki eserler, mahtût bir hadis eserinin tahkiki veya değerlendirmesine dairdir.

9. İsnad: Doğrudan isnad konusunu araştıran dokuz (9) adet çalışmaya ulaşabildik. 7, 28, 63, 80, 81, 83, 84, 107 ve 138 numaralı başlıklardaki eserler isnad konusuna dairdir.

10. Kitap, Makale Değerlendirme: Çağdaş herhangi bir araştırmanın değerlendirilmesine (*review/ Alm. Rezension*) dair sekiz (8) adet yayın tespit edebildik. Bunlar 8, 105, 107, 108, 110, 123, 126 ve 133 numaralı başlıklarda yer alan yayınlardır.

11. Hadis Literatürü: Makale içerisinde yer alan 16, 22, 26, 49, 78, 84 ve 103 numaralı başlıklardaki yedi (7) yayın, hadis literatürü alanına dairdir.

12. Hadis Derlemeleri: 13, 48, 64, 139, 140 ve 142 numaralı başlıklardaki altı (6) eser, kırk hadis, ahlak hadisleri vb. konulara dair derlenen hadisleri içeren yayınlardır.

13. Hadis Tenkidi: 46, 99, 121 ve 128 numaralı başlıklarda yer alan dört (4) yayın, doğrudan hadis tenkidi konusuna dairdir.

14. Siyer rivayetleri: Hz. Peygamber'in hayatına dair dört (4) eser tespit edebildik. 3, 10, 33 ve 104 numaralı başlıklardaki yayınlar bu konuyla ilgilidir.

15. Hadisin Yeri ve Önemi: Hadislerin dinî kaynaklar içerisindeki yeri ve önemine dair de özel olarak yayınlanan iki (2) adet makale bulunmaktadır. Bunlar 116 ve 125 ve numaralı başlıklarda yer alan ve Müslüman Türk müellifler tarafından yazılan iki makaledir. Ülkemizde ve diğer İslam ülkelerinde bu alanda yapılan çalışmalar oldukça fazla iken, Almanya'da bu konunun çok dikkat çekmediği görülmektedir.

Çalışmalarda Ele Alınan Konu Başlıkları Tablosu

	Kitap	Tez	Makale	Bildiri	Ansk. Mad.	Diğer	Toplam
Şahıs ve Eser	11	5	15	-	-	-	36
Hadis Tarihi	6	1	17	-	-	-	24
Hadis Usûlü	7	2	8	1	2	1	21
Konulu Hadisler	3	1	9	-	-	-	13
Hadis Meseleleri	6	1	4	1	-	-	12
Sünnet	7	-	3	-	-	1	11
Hadis - Ehl-i Kitap	3	1	7	-	-	-	11
El Yazmaları	4	-	7	-	-	-	11
İsnad	2	1	5	1	-	-	9
Review/Rezensyon	1	-	7	-	-	-	8
Hadis Literatürü	4	-	3	-	-	-	7
Hadis Derlemeleri	2	-	1	-	-	3	6
Hadis Tenkidi	1	-	3	-	-	-	4
Siyer Rivayetleri	3	-	1	-	-	-	4
Hadisin Önemi	-	-	2	-	-	-	2
Toplam	59	12	92	3	2	5	173 ²²

Görüldüğü üzere, hakkında en çok araştırma yapılan alan şahıs ve eser çalışmalarıdır. Bu durumun hemen hemen Türkiye’dekine benzer olduğu söylenebilir.²³ İkinci sırada ise hadis tarihi başlığı altında yapılan yayınlar gelmektedir. Batı’da isnad konusunda yapılan yayınlar da bir açıdan hadis tarihiyle ilgili olmasına rağmen, biz isnada dair yapılan yayınları ayrı bir başlık halinde vermeyi uygun gördük. İsnad başlığı da hadis tarihi altında değerlendirildiğinde, o zaman en fazla yayının hadis tarihi ve otantikliği alanlarında yapıldığı söylenebilir. Bu da Batılı araştırmacıların hadis tarihi, hadis otantikliği, yazılması ve tedvini gibi konulara olan ilginin bir göstergesidir.

²² Eserlerin toplam sayısı ile konulara göre tasnif edildikten sonraki sayı arasında oluşan fark, bazı eserlerin birkaç konu başlığını ilgilendirdiği için, farklı başlıklar altında tekrar sayılmasından kaynaklanmaktadır.

²³ Türkiye’de günümüzde hadis alanında yapılan tezlerin nitelik ve nicelik bakımından değerlendirildiği bir çalışmada, en fazla tezin “Hz. Peygamber ve Sünneti” başlığı altında yapıldığı, bunu “Biyografi” çalışmalarının takip ettiği, altıncı sırada da kitap ve eser üzerine yapılan tezlerin yer aldığı belirtilmektedir. Bk. Salahattin Polat, “Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 218. Makalemizde geçtiği şekliyle şahıs ve eser çalışmaları bu çalışmada da aynı başlık altında değerlendirilirse yine ilk sırayı almış olacaktır.

Tabloyu hazırlarken dikkatimizi çeken bir diğer husus, kitap ve makale değerlendirmeleri şeklinde yazılan review/rezension tarzı yayınların önde gelen oryantalist müellifler tarafından yapılmış olmalarıdır. Bu Batı’da review tarzı çalışmaların daha ziyade alanın uzmanı kimseler tarafından yapıldığı ve konuya özel bir önem atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Ülkemizde maalesef bu yönde çalışmalar, alanın uzmanı kimseler tarafından değil akademik hayata yeni başlayan araştırmacılar tarafından tercih edilmektedir. Almanya’da az da olsa hadis derlemelerine dair de yayının yapıldığı görülür. Bu tür çalışmalar daha ziyade Müslüman müellifler tarafından yapılmaktadır. Almanya’da yaşayan Müslüman nüfusun yoğunluğu göz önüne alındığında, bu alanda nitelikli yayınlara Batı’da oldukça ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

IV. Yayınlar

A- Kitaplar

1. Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, (Muhammed Yahudilikten Ne Aldı?), Bonn, Dissertation, 1833.²⁴
2. Heinrich Ferdinand Wüstenfeld, *Über das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakariya al-Navawi, nach handschriftlichen Quellen*, (El Yazma Kaynaklara Göre Şeyh Ebû Zekeriyâ en-Nevevî’nin Hayatı ve Eserleri), im Verlage der Dieterichschen Buchhandlung, Göttingen, 1849.²⁵
3. Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed, nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet* (Muhammed’in Hayatı ve Öğretisi, Büyük Oranda Bugüne Kadar Kullanılmamış Kaynaklarla Ele Alınmıştır), c. III, Nicolische Verlagsbuchhandlung, Berlin 1869.²⁶

²⁴ Eserin aslı, Geiger’in hocası olan Alman müsteşrik Georg Wilhelm Friedrich Freitag’ın adına üniversitede düzenlenen bir yarışma için Latince yazdığı çalışmadır. Müellif bu çalışmasını daha sonra Almanca’ya çevirip Marburg Üniversitesi’nde doktora tezi olarak sunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Akın, *Alman Oryantalizmi ve Hadis*, 61-70.

²⁵ Alman şarkiyatçı Heinrich Ferdinand Wüstenfeld tarafından kaleme alınan kitapta, Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî’nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri ele alınmaktadır. Berlin ve Göttingen Üniversitelerinde Doğu dilleri eğitimi alan Wüstenfeld (1808-1899), Göttingen Üniversitesi’nde 1831 yılında hazırladığı *De studiis Arabumante Muhammedem* adlı çalışmasıyla doktor ünvanını almıştır. Uzun yıllar kütüphanecilik görevi yapan Wüstenfeld, *Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG)* ve *Societe Asiatique* başta olmak üzere birçok akademik kuruluşun üyeliğinde bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Hilal Görgün, “Heinrich Ferdinand Wüstenfeld”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 166-168.

²⁶ Aloys Sprenger üç cilt olarak kaleme aldığı bu eserde İslam tarihi hakkında İslâm öncesi Arap yarım adasındaki olaylardan başlayarak, önemli ve geniş bilgiler yer almaktadır. Eserin üçüncü cildinin giriş kısmında *Die Sunna* başlığıyla hadise dair geniş bir bölüm açılmıştır. Müellif bu bölümde hadis tarihinin dönemlerinden rivâyet, kitâbet, tedvîn ve tasnif konularını ele almaktadır. Sprenger, eserinde Ebû Hureyre’ye de genişçe yer vermekte ve onun hadis konusundaki faaliyetlerinden genelde olumsuz bahsetmektedir. Sahabe döneminde hadis faaliyetlerinde önemli bir isim olmakla birlikte, sonradan müslüman olup, Hz. Peygamber’in yanında kısa bir süre kalan birisinin bu kadar rivâyette bulunmasını şüpheli bulmaktadır. Hatta rivâyetlerin çoğunun uydurma olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Sprenger, *Das Leben*, 3: 84.

4. Alfred von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, (Halifelik Döneminde Doğu'nun Kültür Tarihi), Wilhelm Braumüller, Viyana 1875.²⁷
5. Friedrich Risch, *Commentar des İzz-ed-Dîn Abu Abdullah über die Kunstaussdrücke der Traditionswissenschaft*, (Hadis İstılahları Üzerine İzzeddîn Ebû Abdullah'ın Şerhi), Brill, Leiden, 1885.²⁸
6. Snouck Hurgonje, *Der Mahdi*, (Mehdi) Leiden, 1885.
7. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, (İslam Araştırmaları), Max Niemeyer Yayınevi, II, Halle 1890.²⁹
8. C. Graf von Landberg, *K. U. Nylander's Specimenschrift Dalâil El-Nubuwva*, (K.U. Nylander'in *Delâilü'n-Nübüvve* Adlı Çalışması Hakkında), Leiden-E.J.Brill, 1892.³⁰
9. Leo N. Tolstoy, *Aussprüche Mohammeds (die im Koran nicht enthalten sind)*, (Kur'an'da Yer Almayan Peygamber'in Sözlere), çev. Adolf Hess, Deutsche Rundschau 142, Berlin 1910.
10. Theodor Nöldeke, *Die Tradition über das Leben Muhammeds*, (Hz. Muhammed'in Hayatı Hakkındaki Rivâyetler/), *Der Islam* 5, 1914.
11. Herm Reinfried, *Bräuche bei Zauber und Wunder nach Buchari-Beitrag zur altarabischen Religion*, (Eski Arap Dinine Göre Buhârî'ye Göre Sihirbazların Adetleri ve Mucizeler), Kommillion Yayınevi, Karlsruhe 1915.³¹
12. Samuel Bialoblocki, *Materialien zum Islamischen und Jüdischen Eherecht, mit einer Einleitung über jüdische Einflüsse auf den Hadîth*, (İslâm'da ve Yahudilikte Aile Hukukuna Dair Kaynaklar, Yahudiliğin Hadislere Tesiri Hakkında Bir Girişle birlikte), Verlag von A. Töpelmann, Giessen, 1928.
13. Anton Hartmann, *Goldene Worte Mohammeds*, (Muhammed'in Altın Sözlere), Moslemische Revue MR (Müslüman Resimli Dergisi), c.VI, 1930.
14. Wassel Rasslan, *Mohammed und die Medizîn nach den Überlieferungen*, (Rivâyetlere Göre Tıp ve Hz. Muhammed), Berlin, 1934.

²⁷ On bölümden oluşan ve 516 sayfalık geniş bir hacme sahip olan eserin dokuzuncu bölümü (yaklaşık 35 sayfa) "*Die Sammlung der Überlieferungen (Rivâyetlerin Toplanması)*" adıyla hadise dair konulara ayrılmıştır. Müellif hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Turgut Akpınar, "Alfred von Kremer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 289.

²⁸ Leipzig Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmada, İzzeddin İbn Cemâa'nın (ö. 819/1416) İbn Ferâh'ın (ö. 699/1300) *Manzûme fi mustalabi'l- hadîs (Manzûme İbn Ferâh)* adlı hadis terimleriyle ilgili yirmi beyitlik manzumesinin şerhi, eserin el yazmalarından hareketle incelenmektedir. Eserde müellif tarafından ilave edilen Almanca bazı notlar da yer almaktadır.

²⁹ Bu eser hakkında yukarıda oldukça ayrıntılı malumat verilmişti. Bk. s. 4-5.

³⁰ Karl Uno Nylander, Ebû Bekir el-Beyhâkî'ye ait "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserin yazma nüshasını 1891 yılında İsveç'in Uppsala şehrinde bularak çalışmıştır. Graf von Landberg de bu kitabında Nylander'in söz konusu *U'ber Die Upsalaer Handschrift Dalail Al Nubuwva Des Abubaker Ahmad Al-baihaqi* adlı çalışmasını tenkit etmektedir. Bkz. https://catalyst.library.jhu.edu/catalog/citation?id=bib_496673, (08.11.2018).

³¹ Müellif araştırmasının Buhârî'de yer alan rivayetlerden yola çıkarak sihir, mucize ve halk arasında yaygınlaşan batıl inançlarla ilgili yapılmış bir deneme olduğunu ifade etmektedir. Eser, yazarın kendi ifadesiyle ünlü oryantalist Wellhausen'ın "*Reste des arabischen Heidentums- Arap Paganizminin Kalıntıları*" isimli kitabını tamamlar ve zenginleştirir mahiyette hazırlanmıştır.

15. Max Weisweiler, *Istanbuler Handschriftenstudien zur Arabischen Traditionsliteratur*, (Arap Rivâyet Literatürüne Dair İstanbul'da Yazma Eser Araştırmaları), *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, Bibliotheca Islamica, baskı: Hellmut Ritter, Leipzig 1937.³²
16. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, (Arap Literatürü Tarihi), E.J. Brill Yayınevi 1937, 1943 baskıları, Leiden, I.cilt ve I.ek zeyl.³³
17. A. Mingana, *An Important Manuscript of the Traditions of the Traditions of Bukhârî*, Cambridge: Hefferü 1936, Rez.: J. Fück: OLZ 41, 1938, ss.401-407, *Eine wichtige Handschrift der Traditionssammlung des Buhârî*. (Buhârî Rivayetlerini Toplayan Önemli Bir Yazma)
18. Johann Fück, *Die Rolle der Traditionarier als Träger der islamischen Einheitskultur*, (İslâmî Birlik Kültürünün Taşıyıcısı Olarak Hadisçilerin Rolü), *Actes du 20e Congrès international des orientalistes*, Bruxelles 1938. Louvain, 1940.³⁴
19. Raimund Köbert, *Bayân Muskel Al-Ahâdît Des Ibn Furak*, (İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-Hadîs'i*), Pontificium Institutum Biblicum Roma Piazza Pilotta 1941.³⁵
20. Rudi Paret, *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, (İslam'ın Kökeni Hakkındaki Rivâyetlerin Boşlukları), Festschrift Rudolf Tschudi. Hr. Fritz Meier, Harrassowitz, Wiesbaden 1954.
21. Manfred Fleischhammer, *Muhammad ibn Hibbân's Kitâb masâbir 'ulamâ al-amsâr*, (Muhammed b. Hibbân'ın *Meşâbirü 'ulamâ'i'l-amsâr* Adlı Kitabı), Bibliotheca Islamica, DMG, Internationalen Gesellschaft für Orientforschung, ed. Hellmut Ritter, Albert Dietrich, b:22, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1959.³⁶
22. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Arap Literatürünün Tarihi), E.J.Brill Yayınevi, I, Leiden, 1967.³⁷

³² Max Weisweiler, Arap literatürü ile ilgili yazma eserleri araştırmak amacıyla, cumhuriyetin ilanından sonra İstanbul'un birçok kütüphanesini gezmiştir. Eserinin önsözünde çalışmanın kapsamı açıklanırken miladi 1106'dan sonra vefât eden müelliflere ait yazma eserlerin ve Arap literatürünün yanısıra râvi kritiği yapan el yazmaların da zaman sınırlaması yapılmadan ele alındığı ifade edilmektedir. Weisweiler, eserinde ısrarla İstanbul kütüphanelerinde bulunan el yazmalarına daha detaylı araştırılması gerektiğini vurgulamaktadır.

³³ Kısaca *GAL* olarak bilinen iki ciltlik bu çalışma bir biyografik ve bibliyografik eserdir. Eserin üç ciltlik zeyli bulunmaktadır. Eserin bizim için önemli kısmı, altıncı bölümde verilen hadis ile ilgili kısımdır. Bu bölümde yazar hadis alanıyla ilgili literatürü detaylı biçimde en eski kaynaklardan başlayarak ele almaktadır. Eser ve müellifi hakkında Muhammed Hamidullah'ın şu çalışmasına bakılabilir: Muhammed Hamidullah, "Carl Brockelmann", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 8 (1984): 245.

³⁴ Yazarın bu makalesi Türkçe'ye tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır. Bk. Fueck, Johann W. "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, trc. Seda Ensarioğlu, I/2 (2003): 145-165.

³⁵ Çalışma eserin tanıtımı, müellifin hayatı, kullanılan el yazma nüshalar hakkında bilgi vererek başlamaktadır. Eserin tercümesinin yapıldığı kısımda İbn Fûrek'in metoduna dair bilgilere yer verilmektedir. Köbert bu çalışmasını eserin ulaşabildiği en eski dört yazma nüshası üzerinden yaptığını ifade etmektedir. İlginç olan, bu yazmalarının tamamının da Batı kütüphanelerinden temin edilmiş olmasıdır.

³⁶ Manfred Fleischhammer'ın ünlü hadis ve fıkıh alimi Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî'nin *Meşâbirü 'ulamâ'i'l-amsâr* adlı eserini tashih ederek yayımladığı çalışmasıdır. Fleischhammer, "*Die Berühmten Traditionarier der islamischen Länder (İslâm Dünyasının Meşhur Râvileri)*" adıyla tercüme ettiği esere dört sayfalık bir giriş yazmıştır.

³⁷ İslâm medeniyet tarihinin başından bu yana bütün literatürü ele alan *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*'in XI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan dönemi ihtivâ eden ilk dokuz cildi yayınlanmıştır. (Leiden 1967-1984) Eserin ilk cildinde Kur'ân ilimlerinden sonra hadise yer ayrılmıştır. Hadis edebiyatının ilk dönemlerinden başlayarak müellif, Emeviler ve Abbasiler dönemindeki literatürü genişçe tanıtmaktadır. Bk. M. Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums, (Arap Literatürünün Tarihi)* (Leiden: E.J.Brill Yayınevi, 1967), 53-233. Bu çalışma vastasıyla yapılan literatür taraması bize hadis yazımının sandığımızdan daha

23. Raif Georges Khoury, *Wahb b. Munabbih*, (Vehb b. Münebbih (ö. 114/732)) Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23, Otto Harrassowitz- Wiesbaden Almanya, 1972.³⁸
24. Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, (Erken Dönem Tarih Rivâyetlerinin Konusu, Yapısı ve Eğilimleri Üzerine Kaynak Tenkidi Araştırmaları), Bonn 1973.
25. Josef van Ess, *Zwischen Hadît und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinatianischen Überlieferungen*, (Teoloji ve Hadis Arasında: Kaderle İlgili Rivâyetlerin Ortaya Çıkışı Hakkında Araştırmalar), Berlin, De Gruyter, 1975.
26. Marston Speight, *Einführung in die Hadît-Literatur*, (Hadis Literatürüne Giriş) Cibedo, Frankfurt, 1985.
27. Angelika Neuwirth, *Sunna*, (Sünnet) *Evangelisches Kirchenlexikon*, 1987.
28. Gregor Schöler, *Theorien zu den Quellen der den Isnâd verwendenden kompilatorischen Werke der arabisch-islamischen Wissenschaften*, (Arap-İslam Bilimlerinde İsnad Kaynakları Sistemi Kullanılarak Yazılan Alıntı Eserlerle İlgili Teoriler) Ibn an-Nadîm und die mittelalterliche arabische Literatur. Beiträge zum 1. Johann Wilhelm-Fück-Kolloquium. Harrassowitz, Wiesbaden, 1996.
29. Miklos Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadît- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.: bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawân*, (Kayrevan Cami Kütüphanesi'nden Biyo-bibliyografik Notlar: Hicrî 5. Yüzyıla kadar Kuzey Afrika'daki Maliki Mezhebiyle İlgili Hadis ve Hukuk Tarihine Bir Katkı), Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.
30. Mohammed Ahmed Mansour, *Einführung in die Methodik und Terminologie der Hadîth-Wissenschaft*, (Hadis İlminin Metot ve Terminolojisine Giriş) Kairo, 1997.
31. Anke Bouzenita, *Abdarrahmân al-Auzâi- ein Rechtsgelehrter des 2. Jahrhunderts d.H. und sein Beitrag zu den Siyar*, (Abdurrahman el-Evzâi: (ö. 157/774) Hicri 2.Yüzyıl Hukukçusu ve Siyere Olan Katkıları), Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2001.³⁹
32. Abd al-Hafidh Wentzel, *Die Sunna: Texte zum Verständnis der unverzichtbaren Bedeutung der prophetischen Tradition im Islam*, (Sünnet: İslâm'da Peygamber'in Sünnetinin Vazgeçilmeyeceğinin Anlaşılmasına Dair Metinler), Spohr, Kandern 2002.

erken dönemlere kadar uzandığını göstermiştir. Çalışma hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Baliç, "Geschichte des Arabischen Schrifttums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 37-38.

³⁸ Eser Almanya'nın Heidelberg şehrinde başlatılan bir proje kapsamında hazırlanmıştır. Bu çalışma Vehb b.Münebbih ile ilgili hazırlanmış bir biyografidir. Çalışmada onun hakkında yazılan bilgiler derlenmiştir. Vehb b.Münebbih'in İncil, İsrâiliyât ve kıssalara dair bilgisinin yanı sıra hadis râvisi olarak konumu incelenmektedir.

³⁹ Eserde Evzâi'nin hayatı, onun fâkih ve muhâddis oluşu, Evzâiyye mezhebinin oluşumu ve siyasi tutumu ele alınmaktadır. Çalışmanın Almanca olarak Evzâi'nin hayatını birincil kaynaklardan detaylı bir şekilde inceleyen ve doyurucu malumata sahip bir eser olduğu söylenebilir.

33. Hartmut Bobzin, *Mohammed*, (Muhammed (s.a.v.)), C.H.Beck Yayınevi, III. baskı, Münih, 2006.⁴⁰
34. Sayyid Abdalhussain Scharaffuddin al-Musawi, *Abu Huraira: Ursache und Wirkung seiner Überlieferungen*, (Ebû Hûreyre: Rivayetlerinin Gerekçesi ve Etkisi), çev. Josef Anton Dierl, M-Haditec, Bremen 2006.⁴¹
35. Samir Mourad, *Hadithe der rechtlichen Bestimmungen mit Erläuterungen Gottesdienstliche Handlungen und Handelsrecht*, (İbadet ve Muâmelata Dair Açıklamalarıyla Ahkam Hadisleri), Deutscher Informationsdienst über den Islam (Dldl) e.V. Karlsruhe, I.baskı 2006.⁴²
36. Ferid Heider, *Einführung in die Hadithwissenschaften*, (Hadis İlimlerine Giriş), Berlin-Almanya, Deutscher Informationsdienst über den Islam(Dldl) e.V Karlsruhe. 2007.⁴³
37. Mustafa Saîd el-Hın, Mustafa el-Buga, Muhyiddin Mestû, Ali eş-Şürbecî, Muhammed Emîn Lutfî, (çeviren: Samir Mourad), *Erläuterungen zu Riyad as-Salihin von Imam An-Nawawi*, (İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Riyâzû's-Sâlihîn* Eseri Hakkında Açıklamalar), Karlsruhe, An-nur Yayınevi, I. baskı, 2007.⁴⁴
38. Adel Theodor Khoury, *Hadith. Urkunde der islamischen Tradition*, (Hadis: İslam Geleneğinin Vesikaları), Gütersloh: GHV, 2008.⁴⁵
39. Ahmad Reidegeld, *Handbuch des Islam, Definition der Hadith-Einteilungen*, (İslam'ın El Kitabı, Hadis İlmininKısımlarının Tanımı), Spohr, Kandern 2008.

⁴⁰ Hz. Peygamber'in hayatının ele alındığı çalışmanın ikinci kısmı hadis ve sünnet konularına tahsis edilmiştir. Müellif Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgileri aktardıktan sonra, İslâmî kaynakların çok tafsilatlı ve zor olmasından dolayı uzun yıllar bu çalışmasını neşredemediğini belirtmektedir.

⁴¹ Eserin aslı Arapça olup Almanca ve İngilizce'nin yanında farklı dillere de çevrilmiştir. Şû bir müellif tarafından kaleme alınan eser, Josef Anton Dierl tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir. Mezheb mensûbiyetinin etkisinde hazırlandığı anlaşılan eserde Şiâ'nın genel olarak ehl-i sünnet ve hadis ilimlerine karşı olumsuz tavrı net bir şekilde görülmektedir.

⁴² Fıkhî hükümlere dair tafsilatlı bilgiler içeren bir eserdir. Temizlik (tahâret) bölümü ile başlayarak, namaz (salât), giyim-kuşam, ölüm-kabir hayatı, zekât, oruç, umre-hacc, ticaret hukuku ve fâiz konularındaki hadisler yer almaktadır. Konuların girişinde hadislerin metni Arapça olarak verilmekte, daha sonra tercümesi yer almaktadır. Varsa hadisin geçtiği başka kaynaklar da belirtilmekte ve hadisle ilgili hükümler sıralanmaktadır. Kısaca klasik kaynaklardaki yönteme göre hazırlanmış bir çalışmadır.

⁴³ Çalışma bir hadis usulü kitabı olarak hazırlanmıştır. Eserin Almanca başlığının üst kısmında “مدخل الى علوم الحديث / Hadis İlimlerine Giriş” başlığı yer almaktadır. Önsözde belirtildiğine göre çalışma, Ezher üniversitesinde bitirme tezi olarak sunulmuştur. Klasik hadis usulü konularına yer verilen eserde hadis ilminin gelişim süreci yedi dönem olarak ele alınmaktadır. (Bk. Heider, *Einführung in die Hadithwissenschaften*, 19-37.) Kitapta usûl konuları Arapça olarak da yer aldığı için, kitap Almanya'daki çeşitli dernek ve kültür merkezlerinde ders kitabı olarak da okutulmaktadır.

⁴⁴ Eserin *Riyâzû's-Sâlihîn*'in Arapça şerhi olan *Nüzhetü'l-muttakîn*'den faydalanılarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Hadislerin Arapça metni ve Almanca tercümesi verildikten sonra hadisten öğrenilen yorum ve hükümler maddeler halinde sıralanmıştır.

⁴⁵ Almanca yazılan ve ilmi kaidelere uygun olarak hazırlanan en tafsilatlı hadis eseridir. Eser dört cilttir. Birinci cildince İman, ikinci ciltte ahlak, üçüncü ciltte evlilik ve aile, dördüncü ciltte de Batı'da en çok tartışılan konulardan biri olan cihad hakkındaki hadisler yer almaktadır. Hadisler Kütüb-i sitte'den seçilmiştir ve sıhhat şartlarını taşımalarına dikkat edilmiştir. Eserin bu haliyle daha ziyade, İslâmî ilimlerde çalışma yapanlara ve ilahiyat talebelerine hitap ettiği söylenebilir.

40. Rüdiger Lohlker, *Hadıthstudien- Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch*, (Hadis Araştırmaları: Peygamber Rivâyetleri Hakkında Müzakere), Dr. Kovac Yayınevi, Hamburg, 2009.⁴⁶
41. Muhammad ibn Rassoul, *Quran und Sunna in Relation*, (Kur'an ve Sünnet İrtibatı), IB, Köln, 2009.
42. Udo Worschech, *Ich will Ismael segnen". Gemeinsame Wurzeln in Christentum und Islam*, ("İsmâîl'i Kutsamak İstiyorum". Hristiyanlık ve İslam'ın Ortak Kökeni), Lang, Frankfurt 2011.
43. Ralf Elger, *Islam Eine Einführung*, (İslam - Bir Giriş), Fischer Yayınevi, Frankfurt am Main, 2012.
44. Amir Muhammad Adiib Zaidan, *Hadiith- Sammlung Imaam Al-Buchaariy* (İmam Buhârî'nin Hadis Koleksiyonu, *el-Câmi'ûs-Sabîh* eserinin Almanca diline yapılmış tercümesi), CPI-books GmbH 2013.⁴⁷
45. Marco Schöller, *Tradition. Islamwissenschaftlich*, (İslambilimi Açısından Gelenek), Lexion der Bibelhermeneutik, Begriffe-Methoden-Theorien-Konzepten, ed. Oda Wischmeyer, De Gruyter, Berlin 2013.
46. Harald Motzki, *Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaft*, (Hadisler Ne Kadar Güvenilir? Modern Bilimin Işığında Klasik İslamî Hadis Kitiği), Springer, Wiesbaden 2014.⁴⁸
47. Hasan Şafiq, *Der islamische Weg der Mitte. Themenbezogene Darstellung aus Sichtweise des Koran, der Sunna und der Theologie*, (Kur'an, Sünnet ve Teoloji Nazarıyla Açıklanan Konular Bağlamında Ortanın İslami Yolu) *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik* 3, 2014.
48. Tilman Nagel, *Wirkende Worte. Das Hadith und die Metaphysik*, (Etkili Sözler. Hadis ve Metafizik), Books and Written Culture of the Islamic World. Studies Presented to

⁴⁶ Alman oryantalist Tilman Nagel anısına hazırlanan bu çalışma, Rüdiger Lohlker öncülüğünde yayınlanmıştır. Sekiz farklı ismin yer aldığı çalışmada Kur'an, hadis ve İslami ilimlerle ilgili farklı makaleler yer almaktadır.

⁴⁷ Eser, Buhârî'nin *el-Câmi'ûs- Sabîh* isimli eserinin tercümesidir. Sekiz cilt olması planlanmakla birlikte henüz ilk cildi neşredilmiştir. İlk cildin başında hadis usulü konularının yer aldığı bir bölüm bulunmaktadır. Çalışma henüz bitmemiştir. Mütercimim önsözde ilim ehli olmayanların sadece hadisleri okuyarak bir takım fetvalar vermesinin tehlikeli olduğunu vurgulamakta ve rivâyetlerin doğru anlaşılması için İslamî ilimlerin genel olarak tahsiliyle birlikte hadis ve usul-i fıkıh alanında ihtisas sahibi olunması gerektiğini belirtmektedir. Avrupa'da bilhassa zahiri/literal okumaların etkisiyle bir takım radikal eğilimlere yönelen müslümanlar/mühtedilerin sayıca dikkat çektiği bilinmektedir. Çalışmada böyle bir uyarının yapılması oldukça önemlidir. Hadislerin anlaşılmasında ayetlerin de göz ardı edilmemesi gerektiğine değinen yazar, İslami ilimler içinde usulün bilinmesinin altını çizmektedir.

⁴⁸ Motzki'nin bu çalışması şu üç kısımdan oluşmaktadır: *Die Hadithe als Quelle des Gesetzes* (İslâm hukukunun kaynağı olarak hadisler), *Die Hadithe in der klassischen islamischen Hadith- Kritik* (Klasik Dönemde Hadis Tenkidi), *Die klassische islamische Hadith- Kritik im Licht der westlichen Islamwissenschaft* (Modern İslam Bilimi Işığında Klasik Hadis Tenkidi/ Kitiği). Müellif çalışmasına, Batlı seleflerinin 19. ve 20. yüzyıllarda hadis araştırmalarında genellikle hadislerin otantikliği konusunda olumsuz tavır benimsediklerini ifade ederek başlamakta ve onların hadis ilmine karşı negatif tutum takındıklarını söyleyerek onları eleştirir. Günümüzde de bu görüşlerin desteklendiğine değinen müellif, çalışmasında kendi amacının Müslüman alimlerin hadis ilmindeki çabalarını tarafsız bir şekilde değerlendirerek takdir etmek olduğunu belirtir. Harald Motzki, *Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische islamische Hadith- Kritik im Licht moderner Wissenschaft* (Springer: Wiesbaden, 2014), 5. Harald Motzki'nin muhtelif konulardaki çalışmalarının derlendiği ve tercüme edildiği şu esere de bakılabilir: *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, ed. Bülent Uçar (İstanbul: Hadisevi, 2006).

Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday. Hg. Andrew Rippin und Roberto Tottoli. Leiden, Brill, 2015.

49. Mohammed Gharaibeh, *Einführung in die Wissenschaften des Hadith, seine Überlieferungsgeschichte und Literatur*, (Hadis İlimlerine Giriş, Rivâyet Tarihi ve Literatürü), Kalam Yayınevi, Freiburg 2016.⁴⁹

50. Maulana Muhammed Ali, M.A, LL.B, çev. Petra Fachinger, *Handbuch des Hadît*, (Hadis El Kitabı), Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam (Lahore), USA, ts.⁵⁰

51. Latif Raschedi, Saeed Raschedi, *Medizinratgeber des Propheten Muhammad (s.)*, (Tıbb-ı Nebevî), m-haditec yayınevi, Bremen, ts.⁵¹

52. Abdullah Khalid, *Sunan für den Alltag*, (Günlük Yaşamla İlgili Sünnetler), Wuppertal, Cordoba, ts.

53. Oskar Rescher, *Kritische Bemerkungen zu Text und Übersetzung von Buhari*, (Buhâri Metni ve Çevirileri Hakkında Kritik İzahlar), MSOS, ts

B- Tezler

54. Traugott Mann, *Beiträge zur Kenntnis Arabischer Eigennamen*, (Arap Özel İsimlerine (Râvilere) Dair Malûmat), Berlin Friedrich-Wilhelms Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, E.J. BRILL Yayınevi, Leiden 1904.⁵²

55. Rudolf Leszynsky, *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht*, (Ahiret Üzerine Hadisler: Muhammedîliğe Göre Ölüm Sonrası Hakkında Mukayeseli Bir İnceleme), Heidelberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi, baskı: Max Schmerson, Kirchhain N.-L. 1909.⁵³

⁴⁹ Üç bölümden oluşan eserin ilk kısmında, İslam'ın ilk dönemiyle birlikte hadislerin tedvini; ikinci kısımda ulûmü'l-hadîs, ricâl literatürü gibi temel hadis ilmüne ait konular; son kısımda ise modern dönemde hadis rivâyeti ele alınmaktadır. Bu çalışmanın özelliklerinden birisi, Almanya'da İlahiyat fakülteleri ve İslami ilimler bölümünde okutulan ders kitaplarından olmasıdır. Türkiye'de ilahiyat fakültelerinde Hadis derslerinde okutulan eserlerle mukayese edildiğinde, eserin doyurucu bir çalışma olduğu ve zengin bir literatür bilgisine sahip olduğu söylenebilir.

⁵⁰ Eser Amerika'da İngilizce olarak hazırlanmış, Petra Faschinger tarafından da Almanca'ya tercüme edilmiştir. Daha ziyade mühtedilerin hadislere dair sorularına cevap bulmaları ve bilgi edinmeleri amacıyla hazırlanmıştır. Hindistan'da Mirza Gulâm Ahmed Kadiyânî (ö. 1908) öncülüğünde kurulan Kâdiyânîlik hareketinin bir alt kolu olan Ahmediyye'nin mensubu olan müellif, bu eseri sünnet ve hadisin anlaşılması için yazdığını söylemektedir.

⁵¹ Eser Farsça'dan Almanca'ya Nima Mehrabi tarafından tercüme edilmiştir. Birebir tercüme edildiğinde *Mubammed Peygamber'den Tıbbî Öğütler* de denebilir. Yazarın Şii olması hasebiyle, eserde ağırlıklı olarak Şii kaynaklar kullanılmıştır. İçerisinde tespit edebildiğimiz kadarıyla uydurma türünden bolca rivayet yer almaktadır.

⁵² Tez, Berlin Kütüphanesi'nde İbn Hatîbü'd-dehşeye (ö.834/1431) ait "*Tuhfa davi'l-arab*" adlı eserin el yazması nüsha üzerinden yapılmıştır. Eserde, *el-Muvatta* ve *Sabîhayn*'da geçen isimlerin ve nisbelerin okunuşu ele alınmaktadır. Eserin meşhur ismi *Tuhfetü zevî'l-ereb (ireb) fî müşkilî'l-esmâ ve'l-ensâb*'dır. (Bk. İsmail Hakkı Ünal, "İbn Hatîbüddehşe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 30-31. Yazar, Berlin'de bulunan nüshada yazarın kimliği ve eserin başlığının nüshaya sonradan ilave edildiğini fark ettikten sonra, Britanya Müzesi'nde bulunan başka bir asıl nüshayı esas almıştır. Çalışma, Leiden'da 1905 yılında kitap olarak yayımlanmıştır.

⁵³ Tezde üç büyük dinin konuya dair literatürü çerçevesinde ölüm sonrası hayat incelenmektedir. Çalışmada diğer iki dinin genel isimlendirilmeleriyle anılıp İslam'ın "*Mubammedilik*" olarak zikredilmesi kanaatimizce kasıtlı bir tercihtir. Tezde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da ölüm sonrası hayatla ilgili benzerliklerin bulunduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.

56. Israel Wolfensohn, *Ka'b al-Abbâr und seine Stellung im Hadît und in der islamischen Legendenliteratur*, (Kâ'b el-Ahbâr: Hadis ve İslam Mitoloji Literatüründeki Yeri), Johann-Wolfgang Goethe Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Frankfurt am Main, 1933.⁵⁴
57. Gabriele von Bülow, *Hadîthe über Wunder des Propheten Muhammad insbes. in der Traditionssammlung des Buhâri*, (Buhârî'nin Hadis Derlemesi Özelinde Peygamber Muhammed'in Muziceleriyle İlgili Hadisler), Bonn Diss., 1963.
58. Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Hadît*, (Hadislerin Ana Motif ve Şeması), Eberhard-Karls- Tübingen Üniversitesi Felsefe Fakültesi, 1965.⁵⁵
59. Georg Matern, *Ibn Abi Laila, ein Jurist und Traditionarier*, (İbn Ebî Leylâ, Bir Fakih ve Muhaddis), Diss., Bonn 1968.
60. Hasan Amarat, *Ibn an-Nafîs Kompendium über die Wissenschaft von den Grundlagen des Hadît (Muhtasar fi ilm usûl al-badît)*, (İbnü'n-Nefîs: Hadis İlmine Dair Temel Bir Kitap (el-Muhtasar fi' ilmi usûli'l-hadîsi'n-nebevî)), Georg Olms Verlag, Hildesheim Almanya, 1986.⁵⁶
61. Ali Dere, *Die Hadîtanwendung bei İmam Mâlik b. Anas (-179/795) im Spiegel der an ihn von as-Saibânî (-189/804) und as-Şâfi'î (-204/819) gerichteten Kritik*, (İmam Mâlik'in Hadis Uygulama Metodu (Şeybânî ve eş-Şâfi'î'nin İmam Mâlik'e Yöneltileri Eleştiriler Ekseninde)), Göttingen Üniversitesi, Aachen 1995.⁵⁷
62. Abdurrahman Aliy, *Nawâdir al-Usûl des Hakîm at-Tirmidî: Ein Beitrag zur mystischen Hadît-Kommentierung*, (Hakîm Tirmizî'nin *Nevâdirü'l-Usûl* Adlı Eserinde Tasavvufî Hadis Şerhleri), doktora tezi, Bochum 2003.
63. Kadir Sancı, *Die schriftlichen Ursprünge islamischen Überlieferungsgutes als eine innerislamische Frage*, (İslami İlimlerin Sorunları İçinde Rivâyetlerin Yazılı Kaynakları), Johann-Goethe Üniversitesi Protestan Teolojisi bölümü, 2010, yüksek lisans tezi.⁵⁸

⁵⁴ 1933 yılında Kudüslü bir Yahudi-oryantalist olan Israel Wolfensohn tarafından Johann-Wolfgang Goethe-Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde doktora çalışması olarak sunulmuştur. Almanya'nın Frankfurt şehrinde doktora ünvanı verilen bu çalışma üniversitenin ilk/açılış doktora çalışması olması bakımından önemlidir. Müellif "İslam literatüründe kurtarıcılar" olarak adlandırdığı Kâ'b el-Ahbâr gibi mühtedilerin daha fazla araştırılarak, bunlardan gelen rivâyetlerin Yahudilik, Hristiyanlık ile karşılaştırılması gerektiğini belirtmekte ve özellikle İslam'ın Yahudilik ve Hristiyanlıktan etkilendiği iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır.

⁵⁵ Çalışmada Buhârî'nin *Sabîb'i* başta olmak üzere hadis literatüründe aynı tasvirlerle gelen hadislerin yapısı incelenmektedir. Tezde özellikle hadislerde yapılan uyarılar, sayılar ve tekrarlar ele alınmaktadır. Hocasının talebi üzere böyle bir konuyu çalışmaya başladığını ifade eden müellif, eserinde yaklaşık yüz adet hadisi ele almıştır.

⁵⁶ İbnü'n- Nefîs'in *el-Muhtasar fi' ilmi usûli'l-hadîsi'n-nebevî* adlı eseri esas alınarak hazırlanan çalışmada İbnü'n-Nefîs'in eserinin tercümesi ile birlikte hadisin gelişim süreci ve tarihine dair bilgiler yer almaktadır. Tez, 1986 yılında Georg-August Üniversitesi Tarih-Felsefe bilimleri bölümünde doktora çalışması olarak sunulmuş ve kitap olarak da basılmıştır. Eser matbu olmadığı için tezde, eserin Mısır kütüphanesinde yer alan yazma nüshası esas alınmıştır.

⁵⁷ Çalışmada ehl-i hadis ve ehl-i rey ayrımı ve İmam Mâlik'in rivâyetleri kullanma metodu ile usûlü ele alınmaktadır. Dört mezhebin oluşumunda hadisin rolünün yanı sıra Medine ekolünün temsilcisi sayılan Mâlikî mezhebinin hadislerle yaklaşımı değerlendirilmektedir. Şeybânî ve Şâfi'î'nin Mâlik b. Enes'e yönelttiği eleştiriler de aktarılarak Hanefî ve Şafî mezhebinin yöntemleri mukayese edilmeye çalışılmaktadır. Mezheplerin rivâyetleri kullanımını detaylı örneklerle açıklaması açısından zengin; akıcı usûbuyla da güzel bir çalışma olduğu söylenebilir. Bu çalışmadan hareketle müellif Türkçe olarak bir makale de yazmıştır. Bk. Ali Dere, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997): 69-73.

⁵⁸ Çalışma bir yüksek lisans tezi olup, hadislerin yazılmasının yasaklanması, İslam öncesinde yazı, hadislerin gelişim süreci vb. hadis tarihi ve usulüne dair konular ele alınmaktadır. Klasik kaynaklardan hareketle ele

MAKALELER

64. Joseph Hammer, “Auszüge aus der mündlichen Überlieferung Mohammeds”, (Sünnetten Kesitler/Muhammed’in Kavli Hadisleri), *Fundgruben des Orients I* (1809), Viyana.⁵⁹

65. Ludolf Krehl, “Ueber den Sahih des Buchârî”, (Buhârî’nin *Sabih*’i Hakkında), *ZDMG*,⁶⁰ 1850, s.1-32.⁶¹

66. Aloys Sprenger, “Ueber das Traditionswesen bei den Arabern”, (Araplarda Rivâyet Geleneği Üzerine), *ZDMG*, 1856, s.1-17.⁶²

67. Aloys Sprenger, “Ibn Ishâq ist kein redlicher Geschichtsschreiber”, (İbn İshâk (ö. 151/768) Dürüst Bir Tarihçi Değildir), *ZDMG* 14, Wiesbaden 1860, s.288-290.⁶³

68. Michael Jan de Goeje, “Beschreibung einer alten Handschrift von Abû ‘Obaid’s Garîb - al-hadî”, (Ebû Ubeyd’in *Garîbü’l-Hadis*’inin Eski Bir Yazmasının Tanıtımı), *ZDMG*, XVIII, 1864.⁶⁴

alınan çalışmada hadislere dair oluşan oryantalist yaklaşımın tutarsızlığı işlenmekte ve buna cevap verilmeye çalışılmaktadır. Kanaatimizce çalışma, Avrupa’da yaşayan müslümanların hadisle ilgili sorularına akademik düzeyde cevap bulabilecekleri mahiyette bir eserdir.

⁵⁹ Meşhur bir diplomat ve oryantalist olan Hammer (1774-1856), çalışmasında Buhârî’nin *Sabih*’ine ağırlık vermekte ve klasik hadis kaynaklarında Buhârî hakkında geçen genel bilgileri aktarmaktadır. Çalışmada sünnetin İslâm dinindeki yerine değinilerek, Buhârî’den 700 hadisin tercümesi verilmiştir. Hadisler hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın, Buhârî ve eserinin genel bir tanıtımını yaptığı söylenebilir.

⁶⁰ Almanya’da oryantalist çalışmalar dergisi diye tercüme edebileceğimiz *ZDMG*, 1847 yılından bu yana oryantalist çalışmalara dair makaleler neşretmektedir. Editörlüğünü Prof. Dr. Floerian C.Reiter yapmaktadır. 2014 yılında dergi 164 cildini yayımlamış ve halen devam etmektedir. Detaylı bilgi için bk. https://www.dmg-web.de/page/zdmg_de.

⁶¹ 1784 yılında doğan, Tübingen ve Paris üniversitelerinde oryantalist diller eğitimi gören ve İslam üzerine birçok çalışmaları bulunan Krehl, bu çalışmasında Buhârî’nin *Sabih*’ini incelemiştir. Müellif İslam literatüründe Buhârî üzerine ciddi çalışmalar yapıldığını ancak yine de *Sabih*’in otantikliğine inanmadığını belirtmektedir. Ona göre İslâm’ın birçok alanında olduğu gibi hadis literatüründe de önceki din ve kültürlerden çokça alıntılar mevcuttur. Bk. Krehl, “Ueber den Sahih des Buchârî”, 4. Çalışmada *Sabih-i Buhârî*’nin Avrupa kütüphanelerinde bulunan yazma nüshaları sıralanmakta ve bu nüshalar hakkında detaylı bilgiler aktarılmaktadır.

⁶² Batılı oryantalistler arasında önemli bir konumu olan ve olaylara “tarih felsefesi” açısından yaklaşan Sprenger hadislere karşı eleştirel yaklaşan araştırmacılardan biridir. Batıda bu alanda kendisinden sonra gelecek oryantalistler üzerinde de oldukça etkili olmuştur. (Bk. Akın, *Alman Oryantalizmi ve Hadis*, 104-105.) Çalışmasına isnâd ile alakalı övgüleri iğneyeleyerek başlayan müellife göre Peygamber sünneti, Kur’ân’ın müslümanların dini veya toplumsal yaşamla ilgili bütün sorularına cevap veremeyip yetersiz kalması üzerine devreye sokulmuş ve bu sayede pek çok rivâyet gündeme gelmiştir. Fetihlerin artmasıyla birlikte müslümanların birçok sorunla karşılaştığına değinen yazar, genişleyen İslam coğrafyası içinde Kur’ân’ın cevaplayamadığı sorulara rivâyetlerin kurtarıcı olarak yetiştiğine inanmakta ve çalışmasını bu örgü etafında işlemektedir. Haleflerinin yüz yıllarca tekrarlayacağı ve Batıda tabir-i câizse tutarsız hadis algısının oluşumun halen günümüzde etkisini hissettireceği bir algının oluşumunda müellifin bu çalışmasının başat rol oynadığı söylenebilir.

⁶³ Sprenger, İbn İshâk’ın kendisinden sonra gelen bütün İslam tarihçilerine kaynaklık ettiğini belirtmekte, ancak eserinin ilmi kaidelerden uzak, sahte tavırlarla ve sıfretin yüceltilerek kaleme alındığını, bu sebeple de güvenilmez olduğunu vurgulamaktadır. Makalede *Siref*’in Heinrich Ferdinand Wüstenfeld tarafından Almanca olarak tütiz bir şekilde neşredildiğine de değinilmekte ve oldukça kısa olan bu çalışmanın fihristinde İbn İshâk’la ilgili Arapça olarak kısa bir yazı da paylaşılmaktadır. Çalışmada İbn İshâk hakkında, yukarıda sayılanlar dışında pek çok uygunsuz ifade yer almaktadır.

⁶⁴ 30 sayfadan oluşan çalışma, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) hadislerde geçen nâdir kelimelere dair eseri üzerine hazırlanmıştır. Eserin el yazma nüshasının Leiden Üniversite’sinden temin edildiği

69. Ignaz Goldziher, “Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I”, (Talmud Karşıtı Muhammedî Polemik Örnekleri I), *Jeschurun*, VIII, 1872.
70. Ignaz Goldziher, “Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud II, Ibn Kajjim al-Gauziyye”, (Talmud Karşıtı Muhammedî Polemik Örnekleri II, İbn Kayyim el-Cevziyye), *Jeschurun* I, 1873.
71. Ignaz Goldziher, “Matth. VIII. 5 in der muhammedanischen Literatur”, (Muhammedî Literatüründe Matta İncili VIII. Ayet”, *ZDMG*, XXXI, 1877.
72. Ignaz Goldziher, “Muhammedanische Traditionen über den Grabesort des Josua”, (Yüsa'nın Kabrinin Yeri Hakkındaki Muhammedî Rivâyetler), *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins (ZDPV)*, 2, 1879.⁶⁵
73. Ignaz Goldziher, “Über Bibelcitate in muhammedanischen Schriften”, (Muhammedî Kaynaklarda Kitâb-ı Mukadedes'ten Alıntılar), *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 13, 1893.
74. Ignaz Goldziher, “Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern”, (Muhammede İnananlara Göre Hadis Rivâyet Geleneği Literatürü Hakkında Yeni Materyaller), *ZDMG*, 50, 1896, s. 465-506.⁶⁶
75. Ignaz Goldziher, “Kämpfe um die Stellung des Hadît im Islam“, (İslâm'da Hadisin Konumu İle İlgili Tartışmalar), *ZDMG*, 61, 1907.⁶⁷

belirtilmiştir. Müellife göre garîbü'l hadis alanındaki ilk eserlerden olan bu kitabın nüshası da el yazma nüshalar arasında en eski tarihlisidir.

- ⁶⁵ Müellifi böyle bir araştırmaya sevk eden temel etken, döneminde Yuşa (a.s) hakkında yapılan bir takım yanlış tespitlerdir. Goldziher yapılan bu mesnetsiz açıklamaların kendisini Hz. Yuşa'yı İslamî kaynaklardan araştırmaya yönelttiğini belirtmektedir. Hadis ve sünneti karşılamak için makalenin henüz girişinde kullanılan ve “*Muhammedî halk geleneği*” olarak dilimize çevirebileceğimiz “*muhammedanische Volkstradition*” ifadesinin müellifin hadisler hakkındaki genel kanaatini yansıttığı söylenebilir. Yazar, kaynaklardan yola çıkarak Yuşa'nın (a.s.) kabrinin Suriye'nin Belka veya Salt bölgelerinde bulunabileceğini belirtmektedir. Konu hakkında Yahudilikte yer alan bilgilere de yer vererek, iki dinin kaynaklarında da ortak kabir yerlerinden bahsedildiğinin altını çizmektedir.
- ⁶⁶ Makalede, hadis rivâyet geleneğiyle alakalı bazı meseleler, müsned literatürü özelinde ele alınmakta ve müsned türü eserlerin el yazmalarının çok az kısmının eksiksiz olduğu belirtilmektedir. Goldziher, çalışmasında Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini örnek almakta ve Berlin Kütüphanesinde bulunan el yazma nüshadan uzunca Arapça alıntılara yer vermektedir. Ona göre *Müsned* gibi hadis literatüründe önemli yeri olan bir eserde dahi gizlenemeyecek kadar sahtekarlık ve uydurmalar bulunmaktadır. (Bk. s.485) Buhârî ve Müslim gibi hadis ilminde otorite isimlerin hadis aldığı Ahmed b. Hanbel'in eserindeki bu durum Goldziher'e göre düşündürücüdür. Goldziher'in bu çalışmasında kendi görüşünü desteklemek gayesiyle bazı rivâyetleri seçerek, düşüncesine hizmet edecek doğrultuda yorumladığı ve bunu genelleştirerek tüm hadis edebiyatına şüpheli yaklaştığı söylenebilir. Bu makale Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır. Bk. Ignaz Goldziher, “Müslümanlarda Rivâyet Literatürüne Dair Yeni Materyaller”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hüseyin Akgün, 4 (2015): 81-119.
- ⁶⁷ Goldziher, bu çalışmasında hadis diye adlandırılan sözlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin söz konusu olmadığı, Osman b. Affân (ö. 35/656), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) gibi isimlerden hadis nakledilmediği, çünkü onların bu konuda çok çekingen davrandıklarını iddia etmektedir. Abdullah b. Ömer gibi muksûrundan bir ismin bu şekilde zikredilerek örnek gösterilmesi, Goldziher'in hadislerin sonradan uydurulduğu görüşünden yola çıkarak söylediğini, yani taraflı davrandığını göstermektedir. Müellif, diğer eserlerinde de geçen hadislerin siyasi gelişmelerin sonucunda uydurulduğu ve Hz. Peygamber ile ilgisinin bulunmadığı iddiasını bu çalışmasında da zikretmektedir. Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Ignaz Goldziher, “İslâm'da Hadîsin Yeri Etrafında Mücadeleler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Cihad Tunç, 19 (1973): 223-235.

76. Ignaz Goldziher, “Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadît”, (Hadiste Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar), *Zeitschrift für Assyriologie und verwandten Gebiete*, 22, 1909, s.317-344.⁶⁸

77. Friedrich Kern, “Murgitische und antimurgitische Tendenztraditionen in Sujuti's al La'ali al masnûa”, (Süyûtî'nin *el-Le'âlî'l Masnû'â fi'l- Ahâdî'l-Mevzû'â* sında Mürcî ve -Mürcî Karşıtlığına Yönelik Hadisler, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie (ZA)*, Bd.26, 1912, s.169-174.⁶⁹

78. Friedrich Kern, “Sechs beanstandete Sammlungen von Überlieferungen, Ein Beitrag zur Kenntnis des muhammedanischen Überlieferungswesen”, (Eleştirilen Altı Hadis Mecmuâsı, İslâm'da Hadis Rivâyet Geleneğine Bir Katkı), Festschrift Eduard Schau zum sibzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern in deren Namen herausgegeben von Gotthold Weil, Verlag von Georg Reiner, Berlin 1915.

79. Josef Horovitz, “Hadis Musalsal”, (Müsel Hadîs), *Der Islam*, c.VIII, 1918.⁷⁰

80. Horovitz, “Alter und Ursprung des İsnâd”, (İsnâdın Yaşı ve Kökeni), *Der Islam*, 1918, s.39-47.⁷¹

⁶⁸ Goldziher, makalesinin ilk cümlesine “hadis formunda aktarılan zengin rivâyetlerin içinde yeni eflatuncu ve gnostik unsurların da bulunduğunu” söyleyerek başlamaktadır. Müellife göre gnostik ve yeni eflatuncu unsurlar, ekseriyetle sûfi akımlar içinde bulunmaktadır. Sûfi anlayışı benimseyenler kendi ideolojilerini meşrulaştırmak için hadis uydurmacılığına başvurmuşlar ve bu uydurmalarda söz konusu materyalden oldukça istifade etmişlerdir. Hatta sûfilerin yanı sıra İhvân-ı Safâ ve İsmâîliler de kendi fikirlerini savunmak için pek çok rivâyet aktarmışlardır. Ona göre bu çevrelerden gnostik ve eflatuncu fikirlerle örtüşen sayısız hadis aktarılmıştır. Goldziher iddiasını delillendirmek için “akıl” ile ilgili meşhur rivâyete yer vererek, (Bk. s.319) bunun kaynağını Aristoteles'in öğretisine dayandırır. Ancak söz konusu rivâyeti hadis alimlerinin çoğunun çok zayıf hatta batıl gördüğüne hiç değinmeyerek, sanki hadis eserlerinin bu tür rivâyetlerle dolu olduğu izlenimi uyandırmaya çalışmaktadır. Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Ignaz Goldziher, “Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Ömer Özsoy, 36 (1997): 405-421.

⁶⁹ Friedrich Kern, sözlerine müslüman teologlar tarafından *ircâ* kavramının çerçevesinin net bir şekilde belirlenmediği, kavrama zamanla farklı anlamlar yüklediği tespitiyle başlamakta ve bunlardan bazısını zikretmektedir. Mürcie'den gelen rivâyetlerin çoğunun hadis ulemâsı tarafından kabul edilmediğini belirtmekte, Süyûtî'nin *el-Le'âlî'l Masnû'â* adlı eserinde yer alan ve Mürcî râvilerden gelen on rivâyeti sıralamaktadır. Bunların çoğu da imanın artıp eksilmesiyle alakalı haberlerdir. (Bk. s. 170) Konunun genişliğine rağmen hacim olarak da içerik olarak da yetersiz sayılabilecek makalenin, başlıkta zikredilen konuyu tam manası ile işleyemediği söylenebilir.

⁷⁰ *Der Islam* dergisinde çok kısa olarak kaleme alınan makalede müselsel hadisin tanımı yapılmakta, dipnotta da Arapça tanıma yer verilmektedir. Ancak kavrama dair herhangi bir değerlendirilme yapılmamaktadır. (*Der Islam* dergisi 1910 tarihinde Carl Heinrich Becker tarafından kurulmuştur. Dergide İslam tarihi, kültürü ve şarkiyatla ilgili araştırmalar Almanca, Fransızca Arapça ve İngilizce olarak yayımlanmıştır. Bu dergi Alman oryantizminin önemli yayın organlarından biridir ve 94 ciltlik bir hacme ulaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.degruyter.com/view/j/islam>

⁷¹ Horovitz, isnâd üzere bu incelemeyi erken denilecek bir tarihte yapmıştır. Esasen sîret literatürü ile ilgili çalışmalarıyla bilinen müellif, İbn İshâk'ın *Meğâzî* isimli eserindeki isnâd kullanımından yola çıkarak bir takım neticelere varmaktadır. (s. 40) Sîret ile hadisin birbiri ile güçlü bağları olduğuna değinen yazar, daha sonra hadis ilmindeki isnâd sistemini Yahudilikteki rivâyetlerin teyit sistemine benzeterek isnâdın menşeinin Yahudilik olduğunu savunmaktadır. İsnâdın kusursuz hale dönüştürülmesinin ardından, onun Yahudilerce de taklid edilmeye başladığı belirtilmektedir. Makalede isnâda dair şu temel iddia işlenmektedir: Yahudi sözlü edebiyatını içeren Talmud ile yazılı edebiyatı ihtivâ eden Tevrat arasındaki ilişki, Kur'an ve hadisler için de söylenebilir. O'na göre yazılı edebiyat Kur'an, şifahi rivâyet de hadisler olmaktadır. (s. 44-47) Horovitz iddiasına dair ciddi bir ispat getiremediği için, onun Batıda çok ciddiye alındığı söylenemez. Bu iddialara bazı reddiyeler de yazılmıştır. Bk. Muhammed Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1959), 252.

81. Horovitz, “Noch einmal die Herkunft des Isnads”, (Yeniden İsnâdın Kökeni Üzerine), *Der Islam*, c.11, 1921.⁷²
82. Oskar Rescher, “Über die Zahlensprüche in Bochârî”, (Buhâri Rivâyetlerinde Geçen Sayılar), *Zeitschrift für Semitistik* (Sami dilleri ve edebiyatları bilimi dergisi) 1, 1922, s.1-10.⁷³
83. S.M. Zwemer, “Das sogenannte Hadît gudsî”, (Kudsî Hadîs Olarak Adalandırılan), *Der Islam* dergisi 13, 1923.⁷⁴
84. Johann Fück, “Eine Konkordanz der kanonischen Tradition des Islams”, (İslâm’ın Klasik Rivâyetleri İçin Bir İndeks), *Orientalische Literaturzeitung (OLZ)* 37, 1934.
85. Johann Fück, “Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buhârî’s Traditionssammlung”, (Buhârî’nin *Sabîh*’inin Rivâyet Tarihine Katkıları), *ZDMG* 92, 1938, s.60-87.⁷⁵
86. Johann Fück, “Eine wichtige Handschrift der Traditionssammlung des Buhârîs”, (Buhârî’nin Sâhîh’inin Önemli Bir Yazması), *OLZ* 41, 1938.
87. Johann Fück, “Die Rolle des Traditionalismus im Islam”, (İslâm’da Gelenekçiliğin/Hadîşçiliğin Rolü), *ZDMG*, 93, 1939, s.1-32.⁷⁶

⁷² Kendisine yazılan tenkitlere binâen ele aldığı bu kısa makalesinde yazar, söz konusu iddialarını kaleme aldığı yazısını tekrardan kurtulamamıştır. Bu tenkitlerin en dikkat çeken, Nöldeke’nin *Geschichte des Quran* (Kur’ân’ın Tarihi) adlı eserini yeniden düzenleyen Friedrich Schwally tarafından yapılmıştır. Schwally, Josef Horovitz’i şu noktalarda tenkit etmektedir: *Zeugenkette* (şahidlik/isnad zinciri) Yahudilikte hiç bir zaman hadîs ilminde olduğu kadar önemli bir rol oynamamıştır. İkincisi, Yahudilikte gelenek-görenek olarak var olan her şeyin de tarihi bir arka planı vardır ve kökeni yabancı bir unsura dayanabilir. Schwally’ın Horovitz’i eleştirdiği son mesele, İsnâd’ın İslâm öncesi Arap literatüründe olan bir takım hususlarla bağlantılı ele alınıp, tarihsel olarak incelenmesi ve aslından koparılmasıdır. Ona göre, Horovitz bunu yapmadığı için hatalı sonuçlara ulaşmıştır.

⁷³ Osman Reşer olarak da bilinen mühtedi Alman şarkiyatçısı Oskar Rescher (ö. 1972) tarafından hazırlanan makalede Buhârî’de geçen rivâyetlerdeki sayılar incelenmektedir. Daha önce böyle bir çalışmanın Talmud ve Mişna üzerine yapıldığına değinin müellif, kendisinin de Buhârî’nin eserine yönelik bu tarz bir incelemeyi yaptığını belirtmektedir. Müellifin sadece sayılarla alakalı rivâyetleri aktardığı makalenin kısa ve yüzeysel olduğu söylenebilir. Rescher hadislerle alakalı pek yorum yapmamıştır. Ayrıca Rescher’in makalesinde Buhârî’nin eserinde geçen bütün rivâyetleri inceleyip incelemeyeğine dair bir bilgi de bulunmamaktadır.

⁷⁴ Tamamen ideolojik bir perspektifle kaleme alınan makalede vurgulanan “kudsî hadis” kavramı Hristiyan kaynaklarında bulunan Tanrı’nın sözleri olarak aktarılmaktadır. Goldziher’in görüşleriyle sözlerine başlayan müellif, İslâm’ın Hristiyanlıktan etkilendiği ve Hz. Peygamber’in yeme içme adâbı, tıbb-ı nebevi ve mucizeler gibi pekçok konuda Hz. İsnâ’dan esinlendiğini iddia etmektedir. Çalışmada yirmi beşe yakın kudsî rivâyetin sadece tercümesine yer verilerek, bu hadislerin Tevrat ve İncil’de geçtiği ispatlanmaya çalışılmaktadır.

⁷⁵ Batıda İslâm hakkında ortaya koyduğu kıymetli çalışmalarla bilinen, hadislerle ilgili görüşleriyle de önemli bir yer tutan Fück, seleflerinin aksine İslâm incelemelerinde her zaman mutedil bir çizgide kalmayı tercih etmiştir. Tartışmalı konularda polemige girmeden tutumunu net bir şekilde ifade etmiştir. Müellif bu çalışmada Buhârî’nin *Sabîh*’ini tafsilatlı olarak inceleyerek onun rivâyet tarihine olan katkılarını ele almıştır. Fück’e göre Müslümanlar arasında Buhârî’nin eseri neredeyse Kur’ân kadar bir itibara sahiptir. Bunun nedeni de sıkı bir tenkit süzgecinden geçmiş sahîh rivâyetleri içermesi ve sünneti en iyi şekilde temsil etmesidir. (Bk. s. 60) Müellifin *Sabîh*’in râvilerini incelerken yer verdiği rivâyet tabloları da oldukça önemlidir. Ona göre kim bu farklı nüshalar arasında büyük metin değişiklikleri beklerse hayal kırıklığına uğrayacaktır. Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Johann Fück, “Buhârî’nin Hadis Tedvininin Rivâyet Tarihine Katkıları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, trc. Bekir Ezer, 8/1 (2010): 145-164.

⁷⁶ Fück çalışmada, İslâm’ın çıktığı coğrafyadan bambaşka yerlere ve topluluklara hızla yayılışı ve birlik şuurunun oluşmasında Hz. Peygamber’in örnek oluşunun temel etken olduğu vurgusunu işlemekte ve sünnetin birleştirici yönünün altını çizmektedir. Müellif çalışmasının ilerleyen sayfalarında hadis tarihinin önemli

88. Muhammed Hamidullah, ‘Eine Handschrift Der Sunan Von Sa’id Ibn Mansûr des Lehrers von Muslim’, (Müslîm’in Hocası Sa’id b. Mansûr’un Yazma Nûsha Halindeki *Sünen*’i), *Die Welt des Islams* WI, Brill Yayınevi, c.VIII, Paris 1962.⁷⁷

89. Johann Fück, ‘*Spuren des Zindigtums in der islamischen Tradition*’, (Hadiste Zindıklığın İzleri), *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens*. Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern aus dem Kreise des Orientalischen Seminars der Universität Bonn. Hg. W. Heffening und W. Kirfel. Leiden: Brill, 1935, ND: Arabische Kultur und Islam im Mittelalter, Weimar Böhlau, 1981.

90. Ignaz Goldziher, ‘Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des Islam’, (Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları), *Oriens Christianus* 2, 1902.⁷⁸

91. Fritz Meier, ‘Ein Profetenwort gegen die Totenbeweinung’, (Ölüye Ağıt Yakma Meselesinde Peygamberin Sözü), *Der Islam* 50, Basel, 1973.⁷⁹

92. Andreas Görke, ‘Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Hudaibiya’, (Hudeybiye Hakkındaki Erken Dönem Rivâyetlerinin Yazımı), *Der Islam*, bd. 74, 1997, s.193-237.⁸⁰

muhaddislerini tanıttıktan sonra şu tespitleri yapmaktadır: ‘‘Aynı zihni yapıya sahip olan muhaddisler, farklı İslam coğrafyalarına yaptıkları seyahatlerle, uzak diyarlardaki İslam bölgelerinde bir birlik unsuru taşıyan kültürü oluşturmuşlardır.’’ (Bk. s. 9) Fück, rivâyetlerin ve İslâm geleneğinin yayılmasında Medine’den Mekke’ye hac ziyaretleri ve diğer İslam coğrafyalarına yapılan seyahatlerin de önemine değinir. Ona göre Urve b. Zübeyr bu gelenekçiliğin aktarılmasında rol oynayan önemli isimlerden biridir. Hz. Aîşe’ye yakınlığı, hadis ilmine kendini adanmış olması ve ayrıca İbn Şihâb ez-Zühri gibi bir öğrencisinin bulunmasının bunda katkısı çoktur. Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Johann Fück, ‘‘Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü’’, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Trc. Seda Ensarioğlu, 1/2 (2003): 145-165.

⁷⁷ Muhammed Hamidullah kendisinden önce İstanbul kütüphanelerinde yazma nüshalarla ilgili araştırma yapan Weisweiler’in bu nüshayı İstanbul Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesinde görmüş olduğunu, ancak Sa’id b. Mansûr’un (ö. 227/842) *Sünen*’i olduğunu fark etmediğini söyler. (Weisweiler’in söz konusu çalışması için bk. Max Weisweiler, *Istanbul Handschriftenstudien zur Arabischen Traditionsliteratur* (Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Bibliotheca Islamica), 1937). Kütüphane müdürünün daveti üzerine İstanbul’a gelen Hamidullah, İslam dünyası için çok önemli bir eseri gün yüzüne çıkarmıştır. Bu makalesinde de eserin tesbit edilmesinde izlediği yöntemde değinmekte ve *Sünenü Sa’id b. Mansûr*’un önemini anlatmaktadır. Müslîm’in de hocası olan Sa’id b. Mansûr’un bu eserine ulaşılmasıyla Müslîm’in *Sabîh*’inin gerçekliğini de kontrol etme imkanımızın doğduğu aktarılmaktadır. Hamidullah’ın ortaya çıkardığı bu nüsha, bazı oryantalistler tarafından tekrarlanan hadis kaynaklarındaki rivayetlerin asıllarının bulunmadıkları şeklindeki şüpheli yaklaşımlarına bir nevi cevap niteliği taşımaktadır.

⁷⁸ Makalenin çevirisi için bk. Ignaz Goldziher, ‘‘Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları’’, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Sami Şahin 12/1 (2008): 485-491. Makalede ‘‘Yeni Ahid’in öğretilerinin hadis edebiyatında Muhammed’in sözleri olarak zikredildiği, hatta Yeni Ahid’e özgü ifade tarzlarının Peygamber ve arkadaşlarının sözlerine karıştırıldığı ve İslâm dinine yerleştiğine dair bazı örnekler bir araya getirilmiştir.’’ (Bk. s. 486) Çevirenin de vurguladığı üzere, bazı kavram veya kelimelerin benzemesi veya birbirinin aynısı olması, bunu birisinin diğerinden aktardığı manasına gelmemelidir. Semavî dinlerin kaynağının bir olmasından dolayı bazı benzerlik ve ortak noktaların olması normaldir. (Bk. s. 491)

⁷⁹ Makalede birçok rivâyette yasaklanan ve İslâm’ın sakındırdığı bir husus olan ölüye ağıt meselesi ele alınmaktadır. İslam Dini’nde her konuda Allah’a yönelip, ölünün kutsallaştırılmasından sakınıldığı için ağıt yakılmasının yasaklandığı, buna rağmen Hz. Peygamber’in vefatından sonra bu takım şeylerin yapıldığı ifade edilmektedir. Müellif makalenin ilerleyen kısımlarında diğer dinlerde ve kültürlerde de ölüye ağıt meselesine yer vermektedir. Çalışmanın genel olarak analitik ve tartışma üslubundan uzak, tasvirî bir mahiyette olduğu söylenebilir.

⁸⁰ Daha önce birçok çalışmada konunun incelenip araştırıldığına değinen müellif, yapılan çalışmaların çoğunlukla Hudeybiye vakîasının akla ve mantığa uygunluk açısından değerlendirilmiş olmasına dikkat çekmektedir. Yazara göre Hudeybiye’yi anlamak için İbn Hişam (ö. 218/833), Vâkidi (ö. 270/ 823), İbn Sâ’d (ö. 230/845), Taberî’de (ö. 310/923) yer alan bilgilerle Kur’ân’da geçen konuya dair ayetler bağlantılı olarak

93. Heinrich Schützinger, “Abû Ya’lâ al-Mausili Leben und Lehrerverzeichnis Kitâb al-Mu’ğam”, (Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, Hayatı ve Kitâbu’l-Mû’cem’deki Hocaların Listesi), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft-ZDMG* 131, 1981.⁸¹

94. Gregor Schöler, “Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam”, (İslâmın Erken Döneminde Bilimlerin Yazılı ve Sözlü Aktarımı Sorunu), *Der Islam* 62, 1985, s.231-251.⁸²

95. Miklos Muranyi, “Ein Altes Dokument Über Hadîtfabrikationen in der Frühen Medinensischen Jurisprudenz”, (Erken Dönem Medine Hukukunda Hadis İmâli Üzerine Eski Bir Vesikâ), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSA)*,⁸³ s.10, 1987, s.119-127.⁸⁴

96. Miklos Muranyi, “Das Kitâb Musnad Hadît Mâlik b. Anas von Ismâ’îl b. Ishâq al-Qâdi“, (İsmâîl b. İshâk el-Kâdi’nın Mâlik b. Enes’ten Gelen Müsned Kitabı), *Qairawâner Miszellen II, ZDMG* 138, 1988.

ele alınmalıdır. Görke, tarihi verilerden hareketle Hudeybiye hakkında aktarılan rivâyetlerde bir takım sıkıntılar olduğunu düşünmekte ve çalışmasında Hudeybiye ile ilgili rivâyetlere yönelik bir “Rekonstruktionsversuch” (yeniden inşa denemesi) yapmaktadır. Yazar çalışmasında Urve b. Zübeyr’den gelen rivâyetlerin Hudeybiye vakâsıyla ilgili en erken, içerik olarak da olayın yeniden inşasına en uygun haberler olduğunu iddia etmektedir.

⁸¹ On altı sayfadan oluşan makalede Ebû Ya’lâ el-Mevsilî’nin (ö. 307/919) hayatı, eseri ve rivâyet tarihindeki konumu ele alınmakta, hocalarını alfabetik olarak sıralayan ilk kişi olmasından (mûcemu’s-şuyûh) dolayı hadis literatüründe önemli bir yer tuttuğuna değinilmektedir. Schützinger bu çalışmasını Mevsilî’nin eserinin iki farklı el yazma nüshasından hareketle yapmıştır. Bunlardan ilki Kahire’de Dar’ül-Kütüb’de, diğeri ise İrlanda’nın başkenti Dublin’de Chester Beatty Kütüphanesinde bulunan nüshadır. Yazar iki farklı nüshayı karşılaştırarak aralarında bulunan farklılıklara dikkat çekmektedir.

⁸² Yazar çalışmasında tasnif dönemi müelliflerinin eserlerini ne tür kaynaklardan oluşturdukları, rivâyetlerin yazılı mı sözlü mü nakledildiği konularını ele almakta ve ilgili tartışmalara dair çözüm önerileri sunmaktadır. Çalışmada ulaşılan netice şöyle özetlenebilir: İslâm’ın kendine has olarak ifade ettiği rivâyet sistemi, Yahudilikte olan icâzet sisteminin, cahiliye dönemi Arap edebiyatındaki şiirlerin aktarımında kullanılan rivâyet geleneğinin ve geç antik çağ felsefe ve tıbbında kullanılan rivâyet sisteminin birleşiminden oluşmuştur. Ancak Müslümanların elinde onlardan daha gelişmiş ve daha disiplinli bir yapıya ulaşmıştır. (Bk. s. 228-230.) Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Gregor Schöler “İslâm’ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Nimetullah Akın, 48/2 (2007): 171-196.

⁸³ *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSA)*, İslam ilimleri ve Arap dili üzerine araştırmalarıyla bilinen, Yohanan Friedmann öncülüğünde kurulan bir dergidir. Derginin editör ve yayımcılığını Kudüs’de bulunan Hebrew Üniversitesi yürütmektedir.

⁸⁴ Makelede musannef ve müsned gibi erken dönemde tasnif edilen ve hadis ilimleri için önemli olan literatürün oluşumunun ardından, hadis kritiği/cerh-tâ’dil ilminin sonraki dönemlerde ortaya çıkışına değinilmektedir. Müslüman alimlerin rivâyetlerin metinlerinin analizleriyle çok az meşgul olduğu şeklindeki klasik oryantalistik iddiayı dillendiren yazar, senedde ismi geçen râvilerle alimlerin daha çok ehemmiyet verdiklerini ve ricâl ilmine ciddi önem atfettiklerini belirtmektedir. Yazara göre râvi tenkidinde birbirine zıd görüşlerin olması, Kur’ân’dan sonra İslam hukukunun ikinci temel kaynağı olan hadisin güvenilirliğinde şüphelere yol açmaktadır. Muranyi, bu görüşünü hakkında farklı kanaatler belirtilen, İmam Mâlik’in talebelerinden biri üzerinden delillendirmeye çalışmaktadır. Kanaatimizce tek bir râvi ve hocası ile irtibatı üzerinden ricâl ilmiyle alakalı genel bir değerlendirmeye varılması tarafsızlıktan uzak gözükmektedir. Muranyi’nin söz konusu râvinin bazen hadis uydurduğu ile alakalı makalede yer verdiği rivâyeti ayrıca sıhhat değeri açısından da tartışmaya açık gözükmektedir.

97. Gregor Schöler, “Mündliche Thora und Hadît: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion”,⁸⁵ (Sözlü Tevrat ve Hadis: Rivayet, Yazım Yasağı ve Tashih), *Der Islam* 66, 1989, s.213-251.⁸⁶

98. Schöler, “Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam”, (İslâmın Erken Döneminde Bilimlerin Yazı ve Sözlü Aktarımı Sorunu II), *Der Islam* 66, 1989, s.38-67.⁸⁷

99. Albrecht Noth, “Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalistischer Ḥadîṭ-Kritik, Ibn Al-Ğauzîs Kategorien der Ḥadîṭ-Fälscher”, (Müslüman ve Oryantalist Hadis Kriğiğinin Ortak Yönleri- İbnü'l-Cevzî'nin Hadis Sahtekârları Kategorisi), Gottes ist der Orient - Gottesist der Okzident – *Festschrift für Abdoldjavad Falaturi* zum 65. Geburtstag. Hg. Udo Tworuschka, *Böhlau Verlag*, Köln 1991.⁸⁸

⁸⁵ Makalenin çevirisi için bk. Gregor Schoeler, “Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, trc. Hüseyin Akgün 6/1 (2008): 135-173. Hüseyin Akgün tarafından Schöler'in siyer ve meğâzi ile alakalı iki farklı makalesi de Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bk. Gregor Schoeler, “Musa b. Ukbe'nin Meğazisi”, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hüseyin Akgün 9/18 (2011): 103-136; Gregor Schoeler, “Mûsâ b. Ukbe'nin Kitâbü'l-Meğâzi'si ile İlgili Yeni Bulgular”, *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikâsi Dergisi*, trc. Hüseyin Akgün 11/22 (2013): 11-21.

⁸⁶ Schöler, çalışmasında İslam rivâyet geleneğinin Yahudilikten etkilendiği tezini işlemektedir. Hadisler Yahudilikteki sözlü geleneği, Kur'ân da yazılı olmasıyla Tevrât'a benzetilmektedir. Müellifin makalesinde İslâm'ın erken döneminde olduğu gibi Yunan felsefesinde de yazıya karşı olumsuz bir bakış açısı olduğu vurgulanmaktadır. Yahudilik, İslâm ve Yunan felsefesinin yazıya karşı bu tavrı göz ardı edilemeyecek paralellikler arz etmektedir. Schöler, İslâm'da hadis yazımının yasaklanmasıyla, Yahudilikteki yazım karşıtı söylemin sebeplerini sıralar ve ikisi arasındaki benzerlikleri ortaya koymaya çalışır. Kitabın İngilizce tercümesi için bk. Gregor Schoeler, *The Oral and The Written in Early Islam*, trc. Uwe Vagelpohl, ed. James E. Montgomery, London: Routledge, 2006. Eserde yer alan bölüm başlıkları şöyledir: 1. The transmission of the sciences in early Islam: oral or written? 2. The transmission of the sciences in early Islam revisited 3. Writing and publishing: on the use and function of writing in early Islam 4. Oral poetry, theory, and Arabic literature 5. Oral Torah and Hadith: transmission, prohibition of writing, redaction 6. Who is the author of the Kitab al-'ayn?

⁸⁷ 1985 yılında *Der Islam* dergisinde bu çalışmanın ilk makalesini kaleme alan Schöler, bazı yeni ilâvelerle tasnif dönemi eserlerinin kitâbeti ve şifâhiliği ile ilgili tekrar bir çalışma yapmıştır. Makalede İslâm rivâyet geleneği ve geç antik dönem öğretim sisteminin ortak noktaları, Arap grameri ve sözlüğünde ilim/rivâyet sistemi ve son olarak da İslam rivâyet metodunun geç dönem felsefe ve tıp derslerine olan tesiri ele alınmaktadır. Schöler'in çalışmasında yer verdiği bazı iddialar şunlardır: Hadis tahammül yollarından olan *semâ* geleneğinde geç antik çağ eğitim yöntemlerinden birçok eğilim görülmektedir. *Defâtir*, *kütüb* gibi, talebelerin hocalarından tuttuğu notların yer aldığı malzeme, geç antik çağ dönemi ders metodunda yer alan *Vorlesungsnachschriften -apo phones* (aynı anda hem dinleyip hem yazma) sistemine benzetilebilir. Ancak aralarında her ne kadar benzerlikler olsa da, Schöler bunun fazla abartılmaması taraftarıdır. Geç antik dönem geleneğindeki *semâ* tarzı, İslâm'da olduğu kadar büyük önem taşımamıştır. Sadece bir takım benzerliklerin varlığı söz konusudur. Bu etkileri İslam geleneğine taşıyanlar da mevâli olarak görülmektedir. Bk. Gregor Schöler, “Weiteres zur Frage”, 45.

⁸⁸ Albrecht Noth tarafından kaleme alınan makale, Abdoldjavad Falaturi'nin 65.doğum gününe ithafen yayımlanmıştır. Müellif makalesinde müslüman alimler ve oryantalistlerin hadis kriğiğine yaklaşımlarını mukayeseli olarak ele almaktadır. Müslümanların hadis kriğiğinde temel olarak isnâdı aldıkları, oryantalistlerin ise metin kriğiğine odaklandıkları vurgulanmaktadır. Müslüman alimlere göre hadis uydurmacılığı istisnâi bir durum iken, müsteşrikler bunu oldukça yaygın ve hep var olan bir durum olarak ele almaktadırlar. Bu açıdan hadis alimleri ile oryantalistlerin hadis kriğiğinde ortak yönlerinin olmadığı, her iki grubun da rivâyetlerin tenkidinde kullandıkları metodun oldukça farklı olduğunun altı çizilmektedir.

100. Gregor Schöler, “Schreiben und Veröffentlichen zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten”, (Yazmak ve Yayınlamak: İslamın İlk Yüzyılında Yazının İşlevi ve Kullanımı), *Der Islam* 69, 1992, s.1-43.⁸⁹

101. Tilman Nagel, “Hadît-oder: Die Vernichtung der Geschichte”, (Hadis ya da Tarihin İmhası), *ZDMG*, Supplement, 10, Göttingen, 1994.⁹⁰

102. Stefan Leder, “Dokumente Zum Hadît In Schrifttum und Unterricht aus Damaskus Im 6./12. JHDT.”, (6./12. Asırda Şam’da Hadîs Edebiyatı ve Ders Belgeleri), *Oriens*, c. 34, 1994.

103. Sander Paul, “Wertvoll oder nutzlos? Gedanken zum Umgang mit den frühen imamitischen Traditionssammlungen”, (Yararlı ya da Yararsız? Erken Dönem Şii Hadis Literatürü İle Meşgul Olma Üzerine Düşünceler), *ZDMG*, Supplement XI, 1995.

104. Gregor Schöler, “Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds”, (Hz. Muhammed’in Hayatı Hakkındaki Müslüman Rivâyetlerinin Karakteri ve Güvenilirliği), İslam şark dili, tarihi ve kültürü araştırmaları adıyla *Der İslam* dergisinde yayınlanmıştır, editör: Albrecht Noth, Walter de Gruyter Yayınevi, c.14, Berlin, New York, 1996.

105. Harald Motzki, “Quo vadis, Ḥadîṭ-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: “Nāfi’ the mawlā of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim Ḥadîṭ Literature”⁹¹, (G.H.A. Juynboll’un ‘ İbn Ömer’in Mevlası Nafî ve onun Müslüman Hadis Literatüründeki Yeri Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi), *Der Islam* 73, 1996.

106. Ali Dere, “Ein Überblick über Entwicklung des Hadit und seinen formalen Aspekt”, (Hadisin Gelişim Süreci ve Sistemine Bakış Açısı), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , XXXVI, 1997, s.423-441.⁹²

107. Irene Schneider, “Narrativität und Authentizität: Die Geschichte vom weisen Propheten, dem dreisten Dieb und dem koranfeste Gläubiger”, (Rivayet ve Güvenilirlik:

⁸⁹ Müellif makalesinde cahiliye döneminde şiir, eyyâmü’l- arab ve şecere gibi alanlarda şifâhi rivâyetin hâkim olduğunu, buna rağmen yazının var olmadığını da iddia edilemeyeceğini bildirir. Bazı anlaşmalarda yazının kullanıldığına dair cahiliye ve sonrası şiirlerinden alıntılarda bulunur. Ayrıca Mekke döneminde uygulanan boykotun Kabe duvarlarına asılması, Hudeybiye anlaşmasının da yazılı olarak kayda alınması, yazara göre o dönemde yazının yaygın olmasa da kullanıldığını gösteren delillerdendir. Ancak ilim söz konusu olduğunda ilk dönemde hâkim olan hafızadan rivâyettir. Ezbere nazaran yazı her zaman bir alt merteye görülmüştür. Yazılı kaynaklar ise daha çok ders notları mahiyetinde olup, kitap neşri şeklinde değildir.

⁹⁰ Bu makele Nagel tarafından XXV. Alman-Oryantalistler gününde sunulmuştur. Ali Dere tarafından da Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Tilman Nagel, “Hadis ya da Tarihin İmhası”, *İslami Araştırmalar*, trc. Ali Dere 10/1-2-3 (1997): 163-167. Makalede rivâyetlerin şifâhî olarak aktarılmasında isnâdın uygulanmasının ikinci asrın ortalarında yaygınlaştığı vurgulanmaktadır. Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi’nin (ö. 218) Müsned’in de bulunan rivâyetlerden bazıları bu çalışmanın ana malzemesini oluşturmaktadır. Yazar ikinci asrın ikinci yarısında tam bir rivayet zincirinin (isnad) henüz önem kazanmış olmadığını, Peygamber’e kadar uzanan muttasıl bir isnadın da Muhammed’in ilgili sözünün değişmezliğini garanti etmediğini ispata çalışmaktadır. Nagel’e göre birçok hikmetli söz hadise dönüştürülmüştür. Bu sözlerin senaryolara dönüştürülmesinden amaç, asr-ı saadetî o zamana taşımaktır. Bu da ona göre tarihin imhası anlamına gelmektedir.

⁹¹ Bu çalışmanın tercümesi için bk. Harald Motzki, *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, ed. Bülent Uçar (İstanbul: Hadisevi, 2006), 150-235.

⁹² Makale her ne kadar Türkiye’de yayımlanmış olsa da Almanca olarak kaleme alındığı için, muhatap kitle Batılı veya Almanca’yı bilen araştırmacılar olduğu için çalışmamızda yer vermeyi uygun gördük. Makalede hadis tarihinin ilk dönemleri olan kitabet, tedvin ve tasnif sürecinden ve ilk yazılı hadis belgelerinden bahsedilmektedir.

Bilge Peygamber, Cüretkâr Hırsız ve İnançlı Kişinin Hikayeleri), *Der Islam*, 77, 2000, s.84-115.⁹³

108. Tilman Nagel, “Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis, Der Koran und die Anfänge des Hadît”, (Kubbetü’s-Sahra’daki Yazılar/Semboller ve İslami Doğmalar- Kuran ve Hadislerin Başlangıcı), *Arabica* 47, 2000.

109. Harald Motzki, “Der Prophet und die Schuldner. Eine Hadît- Untersuchung auf dem Prüfstand”, (Peygamber ve Borçlu Kimse: Bir Hadis İncelemesinin Tetkiki), *Der Islam*, 77, 2000, s. 1-83.⁹⁴

110. Harald Motzki, “Ar-radd ‘ala r-radd- Zur Methodik der Hadît-Analyse”, (Redde Red, Hadis Tahlili Metoduna Dair), *Der Islam* 78, 2001.

111. Harald Motzki, “Methoden zur Datierung von islamischen Überlieferungen”, (Hadislerin Tarihlendirmesinde Metod), s.4-23.⁹⁵

⁹³ Makalede müellifin önceden yazdığı bir eserine (Irene Schneider, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*, (Çocuk Satıcılığı ve Esaret: Erken Dönem İslam Hukukuna Dair Araştırma), Harrassowitz, Wiesbaden 1999) Harald Motzki tarafından yöneltilen tenkitlere cevap verilmekte ve hadise dair bazı meseleler ele alınmaktadır. Motzki’nin yazara ait eleştiride bulunduğu eseri için bk. Harald Motzki, “Der Prophet und die Schuldner. Eine Hadît- Untersuchung auf dem Prüfstand” (Çocuk Satıcılığı ve Esaret: Erken Dönem İslam Hukukuna Dair Araştırma), *Der Islam*, 77 (2000): 1-83. Schneider’i eserinde kullandığı rivâyetlerde tutarlı yaklaşım sergilemediği içi tenkit eden Harald Motzki’nin söz konusu rivâyetlerde kullandığı *isnâd-cum-matn Analyse* (isnad ve metin analizi) metodu müellif tarafından eleştirilmektedir. Müellif Motzki tarafından yeni bir metot gibi kullanılan *isnad-cum-matn* analizinin yeni birşey olmadığını, aksine Motzki’nin kullandığı isnadla rivâyetlerin tarihlendirilmesinin Schacht’ın *common link* teorisinden farklı olmadığını iddia eder. Yine onun söz konusu rivâyette isnad- metin incelemesiyle kendisinden farklı bir sonuç elde etmediğini belirtir? Bk. s.112.

⁹⁴ Harald Motzki bu çalışmasında Irene Schneider’in *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts* (Çocuk Satıcılığı ve Esaret: Erken Dönem İslam Hukukuna Dair Araştırma) adlı eserinin inceleme ve tahlilini yapmaktadır. Yazar makalesinde genel olarak ilgili eseri tanıttıktan sonra, kitabın ana bölümünü oluşturan ikinci kısımda bolca rivâyetlere yer verildiğini ve bu rivâyetlerin sonraki dönem klasik İslam hukuk ekolleriyile tamamen zıt olduğunu tespit etmektedir. Rivâyetlerin sonraki dönem İslam hukukunda kölelik ve esaretle ilgili meselelerin hilâfına seçilmesi, Schneider’in eserinde büyük bir yöntem problemi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımı da yazarı İslâm’ın köleliği, esareti ve özgürlüğü kaybını desteklediği gibi asılsız iddialara götürmektedir. Makalenin ana teması, Motzki’nin Schneider’in kullandığı bir rivâyete dair uzunca kaleme aldığı tenkidiyile ön plana çıkmaktadır. Schneider eserinde “Surraq” diye adlandırılan bir hadise yer vererek genişçe açıklamalar yapmaktadır. Söz konusu hadis ne *Sabîhâyn* ne de *Kütüb-i Sütte*’de mevcuttur. *Kütüb-i Sütte* eserlerinde mevcut olmayan ve sıhhati tartışmalı bir hadis üzerinden kölelik ve esaretin İslam’daki yeri farklı bir yaklaşımla ve alimlerin kabulüne de aykırı bir biçimde ele alınmaktadır. Bu Motzki’nin eleştirilerinin haklılığını desteklemektedir.

⁹⁵ Müellif bu makaleyi 9 Şubat 2001 yılında Hollanda Nijmegen Katolik Üniversitesi Felsefe Fakültesinde İslam araştırmaları profesörlüğüne tayini sırasında Hollandaca sunmuştur. Ayrıca Bülent Uçar tarafından bu makale Türkçe’ye tercüme edilmiştir. (Bk. Motzki, *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, 129-150.) Sözlerine “Ne Kur’ân metninin ne zaman oluştuğu, ne de Hz. Muhammed’in ne zaman ve nerede yaşadığı kesin olarak belli değildir” diye şüpheli bir yaklaşımla başlayan Motzki, hadislerin otantikliğinin tesbiti için İslam rivâyet tarihinin ciddi bir kaynak tenkidinden (*Quellenkritik*) geçmesi gerektiğini belirtmektedir. Müsteşriklerin bir kısmı İslâm kaynaklarının daha geç teşekkül ettiğini düşünerek, hadisleri de tarihi veri olarak görmekteydiler. İslâm dininin aslı kaynakları olan rivâyetler oryantalistlerce kendi dini metinlerine uyguladıkları bir takım metodlara tâbî tutulmaktadır. Motzki, çalışmasında rivâyetlerin tarihlendirilmesinde metne dayalı, metinleri ihtiva eden külliyatları esas alan, metinlere ilave olan isnad bilgisini esas alan, hem metin hemde isnâda dayalı olan ve son olarak da başka kriterlere dayalı yöntemler olduğuna değinmekte ve tercih ettiği tarihlendirme metodunun metin ve isnâdın her ikisini de esas alan yöntem olduğunu belirtmektedir. Ülkemizde de üzerinde çalışma yapılan bu konuya dair şu kaynaklara da göz atılabilir: Harald Motzki’nin konuyla ilgili dört makalesini ve yazarın değerlendirmelerinin yer aldığı eser: Motzki, *İsnad Ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. Yine Schacht, Junyboll ve Harald Motzki’nin çalışmalarını kapsayan G. H. A. Juynboll, *İsnad Analiz Yöntemleri*, trc. Bülent Uçar (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005);

112. Maher Jarrar, Sebastian Günther, “Gulam Halil und das Kitâb Sarh as-sunna”, (Gulam Halil ve *Şerhu’s-Sünne*), *ZDMG* 153, 2003, s.1-33.⁹⁶

113. Miklos Muranyi, “Der Muwatta’- Kommentar des Andalusiers al- Qanâzi (st. 413/1022) Ein Beitrag zum andalusischen Überlieferungswesen”, (Endülüslü el-Kanâzi’nin (ö. 413/1022) Muvatta Şerhi ve Endülüs Rivâyetine Katkıları), *Der Islam*, bd. 82, 2005, s.52-105.⁹⁷

114. Ali Dere, “Die Stellenwert der Hadithe für den muslimischen Glauben. Untersuchungen zur Verhältnisbestimmung von Schrift. Tradition und Vernunft im Islam”, (Müslüman İnançında Hadisin Konumu. Yazının Münasebetinin Bilinmesine Dair Bir Tetkik. İslam’da Gelenek ve Akıl), *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie.* Ed. Hamideh Mohagheghie-Klaus von Stosch, Schöningh, Paderborn 2010.

115. İbrahim Usta, “Das Hadith-und Sunnaverständnis von Ibâditen”, (İbazilerde Hadis ve Sünnet Anlayışı), Viyana Üniversitesi Doğu Bilimleri (Orientalistik) Fakültesi, *Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)*, 2011, c.9, s.2, s.183-194.⁹⁸

116. Yaşar Sarıkaya, “Der Hadith als Quelle für den islamischen Religionsunterricht”, (İslam Din Derslerinde Kaynak Olarak Hadis), *Journal für Religionskultur* 150, ed. Edmund Weber, 2011, s.1-9.⁹⁹

117. Mirza Tokpınar, “Die Sicht auf Nichtmuslime in Hadit und Sunna”, (Hadis ve Sünnette Gayri Müslimlere Bakış), *Reihe für Osnabrücker Islamstudien* (Osnabrück İslam

Motzki, *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*; Özcan Hıdır, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003): 97-115.

⁹⁶ Makalede Ali b. Halef el-Berbehârî’nin (ö. 329/940-41) Ahmed Gulâm Halil (ö. 275/888-89) tarafından *Kitâbü’s- Sünne* adlı eserine yapılan çalışması ele alınmaktadır. *Kitâbü’s- Sünne* ile ilgili yapılan önemli bir tespit, eserin tamamen geleneksel ehl-i sünnet anlayışını yansıtmasıdır. Ayrıca bu nüsha, sünnî inanç esaslarını içeren en eski yazılardan birisi olarak değerlendirilmektedir. Diğer bir önemli özellik de Ahmed b. Hanbelî’nin eseriyile bu nüsha mukayese edildiğinde benzerlikler içermesidir. Bu yönüyle de nüshaya bakıldığında İslâm’da gelenekselliği/muhafazâkârlığı incelemeye yönelik elverişli bir kaynak olmaktadır.

⁹⁷ Tunus, Fas gibi bölgelerde yaptığı araştırmalarıyla bilinen Muranyi, bu makalede Mâlik b. Enes’in *Muvatta* adlı eserine ait bir şerhin iki el yazma nüshasından bahsetmektedir. İlki, Fas’ın Rabat şehrinde yer alan *Hizâna al-Âmma* 64 H katalog numarası ile kayıtlı, diğeri de Tunus’un Kayrevan şehrinde Raqqada Cami’indeki kütüphanede bulunmaktadır. Yazarın makaledeki şu ifadesi dikkat çekicidir. “Bu nüshayı cami kütüphanesinde karma karışık kağıtlar ve kitap yığınları arasında buldum.” Bk. s. 52. Muranyi iki el yazma nüsha arasında mukayeseler yaparak farklılıklara değinmekte, eserlerdeki rivâyetler incelenerek Endülüs hadis rivâyet özelliği ele alınmaktadır.

⁹⁸ Makalede İbaziyye fırkasının sünnet anlayışı, hadise yaklaşımları, sahabe hakkındaki fikirleri, Ehl-i sünnet mezheplerine karşı tutumları ve Ehl-i sünnetin onlara karşı yaklaşımı ele alınmaktadır.

⁹⁹ Almanya’da İslam dersleri kitaplarının hazırlanmasında bilirkişi (uzman) olarak da görev yapmakta olan müellif, (bk. <http://www.uni-giessen.de/fbz/fb04/institute/islamtheo/personen/sarikaya-yasar>, (10.10.2018) bu çalışmasında da Almanya’da müslüman ailelerin çocuklarına yönelik okullarda sunulan İslam derslerinde hadisin kaynak değeri ve konumunu ele almaktadır. Yazarın günümüz açısından vurgu yaptığı bazı noktalar dikkat çekicidir. Örneğin müslümanların yaşam standartlarının değişimi, seküler hayata geçiş veya modern dönemde ortaya çıkan farklı rivâyet tenkit metodları, hiçbir zaman hadisin önemini gündemden düşürmemiştir. Hadise karşı olumsuz tutum sergileyen teologlar dahi, fikirlerini ispatlamak için rivâyetlere başvurmaktan geri duramamışlardır. Ayrıca müslümanların günlük hayatında birçok şeyi hadislerden aldığının da altı çizilmektedir. Yazar çalışmasında “kein Islamunterricht ohne Hadith (hadissiz İslam dersi olmaz)” diyerek bu konudaki duruşunu belli etmektedir. Bk. s. 6.

Araştırmaları Serisi), c.I, ed. Bülent Uçar, İsmail H. Yavuzcan, Peter Lang Yayınevi, Frankfurt, 2011, s.161-183.¹⁰⁰

118. Yaşar Sarıkaya, “Die Authentizität des al-Ġâmi’ as-Sahîh: Eine Skizze der Klassischen Hadîtkritik an dem Sahîh von al-Buhârî”, (el-Câmiû’s-Sahîh’in Güvenirliği: Buhârî’nin Sahîh’ine Yapılan Klasik Bir Hadis Kritiği), *Zeitschrift für Islamische Studien ZIS* (İslam Araştırmaları Dergisi), 111.sayı, Mayıs 2012.¹⁰¹

119. Swantje Boulouh Bartschat, “Methoden und Verhalten bei Erwerb und Tradierung von Ahâdît am Beispiel Abî Tâhir as-Silafis”, (Ebû Tâhir es-Silefi Örneğinde Hadislerin Rivâyeti, Alınması ve Metodu), *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik 1* (İslam pedagojisi ve İlahiyatı yıllık kitabı), Kalam Verlag für islamische Theologie und Religionspädagogik KG, ed. Milad Karimi und Mouhanad Khorchide, 2012, s.123-142.¹⁰²

120. Johannes Twardelle, “Zur Soziologie der Hadithe”, (Hadislerin Sosyolojisi), *Zeitschrift Sozialer Sinn* (dergi), Heft 2 (II.baskı), Lucius&Lucius Yayınevi, Stuttgart 2013, s.199-214.¹⁰³

121. Omar Hamdan, “Hadith-Kritik am Beispiel der mawdû’ât-Literatur”, (Mevzûât Literatürü Örneğinde Hadis Kritiği), *HIKMA*, 4/6, Osnabrück 2013, s. 34-42.¹⁰⁴

122. Harald Motzki, “Die Rolle der Prophetenüberlieferung (Hadith) im Islam”, (Hadisin İslam’da Rolü), ed.Peter Gemeinhardt, Tübingen 2016, s.227-244.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Makale yazarın “Yahudi ve Hristiyanlara Uymayı Yasaklayan Hadislerin Tahlil ve Tenkidi” konulu yüksek lisans tezinin özeti mâhiyetinde hazırlanmıştır. Çalışmada ayet ve hadislerde İslâm’ın bu iki din mensûbuna karşı yaklaşımı konu edinilmiştir. Benzer çalışma olarak yine yazar tarafından kaleme alınan şu makale de incelenebilir: Bk. Mirza Tokpınar, “Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum’ Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005): 85-109.

¹⁰¹ *Sabîb-i Buhârî*’nin otantikliğini konu alan makalede, Buhârî’nin *Sabîb*’inin Kur’ân’dan sonra en güvenilir kaynak kabul edildiği ifadesiyle başlanmaktadır. İbn Salâh’ın Buhârî’nin güvenilirliği ile ilgili görüşünden sonra bilhassa *Sabîb*’e yönelik eleştiri ve tenkit olmadığına değinen müellif, İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) öncesinde ise İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi isimlerin onun eserine tenkitler getirdiğine değinir. Yazar Buhârî’ye yapılan tenkitleri kronolojik şekilde ele alarak, araştırmasını hadis alimlerinin isnâda yönelik ciddi kuralları koyduklarını, rivâyetleri alırken ne kadar hassas davrandıklarını belirterek tamamlar.

¹⁰² Bartschat makalesinde Ebû Tâhir es-Silefi örneğinden hareketle hadis hocalarının metodlarını ve hadisleri talebelerine aktarıırken uyguladıkları yöntemlerini açıklamaktadır. Hadis hocasında bulunması gereken vasıflar aktarıldıktan sonra makalede, es-Silefi özelinde rivâyetlerin toplanması ve aktarımında kullanılan metodlar genişçe ele alınmaktadır.

¹⁰³ Müellif makalesinde hadislerin gelişim sürecini sosyolojik bir perspektifle ele almaktadır. Bu doğrultuda Cibril hadisi örnek seçilerek analiz edilmektedir. Twardelle, hadis edebiyatının ortaya çıkma nedenini, Kur’ân’ın yapısı gereği müslümanların sorularına cevap verememesi olarak görmektedir. Ona göre bu yapısal sorundan ötürü Peygamber’e ithaf edilen ve meşrû olarak görülen hadisler kurtarıcı olmuştur. Cibril hadisinin seçilmesinin sebebi ise onun vahiy ve Kur’ân esaslarıyla olan bağlantısı ve İslâm’ın birebir özünü yansımasıdır. Kanaatimizce makaleyi ilginç kılan nokta, Cibril hadisinden yola çıkarak Max Weber’in din sosyolojisine ait iddialarının İslam ve ilk dönem Müslümanlar üzerinden ispatlanmaya çalışılmasıdır.

¹⁰⁴ Müellif çalışmasına rivâyetlerin Kur’ân gibi lafzen aktarılmadıkları için ilerleyen süreçte hadis uydurmacılığının ortaya çıktığını ifade ederek başlar. Alimler hadis uydurmacılığına ve rivâyetlerin sıhhatini tesbit etmeye yönelik bir takım önlemler almışlardır. Hadis kritiği de bu önlemlerden biridir. Çalışmada mevzûât literatüründe yer alan Muâviye ile ilgili bir hadise de yer verilerek, rivâyetin kritiği yapılmakta ve netice olarak onun otantik olduğu iddia edilmektedir. Hamdan, mevzûât eserlerinin daha çok araştırılır üzerinde durulması teklifiyle çalışmasını tamamlamıştır.

¹⁰⁵ Makalenin aslını, yazarın Göttingen Georg-August Üniversitesi’nde 2013/2014 eğitim öğretim yılının kış sömestir döneminin başlangıcında sunduğu konferans oluşturmaktadır. Motzki, Kur’ân’dan sonra dini kaidelerin belirlenmesinde sünnetin ikinci temel kaynak olarak alınmasının sıkıntılı olduğunu düşünmekte ve Hz. Peygamber’in vefatından sonra birçok siyasi olayların vukû bulmasıyla, Peygamberin otoritesine

123. Andreas Görke, Harald Motzki, “Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn- Analyse.”, (Tilman Nagel’in İsnâd-Metin Kritiği Hakkında Analizi. Tilman’a Cevap), Eine Replik”, *Asia* 68(2), 2014, ss.497-518.¹⁰⁶

124. Stefanie Brinkmann, “Die kulturelle Biographie einer Buḥārî-Handschrift”, (Buḥârî’nin Bir Yazma Nüshası Hakkında Kültürel Biyografi), Aus Buchwerkstatt und Bibliothek, Manuskriptkulturen des Mittelalters in Orient und Okzident, ed. Lorenz Korn, Birgitt Hoffmann, Stefanie Stricker, docupoint, Magdeburg, III, 2014, s.123-172.¹⁰⁷

125. Şuayip Seven, “Die Kompilation von Muslim b. Hağğāğ al-Qusairî (gest. 261/875) und ihre Stellung in der Hadît-Literatur”, (Müslîm b. Haccâc el-Kuşeyrî’nin Sahih’i ve Hadis Literatüründeki Yeri), *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik* 3, Kalam Verlag, 2014, s.13-36.¹⁰⁸

126. Yaşar Sarıkaya “Die klassischen Haditwissenschaften aus der Sicht der neuen Haditschule in Ankara am Beispiel der Kritik M. Hayri Kırbaşoğlu”, (Hayri Kırbaşoğlu Örneğinde Ankara Hadis Okulunun Bakış Açısıyla Klasik Hadis İlimleri), *Geschichtsschreibung zum Frühislam* (Erken Dönem İslam’da Tarih Yazıcılığı), ed. Ömer Özsoy, Ayşe Başol, Ebu Yayınevi, c.I, Berlin 2014, ss.137-153.¹⁰⁹

sığınarak hadis uydurulduğunun altını çizmektedir. İmamların hadisleri alırken titiz davranarak bilhassa isnâda çok önem verdiklerine değinmesine rağmen, rivâyetlerin otantikliğinde bunun yeterli olmadığını altını söyler. Motzki, Goldziher ve Schacht gibi net olarak hadislerin tamamen uydurulduğunu ifade etmese de, hadislerin tedvini meselesi ve otantikliğinde ciddi sorunlar görmektedir. Bk. Motzki, “Die Rolle”, 234.

¹⁰⁶ Andreas Görke ve Harald Motzki, yayımladıkları ortak makalede Tilman’ın isnad- metin kritiğine yönelik eleştirilerine cevap vermektedirler. Tilman Nagel “*Authentizität in der Leben- Mohammed Forschung (Muhammed’in Hayatının Otantikliği Araştırmaları)*” isimli yazısında Hz. Muhammed’in hayatına yönelik araştırmalarda isnâd ve metin analizinin şekilci bir yaklaşım olduğunu düşünerek, tarihi olarak Hz. Peygamber hakkında hiç bir bilgi veremeyeceğini iddia etmektedir. İsnad ve metne yönelik bu kritiği Nagel’in günümüze kadar yapılan Hz. Peygamber ile ilgili araştırmaların tamamen ilerleme kaydetmeyen, kötü bir gidişata sahip tetkikler olarak değerlendirmesine yol açmıştır. Motzki, Tilman’ın isnad metin kritiği hakkında kullandığı “*formalistisch (şekilci)*” kelimesini kabul etmemektedir. Motzki’ye göre Tilman bu kelime ile tam olarak neyi kastettiğini açıklamamaktadır. Ayrıca iddia edilenin aksine hadis kritiği sadece rivâyetin sened zincirine odaklanmamakta, ayrıca metne yönelik de analizleri içermektedir. Tilman’ın iddiası bu noktada asılsızdır. Andreas Görke de Nagel’in isnad- metin kritiğine yönelik iddialarını beş madde olarak ele almakta ve bunlara teker teker cevaplar vermektedir. Nagel söz konusu yazısında Gregor Schöler’in isnâd- metin kritiğine yönelik incelemelerine de tenkitler yapmaktadır. Schöler de Nagel’in kendisine yönelttiği eleştirilere yönelik bir reddiye kaleme almıştır. Gregor Schöler, “Tilman Nagels “Authentizität” in der Leben-Mohammed- Forschung. Eine Antwort – Tilman Nagel’in Muhammed’in Hayatının Otantikliği Araştırması, Nagel Tilman’a Cevap.”, *Asia*, 469-496. Bu makaleye malesef ulaşamadık.

¹⁰⁷ Makalede Leipzig Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan Buḥârî’nin bir yazma nüshası incelenmektedir. Müellif, söz konusu nüshanın sadece rivâyetleri içerdiği için değil, kenarlarına yazılan notların da oldukça önemli oldukları bildirilmektedir. Çalışmada nüshanın fiziki özellikleri, icazet kayıtları, Almanya kütüphanelerine gidiş serüveni ve kimler tarafından keşfedildiği de yer almaktadır. Eserin kendisi, müellifi (Buḥârî), müstensihi, temlik kayıtları hakkında da çalışmada ayrıntılı bilgilere yer verilmektedir.

¹⁰⁸ Müellifin Müslîm’in eseri için doğrudan “*Sabîb*” ifadesini kullanmak yerine, Almanca’da çevirme, dönüştürme, derleme, alıntı yapılarak yazılmış bilimsel değeri olmayan kitap v.b anlamlara gelen “*Kompilation*” kelimesini kullanması ilginçtir. Seven, Buḥârî’nin *el-Câmi’üs-sabîb*’inden sonra oluşan Müslîm’in *Sabîb*’inin biyografik eserlerde aktarılan bilgilere göre bazı dikkat çeken yönleri olduğunu söylemektedir. Makalenin temel incelemelerinden birisi, *Sabîbu Müslîm*’in Buḥârî’nin *Câmi*’sine tercih edilme sebebidir. Yazar çalışmada Müslîm b. Haccâc’ın hayatına, eserlerine hoca ve talebelerine de değinmektedir. Bu çalışmada daha ziyade Müslîm ve eserine dair ansiklopedik bilgilere yer verildiği, ayrıntılı tahlile neredeyse hiç girilmediği söylenebilir.

¹⁰⁹ Makale, M. Hayri Kırbaşoğlu’nun eserinde klasik hadis ilmine yöneltilen tenkitleri özet mahiyette aktaran bir çalışmadır. Eserin kısa bir tanıtımından sonra Kırbaşoğlu’nun; klasik dönemde herşeyin çözüldüğü inancı

127. Şuayip Seven, “İbn Şihâb az-Zuhrî (gest. 124/742), Die Schlüsselfigur der frühen Hadithwissenschaft”, (İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742): Hadis İliminde Kilit İsim), *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 4, Kalam Verlag, 2015, ss. 215-242.¹¹⁰

128. Yaşar Sarıkaya, “Der Hadith im islamischen Religionsunterricht: eine religionspädagogische Herausforderung”, (İslam Derslerinde Hadis: Bir Din Pedagojisi Beklentisi), *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung, Neue Ansätze in Europa*, ed. Zekirija Sejđini, Bielefeld, 2016, ss.101-118.¹¹¹

129. Peter Webb, “Muhammad und Ğahiliye: Die vorislamische Zeit im prophetischen Hadith”, (Muhammed ve Cahiliyye: Peygamberin Hadislerinde İslam Öncesi Dönem), çev. Marc Wetzler, Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Korans, ed.Nora Schmidt, Nora K. Schmid und Angelika Neuwirth, Harrassowitz, Wiesbaden 2016.

130. Yaşar Sarıkaya, “Gebt acht auf Gott und Seinen Gesandten. (Koran 8/20) – Wie (unterschiedlich) Muslime ihrem Propheten folgen”, (“Allah’a ve Rasulü’ne itaat edin...”

ve bu düşüncenin günümüz Müslümanları üzerindeki olumsuz etkileri, isnâd sistemi ve hadislerin kategorize edilmesine dair tenkitler vb. eleştirileri sıralanmakta ve söz konusu tenkitler maddeler halinde incelenmektedir. Makale, M. Hayri Kırbaoğlu'nun *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* adlı eserinin Almanca'ya özeti mahiyetinde olup, onun “*Yeni Hadis Metodolojisi Talebi*” şeklindeki teklifleri çerçevesinde kaleme alınmıştır.

¹¹⁰ Makalede hadis ilminde otorite kabul edilen İbn Şihâb ez-Zührî ele alınmaktadır. “*Schlüsselfigur (kilit isim)*” olarak görülen bu isim üzerinde odaklanılmasının daha çok Goldziher'in hadis ile ilgili görüşlerini ortaya attıktan sonra yaygınlaştığı bildirilmektedir. Müellif, İbn Şihâb ez-Zührî'nin, hadisleri her ne kadar Emevi hanedanının emriyle tedvin etmiş olsa da, bunun idarenin hoşuna gidecek rivâyetleri aktardığı anlamına gelmeyeceğini vurgulamaktadır. Goldziher'in ez-Zührî'ye karşı takındığı tutum da isabetli görülmemektedir. Vurgulanan diğer bir nokta, alimlerin devlet kurumlarıyla olan çalışmalarından dolayı dürüstlüğü reddedilecekse, günümüz için de aynı şeyin geçerli olması gerektiğidir. Bu sadece hadis literatürünün doğruluğunun sorgulanmasında yapılmamalı, bilâkis günümüzde yapılan bütün ilimler için de soru işareti taşımaktadır. Bu sebeple Zührî'nin sırf Emevi hanedanlığına yakınlığından dolayı tüm tedvin faaliyetinin zan ve şüphe altında bırakılması yersizdir. Böyle bir iddia, daha çok kendi görüş ve ideolojisini desteklemeye çalışan bir takım rivâyetler tespit edilebilirse ancak öne sürülebilir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halit Özkan, “Tedvin Tarihinde Emevi Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebu Hamza Nüshası”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32 (2012): 1-37.

¹¹¹ *İslam Teolojisi ve Din Pedagojisi Hareketleri, Avrupa'da Yeni Fikirler* adıyla çevirebileceğimiz eser, Avrupa'da İslam ilahiyatının ve din pedagojisinin gelecekteki serüveni ve sahip olması gerektiği konuma dair makaleleri içermektedir. Eser 182 sayfadan oluşmaktadır. Söz konusu makale de bu eserde yer almaktadır. Sarıkaya makalesinde hadis tarihiyle ilgili bazı bilgilere yer verir. Rivâyetlerin tedvini, muhtevâlarının genişliği ve hayatın her alanına yönelik bilgiler içermesi müellifin altını çizdiği konulardır. Hadisin bu zenginliğinden ötürü, Almanya ve Avusturya'da İslam derslerinin müfredatlarında yer alması gerektiğini ve müfredatı hazırlayan bilirkişilerin hadislerin eğitim-öğretimde etkisinin farkına varmaları gerektiğini vurgular. Müellif, Almanya'nın birçok eyaletinde hadislerin de Kur'an ile birlikte İslâm derslerinde yer aldığını, bunun Avrupa'da yaşayan müslümanlar için iyi bir gelişme olduğunu bildirir. Sarıkaya yazısında rivâyetlerin seçilmesinde ve din derslerinde hadisin yerleştirilmesindeki kriterlerin ne olması gerektiğini tek tek ele almaktadır. Bazıları şunlardır: Rivâyetlerin seçiminde Kur'an'ın öğretisiyle uyum, akıl ve bilimle intibâk ve çeşitlilik/çokluk; din derslerinde hadisin oluşumu içinse, anlaşılabilirlik, mantıksallık bu kriterlerin başında gelenlerdir. Rivâyetlerin doğru anlaşılıp yorumlanması açısından bu tespitler oldukça isabetlidir. Avrupa'da yaşayan müslüman gençlerde bilhassa literal okumanın yaygın olduğu bilinen bir gerçektir. Birtakım radikal akımların da (selefi, vehabbî gibi) rivâyet malzemesini hadis ilimlerindeki kaidelere riâyet etmeden kullandıkları bilinen bir gerçektir. Bunun önünü alabilmek adına söz konusu tespitlerin hadis dersleri için önemli olduğu ortadadır.

Müslümanlar Peygamberlerine Nasıl (Farklılıklarla) İtaat Ediyorlar), *Islam im europäischen Kontext*, ed. Bülent Uçar, Peter Lang, ts, s. 225-234.¹¹²

131. Jens Scheiner, *Der Hadith*, (Hadis), Islam Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, ed. Rainer Brunner, Kohlhammer Yayınevi, Stuttgart, 2016.¹¹³

132. Gudrun Krämer, *Islam Religion, Geschichte und Kultur*, (İslam: Din, Tarih ve Kültürü), Zeit Akademie, Zeitverlag, Hamburg, ts.¹¹⁴

133. Gregor Schöler, "Tilman Nagels "Authentizität" in der Leben- Mohammed-Forschung. Eine Antwort, (Tilman Nagel'in Muhammed'in Hayatının Otantikliği Araştırması. Nagel Tilman'a Cevap)", *Asia*, ts.

C- Ansiklopedi Maddeleri

134. A. J Wensinck, J.H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam*, (İslam El Sözlüğü), Brill Verlag, Leiden 1941, ss.704.706.¹¹⁵

135. Stefan Reichmuth, *Kleines Islam Lexikon. Geschichte- Alltag-Kultur (Hadith)*, (Küçük İslam Sözlüğü), ed. Ralf Elger, Friederike Stolleis, C.H. Beck Yayınevi, München, 2008, s. 248.¹¹⁶

¹¹² *Avrupa Bağlamında İslam* diye çevirebileceğimiz *Islam im europäischen Kontext* adlı çalışma, Osnabrück Üniversitesi'nin İlahiyat alanında çıkardığı serilerden birisidir. Yazar makalesine Batıda bilhassa İslâm ile ilgili eserlerde "Mohammedaner (Muhammediler)" ifadesini müslümanların reddettiklerini, bunun nedeni olarak da müslümanların Hz. Muhammed'i ilâh olarak görmemeleri olduğunu vurgulayarak başlar. Bunun ardından Allah Rasûl'ünün örnekliliği, ilâhi mesajın yaşayıcısı oluşunu ve müslümanların Hz. Peygamber'e verdikleri önemin altı çizilir. Makalenin değindiği diğer bir nokta, hadislerin otantikliği meselesidir. Müellif, hadisçilerin rivâyetleri alırken ve aktarırken ne kadar titiz davrandıklarını zikretmektedir. Çalışmasının son kısmında hadis hermonetiği ile ilgili bir başlığa da yer verilmektedir.

¹¹³ İslam el kitabı niteliğinde yayınlanan *Islam-Einheit und Vielfalt einer Weltreligion* (İslam: Bir Dünya Dininin Birlik ve Çeşitliliği) adlı eserde İslâm'ın birçok alanıyla ilgili farklı müelliflerin yazıları yer almaktadır. Söz konusu makale de bu eser içerisinde yer alan çalışmalardan biridir. Makalenin genel olarak içerik ve yapısına bakıldığında, Hz. Peygamber döneminden başlanarak genel bir hadis tarihi incelemesi mahiyetinde olduğu görülür. Müellif rivâyetlerle ilgili konuları kronolojik olarak ele almakta, son olarak da modern dönemde oluşan hadis algısı üzerinde durmaktadır. Sünnî ve Şii hadis literatürünün ayrı ayrı ele alınması, makalede bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir.

¹¹⁴ Makale, Almanya'da üniversitelerde ders olarak verilen seminerlerin derlendiği bir çalışmada yer almaktadır. Makalenin yer aldığı dördüncü kısım, *Prophet und Sunna* (Peygamber ve Sünnet) başlığıyla, 1996 yılından bu yana Berlin İslami İlimler Enstitüsü'nde başkanlık yapmakta olan Gudrun Krämer tarafından hazırlanmıştır. Makalede *Prophetenverehrung* (Peygamberin kutsallaştırılması) adıyla önemli bir başlık da yer almaktadır. Burada, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in ölümlü olduğu vurgulanmasına rağmen, ilerleyen zamanlarda farklı toplumlarda Hz. Peygamber'i yüceltmede ölçüyü kaçıranlar olduğu aktarılmakta, örnek olarak da Türk toplumunda daha çok ön plana çıkan Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri zikredilmektedir.

¹¹⁵ Sözlük, *The Encyclopaedia of Islam*'ın Wensinck tarafından Almanca muhtasarı olarak 1937 yılında neşrini başlattığı bir eserdir. Kendisinin bitiremediği bu çalışma, Kramers tarafından tamamlanmıştır. Sünnet maddesini ünlü oryantalist Juynboll kaleme almıştır. Sünnet terimi ilk olarak şu dört kelime ile ifade olunmaktadır: *Gewohnheit* (örf-adet, gelenek-görenek, adet huy, anane, alışkanlık), *Handel* (muâmele, iş, davranış), *Wandel* (yaşam tarzı, geleneksel davranış, değişim, değişiklik) ve *Satzung* (yasa, hüküm, nizam, talimât, beraberlik örneği vs.)

¹¹⁶ El kitabı niteliğinde olan küçük hacimli bu sözlükte genel olarak İslâm ile ilgili birçok kavrama yer verilmektedir. Hadis maddesinin de yer aldığı eserde, hadis terimi şöyle açıklanmaktadır: "Peygamberin anlatımı, söz ve kuralları ve bunların sahabeye dayandırılmasıdır." Sahabî ve tabiinin haberleri de hadisin bir parçası olarak ifade edilmekte, ancak sonraki nesillerden gelenler için "haber" veya "eser" kelimesinin kullanılacağı belirtilmektedir. Hadislerin Kur'ân'dan sonra İslâm'da temel ikinci kaynak olduğuna dikkat çeken müellif, rivâyetlerin Peygamber'in ölümünden sonra bir takım politik kargaşa ve ihtilaflarla oluşumuna dikkat çekmektedir. Reichmut, makalesinde isnâd sisteminin yanı sıra hadis çeşitlerine de kısaca değinmektedir.

D- Sempozyum ve Seminerler

136. C. Gilliot, T. Nagel, *Das Prophetenhadit*, (Peygamber Hadisi), Vandenhoeck-Ruprecht (V&R) Göttingen, 2004.

137. Claudia Brand, “Die Medizin des Propheten und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Traditionelle islamische Heilvorstellungen in modernen Fatwas”, (Tıbb-ı Nebevî ve Günümüzde Anlamı: Modern Fetvâlarda Geleneksel Sağlıkla İlgili Düşünceler), Leipzig Üniversitesi Din Bilimleri Enstitüsü, Din Tarihi Bölümü, Seminer ödevi, 2004.¹¹⁷

138. Carina Bauer, “*Frauen in der Hadit-Überlieferung – fundamentale Glieder der Kette*”,¹¹⁸ (Hadis Rivâyetinde Kadınlar- İsnâdın Asıl Parçaları), Mainz 2007.¹¹⁹

E- Diğer Çalışmalar

Almanya’da hadis ve sünnet konusunda her ne kadar akademik bir gaye ve üslupla yazılmasa da insanların faydalanabilecekleri çalışmalar da yapılmaktadır. Bunlar özellikle orada yaşayan bir Müslümanın günlük hayatında ihtiyaç duyacağı hadisleri içeren veya hadis ve sünnetin öneminden bahseden çalışmalardan. Ayrıca mühtediler için de Hz. Peygamber’i ve sünnetinin tanıtmaya yönelik az da olsa bazı eserlerin kaleme alındıkları da görülmektedir. Aşağıda bu konuda ulaşılabildiğimiz çalışmalar tanıtılacaktır.

139. Ahmad Deffner, *Ein Tag mit dem Propheten*, (Peygamberle Bir Gün), Haus des Islam, 1983.¹²⁰

Müellifin faydalandığı kişiler arasında, hadise dair klasik kaynaklardan ziyade Juynboll, Motzki ve Schöler isimleri dikkat çekmektedir.

¹¹⁷ Seminer ödevi olarak sunulan araştırmada tıbb-ı nebevînin İslam dünyasındaki güncelliği ve modern fetvâlardaki yeri ele alınmaktadır. İlk kısımda İslâm’da şifa anlayışı ve Kur’ân’ın tıbbı bakışımı inceleyen müellif, ikinci kısımda tıbb-ı nebevî başlığı altında cahiliyye döneminde tıbb anlayışı, hadislerde ve Hz. Peygamber sonrası tıbb-ı nebevîyi incelemiştir. Son kısımda da güncel fetvalar çerçevesinde günümüzde tıbb-ı nebevî anlayışı değerlendirilmektedir. İncil’de de Hz. İsa’dan nebevî tıbbı dair bilgilerin aktarıldığına değinen müellif, Hristiyanlıkta bunun önemini yitirdiğini belirtir. İslâm’da ise tıbb-ı nebevî güncelliğini korumakta ve hadislerde bu konuyla alakalı yüzlerce rivâyet yer almaktadır. Yazara göre hadislerdeki tıp anlayışı; folklorik tıp, eski Yunan’dan alınan tıp ve Hz. Peygamber’in tavsiye ettiği tıp olmak üzere üç temel dayanmaktadır.

¹¹⁸ Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi’nde Şark Bilimleri bölümünde araştırma ödevi olarak yapılmıştır. GRIN yayınevi aracılığı ile online olarak Almanya’da yapılan seminer çalışmalarının yayınlandığı bir site bulunmaktadır. İlgili çalışmaya erişimimiz bu siteden sağlanmıştır. Bk: <http://www.grin.com/de/e-book/139537/frauen-in-der-hadit-ueberlieferung-fundamentale-glieder-der-kette>, (12.12.18)

¹¹⁹ Seminer ödevi olarak hazırlanan bu çalışmada, hicri 1-8. yüzyıllar arası esas alınarak İslam’da kadınların hadis ilmindeki konumu incelenmektedir. Hadis kavramı ve literatürü özetle ele alındıktan sonra, ricâl ilminde kadınların oynadığı role değinilmektedir. Araştırmada bilhassa Hz. Âişe ve diğer Hz. Peygamber eşleri başta olmak üzere o dönemde yaşamış kadın sahâbiler üzerinde durulmaktadır. Her ne kadar “ricâl” kelimesinden erkekler anlaşılrsa da, İslâm’da kadınların da rivâyetlerin aktarımında ve hadis ilminde önemli oldukları vurgulanmaktadır. Araştırmanın kadınların hadis ilmindeki yeri ve katkılarını görmek açısından faydalı olduğu söylenebilir.

¹²⁰ Eser bir müslümanın günlük hayatını ilgilendiren iki yüze yakın hadisin tercümesinden oluşmaktadır. Eserde, hadislerin kaynak bilgileri de verilmektedir. Rivayetler daha ziyade *Kütüb-i Sitte*, *Müşkâtü’l-Mesâbîh* ve *Rivâzî’s-sâlihîn*’den seçilmiştir. Kitabın giriş kısmında yer alan sünnetin önemi ve bir müslümanın hayatındaki yerine dair değerlendirmeler de dikkat çekicidir.

140. Ghazi Abdel-Qadir, *Mohammed/ Worte wie Oasen*, (Muhammed (s.a.v.) / Çölde Vaha Gibi Sözler), Hender Verlag, Freiburg, 1995.¹²¹
141. Abû-r-Rida Muhammad Ibn Ahmed Ibn Rassoul, *Lest in der Sunna*, (Sünnette Oku), Islamische Bibliothek IB Yayınevi (İslam Kütüphanesi), I.baskı, Köln 1997.¹²²
142. Ahmad von Deffner (editör), Eva el-Shabassy, Omer el-Shabassy, Amin Walther, *Allahs Gesandter hat gesagt-The Messenger of Allah has said*, (Allah'ın Elçisi dedi ki: ...), Da'wah Academy, International Islamic University, IRI Press, Islamabad, 1998.¹²³
143. Abû-r-Ridâ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul,¹²⁴ *Göttliche Lichter in den Heiligen Hadîten- الأنوار الربانية في الاحاديث القدسية باللغة الألمانية*, (Kudsî Hadislerdeki İlâhi Nurlar), IB-Islamische Bibliothek Yayınevi, I.baskı, 1998 Köln.¹²⁵

¹²¹ Almanya'da çocuk ve gençlere yazdığı kitaplarla bilinen Ghazi Abdel-Qadir'in klasik hadis literatüründen seçtiği hadisleri tercüme ederek oluşturduğu 126 sayfalık bir eserdir. Eser bir müslümanın hayatının nasıl olması gerektiğiyle ilgili daha ziyade pratik bilgiler içeren rivâyetleri ele almaktadır. Muhtedilerin istifade edebileceği tarzda yazılan kitabın, akıcı bir dil ve anlaşılabilir bir üslupla kaleme alındığı söylenebilir.

¹²² El kitabı niteliğinde hazırlanan bu kısa çalışma, müellifin Arapça kaleme aldığı bir eserinin Almanca tercümesidir. Eserde Kur'ân'dan ayetler verilerek, Hz. Muhammed'in ve sünnetin İslam'da konumunu açıklanmakta ve sünnetin vahy-i gayri metlûv boyutuna dikkat çekilmektedir. Her ne kadar akademik bir dille yazılmasa da kısa ve öz olduğu için hadis ve sünnet hakkında mâlumat almak isteyenlere fayda sağlayacağı söylenebilir.

¹²³ Pakistan'da uluslararası İslam Üniversitesi dava akedemisi öncülüğünde hazırlanan bu çalışma, Almanya'da İslami çalışmaları ve yazılarıyla meşhur gazeteci yazar Ahmad von Deffner ve diğer isimlerle beraber tercüme edilmiştir. Eserde Doğu-Orta Avrupa'da İslamî literatürün ve İslam'a davet kitaplarının eksikliğinden dolayı böyle bir tercümenin yapıldığı vurgulanmaktadır. Kitap hadis tarihi ve usulüne dair ayrıntılı bilgilerle başlamakta, devamında seçme hadislerle yer verilerek bu rivâyetler tenkide tabi tutulmaktadır. Çalışmada, "oryentalisler dışında" ilk defa Almanca olarak müslümanların bu kadar hacimli bir eser neşrettiği de vurgulanmaktadır. Bu tarz çalışmaların Avrupa'da giderek büyüyen islamofobiyle mücadele niteliğinde kaleme alındıkları söylenebilir. Avrupa'daki müslümanların, yaşadığı ülkenin ana diliyle hazırlanmış İslamî literatüre dair kaynak ihtiyacı her geçen gün arttığı için, bu tür eserlere oldukça ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Bu tarz çalışmaların Avrupa'da güvenilir eller tarafından yapılması, bizce de Müslümanlar tarafından ihmal edilmemesi gereken sorumlulukların başında gelmektedir.

¹²⁴ Muhammed Ahmet Resul, Almanya'nın Köln ve Düsseldorf şehirlerinde İslami literatüre dair birçok eserlerin yayım ve editörlüğünü yapmıştır. Aslen Mısırlı olan müellif 22 Nisan 1929'da doğmuş, 14 Nisan 2015 yılında da vefat etmiştir. Eserleri arasında Almanca "*Handbuch der muslimischen Frau (Müslüman kadının el kitabı)*"da zikredilebilir.

¹²⁵ Eserinde kudsî hadislerin Kur'ân'dan bir vahiy olmadığına altını çizen müellif, bu tür rivâyetlerin Allah Teâla'dan Hz. Muhammed'e iletildiğini anlatmaktadır. Kırk kudsî hadisi ihtivâ eden eserde rivâyetlerin Arapça metinlerine de yer verilmektedir. Kütüb-i Sitte içerisinde seçilerek derlenen eserde ekseriyetle Sahîhâyn'den rivâyetler yer almaktadır. Eserde hadisler hakkında herhangi bir açıklama veya şerh yer almamaktadır.

Sonuç

Batıda Hadise Dair Kaleme Alınan Almanca Akademik Çalışmalar isimli makalemizde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır. Günümüzde Almanya, oryantalist çalışmalarda en önde gelen ülkelerden biridir. Bu tespit, Brockelmann gibi önemli müsteşriklerden tarafından da yapılmıştır. Almanca olarak Batıda hadis ve sünnet alanıyla ilgili azımsanamayacak ölçüde çalışmanın yapıldığı görülür. Ülkemizde akademik camiada dil sorunu nedeniyle ne yazık ki bu çalışmalardan yeterince haberdar olunamadığı söylenebilir.

Almanya’da hadise dair yapılan gerek kitap ve tez gerekse makale ve tebliğ gibi araştırmalar içerisinde, sayı olarak en çok çalışılan konunun şahıs ve eser merkezli çalışmalar oldukları görülür. Burada da Buhârî ve *Sahîb*’i üzerinde yapılan çalışmaların dikkat çektiği söylenebilir. Kanaatimizce bunun nedeni, Buhârî’nin ve eserinin müslümanlar katındaki konumudur. Bu çalışmalarda da Kur’ân’dan sonra en güvenilir kaynak olarak değerlendirilen *el-Câmi’üs-sahîb*’e ve içerdiği hadislerle dair şüpheli bir yaklaşımın sergilendiği söylenebilir. İkinci sırada ise isnad, hadislerin tedvini ve otantikliği gibi hadis tarihine dair meseleler yer almaktadır.

Batı’da oryantalistler tarafından hadis ve sünnete dair yapılan çalışmalarda 1950 yılı nispeten belirleyici olmuştur. 1950 öncesinde hazırlanan eserlerde ekseriyetle olumsuz bakış açısı, taraflı bir tutum ve saldırgan bir üslubun hakim olduğu görülür. 1950 sonrasında ise Hz. Peygamber’e, sünnete ve rivâyetlere karşı daha insaflı ve ılımlı bir yaklaşım benimsenmeye başlamıştır. Bu tarihten sonra, şarkiyyât araştırmalarının bir disiplin haline gelmesi, İslamî teoloji fakültelerinin ve Şarkiyyât kürsülerinin açılmasıyla, yapılan araştırmaların öncesine nazaran daha disiplinli ve nitelikli hale geldiği görülmektedir. Bunda “misafir-işçi” olarak Avrupa’ya giden müslüman ailelerin çocuklarının söz konusu fakültelerde, eğitim-öğretimde ve akademiye rol almaya başlamaları vb. faktörlerden dolayı Avrupa’nın İslam politikasındaki değişimin etkisinin olduğu söylenebilir.

Ayrıca son yıllarda yapılan çalışmalara bakıldığında, araştırmaların temel kaynaklardan faydalanılarak hazırlandığı ve objektif olma gayretinin dikkat çekmeye başladığı görülür. Makalede de görüleceği üzere 1950 sonrası yapılan kitap, makale, lisansüstü tezler, tebliğler, seminer ödevleri vb. çalışmaların sayısının ciddi derecede arttığı anlaşılmaktadır. İslâm’a ön yargılı tavır bir tarafa bırakılacak olursa, önemli oryantalistlerin tamamının araştırmalarını birincil kaynaklardan faydalanarak yaptığı müşahede edilir.

Tüm bunlara rağmen Batılı araştırmacıların hadislerle karşı olumsuz tavrının yine de devam ettiğini söylemek mümkündür. Rivayetlerin otantikliği meselesinin neredeyse bütün müsteşrikler tarafından ısrarla üzerinde durulan konu olduğu söylenebilir. Kur’ân’ın tevâtüren nakledilmiş olması, dikkatlerin daha ziyade hadisler üzerinde odaklanmasına sebep olmaktadır. Nitekim gerek İslam ülkelerinde gerekse Batı’da ve özelde Almanya’da Kur’an merkezli hadis anlayışının kabul edilip yaygınlaşmaya başlamasında, oryantalistler tarafından yapılan bu çalışmaların ciddi bir şekilde etkili olduğu düşünülmektedir.

Nihai olarak ÷lkemiz akademiasının ve hadisçilerinin Almanya, İspanya, İtalya vb. ÷lkelerde de İslam'a ve hadislere dair çalışmalardan haberdar olabilmesi için, oradaki akademik k÷ltürü ve ürünleri tanıtan, değerlendiren çalışmalara çok fazla ihtiyaç olduğuanlaşılmaktadır.

Batıda son dönemde hadis ve sünnet alanına yönelik olarak akademik yayınların yanında, orada yaşayan Müslümanlara ve mühtedilere yönelik olarak da ciddi çalışmaların yapıldığı görülür. Hatta Batı'da yaşayan Müslümanlar göz önüne alındığında bu tür çalışmalara akademik mahiyetteki çalışmalardan çok daha fazla ihtiyaç olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- AKGÜN, Hüseyin. *Goldzäher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- AKGÜN, Hüseyin. "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı", *Hikmet Yurdu*, 8/15, (2015), s.75-97.
- AKIN, Nimetullah. *Alman Oryantalizmi ve Hadis*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- AKIN, Nimetullah. "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldzäher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 47-70.
- AKPINAR, Turgut. "Alfred von Kremer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 2289. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa el-. *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvin Tarihi (H. 1-150- M. 622-657)*. Trc. Hulûsi Yavuz. 3. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa el-. *İslam Fıkıhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi*. Trc. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa. "Müsteşrik Schacht ve Nebevî Sünnet". *Oryantalist Yaklaşımlara İtirazlar*. Ed. Mehmet Emin Özafşar. Ankara: Araştırma Yayınları, 1999.
- BALİÇ, İsmail. "Geschichte des Arabischen Schrifttums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- BROCKELMANN, Carl. "Die Morgenländischen Studien in Deutschland". *ZDMG*. 76 (t.y.).
- BULUT, Yücel. "Oryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 428-437. TDV Yayınları, 2007.
- BULUT, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2004.
- DERE, Ali. "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine". *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997): 69-73.
- EZER, Bekir. *Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed, Sünnet ve Hadis Hakkındaki Çalışmaları (1900-1950)*. Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, 2007.
- FÜCK, Johann. "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Trc. Seda Ensarioğlu, 1/2 (2003): 145-165
- GEİGER, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Doktora, 1833.
- GOLDZİHER, Ignaz. "Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Sami Şahin 12/1 (2008): 439-484.
- GOLDZİHER, Ignaz, "Müslümanlarda Rivâyet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Trc. Hüseyin Akgün, 4 (2015), s. 81-119.
- GOLDZİHER, Ignaz. *Muhammedanische Studien*. 2. Bs. Halle: Max Niemeyer Yayınevi, 1890.
- GOLDZİHER, Ignaz. "İslâm'da Hadîsin Yeri Etrafında Mücadeleler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Trc. Cihad Tunç, 19 (1973): 223-235.
- GOLDZİHER, Ignaz. "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Trc. Ömer Özsoy, 36 (1997): 405-421.
- GÖRGÜN, Hilal. "Heinrich Ferdinand Wüstenfeld". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 166-168. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- GÖRGÜN, Tahsin. "Ignaz Goldzäher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 105-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- HAMİDULLAH, Muhammed. "Carl Brockelmann". *İslâm Tetkikleri Dergisi*. 8 (1984).
- HATİBOĞLU, Mehmed Saîd. "Ignaz Goldzäher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 102-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- HIDIR, Özcan. “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003): 97-115.
- JUYNBOLL, G. H. A. *İsnad Analiz Yöntemleri*. Trc. Bülent Uçar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- JUYNBOLL, G.H.A. - Özer, Salih. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- KIZIL, Fatma. “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009): 45-62-62.
- KIZIL, Fatma. “Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları: Üç Temayül”. *Vuslat*. 161 (t.y.).
- KIZIL, Fatma. “Türkiye’de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 303-331.
- KIZIL, Fatma. “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* V/1 (2019): 155-245.
- KOÇYİĞİT, Talât - Serinsu, Ahmet Nedim. “I. Goldziher’in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlili ve Tenkidi = Nakd ve Tahlilu Ba’zı Ârâi Ignaz Goldziher el-Müteallika bi’l-Ehâdisi’n-Nebeviyye”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 199-216.
- KUZUDİŞLİ, Bekir. “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (2003): 141-172.
- MOTZKİ, Harald. *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*. Ed. Bülent Uçar. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- MOTZKİ, Harald. “Der Prophet und die Schuldner. Eine Hadît- Untersuchung auf dem Prüfstand”. *Der Islam*. 77 (2000): 1-83.
- MOTZKİ, Harald. *İsnad Ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. Trc. Bekir Kuzudışli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- MOTZKİ, Harald. *Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische islamische Hadîth- Kritik im Licht moderner Wissenschaft*. Springer: Wiesbaden, 2014.
- NAGEL, Tilman. “Hadis ya da Tarihin İmhası”. *İslami Araştırmalar*. Trc. Ali Dere 10/1-2-3 (1997): 163-167.
- OKIÇ, Muhammed Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1959.
- POLAT, Salahattin. “Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri”. *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- SAİD, Edward. *Oryantalizm*. Trc. Nezh Uzel. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998.
- SCHACHT, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. Trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977.
- SCHOELER, Gregor. “Mûsâ b. Ukbe’nin Kitâbü’l-Meğâzi’si ile İlgili Yeni Bulgular”. *İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*. Trc. Hüseyin Akgün 11/22 (2013): 11-21.
- SCHOELER, Gregor. “Musa b. Ukbe’nin Meğazisi”. *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Hüseyin Akgün 9/18 (2011): 103-136.
- SCHOELER, Gregor. “Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon”. *Hadis Tetkikleri Dergisi*. Trc. Hüseyin Akgün 6/1 (2008): 135-173.
- SCHÖLER, Gregor. “İslam’ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Trc. Nimetullah Akın, 48/2 (2007): 171-196.

SEZGİN, M. Fuad. *Geschichte des Arabischen Schrifttums, (Arap Literatür Edebiyatı)*. Leiden: E.J.Brill Yayınevi, 1967.

TOMAR, Cengiz. “Sarasinler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

TOKPINAR, Mirza. “Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum’ Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005): 85-109.

ÜNAL, İsmail Hakkı. “İbn Hatîbüddehş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

WEISWEILER, Max. *Istanbuler Handschriftenstudien zur Arabischen Traditionsliteratur*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Bibliotheca Islamica), 1937.

YÜCEL, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*. İstanbul: İFAV, 2013.

YÜCEL, Ahmet. *Oryantalistlerin Gözüyle İslam*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BESTEKÂR TAHİR KARAGÖZ'ÜN HAYATI VE ESERLERİ*

COMPOSER TAHİR KARAGOZ'S LIFE AND WORKS

İhsan ŞEN

Öğr. Gör., Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Sanatları ve Dînî Mûsikî

Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi

Orcid Id: 0000-0003-0495-148X, email: ihsan.sen@kocaeli.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03 Kasım 2019 / 03 November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık 2019 / 12 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar / January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 354-381

* Bu makale, “Bestekâr Tahir Karagöz’ün Hayatı ve Eserleri Hakkında Bir Çalışma” adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Arşiv taraması ve kişisel görüşme yöntemleri ile hazırlanan bu makalede dini mûsikî bestekârlarından ve klâsik müzik geleneğinin son temsilcilerinden olan Sadettin Kaynak ve Rakım Elkutlu'nun öğrencisi bestekâr Tahir Karagöz'ün (ö. 1994) hayatı ve eserleri ele alınmaktadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde Tahir Karagöz'ün hayatı ve ailesi, ikinci bölümünde bestekârın eğitim-öğretim hayatı, sosyal çevresi ve öğrencileri, üçüncü bölümünde resmi görevleri ve dördüncü bölümünde eserleri hakkında bilgi verilecektir. Sonuç kısmında ise bestekârın mûsikî kültür tarihimizdeki yerine dair genel bir değerlendirme yapılacaktır. Daha sonra Tahir Karagöz'ün özellikle çok tanınmamış olan bestelerinden örnek notalar verilecektir. Böylece bu çalışma mûsikî tarihimizde önemli izler bırakmış bir bestekârın günümüz insanına daha etraflıca tanıtılmasına katkı sağlamış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mûsikî, Tahir Karagöz, sanat, beste, kültür.

Abstract

In this article, which is prepared with the methods of archive search, historical research and personal interview, the life and Works of composer Tahir Karagöz's (d. 1994), student of Sadettin Kaynak and Rakım Elkutlu, one of the last representatives of the classical music tradition and religious tradition, are discussed. Tahir Karagöz's life and family in the first part, education and teaching life of the composer in the second part, information about his Works in the third part and his official duties in the fourth part it will be given. In the conclusion part, a general evaluation of the place of the composer in terms of our musical cultural history would be made. Later, sample notes of Tahir Karagöz's especially not-known compositions will be given. Thus, this article will contribute to a better and comprehensive introduction of a composer who left significant marks in our music history to today's people.

Keywords: Music, Tahir Karagöz, art, composition, cultur.

Giriş

Tarihsel süreç içerisinde her ilim gibi mûsikî ilmi de birçok yönde gelişme kaydetmiş ve sanatlarla paralel bir ilerleme sağlamıştır. Söz konusu sürecin oluşumunda aydınların bilimsel gayretleri kadar sanatçıların katkıları da göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. İşte bu sanatçılardan birisi de XX. yüzyılın en önemli bestekârlarından olan Tahir Karagöz'dür. Kendisi de hocaları gibi zamanının en önemli bestekâr ve icrâcılarında olan Tahir Karagöz, 1921 ile 1994 yılları arasında yaşamış ve mûsikî tarihimiz açısından son derece çalkantılı bir döneme şahitlik etmiştir. Böyle bir bestekârın hayatını kaleme almak, sanat dünyasına kazandırmış olduğu bestelerini günyüzüne çıkarmak, kültür mirasımıza mütevazı bir katkı olacaktır.

1. Hayatı

Tahir Karagöz, 01.01.1921 tarihinde Konya'nın Meram ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası Konya Sultan Selim Camii Müezzini Hüseyin Efendi, annesi Fatma Hanım'dır.¹ Hüseyin Efendi'nin din görevlisi olması hasebiyle Karagöz, ilk dînî eğitimini babasından almış ve on üç yaşında hafız olmuştur. On üç kardeşli bir ailede dünyaya gelen Karagöz, dönemin zor şartları altında yetişmiştir.² Küçük yaşlarda hocası Sadettin Kaynak ile İstanbul'a eğitim için gelmiş ve hayatının belli bir dönemini burada geçirmiştir.³

Tahir Karagöz'ün Mesûde Hanımla yaptığı evlilikten Atilla adını verdikleri tek çocukları dünyaya gelmiştir. Atilla Karagöz'ün ise daha sonraki yıllarda bir kız iki erkek çocuğu olmuştur. Tahir Karagöz, torunlarının isimlerini Elif Karagöz, Tahir Emre Karagöz ve Mustafa Emrah Karagöz olarak koymuştur.⁴ Tahir Karagöz, Mesûde hanımdan daha küçük olmasına rağmen ondan daha erken vefat etmiştir. Şeker, kalp yetmezliği gibi hastalıkları olan ve 16 Kasım 1994 tarihinde gece geç saatlerde rahatsızlanan Tahir Karagöz, Gazi Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi Nöroloji Kliniği'nde sabaha yakın saatlerde, 73 yaşında hayatını

¹ Dış Ticaret Bakanlığı Personel Dairesi Başkanlığı, *Sicil Bürosu Arşivi*, Dosya No: 589. Dış Ticaret Bakanlığı'ndan emekliye ayrılan Tahir Karagöz'ün özlük dosyasına ilişkin sicil dosyasına ulaşma imkânı elde ettik. Ancak dosyadaki evrakların birer fotokopisinin tarafımıza verilmesi memuriyet kanunlarına aykırı olduğu için yetkili makamlarca uygun görülmedi. Sadece bu evraklar üzerinde kısa bir süre çalışma imkânı sunuldu ve biz de verilen bu kısıtlı imkân ile çalışmalarımızı yapmaya çalıştık. Bu nedenden ötürü dipnotta kaynak olarak Dış Ticaret Bakanlığı'ndaki Tahir Karagöz'e ait olan dosyayı işaretle dosya numarasını verdik. Mevzubahis olan dosyada Tahir Karagöz'e ait birçok bilgi ve belge bulunmaktadır.

² Abdullah Kazancı, *Tahir Karagöz Hayatı ve Eserleri* (Lisans Bitirme Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995), 11.

³ Atilla Karagöz, *Kişisel Görüşme*, 05.07.2015. Tahir Karagöz'ün oğlu olan Atilla Karagöz ile yapılan görüşmede babası hakkında birçok bilgi ve belge tarafıma sunulmuştur. Bu görüşmeye, konu kapsamında yeri geldikçe atıfta bulunulacaktır.

⁴ Atilla Karagöz, *Kişisel Görüşme*, 05.07.2015.

kaybetmiştir. Cenazesi 17 Kasım 1994 tarihinde Hacı Bayram Velî Camii'nde kılınan namazın ardından Karşıyaka Mezarlığı'na defnedilmiştir.

2. Eğitim Bilgileri

Tahir Karagöz, Konya'da ilkokul öğrenimi göremediği için daha sonraki yıllarda derslerini dışarıdan vererek ilkokul diploması almıştır. 19.02.1947 tarih ve 659/582 numaralı beş sınıflı ilkokul diplomasını Ankara'da Devrim İlkokulu'nda girmiş olduğu sınav neticesinde 26 Şubat 1947 tarihinde almaya hak kazanmıştır. Diploma numarası 77/227 ve diploma derecesi "orta" seviyededir.⁵

31.03.1956 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilâtı'nda göreve başlayan Tahir Karagöz, görev hayatı boyunca da sürekli eğitim faaliyetlerinin içerisinde yer almıştır. 5 Mart 1969 tarihinde imam hatipler ve müezzinler tekâmül kursuna başlamış ve 3 Nisan 1969 tarihinde kursu bitirme belgesini almıştır.

Tahir Karagöz, ilk dîni eğitimini ise Babası Hüseyin Efendi'den almıştır. Mevlâna dergâhının müezzini olan Hüseyin Efendi oğluna ilk mûsikî zevkini daha o yaşlarda tattırır. Küçük yaşta babasıyla birlikte İstanbul'a yolu düşen Tahir Karagöz, o dönemlerde İstanbul Fatih'te oturan Sadettin Kaynak ile ilk defa tanışma fırsatı bulur. Bu tanışma esnasında Tahir Karagöz'ün Kur'ân tilâvetini dinleyen Sadettin Kaynak, Karagöz'ün sesini beğenir. Böylece Saadettin Kaynak gibi bir mûsikîşinasın öğrencisi olma yolundaki ilk tohumlar ekilmiş olur. Sonraki bir görüşme ise Konya'da okunacak bir mevlid vesilesi ile olur. Söz konusu mevlid ile Sadettin Kaynak ve arkadaşları Hâfız Kemâl (Süleymaniye Camii başmüezzini), Hâfız Cevdet Saydamses ve Konyalı Hâfız Şefik Çokuslu Konya'ya gelirler. Tahir Karagöz'ün ilk hocalarından diyebileceğimiz Hacı Veyis Zâde'nin Sadettin Kaynak ile olan samimi arkadaşlıkları vasıtası ile bu mevlid programında Tahir Karagöz'e Kur'ân okuturlar ve Tahir Karagöz'ün sesini çok beğenirler. Bunun üzerine Saadettin Kaynak, Tahir Karagöz'ü İstanbul'a mûsikî eğitimi alması için götürmek istediğini söyler. Babası Hüseyin Efendi ise Tahir Karagöz'ün hocası Hacı Veyis Zâde'yi işaretle "Hocasının karar vermesi münasiptir" diyerek kararı hocasının vermesini ister. Hacı Veyis Zâde de bu fikre olumlu baktığını ifade edince Tahir Karagöz İstanbul'a mûsikî eğitimi almak üzere getirilir. Sadettin Kaynak ile olan irtibatı bu şekilde başlayan Tahir Karagöz, otuz yıl Sadettin Kaynak'ın dizinin dibinden

⁵ Dış Ticaret Bakanlığı Personel Dairesi Başkanlığı, *Sicil Bürosu Arşivi*, Dosya No: 589

ayrılmamış ve ona talebelik yapmış, İstanbul'a geldiği ilk birkaç yıl mevlid programlarına hocasının izni dışında katılmamış ancak hocası izin verdikten sonra katılmaya başlamıştır.

Tahir Karagöz, Sadettin Kaynak'ın sürekli yanında yer almış ve âdeta onun bir gölgesi olmuştur. Bu vesile ile de Sadettin Kaynak'tan istifade edebileceği hemen her konuda faydalanmaya çalışmıştır. Hayatı beraber yaşamışlar, beraber gülüp beraber ağlamışlar ve beraber yolculuk yapmışlardır. Bir gün Sadettin Kaynak, Tahir Karagöz'ü İstanbul Beyazıtta İbnu'l-Emin Mahmut Kemâl İnâl Bey'in yanına gönderir. Tahir Karagöz gider Mahmut Kemâl Bey'in elini öper ve oturur. Mahmut Kemâl Bey, Tahir Karagöz'e "Sesin güzel mi?" Diye sorar. Tahir Karagöz "evet" güzel deyince onu içerde hazır bekleyen pek çok ustanın bulunduğu mutrip heyetinin olduğu odaya alır. Ona gazel okutturur ve sesini çok beğenir. Daha sonra da burada düzenlenen meşklere ara ara katılma fırsatı bulan Tahir Karagöz, burada bulunan pek muhterem sanatçılardan da bazı dâvetler alır.⁶

Mûsîkî konusunda Sadettin Kaynak'tan almış olduğu eğitim ile çeşitli faaliyetlere aktif olarak katılım gerçekleştirmiş, edindiği tecrübelerle önemli mesafeler kat etmiştir. Tahir Karagöz, almış olduğu bu eğitim sayesinde İstanbul'da Haseki, Üsküdar, Selimiye ve Şişli Camileri ile Bursa, Adana, Konya gibi şehirlerin önemli camilerinde görev yapma fırsatı elde etmiştir. Hocası Saadettin Kaynak vasıtası ile birçok bestekâr ve şairle tanışmış ve onlardan olabildiğince istifâde etmiştir. Tahir Karagöz bir dönem de İzmir Hisar Camii İmam Hatibi Rakım Elkutlu'dan dersler almıştır.⁷

Tahir Karagöz, hocası Sadettin Kaynak'ın vefatından sonra Ankara'ya yerleşmiştir. Ankara'da birçok camide görev yapmış ve her gittiği yerde hâfızlara, mevlidhânlara mûsîkî dersi vermiştir. Ankara'da Tasavvuf Mûsîkî'si'ni canlandırmış ve ilâhi grupları kurarak sayısız konserler vermiştir.⁸ Bu konserler Türkiye geneline hitap etmekle kalmamış yurt dışına taşmıştır. Bugün hayatta olan ve ona talebelik, arkadaşlık yapan kişilerden bazıları şunlardır: Hâfız İlhan Tok, İsmail Coşar, Bilâl Demiryürek, Muzaffer Şenduran, Ali Toprak, Ekrem Vural ve Ağâh Oktay Güner. Tahir Karagöz aynı zamanda Ankara'da İsmet Paşa zamanında mehter grubu kurmuş ve mehteran başlığı yapmıştır. Ankara Gençlik Parkı'nda zamanın Cumhurbaşkanı da bu gösteriyi izlemiştir.⁹

Tahir Karagöz, 12.05.1969 tarihinde Eskişehir Müftülüğü'nde 45 gün süre ile müezzin kayyım yetiştirme kursunda görev almış ve buradaki din görevlisi adaylarına dersler vermiştir.

⁶ Kazancı, *Tahir Karagöz Hayatı ve Eserleri*, 14.

⁷ Muzaffer Şenduran, *Kişisel Görüşme*, 05.04.2010.

⁸ Ali Toprak, *Kişisel Görüşme*, 15.10.2010.

⁹ Muzaffer Şenduran, *Kişisel Görüşme*, 05.04.2010.

20.03.1970 tarihinde Trabzon'da cami görevlilerine meslekî bilgiler öğretmek için 45 gün süre ile görevlendirilmiştir. Ayrıca 24.11.1977 tarihinde Dış Ticaret Bakanlığı tarafından Mevlâna'yı anma törenlerinde görevlendirilen Tahir Karagöz, bu törene kendi icrâsı ile de renk katmıştır.¹⁰ Tahir Karagöz, 1980 yılında hicretin 1400. yılı münâsebeti ile Almanya yolculuğu yapmış ve buradaki hoş sohbetleri ile birçok insanın gönlünü kazanmayı başarmıştır. Ayrıca Gazi Üniversitesi Türk Sanat Müziği Korosu'nun yapmış olduğu eğitim faaliyetlerine de katkıda bulunmuştur.¹¹

Tahir Karagöz, eğitim faaliyetleri içerisinde geçen hareketli bir hayat yaşamıştır. Çevresindeki insanlara her zaman maddî ve manevî yardımda bulunmuş fakat onlardan bir şey talep etmemiştir. O her zaman “Bana yaptırıldı, öğretildi” diyerek asıl verenin, asıl öğretenin Rabbimiz olduğunu bizlere anlatmaya çalışmıştır.¹² Mevlâna'nın mesnevîsini okumayı ve insanlara bu bağlamda sohbetler etmeyi çok seven Tahir Karagöz, bu vesile ile de birçok gencin gönlünü kazanmayı başarabilmiştir. Farklı zamanlarda yurdumuzun çeşitli bölgelerinde bulunan evliyâları ziyaret edip onlardan ilhâm almayı ihmâl etmemiş ve mümkün mertebe onlardan feyiz almaya çalışmıştır. Tahir Karagöz okumayı, anlatmayı ve insanlarla gönül dilinden muhabbet etmeyi çok seven özellikleri ile çevresindekiler için her zaman dikkate değer olmuştur. Kısacası Tahir Karagöz'ün hayatının sohbet meclislerinde ve camilerde geçtiği zikredilebilir.¹³ Hayatının son dönemlerinde Yağmur Tunalı tarafından Tahir Karagöz'ü anlatan bir şiir yazılmış ve Tahir Karagöz'e takdim edilmiştir.¹⁴ Bu şiir önemine binaen aşağıya alınmıştır:

*Şikâyet etmedim felekten asla
Seyrettim âlemi rızâ içinde
Hayatımda yer etmedi bir dâvâ
Yaşadım dünyasız dünya içinde*

*Ezel diyârından evvelce geldim
Semâda hükmettim yerde serildim
Aþansız kendimi bir elde buldum
Mecnun oluverdim Leylâ içinde*

¹⁰ Dış Ticaret Bakanlığı Personel Dairesi Başkanlığı, *Sicil Bürosu Arşivi*, Dosya No: 589

¹¹ Muzaffer Şenduran, *Kişisel Görüşme*, 05.04.2010.

¹² Muzaffer Şenduran, *Kişisel Görüşme*, 05.04.2010.

¹³ Ali Toprak, *Kişisel Görüşme*, 15.10.2010.

¹⁴ Bu şiir Yağmur Tunalı tarafından 1985 yılında Tahir Karagöz adına düzenlenen mûsikî gecesi anısına yazılarak kendisine sunulmuş ve kendisi tarafından da çok beğenilmiştir. “Bu şiir tam beni anlatıyor” cümlesi ile de Tahir Karagöz tarafından taltif edilmiştir.

*Sırça sarayları yıktım elimle
Kâinata otağ kurdum hâlimle
Sırrımı söyledim amma dilimle
Mahremiyet durur hâlâ içinde
Vuslatım ben dostlar, hem hasretim ben*

*Kendi varlığında bir devletim ben
Tepeden tırnağa muhabbetim ben
Bıraktım âlemi riyâ içinde*

*Hepiniz bensiniz sizde ben varım
Bu aşka verildi nâmusum arım
Ebediyyen sevmek oldu şîârım
Yanıp yakılmakta safâ içinde
Ne şeyhim kimseye ne pîrim dostlar
Ne de kul olmakta mâbirim dostlar
O'nun fakiriyim Tabir'im dostlar
Gözüm yok dünya ve ukbâ içinde
Bilirim pek yüce sizde değerim
Ki; yaktınız vefâ ile ciğerim
Durmaz gözlerimde bu yaş söylerim
Rızâmı ateşten dua içinde
Ölmeden ölenler bilirmiş Hakkı
Çalınsin ufkuında bu güzel şarkı
İstemem sevgiden başka bir duygu
Gerisi bir yalan, riya içinde*

Vesselam dünya bu dünya içinde...

3. Resmî Görevleri

16.01.1942 tarihinde askere sevk edilen Tahir Karagöz, 14.07.1943'de askerlikten terhis oldu. Askerlikten sonra kadrolu olarak ilk resmî görevine Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilâtı bünyesinde 01.04.1956 tarihinde Ankara Merkez Koyunpazarı Camisi'nde 100 TL maaş ile müezzin kayyım olarak başladı. Koyunpazarı Camii'nde 01.09.1956 tarihine kadar görev yaptıktan sonra buradaki görevinden istifa ederek ayrıldı. 02.09.1956 tarihinden itibaren 26.02.1962'ye kadar resmî bir görevde bulunmayan Tahir Karagöz, 27.02.1962 tarihinde

tekrar Ankara Merkez Kur'an Kursu'nda 300 TL maaşla Kur'an Kursu Öğreticisi olarak göreve başladı. Yaklaşık bir buçuk yıl bu görevi ifâ ettikten sonra 30.09.1963 tarihinde tekrar istifasını verdi ve 03.08.1965 tarihine kadar resmî bir görev almadı. 04.08.1965 tarihinde tekrar Ankara Merkez Yeraltı Uzunyol Camii'nde 300 TL maaş ile müezzin kayyım olarak göreve başladı. Burada üç aylık gibi kısa bir görev hayatından sonra 07.11.1965 tarihinde Ankara Merkez Aslanhane Camii'ne 350 TL maaşla naklen atandı.¹⁵ 30.10.1970 tarihine kadar Aslanhane Camii'nde Hâfız İlhan Tok ile görev yapan Tahir Karagöz'ün en uzun süre ile görev yaptığı iki camiden birisi bu oldu.¹⁶ Aslanhane Camii'nde Hâfız İlhan Tok ile beraber yaklaşık beş yıl görev yapan Tahir Karagöz, 04.08.1972 tarihinde tekrar bir nakil ile Ankara Çankaya Kocatepe Camiine müezzin kayyım olarak atandı.¹⁷ Bu tarihten itibaren Kocatepe Camii İmam-Hatibi İsmail Coşar ile bir süre mesai arkadaşlığı yapan Karagöz, 12.23.1976 yılına kadar Kocatepe Camii'nde müezzin-kayyım olarak görevde bulundu.¹⁸ Tahir Karagöz'ün Kocatepe Camii müezzin kayyımı olarak sürdürdüğü görevine 12.23.1976 tarihinde son verildi. Bu tarihten sonra da 27.01.1977 tarihinde Ticaret Bakanlığı İdarî İşler Müdürlüğü emrine açıktan mümeyyiz olarak atandı.¹⁹ Dış Ticaret Bakanlığı bünyesinde çalışırken 24.11.1977 tarihinde Mevlâna'yı anma törenlerinde görevlendirildi. Dış Ticaret Bakanlığı'nda 22.06.1981 tarihine kadar mümeyyiz olarak görevine devam eden Tahir Karagöz, bu tarihte eski görevinden istifa edip Levâzım ve İdarî İşler Müdürlüğü'ndeki görevine başladı. Bu görevinde de sekiz ay gibi kısa bir zaman çalışıp 19.02.1982 tarih ve 19-383-02918 sayılı belgesi gereğince 26.02.1982 tarihinde kendi isteği ile kadro derecesi yedi iken yaş haddinden emekli oldu.²⁰ Tahir Karagöz'ün devlet memuriyetine dair bazı bilgileri de şöyledir:

İlk İşe Başlama Tarihi: 06.05.1946.

Kurum Sicil No: 9966.

Emeklilik Sicil No: 21-346-97.

İntibaka Esas Giriş Derece ve Kademesi D/K: 14/3.²¹

¹⁵ İhsan Şen, *Tahir Karagöz'ün Hayatı ve Eserleri Hakkında Bir Çalışma*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 163.

¹⁶ İlhan Tok, *Kişisel Görüşme*, 30.09.2010.

¹⁷ Bu konuda bk. Şekil 1.

¹⁸ İsmail Coşar, *Kişisel Görüşme*, 28.02.2010.

¹⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Sicil Bürosu Müdürlüğü Arşivi*. Ayrıca atama yazısının resmi evrakı için bk. Şen, *Tahir Karagöz'ün Hayatı ve Eserleri Hakkında Bir Çalışma*, 164.

²⁰ Detaylı bilgi için bk. Şekil 1.

²¹ Dış Ticaret Bakanlığı Personel Dairesi Başkanlığı, *Sicil Bürosu Arşivi*, Dosya No: 589

4. Eserleri

Tahir Karagöz bestekârlığı, icrâcılığı, hânendeliği ve mevlidhânlığı ile yaşadığı dönemin önemli bir ismi olmuş²² klâsik tavrın en önemli sanatçılarından olan Sadettin Kaynak gibi bir ustanın yanında yetişmiş ve ömrünün sonuna kadar hocasının yanında bulunarak hocasından en güzel şekilde istifade etmesini bilmiştir. Bu vesilelerle de eserlerinde Hocası Sadettin Kaynak'ın eserlerinde bulunan tavrı Tahir Karagöz'ün eserlerinde de bulmamız mümkün olmuştur. Öğrencilerinden aldığımız malumatlara göre kendisi nota yazabilen Tahir Karagöz,²³ eserlerinin notaya alınmasında ayrıca nota yazımı konusunda uzman arkadaşlarından da yardım almıştır.²⁴ İlâhi formu ağırlıklı olmak üzere farklı formlarda yüze yakın eserinin olduğu bilinen Tahir Karagöz'ün eserlerinden TRT repertuarına geçenlerin sayısı on üç olup bunların bir kısmı ilâhi formunda, bir kısmı da şarkı formundadır. Eserlerinin TRT repertuarına tam olarak alınmamış olmasından dolayı tahribata uğraması söz konusu olmuştur. Yakın arkadaşları ve öğrencileri tarafından eserlerinin bir kısmı muhafaza edilen Tahir Karagöz'ün elimizde 66 bestesi 2 adet derleme eseri bulunmaktadır. Eserlerinde ilâhi, şarkı, köçekçe, marş ve nefes gibi formlar kullanmıştır. Elimizde bulunan eserlerinden anlayabildiğimiz kadarı ile kullanmış olduğu makamlar şunlardır; acemaşîran, hicaz, hûmayun, zirgûlelihicz, hüseyinî, hisarbûselik, hüzzam, ısfahân, mâhûr, müsteâr, nihâvend, bûselik, rast, sabâ, sâzkâr, segâh, suznâk, şehnâz, şîvenûma ve uşşak. Eserlerinde kullandığı usüller ise düyek, sofyan, nimsofyan, aksak, devr-i hindî, curcuna, yürük semâi, müsemmen ve ağır düyek olarak görülmektedir. Tahir Karagöz'ün elde edebildiğimiz 66 adet beste ve 2 adet derleme eserinden 57 adedi ilâhi formunda, 9 adedi şarkı, 1 adedi marş formunda, 1 adedi köçekçe formunda, 1 adedi saz eser formunda ve 1 adedi de nefes formunda bestelenmiştir. Tahir Karagöz bestelerinde İsmail Konak, Bestami Yazgan, İzzettin Hümayî, Tevhid Turnalı, İbrahim Yurtören, Yûnus Emre, Muharrem Sırrı, M. Rasim Mutlu, Mehmet Oruç, Semih Sergen, Nizamî Nefesli, Haldun Darbaz, Dr.Fuat Tamer, Abdulahad Nuri, Kuddûsî, İsmail Hakkı Başer, Ahmet Hakkı Başer, Ahmet Er, İ. Hakkı Yılanlıoğlu, Ethem Ertürk, Kâzım Dereli, Necati Bursalı, Âşık Hasan Dede, Zeynep Arıcan, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Nîyazî Mısırî, Pîr Sultan Abdâl, Mehmet Oruç, Ali Ulvî Kurucu, Mehmet Erbulan, İbrahim Tezölmez, Hasan Sezâi Gülşenî ve Hz. Mevlâna gibi çeşitli şairlerin güftelerini kullanmıştır.

²² Muzaffer Şenduran, *Kişisel Görüşme*, 05.04.2010.

²³ İsmail Coşar, *Kişisel Görüşme*, 20.02.2010.

²⁴ Ekrem Vural, *Kişisel Görüşme*, 25.03.2010.

Tahir Karagöz'ün güftesi de bestesi de kendisine ait olan hüseyinî makamında “Mübarek ramazan geldi” mısraı ile başlayan ilâhisi ile “Ey gözleri kalbinden, kalbi gözlerinden güzel kız” mısraı ile başlayan hüzzam makamındaki şarkısı mevcuttur. Tahir Karagöz'ün eserlerinin birçoğu da Ankara Radyosu'nda gerçekleştirilen programlar vesilesi ile kayda alınmıştır. Öyle ki Tahir Karagöz, bestelemiş olduğu eserlerden ve diğer eserlerden Ankara Radyosu'nda okunanları bir liste halinde kendi imzası ile radyo sorumlularına vermiştir.²⁵ Ankara Radyosu'ndaki eserlerinin bir bölümü de band sistemi ile kaydedilmiş olup bilgisayar ortamında yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duymaktadır.

Zamanın ünlü solistlerinden de Tahir Karagöz'ün eserlerini icrâ edenler olmuştur. Ayrıca Siirt'te düzenlenen Veysel Kâranî yarışmasında Tahir Karagöz'ün Hisarbûselik eseri ödül almıştır.²⁶ Beste yapacağı eserlerin güftelerini titizlikle seçip kendisi de şiir yazan Tahir Karagöz'ün eserleri lirik, ritmik ve çeşitli makamlarda geçkiler içermektedir. Tahir Karagöz'ün bestelediği ilâhiler halen dilden dile dolaşmaktadır. Tahir Karagöz'ün bestelerinden birçoğu halk arasında bilinmektedir. Bu eserlerin notaları da mevcuttur. Ancak Biz burada Tahir Karagöz'ün fazla tanınmamış bestelerine örnekler vermekle yetineceğiz.

²⁵ Bu eserlerin listesi için bk. İhsan Şen, *Tahir Karagöz'ün Hayatı ve Eserleri Hakkında Bir Çalışma*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 165-166.

²⁶ Ali Toprak, *Kişisel Görüşme*, 15.10.2010.

HİCAZ HÜMÂYÛN İLÂHİ

Allah'a sığınıp kırmıştı putu

Güfte: İsmâil KUNAK
Beste: Tâhir KARAGÖZ
(01-01-1921 / 16-11-1994)

Sofyan



Al - la - ha sı - ğı - nıp kır - mış - tı pu - tu
İlk de - fâ Kâ - be - yi ya - pan - da O - dur
İ - lâ - hî e - mîr - le bu â - teş sön - dü
Rab - bi - miz - de O - na de - di Hâ - lî - lim



O bü - yük pey - gam ber Ha - lîl İb - râ - him
Bir Al - lâ - hı bi - lip ta - pan - da O - dur
Bir an - da yem - ye - şil bah - çe - ye dön - dü
O da de - di yâ Rabb ver - ba - na i - lîm



Al - la - ha sı - ğı - nıp kır - mış - tı pu - tu
İlk de - fa Kâ - be - yi ya - pan - da O - dur
İ - lâ - hî e - mîr - le bu â - teş sön - dü
Rab - bi - miz - de O - na de - di Hâ - lî - lim



O bü - yük pey - gam - ber Ha - lîl İb - râ - him
Bir Al - lâ - hı bi - lip ta - pan - da O - dur
Bir an - da yem - ye - şil bah - çe - ye dön - dü
O da de - di yâ Rabb ver - ba - na i - lîm



Böy - le - ce kız - dır - dı kâ - fir Nem - ru - tu
Çok şey - den his - se - ler ka - pan - da O - dur
Çi - men - ler i - çin - de ya - tar gö - rün - dü
Bir - li - ği - ni her - yer - de söy - ler di - lim



O bü - yük pey - gam ber Ha - lîl İb - râ - him
O bü - yük pey - gam ber Ha - lîl İb - râ - him
O bü - yük pey - gam ber Ha - lîl İb - râ - him
O bü - yük pey - gam ber Ha - lîl İb - râ - him

Allah'a sığınıp karmıştı putu-2



O bü - yük pey - gam - ber Ha - lîl İb - râ - him D.C.
O bü - yük pey - gam - ber Ha - lîl İb - râ - him D.C.
O bü - yük pey - gam - ber Ha - lîl İb - râ - him D.C.
O bü - yük pey - gam - ber Ha - lîl İb - râ - him (SON)

Allah'a sığınıp karmıştı putu
O büyük peygamber Halîl İbrâhim
Böylece kızdırdı kâfir Nemrut'u
O büyük peygamber Halîl İbrâhim

İlk defâ Kâbe'yi yapan da O'dur
Bir Allâh'ı bilip tapan da O'dur
Çok şeyden hisseler kapan da O'dur
O büyük peygamber Halîl İbrâhim

İlâhi emirle bu âteş söndü
Bir anda yemyeşil bahçeye döndü
Çimenler içinde yatar göründü
O büyük peygamber Halîl İbrâhim

Rabb'imiz de O'na dedi "Halîl'im"
O'da dedi yâ Rabb ver bana ilim
Birliğini söyler her yerde dilim
O büyük peygamber Halîl İbrâhim

HİSAR-BÜSELİK İLÂHİ

Adın düşmez dilimizden

Güfte: Etem ERTÜRK
Beste: Tâhir KARAGÖZ
(01-01-1921 / 16-11-1994)

Aksak



Adın düşmez dilimizden-2

Re - sül al - dı ko - ku - nu - zu

Se - vinç sar - dı rû - hû - nu - zu ru - hû - nu - zu

Güt - tün de - ve i - le ku - zu

ya - nı - yor Vey - sel Ga - râ - nim

Arañağme

Va - sî - ye - tim et - tim si - ze

Hır - kam Vey - se - li - min di - ye li - min di - ye

Müj - de ol - sun an - ne - ni - ze

ya - nı - yor Vey - sel Ga - râ - nim (SON)

Süleyman Davut

**Adın düşmez dilimizden.
Silinmez hiç gönlümüzden.
Kalbim Yemen'in çölünden.
Yanıyor Veysel Garânim.**

**Resûl aldı kokunuzu,
Sevinç sardı ruhûnuzu,
Güttün deve ile kuzu,
Yanıyor Veysel Garânim.**

**Gördün rüyanda Resûl'ün
Nasıl da yanmıştı gönlün.
İzin verdi anne gülün.
Yanıyor Veysel Garânim.**

**Vasiyetim ettim size,
Hırkam Veysel'indir diye,
Müjde olsun annenize,
Yanıyor Veysel Garânim.**

²⁷ Ali Toprak, (*Kişisel Görüşme*, 15.10.2010) bu eserin Siirt'te düzenlenen Veysel Karani yarışmasında ödül aldığını belirtmiştir.

HÜSEYNÎ İLÂHÎ

Kûn'le mümkün vücûd bulur
(Olur)

Güfte: M. Râsim Mutlu
Beste: Tâhir KARAGÖZ
(01-01-1921 / 16-11-1994)

Düyek

(SAZ) $\Theta_1 \Theta_2 \Theta_3$

Kûn - le müm kûn vü-cûd bu-lur Dağ - lar dağ - lar

dağ - lar o - lur Be - li se - li a - kar çağ - lar

Der - yâ der - yâ der - yâ o - lur D.C.

Θ_1 Â - şık gö-zü yaş - lar sa-çar Su-lar su-lar

su-lar o - lur Der - viş ge-lir hal - ka ku-rar

Mey - dâñ mey - dâñ mey - dâñ o - lur D.C.

Θ_2 Can - lar co-şar vec - de da-lar Sey - rân

sey - rân sey - rân o - lur D.C.

Θ_3 Göz - göz ol - muş dur - maz ağ - lar Yü-rek

yü-rek yü-rek o - lur

Kûn'le mümkün vücûd bulur-2

Mâ - şuk ge - lir aş - kı a - rar Gö - nül gö - nül
gö - nül o - lur hey Mut - lu bun - da
et - mez ka - râr Hic - rân hic - rân
hic - rân o - lur Et - se Yâr' - la kav - li ka - râr
Vus - lat vus - lat vus - lat o - lur (SON)

**Kûnle mümkün vücûd bulur
Dağlar dağlar dağlar olur**

**Belî seli akar çağlar
Deryâ deryâ deryâ olur**

**Âşık gözü yaşlar saçar
Sular sular sular olur**

**Derviş gelir halka kurar
Meydân meydân meydân olur**

**Canlar çoşar vecde dalar
Seyrân seyrân seyrân olur**

**Göz göz olmuş durmaz çağlar
Yürek yürek yürek olur**

**Mâşuk gelir aşkı arar
Gönül gönül gönül olur**

**Mutlu bunda etmez karâr
Hicrân hicrân hicrân olur**

**Etse Yâr'la kavli karâr
Vuslat vuslat vuslat olur**

HÜZZAM İLÂHİ

Ne gelirse Rab'dan diye sabrettin

Güfte: Etem ERTÜRK
Beste: Tâhir KARAGÖZ
(01-01-1921 / 16-11-1994)

Sofyan



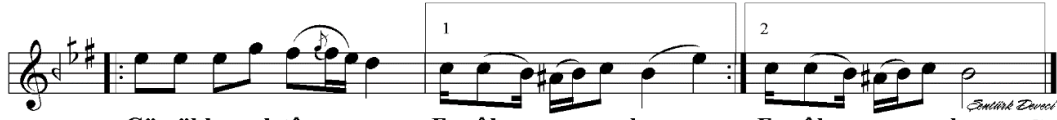
Ne ge - lir-se Rab' - dan di - ye sab ret-tin di - ye sab ret-tin
Rab'dan ge-le - ni sen ca - na dembil-din ca - na dembil-din
Se-lâm ol sun Şan - lı - Ur - fa i - li - ne Ur - fa i - li - ne



Bin-bir çi - le - yi hep mih net - le çek-tin mi h net - le çek-tin
Vus-la - ta er-din sen câ - nâ - nı buldun câ - nâ - nı buldun
Yüz sürsem bir ker - re se-nin tür - be - ne se-nin tür - be - ne



Hakka gi-den yo - lu bi - ze öğ-ret-tin bi - ze öğ ret tin
Ben-li - ği at-tın - da ke-mâ - le er-din ke-mâ - le er din
Çâ-re o - lurdun ah be nim der-di-me be nim der di-me



Gö nül ler sul-tâ - nı Eyyûb pey-gamber Eyyûb pey gamber D.C.
Gö nül ler sul-tâ - nı Eyyûb pey-gamber Eyyûb pey gamber D.C.
Sa-bır-lar sul-tâ - nı Eyyûb pey-gamber Eyyûb pey gamber(SON)

Ne gelirse Rab'dan diye sabrettin
Binir çileyi hep mihnetle çektin
Hakk'a giden yolu bize öğrettin
Gönüller sultânı Eyyûb peygamber

Rab'dan geleni sen cana dem bildin
Vuslata erdin sen cânânı buldun
Benliği attın da kemâle erdin
Gönüller sultânı Eyyûb peygamber

Selâm olsun Şanlı Urfa iline
Yüz sürsem bir kerre senin türbene
Çâre olurdun ah benim derdime
Sabırlar sultânı Eyyûb peygamber

NIHÂVEND İLÂHİ

Aldı irfân vaktimi

Güfte: M. Râsim MUTLU
Beste: Tâhir KARAGÖZ
(01-01-1921 / 16-11-1994)

Düyek



(SAZ)) $\Theta_1 \Theta_2$

Al - dı ir - fân vak - ti mi Tak - vâ - ya yer kal - ma - dı

Mes - tü hay - ran nef - si - mi Ceh - de hâ - cet kal - ma dı D.C.

Θ_1 Rah - le i Hak - tan al - dım İl - mi ir - fân der - si - ni ⁽¹⁾

An - la dım gay rı ya - lan Zâ - re hâ - cet kal - ma dı D.C. (SON)

Θ_2 Lût - fu Hü - dâ - dan tu lû Mut - lu hâ - li bul - du ya

Kayır - dı fa - kir ku - lu Kâ - le hâ - cet kal - ma - dı ⁽²⁾ Sultân Dâvudî

Aldı ifrân vaktimi
Takvâya yer kalmadı
Mest ü hayrân nefsimi
Cehde hâcet kalmadı

Rahle-i Hak'tan aldım
İlm-i irfân dersimi
Anladım gayrı yalan
Zâre hâcet kalmadı

Lütf u Hüdâ'dan tulû
Mutlu hâli buldu ya
Kayırdı fakir kulu
Kâle hâcet kalmadı

SEGÂH İLÂHİ

Sevelim sevillelim

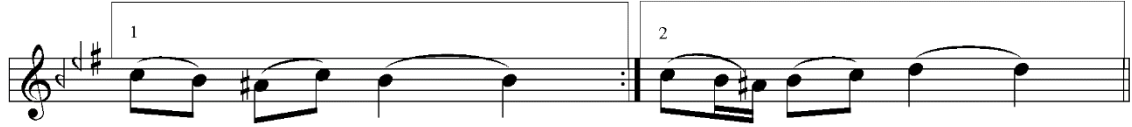
Güfte:Nizam NEFESLİ
Beste:Tâhir KARAGÖZ
(01-01-1921 / 16-11-1994)

Sofyan

(Yaylı ve nefesli sazlar...)



Yû-nûs Em - re bu yur - du Se - ve - lim se -
Ça - tık - su - rat can sı - kar Kem göz - ler gö -
Can - lar - câ - nı Mev - lâ - nan Ö - ğüt - ler be -
Â - şık - la - rın sev - dâ - sı Sev - gi rû - hun



vi - le - lim vi - le - lim
nül yı - kar nül yı - kar
ni her an ni her an
gı - dâ - sı gı - dâ - sı



Gö - nül - le - re du - yur - du Se - ve - lim se -
Kö - tü - lük - ten ne çı - kar Se - ve - lim se -
Yû - nûs gi - bi dur - ma yan Se - ve - lim se -
Se - ven - le - rin dâ - vâ - sı Se - ve - lim se -



vi - le - lim Se - ve lim se - vi - le - lim D.C.
vi - le - lim Se - ve lim se - vi - le - lim D.C.
vi - le - lim Se - ve lim se - vi - le - lim D.C.
vi - le - lim Se - ve lim se - vi - le - lim (SON)

Beste tarihi:1987

Yûnûs Emre buyurdu
Sevelim sevillelim.
Gönüllere duyurdu
Sevelim sevelim

Canlar câmi Mevlânâ
Öğütler bana her an
Yûnûs gibi durma yan
Sevelim sevillelim

Çatık surat can sıkar
Kem gözler gönül yıkar
Kötülükten ne çıkar
Sevelim sevillelim

Âşıkların sevdâsı
Sevgi rûhun gıdâsı
Sevenlerin dâvâsı
Sevelim sevillelim

ISFÂHAN İLÂHİ

Ey benim devletli sultânım

Güfte: Müctebâ
Beste: Tâhir KARAGÖZ
(01-01-1921 / 16-11-1994)

Devr-i hindî

Ey be - nim dev - let - li sul - tâ -
nim Mu - ham - med Mus - ta - fa
Tâ e - zel mah - bû - bi câ - nâ -
nim Mu - ham - med Mus - ta - fa
Tâ e - zel mah - bû - bi câ - nâ -
nim Mu - ham - med Mus - ta - fa
Nû - ra gark et - tin se - mâ - vâ -
tü ze - mî - ni ser - ta - ser
Nû - ra gark et - tin se - mâ - vâ -
tü ze - mî - ni ser - ta - ser
Tal' - a - tın - la şem - si tâ - bâ -

Ey benim devletli sultânım-2

nım Mu - ham - med Mus - ta - fa

Tal' - a - tın - la şem - si tâ - bâ -

nım Mu - ham - med Mus - ta - fa (SON)

Emrîk Derozi

**Ey benim devletli sultânım Muhammed Mustafa
Tâ ezelden mahbûb-i cânânım Muhammed Mustafa
Nûra gark ettin semâvâtü zemîni sertaser,
Tâl'atınla şems-i tâbânım Muhammed Mustafa**

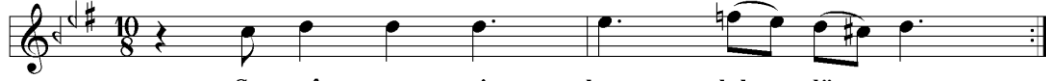
²⁸ Bu eserin bestelenmesi ile ilgili Tahir Karagöz'ün bir anısının olduğu zikredilmektedir. Bu anı şöyledir: Tahir Karagöz bir gün bir lokantaya girer ve yerde duran bir gazete parçasında yazan “Ey benim devletli sultanım Muhammed Mustafa” diye başlayan dizeler dikkatini çeker ve gazete parçasını hemen alır, temizler ve cebine koyar. Eve gelip yattıktan sonra “Beni kaldırdılar ve ben iki rekât namaz kıldıktan sonra bu güfteyi ısfahan makamında bestelettirdiler” der. Detaylı bilgi için bk. Toprak, *Kişisel Görüşme*, 15.10.2010.

SEGÂH ÇAY İLÂHİSİ

Semâveri kurduk düze

Beste:Tâhir KARAGÖZ
(01-01-1921 / 16-11-1994)

Curcuna



Se - mâ - ve - ri kur - duk dü - ze
Se - mâ - ve - rin ba - ca - sı var
Se - mâ - ver ben - zer coş - ku - na
Se - mâ - ve - rin mus - lu - ğu var
Or - ta - sım - da aşk - â - te - şî
Se - mâ - ve - ri a - lış - tır - dık
Se - mâ - ve - rim ah - ey - le - di
Se - mâ - ve - ri kay - na - ta - lım



Bu tâ - ri - kat cüm - le mi - ze
A - mas - ya' da yü - ce - si var
Aş - kı ba - şın dan taş - kı - na
Ço - ban gi - bi ıs - lı - ğı var
Ke - nâ - rın - da göz - ler ya - şı
Ça - ya şe - ker ka - rış - tır - dık
Coş - tu bir şar - kı söy - le - di
Ça - ya bi - raz gül ka - ta - lım



Bu tâ - ri - kat cüm - le mi - ze Pî - rim et - sin
A - mas - ya' da yü - ce - si var Kaf - kas' - ya - da
Aş - kı ba - şın - dan taş - kı - na Yan - sım Al - la -
Ço - ban gi - bi ıs - lı - ğı var Â - şık - la - ra
Ke - nâ - rın - da göz - ler ya - şı Se - mâ - ya kal -
Ça - ya şe - ker ka - rış - tır - dık Küs - kün - le - ri
Coş - tu bir şar - kı söy - le - di Mec - li - si gül
Ça - ya bi - raz gül ka - ta - lım Ga - mı ke - de -



him - met bi - ze Pî - rim him - met et - sin bi - ze
ho - ca - sı var Kaf - kas' - ya - da ho - ca - sı var
hın aş - kı - na Yan - sım Al - la - hın aş - kı - na
dost - lu - ğu var Â - şık - la - ra dost - lu - ğu var
dır - mış ba - şı Se - mâ - ya kal - dır - mış ba - şı
ba - rış - tır - tık Küs - kün - le - ri ba - rış - tır - dık
gül ey - le - di Mec - li - si gül gül - ey - le - di
ri a - ta - lım Ga - mı ka - de - ri a - ta - lım

Semâveri kurduk düze-2

Aksak



Yan se - mâ - ver can se - mâ - ver
Yan se - mâ - ver can se - mâ - ver
Yan se - mâ - ver can se - mâ - ver
Yan se - mâ - ver can se - mâ - ver
Yan se - mâ - ver can se - mâ - ver
Yan se - mâ - ver can se - mâ - ver
Yan se - mâ - ver can se - mâ - ver



Can sa - na kur - bân se - mâ - ver *Sonlu Devce* D.C.
Can sa - na kur - bân se - mâ - ver
Can sa - na kur - bân se - mâ - ver
Can sa - na kur - bân se - mâ - ver
Can sa - na kur - bân se - mâ - ver
Can sa - na kur - bân se - mâ - ver
Can sa - na kur - bân se - mâ - ver (SON)

Sonuç

XX. yüzyıl Türkiye'sinde Türk Tasavvuf Müsiki'sine karşı olumsuz tavırların ve onu icrâ edenlerin bu paralelde yaşamış oldukları zorlukların bulunduğu bir dönemde Ankara Radyosu'nda Tasavvuf Müsiki'si korusu kurarak yurt içi ve yurt dışında konserler icrâ eden Tahir Karagöz, Sadettin Kaynak'ın vefatına kadar yanında bulunan en vefakâr ve fedakâr öğrencilerinden birisidir.

Türk Tasavvuf Müsiki'sinde Cumhuriyet Dönemi ve sonrası için çok önemli bir yere sahip olan Tahir Karagöz, klâsik tavrın bir koruyucusu olmuş ve hocası Sadettin Kaynak üslûbunun devamı niteliğinde eserler bestelemiştir. Hayatı hep meşk meclislerinde, sohbet halkalarında geçmiş ve kimseyi incitmemeyi hayat felsefesi haline getirerek yardım etmeyi, cömertliği insanlığın bir temel taşı olarak kabul etmiştir. Tahir Karagöz, hiç şüphesiz hayatı ve eserleri ile araştırılmaya, incelenmeye layık büyük bir sanatçıdır. Sanat dünyasında bugün belirli bir mevki ve makama gelmiş birçok değerli sanatçının ilham kaynağı olan ve onlar üzerinde büyük bir emeğe sahip olan bu mümtaz şahsiyeti çeşitli yönleriyle araştırıp inceleyerek tanımak ve günümüz insanına, özellikle de müsikişinaslarına tanıtmak amacı ile bu çalışmayı hazırlama yönünde gayret gösterdik.

Gelecek nesile güzide eserler bırakarak vefatından sonra da insanlığı irşat etmeye devam eden müsikişinaslarımızı ve bestekâr Tahir Karagöz'ü rahmet ve şükranla anıyoruz.

Kaynakça

KAZANCI, Abdullah. *Tabir Karagöz'ün Hayatı ve Eserleri*. Basılmamış Lisans Bitirme Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995.

Arşivler

DEVECİ, Şentürk. *Nota Arşivi*.

Dış Ticaret Bakanlığı. *Personel Daire Başkanlığı Sicil Bürosu Arşivi*. 589.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Personel Daire Başkanlığı Sicil Bürosu Arşivi*.

ŞENDURAN, Muzaffer. *Nota Arşivi*.

TOPRAK, Ali. *Nota ve Fotoğraf Arşivi*.

TRT Müzik Dairesi Başkanlığı. *Türk Müziği Arşivi*.

Kişisel Görüşmeler

COŞAR, İsmail. *Kişisel Görüşme*, 28.02.2010.

VURAL, Ekrem. *Kişisel Görüşme*, 25.03.2010.

ŞENDURAN, Muzaffer. *Kişisel Görüşme*, 05.04.2010.

TOK, İlhan. *Kişisel Görüşme*, 30.09.2010.

DEMİRYÜREK, Bilal. *Kişisel Görüşme*, 06.10.2010.

TOPRAK, Ali. *Kişisel Görüşme*, 15.10.2010.

GÜNER, Agâh Oktay. *Kişisel Görüşme*, 05.11.2010.

KARAGÖZ, Atilla. *Kişisel Görüşme*, 05.07.2015.

Ekler

Ek-1: Tahir Karagöz'ün Ankara Karşıyaka Mezarlığı'nda bulunan mezarına gösteren bu fotoğraf yazar tarafından çekilmiştir.



Ek-2: Tahir Karagöz (ortada), Ekrem Vural (solunda), Ali Toprak (sağında), Cavit Ersoy (sağ arkasında), ve Engin Çır (sol arkasında) ile beraber. Bu fotoğraf Ali Toprak arşivinden elde edilmiştir



Ek-3: Tahir Karagöz Dış Ticaret Eski Bakanı Agâh Oktay Güner ile birlikte. Karagöz'ün emekliliğe yakın yıllarda Dış Ticaret Bakanlığı'nda memur olarak çalıştığı ifade edilmişti. Bu fotoğraf Karagöz'ün oğlu Atilla Karagöz'ün albümünden alınmıştır.



Ek-4: Tahir Karagöz 1986-1987 eğitim-öğretim yılında Gazi Üniversitesi Türk Sanat Müziği Korosu'nun düzenlediği bir konserde eser icra ederken. Bu fotoğraf Muzaffer Şenduran'ın arşivinden elde edilmiştir.





IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ESMÂ-İ HÜSNÂ İÇERİKLİ DUÂ ÂYETLERİNİN TAHLİLİ

THE ANALYSIS OF THE PRAYERS WITH CONTENT OF ESMÂ HUSNA

Mehmet ALTIN

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Orcid Id: 0000-0003-4441-0821, e-mail: maltin@beu.edu.tr
Bitlis Eren Üniv. İslami İlimler Fak. Merkez/BİTLİS

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ekim 2019/ 28 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Ocak 2020 / 10 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 382-403

Öz

Kur'ân-ı Kerim'de en çok yer alan konulardan biri de duâdır. Yaklaşık iki yüz kadar âyette doğrudan duâ konusu işlenmektedir. Bunun yanında tövbe, hamd ve tesbih gibi manalar içeren âyetler de dolaylı olarak duâ kavramı ile alakalıdır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de yüzden fazla âyette peygamberlerin, salih kulların ve salih toplulukların duâlarından söz edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de bu kadar yoğun işlenen duâ konusunu Allah farklı modellerle sunmuştur. Bunlardan biri de duâ âyetlerinin sonunda esmâ-i hüsnânın zikredilmesidir. Bunun yanında Allah'ın isim ve sıfatlarıyla tevessül ederek duâ etmek Kur'ân'ın bir tavsiyesidir. Bu durum dikkatleri birçok duâ âyetinde geçen esmâ-i hüsnânın bu âyetlerle olan münâsebetini incelemeye sevk etmiştir.

Biz de bu çalışmamızda duâ âyetlerinin daha iyi anlaşılmasını hedefleyerek birçok duâ âyetinde geçen esmâ-i hüsnânın geçtiği âyetlerle olan münâsebetini, duâ ve muhtevayla olan irtibatını ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Âyet, Duâ, Esmâ-i Hüsnâ, Rahmân, Gafûr

Abstract

One of the most mentioned subjects in the Quran is prayer. In about two hundred verses, the subject of direct prayer is discussed. In addition, repentations, praise and prayer beads that contain meanings such as rosaries are indirectly related to the concept of prayer. In addition, in more than a hundred verses of the Qur'an, prophets, righteous servants and righteous communities are mentioned in prayer.

In the Qur'an, Allah has presented the subject of prayer that is so intensively studied with different models. For example, when the prayer verses are examined, it will be seen that many of them are quoted as esmâ-i hüsnâ. Beyond this, it will be realized that it is a recommendation of the Qur'an to pray with God's names and attributes. This situation drew attention to the examination of the verses from which many of the prayer verses are passed.

In this study, we aimed to understand the prayer verses in a better understanding of the verses that come from many verses of the prayer of the esmâ-i hüsnâ, tried to reveal the relationship with the prayer and content.

Key words: Qur'an, Verse, Prayer, Esmâ-i Hüsnâ, Rahman, Gafûr

Giriş

Duâ, küçüğün büyükten, âcizin güçluden ihtiyaç ve arzusunu istemesi demektir.¹ Başka bir ifadeyle duâ, ruhun Allah'a yükselmesi, Kalbin Allah ile konuşması, kul ile Allah arasında diyalogun oluşmasıdır. Bu diyalogun oluşması için Allah insanı kendi varlığından haberdar etmiş, insan da varlığını benimsediği bu yüce kudret karşısında, duyduğu saygı ve ümit hisleri sebebiyle kendisinden daha üstün olan yaratıcısıyla sürekli irtibat ihtiyacı duymuştur. İşte duâ, bu irtibatın yegâne ve en içten aracıdır.² Ayrıca, *قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ* / “Deki: Duânız olmasa Rabbim size ne diye değer versin”³ âyeti de duânın insanın varoluş amaçlarından biri ve ona değer kazandıran şeylerden en önemlisi olduğunu ifade etmektedir.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ / “Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınımdır. Bana duâ edince, duâ edenin duâsına cevap veririm. O halde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.”⁴ âyeti büyük ve yüce varlık olan Allah'la küçük, âciz ve fâni olan insanın nasıl bir ilişkisi olabileceğini, insanoğlunun duâsının Allah'a nasıl ulaşabileceğini belirtmektedir. Âyet, yüce ve büyük olan Rabbin kullarına yakın olduğunu, her an ve her yerde hazır ve nazır bulunduğunu ifade ederek kullara, şuurlu ve canlı bir ibadetin yollarını açmaktadır.⁵ Bu yakınlık başka âyetlerde *وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ* / “Biz ona (ölüm hâlindeki insana) sizden daha yakınız.”⁶ *وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ* / “Biz ona (insan) şah damarından daha yakınız.”⁷ *أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ* / “Allah kişi ile kalbinin arasına girer.”⁸ şeklinde dile getirilmiştir. Kurtubî'ye (öl. 671/1272) göre *قَرِيبٌ* / *Şüphesiz ben pek yakınımdır*⁹ buyruğu, Allah'ın duâyı kabul etmek suretiyle kuluna yakın olmasını ifade etmektedir.¹⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah ile kul ilişkisinde en çok vurgulanan konulardan biri de duâdır. Öyleki Kur'ân duâ ile başlayıp duâ ile bitmektedir.¹¹ Yaklaşık iki yüz kadar âyette doğrudan duâ konusu işlenmektedir. Bunun yanında tövbe, hamd ve tesbih gibi manalar içeren âyetler de dolaylı olarak duâ kavramı ile alakalıdır. Ayrıca yüzden fazla âyette peygamberlerin, salih kulların ve salih toplulukların duâlarından söz edilmektedir. Sadece peygamberlerle ilgili duâ

¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: y.y., 1979), 2/8.

² Salih Bilgiç, *Konuları İtibarı İle Kur'an'da Dua* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 223.

³ *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Furkân 25/77.

⁴ el-Bakara 2/186.

⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: y.y., 2006), 1/283-284.

⁶ el-Vâkıa 56/85.

⁷ Kâf 50/16.

⁸ el-Enfâl 8/24.

⁹ el-Bakara 2/186.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: y.y., 2006), 3/178.

¹¹ Kur'an'ın ilk suresi olan Fatihâ suresinde insan, Rabbine hamdden sonra ancak O'na kulluk edeceğini ve O'ndan yardım dileyeceğini bildirir ve doğru yolu bulma ve sapıklığa düşmeme konusunda O'ndan yardım talep eder. Kur'an'ın son suresi olan Nas suresinde de insan her türlü kötülükten Allah'a sığındığını ifade eder.

ayetlerine bakıldığında yirmi bir âyette¹² Hz. Musa'nın, on yedi âyette¹³ Hz. İbrahim'in, on altı âyette¹⁴ Hz. İsa'nın, on iki âyette¹⁵ Hz. Nuh'un, dokuz âyette¹⁶ Hz. Zekeriya'nın duâlarının zikredildiği görülecektir. Ayrıca Hz. Âdem, Hz. Lut, Hz. Şuayb, Hz. Yunus, Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. Eyüp, Hz. Süleyman ve Peygamberimizin duâları da Kur'an-ı Kerim'de zikredilmiştir.¹⁷ Böylece Allah söz konusu duâ içerikli âyet-i kerîmeler aracılığıyla ne şekilde duâ etmemiz gerektiği noktasında bizlere yol göstermektedir.

Duâ içerikli âyetlerin birçoğu “esmâ-i hüsnâ”¹⁸ diye tabir edilen Allah'ın isimleriyle bitmektedir. Bu durum Kur'an'ın, isim ve sıfatlarıyla Allah'a duâ tavsiyesinin bir sonucudur. Nitekim Allah şöyle buyurur:

“وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ” / “En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle duâ edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır.”¹⁹

“قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ” / “De ki: İster Allah diye duâ ediniz, ister Rahman diye; O'nu hangi ismiyle çağırırsanız çağırınız; en güzel isimler O'nundur.”²⁰

Yukarıdaki iki âyet Allah'ın esmâ-i hüsnâsına, kendisine bunlarla duâ edilmesinin önemine dikkatlerimizi çekmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim incelendiğinde, baştan sona Allah'ın esmâ-i hüsnâsı, kemâl sıfatları, ulûhiyeti, rubûbiyeti, rahmâniyeti ve kudsiyeti gibi Allah'ı tasvir eden kelimeler ve tabirlerle dolu olduğu görülecektir.²¹

Esmâ-i hüsnâ, insanın Rabbi ile bir iletişim kanalı olmaktadır. İnsan, ihtiyacı ve çözülmesini istediği probleme göre Allah'ın güzel isimlerinden biriyle Allah'a duâ eder. Meselâ Allah'tan rızık isteyen kişi, Allah'a affedici sıfatı ile yalvarmaz, Rezzâk ismiyle yalvarır. Tövbe ederken yaratma sıfatı ile değil de Tevvâb ismiyle duâ eder. Böylece kul ihtiyacını Allah'a sunarken, o ihtiyacın ilgili olduğu isme yer vermektedir.²² Nitekim Peygamberler duâlarının hemen hepsinde, cümle sonlarında, istekleriyle uyumlu olacak şekilde esmâ-i hüsnâyı yer vermişlerdir. Örneğin Hz. İbrahim ile Hz. İsmail, Ka'be'yi inşa konusunda yaptıklarının sırf Allah rızası için olduğunu dile getirirken duâlarını esmâ-i hüsnâdan Semî-

¹² bk. el-Kasas 28/16-17, 21-24, 33-35.

¹³ bk. el-Bakara 2/126-129, 260.

¹⁴ bk. el-Maide 5/114, 118.

¹⁵ bk. Nûh 71/21-28.

¹⁶ bk. Meryem 19/ 3-8.

¹⁷ bk. el-A'râf 7/23, 89; Yûsuf 12/98, 101; el-Enbiyâ 21/83, 88; en-Neml, 27/19; el-Ankebût 29/30.

¹⁸ Bir sıfat tamlaması olan bu terkinin Arapçası ‘el-esmâu'l-hüsnâ’ şeklindedir. ‘İsm’in çoğulu olan ‘esmâ’ile, ‘güzel’, ‘en güzel’ anlamındaki ‘hüsnâ’ kelimelerinden oluşmuş olup, Allah'a ait tüm isimleri ifade etmek üzere “en güzel isimler” anlamına gelmektedir. (Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *İştikâku Esmâillab*, thk. Abdülhüseyn Mübarek (Beirut: y.y., 1986), 255-268.) Bu terkip, Türkçede daha çok Farsça karşılığı olan “esmâ-i hüsnâ” şekliyle kullanılmaktadır. Biz de söyleyiş kolaylığı ve yaygınlığı açısından çalışmamız boyunca bu terkinin “esmâ-i hüsnâ” şeklindeki kullanımını tercih edeceğiz.

¹⁹ el-A'râf 7/180.

²⁰ el-İsrâ 17/110.

²¹ Daha fazla bilgi için bk. Toshiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: y.y., 2012), 85.

²² Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 10/393-394; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: y.y., 2001), 7/403.

Alîm ism-i şerifleriyle, tövbelerinin kabul buyrulmasını isterken de Tevvâb- Rahîm isimleriyle bitirmişlerdir.²³

Biz bu çalışmamızda duâ âyetlerinin daha iyi anlaşılmasını hedefleyerek birçok duâ âyetinde geçen esmâ-i hüsnânın bu âyetlerle olan münâsebetini, duâ ve muhtevayla olan irtibatını ortaya koymaya gayret edeceğiz

1. Esmâ-i Hüsnâdan Sadece Bir İsm Zikredildiği Duâ Âyetleri

Bazı duâ âyetlerinde esmâ-i hüsnâdan tek bir isim zikredilir ve bu isim de bağlamla insicam halinde olur. Bununla ilgili örneklerin bir kısmını şöylece sıralamak mümkündür:

a. Rab İsmi: Duâ içerikli âyetlerde en çok zikredilen isimlerin başında şüphesiz ki رَبِّ/Rab ismi gelmektedir.²⁴ Rab, “bir şeyi ıslah ederek durumunu iyileştirmek, sâhip olmak, besleyip terbiye etmek, geliştirmek”²⁵ manalarına gelen bir masdar olup mübalâğa gayesiyle ism-i fâil yerine kullanılmıştır. Allah’ın bir ismi olarak Rab; “Benzeri olmayan efendi, verdiği nimetleriyle mahlûkların durumlarını düzelten, yaratma ve emretmenin sâhibi” demektir.²⁶ Ayrıca; terbiye eden, idare eden, kemâle erdiren, in’âm eden, kayyim, bir şey üzerinde hak sâhibi olan²⁷ anlamlarına da gelir. Hz. İbrahim yaptığı duâlarda,²⁸ içinde bulunduğu karmaşık durumu Allah’ın tedbir etmesiyle giderebileceğini bildiğinden, O’nun diğer güzel isimlerini değil de Rab ismini her cümlesinin başında tekrar tekrar hitap başlangıcı yapmıştır. Burada tekrîr sanatının²⁹ kullanılması, arka arkaya Rabbinin adını anarak O’na iltica eden, yalvaran, yakaran kulun bu hali, adeta dinleyenlerin müşahadelerine sunulmaktadır.³⁰

Büyük müfessir Râzî (öl. 606/1209), Rab isminin de içinde olduğu Fâtiha sûresinde zikredilen Allah’ın beş isminin sûre ile olan münâsebetini şu şekilde açıklar: Fatiha sûresinin beş ismi ihtivâ etmesinin sebebi şudur: Varlıkların beş mertebesi vardır. Birincisi yaratılma, ikincisi dünya maslahatlarında terbiye, üçüncüsü mebd’i (dünyayı) tanımada terbiye, dördüncüsü me’âdi (âhireti) tanıtmada terbiye, beşincisi ise ruhların bedenler âleminde âhret âlemine nakledilmesidir. Fâtiha sûresinde zikredilen ‘Allah’ ismi, tekvinin ve ibda’ın (bir örneği olmaksızın yaratmanın) kaynağıdır. ‘Rabb’ ismi, Allah’ın, lütuf ve ihsân yönleriyle

²³ bk. el-Bakara 2/127-129.

²⁴ Rab ismi Kur’ân’da bütünüyle -üç âyet müstesna olmak üzere- isim veya zamire muzaf kılınarak zikredilmiştir. Toplam sayısı 964’e varan bu kullanımlardan 884’ü değişik kiplerde zamirlere, 80 tanesi çeşitli isimlere izafe edilerek yer almıştır. Bu isim birçok yerde münferit olarak zikredilirken, üç âyette Azîm, birer defa da A’lâ, Rahîm, Gafûr, Hak ve Kerîm isimleriyle birlikte Allah’ı nitelemektedir. (bk. Muhammed Fûâd Abdulkâfi, “rabb”, *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzı’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Kâhire: y.y., 1945), 288-299.)

²⁵ Râgıb İsfahânî, “rbb”, *el-Mufredât fi garibi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beirut: y.y., ts.), 184.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Esnâ fi şerhi esmâillab’l-hüsnâ* (b.y., y.y., 1995), 1/394.

²⁷ Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “rbb”, *Lisânu’l-Arab*, thk. İbrahim Şemsuddîn vd. (Tunus: y.y., 2005), 1547.

²⁸ bk. el-Bakara 2/127, 128, 129; İbrâhim 14/35-41.

²⁹ Tekrîr sanatı: Şürde veya nesirde anlamı kuvvetlendirmek, belirli bir şeye dinleyicinin dikkatini çekmek, konuşanın konuya verdiği ehemmiyeti belli etmek istemesi vb. çeşitli amaçlarla bir veya birkaç kelimenin sıkça, hemen her cümle veya mürada tekrarlanması sanattır. Bkz.: (Şerefuddîn et-Tibî, *et-Tibyân fi’l-beyân* (Beirut: Dâru’l-Cil, 1996), 476-482.)

³⁰ Mehmet Kılıçarslan, *Edebi Açıdan Kur’ân’daki Duâ Âyetleri*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 62.

kullarını terbiyeye; ‘Rahmân’ ismi ise, mebde’i tanımadaki terbiyeye delâlet eder. ‘Rahîm’ ismi, me’âdı tanıma hakkındadır. ‘Mâlik’ ismi ise, Allah’ın, insanları dünya yurdundan âhîret yurduna nakledeceğini ifade eder. Sonra kul, bu makamlara erişince sözünü, gayb sîgasından muhâtab sîgasına çevirerek “*Sadece sana ibadet ederiz*” der. Bu ifadesiyle sanki Allah, kuluna şöyle demiştir: *Bu beş mertebede, bu beş isimden istifade edip âdeta âhîret yurduna geçmiş gibi oldun. Sanki Allah’ı görüyorsun. İşte bu sebeple, O’nunla karşı karşıyaymış gibi konuş, gıyabındaymış gibi konuşmayı bırak.* Böylece kul *Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz* der. Böyle söylemekle o, sanki şöyle demiş olur: *Ancak sana ibadet ederiz; çünkü sen hâlık/yaratansın. Ancak senden yardım isteriz; çünkü sen Rab ve Rezzâksın. Ancak sana ibadet ederiz; çünkü sen Rahmânsin. Ancak senden yardım dileriz; çünkü sen Rahîmsin. Ancak sana ibadet ederiz; çünkü Meliksin. Ancak senden yardım isteriz; çünkü sen Mâlikisin.*³¹

Bir istiâze/sığınma sûresi olan Nâs sûresinde Allah’ın, kendisini bütün varlıkların değil de tahsis yaparak, sadece “*insanların Rabbi, Melik’i ve İlâh’ı*” olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Bu ifadeyle ilgili olarak müfessirler tarafından çokça izahlar yapılmıştır. Biz bu açıklamalardan birkaç tanesini aktarmak istiyoruz:

1. Allah, bütün yarattıkların Rabbi, Melik’i ve İlâh’ı olduğu halde burada “*insanların Rabbi, Melik’i ve İlâh’ı*” olduğunu söz konusu etmesi insanları ta’zim etmek içindir. Nitekim âlemde, mahlûkatın en şerefli ismi insandır.

2. ‘*İnsanların Rabbi*’ olduğunu buyurmakla Allah, insanların şerrinden kendisine sığınmasını emretmiştir. Böylece insanlardan insanları koruyacak olanın Allah’ın kendisi olduğunu bildirmektedir. Bununla da şu anlam vurgulanmaktadır: İnsanlara vesvese verenin şerrinden, insanların işlerine hâkim olan Rablerine sığınırım. O Rab, onların maliki ve ilâhıdır.³²

3. Bir kısım insanlar, diğerleri tarafından ta’zim edilir ve hatta tapınılacak hale getirirler. Böylece Allah, onların Rabbinin sadece kendisi olduğunu hatırlatarak tapınılacak tek mâbûdun kendisi olduğunu belirtmiştir.³³

b. Rahmân İsmi: رَحْمٰن/Rahmân ismi³⁴ sadece Meryem 17-18. âyetlerde duâ/istiâze üslubuyla beraber zikredilmiştir: فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا / (Kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germiştir. Biz, ona Cebrail’i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü. قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ إِنَّ كُنْتَ تَقِيًّا.

³¹ Râzî, Mefâtihu’l-gayb, 1/292.

³² Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 22/579.

³³ Ali Arslan, *Büyük Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: y.y., 2011), 16/271.

³⁴ Rahmân ismi; “Yarattığı tüm varlıklardan, mü’min olsun kâfir olsun bütün insanlardan rahmet, lütuf ve nimetlerini hiçbir şekilde esirgemeyen zât” demektir. (Ebû İshâk İbrahim Zeccâc, *Tefsiru esmâillabi’l-büsna*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrut: y.y., 1986), 28.) Rahmân ismi Allah’a has bir isimdir ve bu ismin ya da vasfın özel bir manası ve kendine has birtakım özellikleri vardır. Cer edatı ile geçişli yapılamaz, fiil gibi amel etmez. Gerek Arap dilinde gerekse Kur’ân’da hiçbir zaman insanlar hakkında kullanılmamıştır. Kur’ân’da bu isim daima elif-lamlı olarak ve ulûhiyyetin ikinci bir özel ismi şeklinde, münhasıran Allah hakkında kullanılmıştır. Bu isim Kur’ân’ın elli bir yerinde tek başına yalın olarak Allah’a zıfâfe edilirken, beş yerde Rahîm ve bir yerde de Müsteân ismiyle birlikte Allah’ı nitelemektedir. (Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, “rhm”, *Tebzîbu’l-Luga*, thk. Abdullah Derviş (Mısır: y.y., ts.) 5/49-50; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/31.)

/Meryem, “Senden, Rahmân’a sığınırım. Eğer Allah’tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)” dedi.³⁵

Hız. Meryem, inzivaya çekildiği yerde karşısında Cebrâil’i insan suretinde görünce ona; *إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ* / *Senden Rahmân’a sığınırım* demesi hayli dikkat çekicidir. Hız. Meryem’in Rahmân ismini zikretmesinin iki sebebi olabilir: Birincisi Hız. Meryem, Allah’ın rahmetine delâlet eden bu isimle Allah’a sığınarak acizliğini dile getirmiş ve kendisine görünen kişiden kendisine merhamet etmesini hatırlatmıştır. İkincisi Hız. Meryem, karşısına çıkan bu sıkıntıdan kendisini koruması için Allah’ı Rahmân ismiyle överek O’nun hususî rahmetini celbetmek istemiştir.³⁶ Böylece Hız. Meryem en çaresiz kaldığı bir durumda Allah’a Rahmân ismiyle istiâzede bulunmuş ve O sonsuz rahmet sâhibinin koruyuculuğuna sığınarak kendisinin karşılaştığı bu tehlikeli durumdan kurtulmayı niyaz etmiştir.

c. Vehhâb İsmi: Allah’ın güzel isimlerinden biri olan *وَهَّابٌ* / Vehhâb ismi³⁷ tek başına kullanıldığı âyetlerde ilâhî zâtın ikrâm ve izzetinin büyüklüğünü ifade eder ve duâ bağlamında gelir:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ / “Rabbimiz! Bizi hidâyete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme ve bize katından bir rahmet bahşet. Şüphesiz sen çok bahşedensin.”³⁸

Önceki âyette³⁹ Allah tarafından bildirilenlere inanma konusunda mutlak bir teslimiyet tavrı gösteren mü’minler övüldükten sonra bu âyette onların içtenlikle yakarışlarına değinilmekte hem hidâyete erişebilmenin hem de hidâyette kalmanın da Allah’ın bağış ve lütfuyla mümkün olduğuna inanmak gerektiğine işaret edilmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla duânın sonunda zikredilen, *إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ* / *Şüphesiz sen çok bahşedensin* ifadesi şu vurguyu taşıyabilir: Allah’ım, bu duâmla senden istediğim şey, bana nisbetle çok büyük bir şeydir. Ancak senin kereminin kemâline, cömertliğinin ve rahmetinin zirvesine nisbetle, önemsiz bir şeydir. O halde sen çok cömertsin. Buna göre senin dışında kalan her şey, senin cömertliğinden, ihsân ve kereminden meydana gelmiştir. Ey, lütfu ve iyiliği devamlı olan; ezelden beri ihsân sâhibi olan Rab! Bu fakirin ümitlerini boşa çıkarıp, duâlarını reddetme ve onu fazlınla rahmetine layık kıl!⁴¹

³⁵ Meryem 19/17-18.

³⁶ Ebu’l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmûd Âlûsî, *Râbu’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Sab’i’l-Mesânî*, (Beirut: y.y., ts.), 16/76; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru râbi’l-beyân*, (Beirut: y.y., ts.), 5/322.

³⁷ Vehhâb; “her türlü nimeti, her zaman ve her yerde bütün mahlûkatına karşılıksız ve bolca bağışlayan” demektir. (Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât şerbu esmâillabi teâlâ ve’s-sıfât*, (b.y., y.y., 1907), 170.) Bu isim, Kur’an’da bir âyette esmâ-i hüsnâdan Aziz ismiyle birlikte, iki âyette de münferit olarak toplam üç yerde geçer.

³⁸ Âl-i İmrân 3/8.

³⁹ bk. Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁰ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/505.

⁴¹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beirut: y.y., 1981), 7/196.

d. Mevlâ İsmi: Bir duâ âyeti olan Bakara 286. âyetinin *أَنْتَ مَوْلَانَا* / *Sen bizim Mevlâmızsın* ifadesiyle bitmesi calib-i dikkattir. *مَوْلَى* / Mevlâ ismi⁴² ile kul, son derece huşu ve inkiyâd içinde bulunduğunu; kendisine ulaşan her nimetin sâhibinin Allah olduğunu ve elde ettiği her türlü ikrâmı ve ihsânı O'nun lütfettiğini itiraf etmiş olmaktadır. İşte bu sebeple, kullar duâ ederlerken; Allah'ın lütfu ve ihsânına dâir söz ederlerken kendilerinin, ancak Allah'ın tedbirleriyle işlerinin tamamlanacağı ve ancak Mevlâ'larının ıslâhıyla işlerinin yoluna gireceği bir durumda olduklarını izhar ederler. Çünkü Allah, göklerin ve yerin kayyûmu, bütün işleri yoluna koyan ve hakikatte her şeyin yöneticisidir.⁴³

e. Basîr İsmi: Genelde namaz kılma, zekât verme gibi hayırlı işlerin yapılmasını emreden âyetlerin⁴⁴ sonunda gelerek, her şeyi gören ve bilen Allah'ın, yapılacak bu güzel işleri de göreceğini ve hak edilen karşılığı vereceğini belirten *بَصِير* / Basîr ismi⁴⁵ bazı duâ âyetlerinde de zikredilir. Hz. Musa, Taha suresinde peş peşe gelen 10 âyette Peygamberlik vazifesini başarıyla yerine getirebilmesi için gönlünün ferahlatılması, zihninin açılması, işinin kolaylaştırılması, diline açıklık verilmesi ve yakınlarından bir yardımcıyla desteklenmesi hususundaki dileklerini bir yakarış şeklinde dile getirmektedir. Hz. Musa bu yakarışının sonunda *إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا* / *Şüphesiz ki Sen bizi hakıyla görensindir* ifadesini getirerek özellikle 'Basîr' ismine vurgu yapmıştır. Basîr isminin bu bağlamda zikredilmesinin birkaç hikmetini şöylece sıralamak mümkündür:

1. Hz. Musa duâsında bu ismi zikrederek yaptıklarının sırf Allah rızası için olduğu, bunlarla O'ndan başkasını arzulamadığını ve bu hususun Allah tarafından görülüp bilindiğini ifade etmiştir.⁴⁶

2. Hz. Musa, Allah'ın yardımına ne kadar muhtaç olduğunu O'nun zaten bu durumu görüp bildiğini bildirmek ve pekiştirmek için Basîr ismini zikretmiştir.⁴⁷

f. Semî: *سَمِعَ الدُّعَاءِ* / *duâyı hakıyla işiten*⁴⁸ ifadesi, Hz. İbrahim ve Hz. Zekeriya'nın duâlarının sonunda kullandıkları bir ifadedir:

هَذَاكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ
/ Orada Zekeriya Rabbine dua etti: “Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahset. Şüphesiz

⁴² Mevlâ; Kendisinden yardım umulan gerçek sâhip demektir. Bu isim birçok âyette tek başına yalın olarak Allah'ı tavsif etmektedir. (Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, (Kâhire: y.y., 2005), 85.)

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/162.

⁴⁴ el-Bakara 2/110. *وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ*

⁴⁵ Basîr; “Gören, hiçbir şey kendisinden saklanamayan, bütün işlerin gizliliklerini çok iyi bilen, yapılanları zaptedip muhafaza eden zât” demektir. (Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 2/261.) Allah'ın ilim sıfatını teyit edici bir nitelik taşıyan “Basîr” ismi Kur'an'da yirmi dokuz yerde tek başına yalın olarak zikredilmiş olup, on yerde Semî ve beş yerde de Habir gibi, doğrudan ilimle bağlantılı olan isimlerle birlikte kullanılmıştır.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/50.

⁴⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an* (Kâhire: y.y., 2003), 16/502.

⁴⁸ *سَمِيع* / Semî ismi, “bütün ses ve kelimeleri hiçbir vasıta ve organa ihtiyaç duymaksızın işiten” anlamına gelir. (Ebû Abdillâh Halîmî, *el-Minhâc fî şuabi'l-imân* (Beyrut: y.y., 1979), 1/199.) Bu isim, Kur'an'da kırk beş yerde Allah'a nisbet edilmektedir. İki yerde semiu'd-duâ tamlamasıyla gelirken, otuz iki yerde Alîm, on yerde Basîr ve bir yerde de Karîb isimleriyle birlikte zikredilir.

sen duayı hakkıyla işitensin” dedi.⁴⁹ *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ* /“Hamd, iyice yaşlanmış iken bana İsmail'i ve İshak'ı veren Allah'a mahsustur. Şüphesiz Rabbim duayı işitendir.”⁵⁰

Birçok müfessir *الدُّعَاءِ سَمِيعُ / duâyı hakezyla işiten* ifadesindeki ‘semî’ kelimesinin ‘mucîb’ manasına geldiğini söylemiştir.⁵¹ Müfessirler, niçin ‘Semî’ yerine direkt ‘Mucîb’ ismi zikredilmemiştir? şeklindeki soruya da cevap vererek şu açıklamalarda bulunmuşlardır: *سَمِيعُ الدُّعَاءِ / duâyı hakezyla işiten* ifadesi; bir kralın, bir kimsenin sözüne değer verip onu kabul ettiği zaman, deyim olarak kullanılan *سَمِعَ الْمَلِكُ كَلَامَهُ / Kral, falancanın sözünü duydu* ifadesinden alınarak ‘mucîb’ manasında kullanılmıştır.⁵² Nitekim Râzî, ilgili âyeti⁵³ bu çerçevede izah ederek der ki: *أَنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ / duâyı hakezyla işitensin* cümlesinden murad, Allah’ın duâ edenin sesini duyması değildir. Çünkü bu zaten malûmdur. Bundan maksad, Allah’ın duâyı icabet edip, ümidi boşa çıkarmamasıdır. Bu, tıpkı namaz kılanların *سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ / Allah kendisine hamd edeni işitti* demeleri gibidir. Onlar bununla Allah’ın mü’minlerden hamdedenlerin hamdini kabul etmesini kastederler.⁵⁴

Günümüz tefsir araştırmacıları da yukarıdaki soruya cevap olabilecek izahlarda bulunmuşlardır. Bu izahlardan bir tanesi şöyledir: Böyle bir sorunun cevabı Hz. İbrahim’in duâ ederken Allah’a karşı takındığı teslimiyetçi tavrında saklıdır. ‘Mucîb’ ismi, duânın kabulü için mecbûriyet anlamı taşıdığından dolayı Hz. İbrahim edeben bu ismi kullanmayıp yerine ‘Semî’ ismini kullanmıştır. Zirâ ‘Semî’ isminde şöyle bir vurgu söz konusudur: Ya Rabbi! Duâları işiten sensin. Kabul etmek ya da etmemek senin elindedir. Biz kullara düşen görev, istemek ve sonra da sabretmektir.⁵⁵

2. Esmâ-i Hüsnâdan İki İsmi Zikredildiği Duâ Âyetleri

Duâ âyetlerinin birçoğunun sonunda esmâ-i hüsnâdan iki isim getirilir ve bağlamla insicam halinde olur. Bununla ilgili örneklerin bir kısmını şöylece sıralamak mümkündür:

a. Rahîm ve Vedûd İsimleri: Kur’ân’da Rahîm ve Vedûd⁵⁶ isimleri sadece bir yerde birlikte zikredilir. Hûd sûresinin 90. âyetinde Şuayb Peygamber’in inkârcı kavmine Allah’ın insana olan şefkat ve sevgisini hatırlatma sadedinde bu iki isim gelir:

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/38.

⁵⁰ İbrâhim 14/39.

⁵¹ bk. Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 13/242.

⁵² Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûmi'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Riyâd: y.y., 1998), 3/388.

⁵³ bk. *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ* /“Hamd, iyice yaşlanmış iken bana İsmail'i ve İshak'ı veren Allah'a mahsustur. Şüphesiz Rabbim duayı işitendir.” İbrâhim 14/39.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/37.

⁵⁵ Recep Âtıf, *el-İ'câzu'l-beyânî fi nazmi havâtimi'l-âyât*, (Gazze: el-Câmiatu'l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 116.

⁵⁶ *وَدُودٌ/Vedûd*, “sevmek, arzu ve temenni etmek” manalarına gelen *وَدٌّ/vudd (مَوَدَّة)* kökünden türemiş mübalağalı bir sıfattır. Arapçada *فَعُول/faûl* vezni, hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûlmanası taşıdığından “Vedûd” ismi hem, “sâlih kullarını çok seven” hem de “kulları tarafından çok sevilen” anlamına gelir. (Zeccâc, *Tefsîru esmâillabi'l-hüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, 52.) Kur’ân’da Vedûd ismi bir yerde Rahîm diğer yerde ise Gafûr isimleriyle olmak üzere iki âyette Allah’a nisbet edilmiştir.

*Rabbinişden bağışlanma dileyin, sonra O'na tövbe edin. Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir, çok sevendir.*⁵⁷

Bir önceki âyette⁵⁸ Hz. Şuayb'ın, adları geçen kavimlerin peygamberlerine karşı takındıkları düşmanca tavır sebebiyle başlarına gelen felaketlerin bir benzerinin kendi kavminin başına gelmesinden endişe ettiği için kavmini uyardığı bildirilmektedir. Bu âyette ise, inkârcı kavmine teklif ettiği af dileme ve tövbe etme gibi erdemli davranışı, Allah'ın merhamet ve sevme sıfatları üzerinde temellendirilmektedir. Bu makamda Rahîm ismi Vedûd'dan önce gelir. Zira yanlış olandan vazgeçmek Rahîm ismiyle alâkalı, doğru olana yönelmek ise Vedûd ismiyle alâkalıdır. Yanlıştan vazgeçen Rahîm'in rahmetine, doğruya yönelen ise Vedûd'un sevgisine mazhar olur. Ayrıca bu iki isim, günahta ısrar edene karşı yapılan tehditten sonra, tövbe eden kullara vaadde bulunma anlamı da taşımaktadır.⁵⁹

Bu âyetin baş tarafı *وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ* / *Rabbinişden bağışlanma dileyin* şeklinde hitap zamiriyle gelince devamının da *إِنَّ رَبَّكُمْ* / *Şüphesiz Rabbiniş* şeklinde hitap zamiriyle gelmesi beklenebilir. Fakat âyette muhataptan *(وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ)* mütekellime *(إِنَّ رَبِّي)* dönülerek iltifât yapılmıştır. Bunun sebebi celâl sâhibinin azametini, rahmetini ve duâya icabetini ifade etmektir.⁶⁰ Öte taraftan Rahîm ve Vedud isimleri bu âyetin sonunda leff-û neşr olarak zikredilmişlerdir. Rahîm, *'Rabbinişden af dileyin'* ifadesine karşılık olup, bağışlanma dileyen herkese Allah'ın merhamet edeceğini ifade eder. Vedûd ise, *'O'na tövbe edin'* lafzına karşılık olup, Allah'ın tövbe edenleri çokça sevdiğini gösterir.⁶¹

b. Semî ve Alîm İsimleri: Kur'ân'da otuz iki yerde birlikte kullanılan Semî-Alîm⁶² isimleri birkaç âyette⁶³ duâ bağlamında zikredilmiştir.

Hz. İbrahim ve oğlu İsmail, birlikte Kâbe'nin temellerini atıp duvarlarını yükselttikten sonra, bu yaptıkları hayırlı amelin kabul edilmesi için Allah'a duâ etmişlerdir. Bu duâda dikkat çeken hususlardan biri onların Allah'ın Semî' ve Alîm sıfatlarını zikrederek duâ etmeleridir. Hz. İbrahim ve İsmail'in bu şekilde duâ etmesi bize gösteriyor ki Allah'ın isim ve sıfatlarıyla yapılan duâlar daha makbuldür. Bu duâ Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde geçmektedir:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ / Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, “Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin” diyorlardı.⁶⁴

Kâbe'yi inşâ eden Hz. İbrahim ve Hz. İsmail; *رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* / *Rabbîmiz,*

⁵⁷ Hûd 11/90. *وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ*

⁵⁸ bk. Hûd 11/90.

⁵⁹ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Şam: y.y., 2009), 6/447.

⁶⁰ Nasrullah Hacımüftüoğlu & Rabia Çelebi, *Teshîlu'l-Belâgâ*, (İzmir: y.y., 1997), 40.

⁶¹ Hanım Muhammed Hicâzî Şamî, *ed-Delâletu's-siyâkiyye li iktirâni esmâillabî'l-hüsnâ* (Kâhire: y.y., 2013), 270.

⁶² Alîm; Olmuş ve olmakta olanı ile gelecekte olan şeyleri bilen, yerde ve gökte kendisine hiçbir şey gizli kalmayan, ilmi, küçük-büyük, gizli-aşikâr her şeyi kuşatan zat demektir. (Muhammed Murtezâ Zebidî, “alm”, *Tâcu'l-ârûs min cevâbiri'l-kamûs*, thk. Halîl el-Hilâlî (Tunus: 2004), 33/128.)

⁶³ el-Bakara 2/127; Âl-i İmrân 3/35; el-A'râf 7/200

⁶⁴ el-Bakara 2/127.

yaptığımızı kabul buyur. İşiten ve bilen ancak sensin⁶⁵ diye duâ etmişlerdir. Bu duânın sonunda gelen Semî ve Alîm isimleri, dileğin kabul olunma sebebini gösterir. Allah duâları ve her şeyi işittiği için Semî; niyet, amelleri ve her şeyi bildiği için de Alîm'dir. إِنَّ/İnne, hasr edatı olup gerek amelde gerek duâda, riya ve gösterişin olmadığını ve olmaması gerektiğini belirtir ve manaya şu vurguyu katar: Sana yaptığımız duâyı ve ameli, başkalarına işittirmek için yapmadığımızı ve kalplerimizdeki niyetlerimizi bilecek, duâmızı işitecek ancak sensin. İşte senin bu vasıfların sebebiyledir ki, biz duâmızın kabulünü istiyoruz.⁶⁶ Böylece Hz. İbrahim ile oğlu Hz. İsmail'in, duâlarını Allah'ın işitme ve bilme sıfatlarına sığınarak yaptıklarına dikkat çekilerek, Allah'ın duâları kabul etmesinin, O'nun hangi sıfatlarıyla ilişkili olduğu öğretilmektedir.

Zikredeceğimiz şu âyetler de âyet sonlarında gelen esmânın bağlamla olan sıkı münâsebetini gösterir: “Eğer şeytandan gelen kötü bir düşünce seni dürtecek olursa, hemen Allah'a sığın. Çünkü O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁶⁷ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتِيهِمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ /“Allah'ın âyetleri hakkında, kendilerine gelmiş bir delilleri olmaksızın tartışanlar var ya, onların kalplerinde ancak bir büyüklük taslama vardır. Onlar, tasladıkları büyüklüğe asla ulaşmazlar. Sen Allah'a sığın. Şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”⁶⁸

Varlığı bilindiği halde insanlar tarafından görülemeyen şeytandan Allah'a sığınma hususunu dile getiren ilk iki âyetin Semî-Alîm isimleriyle sonlanması aralarındaki münasebet sebebiyledir. Çünkü şeytanın dürtmesi, vesvesesi ve insanların kalplerine attığı kötü düşünceler, bilmek ile ilgilidir. İşte bundan dolayı Allah, şeytanın vesveseleri ile kötü düşünceleri hususunda; إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ /O, *hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir* demek suretiyle kendisine sığınılması gerektiğini emretmektedir. Hâlbuki dostluk kurulan ve gözle görülen insanın kötülüğünden Allah'a sığınma hususunun dile getirildiği yukarıdaki son âyet ise, Semî-Basîr isimleriyle sonlanmıştır. Çünkü bu âyette yapılan fiiller, gözle görülen belli şeylerdir. Göz ile görülen ve görmek suretiyle anlaşılan hususlarda ise إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ /O, *hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir* denilerek Allah'a sığınılması gerektiği emredilmektedir.⁶⁹

c. Tevvâb ve Rahîm İsimleri: Peygamberlerin duâlarının çoğunda, cümle sonlarında, istekleriyle uyumlu olacak şekilde esmâ-i hüsnâya yer verdiklerini belirtmiştik. Hz. İbrahim tövbelerinin kabul buyrulmasını isterken, bağlama uygun olarak duâsını, Tevvâb-Rahîm isimleriyle⁷⁰ bitirmiştir: رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الرَّحِيمُ /“Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden de sana itaât eden

⁶⁵ el-Bakara 2/127.

⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/385.

⁶⁷ el-A'râf 7/200.

⁶⁸ el-Mü'min 40/56.

⁶⁹ Ebû Abdîllah Şemsuddîn Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Esmâu'l-hüsnâ*, çev. Hanifi Akın & Muhittin Korkmaz (İstanbul: y.y., 2005), 411.

⁷⁰ Tevvâb Allah'ı niteleyen bir isim olarak; “Kulların tövbelerinin her yenilenmesinde, onların tövbelerini kabul eden” demektir. (Ebû Süleyman Hattâbî, *Şe'nu'd-duâ*, thk.: Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrut: y.y., 1992), 90.) Kur'an'da Tevvâb-Rahîm isimleri dokuz yerde birlikte zikredilir. (el-Bakara 2/37, 54, 128, 160; en-Nisâ 4/16, 64; et-Tevbe 9/104, 118; el-Hucurât 49/12.)

bir ümmet çıkar, bize ibadet usullerimizi göster, tövbemizi kabul et; zira tövbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin.⁷¹

Bu âyetin sonunda Allah'ın Tevvâb ve Rahîm isimleri zikredilmektedir. Çünkü bu âyette Allah'tan bazı şeyler istenmekte ve bazı ibadetlerin kendilerine gösterilmesi niyaz edilmektedir. Hâliyle bu ibadetler ifâ edilirken bazı hata ve kusurlar husule gelebilir. İşte bu sebeple Allah'ın bu iki ismi zikredilmektedir. Ayrıca Tevvâb isminin Rahîm isminden önce zikredilmesi Alûsî'ye göre, *وَتُوبَ عَلَيْنَا* / *Tövbemizi kabul et* cümlesine bitişik, mücavir olmasından dolayıdır. Rahîm'in sonra gelmesi ise, hem rahmetin daha umumî olmasından, hem de âyet sonlarındaki fâsılaya daha uygun olmasındandır.⁷²

Birçok âlim *إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ* / *tövbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin* ibaresinin duâda ve kabulündeki ısrar sebebiyle zikredildiğini ifade ederek şöyle demişlerdir: Kul duâsının kabul edilmesini istiyorsa kendi durumuna uygun Allah'ın en güzel isimleri ve yüce sıfatlarıyla duâ etmelidir. Şayet duâ; rahmet, merhamet, duânın ve taatın kabulü için olursa o zaman Allah'ın Semî, Alîm, Tevvâb ve buna benzer isimleriyle duâ etmelidir. Eğer duâ, intikam için olursa kul Allah'ın Azîz, Müntekîm, Cebbâr, Kâhâr ve bunlara benzer isimleriyle duâ etmelidir.⁷³

d. Azîz ve Hakîm İsimleri: Duâ bağlamında zikredilen ikili isimlerden biri de Azîz-Hakîm isimleridir.⁷⁴ Bu iki ismi incelediğimizde Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde 46 kez birlikte geldiklerini görürüz.⁷⁵ Biri celâl, diğeri ise cemâl sıfatı olması hasebiyle Azîz-Hakîm isimlerinin, genel manada birbirini dengelemek için birlikte zikredildiği söylenebilir. Azîz ismi 'güç, kuvvet, hükümlan olma, tasarrufta bulunma ve yücelik' gibi manaları kapsar. Bu da zihinlerde zulmetme ve baskı kurma tevehhümünü oluşturur.⁷⁶ Nitekim dünya krallarından güçlü olanlar kendi muhaliflerini ezerler. Ancak Allah söz konusu olunca O'nun izzetinin büyüklüğü ve gücünün sınırsız olması, hikmetini engellemediği⁷⁷ gibi Azîz-Hakîm isimlerinin birlikte zikredilmesi de bu tevehhümü tamamen giderir.

Hz. İbrahim, oğlu Hz. İsmail ile birlikte Kâbe'yi inşa ederken Allah'a yaptığı duâyı oluşturan üç âyetin⁷⁸ sonundaki cümlelerle, âyetlerin baş taraflarına bakıldığında tam bir münâsebet görülmektedir. Yeri gelmişken biz bu üç âyetten sadece Azîz-Hakîm isimleriyle sonlanan âyeti incelemeye çalışacağız:

⁷¹ el-Bakara, 2/128.

⁷² Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 1/386.

⁷³ Eyüp Yaka, "Muhammed b. Alim el-Aydinî el-Güzelhisari'nin Dua Ayetleri Tefsiri", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: Erkam Matbaası, 2013), 237-238.

⁷⁴ Azîz ismi; Çok güçlü, her şeyin gâlibi, mağlûp olmayan güçlü, benzeri olmayan, üstün ve şerefli olan demektir. (İsfahânî, "azz", 333.) Hakîm ismi ise; Fiillerinde ve sözlerinde hikmet sâhibi olup bilgisi, hikmeti ve adâleti gerektirdiği için eşyayı yerli yerine yerleştiren ve kusursuz olarak kâinatı yöneten demektir. (İsfahânî, "hkm", 127.)

⁷⁵ Örnek için bk. el-Bakara 2/129, 220, 240, 260; Âl-i İmrân 3/6, 126; en-Nisâ 4/56, 158, 165.

⁷⁶ Âtûf, *el-İ'câzu'l-beyânî*, 153.

⁷⁷ Muhammed b. Sâlih b. Usaymin, *el-Kavâidü'l-muslâ fî sıfâtillâh ve esmâillâhi'l-hüsnâ*, (Kâhire: y.y., 1994), 10.

⁷⁸ el-Bakara 2/127, 128, 129.

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ /“Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin.”⁷⁹

Bu âyette Hz. İbrahim’in, kendi nesilleri içinden onlara kitabı ve hikmeti öğretecek, onları tezkiye edecek bir peygamber göndermesi için Allah’a niyazda bulunduğu ifade edildikten sonra الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ /“Çünkü üstün gelen her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin” buyrulmuş Allah’ın Azîz ve Hakîm isimleri zikredilmiştir. Bu iki ismin âyetin içeriğiyle sıkı bir münâsebeti söz konusudur. Nitekim Hz. İbrahim’in talep ettiği vasıflara haiz bir peygamberin gönderilmesi ancak benzersiz, güçlü, hükümler ve izzetli birinin gücüyle mümkündür. Risâlet görevinin, yaratılanların içinden en şerefli ve değerli birisine verilmesi de ancak hikmet ile mümkündür.⁸⁰ Ayrıca peygamberlik, bir tayin etmedir ki ancak güç ve kuvvet sâhibi biri bu atamayı yapabilir. Peygamberlere hikmet ancak hakîm olan tarafından öğretilir. Bu sebeple burada Azîz ve Hakîm isimlerinin zikredilmesi, âyetin muhtevâsına uygun olmuştur.⁸¹

Allah, kıyamet günü Hz. İsa’ya hitaben وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي /“Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?”⁸² deyince, Hz. İsa, insanların kendisini tanrılaştırması konusunda bizzat kendisinin bir rolünün olmadığını, kendisinin de bir kul olduğunu uzunca ifade ettikten⁸³ sonra şöyle der: /“Eğer onlara azap edersen, doğrusu onlar senin kullarıdır; onları bağışlarsan Azîz olan, Hakîm olan şüphesiz ancak sensin.”⁸⁴

Bazı kimseler, bağışlanmanın istendiği bu âyetin sonunun *Gafûr olan Rahîm olan şüphesiz sensin* şeklinde gelmesini bekleyebilir. Hatta kâriplerden birinin Azîz-Hakîm isimlerini değiştirerek *Gafûr olan Rahîm olan şüphesiz sensin* anlamına gelecek şekilde okuduğu ve bundan dolayı hapis ve dayak cezasına çarptırıldığı da anlatılmaktadır.⁸⁵ Hâlbuki müfessirlerin çoğu bu âyetin Gafûr ve Rahîm isimleriyle değil de Azîz ve Hakîm isimleri ile bitirilmesinin birçok hikmetini zikretmişlerdir. Bu hikmetlerden birkaç tanesini şöyle sıralanabilir:

1. Âyetin Gafûr ve Rahîm isimleriyle değil de bu iki isimle bitirilmesi i’câzın bir gereğidir. Çünkü bu sözü Hz. İsa kıyamet günü söyleyecektir. Orada Hz. İsa bağışlanma değil de Allah’ın güç ve iktidarını vurgulamak isteyecektir. Ayrıca Allah’ın ‘azîz’ ve kulların kendisi

⁷⁹ el-Bakara 2/129.

⁸⁰ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-mubîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Muavvid (Beirut: y.y., 1993), 1/564.

⁸¹ Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Meraşlı vd. (Beirut: y.y., 1990), 1/179.

⁸² el-Mâide 5/116.

⁸³ bk. el-Mâide 5/116-117.

⁸⁴ el-Mâide 5/118.

⁸⁵ Âlûsî, *Râhu’l-meânî*, 7/71.

üzerinde hak sâhibi olmalarından münezzehtir olduğu halde affetmesi; ‘Gafûr ve Rahîm’ oluşundan kaynaklanan bağışından daha mükemmel ve büyüktür.⁸⁶

2. Hz. İsa burada bağışlama dilememiştir. Bilakis olacak emri Allah’a tevdi etmiştir ki hesap günü bunu gerektirir. Çünkü âyet Gafûr-Rahîm isimleriyle bitseydi müşrik olarak ölen kimselere bağışlanma dilenmiş olunacaktı.⁸⁷ Azabı hak edeni bağışlamak acziyetin ve zaafiyetin göstergesidir. İhmal etmek de hikmete aykırıdır. Dolayısıyla âyetin sonunda gelen Azîz ve Hakîm isimleri bu tevehhümü defeder.⁸⁸

3. Hz. İsa’nın kıyamet gününde *Azîz ve Hakîm olan şüphesiz sensin* demesi, *Gafûr olan Rahîm olan şüphesiz sensin* demesinden daha güzeldir. Çünkü Hz. İsa, Gafûr-Rahîm isimlerini ansaydı, fırsatın kaçmış olduğu bir durumda mağfiret isteğinde bulunmuş olurdu. O zaman da Allah’ın merhametini celp etmek, müstahak olmayan için merhamet istemek durumuna düşerdi ki, Hz. İsa’nın mertebesi, bunu yapmayacak bir yüceliktedir. Bilhassa konum, azamet ve celâl konumudur. İşte bunun içindir ki, orada izzet ve hikmeti anmak, rahmet ve mağfireti anmaktan daha uygundur.⁸⁹

4. Bu âyette *وَإِنْ تَعْفُوهُمْ لَهُمْ*/Eğer onlara azap edersen...*،* *إِنْ تُعَذِّبُهُمْ*/Eğer onları bağışlarsan... şeklinde iki şart cümlesi vardır. Bu âyetin sonu ‘Gafûr Rahîm’ isimleriyle bitseydi, bu sadece ikinci şart cümlesinin cevabı olurdu. Birinci şart cümlesi ise cevapsız kalırdı. Ancak âyetin ‘Azîz-Hakîm’ isimleriyle sonlanması, bu iki ismi âyette bulunan iki şart cümlesinin cevap cümlesi yapmıştır.⁹⁰

e. Gafûr ve Rahîm İsimleri: Kur’ân’da Gafûr⁹¹ ve Rahîm ismi 72 yerde birlikte kullanılır. Biri hariç⁹² diğerlerinin tümünde Gafûr, Rahîm’den önce gelir. Müfessirler bu iki ismin, bu şekilde sıralanışında bir münâsebet olduğuna dikkat çekmişlerdir. Çirkin olan şeyin izalesi, güzellikle donatmadan önce olmalıdır. Bu yüzden, çirkin olan günahları temizlemek anlamında mağfirete delâlet eden Gafûr ismi önce, nimetlerle donatma anlamına gelen rahmete delâlet eden Rahîm ismi ise sonra gelmiştir.⁹³

Hz. İbrahim kendi nesilleri içinden onlara kitabı ve hikmeti öğretecek, onları tezkiye edecek bir peygamber göndermesi için Allah’a niyazda bulunurken *إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*/Azîz ve Hakîm olan şüphesiz sensin⁹⁴ dediğini yukarıda belirtmiştik. Ancak kendisine isyan edip, karşı çıkanlar için Allah’a niyazda bulunurken *عَفُورٌ رَحِيمٌ*/Gafûr olan Rahîm olan şüphesiz ancak sensin⁹⁵ demiştir. Bu iki örnek gösteriyor ki, her bir isim, zikredildiği yere münasıptir. Hz.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 12/145-146.

⁸⁷ Zerkeşi, *el-Burbân*, 1/180.

⁸⁸ Âlûsî, *Râhu’l-meânî*, 7/71.

⁸⁹ Ebû Abdillah Şemsuddin Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, thk. Muhammed Hamid el-Fekî (Beyrut: y.y., 1973), 1/36-37.

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 8/306.

⁹¹ Gafûr ismi, “kulların birçok günahını, birçok defa bağışlayan, suçlarını ve hatalarını affeden” demektir. (ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâillâh*, thk. Abdülhüseyn Mübarek, 94)

⁹² Sebe’ 34/2.

⁹³ Âlûsî, *Râhu’l-meânî*, 14/119.

⁹⁴ el-Bakara 2/129. *رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*

⁹⁵ İbrâhim 14/36. *رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعْنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*

İbrahim'in talep ettiği vasıflara haiz bir peygamberin gönderilmesi ancak benzersiz, güçlü, hükümler ve izzetli birinin gücüyle mümkünken; risâlet görevinin, yaratılanların içinden en şerefli ve değerli birisine verilmesi de ancak hikmet ile mümkündür. Dolayısıyla birinci âyetin sonunda Azîz ve Hakîm isimleri zikredilmiştir. İkinci âyette de makam, Allah'ın af ve merhametini celbetme makamı olduğu için âyette Gafûr ve Rahîm isimleri getirilmiştir.⁹⁶

Ayrıca burada son derece şefkatli, merhametli, yufka yürekli Hz. İbrahim'in karakteri ön plana çıkmaktadır. Soyundan gelip de kendisine karşı çıkan ve yolundan ayrılanların yok olmasını, hemen azaba uğratılmalarını istememiş, azabın sözünü bile etmemiştir. Bunun yerine onları Allah'ın bağışlamasına, merhametine havale etmiştir. Böylelikle sahnenin havasına bağışlama ve merhamet gölgeleri egemen olmakta ve bu gölgelerin etkisi ile isyan gölgesi ortadan kaybolmaktadır.⁹⁷ Böylece Hz. İbrahim bu yönüyle insanlara örneklik teşkil etmektedir.

f. Raûf ve Rahîm İsmi: Raûf⁹⁸ ve Rahîm isimleri, cemâl sıfatları arasında yer almakta olan ve Allah'ın rahmetine delâlet eden isimlerdir. Müfessirler, bunlar arasında da ince bir ayırımın⁹⁹ var olduğunu belirtmektedirler. Kur'an'da Raûf ismi Rahîm ismi ile birlikte sekiz yerde gelir.¹⁰⁰ Bir âyetin¹⁰¹ dışındaki diğer tüm âyetlerde bağlam mü'minler, özellikle de Allah'ın affına yönelen mü'minlerdir. Haşr sûresinin 10. âyeti ebediyet âlemine intikal etmiş müminler için hayır duâlarında bulunma ve onların bağışlanmasını dilemenin meşru ve güzel bir davranış olduğunu şöyle ortaya koymaktadır: وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ / Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin.”

Âyette söz konusu neslin en belirgin özelliği Rabbine yönelip sadece kendisi için değil, kendisinden önce iman etmiş bulunan öncüler için de bağışlanmayı dilemesidir. Bu nesil Allah'ın merhametinin ve rahmetinin bilincinde olduğundan dolayı duâsını رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ / Rabbimiz sen çok şefkatli, çok merhametlisin cümlesiyle bitirmektedir. Böylece Allah'ın rahmetini ve şefkatini duâsına bir dayanak yapmaktadır.¹⁰²

⁹⁶ İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, 1/36-37.

⁹⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 4/278.

⁹⁸ Raûf ismi; “Kullarının görevlerini kapasitelerine uygun bir şekilde düzenleyen, bu konularda kendilerine çeşitli ruhsat ve kolaylıklar da sağlamak suretiyle onlara karşı çok kolaylaştırıcı ve pek müşfik davranan zât” demektir. (Halîmî, *el-Minhâc*, 1/201.)

⁹⁹ Rahîm isminin türediği رَحِمَ (رَحْمَةٌ) fiili, nimet verme anlamı yanında, zarar ve sıkıntıyı giderme anlamı taşırken, Raûf isminin türediği رَؤُفٌ (رَؤُفَةٌ) fiili sadece zarar ve sıkıntıları önlemek anlamını ifade eder. Buna göre, re'fet, rahmete göre daha husûsî bir anlam taşır. Dolayısıyla Rahîm ismi, Raûf ismine göre daha kapsamlıdır. (Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/119.)

¹⁰⁰ el-Bakara 2/143; et-Tevbe 9/117; en-Nahl 16/7, 47; el-Hac 22/65; en-Nûr 24/20; el-Hadîd 57/9; el-Haşr 59/10.

¹⁰¹ el-Hac 22/65.

¹⁰² Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 6/285.

g. Rahmân ve Müsteân İsmi: Kur'ân'da Rahmân ismi, Müsteân ismiyle¹⁰³ birlikte Hz. Peygamber'in yaptığı duânın sonunda Allah'a izafe edilmektedir:

قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ / (Peygamber), "Ey Rabbim! Hak ile hüküm ver. Bizim Rabbimiz, sizin nitelermelerinize karşı yardımı istenecek olan Rahmân'dır" dedi.¹⁰⁴

Müşrikler, özellikle onların ileri gelenleri, sırf kendi bâtil dinlerini ve onun sayesinde sâhip oldukları toplumsal statülerini ve ekonomik ayrıcalıklarını koruma güdüsüyle Kur'ân'ı sihir, hayal mahsulü, şiir, efsane, uydurma gibi vasıflarla nitelermek suretiyle onun kitleler üzerindeki tesirini kırmaya çalışmışlardır. Allah hakkında da bâtil sözler söylemişler, O'na ortak koşmuşlar ve Allah'ın çocuk sâhibi olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Peygamber hakkında ise sihibaz, şair, mecnun, kâhin gibi onun şanına yakışmayacak çirkin nitelermelerde bulunmuşlardır. İşte bu âyette, bu haksız ve çirkin isnâdlar karşısında Hz. Peygamber Allah'ın merhametine ve yardımına sığınarak, O'ndan kavmi ile kendisi arasında hak ile hükmetmesini istemiştir.¹⁰⁵

وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ / *Bizim Rabbimiz, sizin nitelermelerinize karşı yardım istenecek olan Rahmân'dır* ifadesi için şu izahlar yapılmıştır:

1. Müşrikler, kuvvet ve saltanatın kendileri için olacağını ummaktaydılar. Bu ifadeyle Allah, onların zanlarını yalanlamış, umduklarını boşa çıkarmış, peygamberine ve mü'minlere yardımda bulunurken, onlardan da yardımını kesmiştir.¹⁰⁶

2. Bu ifade, müşriklerin 'Galibiyet Müslümanların değil bizim olacak, vaad edilen azap nerede?'¹⁰⁷ şeklindeki söylemlerine karşı peygamberin onlara bir cevabıdır. Zira Hz. Peygamber, müşriklere karşı, Rahmân ve Müsteân olan Allah'ın yardımına sığınmıştır.¹⁰⁸

Kısacası Rahmân ve Müsteân isimleri inkârcıların Allah'a atfettikleri her türlü şirk, küfür, yalan ve bâtil söze karşı yardım istenecek tek merciin tüm mahlûkatın Rabbi olan Allah olduğunu belirtir. Ayrıca bu iki isim, kâfirler için bir tehdit olurken, inananlar için de bir müjde olmuştur.

3. Esmâ-i Hüsnânın İsm-i Tafdil Kalıbıyla Geçtiği Duâ Âyetleri

Kur'ân'da, birçok peygamber ve müminin duâsı ism-i tafdil kalıbındaki Allah'ın güzel isimleriyle sonlanır. Dört ayrı yerde¹⁰⁹ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ / Erhamu'r-Râhimîn, üç âyette¹¹⁰ خَيْرُ خَيْرِ الْحَاكِمِينَ / Hayru'l-Hâkimîn, iki âyette خَيْرُ الرَّاحِمِينَ / Hayru'r-Râhimîn ve birer âyette de خَيْرُ

¹⁰³ Müsteân ismi; "kendisinden yardım talep edilen" demektir. (İsfahânî, "avn", 354.)

¹⁰⁴ el-Enbiyâ 21/112.

¹⁰⁵ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/706.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâihü'l-gayb*, 22/234.

¹⁰⁷ bk. Yûnus 10/48.

¹⁰⁸ Nasiruddin b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Emâru't-tenzîl ve esrâru't-tevil*, nşr. Muhammed Abdurrahman Meraşlı (Beyrut: y.y., ts.), 4/61.

¹⁰⁹ el-A'râf 7/151; Yûsuf 12/64, 92; el-Enbiyâ 21/83.

¹¹⁰ el-A'râf 7/87; Yûnus 10/109; Yûsuf 12/80.

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ / وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ¹¹¹, حَيْرُ الْغَافِرِينَ / Hayru'l-Gâfirîn¹¹², أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ / Ahkamu'l-Hâkimîn¹¹³, خَيْرُ الْوَارِثِينَ / Hayru'l-Vârisîn¹¹⁴ ifadeleri duâ bağlamında zikredilmektedir.

a. Hayru'l-Fâtihîn: Hz. Şuayb, kavminin iman etmesinden ümidini kesip kendisinin ve müminlerin, bunların şerrine uğramalarından korkunca Allah'a رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ / وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ¹¹⁵ şeklinde yalvararak meseleyi O'na havale etmiştir. Bu duâdan anlıyoruz ki, inananla inanmayan grup arasında inanç özgürlüğünün aleyhinde cereyan eden ilişkilerde imansızların saldırı, tehdit ve zorlamalarına karşı durulamazsa, çözümü Allah'tan istemek, O'nun yardımı için duâ etmek gerekmektedir. Bu yalvarış, mazlumlar için bir çıkış kapısıdır. Yüce Allah bu çıkış kapısına Şuayb peygamber örneği ile işaret etmektedir.¹¹⁶ Duânın sonunda zikredilen وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ / Sen açanların (hükmedenlerin) en hayırlısısın ifadesi duâda talep edilen şeyi pekiştirmektedir.

b. Erhamu'r-Râhimîn: Bazı peygamberlerin duâları أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ / Erhamu'r-Râhimîn terkihiyle¹¹⁷ son bulmuştur. Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. Musa ve Hz. Eyüp yakarışlarını Allah'a وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ / Sen, merhametlilerin en merhametlisisisin diyerek ifade etmişlerdir.

Hz. Musa duâsında قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ / “Ey Rabbim! Beni ve kardeşimi bağışla. Bizi kendi rahmetine dahil eyle. Sen, merhametlilerin en merhametlisisisin”¹¹⁸ demiştir. Önceki âyetler bağlamında düşünüldüğünde Hz. Musa'nın, kendi öfkeli tavrından ve Hz. Harun'un bazı kusurlarından dolayı hem kendisi hem de kardeşi için Allah'tan af ve mağfiret dilediği görülmektedir. وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ / Bizî rahmetine dahil eyle! Zira sen merhamet edenlerin en çok merhamet edenisin şeklindeki dileğin af ile merhametin arasındaki ilişki üzerinde kurulduğunu göstermektedir. Yüce Allah'ın rahîm, yani merhamet etme sıfatına sığınmak, onu harekete geçirmek, dileğin merkezî noktasını oluşturmaktadır. Böylece Hz. Musa'nın duâsı, af dilemenin formülünü vermekte ve af dilemek için merhametin devreye sokulmasının öğretimini yapmaktadır.¹¹⁹

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hz. Eyüp hastalıkla imtihan edilmiş bir peygamberdir. İmtihanını çekerken aklına Allah'ın celal sıfatlarını değil, cemal sıfatları ve rahmeti gelmiştir. O zor şartlar içinde Rabbinin merhametlilerin en merhametlisi olduğu hakikatini dile

¹¹¹ el-A'râf 7/89. رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ

¹¹² el-A'râf 7/155. قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَآيَاتِي أَتَاهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِمَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ نُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ

¹¹³ Hûd 11/45. وَقَالَ نُوحٌ رَبُّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ

¹¹⁴ el-Enbiyâ 21/89.

¹¹⁵ el-A'râf 7/89.

¹¹⁶ Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 7/214.

¹¹⁷ Kur'an-ı Kerim'de dört yerde (el-A'râf 7/151; Yûsuf, 12/64, 92; el-Enbiyâ, 21/83.) geçen أرحم ism-i tafdilî 'en merhametli, daha merhametli' anlamlarına gelmektedir. Bu ism-i tafdil (أرحم الرَّاحِمِينَ) terkihibinde kullanılmaktadır. Ayrıca cümle içerisinde haber görevinde olup er-Rahimîn kelimesinin de muzâfıdır. Dört ayetin hepsinde mufaddâl, 'Allah' lafzıdır ve olumlu manada kullanılmıştır. Bu durum göstermektedir ki أرحم ism-i tafdilî yalnız Allah Teâlâ için kullanılan ism-i tafdillerden biridir.

¹¹⁸ el-A'râf 7/151.

¹¹⁹ Râzî, *Meâtîhu'l-gayb*, 16/14; Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 7/315.

getirerek *الرَّاحِمِينَ* / وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ”¹²⁰ diye niyaz etmiştir. Görüldüğü gibi Hz. Eyüp yaptığı duâda isteklerini açıklamamış, sadece Rabbinin ona acıması için kendisinin âciz ve zayıf olduğunu, Rabbinin ise son derece merhametli olduğunu beyan etmiştir.¹²¹ Böylece insanlara Allah’a yalvarmanın metodunu ve duâya icabetin kaynağında ilâhî merhametin tecellisi olduğunu öğretmiştir.

c. Hayru’r-Râhimîn: *خير الرَّاحِمِينَ*/Hayru’r-Râhimîn terkibi Müminun sûresinin iki âyetinde¹²² duâ sadedinde gelir. Bu âyetlerden biri şudur: *وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ* /De ki: “Rabbim! Bağışla, merhamet et. Çünkü sen merhamet edenlerin en hayırlısısın!”¹²³Müminun sûresinin son âyetleri¹²⁴, sûrenin bütünü içinde ele alınan Allah’ın birliği ve aşkın kudretiyle âhiret hayatının gerçekliği konularında insanlara uyarılarda bulunmaktadır. Buna rağmen inkâra sapanların kurtuluş imkânını kaybettikleri dile getirilmektedir. Sûrenin son âyeti, bu kadar büyük bir kayıptan koruması için Allah’ın sonsuz bağış ve merhametine sığınmayı telkin etmektedir.¹²⁵ Böylece Allah bu âyet-i kerime ile Hz. Peygamber’e ve onun şahsında biz ümmetine, nasıl duâ edeceğimizi öğretmektedir. Nitekim Hz. Ebubekir ‘*Ya Rasulallah! Bana namazımda okuyacağım bir duâ öğret*’ deyince Hz. Peygamber şöyle duâ et diye buyurmuştur: *Allahım! Ben nefsimi çok zulmettim. Bu günahları senden başka kimse affedemez. Sen senin nezhdinden bir mağfiretle bana mağfiret eyle. Bana rahmet eyle. Şüphesiz ki sen çok bağışlayıcı, çok merhamet edicisin.*¹²⁶

d. Hayru’l-Ğâfirîn: Kur’ân’da zikredilen Hz. Musa’nın duâlarından biri ‘Hayru’l-Ğâfirîn’ ism-i tafdîl kalıbıyla sonlanmaktadır. Hz. Musa, İsrâiloğulları arasından seçtiği yetmiş kişiyi yanına alarak, kavminin altın buzağıya tapmalarından dolayı af dilemeleri, duâ ve niyazda bulunmaları için Tûr-i Sînâ’ya gitmiş ve şu duâda bulunmuştur: *قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ الْوَلِيُّ فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا* /“Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de bundan önce helâk ederdin. Şimdi içimizden birtakım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helâk mı edeceksin? Bu, sırf senin bir imtihanındır. Onunla dilediğin kimseyi saptırırısın, dilediğini de doğruya iletirsin. Sen, bizim velimizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı. Sen, bağışlayanların en hayırlısısın”¹²⁷

Müfessirler bu ve bundan sonraki âyeti, zikredilen *وَلِيٍّ*/Velî ve *خَيْرُ الرَّاحِمِينَ*/Bağışlayanların en hayırlısı kavramlarına bağlayarak şöyle açıklamaktadırlar: Velî denen yardımcıdan iki şey beklenir: Birisi zararı gidermek, diğeri de fayda temin etmektir. Zararı gidermek faydayı temin etmekten daha önce gelmektedir. Bundan dolayı Hz. Musa yüce

¹²⁰ el-Enbiyâ 21/83.

¹²¹ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetu’r-Tefâsîr* (Beyrut: y.y., 1981), 2/248.

¹²² el-Mü’minun 23/109, 118.

¹²³ el-Mü’minun 23/118.

¹²⁴ bk. el-Mü’minun 23/116-118.

¹²⁵ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 4/76.

¹²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu’s-Sabîh*, thk. Mustafa el-Buğa (Beyrut: y.y., ts.), “Deavât”, 17 (No. 6326).

¹²⁷ el-A’raf 7/155.

Allah'tan bağışlamasını ve merhamet etmesini dileyerek, zararı ortadan kaldırma duâsını yapmıştır. Ardından dünya ve ahiret hayatı için iyilik ve güzellik istemiştir.¹²⁸Böylece Hz. Musa Allah'ın velî, gâfır/gafûr ve rahmet sıfatlarını gündeme getirmekte ve bu sıfatlarla Allah'a yalvarmaktadır. Aslında Hz. Musa'nın yalvarış şekli bize öğretilmekle, Allah'a nasıl yalvaracağımıza yön verilmektedir.¹²⁹

e. Ahkemu'l-Hâkimîn: Hz. Nûh oğlunu suda boğulmaktan kurtarmak için yaptığı duâyı *وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ / Sen hükmedenlerin en iyi hükmedenisin*¹³⁰ ifadesiyle bitirerek Yüce Allah'ın hâkimlik sıfatına sığınmak istemiştir. Çünkü Hz. Nuh, Allah'ın kimlerin kurtuluşuna, kimlerin de suda boğulmalarına hükmettiğinin bu sıfatın bir tecellisi olduğunu bilmektedir.

f. Hayru'l-Vârisîn: Kur'ân'da zikredilen peygamberlerin duâlarından biri de Hz. Zekeriya'nın Rabbine, kendisine evlât ihsan etmesi için yaptığı duâdır. O Allah'a şöyle yalvarır: *رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ / Rabbim! Beni tek başıma bırakma. Sen varislerin en hayırlısısın.*¹³¹

Hz. Zekeriya duâsını *وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ / Sen varislerin en hayırlısısın* şeklinde bitirmesiyle ilgili olarak müfessirler tarafından birçok izahlar yapılmıştır. Bu izahlardan birkaçını şöylece sıralamak mümkündür:

1. Hz. Zekeriya işlerin sonunun Allah'a varıp dayandığını bildiği için, bu işi çözsün diye söz konusu ifadeyi Allah'a bir övgü üslubu olarak kullanmıştır.

2. Hz. Zekeriya bu cümleyi söylemek suretiyle durumunu tamamen Allah'a havale etmiştir. Eğer Allah, mirasçısı olacak bir çocuk ona vermese bile zaten kendisi en hayırlı varistir.¹³²

¹²⁸ Örneğin bk. Râzî, *Meftâhu'l-gayb*, 15/23.

¹²⁹ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 7/324.

¹³⁰ Hûd 11/45. *وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ*

¹³¹ Enbiyâ, 21/89.

¹³² Râzî, *Meftâhu'l-gayb*, 16/222.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de yaklaşık iki yüz kadar âyette doğrudan duâ konusu işlenmektedir. Bunun yanında tövbe, hamd ve tesbih gibi manalar içeren âyetler de dolaylı olarak duâ kavramı ile alakalıdır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de yüzden fazla âyette peygamberlerin, salih kulların ve salih toplulukların duâlarından söz edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kadar yoğun işlenen duâ konusunu Allah farklı modellerle sunmuştur. Bunlardan biri de duâ âyetlerinin birçoğunun sonunda esmâ-i hüsnâ zikredilmesidir. Bunun yanında Allah'ın isim ve sıfatlarıyla duâ etmek Kur'ân'ın bir tavsiyesi olduğu fark edilecektir. Bu durum dikkatleri birçok duâ âyetinde gelen esmâ-i hüsnânın bu âyetlerle olan münâsebetini incelemeye çekmiştir. Nitekim birçok müfessir bununla ilgili geniş izahatlar yapmıştır. Biz de bu çalışmamızda konuyla ilgili vardığımız sonuçlardan genel olarak şöyle sıralayabiliriz:

• Esmâ-i hüsnâya imtisal ederek Allah'a duâ etmek hem Kur'ân'ın tavsiyesi hem de peygamberlerin uygulamasıdır.

• Kur'an'da yer alan peygamber duâlarının hemen hepsinde, cümle sonlarında, peygamberlerin istekleriyle uyumlu olacak şekilde esmâ-i hüsnâya yer verilmiştir.

• Duâ âyetlerinin sonunda zikredilen esmâ-i hüsnâ ister tekli, ister ikili, isterse ism-i tafdil olarak gelmiş olsun; her durumda bağlamla irtibat ve münasebeti söz konusudur.

Bu sonuçlardan hareketle denebilir ki esmâ-i hüsnâ ile yapılan duâ, insanın Rabbi ile bir iletişim kanalı olmaktadır. İnsan, ihtiyacı ve çözülmesini istediği probleme göre Allah'ın bu güzel isimlerinden biri ile Allah'a duâ etmelidir. Allah'ın merhametini talep edilecek duâlarda O'nun rahmet sıfatlarından Gafûr, Rahmân, Rahîm, Afuvv vb. güzel isimleriyle; var olan bir zulmün kaldırılması ve bir zalime engel olunması istenilecek duâlarda Azîz, Kadîr, Kakhâr, Cabbâr vb. kudret ve azameti anlatan isimleriyle O'na seslenmek, duânın kendi içinde tutarlı olmasını sağlar. Bu şekilde yapılan duâ kabul edilmeye daha yakın olacaktır.

Kaynakça

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fûâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhîre: y.y., 1945.
- ARSLAN, Ali. *Büyük Kur'an Tefsiri*. 16 Cilt. İstanbul: y.y., 2011.
- ÂTIF, Recep. *el-İ'câzu'l-beyânî fi nazmi havâtimi'l-âyât*. Gazze: el-Câmiatu'l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- ÂLÛŞÎ, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmûd. *Rûbu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- BAYRAKLI, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 20 Cilt. İstanbul: y.y., 1. basım, 2001.
- BEYDÂVÎ, Nasiruddin b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman Meraşlı. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1. Basım, ts..
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *el-Esmâ ve's-sfât*. Kâhîre: y.y., 2005.
- BİLGİÇ, Saliha. *Konuları İtibarı İle Kur'an'da Duâ*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sabîh*. thk. Mustafa el-Buğa. 9 Cilt. Beyrut: y.y., ts..
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûbi'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf. *el-Babru'l-mubît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Alî Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1. basım, 1993.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tebzîbu'l-Luga*. thk. Abdullah Dervîş. 15 Cilt. Mısır: y.y., ts.
- HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah & Çelebi, Rabia. *Teshîlu'l-Belâğâ*. İzmir: y.y., 1997.
- HALÎMÎ, Ebû Abdillâh. *el-Minhâc fi şubûhi'l-imân*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1. Basım, 1979.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleyman. *Şe'nu'd-duâ*. thk.: Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Beyrut: y.y., 1992.
- ISFAHÂNÎ, Râgîb. *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: y.y., ts.
- IZUTSU, Toshîhiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: y.y., 2012.
- İBN KAYYİM, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye. *el-Esmâu'l-hüsnâ*. çev. Hanîfi Akın & Muhittin Korkmaz. İstanbul: y.y., 2005.
- İBN KAYYİM, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye. *Medâricu's-sâlikîn*, thk. Muhammed Hamid el-Fekî. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1973.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. İbrahim Şemsuddin vd.. Tunus: y.y., 1. basım, 2005.
- KARAMAN, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: y.y., 2. basım, 2006.
- KILIÇARSLAN, Mehmet. *Edebi Açından Kur'an'da ki Duâ Âyetleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kur'an Yolu Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2009.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 22 Cilt. Beyrut: y.y., 2006.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr. *el-Esnâ fi şerhi esmâillâh'l-hüsnâ*. 2 Cilt. b.y., y.y., 1. basım, 1995.
- KUTUB, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kâhîre: y.y., 32. basım, 2003.
- RÂZÎ, Fahrudin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: 1. baskı, 1981.

- RÂZÎ, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Levâmiu'l-beyyinât şerhu esmâillabi Teâlâ ve's-sfât*. b.y.: y.y., 1. Basım, 1907.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Alî. *Safvetu't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 4. Basım, 1981.
- ŞAMÎ, Hanım Muhammed Hicâzî. *ed-Delâletu's-siyâkiyye li iktirâni esmâillabi'l-hüsnâ*. Kâhire: y.y., 2013.
- TİBÎ, Şerefuğdin et-. *et-Tibyân fi'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.
- Usaymin, Muhammed b. Sâlih b.. *el-Kavâidu'l-muslâ fi sıfâtillâh ve esmâillabi'l-hüsnâ*. Kâhire: y.y., 1994.
- YAKA, Eyüp. "Muhammed b. Alim el-Ayđinî el-Güzelhisari'nin Dua Ayetleri Tefsiri". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*. ed. Bilal Gökür vd.. 229-260. İstanbul: Erkam Matbaası, 2013.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: y.y., 3. Basım. 1979.
- ZEBİDÎ, Muhammed Murtezâ, *Tâcu'l-arûs min cevâbiri'l-kamûs*. thk. Halîl el-Hilâlî. 40 Cilt. Tunus: y.y., 2004.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim. *Tefsîru esmâillabi'l-hüsnâ*. thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Beyrut: y.y., 5. Basım, 1986.
- ZECCÂCÎ, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-. *İstikâku esmâillab*, thk. Abdülhüseyin Mübarek. Beyrut: y.y., 1986.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an bakâiki gavâmiẓi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Riyâd: y.y., 1998.
- ZERKEŞÎ, Bedruğdin Muhammed b. Abdullah. *el-Burbân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Meraşlı vd.. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1990.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 17 Cilt. Şam: y.y., 10. basım, 2009.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KELĀBĀZĪ'NİN HADĪS ANLAYIŐI VE SŪNNET YORUMU*

KELABAZI'S HADITH MENTALITY AND HIS SUNNAH INTERPRETATION

İbrahim TOZLU

Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis
Anabilim Dalı,

orcid.org/0000-0003-2540-8136, e-mail: itozlu@erzincan.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Haziran 2019/ 14 June 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Ocak 2020 / 21 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 404-424

* Bu çalışma, Gaziantep'te tertip edilen İKSAD 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde (2018) "Kelābāzī ve Sünnet Savunusu" adıyla sadece özeti bildiriler kitabında yayınlanmış sözlü tebliğın, makāle formatında yeniden düzenlenmiş şeklidir.

Öz

Kütüb-i Sitte hadîs imamlarından kısa süre sonra Buḥâra'da yetişen Kelâbâzî (ö. 380/990), hadîslerle temellendirdiği görüşleriyle tanınan önemli bir muhaddis ve sûfî âlimdir. Kur'ân ve hadîslerden çıkarttığı yorumlarıyla, dînin zâhir ve bâtın hükümleri olarak adlandırılan mânevî hayat tarzını tasavvuf adıyla incelemektedir. Sünnetin ihyâsı adıyla temellendirdiği görüşlerini *et-Ta'arruf* ve *Me'âni'l-aḥbâr* adlı iki önemli eserde toplamıştır. Her iki eser, Hz. Peygamberin (a.s) uygulamalarından yola çıkarak İslâm düşüncesine hadîslerle ışık tutmaktadır. Kelâbâzî'nin mezkûr eserlerindeki hadîsler incelendiğinde onun bir sünnet yorumu yaptığı görülür. Bu çalışmada, yaşadığı dönemin karakteristik özelliği de dikkate alınarak Kelâbâzî'nin, hadîsi nasıl yorumlamaya gayret ettiği vurgulanacaktır. Hadîslerle irtibatlandığı görüşleri bazı örneklerle analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Kelâbâzî, Hanefî, Mâturîdî, Yorum.

Abstract

Kelâbâzî (d. 380/990), who grew up in Bukhara shortly after the hadith imams of Kutub-i Sitte, is an important muhaddis and Sûfî scholar known for his views based on hadiths. With his interpretations from the Qur'an and hadiths, he examines the spiritual life style of religion called tasawwuf (Islamic mysticism). He collected his views in two important works called *et-Ta'arruf* and *Me'âni'l-aḥbâr*. Both works shed light on the Islamic thought through hadiths based on the practices of the Prophet (pbuh). When the hadiths in Kelâbâzî's aforementioned works are examined, it is seen that he made a Sunnah interpretation. In this study, it will be emphasized how Kelâbâzî strives to interpret the hadith by taking into account the characteristic feature of the period he lived. The views connected with the hadiths will be analyzed with some examples.

Keywords: Sunnah, Kelâbâzî, Hanafî, Mâturîdî, Interpretation .

Giriş

(Hz. Peygambere (a.s) İtaat, Sünnete Bağlılık ve Hadislerin Yorumlanması)

Kur'ân-ı Kerîm, son dinin tebliğinde Hz. Peygambere (a.s) itâati zikrederken ona tâbî olunmasını (ittibâ) gerekli kılmıştır. Örneğin “*Senin yöneldiğin yeri (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenenden ayırdetmemiz için kible yaptık.*”¹ meâlindeki ayette مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ “Resûle tâbi olanlar” ifadesiyle Son Peygamber’e itaat ve hayat tarzına (sünnet) bağlılığın önemi vurgulanır. Zira kible, ibadet için müminlerin yöneldiği bir mabed, namaz ise onun ümmetine öğrettiği ibadet şeklidir. Aşağıda bu itaatın önemini özetle zikredip hadislerin yorumlanması sürecine kısaca değinmek isteriz:

1. Hz. Peygamber’e (a.s) İtaat ve Kapsamı

Allah Teâlâ “Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur”², “Peygamber size neyi verdiyse onu alın”³ ve “Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için tercih kullanma hakkı yoktur”⁴ buyurmakla Hz. Peygamberin (a.s), dinî tebliğdeki yerini beyan etmektedir. Bu, Hz. Peygamberin (a.s) dine dair hususlarda ümmetine rehberlik etmesi ile ilgilidir. Dinde, onun rehberliğine iman asıldır. Kur'ân'da onun hükmüne rıza göstermek, “Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁵ meâlindeki âyette tam bir teslimiyetle tavsif edilmiştir. Zira Hz. Peygamberin (a.s) sözleri ile hayat tarzının doğru şekilde bilinmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında en önemli kaynaktır. Nitekim “Ey inananlar! And olsun ki, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok anan kimseler için Resûlullah (Allah'ın Elçisi) en güzel örnektir.”⁶ ayetinde olduğu gibi birçok yerde Hz. Peygamberin (a.s) örneği bu bağlamda ele alınabilir.

Hz. Peygamberin (a.s) hayat tarzıyla (sünnet) İslâm, daha iyi anlaşılmıştır. Bu yüzden sünnet; önceki ümmetlerden farklı olarak sahâbe ve sonraki nesiller tarafından muhafaza edilerek nesilden nesile intikal etmiştir. Dinin korunmasında ve yayılmasında (intişâr) önemli bir konuma sahip olmuştur. Daha önce pek çok resule belgeler ve kitaplar verildiğini beyan ederken Kur'ân'da Hz. Peygamber'e (a.s) örneğin لَتَتَّبِعَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için”⁷ şeklinde hitap edilmesi ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira Peygamber'den maksat, dinin anlatılmasında sadece vahyi alıp anlatmak değildir. Aynı zamanda vahyin hem kendi hem de iman edenlerin hayat tarzında yaşatılması asıldır. Nitekim Kur'ân, ashabın âyetler hakkında ihtilâfa düştüklerinde Hz. Peygamberin (a.s) sünnetine başvurmalarını istemektedir: “(Ey Resulüm!) Biz, sana bu kitabı (Kur'anı) sırf hakkında

¹ el-Bakara, 2/143.

² en-Nisâ, 4/80.

³ el-Hasr, 59/7.

⁴ el-Ahzâb, 33/36.

⁵ en-Nisâ, 4/65.

⁶ el-Ahzâb, 33/21.

⁷ en-Nahl, 16/44.

*ibtılâfa düştükleri şeyi insanlara açıklaman için ve iman edecek topluma bir hidâyet, bir rahmet olsun diye indirdik.*⁸ Dolayısıyla Peygamber'e itaat, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması kapsamındadır. Hadisler ise her dönem yoruma açıktır.

2. Sünnete Bağlılık

Hadis âlimleri Hz. Peygamber'in (a.s) sözlerini, fiillerini ve takrîrlerini bir bütün olarak ele alır ve kendisinden rivâyet edilen sahih haberlerin her birine sünnet adını verir.⁹ Bu verilerde sünnetin çerçevesi çizilirken Hz. Peygamberin (a.s) bizzat yaptıkları ile ashâbına öğrettiği davranışlar "sünnet" içine girmekte ve sahâbe, sünnetin daha sonraki nesillere aktarılmasından sorumlu tutulmaktadır. Burada şu sahih hadisler hatırlanabilir: *"Kim güzel bir âdet (sünnet-i hasene) başlatırsa kendisine hem o güzel davranışın karşılığı hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin sevabı verilir. Aynı şekilde yine kim kötü bir âdet başlatırsa kendisine hem o davranışın hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin günahı yüklenir."*¹⁰ *"Benim ve benden sonraki râşid halîfelerin sünnetine uyun."*¹¹ *"Siz e iki şey bıraktım, onlara tutduğunuz sürece sapmazsınız: Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünneti."*¹² *"Sünnetimden yüz çeviren benden değildir."*¹³

Hadis kaynaklarının birçoğunda sünnete bağlılıkla ilgili hadisler "ittibâ 'u's-sünne" ve "el-i 'tisâm bi's-sünne" başlıkları altında incelenmiştir. Bu örneklerin kimisinde Ebû Bekir'in sünneti, Ömer'in sünneti ile Müslümanların sünnetinden bahsedilirken¹⁴ kimisinde sahâbede görülen örnek davranışlar, namaz, i'tikâf gibi uygulamalar söz konusu olabilmektedir.¹⁵

Hz. Peygamberin (s.a.s) âhirete irtihâliyle başlayan süreçte Müslümanlar, farklı kültürlerle irtibâta geçmiş, fetihlerin de etkisiyle İslâm dini yeryüzünün birçok yerine yayılmıştır. Son dinin intişârında hiç kuşkusuz Sahâbe ile onlardan dini (sünneti) devralan tâbiûn neslinin üstün gayretleri olmuştur. Sahâbe, İslâm'ı Hz. Peygamberden (a.s) nasıl öğrenmişse o şekilde anlatmaya çalışmıştır. Sonraki nesiller de öğrendikleri bu uygulamaları kendilerinden sonrakilere aktarırken sünneti anlamayı ve uygulamayı esas almıştır. Hiç kuşkusuz sahabe devrinden intikal eden az da olsa bazı yazılı vesikaların sahabe sonrası nesillere intikal etmesi, rivayetlerin önce şifâhî yollarla tedvin edilmesi ve yazılı metinlere geçirilmesi gibi bir süreç gerektirmiştir. Kütüb-i sitte adıyla meşhur âlimlerin yaşadığı tasnif döneminin "altın çağ" olarak nitelenmesi bu yüzden ayrıca önem arz eder.

⁸ en-Nahl, 16/64.

⁹ İbn Cemâ'a, Ebû 'Abdillâh Bedrüddîn Muḥammed b. İbrâhîm b. Şa'dillâh el-Kinânî el-Ḥamevî, *el-Menbelü'r-revî fî Muḥtasarı 'Ulûmî'l-badîs*, thk. Muḥyiddîn 'Abdurrahmân Ramaḍân, (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1406/1985), 41.

¹⁰ İbn Mâce, "Muḥaddime", 14.

¹¹ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5.

¹² Muvatta', "Kader", 3.

¹³ Buḥârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5.

¹⁴ Buḥârî, "Eḍâhî", 1; Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Ḥasen 'Abdülmün'im Şiblî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001),10: 257 (11427); İbn Ḥuzeyme, Ebû Bekir Muḥammed b. İshâk es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *es-Sahîh*, thk. Muḥammed Mustafâ el-'Azamî, (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2993), 1: 701 (1465).

¹⁵ Buḥârî, "Ezân", 145; Muvatta', "İ'tikâf", 3.

3. *Sünnet ve Yorum*

Dinin esaslarını Sahâbeden alan nesil (Tâbiûn), nâslara ilişkin yorumlarıyla dikkat çekmiş, gerek uygulama (amel-fıkıh) gerekse inanç esaslarına (i'tikâd) dair önemli görüşleriyle Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur. Örneğin ticârî faaliyetler ve fetih hareketleri gibi bazı sebepler Müslüman olmayan toplumlarla münasebeti kaçınılmaz kılmış hatta bu durum, örf ve âdetlerle Hz. Peygamberin (a.s) sünnetinin zaman zaman karıştırılma ihtimalini gündeme getirmiştir. Bu yüzden hadislerin rivâyeti, Kur'ân ve Sünnetin metodolojik olarak ele alınmasına sebep olmuştur.

Hicrî ilk asırda Sahâbenin varlığıyla eksikliği pek hissedilmeyen sünnete dâir şifâhî bilgiler (rivâyetü'l-hadîs), giderek sayıları azalan sahâbe sayısı ile farklı bir boyut kazanır. Ömer b. Abdülazîz'in emriyle ilk defa resmî anlamda İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) riyâsetindeki ilmî bir heyetle hadisler tedvîn edilmeye başlanır. Bu süreçte ez- Zührî, sahâbe ve Emevî halifeleriyle çok sıkı irtibât halindedir. İlmi (sünneti) kayıtlara geçirmekle öne çıkmaktadır. Kırk beş yılı aşkın bir süre hadislerin tedvîniyle meşgul olduğu bilinir.¹⁶

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzâ'î (ö. 157/774), Leys b. Şa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), Şâfi'î (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi pek çok İslâm âlimi gerek rivâyet gerekse uygulamada sünnet ve sünnet olmayan uygulamaları birbirinden ayırt etme gayreti içinde olmuştur. Kur'ân ayetleri yanı sıra hadislerle istinbâtı konu edinmiştir. Nitekim Şâfi'î, *er-Risâle* adlı eserinde Hz. Peygamberin (a.s) sünnetini teorik olarak tespit ederken Mâlik, Medine ehlinin uygulamalarını esas kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ise pratik hayatta gördüklerinde kıyası daha ziyâde öne çıkartmak suretiyle (ehli re'ÿ) problemleri çözüme eğilimindedir. Burada altı çizilmesi gereken konu şudur: Bu süreçte daha ziyâde fakîhler, tedvîn döneminde sâbit olduğu kesinlik kazanmayan hadislerin tesbîtiyle alâkalı tartışmalar yapmıştır. Hz. Peygamberin (a.s) dindeki otoritesiyle ilgili bir iddiâ içine girmemişlerdir. Çünkü bu durum, sünnetin bağlayıcılığıyla alakalı bir takım teori ve usulleri ortaya çıkartması anlamında önemli görülmüştür.

Kur'ân-ı Kerim lafız olarak vahye dayandığı için "Metlûv" kabul edilir. Sünnetin lafzı ise Kur'ân ayetleri gibi vahye dayalı olmayıp manâsı vahiy eseridir. Bu yüzden vahy-i gayri metlûvv denilir. Bu bakımdan sünnetin lafzı, ayetlerle aynı tutulmamıştır. Bilakis sahâbe başta olmak üzere daha sonraki nesillere sünnetin intikâli, rivâyetin sıhhati ile önem kazanmıştır. Hz. Peygamberin (a.s) sünneti; sözleri (kavl), tutum ve davranışları (fiil) ile şâhit olduklarını tasdik ettiği (takrîr) olmak üzere üç ayrı grupta ele alınmıştır. Bu, rivayetinin yapısıyla alâkalı bir tasnîftir.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Buḥârî, "İlim", 34; Dârimî, "Muḳaddime", 43; Ḥatîb Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. 'Ali b. Sâbit, *Taḳyidü'l-İlim*, thk. Yusuf el-Üş, (Beyrüt: İhyâ's-sünne, 1369/1949), 106-107. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru 'â'lemi'n-nübela*, thk. Şu'ayb el-Arnâud, (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5: 337 vd.

Hz. Peygamberin (a.s) sünneti daha ziyâde haberi vâhidler aracılığıyla nakledilmiştir. Mütevâtir olanlar buna oranla daha azdır. Dolayısıyla haber-i vâhid özelliği taşıyan hadisler, gerek rivâyet gerekse içerdiği hüküm itibâriyle farklılık arz eder. Delil kabul edilirken (istidlâl) bazı karîneler aranır. Hz. Peygamberin (a.s) hem beşer hem de vahye muhâtap nebî olma özelliklerini¹⁷ dikkate alan âlimler, dîni bir vecîbe gerektiren sünnet ile vücûb gerektirmeyenleri birbirinden ayırt etmişlerdir.

Kur’ân ve Sünnetin bir bütün olarak alınması dinde esastır. Kur’ân’da açıkça beyân edilmeyen hükmü îzâh etmek öncelikle Hz. Peygamberin (a.s) görevidir. Bu sebeple vârid olan bir hadîsin Kur’ân’ın beyanıyla çelişmemesi gerekir. Kimi zaman sünnet; örneğin “*Ey imân edenler! Mallarınızı aranızda bâtil yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rızâ ile yapılan ticâretle olursa başka...*”¹⁸ âyetinde olduğu gibi, “*Rızâsı olmadan bir müminin malı bir başkası için helâl değildir*”¹⁹ hadisiyle Kur’ân’ın bir âyetini teyit edebilir. Yine “*Namazı kılın*”²⁰ âyetini açıklayan “*Beni namaz kılarken nasıl gördüyseniz o şekilde siz de namaz kılınız.*”²¹ hadisinde görüleceği üzere Kur’ân’daki mücmel/müşkil bir lafzı (veya hükmü) beyan edebilir. Ancak Kur’ân’da hükmü yer almayan fitır sadakası, vitir namazının kılınması, nineye miras hakkı tanınması gibi konularda sünnetin delil alınması fakihler tarafından hükümlerin bağlayıcılığı anlamında tartışılmıştır.

Hz. Peygamber’den (a.s) bize ulaşan sünnetin bizâtihî ona ait oluşu, haberin sıhhati ile ilgili bir usûldür. Bu konuda hadîs âlimleri, haberin naklinde nakledenin mevsûkiyetini esas alır. Kelâm ve fıkıh usûlünde hadîsin sıhhati farklı metodoloji ile değerlendirilir. Bu durum, hadîsin haber değeriyle ilgili bir meseledir. Hz. Peygambere (a.s) nisbet edilen hadîsin kesin bilgi ifade edip etmemesiyle alakalıdır. Hz. Peygamber’e isnad edilen bazı hadisler, örneğin fıkıh ilminde icthad farklılıklarına sebep olduğu gibi ehl-i tasavvuf arasında da farklı yorumların yapılmasını beraberinde getirmiştir.

İşte bu makâlede, toplumsal hayatı daha ziyâde hadislerle temellendirmenin öne çıktığı hicrî IV. Asrın İslâm âlimlerinden Kelâbâzî (ö. 380/990), bir hadis yorumcusu vasfıyla incelenecektir. Zira Kelâbâzî’nin yaşadığı dönemde, hadîsleri konularına göre tasnîf eden Müsned ve Muşannef türü eserler ile hadîslerin rivâyeti neredeyse kemâl seviyeye ulaşmıştır. Hadîs ilminin altın çağı “Tasnîf Devri” sona ermiştir. Ancak tasnîf edilen eserler rivâyet bağlamında henüz tam manasıyla olgunluk çağında değildir. Çünkü “metnin bir nüshasını yazmak”²² anlamına gelen istinşâh faaliyetleri devam etmekte ve buna bağlı olarak tenkîd faaliyetleri dikkat çekmektedir. Örneğin Kelâbâzî’nin muâsırı Dâreketnî (ö. 385/995), Buḥârî (ö. 256/870) ile Müslim’in (ö. 261/875) *es-Şahîb*’leri (nüshaları) hakkında *el-İlzmât ala’s-Şahîhayn* ile *Kitâbu’t-tetebbu* ‘ adlı eserinde görüleceği üzere bazı tenkîtler yapmıştır. Hiç

¹⁷ Bkz. el-Kehf, 18/110; el-Fuşşilet 41/6.

¹⁸ en-Nisâ, 4/29.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 72.

²⁰ el-Bakara, 2/ 43.

²¹ Buḥârî, “Ezân”, 18.

²² İbn Manzûr, Ebü’l-Faḍl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Lisânu’l-arab*. 3: 61, 3. Baskı. Beyrut: Dâru Şâdir. 1414/1994.

kuşkusuz bu tenkîdler, rivâyetlerin olgunlaşması ve en güzelini tespit etme anlamındadır. Bu bakımdan Kelâbâzî devrinde, Hicrî I. Asırdan itibaren önem kazanan râvîlerin cerh ve ta'dîli tekâmül sürecinde olup hadîs ilmi gerek rivâyet gerekse dirâyet yönüyle yükseliş hâlinindedir.

1. Kelâbâzî'nin Yaşadığı Dönem ve İlmî Kişiliği

1.1 Kelâbâzî'nin Yaşadığı Döneme Kısa Bir Bakış

“Tâcü'l-İslâm” lakabıyla anılan Kelâbâzî'nin biyografisi kitaplarında doğumu hakkında kat'î bilgi yoktur. *Meâni'l-ahbâr* adlı eserinin yazmaları ile ilgili yapılan bir çalışmada “sema kaydından yola çıkılarak” doğumunun 305/917 yılı olması muhtemel görülürken²³, bir diğer çalışmada isminin “Gülâbâdî” olduğu iddia edilmekte ancak mezkûr çalışmanın başlığında aynı isim “Kelâbâzî” şeklinde kabul edilmektedir.²⁴ Kelâbâzî, erken dönem İslâm âlimleri arasında kabul gören bir şahsiyettir; tasavvuf, hadîs, kelâm ve fıkıh alanında tanınmıştır.²⁵ Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) Kelâbâzî'nin sûfî kimliğinden söz ederken 380/990 yılında vefat ettiğini zikretmektedir.²⁶

Kelâbâzî, Sünnî tasavvufun ilk kaynaklarını telif eden *el-Lumâ* müellifi Ebû Naşr Serrâc et-Tûsî (378/988), *Kütü'l-kuşûb* yazarı Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), *Tabakâtu's-Şüfîyye* sâhibi Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî (ö. 412/1021) ile aynı dönemin şahsiyetidir. Yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinde Nisâbur, Horasan, Buḥâra, Tirmiz İslâmî ilimlerin merkezi konumundadır. Aynı zamanda bu şehirler pek çok sûfî zevatın bulunduğu yerdir. Bölge, özellikle hadîslerin tasnîf edilmesiyle birlikte hicrî IV. Asırdan itibaren ilim, hikmet ve irfân merkezi haline gelmiştir. Hadîslerin rivâyetiyle birlikte gelişen hadîs usûlü ve ilimleri burada yetişen gerek muhaddis gerekse muhaddis sûfiler tarafından bilinmektedir. Muhaddis sûfilerin tasavvufî konularda ele aldıkları hadisleri, hadîsçilerden farklı incelemeleri ve senede dair ricâl tenkîdine girmemeleri bu yüzdendir. Nitekim Kelâbâzî, Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî gibi muhaddis sûfiler, bu sebeple ahlâkî konularda ve kişinin manevî terakkisi için elzem gördükleri hadîsleri ele alırken doğrudan yorumlamayı tercih etmişlerdir. Adı geçen muhaddis sûfiler, görüşlerini hadislerle temellendirirken her ne kadar diğer muhaddislerden ve ilim ehlinde taban tabana zıt bir yol takip etmeseler de işârî yorumları ve sûfî kişilikleri gereği rivâyetleriyle meşhur muhaddislerden ayrılmaktadır.

Uludağ'ın yapmış olduğu taksime göre İslâm toplumunda tasavvuf üç kısımda tezâhür etmektedir. İlki Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile başlayan ve Mâlik b. Enes'le (ö.

²³ Öteleş, Zeliha, “Kelâbâzî'nin Bahru'l-Fevâid/Me'âni'l-Ahbâr İsimli Eserinde Temel Tasavvufî Kavramlar”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2017): 60.

²⁴ Karapınar, Fikret, “*Ebû Bekîr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî'nin (v. 380/990) “Miftâhu Maâni'l-Abbâr Adlı Eserinin İlk 80 Vırağının Tabkik ve Tabrici”*”, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1999.

²⁵ Uludağ Süleyman, “Kelâbâzî Muhammed b. İbrahim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 192-193.

²⁶ Kâtib Çelebi, Ebû'l-Hâc Mustafa b. Abdillâh el-Ḳuşaṭṭîni, *Keşfü'z-Zunun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, (Bağdad: Mektebetü'l-muşennâ, 1360/1941), 1: 81- 225.

179/795) zirveye ulaşan Selefi tasavvuf anlayışıdır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) yaşadıkları devirde bu ekolün tasavvuf taraftarı olarak karşımıza çıkar. İkincisi felsefi tasavvuftur; bu düşünceye mensup olanlar İslâm'ın ruhuna aykırı bir yapılanma içine girmiştir. Zaman zaman aşırı Şii' ve Bâtîni akımlarla beslenmiştir. Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), İbn 'Arabî (ö. 638/1240) gibi zatların –yaşadıkları dönemde- öne çıkarttığı bu tasavvuf düşüncesi, metafizik ve felsefi bir nazariyeden öteye geçememiştir. Zira felsefi tasavvuf te'vilsiz bir nâssa yatkındır. Keşif ve akla dayanarak te'vîl yolunu tercih etmektedir. Üçüncü grup ise Kelâbâzî (ö. 380/990) ve benzerlerinin savunduğu Sünnî tasavvuftur. Aşırı Şii' için, Kerrâmîliğin, Müşebbihe ve Mücessime'nin selef anlayışını akıl ve mantıkla koruma altına aldıkları anlayışa tepki olarak doğmuştur. Sünnî tasavvufun, Gazzâlî (ö. 505/1111) ile kemâl mertebesine ulaştığı söylenebilir.²⁷

1.2 Kelâbâzî'nin İlmî Kişiliği

Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*unu orijinal nüshasıyla günümüz ilim dünyasına kazandıran Arthur John Arberry (ö. 1969), eserin tercümesine yazmış olduğu önsözde müellif hakkında çok az bilgi bulunduğunu söylemektedir.²⁸ Kelâbâzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Faḍl b. el-Abbâs el-Belhî (ö. 319/931) yanında fıkıh ilmini almıştır. Tevhîde dair görüşlere sahip Hanefî fakihlerinden kabul edilir.²⁹ Hocası Muhammed b. el-Faḍl aslen Belhîlidir. İmân ikrâr ile tasdikten ibârettir diyen Hanefîlerle aynı düşüncede olması Kelâbâzî'yi daha iyi anlamak için önemli görülebilir. el-Faḍl, Sûfîlerin sohbetlerinde yetişen, Sülemî (ö. 412/1021) ve Hücverî (ö. 465/1072) gibi zatların kendisinden övgüyle bahsettiği ilim ve istikâmet ehli bir kimsedir. Allah'ın emirlerine uymakta peygamberinin sünnetine en mükemmel şekilde tâbi' olmayı kabul etti bilinir.³⁰ Dolayısıyla Kelâbâzî'nin yetiştiği ilmî ortamın, Hanefî-Mâtûrîdî çizgide olduğu söylenebilir.

Kelâbâzî, Cüneyd Bağdâdî'nin (ö. 297/909) talebesi ve Hâkim Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) kendisinden hadis aldığı Fâris b. İsâ'nın (ö. 335/947)³¹ tasavvuf sohbetlerine devam etmiştir. Fâris b. İsâ, şatîhleriyle tanınan Hallâc-ı Mansur'un (ö. 309/922) yanında yetişmiştir. Ancak sözlerine ilim ehli i'timât etmiştir. Kelâbâzî, hadîsi sened ve metin itibâriyle nakleden bir hadisçi kimliğinden ziyâde sûfî şahsiyetiyle tanınır. Ona göre metnin nâssa uygun olması yeterlidir. “Özellikle tasavvufî görüşleri ele aldığı *et-Ta'arruf*unda zikrettiği 60 hadîsin çoğunluğu Kütüb-i sitte rivâyetidir. *Meâni'l-ahbâr*'da yer alan 222 hadisin 168'i Kütüb-i Tisâ'da geçerken, kalanları ikinci derecedeki hadîs eserlerinde bulunmaktadır. Kelâbâzî ihlâs,

²⁷ Bkz. Uludağ, Süleyman, *Doğuş Devrinde Taşavvuf (Ta'arruf)*, (İstanbul: Dergâh Yayınları,1979): 17.

²⁸ Uludağ, *Doğuş Devrinde Taşavvuf*: 268.

²⁹ Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed 'Abdilhalîm b. Muhammed Emînilâh, *Fevâidü'l-behiyye*, ta'lik: es-Seyyid Muhammed Bedrüdîn Ebû Firâs, 1. Baskı. (Mısır: Matba'atü's-Se'ade. 1324/1906): 161.

³⁰ Demirci, Mehmet, “Muhammed b. Fazl el-Belhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 529.

³¹ Hatîb Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. 'Ali b. Sâbit, *Tarihü Bağdâd*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye. 1417/1997), 12: 386 (6850).

riyâ, kibir, sabır, şükür, taq̣vâ vb. konularında mümkün olduğunca sahih rivâyetlere yer vermekte ve tasavvufî görüşlerine dayanak bulmaya çalışmaktadır. Ancak vecd, yakîn, cem', fark, tefrid, tecrîd gibi tasavvufun temel kavramlarını hadislerle temellendirirken zorluk çektiği söylenebilir. Bu bakımdan Kelâbâzî'nin eserlerinde zikrettiği hadisler, sahâbe devrinden kendi dönemine kadar zühd ve taq̣vâ sâhibi Müslümanlar tarafından –genel olarak kabul edilir vasıftadır. İlk dört asrın zühd ve tasavvuf anlayışını yansıtmaları bakımından önemlidir.”³²

Kelâbâzî (ö. 380/990); Abbâsî yönetiminde etkin olan Mu'tezile, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie, Râfîda, Şîa' gibi Ehl-i bid'at'ın gerileme sürecine girdiği hicrî IV. Asrın şahsiyetidir. Kütüb-i Sitte imamlarından kısa süre sonra Buhâra'nın köylerinden Kelâbâz/Gülâbâd'da yetişmiştir. “Ehl-i bid'at”ın³³ kavram olarak hicrî III. ve IV. Asırda te'lîf edilen kimi eserlerde dile getirilmeye başladığı dönemin sonlarına doğru vefat etmiştir. Nitekim Kur'ân ve Sünneti (Nâss) yorumlamadan kabul eden selef âlimleri -hadislerde geçen tanımlamalarla ilgili rivâyetleri dikkate alarak- Cehmiyye, Havâric, Mürcie, Şîa', Kaderiyye, Mu'tezile gibi fırkaları ehl-i bid'at kabul etmiştir.³⁴

Abbasîler devrinde etkin olan Mu'tezile, hicrî IV. Asırda artık hız kaybetmiştir. Nitekim Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin (ö. 324/935), hocası Ebû Ali el-Cübbâ'î'nin (ö. 303/916) etkisiyle gençliğinde tercih ettiği ve hocasıyla sıkça tartıştığı Mu'tezilî görüşleri benimsemekten vazgeçtiğini 300/912 yılı bir cuma gününde Basra Câmîi'nde ilân etmiştir. Eş'arî'nin nisbet edildiği Ehl-i sünnet yolunu benimsediği bilinmektedir.³⁵

Mu'tezile'nin aşırı akılcı yorumlarına tepki olarak İslâm toplumunda kabul görmeye başlayan Eş'arîlik, Mâtûrîdî (ö. 333/944) ile daha akılcı/yorumlayıcı görüşlerle dengelenmiştir. Bu nedenle Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) savunduğu Sünnî tasavvuf düşüncesinde, aynı dönemin şahsiyeti Mâtûrîdî'nin fikirlerini benimsemesi ve Hanefî mezhebine mensup oluşunun etkili olduğu dikkat çeker. Nitekim gerek *et-Ta'arruf*'u gerekse *Meâni'l-ahbâr* adlı çalışmalarının arkasında yoruma dayalı bir hadis anlayışı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kelâbâzî, tahrir ettiği hadislerde ehli hadis gibi sened tenkîdine girmemiştir. Hadis yorumuna dair zikredeceğimiz örnekler dikkate alınrsa, metin yorumlarında Mâtûrîdî ve Hanefî çizgide ehli re'y gibi ilmî bir duruş sergilediği görülecektir. Onun bu yaklaşımında ehli tasavvufun, hadisleri lafızdan ziyâde mâna ile rivâyet etmesinin

³² Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*: 20.

³³ Mesela Buhârî'nin Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair bidat ehli hakkındaki tartışmaları için bkz. Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Riyâd: Dâru'l-meârif. 1398/1978), s.33.

³⁴ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999): 137.

³⁵ Bkz. İbn Hâlikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1415/1994), 3: 211; Sa'dî, Hammâd b. Muhammed el-Ensârî el-Hazrecî, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*, (Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye. 1394/1974): 62; Fettâh, İrfan Abdülhamit, “Eş'arî Ebu'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11.444.

etkili olduğu düşünülebilir. Hatta Kelâbâzî'nin *Meâni'l-ahbâr*'daki rivâyetleri kendi senediyle aktarması, ehli hadîs çizgisinde –nâssı esas alan- ilmî bir üslûp olarak kabul edilebilir.

Dönemin ilim merkezi Buhâra'da yaşayan Kelâbâzî, aynı zamanda ilim meclislerine devam etmekle tanınmıştır. Dinî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlerde de kendisini yetiştirmiştir. Cebr ilminin kurucusu Muhammed b. Musa Hârizmî'nin (ö. 232/847) *Kitâbü'l-Muhtasâr fî hisâbi'l-cebr ve'l-mukâbele*³⁶ adlı eserini okuduğu ve matematikle ilgilendiği bilinmektedir.³⁷ “Ben günde yüz defadan fazla tevbe/ istiğfar talep ediyorum”³⁸ hadîsini açıklarken Kelâbâzî'nin tekli ve çiftli sayıların yorumunu bu kitaptan alıntı yaparak açıkladığı görülmektedir.³⁹ Nitekim *et-Ta'arruf*'un mukaddimesinde Kelâbâzî, tasavvufun özünü kavrayamayan kişilerin çoğaldığını, gönüllerin tasavvuftan nefret ettiğini “ne ilim ne âlim kaldı” serzenişiyile dile getirmektedir. O, bu eserini kaleme alırken tasavvuf ehli birçok âlimin eserine başvurduğunu, sûfilerle söyleşi yaparak âdetâ sorularla anket yaptığını söyler. İlim diliyle açıklanması mümkün olanları *et-Ta'arruf*'ta açıkladığını beyan eder.⁴⁰ Kelâbâzî, eserlerinde nâssa dayalı ancak yoruma açık şekilde tarif edebileceğimiz işârî hadîs yorumculuğuyla dikkat çekmektedir.

2. Kelâbâzî'nin Çalışmaları

Kelâbâzî'nin tasavvufî görüşlere daha ziyâde yer verdiği ve sûfilîği anlattığı *et-Ta'arruf* ile görüşlerini hadîslerle desteklediği ve bir nevî hadîs yorumculuğunda kendini takdîm ettiği hadîs şerhi *Meâni'l-ahbâr*'ı bugün elimizde mevcuttur.

2.1 *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*⁴¹

Erken dönem tasavvuf klasikleri arasında yer alan müellifin bu çalışması, Kelâbâzî'nin sûfî yönünü ve tasavvuf düşüncesini tanıtır. Gerçi Kelâbâzî'den önce tasavvufun meselelerine dağınık olarak yer veren Hârîş el-Muhasibî (ö. 243/857), Cüneydi Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc (ö.309/921) ile akrânî İbn Hafif (ö. 372/982) ve Nifferî (ö. 354/965) gibi birçok sûfî vardır. Ancak Kelâbâzî, tasavvufun meselelerini mezkûr eserinde ilk defa sistematik olarak ele almakla tanınmıştır.⁴²

Müellif, eserin mukaddimesinde gerçekten sûfî özelliğe sahip olmayıp tasavvufu suiistimal edenlerden rahatsızdır. İlim lisaniyla açıklamaya muvaffak olduğu hususları kaleme

³⁶ Ziriklî, Hayruddîn b. Maḥmûd b. Muḥammed 'Alî b. Fâris, *el-A'lam*, (Beyrût: Dâru'l-İlim lilmelâyîn, 1423/2002), 7: 116.

³⁷ Saklan, Bilal, *Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meânil Abbar*, s. 13, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1991), 13.

³⁸ Buḥârî, “Deavât”, 3; Tirmizî, “Tefsîru sûre”, 47; İbn Mâce, “Edeb”, 57.

³⁹ Kelâbâzî, Ebû Bekr Muḥammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buḥârî, *Baḥru'l-fevâid (Me'âni'l-ahbâr)*, thk. Muḥammed Ḥâsen Muḥammed Ḥâsen İsmâil, 1. Baskı. (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999): 351.

⁴⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*: 20.

⁴¹ Kâtîb Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1: 419; Keḥhâle, Ömer b. Rıdâ b. Muḥammed Râğîb b. 'Abdilgânî ed-Dımaşkı, *Mu'cemü'l-müellifîn Terâcimü muşannifîn'l-kütübi'l-'Arabîyye*, (Beyrût: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-'Arabî. trs.), 8: 212.

⁴² Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*: 273-274.

aldığını ifade eder. Sûfiler aleyhinde bulunan yalancı ve câhillerin maksadı aşan yorumlarını reddeder. Bütün bunları yaparken tasavvuf konusunda ehliyetli ilim ehlinin kitabını incelediğini ve bizzat tasavvuf ehliyle görüşmek suretiyle görüşlerini *et-Ta'arruf* ta topladığını ifade eder. Eserin ilk dört bölümünde tasavvuf ve müntesipleri hakkında bilgi verirken, tasavvuf ıstıhlarıyla sûfilerin makamlarından bahsetmekte ve oldukça temkinli bir üslup kullanmaktadır. Hasan el-Başrî (ö. 110/728), Mâlik b. Dinar (ö. 131/748), Süfyan es-Şevrî (ö. 161/778), Fudayl b. İyâd (ö. 187/803) gibi devrin önemli hadîs âlimlerinin görüşlerine yer vermektedir.⁴³

İ'tikâdî hususlarda Hanefî ve Mâtûrîdî bir çizgi takip eden Kelâbâzî'nin, inanca yönelik vermiş olduğu bilgilerden *el-Fıkḥü'l-ekber* ile Nesefî akâidinden istifâde ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kelâbâzî, sünnet çizgisinde tasavvuf anlayışına itibar etmektedir. Bu sebeple ilim ehli tarafından “*et-Ta'arruf* olmasaydı, tasavvuf bilinmezdi”⁴⁴ şeklinde medhü senâ edilmiştir. “*et-Ta'arruf*’u ilk defa 1935 yılında Kahire’de yayımlayan A. John Arberry, ayrıca The Doctrine of The Sûfis adıyla İngilizce’ye çevirmiştir. *et-Ta'arruf* üzerine şerhler yazılmış ve erken dönemde Farsça’ya tercüme edilmiştir.”⁴⁵ Arberry’nin esere yazmış olduğu önsözü içine alan *et-Ta'arruf* tercümesini Süleyman Uludağ, Ömer b. Muhammed en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) *Kitâbü'n fi mezâhibi'l-mutaşavvifa* ile *Akâid* risâlesi ve bazı tasavvufî kavramları da eklemek suretiyle Türkçemize kazandırmıştır.

Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*’unda âyet ve hadîslerden ilhâm almakta, sünnetin hayata geçirilmesini savunmaktadır. Onun temas ettiği ana ilke ahlâk konularıdır. Nefsin hallerini inceler. Aklın ışığında âyet ve hadîsleri görüşlerine delil alır. Kelâbâzî, yaşadığı dönemin karakteristik özelliğini dikkate alarak Hanefî-Mâtûrîdî çizgide sünnetin ihyasına/daha iyi anlaşılmasına gayret etmektedir. Diğer eseri *Me'âni'l-ahbâr* daha ziyâde hadîsçi kimliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmasında o, tasavvufî görüşlerini hadîslerle temellendirmektedir.

2.2. *Me'âni'l-ahbâr (Bahru'l-fevâ'id)*⁴⁶

Kelâbâzî bu eserinde ibâdet, tasavvuf, ahlâk ve edeple ilgili 222 hadîse yer vermekte ve bunları şerh ederken 805 hadîsi ele almaktadır. Eserdeki 222 hadîsin 168’i Kütüb-i Tis’a müelliflerinin tahrîc ettiği hadîslerden oluşurken, geri kalanı ikinci derecedeki hadîs eserlerinde bulunmaktadır. Bilal Saklan eserde yer alan rivayetlerin tahlilini, Fikret Karapınar ise ilk 100 hadîsini tahrîc ve tahkikini yapmıştır. *Me'âni'l-ahbâr*’daki hadîslerin tamamına yakın

⁴³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*: 20 vd.; Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*: 273-274.

⁴⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1: 419.

⁴⁵ Uludağ Süleyman, “Kelâbâzî Muhammed b. İbrahim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 25: 193.

⁴⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1: 225; Keḥḥâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 8: 212; Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), (Leiden: Brill, 1967), 1: 175.

kısmı daha sonra *Kütü'l-Ḳulüb*, *İhyā'u 'ulūmī'd-dīn* ve diğer tasavvufî eserlerde yer almıştır. Fuat Sezgin, eserin 375/985 yılında telif edildiği kanaatindedir.⁴⁷

2.3 Diğer Eserleri

Kelābāzī'ye isnâd edilen çalışmaların adları dikkate alınırsa hadîs ve tasavvuf ekseninde olduğu söylenebilir. Ancak *el-Erba 'un fi'l-ḥadîs*⁴⁸, *el-Eşfâ' ve'l-entâr*⁴⁹, *Emâlî fi'l-ḥadîs*⁵⁰, *Faşlî'l-ḥitâb*⁵¹, *Mu 'addilü's-şalât*⁵², *Maḳâlâtü's-Şüfyye*⁵³, *Şerefu'l-fakr ala'l-ğimâ*⁵⁴ gibi kaynaklarda zikredilen eserlerine günümüzde maalesef sahip değiliz.⁵⁵

3. Kelābāzī'de Hadîs Yorumu

Kelābāzī, Kur'ân ve hadîslerden çıkarttığı yorumlarıyla, dinin zâhir ve bâtın hükümleri olarak adlandırılan mânevî hayat tarzını tasavvuf adıyla incelemektedir. *et-Ta'arruf* ve *Meânî'l-ahbâr*'ında Hz. Peygamberin (a.s) uygulamalarından yola çıkarak hadîslerle temellendirdiği bazı görüşler bulunmaktadır. Bu yönüyle o, İslâm düşüncesine hadîslerle ışık tutan erken dönem muhaddis sûfilerinden kabul edilir.

Kelābāzī, aslında “Selef” akîdesine sahiptir. Ancak buradaki selef kavramı, başta sahâbe olmak üzere onları takip eden neslin hayat tarzını esas alan anlayışla sınırlıdır. Selef anlayışında görüşlerin mutlaka bir nâssa dayanması gerektiğinden Kelābāzī, hadîslerin veya âyetlerin bir kısmından istidlâl yapmak suretiyle tasavvuf anlayışını desteklemektedir. Hadîsleri yorumlarken parça halde yorum yapmakta yani bir kelimeyi açıklamakla yetindiği görülmektedir. Bu bakımdan özellikle *Meânî'l-ahbâr*'ında alışageldik bir hadîs şerh metodu görülmez. Temel hedefi tasavvufa dair açıklama yapmaktır. Özellikle i'tikâd ve kelâma dair konularda Mu'tezile'yi tenkîd etmektedir.

Rivâyet döneminin en önemli özelliği, hadîsi isnâdıyla zikretmektir. Bu durum, Kelābāzī için de önemli bir ayrıcalıktır. Zira ehli tasavvuf, mâna ile rivâyeti daha ziyâde tercih eder. Kelābāzī, önce hadîsi ele almakla deyim yerindeyse eserin güvenilirliğini öne çıkartmaya gayret etmiştir. Bu durum, Kelābāzī'nin önce muhaddis kimliğiyle kendini takdîm etmesi şeklinde yorumlanabilir.

⁴⁷ Sezgin, *GAS*, I: 175.

⁴⁸ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, 1: 1; Keḥḥâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8: 212, 222.

⁴⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, 1: 181; Keḥḥâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8: 212.

⁵⁰ Keḥḥâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8: 212.

⁵¹ Keḥḥâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8: 212.

⁵² Bağdatlı, İsmâil Paşa Muḥammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî, *Hedîyyetü'l-'arifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve aşarü'l-muşannifîn*, (İstanbul: Vekâletü'l-me'arifî'l-celîle, 1370/1951), 1: 6; Sezgin, *GAS*, 1: 668.

⁵³ İbn Teymiyye, Taḳıyyüddîn Ebu'l-'Abbas Ahmed b. 'Abdilhâlîm, *Mecmûul-Fetâvâ*, thk. 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Kâsım, (Medîne: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995), 6: 522.

⁵⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, 2: 1046; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-'arifîn*, 1: 6; Keḥḥâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1: 105.

⁵⁵ Uludağ, “Kelābāzî Muhammed b. İbrahim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25: 193.

Meāni'l-ahbār adlı eseri, Hicri IV. Asrın karakteristik bir çalışmasıdır. Kelābāzī, bu dönemde tasavvufu sünnete dayandırma gayretiyle Sünnî bir çizgide tasavvufu canlandırmayı gaye edinmektedir. Zira hicri II. Asırda Abbâsî yönetiminin etkisiyle yayılan Mu'tezile mezhebi, bu asırda nüfuzunu kaybetmiş ve buna mukâbil Eş'arî (ö. 324/936) ve Mâtûrîdî (ö. 333/944) ile başlayan selef yaklaşımı "Ehl-i Sünnet" savunusuyla İslâm toplumunda yükselişe geçmiştir. Bu bakımdan Kelābāzī'nin, *Meāni'l-ahbār* eseriyle dönemin aklî ve naklî yaklaşımlarını (Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs) mezceden bir metot kullandığı ve dönemin hadîs anlayışına ışık tuttuğu söylenebilir. Zira sünnî tasavvufu îzah etmeyi temel ilke kabul eden Kelābāzī'nin,⁵⁶ aslında hadîs yorumu yaptığını söylemek bu kanaatimizi doğrular niteliktedir.

Bu bağlamda Kelābāzī'nin hadîs anlayışı ve yorumuna bir nebze ışık tutabilmek için üç örneği aşağıda incelemek isteriz. Bu örneklerin tercih edilme sebebi, ehl-i tasavvufun görüşlerine ışık tutacak temel konuları ihtivâ ediyor olmasıdır. Meselâ "*Bana Dünyadan Üç Şey Sevdirdi Hadisi*", muhabbet konusunu ele almakta ve hakiki sevgiye/sevgiliye işaret ediyor olabileceği düşüncesidir. Zira bir sûfî için ulaşması gereken gaye, dünyevî/süflî işler değildir. İkinci örnek "*Üç Şey Âdemoğlunun Saadetinden, Üç Şey de Onun Talipsizliğindedir*" rivâyetidir. Bu hadîste Kelābāzī'nin dünya ve âhîret saâdetini nasıl anlayıp hadîsle bütünleştirdiği ve kadına bakış açısı önemlidir. Son örnek ise tasavvufta önemli bir konu olan kalp ve kalbin tasfiyesi ile alakalı "*Bazen Kalbime Gaflet Çöker ve Ben Allah'a Günde Yüz Defa İstiğfar Ederim*" hadisidir.

3.1 Birinci Örnek: "*Bana Dünyadan Üç Şey Sevdirdi*" Hadisi

Kelābāzī⁵⁷ bu rivâyeti üç ayrı hocası Ebu'l-Faḍl Muhammed b. Ḥâtîm b. el-Heysem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Bahîr b. Ḥâtîm ve Ebû 'Amr Muhammed b. Maḥled el-Ḥadramî el-Basrî'den tahvîl (ح) kaydıyla almaktadır. Hadîsi Sellâm Ebu'l-Münzîr> Sâbit el-Bünânî tarîkiyle Enes b. Mâlik'e isnâd ederek kitabına almıştır. Bu tarîk, aynı zamanda Nesâî⁵⁸ ile Ahmed b. Hanbel'in⁵⁹ hadîsi naklettiği sened olup hadîsin metni şöyledir: *إِنَّمَا حُبِّبَ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا إِثْمًا حُبِّبَ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا* "Bana dünyadan üç şey sevdirdi: Güzel koku, kadın ve gözümün nuru namaz." Kelābāzī bu hadîsi şöyle yorumlamaktadır:

"Hz. Peygamberin (a.s) sözünün anlamının (مِنَ الدُّنْيَا فِي الدُّنْيَا) şeklinde olması caizdir. Burada (مِنَ), (فِي) anlamındadır. O zaman manası, şu dünyada bulunduğum sürece bana sevdirdi demek olur. Üç şey de dünyada mevcut olandır. Dünyadan bir bölüm/parça değildir. Hz. Peygamberden gelen bu kelâm, bu dünyada bana sevdirdi olursa, Allah'a kulluk etmekte en tamam/kâmil bir söz olmazdı. Çünkü kulluğun esası ve kulluk hallerinin devam etmesi iki esasa bağlıdır: Birincisi Allah'ın kadrini yüceltmek, diğeri ise Allah'ın kullarına güzel muâmelede bulunmaktır. Hz. Peygamber (a.s) bu ifadesinde iki özelliğin tamamının kendisine

⁵⁶ Kelābāzī, *et-Ta'arruf*: 20.

⁵⁷ Kelābāzī, *Bahru'l-Fevâid*: 25, 28.

⁵⁸ Nesâî, "İşretü'n-nisâ", 10.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 128; 199, 285.

sevdirdiğinden bahsetmemiştir. Çünkü namaz, Allah Teâlâ'nın kadrini yüceltmek için dinin en kapsayıcı hasletlerindedir. Allah Teâlâ'nın celâl vasfına delâlet eden en önemli işarettir. Namazın başı bâtin ve zâhirde temizlik (tahâret) hâlidir. Sonra niyet gelir. Niyetle gizlilik yok edilir. Böylece Allah'tan başkasına değil sırf Allah'a yönelmek ve O'na teveccüh etmek kast edilir. Sonra daha elleri bağlamadan 'Allâhu Ekber' diyerek tekbir getirilir. İşte bu tekbir, Allah Teâlâ'nın kadrini yüceltmekte nihâî noktadır. Sonra Allah'tan başka hiçbir şeyin zikriyle lekelenmeyen ilk senâ lafzı gelir. Bu ise '*Sübḥâneke Allâbümmе ve biḥamdik*' lafzıyla başlar ve '*Lâilâhe gayruk*' diye biter. Daha sonra Allah'ın kelâmı okunur. Bunun dışında artık kıyâmda durulmaz. Böylece heybet, ḥuşû', iclâl ve ta'zîm kontrol altına alınmış olur. Bunun akabinde fiil ve hareket olarak Allah Teâlâ'yı ta'zîm etmek gerekir ki bu, rükû' ve secde hâlindeyken tam bir teslimiyetle Allah'ı tenzîh etmek, O'nu yücelterek '*Sübḥâne rabbiyel azîm*', '*Sübḥâne rabbiyel lâ*' diyerek tesbîh etmektir. Her defasında tekbir getirilir. İşte bu hasletler, ibadetlerin en güzeli namazdadır. Başka hiçbir ibâdetde yoktur. Bu sebeple Hz. Peygamberin (a.s) bu hadîste '*gözümün nuru namaz*' ifadesi, Allah Teâlâ'nın kadrini yüceltmekten başka bir şey değildir."⁶⁰

Dikkat edileceği üzere örnek aldığımız mezkûr hadîsin yorumunda Kelâbâzî'nin aklî ve naklî yaklaşımları dikkat çekmektedir. Bu sebeple o, dönemin Ehl-i Re'î ve Ehl-i Hadîs anlayışını mezceden bir metotla dönemin hadîsçiliğine ışık tutmaktadır. Nitekim aynı hadîsin devamında Kelâbâzî, Allah'ın yarattıklarına iyi muâmelede bulunmayı, onların hakkını vermek ve kendinden vazgeçip Allah'ın yarattıklarının hoşlandığı şeyler için gayret etmek olarak değerlendirdiği görülmektedir. Kelâbâzî buradan yola çıkarak –hadîsin diğer kısmıyla alâkalı- güzel koku ve kadın arasında irtibat kurmaktadır. Ona göre güzel koku, Allah'ın yarattıklarının hoşuna gider ve onları rahatlatır. Hz. Peygamber (a.s) meleklerin hakkını ifâ etmek ve kendisinden ferâgat ederek onlara iyi muâmelede bulunmak için güzel kokuyu sevmektedir. Bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra Kelâbâzî, görüşlerini sahâbe kavliyle temellendirir. Enes b. Mâlik'in şu ifadesiyle istişâdda bulunur:⁶¹ '*Resûlullah'ın (a.s) elinden daha yumuşak ne bir yün kumaşa ne de bir ipeğe hayatımda dokunmadım. Resûlullah'ın (a.s) kokusundan daha güzel kokan misk veya anber olsun hiçbir kokuyu koklamadım.*'⁶²

Kelâbâzî'ye göre "Bu hadîste kulluğun esası olarak zikredilen iki hasletten biri diğerinden daha üstündür. Üstün olan, Allah'ın kadrini yüceltmektir. Bunun için gözün nuru oluncaya kadar kul, Allah'a karşı muhabbetini büyütmelidir. Bu sebeple gözün nuru, sevgide en son noktadır. Bunun anlamı dünyada/dünyanızda bana Allah'a kulluktan başka bir şey sevdirilmedi demektir. Dolayısıyla hadîs, Hz. Peygamberin (a.s) şu dünya hayatına itibâr etmediğine ve onun gözünde dünyanın –hakîkatte- hiçbir lezzetinin olmadığına işaret etmektedir. Dünyada Hz. Peygambere (a.s) sevdiren tek şey sadece Allah Teâlâ'dır."⁶³ Kelâbâzî'nin bu ifadelerinden, ilim diliyle açıklanması mümkün olacak şekilde tasavvuf

⁶⁰ Kelâbâzî, *Baḥru'l-Fevâid*: 25.

⁶¹ Kelâbâzî, *Baḥru'l-Fevâid*: 25.

⁶² Buḥârî, "Şavm", 53; "Menâkıb", 23; Müslim, "Feḍâil", 82.

⁶³ Kelâbâzî, *Baḥru'l-Fevâid*: 25.

düşüncesini hadislerle temellendirmeyi esas aldığı ve aşırı yorumlara girmediği sonucu çıkartılabilir.

3.2 İkinci Örnek: “Üç Şey Âdemoğlunun Saâdetinden, Üç Şey de Onun Talihsizliğindedir” Hadisi

Kelâbâzî'nin görüşlerini hadislerle temellendirip hadis yorumlarına yer verdiği eseri *Meâni'l-ahbâr (Hadislerin Manaları/Yorumları)* isminde isimlendirilmesi son derece ilginçtir. Zira “Meânî”⁶⁴, Arap dili ve belâgatinde bir ilim dalıdır. Meânî, sözün açıklık ve kapalılık bakımından birbirinden farklı anlatım şekillerini konu edinir. Kelimenin etimolojisi ile alakalıdır. Tefsir ve te’vîl yapmayı gerektirir. Aynı esere *Bahru'l-Fevâid (Faydalı Bilgiler Denizi)* denilmesi de dikkat çeker. Bu isimlendirmeye, yaşadığı dönemde bir eserin “Fevâid” özelliği taşımaya dikkat çekmesi mümkün görülebilir. Çünkü Fevâid hadis ilminde “Bir konuya dair faydalı bilgileri toplayan kitap”⁶⁵ manasında kullanılır. Kelâbâzî devrinde bu tür isimlerle yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Özellikle hadis âlimleri “Fevâid” ile daha çok ferd ve garîb rivayetleri toplayan eserleri kast etmektedir. Dolayısıyla bir hadîs, birçok sağlam senedle nakledilse bile onun bir başka zayıf tarikle rivâyet edilmesi bazı muhaddislerin ilgisini çekmiş ve bu tür rivâyetler çoğu küçük hacimli fevâidlerde bir araya getirilmiştir.

Kelâbâzî'nin Hâtim b. Akîl, Yahya b. İsmail, Himmânî ve 'Abdülaziz b. Muhammed adlı hocalarından tahvîl şerhiyle tahrîc ettiği Muhammed b. Ebî Humejd > İsmail b. Muhammed'in babası ve dedesinden sahâbî Sa' d b. Mâlik tarikiyle naklettiği şu hadîs burada örnek olarak zikredilebilir:

سَعَادَةُ لِابْنِ آدَمَ ثَلَاثَةٌ، وَشَقَاوَةٌ لِابْنِ آدَمَ ثَلَاثَةٌ، فَمِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ: الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ، وَالْمَسْكَنُ الْوَاسِعُ، وَالْمَرْكَبُ الصَّالِحُ، وَشَقَاوَةُ ابْنِ آدَمَ: الْمَرْأَةُ السُّوءُ، وَالْمَسْكَنُ السُّوءُ، وَالْمَرْكَبُ السُّوءُ “Üç şey Âdemoğlunun saadetinden üç şey ise onun talihsizliğindedir. Geniş ev, iyi binek ve sâliha kadın âdemoğlunun saâdet kaynağıdır. Kötü ev, kötü binit ve kötü kadın da onun talihsizliğindedir.”⁶⁶

Kelâbâzî'ye göre “Burada kast edilen dünya saâdetidir. Âhiret mutluluğu değildir. Çünkü saâdet iki türdür. Biri mutlak diğeri de mukayyedir. Mutlak olan, din ve dünya saâdetidir. Mukayyed olan sadece dünya saâdetidir. Sınırlandırılmış (Mukayyed) olan, bu dünya saâdetidir. Hadîste bahsedilen de budur. Çünkü sâliha bir eş, geniş bir ev ve iyi bir binitle kişinin dünya hayatı güzelleşir. Ölüm sonrası hayat için de mutluluk getirir. Çünkü kul, bunlarla yüksek mertebelere kavuşur. Zikredilen üç özellik bedenlerin rahatlamasına, dünya

⁶⁴ Durmuş, İsmail, “Meânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 204.

⁶⁵ Kandemir, M. Yaşar, “Fevâid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 500.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 168; Hâkim Nişâbûrî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ, 1. Baskı. 4 Cilt: (Beyrût. Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2: 157 (2640). Hâkim'in tahrîc ettiği hadîsin sahâbî râvîsi ile Kelâbâzî'nin kitabına aldığı rivâyetin sahâbî râvîsi aynıdır. Zehebî, hadîsi *Telhîs*'inde tashîh etmektedir.

hayatından istifâde etmeye sebep olur. Dinî açıdan saâdet ehli ve Allah'ın sâlih kullarında bunların hiç biri olmayabilir.”⁶⁷

Kelâbâzî'ye göre⁶⁸, “Mezkûr hadîste ثَلَاثَةٌ لِإِبْنِ آدَمَ شَقَاوَةٌ لِأَبْنِ آدَمَ “Âdemoğlunun üç talihsizliği” diyerek zikredilen şekâvet kelimesi, kişinin yorgunluğu anlamına gelir. Aynı kökten türetilen mutsuz olursun anlamındaki (تَشَقَّى) kelimesinden yola çıkarak Kelâbâzî, şu ayetle istişhâd etmektedir: *فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشَقَّى* *Biç de şöyle dedik: 'Ey Âdem! Şüphesiz bu (İblis), sen ve eşin için bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra mutsuz olursun.*”⁶⁹

Kelâbâzî'ye göre “Kötü kadın, kötü binit ve dar ev insanı yorar. Fakat mutlu olanların çoğu, bu yorgunluğa katlanan kimselerdir. Bu yorgunluktan uzak olanlar mutlu olamazlar. Çünkü Hz. Peygamber (a.s) *‘En şiddetli musâbetler peygamberlere, sonra onların emsâllerine ve daha sonra (derece bakımından onlara en yakın bulunan) emsâllerine gelir.*”⁷⁰ buyurmuştur. Nûh ve Lût Peygamberlerin (a.s) eşleri kavmin en şerlileri olmalarına rağmen onlar, yaşadıkları topluluğun en mutlu kimseleriydi. Fîr 'avun, kavminin en şerlisi iken mümin eşi (Âsiye) en mutlu kimseydi. Hz. Mûsa'nın da (a.s) hayatı sıkıntılar içinde geçmişti. Hz. Peygamber (a.s), bu hadîsinde din ve dünyayı içine alan bir saâdete değil, dünya saâdeti olan sınırlı (mukayyed) bir saâdete işaret etmektedir.”⁷¹

3.3 Üçüncü Örnek: “Bazen Kalbime Gaflet Çöker ve Ben Allah'a Günde Yüz Defa İstiğfâr Ederim” Hadisi

Kelâbâzî'nin; Hâtîm b. Akîl > Yahya b. İsmail > Yahya el-Hımmâmî > Abbâd b. Zeyd > Sâbit el-Bünânî > Ebu Bürde > el-Eğarr el-Müzenî tarîkiyle tahrîc ettiği hadîs şöyledir: *إِنَّهُ لَيَعَانُ عَلَى قَلْبِي، فَاسْتَعْفِرُ اللَّهَ تَعَالَى فِي كُلِّ يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ يَوْمَ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِي* “Gerçek şu ki, kalbime (bazen) gaflet çöker ve ben Allah'a günde yüz defa istiğfâr ederim.”⁷²

Kelâbâzî'ye göre “Bu hadiste gaflet, kalbi kaplayan bir şeydir. Bazı örtüler/engeller, kalbi kaplayıp örter; ancak kalbin görmesine engel olmaz. Çünkü gaflet, havada görünen ince bir sise benzer. Gözü tamamen örtmez. Resûlullah (a.s), bu hadîsinde kalbini kaplayan bir hâlden bahsetmiş ve günde yüz defa istiğfâr ettiğini beyan etmiştir. Bazı sûfiler bu hadîs hakkında fikir beyan etmişler; kimisi bu hâlin örttüğü kişilerin alçaldığını söylemiş ve bazı örtülere/hicaplara işaret etmişlerdir. Onlara göre bu, herhangi bir örtüdür. Ancak bazıları böylesi bir durumun Hz. Peygamber (a.s) için söz konusu olamayacağı kanâatindedir. Hatta Hz. Peygamberin (a.s) bulunduğu halden daha yüce olanına vâkîf olduğunu söylemektedirler.

⁶⁷ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*: 48.

⁶⁸ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*: 48.

⁶⁹ et-Tâhâ, 20/117.

⁷⁰ Buḥârî, “Merḍâ”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 57; İbn Mâce, “Fiten”, 23.

⁷¹ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*: 48.

⁷² Müslim, “Zikir”, 41; Ebû Dâvûd, “Vîtir”, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6: 260.

Hâlbuki Nebî (a.s), bir derece yükseldiğinde Allah Teâlâ'nın hakkını yerine getirmekte kendisinin ihmalkârlık ettiğini düşünebilir. Böylece istiğfâr etmesi gerekip ayıplarının farkına varabilir. Çünkü Nebî (a.s), bu konuda çok hassastır. İstiğfârı çokça tekrar etmekte hatta öncelik göstermektedir. Çünkü nebîler, yaratılmışlar içinde Allah katında mertebesi en yüce, derecesi en âlî ve Allah'a en yakın olan kimselerdir.⁷³

Hadisi yorumlarken Kelâbâzî'nin aynı zamanda yukarıdaki görüşlerini birçok âyet ve hadisle temellendirdiği görülmektedir. Ona göre “Kur’ân’da zikredilen ‘*Ashâbu'l-Yemîn*’⁷⁴ ile ‘*Ashâbu’ş-Şimâl*’⁷⁵ insanların iki kısma ayrıldığına işaret etmektedir ve Allah Teâlâ şöyle buyurur: ‘*Ey insanlar! Şüpheler yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.*’⁷⁶ Hz. Peygamber (a.s) ise şöyle ifade etmiştir: “*Allah Teâlâ insanları iki kısma ayırdı. Beni onların en hayırlı kısmından kıldı.*”⁷⁷ ‘*Ben sağcılardanım (Ashâbu'l-Yemîn). Sağcılardanım en hayırlıyım. Sonra Allah, beni onların en hayırlısı olan kabileye mensup kıldı.*’⁷⁸ ‘*Ben Âdemoğlunun en muttaki olanıyım. Allah katında en değerli olanıyım. Bunda övünme yoktur. Allah sonra kabileleri evlere böldü. Beni onların en hayırlısından kıldı.*’⁷⁹ Hz. Peygamber (a.s), bütün yaratılmışların en hayırlısıdır. İbn Abbas (r.a) buna işaret etmek üzere ‘*Allah Teâlâ, Resûlullah’ı (a.s) semâ ehline ve bütün peygamberlere üstün kılmıştır.*’⁸⁰ buyurmuştur.⁸¹

Kelâbâzî; mezkûr yerde görüşlerini ayet ve hadislerle temellendirirken nebîleri, yaratılmışlar içinde Allah katında mertebesi en yüce, derecesi en âlî ve Allah'a en yakın olan kimseler olarak yorumlar. Hz. Peygamber'in ev halkının önemine dikkat çeker. Bu görüşünü ‘*Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*’⁸² meâlindeki ayetle irtibatlandırır.

Kelâbâzî'ye göre “Hz. Peygamberin (a.s) her gün ve her saat derecesi yükselir. Mertebesi daha parlak hale gelir. Bu sebeple kalbini gaflet kapladığında aslında içini medhü senâ ve şeref kaplamış demektir. Onda en ufak bir kusur ve ayıp görülmez. Alçalma olmaz. Aksine mertebesi hep yükselir. Bu sıfatın nasıl olduğunu Allah'tan başka bilen olmaz. Öte yandan Hz. Peygamberin (a.s) kalbini kaplayan gaflet, insanların başına gelen hâdiselerle vaki 'olan fitneler de olabilir. Aldığı haberlerden dolayı onu üzen bir düşünce veya hatırına gelen bir şeyin olması mümkündür. Hatta böylesi bir durumda Allah Teâlâ, kullara şefkat etmesi

⁷³ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*: 205.

⁷⁴ el-Vâkıa', 56/27.

⁷⁵ el-Vâkıa', 56/41.

⁷⁶ el-Hucurât, 49/13.

⁷⁷ Tirmizî, “Menâkıb”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6: 166.

⁷⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Silefî, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994), 3: 56 (2674); 12: 103 (12604). Taberânî'nin tahrir etmiş olduğu her iki rivayet, Heysemî'ye göre zayıftır. Bkz. *Mecmau'ş-Şevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, Mektebetü'l-kudsî, (Kâhire: 1414/1994), 8: 215 (13822).

⁷⁹ Tirmizî, “Menâkıb”, 1; İbn Mâce, “Zühed”, 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 5, 285; 3: 244; 5: 137, 138.

⁸⁰ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fağl, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), 1: 193 (47).

⁸¹ Bkz. Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*: 205.

⁸² el-Ahızâb, 33/33.

için peygamberin kalbine gaflet yansıtabilir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s), ashâbına şefkat ettiğinden onlardan gelen sıkıntıların kendisine ağır geldiğini gizlemiştir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s), insanların yaptıklarına üzölmüş ve bu yüzden *‘Ben duamı, ümmetime şefâat etmek için âbiret gününe sakladım.’*⁸³ *‘Mahşerde bütün peygamberler nefsim nefsim derken ben; ümmetim, ümmetim diyeceğim.’*⁸⁴ buyurmuştur.⁸⁵

Kelâbâzî’ye göre “Hz. Peygamberin (a.s) kalbini hüüzün kaplaması, sekînet olarak da yorumlanabilir. Nitekim Hz. Peygambere (a.s) sekînetin indirildiğine işâret eden âyetler bulunmaktadır: Örneğın; *‘Hani onlar mağârada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, ‘Üzölme, çünkü Allah bizimle beraber’ diyordu. Allah da onun üzerine güven duygusu ve buzur indirmiş, sizin kendilerini görmediğınız birtakım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı.’*⁸⁶ *‘O zaman inkâr edenler, kalplerine taassubu, câbiliye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah da elçisine ve müminlere sükûnet ve güvenini indirdi.’*⁸⁷ Nebî (a.s) sekînetten sonra Allah’a kulluğunu ortaya koymak ve âcizliğini göstermek için de istiğfârda bulunmuş olabilir. Hz. Peygamberin (a.s) istiğfârı, kulluğuyla iftîhârın bir delilidir. Çünkü o, fakrını/muhtaçlığını ortaya koymak ve Allah’a muhtaçlığını göstererek kulluk vasıflarını Allah’a göstermeyi sevmiştir.”⁸⁸

Dikkat edileceğı üzere Kelâbâzî, hadîsleri yorumlarken âyet ve hadîslerden (nâss) mümkün mertebe delilleri çoğaltma gayreti içindedir. Bu durum, görüşlerini âyet ve hadîslerle temellendirmesi bakımından önem arz eder. Ancak o, nassı yorumlarken Sünnî çizgide bir üslûp takip etmekte, mutedil çizgide bulunmayı esas almaktadır. Dolayısıyla Kelâbâzî’nin, hadîs yorumculuğı, felsefî yorumlardan uzaktır. Bazı sûfilerde görölen aşırı yorumlar onda görölmez.

Sonuç

Kelâbâzî, Sünnî ve sahîh tasavvufun öncülerindendir. Tasavvufla ilgili eseri hakkında “Ta ‘arruf olmasaydı, tasavvuf olmazdı” denilmiş ve kendisinden sonraki mutasavvıflara bu çalışma kaynaklık etmiştir. Muhaddisten ziyâde sûfî kimliğiyle meşhur olmuştur. Kelâbâzî, *et-Ta ‘arruf* ve *Meâni’l-ahbâr* adlı eserlerinde temelde ahlâkı onu edinmiştir. Konuları ele alırken devrin tasavvufî bakış açısıyla yaklaşır. Buna göre yorumlar getirir. Ancak o, aynı zamanda bir muhaddistir. Zira görüşlerini temellendirdiğı konularda sıkça âyet ve hadîslerle istişhâd etmektedir. Ayrıca hadîsleri senedleriyle birlikte verir. Bu durum, ilk dönem muhaddis sûfilerin karakteristik bir özelliğidir.

Kelâbâzî hadîs metnini incelerken dengeyi gözetmektedir. Eleştiri yaptığı fırkaları değil, doğrudan onların fikirlerini hedef almaktadır. Bu nedenle Sünnîliğin dışında kalan mezhep ve bunların mensuplarından isim olarak bahsetmez. İnanıldığı doğruları âyet ve hadîslerden

⁸³ Buğârî, “Deavât”, 1; “Tevhîd”, 31; Müslim, “İmân”, 334,335.

⁸⁴ Buğârî, “Tevhîd”, 36; “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 5; Müslim, “İmân”, 326,327; Tirmizî, “Kıyâme”, 10.

⁸⁵ Bkz. Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*: 206.

⁸⁶ et-Tevbe, 9/40.

⁸⁷ el-Fetiğ 48/26.

⁸⁸ Bkz. Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*: 208.

istinbât ettiği hükümlerle/delillerle ortaya koymaya çalışır. Birçok sūfînin i'tibâr ettiği ve tasavvufta geniş bir yer tutan keşif ve ilhâma dayalı yorumlar yapmaz. Bu yönüyle özellikle *Meâni'l-ahbâr* adlı hadîs çalışması, muhaddîs sūfî kimliğe sahip müellifin hadîs şerhinde gösterdiği farklı ve orijinal yorumlarıyla önem arz etmektedir.

Hicrî 4. Asır tasavvuf anlayışına kaynaklık eden hadîslerin tesbîti ve bu hadîslerin tasavvufî kavramlara ne şekilde kaynaklık ettiğine işaret etmesi yönüyle Kelâbâzî, önemli bir hadîs yorumcusudur. Bu bakımdan Kelâbâzî'nin, hadîs-tasavvuf bütünlüğü içinde “sünnet yorumculuğu” daha geniş bir çalışmaya konu edilmelidir.

Kaynakça

- BAGDATLI, İsmâil Paşa Muḥammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî (ö. 1399/1920). *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt: İstanbul: Vekâletü'l-me'ârifî'l-celîle. 1370/1951.
- DÂRİMÎ, Ebû Muḥammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Faḍl (ö. 255/869). *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 1. Baskı. 4 Cilt: Riyâd. Dâru'l-Mugnî. 1412/2000.
- DEMİRCİ, Mehmet. "Muḥammed b. Faḍl el-Belḥî". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 30: 529. İstanbul: TDV Yayınları. 2005.
- DURMUŞ, İsmâil. "Me'ânî". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 28: 204-206. İstanbul: TDV Yayınları. 2003.
- FETTÂH, İrfan 'Abdülhamîd. "Eş'ari Ebu'l-Hasan". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 11: 444-447. Ankara: TDV Yayınları. 1995.
- HÂKİM NİŞÂBÜRÎ, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Abdillâh b. Muḥammed (ö. 405/1014). *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ. 1. Baskı. 4 Cilt: Beyrût. Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye. 1411/1990.
- HAṬİB BAĞDÂDÎ, Ebübekir Aḥmed b. 'Ali b. Sâbit (ö. 463/1072). *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ. 24 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye. 1417/1997.
- HAṬİB BAĞDÂDÎ, Ebübekir Aḥmed b. 'Ali b. Sâbit (ö. 463/1072). *Takyidü'l-İlim*. thk. Yusuf el-Üş. Beyrût: İhyâ's-sünne. 1369/1949.
- HEYSEMÎ, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân (ö. 807/1405). *Mecmau'z-zevâid*. thk. Hüsâmüddîn el-Ḳudsî. 10 Cilt. Ḳahire: Mektebetü'l-Ḳudsî. (1414/1994).
- İBN CEMÂ'A, Ebû 'Abdillâh Bedrüddîn Muḥammed b. İbrâhîm b. Şa'dillâh el-Kinânî el-Ḥamevî (ö. 733/1333). *el-Menbelü'r-revî fî Muḥtasarı 'Ulûmî'l-hadis*. thk. Muḥyiddîn 'Abdurrahmân Ramaḍân. 2. Baskı. Dımaşq: Dâru'l-fıkr. 1406/1985.
- İBN ḤALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282). *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-ze'mân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Dâru Sâdır, Beyrût. 1415/1994.
- İBN HUZEYME, Ebû Bekr Muḥammed b. İshâk es-Sülemî en-Nisâbüri (ö. 311/924). *es-Sahîh*. thk. Muḥammed Mustafâ el-'Azamî. 2. Baskı. 2 Cilt: el-Mektebü'l-İslâmî. Beyrût. 1424/2993.
- İBN ḲUTEYBE, Ebû Muḥammed 'Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889). *Te'vilü muḥtelifi'l-hadis*. 2. Baskı. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî. 1419/1999.
- İBN MANZUR, Ebû'l-Faḍl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-arab*. 3. Baskı. Beyrût: Dâru Sâdır. 1414/1994.
- İBN TEYMİYYE, Taḳıyyüddîn Ebu'l-'Abbas Ahmed b. 'Abdilhalîm (ö. 728/1328). *Mecmüül-Fetâvâ*, thk. 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Kâsim. Medîne Mecmau'l-Melik Fehd. 1416/1995.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "Fevâid". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 12: 500-501. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- KARAPINAR, Fikret. "Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelabâzî'nin (v. 380/990) "Miftâhu Ma'ânî'l-Abbâr Adh Eserinin İlk 80 Vırağının Tabkik ve Tabrici". Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: 1999.
- KÂTİB ÇELEBÎ, Ebû'l-Hâc Mustafa b. Abdillâh el-Ḳuştaṅtînî (ö. 1067/1656). *Keşfü'z-Zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 4 Cilt. Bağdâd: Mektebetü'l-muşennâ, 1360/1941.
- KEHĦÂLE, Ömer b. Rıḍâ b. Muḥammed Râğib b. 'Abdilganî ed-Dımaşkı (ö.1408/1987), *Mu'cemü'l-müellifîn Terâcimü müşannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ't-türâşî'l-'arabî. trs.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekr Muḥammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'küb el-Buḥârî (ö. 380/990). *et-Ta'arruf li-mezhbebi ehlî't-Taşavvuf*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye. trs.

KELĀBĀZĪ, Ebū Bekr Muḥammed b. Ebū İshāq İbrāhīm b. Ya kūb el-Buḥārī (ö. 380/990). *Baḥru'l-fevāid (Me'āni'l-ahbār)*. thk. Muḥammed Ḥasen Muḥammed Ḥasen İsmāil. 1. Baskı. Beyrūt: Dāru'l-kütübî'l- 'ilmiyye. 1420/1999.

LEKNEVĪ, Ebu'l-Ḥasenāt Muḥammed Abdülḥay b. Muḥammed 'Abdilhalīm b. Muḥammed Emīnillāh (ö. 1304/1886). *Fevāidü'l-behiyye*, ta'lik: es-Seyyid Muḥammed Bedrüddīn Ebū Firās. 1. Baskı. Mısır: Matba'atü's-Se'āde. 1324/1906.

NESĀĪ, Ebū 'Abdirrahmān Aḥmed b. Şu'ayb b. Alī (ö. 303/915). *es-Sünenü'l-kübrā*. thk. Ḥasen 'Abdülmün'im Şiblī. 1. Baskı. 10 Cilt. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle. 1421/2001.

ÖTELEŞ, Zeliha, "Kelābāzī'nin Baḥru'l-Fevāid/Me'āni'l-Ahbār İsimli Eserinde Temel Tasavvufî Kavramlar", Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 11 (2017): 59 - 72.

SA DĪ, Hammād b. Muḥammed el-Ensārī el-Ḥazrecī (ö. 1418/1997). *Ebu'l-Ḥasen el-Eş'arī*. Medīne: el-Cāmi'atü'l-İslāmiyye. 1394/1974.

SAKLAN, Bilal, *Ebübekir Muḥammed el-Kelābāzī ve Me'āni'l-Ahbār*. Konya: Yayınlanmamış Doktora Çalışması. Selçuk Üniversitesi. 1991.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS). 2 Cilt. Leiden: Brill, 1967. (*Tārīḫü't-türāsi'l-'arabi*. el-Memleketü'l-'arabiyye: Vizāretü't-ta'līmi'l-'ālī Cāmi'atü'l-İmām Muḥammed b. Suüd el-İslāmiyye. 1983).

ṬABERĀNĪ, *Ebü'l-Kāsim Süleymān b. Aḥmed b. Eyyūb* (ö. 360/971). *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdī b. Abdilmecid es-Silefī. 2. Baskı. 25 Cilt. Mektebetü İbn Teymiye, Ḳāhire: 1415/1994.

ULUDAĞ, Süleyman, "Kelābāzī Muḥammed b. İbrāhīm"., Diyanet İslām Ansiklopedisi. 25: 192-193. İstanbul. TDV Yayınları. 2002.

ULUDAĞ, Süleyman, *Doğuş Devrinde Taşavvuf (Ta'arruf)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.1979. 1. Baskı.

ZEHĒBĪ, Ebū Abdillāh Şemsüddīn Muḥammed b. Aḥmed (ö. 748/1347). *Siyeru 'alāmi'n-nübelā*, thk. Şu'ayb el-Arnāūd. 2. Baskı. 15 Cilt. Müessesetü'r-Risāle, Beyrūt: 1405/1985.

ZİRĪKLĪ, Ḥayruddīn b. Maḥmūd b. Muḥammed 'Alī b. Fāris (ö. 1396/1976). *el-A'lam*, Dāru'l-İlim lilmelāyīn. 15. Baskı. 8 Cilt. Beyrūt: 1423/2002.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

سداد الدين بعملة أخرى

BORCUNUN BAŞKA BİR PARA BİRİMİYLE ÖDENMESİ

REPAYMENT OF DEBT IN ANOTHER CURRENCY

Zeynelabidin HAYAT

Öğr. Gör. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

zezomaroco@yahoo.com / zainelaabidine.zougari@isam.org.tr

Orcid Id: 0000-0002-9073-6681

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Ekim 2019/ 21 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Ocak 2020 / 21 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar/ January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 425-450

الملخص

تتناول هذه الدراسة مسألة سداد الدين بغير العملة التي ثبت بها، وتنقسم هذه المسألة إلى أربع حالات، الأولى: سداد الدين بعملة أخرى دون شرط ذلك في بداية ثبوت الدين، وذلك كأن أن يقرض شخصاً آخر مبلغ مئة ألف ليرة تركية، وعند وقت السداد يستوفي من المقرض ما يقابل المائة ألف ليرة بالدولار الأمريكي، دون أن يكون هناك اتفاق مسبق على ذلك، والثانية: سداد الدين بغير عملته وذلك بسعر متفق عليه في بداية ثبوت الدين، كاشتراط المقرض عند إقراضه مئة ألف ليرة أن يكون سداد المبلغ عشرين ألف دولار أمريكي، والثالثة: اقتضاء الدين بجنسه مع ربط قيمته بعملة أخرى في بداية ثبوت الدين، كأن يقرض شخصاً آخر مائة ألف ليرة ويكون سعر صرفها في بداية القرض عشرين ألف دولار، فيشترط على المقرض أن يكون السداد بما يقابل العشرين ألف دولار أمريكي من الليرة التركية وقت السداد، أما الحالة الرابعة والأخيرة: فهي مقاصة دين بعملة ما بدين آخر من عملة أخرى، كأن يكون لزيد مئة ألف ليرة تركية على عمرو، ولعمرو على زيد عشرون ألف دولار، فيقتص كل واحد منهما دينه بدين الآخر.

الكلمات المفتاحية: دين، قرض، عملة، سعر الصرف، سداد.

Öz

Bu çalışmada *deymin* başka bir para birimiyle ödenme hususu ele alınmaktadır. Bu çalışma, dört meseleyi incelemektedir. Birincisi; *deymin*, zimmette sabit olduğu zamanda hangi para birimi ile ödenmesine dair bir şart olmamakla birlikte farklı bir para birimi ile ödenme meselesi. Bir kimsenin başka bir kişiye 100,000 Türk Lirası borç verip, borcunu geri alırken ön koşul olmadan 20,000 Amerikan Doları alması buna örnek olarak verilebilir. İkincisi borçlu ve alacaklının *deymin* zimmette sabit olduğu günde anlaşılkları fiyata göre bu *deymin* başka bir para birimiyle ödenmesidir. Örneğin; bir kimse başkasına 100,000 Türk Lirası borç verirken bu borcu 20,000 Amerikan Doları olarak geri almayı şart koşmasıdır. Üçüncü mesele bir *deymin* aynı para cinsiyile fakat *deymin* zimmette sabit olduğu gündeki farklı bir para birimin fiyatına göre ödenme meselesidir. Örneğin: borç verdiği esnada 20,000 Amerikan Doları karşılığında. Burada “tutarında” daha uygun olurdu. 100,000 Türk Lirası borç veren kişinin, borcunu geri aldığı zaman 20,000 Amerikan Dolarına karşılık gelen miktarı Türk Lirası olarak almayı şart koşmasıdır. Dördüncüsü ve sonuncusu ise, herhangi bir para cinsinden borcun başka bir para cinsinden olan alacakla takas edilmesidir. Örneğin, Zeyd’in Amr’a 100,000 Türk Lirası olan borcunun, Amr’ın Zeyd’e 20,000 Amerikan Doları olan borcuna karşılık görülerek ödenmesidir.

Anahat kelimeleri: Deyn, Karz, Para Birimi, Kur Fiyatı, Borç Kapatma.

Abstract

This study involves the issue of repayment of debt in another currency, and this issue is divided into four cases. The first case is about the payment of the debt in another currency unconditionally at the beginning of the debt. For example, if someone lends else 100,000 TL, and at the time of repayment the borrower returns the equivalent of 100,000 TL in USD but without prior agreement. The second case is about the payment of debt in a currency at an agreed exchange rate at the beginning of the debt. For example: someone lends else 100,000 TL with requiring from borrower to repay 20,000 USD. The third case is about repaying the debt in its currency with linking its value to value of another currency at the beginning of the debt. For example: someone lends else 100,000 TL and the exchange rate at the beginning of the debt is 20,000 USD, and lender requires from the borrower to pay the equivalent of 20,000 USD at the time of payment but in TL. The fourth and last case is about repaying of a currency's debt by another currency's debt. For example: Zaid has a debt of 100,000 TL on Amr, and Amr has a debt of 20,000 USD on Zaid, then each of them repays his debt with the other's debt.

Keywords: Debt, Loan, Currency, Exchange Rate, Repaying The Debt.

سداد الدين بعملة أخرى

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والتسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فالأصل في الديون الثابتة في الذمة أن ترد بمثلها، إلا أنه مع مرور الزمان وتغير شكل النقود وتحوّلها من أموال ذات قيمة ذاتية كالذهب والفضة إلى أموال اصطلاحية تستمد قيمتها من الاصطلاح وتعامل الناس بها طفت على السطح مسألة سداد ديون النقود الاصطلاحية أو ما يسمى بالنقود الورقية، حيث لا يخفى على أحد ما تشهده هذه النقود من تقلبات وتغيرات في قيمتها، فهل يبقى الأصل الموجب لرد المثل مطبقاً في هذه الحالة أيضاً، أم بالإمكان الحكم برد قيمتها من عملة نقدية أخرى، هذا ما سيتم العمل على إيضاحه في هذه الدراسة.

427

الحالة الأولى: سداد الدين بغير عملته دون اشتراط ذلك في بداية ثبوت الدين، وذلك كأن يقرض شخصاً آخر مبلغ مئة ألف ليرة تركية، وعند وقت السداد يستوفي من المقرض ما يقابل المئة ألف ليرة بالدولار الأمريكي، دون أن يكون هناك اتفاق مسبق على ذلك.

اختلف الفقهاء في حكم ذلك على قولين.

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية وأكثر المالكية والشافعية والحنابلة إلى جواز ذلك لكن بشروط. (1)

الشرط الأول: أن يتم الانتهاء من عملية الصرف في مجلس الاقتضاء. (2)

الشرط الثاني: حلول أجل الدين، وهو شرط عند المالكية والحنابلة في قول ضعيف عندهم، (3) فيما لم يشترطه الآخرون.

(1). ابن مازة، أبو المعالي محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري بن مازة البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2004، (219/7)؛ الخطاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالخطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط:3، 1992، (310/4)؛ الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط:1، 2009، (446/4)؛ الرافعي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر، بيروت، (434/8)؛ ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1405، (187/4)؛ بهاء الدين المقدسي، بهاء الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة شرح العمدة، دار الحديث، القاهرة، 2003، (278/1).

(2). السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، تكملة المجموع شرح المهذب، دار الفكر، (112/10).

(3). الخطاب الرعيني، مواهب الجليل، (310/4)؛ البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي، كشف القناع على متن الإقناع، تحقيق: أبو عبد الله محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1997، (312/3).

الشرط الثالث: أن يكون الصرف بسعر يوم الاقتضاء، وهو شرط عند الحنابلة وابن أبي ليلى والخطابي.⁽⁴⁾

واستدل أصحاب هذا القول بحديث ابن عمر رضي الله عنه: "كنت أبيع الإبل بالبقيع فأخذ بالدرهم الدنانير وبالدينار الدرهم، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا بأس به ما لم تفترقا وبينكما شيء"، وفي رواية "بسعر يومها".⁽⁵⁾

مناقشة الدليل: يناقش الاستدلال بحديث ابن عمر رضي الله عنه بأنه حديث ضعيف، وإنما الصحيح أنه موقوف على ابن عمر رضي الله عنه.⁽⁶⁾

القول الثاني: ذهب بعض المالكية والشافعي في القديم وابن حزم الظاهري⁽⁷⁾ إلى عدم جواز ذلك.

(4). ابن قدامة، المغني، (187/4).

(5). أخرجه الإمام أحمد والدارمي وأبو داود والترمذي والنسائي، انظر: أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 2001، رقم الحديث (5555)، (390/9)؛ الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، تحقيق: فؤاد أحمد زمري وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1، 1407؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 2009، (243/5)؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1975، (536/3)؛ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1991، (251/7).

(6). على الرغم من تصحيح البعض لهذا الحديث مرفوعاً إلا أن الأصح أنه حديث موقوف على ابن عمر، أما الرواية المرفوعة فالراجح ضعفها كما ذكر ذلك أكثر الأئمة كشعبة والبيهقي، وذلك لانفراد سماك بن حرب بروايته، وسماك بن حرب هذا ضعفه شعبة وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وابن خراش، فيما وثقه يحيى بن معين، وقال عنه أبو حاتم: صدوق، فيما ذكره ابن حبان في الثقات بقوله: "يخطئ كثيراً"، وقال ابن حجر: "صدوق وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة وقد تغير بأخرة فكان ربما تلقن"، وبغض النظر عن خلاف الأئمة في توثيق سماك إلا أنه خالف من هو أوثق منه داود بن أبي هند الذي روى هذا الحديث موقوفاً، انظر: العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلججي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1984، (178/2)؛ الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1952، (280/4)؛ ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط: 3، 1988، (460/3)؛ ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار، تحقيق: خالد الرباط وأحمد سلمان، دار ابن حزم، ط: 1، 2016، (452/7)؛ ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي، الثقات، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد الدكن، الهند، ط: 1، 1973، (339/4)؛ ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1406، (26/2)؛ ابن الملقن، أبو حفص سراج الدين ابن الملقن الشافعي المصري، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء، مكة المكرمة، ط: 1، 1406، (233/2)؛ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط: 1، 1995، (61/3).

(7). وروي ذلك عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما، يقول ابن حزم عند إيراده حديث ابن عمر الذي يعتبر دليلاً للجمهور المحيزين لذلك: وهذا خير لا حجة فيه، لوجوه، أحدها: أن سماك بن حرب ضعيف يقبل التلقين شهد عليه بذلك شعبة وأنه كان يقول له: حدثك فلان عن فلان؟ فيقول: نعم، فيم سئل عنه، وثانيها: أنه قد جاء هذا الخبر بهذا السند ببيان غير ما ذكروا كما روي من طريق أحمد بن شعيب

وقد استدلل أصحاب هذا القول بالآتي:

1. مطلق النهي عن بيع ما لم يقبض، والدين لم يقبض في هذه المسألة، فلا يجوز بيعه بغير جنسه.

2. قياس المسألة على عقد السلم، فالقرض عوض في معاوضة فأشبهه المسلم فيه، والمسلم فيه لا يجوز بيعه قبل قبضه⁽⁸⁾

مناقشة الدليلين: يناقش هذان الدليلان بالآتي:

أ. أن قياس هذه المسألة على بيع ما لم يقبض أو على بيع المسلم فيه قبل قبضه قياس مع الفارق، لأن الذمة الحاضرة كالعين الحاضرة، وبالتالي لا يمكن اعتبار صرف القرض الذي حل أجله بمثابة بيع مالم يقبض.

ب. أن المالكية والحنبلة في قول والأوزاعي وبعض الفقهاء يجوزون بيع مالم يقبض إن لم يكن طعاما.⁽⁹⁾

ج. بيع المسلم فيه قبل قبضه مختلف في جوازه، فأجازاه ابن عباس وأحمد في رواية اختارها ابن تيمية وابن القيم وذلك إن كان بمثل الثمن أو أقل منه، وذلك خلافا للجمهور الذين منعوا بيع المسلم فيه مطلقا.⁽¹⁰⁾

الراجع: على الرغم من ضعف إسناد حديث ابن عمر المرفوع إلا أن الراجح ما ذهب إليه الجمهور من الجواز، فقد ورد في رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه لحديث الأصناف الستة "ولا تبعوا شيئا منها غائبا بناجز"⁽¹¹⁾ والذمة الحاضرة كالعين

أنا فتبية أنا أبو الأحوص عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن «ابن عمر قال: كنت أبيع الذهب بالفضة أو الفضة بالذهب، فأنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأخبرته بذلك؟ فقال: إذا بايعت صاحبك فلا تفارقه وبينك وبينه لبس» وهذا معنى صحيح، وهو كله خبر واحد، وثالثها: أنه لو صح لهم كما يريدون لكانوا (أي الحنفية والمالكية والشافعية) مخالفين له؛ لأن فيه اشتراط أخذها بسعر يومها، وهم يجيزون أخذها بغير سعر يومها، فقد اطرحوا ما يحتجون به"، انظر: الرافعي، فتح العزيز، (434/8)؛ ابن قدامة، المغني، (187/4)؛ ابن حزم، المحلى، (451/7).

⁽⁸⁾. وهو قول شاذ عند المالكية وخلاف المفتي به عند الشافعية، انظر: ابن بزيّة، عبد العزيز بن إبراهيم القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيّة، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، تحقيق: عبد الله زكّاج، دار ابن حزم، ط: 1، 2010، (977/2)؛ البغوي، محي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود ابن الفراء البغوي الشافعي، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1997، (355/3)؛ الرافعي، فتح العزيز، (434/8).

⁽⁹⁾. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004، (163/3)؛ الخطاب الرعيّني، مواهب الجليل، (482/4)؛ ابن قدامة، المغني، (239/4)؛ ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي، التذكرة في الفقه، تحقيق: ناصر بن سعود، دار إشبيلية، الرياض، ط: 1، 2001، (121/1).

⁽¹⁰⁾. الزركشي، شمس الدين أبو عبد الله الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، (104/2)؛ المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط: 1، 1995، (292/12).

⁽¹¹⁾. حديث الأصناف الستة "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، يدا ييدا، مثلا بمثل"، حديث صحيح، وقد أخرج لفظه "ولا تبعوا شيئا منها غائبا بناجز" كل من مالك والشافعي وعبد الرزاق والإمام أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي، انظر: مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، الموطأ، رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء

الحاضرة، وبالتالي يتحقق شرط التقابض عند اقتضاء الدين بعملة أخرى، ويشترط لجواز ذلك أن يكون الاتفاق بين طرفي القرض على سعر الصرف عند اقتضاء الدين ودون شرط مسبق، وأما ما ذكره الحنابلة وغيرهم من اشتراط أن يكون الصرف بسعر يوم القبض فلم تثبت صحة الدليل الذي استدلووا به على ذلك.⁽¹²⁾

الحالة الثانية: سداد الدين بغير عملته وذلك بسعر متفق عليه في بداية ثبوت الدين، كاشتراط المقرض عند إقراضه مئة ألف ليرة أن يكون سداد المبلغ عشرين ألف دولار أمريكي.

هذه المبادلة في حقيقتها ليست قرضا وإنما هي صرف عملة بأخرى إلى أجل، وقد اختلف المعاصرون في جواز ذلك، بناء على اختلافهم في التكييف الفقهي للنقود الورقية.

القول الأول: ذهب الشيخ أحمد الحسيني وابن بدران وغيره إلى اعتبار النقود الورقية سندات بدين، وطبقوا عليها أحكام الدين، وبالتالي لا يجوز مبادلة النقود الورقية ببعضها إلا عن طريق الحوالة، لكونها بيع دين بدين،⁽¹³⁾ وبناء على هذا القول لا يجوز مبادلة النقود الورقية بغير جنسها إلى أجل.

وقد استدل أصحاب هذا القول على ما ذهبوا إليه بواقع الحال كما يقولون، فالنقود الورقية مكتوب عليها بأن صاحبها أودع في خزانة الحكومة مبلغا ومتى طلب هذا المبلغ دفع إليه من غير تأخير، وهذا يدل على أنها سندات بدين على خزينة الحكومة.⁽¹⁴⁾

مناقشة الدليل: يناقش هذا الدليل بأن واقع الحال تغير، ولم تعد النقود الورقية كما كانت، وخاصة مع إعلان الرئيس الأمريكي نيكسون إلغاء ربط الدولار الأمريكي بالذهب، فلا يعد الآن حامل النقود الورقية مودعا لمبلغ مقابلها في الخزينة،

التراث العربي، مصر، (632-635/2)؛ الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1990، (30/3)؛ عبد الرزاق، عبد الرزاق بن الهمام الحميري الصنعاني، المصنف، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأسيس، القاهرة، 2015، (121/8)؛ مسند أحمد بن حنبل، (42/17)، (18/231-130-68-57)؛ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، (صحيح البخاري) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط:3، 1987، رقم الحديث (2069)، (762/2)؛ مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (صحيح مسلم) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، رقم الحديث (1596)، (3/1217)؛ سنن الترمذي، (534/3)؛ سنن النسائي، (7/245)؛ وللتوسع أكثر راجع رسالة بعنوان "علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة" قدمها زين العابدين بن الخياط الزكاري لنيل درجة الدكتوراه في قسم العلوم الإسلامية، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة أرزنجان بن علي يلدرم، سنة 2019.

(12). فبالإضافة إلى ضعف هذا الحديث فإن زيادة "بسر يومها" لم ترد في بعض الطرق.

(13). الحسيني، أحمد الحسيني، بحجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق، مطبعة كردستان العلمية، مصر، 1329، (67)؛ ابن بدران، ابن بدران دمشقي، العقود الياقوتية في جيد الأسئلة الكوتبية، مكتبة البتداوي، القاهرة، (222).

(14). الحسيني، بحجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق، (67)؛ ابن بدران، العقود الياقوتية في جيد الأسئلة الكوتبية، (222).

وليس له أن يطالب الحكومة بدفع مقابلها من الذهب أو الفضة، ولعل هذا القول كان له وجه في بداية القرن العشرين، أما الآن فقد تبين فساده ومخالفته للواقع المعاش.

القول الثاني: ذهب كل من أحمد الزرقا ومحمد تقي العثماني إلى جواز بيع النقود الورقية بغير جنسها إلى أجل بشرط أن تكون المبادلة بسعر يوم القبض.⁽¹⁵⁾

وقد استدلت أصحاب هذا القول بالآتي:

قياس النقود الورقية على الفلوس عند الإمام محمد، فالنقود الورقية أثمان عرفية أو اصطلاحية مثلها مثل الفلوس النافقة، وبالتالي يطبق عليه أحكام الفلوس، ولكن لو أجري عليها أحكام الفلوس على مذهب الشافعية والحنابلة أو على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف لأدى ذلك إلى فتح باب الربا على مصراعيه، كون النقود الورقية هي العملة الوحيدة الرائجة في جل المعاملات، فالحل الوحيد هو قياس النقود الورقية على الفلوس على قول الإمام محمد الذي أجاز مبادلة الفلوس بغير جنسها نسيئة، أما اشتراط أن تكون المبادلة بسعر يومها فحتى لا تكون المبادلة حيلة للربا.

مناقشة الدليل: يعترض على ذلك بأن لو كان الغرض من تخريج المسألة على رأي الإمام محمد هو الاحتياط وسد باب الربا لكان من اللازم على أصحاب هذا القول الأخذ بمذهب المالكية الأحوط والذي أعطى أحكام الذهب والفضة لكل ما قام مقامهما من الأثمان الرائجة، وبالتالي تعين عليهم الحكم بجران الربا بنوعيه في النقود الورقية، واشتراط التقابض والتماثل عند اتحاد الجنس، والتقابض دون التماثل عند اختلافه.

2. لا يمكن قياس النقود الورقية على الذهب والفضة، لأن هناك فرقا كبيرا بينهما، فالذهب والفضة يعتبران أثمانا منذ أول نشأتهما حتى يومنا هذا، لذا قيل لهما أثمان خلقية، كما أن صفة الثمنية فيهما لا تبطل بالعرف والاصطلاح، وذلك بخلاف النقود الورقية التي صارت أثمانا بالاصطلاح، وثمنيتها ليست ثابتة دائما، فهي تبطل عند إصدار الحكومة قرارا بعدم قانونيتها.⁽¹⁶⁾

مناقشة الدليل: لا يسلم بهذا التفريق بين الذهب والفضة والنقود الورقية، فالفضة على سبيل المثال لم تعد نقودا وزالت صفة الثمنية عنها بإبطال العرف والاصطلاح لها، وبالتالي بطل ما ذهبوا إليه من التفريق بين ثمنية الذهب والفضة وثمنية النقود الورقية.

⁽¹⁵⁾. على الرغم من اعتبار عبد الرحمن السعدي النقود الورقية بمثابة عروض التجارة إلا أنه منع بيع مئة منها حاضرة بمائة وعشرين مؤجلة، وذلك قياسا على الفلوس المعدنية، انظر: الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، 1989، (174)؛ السعدي، عبد الرحمن، الفتاوى السعدية، مكتبة المعارف، الرياض، ط: 2، 1982، (327)؛ العثماني، محمد تقي العثماني، فقه البيوع على المذاهب الأربعة، دار القلم، دمشق، ط: 1، 2017، (698).

⁽¹⁶⁾. الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، (174)؛ العثماني، فقه البيوع على المذاهب الأربعة، (698).

القول الثالث: اعتبر جمهور المعاصرين كالقضاوي والمنيع وشبير النقود الورقية أثمانا حلت محل الذهب والفضة وبالتالي منعوا بيع النقود الورقية بغير جنسها إلى أجل ولو كان بسعر يوم القبض.⁽¹⁷⁾

وقد استدل الجمهور بالآتي:

1. التخريج على مذهب المالكية الذين عللوا الربا في الذهب والفضة بالثمنية، فبناء على رأي المالكية يجري الربا في كل ما يروج رواج الذهب والفضة من الأثمان، وبالتالي يجري الربا في النقود الورقية، ويشترط التقابض والتماثل عند مبادلتهما بجنسها، ويشترط التقابض دون التماثل عند مبادلتهما بغير جنسها.

2. عدم اعتبار النقود الورقية بمثابة الذهب والفضة من حيث الثمنية يؤدي إلى نقض حكمة تحريم الربا، فواقع الحال يدل على أن أضرار منع جريان الربا في النقود الورقية تساوي الأضرار المترتبة على منع جريانه في الذهب والفضة، بل قد يتعداها، خاصة في زماننا هذا الذي قل فيه التعامل بالذهب والفضة كأثمان.

آراء المجامع الفقهية:

وافق مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بمجدة والمجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن رابطة الإسلامي بمكة المكرمة ومجمع الفقه الإسلامي بالهند رأي الجمهور باعتبار النقود الورقية أثمانا حلت محل الذهب والفضة،⁽¹⁸⁾ لكن ورد في قرار مجمع الفقه الإسلامي بالهند رقم: 16 (4/4) بشأن تبادل العملات الورقية لدولتين مختلفتين نسيئة التالي:

قَرَّرَ مجمع الفقه الإسلامي بالهند في ندوته الثانية أن عمليتي دولتين مختلفتين هما جنسان، ويجوز التبادل بينهما مع التفاضل. أما هذه الندوة فقد ناقشت أنه في صورة تبادل عملة الدولتين هل يلزم التقابض الفوري للعوضين في مجلس العقد؟ وتباينت اتجاهات العلماء المشاركين فيها:

اتجاه يرى عدم لزوم التقابض الفوري على العوضين في مجلس العقد، بل يكفي لديه القبض لأحد العوضين، لأن العملات الورقية ليست مثل الذهب والفضة تماما، إذ هي ثمن اصطلاحاً واعتباراً.

والاتجاه الثاني يذهب إلى اعتبار العملات الورقية مثل الأثمان الخلقية (الذهب والفضة) فيلزم عندهم التقابض للبدلين في مجلس العقد، إلا أنهم يتوسعون في معنى القبض ويعتبرون قبض الشيك مرادفاً للقبض على أصل البديل.

(17). المنيع، عبد الله بن سليمان المنيع، *الورق النقدي*، ط: 2، 1986، (115)؛ حمود، سامي حمود، *تطوير الأعمال المصرفية*، رسالة دكتوراه، ط: 2، 1982، (170)؛ القضاوي، يوسف، *فقه الزكاة*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 2، 1973، (271/1)؛ شبير، محمد عثمان، *العاملات المالية المعاصرة*، دار النفائس، الأردن، ط: 6، 2007، (165).

(18). انظر: *قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي بمجدة*، الدورة الثالثة، الأردن، 1986، (119)؛ *قرارات المجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة*، الدورة الخامسة، القرار السادس، 1982، (113)؛ *قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بالهند*، الندوة الرابعة، 1989، ط: 12، (61).

ونظراً إلى تكافؤ هذين الاتجاهين للعلماء المشاركين يقرر مجلس مجمع الفقه الإسلامي بالهند لزوم الحيلة في تبادل العملات الورقية لدولتين مختلفتين نسيئة، وقصر ذلك على الحاجة والضرورة الواقعية وفق ما جاء في الاتجاه الأول.⁽¹⁹⁾

والراجح هو ما ذهب إليه جمهور المعاصرين ومعظم الجامع الفقيهية من عدم جواز بيع النقود الورقية بغير جنسها نسيئة، لأنه قد يكون حيلة للربا، وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم من بيع "الذهب بالفضة إلا يدا بيد"، أما ما ذهب إليه الزرقا والعثماني من جواز ذلك إن كان بسعر يوم القبض، فيجانب عليه بأنه مخالف لواقع الحال، فالنقود الورقية حلت محل الذهب والفضة في معظم المعاملات وراجت في كل مكان، ولا يمكن قياسها على الفلوس في زمن الإمام محمد التي كانت رائجة في بعض البلاد دون الأخر، بل الأصح تخريج المسألة على مذهب الإمام مالك الذي قال: "ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين، لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظراً"⁽²⁰⁾ بل يمكن تخريجه على مذهب الإمام الشافعي الذي منع جريان الربا في الفلوس كونها لم تكن رائجة في كل البلاد،⁽²¹⁾ فلو كانت رائجة في كل البلاد كحال النقود الورقية اليوم لكان من المحتمل أن يجري الربا فيها، كما أن السماح بمبادلة النقود الورقية بغير جنسها نسيئة يفتح الباب أمام المضاربة في العملات وما قد يترتب على ذلك من أزمات اقتصادية، حيث يلجأ البعض إلى بيع عملته بعملة أخرى إلى أجل، وذلك لأنه يتوقع ارتفاع سعر العملة المؤجلة وانخفاض العملة المعجلة وفقاً للظروف السياسية والاقتصادية التي يعيشها البلد.

الحالة الثالثة: اقتضاء الدين بجنسه مع ربط قيمته بعملة أخرى في بداية الدين، كأن يقرض شخصاً آخر مئة ألف ليرة ويكون سعر صرفها في بداية القرض عشرين ألف دولار، فيشترط على المقرض أن يكون السداد بما يقابل العشرين ألف دولار أمريكي من الليرة التركية وقت السداد.

هذه المسألة هي في حقيقتها اشتراط رد الدين بقيمته لا بمثله، وقد اختلف الفقهاء في حكم رد الدين بقيمته على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وأبي حنيفة إلى وجوب رد المثل وعدم الالتفات إلى القيمة، لأن الأصل في القرض رد مثله، وقد استدلوا على رأيهم هذا بأمرين:

1. أولهما: حقيقة كون النقود من الأموال المثلية، والأموال المثلية لا ترد إلا بمثلها في القرض الصحيح، كون القرض الصحيح هو تمليك شيء على أن يرد بدله، كما قاسوا التغيرات التي تحصل في قيمة النقود على تغير القيمة الحاصل في غيرها من المثليات، فكما لا يحق لمن أقرض بيضاً أو جوزاً أن يطالب بتعويض النقص الحاصل في أسعارهما، كذا الأمر فيمن أقرض نقوداً لا يحق له المطالبة بالتعويض عن ارتفاع قيمتها أو انخفاضها، فارتفاع القيمة أو انخفاضها لا يفسد مثليتها.

(19). قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بالهند، الندوة الرابعة، 1989، ط: 12، (61)، وللتوسع في أحكام النقود الورقية انظر كذلك:

المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، (AAOIFI)، البحرين، المعيار رقم (1) بشأن المتاجرة بالعملات.

(20). مالك، المدونة الكبرى، رواية سحنون، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1994، (5/3).

(21). الشافعي، الأم، (98/3).

2. وثانيهما: قياس تغير قيمة النقود في الدين على تغير قيمة المسلم فيه في عقد السلم، فكما أن تغير قيمة المسلم فيه لا توجب تغير رأس مال السلم كذلك الأمر في الدين فلا يوجب تغير قيمة الدين تغير مثليته، بل يجب رد المثل لا غير. (22)

القول الثاني: ذهب أبو يوسف من الحنفية إلى وجوب رد القيمة يوم القبض لو تغيرت قيمة النقود، وهو المفتى به في المذهب الحنفي، ولعل أبو يوسف بنى قوله هذا على نقطتين، الأولى: وجود فرق بين ثمنية النقود وثنوية غيرها من الأموال المثلية كالبيض والجوز، فثمنية غير النقود من الأموال المثلية مستمدة من ذاتها، وبالتالي لا يؤثر تغير القيمة في مثليتها، أما ثمنية النقود الاصطلاحية فهي ليست مستمدة من ذاتها بل من تعامل الناس بها، فالناس ينظرون إلى قيمتها الاصطلاحية لا الذاتية، وبالتالي يجب في الدين اعتبار قيمة النقود لا مثليتها، وذلك عند تغير هذه القيمة بالارتفاع والانخفاض، وهو ما يجعل القول برد القيمة هو الأقرب للعدالة والإنصاف، أما النقطة الثانية فهي: الواقع الذي يدل على أن من يقرض نقودا إنما يقرض مالا مجسدا للقيمة، وبما أن القرض يقتضي المساواة بين المال المقترض والمردود عند السداد فإن هذه المساواة تتحقق برد القيمة لا برد المثل، وبالتالي وجب رد قيمة الدين لا مثله عند تغير قيمته بالغلاء أو الرخص. (23)

القول الثالث: ذهب بعض المالكية كالرهبوني في مقابل المشهور عندهم إلى التفريق بين الغلاء والرخص الفاحش وغير الفاحش، فيجب رد القيمة إن كان التغير فاحشا، ورد المثل إن كان التغير يسيرا، والتغير الفاحش عندهم هو ما جاوز الثلث، وقد علل ما ذهب إليه بأن إلزام الدائن بقبول مثل النقود التي أقرضها في حالة تغير قيمة النقد تغيرا فاحشا فيه ظلم له، لأنه دفع مالا ذا قيمة معينة ليسترد بنفس القيمة الذي كان عليه، فإذا رد إليه مالا أقل قيمة مما دفعه يكون قد ظلم، أما في حالة التغير البسيط فإن هذا التغير متسامح به عادة، ولا يؤدي إلى النزاع والخصومة. (24)

أما المعاصرون فلهم في حكم رد الدين بقيمته عند تغير قيمة العملة ستة أقوال:

(22). الكاساني، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1986، (242/5)؛ ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1994، (533/4)؛ ابن عابدين، "تنبيه الرقود على مسائل النقود"، الرسائل، (60/2)؛ مالك، المدونة، (153/4)؛ الخرشبي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي، شرح مختصر خليل، دار صادر، بيروت، (55/5)؛ الرهبوني، أحمد، حاشية الرهبوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ط:1، 1306، (118/5)؛ السيوطي، جلال الدين، الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982، (96/1)؛ الرملي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حمزة الرملي الشافعي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1984، (412/3)؛ ابن قدامة، المعنى، (396/4)؛ البهوتي، كشاف القناع، (367/3)؛ الشاعر، محمود دياب، أثر التغير في قيمة النقود على الالتزامات المالية في الفقه الإسلامي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط:1، 2004، (348).

(23). ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، (157/7)؛ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، (533/4).

(24). الرهبوني، حاشية الرهبوني على شرح الزرقاني، (118/5).

القول الأول: ذهب بعض المعاصرين كعلي السالوس،⁽²⁵⁾ ويوسف القرضاوي⁽²⁶⁾ وحسام الدين عفانة⁽²⁷⁾ إلى وجوب رد مثل الأوراق النقدية ولو تغيرت قيمتها، وهذا القول مبني على رأي جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والإمام أبي حنيفة، حيث ذهب هؤلاء إلى أن الديون ترد بمثلها، ولا ينظر إلى قيمتها،⁽²⁸⁾ وقد أخذ بهذا القول مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة،⁽²⁹⁾ وقد احتج أصحاب هذا القول بالآتي:

1. القياس على النقود الذهبية والفضية، فكما أن النقود الذهبية والفضية ترد بالمثل فكذلك الأوراق النقدية، ووجه القياس أن الأوراق النقدية تقوم مقام النقود الذهبية والفضية بدليل أن الناس لم يعودوا يروا الذهب والفضة في المعاملات، بل أصبحت هذه الأوراق النقدية هي السائدة المنتشرة في العالم، وكل المعاملات تجري بهذه الأوراق، كما أن النقود الورقية أصبح لها قوة الذهب والفضة باعتمادها من قبل السلطات.⁽³⁰⁾

2. بينت السنة النبوية أن الدين يؤدي بمثله لا بقيمته، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، الملح بالملح، مثلاً بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربي، الآخذ والمعطي سواء"،⁽³¹⁾ ومن ذلك أيضاً ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: إني أبيع الإبل بالبقيع - وهو موضع قرب المدينة كان النبي صلى الله عليه وسلم قد حماه لخيله - فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير فقال: "لا بأس أن تأخذها بسعر يومها، ما لم تفترقا وبينكما شيء"،⁽³²⁾ فهذه الأحاديث تدل على أن الديون تؤدي بمثلها لا بقيمتها، أما عند تعذر المثل يؤدي ما يقوم مقامه وهو سعر الصرف يوم الأداء لا يوم ثبوت الدين.⁽³³⁾

(25). انظر: السالوس، علي، بحث "أثر تغير قيمة النقود في الحقوق والالتزامات"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1748).

(26). القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، دار القلم، الكويت، ط: 3، 1987، (612).

(27). نقل رأيه صالح أبو فرحة، انظر: أبو فرحة، صالح، تغير قيمة النقود وأثره في سداد الدين في الإسلام، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع في كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح نابلس - فلسطين، 2005، إشراف: جمال زيد الكيلاني، (88).

(28). انظر: الخرشني، شرح مختصر خليل، (55/5)، الرملي، نهاية المحتاج، (228/4)، ابن قدامة، المغني، (396/4)، ابن عابدين، "تنبيه الرقود"، الرسائل، (60/2).

(29). مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (2261).

(30). انظر: العثماني، تقي الدين، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، دار القلم، دمشق، ط: 2، 2003، (192)، السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، دار الثقافة، قطر، ط: 7، (420).

(31). حديث صحيح يطلق عليه تسمية "حديث الأصناف الستة"، وقد سبق تخريجه وبيان صحته عند الحديث عن الحالة الأولى لمسألة سداد الدين بعملة أخرى.

(32). سبق تخريجه عند تفصيل الحالة الأولى لمسألة سداد الدين بعملة أخرى.

(33). شبير، المعاملات المالية المعاصرة، (172، 171).

3. رد المثل في الدين فيه بيان من السنة النبوية الشريفة وإجماع لم يخالفه أحد من الصحابة أو التابعين أو الأئمة المجتهدين، والاجتهاد لا يمكن أن يكون مخالفا للنص والإجماع. (34)
4. رد القيمة فيه جهالة مفضية إلى النزاع والخلاف، بخلاف رد المثل فليس فيه أي جهالة، وذلك لأن الحكم برد القيمة يجعل من المقترض لا يدري ماذا سيدفع ويجعل من المقرض لا يدري بماذا سيطلب، كما لن يدري الطرفان المقياس الذي سيلجآن إليه عند الزيادة أو النقصان. (35)
5. القول باعتماد القيمة سيؤدي إلى تحطيم وظيفة النقود كمقياس للقيم، وسيؤدي إلى مشاكل كثيرة لا عد لها ولا حصر. (36)
6. جرت عادة القوانين الدولية على رد القرض بمثله لا بقيمته، ولا يمكن أن نطالب دولنا الإسلامية بترك هذه القوانين التي تلائم ولا تعارض الفقه الإسلامي. (37)
7. للمقرض أن يقرض ما يرى أن قيمته أكثر ثباتا وأقل عرضة للانخفاض، كالذهب أو الفضة أو دولارا، وهو ما يعتبر مخرجا للإحجام عن الإقراض خوفا من انخفاض أو اختيار قيمة الأوراق النقدية. (38)
8. ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بالقيمة ومستوى الأسعار موضوع كلي لا يصح تجزئته، فإما تطبيقه في الحقوق والالتزامات جميعا، وإما عدم تطبيقه في أي منها، أما أن يطبق في البعض دون الآخر فهو ظلم، والأكثر ظلما من ذلك أن يؤخذ به في حق أو التزام لشخص دون آخر. (39)
- مناقشة القول:** يسلم لأصحاب هذا القول بما ذهبوا إليه من الأصل في الأموال المثلية الثابتة في الذمة رد المثل لا القيمة، إلا أن النقود الاصطلاحية مستثناة من هذه القاعدة، كون ثمنيتها ليست نابعة من ذاتها بل من رواجها وتعامل الناس بها، وذلك عكس الأموال المثلية الأخرى، وبالتالي ينظر إلى ثمنيتها لا إلى مثليتها.

القول الثاني: ذهب فريق من المعاصرين إلى وجوب رد القيمة عند تغير قيمة النقود الورقية، وذلك يوم القبض لا السداد، ومن ذهب إلى هذا القول علي محي الدين القره داغي، (40) - (41) ومحمد سليمان الأشقر في أحد الحلين الذين اقترحهما، (42)

- (34). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (420).
- (35). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (420).
- (36). أبو فرحة، تغير قيمة النقود، (90).
- (37). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (420).
- (38). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (420).
- (39). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (420).
- (40). قيد القره داغي هذا القول في حال كان هناك عناد من أحد الطرفين، أما إذا كان هناك تراض بالمعروف على الزيادة أو النقصان، فإن أحدا من الفقهاء لا يمنع ذلك، بل هذا ما دعا إليه الإسلام، انظر: القره داغي، علي محيي الدين، بحث "تذبذب قيمة النقود الورقية وأثره على الحقوق والالتزامات على ضوء قواعد الفقه الإسلامي"، مجلة المجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1801).
- (41). القره داغي، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: 1، 2002، (33).
- (42). الأشقر، محمد سليمان، "النقود وتقلب قيمتها"، مجلة المجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1689).

وهذا الرأي مبني على قول أبي يوسف الذي أوجب رد القيمة في حالة تغير قيمة النقود الاصطلاحية بالغلاء والرخص يوم القبض،⁽⁴³⁾ وقد أيدوا قولهم بالآتي:

1. إن قياس الورق النقدي على الذهب في هذه المسألة قياس باطل، فهو قياس مع الفارق، كون الأوراق النقدية تختلف عن الذهب والفضة من نواح عدة منها:
أ. أن الذهب والفضة نقدان ضامنان للقيمة بمعدنهما وبذاتهما، في حين أن النقود الورقية نقود حسب العرف والاصطلاح، ولا أثر لمعدنهما في تحديد القيمة.

ب. النقود الذاتية المصنوعة من الذهب والفضة ينظر إلى وزنها فكلما زاد وزنها زادت قيمتها، أما الأوراق النقدية فلا عبء لها ولا أثر لها على القيمة حتى تكون مثل الذهب والفضة في جميع الأحكام، لذلك قال الإمام الشافعي: "الذهب والفضة بائنان من كل شيء لا يقاس عليهما غيرهما".⁽⁴⁴⁾

ج. النقود الذاتية المصنوعة من الذهب والفضة نقود خلقية، حتى لو ألغيت نقديتها بقيت مثليتها، بخلاف الأوراق النقدية فيبطل نقديتها لا يُبقي لها أية قيمة.⁽⁴⁵⁾

2. فتوى أبي يوسف في إيجاب رد القيمة حال رخص وغلاء الفلوس، وهو المعمول به في المذهب الحنفي، وذهبوا إلى أن قول أبي يوسف يسانده العديد من قواعد الشرع مثل: قاعدة الضرورة، ورفع الحرج، والحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أم خاصة.⁽⁴⁶⁾

3. إن الرخص والغلاء يعدان بمثابة العيب اللاحق للفلوس، فيترتب عليه ظلم للدائن فيجبر بالقيمة.⁽⁴⁷⁾

4. الاستحسان: فالقياس الجلي في الرخص والغلاء يقتضي رد المثل في النقود الاصطلاحية، لأنها قيست على الدراهم والدنانير التي يجب فيها رد المثل بالاتفاق، وذلك بجامع الثمنية التي هي علة متعددة، لكن القياس الجلي يترك هنا إلى الاستحسان، وهو القياس الحفي الذي يقتضي رد القيمة بدليل المصلحة والضرورة على مذهب الحنفية، والعلة الخفية التي بني عليها الاستحسان هنا هي أن هناك فارق بين ثمنية النقود الاصطلاحية وثنمية الذهب والفضة، فالدراهم والدنانير لا تبطل ثمنيتها أبداً، وهما أثمان خلقية، ورخصهما أو غلاؤهما اليسير جدا لا قيمة له، ولا يترتب عليه ضرر للعاقدين حتى يجب

(43). ابن عابدين، "تنبيه الرقود"، الرسائل، (60/2).

(44). الشافعي، الأم، (99/3).

(45). القره داغي، علي محي الدين، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، (63-59).

(46). انظر: فرفور، "أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1774)، النشمي، عجيل جاسم، "تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1663).

(47). فرفور، "أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1773)، النشمي، عجيل جاسم، "تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1664).

رفعه، بخلاف النقود الورقية، التي قد ترخص كثيرا، بل قد تبطل ثمنيتها، فينظر حينئذ إلى ما انبنى على هذا الرخص من آثار في شغل الذمم، وبالتالي يظهر أن هناك فارق بين النقود الورقية والدرهم والدنانير، مما يجعل اعتبار المفارقة استحسانا للمصلحة أو الضرورة ممكنا على رأي الحنفية. (48)

5. الحكمة من تحريم الشريعة الإسلامية للربا هي منع الظلم، من خلال أكل المقرض مال المقترض بغير وجه حق، قال الله تعالى: "وَإِنْ تَبَيَّنْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ"، (49) ولم يكن الغرض من هذا التحريم ظلم المقرض من خلال إطعام مال المقرض للمقترض، فإن ذلك ظلم آخر، تنزه عنه الشريعة كما تنزهت عن الظلم الأول. (50)

6. الحكم بوجوب رد المثل لا القيمة عند تغير قيمة النقود سيجعل المسلمين أمام ثلاثة خيارات، الأول: امتناع المسلمين عن الإقراض الحسن، والثاني: التجاسر على أخذ الفوائد الربوية مع اعتقاد أنها محرمة، وأما الثالث: فهو التحايل على الأحكام الشرعية والالتفاف عليها. (51)

مناقشة القول: يناقش هذا القول بأن الذين دعوا إلى رد القرض بقيمته نظروا إلى حالة الانخفاض فقط، مع أن الواجب في هذه الحالة النظر إلى الغلاء والرخص معا. (52)

الجواب: لا يسلم بذلك، لأن الفتوى برد قيمة النقود الاصطلاحية عند الغلاء والرخص تقتضي تطبيق ذلك في حالة الغلاء والرخص دون تفریق بينهما.

القول الثالث: ذهب بعض المعاصرين منهم: مضر نزار العاني (53) وعجيل جاسم النشمي (54) ومحمد عبد اللطيف فرفور (55) إلى التفریق بين التغيير البسيط والفاحش، فقالوا: إن كان تغير قيمة النقود بسيطا وجب رد المثل، وإن كان فاحشا وجب رد القيمة، وهو مبني على قول الرهوني من المالكية في حكم تغير قيمة الفلوس بالغلاء والرخص. (56)

(48). فرفور، "أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1773)، النشمي، عجيل جاسم، "تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1664). (49). سورة البقرة، الآية: 279.

(50). الأشقر، "النقود وتقلب القيمة"، (1687).

(51). الأشقر، "النقود وتقلب القيمة"، (1687).

(52). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (421).

(53). العاني، مضر نزار، أحكام تغير قيمة العملة النقدية وأثرها في تسديد القرض، دار النفائس، الأردن، ط: 1، 2000، (132).

(54). النشمي، "تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي"، (1663).

(55). فرفور، "أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي"، (1771).

(56). الرهوني، حاشية الرهوني، (118/5).

وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بأن التغير البسيط متسامح به عادة ولا يؤدي إلى النزاع والخلاف بين المتدائنين، كما لا تخلو منه المعاملات، فيعتبر بحكم المعدوم، بخلاف التغير الفاحش فإنه مثار للنزاع والخلاف والشقاق، كما يترتب عليه ظلم لأحد الطرفين في حالة الرخص أو الغلاء،⁽⁵⁷⁾ وقد اختلف أصحاب هذا القول في ضابط التفريق بين التغير الفاحش واليسير.

الضابط الأول: حدده بعضهم بالنصف، فإن بلغ الغلاء أو الرخص النصف أو جاوزه اعتبر التغير فاحشا، أما إن كان أقل من ذلك فالتغير يتعبر حينئذ بسيطا.⁽⁵⁸⁾

الضابط الثاني: فيما ذهب البعض إلى تقدير التغير الفاحش بالربع، فإن وصل التغير سواء بالغلاء أو الرخص الربع كان فاحشا، وإن كان أقل من الربع فهو تغير بسيط.⁽⁵⁹⁾

الضابط الثالث: ذهب البعض إلى أن ضابط التفريق بين التغير الفاحش والبسيط هو عرف التجار أهل الخبرة في هذا المجال، فما يعتبرونه يسيرا فهو يسير، وما يرونه فاحشا فهو كذلك.⁽⁶⁰⁾

الضابط الرابع: تقدير ذلك مرده إلى ولي الأمر، فما يعتبره تغيرا فاحشا فهو كذلك، وما لم يكن كذلك فهو تغير بسيط، لأن ولي الأمر هو الأقدر على تقدير المصلحة العامة.⁽⁶¹⁾

القول الرابع: ذهب يوسف محمود قاسم⁽⁶²⁾ إلى التفرقة بين حالتين: حالة وفاء الدين في الأجل المتفق عليه، وحالة عدم الوفاء بالدين في الأجل المحدد، ففي الحالة الأولى: يجب رد المثل، لأن الوفاء تم حسب الاتفاق فانتهى الالتزام، ولا يقال إن الأجل قد يكون طويلا وانخفاض العملة في هذه الحالة يفضي إلى ظلم الدائن، لأن الدائن نفسه هو الذي حدد الأجل، وقد رضي الطرفان بذلك مسبقا مع إدراكهما تمام الإدراك التغير الجنوني في الأسعار خاصة في هذا الزمان، فلا داعي لإثارة المشاكل حيث لا إشكال، أما في الحالة الثانية: فيجب التفرقة فيها بين صورتين:

أ. إذا كان عدم وفاء الدين في أجله المحدد لعذر قهري: ففي هذه الصورة يجب رد المثل، لأن الدائن مأمور بالصبر على المدين المعسر إلى حين يساره، قال تعالى: "وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة"،⁽⁶³⁾ بل من المستحب له التنازل عن أصل الدين لوجه الله تعالى، قال تعالى: "وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون".⁽⁶⁴⁾

(57). النشمي، "تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي"، (1664).

(58). العاني، مضر نزار، أحكام تغير قيمة العملة النقدية وأثرها في تسديد القرض، (132).

(59). العاني، مضر نزار، أحكام تغير قيمة العملة النقدية وأثرها في تسديد القرض، (132).

(60). فرفور، "أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي"، (1772).

(61). النشمي، "تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي"، (1664).

(62). قاسم، يوسف محمود، "تغير قيمة العملة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988، (1712).

(63). سورة البقرة، الآية: 280.

(64). سورة البقرة، الآية: 280.

ب. أما إذا كان سبب عدم الوفاء بالدين في أجله المحدد ملاحظة المدين القادر على الوفاء: ففي هذه الصورة يجب الحكم برد القيمة لا المثل، لأن المدين هنا ظالم بنص الحديث الصحيح: "مُطْلُ الغنيّ ظلم"،⁽⁶⁵⁾ وبما أنه مسؤول عن هذا الظلم فإنه يضمن ما نقص من قيمة النقد خلال مدة الدين.

القول الخامس: ذهب مصطفى الزرقا⁽⁶⁶⁾ ومحمد فتحي الدريني⁽⁶⁷⁾ إلى أنه في حالة تغير قيمة النقود فإن الحل العادل يكمن في توزيع الخسارة على طرفي العقد، فلا يتحملها الدائن وحده ولا المدين وحده، لكن الزرقا قيد ذلك بما إذا كان التغير فاحشا كثيرا، والتغير يكون فاحشا إذا تجاوز ثلثي قيمة النقود وبقي من قيمته أقل من الثلث، وقد ذكر الدريني أن هذا القول مستمد من الفقه الحنفي، وتحديدًا من قول ابن عابدين في كتابه "تنبيه الرقود على مسائل النقود" حيث أنه يرى أن الحل عند رخص النقود وغلائها هو الصلح على الأوسط، وقد ذكر ذلك دون تفصيل للمسألة.⁽⁶⁸⁾

وقد استدل مصطفى الزرقا لرأيه بعدة نقاط:

1. سداد الدين بالمثل عند انخفاض قيمة العملة فيه ضرر على الدائن.
2. إن تكليف المدين بدفع قيمة الدين في حالة انخفاضها الشديد يعتبر مرهقا وضارا به.
3. بما أن العدل والإنصاف من أهم سمات الشريعة الإسلامية، وبما أن كلا الحلين (المثل والقيمة) لا ينطوي على عدل فهما مردودان.
4. مما سبق يتبين أن الحل العادل هو تطبيق أحكام نظرية الظروف الطارئة، والتي تقضي بتحميل الخسارة على طرفي العقد، فيتحمل كل منهما نصف الفرق.⁽⁶⁹⁾

⁽⁶⁵⁾. أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث (2166-2167-2270)، (799/2)؛ ومسلم، صحيح مسلم، رقم الحديث (1564)، (1197/3)؛ وابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط: 1، 2009، (481/3)؛ وأبو داود، سنن أبي داود، (232/5)؛ والترمذي، سنن الترمذي، (592/3)؛ والنسائي، المجتبى من السنن، (315/7).

⁽⁶⁶⁾. أبو فرحة، تغير قيمة النقود، (95)، نقلا عن بحث الشيخ مصطفى الزرقا "انخفاض قيمة العملة وأثره على الديون السابقة" في مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 181، 1416، (39).

⁽⁶⁷⁾. الدريني، د. محمد فتحي، النظريات الفقهية، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، ط: 4، 1997، (149).

⁽⁶⁸⁾. الدريني، النظريات الفقهية، (149).

⁽⁶⁹⁾. أبو فرحة، تغير قيمة النقود، (95)، نقلا عن بحث الشيخ مصطفى الزرقا "انخفاض قيمة العملة وأثره على الديون السابقة" في مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 181، 1416، (37،36).

القول السادس: ذهب محمد عثمان شبير⁽⁷⁰⁾ ومحمد سليمان الأشقر⁽⁷¹⁾ في أحد الحلين الذين اقترحهما وعبد العزيز بايندر (Abdülaziz Bayındır)⁽⁷²⁾ وخير الدين قرامان (Hayrettin Karaman)⁽⁷³⁾ والمجلس الأعلى للشؤون الدينية في رئاسة الشؤون الدينية التركية⁽⁷⁴⁾ إلى إضافة نسبة مئوية إلى القرض تكون مساوية لنسبة التضخم، ويمكن أن تتولى الحكومات تحديدها بمعرفة أهل الاختصاص، وقد احتجوا على ذلك بالآتي:

1. إن هذا الحل هو أقرب الحلول إلى قبول الناس ومنع النزاع بينهم.
 2. إضافة نسبة التضخم على الدين يؤدي إلى رفع الظلم عن الدائن، كما يفضي إلى تصحيح الأوضاع والمحافظة على قيمة الأموال الإسلامية في حال المبادلات الآجلة.
 3. الإسلام دين عدل وإنصاف، فكما أنه يحث على إنصاف المقترض فإنه لا يوافق على ظلم المقرض، والتضخم بما يحدثه من اختيار للقيمة الحقيقية للنقود الورقية يظلم المقرض، حيث يحصل المقرض على أقل مما أقرض، وهذا هو الربا السلبي، وللتخلص من الربا السلبي لا بد من رد القيمة الحقيقية من خلال إضافة نسبة التضخم.⁽⁷⁵⁾
- مناقشة القول:** يناقش هذا القول بالآتي:

1. ارتفاع نسبة التضخم تعني انخفاض قيمة النقود، ويلاحظ أن هذه الزيادة تفوق ما تحققه المصارف الإسلامية من أرباح، وتزيد على ما تحدده البنوك الربوية من ربا، فلو أوجبنا رد القرض بقيمته لانتفت الحاجة للاستثمار والتعامل مع البنوك، ولأصبح إعطاء المقترض الأموال ليحتفظ بقيمتها ويتحمل زيادة التضخم التي تصل إلى أضعاف مضاعفة أفضل من المغامرة بالاستثمار.⁽⁷⁶⁾
2. القرض عقد إرفاق وإحسان، له ثوابه من الله عز وجل، وقد ينتهي بالتصدق "وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"⁽⁷⁷⁾ ولا يعقل في مثل هذا العقد أن يتحمل المقترض بالذات فروق التضخم ومساوئ النظام.⁽⁷⁸⁾
3. يعد التضخم من مساوئ النظام النقدي المعاصر، وبدلاً من أن نحمل المقترض هذه المساوئ يجب علينا أن نجد الإسلامي لهذا النظام.⁽⁷⁹⁾

(70). شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة، (171).

(71). الأشقر، "النقود وتقلب القيمة"، (1689).

(72). <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/islam-fikhi-acisindan-borclanmalarda-enflasyon-farki.html> 23/04/2013

(73). لكن الأستاذ خير الدين قرامان يقول من الأفضل أن تنقص الإضافة عن معدل التضخم بنسبة بسيطة حتى لا يقع ظلم على المدین، انظر: <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00133.htm> 24/04/2013

(74). انظر: قرارات هيئة الإجابة عن الأسئلة في المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية بتاريخ: 2009/01/29، وبتاريخ: 2012/01/23.

(75). الأشقر، "النقود وتقلب القيمة"؛ أبو فرحة، تغير قيمة النقود، (85).

(76). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (421).

(77). سورة البقرة، الآية: 280.

(78). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (422).

(79). السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، (422).

وقبل ذكر الرأي الراجح لا بد من بيان أن للقائلين بوجوب رد قيمة عند تغير قيمة النقود الاصطلاحية ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: التقويم بالذهب⁽⁸⁰⁾: أصل التقييم عند الفقهاء، ويكاد أن يكون أيسرها قبولاً للنفس وأعدلها وأكثرها مصداقية عند الناس.⁽⁸¹⁾

الاتجاه الثاني: التقويم بسلة السلع⁽⁸²⁾: وهي جعل المواد التموينية المعيشية الأساسية في سلة، وإخضاعها لحسابات، فيحسب منها معدل التغير العام حسب الوزن والسعر في السنة السابقة، ومن ثم مقارنة هذا المعدل بمعدل التغير العام في السنة التي هي موضوع الدراسة وذلك حسب الوزن والسعر في تلك السنة، وهذا يسمى "الربط بالأرقام القياسية".⁽⁸³⁾

الاتجاه الثالث: التقويم بعملة أجنبية ثابتة⁽⁸⁴⁾: وهو الأسهل والأخطر في وقت واحد، فهو الأسهل لأنه يمكن معرفة سعر صرف العملات الأجنبية في أي وقت من اليوم، وهو الأخطر لما قد يترتب على ذلك من اعتماد (الدولة) أي تقويم كل شيء بالدولار الأمريكي، واعتماد ذلك يؤسس لواقع اقتصادي يخدم مصالح الغرب، إذ هدفهم من اعتماد عملاتهم في كل دول العالم هو السيطرة على سوق البورصة العالمية، وبالتالي التحكم باقتصاد دول العالم كله.⁽⁸⁵⁾

والراجح في هذه المسألة جواز رد الدين بقيمته، وذلك رفعا للظلم عن الدائن، خاصة في زمننا هذا الذي يشهد تقلبات كبيرة في أسعار العملات، والفتوى بخلاف ذلك قد تمنع الناس من إعطاء القرض الحسن، فيسد باب التكافل بينهم، لكن هذا الجواز مشروط بالآتي:

1. أن يكون تقدير القيمة خارجا عن إرادة طربي الدين، كأن تكون محددة من قبل الدولة أو لجنة تحكيم.
 2. أن يكون تقدير القيمة مقابل الذهب أو سلة من العملات الأساسية.
 3. ألا يتم ربط القيمة بمعدل الفائدة.
 4. ألا يزيد الدائن في هذه القيمة.
 5. ألا يصار إلى رد القيمة إن كان التغير بسيطا جدا لا يثير النزاع.
- الحالة الرابعة: مقاصة دين بعملة ما بدين آخر من عملة أخرى، كأن يكون لزيد مئة ألف ليرة تركية على عمرو، ولعمرو على زيد عشرون ألف دولار، فيقتص كل واحد منهما دينه بدين الآخر.
- اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة إلى فريقين.

(80). فرفور، "أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي"، (1772).

(81). انظر: الشافعي، الأم، (6/147)؛ العاني، مضر نزار، أحكام تغير قيمة العملة النقدية وأثرها في تسديد القرض، (134).

(82). النشمي، "تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي"، (1664).

(83). العاني، مضر نزار، أحكام تغير قيمة العملة النقدية وأثرها في تسديد القرض، (136).

(84). فرفور، "أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي"، (1772).

(85). العاني، مضر نزار، أحكام تغير قيمة العملة النقدية وأثرها في تسديد القرض، (138، 138).

الفريق الأول: ذهب الحنفية والمالكية والشافعية في قول عندهم إلى جواز ذلك، لكن المالكية اشتروا حلول أجل البدلين، وقد استدلو على ذلك بحديث ابن عمر رضي الله عنه: "كنت أبيع الإبل بالبيع فأخذ بالدرهم الدنانير وبالدينار الدرهم، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لا بأس به ما لم تفترقا وبينكما شيء"، (86) - (87).

الفريق الثاني: فيما منع ذلك الحنابلة والشافعية في الراجح لديهم، واستدلو على ذلك بالآتي:

1. نهي صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ، (88).

2. قوله صلى الله عليه وسلم: "ولا تتبعوا شيئا منها غائبا بناجز"، (89).

3. أن يبيع الدين بالدين غير جائز بالإجماع. (90).

443

والراجح ما ذهب إليه الجمهور من الجواز، لأن الذمة الحاضرة كالعين الحاضرة، وشرط التقابض في الصرف قد تحقق هنا بمقاصة دين الأول بالآخر، أما نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ فهو ضعيف، وأما بيع الدين بالدين المحرم فهو مختلف عن هذه المسألة، فالمسألة هنا هي مقاصة دين بآخر، وليست بيع مؤخر بمؤخر.

(86). سبق تخريجه وبيان ضعفه مرفوعا وصحته موقوفا على ابن عمر. انظر الحالة الأولى من المسألة.

(87). الزبلي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي الزبلي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط: 1، 1313، (140/4)؛ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، الاستنكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، ط: 1، 2000، (350/6)؛ الخطاب الرعيني، مواهب الجليل، (310/4).

(88). أخرجه عن ابن عمر: عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، رقم الحديث (14440)، (90/8)؛ والدارقطني، علي بن عمر الدارقطني البغدادي، السنن، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1966، (71/3)؛ والحاكم، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1990، (65/2)؛ والبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط: 1، 2011، (474/5)؛ وقال الحاكم: "هذا الحديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه"، إلا أن مدار حديث ابن عمر هو على موسى بن عبيدة الرزدي، وموسى بن عبيدة قد ضعفه أكثر أئمة الجرح والتعديل، وقد روي عن الإمام أحمد قوله: "لا تحل الرواية عندي عنه ولا أعرف هذا الحديث لغيره"، أما الزبلي فقد أخرجه في نصب الراية عن رافع بن خديج، لكن ابن حجر قال في التلخيص الحبير: "وهذا لا يصلح شاهدا لحديث ابن عمر، فإنه من طريق موسى بن عبيدة أيضا، عن عيسى بن سهل، وكان الوهم فيه من الراوي عنه محمد بن يعلى زنبور"، وبالتالي ترجح ضعف هذا الحديث، انظر: ابن المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي البصري، سؤالات ابن أبي شيبه لابن المديني، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط: 1، 1404، (120/1)؛ العقبلي، الضعفاء الكبير، (160/4)؛ الزبلي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزبلي، نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، ط: 1، 1997، (40/4)؛ ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، (62/3)؛ الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني، سبل السلام، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، مصطفى الباوي الحلبي، القاهرة، ط: 4، 1960، (44/3)؛ الهاشمي، سعدي بن مهدي الهاشمي، الضعفاء لأبي زرعة الرازي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1982، (560/2).

(89). جزء من حديث "الأصناف الستة" الذي سبق تخريجه وبيان صحته، انظر الحالة الأولى من المسألة.

(90). الرافعي، فتح العزيز، (439/8)؛ ابن قدامة، المغني، (186/4).

النتائج:

بعد تقسيم مسألة سداد الدين إلى أربع حالات تبين الآتي:

1. اختلف الفقهاء في حكم سداد الدين بغير عملته دون اشتراط ذلك في بداية ثبوت الدين على قولين، الأول: قول الجمهور الذين أجازوا ذلك لكن بشروط، والثاني: قول بعض المالكية والشافعية في قوله القديم وابن حزم الظاهري الذين منعوا ذلك، والراجح في هذه الحالة الجواز، لضعف أدلة المانعين، ولأن الذمة الحاضرة كالعين الغائبة.
2. سداد الدين بغير عملته وبسعر متفق عليه في بداية ثبوت الدين هو في حقيقته ليس قرضاً وإنما مبادلة عملة نقدية بأخرى إلى أجل، وقد اختلف المعاصرون في جواز ذلك على قولين، الأول: عدم جواز ذلك، والثاني: جواز ذلك بشرط أن يكون بسعر صرف عملة الدين يوم القبض، والراجح في ذلك عدم الجواز، لأنه قد يكون حيلة للربا، كما قد يفتح الباب أمام المضاربة في العملات التي قد تفضي إلى أزمات اقتصادية عدة.
3. اقتضاء الدين بجنسه مع ربط قيمته بعملة أخرى في بداية الدين هو في الحقيقة اشتراط رد الدين بقيمته لا بمثله، وقد اختلف المتقدمون والمعاصرون في حكم ذلك على عدة أقوال، القول الأول: عدم جواز ذلك مطلقاً، وهو رأي جمهور الفقهاء والمعاصرين، القول الثاني: وجوب رد القيمة يوم القبض حال تغير قيمة النقود، وهو رأي أبي يوسف والمفتي به في المذهب الحنفي وهو كذلك رأي بعض المعاصرين كالقره داغي، القول الثالث: التفريق بين التغير الفاحش والبسيط، فيجب رد المثل إن كان التغير بسيطاً، أما إن كان التغير فاحشاً -وهو ما جاوز الثلث- فالواجب رد القيمة، وهو قول بعض المالكية كالرهبوني وبعض المعاصرين كمضر العاني وغيره، القول الرابع: فهو التفريق بين حالي الوفاء في الأجل المحدد من عدمه، فإن كان الوفاء في الأجل المحدد فالواجب رد المثل، أما إن كان الوفاء بعد فوات الأجل المحدد، فينظر إلى سبب التأخير، فإن كان لعذر قهري فالواجب في هذه الحالة رد المثل، وإن كان بسبب مماطلة المدين القادر على الوفاء فالواجب في تلك الحالة رد القيمة، القول الخامس: توزيع الخسارة على الدائن والمدين، وهو قول مصطفى الزرقا ومحمد فتحي الدرديني، القول السادس: وجوب إضافة نسبة التضخم عند رد الدين، وهو قول العديد من المعاصرين كشبير والأشقر وخير الدين قرمان وغيرهم، أما الراجح في المسألة فهو: جواز رد الدين بقيمته، لكن بشروط، وهي: أ. أن يكون تقدير القيمة من قبل طرف ثالث، وليس خارجاً عن إرادة المتدائنين، ب. أن يتم ربط القيمة بمعدن ثمين كالذهب أو بسلة العملات الرئيسية، ج. ألا يتم ربط القيمة بمعدل الفائدة، د. ألا تكون هناك زيادة من الدائن على القيمة المقدرة، هـ. ألا يصار إلى رد القيمة حالة التغير الطفيف.
4. اختلف الفقهاء في حكم مقاصة دين بعملة ما بدين آخر من عملة أخرى على قولين، الأول: الجواز، وهو قول الجمهور، والثاني: عدم جواز ذلك، وهو قول الحنابلة والشافعية في الراجح عندهم، والراجح هنا ما ذهب إليه الجمهور من الجواز، لضعف أدلة المحرمين، ولأن الذمة الحاضرة بمثابة العين الحاضرة، فيتحقق بذلك شرط التقابض في الصرف. وبهذا يتم الانتهاء من دراسة مسألة سداد الدين بحالاتها وصورها الأربع.

فهرس المصادر والمراجع:

- ابن بدران، ابن بدران الدمشقي، العقود الباقوتية في جيد الأسئلة الكويتية، مكتبة السدّاوي، القاهرة، بدون تاريخ.
- ابن بزيّة، عبد العزيز بن إبراهيم القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيّة، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، تحقيق: عبد الله زكاغ، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 2010.
- ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1406.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي، الثقات، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد الدكن، الهند، ط:1، 1973.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط:1، 1995.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، المحلى بالآثار في شرح المجلى باختصار، تحقيق: خالد الرباط وأحمد سلمان، دار ابن حزم، ط:1، 2016.
- ابن الخياط، زين العابدين الزكاري، "علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة"، رسالة دكتوراه مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أرنجنان بن علي يلدرم، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، 2019.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004.
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1994.
- ابن عابدين، "تنبيه الرقود على مسائل النقود"، الرسائل.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، الاستدكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2000.
- ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط:3، 1988.

- ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي، *التذكرة في الفقه*، تحقيق: ناصر بن سعود، دار إشبيلية، الرياض، ط:1، 2001.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، *المغني في فقه الإمام أحمد*، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1405.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، *السنن*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط:1، 2009.
- ابن مازة، أبو المعالي محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري بن مازة البخاري، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2004.
- ابن الملقن، أبو حفص سراج الدين ابن الملقن الشافعي المصري، *تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج*، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء، مكة المكرمة، ط:1، 1406.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، *فتح القدير*، دار الفكر، بيروت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، *السنن*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط:1، 2009.
- أبو فرحة، صالح، *تغير قيمة النقود وأثره في سداد الدين في الإسلام*، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع في كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح نابلس - فلسطين، 2005، إشراف: جمال زيد الكيلاني.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 2001.
- الأشقر، محمد سليمان، "النقود وتقلب قيمتها"، *مجلة المجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي* بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988.
- الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني، *سبل السلام*، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط:4، 1960.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)*، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط:3، 1987.
- البغوي، محي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود ابن الفراء البغوي الشافعي، *التهذيب في فقه الإمام الشافعي*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1997.

- بهاء الدين المقدسي، بهاء الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة شرح العملة، دار الحديث، القاهرة، 2003.
- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الخنبلي، كشف القناع، تحقيق: أبو عبد الله محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1997.
- البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط:1، 2011.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1975.
- الحاكم، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1990.
- الحسيني، أحمد الحسيني، بحجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق، مطبعة كردستان العلمية، مصر، 1329.
- الخطاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالخطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط:3، 1992.
- حمود، سامي حمود، تطوير الأعمال المصرفية، رسالة دكتوراه، ط:2، 1982.
- الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي، شرح مختصر خليل، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني البغدادي، السنن، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1966.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، تحقيق: فؤاد أحمد زمري وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1407.
- الدريني، محمد فتحي، النظريات الفقهية، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، ط:4، 1997.
- الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:1، 1952.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر، بيروت.
- الرملي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حمزة الرملي الشافعي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1984.

- الرهبوني، أحمد، حاشية الرهبوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ط:1، 1306.
- الرواياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط:1، 2009.
- الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، 1989.
- الزركشي، شمس الدين أبو عبد الله الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقني، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط:1، 1313.
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، ط:1، 1997.
- السالوس، علي، بحث "أثر تغير قيمة النقود في الحقوق والالتزامات"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجمدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988.
- السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، دار الثقافة، قطر، ط:7، بدون تاريخ.
- السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، تكملة المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- السعدي، عبد الرحمن، الفتاوى السعدية، مكتبة المعارف، الرياض، ط:2، 1982.
- السيوطي، جلال الدين، الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
- الشاعر، محمود دياب، أثر التغير في قيمة النقود على الالتزامات المالية في الفقه الإسلامي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط:1، 2004.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط: 1990.
- شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، الأردن، ط: 6، 2007.
- العاني، مضر نزار، أحكام تغير قيمة العملة النقدية وأثرها في تسديد القرض، دار النفائس، الأردن، ط:1، 2000.
- عبد الرزاق، عبد الرزاق بن الهمام الحميري الصنعاني، المصنف، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، 2015.

- العثماني، محمد تقي العثماني، *بحوث في قضايا فقهية معاصرة*، دار القلم، دمشق، ط:2، 2003.
- العثماني، فقه البيوع على المذاهب الأربعة، دار القلم، دمشق، ط:1، 2017.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، *الضعفاء الكبير*، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1984.
- فرفور، "أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي"، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي* بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988.
- قاسم، يوسف محمود، "تغير قيمة العملة"، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي* بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988.
- قرارات هيئة الإجابة عن الأسئلة في المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية بتاريخ: 2009/01/29، وبتاريخ: 2012/01/23.
- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي بجدة، الدورة الثالثة، الأردن، 1982، 1986.
- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بالهند، الندوة الرابعة، 1989، ط: 12.
- القرضاوي، يوسف، *فقه الزكاة*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:2، 1973.
- القرضاوي، فتاوى معاصرة، دار القلم، الكويت، ط:3، 1987.
- القره داغي، علي محيي الدين، بحث "تذبذب قيمة النقود الورقية وأثره على الحقوق والالتزامات على ضوء قواعد الفقه الإسلامي"، *مجلة المجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي* بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988.
- القره داغي، *بحوث في الاقتصاد الإسلامي*، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط:1، 2002.
- الكاساني، *بدائع الصنائع*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1986.
- مالك، مالك بن أنس، *الموطأ*، رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.
- مالك، *المدونة*، رواية سحنون، دار الكتب العلمية، ط:1، 1994.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي* بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط:1، 1995.

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، البحرين.

المنيع، عبد الله بن سليمان المنيع، *الورق النقدي*، ط:2، 1986.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي، *السنن الكبرى*، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1991.

النشمي، عجيل جاسم، "تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الدورة الخامسة، الكويت، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1988.

الهاشمي، سعدي بن مهدي الهاشمي، *الضعفاء لأبي زرعة الرازي*، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1982.

<http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/islam-fikhi-acisindan-borclanmalarda-enflasyon-farki.html> 23/04/2013

<http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00133.htm> 24/04/2013



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HADİS USULÜ AÇISINDAN MEŞHÛR VE MÜŞTEHİR HADİS*

MASHHUR AND MUSHTAHIR HADITH IN METHODOLOGY OF HADITH

İbrahim SAĞLAM

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, ibrahimsaglam74@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8706-7181>

Kırıkkale İl Müftülüğü, KIRIKKALE

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Ekim 2019 / 25 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Ocak 2020 / 21 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 22 Ocak 2020 / 22 January 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak - Bahar / January – Bahar 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 451-480

* Bu makale, “Müştehir Hadislerin Doğuşu, Gelişimi ve Değerlendirilmesi” adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

Öz

Usulcüler, hadisi senedi açısından bir ayrıma tabi tutmuşlar ve her tabakada ikiden fazla râvîsi olan haberler için meşhûr hadis tanımını ortaya koymuşlardır. Bu tanım sonraları muhaddisler arasında büyük oranda kabul görmüş ve meşhûr haber; âhâd haberler alt başlığında sahîh, hasen ve zayıf hadisler için kullanılmıştır. Meşhûr hadisin, ıstılâhî olarak onda şart koşulan her tabakada asgari ve azami râvî sayısına, bir senedi olup olmadığına, sahîh ya da uydurulmuş olduğuna bakılmaksızın, halkın her kesiminde yayılmış olan hadisler veya hadis diye bilinen sözler şeklinde formüle edilen bir kısmı daha vardır. Hâlbuki meşhûr hadisin bu son kısmı, âhâd haber türü olan diğer kısımdan tanım ve içerik açısından oldukça farklıdır. Bu sahada yazılan eserler ve oluşturulan edebiyâtın ise “meşhûr” değil “müştehir” kavramı üzerine kurgulandığı, ilgili eserlerin isimlerinde ve kitapların önsözlerinde bu kelimenin sıkça kullanıldığı gözlenmektedir. Bu manası ile müştehirin tanımı ve kapsamı, hadis usulü çerçevesinde yeniden tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Hadis İstılahları, Hadis Usulü, Meşhûr, Müştehir.

Abstract

Scholars of the hadiths, divided the hadith into different sections in the aspect of the isnad and described the ones transmitted by two or more person is "Masshur" hadith. This definition was later widely accepted among the scholars of the hadith. Mashhur news, in the ahad hadith part, used as a common for sahîh (authentic) and hasen (good) and da'if (weak) hadiths. There is another part of the mashhur hadith, which is formulated; in the term for the word known as hadiths and hadiths spread among the people and irrespective of whether or not the hadith is the isnad, in the minimum and maximum number of narratives, whether it is a sahîh (authentic) and fabricated or not. However, this last part of the masshur hadith is very different in terms of definition and content from the other part of the ahad hadith type. It is observed that the works written in this field and the literature created are based on the concept of “mushtahir” not “mashhur” and that this word (mushtahir) is frequently used in the names of the related works and the foreword of the books. It is important that in this context the definition and scope of the mushtahir hadith is re-determine within the framework of the hadith method.

Keywords: Hadith, Hadith Terminology, Methodology Of Hadith, Masshur, Mushtahir.

Giriş

İslam peygamberinin söz ve davranışları, ashabın kavram ve eylem dünyasını inşa etmiştir. Sahabe ve tâbiûn dönemlerinde hadisler, bir yandan uygulama alanı olarak yaşanırken, diğer yandan bazı sahâbelerin özel gayretleri sayesinde hıfz ve kitabet gibi yollarla kayıt altına alınıyordu.

Kur'ân'a muvafık olan, pratik hayatta daha sık kullanılan, söylendiği esnada birçok kişinin şahitlik ettiği, âdet ve geleneklerle uyumlu ve edebî bir üsluba sahip olan haberler toplumun bazı kesimlerince daha fazla itibar görmüş ve şöhret olmuştur. Bu tarz haberlere, sonraki dönemlerde özellikle Irak fıkıh ekolü çevrelerinde başta Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onun takipçileri tarafından *ma'rûf haber/sünnet*, *meşhûr haber/sünnet* şeklinde tanımlar yapılmıştır.

İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması, diğer din ve kültürlerle teması, sosyo-politik veya düşünsel görüş ayrılıklarının çoğalması gibi Müslüman toplumlarda yaşanan yeni gelişmeler, halk arasında mahiyeti bilinmeyen ve daha önce duyulmayan bazı haberlerin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Zaman ilerledikçe bu tür haberlerin meşhûr/ma'rûf türündeki haberler ile karışma tehlikesi ve sünnet konusunda yeterli bilgisi olmayan insanlar arasında rağbet görmesi, muhaddisleri mevcut hadislerin toplanması, sıhhat durumunun tespiti, nakil konusunda ravîlerin ehliyetini belirlemek gibi çeşitli faaliyetlere sevk etmiştir. Genel olarak hicri ikinci asırdaki hadis faaliyetleri bu ekseninde ilerleyerek hadis tarihinde tedvin ve tasnif faaliyetleri diye ifade edilen Müslümanlara özgü yeni yöntemler geliştirilmiştir. Ma'rûf ve meşhûr hadislerin arasına karışan, halk arasında onlarla aynı düzeyde tutularak insanların dillerinde şöhret bulan ve mahiyeti araştırılmaya ihtiyaç duyulan bu tarz haberlere İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre ilk defa dikkat çeken muhaddisler olmuştur.¹

İlk zamanlar kelâm ve fıkıh âlimleri haberi bilgi değeri açısından ele almışlar, meşhûr/ma'ruf haberi sahîh ve mütevâtir haberin içinde değerlendirmişlerdir. Genel olarak hadis usulcileri ise kelâm ve fıkıh âlimlerden farklı olarak hadisleri senedi açısından ayrıma tabi tutmuşlar, meşhûr hadisi, âhâd haberin bir çeşidi olarak her tabakada ikiden fazla râvîsi olan haberler şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım sonraları muhaddisler arasında büyük oranda kabul görmüş ve *meşhûr hadis*; âhâd haber alt başlığında sahîh, hasen ve zayıf hadisler için kullanılmıştır. Meşhûr hadisteki bu anlam daralmasının irdelenmesi konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması açısından önemlidir.

¹ Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972), 75.

Meşhûr hadisin, ıstılâhî tanımı dışında, onda şart koşulan her tabakada asgari ve azami râvî sayısına, bir senedinin olup olmadığına, sahîh ya da uydurulmuş olduğuna bakılmaksızın, halk arasında yayılmış olan hadisler veya hadis diye bilinen sözler şeklinde formüle edilen bir kısmı daha vardır. Meşhûr hadisin bu son kısmı yukarıdaki âhâd haberin bir çeşidi olarak bilinen ve tanımlanan kısmından oldukça farklıdır. Meşhûr hadisin kavramlaşma sürecinde bu iki kısmın birbiriyle nasıl irtibatlandırıldığı ve aynı başlık altına toplandığı konusunun, hadis usulü çerçevesinde ele alınması önem arz etmektedir.

Halk arasındaki dolaşan haberleri konu alan çalışmalar, hicri sekizinci asırdan itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu konudaki bilinen ilk eser Zerkeşî'nin (ö. 745/1344) *et-Tezkira fi'l-ebâdîsi'l-müştehir*'sıdır.² Eserin yazılma zamanı, meşhûr hadisin ıstılâhî tanımına kavuşmadığı, buna dair tartışmaların sürdüğü bir döneme rastlamaktadır. Zerkeşî ile beraber bu sahada yazılan eserler “meşhûr” değil daha ziyade “müştehir” kavramı üzerine kurulmuş, eser isimlerinde ve kitap önsözlerinde müştehir kelimesi sıkça kullanılmıştır. Daha sonraları bu sahadaki eserlerin bir edebiyat türü oluşturacak ölçüde arttığı görülmüştür.

Çalışmada, Hz. Peygamber döneminden itibaren haberlerin şöhret bulma sürecine ve meşhûr hadisin anlaşılma biçimlerine değinilmiş, “meşhûr” ve “müştehir” terimlerinin tanımı, niteliği ve sınırları hadis usulü çerçevesinde yeniden tespit edilmeye çalışılmıştır. Yine çalışmada tarihin bir döneminden sonra artık kitap isimlerinde de sıkça geçen müştehir teriminin, bir edebiyat türü olması yanında, yeni bir hadis çeşidi de olup olamayacağı üzerinde durulmuştur.

1. Meşhûr Hadis ve Müştehir Hadis

Dirâyetü'l-hadîs; hadisleri anlama, isimlendirme ve belli bir kaideye bağlama esasına dayanmaktadır. Rivayetlerin sened ve metin durumlarını anlamaya imkân veren bu kaideler, aynı zamanda hadis tarihi içinde bir kavramsallaşma sürecini de ifade etmektedir. Hadis usulüne dair her terim, bu kavramsallaşma sürecinden geçtikten sonra genel ve teorik kaideler bütünü olarak bir sisteme kavuşmuştur. Fakat hadis ilminin temel kavramalarının henüz terminolojik anlamına kavuşmadan önce ilk dönemlerden itibaren bir mefhum olarak var olduğu daha sonra ıstılâhî manasına kavuştuğu söylenebilir.³ Aynı şekilde hadis

² Bk. İbrahim Sağlam, *Müştehir Hadislerin Doğuşu, Gelişimi ve Değerlendirmesi*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 265.

³ M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 252; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 189-191.

terminolojisindeki kavramlaşma sürecinin “meşhûr hadis” için de geçerli olduğu düşünülebilir.

1. 1. Meşhûr Hadis

Arapça’da, ism-i meful kalıbındaki “meşhûr”, şe-he-ra filinden türemiştir. Şe-he-ra sözlükte “açık oldu” ve “ortaya çıktı” anlamına gelmektedir.⁴ İlgili fiilden türeyen “eş-şehr”, “yılın ayları” manasında Kur’ân’da geçmektedir.⁵ Şe-he-ra filinden türeyen “şehîr” ve “meşhûr” sözlüklerde, “ma’rûf” kelimesi ile “bilinmek”,⁶ “dâle” ile “dolaşmak”⁷ ve “müstefiz” ile “yayılmak”⁸ manalarına sahiptir. Meşhûr kelimesi ve türevleri Arap dilindeki kullanımıyla aynı doğrultuda hadis metinlerinde de geçmektedir. Kaynaklarda yer alan “Hz. Peygamber birbirine kılıç çeken/kılıç gösteren (seyfen meşhûran) bir topluluk gördü de “Allah onlara lanet etsin!” dedi”⁹ hadisinde ve “Bize silah çeken (men şehere ‘aleyna es-silâha), bizden değildir”¹⁰ haberinde şe-he-ra kelimesi ve türevleri fiil ve isim olarak “görünür kılmak, ortaya çıkarmak” anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında “Ay yirmi dokuz (eş-şehru tis’un ve ‘işrûne) gündür.”¹¹ haberinde eş-şehr kelimesi “yılın ayları” anlamındadır. Yine “Kim

⁴ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 1424/2003) 2: 364-363; İbn Zekerîyya İbn Fâris, *Makâyîsu’l-luga* (Kahire: Dâru’l-Fikr, ts.) 3: 222; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 7: 431-432; İbn Muhammed b. Abdurrezzak ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min Cevâhiri’l-kamûs* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1414), 7: 66.

⁵ el-Bakara 2/185, 194, 197, 217, 226, 234; el-Mâide 5/92, 97; et-Tevbe 9/2, 36; el-Kadr 97/3.

⁶ Ali b. İsmail İbn Seyyide, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam* (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 2000), 4: 185; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 4: 431; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 4: 66.

⁷ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tebzîbu’l-lugâ* (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.), 4: 477; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 11: 252; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 28: 511; İbn Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek âle’s-sabîhayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 1990), 1: 181, (344).

⁸ Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *Kitâbu’l-misbâhi’l-münîr fî garîbi’s-şerbi’l-kebîr li’r-râfîi’* (Kahire: Matbaatü’l-emiriyye, 1922) 1: 445; Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *İkdi’l-dürer fî şerhi muhtasar Nubbeti’l-fiker* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1999), 151, 152.

⁹ Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi’l-ebâdîs ve’l-âsâr* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 5: 32, (25569).

¹⁰ Muhammed İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Hudûd”, 19, (2577); “Fiten”, 3; Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sabîh* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Sayd”, 26. Ayrıca bk. Abdurrezzak b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef* (Beyrut: Mektebetü’l-İslamiyye, 1403), 10: 206; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 3: 380; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Hudûd”, 14; İbn Mâce, *Sünen*, “Fiten”, 3, (3935); . Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Muhârebe”, 26, (4102).

¹¹ Mâlik b. Enes b. Malik, *Muwatta’* (rivâyetü Yahya b. Yahya) (Kahire: Mektebetü’s-Safâ, 2001), 9, “Kâsru’s-salâti fi’s-sefer”, 10, (38/363); 25, (101/426); “Kible”, 4, (7/461); 18, “Savm”, 1, (2/630); 9, (26/658); Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sabîh* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Savm”, 11, 13; “Meğâzi”, 78; “Tefsîr, Beraa”, 8; “Vitir”, 7; “Meğâzi”, 29; Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sabîh* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “İman”, 6, 40, 101; “Sıyâm”, 3, 4, 23, 24, 25; “Mesâcid”, 5; “Salât”, 101; “İlim”, 9; “Vitir”, 7; “İstiska”, 24; “Mevâkitu’s-salât”, 2.

şöhret elbisesini giyerse (men lebise şuhreten) Allah ona zillet elbisesini giydirir”¹² rivayetinde şöhret kelimesi “sevilmeyen bir nitelikle meşhûr olma” anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in İmrü’l-Kays hakkında söylediği “İşte bu anılan -başka bir lafızda: meşhûr (ve fî lafzın: “meşhûrun”)- olan kişi, dünyada hatırı sayılır bir adamdır.”¹³ haberinde meşhûr “tanınmış olmak” manasındadır.

Hiz. Peygamber, sözlerinin kolayca ezberlenip, öğrenilmesi için açık ve anlaşılır konuşur,¹⁴ ashap ise Hiz. Peygamber’in sözlerini kendi aralarında müzakere eder,¹⁵ o esnada bulunmayanlara ulaştırarak¹⁶ yaygınlaştırırlardı.¹⁷ Bununla beraber peygamber-sahâbe iletişiminde, haberlerden bir kısmı sahâbe arasında daha az bilinirken bir kısmı ise daha çok biliniyor, kullanılıyor ve uygulama alanı bulabiliyordu. Esasen sahâbe arasında başta Kur’ân olmak üzere Hiz. Peygamber’in söz ve davranışlarından beslenen bazı uygulama ve esaslar yerleşmiş durumdaydı. Nitekim günlük, haftalık, dönemlik ibadetler, Hiz. Peygamber’in ahlakına dair haberler ile uygulamalar sahâbenin sözlerinde ve pratik hayatta karşılığını buluyordu.¹⁸ Sadece ibadet, ahlaka dair haber ve uygulama değil ahkâma dair esasların da bilindiği hatta bunların sahâbe arasında meşhûr olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹

Sahâbeden bazıları Hiz. Peygamber’den duyduklarını yazıyor; bazıları ise Hiz. Peygamber’den bir şey duyuyor, onunla amel ediyor fakat yazmaya gerek duymuyorlardı. Okuma yazma bilmeyenlerden bazıları ise hadisleri ezberliyordu.²⁰ Hıfz ve kitabetin aynı anda etkin olduğu bu dönemde; Hiz. Peygamber’in sözlerinin diğer sözlerden ayrılması hatta bazı hadislerin çoğu sahâbe tarafından duyulup nakledilmesi, sınırlı sayıda sahâbenin bildiği bazı

¹² Abdurrezzak, *Musannef*, 5: 205 (25268); Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4 (4029); İbn Mâce, “Libâs”, 24, (3606-3608); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 92, 139, 304, 442; Camaleddin Muhammed Tahir el-Fetenî, *Mecmeu babri’l-emiâr fî garâibi’l-tenzîl ve letâifü’l-abbâr* (İstanbul: Matbaatu Meclis Dairatu’l-Meâr el-Osmaniyye, 1967), 3: 271; Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’* (Riyad: Mektebetü’l-Mearif, 1403/1982), 1: 382. Ayrıca bk. Abdurrezzak, *Musannef*, 5: 205 (25268)

¹³ Ali b. Abdülmelik Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-efâl* (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1981) 14: 39.

¹⁴ Buhârî, “İlim”, 30.

¹⁵ Hâkim, *Müstederek*, 1: 94; Hatîb, *Câmi’*, 1: 464.

¹⁶ Buhârî, “İlim”, 27; Hâkim, *Müstederek*, 1: 127.

¹⁷ İbn Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Marifetü’l-ülmi’l-badîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 52.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Yargı, *Haneî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003) 58; Muhammed Mustafa el-A’zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: Usul Yayınları, 1998), 17-27.

¹⁹ Subhî b. İbrahim es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılâbları*, çev. Yaşar Kandemir (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 23.

²⁰ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri*, 14.

hadislerin yayılarak şöhret bulması, meşhûr söz ve meşhûr hadis olgusunun erken dönemden itibaren var olduğunu akla getirmektedir.

Kaynaklarda Hz. Peygamber ve ashap sonrası tâbiûn ve tebe-i tâbiûn dönemi hadisçilerinin “şu sözü duyagelmişimdir” tarzındaki haberler,²¹ bir rivâyetin sahâbe ve daha sonraki nesillerde devamlı söylenip meşhûr olduğu izlemine vermektedir. Erken dönem hadis metinlerinde, diğerlerine göre daha çok bilinen ve şöhret bulan haberler için “meşhûr hadis” kavramının kullanıldığına dair bir örneğe rastlanmamıştır.

Hadis metinlerinde diğerlerine göre daha çok bilinen haberler manasına “meşhûr” değil, “ma’rûf” ibaresi kullanılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in ashaba; “*Sizin bildiğinizi (ma’rûf olan) bir şey benden rivayet edilirse onu alın, bilmediğinizi (münker olan) bir şey rivayet edilirse onu bırakın*”²² sözü ve bu manadaki diğer rivayetlerde²³ “ma’rûf” ve “münker” kavramı kullanılmıştır. Rivayetlerin sahîh kabul edilmesi halinde, hadis ıstılâhlarının temel kavramlarından olan “ma’rûf” terimi erken dönemlerden itibaren hadis metinlerinde yer almıştır.²⁴ Yine Hz. Peygamber’in vefatından sonra da haberler arasında bilinenler (ma’rûf) ve bilinmeyenler (münker) şeklinde ayırımın yapılmaya devam ettiği, haberlerden ma’rûf olanların alınması noktasında uyarıların yapıldığı görülmektedir.²⁵

Yukarda bahsi geçen haberlerdeki ma’rûf kelimesi, meşhûr kelimesinden kök ve anlam bakımından farklıdır. Ayrıca sonraları ıstılâhî manasına kavuşan “ma’rûf hadis” ile “meşhûr hadis” de birbirinden ayrılmıştır.²⁶ Buna rağmen henüz hadisin temel kavramlarının ıstılâhî manasına kavuşmadığı ilk dönemde “ma’rûf” ve “meşhûr” terimleri arasında bir ilinti olduğu düşünülebilir. Zira Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687-688) Hz. Peygamber’den: “*İnsan şeytanlarını görmeyiz yakındır. Onlardan birisi hadis duyar, onu kardeşine fısıldar, o da bir başkasına*

²¹ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 169 (2426); 2: 92, (5660); 6: 149 (25204); 6: 302, (26620); 6: 377, (27163); Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîb* (Beirut: el-Mektebetu’l-İslamiyye, 1970), 2: 105, (1012).

²² Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen* (Kahire: Dâru’l-Mehâsin, 1966), 4: 208; Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye fî’ilmî’r-rivâye* (Haydarâbad: Dairatu’l-Mearifî’l-Osmaniyye, 1357/1938), 430; *Târibu Bağdâd* (Beirut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts), 11: 391. Elbânî hadis hakkında zayıf demektedir. Bk. el-Elbânî Muhammed Nasıruddin, *Silsiletu’l-ebadîsu’d-daije ve’l-mevdua* (Riyad: Dâru’l-Mearif, 1988), III: 205.

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 323, (2976); 3: 497; 5: 425; Tirmizî, “Tefsiru’l- Kur’ân”, 44, (2581); İbn Hibbân, *Sahîb*, 1: 264, (63). Haberlerin değerlendirilmesi için bk. Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tabzîru’l-havâs min ekâzîbi’l-kusâs* (Beirut: el-Kütübî’l-İslamiyye, 1984), 128-146.

²⁴ Detaylı bilgi için bk. Nevzat Aydın “Hadisin Tespit ve Tenkidinde Ma’rûf/Meşhûr Sünnetin Metodolojik Değeri ve İşlevi”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2011): 149 v.dğr.; Abdullah Aydın, *Hadis İstılâhları Sözlüğü* (İstanbul İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 171, 210.

²⁵ Müslim, *Sahîb*, “Mukaddime”, 4; Hatîb, *Kifâye*, 431; İbn Hallâd el-Hasen er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsul beyne’r-râvî ve’l-vâî* (Beirut: Dâru’l-Fıkr, 1984), 316, 318.

²⁶ Ma’rûf hadis için bk. İbn Hacer Şihâbüddin Ahmed el-Askalânî, *Nüzhbetü’n-naşar fî tavzîhi Nubbeti’l-fiker*, (Dimeşk: Matbaatu’s-Sabah, 2000), 63, 69, 70, Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tedribü’r-râvî fî şerhi Takrîbi’l-Nevenî* (Beirut: Mektebetu’l-Kevser, 1994) 1: 177-178, 241.

fıslıdır. Böylece İnsanlar hadis rivayet eden arkadaşını gördüklerinde dinlemekten yüz çevirirler” sözünü naklettikten sonra; “*Dinlemeye tenezzül etmediğim nice haber vardır*” demektedir. Haberin râvîlerinden el-Velîd b. Yezîd (ö. ?), Bakıyye b. el-Velîd el-Kelâî’den (ö. 197/812) zan ifade eden bir ibare ile onun; “*Her meşhûr hadis, ma’rûfdur*” dediğini haber vermektedir.²⁷ Bu rivayet, hicri ikinci asırda bazı muhaddislerin meşhûr ve ma’rûf kavramlarını aynı manada kullandıklarını göstermektedir.

Hicri ikinci asırda hadisçiler dışında diğer İslâmî disiplinler arasında meşhûr hadis/haber teriminin, sünnetin diğer nesillere aktarım yollarından birisi olarak kullanıldığı görülmektedir. Disiplinler arası etkileşimin meşhûr kavramına yansımaları ise irdelenmesi gereken önemli bir konudur.

1. 2. İslâmî Disiplinlerde Meşhûr Haber

Hadis, Fıkıh ve Kelâm âlimlerinin haberî bilgiye yaklaşımı, bağlı buldukları disiplinin doğal bir sonucu olarak bazı temel farklılıklara sahiptir. Bu farklılık bazen teknik hususlarda kalırken bazen de epistemolojik açıdan bilginin hükmi değeriyle ilgili önemli ayrışma noktalarına ulaşabilmektedir. Ancak gerek hadis ve gerekse diğer usulcüler bu farklılıklara rağmen birbirlerinden istifade etmeyi sürdürmüşlerdir. Esasen bu farklılıkları, bir ayrışma nedeni olarak değil, aksine birbirini eleştirerek tamamlayıp geliştiren mukayeseli ilmi hamleler olarak değerlendirmek mümkündür.²⁸

Disiplinler arasındaki karşılıklı ilmî etkileşim, meşhûr kavramı için de geçerlidir. Zira meşhûr kelimesi, hadisçilerden önce fıkıhçılar tarafından daha çok “*meşhûr/ma’rûf sünnet*”, “*meşhûr/ma’rûf hadis*”, “*ma’rûf/meşhûr haber*” şeklinde sünnetin Hz. Peygamber’den sonraki kuşaklara aktarım yollarından birini ifade etmek için kullanılmıştır.²⁹ İlk dönem fıkıh bilginlerinden örnek olması açısından Ebû Hanîfe, farklı iki tarikten gelen rivayetler hakkında bunların birinin meşhûr, diğerinin garîb olduğunu söyler.³⁰ Muhammed (ö. 189/804) bazı haberler hakkında “*apaçık meşhûrdur*”³¹ “*ma’rûfdur, meşhûrdur*”³² demektedir. Aslında Ebû

²⁷ İbn Muhammed Temmâm er-Râzî, *el-Fenâid* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1991) 2: 121-122.

²⁸ Harun, Çağlayan, “Sosyo-Kültürel Açısından Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji”, *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016), 88, 89.

²⁹ Yunus Apaydın, “Meşhûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 368.

³⁰ Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit, *Müsnedü Ebû Hanîfe* (Riyad: Mektebetu’l-Kevser, 1994), 180-181.

³¹ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hüccetü ‘alâ ehli’l-Medîne* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1983), 2: 371-372.

³² Şeybânî, *Hüccetü*, 2: 650; 4: 367.

Hanîfe ve Muhammed'in bu ifadeleri, hadis usulcileri nezdindeki âhâd haberin bir türü olan meşhûr haberi çağrıştırmaktadır.³³

Son dönem Hanefî usulcileri meşhûr haberi, mütevâtir haberden aşağıda ama haber-i vâhiden biraz üstün bir seviyede görmüşlerdir.³⁴ Sonraki dönem Hanefî usulcileri meşhûr hadisi, mütevâtir hadisler gibi makbul oluşu kesin olan hadis çeşitleri içinde değerlendirmişlerdir. Onlara göre meşhûr haber, ehl-i hadisin ifade ettiği meşhûrun ıstılâhî anlamından farklı olarak, kesin makbul olduğuna hükmedilen haberler cinsinden mütevâtir haberden daha aşağıda, âhâd haberin de bir üstü konumundadır. Hatta Hanefîler buna, müstefiz de demektedirler.³⁵ Kanaatimizce ilk dönem Hanefî usulcileri meşhûr kavramını, haberin rivayet şekillerinden birini ifade etmek üzere, son dönem usulcüler ise red veya kabul açısından ele almışlardır.

Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) ameli ehl-i Medine görüşü, Şâfî'nin (ö. 204/819) haber-i hasse ve âmme ayrımı, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) mutlak haber-i vâhid ve karineli haber-i vâhid şeklindeki haber-i vâhide dair yaptığı ayrımlarda “meşhûr sünnet”, “meşhûr haber” terimlerini çağrıştıracak yönler bulunmaktadır.³⁶

“Meşhûr”, “ma'rûf” ve “müstefiz” ifadeleri, bir haberin diğerlerine göre daha fazla yaygın olduğu manasına bazı muhaddisler tarafından da kullanılmıştır. İbâziye mezhebinden er-Rebî' b. Habîb b. Amr (ö. 180/796),³⁷ başta olmak üzere Abdurrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826),³⁸ İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849),³⁹ Buhârî (ö. 256/870),⁴⁰ Tirmizî (ö. 279/892)⁴¹ gibi hadisçileri bunlar arasında sayabiliriz.

Meşhûr hadis ibaresini sahîh hadisler manasına kullanan muhaddisler de bulunmaktadır. Müslim (ö. 261/875), bazı hadisçilerin güvenilir râvîlerin naklettiği meşhûr

³³ Bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 1994), 131; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 235; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 252; M. Ali Yargı, *Meşhûr Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2009), 194.

³⁴ Apaydın, “Meşhûr”, 29: 356-357.

³⁵ Mehmet Dinçoğlu, *Ehl-i Hadis ve Hanefî Usulcülere göre Haberlerin Kabulü ve Reddi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016), 238-241.

³⁶ Sağlam, *Müştebir Hadislerin Doğuşu*, 39-43.

³⁷ Rebî' b. Habîb b. Amr, *el-Câmi'u's-sabîb* (Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1415), 1: 359, (919)

³⁸ Abdurrezzak, *Musannef*, 8: 49, (14257).

³⁹ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 3: 542, (16952).

⁴⁰ Buhârî, “Ahkâm” 14; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kurretü'l-ayneyn bi-ref'i'l-yedeyn fi's-salât* (Kuveyt: Dâru'l-Erkâm, 1983), 34, 37.

⁴¹ Tirmizî, “et-Talak ve'l-Liân”, 17, (1193); “Et'ime”, 7, (1796); “Taharet”, 44, (58), “Salât”, 177, (413); “Edeb”, 65, (2845).

ve sahîh hadislerle yetinmediklerinden yakınırken,⁴² Ebû Dâvûd (ö. 275/888) ise Mekkelilere yazdığı *Risale ilâ Ehl-i Mekkâ*'de *Sünen* adlı eseri hakkında şunları söylemektedir; “*Sünen'e aldığım hadislerin büyük çoğunluğu meşhûr hadislerdir. Bunlar hadis ile ilgili eser yazan herkesçe meşhûrdur... Hadis garib, şâz olduktan sonra, kendisiyle önceden delil getirilmiş diye, hükme esas alınmaz. Meşhûr, muttasıl ve sahîb olan hadisi reddetmek kimsenin haddi ve hakkı değildir.*”⁴³

Meşhûr teriminin mütevâtir manasına kullanıldığına dair örneklere de rastlamaktayız. Nitekim Müslim; “*Kim, yalan olduğu bilinen bir haberi benden rivayet ederse o da iki yalancıdan/yalancılardan biri olur*” hadisinin Hz. Peygamber'den nakledilen meşhûr bir rivayet olduğunu haber vermektedir.⁴⁴

İlk dönemde muhaddisler hadisi daha ziyade sıhhat durumuna göre taksim etmişler ve hadisler arasında sahîh olanlar ile sahîh olmayanlarını belirlemek üzere eserler telif etmişlerdir. Buhârî ve Müslim'in eserlerine “*Sahîb*” isimlerini vermeleri muhtemelen bu sebeptendir. Bu ikili taksimatın dışında birden fazla tarikten gelen hadisler için başta Abdurrezzak, İbn Ebî Şeybe ve Tirmizî gibi muhaddislerce yapılan garip, meşhûr, ma'rûf, müstefiz gibi değerlendirmeler, hadisin hüccet değerini belirtmek üzere yapılan bir alt taksimat şeklinde gözükmemektedir. Bu son durumda meşhûr kavramı, hadisin rivayet tariklerinin az ya da çok olması ile ilgili bir kavram gibi durmaktadır.

İlk dönem kaynaklarda yer alan ve bir haberin nakil durumunu bildiren “meşhûr” kavramı “ma'rûf”, “sahîh”, “makbûl”, “müstefiz” hatta “mütevâtir” kavramlarıyla yakın manada, bazı yerlerde aynı manada kullanılmıştır.⁴⁵ Dikkat edilirse bu tür hadislerin tamamı sahîh, hasen veya zayıf hadisleri içermektedir. Aslında meşhûr hadis hakkında hadisçiler ile diğer meslek grupları arasındaki etkileşme hadis usulcülerini ile daha farklı bir mecraya kaymıştır.

1. 3. Hadis Usulcülerine Göre Meşhûr Hadis

Usul edebiyâtında öncü kabul edilen Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) eserinde meşhûr hadis tabirine rastlayamadık. Meşhûr hadis kavramını kullanan ilk usulcü Hâkim en-Nîsâbûrî'dir (ö. 405/1014). Hâkim, meşhûr hadisi, sıhhat durumuna göre sahîh ve gayri sahîh

⁴² Müslim, *Sahîb*, 674.

⁴³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, nşr. Muhammed b. Sâlih er-Râcihi (Riyad: Beytu'l-Efkâru ed-Duveliyeye, 2013), 12-14. Ayrıca bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 82-87.

⁴⁴ Müslim, *Sahîb*, 674.

⁴⁵ Apaydın, “Meşhûr”, 29: 368.

diye iki kısma ayırmaktadır.⁴⁶ O, sahîh olan meşhûra “Ameller niyetlere göredir”⁴⁷ hadisi ve onunla aynı mertebedeki uzun ve kısa başka hadisleri örnek verir. Sahîh mertebesine ulaşmayan meşhûr hadise ise “Her Müslümanın ilim öğrenmesi farzdır”⁴⁸ hadisini ve bu mertebedeki başka uzun ve kısa haberlere yer verir.⁴⁹ Hâkim, meşhûr hadise dair verdiği örnekleri başka eserlerinde de okuyucuya sunmaktadır.⁵⁰ Verilen örneklere bakıldığında onun meşhûr hadis ile kastettiği, ilk zamanları bir veya birkaç tabakada sadece bir râvîden nakledilirken daha sonraları birçok râvî tarafından nakledilen haberlerdir. Zaten Hâkim, meşhûr hadisin isnat ve tarikleri yönüyle meşhûr olduğunu, bütün tariklerin de bir veya iki cüzde toplandığını söyler.⁵¹ Fakat bu taksimde meşhûr haberin her tabakada olması gereken râvî sayısına bir işaret yoktur. Onun “bir ya da iki cüzde toplandığı” ifadesi ise daha çok hadisin senedindeki sahâbe râvîsine işaret eder gibidir. Diğer yandan ele alınan hadisler ya sahîh ya hasen yahut zayıf diye bilinen türdendir. Müellifin verdiği örnekler arasında mevzû haberler yoktur.

Hâkim, meşhûr hadisi, hem ehl-i hadisin hem de âmmın (hadisçi olmayanların) tanıyabileceği hadisler ile sadece ehl-i hadisin tanıyabileceği hadisler şeklinde başka bir taksime daha tabî tutar. Ona göre bu türün birinci kısmı, yukarıda örnekleri verilen ehl-i ilmin sahîh ve sahîh olmayan şeklinde ifade ettiği meşhûr hadislerdir ki o bunları hadisçiler (hâss) ve hadisçi olmayanlar (âmm) tanıdığını söyler. Hâkim, sadece müçtehit hadisçilerin tanıdığı meşhûr hadislere de değinerek bu konuda; “*Meslekten olmayanlar bu tür hadislere ilk bakışta garîb derler. Hâlbuki bu tür hadislerin meşhûr olma durumunu sadece ehl-i hadisin müçtehit olanları uzun uğraşlardan sonra bilebilirler*” demektedir.⁵² O bu türe, “Allah Resulü, bir ay boyunca rûkûdan sonra kunut yaparak Ri'l ve Zekvân kabilelerine beddua etmiştir” hadisini örnek verir.⁵³ Onun hadisçiler arasında meşhûr hadise dair tespiti daha sonraları ıstılâhî anlamına kavuşan meşhûr hadis için de kıtas olmuştur. Diğer yandan Hâkim'in âmmın tanıdığı meşhûr hadislerden kastı, özellikle hadisçiler dışındaki fıkıhçılar ve usulcülerce bilinen meşhûr

⁴⁶ Hâkim, *Ma'rîfe*, 304-308.

⁴⁷ Buhârî, “Bedu'l-Vahiy” 1, “İman” 41, “İtk” 45, “Eymân” 23, “Hilye” 1; Müslim, “İmâret” 155. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Talak” 10, 11; Tirmizî, “Fedâilü'l-Cihad” 16; Nesâî, “Taharet” 60, “Talak” 24, “el-Eymân ve'n- Nuzû” 19; İbn Mâce, “Zühd” 26; Beyhakî, *Sünenü'l Kübra*, 1: 301, 404

⁴⁸ İbn Mâce, “Mukaddime” 17; Ebu Ya'la, *Müsned*, 5: 283, 6: 97; Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, 10: 195; *Mu'cemu'l-Evsat*, 3: 57, 8: 1; *Mu'cemu's-Sağîr*, 1: 36, 58; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 2: 253.

⁴⁹ Hâkim, *Ma'rîfe*, 304-308.

⁵⁰ Hâkim, *Müstedrek*, 1: 62, (295); 1: 151, (536); 2: 182, (2709).

⁵¹ Hâkim, *Ma'rîfe*, 309-310.

⁵² Hâkim, *Ma'rîfe*, 309-310.

⁵³ Buhârî, “Megazî” 38; Müslim, “Mesacid, 297 (677).

haberlerdir. Bu yönüyle Hâkim, meşhûr hadisin meslekten olmayan bazı ilim ehli arasında şöhret bulan kısmına işaret eden ilk usulcüdür.

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) kesin kabul değeri bakımından haberleri mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayırır.⁵⁴ O, hüccet değeri taşımayan haberleri izah ederken şâz, münker ve garîb haberlere değinir. Hatîb, çağdaşlarını *meşhûr* hadisleri içeren kitaplardan ziyade garîb hadislerin bulunduğu kitaplara yönelmeleri, *ma'rûfu* değil münkerle ilgilenmeleri, cerhe uğramış, zayıf râvîlerin bulunduğu haberlerle meşgul olmalarından dolayı eleştirir. Arkasından garîb, şâz ve münker hadislerin hüccet değeri taşımadığına dair hadisçilerden naklettiği delilleri arka arkaya sıralar.⁵⁵ Haberlerin mütevâtir-âhâd şeklindeki ayırım hadisçilerden ziyade haberleri bilgi değerine göre taksim eden kelimcılara aittir.⁵⁶ Anlaşıldığı kadarı ile o, meşhûr ve ma'rûfu, kesin bilgi değeri taşıyan haber olarak görmektedir.

Meşhûr hadise müstakil bir bölüm ayıran ikinci müellif, İbnu's-Salâh'dır (ö. 643/1245). İbnu's-Salâh, Hâkim gibi meşhûrun istilâhî tarifini yapmaz, meşhûru hadisçiler ve diğer âlimler arasında sahîh olan meşhûr,⁵⁷ sadece hadisçiler arasında meşhûr⁵⁸ diye ikiye ayırır.⁵⁹ Yine o, Hâkim'den esinlenerek meşhûru, sahîh ve sahîh olmayan diye ayırır, sahîh kısma Hâkim'in verdiği "Ameller niyetlere göredir"⁶⁰ hadisini, sahîh mertebesine ulaşmayan kısma ise "Her Müslümanın ilim öğrenmesi farzdır"⁶¹ haberini örnek gösterir. İbnu's-Salâh'ın meşhûr hadise verdiği örneklerin tamamı Hâkim'ininki ile aynıdır. Ona göre bir de aslı olmayan ve insanlar arasında dolaşan meşhûr haberler vardır. Eserinde Ahmed b. Hanbel'den yaptığı

⁵⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, 16 v. dğr.

⁵⁵ Hatîb, *el-Kifâye*, 141.

⁵⁶ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Kitabiyât, 2004), 114-142.

⁵⁷ Bu konuda o, "Müslüman Müslümanın elinden ve dilinden zarar görmeyendir" haberini örnek vermekle yetinir. Haber için Bk. Buhârî, "Kitâbu'l-İman" 3, "Rikâk" 26; Müslim, "İman" 65. Bu hadisi daha önce Hâkim de örnek olarak göstermiştir. Bak. Hâkim, *Ma'rifet*, 304-308.

⁵⁸ Onun örneği yine Hâkim'in verdiği örnek olan Ri'l ve Zikvân rivayettir.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bu haberler: "Kim bana Safer ayının çıkışını müjdelerse ben de ona cenneti müjdelirim", "Kim bir zimmiye eziyet verirse kıyamet günü ben onun hasmı olurum", "Oruç tutacağınız gün, kurban keseceğiniz gündür.", "At üstünde bile gelse dilenci için bir bak vardır". Bk. İbn Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2012), 265-67.

⁶⁰ Buhârî, "Bedu'l-Vahiy" 1, "İman" 41, "İtk" 45, "Eymân" 23, "Hilye" 1; Müslim, "İmâret" 155. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Talak" 10, 11; Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihad" 16; Nesâî, "Taharet" 60, "Talak" 24, "el-Eymân ve'n- Nuzû" 19; İbn Mâce, "Zühd" 26; Beyhakî, *Sünenü'l Kübra*, 1: 301, 404

⁶¹ İbn Mâce, "Mukaddime" 17; Ebu Ya'la, *Müsned*, 5: 283, 6: 97; Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, 10: 195; *Mu'cemu'l-Ersat*, 3: 57, 8: 1; *Mu'cemu's-Sağîr*, 1: 36, 58; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 2: 253.

nakille bu vasıftaki dört habere yer verir.⁶² Bu yönü ile İbnu's-Salâh, Hâkim'den farklı olarak meşhûr habere aslı olmayan mevzu haberleri de dahil etmiştir.

İbnu's-Salâh, meşhûr hadisin, fıkıhçılar ve usulcülerin mütevâtir diye zikrettikleri hadisler olduğunu söyler. Ona göre ehl-i hadis mütevâtir hadis ibaresini kullanmaz. O, Hatîb'i hadisçilerin değil kelamcı ve fıkıhçıların yolundan gitmesinden dolayı eleştirir. Zira, hadisçilerin rivayetleri arasında nerede ise hiç mütevâtir ibaresi bulunmamaktadır. İbnu's-Salâh mütevâtiri; “*Kendisi ile zârarî ilim elde edilen ve senedinde başından sonuna kadar yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan topluluğun naklettiği haber*” diye tanımlar ve hadisler arasında bunun bir örneğini bulmanın zor olduğunu söyler.⁶³ Hadis Usulü eserlerinde kullanılan mütevâtir lafzı, daha çok meşhûr hadisin kısımlarından biri veya kesin bilgi ifade eden “sahîh” anlamındadır. Zaten kelamcıların kullandığı anlamdaki mütevâtirden, râvîleri inceleme şartı aranmadığı için bu tür haberler hadisçiler tarafından değerlendirme dışı bırakılmıştır.⁶⁴ O, azîz hadis ile meşhûr arasını ayırırken; azîzi her tabakada en az iki ve üç râvîsi olan hadis, meşhûru ise bir topluluğun rivayet ettiği hadis şeklinde tarif etmektedir.⁶⁵ Fakat İbnu's-Salâh'ın bu tarifinde meşhûr hadisin her tabakasında bulunması gereken asgari râvî sayısı hakkında net bir bilgi yoktur.⁶⁶ Diğer yandan İbnu's-Salâh meşhûru kelime manasına göre alındığında mütevâtirin, meşhûr haberin bir alt çeşidi olabileceğini söylemiştir. Bu durumda bütün mütevâtirler, meşhurdur ancak bütün meşhûr haberler mütevâtir olamayabilir.⁶⁷

Nevevî (ö. 671/1272), daha önceki selefleri gibi meşhûr hadisi sahîh olan ve olmayan; sadece ehl-i hadis arasında meşhûr ve ehl-i hadis ve değerleri arasında meşhûr diye çeşitli taksimlere tabi tutar. Nevevî de hadisçiler nezdindeki mütevâtir hadis ile fukaha nezdindeki mütevâtir olan meşhûr hadisi birbirinden ayırarak İbnu's-Salâh'ın gittiği çizgiyi takip eder.⁶⁸

Halîl b. Keykeldî el-Alâî (ö. 761/1359) konuya hadislerin bilgi değeri açısından yaklaşır, hadisçilerin mütevâtir dedikleri haberler ile meşhûr haberler arasında fark olduğunu, şayet

⁶² İbnu's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 265.

⁶³ İbn Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbnu's-Salâh* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989), 453,454.

⁶⁴ Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 127.

⁶⁵ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 456. Ayrıca bk. Şemseddin Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi El-fıyyeti'l-hadis li'l-İrâkî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 36.

⁶⁶ Raddiyüddîn b. İbrahim el-Halebî, *Kafîü'l-eser fî safîi 'ulûmi'l-eser* (Haleb: Mektebetü'l-Matbuâtü'l-İslamiyye, 1987), 1: 47.

⁶⁷ İbnu's-Salâh, *Ulümü'l-Hadis*, 265-267. Detaylı bilgi için bk. Dinçoğlu, *Hadislerin Kabul ve Reddi*, 224, 225.

⁶⁸ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-Arabiyye, 1985), 85-85; Suyûtî, *Tedrib*, 2: 621.

haberinin senedinde zayıf râvîler yok ise ve haber şâz ve illetten uzak ise bunun nazârî bilgi ifade edeceğini söyler. Ona göre mütevâtir ile meşhûr arasında farklar vardır. Mütevâtir haber, her duyan kişi için kesin bilgi ifade ederken, meşhûr ise hadis ilminde âlim, râvîlerin durumunu bilen ve illetlere muttali olan bir kişinin haber vermesiyle ilim ifade etmektedir. Mütevâtir haberin râvîlerinin aynı zamanda adil olması gerekmektedir. Diğer yandan meşhûr haber bazen başlangıçta âhâd iken ikinci asırdaki sahâbe tabakasında veya onlardan sonra meşhûr olabilmektedir.⁶⁹ Bu son duruma göre el-Âlâî, Hâkim’den farklı olarak meşhûr hadisi, mütevâtir-meşhûr ikileminde, “sâhîh âhâd” hadisler içerisine dâhil eder. Bu aslında meşhûr haber açısından bir kırılmadır. Bu kırılma sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1402), İbnu’s-Salâh’ın hadisçi olanlar ile olmayanlar arasında meşhûr olan hadislere dair verdiği örneklerin meseleyi aydınlatmadığını savunur.⁷⁰ Bulkînî; “*Meşhûrun tam bir tanımı yoktur. Fıkıh Usulü ile ilgili kitaplarda -bazılarının müstefiz de dedikleri- meşhûr, her tabakada nakleden râvîleri üçten fazla olan hadistir*”⁷¹ demektedir. Bu tespit, meşhûr hadisin tanımına dair disiplinler arasındaki tartışmanın onun döneminde de devam ettiğini göstermektedir. Yine Bulkînî, meşhûr hadisi, mütevâtir ile âhâd haberler arasında bir yere yerleştirerek, Hâkim’in çizgisini devam ettirir.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) haberleri mütevâtir, meşhûr, azîz ve garîb şeklinde dört kısma ayırmış, meşhûr hadisi de “tevâtür derecesine ulaşmayan hadis” olarak tamlamak suretiyle, meşhûr hadis ile mütevâtir hadisin arasını ayırmıştır. Mütevâtir dışında diğer hadisleri “âhâd haber” olarak niteleyen İbn Hacer meşhûr hadisi, âhâd haberlerin ilki olarak kabul eder. İbn Hacer, hadisçilere göre meşhûr hadisi ikiden fazla tariki olan hadis şeklinde tarif etmiştir. İbn Hacer’e göre bu tür haberlerin sahîh, hasen ve zayıf gibi çeşitleri vardır.⁷² Bu tanımla hadisçiler arasında meşhûr haberlerin, senedinde bulunması gereken râvî sayısına sınırlama getirilmiş ve meşhûr hadis ıstılâhî anlamına kavuşmuştur.

İbn Hacer; “*Bazı usulcüler müstefiz olan hadisi, başından sonuna kadar tarikeleri eşit olan hadis şeklinde tarif etmişlerdir ki bu yönüyle meşhûr hadis müstefizden daha geneldir*”⁷³ demektedir. İbn Hacer daha önceki fıkıh usulcülerinden Ebû Bekir es-Sayrafî (ö. 330/942) ve Ebû Bekir Kaffâl (ö.

⁶⁹ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *el-Yevâkât ve’-d-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1999), 1: 152.

⁷⁰ Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Mebâsinu’l-ıstılâh* (İbnu’s-Salâh’ın Mukaddimesi beraberinde) (Kahire: Dâru’l-Mearif, 1989), 453.

⁷¹ Bulkînî, *Mebâsin*, 450.

⁷² İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 44, 46.

⁷³ Sehâvî, *Fethu’l-muğıs*, 3: 34.

356/976) gibi mustefiz hadisi kabul görme açısından râvî sayısı nasıl olursa olsun mütevâtir hadis gibi değerlendirmektedir. O, meşhûr hadisin müstefiz hadisin aksine râvî sayısına göre itibar kazandığını, sahîhi ve zayıfı bulunabileceğini kabul eder.⁷⁴

İbn Hacer'in meşhûr hadis için söylediği "belli yolları olan" ifadesi, meşhûr hadisi mütevâtir hadisten ayırırken "ikiden fazla" kaydı ise onun garîb ve azîz hadisten farklı olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Bu tür meşhûr hadisin ıstılâhî manası dışında bir başka çeşidi daha vardır. İbn Hacer, insanların dilinde şöhret bulan haberler için de meşhûrun kelime manası esas alınarak, meşhûr denildiğini söyler.⁷⁶

Meşhûr hadisi tanımlayabilmek için hadislerin mütevâtir-âhâd taksimatına tabi tutulması ehl-i hadis çizgisini yansıtmamaktadır.⁷⁷ Yukarıda belirtildiği üzere hadisçiler arasında Hatîb ile başlayan mütevâtir-âhâd ayırımında, meşhûr hadis; mütevâtir habere dâhil edilmiştir. Âlâî ise, onu sahîh olan âhâd haber mertebesine düşürmüştür. Aslında bu bir kırılmadır. Bu kırılma İbn Hacer ile daha da derinleşmiş, meşhûr hadis, âhâd haberlerden sahîh, hasen hatta zayıf hadisler arasında müşterek hadis olarak tanımlanmıştır.

Sehâvî (ö. 902/1497) hocası İbn Hacer'den farklı olarak meşhûru iki kısma ayırır; tevâtür derecesine ulaşmayan meşhûr ki galip olan budur, bir de mütevâtir derecesine ulaşan meşhûr. Bu yönüyle her mütevâtir, meşhûrdur ama aksi değildir. O, meşhûr hadisin râvîlerinin bir topluluk seviyesine ulaştığı zaman mütevâtir seviyesine çıkabileceğini söyler.⁷⁸ Sehâvî, bu görüşü ile daha önceki Nevevî çizgisini sürdürmektedir.

Suyûtî (ö. 911/1505) hocası İbn Hacer gibi meşhûr hadisi, mütevâtir hadisten ayırarak âhâd haberler arasına dâhil eder, meşhûr ile müstefiz haber arasını ayırır.⁷⁹ Suyûtî, ıstılâhî manasıyla meşhûr hadisi İbn Hacer gibi; sahîh, hasen, zayıf şeklinde üçe ayırmaktadır.⁸⁰ O, ıstılâhî manası dışında meşhûr hadisin kelime manasıyla şöhret buldukları yere göre hadisçiler, ulema, fâkihler, avam vb. şeklinde sınıflandırır ve bu haberlere örnekler verir.⁸¹

⁷⁴ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2: 9.

⁷⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 44, 46; Suyûtî, *Tedrib*, 2: 173.

⁷⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 44, 46.

⁷⁷ Dinçoğlu, *Hadislerin Kabul ve Reddi*, 225, 226.

⁷⁸ Münâvî, *Yevakîf*, 1: 251.

⁷⁹ Suyûtî, *Tedrib*, 2: 621.

⁸⁰ Suyûtî, *Tedrib*, 2: 622.

⁸¹ Suyûtî, *Tedrib*, 2: 623-624.

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle; hadisin meşhûr olmasının nisbi/göreceli bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Haber bazen sadece hadisçiler arasında, bazen hem hadisçiler hem diğer İslam âlimleri arasında meşhûr olabilir. Bu tür haberlerin sahîh, hasen ve zayıf olanları vardır. Meşhûr kelimesinin kelime manasından hareketle her kesimden insanlar arasında yayılan haberler için de meşhûr tabiri kullanılmıştır. Fakat usulcülerin bu taksiminde haberin bilgi ve hüccet değeri göz ardı edilmiş, daha ziyade haberin insanlar arasında yayılması esas alınmıştır. Yine meşhûr hadis tanımında zaman içinde bir anlam daralması görülmektedir. İlk zamanlar farklı hadis türlerini ifade etmek için kullanılan ve tam bir tanım yapılmayan meşhûr hadis, önce Âlâî ile âhâd haberler arasına dâhil edilmiş, İbn Hacer ile hem ıstılâhî tanımına kavuşmuş hem de anlam daralması yaşamıştır. Bu son haliyle meşhûr hadis, İslam âlimleri ve halk arasında dolaşan hadisler hatta hadis diye bilinen uydurulmuş sözlerden ziyade, her tabakada en az iki râvînin naklettiği sahîh, hasen veya zayıf hadisler şeklinde bir ıstılâh anlamına kavuştuğu görülmektedir.

2. Meşhûr Hadis Bağlamında Müştehir Hadisin Konumu

Haberin bilgi değeri açısından mütevâtir ve âhâd haber şeklinde yapılan taksimden meşhûr hadis de nasibini almıştır. Âlâî ve İbn Hacer ile başlayan bu süreçte meşhûr hadisin âhâd haberlerin bir türü olduğu görüşü sonraki zamanlarda büyük oranda kabul görmüştür. Bununla beraber meşhûr hadisin her kesimden halk arasında yayılmış olan haberler ile ilgili kısmı ikinci plana itilmiştir.⁸² Aslında meşhûr hadisin bu iki türü arasında tanım ve içerik açısından bariz farklar vardır.

Halk arasında yayılan haberlere dair çalışmalar, İbn Hacer'den yaklaşık bir asır önceye kadar uzanmaktadır. Bu konuda yazılan eserlerde meşhûr değil müşterih ibaresi kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu yönü ile “müştehir” kavramının değişik yönlerden ele alınması ve müşterih hadisin meşhûr hadisten ayrı bir hadis türü olup olamadığının incelenmesi önem arz etmektedir.

2. 1. Arap Dilinde ve Hadislerde Müştehir Kavramı

Müştehir, şe-he-ra kökünden türetilen “iş-te-he-ra” fiilinin mastarı olup, bir şeyin ortaya çıkması, bilinmesi, meşhûr olması manasına gelmektedir.⁸³ Bu yönü ile müşterih

⁸² Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Kesîr, *el-Bâ'sü'l-hasâs şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), 1: 456; İbn Hacer, *Nüẓhetü'n-nazar*, 44, 46; Sehâvî, *Fethu'l-muğs*, 1: 308; Suyûtî, *Tedrib*, 2: 622.

⁸³ Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubt* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 1: 540; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 4: 431-432; İbn Seyyide, *Mubkem*, 4: 185.

temelde meşhûr kelimesi ile mana birliğine sahiptir. Müştehir kelimesi “şe-ye-a” ve “ne-şe-ra” fiili ile yayılan,⁸⁴ “a-le-ne” ile açık olan,⁸⁵ “ce-he-ra” ile “herkes tarafından bilinen”,⁸⁶ “ne-bu-he” ile “ünlü olan”,⁸⁷ ve “şâ-ra” ile “işaretlenen” manasında kullanılır.⁸⁸

Müştehir kelimesi hadis eserlerinde “kapsamak”,⁸⁹ “herkes tarafından bilinmek”⁹⁰ ve “ilgi, dikkat çekmek”⁹¹ anlamında kullanılmaktadır. Bununla beraber içerik olarak meşhûr daha çok bir şeyin ortaya çıkması, belirmesi, tanınması, bilinmez iken biliniyor olması manasına kullanılır iken müştehir; bir şeyin yayılması, şüyu’ bulması, herkes tarafından bilinmesi, aleniyet kazanması, anlamına gelmektedir.

2. 2. Hadisçilere Göre Müştehir Kavramı ve “Müştehir Hadis”

“Müştehir hadis” tabirine ilk defa Şîî kaynaklarında şahit olmaktayız. Zürâre b. A'yen et-Temîmi (ö. 150/767), Ca'fer b. Muhammed el-Bâkır'a (ö. 148/765); “*Sizden birbiriyle çelişen iki hadis geldiğinde hangisiyle amel edelim?*” diye sormuş, o; “*Ashabın içinde müştehir olanı al (onunla amel et), şâz ve nadir olanı bırak*” demiştir.⁹² Doğrusu mu'teber kaynaklarda yerini bulamadığımız bu haberin sıhhati ile ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapma imkânına sahip değiliz. Yine Hatîb; “*Şebabe b. Sevvâr (ö. 204/819), Şu'be b. el-Haccâc'dan (ö. 160/776) ma'rûf olan, insanlar arasında müştehir olan hadisi rivayet ederdi?*” derken “müştehir” ve “ma'rûf” kelimelerini kullanmaktadır.⁹³ Anlaşıldığı kadarı ile hadis usulünün temel kavramlarının henüz oluşmadığı bu dönemde müştehir kelimesi, insanlar arasında yayılan ve ma'rûf olan haber manasına kullanılmaktadır.

Tirmizî, eserinin 'İlel bölümünde garîb hadisi ele alır ve bu konuda; “*Bu kitabımızda garîb hadis diye rivayet ettiklerimize gelince; pek çok hadisçi bir hadisi değişik sebeplerden dolayı garîb sayarlar.*”

⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 8: 188.

⁸⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2: 141; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 8: 288.

⁸⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 1: 2644.

⁸⁷ Razî, *Mubtaru's-sıhâb*, 1: 688.

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 4: 134.

⁸⁹ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (Musul: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 5: 269, (5303).

⁹⁰ Abdullah b. Mübârek el-Mervezî, *Kitâbü'z-Zübde ve'r-rekâ'ik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 232-33, (663). Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Sünne”, 7; Ebû't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *Avniü'l-mabûd gâyetü'l-maksûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 12: 238.

⁹¹ İbn Ebû'd-Dünyâ Muhammed b. Ubeyd, *et-Tevâzu' ve'l-humûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 88; İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru Kur'âni'l-azîm* (Mısır: Müessesetü'l-Muhtâr, 2002), 2: 452. Ayrıca bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbât: el-Meârifu'n-Nazmî, 1925), 3: 390. Ayrıca bk. Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 6: 369, (13472); 6: 370 (13480).

⁹² Muhammed Takıyyü'l-Hakîm, *el-Usulü'l-âmmelî'l-fıkhi'l-mukâren* (Necf: Müessesetü Âli Beyt, 1979), 223.

⁹³ Hatîb, *Câmi'*, 2: 44.

Nice hadisler vardır ki, sadece bir yönden rivâyet edildiği için garîb sayılır. Hammâd b. Seleme b. Dînâr'ın (ö. 167/784) Ebu'l-Uşerâ' ed-Dârimî'den (ö. ?) onun da babasından rivâyet ettiği şu hadis gibi; “Hz. Peygamber'e sordum: “Ey Allah'ın Resûlü! Bir hayvanın kesimi sadece boğazdan ve göğüs üzerinden mi olur?” Peygamber şöyle buyurdu: “Uyluğundan yaralasan da boğazlama yerine geçer.”⁹⁴ Hadisi Hammâd b. Seleme Ebu'l-Uşerâ'dan tek başına rivâyet etmiştir. Haber sadece Ebu'l-Uşerâ'dan onun da babasından nakli vasıtasıyla bilinmektedir. Her ne kadar hadisçilerce bu rivâyet meşhûr bir rivâyet olsa da hadisi sadece Hammâd b. Seleme rivâyet etmiş daha sonra pek çok kişinin rivâyetiyle hadis müstehir hale gelmiştir” demektedir.⁹⁵ Sözüün siyak ve sibakından anlaşıldığı kadarı ile Tirmizî, başlangıçta tek bir tarikten (garîb) gelmekte iken daha sonraları birçok kimse tarafından rivâyet edilerek yayılmış olan hadisi ifade etmek için “müştehir” kelimesini tercih etmektedir. Tirmizî, müstehir haberi; iki ayrı tarikten gelen hadislerden birinin diğerine göre meşhûr olması⁹⁶ veya başlangıçta garîb iken daha sonraki tabakalarda şöhret bulması⁹⁷ manasına da kullanmaktadır.

Muhammed b. Nasır el-Mervezî (ö. 294/906); “Mümin zîna etmez, hırsızlık yapmaz, şarap içmez” hadisi için; “Bu haber, adaletli ve hafız kimselerin Hicaz ve Irak ehlinin âlimlerinin tamamından müfesser lafızlarla rivâyet edilerek müstehir ve müstefîz olmuştur”⁹⁸ derken müstehiri usul-i fıkıhçılar gibi “müstefîz” kelimesi ile izah eder.

Hattâbî (ö. 388/998) insanların yanında müstehir olmuş bir kısım haberlerden bahsetmektedir.⁹⁹ Edebiyatçı olan Muâfî b. Zekeriyâ (ö. 390/1000) “in-te-şe-ra” “yayıldı” kelimesini açıklarken; “bir hadis hakkında müstehir olduğu, taşıdığı ve ayrıldığında “in-te-şe-ra” “yayıldı” denir” demektedir.¹⁰⁰ Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek (ö. 406/1015) müstehir kelimesini bazı meslek erbabı arasında yayılmış ve tanınmış olan haber manasına kullanmaktadır.¹⁰¹ Bu haberlerden hicri 4. asırda müstehir hadis kavramının bilindiği, müstehir hadisin müstefîz haber veya insanlar arasında yayılmış haberler için kullanıldığı söylenebilir.

Halkın ve bazı meslek grupları arasında yayılan haberler için müstehir değil meşhûr ibaresini kullanan hadisçilere de rastlamaktayız. Nitekim daha geç bir dönemde Beyhakî (ö.

⁹⁴ Tirmizî, “Et'ime”, 5.

⁹⁵ Tirmizî, “İlel”, 2060.

⁹⁶ Tirmizî, “Edeb” 65, (2835); Tirmizî, “Talak ve'l-Liân”, 17, (1194).

⁹⁷ Tirmizî, “Taharet” 44, (58, 60).

⁹⁸ Muhammed b. Nasır İbn Haccâc, *Ta'zîmu kadri's-salâh* (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1985), 2: 642-643.

⁹⁹ Hattâbî'nin, ehl-i hadis ve ehl-i fıkıh arasındaki ilişkiler hakkındaki sözleri için bk. Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Hale: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1932), 1: 3.

¹⁰⁰ Muâfâ b. Zekeriyâ en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlibu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâsıbu's-sâfî* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1993), 318.

¹⁰¹ Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Müşkâlül-badîs ve beyânüh* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985), 31.

458/1066), Hz. Peygamber'e isnad edilen “*Ümmetimden kim din işleriyle ilgili kırk hadis ezberlerse, kıyamet günü Allah onu fakih olarak diriltir, ben de kıyamet günü ona şefaatçi ve şahit olurum*”¹⁰² hadisi hakkında o; “*İsnadı sabîh olmadığı halde insanlar arasında meşhûrdur*” değerlendirmesini yapmaktadır.¹⁰³ Yine “*Hadleri gücünüz yettiği kadar Müslümanlardan düşürünüz*” hadisini rivayet etikten sonra; “*Bu hadis fıkıh eblî arasında meşhûrdur*” demektedir.¹⁰⁴ Sa’lebe kıssası diye meşhûr olan rivayeti aktardıktan sonra; “*tefsirciler arasında meşhûrdur*” değerlendirmesini yapar.¹⁰⁵ Bedir gazvesinde esir düşen Ebû Azze (ö. ?) ile ilgili rivayetin arkasından; “*İsnadında zayıflık vardır, hadis megâzî eblînin yanında meşhûrdur*” derken¹⁰⁶, “*Bir kula Allah nimeti çoğalttığında insanlara muhtaç olur*” hadisinin el-Fudayl b. İyâz’ın (ö. 187/803) sözü olarak meşhûr olduğunu söyler.

107

İbn Abdulberr (ö. 463/1071); “*Hız: Peygamber tek satış içinde iki satışı yasakladı*”¹⁰⁸ haberi hakkında “*Bu hadis fıkıhçılardan bir grup arasında meşhûrdur, onlardan başkası arasında da merfû olarak bilinmemektedir*” demektedir.¹⁰⁹ Bu yönü ile hicri beşinci asırda bir önceki asırda kullanılan müştehir ibaresi yerine her kesimden halk arasında yayılmış haberler için meşhûr ibaresi kullanılmaktadır.

Hadisçiler içerisinde meşhûr veya müştehir ibaresi kullanılmaksızın özellikle aslı olmadığı halde halkın arasında yayılmış haberlerin/hadislerin varlığına işaret edenlerde vardır. İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201), Muhammed b. Abdullah el-Mehdî’nin (ö. 158-169/775-785) zındıklardan birinin; “*Dört yüz hadis uydurdum bunlar halkın dilinde dolaşıyor*” itirafında bulunduğunu haber vermektedir.¹¹⁰ İbn Ebû Şeybe, Kâbe’yi tavaf ederken ağlayarak istiğfar

¹⁰² Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, 2: 270, (597-598); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetu’l-enlîyâ’ ve tabakâtu’l-asfîyâ* (Beyrut: Dâru’l-Kutub el-Arabiyye, 1984), 4: 189.

¹⁰³ Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, 2: 270, (597-598). Hadis hakkında bk. Bedreddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *et-Tezkiye fi’l-ebâdîsi’l-müştehire* (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, ts.), “Fadâil”, 42; Şemseddin Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsıdu’l-hasene fi beyâni kesrin mine’l-ebâdîsi’l-müştehire ‘ale’l-elsine* (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 2002), 471, (1113); Ebû’l-Fidâ İsmail el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ’ ve müzîlü’l-îlbâs’imme’ştebere mine’l-ebâdîs ulâ elsineti’n-nâs* (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 2001), 2: 246, (2645).

¹⁰⁴ Ahmed b. Ferrâh el-Lahmî, *Muhtasarü bilâfiyyâti’l-Beyhakî* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1416), 4: 431-432. Hadis hakkında bk. Sehâvî, *Makâsıd*, 49, (46); Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1: 71, (166).

¹⁰⁵ Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, 4: 79, (4357). Ayrıca bk. Sehâvî, *Makâsıd*, 425, (972); Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2: 192, (2236).

¹⁰⁶ Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 6: 320, (13219).

¹⁰⁷ Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 10: 118, (7258). Buna dair başka örnekler için bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esma ve’s-sıfât* (Cidde: Mektebetu’s-Sevâdiyye, 1993), 2: 426.

¹⁰⁸ Tirmizî, “Buyu” 18, (1231), Nesâî, “Buyu”, 73, (4632)

¹⁰⁹ İbn Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr, *et-Tembûd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd* (Kurtuba, Müesssetu’l-Kurtuba, ts), 1: 381; 2: 158; 5: 325; 17: 338, 396; 19: 272; 21: 20; 24: 338.

¹¹⁰ İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-mevzûât minel-hadîsi’l-merfû’a* (Riyad: Mektebtu Advau’s-Selef, 1997), 1: 38.

eden bir ihtiyara rastlamış, ona niçin ağladığını sorduğunda; “Hz. Peygamber’e yalan isnad ederek elli hadis uydurdum, onları halk arasına yaydım, şimdi ben ne yapacağım?” cevabını almıştır.¹¹¹

İbnu’l-Medîni (ö. 234/848), babası Abdullah’tan nakille aslı olmadığı halde insanların rivayet ettiği beş hadisten bahseder.¹¹² Yine Ahmed b. Hanbel; “Çarşılarda Hz. Peygamber’den rivayet edilerek dolaşan dört hadis vardır ki bunların aslı yoktur” diyerek halk arasında dolaşan mevzû haberlere dikkat çeker.¹¹³

Dillerde dolaşan hadislerle işaret eden bir diğer muhaddis İbn Kuteybe’dir (ö. 276/889).¹¹⁴ O; “Onlar (hadisçiler), gerçekte hadis olmadığı halde insanların dilinde dolaşan rivayetler için –aslı yoktur- değerlendirmesini yaptılar” demektedir.¹¹⁵ Bu tespit halk arasında dolaşan uydurma rivayetler karşısında hadisçilerin rolünü ifade etmesi açısından önemlidir. Diğer yandan hadisçiler sahîh haberleri içeren eserler kaleme alarak bu akımla mücadele etmişlerdir. Müslim, halkın ve hadisçilerin hadis anlayışını kıyaslayarak; “Hadislerin söyleniş sebepleri ve illetlerini öğrenme konusunda hadis ehlinin gösterdiği çabayı halktan beklemenin bir manası yoktur. Zira avam hadis konusunda az bir bilgiden dahi acizdir” dedikten sonra *el-Câmi’u’s-sahîb*’i kaleme alma gerekçesini; “Hadisçi diye ortaya çıkan kimselerin, birçok münker, zayıf ve bilinmeyen isnadları yaymaları, bunları eksik ve kusurlarını bilmeyen sıradan halk tabakasının arasına katmaları, senin bizden istediğini yerine getirmemiz için kalbimizi yatıştırdı” diyerek ifade eder.¹¹⁶

Hadisçilerin, halk arasında dolaşan fakat durumu bilinmeyen rivayetler hakkında yaptıkları önemli bir başka hizmet, bu tür haberler hakkında verdikleri fetvalardır.¹¹⁷ Muhammed b. Kerrâm (ö. ?), halk arasında yayılan “İman artmaz ve eksilmez” haberini Buhârî’ye sormuş o da; “Her kim bu hadisi rivayet ederse şiddetli bir dayak ve uzun bir hapisle cezalandırılır” diye karşılık vermiştir.¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel’in arkadaşı Fakih Harb b. İsmail el-

¹¹¹ İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-mevzûât*, 1: 49.

¹¹² Zerkeşi, *Tezkiye*, 31.

¹¹³ Ebû’l-Ferec Abdurrahman İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-mevzûât minel-badîsi’l-merfû’a*. (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1966), 2: 236. Zerkeşi ve çağdaşı Irâkî bu ifadelerin Ahmet b. Hanbel’e ait olamayacağı ile ilgili bk. Zerkeşi, *Tezkiye*, 32; Irâkî, *Ulûmu’l-Hadîs*, 224-225. Nureddin Ali b. Sultân el-Kârî (ö. 1014/1605), Ahmed Hanbel’in çarşılarda dolaştığını söylediği haberlere “Ey Âdemoğlu! Ölmek üzere dünyaya gelirsün, yıkılmak üzere inşa edersün” haberini de eklemektedir. İbnu’d-Deyba’ Abdurrahman b. Ali eş-Şevkânî, *Temyizü’t-tayyib mine’l-habîs mim mâ yedürü ‘alâ el-sineti’n-nâs mine’l-badîs* (Lübnan: Dâru’l-Kutub el-Arabiyye, 1984), 131.

¹¹⁴ İbn Lütfî Sabbağ’ın değerlendirmesi için bk. Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Mubatasaru’l-Mekâsidi’l-hasene fi beyani kesîrin mine’l-ebadîsi’l-müştebira âle’l-elsine* (Beyrut: Mektebetü’l-İslamiyye, 1403/1983), 18.

¹¹⁵ İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l-badîs*, 75.

¹¹⁶ Müslim, *Sahîh*, 673, 674.

¹¹⁷ Zerkeşi, *Tezkiye*, 209; Sehâvî, *Makâsîd*, 155; Aclûnî, *Keşfü’l-bafâ*; 1: 456; Nureddin Ali b. Sultân el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a fi’l-abbâri’l-mevzû’a* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1986), 436.

¹¹⁸ Zerkeşi, *Tezkiye*, 31.

Kirmanî (ö. 271/884), “*Aşure günü ailesine ikramını artıran kimseye Allah da senenin diğer günlerinde rızıkını genişletir*” hadisini Ahmed b. Hanbel’e sormuş o da; “*aslı yoktur*” değerlendirmesini yapmıştır.¹¹⁹ Bezzâr (ö. 292/905); “*Halk arasında, insanların Hz. Peygamber’den rivayet ettikleri ‘Ashabımın durumu yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz’ hadisi hakkında soruyorsunuz. Bu söz Hz. Peygamber hakkında sabîh değildir*” demektedir.¹²⁰

Anlaşıldığı kadarı ile hicri ikinci asırdan itibaren halk arasında dolaşan ve aslı olmayan, uydurulmuş birtakım haberlere hadisçiler işaret etmişler ve bunların yayılmaması için birtakım tedbirler almışlardır. Hicri üçüncü asırda ise hadisin bir halk hareketine dönüştüğü, artık halk arasında mahiyeti bilinmeyen haberlerin yaygın bir şekilde dolaştığı görülmektedir. Zira Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Ahmed b. Hanbel’in kendi döneminde hadis naklinin çokça yaygınlaştığını hatta dış mahallelerde oturan insanların evlerinin kapısı önünde Hz. Peygamber’den hadisler naklettiklerini ama bu haberleri kendisinin dahi işitmediğini söylediğini haber verir.¹²¹ Fakat ilgili müellifler bu tür haberler için meşhûr ya da müstehir ibaresini kullanmamışlardır. Bu durum ilk dönem hadisçileri arasında müstehir hadis ile ilgili bir ıstılâhın henüz tam olarak oluşmadığına işaret eder. Diğer yandan tespit edebildiği kadarı ile en erken hicri dördüncü asırda bazı hadisçiler, meşhûr ve müstehir ibarelerini değişik meslek erbabı arasında dolaşan, sahîh, hasen ve zayıf hadislerden ziyade zayıf, mevzu ve hadis diye bilinen haberlere işaret edecek şekilde kullanmışlardır ki bu kullanım çok yaygın değildir.

2. 3. Usulcülere Göre Göre Müstehir Hadis

Hâkim en-Nisâbûrî, meşhûr hadisin ıstılâhî manası dışında insanlar arasında şöhret bulan kısmına atıf yapmış¹²², İbnu’s-Salâh ise sahîh olmayan meşhûr haberlere örnekler vermiştir.¹²³ Bu yönü ile usulcüler, insanlar arasında dolaşan haberleri usul-i hadisin konusu olarak ele almışlar ama bu tür haberler için “müstehir” değil “meşhûr” tabirini kullanmışlardır.

İnsanların dilinde dolaşan haberler için kullanılan “müstehir” ibaresini, hicri 8. asırda yazılan eserlerde görmekteyiz. Hafız Cemaleddin el-Mizzî (ö. 742/1338); “*Bilal, ezanda şin’i sin ile değiştirdi. Bu söz halk dilinde müstehirdir. Kitaplarda bununla ilgili bir şey görmedik*”

¹¹⁹ Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Ehâdîsü’l-kussâs* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1985), 79.

¹²⁰ İbn Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr, *Câmi’u beyânî’l-ilm ve fazlıbî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1398), 2: 90.

¹²¹ Zerkeşî, *Tezkîra*, 29; Hatîb, *Câmi’*, 4: 340.

¹²² Hâkim, *Ma’rifê*, 304-310.

¹²³ İbnu’s-Salâh, *Ulümü’l-hadîs*, 265.

demektedir.¹²⁴ İbn Kesîr (ö. 774/1373); “*Meşhûr olma, nispi bir durumdur. Meşhûr hadis, bazen sabîh bazen de basen olabilir. İnsanlar arasında aslı olmayan veya külliyen mevzû olan bazı müştehir hadisler vardır. Bunların sayısı çoktur. Kim Ebû Ferec İbnu'l-Cevzî'nin el-Mevzûât'ına bakarsa bunları tanıy*” demektedir.¹²⁵

Zerkeşî, halk arasında yayılan hadislere müstehir haber ibaresini kullanan bir başka müelliftir. O, *et-Tezkira fî ebâdisi'l-müştehir* isimli müstakil bir eser yazmıştır. Zerkeşî eserine; “*Şer-i şerifte aslı olmadığı halde, insanların tabiatına uyduğu için şöbret bulan bir kısım sözlere karşı uyarıda bulunmak, din içinde vacip olan nasihat cümlesindedir*” sözleriyle başlamaktadır.¹²⁶ Devamında o, Şam kadısı Taceddin el-Fezârî'nin (ö. 690/1287) halkın fıkıh anlayışı konusunda kaleme aldığı kitabına değinir. Zerkeşî asıl yapılması gereken işi; “*Halk dilinde ve dâba ziyade hadislerin sıbhat durumunu bilmeyen fıkıh ehli arasında meşhûr olmuş haberlerin gerçek halini beyan etmek*” şeklinde ifade eder.¹²⁷

Zerkeşî'nin ilham kaynağı, eserinde ismini zikretmese de İbn Teymiyye'dir (ö. 728\1328). O, *Ebâdisu'l-kussâs*'da kıssacıların anlattığı haberlerin durumlarını beyan eder. Aslında eser halk arasında dolaşan hadisler hakkındaki ilk çalışmadır.¹²⁸ Zira kitabın telif edildiği dönemde halkın din anlayışını şekillendiren en önemli müesseselerden birisi kıssacılıktır.¹²⁹ Eserde sıradan halk yanında sûfiler, filozoflar, fıkıhçılar, tarihçiler, edebiyatçılar ve tefsirciler gibi değişik meslekten insanlar arasında yayılan haberler yer almaktadır.¹³⁰

İbn Hacer, meşhûr hadisin âhâd haberlere dâhil edilmeyen diğer kısmının ister tek bir senedi olsun ister birçok senedi olsun ya da hiçbir senedi olmasın dillerde müstehir olan bütün haberleri kapsadığını söylemektedir.¹³¹ İbn Hacer bu türe dair haberleri değişik eserlerinde örneklendirir.¹³² İbn Hacer, müstehir haberleri, meşhûr haberlerin içerisine dâhil eder.

Daha önce de ifade edildiği gibi Zerkeşî'nin *Tezkira*'sı, müstehir hadis ismi ile bu sahada yazılan ilk eserdir. Fakat “*müştehirun âle'l-elsineti'n-nas/ insanların dilinde şöbret bulmuş*” ifadesi ile neyin kastedildiğini en geniş anlamıyla ortaya koyan müellif Sehâvî'dir. Sehâvî, *Mekâsıdu'l-*

¹²⁴ Zerkeşî, *Tezkira*, 207-208, “Kısas”, 5; Sehâvî, *Makâsıd*, 137, (221).

¹²⁵ İbn Kesîr, *el-Bâisü'l-hasıs*, 1: 456.

¹²⁶ Zerkeşî, *Tezkira*, 25.

¹²⁷ Zerkeşî, *Tezkira*, 25.

¹²⁸ Sehâvî, *Makâsıd*, 21.

¹²⁹ Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-kussâs ve'l-müştehirîn* (Lübnan: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1988), 161, 307, 309, 324.

¹³⁰ İbn Teymiyye, *Ebâdisu'l-kussâs*, 53-93.

¹³¹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 47.

¹³² Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *et-Telâsu'l-habîr fî tabrii ebâdisi'r-râfi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1989) 3: 254; *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sabîhi'î-Buhârî* (Kahire: el-Mektebetu's-Selefi, 1986), 1: 325; 3: 57; 6: 582, 592; 7: 100.

basene'nin mukaddimesinde dillerde şöret bulan sözleri şu şekilde açıklar; "Ben şöret ifadesiyle tabakalarının çoğunda veya tamamında ikiden fazla râvînin rivayet ettiği meşhûr hadisin ıstılâhî manasını kastetmiyorum, bilakis bununla maksadım, kendi sahasında uzman olan veya bu şekilde bulunmayan bir âliminden gelen; özel bir beldede, muayyen bir toplulukta veya beldelerin çoğunda ve o belde halkının çoğu arasında dillerde şöret bulan sözlerdir." Şöhret ifadesi ona göre aynı zamanda;

- a. Râvînin, haberin başka tarikler olmadığı için tek kalarak naklettiği,
- b. Zayıflığı, telfiki¹³³ ve tahrifi ile bilinen bir râvînin naklettiği, güvenilir bir senedle gelmeyen,
- c. Sahâbenin ve onlardan sonra gelen görüş sahiplerinin söyledikleri,
- d. Güvenilir kimselerden zannı galip ile de olsa nakledilmeyen,
- e. Manası hoş olan,
- f. Güzelliğini koruyan sözleri kapsamaktadır.¹³⁴

Sehâvî, yukarıdaki tanımıyla, kendinden önceki hadisçilerin kapalı bıraktıkları yerleri açmış, müştehir hadisin çerçevesini belirgin hale getirmiştir. Buna göre müştehir hadis; ister meslekten hadisçiler tarafından nakledilsin, isterse diğer meslek erbabının eserlerinde geçsin önemli değildir. Yine müştehir haberler birçok kanaldan gelen sahîh hadisleri kapsadığı gibi, aynı zamanda herhangi bir hocadan sadece bir râvînin rivayet ettiği ferd-i nisbî rivayetleri, cerhe uğramış râvîler kanalı ile gelen zayıf ve mevzû haberleri de kapsamaktadır. Bu haberlerin herhangi bir beldedeki muayyen bir topluluk arasında yayılmış olması da mümkündür. Müştehir haber aynı zamanda her dönemde manası güzel görülen merfû ve mevkûf rivayetleri, her meslekten ilim erbabı tarafından söylenen kelâm-ı kibâr, darb-ı mesel nev'inden sözleri hatta sıradan halkın ifadelerini içine alacak kadar geniştir.

Suyûtî, *Tedrib*'de hocası İbn Hacer gibi, hadisçiler arasında ıstılâhî manası dışındaki meşhûr hadisin, ehl-i hadis, ulemâ (fıkıhçılar, usulcüler, nahivciler) ve avam arasında meşhûr olan kısımlarına işaret eder.¹³⁵ Ona göre, *insanların dilinde meşhûr olan hadisler*, ehl-i ilmin ve avamın arasında ister bir veya birden çok senedi olsun yahut hiçbir senedi bulunmasın şöret bulmuş haberlerdir. Suyûtî bu tür haberlere eserlerinde örnekler verir.¹³⁶ Müştehir haberler

¹³³ Telfik, "Farklı isnadlarda gelen ve farklı lafızlarla rivayet edilen bir hadisin isnad ve metinle birleştirilmesi" demektir. Bk. Bünyamin Erul, "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 400.

¹³⁴ Sehâvî, *Makâsid*, 21.

¹³⁵ Suyûtî, *Tedrib*, 2: 622.

¹³⁶ Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Tenvîru'l-bavalik şerhu Muvatta' Mâlik* (Mısır: Mektebetu't-Ticaretü'l-Kübrâ, 1969), 1: 78; *el-Hâvî li'l-fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973), 3: 355; *Tedrib*, 2: 622.

için derlediği, *ed-Dürerü'l-müntesira fi'l-ehâdîsi'l-müştehir* adlı eserini, halk dilinde şöhret bulan haberlerin durumunu beyan etmek için yazdığını söyler.¹³⁷

Çağdaş dönem hadis usulü ile ilgili eserlerde; meşhûr hadisin ıstılâhî manası ve çeşitleri genelde Suyûtî'nin *Tedrib*'de ele aldığı gibi tanzim edilmiştir. Buna göre ıstılâhî manası dışında meşhûr hadisin insanların dillerinde meşhûr olan kısmı ehl-i hadis, ulemâ ve avam arasında meşhûr olanlar şeklinde birçok kısma ayırmaktadır.¹³⁸

Hadis usulüne dair eserlerde meşhûr hadisi tarif etmek üzere meşhûr ve müştehir kelimeleri bazen birbirinin yerine kullanılmaktadır. İbn Kesîr'in hocası İbrahim b. Sadullah b. Cemâa (ö. 733/1333), meşhûr hadisi şöyle tarif eder; “*Meşhûr, Büreyre hadisi gibi özellikle ehl-i hadisin nazârında müştehir olan veya “Ameller niyetlere göredir” hadisi gibi hadis ehli dışındakiler arasında müştehir olandır.*”¹³⁹ Yine Sehâvî, hadisçilerin meşhûr hadisi, mutlak olarak hadisçiler ve diğer meslek erbabı arasında şöhret bulan haberler ve sadece hadisçiler nezdinde meşhûr olanlar şeklinde iki kısma ayırdığını ifade ettikten sonra; “*Hadisçiler nezdinde müştehir hadisin örneği, Hz. Peygamber'in bir ay süre ile rükûdan sonra okuduğu bilinen meşhûr kunnûdur*” demektedir.¹⁴⁰ Yine bu konuda yazılan eserlerin isimlerinin bir kısmında kelime müştehira bir kısmında ise meşhûra şeklinde geçmektedir. Bundan dolayı usulcülerin bu kullanımlarında müştehir hadis ile meşhûr hadis arasında bariz bir farkın olmadığı görülmektedir.

Meşhûr hadis içeriğinin geniş olmasından dolayı, usulcüler arasında net bir tanımı yapılamamıştır. Hicri dokuzuncu asırda İbn Hacer ile beraber meşhûr haber ıstılâhî tanımına kavuşmuştur. Bu tanım hadisçiler arasında da kabul görmüştür. Halk arasındaki haberleri derleyen çalışmalar meşhûr hadisin ıstılâhî tanımının henüz yapılmadığı döneme rastlamaktadır. Kavramlar hakkındaki bu belirsizliğin, hadisler hakkındaki değerlendirmelere ve ilgili sahada yazılan eserlere de yansımış olması ihtimal dâhilindedir.¹⁴¹ Özellikle Zerkeşî, Sehâvî, Suyûtî ve onlardan sonra gelen muhaddisler halk arasında yayılan haberler için

¹³⁷ Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesira fi'l-ehâdîsi'l-müştehir* (Riyad: İmaretü Şuunî'l-Mektebe, ts.), 41.

¹³⁸ Mahmud Tahhân, *Teystru Mustalabi'l-Hadis* (İstanbul: Dersaadet, 1994), 24; Nureddin İtr, *Menbecu'n-nakd* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1997), 410-411; Âlûsî, *İkedü'd-dürer*, 157; Mustafa es-Süleymanî, *Cevâbiru's-Süleymaniyye Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye* (Riyad: Dâru'l-Keyân, 2005), 169.

¹³⁹ İbrahim b. Sa'dullah İbn Cemâa, *el-Menhulu'r-râvî fi Mubtasarı 'Ulûmu Hadîsi'n-Nebevî* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1985), 1: 55.

¹⁴⁰ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 3: 37.

¹⁴¹ Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) eseri bazı kaynaklarda “*et-Tezkira fi'l-ehâdîsi'l-müştehir*” bazılarında ise “*el-Leâliu'l-mensûra fi'l-ehâdîsi'l-Meşhûra*” şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye eserini (ö.751/1350) “*Risale fi'l-keîâm ale'l-ehâdîsi'l-meşhûra*” diye isimlendirmiştir.

müştehir kelimesini kullanmışlardır.¹⁴² Zikredilen bu mevcut duruma rağmen hadis usulü ile ilgili kaynaklarda halk arasında yayılan haberleri ifade etmek için birkaç istisna dışında müştehir hadis tabirinin kullanılmadığı, bu haberlerin meşhûr haberin bir çeşidi olarak kabul edildiği, müştehir kelimesinin bu konuda yazılan kitapların sadece kapaklarında ve önsözlerinde kaldığı anlaşılmaktadır.

Meşhûr hadis, hadis usulündeki âhâd haberin bir çeşidi olarak daha ziyade sahîh, hasen ve zayıf hadisleri içermektedir. Halk arasında hadis diye dolaşan haberler ise sahîh hadisler yanında mevzu haberler, kalam-ı kibar ve darb-ı mesel cinsinden sözlerden oluşmaktadır. Bu ayırımdan hareketle günümüzde de bazı hadisçiler meşhûr hadisin halk arasında yayılmış olan hadisleri kapsayan kısmına doğrudan “müştehir” isminin vermektedirler.¹⁴³

Sonuç

Hadis usulünde meşhûr hadis, zamanla ıstılâhî anlamına kavuşmuştur. Usulcülerin büyük çoğunluğu, halk arasında yayılmış olan hadisleri veya hadis olarak bilinen uydurulmuş sözleri içeren haberleri, meşhûr hadisin bir kısmı olarak görmektedirler. Ancak görüldüğü gibi bu çeşit meşhûr hadis, ıstılâhî anlamdaki meşhûr haberden tanım, içerik ve kapsam bakımından farklıdır. Daha açık bir ifade ile “meşhûr” terimi bu ikinci kısmı tam olarak ifade etmekten uzaktır.

Hadisçiler tarafından halk arasındaki haberleri tespit etmek için oluşturulan eserler, meşhûr değil müştehir kelimesi üzerine kurgulanmıştır. Bu hesaba katılması gereken önemli bir husustur. Bu tür eserlerde meşhûr yerine müştehir denilmesi gerekçeleri şu şekilde sıralanabilir:

a. Meşhûr hadis içeriğinin geniş olmasından dolayı, ilk zamanları usulcüler arasında net bir tanımı yapılamamıştır. Halk arasındaki haberleri derleyen çalışmalar meşhûr hadisin

¹⁴² Müştehir kelimesinin kullanıldığı eserleri kronolojik olarak şu şekilde gösterebiliriz: Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) eseri bazı kaynaklarda “*et-Tezkîra fi'l-ebâdîsi'l-müştehirâ*” bazılarında ise “*el-Leâliu'l-mensûra fi'l-ebâdîsi'l-Meşhûrâ*” şeklinde geçmektedir. İsimlendirmede bir problem gözükmemektedir. Ama ondan sonraki müelliflerden Sehâvî (ö. 902/ 1496) eserini “*el-Mekâsîdu'l-basene fî beyâni kesîrin mine'l-ebâdîsi'l-müştehirati âle'l-elsine*”; Suyûtî (ö. 911/1505) eserini “*ed-Dürrü'l-müntesira fî ebâdîsi'l-müştehirâ*”; Semhûdî (ö. 911/1505) eserini “*el-Gummaş âle'l-lummaş fî'l-ebâdîsi'l-müştehirâ*”; İbn Tolun (ö. 953/1546) eserini “*eş-Şeşera fî'l-ebâdîsi'l-müştehirâ*”; Molla Ali b. Muhammed el-Kârî (ö. 1014/1605) eserini “*Risâle fî'l-ebâdîsi'l-müştehirâ ale'l-elsine*”; Ahmed b. Ahmed b. Sellam el-Kaylûbî (ö. 1069/1659) eserini “*el-Bedru'l-münevvere fî ma'rifeti rutebi'l-ebâdîsi'l-müştehirâ*”; Aclûnî (ö. 1162/1749) eserini “*Keşfü'l-hafâ ve müşîlü'l-İlbâs amma'stebera mine'l-ebâdîsi alâ elsineti'n-nâs*” şeklinde isimlendirmiştir. Ayrıca bak. Sağlam, *Mütehir hadis*, 557-562.

¹⁴³ Aydın, *Hadis İstılabları*, 226; Adil Yavuz, *Sehâvî ve el-Mekâsîdu'l-basene aldî eserinin Tenkît ve Tablîli*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1993), 87. Abdulkadir Ata'nın görüşü için bk. Zerkeşî, *Tezkîra*, 8; Abdulvehhâb Abdullatîf'in değerlendirmeleri için bk. Sehâvî, *Mekâsîd*, 9.

ıstılâhî tanımının henüz yapılmadığı döneme rastlamaktadır. Kavramlar hakkındaki bu belirsizliğin ilgili sahada yazılan eserlere de yansımış olması ihtimal dâhilindedir.

b. İlk zamanları meşhûr terimi sahîh ve mütevâtir haberler için kullanılırken sonraları hasen, zayıf hatta aslı olmayan haberleri de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Kanaatimizce meşhûr hadiste yaşanan dönemsel kavram genişlemesi hem sahadaki eser içeriklerinde hem de eser isimlerinde kendisini göstermiştir.

c. Hadis ıstılahlarının oluşması sonrası meşhûr hadis, âhâd haberler altında sahîh, hasen ve zayıf hadisler ile sınırlı kalmıştır. Bu aslında meşhûr hadis için bir anlam daralmasıdır ve ilgili tanım muhaddisler arasında büyük kabul görmüştür. Halk dilinde dolaşan meşhûr hadislerin alanı ise daha geniştir. Sanırız meslekten olan/olmayan birçok kişide kavram kargaşasına yol açacağı endişesinden dolayı bu sahadaki eserlerde genellikle meşhûr yerine müştehir ismi tercih edilmiştir.

d. Hadis edebiyatında müstakil bir saha haline gelen müştehir hadis edebiyatının tam olarak kimliğine kavuşmasında müştehir kavramı anahtar bir rol üstlenmiştir.

e. Müştehir kelimesi, içerdiği “bir yerde yayılma” manasından dolayı, şöhret bulma manasındaki meşhûra göre halk arasındaki haberleri ifadede semantik açıdan daha uygun görülmüştür.

f. Bu sahadaki eserler, hadisçilerden ziyade, her kesimden halk için yazılmıştır. Halk için yazılan bu kitaplara meşhûr isminin konulması, halk arasında meşhûr hadis hakkında yanlış yargılar oluşturabilir.

Yukarıda sıralana hususlar, konuyla ilgili eserler ve çalışmada delilleriyle ortaya konulmaya çalışılan sebeplerden dolayı hadis usulünde, halk arasında yayılan hadisler için *meşhûr* değil, *müştehir* kavramının kullanılması daha isabetli olacaktır. Bu şekilde hem müştehir hadis sahasındaki çalışmalar daha sistematik bir yön kazanacak hem de konu hakkında zihin karışıklığının giderilmesine yardımcı olunacaktır.

Kaynakça

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâs el-Arabî, 1364/1945.
- ABDURREZZAK, İbn Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1403.
- el-ACLÛNÎ, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Keşfü'l-bafâ' ve müzâllü'l-İlbâs 'amme'ştehere mine'l-ebâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- ALÎ B. SULTÂN, el-Kârî Nureddin. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-abbâri'l-mevzû'a*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1986.
- ÂLÛSÎ, Şihâbüddîn Mahmud. *İkdü'd-dürrer fi şerhi muhtasar Nubbeti'l-fiker*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- APAYDIN, Yunus. "Meşhûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- AYDIN, Nevzat. "Hadisin Tespit ve Tenkidinde Ma'rûf/Meşhûr Sünnetin Metodolojik Değeri ve İşlevi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2011): 139-170.
- AYDINLI, Abdullah. *Hadis İstılâbları Sözlüğü*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. Çev. Recep Çetintaş, İstanbul: Usul Yayınları, 1998.
- eL-AZİMÂBÂDÎ, Ebû't-Tayyib Muhammed. *Avnü'l-mabûd Ğâyetü'l-maksûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- eL-BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-İmân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- , *el-Esma ve's-sıfât*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- , *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarabat: el-Meârifü'n-Nazmî, 1344.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sabîh*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000..
- , *Kurretü'l-ayneyn bi-ref'i'l-yedeyn fi's-salât*. Kuveyt: Dâru'l-Erkâm, 1983.
- , *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. Kahire: el-Mektebetü's-Selefi, 1407
- eL-BULKÎNÎ, Ömer b. Reslân. *Mehâsinu'l-ıstılâb*. (İbnu's-Salâh'ın Mukaddimesi beraberine), Kahire: Dâru'l-Mearif, 1989.
- ÇAĞLAYAN, Harun. "Sosyo-Kültürel Açından Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji". *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016): 75-91.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- ed-DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. Kâhire: Dâru'l-Mehâsin, 1966.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- , *Sünen*. nşr. Muhammed er-Râcihî, Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Düvelî, 2013.
- DİNÇOĞLU, Mehmet, *Ehl-i Hadis ve Hanefî Usulcülere göre Haberlerin Kabulü ve Reddi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- EBÛ HANİFE, Nu'mân b. Sâbit. *Müsnedü Ebî Hanîfe*. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.
- EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-Arabî, 1405/1984.
- ELBÂNÎ, Muhammed Nasıruddin, *Silsiletü'l-ehadîsu'd-daiife ve'l-mevdua*. Riyad: Dâru'l-Mearif, 1988.
- ERUL, Bünyamin. "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 400-401. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- el-EZHERÎ, Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbu'l-lugâ*. Mısır: Dâru'l-Mısri, ts.
- FAZLUR RAHMAN, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- el-FETENÎ, Camaledin Muhammed Tahir b. Ali. *Mecmeu babri'l-envâr fi garâibi't-tenzîl ve letâifu'l-abbâr*. Matbaatu Meclisu Dairatu'l-Meâr el-Osmaniyye, 1967.
- FEYYÛMÎ, Muhammed b. Ali. *Kitâbu'l-misbâhi'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-râfî'*. Kahire: Matbaatu'l-Emiriyye, 1922.
- el-FİRÛZÂBÂDÎ, Ebû't-Tâhir Meccüddîn. *el-Kâmûsü'l-mubtâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

- GÖRMEZ, Mehmet Görmez. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- el-HÂKİM, Muhammed en-Nisâbüri. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-badıs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- , *el-Müstedrek âle's-sabîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- el-HALEBÎ, Râdiyyüddîn b. İbrahim. *Kafî'ül-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*. Haleb: Mektebetü'l-Matbuâtü'l-İslamiyye, 1408.
- el-HALÎL b. AHMED, İbn Amr b. Temîm el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- el-HATÎB, Ali b. Sâbit el-Bağdadî. *el-Kifâye fî'ilmî'r-rivâye*. Haydarâbad: Dairatu'l-Mearif el-Osmaniyye, 1357/1938.
- , *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 1403/1982.
- el-HATTÂBÎ, Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. Haleb: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.
- HANSU, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyât, 2004.
- İTR, Nureddin. *Menbecü'n-Nakd*. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İBN AMR, er-Rebî' b. Habîb. *el-Câmi'u's-sabîh*. Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1415.
- İBN ABDİLBERR, İbn Abdullah b. Muhammed. *et-Tembîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Kurtuba: Müesssetü'l-Kurtuba, ts.
- , *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398.
- İBN CEMÂA, İbrahim b. Sadullah. *el-Menbulu'r-râvî fî Muhtasarı Ulûmu Hadîsi'n-Nebevî*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1406.
- İBN EBU'D-DÜNYÂ, Muhammed b. Ubeyd. *et-Tevâzu' ve'l-humûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İBN EBÛ ŞEYBE, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İBN FÂRİS, İbn Zekeriyya. *Makâyîsu'l-luga*. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- İBN FÛREK, Muhammed b. el-Hasen. *Müşkâlü'l-badıs ve beyânüh*. Beyrut: Âlimu'l-Kutub, 1985.
- İBN HACCÂC, Muhammed b. Nasır. *Ta'zîmu kadri's-salâh*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *et-Telbîsu'l-habîr fî tabrici ehâdîsi'r-râfî'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- , *Nüzhetü'n-nazar fî tavâzîhi Nubbeti'l-fiker*. Dımeşk: Matbaatu's-Sabah, 2000.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- İBN HUZEYME, Muhammed b. İshâk. *Sabîh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1970.
- İBN KESÎR, İsmail İmâdüddîn. *el-Bâ'sü'l-basîs şerbu İbtisâri 'ulûmi'l-badıs*. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1996.
- , *Tefsiru Kur'âni'l-azîm*. Mısır: Müessestü'l-Muhtâr, 1423.
- İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilu muhtelifi'l-badıs*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1974.
- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İBNU'L-MÛBÂREK, Abdullah el-Mervezî. *Kitâbü'z-zühûd ve'r-rekâ'ik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İBN SEYYİDE, Ali b. İsmail. *el-Mubkem ve'l-mubhûtu'l-a'zam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin Ahmed. *Ehâdîsü'l-kussâs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1985.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Kitâbu'l-kussâs ve'l-müzekkirîn*. Lübnan: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1988.
- , *Kitâbu'l-mevzûât minel-badîsi'l-merfû'a*. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966.
- İBNU'S-SALÂH, İbn Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbnu's-Salâh*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1989.
- , *Ulûmü'l-badıs*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2012.

- İBNU'D-DEYBA', Abdurrahman b. Ali eş-Şevkânî. *Temyîzü't-tayyib mine'l-habîs mim mâ yedûru 'alâ elsineti'n-nâs mine'l-hadîs*. Lübnan: Dâru'l-Kutub el-Arabî, 1405/1984.
- el-LAHMÎ, Ahmed b. Ferrâh. *Muhtasarı bilâfîyyâti'l-Beyhakî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1416.
- MÂLİK, İbn Enes b. Mâlik. *Muvatta'*. (Yahya b. Yahya), Kâhire: Mektebetü's-Safâ, 2001.
- MÜSLİM, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sabîh*. Riyâd, Dâru's-Selâm, 2000.
- el-MÜNÂVÎ, Muhammed Abdurraûf. *el-Yevâkît ve'd-düer şerbu Şerhi Nubbeti'l-fiker*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- MÜTTAKÎ el-HİNDÎ, Ali b. Abdulmelik. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. Müessesetü'r-Risale, 1981.
- en-NEHREVÂNÎ, İbn Zekeriyâ el-Muâfâ. *el-Celâsü's-sâlibu'l-kâfî ve'l-enüsü'n-nâsıbu's-şâfî*. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1993.
- en-NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- en-NEVEVÎ, Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-Arabî, 1405/1984.
- ÖZAFŞAR, M. Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- er-RÂMHÜR MÜZÎ, İbn Hallâd el-Hasen. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1984.
- SAĞLAM, İbrahim. *Müştebir Hadislerin Doğuşu, Gelişimi ve Değerlendirmesi*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- es-SEHÂVÎ, Şemseddin Muhammed. *el-Makâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ebâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- , *Fetbu'l-muğîs bi-şerhi Elfîyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- SUBHÎ es-SÂLİH, İbn İbrahim. *Hadis İlimleri ve Hadis İstıblâhları*. trc. Yaşar Kandemir, Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- es-SÜLEYMANÎ, Ebû'l-Hasan Mustafa. *Cevâhiru's-süleymaniyye şerbu'l-Manzûmeti'l-Beykâniyye*. Riyad: Dâru'l-Keyân, 2005.
- es-SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994.
- , *Tabzîru'l-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*. Beyrut: el-Kütübi'l-İslamiyye, 1984.
- , *ed-Dürerü'l-müntesira fî'l-ebâdîsi'l-müştehire*, Riyad: İmaretu Şuunu'l-Mektebe, ts.
- , *Tenvîru'l-havâlık şerbu Muvatta' Mâlik*. Mısır: Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübrâ, 1969.
- eş-ŞEYBÂNÎ, Muhammed. *el-Hüce 'alâ ehli'l-Medîne*. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1983.
- et-TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- TAHHÂN, Mahmud. *Teysîru Mustalabi'l-Hadis*. İstanbul: Dersaadet, 1994.
- TAKIYYÛ'L-Hakîm, Muhammed. *el-Usulü'l-âmmе li'l-fikri'l-mukâren*. Necef: Müessesetü Âli Beyt, 1979.
- , *Târibu Bağdâd*. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts, 11: 391.
- TEMMÂM er-RÂZÎ, İbn Muhammed. *el-Fevâ'id*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1412/1991.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-sabîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- ÜNAL, İsmail Hakkı. *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB Yayınları, 1994.
- YARGI, Mehmet Ali, *Meşhûr Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.
- , *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- YAVUZ, Adil, *Sebâvî ve el-Mekâsıdu'l-hasene aldı eserinin Tenkîit ve Tablîli*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1993.
- ez-ZEBİDÎ, İbn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak. *Tâcu'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.
- ez-ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *et-Tezkîra fî'l-ebâdîsi'l-müştehire*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- ez- ZÛRKÂNÎ, Muhammed b. Abdalbaki. *Mubatasaru'l-Mekâsıdi'l-hasene fî beyani kesîrin mine'l-ebâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1403/1983.