

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

SAYI | ISSUE : 33 (NİSAN | APRIL 2020)

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies بحوث إسلامية

 **istanbul**
Zaim
Universitesi

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Studies بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue : 33 (Nisan | April 2020)

Yayın Türü | Publication Type

Sürelî Yayın | Periodical

Baskı | Press

İhlas Matbaası

Sahibi | Owner

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına
on behalf of Istanbul Sabahattin Zaim
University
Mehmet Bulut
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
mehmet.bulut@izu.edu.tr

İletişim | Communication

Muhammed Fatih Küçük
Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışı Cadde-
si, No. 2 34662 Üsküdar / İSTANBUL /
TÜRKİYE
Tel: +90 (212) 692 88 44
E-posta: usul@izu.edu.tr
Web: <http://www.usuldergisi.com>

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Hasan Kamil Yılmaz
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
kamil.yilmaz@izu.edu.tr

Editör | Editor-in-Chief

Recep Cici
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
recep.cici@izu.edu.tr

Fıkıh | Islamic Law

Hacı Mehmet Günay
(Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)
hmgunay@sakarya.edu.tr
Ahmet Hamdi Yıldırım
(İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi), hamdi.yildirim@izu.edu.tr

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Necmettin Gökkır
(İstanbul Üniversitesi)
ngokkir@istanbul.edu.tr
Yusuf Memük
(Bolu Abant İzzet Baysal
Üniversitesi)
yusufmemuk@gmail.com

Kelam | Kalam

Cağfer Karadaş
(Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)
caferkaradas@hotmail.com
Metin Yurdagür (Marmara Üniversitesi)
yurdagurm@mynet.com

Alan Editörleri | Executive Editors

Tefsir | Tafsir
Abdulmuttalip Arpa
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Muhammed Abay (Marmara Üniversitesi)
abay@marmara.edu.tr

Tasavvuf | Sufism

Necdet Tosun (Marmara Üniversitesi)
ntosun@marmara.edu.tr
Veysel Akkaya
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
veyselakkaya@gmail.com

Hadis | Hadith

Hayati Yılmaz (Sakarya Üniversitesi)
hayatiy@gmail.com
Erdiñç Ahatlı (Sakarya Üniversitesi)
eahatli@sakarya.edu.tr
Mustafa Öztürk
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
mustafa.ozturk@izu.edu.tr

Arap Dili ve Belagatı | Arabic Language and Rhetoric

Osman Yılmaz
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
osman.yilmaz@izu.edu.tr

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Ziya Kazıcı
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

ziya.kazici@izu.edu.tr
Osman Aydınlı
(Marmara Üniversitesi)
osman.aydinli@marmara.edu.tr

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Sciences

İzzet Er
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
izzet.er@izu.edu.tr
Faruk Kanger
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
faruk.kanger@izu.edu.tr

Kitabiyat | Book Review

Muammer İskenderoğlu (Recep
Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
iskenderoglumuammer@gmail.com
Muhammed Fatih Küçük
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
fatih.kucuk@izu.edu.tr

Dil Editörleri | Language Editors

Arapça | Arabic

İyat Erbakan
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
iyat.erbakan@izu.edu.tr

İngilizce | English

Ahmet Faruk Yılmaz
(İstanbul Şehir Üniversitesi)
ahmetyilmaz@std.sehir.edu.tr
Elif Beyza Demirtaş
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
elifbeyzademirtas@gmail.com
Furkan Mehmed
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
furkan.mehmed@izu.edu.tr

Türkçe | Turkish

Özlem Onar Güneş
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Muhammed Furkan Cinisli
(İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi), ffcinisli@gmail.com

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet Bostancı (Sakarya Üniversitesi)
abostanci@hotmail.com
Ahmet Hamdi Yıldırım
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi),
hamdi.yildirim@izu.edu.tr
Bilal Gökçir (İstanbul Üniversitesi)
bgokcir@gmail.com
Erdoğan Ahatlı (Sakarya Üniversitesi)
eahatli@sakarya.edu.tr
Hayati Yılmaz (Sakarya Üniversitesi)

hayatiy@gmail.com
Muhammed Abay (Marmara Üniversitesi)
abay@marmara.edu.tr
Osman Acun (İlim Yayma Vakfı)
osman.acun@iyv.org.tr
Osman Aydınlı (Marmara Üniversitesi)
osman.aydinli@marmara.edu.tr
Osman Yılmaz
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
osman.yilmaz@izu.edu.tr

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdullah Tırabzon (İstanbul Üniversitesi)
Abdulttalip Arpa
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)
Adem Ergül
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Ahmet Yaman
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Ali Bulut
(Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Bayram Ali Çetinkaya
(İstanbul Üniversitesi)
Engin Yılmaz (İHAM)
Esra Gözeler (Ankara Üniversitesi)
Faruk Beşer (Marmara Üniversitesi)
Hacı Ahmet Özdemir
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
İsmail Adak (Yalova Üniversitesi)
Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi)
Malik Badri
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Mehmet Emin Maşalı
(Marmara Üniversitesi)
Mehmet Özşenel (Marmara Üniversitesi)
Mesut Okumuş (Ankara Üniversitesi)
Mohammad Jaber Thalji
(Yarmouk University)
Muhsin Akbaş (Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi)
Nuh Arslantaş
(Melbourne Başkonsoloslugu)
Rahile Kızılkaya Yılmaz
(Marmara Üniversitesi)
Raşit Küçük (İSAM)
Saim Kayadibi
(Malezya İslam Üniversitesi)
Süleyman Baki
(Tetova Devlet Üniversitesi)
Süleyman Kaya (Sakarya Üniversitesi)
Zekeriya Güler
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Zulkifli Mohd Yusoff (Malaya University)

Usul İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir. Dergi yılda iki sayı olarak yayımlanır. Ulakbim TR Dizin’de 23. sayıdan (2015 yılı) itibaren taranmaktadır.

Usul Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal. The journal is published biannually. It is indexed by ULAKBIM TR DIZIN from 23rd issue (2015).

İÇİNDEKİLER | CONTENT

Editörden | Editorial

VI-VIII

Makaleler | Articles

Furûku'l-Usûl Adlı Risalenin Âidiyet Sorunu Üzerine Bir İnceleme
Risale Şeyhülislam İbn Kemal'e mi Ait Yoksa Kazasker Manav İvaz Efendi'ye mi?

An Investigation On The Reference Of The Risāla Furūk Al-Usûl

دراسة مشكلة نسبة رسالة "أصول الفروق"

Ahmet İNANIR 1-26

Kocanın Bir Te'dib Aracı Olarak Nâşize Durumundaki Eşini Darb Etme Yetkisi ve İdarenin Bu Yetkiyi Sınırlandırması

The Beating Authority of the Husband Against Rebellious Wife (Nashiza) as an Edification Tool and Administration's Limitation of that Authority

سلطة الضرب للزوج ضد زوجته الناشذة (المتمردة) كأداة تنوير وحدود الإدارة على تلك السلطة

Yergali ALPYSBAYEV - Faruk BEŞER 27-53

Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsîd Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve "Sulbü'l-Akit" Kavramı

Transformation of Contract to be Validated at the end of Ignorance (Jahalah) or Gharar Leading Parties of Contract to Conflict (Niza') and the Concept of Sulb Al-Aki

تصحيح العقود الفاسدة بسبب الجهالة أو الغرر مما يؤدي إلى النزاع ومفهوم

«صلب العقد»

Ali Haydar BÖLÜKBAŞ - Ali KUMAŞ 55-77

Risâletü'l-Hamevî'de İmam Hamevî'nin Bazı Fikhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri

Imām Hamawī's Criticism on Certain Fiqh Issues in His Risālat Al-Hamavī

Yusuf BALTA 79-101

Kur'an'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir

Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi

Evaluating the Verses Addressing the Formation and Function of the Mountains in the Qur'an through Tafsir Sources and Scientific Data

تقييم الآيات المتعلقة بتكوين ووظائف الجبال في القرآن بواسطة مصادر التفسير والمُعطيات العلمية

Hüseyin YAKAR 103-130

İsmâil Sirâceddîn-i Şîrvânî-i Kürdemîrî ve Kafkaslarda Nakşibendiyye - Hâliidiyye

Ismâil Sirâjeddîn-î Shîrvânî Kurdamirî and Naqshbandiyyah - Khalidiyyah Branches in Caucasus

إسماعيل سراج الدين الشرواني الكردي والشعب النقشبندية - الخالدية في القوقاز

Zafer ERGİNLİ - İbrahim EROL 131-159

Sâmerrâî'nin Bazı Nahiv Meselelerine İlişkin Cumhura Muhalif Görüşleri
Sâmerrâî's Thoughts Opposing to the Majority of Muslim Scholars on Certain Syntax
(*Nahv*) *Issues*

آراء السامرائي المخالفة للجمهور في بعض المسائل النحوية

İshak DURMUŞ 161-183

.....
Salgın ve Ramazan

185

.....
Yayın İlkeleri

184-186

.....

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Değerli Okurlarımız,

Usul dergimizi yeni sayısı ile yeni adresinde yayımlıyoruz. Uzun bir süre İlim Yayma Vakfı bünyesinde çıkan dergimiz artık İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde devam edecek. Yeni adresimizde, bugüne kadar emek veren arkadaşlarımızla birlikte dergimizi çok daha güzel yerlere getirmenin inancı içindeyiz. Editöryal ekibimiz ve Yayın Kurulumuzla birlikte dergimizi daha ileri seviyelere çıkarmayı hedefliyoruz.

Dergimiz yayımlandığı günden itibaren akademik camianın yoğun ilgisine mazhar oldu. Son sayımız için de birçok makale gönderildi. Bu makaleleri seçerken dergimizin fiziki boyutlarını dikkate aldık. Bu sayımızda, dördü İslam hukuku, biri Tefsir, biri Tasavvuf ve biri de Arap dili ve edebiyatı olmak üzere zengin içeriğe sahip yedi makale yayımlıyoruz.

Dergimizin bu sayısının ilk makalesini Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Ahmet İNANIR'ın "Furûku'l-Usûl Adlı Risâlenin Âidiyet Sorunu Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yazısı oluşturmaktadır. Yazar, furûk edebiyatının özellikle eşbâh ve nezâir türü kitaplar içinde yer aldığı bir dönemde müstakil bir risâle olarak yazılması bakımından önemli bir eser olan Furûku'l-Usûl adlı risâlenin, Şeyhülislam İbn Kemal ya da Kazasker Manav İvaz Efendi'ye âidiyet sorununu inceleyerek gerçek müellifinin kim olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır.

İkinci makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku doktora öğrencisi Yergali ALPYSBAYEV ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Faruk BEŞER'e ait olup, "Kocanın Bir Te'dîb Aracı Olarak Nâşize Durumundaki Eşini Darb Etme Yetkisi ve İdarenin Bu Yetkiyi Sınırlandırması" adını taşımaktadır. Günümüzün en çok tartışılan konularından birini ele alan söz konusu makalede, Kur'ân-ı Kerîm'de bir terbiye aracı olarak geçen darbın hükmünün değişken karaktere sahip oluşu ve idarenin bu hüküm üzerindeki tasarruf yetkisi, Hz. Peygamber'in (as) tatbikatı, makâsıdu'ş-şerîa ve fıkıh müktesebatı ışığında ortaya konulmaktadır.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarından Arş. Gör. Ali Haydar BÖLÜKBAŞ ve Doç. Dr. Ali KUMAŞ'a ait, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbû'l-Akit' Kavramı" başlıklı üçüncü makalede, fesâd nazariyesi içerisinde cehâletten kaynaklanarak fâsid kabul edilen akitlerin sahihe dönüştürülmesi ile ilgili hususlar ve sulbû'l-akit kavramı, ayrıntılı fûrû örnekleri üzerinden incelenmekte ve içerik analizi yöntemi kullanılarak ele alınmaktadır.

"Risâletü'l-Hamevî'de İmam Hamevî'nin Bazı Fikhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri" başlıklı yazı dördüncü makaleyi oluşturmaktadır. Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Yusuf BALTA tarafından kaleme alınan makale, Hamevî'nin Hanefî fakihlere ait Kenzü'd-dekâ'îk ve bazı şerhleriyle, el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-aĥkâm gibi önemli fıkıh kitaplarının asıl metinleriyle şerhleri arasındaki bazı konularda bilgi ve usul kaynaklı tenakuzlara ilişkin tespitlerine yer vermektedir.

Dr. Hüseyin YAKAR'a ait olan beşinci makale "Kur'an'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi" adını taşımaktadır. Yazar, makalesinde öncelikle Kur'an'da dağ kavramına karşılık gelen lafızlar ve onların anlamları hakkında bilgi vermiş; yine Kur'an'da dağların oluşumu ve işlevine atıfta bulunan ayetleri, tefsir kaynakları ve günümüzde ulaşılan bilimsel veriler üzerinden değerlendirmektedir.

Altıncı makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarından Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ ve Öğr. Gör. İbrahim EROL'a aittir. "İsmâil Sirâceddîn-i Şîrvânî-i Kürdemirî ve Kafkaslarda Nakşibendiyye - Hâliidiyye Kolları" adlı makalede yazarlar, İsmâil Kürdemirî'nin hayatını ele alarak Azerbaycan ve Dağıstan'da ortaya çıkan Nakşibendî kollarını ve temsilcilerini tanıtmaktadırlar.

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim görevlisi İshak DURMUŞ tarafından kaleme alınan yazı ise dergimizin yedinci ve son makalesidir. "Sâmerrâî'nin Bazı Nahiv Meselelerine İlişkin Cumhura Muhalif Görüşleri" adlı yazı söz konusu Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan "Sâmerrâî ve Tartışmalı Nahiv Meselelerine İlişkin Görüşleri: Meânî'n-Nahv Özelinde" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Makalede öncelikle Sâmerrâî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa ve öz bilgiler verilmekte, daha sonra alana farklı bir bakış açısı kazandıracığı düşünülen bazı nahiv meseleleri hakkındaki görüşleri sekiz başlık altında incelenmektedir.

Usul dergisinin 33. sayısının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, alan editörlerimize, özellikle hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize makalelere verdikleri değerli katkılar ve yaptıkları eleştiri nedeniyle Dergimiz ve Yayın kurumumuz adına çok teşekkür ederim.

Ayrıca derginin 33. sayıdan itibaren sahipliğini üstlenen Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Mehmet BULUT'a ve Yazı işleri müdürlüğünü üstlenen İslami İlimler Fakültesi Dekanı sayın Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ'a teşekkürlerimi arz ederim.

Dergimiz bu sayıdan itibaren İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı Prof. Dr. Recep CİCİ'nin editörlüğünde okurlarıyla buluşmaya devam edecektir.

Bu vesileyle, selefim sayın Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR'a ve birlikte çalıştığı ekip arkadaşlarına, editörlük sürecinde yaptığı katkı ve sağladığı destekten dolayı şükranlarımı sunar, kendilerinden her zaman destek ve katkı beklediğimizi belirtmek isterim.

Dergimiz, bugüne kadar izlediği çizgisinde ve gözettiği hedefinde herhangi bir değerlik olmaksızın önceki tecbeli ekibin destekleriyle ve yeni bir heyecanla inşallah yoluna devam edecektir.

Rabbimize hamd  senalar olsun.

Prof. Dr. Recep CİCİ
Editör

FURÛKU'L-USÛL ADLI RİSALENİN ÂİDİYET SORUNU ÜZERİNE BİR İNCELEME

Risale Şeyhülislam İbn Kemal'e mi Ait Yoksa Kazasker Manav İvaz Efendi'ye mi?

Ahmet İNANIR*

Öz

Furûku'l-usûl, furûk edebiyatının özellikle eşbâh ve'n-nezâir kitapları içinde yer aldığı bir dönemde müstakil bir risale olarak yazılması bakımından önemli bir eserdir. Bu risale, talebelerin öğrenmelerini kolaylaştırmak üzere fıkıh usulü alanında şekil bakımından benzer, hüküm bakımından farklı kavramları özet bir şekilde kırk beş başlıkta bir araya getirmektedir. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek araştırmasında risaleyle ilgili dört yazma nüsha tespit etmiştir. Bu nüshalardan ikisi İbn Kemal'e (ö. 940/1534) biri Kazasker Manav İvaz Efendi'ye (ö. 994/1586) isnad edilmiş, birinde ise müellif kaydı yer almadığı görülmüştür. O da söz konusu iki nüshadan hareketle risaleyi İbn Kemal'e nispet ederek tahkik etmiştir. Yapılan incelemede söz konusu bu dört nüshaya ilave olarak dört nüsha daha tespit edilmiştir. Bunlardan ikisinde müellif kaydı yer almazken birinde Kazasker Manav İvaz Efendi'ye ait olduğu bilgisi vardır. Böylece İvaz Efendi'ye isnad edilen nüsha sayısı ikiye çıkmıştır. Bu durumda risalenin gerçek müellifi Şeyhülislam İbn Kemal (ö. 940/1534) mi yoksa Kazasker Manav İvaz Efendi (ö. 994/1586) mi sorunu ortaya çıkmıştır. İbn Kemal, yazdığı eserler ve yaptığı hizmetlerle çağını aşan Osmanlı âlimlerinden biridir. Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde metin, şerh, hâşiye ve risâle olarak sayısı beş yüze kadar ulaşan eser kendisine isnad edilmektedir. Bazı eserlerde, çeşitli sebeplerle kendisine isnad edilseler de hakikatte başka müelliflere ait olduğu tesbiti söz konusu olabilmektedir. Bu risale için de böyle bir durum olduğu söylenebilir. Zira İbn Kemal'in risalelerini bir araya toplayan mecmualarda yer almaması ve fıkıh usulüne dair eserleriyle doğrudan bir ilişkisinin olmaması ilgili eserin Kazasker Manav İvaz Efendi'ye ait olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu çalışma, söz konusu risalenin âidiyet sorununu inceleyerek, gerçek müellifinin kim olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İvaz Efendi, İbn Kemal, Furûku'l-usûl, Fıkıh Usulü, Tahsis.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye
ahmet.inanir52@gop.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-8300-2682.

AN INVESTIGATION ON THE REFERENCE OF THE RISĀLA FURŪK AL-USŪL

Abstract

Furūk al-usūl is an important work as an independent treatise written in a period when the subject is included within the works of ashbah wa an-nazāir. In order to ease students' learning, the treatise summarizes the concepts that are similar in terms of form while they are different regarding hukm (judgment) within forty-five titles. Muhammad b. Abd al-Aziz al-Mubārek found four manuscripts about the treatise in his research. Two of these copies are attributed to Kemalpaşazade (Ibn Kemal) and one to Kazasker Manav İvaz Efendi while the last one has no reference to its author. By comparing it with the two copies, he referred the treatise to Ibn Kemal and examined it. As a result of our examination, in addition to these four copies, four additional copies have been identified. Two of them do not include the author's record, while one of them is owned by Kazasker Manav İvaz Efendi. Thus, the number of copies attributed to İvaz Efendi increases to two. In this case, is the real author of the treatise Şeyhülislam Ibn Kemal (d. 940/1534) or Kazasker Manav İvaz Efendi (d. 994/1586)? We need to find the answer to this question. Ibn Kemal is one of the most important Ottoman scholars with his works and services. He has written numerous texts, commentaries, verses and treatises on various subjects, which can be expressed in figures ranging from two to five hundred in Turkish, Arabic and Persian. However, it is possible that there are some works mistakenly attributed to other authors. This treatise may also be subject to such an error. For, the fact that it is not mentioned among Ibn Kemal's works on journals recording his studies and is not directly related to his studies on fiqh strengthen the idea that it might belong to Kazasker Manav İvaz Efendi. This study aims to identify the real author by examining the question of its reference.

Keywords: Ibn Kemal, İvaz Efendi, Furūk al-usūl, fiqh method, allocation.

الخلاصة

دراسة مشكلة نسبة رسالة "أصول الفروق"

هل هي لشيخ الإسلام ابن كمال أم لقاضي عسكر مناو عوض أفندي
ملخص

كتاب فروق الأصول له مكانة مهمة في زمن عني فيه بأدبيات الفروق وخاصة كتب الأشباه والنظائر من وجهة نظر أنه مؤلف مستقل في هذا الفن. وقد صنفت هذه الرسالة لتكون مساعدة للطلاب في مجال أصول الفقه، وقد جاءت على خمس وأربعين عنواناً مختصراً في الأحكام، كل عنوان منها يحتوي على مصطلحات متشابهة شكلاً مختلفة حكماً.

قد جمع محمد بن عبد العزيز المبارك أربع نسخ منها وأثبتها في بحثه المتعلق بالرسالة. ولوحظ أن اثنتين منها تعود نسبتها إلى ابن كمال (ت: 1534/940)، وواحدة لقاضي عسكر مناو عوض أفندي (ت: 1586/994)، بينما لم تعرف نسبة النسخة الرابعة. والكاتب من خلال تعامله مع المسألة وتحقيقه النسختين المنسوبتين لابن كمال يرجح نسبة الرسالة إليه. ولدى التحقيق والتدقيق في المسألة تبين أن هناك أربع نسخ أخرى أيضاً غير هاتين، منها لم تعرف نسبتها، وواحد منسوبة لقاضي عسكر مناو عوض أفندي، وهكذا يكون لقاضي عسكر مناو عوض أفندي نسختان تثبتان نسبة الرسالة إليه أيضاً، وبذلك تظهر مشكلة نسبة الرسالة لأصحابها؛ هل هي لشيخ الإسلام ابن كمال (ت: 1534/940)، أم هي لقاضي عسكر مناو عوض أفندي (ت: 1586/994).

ابن كمال واحد من العلماء العثمانيين الذين سبقوا عصرهم بكتابتهم وآثارهم، والتي بلغت خمسمائة أثر ما بين متن وشرح وحاشية ورسالة وباللغة العربية والتركية والفارسية. على أن بعض الآثار المنسوبة إليه ولأسباب متنوعة قد تكون في الحقيقة لمؤلفين آخرين، وقد تكون هذه الرسالة من ذلك. وهذه الرسالة غير موجودة في مجموعة رسائل ابن كمال، ولم يكن لها ارتباط بآثاره المتعلقة بأصول الفقه مما يقوي احتمال نسبتها لقاضي عسكر مناو عوض أفندي. وهذا البحث لتحقيق إثبات نسبة الرسالة لأصحابها الحقيقي.

الكلمات المفتاحية: عوض أفندي، ابن كمال، فروق الأصول، أصول الفقه، تخصيص.

A. GİRİŞ*

İslam hukuku oluşum sürecindeki şartlar sebebiyle her meseleye ayrı ayrı yer veren meseleci/kazuistik bir yapıya sahiptir. Bu münasebetle furû' fıkıh eserlerinde değişik meseleler incelenmiş, süreç içinde bunların yekûnu artarak belirli bir olgunluğa ulaşmıştır. Hatta yeri geldikçe furû' fıkıh eserlerinde değişik mesele ve kavramlar arasındaki farklar incelenmiştir. Haliyle furûk edebiyatı ilk dönemlerden itibaren fakihlerin içtihat faaliyetlerinde belirleyici olmasına veya ilk dönem fıkıh eserlerinde mevcut olmasına rağmen müstakil eserlerde inceleme konusu edilmeleri yaklaşık IV/X. yüzyıla yani fikhî mezheplerin teşekkül ettiği bir zaman dilimine rastlamaktadır. Dolayısıyla bazı istisnalar hariç tutulursa kavâid, furûk ve usûl eserlerinin sistematik ve kapsamlı bir şekilde bu dönemden itibaren yazılmaya başlanması özellikle de VII/XIII. yüzyıldan itibaren Mısır'da yoğunlaşması bu tür eserlerin mezhep olgusunun yerleşmesiyle yakından ilgili olduğunu göstermektedir.¹ Zira o devirlerde Mısır'da yapılan telifata, Doğu'da Moğol baskısından ve Kuzeybatı'da Endülüs'ten gelen değişik mezheplere mensup fakihlerin mezhep üstünlüğü etrafında yaptıkları tartışmalarının² önemli etkisi olduğu söylenebilir.³ Zira belirli bir mezhep etrafında bilgi üreten fakihler için mezhep içi ve mezhepler arası ihtilaflarda kavramlar arasındaki ince farkları ortaya koymak önemli bir uğraş alanı olmuştur. Dolayısıyla mezhep külliyyatının incelenmesi neticesinde söz konusu meseleler arasında şekil bakımından benzer, hüküm bakımından farklı meselelerin tespit edilmesi ve bunların belirli asıllara dayandığını ispatlama, mantikî boşluklarını doldurma, çelişkili gibi görünen fer'î ahkâmın aslında daha ayrıntılı incelendiklerinde bu tür bir çelişkinin olmadığı şeklinde kendi mezheplerini savunma amacıyla ilim meclislerinde yaptıkları tartışmalar zamanla eserlere yansımış ve bu sayede furûk edebiyatı meydana gelmiştir.⁴

* Bu araştırma tarafımızdan yazılmış “Kazasker Manav İvaz Efendi'nin “Furûku'l-Usûl” Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi ve Tercümesi” adlı Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanacak olan çalışmadan bazı ortak yönleri sebebiyle yararlanılarak hazırlanmıştır.

¹ Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 117.

² Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî, *el-İntişâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh*, Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1360/1941.

³ Ramazan Şeşen, “Eyyübîler”, *DİA*, XII, 26; Eyyüp Said Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 521; H. Yunus Apaydın, “Karâfi, Şehabeddin”, *DİA*, XXIV, 396-397.

⁴ Şükürü Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, 225; Mustafa Bakır, “Kaide”, XXIV, 206.

Şimdi risalenin âidiyet sorununun çözümüne yardımcı olacağı düşüncesiyle öncelikle furûkun tanımı, konusu, amacı, literatürdeki yeri, kaynakları ve nüshaları incelenmeye çalışılacaktır.

B. FURÛKUN TANIMI, KONUSU VE FURÛKU'L-USÛL'ÜN YAZILIŞ AMACI

Furûk kelimesi Arapça (فرق) kelimesinin çoğulu olup sözlükte “ayırarak, iki şeyi birbirinden ayıran özellik” anlamına gelir.⁵ Fıkıh literatüründe ise Ebü'l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkî (ö. 5/11. asır), İbn Süneyne es-Sâmerrî (ö. 616/1219) ve Necmeddin en-Nisâbü'rî (ö. 870/1466) gibi ilk dönem müelliflerinin, genellikle furûku tanımlamak yerine bazıları bu ilmin mevzûsunu, bazıları gayesini ve bazıları da mahiyetini veya sonuçlarını öne çıkardıkları görülmektedir. Farklı müelliflerin birbirine oldukça yakın olan ifadelerle yaptığı bu açıklamalar, furûk ilminin tanımlanması ve çerçevesinin belirlenmesine yardımcı olmaktadır. Bu tanımlarda ortak olarak, anlam bakımından birbirine çok yakın “zahir”, “mebânî” ve “suver” kelimeleri tercih edilirken, ayrılma noktaları ise “bâtın”, “meânî” ve “ahkâm” kelimeleriyle ifade edilmektedir.⁶ Burada fazla ayrıntıya girilmeyerek sadece Şükrü Özen'in tanımına yer verilecektir: “Şekil bakımından birbirine benzeyen, ancak farklı olmalarını gerektiren bazı sebeplerden ötürü hüküm açısından birbirinden ayrılan meselelerin yahut kâidelerin bilgisidir.”⁷ Dolayısıyla furûk ilmi; kavâid, eşbâh ve nezâir gibi ilim dallarıyla ele aldıkları konular ve yöntem bakımından kavâid edebiyatı ile yakın ilişki içindedir.

Fıkıh alanında kaleme alınmış furûk eserleri iki fer'î mesele, iki fikhî kâide veya usûl ve furû'a dair istilahlar ile önermeler veya önerme gruplarıyla dilsel ifadeler arasındaki farkları konu edinirler.⁸ Fer'î meseleler arasındaki farklar tespit edilirken zorunlu olarak fikhin temel ilke ve kurallarına başvurulmuştur. Bu durum beraberinde kavâid literatürünün gelişmesine sonraki dönemlerde ise furûk ilmini de kapsayacak bir içeriğe sahip olmasına yol açtığı söylenebilir.⁹ Hatta eşbâh ve'n-nezâir türü eserler furûk, fikhî kâide, hiyel, el-eşbâh ve'n-nezâir, fikhî

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâr-u Sadr, [t.y.], X, 299.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar*, İstanbul: İz Yay., 2016, s. 21-28.

⁷ Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, 224.

⁸ Mekkî, Muhammed Ali b. Hüseyin, *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâ'idü's-Seniyye fi'l-Esrâri'l-Fıkhîyye (el-Furûk'un kenarında)*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1928, I, 3; Dımaşkî, *el-Furûku'l-Fıkhîyye*, neşredenin girişi, s. 31; Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, İstanbul: İz Yay., 2013, s. 133.

⁹ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 117; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, s. 136-141.

bilmeceler ve fikhî hikâyeler gibi çeşitli müstakil yazım türlerini kapsamına almaktadır. Hatta el-eşbâh ve'n-nezâir, kavâid kitapları içerisinde ayrı bir bölüm olarak yer almasına rağmen zikrû'l-cüz' irâdetü'l-küll olarak bu fikhî yazım türüne isim olmuştur.¹⁰

Furûk eserlerinin VIII/XIV. yüzyıla kadar yoğun bir şekilde yazılmasına karşın bu dönemden sonra birkaç eser dışında müstakil eser verilmemesi dikkat çekmektedir.¹¹ Bunda eşbâh ve'n-nezâir adıyla kavâid literatürü içerisinde furûk alanının geniş bir şekilde incelenmesinin etkili olduğu söylenebilir. Furûk ilminin kavâid literatürü içinde incelenmesi, bu alanda eser yazan müelliflerin kitap başlıklarını kavâid olarak isimlendirmesi furûk ilminin kavâid literatürüne dâhil olduğunu göstermektedir.¹² Ancak furûk ve kavâid literatürüne ait eserlerin her birinin mevzuu furû' meseleleri olmakla birlikte furûk müellifleri daha çok bunların ayrıştıkları yönleri, kavâid müellifleri ise birleştikleri noktaları öncelikle incelemektedir.¹³ Bazen de zâhiren birbirine benzeyen iki mesele arasındaki fark, aslında onların dayandıkları kâidelerden kaynaklanabilir. Bu yüzden Karâfi gibi bazı müellifler, meseleler arasındaki farklardan daha çok onların dayanmış oldukları kâideleri tespit etmeye çalışmışlardır.¹⁴

Diğer taraftan medrese müfredatlarında fikhın önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir.¹⁵ Talebelerin fikhî kavramlar arasındaki farkları öğrenmede zorlanmaları, furûk eserleri kaleme almayı gerekli kılmıştır. Ayrıca talebelere belirli bir mezhebin görüşlerinin bir sistem dâhilinde ve dayanmış oldukları ilkelerle birlikte verilmesi düşüncesi, furûk ve kavâid eserlerini medreselerde

¹⁰ İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1983, 12; Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzu 'Uyûni'l-Basâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, I, 44; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, s. 176.

¹¹ Literatür ile ilgili olarak bk. Özen, "Furûk", *DİA*, XIII, 225-227; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar*, 121-206; Elias G. Saba, *Harmonizing Similarities: A History of Distinctions literature in Islamic Law (Islam-Thought, Culture and Society)*, (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019), 215-217.

¹² Mustafa Baktır, "Eşbâh ve Nezâir, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 456; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, 174-199.

¹³ Eser içeriklerinin karşılaştırılması için bkz. Halis Demir, "İslam Hukuk Literatüründe Furuk Edebiyatı ve İki Furuk Kitabı'nın Tanıtımı", *EKEV Akademi Dergisi* 57 (57), 69-90.

¹⁴ Efgânî, Ebû Ömer Seyyid Habîb b. Ahmed, *el-Furûku'l-fikhiyye 'inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye cem'an ve dirâseten*, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2009), 1: 187-188; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, 134.

¹⁵ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, Trc.: Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yay., 2004. 140-141, 159-161.

önemli eğitim ve öğretim araçları haline getirmiştir. Hatta talebelerinin yetkinlikleri farkları bilip bilmemesine göre ölçülmeye çalışılmıştır. Bazı furûk müelliflerinin, eserlerinin girişlerinde çalışmalarının bu yönüne işaret etmeleri de bu tespiti desteklemektedir.¹⁶ Nitekim *Furûku'l-usûl* müellifi de kaleme aldığı risalesinin girişinde yazılış gerekçesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Öğrenciler benden kendileri için (usul kitaplarından) istifade ederken hatırlatıcı ve anlatırken de yardımcı olacak bir eser yazmamı istirham ettiler. Ben de kendilerine hidayete ulaştırıcı imamlardan sonra gelen (bu ilimlere) başlangıç seviyesindekilerin ezberleyebileceği bir kitap telif ettim. Kitabın adını da hedeflenen amaca hizmet edeceği düşüncesiyle *Furûku'l-usûl* koydum.”¹⁷

C. FURÛKU'L-USÛL'ÜN LİTERATÜRDEKİ YERİ

Furûk çalışmalarının sadece fıkıh ilmiyle sınırlı olmayıp farklı ilim dallarını da kuşatan bir genişliğe sahip olduğu görülür. Hatta diğer ilimlere ait furûk eserleri, fıkıh ile mukayese edildiğinde daha erken dönemlerde kaleme alınmıştır.¹⁸ İlk dönemlerde bazı furû' eserler furûk başlığını taşımış olsa da sadece farkları içermediği söylenebilir. Nitekim İbn Süreyc (ö. 320/918)'in el-Furûk'u, İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî'nin (ö. 264/878) Muhtasar'ındaki bazı fikhî meselelere ait soruları cevaplamak üzere yazılmıştır.¹⁹ Bu çalışmalar tarihi süreç içinde özellik bakımından farklılık arz etse de inkıtaya uğramadan sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Furûk edebiyatı usûl ve furû' şeklinde bir alt disiplin dalı olarak oluşmuş ve süreç içinde gelişmiştir. Furûk alanında müstakil eser telifi IV/X. yüzyılda başlamış ve X/XVI. yüzyıla kadar devam etmiştir. Sonraki dönemlerde ise furûk ilmi genellikle cem' ve'l-fark başlığı altında el-eşbâh ve'n-nezâir kitapları

¹⁶ Cürçânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'âyât fi'l-'akl evi'l-furûk*, nşr. Muhammed Fâris, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 22. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 134.

¹⁷ İvaz Efendi, Dâru'l-kütübi'l-vataniyye bi-Tûnis, 7329, vr. 215a-220b; Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 621, vr. 38b-42a.

¹⁸ Hulusi Kılıç, “Furûk”, *DİA*, XIII, :222-223; Ömer Kara, Müellifi Bilinmeyen Bir 'Furûk' Yazmasının Tenkitli Neşri (el-Furûku'l-Luğaviyyetü'l-Muhtâre fi'l-Müfredâti'l-Mütakâribe), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (2004), 4/ 2: 173.

¹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: MEB Yay. 1943), 2: 1257-1258.

içerisinde bir bölüm olarak yer almıştır.²⁰ Fıkıh usulü alanında sınırlı da olsa farkları konu alan eserler vardır:

1. Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Risâle fi'l-farq beyne'l-hüküm bi's-şihha ve'l-hüküm bi'l-mûceb*(el-Fethu'l-mûheb fi'l-hüküm bi's-şihha ve'l-mûceb).²¹

2. İbn Muallâ el-Mahallî eş-Şâfiî (ö. 871/1467'den sonra), *el-Leysü'l-âbis fi şademâti'l-mecâlis*.²² Usul arasındaki farklılara ilişkin bir bölüm içerir.

3. İvaz Efendi, *Furûku'l-uşûl*.²³

İşte araştırma konusu olan *Furûku'l-usûl*, XVI. yüzyılın ikinci yarısında müstakil olarak yazılmış söz konusu literatürün nadir örneklerinden biridir.²⁴ Ayrıca bu risale, furûk edebiyatının eşbâh ve'n-nezâir eserleri içinde değerlendirildiği bir dönemde müstakil bir eser olması ve ayrıca söz konusu literatürün ara verilmiş ve kendisinden sonra pek de üzerinde durulmamış bir döneme rastlaması bakımından da dikkat çekicidir. Hanefi fakihleri arasında bu alanda eser yazmış kimse neredeyse yok gibidir. Hacı Halife risaleyle ilgili “*şaydalı bir risale*” şeklinde nitelemeye bulunur.²⁵ Müellif, mezhep müktesebatını gözden geçirerek, kaynaklarda farklı başlıklar altında yer alan fıkıh usulü ıstılahında anlam bakımından birbirine yakın ve benzer, talebelerin birbirine karıştırma ihtimalleri bulunan usul kavramlarını kırk beş başlıkta ele almakta ve aralarındaki farkları da kısa örneklerle açıklamaktadır. Bu yönüyle risale adeta fıkıh usulü terimler sözlüğünü çağrıştırmaktadır.

D. FURÛKU'L-USÛL'ÜN KAYNAKLARI

Furûku'l-uşûl incelendiğinde herhangi bir kaynağa doğrudan atıf yapılmadığı dikkati çekmektedir. Ancak müellifin yaşadığı çağ dikkate alındığında o döneme kadar usuldeki farkları konu alan birçok eserin bulunduğu ve ayrıca usul

²⁰ Literatür için bkz. Saba, *Harmonizing Similarities: A History of Distinctions literature in Islamic Law* (Islam-Thought, Culture and Society), 215-217; Wolfhart Heinrichs, “Hukuku Yapılandırma: Furûk Literatürü Üzerine Mülâhazalar” [“Structuring The Law: Remarks On The Furûq Literature”], Çev. Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007): 235-246.

²¹ Bk. Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 25597; bk. Brockelmann, GAL, II, 114; Suppl., II, 110; Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, 226.

²² Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Usul-Tal'at, nr. 176; bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 115; Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, 226.

²³ Dâru'l-kütübi'l-vataniyye bi-Tânîs, nr. 7329, vr. 215a-220b; Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, 226.

²⁴ Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, 176; a.mlf., *İslam Hukukunda Farklar*, 203-205.

²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1257; İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl li-İbn Kemal Paşa*, Tah. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek (Riyad: y.y., y.t.), 33-34.

kitaplarında daha teferruatlı bir şekilde bu farklara yer verildiği bilinmektedir. Mesela risalenin Kastamonu nüshasında yer alan ta'likte Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâberti (786/1384)'nin *Hidâye*'ye yazdığı şerh olan *Înâye*'ye bir atıf vardır. Orada *Şerh-u Şeyh-i Ekmeleddin* olarak zikredilmektedir.²⁶ Dolayısıyla müellifin öncelikle Hanefi fıkıh ve fıkıh usulü eserleri olmak üzere, şerh, hâşiye ve ta'liklerden istifade ettiği söylenebilir. Bu bağlamda özellikle Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan fıkıh ve fıkıh usulü eserleri öne çıkmaktadır. Zira risalenin amacı öğrencilerin usuldeki farkları anlamalarına yardımcı olmak olduğuna göre söz konusu risalenin ders kitaplarıyla yakından ilgili olduğu akla gelmektedir.

Muhammed b. Abdülaziz risalenin İbn Kemal'e ait olduğu düşüncesinden hareketle *Tenkîhu'l-usul* ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Fakat yaptığı araştırma neticesinde doğrudan bir münasebetin olmadığı sonucuna ulaşmıştır.²⁷ Abdüllatif Hamd ise Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ından yararlandığını iddia etmiştir. Ancak Muhammed b. Abdülaziz bu iddianın yerinde olmadığı görüşündedir.²⁸ Fakat yapılan incelemede Abdüllatif Hamd'ın tespitlerini doğrulayacak bazı ifadelere ulaşılmıştır. Ayrıca bu dönemde Osmanlı medreselerinde okutulan fıkıh usulü metin, şerh ve hâşiyeler de müellifin yararlandığı kaynaklar arasında olduğu söylenebilir.

Günümüzde Osmanlı medreselerinde okutulan eserleri tespit etmek imkân dâhilindedir. Zira Fatih Sultan Mehmed döneminde hazırlanan kanunnamelerde hangi derecedeki medresenin ne tür dersleri okutacağı kısmen belirlenmiştir. Diğer taraftan müellifle çağdaş müderris biyografilerinden hareketle bu dönemde değişik medrese kademelerinde okutulan dersler ve ders kitapları tespit edilebilmektedir. Yapılan inceleme sonucunda Osmanlı medreselerinde fıkıh

²⁶ Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 1877/5, vr. 81b.

²⁷ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, 32.

²⁸ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, 32.

usulünden *Telvîh*²⁹ ve *Şerh-i Adûd*³⁰ okutulduğu anlaşılmaktadır.³¹ Şimdi birkaç örnek üzerinden yararlanılan kaynaklar anlaşılmasına çalışılacaktır.

Telvîh üzerinde yapılan incelemede şart sebep arasındaki farklara³² verilen örneklerin aynen yer aldığı görülmektedir. “Eve girmesi kaydıyla şartın varlığı halinde ise ‘sen boşsun’ sözü, talakın gerçekleşmesine sebeptir. Tek başına eve girişin ise, talakın gerçekleşmesinde hiçbir tesiri yoktur. Fakat sebep, şarta ta’lik edildiğinden varlığı sonuç doğurmuştur” şeklindeki örnekler *Telvîh*’te³³ ve *Şerh-u Adûd*’da da aynen yer almaktadır.³⁴

Üçüncü farktaki mana yönüyle değil ama isim bakımından sebep ile hem mana hem de isim bakımından sebep arasındaki farkta “*yemin mana bakımından değil ama isim yönünden yemin keffâretinin vücûbuna bir sebeptir... Kişi yeminini bozmadığı müddetçe keffâret gerekmez*” ifadeleri *Telvîh*’te aynen geçmektedir.³⁵ Bir kimsenin yemininin bozmadan önce keffâret ödemesi, henüz sebep oluşmadığından dolayı caiz değildir.³⁶ Yine müellifin beşinci farkta yer verilen

²⁹ Sadruşşeria, Ebû'l-Usr Fahrülişlâm el-Pezdevî'nin Kenzû'l-vüşûl adlı eserini esas alarak hazırladığı “*Tenkîhu'l-usûl*” de Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥşûl'ü ile İbnü'l-Hâcib'in el-Muḥtaşar adlı eserindeki konuları özetlemiştir. Bazı konularda ise kendi görüşlerine yer vermiştir. Bu metnin yaygınlaşması üzerine müellif, eser üzerinde bazı değişiklikler, çıkarmalar ve eklemeler yaparak “*et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*” adıyla şerh etmiştir. Bu şerh asıl metinle bir bütünlük içinde olduğundan daha sonra gelen müellifler umumiyetle şerhi bir metin gibi düşünerek ona şerhler yazmışlardır. Taftâzânî, 758'de (1357) tamamladığı et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh adlı hâşiyesini de metne dâhil etmiştir. (Şükrü Özen, “Tenkîhu'l-usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 454-458.

³⁰ *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. İbnü'l-Hâcib'in *Münteha's-sûl ve'l-emel*'inin Adudüddîn el-İcî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed tarafından yapılan *el-Muḥtaşar*'ı üzerine yazılmış bir şerhtir. 734 (1334) yılında tamamlanan eser ulemânın ilgisini çekmiş ve hakkında çok sayıda hâşiyeye kaleme alınmıştır. Müstakil ve hâşiyeli olarak çeşitli baskıları mevcuttur. (Tahsin Görgün, “İcî, Adudüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 413.

³¹ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Yay., 1976), 37-43; Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 30.

³² Taftâzânî, Mes'ûd b. 'Ömer b. Abdillâh, *et-Telvîh fî Kesfi Hakâ'iki't-Tenkîh* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 2: 235, 278, 306.

³³ Taftâzânî, *Telvîh*, 1: 189-190.

³⁴ İcî, Adudüddîn, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, thk. Eden: Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3: 61.

³⁵ Taftâzânî, *Telvîh*, 2: 284.

³⁶ Taftâzânî, *Telvîh*, 2: 276, 290.

“*duman ateşin varlığının bir delilidir fakat ateşin varlığının bir illeti değildir*” ifadeleri de *Telvîh*'te bulunmaktadır.³⁷

Bir şeyin mutlak tahsisiyle bir şeyin mukayyed tahsisi arasında onuncu farkta “bir şeyin tahsis edilmesi, tahsis edilen şeylerin dışındakileri nefyettiğine delalet eder. Mesela Hz. Huzeyme'nin (r.a.) tek başına şahitliğinin iki kişinin şahitliği yerine geçeceğine dair özel nass bulunduğundan onun tek başına şahitliğinin iki kişinin şahitliği olarak kabul edileceğini söylememiz gibi. Neticede onun dışındakilerin tek başına şahitliğinin iki kişinin şahitliği yerine geçmeyeceği anlamına gelir. Bir şeyi özellikle belirten tahsise gelince o kendisi dışındakileri nefyemez. Çünkü o sadece o hususla ilgili özel nass olmuştur. Hz. Huzeyme'nin (r.a.) şahitliği konusunda söylediğimiz gibi burada tahsis, lafız olmaksızın sadece mana kapsamındadır” şeklinde *Furûku'l-usûl*'de yer alan örnek *Telvîh*'te de yer almaktadır.³⁸

Hükümün ta'diyesi (asıldaki hükmü, fer'e vermek) ile ta'diye edilememesi arasındaki yirminci farkta “*O ikisine (anne-baba) öf bile deme!*”³⁹ âyetine göre öf denilmesi nass ile haramdır. Darb, sövme ve katil aynı yasak kapsamında ve hatta öften daha ileri düzeyde şiddeti içerdiğinden dolayı onların evveliyetle haram olması gerekir:⁴⁰

“Hüküm, vaz' olunduğu şeyde sıfat ismiyle sabit olduğunda -ki o müştak isimdir- kendisi dışındaki diğer yerlere de geçer. Zira hüküm daima vaz' olunduğu şeylerde umum ifade eder. Hakkında nass olan husus has bile olsa icab ettiği (mucebi) hususta yani kendine uygun düşen her şeyi içine alması konusunda âmmdir. Onun umum ifade etmesi hükmünün de hakkında nass olmayan konularda âmm olduğuna delalet eder. Bu durumun örneği Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: “*O ikisine (anne-baba) öf bile deme!*”⁴¹ Bu âyete göre öf denilmesi nass ile haramdır. Darb, sövme ve katil aynı yasak kapsamında ve hatta öften daha ileri düzeyde şiddeti içerdiğinden bunların “öf” ifadesine göre haram olması daha önceliklidir.”

³⁷ Taftâzânî, *Telvîh*, 1: 246.

³⁸ Taftâzânî, *Telvîh*, 2: 120-122.

³⁹ İsrâ 17/23.

⁴⁰ İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 3: 261.

⁴¹ İsrâ 17/23.

Yirmiyedinci farkta, izmar (اضمار) ve iktiza arasında zikredilen “köye sor”⁴² ayeti “köy halkına sor” şeklinde iktiza örneği *Şerh-i Adûd*'da bağlamı farklı olmakla birlikte yer almaktadır.⁴³

Otuzbeşinci farkta “neshin mümkün olduğu icmayla mümkün olmadığı icma arasındadır” ümmü veledin satılmasıyla ilgili hüküm *Şerh-i Adûd*'da aynen geçmektedir.⁴⁴

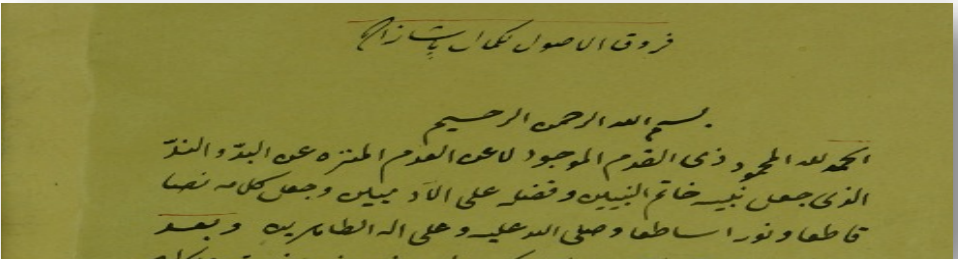
Yapılan incelemede *Furûku'l-usûl*'deki bazı örneklerin aynı bağlamda olmasa da söz konusu kaynaklarda içerik olarak yer aldığı görülmektedir. *Şerh-i Adûd*'a göre *Telvîh*'ten daha çok istifade edildiği söylenebilir.

E. RİSALENİN ÂİDİYET SORUNU

Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek ikisi İbn Kemal'e ait olduğu belirtilen, biri İvaz Efendi'ye isnad edilen diğeri de isimsiz dört nüshayı esas alarak İbn Kemal adına tahkik etmiştir. Bu araştırmada yazma eser kütüphaneleri taranarak yeni dört nüsha daha tespit edilmiştir. Bu nüshalar kısaca tanıtılarak risalenin müellif âidiyet sorunu aşılmasına çalışılacaktır.

1. Mahmudiye Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Medine'deki Kral Abdülaziz Kütüphanesi 2791/2 numarada kayıtlıdır. Yazmanın girişindeki fihristten sonra *Furûku'l-usûl*'un İbn Kemal Paşa'ya ait olduğu kaydı vardır. Beşinci varakın başında “Furûku'l-usûl li Kemalpaşazâde” ibaresi yer almaktadır. Risale, 5-12 varak arasında toplam sekiz varaktır. Nüsha okunabilir bir hatla yazılmıştır. Her varak 17 satır, her satır ise 11-14 kelimedenden oluşmaktadır. Fakat risalenin yazım tarihi ve müstensih kaydı yoktur.



⁴² Yûsuf 12/82.

⁴³ İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Miıntehâ*, 1: 531, 598

⁴⁴ İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Miıntehâ*, 2: 348.

2. Halep Ahmediye Kütüphanesi Nüshası

Haleb'in Ahmediye Kütüphanesinde 312 numarada bir mecmua içinde onyedinci sırada vr. 260a-266b arasında kayıtlıdır. Risalenin başında *Furûku'l-usûl li-İbn Kemal Paşa* kaydı yer almaktadır. Nüsha okunabilir güzel bir hatla 1130/1717 yazılmıştır. Müstensih Ahmed b. Muhammed olup toplam yedi varaktır. Her varak 29 satır, her satır ise 18-20 kelime arasındadır. Aynı nüshanın Kral Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağlı yazma eserler bölümü MS 873'te bir mikrofilm nüshası vardır.

3. Kral Suûd Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Kral Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'nde mikrofilm olarak 6490 numarada bulunmaktadır. Risalenin başında *Furûku'l-usûl* ismi yer almaktadır. Yan kısımlarında ise bazı faydalı açıklama ve ta'likler vardır. Risalenin yazım tarihi ve müstensih kaydı yoktur. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek bu kaydın Hicri 1200'lere ait olduğunu iddia etmektedir.⁴⁵ Toplam on varak olup her varak 17 satır her satır ise 8-10 kelime arasındadır.

4. Tunus Vataniye Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Tunus Vataniye Kütüphanesi'nde (Dârü'l-kütübi'l-vataniyye bi-Tûnis) 7329 numarada 215a-220b varakları arasında bulunmaktadır.⁴⁶ Yedi varak olup her varak 23 satır, her satır ise 10-14 kelime arasındadır. Risalenin başında isim kaydı yer almamaktadır. Risalenin 1234/1818'de istinsah edildiği belirtilmekle birlikte müstensih kaydı yoktur. Risalenin sonunda *İvaz Efendi*'ye ait olduğu belirtilmektedir. Aynı nüshanın Kral Faysal merkezine bağlı yazma eserler bölümü F 3265'te bir mikrofilm bulunmektedir.

5. Ezher Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Ezher Üniversitesi Kütüphanesi 98 numarada⁴⁷ yer almaktadır.⁴⁸ Varaklar üzerindeki numaralar gözükmediğinden hangi varaklar arasında olduğu tespit edilememektedir. Risalenin başında eser ismi yer almamaktadır. Okunabilir güzel bir hatla nüshanın 18 Recep 1194/20 Temmuz 1780'de istinsah edildiği belirtilmekle birlikte müstensih isim kaydı yoktur. Risalenin sonunda eserin İvaz

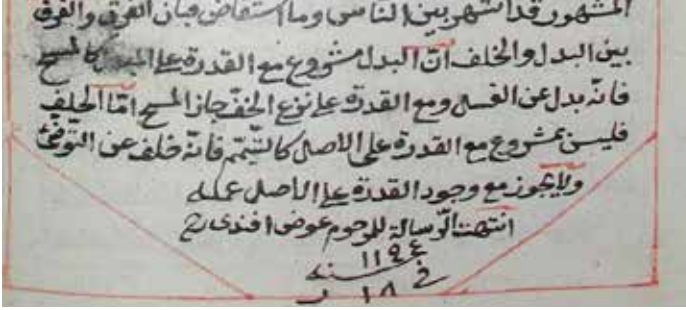
⁴⁵ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, 29.

⁴⁶ Özen, "Furûk", *DİA*, XIII, 226.

⁴⁷ <https://ia601302.us.archive.org/zipview.php?zip=/5/items/M-0007/17234-98.zip> (22.02.2018).

⁴⁸ <http://wqf.me?p=16703> (22.02.2018).

Efendi'ye ait olduğu açıkça belirtilmektedir. Toplam sekiz varak olup her varak 21 satırdır. Her satırda ise 9-12 arasında kelime vardır.



6. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası

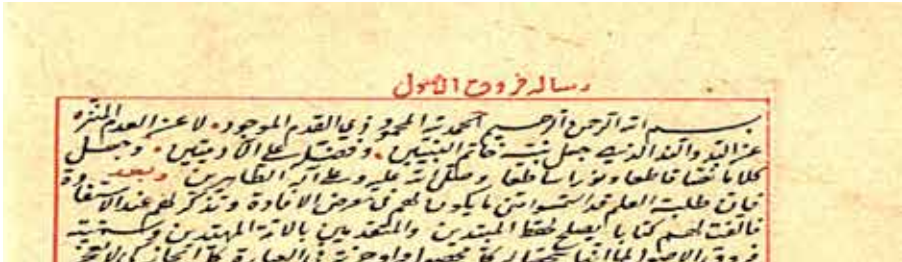
Bu nüsha Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 07 El 92/3 numarada 100b-104b arasında kayıtlıdır. Beş varak olup her varakta 21 satır bulunmakta, her satırda ise 12-15 arasında kelime yer almaktadır. Risalenin başında eser ve müellif isim kaydı yer almamaktadır. Risalenin istinsah tarihi müstensih isim kaydı yoktur.

7. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Kastamonu İl Halk Kütüphanesi yazma eserler bölümünde 37 Hk 1877/5 numarada kayıtlıdır. Dokuz varak olup her varakta 15 satır bulunmakta, her satırda ise 9-13 arasında kelime yer almaktadır. Risale talik bir hatla yazılmış olup müellif, müstensih ve istinsah tarihiyle ilgili bir bilgi yoktur.⁴⁹

8. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi yazma eserler Pertev Paşa bölümü 621 numara 38b-42a'da kayıtlıdır. Dört varak olup her varakta 30 satır bulunmakta, her satırda 10-14 arasında kelime yer almaktadır. Risale talik bir



⁴⁹ Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 1877/5, vr. 81b-90a.

hatla yazılmış, başta “*Risâle Furûki’l-usûl*” kaydı vardır. Müellif, müstensih ve istinsah tarihiyle ilgili bir bilgi yoktur.⁵⁰

F. FURÛKU’L-USÛL’ÜN ÂİDİYETİ SORUNU ÜZERİNE

Tespit edilen sekiz nüshanın dördünde müellif ismi yer almazken, diğer dört nüshanın ise ikisi İbn Kemal’e, ikisi de İvaz Efendi’ye nispet edilmektedir. Dolayısıyla yukarıda tanıtılan nüshalardan hareketle risalenin müellifi konusunda ilk aşamada kesin bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Ancak bazı ipuçları değerlendirilmek suretiyle bir tercihte bulunulabilecektir.

İbn Kemal, yazdığı eserler ve yaptığı hizmetlerle çağını aşmış çok önemli Osmanlı fakihlerinden biridir. O, Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde iki yüzden beş yüze kadar rakamlarla ifade edilebilen çok sayıda ve muhtelif konularda te’lif eserler, şerhler, hâşiyeler ve risâleler yazmıştır. Kendisi meşhur bir âlim olması nedeniyle bazı eserler, her ne kadar kendisine isnad edilse de hakikatte başka müelliflere ait olduğu durumlar da söz konusu olabilmektedir. Ayrıca müstensihin itinasızlığı yanında yazma kütüphane kataloglarında yapılan alelâde kayıtların da önemli payı vardır. Diğer taraftan meşhur olan müellife isnad etmenin müstensihe veya araştırmacıya sağladığı imkânların da tercihte etkili olduğu söylenebilir. İşte çeşitli sebeplerle ortaya çıkan isnad hataları bazen araştırmacıları da yanıltmaktadır. Nitekim İbn Kemal ile ilgili bir araştırmada bu durumla karşılaşmıştır. Şöyle ki Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa bölümü 212 numara varak 9b-13a’da “*Tercihü’l-Mezhebi’l-Hanefî ala Gayrihi*”⁵¹ isimli eser İbn Kemal (Kemalpaşazâde) (ö. 940/1534) adına kaydedilmiştir.⁵² Bu kayda binaen bazı araştırmalarda ona nisbet edilerek yararlanılmış⁵³ fakat daha sonra onun Ekmeleddin Bâbertî adında başka bir müellife ait olduğu tespit edilmiştir.

⁵⁰ Kızılkaya, bu nüshayı İbn Kemal’e isnad ederek atıfta bulunmaktadır. Ancak İbn Kemal’e ait olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. (Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar*, 203).

⁵¹ İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman, *Tercihü’l-Mezhebi’l-Hanefî ala Gayrihi* Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 212 vr. 9b-13a kayıtlıyken eserin asıl müellifi ise Ekmelüddin el-Bâbertî’dir. Müellif nüshası için bk. (Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin el-Bâbertî, *Nuketü’z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, 204b-211b).

⁵² İbn Kemal’e isnad edilen risalenin “*Tercihü’l-Mezheb’il-Müsemma: en-Nuketü’z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*” adıyla dört ayrı nüshası esas alınarak Suûdi Arabistan’da tahkik edilerek yayımlandığı tespit edilmiştir. (Ekmeleddin Bâbertî, *Tercihü’l-Mezhebi’l-Müsemma: en-Nuketü’z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, haz. Bele Hasan Ömer Müsâid, (Riyad: Kral Suûd Üniv Eğitim Fak. Yay., 1997).

⁵³ Salim Özer, İbn Kemal’in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risâleleri (Tahkik ve Tahlil), (Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), 343-353; İnanır, *İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku*, s. 47.

Benzer bir hatanın iki yazma nüshada İbn Kemal'e isnad edilen *Furûku'l-usûl* adlı fıkıh usûlüne dair eserde de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek *Furûku'l-usûle* ait dört yazma nüsha tespit etmiştir. Bu nüshalardan ikisi İbn Kemal'e biri Kazasker Manav İvaz Efendi'ye isnad edilmekte birinde ise müellif kaydının yer olmadığı görülmektedir. O da söz konusu iki nüshadan hareketle risaleyi İbn Kemal'e nispet ederek tahkik etmiştir. Tarafımızdan yapılan incelemede bu dört nüshaya ilave olarak dört nüsha daha tespit edilmiştir. Bunlardan üçünde müellif kaydı yer almazken birinde de onun Kazasker Manav İvaz Efendi'ye ait olduğu bilgisi vardır. Böylece İvaz Efendi'ye isnad edilen nüsha sayısı ikiye çıkmaktadır. Bu durum risalenin İbn Kemal'e âidiyetiyle ilgili bazı soru işaretleri meydana getirmektedir.

1) *Furûku'l-usûl* ile İbn Kemal'in fıkıh usulüne dair eserleri arasında yapılan kısa bir karşılaştırmada bu eserin İbn Kemal'in ilgili eserleriyle bir ilişkisinin olmadığı görülmüştür. Hatta bu risaleyi tahkik eden Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek de aynı tespiti yapmış ve zımnen bu isnadının şüpheli olduğunu kabul etmiştir.⁵⁴

2) İbn Kemal'in risaleleri her dönemde bazen müstakil mecmualar halinde bazen de farklı müelliflerin risaleleriyle birlikte istinsah edilir. Yazma eser kütüphanelerinde İbn Kemal'e ait bir risalenin onlarca nüshasını tespit etmek mümkündür. Nitekim "yazmalar.gov.tr"de yaptığımız incelemede İbn Kemal'e isnat edilen 1130 risale kaydı arasında *Furûku'l-usûl*'ün İbn Kemal'e isnat edilen bir nüshaya rastlanamamıştır. Netice İbn Kemal tarafından yazılmış ve alanında nadir bir telif risalenin kaydının rastlanmamış olması başlı başına risalenin İbn Kemal'e âidiyetini şüpheli hale getirmektedir. Diğer taraftan literatürde adı neredeyse hiç geçmeyen İvaz Efendi'ye isnat edilen iki nüshanın tespit edilmiş olması, risalenin müellifinin kim olduğuyla ilgili güçlü ipuçları sunmaktadır.

3) İbn Kemal'e ait olduğunu gösteren Ahmediye Kütüphanesi ile Mahmudiye Kütüphanesi nüshalarının her ikisinde de kayıt risalenin başında yer almaktadır. İvaz Efendi'ye ait olduğunu ifade edilen nüshalarda ise risalenin sonunda müstensih hattıyla yazılıdır. Dolayısıyla baştaki müellif isnadıyla son kısımda müstensih kendi hattıyla metnin bir parçası olarak yazdığı isim arasında bir tercih yapma durumunda ki *-Furûku'l-usûl*'ün âidiyeti konusunda kısmen böyle bir durum söz konusudur- son kısımdaki kayıt daha muteber olacaktır. Bu durumda *Furûku'l-usûl*'ün İvaz Efendi'ye nisbeti daha isabetli gözükmektedir. Çünkü risalelerin baş kısmına bazen müstensih haricinde sonradan başlık ilave

⁵⁴ İbn Kemal Paşa, *Furûku'l-usûl*, s. 31.

edilebilmektedir. Her ne kadar Mahmudiye nüshasında böyle bir farklılık tespit edilememiş olsa da müstensih hattıyla başlıktaki hattın birebir aynı olmasına dikkat edilmelidir. Ayrıca Şükrü Özen'in de *Furûku'l-usûl*'ü Tunus nüshasından hareketle İvaz Efendi'ye nispet ettiği görülmektedir.⁵⁵

4) Müellif, risalesinin başında talebelerinin isteği üzerine bu eseri kaleme aldığı bilgisini vermektedir. İvaz Efendi de Rumeli Kazaskeri olmasının ötesinde müderrisliğiyle ön plana çıkmıştır. Hatta Sahn-ı Semân'a yapılan atama ve sürgünden dolayı sekiz odayı dokuz defa dolandığı dillere düşmüş bir müderristir. Risale öğrencilere yönelik olarak onların talebiyle yazıldığına göre bu açıdan da risalenin İvaz Efendi'ye âidiyeti İbn Kemal'e göre daha isabetli olacaktır. Çünkü İbn Kemal'in hayatı incelendiğinde müderrislik yılları 908 (1502/1503) ile 917 (1511/1512) yılları arasında on yıla yakındır.⁵⁶ İvaz Efendi'nin ise 954/1547 ile 983/1575 yılları arasında otuz yıla yakındır.

Netice itibarıyla *Furûku'l-usûl*'ün İvaz Efendi'ye ait olmasının daha isabetli olacağı anlaşılmaktadır. İvaz Efendi, döneminde Ebussuûd Efendi gibi ileri gelen sayılı ilmi ve dini otoritelerden biridir. Ancak Nasreddin Hoca'ya benzetilecek kadar renkli kişiliği akranlarıyla girdiği çeşitli rekabet ve yaptığı tartışmalar, kendisini ve görüşlerini tartışılır hale getirmiştir. Sadece *Furûku'l-usûl* adlı eseri değil birçok şerh, hâşiye ve ta'liki gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Birçok risalesi de bu araştırma vesilesiyle tespit edilmiştir. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübârek'in risalenin İbn Kemal'e isnadı konusunda şüpheye düşmüş olmakla beraber bizimle aynı sonuca ulaşamamış olmasının temel nedeni, Ezher nüshasını tespit edememiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Şimdi Kazasker Manav İvaz Efendi kısaca tanıtmaya çalışacağız.

G. İVAZ EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti açısından siyasi ve askeri başarılarıyla zirveye çıktığı ve çağlarını aşan âlimlerin yetiştiği bir asırdır. Zira ilk dönemlerde Anadolu dışından gelen âlimlerle başlayan ilmî süreç, İstanbul'un fethiyle birlikte açılan eğitim kurumlarıyla zirveye çıkmıştır. Zira bu medreseler Semerkant, Buhârâ, Şam ve Mısır gibi ilim merkezleriyle mukayese edilmekte ve hatta birçok alanda onlardan daha ileri bir seviyeyi temsil etmektedir. Çünkü mezunları yazdıkları eser ve verdikleri fetvalarıyla daha yaşadıkları dönemlerde İslam

⁵⁵ Özen, "Furûk", *DİA*, XIII, 226.

⁵⁶ Nevizâde Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri: Hadaiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik*, Haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 2: 291; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, 3. Baskı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 61; Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, 23.

dünyasında tanınmış İbn Kemal⁵⁷ ve Ebussuûd Efendi (982/1574) gibi âlimleri yetiştirmiştir. Bu dönemde onlar kadar meşhur olmamakla birlikte günümüze kadar isimleri ve eserleri ulaşan pek çok âlim vardır. Araştırma konusu Kazasker Manav İvaz Efendi de bu çağda ön plana çıkan âlimlerden biridir.

İvaz Efendi, doksan yılı aşkın bir yaşamıştır. Dolayısıyla onun hayatı, Osmanlı Devleti'nin yükselmeye devam ettiği Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566), II. Selim (1566-1574) ve III. Murad'ın (1574-1595) iktidar yıllarına rastlar.

1. Hayatı

İvaz Efendi'nin doğum tarihiyle ilgili pek fazla bilgi yoktur. Mevcut bilgilere göre İvaz Efendi'nin 90 yaşını aşkın bir ömür sürdüğü ve 994/1586 yılında vefat ettiği bilinmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla onun tahminen 900/1494 yıllarında doğduğu söylenebilir.

Doğduğu yer konusunda ise hayatıyla ilgili bilgi veren kaynaklarda iki yer zikredilmektedir. Bir kısmına göre İvaz Efendi Antalya iline bağlı Manavgat ilçesinde doğmuş ve oraya nispetle “Manav İvaz Efendi” denilmektedir.⁵⁹ Diğer bir kısmı ise kendisinin Alanyalı olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden bazı kaynaklarda İvaz Efendi “Alâiyye” nisbesiyle anılmaktadır.⁶⁰ Ancak Manav nisbesinin diğerinden daha meşhur oluşu anlaşılmaktadır. Nitekim Bursa kadılığı tevcih edildiğinde⁶¹ bu atamaya, “Şehr-i Bursa'ya vali oldu Manav” mısrasıyla tarih düşürülmüştür.⁶²

⁵⁷ Hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yekta Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, (İstanbul: Risale Yay. 1995), 15-63; Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, (İstanbul: OSAV Yay., 1997), 39-68; Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 238-240; İbn Kemal Süleyman b. Ahmed, *Tevârih-i Âli Osman: VII. Defter*, yay. haz. Şerafettin Turan, 2. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 10-19; İsmet Parmaksızoğlu, “Kemalpaşazâde” *İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: MEB Yay., 1977), 6: 561-566; Mustafa Kılıç, *İbn Kemal, Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, (Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1981); Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015), 27-50.

⁵⁸ Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1: 147.

⁵⁹ İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, (İstanbul: Neşriyat Yurdu Yay., 1969), 1: 364

⁶⁰ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291.

⁶¹ Bursada eğitimle ilgili bulunan bir el yazma eserde de bu kayıt yer almaktadır. Mefail Hızlı, “Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: ‘Müderrişin Vezâifi’”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 112.

⁶² Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291.

İvaz Efendi'nin baba ismiyle ilgili “Bâlî” ve “Abdullah” şeklinde iki farklı kayıta rastlanmaktadır. 1009/1600 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defterine göre İvaz b. Bâlî el-Kâdî, İvaz b. Bâlî el-Kâdî bi-Asâkir-i Rumili ve İvaz b. Bâlî el-Kâdî bi-Kostantiniyye kaydından hareketle İvaz Efendi'nin baba isminin Bâlî olduğu söylenebilir.⁶³ Eser sonlarında ise ismi, İvaz veya İvaz Efendi olarak yer almaktadır. Ancak Âtâî ve yazma eser kataloğunda ise baba ismi Abdullah olarak geçmektedir.⁶⁴ Bu durum baba ismi Abdullah olan başka bir İvaz Efendi'nin olabileceğini akla getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu kaydı, ihtiyatla değerlendirmek gerekir.⁶⁵

954/1547 yılında Kara Çelebi, Sahn-ı Semân medresesinde müderrisken ona mülâzım olmuştur. Bir süre Rüstem Paşa'nın kapı halkından Şehsuvar Ağa'ya hocalık yapmış, ardından da Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın iltiması ve Sultanın şefaatiyle “Hâşiye-i Tecrîd” müderrisliği yapmaksızın doğrudan 30 akçe yevmiye ile Edirne'deki Beylerbeyi Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.⁶⁶ 965/1557'de Mercânzâde yerine 40 akçeyle İstanbul'da Dâvud Paşa Medresesi müderrisi olmuştur. Kısa bir süre içinde yerinde terakkiyle Hâriç rütbesine yükselerek Muharrem 966/Ekim 1558 tarihinde Müftîzâde Ahmed Çelebi yerine hâmisî Rüstem Paşa'nın yaptırdığı İstanbul Rüstem Paşa Medresesi'ne atanmıştır.⁶⁷ 968 Rabîülevvelinde (Aralık 1560) Nişancîzâde yerine Hâsekî pâyesine terfî olmuştur. Aynı yılın Şaban ayında İstanbullu Müttekâid (Emekli) Ahmed Efendi yerine Sahn-ı Semân'a atanmıştır. Burada iki yıl görev yaptıktan sonra Şaban 970/Nisan 1563 yılında Manav Taceddin yerine Atmışlı Murâdiye Medresesine sürülmek istenmiş fakat kabul etmeyince azledilmiş, yerine de Kaba Lûtfî atanmıştır. Bu tasarrufta Rüstem Paşa (ö. 968/1561)'nın vefat etmesi sebebiyle hâmisiz kalması etkili olmuştur. Kısa bir süre sonra Cemâdiye'l-âhir 971/ Ocak 1564 yılında Ma'lulzâde yerine tekrar Sahn'a atanmıştır. Cemâdiye'l-ûlâ 974/Kasım 1566 senesinde Salih Molla yerine Edirne Beyâzidiyesine sürülmek istenmiş, bu görevi kabul etmemesi üzerine tekrar azledilmiş ve yerine

⁶³ Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 1009 (1600) Tarihli*, (İstanbul: Fetih Cemiyeti Yay., 2004), 44, 351, 421, 453, 538, 588.

⁶⁴ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291.

⁶⁵ Bu adla dört nüsha tespit edilmiştir. <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=%C4%B0vaz+b.+Abd> (13.07.2019).

⁶⁶ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 61.

⁶⁷ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291; Hacı Ahmet Arslantürk, *Bir Bürokrat ve Yatırımcı Olarak Kanuni Sultan Süleyman'ın Veziriazamı Rüstem Paşa*, (Doktora Tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 114.

Sâmebsûnîzâde Mahmut Efendi atanmıştır. Aynı yılın Cemâdiye'l-âhir'in sonlarına doğru Bazanzâde yerine üçüncü defa Sahn'a geri dönmüştür. Bu durum dönemin ileri gelenleri tarafından hicvedilmiştir:

“Sekiz Sahn'ı İvaz dokuz dolandı.

Baş açık yügrügi Semâniyenün”⁶⁸

Safer 976/Ağustos 1568'de Nâzırzâde yerine Ayasofya Medresesi'ne atanmıştır. Muharrem 977/Haziran 1569 tarihinde ise Çivizâde Efendi yerine Süleymaniye Medresesi'ne terfi etmiştir. Muharrem 981/Mayıs 1573 yılında Sultan II. Selim'in inşaa ettirdiği Edirne Selimiye'sine Bostanzâde Efendi yerine atanmıştır.⁶⁹ II. Selim'in vefatından sonra tahta çıkan III. Murad (1574-1595) döneminde bahtı açılmıştır. Recep 983/Ekim 1575 yılında Bursa kadılığı kendisine tevcih edilmiştir.⁷⁰ Şaban 984/Kasım 1576'da Edirne kadılığına, bir yıl sonra da (Şaban 985/Ekim 1577) İstanbul kadılığına tayin edilmiştir. İki yıl sonra Şaban 987/Ekim 1579'da bu görevinden azledilmiş, yerine Salih Molla Efendi atanmıştır. Ertesi yıl Cemâdiye'l-ûla 988/Haziran 1580'de Abdülganî Efendi yerine tekrar İstanbul kadılığı görevine dönmüştür. Bu görevdeyken kullandığı bazı galîz (küfürlü ağır söz) ifadelerden dolayı ulemâ tarafından devrin padişahı III. Murad'a şikâyet edilmiştir. Tahkikat sonrasında şikâyetlerin haklı görülmesi üzerine de aynı yılın Şevvâl ayında İstanbul kadılığından azledilmiş, görevi ise Habî Mollasına tevcih edilmiştir.⁷¹ Kısa bir süre sonra ise Safer 989/ Mart 1581'de Salih Molla Efendi yerine Anadolu Kazaskeri olarak terfi etmiş, on ay kadar da bu görevde bulunduktan sonra Çivizâde Efendi yerine Rumeli kazaskerliğine terfi etmiştir. Zilhicce 991/ Aralık 1583'te de emekli edilmiş ve yerine Salih Molla Efendi atanmıştır.⁷² İvaz Efendi iki yıl sonra Ramazan 993/ Eylül 1585'te halefinin yerine tekrar Rumeli kazaskeri olarak geri dönmüştür. Zilkâde 994/Ekim 1586'da bir Dîvân-ı Hümâyün toplantısı sırasında rahatsızlanmış ve yerine Bâhâeddinzâde Efendi atanmıştır.⁷³ Bu hastalık kısa sürede ilerleyerek 994 (1586) sonlarında doksan yaşını geçmiş iken vefat etmiştir. Kazaskerlikten azline ve

⁶⁸ Suat Donuk, *Nev'i-zâde Atâyî-Hadâiku'l-hakâik fî Tekmiletî'ş-şakâik (İnceleme-Metin, (Doktora Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, 2015), 829.*

⁶⁹ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291

⁷⁰ Bursada eğitimle ilgili bulunan bir el yazma eserde de bu kayıt yer almaktadır. Mefail Hızlı, “Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: ‘Müderrişin Vezâifi’”, *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), 8/ 8: 112.

⁷¹ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291

⁷² Selânikî Mustafa Efendi, *Selânikî Tarihi*, Haz. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK Yay., 1999) 1: 141.

⁷³ Selânikî, *Selânikî Tarihi*, 1: 174.

vefatına “*mâtem-i etkiyâ*” ibâresiyle tarih düşürülmüştür.⁷⁴ Kabri İstanbul’da Eğrikapı dışında yaptırdığı külliyenin bir unsuru olan camii hazîresindedir.⁷⁵ Söz konusu camii halen ayakta ve İvaz Efendi Cami’si diye kendi ismiyle tanınmaktadır. Külliyenin ayrıca çeşme ve medrese unsuru da bulunmaktadır.⁷⁶

2. Eserleri

İvaz Efendi, medreselerde ders kitabı olarak da okutulan tefsir, fıkıh, belâgat ve kelâm gibi eserlere müstakil hâşiyeler kaleme almıştır. Bu eserleri İstanbul’un Eğrikapı semtinde sur dışında yaptırdığı cami ve külliyyeye kendi eliyle yazdığı bir vakıfnâme ile bağışlamıştır. Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) *Envârü’t-tenzîl*’i, Burhâneddin Merginânî’nin *el-Hidâye*’si, Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-ulûm*’u, Sa’duddin Mesûd b. Ömer et-Teftazânî’nin, et-Telvîh ala’t-Tavdîh li-metni’t-Tenkîh’i ve Adudüddin el-Îcî’nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf*’ı hâşiyeye yazdığı eserler arasında sayılabilir.⁷⁷ Beyzâvî hâşiyesi oldukça mufassal bir çalışmadır. Kaynaklarda otuz cilt olduğu belirtilmiş olsa da yazma eser kütüphanelerinde tam nüshası henüz tespit edilememiştir. O eserinde Râgıb’ın *Müfredat*’ından istifade ile geniş lügavi açıklamalar yapmış, ayetlerin irabı üzerinde durmuş, ayetlerin işaret ettiği tarihi olaylara geniş yer vermiştir. Bilmen bu eseri “pek müdakkikane, arifane mütalaalarda bulunmuştur” şeklinde

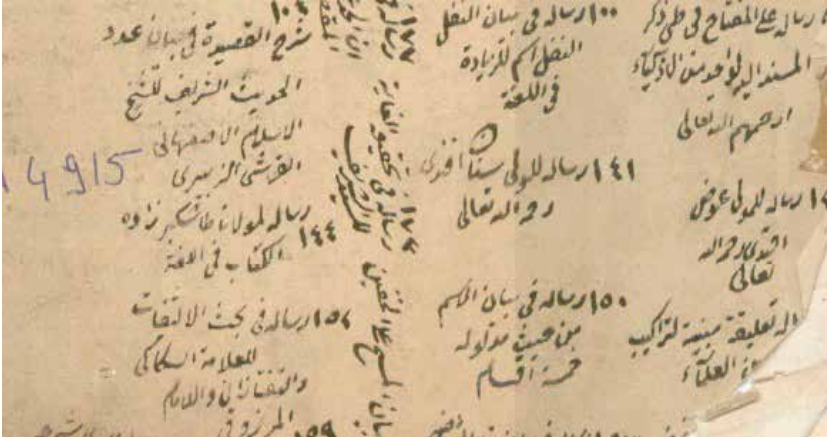
⁷⁴ Aşağıdaki mısralar ebced hesabıyla 990 yılında azledildiğini bildirmektedir. Şâirin mahlası bilinmemektedir.

“Haber-i azlî gelince Manav’ın oğlunadır
Beni öldürdü bu gam komadı cismimde hayat
Bize şimdiden gerû köz kestane satmak görînür
Didî târihini oğlu (a bâbâ pestil sat)”. (Ayvansarâyî, *Hadîkatü’l-cevâmi*’, 1: 147).

⁷⁵ Atâî, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 292.

⁷⁶ Ayvansarâyî, *Hadîkatü’l-cevâmi*’, 1: 147.

⁷⁷ Abdülkadir Özcan, “İvaz Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 490



değerlendirmektedir.⁷⁸ Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin *Miftâh*⁷⁹ şerhine yazmış olduğu haşiyede Tefâtzânî ile İbn Kemal'in eserlerinden de istifade ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁰

İvaz Efendi'nin *Ferâ'izu's-Sirâciye*'ye bir şerh yazdığı da anlaşılmaktadır. Kahire-Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları bölümünde Talat 15'te 06 Hk 2240 arşiv numarasıyla Türkçe yazma eserler bölümünde “*Şerh-i Ferâ'izu's-Sirâciye*” eserin yazarı olarak kaydedilmektedir.

İvaz Efendi'nin şerh ve hâşiyeleri dışında müstakil risaleleri de bulunmaktadır. Risalenin başında eser ismi ve müellif ismi yer almasa da mecmuanın içindekiler kısmında 132-140 arasında Risale Mevlâ İvaz Efendi kaydı yer almaktadır.

“*Risâle fî'l-İzâfe*” adlı risalesi “*Risâle fî İzafeti Misli'l-fasl ve'l-Kitâb*” adıyla da yazma eser kütüphane kataloglarında İvaz b. Abdallah Alâiyeli adına

⁷⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2: 667; Muhammet Abay, *Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı* (21-22 Ekim 2011), İstanbul 2012: 186, 190.

⁷⁹ Bu eser “Haşiyetü ala Şerhi'l-Miftah li-Seyyid Şerif” adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye Bölümü 34 Nk 4392'de kayıtlıdır.

⁸⁰ Atâî, *Şakâik-i Numaniye ve Zeyilleri*, 2: 291; Mehmed Süreyya: *Sicill-i Osmani*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 3: 606-607; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 358; Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, 549-550; Ömer İshakoğlu, *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkılar*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 109-110; İbrahim Şaban, *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Yaptıkları Katkılar (XVII-XVIII. Asırlar)*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007), 31; İbrahim ŞABAN, “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, 17 (İstanbul 2010), 118. ss. 108-132.

kayıtlıdır.⁸¹ İvaz Efendi'nin *Risale fi'l-Meânî* adlı Arap Dili ve Belâğatıyla ilgili bir eseri daha tespit edilmiştir.⁸²

İvaz Efendi'nin Hasan Çelebi'ye cevap olarak “*Ta'lika ala Kavli-i Hasan Çelebi fi Delil-i Sâhibi'l-Hidâye*” adıyla bir bir ta'liki vardır.⁸³ İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi Bölümünde 07 Tekeli 869/8 numarada “*Risâle fi Medlûli Kitâbi't-Tahâre*” adında Arap dili gramerine dair bir risale tespit edilmiştir. Bu kitabın 84a'da Molla İvaz'ın bir açıklaması ve bir hadis nakli bulunmaktadır.⁸⁴

İvaz Efendi'nin Ankara'daki Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi bölümü 01 Hk 89 numarada 953 nolu DVD'de “Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî (712-793/1312-1390)'nin *Mutavvel* adlı eserinin bir nüshasının da müstensihi olduğu anlaşılmaktadır.

İstanbul Vakıfları 1009 (1600) Tarihli Tahrir Defteri incelendiğinde İvaz Efendi'nin müderris, kadı ve Rumeli kazaskeri olarak görevi gereği Ebussuûd Efendi ve Çivizâde gibi o dönem ileri gelen Osmanlı din ve devlet adamlarıyla birlikte pek çok vakfın kuruluşunda yer aldığı anlaşılmaktadır.⁸⁵

H. SONUÇ

XVI. yüzyılın ikinci yarısında yazılan *Furûku'l-usûl* bu asırda müstakil olarak yazılmış söz konusu literatürün son halkası niteliğindedir. Dolayısıyla türünün ender teliflerinden biridir. Bütün nüshalarda *Furûku'l-usûl* ismi aynen yer aldığından risalenin ismi konusunda herhangi bir sorun yoktur. Bu araştırmada risalenin daha önce tespit edilen dört nüsha dışında ayrıca dört nüshası daha tespit edilmiştir. Tunus Vataniye nüshası dışında Ezher nüshasının da İvaz Efendi'ye ait olduğu görülmüştür. Bu durum her iki müellife de iki nüsha isnad edilmesi sonucunu doğurmuş dolayısıyla İbn Kemal adına yapılan isnadın sahihliğini tartışmalı hale getirmiştir. Araştırmada şu gerekçelere bağlı olarak;

1) *Furûku'l-usûl* ile İbn Kemal'in fıkıh usulüne dair eserleri arasında bir ilişkisi tespit edilememesi,

2) İbn Kemal'in risaleleri derleyen mecmualarda bulunamaması,

⁸¹ Yazmalar 06 Mil Yz A 4915/17, 282 nolu DVD, 03 Gedik 18184/10 ve 06 Hk 2726/3 numaralarda toplam dört nüsha tespit edilmiştir. (<http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=%C4%B0vaz+b.+Abd>)13.07.2019.

⁸² Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu Lala İsmail Bölümü No: 706/892.7.

⁸³ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü No: 003782/ 297.5.

⁸⁴ Bu kitabın cildinin sırtı kahverengi meşin, çiçekli kâğıt kaplı ve şirazesı dağınıktır.

⁸⁵ Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 1009 (1600) Tarihli*, 198.

“yazmalar.gov.tr”de yapılan taramada İbn Kemal’e isnat edilen 1130 risale kaydı arasında yer almaması

3) İbn Kemal’e ait olduğunu gösteren Ahmediye Kütüphanesi ile Mahmudiye Kütüphanesi nüshalarının her ikisinde de isim kaydının risalenin başında yer alması, İvaz Efendi’ye isnat edilen nüshalarda ise risalenin sonunda yer alması,

4) Risalesinin mukaddimesinde talebelerinin isteği üzerine bu eseri kaleme aldığı bilgisi ve İvaz Efendi’nin İbn Kemal’e göre üç katına varan müderrislik süresi gibi gerekçelere bağlı olarak *Furûku'l-usûl*’ün İvaz Efendi’ye nisbetinin daha isabetli olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak ulaşılabilecek yeni nüshalar âdiyet konusunda yeni tespitlere imkân verebileceği de ihtimal dâhilindedir.

Yapılan tespite bağlı olarak İvaz Efendi’nin hayatı incelenmiş ve kendisiyle ilgili pek fazla araştırma bulunmadığı tespit edilmiştir. İvaz Efendi’nin baba ismiyle ilgili “*Bâlî*” ve “*Abdullah*” şeklinde iki farklı kayda rastlanmış, ilkinin kendi kullandığı isim olması münasebetiyle daha doğru olacağı sonucuna varılmıştır. Yine “*Manav*” ve “*Alâiyye*” nisbeler ile anılmış “*Manav*” nisbesinin diğerinden daha meşhur olduğu anlaşılmıştır. O, bazı açılardan özel bir kişidir. Zira Osmanlı ilmiyesinde ilmiye hiyerarşisi ilk defa kendisi sebebiyle bozulmuş “*Hâşiye-i Tecrîd*” müderrisliği yapmaksızın doğrudan Edirne’deki Beylerbeyi Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. İvaz Efendi Bursa ve İstanbul kadılığı dışında kazaskerlik yapmış olsa da Payitaht’ta başta Sahn-ı semân olmak üzere en seçkin medreselerinde otuz yıla yakın müderrislik yapmıştır. İlmi çalışmalarını daha çok derslerde talebelerine okuttuğu eserlere yönelik şerh, hâşiye, risale ve ta’likler şeklindedir. İvaz Efendi’nin yazdığı eserlerin bir kısmı ya kaybolmuş bir vaziyette ya da yazma eser kütüphanelerinde dağınık bir halde olup keşfedilmeyi beklemektedir. *Furûku'l-usûl* de bu türden eserlerinden biridir.

İvaz Efendi risalede talebelerin fıkıh usulünde öğrenmede güçlük çektikleri ve birbirine en çok karıştırma ihtimalleri bulunan şekil bakımından benzer, hüküm bakımından farklı istihlaları kendisinden önceki zengin literatürü tarayarak kırk beş başlıkta bir araya getirmekte, yalın bir dil ile kısa örneklerle kavramları açıklamaktadır. O, burada istifade ettiği klasik fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarının ismini vermese de *Telvih*, *Şerh-i Adûd*, *Înâye* gibi öne çıkan eserlerden istifade ettiği görülmektedir. Bu durum onun ders verdiği talebelerin fıkıh usulünün temel meselelerini bildiğini göstermektedir. Diğer taraftan bu risale Osmanlı medreselerinin fıkıh usulü alanındaki seviyesi ve öğretim materyallerinin şekli ve içeriği hakkında da bir fikir vermektedir. Bu yönüyle risale günümüzde de bir ihtiyaca cevap verecek nitelikte olup adeta fıkıh usulü terimler sözlüğü gibidir.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri”, *-Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı*, (21-22 Ekim 2011), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, 167-194.
- Apaydın, H. Yunus, “Karâfi, Şehabeddin”, *DİA*, XXIV, 396-397.
- Arslantürk, Hacı Ahmet, *Bir Bürokrat ve Yatırımcı Olarak Kanuni Sultan Süleyman'ın Veziriazamı Rüstem Paşa*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Atâî, Nevizâde, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri: Hadaiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989. Ayvansarâyî, Hüseyin, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1281, I-II.
- Bâbertî, Eklemeddin, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nuketü'z-Zarifetü fî Tercih-i Mezhebi Ebi Hanîfe*, haz. Bele Hasan Ömer Müsâid, Riyad: Kral Suûd Üniversitesi Eğitim Fak. Yay., 1997.
- Bâbertî, Ekmelüddin, *Nuketü'z-Zarifetü fî Tercih-i Mezhebi Ebi Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, 204b-211b.
- Baktır, Mustafa, “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*, XXI, 456-457.
- Baktır, Mustafa, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 205-210.
- Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Yay., 1976.
- Bedir, Murtaza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974, I-II.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, I-II.
- Canatar, Mehmet, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 1009 (1600) Tarihi*, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yay., 2004.
- Cançelik, Ali, *Tarih Kaynağı Olarak 16. Yüzyıl Divan Şiiri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Cürcânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'âyât fî'l-'Akl evi'l-Furûk*, nşr. Muhammed Fâris, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul: OSAV Yay., 1997.
- Demir, Halis, “İslam Hukuk Literatüründe Furuk Edebiyatı ve İki Furuk Kitabı'nın Tanıtımı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 57 (57), 69-90.
- Donuk, Suat, *Nev'-i-zâde Atâyî-Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik (İnceleme-Metin)*, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Efgânî, Ebü Ömer Seyyid Habîb b. Ahmed, *el-Furûku'l-Fıkhîyye 'İnde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye Cem'an ve Dirâseten*, Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2009, I-III.
- Görgün, Tahsin, “İci, Adudüddin”, *DİA*, XXI, 410-414.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu 'Uyûni'l-Basâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, I-IV.
- Heinrichs, Wolfhart, “Hukuku Yapılandırmak: Furûk Literatürü Üzerine Mülâhazalar” [“Structuring The Law: Remarks On The Furûq Literature”], Çev. Necmettin Kızılkaya. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007): 235-246.

- Hızlı, Mefail, “Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: ‘Müderrişin Vezaîfi’”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8 (1999): 97-133.
- Hızlı, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008): 25-46.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Hanefî ala Gayrihi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 212 vr. 9b-13a.
- İbn Kemal, Süleyman b. Ahmed, *Tevârih-i Âli Osman: VII. Defter*, Yay. haz. Şerafettin Turan, 2. bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâr-u Sadr, [t.y.], XV.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1983.
- İcî, Adudüddin, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, thk. Eden: Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004, I-III.
- İnanır, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- İshakoğlu, Ömer, *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkılar*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- İvaz Efendi, Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye bi-Tûnis, 7329, vr. 215a-220b.
- Kara, Ömer, *Müellifi Bilinmeyen Bir 'Furûk' Yazmasının Tenkitli Neşri* (el-Furûku'l-Luğaviyyetü'l-Muhtâre fi'l-Müfredâti'l-Mütekâribe), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/2, (2004): 173-212.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul: MEB Yay., 1943, I-II.
- Kaya, Eyyüp Said, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 519-535.
- Kılıç, Hulusi, “Furûk”, *DİA*, XIII, 222-223.
- Kılıç, Mustafa, *İbn Kemal, Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1981, Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Kızılkaya, Necmettin, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, İstanbul: İz Yay., 2013.
- Kızılkaya, Necmettin, *İslam Hukukunda Farklar*, İstanbul: İz Yay., 2016.
- Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim (İslam Dünyası ve Hristiyan Batı)*, Trc.: Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yay., 2004.
- Mekkî, Muhammed Ali b. Hüseyin, *Tehzibu'l-Furûk ve'l-Kavâ'idü's-Seniyye fi'l-Esrâri'l-Fıkhiyye* (el-Furûk'un kenarında), Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1928, I-IV.
- Özcan, Abdülkadir, “İvaz Efendi”, *DİA*, XXIII, 490.
- Özen, Şükrü, “Furûk”, *DİA*, XIII, 223-227.
- Özen, Şükrü, “Tenkîhu'l-Usûl”, *DİA*, XL, 454-458.
- Özer, Salim, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risâleleri* (Tahkik ve Tahlil), Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Parmaksızoğlu, İsmet, “Kemalpaşazâde”, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: MEB Yay., 1977, VI, 561-566.
- Peçevî, İbrahim, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul: Neşriyat Yurdu Yay., 1969.
- Saba, Elias G. *Harmonizing Similarities: A History of Distinctions literature in Islamic Law* (Islam-Thought, Culture and Society), Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019.
- Saraç, Yekta, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, İstanbul: Risale Yay. 1995.

- Selânikî, Mustafa Efendi, *Selânikî Tarih*, Haz. Mehmet İpşirli, Ankara: TTK Yay., 1999.
- Sıbt İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki el-Avni el-Bağdâdi, *el-İntişâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahih*, Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1360/1941.
- Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmani*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308, I-III.
- Şaban, İbrahim, "Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, 17 (İstanbul 2010): 108-132.
- Şaban, İbrahim, *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Yaptıkları Katkılar (XVII-XVIII. Asırlar)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Şeşen, Ramazan, Eyyübiler', *DİA*, XII, 20-31.
- Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV, 238-240.

KOCANIN BİR TE'DİB ARACI OLARAK NÂŞİZE DURUMUNDAKİ EŞİNİ DARB ETME YETKİSİ VE İDARENİN BU YETKİYİ SINIRLANDIRMASI

Yergali ALPYSBAYEV* Faruk BEŞER**

Öz

Karı-koca ilişkisinde iyi muamele esastır. Ne şekilde olursa olsun, evlilik bağı devam ettiği sürece iyi muâmele muhafaza edilir. Kocanın te'dib hakkı, ıslah ve evliliği koruma amacına matuf olduğundan öfûrî iyi muâmele esasını zedeleyecek şekilde kullanılamaz. Te'dib vasıtalarından biri olan darbın şer'î hükmü ne vâcib ne de müstehabtır. Ayrıca bu hüküm, vahyin nüzulü esnasında toplumun mevcut örfüne uygun olarak belli bir maslahata dönük nâzil olan nas ile ortaya konmuştur. Bu bakımdan darbın hükmü, örf ve maslahata göre değişken karaktere sahiptir. Bu nitelikteki şer'î hükümler üzerinde yöneticilerin toplumun yararına olacak şekilde tedbir alma, tasarrufta bulunma yetkisi söz konusudur. Bu çalışmada; Kur'ân-ı Kerim'de bir terbiye aracı olarak geçen darbın hükmünün değişken karaktere sahip oluşu ve idarenin bu hüküm üzerindeki tasarruf yetkisi, Hz. Peygamber'in (as) tatbikatı, makâsıdu's-şerîa ve fıkıh müktesebatı ışığında ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karı-koca, Te'dib, Nüşûz, Darb, İdare.

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, ergalialpysbay@gmail.com

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi, farukbeser@gmail.com

THE BEATING AUTHORITY OF THE HUSBAND AGAINST REBELLIOUS WIFE (NASHIZA) AS AN EDIFICATION TOOL AND ADMINISTRATION'S LIMITATION OF THAT AUTHORITY

Abstract

Good treatment in the relationship between husband and wife is essential. In any case, this is kept as long as the marriage bond continues. The right of edification (te'dîb) for husband, because it is for the purpose of rehabilitation and protecting the marriage it cannot be used in a way that would outrage the principle of good treatment. The legal verdict of the beating (darb), which is one of the tools of Te'dîb, is neither vâcib nor the mustahab. In addition, this verdict, during the arrival of the revelation, in accordance with the existing customs of the society, is revealed with nas coming down for a certain benefit (maslahat). In this respect, the verdict of the beating has a variable character according to custom and benefit. On such as these legal verdicts, managers have the power to take measures and make savings for the benefit of society. In this study; the variable character of the verdict of the beating (darb) which is passing one of the tools of edification (te'dîb) in the Qur'an and the authority of managers on this verdict tried to put forward in the light of the exercise of the Prophet, maqasid al-shariah and the acquisitions of fiqh.

Keywords: Wife-husband, Edification (Te'dîb), Nushuz, Beating (Darb), Administration.

A. GİRİŞ

Evlilik hayatı sürdüren çiftlerin birbirlerine karşı ahlaki ve hukuki, hak ve yükümlülükleri vardır. Bunlara riayet etmek, aile hayatının düzen ve uyum içinde sürdürülebilmesi için büyük önemi haizdir. Fıkıh, aile düzenini korumayı hedefleyerek karşılıklı hak ihlallerinin önlenmesine ve aile içi problemlerin boşanma noktasına gelmeden çözülmesine yönelik birtakım tedbirler alır. Bu doğrultuda evlilik yükümlülüklerini ihmal eden ve bilinçli olarak yerine getirmeyen çiftleri ıslah etme ve uslandırma amacıyla belli yaptırım türlerinin uygulanmasını öngörür. Bu suretle evliliğin sağlıklı işleyişini aksatan durumların çeşitli müeyyidelerle giderilmesini ister.

Yükümlülüklerini ihmal eden taraflar için öngörülen müeyyideler, cins ayırımı yapılmaksızın karı-kocadan her ikisine de yöneliktir. Fakat müeyyide çeşitleri ve kendisine icra yetkisi verilen kişiler, evlilik hukukuna riayet etmeyen koca veya zevce olması bakımından farklılık arz eder. Örneğin; bile bile zevcesinin haklarına tecavüz eden ve ona kötü davranan kocayı ıslah etme ve uslandırmayı, kâdî/mahkeme yapar. Kocasına karşı yükümlülüklerini yerine getirmeyerek evlilik hukukunu kasıtlı olarak ihlal eden zevce olması durumunda ise bu yetki, aile reisi olması hasebiyle kocaya verilir. Aile düzeninden sorumlu olan koca, aile reisi sıfatıyla evlilik hukukunu ihlal eden zevcesini fıkıhın öngördüğü kurallar çerçevesinde te'dîb eder. Konu, fıkha dair eserlerde kısaca şu şekilde ele alınır: Koca önce nâşize durumundaki eşine güzel nasihatte bulunur. Bundan bir sonuç alınamazsa hanımının hoş olmayan davranışını protesto için onu yatakta terk eder. Şayet bu da bir fayda sağlamazsa ıslah amacıyla onu iz bırakmayacak şekilde darb eder.¹ Bunlar; nüşûz sergileyen zevceyi ıslah etmeye, uslandırmaya ve nihayetinde evlilik birliğini korumaya yönelik önerilen te'dîb araçlarıdır.

Bilindiği üzere İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'de darbla ilgili ayet mevcuttur. Hz. Peygamber'in sünnetinde ise darbin lehine ve aleyhine olan ifadeler vârid olmuştur.

Asrımızda terbiyede darba yer verilmemesine dair genel bir kanaatin hâkim olmaya başladığı ve birçok ülkede idarenin müdahalesiyle darbin yasak kapsamına alındığı görülmektedir. Böyle hassas bir konuda İslâm'ın hükmünün ne olduğunu tam anlamıyla takdir edebilmek için konuyu geniş bir şekilde ele alma ihtiyacı bulunmaktadır. Bu bakımdan çalışmamızda kocanın terbiye hakkı çerçevesinde, nüşûz durumundaki zevcesini darb vasıtasıyla te'dîb etme yetkisi

¹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, III, 613.

ve idarenin bu yetkiyi sınırlandırma tasarrufu, Hz. Peygamber'in tatbikatı, makâsıdu'ş-şerîa ve fıkıh müktesebatı ışığında incelenecektir. Konuyla ilgili fıkıh, tefsir ve hadis şerhleri eserlerinde serdedilen görüşler tetkik edilecek, sonra onlar hakkında bir değerlendirme yapılarak bir neticeye varılacaktır.

B. KOCANIN TE'DİB YETKİSİ

Te'dîb kelimesi, Arapça «أَدَّبَ» fiilinin mastarı olup sözlükte “eğitmek, terbiye etmek, güzel ahlaka alıştırmak, birini kötü davranıştan alıkoymak, uslandırma amaçlı cezalandırmak” anlamlarına gelir.²

Fıkıhta, te'dîb yerine terim olarak ta'zîr lafzı tercih edilmiş ve bu iki kavram yer yer birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Nitekim fıkıh kaynaklarında kocanın te'dîb yetkisi ta'zîr konusu kapsamında ele alınmış ve ta'zîrin bir te'dîb olduğu belirtilmiştir. Te'dîpten ibaret olan ta'zîrin şer'î tanımı; “had miktarından az olacak şekilde te'dîb etme”³ ve “hakkında had veya keffâret söz konusu olmayan bir ma'siyet (suç) dolayısıyla terbiye amaçlı cezalandırma” şeklinde yapılmıştır.⁴ Bununla beraber te'dîb, “yetkili kişinin ıslah amaçlı hafif bir şekilde cezalandırması” olarak da tanımlanmıştır.⁵

Kocanın te'dîb yetkisi, Kitap ve sünnetle sabittir. Te'dîb yetkisinin Kitap'taki delili, Nisa Sûresi'nin 34. ayetinde yer alan «Nüshûzundan endişe ettiğiniz kadınlara nasihat edin, onları yataklarda terk edin ve (bunlarla yola gelmezlerse) darb edin» ifadesidir. Sünnet'teki delili ise, Hz. Peygamber'den rivayet olunan “Dikkat ediniz! Kadınların hayrını tavsiye edin/isteyin. Zira onlar sizin idarenize ve himâyenize verilmişlerdir. Apaçık bir kötülük işlemedikçe, onlar üzerinde hayırdan başka bir şeye sahip değilsiniz. Eğer açık kötülük işlerlerse, onları yataklarında terk edin ve iz bırakmayacak şekilde darb edin. Şayet size itaat ederlerse, onların aleyhine başka bir bahane aramayın.”⁶ hadisidir.

² Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, Beyrut: Dâru Sâdır, [t.y.], “أَدَّبَ” mad., I, 206; Muhammed Murtazâ Zebîdî, Tâcû'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, Mısır: el-Matbaa el-Hayriyye, 1306, “أَدَّبَ” mad., I, 144; Mustafa İbrahim ve diğerleri, el-Mü'cemü'l-Vasît, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986, “أَدَّبَ” mad., 9.

³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, Şerhu Fethi'l-Kadîr 'ale'l-Hidâye Şerhi Bidâyeti'-Mübeddî, Thk. Aburrezzak Gâlib el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, V, 329.

⁴ Hatîb Şirbînî, Muğni'l-Muhtâc, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, IV, 251.

⁵ Muhammed Revvâs Kal'acı, Mevsûatü Fikhi İbrâhîm en-Nehâ'î, Beyrut: Darü'n-Nefâis, 1986, I, 334.

⁶ Tirmizî, Radâ' 11; İbn Mâce, Nikâh 3.

Âlimler, Kitap ve Sünnet'le sabit olan kocanın te'dîb yetkisi üzerinde - yöntemlere ilişkin ayrıntılar hariç tutulduğunda- hemfikirdir. İster kadim ulema, isterse günümüz uleması olsun bu konuda aykırı görüş öne süren herhangi bir âlim bilinmemektedir.

1. Nüşûz Kavramı

Yukarıdaki ayetin ifadesinde te'dîb edilmesi önerilen kadınlara nüşûz/نُشُوز vasfı zıfzede edilmektedir.⁷ Nüşûz sözü, çalışmamızda anahtar kelimelerden birini teşkil eder. Bu nedenle önce nüşûzun ne anlama geldiğinin bilinmesi önemlidir. Nüşûz kelimesi sözlükte; “yükselmek, zuhur etmek” anlamlarına gelir. Bu manadan olmak üzere yerin görünen yüksek kısmına *neşez*/نَشَز dendiği gibi, oturan kişinin ayağa kalkarak yükselmesine ve görünmesine نَشَزَ الرَّجُلُ يَنْشُزُ وَيَنْشُرُ denir. Yine “kadının itaatten el çekerek kocasına başkaldırmasına, büyüklük taslamasına, buğz etmesine ve bu şekilde kendisini kocasından üstün görmesine ve daha önce görülmemiş menfi davranışların kendisinden zuhur etmesine” nüşûz denmektedir. Aynı şekilde kocanın eşini dövmesi, ona eziyet etmesi şeklindeki kötü davranışlar için de nüşûz kelimesi kullanılır.⁸

Tefsir kaynaklarında ayette geçen nüşûz kelimesi, genel olarak “kadının kocasına karşı kibirli davranması, isyan etmesi, ondan yüz çevirmesi, buğz etmesi, kocasını kışkıracak ve iffete söz getirmeye vesile olacak davranışlarda bulunması” şeklinde açıklanır.⁹ İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre kadının nüşûzu, “kocanın haklarını küçümseme ve onun meşru taleplerine itaat etmeme” manasına gelmektedir.¹⁰

Hanefî fıkıh literatüründe nüşûz, sözlük manasında olduğu gibi umumi manada “evlilik hukukuna kasden riayet etmeme, kocanın meşru isteklerini geri çevirme” olarak ifade edilmekle birlikte, bir fıkıh terimi olarak *Kadının meşru bir sebebe dayanmadan koca evini (hakikaten veya hükmen¹¹) terk etmesi* şeklinde

⁷ وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ 4/Nisâ 34.

⁸ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “نَشَز” mad., V, 417.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995/1415, IV, 88; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zamahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, [t.y.], I, 524; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985/1405, V, 170.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-İlmiyye, 2003/1424, VII, 494; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, IV, 88.

¹¹ Kadının mesken talebinde bulunmaksızın kocasını kendisine ait olan eve almaması veya koca istediği ve uygun ev hazırladığı halde koca evine gitmeyi reddetmesi, hükmen koca

tanımlanır.¹² Bu bakımdan kadının diğer hususlarda kocanın haklarına riayet etmemesi, her ne kadar umumi anlamda nüşûz olarak ifade edilse de, şer'î açıdan bir nüşûz olarak görülmemektedir. Nitekim İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) nüşûzun şer'î tanımından hareketle, kadının kocanın evinde bulunduğu sırada onun meşru taleplerine itaat etmemesinin, şer'an nüşûz sayılmayacağını ifade eder.¹³ Muhtemelen fakihler bu şekilde nafaka hakkını düşüren nüşûzla, yalnız te'dfibi gerektiren nüşûzu birbirinden ayırmayı amaçlamışlardır. Nitekim fikhî kaynaklar incelendiğinde, nüşûz ifadesinin nafaka hakkının düşmesiyle ilgili durumlarla ilişkilendirildiğini ve özellikle kadının nafaka hakkını düşüren davranışlarının şer'î nüşûz olarak değerlendirildiğini açık bir şekilde görmek mümkündür.¹⁴ Buna göre şer'î nüşûz, nafaka hakkını düşüren nüşûzdur ki "kadının meşru bir sebebe dayanmadan koca evinden ayrılması" şeklinde tarif edilir. Esasında kadının nafaka hakkını kazanması, kendisini tam bir şekilde kocaya teslim etmesine bağlıdır.¹⁵ Teslimin tahakkuku, koca evine yerleşmek ve oradan gerekçesiz ayrılmamakla olur.¹⁶ Binaenaleyh kadının haklı bir sebebe dayanmadan kendini kocaya teslim etmekten kaçınması, şer'an nüşûzdur ki nafaka hakkının sâkıt olmasına bir neden teşkil eder. Kadının teslim dışındaki nikâhın yüklediği diğer yükümlülüklerle riayet etmeyerek kocanın haklarını çiğnemesi, şer'î anlamda nüşûz sayılmayacağı için nafaka hakkını düşürmez.¹⁷ Ancak kadın böyle bir davranış sergilemekle te'dfibi olunmayı hak etmiş olur. Çünkü kadının haksız ve kasıtlı bir şekilde evlilik vecibelerini yerine getirmeyişi ve aile reisi olan kocaya

evini terk etmek olarak kabul edilmektedir. Bkz. Ömer b. İbrâhîm İbn. Nüceym, *en-Nehri'l-Fâik Şerhü Kenzi'd-Dakâik*, Thk. Ahmet İzzu İnaye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1422, II, 507; Muhammed Emin b. Ömer İbn. Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn Reddü'l-Muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, Thk. Husamuddin bin Muhammed Salih Farfur ve diğerleri, Dimeşk: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 2000/1421, X, 494.

¹² Osman b. Ali Zeyla'î, *Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, Thk. Ahmad İzzu İnayah, Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 2010, III, 303; İbn Âbidîn, *Raddu'l-Muhtâr*, X, 49; Muhammed Kadri Paşa, *el-Ahkamü's-Şeriyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014, md. 171, 41.

¹³ İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, X, 496.

¹⁴ Bkz. İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, X, 496; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısıri, *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dakâik*, Thk. Zekeriya Ümeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013/1434, IV, 303-304; Kadri Paşa, *el-Ahkamü's-Şeriyye*, 42.

¹⁵ Şemsüddîn Serahsî, *el-Mebsût*, 2. Bsk., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, [t.y.], III, 186.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, V, 127, 136.

¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, X, 496.

isyanda bulunması, genel anlamda nüşûzdur ki kadını te'dîb müeyyidesiyle karşı karşıya getirir.¹⁸

Netice itibariyle; fıkıh açısından nüşûzun biri genel diğeri özel olmak üzere iki anlamından bahsetmek mümkündür. Genel anlamdaki nüşûz, kadının haksız bir şekilde kocaya isyanda bulunarak evlilik vecibelerini yerine getirmeyişi ve kocasını kıskandıracak/iffete söz getirmeye vesile olacak davranışlarda bulunmasıdır. Özel anlamdaki nüşûz ise, kadının meşru bir sebebe dayanmaksızın koca evinden çıkıp meskeni terk etmesidir. Koca için te'dîb hakkı getiren ayet-i kerimede nüşûz ifadesi, genel anlamda kullanılmıştır. Buna göre nüşûz nitelikli herhangi bir davranışta bulunan kadın, ilgili ayette öngörülen te'dîb müeyyidesiyle karşılaşacak demektir.

2. Te'dîb Araçları

Zevcenin nüşûzu durumunda koca için sırasıyla tedricen uygulayacağı üç türlü çözüm yolu önerilmiştir. Bunlar, daha önce de belirtildiği gibi öğüt verme, yatakta terk ve darb etmedir. Bununla ilgili olarak ayette şöyle buyrulur: “Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Sâliha kadınlar itaatkârdır. Allah'ın korumasını emrettiği şeyleri, kocalarının yokluğunda da korurlar. Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda terk edin ve (bunlarla yola gelmezlerse) darb edin. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür”.¹⁹ Şimdi ayette belirtilen te'dîb araçlarını kısaca izah etmeye çalışalım.

a. Vaaz (Nasihat Etme)

Ayet-i kerimede geçen *فَعِظُوهُنَّ* / *onlara nasihat edin* ifadesiyle kocanın aile ilişkilerinde problem çıkarıcı ve olumsuz davranış sergileyen eşiyile diyaloga girmesi ve iletişim kurmada aktif olması istenmektedir. Koca, vaaz usulüyle, eşi ile kurduğu iletişimde onun kalbini yumuşatacak ve onu iyiliğe teşvik edecek sözlerle kötü davranışlarından vaz geçirmeye çalışacaktır. Bu doğrultuda güzel bir üslup kullanarak eşine evliliğin yüklediği sorumluluklardan bahseder. Allah'a boyun eğen, iffetini koruyan salih eşlerden olmasını, kötü ve dik kafalı eşlerden olmamasını öğütler. Güzel geçim ve iyi muamele konusunda Allah'ın kadına yüklemiş olduğu sorumlulukları, Hz. Peygamber'in uyarılarını ve kadının evlilik

¹⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, III, 613.

¹⁹ 4/Nisa 34.

görevlerini hatırlatır. Evlilik hukukuna riayet etmenin önemi, dünyevi ve uhrevi kazanım ve sakıncalarından bahsederek hem teşvik eder hem de ikazda bulunur.²⁰

Bilindiği üzere, nasihat etmede doğru yola çekme, kötülükten uzaklaştırma hedeflenir. Koca için bu konuda nasihat etmenin genel prensiplerinden yararlanması faydalı olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususla ilgili “Rabbinin yoluna hikmet ve güzel nasihatle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et”²¹ buyrulur. Nasihatın olumlu sonuç vermesinde, nasihatte bulunanın tutumu, kullandığı üslup, nasihat için seçtiği zaman ve mekân büyük önem arz eder. Bu manadan olmak üzere koca, her şeyden evvel evliliğin meveddet ve rahmet çizgisini çiğneyen eşini bu tavrından vazgeçirme ve onu kazanma gayreti içinde olmalıdır. Bu doğrultudaki samimiyetini ortaya koyacak çözüme dair somut adımlar atarak, eşinin ve aile birliğinin iyiliğini, mutluluğunu düşündüğünü hissettirmelidir. Olumsuz davranışlarına rağmen eşine şefkat ve sevgisini belli etmelidir. Duygularına hâkim olup, küçük düşürücü, rencide edici, kalp kırıcı söz ve davranışlardan uzak durmalıdır. Aynı zamanda koca, nasihat için münasip bir zaman ve mekân kollamalıdır. Dolayısıyla insanların önünde eşine nasihat etmeye kalkışmamalıdır. Bunlar genel itibariyle nasihatinin faydalı olmasını uman kişi için dikkat etmesi gereken önemli hususlardır. Zira ıslah ve terbiye metodu, böyle davranmayı gerektirmektedir.

Nasihate nüşûzun belirtilerinin zuhur etmesi anından itibaren başlanır ve yararlı olacağı düşünüldüğü müddetçe devam edilir. Dolayısıyla nasihatte bulunmanın belli bir sınırı yoktur. Ne zaman eşinin nasihatle düzelmeyeceği hususunda bir kanaat oluşursa artık o vakit sıradaki yol takip edilecektir.

b. Hecr (Yatakta Terk)

Zevcenin güzel nasihatle nüşûzundan dönmemesi halinde diğer yonteme geçilir; bununla yola gelmesi ve düzelmesi umulur. Bu, “hecr” yani zevceyi yatakta terk yöntemidir. Bu, bir nevi zevcenin takındığı haksız tavra ve güzel nasihate rağmen nüşûzunda ısrar edişine karşı kocanın gösterdiği bir tepki ve protestodur.

Önce *yatakta terk* ifadesinin ne anlama geldiği üzerinde durmaya çalışalım. İlgili ayette geçen *وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ* / *onları terk edin* ibaresinin anlamı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunları özetle verecek olursak, bir

²⁰ Kurtubî, el-Câmi', V, 171; Fahrüddîn Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990, V, 73; Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017, s. 314.

²¹ 16/Nahl 125.

görüŖe göre; koca nüŖûz durumundaki karısıyla yatakta konuŖmaz. İkinci bir görüŖe göre; koca yatakta karısını yalnız bırakır, onunla aynı yatakta uyumaz ve cinsel iliŖkiyi keser.²² Üçüncü bir görüŖ ise; koca karısıyla aynı yatakta uyur ancak onunla cinsel iliŖkiye girmez Ŗeklinde. İbn Abbas'tan bu son görüŖü destekler mahiyette bir rivayet nakledilmiŖtir. Sözü konusu rivayette "hecr" ifadesi, kocanın karısıyla yatakta bulunduğu sırada "cimâdan imtina etmesi" Ŗeklinde açıklanmıŖtır.²³

Birinci görüŖ olarak zikredilen "koca nüŖûzu sırasında eŖiyle yatakta konuŖmaz, fakat cinsel iliŖkiyi sürdürür" görüŖünün pek isabetli olmadığı aŖikârdır. Çünkü zevceyi nüŖûzundan caydırma konusunda böyle bir yöntemin etkili olacağı zor bir ihtimaldir. ReŖit Rıza (ö.1935) bu konuda "koca karısıyla aynı yatakta uyur ancak onunla cinsel iliŖkiye girmez Ŗeklindeki" son üçüncü görüŖü benimseyip ikinci görüŖü ise eleŖtirmiŖtir. Rıza, kocanın yatağını ayırmasında ya da yatak odasını terk etmesinde gereğinden fazla cezalandırma sözü konusu olduğunu, dolayısıyla bunun caiz olmadığını hatta böyle yapmanın ters tepki vererek karı-kocanın daha çok kabalaŖıp birbirinden soğumasına, birbirlerinden uzaklaŖmasına neden olabileceğini ifade eder. O yine, aynı yatakta kalıp sadece cimayı terk etme Ŗeklindeki yöntemde, yatağı ayırma ya da yatak odasını tamamen terk etme yönteminde bulunmayan bir anlamın mevcut olduğunu söyler. Ona göre muhtemeldir ki yatakta bir araya gelmekle karı-kocanın birbirlerine karŖı duyguları harekete gezer, nefisleri sükûnete kavuŖur. Böylece daha evvel yaŖanan olayların etkisinden kurtulur, aralarındaki soğukluk ve anlaŖmazlık azalır veya yok olup gider. Böyle bir atmosferde kocanın eŖiyle iliŖkiye girmeye yanaŖmaması ve ondan yüzünü çevirmesi, muhtemeldir ki zevceyi evvelkinden baŖka hâlet-i ruhiye içerisinde kocasıyla iletiŖim kurmaya, ondan bu soğuk tavrının sebebini sormaya ve neticede onu muhalefet tepesinden muvafakat düzlüğüne inmeye (nüŖûzundan dönmeye) sevk eder.²⁴

Kanaatimizce; bu konuyla ilgili ileri sürülen görüŖler içerisinde ReŖit Rıza'nın da benimsediği yatakta sadece cimâyı terk etme, mutedil bir görüŖü temsil eder. Zira bu yöntem, etkili bir yaptırım olmakla beraber karı-kocanın karŖılıklı sevgi duygularını söndürecek kadar onların birbirinden daha fazla uzaklaŖmasına, iliŖkilerin soğumasına, nefrete dönüşmesine mahal bırakmaz. Aksine, karı-kocanın bir araya gelmesine, bu Ŗekilde duyguların canlı tutulmasına ve bozulan iliŖkinin onarılmasına imkân tanır. AraŖtırmalar, anne-baba arasındaki çatıŖmaya

²² Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 171.

²³ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, IV, 90.

²⁴ Muhammed ReŖid Rıza, *Tefsirü'l-Menâr*, 2. Baskı, [y.y.]: Dârü'l-Fikr, 1973/1393, V, 73.

maruz kalan çocuklarda davranış problemleri ve duygusal sorunların daha fazla olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla çocuklar üzerinde olumsuz etki bırakacağı için karı-koca arasındaki problemin dışarıya yansımaması gerekmektedir. Bu bakımdan hecrin sadece yatağa hasredilmesinde söz konusu hikmetin de gözetileceği düşünülmektedir.²⁵

Netice itibarıyla; yatakta terk yöntemi diğerleri gibi ancak bir te'dîb ve ıslâh çabasından ibarettir. Bu nedenle bu yöntemi kendi amacı dışında zevceye eziyet vermek kastıyla ya da zarara götürecek biçimde kullanmak caiz görülmemektedir. Bu yüzden bazı âlimler hecrin azami süresini bir ayla sınırlandırmıştır.²⁶

c. Darb

Darb, zevcenin nüşûzunda ısrar etmesi halinde öğüt ve yatakta cimayı terk denemelerinden sonra kocanın te'dîb çerçevesinde eşinin düzelmesi için başvurabileceği diğer bir çözüm yoludur. Kocanın nüşûz durumundaki eşini terbiye amacıyla darb etme yetkisi, çalışmamızın ana temasını teşkil ettiği için bu konuyu müstakil bir başlık altında detaylıca ele alacağız.

C. KOCANIN NÂŞİZE DURUMUNDAKİ EŞİNİ DARB ETME YETKİSİ

1. Darbın Anlamı

Darbın meşruluğuna delil teşkil eden ayet-i kerimede geçen *وَاضْرِبُوهُنَّ* ifadesi, ister müfessir ister fakih olsun bütün erken dönem âlimlerinden itibaren günümüze kadar konuyla ilgili rivayet edilen hadisler ışığında *vurma/dövme* manasında anlaşılmiş ve konuyla alakalı çıkarılan hükümler de bu anlam üzerine bina edilmiştir. Bununla ilgili olarak ünlü müfessir Kurtubî (ö. 671/1273), Nisa suresinin 34. ayetinin tefsirinde şunları ifade eder: “Allah (nüşûz durumundaki) kadınları te'dîbe önce öğüt vermekle başlamayı sonra buna hecrle devam etmeyi emreder. Bu ikisinin fayda sağlamaması durumunda ise darba başvurulur. Zira böyle bir durumda kadını düzeltebilecek ve kocanın haklarına riayet etmesini sağlayabilecek olan tek çare darbtır. Şu kadar var ki ayette kastedilen terbiye amaçlı, gayri müberrih (yaralama olmaksızın) vurmadır. Bu, kemik kırmayacak, vücudu yaralamayacak, iz bırakmayacak şekilde (ölçülü) vurma demektir. Çünkü bunun amacı, sadece ıslah etmektir”.²⁷

Bedâi' sahibi Kâsânî (ö. 587/1191), kocanın te'dîb yetkisinden bahsederken kocanın önce kibarlık ve nezaket içerisinde eşine öğütte bulunacağını, bu fayda

²⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1980, II, 654.

²⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 172; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984, V, 44.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 172.

sağlamazsa yatakta terk edeceğini, bu da fayda sağlamazsa kemik kırmayacak ve vücutta iz bırakmayacak şekilde darb edebileceğini ifade eder. Bunun delili olarak da “Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda terk edin ve (bunlarla yola gelmezlerse) darb edin” ayetini ileri sürer.²⁸

Reşit Rıza, *Tefsirü'l-Menâr* adlı eserinde bu hususla ilgili Muhammed Abduh'tan (ö.1905) naklen şunları ifade eder: “Kadınları darb etmenin meşru oluşu akıl ve fıtratın inkâr edeceği bir durum değildir ki, te'vile ihtiyaç duyulsun. Çevre bozulduğunda ve toplumda kötü ahlak yaygın hale geldiğinde buna ihtiyaç duyulur. Şu kadar var ki zevcenin nüşûzundan dönmesi, ancak darba bağlı olduğunda buna izin verilir. Dolayısıyla çevre düzelir, kadınlar da nasihat dinler, öğüde kulak verir ve hecrlle uslanırlarsa darptan imtina etmek vacip olur. Şeriatla her durum için münasip bir hüküm vardır. Biz yine, her hâlükârda kadınlarla iyi geçinmek, onlara zulmetmemek ve onları iyilikle tutmakla veya güzellikle boşamakla emrolunduk”.²⁹

Netice itibariyle *darbın* anlamı hakkında klasik kaynaklardaki mevcut verilerin müşterek manada birleştirebiliriz. Dolayısıyla ayetteki *darb* kelimesinden kast olunan anlamın *vurmak* olduğu hususunda âlimler arasında ittifakın gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

2. Hükümü, Gayesi ve Ölçüsü

İslam ceza hukukunda darb, suçlara karşı uygulanan ceza vasıtalarından biri olarak karşımıza çıkar. Örneğin dinin yasakladığı zina, kazf, sarhoşluk veren içki içme gibi bir kısım suçlara karşı belli miktarda darb cezası konulmuştur. Bununla birlikte hakkında had veya kısas cezası bulunmayan suçlar için de hâkimin takdirine göre darb cezası uygulanabilmektedir.

Ayrıca; bilinçli olarak disiplin kurallarına aykırı işlenen suç veya kabahatlere karşı alınacak tedbirler içerisinde darb, bir disiplin cezası ve te'dîb vasıtası şeklinde yerini alır. Burada şunu belirtmekte fayda vardır; ceza ve te'dîb vasıtası olarak uygulanan darb müeyyidesi, cinsiyet ayırımı yapılarak sadece bir cinse yönelik değil, kadın-erkek herkes için geçerlidir. Şu kadar var ki disiplin konusunda kabahat işleyen erkeği, mahkeme; kadın ve çocuğu ise, evin reisi ve sorumlusu olan koca/baba te'dîb eder. Sonuçta herkes te'dîb uygulamasına tabidir. Buna göre darb, belli bir cinse değil, bilinçli olarak suç ya da kabahat işleyen her şahsa yöneliktir.

²⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, III, 613.

²⁹ Rıza, *Tefsirü'l-Menâr*, V, 75.

Şimdi mevzumuzla dönecek olursak, zevcenin nüşûzu özelde koca, genelde aile düzenine aykırı işlenen suç olarak kabul edilir. Bu türden bir suç işleyen zevceyi te'dîb etme yetkisi yukarıda da belirtildiği üzere aile reisi olması hasebiyle kocaya verilmiştir. Fakat kocanın bu yetkisi zorunlu bir yetki midir? Nüşûzunda direnen eşi kocanın te'dîben darb etmesi farz mıdır? Bunu yerine getirmese koca günah işlemiş mi olur? Bu gibi soruların cevabı, ancak darbin hükmünün bilinmesiyle anlaşılır.

Hanefilerin de içinde bulunduğu cumhur-u ulemâ, te'dîb esnasında gerekli durumlarda kocanın eşini darb etmesinin bir izin yani mübah bir amel olduğunu ifade eder.³⁰ Âlimler bu doğrultudaki içtihatlarında, ilgili ayette emir kipinde geçen *وَاصْرُبُوهُنَّ* ibaresinin *zorunluluk/vücûb* değil *izin/ibâha* bildirdiği sonucuna varmışlardır. Buna göre ayetin emir görünümünde olan ifadesi, kocaya nâşize eşini darb yükümlüğü getirmez; sadece darb vasıtasıyla te'dîb edip etmeme hususunda serbestlik tanır. Nitekim Hanefî fıkıh kaynaklarında kocanın eşini darb etmek suretiyle te'dîb etmek zorunda olmadığı ve bu konuda te'dîbin mübah olduğu açıkça ifade edilir.³¹

Mübah olan darbin amacı terbiye etmek, güzel ahlaka alıştırmak, kötü davranıştan alıkoymak ve genel anlamda ıslah etmektir. Zevce özelinde ise zevcenin dik kafalılıktan vazgeçip evlilik hukukuna uyması, aileden sorumlu olan kocaya itaat etmesidir. Kuşkusuz burada istenilen gönüllü itaattir. Yoksa zevcenin iradesini dize getirerek zorla itaat ettirmek değildir. Çünkü zoraki itaat, aile kurumunu toplum içerisinde zaten ayakta tutamaz.³² Bunun içindir ki zevcenin te'dîbinde yararının olmayacağı biliniyorsa darb caiz görülmemiştir.³³ Yararının olmayacağını bile bile darb etmeye kalkışmak, amacın dışına çıkmak, yetkiyi kötüye kullanmak olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla; kendi amacı dışında zorbalıkla itaat ettirmek, öfke ve hıncını yatıştırmak, işkence ve eziyette bulunmak, öç almak gibi başka amaçlarla te'dîb etmek zulümdür ve yasaklanmıştır.³⁴

³⁰ Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, Thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Katar: Dâru'l-Minhâc, 2009/1430, XIII, 278; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 343; Zeyla'î, *Tebyînu'l-Hakâik*, III, 640; Ahmet, Derdîr, *eş-Şerhü's-Sagîr*, Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1385, II, 512; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, XII, 269.

³¹ Zeyla'î, *Tebyînu'l-Hakâik*, III, 640; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, XII, 269.

³² Kutub, *Fî Zilâl*, II, 655-656.

³³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, XIII, 278; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 343; Derdîr, *eş-Şerhü's-Sagîr*, II, 512.

³⁴ İbrahim Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980, s. 288.

Koca, zevcesini ancak yaralamayacak, vücudunda iz bırakmayacak şekilde, yüze ve vücudun diğer hassas olan bölgelerine vurmamak, sövmemek ve hakaret etmemek kaydıyla te'dîb edebilir. Çok meşru bir sebep olsa dahi koca, belirtilen sınırın dışına çıkamaz. Çünkü darbın meşruiyet amacı belirtildiği gibi ıslahı, cezalandırma değildir.

Şiddet, yasak olması bir yana dövülende dövene karşı kin, nefret duygusu oluşturur, ilişkiyi tahrip eder ve şiddet uygulayanla şiddete maruz kalanın aynı yuva ve yatağı paylaşmasına mani olur. Bu nedenle te'dîbin şiddete dönüşmesine izin verilmemiştir. Hafif darbin caiz oluşu ise kin ve şiddetli nefretin oluşmasına ve ilişkinin bozulmasına sebebiyet vermeyeceği düşünüldüğü içindir.³⁵ Bu itibarla kocanın te'dîb yetkisi, hiçbir şekilde şiddet haline dönüşmez. Şayet zevce, kocasının kötü muamelesinden şikâyet eder ve kendisine karşı şiddet kullandığını, hakaret ettiğini ya da şiddetli olmasa bile haksız yere darb ettiğini ispat ederse hâkim, kocayı duruma göre hafif ya da ağır bir ceza ile cezalandırır. Nitekim İbn Âbidîn, şiddetli olmasa bile gerekçesiz hanımını döven kocaya ta'zîr cezasının gerekli olacağını söylemiştir.³⁶ Ayrıca Mâlikî mezhebi, kocanın kötü muamelesine ve şiddet hareketlerine maruz kalan zevceye, kocanın cezalandırılması yanında boşanma hakkı da tanımaktadır.³⁷ Dolayısıyla kocanın te'dîb yetkisi sıkı kayıtlar altına alınmış olmakla beraber, kötüye kullanılma ve aşırıya gidilme ihtimallerine karşı olarak da hukuki önlemlere tabi tutulmuştur.

Bununla beraber kocanın te'dîbde sınırı aşmasını ve kendisine verilen yetkiyi kötüye kullanmasını önleyecek öğüt ve tavsiye niteliğinde uyarılar da yapılmıştır. Hz. Peygamber bu konuda şu şekilde uyarılarda bulunur: “Kadınlarınız hususunda Allah'tan korkun. Zira siz, onları Allah'ın emanetleri olarak aldınız, Allah'ın kelimesiyle kendinize helal kıldınız”.³⁸ Allah'ın Elçisi bu ifadeyle, kocaların eşlerine yönelik meşrûiyet dışındaki davranışlarını, emanete hıyanet olarak nitelemektedir. Yine Hz. Peygamber: “Kadınlarınızın iyiliğini isteyin. Zira onlar sizin idarenize ve himâyenize verilmişlerdir. Sizin onlara kötü davranmaya hakkınız yoktur. Ancak açık bir fenalık işlerlerse müstesna... O zaman onları yataкта terk edin. (Eğer yine de fenalıklarından vazgeçmezlerse) bu sefer iz bırakmayacak şekilde darb edin. Şayet itaat ederlerse onların aleyhine başka yol

³⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, [y.y.]: Dâru'l-Fikr, [t.y.], IX, 303.

³⁶ İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, XII, 270. Ayrıca bkz. Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 343; Derdîr, *eş-Şerhü's-Sagîr*, II, 512; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 177.

³⁷ Derdîr, *eş-Şerhü's-Sagîr*, II, 512; Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 177.

³⁸ Ebü Dâvûd, Menâsik 56; İbn Mâce, Menâsik 84; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 481.

aramayın...”³⁹ diyerek asıl olanın kadınlara karşı iyi davranmak olduğunu, te’ dîb için mecbur kalındığında sınırı aşmamak gerektiğini vurgulamaktadır. “Akşam aynı yatakta beraber olacağınız eşlerinizi köleleri dövercesine nasıl döversiniz?”⁴⁰ diyerek de haddi aşanları, mantıkla bağdaşmayan anlamsız davranışlarından dolayı kınamaktadır. Reşit Rıza, Hz. Peygamber’in bu sözünü, kadınları dövenlerin zemmedilmesi hususunda söylenebilecek en belif ve tesirli kınama olarak niteler.⁴¹ Dikkatlerin ısrarla kadınlara iyilik yapılmasına, haklarının gözetilmesine çekilmesi, bir bakıma darba getirilen kayıtlara riâyet etmenin, ölçüyü tutturabilmenin kolay kolay mümkün olamayacağına işaret etmektedir. Çünkü buna yeltenen, her zaman sınırı aşma tehlikesine maruzdur. Asr-ı saâdet’te yaşanan aşağıda zikredeceğimiz şu olay bunun tipik bir örneğini teşkil eder. Hz. Peygamber bir ara: "Kadınları dövmeyiniz" buyurmuştu. Bir süre geçtikten sonra Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in huzuruna çıkararak: "Kadınlar kocalarını dinlemez oldular." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kadınların dövülmesine izin verdi. Bu defa birçok kadın Hz. Peygamber’in hanımlarının yanına gelerek kocalarından yakındılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Birçok kadın Muhammed’in ailesinin yanına gelerek kocalarını şikâyet etmektedirler. Kadınlarını döven o kimseler, sizin hayırlınız değildir." buyurdu.⁴² Ayrıca yukarıda zikri geçen “Akşam aynı yatakta beraber olacağınız eşlerinizi, köleleri dövercesine nasıl döversiniz?”⁴³ hadisi de Hz. Peygamber’in, ölçüyü aşır ileri giden kişilerin yersiz hareketlerinden ötürü yakındığını göstermektedir.

Hz. Peygamber, eşlerini dövenleri kınamakla birlikte kadınların hoş gitmeyen durumları karşısında sabırlı ve yapıcı olmayı da tavsiye etmektedir. Nitekim Allah Elçisi bir hadisinde kocaya hanımının arzu ettiği gibi bir eş olmasını istemek için huzursuzluk çıkarmak yerine, tatlılıkla geçinmeyi önermiştir. O şöyle buyurur: “Bir kadın, her zaman memnun olacağın tarzda dosdoğru devam edemez. Çünkü o, kaburga kemiği gibidir. Doğru olmaya kalkarsan kırarsın. Kendi haline bırakırsan eğri haliyle ondan istifade edersin”.⁴⁴ Hz. Peygamber’in bu anlamdaki bir hadisine yaptığı yorumunda İbrahim Canan (ö. 2009), şunları kaydeder: “Burada kadınlara merhametin son derecesi ifâde edilmiş olmaktadır. Onların

³⁹ Tirmizî, Radâ‘ 11; İbn Mâce, Nikâh 3.

⁴⁰ Buhârî, Nikâh 93.

⁴¹ Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, V, 75, 76.

⁴² Ebû Davûd, Nikâh 43, 41-42.

⁴³ Buhârî, Nikâh 93.

⁴⁴ Müslim, Radâ‘ 65; Ahmed bin Hanbel, “el-Mevsuatü'l-Hadisiyye”, *Müsned*, Thk. Şu‘ayb el-Arnâvut ve diğeri, Beyrut: Risale, 1994/1417, XV, 494; Hüseyin b. Mesûd Begavî, *Şerhu's-Sünne*, Thk. Şuayb Arnâvut, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983/1403, IX, 163.

belli bir şahsiyet, belli bir huy sâhibi oldukları, hoşça gitmediği takdirde bunun düzeltilmeye kalkıp huzursuz edici te'dîbî davranışlara gitmektense olduğu gibi kabul edip müdâra (yani tatlılıkla idare) etmek yolunu tutmak gerektiği bildirilmiş oluyor.”⁴⁵ Bu uyarıları yapan Hz. Peygamber'in kendisi ömründe bir defa olsun elini kaldırıp bir kadına vurmamıştır. Hz. Âişe bu konuda şöyle der: “Allah Rasûlü, ne bir hizmetçisine bir tokat vurmıştır, ne de bir hanımına”⁴⁶ Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber, bir yandan hanımlarına yönelik pratik uygulamalarında, diğer yandan sözlü direktiflerinde eski kötü alışkanlıkların, haddi aşmaların önüne geçmeye çalışmış ve yanlış anlamaları önlemeye çaba sarf etmiştir.⁴⁷ O'nun kadınlara iyi muamele yapılması hususunda gösterdiği çabasının sağlığında son derece etkili olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ömer'den gelen şu rivayet bunu açık bir şekilde göstermektedir: “Biz Allah'ın Elçisi döneminde hakkımızda bir vahiy iner korkusuyla kadınlarımıza istediğimiz gibi söz söylemek ve istediğimiz gibi davranmaktan çekinirdik. O vefat ettikten sonra istediğimiz gibi konuştuk ve istediğimiz gibi davrandık.”⁴⁸

Te'dîb amaçlı dövmenin caiz/mübah olduğunu söyleyen âlimler, Hz. Peygamber'in bu tür uyarı ve sakındırmalarından dolayı temkinli davranarak terkinin evlâ olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim İmam Şâfi'î (ö. 204/820), Hz. Peygamber'in kadınlara vurma konusundaki uyarılarından hareketle terkinin mustehap olduğunu söylemiştir.⁴⁹ Begavî'ye (ö. 516/1122) göre de Hz. Peygamber, eşlerini dövenleri uyararak suretiyle kadınların huysuz olmalarına karşın darb her ne kadar caiz olsa da, onların, kötü ahlaklarına katlanmanın ve sabırlı davranarak darbu terk etmenin daha erdemli ve daha güzel bir tutum olduğunu bildirmek istemiştir.⁵⁰ Bazı âlimler de darbu zemmeden hadis-i şeriflerden kadınlara vurmanın caiz olmadığı hükmünü çıkartmıştır. Nitekim erken dönem âlimlerinden Atâ bin Ebî Rebâh (ö.114/732), darbin yasak olduğuna işaret eden hadislerden hareketle; koca, emir ve yasaklarını çiğneyip kendisine boyun eğmese dahi eşini darb edemez, bu durumda sadece öfkelenebilir, kızabilir sonucuna varmıştır.⁵¹ İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Atâ'nın bu görüşünü değerlendirir ve onun ayetteki *dövün* emrini izin/ibâha

⁴⁵ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, IX, 187.

⁴⁶ Ebû Davûd, Edep 4; İbn Mâce, Nikâh 51.

⁴⁷ Kutub, *Fî Zilâl*, II, 655.

⁴⁸ Buhârî, Nikâh 81; İbn Mâce, Cenâiz 65.

⁴⁹ Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 304.

⁵⁰ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, IX, 187.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed bin Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, [t.y.], I, 336.

şeklinde anladığını, kadınları vurmayı zemmeden hadislerden de kerahet anlamı çıkardığını söyler.⁵² Atâ'nın fakih bir sahabe olan İbn Abbâs'a, gayrı müberrih dövmenin nasıl bir şey olduğunu sorması üzerine İbn Abbas, "Misvak (dış fırçası) gibi şeylerle dövmektir." cevabını vermiştir.⁵³ Muhtemelen İbn Abbâs'ın bu ifadesi, Atâ'nın bu konudaki tercihini güçlendirmiş olmalıdır.

İbnü'l-Arabî, nüşûzunda direnen zevcenin darb edilmesinin meşru sayılabilmesi için, darb müeyyidesinin zevcenin te'dîbinde etkili olacağı ve nüşûzundan vazgeçeceği kanaatinin kocada oluşmasının gerekliliğini ileri sürer. Buna göre koca, eşinin düzelmesinde darbin fayda sağlamayacağı kanaatindeyse eşini darb etmesi caiz değildir. Bununla birlikte her hâlükârda darbu terk etmek, en uygun olanıdır.⁵⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre; te'dîben darb etmek, hilâfi evlâ olmakla birlikte onun caiz oluşu, faydasının olacağına dair bir kanaatin oluşması koşuluyla sınırlı olup genel bir hüküm ifade etmemektedir. Bu koşulun genel olarak Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Mâlikî âlimi Derdîr (ö.1201/1786) bu konuda şunları ifade eder: "Şayet faydalı olacağını zannediyorsa darb caizdir. Aksi durumda darb edemez. Bu, darba mahsus bir kayıttır."⁵⁵ Başka bir eserinde de; "faydalı olacağını kesin olarak biliyorsa ya da zannediyorsa darb caizdir. Fakat şüpheye düşerse caiz olmaz" ifadesi geçmektedir.⁵⁶ Şâfiî fakih İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) de, "darbla düzelmenin gerçekleşeceği hususunu düşünüp hesaplamadan darba kalkışmak caiz değildir... Şayet koca, düzelmenin olmayacağını düşündüğü halde eşini darb edecek olursa öcünü almak ve öfkesini dindirmek için darb etmiş sayılır. Bu ise meşru gerekçesi olmayan bir kalkışmadır"⁵⁷ der. Cüveynî'nin bu görüşünü diğer Şâfiî fukahası da benimsemiştir.⁵⁸

Böyle bir şartın ileri sürülmesi, darbin amaç değil araç olmasından kaynaklanmaktadır. Normal şartlarda meşru olmayan bu araç, zaruretten dolayı belli bir amaç için meşru olmuştur. Dolayısıyla darb, meşru sebebi olan amacından ayrılmayacak kadar onunla sıkı sıkıya bağlıdır. Amaç dışında

⁵² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 336.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 173.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 336.

⁵⁵ Derdîr, *eş-Şerhü's-Sagîr*, II, 512.

⁵⁶ Muhammed Arfa Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'alâ eş-Şerh el-Kebîr*, [y.y.]: İhyâ-ü Kütübü'l-Arabiyye, [t.y.], II, 343.

⁵⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, XIII, 278.

⁵⁸ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 343.

kullanılamaz, amacı gerçekleştiremeyeceği durumlarda meşru olamaz.⁵⁹ Öte yandan bu koşul, te'dîbteki darbın amacını açık ve net olarak belirtmesi ve hassasiyetini ortaya koyması bakımından önemli bir şarttır. Bununla te'dîben darb etmenin meşruiyet sınırı oldukça daralmış olacaktır. Ne var ki ileri sürülen bu koşul, şahsın kanaatine bağlı bir durum olmasından ötürü yalnız vicdanlara hitap eden diyâni/özel bir sınırlandırma olmaktan öteye geçmemektedir. Netice itibarıyla; biz yine de fukahanın, te'dîbte darbın mübah olduğunu söylemekle beraber bu konu üzerinde çok hassasiyetle durduklarını, meşruiyet sınırını olabildiğince dar tutmaya çalıştıklarını, şayet sağduyulu şekilde hareket edilecek olursa uygulanmasını neredeyse imkânsız hale getirdiklerini söyleyebiliriz.

Fukahanın birtakım kayıt ve şartlar getirerek darbın meşruiyet sınırını çok dar tutması muhtemelen çağdaş âlimleri bu konuda cesaretlendirmiş olmalıdır ki, kimisi darbla ilgili hükümün örfi olduğunu, kimisi sınırı daraltılarak nihayetinde kaldırılmasının amaçlandığını, kimisi de hüküm değil sadece bir araç niteliği taşıdığını ifade etmiştir. Nitekim *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* müellifi Muhammed Tâhir İbn Âşûr (1879-1973), te'dîben darb etmenin meşruluğunu belli bir kültür/örfle sınırlı tutmuş ve dolayısıyla bunun genel geçer bir hüküm olmadığını ifade etmiştir. İbn Âşûr'un görüşü özetle şöyledir; nüşûz durumundaki kadınları darb etmenin caiz olduğunu bildiren rivayet ve haberlerde insanlardan bazı kesimin veya bazı toplulukların âdet ve örfleri dikkate alınmıştır. Çünkü bu konuda insanların tutum ve algılayışları farklıdır. Örneğin; bedeviler kadını dövmeyle zulüm ve tecavüz olarak algılamazlar. Bu, onların kadınları için de geçerlidir. Hatta bu konuda Mekkelilerle Medinelilerin de âdetleri farklılık arz etmiştir. Binaenaleyh kadınların itaatsizliklerine karşı yöneticilerin değil de kocaların darb etme yetkisinin olduğu kabul edilecek olursa, bu ancak aile ilişkilerinde kocanın hanımını dövmesini zulüm, tecavüz, aşağılama, utanç vesilesi olarak görmeyen bir topluluk için geçerli olmalıdır.⁶⁰ Hayreddin Karaman ise, darbın ancak zaruret halinde ve geçici olarak caiz olduğunu, İslam'ın ilk dönemlerinde yaygın olarak uygulanan bir cahiliye âdetinin asgari seviyeye indirilerek sonunda tamamen kaldırılmasının amaçlandığını ifade eder.⁶¹ Mehmet Erdoğan'a göre darb, ayetin indiği dönemdeki toplumda herkese yönelik te'dîb vasıtası olarak uygulanmakta olmasından ötürü sadece ona atıfta bulunulmuştur. Dolayısıyla bir hüküm niteliği taşıyor. Te'dîb ayetinin asıl iniş amacı ise, aileden sorumlu olan kişiye evliliği

⁵⁹ Muhammed İliş, *Şerhü Minehi'l-Celîl 'alâ Muhtasari'l-Allâme Halîl*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1984/1404, III, 545.

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, V, 42.

⁶¹ Hayreddin Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994, s. 187.

olabildiğince sürdürme çabası içinde olma, bunun için her türlü imkânı seferber etme yükümlüğü getirmektir. Darb, bir araçtır. Araçta ısrar etmek gerekmez.⁶² Süleyman Ateş ise, konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Kadınları sakatlayıncaya kadar dövmenin normal bir şey olarak kabul edildiği ve yaygın bir şekilde uygulandığı bir toplumda İslam, getirdiği te’đib yöntemleriyle kadına karşı yapılan muameleyi düzeltmiş, dövme kısıtlama getirmiş ve en son eğitim çaresi olarak göstermiştir. Bununla birlikte dövme hoş görülmemiş, ona teşvik edilmemiş, ancak çaresiz kalındığında başvurulacak son ümit olarak görülmüştür”.⁶³

Kanaatimizce; fukahanın konuya yaklaşımı, getirdikleri sınırlamalar, bunun üzerine yaptıkları açıklama ve gerekçelendirmeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, darbla ilgili hükmün örf ve maslahata dayalı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Şundan dolayıdır ki, fukahanın darbın meşru sayılabilmesi için koştukları “ıslah faaliyetinde faydasının umulması” başka bir deyişle “amacı gerçekleştirmede işlevsel olması” şartı, toplumdan topluma, yöreden yöreye, örf ve âdetlere, insanların eğitim ve kültür seviyelerine göre farklı sonuçlar doğuran bir durumdur. Örneğin; kadınları dövmenin normal bir şey olarak kabul edildiği eski topluluklarda makul ölçüde darb ile te’đib etme beklenen neticeyi verebilir ki buna rağmen aksinin tavsiye edilmiş olması manidardır. Fakat dövme bir zorbalık ve zulüm; dövülmeyi de aşığılanma ve utanç kaynağı olarak kabul eden bir toplumda olumlu bir sonuç elde edilemeyeceği için bunu uygulamanın bir faydası görülmemektedir. Üstelik olumlu sonuç vermeyeceği bilindiği halde buna kalkışmak caiz değil iken. Buna göre; karı-koca ilişkisinde dövülmek, hakarete uğramak ve utanç vesilesi olarak kabul edilen ve dolayısıyla dövülende dövme karşı kin, nefret duygusunun oluştuğu bir toplumda, el kaldırmanın ailenin tahribine sebep olabileceğini bile bile buna yeltenmek, fukahanın ileri sürdüğü şartlardan çıkan sonuca göre caiz olmamalıdır. Öte yandan Hz. Peygamber’in eşleriyle problem yaşadığı halde darb tedbirini hiçbir şekilde uygulamaya sokmamış olmasından ve fukahanın sıkı kayıtlar altına alarak uygulama alanını olabildiğince daraltmakla birlikte terkinin evla olduğunu açıkça ifade etmelerinden hareketle, darb tedbirinin, tatbik sahasında tutulmasının arzu edilmediğini söyleyebiliriz.

⁶² Mehmet Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban sorununa*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 156.

⁶³ Süleyman Ateş, “İslâm’ın Kadına Getirdiği Haklar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1997, cilt 10, S 4, s. 306.

Diğer taraftan darb, tıpkı diğer te'dîb araçları gibi kendisiyle belli bir amaca varılmak istenen bir araçtır. Onun bir araç olması, hüküm olma gerçeğini değiştirmez. Fakat terki önerildiği için bu araçta ısrar etmek zorunluluğu yoktur. Ayrıca öğüt, uyarı, gözdağı verme gibi pasif tedbirlerle amaca ulaşmanın imkânı bulunduğu sürece fiilî tedbire başvurulması, hüsn-ü muaşeret esasıyla bağdaşmayan nefret ve kin duygularını doğurup körükleyeceğinden ötürü caiz görülmemektedir.⁶⁴ Dolayısıyla evlilikte yaşanan problemlerde darbin çözüm olma işlevini yitirdiği bir toplumda, onun yerine daha işlevsel, daha etken başka bir yöntem ve araçların kullanılması, dinin amaçlarına da uygun ve makul bir davranış olacaktır. Nitekim günümüzde evlilikte yaşanan problemler ve onların çözüm yolları konusunda özel olarak çalışılmakta ve bu alana mahsus evlilik/aile uzmanları yetiştirilmektedir. Bu uzmanlarca “aile/evlilik terapisi”⁶⁵ adı altında ihtiyaç duyanlara profesyonel hizmet verilmektedir. Bu nedenle öğüt, hecr gibi bireysel çabalardan bir sonuç alınamaması halinde ilişkileri onarmanın alternatif bir çözüm yolu olarak söz konusu aile uzmanlarının yardımına başvurmanın etkili bir çözüm olabileceğini söyleyebiliriz.

D. İDARENİN KOCANIN DARB YETKİSİNİ SINIRLANDIRMASI

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre te'dîb yetkisi, kocaya tanınan bir haktır.⁶⁶ Dolayısıyla koca, evin düzeninden sorumlu olan kişi olarak evlilik hukukuna başkaldıran eşinin te'dîbini, öngörülen yöntemler çerçevesinde kendi üstlenir. Koca, eşiyle yaşadığı aile sorununu mahkemeye taşımaz. Mâtürîdî (ö.333/944), bu konuda te'dîb yetkisinin bir takım hikmetlere binaen idareye verilmeyip kocalara tevdi edildiğini ifade eder. Ona göre yöneticilerle kocaların te'dîb etmesi, farklı sonuçlar meydana getirir. Yöneticilerin te'dîbinde daha fazla olumsuzlukların çıkması söz konusudur. Kocalarınkinde ise kadına zarar gelmediği gibi ailenin özel ve mahrem konuları gizli kalır ve ifşa olmaktan korunur. Ayrıca bu yetki yöneticilere havale edilmiş olsaydı kocalar ailenin özel

⁶⁴ Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 304.

⁶⁵ Evlilik terapisi, iletişim kurma yeteneğini geliştirmeye, problem çözme ve çok fazla incitmeden nasıl kavga edilebileceğini öğrenme gibi becerileri oluşturmaya, ilişkiyi yeniden kurmaya yardım eder. Bu terapide; karşısındakinin kişilik özelliklerini anlama ve uzlaştırılabilecek farklılıkları uzlaştırabilmeyi, uzlaştırılmayacak yanlarını ise kabul edebilmeyi öğrenmeleri sağlanmaya çalışılır. Bkz. Çiğdem Demirsoy, “Evlilik Terapisi Neyi Çözer?”, *Psikohayat Dergisi*, İstanbul, 2011, S. 10, s. 62.

⁶⁶ Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisi İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984, VIII, 163; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 343; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, XII, 262.

sorunlarını mahkemeye taşımakta zorluk çekerdi. Mâturîdî, Yüce Allah'ın te'dîbi, varlığının bir delili olarak eşler arasında yarattığı sevgi ve merhametin gözetilmesini sağlayacak, koruyacak şekilde meşru kıldığını, bu nedenle kocalara verilen te'dîb yetkisini, eşleriyle aralarındaki lütfedilen sevgi ve merhamete zarar vermemek kaydıyla sınırlandırdığını ifade eder. O, davalışmanın ve olayların yöneticilere götürülmesinin ise buna zarar vereceğini düşünmektedir.⁶⁷

Mâlikî mezhebine göre nâşize zevceyi koca dışında hâkim de te'dîb edebilir. Şöyle ki; evlilik hukukunu çiğneyen zevcenin te'dîbini koca bizzat kendisi üstlenebileceği gibi bunu hâkimden de isteyebilir. Şayet koca, eşinin hukuk tanımazlığını doğrudan yetkili makama şikâyet etmişse hâkim te'dîb konusunu isterse kocanın kendisine havale eder, isterse bunu yerine göre nasihat vermek veya darb müeyyidesini uygulamak suretiyle kendisi üstlenir.⁶⁸

Bununla beraber darb müeyyidesinin sadece yöneticilere ait olduğu kanaatini taşıyan âlimlerden bahseden kaynaklar da mevcuttur. Nitekim İbn Âşûr, tefsirinde Atâ'nın yukarıda zikri geçen "koca eşini darb edemez" görüşünü değerlendirirken, bu görüşün arkasında İbnü'l-Arabî'nin ileri sürdüğünden farklı bir temellendirmenin söz konusu olduğunu ifade eder. İbn Âşûr'a göre Atâ, birtakım işaret ve karinelere hareket ederek te'dîbin temelini oluşturan ayet-i kerimenin muhatabının kocalar ile yöneticiler olduğunu anlamış, dolayısıyla onlardan her birine farklı yetkiler dağıtıldığı çıkarımında bulunmuştur. Daha açık ifadeyle nasihat ve hecrin kocalara, darb müeyyidesinin ise yöneticilere ait olduğu sonucuna varmıştır. Ayrıca bir grup âlimin bu konuda onunla aynı görüşü paylaştığını ileri sürer.⁶⁹ Ne var ki Atâ'dan (ne açık bir şekilde ne de ima yoluyla) bu manaya delalet eden bir ifade naklolmuş değildir. Dolayısıyla bu söylenenler, İbn Âşûr'un sadece bir yorumu ve varsayımı olmaktan öteye geçmemektedir. Aslında bu varsayımın İbn Âşûr'un bu konudaki aşikâr olmayan tercihini yansıttığını söylemek mümkündür.⁷⁰ Kanaatimizce; İbn Âşûr, güçlü dayanak bulamadığından dolayı tercihini açık olarak ifade edememiştir. Bununla beraber İbn Âşûr, kocaların çok özel/zaruri durumlara mahsus olmak üzere kendilerine sınırlı bir şekilde verilmiş olan darb yetkisini suiistimal edip sınırı aşmaları söz

⁶⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, Thk. Majdi Baslom, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005, III, 163.

⁶⁸ Şemsüddin Ebû Abdillâh Mağribî, *Mevâhibü'l-Celîl fi Şerhi Muhtasar Halîl*, [y.y.]: Dâru'l-Fikr, 1992/1412, IV, 15; İliş, *Şerhi Minehi'l-Celîl*, III, 545.

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, V, 43.

⁷⁰ İbn Âşûr, kocaların darb yetkisinden söz ederken konuyu bir ihtimal olarak ele alır ve *فَإِذَا كَانَ الصَّرْبُ مَأْدُونًا فِيهِ لِلزَّوْجِ دُونَ وِلَاةِ الْأُمُورِ* şeklinde ifadeleri kullanır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, V, 42, 44.

konusu olduğunda, yöneticilerin kocaların yetkilerine el koyma, darbu yasaklama; gerekirse bu konuda müeyyide getirme şeklinde tasarrufta bulunma salâhiyetine sahip olduğunu beyan eder. Özellikle toplumda ahlak ve sorumluluk bilincinin zaafa uğradığı durumlarda bunun kaçınılmaz olacağını ifade eder.⁷¹ Acaba İbn Âşûr'un bu dedikleri İslam fıkhı açısından ne kadar mümkündür? Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de izin verdiği bir konuya yöneticilerin yasak getirme yetkisi var mıdır? Bu, Allah'ın hükümlerini değiştirmek anlamına gelmez mi? Şimdi kısaca bunu incelemeye çalışalım.

Daha önce nâşize zevceyi te'dîben darb etmenin hükmünün mübah olduğu ifade edilmişti. Şâtübî (ö. 790/1388), yasak bir konuya vasıta olan mübahla ilgili şöyle der: “Mübah, yasak olan bir şeye götürüyorsa o zaman mübah olduğu için değil de ‘sedd-i zerfa’⁷² kabilinden olmak üzere yasaklanır.”⁷³ Yani yasak olan bir şeye/mefsedete vasıta olması bakımından terki lazım gelir. Yine İslam'ın küllî kaideleri gereğince zarar giderilmelidir⁷⁴ ve zararın savılması, yararın sağlanmasından daha mühim ve önceliklidir.⁷⁵ Bu prensipler ışığında ele alındığında belli bir maslahata binaen meşru olan darb, zarar ve mefsedete götüren bir vasıtaya dönüşmüş ise yasaklanabileceği gibi zararın önlenmesi, yararın sağlanmasından mühim ve evla olduğu için darbin fayda sağlayan yönüne itibar edilmez.

Diğer yandan toplumda çıkan mefsedete karşı önlem almak, idarecilerin vazifelerindedir. Zira yöneticilerin yönetilenlerle ilgili tasarrufları, maslahata uygun olmak zorundadır.⁷⁶ Dolayısıyla şeriatın izin verdiği bir hususu şayet insanlar kasıtlı bir şekilde kötüye kullanarak suistimal eder olmuşsa veya bu izin, zamanın bozulması sebebiyle fesada götüren bir vasıtaya dönüşmüşse idare duruma müdahale eder; fesadın önüne geçmek için gerekli tedbiri alır. Bununla ilgili olarak İslâm hukuku tarihinde Hz. Ömer'in dinen mübah olmasına rağmen ehli kitap kadınlarla evliliği yasaklaması, müellefe-i kuluba zekâttan pay verilmesini durdurması, İmam Malik'in narhla ilgili rivayetle amel etmeyerek

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, V, 44.

⁷² “Aslen caiz olan fiillerin şer'an yasak olan sonuca götürmesi sebebiyle yasaklanmasıdır”. Bkz. Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014, 175.

⁷³ İbrâhim b. Mûsâ Şâtübî, *el-Muvafakat*, el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1417, I, 178.

⁷⁴ “Zarar izâle olunur”, Mecelle, md.20.

⁷⁵ “Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır”, Mecelle, md.30.

⁷⁶ “Ra'iyeye yani teb'a üzerinde tasarruf maslahata menuttur”, Mecelle, md. 58.

tes'îrin cevazına hükmetmesi vb. birçok örneğe rastlamak mümkündür. Bu gibi durumlarda idarenin kullanacağı yetkiye “siyâset-i şer'îyye” denir.⁷⁷

Bu hususla ilgili önemine binaen şu meseleyi belirtmeyi de yerinde buluyoruz. İdarenin siyâset-i şer'îyye yetkisi mübah olan bütün konularda değil, sadece hakkında hiçbir özel/cüzî nas bulunmayan veya özel nas bulunmakla beraber sabit karakterli olmayan; zaman, mekân, durum ve maslahatın değişmesine göre değişkenlik arz eden hükümlerde geçerlidir.⁷⁸

Bütün bunlardan hareketle, İbn Âşûr'u dediklerinde isabetli görmek mümkündür. Çünkü İbn Âşûr'u bu konuda hem teorik hem de pratik veriler desteklemektedir. Konunun teorik zeminini kısa bir şekilde anlatmış olduk. Şimdi pratik yönüne değinirken yukarıda zikri geçen şu hadis-i şerifi önemine binaen burada bir daha zikretmek istiyoruz: “Hz. Peygamber ‘Kadınları dövmeziniz’ buyurdu. Bir süre geçtikten sonra Hz. Ömer Hz. Peygamber’in huzuruna çıkarak: ‘Kadınlar kocalarını dinlemez oldular’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kadınların dövülmesine izin verdi. Bu defa birçok (bir rivayete göre yetmiş) kadın Hz. Peygamber’in hanımlarının yanına gelerek kocalarından yakındılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Birçok kadın Muhammed’in ailesinin yanına gelerek kocalarını şikâyet etmektedirler. Kadınlarını döven o kimseler, sizin hayırlınız değildir’ buyurdu.”⁷⁹ İşte bu hadis-i şerifin ışığında darbla ilgili hükmün maslahata göre değişken ve duruma göre yöneticilerin tedbir almasını gerektirebilecek nitelikte olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; Hz. Peygamber önce kadınları darb etmeyi yasaklıyor. Sonra kadınların serkeşlik etmeleri dolayısıyla erkeklerin şikâyeti üzerine buna izin veriyor. İmam Şâfiî gibi bazı âlimlerin dediğine göre bu izin Nisa 34. ayetin nüzûlüne tevafuk ediyor.⁸⁰ Daha sonra erkekler sınırı aşarak te'dîb yetkisini kötüye kullanmaya başlayınca bu sefer Hz. Peygamber onları tekrar bundan men/nehîy ediyor. Burada Hz. Peygamber’in bir yönetici olarak bizzat duruma müdahil olup mefsedetin önünü kestiğini görüyoruz. Onun darb hususuna getirdiği nehiy, her ne kadar kesin yasak mahiyeti taşıyor ise de en azından yaşadığı dönem için onun kadar etkili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Ömer’in ifade ettiği: “Biz Allah’ın Elçisi

⁷⁷ Siyâset-i şer'îyye, kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini ifade eder. Bkz. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer'îyye”, *DİA*, XXXVII, 299.

⁷⁸ Abul'âl Ahmad Atwa, *el-Medhal ile's-Siyâseti's-Şer'îyye*, Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1993/1414, 52; Sa'd b. Matar Uteybî, *Advâ'ale's-Siyâseti's-Şer'îyye*, Riyâd: Dâru'l-Elûke, 2013/1434, 20.

⁷⁹ Ebû Davûd, *Nikâh* 43, 41-42.

⁸⁰ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, IX, 187; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 304.

döneminde kadınlarımıza istediğimiz gibi söz söylemek ve istediğimiz gibi davranmaktan hakkımızda bir vahiy iner korkusuyla çekinirdik. Onun vefatından sonra istediğimiz gibi konuştuk ve istediğimiz gibi davrandık.”⁸¹ sözü, söz konusu nehyin etki derecesini göstermesi bakımından önemlidir.

Ayrıca darb ayeti, daha önce de denildiği gibi bir zorunluluk getirmemiştir. Hz. Peygamberin bu konudaki tasarrufundan da darbin hükmünün maslahata göre değişkenlik ve aynı zamanda idarecilerin tasarrufuna bağlılık gösteren bir hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse idare bu konuda “maslahat, izni mi yoksa nehyi mi gerektirir?” sorusunun cevabını araştırır ve bunun sonucuna bağlı olarak alınacak tedbirin türüne göre de darbla ilgili hüküm şekillenecektir.

İdarenin siyâset-i şer‘iyye gereği tasarrufta bulunma yetkisinin diğer bir örneği de sahabe dönemine aittir. İbn Abbâs’ın dediğine göre Hz. Peygamber ile Hz. Ebu Bekir dönemlerinde ve Hz. Ömer’in hilafetinin ilk iki yılında bir anda verilen üç talak, tek talak kabul ediliyordu. Talak yetkisi artık usulüne göre kullanılmaz olunca Hz. Ömer sahabe ile istişare etmiş ve “Bu insanlar düşünüp taşınarak yapmaları gereken bir işi aceleye getirir oldular, bunu kendileri aleyhine geçerli kılalım.” diyerek bundan böyle bir defada kullanılan üç talakın, tek değil üç talak olarak geçerli kabul edilmesine karar vermiş ve bunu uygulamaya koymuştur.⁸² Hz. Ömer’in bu kararı, siyâset-i şer‘iyye gereği yapılmış bir tasarruf şeklinde değerlendirilmiştir.⁸³

Bütün bunlardan hareketle şu neticeye varmak mümkündür: Kötüye kullanma, zarar ve fesat söz konusu olduğunda yöneticilerin siyâset-i şer‘iyye gereği tedbiren darbu yasaklama yetkisi vardır. İdarenin böyle bir tasarrufta bulunmasıyla Allah’ın hükmü değiştirilmiş olmayacak, aksine şeriat esaslarına muvafık davranılmış kabul edilecektir. “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygambere ve sizden olan yöneticilere itaat edin!”⁸⁴ ayetinin hükmü gereğince de idarenin bu konuda aldığı karara uymak teb‘aya vacip olur.⁸⁵

E. SONUÇ

Bu değerlendirmelerden hareketle darb konusunda şunları söyleyebiliriz:

⁸¹ Buhârî, Nikâh 81; İbn Mâce, Cenâiz 6.

⁸² Müslim, Talâk 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 61.

⁸³ Ahmed Muhammed Şâkir, *Nizâmu’t-Talâk fi’l-İslâm*, Kâhire: Mektebetü’s-Sünne, [t.y.], 53, 54; Atwa, *el-Medhal ile’s-Siyâseti’s-Şer‘iyye*, 36, 37.

⁸⁴ 4/Nisa 59.

⁸⁵ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü’l-Fıkhiyyü’l-‘Âmm*, 3. Baskı, Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2012/1433, I, 215.

Karı-koca ilişkisinde iyi muamele esastır. Bu esas, ne şekilde olursa olsun evlilik bağı devam ettiği sürece muhafaza edilmelidir. Birinci derecede aileden sorumlu kişiler olarak iyi muamele emrinin muhatapları olan kocaların bu esasa öncelikli olarak uyma zorunlulukları vardır. Hatta evlilik boşanma safhasına dayansa da bu esastan taviz verilemez. Zira “ya iyilikle tutmak ya da güzellikle boşamak”⁸⁶ esasına uygun davranmak mecburiyeti söz konusudur.

Kocanın te'dîb hakkı, sadece evlilik hukukuna başkaldıran nâşize zevceye münhasırdır. Bununla birlikte koca, söz konusu esasa bağlı kalarak ne sebeple olursa olsun hiçbir şekilde eşine sövemez, hakaret edemez, şiddet uygulayamaz. Kocanın, eşinden kaynaklanan ilişki sorununu mümkün mertebe tatlılıkla çözmesi, bunu yaparken sabırlı olması, yapıcı davranması şiddetle tavsiye edilir.

Te'dîbin amacı, ıslah ve evliliğin korunmasıdır. Te'dîb vasıtalarından biri olan darb, zaruret halinde söz konusu amaca yönelik makul ölçüde meşru kılınmıştır. Buna rağmen uygulanması zorunlu görülmemiş, aksine terki önerilmiştir. Amacı gerçekleştirme konusunda işlevsel değilse terk edilmesi zorunludur. Darba izin verilirken şiddete kaçma ihtimaline karşı olarak da hukuki önlemler alınmıştır.

Evlilikte karı-koca ilişkisinde hüsn-ü muaşeret, merhamet ve sevgi esastır. Islah için meşru olan darb, bu esasları zedeleyecek şekilde kullanılamaz. Zira meşruiyet sınırının hafiflikle, işlevsel olmasıyla kayıtlanması, bu esasların gözetilmesinden kaynaklanmaktadır.

Fıkıhtaki darbla ilgili hüküm, vahyin nüzulü esnasında toplumun mevcut örfüne uygun olarak gelen nas ile sabit olup belli bir maslahata mebnidir. Bu itibarla darbin hükmü, örfe ya da maslahata göre değişken karaktere sahiptir.

Söz konusu hüküm, örf ve maslahata göre değişken karakterli olması bakımından idarenin toplumun yararına olacak şekilde hakkında alacağı karara tabidir. Buna göre; şayet yöneticiler maslahatın darbin yasaklanmasında olduğuna kanaat getirerek bu konuda yasak kararı çıkarmış ise, alınan bu karara uymak teb'aya vacip olur.

⁸⁶ 2/Bakara 229.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed bin Hanbel, “el-Mevsuatü'l-Hadisiyye”, *Müsned*, Thk. Şü'ayb el-Arnâvut ve diğeri, Beyrut: Risale, 1994/1417, XV.
- Apaydın, Yunus, “Siyâset-i Şer'îyye”, *DİA*, XXXVII.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, [y.y.]: Dâru'l-Fikr, [t.y.], I-IX.
- Ateş, Süleyman, “İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, Cilt: 10, S. 4.
- Atwa, Abul'âl Ahmad, *el-Medhal ile's-Siyâseti's-Şer'îyye*, Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1993/1414.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd, *Şerhu's-Sünne*, Thk. Şuayb Arnâvut, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983/1403.
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-İlmiyye, 2003/1424, VII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *el-Câmî u's-Sahîh*, Thk. Muhammed Züheir b. Nâsır, [y.y.], Dâru Tavki'n-Necât, 1422, I-VII.
- Cânan, İbrahim, *H. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980.
- Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, Thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Katar: Dâru'l-Minhâc, 2009/1430, I-XIII.
- Demirsoy, Çiğdem, *Evlilik Terapisi Neyi Çözer?* İstanbul : Psikohayat Dergisi, 2011, S.10.
- Derdîr, Ahmet, *eş-Şerhü's-Sagîr*, Kahire: Matba'atü'l-Medeni, 1385, I-II.
- Dusûkî, Muhammed Arfa, *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'alâ eş-Şerh el-Kebîr*, [y.y.]: İhyâ-ü Kütübî'l-Arabiyye, [t.y.], I-II.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Arkam, 1999/1420.
- Erdoğan, Mehmet, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- İbn Âbidîn Muhammed Emin bin Ömer, *Hâşiyetü İbn Abidin Reddû'l-Muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, Thk. Husamuddin bin Muhammed Salih Farfur ve diğeri, Dımeşk : Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 2000/1421, I-X.
- İbn Âşûr, Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984, I-V.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisi, *el-Muğnî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984, I-VIII.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Kahire : Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, [t.y.], I.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed bin Mükerrerem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, [t.y.], I-V.
- İbn Nüceym, Ömer bin İbrâhîm, *en-Nehrü'l-Fâik Şerhü Kenzi'd-Dakâik*, Thk. Ahmet İzzu İnaye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1422, I-II.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dakâik*, Thk. Zekeriya Ümeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013/1434, IV
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed bin Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.], I.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî, *Şerhu Fethi'l-Kadir 'ale'l-Hidâye Şerhi Bidâyeti'-Mübedî*, Thk. Aburrezzak Gâlib el-Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, I-V.
- İlîş, Muhammed, *Şerhü Minehi'l-Celil 'alâ Muhtasari'l-Allâme Halil*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404, I-III.
- Kadri Paşa, Muhammed, *el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Kal'aci, Muhammed Revvâs, *Mevsûatü Fikhi İbrâhîm en-Nehâ'i*, Beyrut: Darü'n-Nefâis, 1986, I.
- Karaman, Hayreddin, *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'ü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, I-V.
- Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya: Mehir Vakfi Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985/1405, I-V.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1980, II.
- Mağribî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh, *Mevâhibü'l-Celil fi Şerhi Muhtasar Halil*, [y.y.] : Dâru'l-Fikr 1992/1412, I-IV.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, Thk. Majdi Baslom, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, I-III.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, [t.y.], II, IV.
- Mustafa İbrahim ve diğerleri, *el-Mü'cemü'l-Vasit*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.

- Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsirü'l-Menâr*, 2. Baskı, [y.y.]: Dârü'l-Fikr, 1973/139, I-V.
- Şâkir, Ahmed Muhammed, *Nizâmu't-Talâk fi'l-İslâm*, Kâhire : Mektebetü's-Sünne, [t.y.].
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvafakat*, el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1417, I.
- Serahsî, Şemsüddîn, *el-Mebsût*, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, [t.y.], III.
- Şirbînî, Hatîb, *Muğni'l-Muhtâç*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, III, IV.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'ü'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995/1415, I-IV.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmi'u's-Sahih*, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1968/1388, I-III.
- Uteybî, Sa'd b. Matar, *Advâ'ale's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Riyâd: Dâru'l-Elûke, 2013/1434.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, [t.y.], I.
- Zebîdî, Muhammed Murtażâ, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Mısır: el-Matbaa el-Hayriyye, 1306, I.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-Fıkhîyyü'l-Âmm*, 3. Baskı, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2012/1433, I.
- Zeyla'î, Osman bin Ali, *Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, Thk. Ahmad İzzu İnayah, Beyrut: Daru Kütübî'l-İlmiyye, 2010, I-III.

NİZAYA GÖTÜREN CEHÂLET VEYA GARAR SEBEBİYLE FÂSİD OLAN AKİTLERİN SAHİHE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ VE “SULBÜ’L-AKİT” KAVRAMI

Ali Haydar BÖLÜKBAŞ¹ Ali KUMAŞ²

Öz

Bu makalede, fesâd nazariyesi içerisinde cehâletten kaynaklanarak fâsid kabul edilen akitlerin sahihe dönüştürülmesi ile ilgili hususlar ve sulbü'l-akit kavramı, ayrıntılı fûrû örnekleri üzerinden işlenmiştir. Konu, içerik analizi yöntemi kullanılarak ele alınmıştır. Fesâd, Hanefî fıkıh düşüncesinin ortaya çıkardığı, diğer mezheplere göre geçersiz kabul edilen birçok akit türünden işlemi sahihe çevirebilme olanağı veren bir kavramdır. Bu kuralın altında yatan ana düşünce, akitlerin sahihe çevrilebilmesidir. Akitlerin sahihe çevrilmesiyle ilgili pek çok ayrıntı söz konusudur. Hukukî işlemlerde fesâd gerekçeleri arasında en çok karşılaşılan şekil, akdin unsurlarındaki bilinmezliğin (cehâlet) tarafları anlaşmazlığa sürüklemesidir. Hanefî fıkında, cehâlet barındıran akitlerde meydana gelen veya gelebilecek olan anlaşmazlıkları önleyip akitleri sahihe çevirme hususunda belirleyici olan *sulbü'l-akit* kavramının zaman içerisinde geliştiğini gözlemlemek mümkündür. Akitlerin sahihe çevrilmesi, cehâletin akitte bulunduğu konuma göre değişiklik göstermektedir. Akdin sulbünde olan fesâd, güçlü fesâd (el-fesâdü'l-kavî); akdin sulbünde olmayıp onun bazı vasıf ve şartlarında olan fesâd ise zayıf fesâd (el-fesâdü'd-da'îf) olarak ele alınır. Bu bağlamda akitlerin sahihe dönüştürülmesinde sulbü'l-akit kavramı belirleyici bir konumdur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fâsid-Fesâd, Cehâlet-Garar, Niza (Anlaşmazlık/Çekişme), Tashîh, Sulbü'l-akid.

¹ Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alihaydar.bolukbas@erdogan.edu.tr.

² Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ali.kumas@erdogan.edu.tr.

TRANSFORMATION OF CONTRACT TO BE VALIDATED AT THE END OF IGNORENCE (JAHALAH) OR GHARAR LEADING PARTIES OF CONTRACT TO CONFLICT (NĪZA‘) AND THE CONCEPT OF SULB AL-AKĪD

Abstract

In this article, the principle of *sulb al-akit* is initially addressed within the context of *fasād* theory. In the second instance, the conversion of invalid contracts resulted from obscurity into valid contracts is elaborated in a detailed way, introducing some legal precedents that includes the application of the principle of *sulb al-akit*. The subject has been discussed using the content analysis method. *Fasād* is a principle that is formed by the Ḥanafī *fiqh* (jurisprudence) and provides possibility to turn many contractual transactions that are considered invalid according to other *madhhabs* (legal schools) into *sahih* (valid). There are many details about the application of this principle since the main idea of this principle is the ability to transform contracts from invalid to valid. Within the border of legal procedures, the most common among *fasād* justifications (defect justification) is the obscurity in the contractual elements that leads the parties to disagreements. In order to resolve disagreements and conflicts that occur or may occur in these contracts, it is possible to observe the development of the principle of *sulb al-akit* within the Ḥanafī *fiqh* in time. The transformation of concluded contracts from valid to invalid demonstrates variety according to the circumstances of the obscurity in the contracts. *Fasād* is examined in two ways: one is *fasād kavī* (strong defect) that is within the basic elements (*sulb al-akit*) of contracts and the other is *fasād da‘īf* (weak defect) that exists within the characteristics and conditions of contracts. In this regard, the principle of *sulb al-akit* is the decisive factor to categorise *fasād* in contracts and turn them into valid contracts.

Key Words: Islamic Law, Fāsīd-Fasād, Sulb al-akit, Jahalah-Gharar, Dispute/Disagreement (Niza‘), Tashih

تصحيح العقود الفاسدة بسبب الجهالة أو الغرر مما يؤدي إلى النزاع ومفهوم «صلب العقد»

تناولت هذه المقالة مسائل العقود الفاسدة التي تحدث بسبب الجهالة أو الغرر ومصطلح صلب العقد من خلال نظرية الفساد. نوقش الموضوع بمنهج تحليل المحتوى من خلال أمثلة الفروع.

نظرية الفساد التي وضعت في سياق أحكام العقود من إنتاج فكر الفقه الحنفي. وبواسطة هذه النظرية يمكن تحويل العقود الفاسدة الكثيرة التي تعتبرها المذاهب الأخرى باطلة إلى عقود صحيحة. والجهل على رأس الأسباب التي تؤدي بالطرفين إلى النزاع. ومصطلح صلب العقد له أهمية في تحويل العقود الفاسدة التي سببها الجهل إلى عقود صحيحة. ومن الممكن متابعة تطور هذا الاصطلاح خلال فترة من الزمان. ويتغير تصحيح العقود حسب الموقع الذي توجد فيه الجهالة. وإذا كان الفساد في صلب العقد يعتبر فساد هذا العقد فسادا قويا، وإذا كان في وصف العقد وشروطه يكون الفساد فسادا ضعيفا.

الكلمات المفتاحية: حقوق الإسلام، فاسد-فساد، جهالة-غرر، نزاع، تصحيح، صلب العقد.

A. GİRİŞ

Özel anlamda *fesâd*, Hanefî mezhebi tarafından fıkıh literatürüne kazandırılmış bir kavramdır. Diğer mezheplerden farklı olarak Hanefî mezhebinde bu kavram, malî muâvaza akitlerinde, fesâda sebep olan hususun ortadan kaldırılıp tarafların karşılıklı rızasının da bulunması şartıyla, fâsid kabul edilen akitlere geçerlilik kazandırılabilceğini ifade etmektedir.

Akitlerde fesâda sebep olan pek çok amil vardır. Bunlar içerisinde, cehâlet ve garar önemli bir yer teşkil etmektedir. Bilhassa cehâletin akdi ifsâd etmesi için bilinmezliğin taraflar arasında nizaya sebep olacak olması, hukukî bir kıstas olarak belirlenmiştir. Zira niza, akdin amacı olan teslim-tesellümün gerçekleşmesine mani olmaktadır.

Bilinmezlik sebebiyle fâsid kabul edilen akitlerin sahihe dönüştürülmesinde, fesâdın derecesini ve akdin hukukî sonucunu belirlemede *sulbü'l-akit* kavramı belirleyici olmaktadır. Zira sahihe dönüştürme işinde fesâdın akdin hangi unsurlarında bulunduğu önemlidir.

İslam hukuku alanıyla ilgili yapılan çalışmalarda gerek fesâd gerekse de akitlerin sahihe dönüştürülmesi konusunda yeterli bilgi mevcut değildir. Bu makalede geniş anlamda fesâd nazariyesi, dar manada ise cehâlet veya garar kaynaklı olarak fâsid olan akitlerin sahihe dönüştürülmesi ve *sulbü'l-akit* kavramı gibi konular ele alınarak Hanefî mezhebinin fesâd nazariyesine ışık tutulmaya çalışılmıştır.

B. FESÂD KAVRAMI VE FÂSİD BÂTİL AYRIMI

Fıkıh mezheplerinde akitler, hukukî sonuçlarına göre değişiklik göstermektedir. Buna göre hukuken geçerli kabul edilen akitler sahih, hukuken geçersiz kabul edilen akitler ise batıl akit olarak adlandırılmaktadır. Hanefî mezhebi bu iki kategori arasında bir konumda bulunan *fâsid* kavramını geliştirmiştir.³ Bu yönüyle fesâd kavramı bir anlamda, ara geçersizlik kategorisi olarak nitelendirilebilir.⁴

Fesâd; ibadetler ve hukukî işlemlerdeki bozukluk anlamına gelmektedir. Hanefî fakihler, fâsid kavramını ibadetler fihhinde İslâm hukukçularının çoğunluğu ile aynı doğrultuda olmak üzere bâtıl ile eş anlamlı olarak, muâmelât alanında ise özellikle butlanla sıhhat arasında ara bir kavram olarak

³ Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve Edilletühü*, Şam: Dârü'l-Fıkr, [t.y.], V, 3088, 3089; Ali Bardakoğlu, "Butlân", *DİA*, VI, 476.

⁴ Yunus Apaydın da bu hususta fâsid akdi, hukukî varlığı olmayan bâtıl akitle hukukî varlık kazanmış ve muteber sonuç doğurmuş sahih akit arasında bir konumda olduğunu ifade etmektedir. bk. Hacı Yunus Apaydın, "Fesâd", *DİA*, XII, 417.

kullanmışlardır.⁵ Buna göre bâtil akit, rükün ve in'ikâd şartlarında eksiklik olan; fâsid akit ise vasıf gibi sıhhat şartlarında eksiklik olan işleme denir.⁶ Diğer bir tanıma göre fâsid; aslen meşru, vasfen gayr-ı meşru yani akdin konusunun aslı itibariyle hukukî olan, vasfı itibariyle hukuka aykırı olan akitir.⁷ Gerek asıl gerekse vasıf itibariyle gayr-ı meşru olan akitler ise bâtil kategorisinde değerlendirilmektedir.⁸

Hanefî mezhebine göre, akdin vasıfları yani sıhhat şartlarından birinin eksikliği durumunda akit fesâda uğramaktadır. Akdin vasıflarındaki kusur akdin konusunda; garar, cehalet, zarar, fâsid şart ve ribânın bulunmasıdır. Bunlara fesâd sebepleri denir. Bütün akitler için geçerli olan vasıflar genel fesâd sebepleri olarak adlandırılır. Her akdin ruhuna uygun olarak bazı fesâd sebepleri vardır ki bunlar da özel fesâd sebepleridir.⁹

Hanefî mezhebinin hususiyetlerinden olan fesâd nazariyesinin pratik faydası, bu yolla akitlerin devamının sağlanmasıdır. Hanefî hukukçularının bu tavrı, insanlar arasındaki sözleşmelerin akdin aslına zarar vermeyen bazı gerekçelerle batıl sayılmasını engellemek ve birtakım müdahalelerle hukukî işlemlerin geçerliliğine imkân tanımaktır. Bu yönüyle fesâd, akdin sahihe çevrilmesi (tashîhü'l-'akd) hususunda kilit bir görev üstlenmektedir. Yunus Apaydın, Hanefî akit sistematığının hususiyetlerinden olan fesâdın bu özelliğini şu şekilde özetlemiştir:

“Bu teori bir yönüyle hem üçüncü şahısları hem de akdi yapanları himaye eden, bir yönüyle de çok ağır boyutta olmayan kusur ve aykırılıklar içeren akdin bir çırpıda hukukî hayattan kaldırılmasını engelleyen, akde belli oranda ve belli şartlar dâhilinde

⁵ Apaydın, “Fesâd”, XII, 417.

⁶ Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, İstanbul: Matbaa-i Âmiriyye (1300'den ofset baskı), 1978, II, 168; Bardakoğlu, “Butlân”, VI, 476.

⁷ Zeynüddin b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râ'ik*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, [t.y.], VI, 74, 75; Apaydın, “Fesâd”, XII, 417.

⁸ Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.], II, 53; وَأَنَّ الْبَاطِلَ مَا لَيْسَ مُتَعَقِّدًا أَصْلًا، وَالْقَائِدَ مَا كَانَ مُتَعَقِّدًا bk. Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412, IV, 508; “Bey'-i fâsid aslen sahih olup da vasfen sahih olmayan yani zaten münakid olup da bazı evsâf-ı hariciyesi itibariyle meşrû olmayan bey'dir.”, “Bey'-i bâtil asla sahih olmayan bey'dir.” bk. md.109, 110 Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, İstanbul: OSAV, 2013, s. 68; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2014, s. 78, 79.

⁹ Yunus Apaydın, *İslâm Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 133, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Necmettin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslâm Borçlar Hukukunda Garar*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 276, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

sonuç doğurabilme ve telafi edilebilme imkânı veren orijinal bir medeni müeyyidedir. Akitlerin ve hukukî işlemlerin hükümsüzlüğü konusunda, sıhhatla butlân arasındaki bu ara müeyyide, sosyal şart ve ihtiyaçlara daha kolay uyum sağlama ve hukukî münasebetlerin devamlılık ve istikrarını koruma açısından hayli önem taşır.”¹⁰

C. SULBÜ’L-AKİD KAVRAMI

Sulb (سُلب) kelimesi sözlükte; “sırt”, “omurga”, “güçlü” gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh istilahında *sulbü’l-akit* kavramı; akdin esaslı unsuru, aslı, omurgası manasına gelmektedir.¹¹ Burhâneddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) *sulbü’l-akit* kavramını; “kendisi olmadan akdin vücut bulamayacağı şey” olarak tanımlamıştır.¹² Aşağıda işleneceği üzere, *fesâd-ı kavî* ifadesinin *sulbü’l-akit* kapsamındaki *fesâd* olarak isimlendirilmesinin altında yatan sebep de onun bu özelliğidir.

Akdin unsurları açısından akdin *sulbünden* kasıt, iki bedel (*bedeleyn=bedel ve mübdel*) olarak isimlendirilen *semen* ve *mebi’*dir.¹³ Akdin bedellerinden biri üzerinde bulunan *fesâd*, *sulbü’l-akitte* olan *fesâddir*.¹⁴ Satış akdinin *sulbü mebi’* ve *semen*; icâre akdinin *sulbü menfaat* ve *kira bedelidir*. İslam hukukunda bunlara; akdin mevzuu/konusu/mahalli veya ma’kûdun aleyh denmekte ve yapılan sözleşmeye göre değişiklik göstermektedir.¹⁵ Mesela satış akdi, malın mal ile değişimidir. Yani satış akdinde iki bedel; mal ve semendir.¹⁶ Bunun içindir ki satış akdinin bedelleri olan *mebi’* ve *semene* akdin *sulbü* denir. Türk Borçlar Hukukunda buna, *sözleşmenin esaslı unsurları* ismi verilmektedir.¹⁷ Bunlar sözleşmeden sözleşmeye değişiklik arz etmektedir.

¹⁰ Apaydın, “Fesâd”, XII: 420.

¹¹ bk. Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetü’l-Talebe*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311, “s-l-b” md., 109; Heyet, *el-Mu’cemü’l-Vecîz*, Dârü’t-Tahrîr, 1400, 368.

¹² bk. Mahmûd b. Ahmed Burhaneddîn (Burhânü’ş-Şeriâ) el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî fi’l-Fikhi’l-Nu’mânî*, Thk. Abdülkerîm Sâmî Cündî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424, VII, 102, 109.

¹³ Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâ’ir’u’s-Sanâ’i’ fi Tertibi’ş-Şerâ’i’*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986, V, 178.

¹⁴ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik*, Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, [t.y.], IV, 60, 79.

¹⁵ Necmeddîn Güney, “İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehalet ve Akde Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010, XVI, 492.

¹⁶ Bey’ vech-i mahsus üzere malı malla değişmektir. bk. Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, İstanbul: Osmanlı Yayınevi, [t.y.], I; 134

¹⁷ Gökhan Antalya, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2. Baskı, İstanbul: Beta Yayınları, 2013, 11, 165.

D. AKDİN SAHİHE DÖNÜŞMESİ

Fâsid akitlerin sahihe dönüştürülmesine *tashih* denilmektedir. Hanefî mezhebindeki fesâd ayırımının pratik bir sonucu akitlerin sahihe çevrilebilme ihtimal ve imkânının olmasıdır. Zira fesâdın varlığıyla birlikte akit hukukî varlık kazanıp ayakta durabilirken bâtil bir akit, butlân sıfatıyla hukukî varlık kazanmayacağı için yok hükmünde kabul edilir.¹⁸ Bunun neticesi olarak bâtil akitte butlân sebebini ortadan kaldırmakla akit sahihe dönüştürülemez. Bu yaklaşım, diğer mezheplerde karşılığı olmayan bir hukuk düşüncesinin sonucudur. Mezhep içerisinde genel kanaat bu şekilde olmakla birlikte İmam Züfer (ö. 158/775) bu hususta Hanefî mezhebine ait görüşün aksini savunarak diğer mezhep imamlarıyla aynı konumda durmuştur. Ona göre fâsid olarak vücûd bulan bir akit bir daha sahihe dönüştürülemez.¹⁹ Bu yönüyle İmam Züfer'in zihnindeki fesâdın butlândan bir farkı bulunmamaktadır.²⁰

Akitlerin sahihe çevrilmesinde *sulbü'l-akit* kavramı, belirleyici bir husustur. Kasânî (ö. 587/1191), *sulbü'l-akit* kavramından hareketle fesâdı, sahihe dönüştürülebilmesi açısından iki kategoride incelemiştir.²¹

Güçlü Fesâd (el-Fesâdü'l-Kavî): Fesâd gerekçesi akdin konusunun esaslı unsurlarında yani *sulbünde* olması durumunda, fesâd gerekçesinin izale edilmesiyle akit sahihe dönüşmez. Akdin *sulbünde* olan fesâd gerekçesinden maksat, fesâdın bedel ile mübdel yani *mebi'* ile semenden birinde bulunması durumudur. Mesela semen olarak mütekavvim bir mal karşılığında, şarap gibi mütekavvim olmayan bir malın belirlenmesi durumunda fesâd semende²² yani

¹⁸ Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, [t.y.], VI, 422.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 178; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, Thk. Eymen Salih Şabân, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1420, VIII, 51.

²⁰ bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-İnâye*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, [t.y.], VI: 302.

²¹ *Sulbü'l-akit* yani bedel ile mübdel olan akdin konusunda hareketle fesâdın türünü belirleme Hanefî mezhebinde yerleşik bir kural olsa da bu hususun teorisini en net şekilde Kasânî ortaya koymuştur. Serahsî'nin kitabında da ma'kûdün aleyhteki fesâdın fesâd-ı kavî olduğuna dair bir ifadesi vardır. bk. Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409, XIII, 2.

²² Hanefîler'e göre şarabın semen olması durumunda akdin bâtil değil, fâsid olmasının nedeni, şarabın semâvî dinlerin bir tanesinde mal kapsamında olduğu içindir. Ayrıca semen akitte amaç (maksûd) değil *mebi'*e ulaşmaya bir vesiledir. Böyle olduğu için semenin helaki durumunda akit bâtil olmazken *mebi'*in helaki durumunda akit bâtil hale gelir. bk. Burhaneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, VI, 363; "Mebi' satılan şey ki bey'de ta yin eden ayndır. Ve bey'den maksûd-u aslı odur." bk. Mecelle Md. 151 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I, 147, 148; Hannân Yûsuf Muhammed

akdin sulbündedir. Böyle bir işlemde şarabı semenden çıkarmakla akit sahihe dönüşmez. Buna karşın, akdin sulbünde olmayan, taraflardan birine fayda sağlayan şart ve belirsiz vade üzerine yapılan satış akdi gibi, sözleşmenin haricî şartlarına yönelik fesâd sebepleri ortadan kaldırılarak akit sahihe çevrilebilir.²³

Zayıf fesâd (el-Fesâdü'd-Daif): Fesâd gerekçesi akdin sulbünde değil; akdin haricinde, diğer bir ifadeyle akde ziyade olarak gelen bir şartında bulunmaktadır. Mesela bir malın, yüz lira ve bir şişe şarap karşılığında satışı durumunda akit, fesâd gerekçesinin sulbü'l-akitte olmasından dolayı güçlü bir fesâd ile maluldür. Bu işlemde, semenden şarap ifadesi çıkarılsa da akit sahihe dönüşmez. Bunun aksine, bir kişi hasat vaktinde ödemek üzere bir mal satın alsa daha sonra da belirlediği bu vadeyi iptal etse veya parayı ödese akit sahihe dönüşür. Bunu yapmaz ve vade gelirse akdin fâsid olması kesinlik (teekküd) kazanır.²⁴ Bununla birlikte İmam Muhammed'in (ö. 189/805), taraflardan her birinin şarabı semenden düşürme hususunda ortak kanaat bildirmeleri durumunda akdin sahihe dönüşeceğine dair görüşü vardır. Serahsî (ö. 483/1090[?]) de bu hususta cevaz noktasında görüş bildirirken genel bir mezhep görüşü olarak "bize göre" ifadesini kullanmıştır.²⁵ Hâlbuki bu örneğin Hanefî literatürünün önde gelen kitaplarından *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*'de konu olarak, fesâd gerekçesinin sulbü'l-akitte olmasından dolayı sahihe dönüşmeyen güçlü fesâd örnekleri arasında zikredildiği görülmektedir.²⁶

Hanefî mezhebinde akdin sahihe dönüşmesi için dört şart vardır:²⁷ Bunlar; fesâd gerekçesinin akdin sulbünde olmaması, fesâdın istikrar bulmadan düzeltilmesi, tarafların rızasının bulunması ve akdin konusunun mevcut olmasıdır. Burada söz konusu şartlar sırasıyla ele alınacaktır.

1. Fesâd Sebebi Akdin Sulbünde Olmamalı

Akdin sulbüyle ilgi olarak sahihe dönüşmenin iki görünümü vardır:

Kadîmât, *el-Butlân ve'l-Fesâd 'İnde'l-Usûliyyîn ve Eseruhuma fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1423, s. 252.

²³ Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 380, 381.

²⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 178; bk. İbn Nüceym, *Bahrü'r-Râ'ik*, VI, 6; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâik*, Thk. Ahmed 'İzzü İnâye, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422, III, 366.

²⁵ Serahsî, *el-Mesûs*, XIII, 28.

²⁶ bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 178.

²⁷ Muhammed Vail Taleb Ebû Şerh, *Nazariyyetü'l-Fesâd fi'ş-Şeri'ati'l-İslâmiyyeti -Dirâse Mukârene me'a Mecelleti'l-Ahkâmi'l-Adliyye-*, Filistin: Hebron Üniversitesi, 2018, s. 89, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

a. Fesâd Gerekçesi Akdin Sulbünde Olması

Hanefî fesâd nazariyesinde fâsid bir akdin sahihe çevrilebilmesi için fesâd sebebinin akdin sulbünde bulunmaması gerekmektedir. Zira böyle bir işlem, fesâd gerekçesi ortadan kaldırılarak sahihe dönüştürülemez. Daha önce ifade edildiği üzere, semenin gayr-ı mütekavvim bir mal olması durumunda bu husus semenden çıkarılsa bile akit sahihe dönüşmez. Zira burada fesâd gerekçesi akdin sulbündedir.²⁸

Genel kural bu olmakla birlikte, bir akitte fesâd sebebinin akdin sulbünde olması durumunda akdin sahihe dönüştürülememesi, fesâd sebebi akdin sulbünde yer alan her akdin bâtlı kabul edileceği manasına gelmemektedir. Zira Hanefî mezhebinde, fasit akitte mal elden teslim alınmış (teâtî) olup taraflar bu duruma rıza gösterirse, bu işlem yeni bir akit kabul edilerek fasit olan akit sahih olarak kabul edilir. Böyle akitler, *ibtidâen rıza yoluyla kurulmuş akitler/ ibtidâen bey' bi'l-murâdât* şeklinde isimlendirilebilir. Burada, kurulmuş bir akdi geçersiz saymamak ve tarafların iradelerinin heder olmasına mani olmak gayesiyle akdin sahihe dönüştüğü değil, teâtînin gerçekleşmesi sebebiyle akdin yeni baştan “ibtidâen” kurulmuş (وَإِنَّمَا يَتَّجِدُّ اتِّعَادُهَا) olduğu farz edilir.²⁹ Yakın dönem fıkıh araştırmalarında yer almayan bu ayrıntı, Hanefî ekolünün hususiyetlerinden olan fesâd nazariyesinin önemli bir konusudur. Mesela bir kişiye, dört köleden birini satın alma hususunda tayin muhayyerliğinin verilmesi, etiket üzerinde yazan fiyat (rakam) üzerinden satış³⁰ veya “Dilediğin fiyata sattım.” şeklinde yapılan satışlarda fesâd gerekçesi akdin sulbündedir. Bu durumda kural olarak akdin sahihe çevrilememesi gerekir. Buna karşın teâtî gerçekleşir, meclis içerisinde semen öğrenilir veya mebi tayin edilir, taraflar da bu duruma rıza gösterirse akit ibtidâen rıza yoluyla yeni baştan kurulmuş kabul edilir. Yoksa, ilk akdin fesâd gerekçesi izale edilerek sahihe dönüşmüş olduğu farz edilemez.³¹ Şemsü'l-eimme el-Halvânî (ö. 452/1060?) de bu hususu vurgulayarak akdin sıhhati için satıcı ve müşterinin yeni duruma rıza göstermesi gerektiğini, böylece akdin taraflar arasında yeni baştan karşılıklı rıza ile kurulmuş kabul edileceğini vurgulamaktadır.³²

Mebi'in zatına dair bilinmezlik, taraflar arasında çözümü zor anlaşmazlıklara sebep olduğu için böyle bir satış akdi fâsid kabul edilmektedir. Mesela, bir satıcı,

²⁸ Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 380, 381.

²⁹ bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, IV, 207.

³⁰ بِنَعْقَدُ بَيْنَهُمَا عَقْدًا ابْتِدَاءً بِالْتَرَاضِي bk. Burhaneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, VI, 368.

³¹ bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, VI, 269, 270.

³² Burhaneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, VI, 368.

koyun sürüsünden tam olarak hangisi olduğunu belirtmeden bir koyunu, iki elbiseden veya üç köleden herhangi birini satacak olsa mebi'in zatına dair bilinmezlikten dolayı akit fâsid olur. Çünkü böyle bir durumda; koyunlar, köleler ve kumaş parçaları (el dokuması) arasında fâhiş derecede farklılıklar söz konusudur. Bu belirsizlik durumunda müşteri, bunlardan kendi menfaatine uygun bir tanesini almak isterken satıcı farklı birini vermek isteyecektir. Bu da taraflar arasında niza çıkacağı için akdin tamamlanamayıp fesâda uğramasına sebep olmaktadır.³³ Bununla birlikte satıcı, satışa konu olması hasebiyle bir tanesini belirleyip müşteriye teslim etse, müşteri de bu duruma rıza gösterse akit sahih olur. Zira muâmelât alanında kural olarak, rızanın varlığı nizanın önüne geçmektedir. Bu durumda da akit ibtidâen rıza yoluyla kurulmuş gibi kabul edilmektedir.³⁴ Elbise örneğinde de satıcının, "Dilediğin birini alman şartıyla iki elbiseden birini 10 kuruşa sattım." demesi durumunda niza söz konusu olmayacağı için akit caizdir.³⁵

Garar konusunun Hanefî mezhebinde bir fesâd sebebi olması açısından konumuzla ilgisi vardır.³⁶ Hanefî hukuk doktrininde hükümlere etkisi bakımından, satış akdinin konusunun aslında olan garar ile vasıflarında olan garar birbirinden farklıdır. Garar akdin aslına dairse bu işlem sahihe çevrilemez. Garar; cehâlet, fâsid şart gibi ifsâd edici bir sebebin vasfıysa yani akdin aslı değil de bu sebeple alakalı bir husussa akit fâsid kabul edildiği için sahihe dönüşür.³⁷ Hayvanın memesindeki sütün satışı ile karnındaki yavrusunun satışı, ma'kûdün aleyhin aslında olan ve sonucu kapalı (mestûrû'l-'âkibe) bir işlem yani gararlı satış olduğu için böyle bir işlem bâtil hükmündedir. Zira memedeki şişkinlik süttten kaynaklı olabileceği gibi, kan ve gazdan kaynaklı da olabilir. Aynı şekilde, istiridye kabuğundaki inci ve hayvanın sırtındaki yünün satışında, akit gararın akdin aslında bulunmasından dolayı bâtildir. Dolayısıyla böyle bir akdin sahihe dönüşmesi söz konusu değildir. Çünkü hayvanın sırtındaki yünün teslimi ancak tüylerini kırma veya yolma suretiyle yapılır. Yolma metodunda hayvanın zarar görmesi söz konusudur. Kırmada ise tam olarak yünün teslimi gerçekleşmemekte, geride az bir kısım kalmaktadır ki o da yolma işlemini

³³ Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, I, 208; es-Siddîk Muhammed el Emîn Darîr, *el-Garar ve Eseruhu fi'l-'Ukûd fi'l-Fikhi'l-Islâmî*, Cidde: 1416, s. 178.

³⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V, 156; Muhammed Mahmud Süleyman Muhammed, *Eserü'l-Cehâle ve'd-Darûre fi'l-Mu'amelâti'l-Maliyye*, Arap Emirlikleri: Mektebetü's-Sahâbe, 1424, s. 143.

³⁵ Ebü'l-fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Thk. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, [t.y.], II, 24.

³⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", *DİA*, XIII, 370, 371.

³⁷ Zefer b. Muhammed Muhsin, *Tashihü'l-'Ukûdi'l-Fâside*, Muhammed b. Suud Üniversitesi, 1430, s. 119, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

gerektirmektedir. Bunun ise hayvana bir zararı söz konusudur. Karpuzun ve hurmanın içindeki çekirdeğin satışında akit, gararın akdin aslında olmasından dolayı sahihe dönüştürülemez. Satıcının, akit kurulduktan sonra yün ve sütü müşteriye teslim etmesi durumunda akit sahihe dönüşmez.³⁸ Karpuz ve hurma örneğinde de bunların içinin açılıp bakılması halinde akit sahihe dönüşmez. Zira bu ürünlerin içinde çekirdeğin olması ihtimalli bir durumdur.³⁹ Vasıf ve miktardaki garar ise akdin fesâdına sebep olmaktadır. Mesela ineğin günde 20 litre sağılma şartıyla satılması buna örnektir. Zira ineğin o miktarda sağılma garantisi yoktur.⁴⁰

Akdin konusunda asâleten bulunan garara başka bir örnek ise hayvanın karnındaki yavrunun anneden ayrı olarak satışdır. Burada akdin konusunda aslı olarak bulunan bir garar durumu söz konusudur. Çünkü hayvanın sağ veya sağlıklı olarak doğup doğmayacağı ve cinsiyeti gibi hususlar bilinmemektedir. Bu derece belirsizlik içeren bir husus akdin konusunda asâleten bulunmaktadır. Böyle bir akit Hanefî mezhebine göre sahihe çevrilemez. Buna karşın hayvanın karnındaki yavru ile birlikte satışı durumu ise caizdir. Zira burada akdin asıl konusunu hayvan oluşturmakta, yavru ona bağlı olarak akde girmektedir. Nitekim bir fıkıh kuralı olarak,⁴¹ bizatihi caiz olmayan bir şey, caiz kabul edilen hususa bağlı olarak sahih kabul edilmektedir.⁴²

b. Fesadın Akdin Sulbünde Olmaması

Akdin taraflarından birine menfaat sağlayan zâid şartlarda,⁴³ vade gibi akdin harici⁴⁴ ve arızî⁴⁵ bir unsurunda bulunup akde bitişik olmayan⁴⁶ fesâda akdin sulbünde olmayan fesâd denir. Fesâd gerekçesi akdin sulbünde olmayan bir akit, fesâda sebep olan husus izale edilerek sahihe dönüştürülebilir.⁴⁷ Mesela, üç günün üzerinde şart koşulan muhayyerlik, ifa zamanının meçhul vadelere ertelenmesi, süresiz muhayyerlik veya vadesi meçhul olarak belirlenen muhayyerliğin şart koşulması gibi örneklerde fesâd gerekçesi olan bilinmezlik, akdin sulbünde

³⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râ'ik*, VI, 81; Damad Efendi, *Mecma'u'l-Enhur*, II, 56.

³⁹ Ebû Bekir b. Ali Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, Matbaâtü'l-Hayriyye, 1322, I, 202.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 418; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, I, 201; Apaydın, "Fesâd", XII, 194.

⁴¹ "Bizzât tecviz olunmayan bir şey bi't-teba' tecviz olunabilir.", Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 204, (md. 197, 207).

⁴² İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", *DİA*, XIII, 369.

⁴³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 300.

⁴⁴ Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, IV, 60; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, VI, 455.

⁴⁵ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Babertî, *el-İnâye*, Dârü'l-Fikr, [t.y], VI, 268.

⁴⁶ Aynî, *el-Binâye*, VIII, 214.

⁴⁷ Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 380, 381.

olmadığı için bu işlemler sahihe çevrilebilir.⁴⁸ Hacıların geleceği vakit ve hasat vakti gibi vakitlerin ifa zamanı olarak belirlenmesi durumunda vadedeki cehâlet taraflar arasında nizaya sebep olacağı için akit fâsîd olur. Bununla birlikte fesâd gerekçesi akdin sulbünde olmadığı için akit sahihe dönüştürülebilir.⁴⁹ Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971), akdin sahihe dönüşmesi için akdi ifsâd eden illet olan nizaya sebep olan cehâletin ortadan kaldırılması gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Bu suretle cehalet önlenmiş olmuş olur. İcâreyi ifsâd eden, nizaya sebep olan cehalettir. Bu cehalet ise bu durumda ortadan kaldırılmıştır. Akdi ifsâd eden illetin ortadan kalkmasıyla fesâd da ortadan kalkmış olur.”⁵⁰

2. Fesâd Takarrur Etmeden Düzeltmeli

Hanefî mezhebinin fesâd nazariyesine göre akitteki fesâd gerekçesi akde yerleşip kalıcı hale geldikten sonra (takarrur-teekküd) akit sahihe dönüştürülemez. Fesâdın akitte takarrur etmesinden murat, tarafların fesâda sebep olan hususu akitten izale etmeden meclisten ayrılmaları (et-teferruk ‘ani’l-meclis) durumudur.⁵¹ Bedreddîn Aynî (ö. 855/1451) de takarruru, fesâdın akitte yerleşip bağlayıcı hale gelmesi şeklinde tanımlamıştır.⁵²

Fesâdın takarrur edip etmemesi hususunda İmam Züfer ile Hanefî imamlar arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu husustaki bakış açılarının farklılığından dolayı akitlerin sıhhatine karar vermede farklı yaklaşımlar çıkmıştır. Mesela Ebû Hanîfe’ye göre şart muhayyerliğinin üç günle sınırlı olmasının sebebi, malla ilgili araştırma yapmak ve gabnin önüne geçmek için bu sürenin yeterli görülmesi, fazla bir zamana ise ihtiyacın olmamasıdır. Zira aksi yapıldığı takdirde günlerin sonu gelmemektedir.⁵³ İmam Züfer de bu görüştedir. İmameyn ise şart muhayyerliğinde öne sürülen süreyi, kaç gün olduğu belli olduktan sonra üç günden fazlası için de caiz görmüştür. Zira araştırma için bazen üç günden daha çok süreye ihtiyaç duyulabilir. Ebû Hanîfe ise şart muhayyerliğinin caiz oluşunu, genel kuralın aksine sabit olan bir hüküm olduğu ve bunun naslarda⁵⁴ üç günle sınırlandırıldığı gerekçesine bağlamaktadır. Bununla

⁴⁸ bk. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i’*, V, 178.

⁴⁹ Ebû’l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü’l-Mübtedi*, Beyrut: Dâru ihyai’t-Türâsi’l-Arabî, [t.y.], III, 50.

⁵⁰ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Enes-Sarmaşık, [t.y.], VI, 205, 206.

⁵¹ Muhammed b. Ahmed Alâuddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-Fukaha*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414, II, 51.

⁵² *مقبل تقرره: أي لزومه وثبوته بمضي ثلاثة أيام* bk. el-Aynî, *el-Binâye*, VIII, 51.

⁵³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i’*, VII, 25.

⁵⁴ Buhârî, “Büyü””, 48; فَإِنْ رَضِيَتْ فَأَمْسِكَ، كُلِّ سِلْعَةٍ ابْتَعْتَهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَ لَيَالٍ، bk. İbn Mâce, “Ahkâm”, 13.

birlikte, üç günden fazla şart koşulan muhayyerlikte, muhayyerlik yetkisine sahip olan kişinin üçüncü gün bitmeden akde onay vermesi durumunda akitteki fesâd takarrur etmeden işlem sahihe dönüşmüş olur. İmam Züfer'e göre ise böyle bir işlem bâtil olduğu için, onun bir daha sahihe çevrilme ihtimali bulunmamaktadır.⁵⁵

Bir satıcı anaparayı zikretmeden, malı 11'de 10 karla sattığını söylese alışveriş fâsid olur. Çünkü bu durumda semen bilinmemektedir. Burada rıza devreye girip meclis içerisinde satıcı semeni belirtir müşteri de bu duruma rıza gösterirse akit sahihe dönüşür. Zira akdin fesâdına sebep olan husus akdin kuruluşu esnasında mevcut olan cehâlet durumudur. Bu husus da meclis içerisinde izale edilirse akdin kuruluş aşamasında malum olmuş gibi kabul edilir. Meclis içerisinde yapılan tayin, akit anında yapılmış gibidir. Belirsizlik hususu giderilmeden akit meclisi dağılırsa fesâd takarrur eder.⁵⁶

Konuyla ilgili bir diğer örnek rehin konusuyla alakalıdır. Bu örnekte rehin olarak verilen şeyin akdin kuruluşu sırasında malum olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Aksi takdirde akit fâsid olmaktadır. Akdin sahihe çevrilebilmesi için meclis içerisinde, tarafların rehin ne olacağı hususunda ittifak etmeleri gerekmektedir. Çünkü taraflar rehin üzerinde ittifak etmezlerse veya meclisten ayrılırlarsa fesâd takarrur etmektedir.⁵⁷

Fesâdın takarrur etmesi ifadesinden zihinlerde oluşan bilgi, akit meclisinin dağılmasından kaynaklı olarak fesâdın izale edilememesi durumudur. Bununla birlikte akit meclisi dağılmasına rağmen fesâdın takarrur etmediği durumlar da söz konusudur. Fesâdın takarrur aşamaları şöyledir:

⁵⁵ Ebû Hanîfe'ye göre ise takarrur etmeden –dördüncü gün gelmeden- akitteki fesâda sebep olan husus ortadan kaldırılmıştır. Zira dördüncü günün gelmesiyle akit fâsid hükmünü alır. Hanefî hukukçuları Ebû Hanîfe'nin görüşü muvacehesinde, böyle bir muamelenin baştaki hükmü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Iraklı fıkıh âlimleri, akdin evvela fâsid olarak kurulmuş olduğunu bununla birlikte fesâd gerekçesi olan dördüncü günün gelmesinden önce -Dördüncü gün girerse ifsâd edici amil takarrur eder. bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 179; Aynî, *el-Binâye*, VIII, 51- şart kaldırılırsa akdin sahihe dönüşeceğini belirtmişlerdir. Serahsî'nin de aralarında bulunduğu bazı Maverâünnehir ve Horasan ehli ise akdin mevkuf olarak kurulduğunu, fesâd takarrur etmeden yani hasat günü veya dördüncü gün gelmeden akdin sahihe dönüşeceğini, dördüncü günün girmesiyle de akdin fâsid olacağını belirtmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin, fesâdın kable't-takarrur izale edilmesiyle akdin sahihe dönüşmesi şeklinde temellendirmesi daha çok Irak Hanefîler'inin akit telakkisine benzemektedir. bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 178; Aynî, *el-Binâye*, VIII, 51.

⁵⁶ Bu durum, akit anında malum olması gibidir. bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 158.

⁵⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, II, 51; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 171.

a. Meclis Dağılmadan

Hanefî mezhebinde, fâsid bir akdi sahihe çevirebilmek için gerekli olan temel şart, fesâda sebep olan hususun kalıcı hale gelmeden (takarrur etmeden) ortadan kaldırılmasıdır.⁵⁸ Fesâd gerekçesinin kalıcı hale gelmesi ile kastedilen genel olarak meclisin dağılması yani tarafların meclisten ayrılmasıdır. Meclis dağıldığı için akitteki fesâd sebebi ortadan kaldırılmaya çalışılsa da akit sahihe dönüşmez. Bunla ilgili fer'î bazı örnekler şunlardır:

Ebû Hanife'ye göre, keylî ve zirâî ürünlerin birim fiyat üzerinden toplu satışında toplam semen belli değildir. Bu durumda akit yalnızca miktarı ve fiyatı belli olan ilk birim için sahih, kalanı için fâsid olmaktadır. Buna göre, meclis dağılmadan önce ölçüle satılan ürünün toplam kaç kile olduğu beyan edilmezse fâsid olan ilk ölçek dışındaki üründeki fesâd takarrur edeceği için akit sahihe dönüşmemektedir.⁵⁹

Satış akdinde öne sürülen kefil için; malum olması, akit meclisinde bulunması ve kefaleti kabul etmesi gibi şartlar bulunmaktadır. Aksi durumda, mesela kefilin malum olmaması durumunda akit fâsid olmaktadır. Zira müşteri ekonomik seviyesi düşük bir kişiyi kefil olarak gösterebilir. Bu da taraflar arasında anlaşmazlığa sebep olur. Kefil meçhul olup meclis dağıldıktan sonra belli olsa veya kefil meclis içerisinde hazır olup kefaleti kabul etmese, meclis sona erdikten sonra da bir kişi kefil olmayı kabul etse akit sahihe dönüşmez.⁶⁰ Zira fâsid bir akdi sahihe çevirebilmek için fesâda sebep olan unsurun kaldırılması tek başına yeterli değildir. Bunun için sahihe çevirme ameliyesinin meclis dağılmadan yapılması gerekmektedir.⁶¹

Ayn olan malın hibe edilmesi durumunda, hibe edilen şeyin malum olması gerekmektedir. Mesela bir kişi, “Malımdan bir şeyi sana hibe ettim.” veya “İki atımdan birini sana hibe ettim.” dese akit fâsid olur.⁶² Bu akdi sahihe çevirmek için, “iki attan hangisini dilerse senin olmak şartıyla” örneğinde olduğu gibi, meclis içerisinde hibe edilen şeyi muayyen hale getirilmesi gerekir. Bu şekilde meclis dağılmadan fesâdın ortadan kaldırılması durumunda fesâd teekküd etmemektedir. Bununla birlikte, hibe edilen şeyi meclis dağıldıktan sonra tayin etse artık akdin sahih dönüşme ihtimali kalmamaktadır.⁶³

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 220.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, V, 178; Aynî, *el-Binâye*, V, 159.

⁶⁰ Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 182; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi*, V, 3468.

⁶¹ Meclisin lahzaları tek bir an gibi kabul edilir. bk. Aynî, *el-Binâye*, VIII, 21.

⁶² “Mevhûbun malum ve muayyen olması lazımdır.” (Mecelle md. 858).

⁶³ Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 415, 416.

Bir satış akdinde, semenin “çarşı fiyatına”, “dilediğin ya da hoşuna giden fiyata”, “helal olan fiyata”, “sermayesine”, “filancanın aldığı fiyata”, “insanların aldığı fiyata” “gerçek fiyatına”, “herkes kaçta satıyorsa ona göre” gibi mutlak bırakılması durumunda semene dair bilinmezlik tarafların anlaşmazlığına sebep olacağı için akit fâsiddir. Bununla birlikte, ekmek ve et gibi, fiyatı toplumda az çok belli olan ürünlerin; “insanların aldığı fiyata” şeklinde satılması durumunda bilinmezlik taraflar arasında anlaşmazlığına sebep olmayacağı için bu işlem caizdir. Müşteri meclis içerisinde fiyata muttali olursa akit sahihe dönüşür. Aynı şekilde mahallin miktarı, vasfı ya da fiyatın belirlenmesi; müşteriye, takdir edicilere/bilirkişilere veya üçüncü kişilere bırakılması durumunda da tarafların anlaşmazlığa düşmesi kaçınılmaz olacağı için akit fâsid olur. Çünkü bu durumda taraflardan her biri, kendi menfaatine münasip bir bedel belirlemek ister. Yine bir alışverişte “Bu malı kıymetine sattım.” demek tarafların anlaşmazlığıyla sonuçlanır. Zira kıymeti belirlemek, onu takdir eden kişilere göre değişir. Dolayısıyla da semen meçhul kalır.⁶⁴ Bununla birlikte, icap-kabul gerçekleşse bile meclis içerisinde fiyat takdir edilip semen belirlenirse, müşterinin muhayyerlik hakkı saklı olmak üzere, akit sahih hale gelir. Piyasadaki rayice göre malın satılması örneğinde akdin sahihe dönüşmesi için tarafların teslim anındaki rayici bilmeleri gerekmektedir. Bunun toplum tarafından bilinmesi yeterli olmaz. Bu anlamda borçlu kişi borç aldığı kişiye, borcuna mahsuben belli miktarda buğday verse, fiyatı da piyasadaki rayice göre esas alacağını belirtse akit, taraflar teslim anında rayici bilirlerse sahih olurken aksi durumda fesâda uğramaktadır.⁶⁵ Görüldüğü gibi akitlerin cevazı noktasında nizanın çıkıp çıkmaması belirleyici ilkedir. Onun içindir ki niza nazariyesi anlaşılmadan Hanefî borçlar hukukunda pek çok yasak tam anlamıyla kavranamaz.

Bir kişi bir gün akşama kadar bir elbise kiralasa fakat elbiseyi kimin giyeceğini belirtmese bu durumda akit fâsid olur. Zira mal sahibi, elbisesini zayıf ve temiz kişilerin giymesini isterken kiracı istediği kişiye elbiseyi vermek ister. Bu durumda da taraflar arasında niza çıkar. Burada fesâd gerekçesinin icâre akdinin sulbü olan menfaate dair olmasından dolayı akitteki fesâd sahihe çevrilmez. Bununla birlikte kiracı, elbiseyi meclis içerisinde kendi giyse veya bir başkasına giydirse mal sahibi de buna rıza gösterse fesâd gerekçesi olan nizaya sevk eden belirsizlik ortadan kalkacağı için akit yeni baştan kurulmuş gibi sahih kabul edilir.⁶⁶ İstihsan zavîyesinden konuya bakılırsa kural, aşırı cehâlet barındıran

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, Thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, [t.y.], V, 89; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 260.

⁶⁵ Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm* I, 236, (md. 238).

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, IV, 207.

hususların nizaya sevk etmesi dolayısıyla akdin fâsid olmasıdır. Fakat fesâdın asıl illeti olan nizanın oluşması meclis içerisinde yapılan müdahaleyle önlendiği için asıl kurala istisna getirilerek istihsanen akdin cevazına hükmedilmiştir. Bunun tabii bir sonucu olarak da böyle bir işlemde, kıyasen fâsid akdin neticesinde terettüp eden ecr-i misil yerine istihsanen ecr-i müsemma gerekir. Çünkü fesâd nedeni olan nizaya sebep olan cehâlet ortadan kalkmıştır.

Kıyemî mallardan, arazi gibi zirâ ile satılan malların; “her zirası 50 lira olmak üzere” satışı örneğinde toplamda kaç zirâ arazi satılacağı söylenmediği için Ebû Hanîfe’ye göre akit malın tamamında fâsiddir. Çünkü misli olmayan mallardaki umûm lafzın akdin konusunun tamamına hamli imkânsızdır. Mesela: “Her biri 500 lira olmak şartıyla tüm sürüyü sattım.” ya da “Her zirâsı 50 lira olmak üzere bu kumaş topunu sattım.” ifadesinde satışın belli bir koyuna ya da kumaşa tahsis edilerek satışında, satılan mal kıyemî olduğu için akdin tarafları arasında niza çıkmaktadır. Bir kafizin (ölçek) aksine, burada semende var olan cehâlet nizaya sebep olduğu için akdi ifsâd etmektedir. Ancak müşteri meclis dağılmadan malın kaç zirâ olduğunu ya da hangi koyunların 500 liraya satıldığını dolayısıyla da toplam semeni öğrenirse akit sahihe dönüşür. Böyle bir durumda da müşteri, malı belirtilen fiyat üzerinden alıp almama hususunda muhayyerdir. İmameyn’e göre ise her iki durumda da akit sahih ve bağlayıcıdır. Aynı şekilde aded-i mütefâvit mal kapsamında olan ve belli bir birim fiyat üzerinden satışa sunulan, parçalanmasında zarar oluşacak toprak kapların satışı yukarıda zikri geçen kumaş satışı örneğine benzemektedir.⁶⁷

Bir satıcı, “Bu malı etiket üzerinde yazan fiyata sana sattım.” dese ve müşteri etiket üzerindeki fiyatı bilmese akit fâsid olur. Bununla birlikte meclis dağılmadan (kable’t-teferruk) müşteri fiyatı ne kadar olduğunu öğrenir ve duruma rıza gösterirse akit sahihe dönüşür.⁶⁸

b. Süre Gelmeden

Fesâdın takarrur etmesiyle her ne kadar meclisin dağılması zihinlere gelse de akit meclisinin bitmesine rağmen fesâdın takarrur etmemesi söz konusu olabilir. Şöyle ki fesâd gerekçesi, basit bilinmezlik içeren vadeden kaynaklanan bir husussa, fesâd meclisin dağılmasıyla değil; sürenin gelmesiyle takarrur etmektedir. Zira fesâd gerekçesi sulbü’l-akitte olmazsa bunun izalesi için meclisin bitmesine gerek yoktur. Mesela muhayyerliklerde meçhul vadeyi şart koşma veya

⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, V, 88; Zeylâî, *Tebyînü’l-Hakâik*, IV, 5; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, VI, 267, 268.

⁶⁸ Ali Haydar, *Düerü’l-Hükkâm*, I, 236.

dört gün şart muhayyerliğini öne sürme gibi durumlarda fesâdın etkisi hemen değil dördüncü günün gelmesi veya zamanın geçmesiyle (imtidâdü'l-ecel) ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

Muhayyerliklerle ilgili bir başka örneğe şudur: Ebû Hanîfe'ye göre muhayyerlik süresi üç günle sınırlıdır. İmameyn ise süresi belirtildikten sonra üç günden fazla da muhayyer olunabileceğini belirtmiştir. Bu minvalde, bir kişi muhayyerlik süresini belirtmeden bir satış yapsa bu işlem fâsid olur. İmâmeyn'e göre, bu akdin sahihe çevrilebilmesi için muhayyerlik hakkı sahibinin birkaç gün geçtikten sonra muhayyerlik hakkını düşürmesi gerekir.⁷⁰

İfa zamanının “hasat vaktinin gelmesi, hacıların geliş vakti” gibi basit bilinmezlik içeren bir zaman dilimi olarak belirlenmesinde taraflar arasında niza çıkacağı için akit fâsid olur. Bununla birlikte vadeden avantaj sağlayan taraf, hasat vakti gelmeden sözleşmeye ziyade olarak öne sürdüğü bu şartı kaldırırorsa akit sahihe dönüşür. Zira burada fesâd akdin sulbünde bulunmamaktadır.⁷¹ Bedrüddîn Aynî (ö. 855/451) bu hususu şu şekilde izah etmektedir:

“Bir kişi, ‘Belirsiz/meçhul süreye bağlanan veya üç günden fazla olarak şart koşulan muhayyerlikte meclis dağıldıktan sonra fesâd gerekçesinin kaldırılmasıyla akdin sahihe dönüşebilmesi problemlidir.’ dese şu şekilde cevap veririz: Burada fesâd gerekçesi akdin sulbünde değildir. Bundan dolayı da fesâdın izale edilmesi meclis zamanı ile sınırlı değildir. Ayrıca bu durumda fesâdın etkisi hemen görülen bir etki değil; dördüncü günün gelmesiyle yani sürenin oraya kadar uzamasıyla ortaya çıkmaktadır.”⁷²

Vade ile ilgili bilinmezliğin, “rüzgârın eseceği yağmurun yağacağı vakit” gibi fâhiş derece olması durumunda ise süreyi tayin eden kişinin bu belirsiz süreyi meclis dağılmadan önce iptal edip ödemeyi peşin hale getirmesi gerekmektedir. Meclis dağıldıktan sonra ödemeyi peşin hale getirmesi durumunda akit sahihe dönüşmez.⁷³

Görüldüğü gibi akdi sahihe çevirmek için akdi ifsâd eden hususun fesâd takarrur etmeden izale edilmesiyle akit sahihe dönüşmektedir. Basit bilinmezlik içeren bir işlemin sahihe çevrilmesi durumunda fesâdın takarrur etmesinde belirleyici olan meclisin sona ermesi değil öne sürülen sürenin gelmemesidir.

⁶⁹ İfsâd edici amil sulbü'l-akitte bulunmadığı için bunun mecliste izalesi de şart değildir. bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, VI, 268.

⁷⁰ Ali Haydar, *Düerü'l-Hükkâm*, I, 295.

⁷¹ Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, I, 204.

⁷² bk. Aynî, *el-Binâye*, VIII, 21; Ebû Şerh, *Nazariyyetü'l-Fesâd*, s. 89.

⁷³ Ali Haydar, *Düerü'l-Hükkâm*, I, 246; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, VI, 41.

Vade ile ilgili bilinmezlik fâhiş derecede ise meclis dağıldıktan sonra da akit sahihe dönüşmez. Bundan dolayı, akdin sahihe çevrilmesinde her ne kadar fesâdın takarrur etmemesi ifadesi, fesâd gerekçesinin meclis içerisinde düzeltilmesi şeklinde tefsir edilse de fesâd gerekçesinin akdin sulbünde olmadığı ve fesâdın etkisini hemen göstermediği bazı durumlarda meclis dağılmış olsa da fesâd takarrur etmiş sayılmaz.

3. Tarafların Akde Rızası Olmalı

İslâm dini, insanlar arasındaki işlemlerde rızayı esas almıştır. Alışverişlerin rızaya dayalı olması gerektiğine dair ayet de bunun bir göstergesidir. Akitlerde muhayyerlik⁷⁴ hakkının bulunması, müşterinin satın aldığı malı görmemiş olması gibi rızaya zarar verici bir unsurun var oluşundan dolayı müşteriye verilmiş bir haktır.⁷⁵ Bu da İslâm'ın hukuki işlemlerde insanların rızasını esas tuttuğunu göstermektedir.

İslâm iktisadının kendine has bir ekonomi modeli olmaktan ziyade hukukî işlemleri belli külli ilkeler ışığında düzenleyen ve insanlar arasındaki işlemleri meşru kabul etme noktasında belli şartlar ve sınırlamalar getiren bir yapısı vardır. Mesela cahiliye döneminden itibaren insanlar selem akdi yapmaktaydılar. İslâm, taraflar arasında oluşabilecek nizaları önlemek maksadıyla belli şartlar ve sınırlamalarla bu akdi caiz kabul etmiştir. Bu ilkeler, insanlar arasında oluşabilecek anlaşmazlıkları önlemek, akitlerde tarafların rızasını esas almak gibi hususlardır. Nitekim Nisâ sûresindeki ayette, “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda bâtil yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helak etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”⁷⁶ buyrulmuş kişilerin razı olacağı ve bâtil olmayan bir ticaret için akitlerin nizasız bir şekilde yapılması ilkesine işaret edilmiştir.

Hanefî mezhebi diğer mezheplerin aksine, akitlerde hukuki sonuçları arasına fesâd kategorisini koymakla, taraflara akdi sahihe çevirme imkânı vermiştir. Akdin sahihe dönüştürülmesinde belirleyici olan mahkeme değil taraflardır. Burada tarafların yapacağı ve en nihayetinde mevcut değişiklikte rızalarının

⁷⁴ Muhayyerlik, hukukun bireylere sağladığı veya tarafların ön şart olarak belirlediği onama ve cayma hakkına veya akde konu olan ürünlerden birisini seçme hakkına sahip olmadır. bk. Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 23, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

⁷⁵ bk. Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i'*, V, 220.

⁷⁶ 4/Nisâ 29 Ayetini metni şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

olması şartı aranan bir işlem söz konusudur. Bu bağlamda, fesâd gerekçesi akdin sulbünde olsun ya da olmasın fâsid akitlerin sahihe dönüştürülmesinde tarafların mevcut değişikliğe rızası esastır. Zira alışverişin rızaya dayalı olarak yapılması emri, Kur'ân-ı Kerim'de akit şartları hususunda var olan nadir kurallardan bir tanesidir.

Fesâd gerekçesi akdin sulbünde olup işlemin sahih kabul edildiği durumlarda akit ibtidâen yeni baştan kurulmuş gibi kabul edildiği daha önce ifade edilmişti. Bununla birlikte bu işlemin mevcut son şekline tarafların rızasının olması gerekmektedir. Konuyla ilgili fıkıh kitaplarında birçok misal vardır. Tencerelerin ebadı belirtilmeden yapılan tencere kiralama örneği buna misaldir. Zira buradaki bilinmezlik sulbü'l-akit olan menfaate dairdir. Bununla birlikte mal sahibi tencereleri kiracıya teslim etse kiracı da onun verdiği rıza gösterip alsa akit teâtî (مُعاطاة) yoluyla sahihe dönüşür. Fakat burada akdin sahihe dönüşmesi fesâd gerekçesinin izalesi yoluyla değildir. Burada hukuken, rızanın hâkim olduğu, yeni baştan yapılmış kabul edilen (ibtidâen) bir kiralama sözleşmesi söz konusudur.⁷⁷

Müşterinin görmediği, fakat fiyatı etiket üzerinde belirtilmiş satış (bey'u'r-rakam), dört köleden birinin satışı ve "Dilediğin fiyata al." şeklindeki satışlarda cehâlet akdin sulbündedir. Dolayısıyla cehâletin giderilmesi tek başına mevcut akdin sahihe çevrilmesi için yeterli değildir. Bunun için nizaya sebep olan cehâletin meclis içerisinde giderilip akdin sahih kabul edilmesi için tarafların bu duruma rıza göstermesi gerekmektedir. Böylece akit yeni baştan yapılmış gibi kabul edilir. Yoksa ilk akit, cehâletin bulunduğu konumdan dolayı, sahihe dönüşmemektedir.⁷⁸

4. Akdin Konusu Mevcut Olmalı

Fesâd gerekçesinin ortadan kaldırılıp akdin sahihe çevrilebilmesi için fesâda sebep olan hususun mevcut olması gerekir. Bunun aksine; söz gelimi, fâsid bir akit neticesinde müşterinin malı helak etmesi durumunda akit sahihe dönüşmez. Çünkü ortada sahihe dönüşecek bir mal kalmamıştır.⁷⁹ Mesela bir kişi, bir malı maliyetine satın alsa; fakat malın maliyetini bilmese akit semene dair cehaletten dolayı fâsid olur. Müşteri meclis içerisinde fiyata muttali olursa malı alıp almama hususunda muhayyerdir. Aynı şekilde müşteri bir malı etiket fiyatına alsa, fakat bunun ne kadar olduğunu bilmese akit fâsid olur. Müşterinin bu durumda

⁷⁷ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye*, VI, 164.

⁷⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 270.

⁷⁹ Malın istihlakinden sonra akdin sahihe dönüşmesi mümkün değildir. ... Akdin sahihe dönüşmesi ifsâd edici hususun ortadan kaldırılmasıyla. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 49.

tekeşşüf-i hal muhayyerliği⁸⁰ söz konusu olur. Böyle bir durumda müşteri akde onay vermeden malı tüketse (istihlâk) malı geri vermesi mümkün olmayacağı için kıymetini ödemesi gerekir; zira mala fâsit bir akit neticesinde ulaşmıştır. Böyle bir işlemin sahihe çevrilme imkânı yoktur. Çünkü akdin mahallinin tüketilme neticesinde ortadan kalkmasıyla sermaye de ortadan kalkmış olmaktadır.⁸¹

E. SONUÇ

Hanefî imamlar kendi mezhep sistematiklerine, muamelât alanında geçerli olan akitlerde fesâd mertebesini kazandırmıştır. Buna göre, tarafların akitteki eksikliği düzeltip mevcut değişikliğe rızalarının olması şartıyla akdin sahihe çevrilme imkânı vardır. Bu hususiyet diğer mezheplerde karşılığı olmayan bir durumdur. Bu yönüyle hukuki işlemlerin devamının sağlanması açısından akitlerin sahihe dönüştürülmesi (tashîh) konusu önem arz etmektedir. Tashîh mevzusu, mezhep sistemi içerisinde birçok ayrıntıyı barındırmaktadır.

Hanefîlerde fâsid bir akdin sahihe dönüşmesi için şu dört şartın birlikte bulunması lazımdır: Birincisi, fesâda sebep olan amilin akdin sulbünde olmaması gerekir. Fesâd gerekçesinin akdin sulbünde bulunması durumunda bedeller teâtî yoluyla el değişmişse akdin rızaya dayalı olarak yeni baştan (ibtidâen) sahih olarak kurulmuş olduğu farz edilir. İkincisi, fesâd kalıcı hale (takarrur) gelmeden düzeltilmelidir. Fesâdın kalıcı hale gelmesi akitteki durumuna göre değişir. Üçüncüsü, tarafların akdin mevcut düzeltilmiş haline rızası olmalıdır. Zira tarafların rızası hukuki işlemlerin temel dinamiklerindedir. Son olarak akdin sahihe dönüşebilmesi için akdin konusu mevcut olmalıdır.

Hanefî mezhebinin fesâd nazariyesinde, hükmü fâsid olarak belirlenen bir akdin sahihe dönüştürülmesinde *sulbü'l-akit* kavramı önem arz etmektedir. Zira sahihe dönüştürülebilmesi için fesâd gerekçesinin akdin sulbünde olmaması gerekmektedir. Bu açıdan fesâd, akdin sulbünde olup olmaması açısından güçlü ve zayıf olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Güçlü yani akdin sulbünde olan fesâd sebebi kaldırılıp akit sahihe dönüştürülemez. Fesâd sebebi akdin sulbünde olmakla birlikte, kurulmuş bir akdi geçersiz saymamak ve tarafların iradelerinin heder olmasına mâni olmak gibi amaçlardan dolayı bu şekildeki akitlerin de sahih

⁸⁰ “Bir kimse bir malı maliyetine, hakiki değerine, erbabının takdir ettiği fiyata, çarşıda kaç a satılıyorsa o fiyata deyip ödenecek olan para o anda tayin edilmeden satış yapılacak olsa böyle bir bey’ fâsiddir. Akit meclisi içerisinde fiyat takdir edilirse akit sahih olur; ama geçerliliği müşterinin icazetine bağlı kalır. Buna, *tekeşşüf-i hal muhayyerliği* denir.” bk. Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, s. 74.

⁸¹ Serahî, *el-Mebûsât*, XIII, 49; Ebû Şerh, *Nazariyyetü'l-Fesâd*, 90.

kabul edilmesi mümkündür. Şöyle ki fesâd takarrur etmeden izale edilir, teâtî yoluyla teslim tesellüm gerçekleşir ve mevcut duruma tarafların rızası bulunursa akit yeni baştan kurulmuş gibi (ibtidâen) sahih kabul edilir. Fesâd gerekçesinin zayıf derecede olması durumunda bu husus izale edilip meclis içerisinde tarafların rızası esas alınarak akde onay verilebilir.

Akitlerin sahihe dönüştürülmesinde takarrur kavramı, fesâdın akitte kalıcı hale gelip işlemin sahihe çevrilemez duruma gelmesini ifade etmektedir. Fesâdın kalıcı hale gelmesi (takarrur) iki şekilde gerçekleşir. Birinci ve yaygın olan şekil, akit meclisinin dağılmasıdır. İkinci durumda fesâd, akit meclisinin sona ermesine rağmen takarrur etmemektedir. Mesela vadenin basit bilinmezlikler içeren tarihlere ertelenmesi durumunda fesâd, meclis dağıldıktan sonra değil zikri geçen sürenin gelmesi ile takarrur etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki, alışverişlerin rızaya dayalı olarak yapılması emri, İslâm hukukçularını hukuki işlemlerde tarafların rızasını esas tutan bir hukuk mantığı içerisinde hareket etmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda akitlerin sıhhatine karar vermede, bilhassa fâsid bir akdin sahihe çevrilebilmesinde, tarafların mevcut duruma rızasının şart olması önemli bir husustur. Türk Borçlar Kanununda sözleşmenin tamamlanması konusu bir anlamda fesâd ilkesine benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte Borçlar Kanunu'nda sözleşmeyi taraflar değil hâkim tamamlamaktadır. Sözleşmenin tamamlanmasında hâkimin takdir ettiği husus üzerinde tarafların rızasının bulunması şart olmayıp onların farazi iradeleri esas alınır. Bu husus da Hanefî fıkında hukukî işlemlerde bilhassa akitlerin sahihe dönüştürülmesinde tarafların rızasının esas alındığını göstermektedir

BİBLİYOGRAFYA

- Akgündüz, Ahmed, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, İstanbul: OSAV, 2013.
- Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Osmanlı Yayınevi, [t.y.], I-IV.
- Antalya, Gökhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2. Baskı, İstanbul: Beta Yayınları, 2013.
- Apaydın, H. Yunus, “Fesâd”, *DİA*, XII, 417-421.
- Apaydın, Yunus, *İslâm Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Thk. Eymen Salih Şa'bân, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1420, X-XIII.
- Babertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye*, Dâru'l-Fikr, [t.y.], I-X.
- Bardakoğlu, Ali, “Butlân”, *DİA*, VI, 476.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Hukuk-ı İslâmîyye ve İstulahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Enes-Sarmaşık, [t.y.], I-VIII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Sahîhü'l-Buhârî, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, I-III.
- Burhaneddîn (Burhânü's-Şeriâ) el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fikhi'l-Nu'mânî*, Thk. Abdülkerîm Sâmî Cündî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1424, I-IX.
- Çeker, Orhan, *İslâm Hukukunda Akitler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Darîr, es-Siddîk Muhammed el Emîn, *el-Garar ve Eseruhu fî'l-'Ukûd fî'l-Fikhi'l-İslâmî*, Cidde: 1416 (Yazar Basımı).
- Dönmez, İbrahim Kâfî, “Garar”, *DİA*, XIII, 369.
- Ebû Şerh, Muhammed Vail Taleb, *Nazariyyetü'l-Fesâd fî's-Şeri'ati'l-İslâmîyyeti -Dirâse Mukârene me'a Mecelleti'l-Ahkâmi'l-Adliyye-*, Filistin: Hebron Üniversitesi, 2018, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Güney, Necmeddin, “İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehalet ve Akde Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2010, 16, 491-502.
- Güney, Necmettin, *Satım Akdi Özelinde İslâm Borçlar Hukukunda Garar*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Haddâd, Ebû Bekir b. Ali, *el-Cevheretü'n-neyyire*, Matbaâtü'l-Hayriyye, 1322.
- Heyet, *el-Mu'cemü'l-vecîz*, Dâru't-tahrîr, 1400.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412, I-VI.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, I-II.

- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm. *en-Nehrü'l-Fâik*, Thk. Ahmed 'İzzü İnâye, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1422, I-III.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahrü'r-Râ'ik*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, [t.y.], I-VIII.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Fikr, [t.y.], I-X.
- Kadîmât, Hannân Yûsuf Muhammed, *el-Butlân ve'l-Fesâd 'Inde'l-Usûliyyîn ve Eseruhuma fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1423.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1986, I-VII.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedi*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.], I-IV.
- Mevsilî, Ebü'l-fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Thk. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, [t.y.], I-V.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm* İstanbul: Matbaa-i Âmiriyye (1300'den ofset baskı), 1978, I-II.
- Muhammed, Muhammed Mahmud Süleyman, *Eserü'l-Cehâle ve'd-Darüre fi'l-Mu'amelâti'l-Maliyye*, Arap Emirlikleri: Mektebetü's-Sahâbe, 1424.
- Muhsin, Zefer b. Muhammed. *Tashîhü'l-'Ukûdi'l-Fâside*, Suudi Arabistan: Muhammed b. Suud Üniversitesi, 1430, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed, *Tilbetü't-Talebe*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Semerkindî, Muhammed b. Ahmed Alâüddîn, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1414, I-III.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409, I-XXX.
- Şahin Hasan, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, Thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, [t.y.], I-V.
- Şeyhîzâde Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecma'u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.], I-II.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî, *Tebyinü'l-Hakâik*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, [t.y.].
- Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, Şam: Dârü'l-Fikr, [t.y.], I-X.

RİSÂLETÜ'L-HAMEVÎ'DE İMAM HAMEVÎ'NİN BAZI FIKHÎ MESELELERLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELERİ

Yusuf BALTA*

Öz

İmam Hamevî (ö. 1098/1687), üretken ve önemli bir Hanefî âlimidir. Kayıtlarda, İmam Hamevî'ye *Risâletü'l-Hamevî* adlı bir risale nisbet edilmektedir. Bu risalede, Hanefî fakihlere ait *Kenzü'd-dekâ'ik* ve bazı şerhleriyle, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm* gibi önemli fıkıh kitaplarının asıl metinleriyle şerhleri arasındaki bazı konularda, bilgi ve usul kaynaklı tenakuzlara değinmiştir. Bunlar, ilk bakışta herkesin fark edemeyeceği ama sağlam bir hukuk mantığının süzgecinden kaçmayacak cinsten çelişkilerdir. İmam Hamevî'nin, tespit ettiği bu çelişkileri şöyle sıralamak mümkündür: Hanefî mezhebinin prensiplerine ters düşen içtihatlar, kelimelerin fikhî ıstılah anlamları ve fiillerin harfî cerlerle kazandıkları anlamların ihmal edilmesi, *âmm* ve *hâss* ifadelerinin cümle içinde sıralanması ve bu sıralamada kullanılan atf harflerine bağlı anlam inceliklerinin dikkate alınmaması bunlardan bazılarıdır. Bu gibi eksikliklerden dolayı Hanefî mezhebinin müftâ bih içtihatlarıyla şerhlerdeki yaklaşımlar çelişmektedir. Bazen de Hanefî mezhebiyle diğer mezhepler arasındaki ihtilaflı meselelerin sonucunu ilgilendiren hükmün kapsam ve sınırları doğru tespit edilemediğinden metin ve şerhler arasındaki çelişkili yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Bu netice, Hanefî mezhebinin içtihatlarıyla diğer mezheplerin içtihatlarının birbirine karışmasına sebep olmaktadır. İşte İmam Hamevî, tespit ettiği bu tenakuzları dil ve Hanefî mezhebinin ilkeleri açısından değerlendirmiş ve yedi maddede toplayıp izah etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Mezhebi, Hamevî, Kenzü'd-dekâik, Nikâh.

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Assistant Professor, Artvin Coruh University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law Artvin, Türkiye, ybalta@artvin.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5753-8341.

IMĀM HAMAWĪ'S CRITICISM ON CERTAIN FIQH ISSUES IN HIS RISĀLAT AL-HAMAVĪ

Abstract

Imām Hamawī (d. 1098/1687) is a productive and important Hanafī scholar. The records indicate that Hamavī is referred to have a treatise named *Risālat al-Hamavī*. In this treatise, he addresses some contradictions in terms of information and methodology on certain issues in important Hanafīd fiqh texts such as *Kenzu al-dakāik* and *al-Hidāyah sharkhu Bidāyēt al-Mubtedī*, *Durer al-ḥūkkām fī sharkhi Durer al-ahkām* with certain commentaries. These contradictions are of the kind that cannot be noticed by everyone at first glance, but will not escape the filter of a sound logic of law. It is possible to list some of these contradictions as determined by Imām Hamawī as follows: Ijtihads that contradict the principles of the Hanafī school of law, the legal meaning of the words and neglecting the meanings verbs gained with shibh sentences, the order of the meanings of the words in the sentence and the reference to these letters. As a result of such deficiencies, the approaches in the annotations contradict the *mufta bih* icthihad of the Hanafī school of law. Sometimes conflicting approaches between texts and commentaries emerge, as the scope and boundaries of the provision concerning the outcome of disputed issues between the Hanafī school of law and other schools cannot be determined correctly. This result leads to the confusion of the ijthahds of the Hanafī school of law and other schools. Imam Hamawī evaluated these contradictions in terms of language and the principles of Hanafī school of law and collected them in seven articles.

Keywords: Hanafī school of law, Hamawī, *Kenzu al-dekākī*, marriage.

في "رسالة الحموي" تقييمات للإمام حموي في بعض قضايا الفقه

الملخص: الإمام حموي (المتوفى 1687/1098) هو عالم حنفي منتج ومهم. في السجلات ،

يُنسب إلى الإمام حموي رسالة الحموي.

في هذه الرسالة ، بعض النصوص الهامة لكتب الفقه ومعرفة بعض كتب الفقه الهامة ، مثل كنز الدقائق وبعض التعليقات التي تنتمي إلى علماء حنفي ، والنصوص الأصلية لكتب الفقه الهامة مثل الهداية في شرح بداية المبتدي ، درر الحكام شرح غرر الأحكام وأشار إلى الصمود الإجرائي. هذه تناقضات في الجنس لا يمكن لأي شخص أن يلاحظها للوهلة الأولى ولكنه لن يفلت من تصفية منطق قانوني قوي. من الممكن سرد هذه التناقضات التي حددها الإمام حموي على النحو التالي: السوابق القضائية تتعارض مع مبادئ المذهب الحنفي ، واحتمال معاني الكلمات مع العبارات ، والأفعال مع المعنى بالحرف و ترتيب لفظ العام والخاص في الجملة والنظر في خفايا الاقتباس المستخدم في هذا الأمر. بعض منهم. بسبب هذه النواقص ، تتناقض فتوي المرجوح والتفسيرات في الشروح في المذهب الحنفي. في بعض ، لأنه لا يمكن تحديد نطاق وحدود البند المتعلق بنتيجة القضايا الخلافية بين المذهب الحنفي والطوائف الأخرى بشكل صحيح ، تظهر مناهج متناقضة بين النص والشروح. تؤدي هنا بتقييم هذه الكلمات من حيث . هذه النتيجة إلى الخلط بين فقه المذهب الحنفي وفقه المذاهب الأخرى. قام الإمام حموي لغة ومبادئ الطائفة الحنفية وجمعها في سبع مقالات

كلمات مفتاحية: المذهب الحنفي، حموي، كنز الدقائق، النكاح .

A. GİRİŞ

Tam adı, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısırî'dir. Hama asıllı olduğu için İmam Hamevî, Mısır'da yetiştiği için “Mısırî” nisbeleriyle anılır. Doğum tarihi bilinmemekte ve hayatı hakkında geniş bilgi mevcut değildir. Nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla Hama'da doğmuştur. Yaşamını ve eğitim hayatını Mısır'da devam ettirmiştir. İmam Hamevî'nin Kahire'de ders aldığı hocalardan bazıları şunlardır: İbn Allân (ö. 1057/1648),³ Nüreddin el-Üchûrî (ö. 1066/1656), Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659),⁵ Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî (ö. 1069/1659),⁶ Halîl b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1078/1668)⁷ ve Nüreddin eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/1676).¹

Hanefî fıkıhında derinleşmiştir. Yine ilmi edebi alanların çoğunda söz sahibidir. Kahire'de Süleymaniye ve Hüseyiniye medreselerinde ders veren İmam Hamevî'nin birçok eser kaleme aldığı, kaynaklarda zikredilmektedir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Dureru'l-'ibârât ve Gururu'l-işârât fî tahkiki me'âni'l-isti'ârât; ed-Dureru's-semîne fî hukmi's-salât fi's-sefîne; en-Nefehâtu'l-miskiyye fî sinâ'ati'l-furûsiyye; Gamzu 'uyûni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir; Hâşiye 'ale'd-Durer ve'l-Gurer, Keşfu'r-remz 'an beyâni'l-Kenz; Nefehâtu'l-kurb ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasarruf li-evliyâillâh ve'l-kerâmet ba'de'l-intikâl; Tezhîbu's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe*.² İmam Hamevî'nin 1098/1687 yılında vefat ettiği bilinmektedir.³

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki “Hamevî” maddesinde, İmam Hamevî'ye ait birçok yazma risaleden bahsedilmektedir. Ancak burada, *Risâletü'l-Hamevî* adıyla makalemizde incelediğimiz bu risalenin adı geçmemektedir.⁴ *Hanefî Fıkıh Âlimleri* kitabını hazırlayan Ahmet Özel, Süleymaniye Kütüphanesi ve Beyrut Kütüphaneleri'nde, Hamevî'ye ait çok sayıda risalenin ayrı ve birlikte bazı yazma mecmualarda mevcut olduğunu yer ve numaralarıyla belirtmektedir.⁵ Yani kaynaklarda bu risalenin adı doğrudan

¹ Mustafa Sinanoğlu, “Hamevî“, *DİA*, XV, 457; Ahmet Gemi, “Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle fi'-Nahiv”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/3, yıl:9, cilt: IX, sayı: 21, s. 587-588.

² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1970, 1: 281; Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm* Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002, 1: 239; Sinanoğlu, “Hamevî, Ahmed b. Muhammed”, 457; Mustafa Sinanoğlu, “Hamevî“, *DİA*, XV, 457; Gemi, *Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle fi'-Nahiv*, 588.

³ Sinanoğlu, “Hamevî“, *DİA*, XV, 456-457; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 321-322.

⁴ Sinanoğlu, “Hamevî“, XV, 456-457.

⁵ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 321.

zikredilmemektedir. Mardin Artuklu Üniversitesi öğretim üyesi Ahmet Gemi, bu risalenin Ankara Milli Kütüphane’de *Risâle fi Zeferâti Mahrur ve Nefşeti Masdûr* adlı eserin içinde 64/a’da *Risale fi’-Nahiv* ibaresi ile geçtiğini belirtmektedir. Bu nüshanın içinde bulunduğu *Risâle fi Zeferâti Mahrur ve Nefşeti Masdûr* adlı kitap, Ankara Milli Kütüphane’de, 55 Hk 536/4 arşiv numarası ve 1633 DVD numarası ile kayıtlıdır. 56b-65b+I sayılı varaklarda toplamda 10 varak, 21 satır, 204x143-154x85 mm. ebadında olan risâlenin miklebi yırtılmış, sertabı sırtı kahverengi meşin deffeleri açık kahverengi kâğıt kaplı karton cilt ve söz başları kırmızıdır. 1076/1666 yılı Şevvâl ayının 15’inde bitirilen nüshanın müellif tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Kendisi de bu risaleyi *Risale fi’-Nahiv li’l-Hamevî* olarak isimlendirmiştir.⁶

Çalışmaya konu olan bu risalenin ikinci nüshası, üzerindeki kayıtlara göre, Suudi Arabistan Krallığı, Riyad Melik Suûd Üniversitesi yazma eserler bölümünde Arapça olarak mevcut olduğu, 166 numara ile kayıtlıdır. Yine bu nüshanın hicri 13. yüzyılda, müellifin hattından örnek alınarak aynen istinsah edildiği nakledilmektedir. Müstensihinin adı kayıtlı değildir. Risalenin sonunda da müellifin hattından nakledildiği tekrar hatırlatılmaktadır. Hattı nesh, 8 varak, 27 satır, ebatları 21x14,5 cm- olan risâlenin satır başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Üç ayrı konudan bahseden risalenin nahiv kısmını Ahmet Gemi, tahkikli olarak *Hamevî’ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risale Fi’-Nahiv* adıyla makale olarak yayınlamıştır.⁷ Ahmet Gemi, Ankara Milli Kütüphane’den alınan ve Suudi Arabistan Melik Suud Üniversitesi kütüphanesinde bulunan nüshaları bizimle paylaşmıştır.

Risalenin yazma haline bir isimlendirme yapılmadığı ancak, kütüphane kataloğunda *Risâletü’l-Hamevî* olarak kaydedildiği görülmektedir. Biz de bu kaydı esas aldık. İmam Hamevî’nin *Risâletü’l-Hamevî* adlı bu eseri, *nahiv*, *beyan* ve *fıkıh* olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Hamevî’nin ele aldığı fikhî meseleler ise, (7/a) ve (8/b) varaklar arasında bulunmaktadır. Bu çalışmada, fıkıhla ilgili bölüm ele alınarak değerlendirilmeye tabi tutulmuş, risaledeki fıkha dair yedi meselenin kaynakları tespit edilmeye çalışılarak, İmam Hamevî’nin yaptığı itirazlar kaynaklar karşılaştırılarak incelenmiştir.

İmam Hamevî, risalenin mukaddimesinde, özetle beyan, nahiv ve fıkha dair olan bu risaleyi neden yazdığını şöyle açıklamıştır: “Edep içerisinde (ayın ışığının güneşin ışığının yerine geçemeyeceği benzetmesini hatırlatarak), aklıma gelip

⁶ Gemi, *Hamevî’ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle fi’-Nahiv*, s. 588.

⁷ Gemi, *Hamevî’ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle fi’-Nahiv*, s. 588.

sıralananlardan küçük bir parçayı (nebze) gözler yaklaşınsın, gönüller lezzet alsın diye kaleme aldım. Beyan, nahiv ve fıkha dair tespit ettiğim birbirine karışmış yirmi meseleyi akıl sahiplerine arz etmeye ihtiyaç duydum ve arz ettim. Bozuk, kaymış ve çarpılmış olanın konumunu belirtmek, hakkı gerçekleştirmek, batılı iptal etmek için beyan ettim,” gibi gerekçelerle açıklar. Risale bu haliyle çok alanlı bir çalışma örneğidir.

İmam Hamevî, kendisi Hanefî fukahâsından olmasına rağmen, Hanefî fakihlerin eserlerini tenkit etmiştir. Risalede irdelediği meseleleri, başından sonuna ele alarak konu bütünlüğü içerisinde vermemiştir. Sadece itiraz ettiği noktalara değindiği için konular bağlamından kopuk gibi durmaktadır. Okuyucuya kolaylık olsun diye risalede ele alınan fikhî meselelerin bütünlük oluşturup tam anlaşılabilmesi için konuların alıntı yapılan kaynaklardan tamamlanması yoluna gidildi. Tespit edilebildiği kadar, risalede atf yapılan eserler ve tamamlanan konular, dipnotlarda gösterildi. Ayrıca risalenin aslında olmamasına rağmen, bu yedi mevzu, muhtevaları dikkate alınarak başlıklandırıldı. İmam Hamevî, beyan ve nahivle ilgili değerlendirmelerini tamamladıktan sonra üçüncü maksadının fikhî bahisler olduğunu söyleyerek mevzuları tartışmaya başlamış, ele alacağı konuyu birinci, ikinci mevzu... şeklinde sıralamış, bunları kaynak vererek “kâle (dedi ki)” tarzında sunmuş, kendi değerlendirmesine de “ekûlü (ben derim ki)” ifadesiyle başlamıştır. Burada bahsedilen konular eserdeki sırasıyla ele alınacaktır.

B. NİKÂHTA RIZA

Mevzu 1: Muhakkik Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm* adlı kitabının, *Kitabu'n-Nikâh* bölümünde şöyle demektedir: Nikâh esnasında taraflardan her birinin diğerinin sözünü (icab-kabulü) duyması şarttır. Birbirlerini (icab ve kabulü) duymamaları, taraflar açısından rızanın gerçekleşmesine engel olur. Rıza gerçekleşmeyince de nikâh inikâd etmez.⁸

Molla Hüsrev'in yukarıda geçen, nikâhın inikadının rızaya bağlı olduğu açıklamasını değerlendiren Hamevî, Molla Hüsrev'in *Dürer* ve *Ğurer* adlı eserindeki meselenin açık bir mesele olduğunu söylemekte, bu gerekçelendirmeye (ta'lil) göre, rıza gerçekleşmediğinden, mükrehin nikâhının da sahih olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü duymama gibi ikrah, ihtiyarı ifsâttir. İhtiyarı bozup rızanın tahakkukuna engel olan ikrah, duymama gibi, nikâhın inikadı açısından da engel (mânia) teşkil

⁸ Muhammed b. Ferâmûz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, Karaçi: [y.y.], 1980, I, 329.

etmektedir. Ancak, Hanefilere göre nikâh, “yemin, azat etme ve talakta” olduğu gibi feshi kabul etmeyen ve rızaya dayanmayan akitlerden olduğundan ikrah hükme tesir etmez. Onlara göre mükrehin nikâhı geçerlidir ve hukuki sonuç doğurur.

Hamevî’ye göre, Molla Hüsrev’in *Dürer* adlı eserinde yazdığı gibi, rıza, nikâhın inikâdının rüknü olan icab-kabulün şartıdır. Hamevî, “Bu durumda, ikrah neticesinde meydana gelen icab-kabulün, rıza şartı tahakkuk etmediğinden nikâhın kurulmasına tesir etmesi gerekirdi.”, demektedir. Ancak İmam Hamevî, Molla Hüsrev’in *Dürer*’deki, “Nikâhta taraflardan her biri, diğerinin icab ve kabulünü duyması şarttır. Birbirlerinin icab ve kabulünü duymamaları, taraflar açısından rızanın tahakkuk etmemesine sebep olur. Rıza olmayınca da nikâh inikâd etmez.” ifadesinin aksine, Timurtaşî (ö. 1006/1598)’nin *Tenvîru’l-ebşâr ve câmi’u’l-bihâr*⁹ adlı eserinde ve diğerlerinde,¹⁰ “Mükrehin nikâhı, köle azadı ve talakta olduğu gibi sahihtir.” denildiğini ifade etmiştir. Yani ikrah, nikâhın hukuki sonucunun doğmasına tesir etmez. Hatta mükreh, ikrah sonucu azat ettiği kölenin değerinin tazmini için başvuru yapsa, kölenin bedelinde anlaşamamaları halinde, mükreh kararlaştırıldığı iddia edilen bedelin yarısına hak kazanır” şeklinde köle azadıyla ilgili bir beyanın olduğunu eklemektedir. O halde bu meselede ortaya çıkan doğru, taraflar arasında rıza lafzının sakit olması meselesidir. Çivizâde’nin *Talîlü Kitâbi’-d-Dürer ve’l ğurer fî ba’di’l mevâd*’inde¹¹ “Duyma yoksa nikâhın inikadı da yoktur.” denilir. Bunun manası da tarafların birbirini duymasıdır. Duyma, icab ve kabulün şartıdır. Mu’teber kaynaklarda böyle açıklanmıştır. O halde şart (duyma) yoksa meşrut da (icab-kabul) yoktur. İcab ve kabul nikâhın rüknü olduğundan bu ikisi olmadığında nikâh da kurulmaz. Çünkü rıza tahakkuk etmemiştir.

Sonuç olarak *Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Ğureri’l-aĥkâm*’da, nikâhta rızanın tahakkuku için taraflardan sadır olan icab ve kabulü (ihtiyarı) tarafların duyması gerekir. Bu nikâhın inikadı için şarttır. Yani duyma olmadığında icab ve kabulün uyumuyla müspet irade meydana gelemez. Müspet iradenin neticesi olan rıza tahakkuk etmeyeceğinden nikâh inikad etmez. Bu sebep sonuç ilişkisine bağlı olarak Hamevî, rızanın olmamasından dolayı mükrehin nikâhının da sahih olamayacağı sonucunun çıkacağını söylemektedir. Hamevî, Timurtaşî’nin

⁹ Alâüddîn Muhammed b. Ali Haskafi, *ed-Dürri’l-muĥtâr şerhu Tenvîrü’l-ebşâr*, b.y.: y.y., ts., s. 141-142 (Not: Şemsüddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Ömerî et-Timurtaşî’nin “*Tenvîru’l-Ebsâr ve Câmi’u’l-Bihâr*” adlı eserine ulaşamadığımızdan şerhini kaynak olarak gösterdik.)

¹⁰ İmam Hamevî, “diğerleri”yle hangi eserleri kastettiği konusunda imada bulunmamıştır.

¹¹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 246.

Tenvîr'i ve diğerlerindeki, mükrehin nikâhının sahih olduğu değerlendirmesinin, Molla Hüsrev'in *Dürer*'indeki, "Rızaya delalet eden duyma olmadığında nikâh inikad etmez." ifadesiyle çeliştiğini böylece ortaya koymaktadır. Hamevî'ye göre tarafların birbirini duymamasına bağlı olarak sakıt olan irade ve sonucu olan rıza, mükrehin nikâhı durumunda da sakıt olmalı denmeliydi. Nikâhın inikadına tesir etmeliydi. Tarafların birbirlerini duymaması halinde tahakkuk etmeyen rıza ikrahla da gerçekleşmemektedir. Çünkü hem duymama hem de ikrah iradeyi bozduğundan rızayı yok etmektedir.

C. NİKÂHTA ŞAHİTLİK

Mevzu 2: İmam Hamevî, Nesefî (ö. 710/1310)'nin, *Kenzü'd-dekâ'ik* isimli eserinde, *Kitabü'n-Nikâh* bahsinde, "...Nikâh, akıllı, bâliğ, fâsık veya haddi kazf uygulanmış olan müslüman iki hür erkek veya bir hür erkek ve iki hür kadının şahitliğinde sahih olur."¹² dediğini aktarmıştır.

Hamevî, bu ikinci mevzuda nikâh akdinde şahit olabilecek kimselerle ilgili olarak Nesefî'nin *Kenz*'inde geçen "kazf haddi uygulanmış iki kimse" (محدودين في قذف) mutlak ibaresini, Şârih İbn Nüceym (ö. 1005/1596)'in yaptığı şerhte, "ikisi de tövbe ederlerse," (وقد تابا) sözüyle kayıtladığını belirtmiştir. Sonra İbn Nüceym, "bu kaydın gerekli olduğunu" (ولا بد من هذا القيد) belirtmiştir. Yine İbn Nüceym, *Kenz*'in metninde "fâsıkayni" ((فاسقين) kelimesinden sonra, "haddi kazfe uğrayan iki kimse" (محدودين في قذف) ibaresinin zikredilmesini de "aksi takdirde tekrara düşülürdü" (والأ لزم التكرار),¹³ diye açıklamıştır.

Nesefî'nin yukarıda zikredilen nikâhta şahitlikle ilgili *Kenz* metni ve İbn Nüceym'in şerhindeki ilavelerini değerlendiren Hamevî, "Bu mesele, iki açıdan üzerinde düşünülüp tartışılmaya açıktır." diyerek bahsi geçen kayıtlamaya ve "Aksi takdirde tekrara düşülürdü." ilavelerine itiraz etmektedir. Birincisini şöyle ele almaktadır: Şârihin, "haddi kazf uygulanmış iki kimse" (أو محدودين في قذف)

¹² Abdullah b. Ahmed Nesefî, *Kenzü'd-Dekâ'ik*, Beyrut: y.y., 2005, s. 34. (Not. Bu kısım, İmam Hamevî'nin değerlendirdiği kısmın başlangıcıdır. "Nikâh, milki müt'a kastedilerek (icap-kabülle) yapılan bir akittir. Nikâh (itidal halinde/zinaya düşme korkusu olmadığı müddetçe) sünnettir. Tevâkan yani evlenilmediği takdirde zinaya düşme söz konusuysa vaciptir. Maziye bağlanan icap ve kabul sıygalarıyla veya taraflardan ikisinden birinin mazi diğerinin müstakbel siygayı kullanmasıyla kurulur. "Nikâh ve tezviç" lafızları kullanılarak sahih olur...")

¹³ Sirâcüddîn Ömer b. Nüceym b. Muhammed el Mısıri İbn Nüceym, *en-Nehri'l-Fâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâ'ik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002, II, 183. Ayrıca bk. Zeynuddîn Zeynel Âbidin Zeyn b. İbrâhîm Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahri'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâ'ik*, Beyrut: [y.y.], 1993, III, 94.

ibaresine yaptığı “ikisi de tövbe ettiler” kaydı ve “bu kayıt gereklidir,” *ولا بد من* (هذا القيد) sözü münasip değildir. Çünkü musannifin “haddi kazf uygulanmış iki kimse” (أو محدودين في كذف) ifadesini mutlak kullanmasının (kayıtlamamasının) maksadının Hanefîlerin,¹⁴ bu konuda, Şâfiîlerin¹⁵ ictihadlarının hilafına bir görüşe matuf olduğunu belirtmektir. Tevbe etmeden önce haddi kazf uygulanmış kimse ile fıska zahir (ortaya çıkmış) kimse hakkındaki, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) bu kimseler tevbe eder ve durumlarını ıslah ederlerse şahitliklerinin sahih olduğunu kabul eden görüşünün hilafına işarettir.¹⁶ Tevbeden sonra haddi kazfe uğramış ve mestur (adaleti ya da fasıklığı veya güvenilirliği belli olmayan) kimselerin şahitliğinin sıhhatine gelince, ikisinin şahitliğinin kabulü konusunda Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilaf yoktur. Velayete ehil olduklarından dolayı şehâdete de ehildirler. Tevbeden sonra haddi kazfe uğramış ve mestur kimselerin şahitliğinin sıhhati, Zeylâî (ö. 743/1343), *Tebynü'l-Haka'ik şerhu kenzi'd-dekâik*¹⁷ ve İbnü's-Sâatî'nin (ö. 694/1295) *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fi'l-fikhu'l-Hanefî* şerhlerinde de belirtilmiştir.¹⁸ Hamevî bu izahlardan sonra konuyu şöyle bağlamaktadır: Ortaya çıktı ki, Şârih İbn Nuceym'in, *Kenz* şerhinde “محدودين-haddi kazfe uğrayanlar” sözüne ilave ettiği “tövbe etmişlerse” kaydı ve “bu kayıt

¹⁴ Hanefilere göre haddi kazfın uygulanması şahitliği düşürür. Çünkü haddin uygulanması sözün yalan (iftira) olduğunun (adaletin cerhi) tescilidir. Tevbeden sonra hadde uğrayan kimsenin yine şahitliği ebediyen kabul edilmez. Haddi kazften dolayı tövbe ederek dini-ahlaki yaşamlarını düzelteren fasıkların fıska ortadan kalkar ancak, şahitliği kabul edilmez. Hanefiler kazf haddini Allah (cc) hakkının ağırlıkta olduğu bir kul hakkı olarak telakki ederler. Bk. (Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, trc. H. Mehmet Günay, Hüseyin Kayapınar, Ahmet Bostancı, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, [t.y.], IX, 119; H. Yunus Apaydın, “Şâhit”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 278-283; Hamza Aktan, “Kazf”, *DİA*, 2002, XXV, 148-149; Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017, s. 176.

¹⁵ Şâfiîler, haddi kazfın uygulanmasından sonra mahdud ve fasık kimse durumlarını ıslah ederlerse şahitliklerinin kabul edileceği yönünde görüşlerini ileri sürmüşlerdir. Şâfiîler'e göre haddi kazf, kul hakkı kapsamında bir suç ve cezadır. (Apaydın, “Şâhit”, XXXVIII, 278-283; Aktan, “Kazf”, XXV, 148-149)

¹⁶ Ebu Hanife'ye göre had vurulmadan önce kişinin tevbesi şahitliğinin kabulünü gerektirmez ancak, fasıklık sıfatını ortadan kaldırır. Mâlik, Şafii ve Ahmet b. Hanbel'e göre tevbe bu cezayı da iskat eder; yani tevbe edenlerin bundan sonra şehadetleri makbuldür. (Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, I, 325.

¹⁷ Fahrettin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâî, *Tebynü'l-Haka'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Bulak: Dâru'l-Kutübü'l-İslâmî, 1313, II, 99.

¹⁸ Muzaffereddin Ahmed b. Ali b. Sâleb İbn es-Sâatî, *Mecma'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn fi'l-Fikhu'l-Hanefî*, Beyrut: [y.y.], 2005, s. 772; bk. İbn Nuceym, *Nehr*, III, 94.

kaçınılmazdır” (لا بدّ من هذا القيد) açıklaması, Hanefîler açısından şüphesiz olmamış bir şeyi yapmaktır. Bilakis bu kaydın varlığı değil yokluğu kaçınılmazdır. Çünkü İbn Nüceym’in bu görüşü, Hanefîlerin tevbe etmese de haddi kazfe uğramış (nikâhta) kimsenin şahitliğinin sahih olmayacağı görüşüne uymamaktadır. Bu sebeple muhakkik Trâblusî (ö. 922/1516), *el-Burhân Şerhi Mevâhibi’r-Rahmân*’da, “tevbe etmeyip haddi kazfe uğramış kimseler,”¹⁹ düzeltici sözünü eklemiştir.

Hamevî’nin metin ve şerhte iki yönden benzerlik bulduğu değerlendirmenin ikincisi olan, metinde geçen *fâsıkayn* (فاسقين) âmm kelimesinden sonra hâss bir kelime olan *mahdudeyn* (أو محدودين في قذف)’nin kullanılmasıdır. Şârih İbn Nüceym, hâss olan “mahdudeyn”in amm olan “fasıkayn”den sonra zikredilmesini, “tekrarı zorunlu oldu” (والأ لزم التكرار) şeklinde nitelemiştir. Hamevî’ye göre bu söz de aynı şekilde memnûdur. Çünkü “haddi kazfe uğramışlar” (أو محدودين في قذف) ifadesi mutlak olarak “fâsıkayn” (فاسقين) sözünden daha hâss’tır.²⁰ Âmm’dan²¹ sonra hâssın zikredilmesini de kimse tekrar olarak zikretmemiştir. Âmm lafızla, hâss lafız karşılaşırsa, âmmla kastedilen şey sadece hâsştır. Çünkü “haddi kazfe uğramış kimseler” sözü, *Kenz’in* metninde “fâsıkayn (iki fâsık)” mutlak olarak tahsis edilmiştir. Hiç kimse âmmdan sonra hâssın zikredilmesini tekrar olarak söylememiştir. İcazın şerefli zirvesi, mecâzın son noktası olan Allah (cc) keliminde nasıl böyle bir tekrar vâki olur?²² İmam Hamevî, İbn Nüceym’in şerhine yaptığı bu tenkitleri nahiv açısından şu şekilde delillendirmiştir: “Suûdiye, *Havâşi*,²³ *İkrah Kitabı*’nda açıkladığı üzere hâss, âmm’la karşılaşırsa, bu hâssın, âmmdan mâadâ-hariç olduğu kastedilir.” demiştir. Bu açıklamaları yapan İmam Hamevî diyor ki, “Şimdi sana musannifin ibaresinde ki hâssın âmm üzerine “ev” edatıyla atfının ikisini birbirinden ayırmak için yapıldığının anlaşılması gizli

¹⁹ Burhanüddin İbrahim b. Musa b. Ebi Bekr b. Ali et-Trâblusî ed-Dımeşkî’ye (*el-Burhân Şerhi Mevâhibi’r-Rahmân*) ait eser.

²⁰ **Hâss:** Tek bir manaya delalet eden kelimelere denir. (Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hamîd et-Tehânevî, *el-Fârûkî, Keşşâfû İstılâhâtî’l-Fünûn ve’l-’Ulûm*, thk: Ali Rahruc, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996, I, 732-734.)

²¹ **Âmm:** Bir kullanışta lafzın anlamının kapsadığı fertlerin tümüne herhangi bir sınırlama olmaksızın delalet eden lafızdır. (Tehânevî, *Keşşâfû İstılâhâtî’l-Fünûn ve’l-’Ulûm*, II, 1233-1234.)

²² 24/Nûr 4-5. ayete atf var. “İffetli kadınlara iftira atan, sonrada dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna Allah (cc) çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”

²³ İmam Hamevî’nin bahsettiği bu müellifi ve eserini tespit edemedik.

kalmaz. “Hattâ” ve “vâv” bir şeyi diğerinden ayırıştırma (infirâd) için kullanılır. *Muğni’l-lebîb*’te ²⁴ olduğu gibi.” demiştir. İmam Hamevî’ye göre metinde “fâsıkıyn “ve “mahdûdeyn” şeklinde sıralanan kelimeler tekrar değil edatlarla birbirinden ayrılmış bağımsız manalara sahip lafızlardır.

D. ŞART MUHAYYERLİĞİ VE MÜLKİYET

Mevzu 3:

“Hanefî mezhebine göre, bey’de şart muhayyerliği, tarafların her biri veya ikisi için üç gün veya daha az zaman içinde beyi feshetmek veya icazet ile nâfiz hale getirme hususunda şart kılınmaktadır. Üç gün içinde bedel ödenmezse akit sahih olmaz. Ödenirse sahih olur. Satıcı muhayyer olursa, bu durum, mebi’nin satıcının mülkiyetinden çıkmasına manidir. Bu halde mebi’yi kabzedenden müşteri, helak edince kıymetini öder. Müşteri muhayyerse, mebi’nin satıcının mülkiyetinden çıkmasına mani değildir. Fakat Ebu Hanife’ye göre müşteri mala malik olamaz. Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed’e (ö. 189/805) göre malik olur. Mebi’ müşterinin elinde helak olur veya ayıplı yani kusurlu hale gelirse bedelini tazmin eder.”²⁵

Şart muhayyerliği ile ilgili Hanefîlerin görüşleri klasik kaynaklarda bu minval üzeredir. İmam Hamevî, aşağıda bahse konu olan risalesinde, şart muhayyerliğinde tarafların muhayyerlik durumlarına göre malın mülkiyetten çıkıp çıkmayacağı ve buna bağlı olarak helak olan mebi’nin tazmininin hangi tarafa yükleneceği meselesini, herhangi bir eser zikretmeden, doğrudan Hanefîlerin görüşlerini ele alarak tartışmıştır: “Mebi’ (satılan şey)de muhayyerlik olduğu zikredilir. Bâyi’n (satıcı) muhayyer olması mebi’in onun mülkiyetinden çıkmasına manidir. Yani mal satıcının mülkiyetinden çıkmaz. Müşterinin muhayyer olması ise, mebi’nin satıcının mülkiyetinden çıkmasına mani değildir. Yani mal satıcının mülkiyetinden çıkar.”²⁶ Ebu Hanife’ye göre müşterinin muhayyer olduğu durumda, satıcının mülkiyetinden çıkan mebi’ye, müşteri malik olamaz. İmâmeyn’e göre ise, müşteri mebi’ye malik olur.”²⁷ *es-Sirâcül*

²⁴ Cemâleddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni’l-Lebîb ‘an Kütübî’l-E’ârîb*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992, s. 463 vd.

²⁵ Ebu’l Hasen Ahmed b. el-Kudûrî, *el-Muhtaşaru’l-Kudûrî*, trc. Süleyman Fahir, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, s. 125; Nesefî, *Kenz*, s. 71; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2014, s. 66.

²⁶ Kudûrî, *Muhtaşar*, s. 125; Nesefî, *Kenz*, s. 71.

²⁷ Kudûrî, *Muhtaşar*, s. 125.

Vehhâc'da da, "Satılan şeyin nafakasının (bakım masrafları) müşteriye ait olduğu konusunda ihtilaf yoktur."²⁸ denilmiştir.

İmam Hamevî, "İmameyn'in zahir olan sözlerine göre, mebi'in nafakası müşteriye vacipse, mebi'in mülkiyeti de müşteriye geçmiş demektir. Muhayyer olan müşterinin mülkiyetine girmeyen mebi'in nafakasını müşteriye yükleyen Ebu Hanife'nin görüşü ise müşkildir."²⁹

İmam Hamevî, Ebu Hanife'nin görüşünün müşkil; İmameyn'in görüşünün açık olmasını, nafaka sorumlusu olmanın şartlarına göre açıklamaktadır. Nafaka sorumluluğu, *mülkiyet*, *karâbet* (yakınlık, hısımlık) ve *ihtibasla* (belli bir yerde tutma; kadın ihtibas karşılığı nafakaya hak kazanır) vacip olur. Müşterinin muhayyer olmasıyla mebi'ye karşı nafakayı temin sorumlusu olabilmesi ve Ebu Hanife'nin görüşünün isabetli sayılabilmesi için, bu üç durumdan birinin mevcut olması gerekirdi. Ebu Hanife'nin içtihadının neticesine göre müşterinin mülküne girmeyen mebi'nin nafakasının vucubuna sebep olan mülkiyet şartı mevcut değildir. Dolayısıyla, mebi' müşterinin mülküne girmeden nafakası müşteriye nasıl vacip olur?" diyerek hem mülkiyetine girmeyen mebi'nin nafakasını müşteriye yükleyen Ebu Hanife'nin görüşüne hem de "*Sirâc*"taki şerhe itiraz etmektedir. Uygulama ve isabetin, İmameyn'in -mebi' mülkiyete girerse nafaka ancak o zaman müşteriye vacip olur- görüşüne uygun olduğunu da Hanefî mezhebinin prensiplerine göre zımnen vurgulamaktadır.

E. ŞART (SÛRE) MUHAYYERLİĞİ VE FÂSİD SATIŞ

Mevzu 4: Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*'te şart muhayyerliği³⁰ akdin her iki tarafı için sahihtir"³¹ demiştir. *Kenz Şârihi İbn Nüceym*, *en-Nehri'l-fâ'ik*'te bu ifadeyi,

²⁸ Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, thk. İlyas Kaplan, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006, I, 445. (*el-Cevheretü'n-neyyire*, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ının şerhi olan -risalede zikredilen- *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ın muhtasarı olup iki cilt halinde yayımlanmıştır. Ebubekir Sifil, "Haddâd", *DİA*, 2006, XIV, 553; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 162.)

²⁹ **Müşkil**: Sözü'n kendisinden ne kastedildiği anlaşılmayan ve kastedilen manayı açıklayacak bir başka belirtiye ihtiyaç olan sözdür. (Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Mücemu't-Târifât*, thk: Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-Fazîle, [t.y.s], s. 181; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet, 1998, s. 347.)

³⁰ "**Şart muhayyerliği**: "Akit esnasında veya akitten sonra tarafların anlaşmasıyla, tarafların veya birinin akdi kabul veya feshetme hususunda muhayyer kılınmasına denir. Şart muhayyerliğinde akdin feshi kabul eden cinsten olması gerekir." (Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968, VI, 7; Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, İsmail Karagöz v.d., Ankara: DİB Yayınları, 2015, s. 458-459.)

³¹ Nesefî, *Kenz*, s. 73.

“şart muhayyerliğinin mutlak olması aynı zamanda, fasid satışın (beyî fasid) ondan daha umumi olduğunu gösterir,”³² şeklinde şerh etmiştir. Hamevî, İbn Nüceym’in şerhi için şöyle itirazda bulunmakta: “Şart muhayyerliği, tarafların kendilerindeki zararı defetmeleri için şâri’ tarafından merhamet ve kolaylaştırıcı ilave kural olarak vazedilen feshtir.³³ Dolayısıyla bey’de taraflar için şart muhayyerliği hakkı olmasaydı, akit lazım olacaktı. Fesih imkânı olmayacağından bey’ lazım³⁴ (bağlayıcı) hale gelecekti. Akit bağlayıcı (lazım) olunca da taraflar kendilerine isabet eden zararı doğrudan fesihle değil başka yollarla bertaraf edeceklerdi.”

Beyî fâsid ise, asıl itibariyle gayr’ı-lazım olan akiddir. Bilakis şâri, beyî fâsid te fesadı ref’ etmeye (ortadan kaldırmaya) tarafları mecbur kılmıştır. Taraflar ya akdi feshetmeli, feshetmezlerse hâkim re’sen fesheder ya da Hanefilere göre beyî (satışı) fâsid kılan sıhhat şartlarındaki eksiklik ortadan kaldırılmalıdır. Ayrıca, şart muhayyerliğinde ise akit feshedilmeden süre dolunca akit lazım hale gelir. Şart muhayyerliği iki tarafın rızasıyla feshi mümkün olan lazım akitlerde söz konusu olur. Fâsid satışta feshe bir mani bulunmadıkça bayi ile müşteriden her birinin beyi feshetmeğe hakkı vardır. Ancak feshe bir mani tahakkuk ederse akid fesh olunmaz. Bu gibi sebeplerden şart muhayyerliğinin manası fâsid satışta yoktur.³⁵ Yani şart muhayyerliği neticesindeki fesihle, akdin vasfındaki yani sıhhat şartlarındaki eksikliğin düzeltilmesi imkânı olan fâsid satışın feshi bu açıdan benzeşmez.

Hamevî, mutlak olan şart muhayyerliği ile ondan daha umumi olan fâsid beyî İbn Nüceym’in *Kenz* şerhinde açıkladığı gibi olmadığını, şartları ve hükümleri itibariyle farklı olduklarını, böylece mutlak şart muhayyerliğiyle umumi olan fâsid satışın birleştirilemeyeceğine dikkat çekmektedir.

F. FÂSİT SATIŞIN FESHİ

Mevzu 5: Neseffî, *Kenz*’de fâsid satışın, tarafların her ikisi tarafından feshedilmesinin vacip olduğunu belirtmektedir (ولكلٍ منهما فسخه).

³² İbn Nüceym, *Nehr*, III, 363; İbn Nüceym, *Bahr*, VI, 3.

³³ “**Fesih**”: Bir akdin iradi olarak ortadan kaldırılmasıdır. (Ali Bardakoğlu, “Fesih“, *DİA*, XII, 427; Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, s. 293.)

³⁴ “**Lâzım**”: Akdin taraflarca feshedilemeyecek ve ortadan kaldırılamayacak derecede bağlayıcı olmasıdır. Bu manada muhayyerlik haklarının bulunmadığı akitlerdir. (Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 6; Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, s. 293.)

³⁵ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 89-91; Zuhaylî, *İslam Fıku*, V, 192.

Devamını ise, “müşterinin mebi’yi satması, mebi’nin üzerine bina yapması, hibe ve (köleyi) azat etmesiyle fâsid satış feshedilemez. Çünkü mebi’nin üzerindeki tasarruf hüküm doğurur,”³⁶ şeklinde bağlamıştır.

Kenz Şârihi Zeylaî’ye (ö. 743/1343) göre, Nesefî’nin *Kenz*’de ki (ولكلٍ منهما) ifadesi (وعلى كلٍ منهما) manasındadır. Bu şekilde ibareye vücubiyet manasının verilmesi, akitteki fesadın fesihle kaldırılmasını taraflara vacip (mecburi) kılmaktadır. Dolayısıyla fesadın fesihle ortadan kaldırılması (ref) taraflara vaciptir. Buradaki “lâm”ın manası “alâ” manasındadır.³⁷ Mesela, Allah (cc)’da el-İsra 17/7. âyette (وإن أسأتم فلها)³⁸ geçen “lâm”ı, “aleyhâ” manasına kullanmıştır.

Şârih Aynî (ö. 855/1451), şârih Zeylaî’nin yorumunun zorlama olduğunu söylemektedir. Sorgulayıcı (müteakkiben) bir tavırla Aynî, böyle bir zorlamaya gerek olmadığını, “lam”ın aslı üzere olduğunu, çünkü “lam” harfi cerri, akdin fesadının kaldırılması konusunda tarafların her biri için tek yolun zaten fesih olduğunu açıklar. Bu konuda taraflardan birinin bilgisi olmadan, diğeri tek başına hareket edebilir. Çünkü taraflardan birinin rızası olmasa da fesih gerçekleşir³⁹ diyerek Zeylaî’nin şerhindeki gibi (li-ج) harfi cerrinin anlamının, (على-alâ) harfi cerri anlamında kılınmadan da aynı anlama geleceğini söylemektedir.

Hamevî’ye göre, Şârih Zeylaî’nin *Kenz* şerhindeki bu sözleri, *Kenz*’de ki anlatılana benzemeyen sözlerdir. Çünkü *Kenz*’de kastedilen mana, şüphesiz bey’i fâsidin feshinin vücubudur. *Kenz*’in metninde geçen (ولكلٍ منهما فسخه) ifadesindeki, “lâm”ın aslı üzerine bırakılması şeklindeki Aynî’nin şerhinin manası da vücubu değil cevazı ifade etmektedir. Burada “lâm”ın haberle beraber konuyu aşikâr hale getiren “alâ” manasına kılınmasına ihtiyaç vardır. Çünkü burada konu feshin taraflardan her ikisi için tek vacip yol olmasıdır. Bu ifadeyle beraber “fâsid satışta fesih, taraflardan her biri için tek vacip yol” anlamını ifade edebilsin. Şayet Aynî’nin dediği gibi “lâm” manası üzere kalırsa, ibare bu haliyle “alâ” harfi cerrinin sağladığı vücub anlamını ifade etmediğinden fâsid satışın feshi, vacip değil caiz anlamı haline dönüşür. Çünkü “lâm” fasih kelimada sebepleri ayrıntılı olarak gösteren bir hakikattir/delildir.

Hamevî bu mevzuda, Nesefî’nin *Kenz*’de ki ibareyle vücubiyet kastettiği halde, iki farklı şârih tarafından, bir nahiv inceliğini ihmalden dolayı, araları

³⁶ Nesefî, *Kenz*, s. 73.

³⁷ Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînu’l-Hakâ’ik fi Şerhi Kenzü’l-Değâ’ik*, Mısır: [y.y.], 1314, IV, 43 v.d.

³⁸ 17/ İsrâ 7: “...kötülük yaparsanız kendiniz için yapmış olursunuz.”

³⁹ Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Remzü’l-Hakâ’ik fi Şerhi’l-Kenzü’l-Değâ’ik*, [b.y.]: [y.y.], [t.y.], II, 24.

uzlaştırılmayacak cevaz veya vücup gibi ikili hükme gidildiğini ifade etmiştir. Kendisi nahvi inceliği açıklayarak isabetli olan hükmü açıklamıştır.

G. YARGI KARARLARININ DEĞİŞMEZLİĞİ

Mevzu 6: Hamevî, altıncı mevzuya, Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* adlı eserinin, *Kitâbü'l-Kazâ* bölümünde: “Fakihlerin ihtilaf ettiği konu şudur: Bir kadı hüküm veriyor, sonra diğer kadı geliyor ve (önceki kadının verdiği) bu hükmün dışında bir görüşe sahip oluyor ve önceki kadının verdiği hükmü değiştiriyor. Kendi görüşünü uyguluyor. Yargılamada asıl olan; bir meselede sonraki hâkim, önceki hâkim tarafından verilmiş bir içtihatla karşılaştığında onu uygulamasıdır. Daha sonra gelen onu reddedemez. Yani verilmiş bir hükmü bozacak karar veremez. Çünkü sonuç itibarıyla her iki içtihadın da hata ihtimali aynı olduğundan,⁴⁰ ikincinin içtihadı da birincinin içtihadı gibidir.”

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, Beyrut: [y.y.], [t.y.], III, 107. (Not: Parantez içindeki alıntı, İmam Hamevî'nin alıntı yaparak değerlendirdiği kısmın içinde bulunduğu paragrafın tamamıdır. “Bir hâkime, başka bir hâkimin verdiği karar iletildiğinde o bunu onaylar. Ancak bu karar Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya aykırı ise onaylamaz. Örneğin: Şer'î delile dayanmayan bir görüşten olması gibi. *el-Câmî'u's-Sağır*'de: “Bir hâkim, fıkıhçıların ihtilâf ettiği bir meselede karar verirse, ondan sonra gelen ve ayrı görüşte olan hâkim de onun kararını onaylar” denilmiştir. Bu husustaki fıkıh kuralı şudur: Hâkim tarafından verilen karar, içtihat konusu olan bir meseleye tesadüf ederse bu karar geçerli olur ve başkası tarafından geri çevrilemez. Çünkü ikinci hâkimin içtihadı isabet bakımından birinci hâkimin içtihadından farklı olmadığı gibi bazen birinci hâkimin, kararlaştırılmış olan içtihadı tercih edilir. Bu nedenle ondan aşağı olan başka bir içtihatla bozulamaz. Şayet hâkim, içtihat konusu olan bir mesele hakkında kendi mezhebinin unutarak, kendi mezhebinin görüşüne aykırı karar verirse İmam Ebû Hanîfe'ye göre bu karar geçerlidir. Yok, eğer bilerek bu kararı verirse bu konuda İmam Ebû Hanîfe'den -biri kararının geçerliliğine öbürü de geçersizliğine dâir olmak üzere- iki rivayet bulunmaktadır. Geçerli oluşunun gerekçesi, kesin hata olmamasıdır. Diğer iki imama göre ise karar her iki durumda da geçersizdir. Çünkü burada hâkim, (tabi olduğu mezhep açısından) kendisine göre yanlış olan bir karar vermiştir. Teamül de son görüşe göredir. Sonra içtihatla verilen kararın söylediğimiz şer'î delillere aykırı olmaması gerekir.”).

Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Înaye'sine* yaptığı *Haşiyeye'de* Sâdî Çelebî (ö. 945/1539) *Hidaye'deki* görüşün aksine şöyle diyor: “Bizim düşüncemize göre başkasının mezhebinin görüşü doğru ihtimali olan hatadır. Bizim mezhebimizin görüşü ise hata ihtimali olan doğrudur. Yani bu bakış açısıyla bize göre ikincisinin içtihadı birincisinin içtihadı gibi değildir.”⁴¹ Yani önceki kâdımın bir mesele hakkında verdiği hükmü sonra gelen değiştirip kendi görüşünü uygulayabilir demektir.

Mergînânî'nin görüşüyle karşılaştırdıktan sonra Sâdî Çelebî'nin bu görüşünü tenkit eden Hamevî: “İlmin lezzetini alan ve bu makamda iyice düşünüp tefekkür eden kimseye gizli kalmaz ki bu bahis (inceleme) men', yani engelleme ve yasaklama tarafındadır. Çünkü ikinci içtihatla verilen hüküm birinci içtihatla verilen hüküm gibidir. Bu iki içtihadın her biri sonuçta Allah (cc) katındaki hakka isabet edememe yönüyle hata ihtimali taşırlar. O zaman ikinci içtihat, birinci içtihat gibidir diye düşünülürse, bu, “Hanefî mezhebini takip eden bir mukallidin mezhep imamı Ebu Hanife olduğundan, bu mukallide göre onun içtihatları hata ihtimali taşıyan doğrulardır. Başka mezhep imamlarının içtihatları ise doğruluk ihtimali taşıyan hatalardır diye inanması vaciptir” şeklinde söyleyen kimsenin sözüne de ters düşmez. Çünkü bu itikat ve meselenin özü itibarıyla böyledir. Bu Sâdî Çelebî'ye gizli kalsa da konunun ince-düzeltilmesi gereken noktası da burasıdır diyerek gerekçelerini ilmî, lugavî ve mantikî olarak sıralar.

Sonuç olarak içtihat mevzuunda farklı mezhep imamlarının içtihatları Allah (cc) katındaki hakka isabet edememeleri ve hata ihtimali taşımalarından dolayı birbirleriyle eşit seviyede olup hak, Allah katındadır. Ancak mezhep mukallitleri açısından bağlı oldukları mezhebin reyî, diğer mezheplerin içtihatlarına nispetle hata ihtimali olan doğrulardır. Diğer mezheplerin içtihatları ise mukallit için doğru olma ihtimali olan hatalardır. *el-Hidâye* sahibinin bunu böyle ifade ettiğini kabul eden Hamevî, Sâdî Çelebî'nin bu meselenin mihengi olan bu ince ayrıntıyı ihmal ettiğini düşünmekte ve tenkit edip düzeltmektedir.

H. ŞAHİTLİK

Mevzu 7: Nesefî, *şehâdeti kabul edilip edilmeyen kimseler*⁴² başlığının sonunda, “...Ben şahadetimin bir kısmında şüpheye (vehme- أوهمت) düştüm diyen

⁴¹ Sa'dullah b. İsa b. Emîrhân Sâdî Çelebî, *Hâşiyetü'l-Înaye*, Beyrut: [y.y.], [t.s.], VII, 304. (*Şerhu Fetḥu'l-Kadîr*'in içerisinde.)

⁴² **Not:** Risalede konu, “*Bâbu İhtilâfî fi'ş-Şehâde*” başlığı altında geçtiği ifade edilmiştir. Metinle yaptığımız karşılaştırmada, konunun “*Bâbu men Tükbelü Şehâdetihû ve Men lâ Tükbelü*” başlığı altında geçtiğini görülmektedir. Yine, metindeki “...ben şahadetimin bir

kimsenin şehâdeti kabul edilir.”⁴³ denmiştir. “Miskîn” lakabıyla meşhur *Kenz şârihi* Allâme Muhammed Molla Miskîn (ö. 907/1501) ise, “(adil kimse) vehme düştüm (ifadesini), hata ettim (أوهمت أخطأت) ziyade zikriyle söylese” veya “(şahitlikte) benim üzerime düşen şeyi unutmakla hata ettim” şeklinde söylese şehâdeti bâtil olur,”⁴⁴ demiştir.

Hamevî, bu durumu aşağıdaki şekilde izah etmektedir: “Metin ve şerhin ibarelerinin ikisinde mana bakımından durum benzerdir. Metnin ibaresine gelince, “evheme” (أوهم) kendiliğinden nesne (müteaddî) almaktadır. Hâlbuki “evheme” (أوهم) fiili “ilâ” (الى) harfi cerri ile müteaddî olabilir. Şu şekilde ki, bu fiil “ilâ” harfi cerri olmadan kapsamına aldıklarının hepsine müteallik olmasına rağmen, “ilâ” harfi cerriyle bazısına müteallik kılınmış olmaktadır.”

Hamevî’ye göre, metinde “evheme” (أوهم) fiili kullanılarak, kapsamına aldığı bazısına müteallik olduğu -şahitliğimin bir kısmında şüpheye düştüm-kastedilmesine rağmen, bunu sağlayacak olan (الى) harfi cerriyle kullanılmamıştır.

Fiil (الى) harfi cerriyle kullanılmadığından mana olarak muhtevasının bazısına değil hepsine müteallik kılınmış olmaktadır. Yani kastedilen mana için münasip fiil kullanılmasına rağmen, fiil uygun “harfi cer”le kullanılmadığından istenilen *ba’z* manası ortaya çıkmamıştır, diyerek metni tenkit etmiştir.

İkinci olarak, “şerhe gelince, şârih “evheme” (أوهم) fiili “ehta’tü” (أخطأت) fiiliyle tefsir edilirse şehâdet batıl olur,” diyen şârihe, Hamevî cevap vermiş ve “bu tefsir, (أوهم) “evheme” fiiline değil, “vehime” (وهم) fiiline münasip idi,” diyerek şârihi tenkit etmiştir.

Şârihin yukarıda zikrettiğimiz şerhleri, metinde geçen “şehâdetimin bazısında şüpheye düştüm,” diyen kimsenin şehâdetinin makbul sayılacağı ortak noktasına katkıda bulunmak için yapılmıştı. Yine şerhteki (أوهمت أخطأت) ifadesinin

kısımında şüpheye (vehme) düştüm diyen kimsenin şahadeti kabul edilir,” ifadesinde “*âdil kimse ise- lev kâne âdilen* “ ilavesi risalede zikredilmemiştir.

⁴³ Nesefî, *Kenz*, 86. (Şahitliğini kabul etmeye engel bir kusuru çıkan (mecruh: adaleti ve zabtı kusurlu) kimsenin şahadetini kadı dinlemez. Şahadetine güvenilen (adil) kimsenin ise, ben şahadetimin bir kısmında şüpheye (vehme) düştüm diyen kimsenin şahadeti kabul edilir.”)

⁴⁴ Muînüddin Muhammed b. Abdullah (İbrahim) el-Ferahi el-Herevi, Molla Miskîn, *Şerhu Kenzu’-d-Dekâik*, Kahire: [y.y.], 1328) yılında basıldığı, Mustafa Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, s. 246-247. sayfalarda belirtilmiştir. Ancak esere ulaşamadık. (İmam Hamevî bu esere, “*Keşfü’r-Remz an Beyâni (habâya)’l-Kenz*” adlı bir haşiye yazmıştır. (Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 246-247.)

ise, metindeki anlamı “ba‘z” olmaktan çıkarıp “kül” haline getireceğini vurgulamaktı. Zaten “evheme (أوهم) fiili (إلى) harfi cerrriyle kullanılmadığından “bazı” anlamında değil “kül” anlamında idi. Dolayısıyla Hamevî’ye göre metin ve şerh yukarıda anlatıldığı gibi farklı yönlerden “şahitliğimin bir kısmında şüpheyeye düştüm” manası verecek neticeye ulaştırmadıklarından aynı yanılda birleşteler.

Hamevî, bunu ayrıca nahiv kaideleriyle destekleyerek ispata şu şekilde çalışmıştır. Sâleb’in,⁴⁵ *Fasih*’inden şahit getirerek, “tamamı terk edilen şey için, şüpheyeye düştüm (أوهمت)” denilir; “hesab tamamen karıştırıldığı zaman “üvhemü” ve “vehimtü” (أوهم ووهمت)” denilir; “kalb başka bir kanaate yöneldiği zaman (أوهم ووهمت) denilir”; “sen ondan başkasını istiyorsan (أهم وهما) “ehimü vehmen” denilir, şeklinde dil yönünden şerh ve metnin farklı yönlerden aynı yanılda birleştiklerini ispata çalışmıştır.

Dolayısıyla “üvhimtü” (أوهمت) fiili şehadetin tamamında şüpheyeye düşmeyi ifade etmektedir. “Vehimtü” (وهمت) fiili ise asıl gayeden başka bir şeyi irade etmeyi ifade ettiğinden şehadet konusunda “üvhimtü” ile aynı manada kullanılmalıydılar. Hamevî’ye göre, bu açıdan fiilin her iki kullanımı da batıl ifade etmeliydi. Yani *Kenz* ve şerhinde kullanılan fiil ve harfi cerlere göre, bu kimsenin şehâdeti makbul değil, batıl sayılmalıydı.

I. SONUÇ

İmam Hamevî’nin kendisi Hanefî fukâhasından olmasına rağmen, Hanefî fakihlerin eserlerini tenkit etmesi, eleştirisi ahlakı ve tahammül kültürünün gelişmesine, ilmi sürekliliğe, meseleleri farklı açılardan ele almaya ve farklı tartışmalara katkı sağlamıştır.

İmam Hamevî, bu risalede fikhî meselelerle ilgili bölümde, tespit ettiği çelişkilere itirazlarında, Hanefî mezhebinin genel prensipleri doğrultusunda isabetlidir. Çünkü ele aldığı konularda tespit ettiği çelişkiler, mezhepte içtihatları müfta bih olan imamların, mezhebin usul prensiplerini aştığını ve bazen de dil kaidelerini ihmal ettiklerini göstermektedir. Bu manada risalede görüldüğü gibi mezhebin prensiplerinin aşılması hükümde ince mantıksal çelişkilere sebep olmaktadır. Meselâ bunun örneklerinden birkaçını şöyle sıralamak mümkündür: Nikâhta tarafların icap ve kabulü (meşru olan en az iki şeyden birinin diğerine tercih edilmesi olan ihtiyarı) duymamaları, bir şeye meylin son safhası olan rızanın yokluğuna delalet sayılmıştır. Sonuç olarak rıza yoksa nikâh da inikâd

⁴⁵ Ebû Ali Ahmed b. Hüseyin el Merzûkî, *Şerhu Faşîhi’s-Sa’leb*, [b.y.]: [y.y.], [t.y.], s. 145.

etmez. Aynı durum, ihtiyarı ifsad etmesi nedeniyle rıza tahakkuk etmediğinden mükrehin nikâhının da yokluğunu iktiza ettirmeliydi. Bazı kaynaklarda, Hamevî'nin yerinde işaret ettiği gibi, mükrehin nikâhı sahih sayılmıştır. Bu durumda mesele, icap ve kabulü duymamakla rızanın tahakkuk etmemesi meselesiye ikrahta da rıza tahakkuk etmemektedir. Dolayısıyla mükrehin nikâhı da inikâd etmemeliydi. Nesefî, nikâh konusunda, haddi kazfe uğrayan kimsenin nikâh şahitliğiyle nikâhın inikâd edeceğini mutlak lafızla ifade etmiştir. Aslında mutlak ifade kullanması, tövbeyle haddi kazfe uğrayan kimsenin şahitliğinin kabul edileceği görüşünü benimseyen Şafî'ye muhalefet içindir. Şarih İbn Nüceym bu ifadenin şerhinde tövbe ederlerse kaydını koyarak Hanefîlerin görüşünü Şafî'lerin görüşüyle aynı kılmıştır. Yine Ebû Hanîfe'ye göre, müşteri satılan şeyde muhayyirse, mebi'in mülkiyeti satıcıda kalır ancak müşteri mebi'in nafakasını temin eder. Hamevî, Hanefîler de nafaka sorumluluğu için mülkiyetin gerekli şartlardan biri olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün müşkil olduğunu ifade etmiştir.

Hamevî'ye göre, fıkhi meseleleri tartışırken tenakuza düşmeyi engelleyen asıl unsurlar dil, usul ve mezhebin genel prensiplerine bütüncül olarak riayet etmek ve tenakuzlara düşmekten kaçınmaktır.

Önceki fakihlerin fûrû fıkha dair çalışmalarında Hamevî'nin tespit ettiği çelişkiler, dikkate değer inceliklerdir. Bu örnekler günümüz araştırmacıları açısından, fıkhi araştırmalarda usul olarak hataları en aza indirmeye yarayacak yol gösterici nitelikteki örneklerdir.

J. BİBLİYOGRAFYA

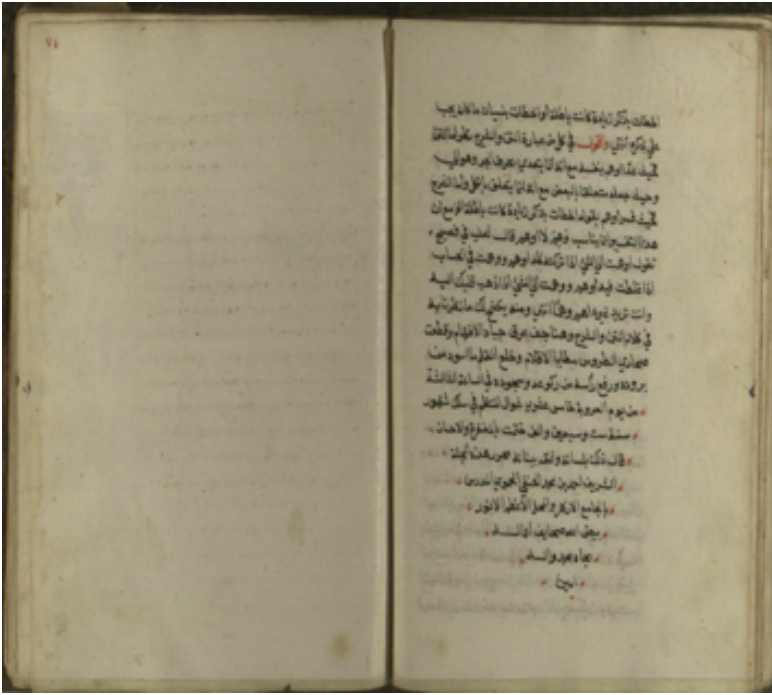
- Aktan, Hamza, “Kazf”, *DİA*, XXV, 148-149.
- Apaydın, H. Yunus, “Şahit”, *DİA*, XXXVIII, 278-283.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Remzî'l-Hakâ'ik fi Şerhi'l-Kenzî'd-Değâ'ik*, [b.y.] [y.y.], [t.y.], I, II.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâimâsu*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif, *Mücemu't-Târifât*, thk: Muhammed Sıddık el-Mînşâvî, Kahire: Dâru'l-Fazile, [t.y.].
- Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akidler*, Konya, Tekin Kitabevi, 2014.
- Ensârî, Cemâleddîn b. Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1992.
- Erturhan, Sabri, *Temel Fıkıh Bilgileri*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Gemi, Ahmet, “Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle fi'-Nahiv”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/3, yıl: 9, cilt: IX, sayı:21, 585-606.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali, *ed-Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebşâr*, [b.y.]: [y.y.], [t.y.].
- İbn Hümam, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Şerhu Fetû'l-Kadîr*, Beyrut: [y.y.], [t.s.], I-X.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn Zeynel Âbidin Zeyn b. İbrâhîm Muhammed, *el-Bahrü'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'd-Değâ'ik*, Beyrut: [y.y.], 1993.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. Nüceym b. Muhammed el Mısri, *en-Nehrü'l-Fâ'ik Şerhu Kenzi'd-Değâ'ik*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2002, I-III.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, I-III.
- Komisyon, İsmail Karagöz - Fikret Karaman - İbrahim Paçacı - Mehmet Canbulat - Ahmet Gelişgen - İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara : DİB Yayınları, 2015.
- Kudûrî, Ebu'l Hasen Ahmed, *el-Muhtaşaru'l-Kudûrî*, Trc. Süleyman Fahir, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut: Dâru'l-erkâm b. Erkâm, [t.y.].
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Hüseyin el-Merzûkî, *Şerhu Faşîhi Sa'leb*, [b.y.], [y.y.], [t.y.].
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali, *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, Karaçi : [y.y.], 1980.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Kenzî'd-Değâ'ik*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Serahsi, Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, 30 Cilt, Trc. H. Mehmet Günay, Hüseyin Kayapınar, Ahmet Bostancı, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, [t.y.].
- Sinanoğlu, Mustafa, “Hamevî”, *DİA*, XV, 456-457.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hamîd el-Fârûkî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*,Thk: Ali Rahruc, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996, I-II.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus el-Bâsrî, *Tebyînu'l-Hakâ'ik fi Şerhi Kenzi'd-Değâ'ik*, Mısır: [y.y.], 1314.

Ankara Milli Kütüphanesi, no: 55 Hk 536/4 ve 1633 DVD numarası ile kayıtlı nüshanın ilk ve son varacağı (*Risâle fi Zeferâtı Mahrur ve Neşseti Masdûr* adlı eserinin içinde).



Ankara Milli Kütüphanesi, *Risâle fi Zeferâtî Mahrûr ve Neşyeti Masdûr* adlı eserin içinde fikhî mevzuların bulunduğu 71b-73a varakları.





Suûdî Arabistan Melik Suûd Üniversitesi kütüphanesinde bulunan nüshanın ilk ve son varığı.





KUR'AN'DA DAĞLARIN OLUŞUMU VE İŞLEVİNE DAİR AYETLERİN TEFSİR KAYNAKLARI VE BİLİMSEL VERİLER ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hüseyin YAKAR*

Öz:

Çalışmamızda Kur'an'da dağların oluşumu ve işlevine atıfta bulunan ayetler, tefsir kaynakları ve günümüzde ulaşılan bilimsel veriler üzerinden değerlendirilmiştir. Özellikle medyada çeşitli görüş sahipleri tarafından tartışılmakla birlikte konuyla ilgili tefsir kaynakları merkezli bir çalışmanın yapılmamış olması araştırmamızın ana sâiki durumundadır. Makalemizde öncelikle Kur'an'da dağ kavramına karşılık gelen lafızlar ve onların anlamları hakkında bilgi verilmiştir. Bu çerçevede özellikle “râsiye” ve “revâsi” lafızları üzerinde durulmuştur. Bunun yanında dağların işlevi bağlamında Kur'an'da zikredilen “أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ، أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ” (onları/sizi sarsmasın diye) ifadesinin klasik dönemdeki anlamlandırılma biçimine dirâyvet ve rivâyetler çerçevesinde değinilmiştir. İlgili lafız ve ifadelerle tefsir kaynaklarımızda nasıl yaklaşıldığı belirtildikten sonra söz konusu ayetlerin tefsir tarihimiz boyunca nasıl ele alındığı, ne tür değişimlerin gözlemlendiği aktarılmıştır. Bu kapsamda klasik dönemdeki rivâyî ve dirâyî yaklaşım ile modern dönemdeki yaklaşımlar hakkında bilgi verilmiştir. Söz konusu yaklaşımların sunumunda kronolojik sıra takip edilmiş ve modern dönemdeki bazı yaklaşımlara tarafımızca eleştiriler yöneltmiştir. Çalışmamızın son kısmında ise günümüzde ulaşılan bilimsel veriler eşliğinde ayetlerin ve ilgili lafızların hangi muhtemel anlamlara gelebileceği hakkında tarafımızca fikir yürütülmüştür. Bu yaklaşımda konuyla ilgili ayetlerde geçen lafızların birden fazla teori ve yaklaşımı destekleyecek mahiyette olduğu zimnen savunulmuş ve muhtemel iki yaklaşım/teori üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Dağların Oluşumu, Dağların İşlevi, Revâsi.

* Dr., İstanbul Avcılar Süleyman Nazif Anadolu Lisesi, h_yakar@hotmail.com.

EVALUATING THE VERSES ADDRESSING THE FORMATION AND FUNCTION OF THE MOUNTAINS IN THE QUR'AN THROUGH TAFSIR SOURCES AND SCIENTIFIC DATA

Abstract

In our study, the verses addressing the formation and function of the mountains have been evaluated through exegesis tafsir and scientific data gained in this day and age. It's a major impetus for our study that the topic hasn't been studied through tafsir sources although it has been disputed on media by figures holding different views. First of all, we mentioned the wordings corresponding the mountain concept in the Qur'an and their meanings. In this context, the words of "râsiye" and "revâsi" have been discoursed in particular. Besides, explanation of the wordings of "أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ، أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ" (lest it shakes them/you) -which have been mentioned in Quran within the context of the function of mountains- by classical approach, have been studied pursuant to narratives and reasoning. After revealing the explanation of these wordings in our tafsir books, the manner of approaching relevant verses and observed changes through exegesis history have been cited. Within this framework, the approaches on the basis of narrative and reasoning in classical period and modern times are enlightened. Presenting these approaches, the chronological order is regarded and some approaches on modern period are criticized. In the final section, we have given opinions on these wordings and verses about their possible meanings along with scientific data gained in this day and age. In our approach, it is adopted that the relevant wordings and verses have the nature of serving for multiple theory and approaches and correspondingly we concentrated on two possible theory/approaches.

Key Words: Quran, Exegesis, Formation of the Mountains, Function of the Mountains, Revâsi.

الخلاصة

تقييم الآيات المتعلقة بتكوين ووظائف الجبال في القرآن بواسطة مصادر التفسير والمُعطيات العلمية

في دراستنا هذه تمّ تقييم الآيات التي تشير إلى تكوين ووظيفة الجبال في القرآن على أساس مصادر التفسير والمعطيات العلمية التي تمّ الحصول عليها في وقتنا هذا.

على الرغم من مناقشتها من قبل العديد، وخاصة في وسائل الإعلام، فمن الحقيقة أن دراسة تستند إلى مصادر التفسير حول هذا الموضوع ولم تُركّز عليه فهي باعث رئيسي لدراستنا هذه.

ففي دراستنا، أولاً، يتمّ تقديم معلومات حول الكلمات المطابقة لمفهوم الجبل في القرآن ومعانيها. ففي هذا الإطار، تمّ التأكيد بوجه خاص على الكلمتين: (راسية)، و(راسي).

وعلى هذا النحو في سياق وظيفة الجبال، تطرّقنا إلى تأويل قوله تعالى: (أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ، وَأَنْ تَمِيدَ بِكُمْ) في الفترة الكلاسيكية في إطار الدراية والرواية. بعد ذكر التّأويلات لهذه الألفاظ والعبارات التي طرّخت في كتب التفسير، كما أوردنا كيفية ملاحظات كتب التفسير في الآيات المعهودة طيلة تاريخ التفسير.

بعد ذِكر كيف تَمَّ تَتَاوُلُ الكلمات والعبارات ذات الصِّلَة في مصادر التَّفْسِير لدينا، تم شرح كيفية معالجة هذه الآيات خلال تاريخ التَّفْسِير لدينا ونوع التَّعبيرات التي تمت ملاحظتها. وفي هذا السياق، تم تقديم معلومات حول الرواية والدراية في الفترة الكلاسيكية والمناهج في الفترة الحديثة. وفي عرض هذه الأساليب، تم اتباع الترتيب الزمني وتوجيه الانتقادات إلى بعض الأساليب في الفترة الحديثة.

وفي الجزء الأخير من دراستنا، فَمُنَّا بتطوير فكرة حول المعاني المحتملة للآيات والكلمات ذات الصلة وفوق المعطيات العلمية التي تَمَّ الحصول عليها في زمننا. وفي هذا النهج الضماني للآيات نرى أنَّ البيانات في الآيات المتعلقة بالموضوع تدعم أكثر من نظريَّة ونهج، ويتَّم التَّأكيد على نهجين أو نظريَّتين محتملتين.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التَّفْسِير، تكوينُ الجبال، وظيفةُ الجبال، رواسي.

A. GİRİŞ

Kur'an'da dağların oluşumu ve işlevine atıfta bulunan ifadelerin bilimsel verilere göre durumu, çeşitli görüş sahipleri tarafından yoğun biçimde tartışılmaktadır. Bununla birlikte özellikle Türkiye'de konuyla ilgili müstakil bir akademik çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Konumuzla ilgili Z.R. el-Naggar'ın *The Geological Concept of Mountains in the Qur'an* adlı eseri bulunmaktadır. Söz konusu eserde dağların oluşumu ve işlevi ile ilgili ayetler sunulmuş ve bu ayetlerin anlamıyla uyuşan bilimsel veriler ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bununla birlikte söz konusu eserde konuyla ilgili sadece temel bir hadis zikredilmiş, tefsir tarihinde konuya bakış seyri aktarılmamıştır. Ayrıca ilgili çalışmada, “dağların kökleri” ve “izostatik denge” üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Mehmet Okuyan'ın *Kısa Surelerin Tefsiri* adlı eserinde, Nâzi'ât Sûresi'ndeki ilgili ayet çerçevesinde konuya değinilmiş ve “revâsi” lafzının “dağlar” anlamında değil de “metal ağırlıklar” anlamında olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu eserin, tefsir kaynakları merkezli olmadığını ve tek bir görüş etrafında yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Metin Arslan tarafından yazılan “Lokmân Sûresi'nin Edebi İncelikleri” adlı yüksek lisans tezinde Lokmân Sûresi'ndeki ilgili ifadeler Arap dili ve belagati açısından ele alınmış, konunun bilimsel yönüne ise çok az değinilmiştir.

Kur'an'da dağ kavramı temelde iki farklı lafızla karşılanmıştır. Genel olarak dağ kavramı “cebel” (جبل) lafzıyla ifade edilmekle birlikte “râsiye”nin çoğulu olan “revâsi” de hemen bütün müfessirler tarafından dağ anlamında alınmıştır.¹

¹ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an: Tefsîru't-Taberî*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hecr, 2001, XVIII, 102; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVI, 261; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 543; İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmail b. Kesîr ed- Dimaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa

Söz konusu lafzın müfessirler tarafından; sabit dağlar (الجبال الثوابت)², ağır dağlar (الجبال الثقال), ağır cisimler (الأجرام الثقيلة), yere giren (الداخل في الأرض)³, yere demirlenen-çakılan (جبالاً أرسى الأرض بها)⁴, devamlı duran ve yerinden ayrılmayan (ثابتة باقية في أحيازها غير منتقلة عن أماكنها)⁵ ifadeleriyle açıklandığı görülmektedir.⁶ İlgili lafzın, dağların sabit, oturaklı oluşuna atıf olmak üzere sıfat-isim olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Cinlerin Hz. Süleyman için yaptıkları kazanların sabit, büyük ve sarsılmaz oluşunun aynı lafız ve sıfatla aktarılması da ilgili anlamı desteklemektedir.⁷ Netice olarak tefsirlerimizde “r-s-y” fiiliyle ilgili olarak “çakmak” anlamı baskın bir biçimde dile getirilmiştir. Bu kapsamda ilgili lafzın, kazığı yere çakmakta olduğu gibi bir şeyi sabitlemek anlamında olduğu ifade edilmiştir.⁸ (أرسيناها بالجبال كما يرسى البيت بالأوتاد، أرسيت الوند في الأرض إذا أثبتته.)⁸

es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad, Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000, VIII, 300; Celaledin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mens ûr fi't-Tefsîr bi'l-Me's ûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Merkezü Hecer li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l- Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003, VIII, 598; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-Muhtât*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, V, 355; Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mes'ânî*, Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, XIII, 92; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984, XIV, 121.

² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII, 413; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, 33; Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an Haḳâ'iki Gavâmiẓi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998, V, 593; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb: Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: et-Tefsîru'l-Kebîr*, Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XX, 7; Ebu İshak İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân ve l-râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988, III, 137; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, [y.y.], I, 321; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhtât*, VII, 85.

³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 7.

⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, IX, 401.

⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIX, 4.

⁶ İlgili lafızla ilgili benzer açıklamalar için bkz. İbn Manzûr, *Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kahir: Dâru'l-Maârif, [y.y.], “rsy” md., III, 1647.

⁷ 34/Sebe' 13 “يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَتَمْلِيلٍ وَجَفَانَ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ ۗ أَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا ۗ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ” ; İbn Âşûr'un da ilgili ayeti “râsiye” kelimesinin anlamını pekiştirmek üzere zikrettiği görülmektedir. İlgili bilgi için bkz. İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 121.

⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII, 414; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 321; Zahmahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 295; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XI, 4; Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, III, 137.

Sözü edilen iki lafız dışında طود (davd) lafzı, Kur'an'da tek bir ayette dağ anlamında kullanılmıştır.⁹ “Tûr” lafzı da dağ anlamında olmak üzere Kur'an'da Sînâ kelimesiyle birlikte “Tûriseynâ” (23/Mü'minûn 20) ve “Tûri sînîn” (95/Tîn 2) şeklinde iki defa geçmektedir. İlgili lafız tek başına kullanıldığında da (52/Tûr 1) Sînâ dağı tanımlamaktadır.¹⁰ “Alem” (علم) kelimesinin çoğulu olan (اعلام) “a'lâm” kelimesi de Kur'an'da iki ayette dağ anlamında kullanılmıştır.¹¹

Revâsî lafzı, Kur'an'da üç ayette dağların işlevi bağlamında söz konusu edilmiştir.¹² Bu çerçevede dağların, sarsılmayı engelleyici işlevi üzerinde durulmuş ve “أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ، أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ” (Sizi/onları sarsmasın diye) ifadesiyle söz konusu duruma işaret edilmiştir. Üç ayette ise yerin “medd” edildiği belirtildikten sonra söz konusu yapıların vücuda getirildiği ifade edilmiştir.¹³ Diğer bir ayette yerin yaşama elverişli kılınmasından ve nehirlerden bahsedildikten sonra sözü edilen lafza yer verilmiştir.¹⁴ Ayrıca ilgili lafzın kullanıldığı ayetlerde nehirlerden, yollardan, hayvanlardan (canlılardan), bitkilerden, meyvelerden ve genel olarak rızıklardan ve sudan bahsedildiği görülmektedir.¹⁵

Nâzi'ât, Nebe' ve Gâşiye Sûreleri'ndeki kullanımlardan sarf-ı nazar edilirse Kur'an'da “cibâl” lafzının dağın yeryüzündeki işleviyle ilişkilendirilmeden mutlak olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte bazı fiiller ve lafızların desteğiyle söz konusu kelimenin de dağların işlevi bağlamına yaklaştırıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Nâzi'ât Sûresi'nde (79/Nâzi'ât 32) “revâsî” lafzı kullanılmamış fakat وَأَجْبَالَ أُرْسُلَهَا ifadesiyle “revâsî” lafzına, dolayısıyla dağların oluşumuna ve işlevine işaret edilmiştir. Dağları yere çakılmış kazıklar olarak sunan ya da onların yere dikildiğini anlatan ve “cibâl” lafzına yer veren ayetler de benzer bir kullanımı çağrıştırmaktadır.¹⁶ Bu durum, “cibâl” ile

⁹ 26/Şuarâ 63 فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِب بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَتَفْشَلُ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ: Bunun üzerine Musa'ya: Asân ile denize vur! diye vahyettik. O da derhal yarıldı, her bölük koca bir dağ gibi oldu.

¹⁰ Mustafa Sinanoğlu, “Sînâ”, *DİA*, XXXVII, 222.

¹¹ 42/Şûrâ 32 وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ Denizde dağlar gibi akıp gidenler (gemiler) de O'nun (varlığının) delillerindedir.; Rahman 55/24 وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ Denizde yüce dağlar gibi yükselen gemiler de O'nundur. İlgili lafzın anlamı için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “alm” md., IV, 3084.

¹² İlgili ayetler 16/Nahl 15; 21/Enbiyâ 31 ve 31/Lokmân 10'dur.

¹³ İlgili ayetler 13/Ra'd 3; 15/Hicr 19 ve 50/Kâf 7'dir.

¹⁴ 27/Neml 61.

¹⁵ 13/Ra'd 3; 15/Hicr 19; 16/Nahl 15; 21/Enbiyâ 31; 27/Neml 61; 31/Lokmân 10; 77/Mürselât 27; 50/Kâf 7; 41/Fussilet 10.

¹⁶ 78/Nebe' 7 وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ 88/Gâşiye 19

“revâsî” lafızlarının ayrı anlamlara geldiğini, “revâsî” lafzının dağ anlamında olmadığını savunan modern döneme ait yaklaşımları tartışmaya açmaktadır.¹⁷

Kur’an’da dağların yaratılmasının nedeni ve yeryüzündeki işlevi bağlamında zikredilen “أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ، أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ” (yeryüzü sizi/onları sallamasın diye) ifadesindeki “m-y-d” fiili tefsirlerde sallanma, sağa sola hareket etme ve ters çevrilme anlamlarıyla (الاضطراب والتكفر) karşılanmıştır.¹⁸ Bu çerçevede geminin sallanması ve alabora olmasının ya da gemiye binen kişinin yaşadığı baş dönmesinin de sözü edilen fiille ifade edildiği belirtilmiştir.¹⁹ Hemen bütün tefsir kaynaklarımızda ilgili ifade olumsuz anlamda değerlendirilmiş ve iki farklı şekilde açıklanmıştır. Kûfeliler tarafından benimsenen birinci görüşe göre ilgili ifadede “lâ” harfi hazfedilmiştir. Diğer bir ifadeyle ayette أَنْ لَا تَمِيدَ بِكُمْ , أَنْ لَا تَمِيدَ بِكُمْ denilmek istenmiştir. Bu yaklaşıma göre تَصَلُّوا أَنْ تَصَلُّوا اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَصَلُّوا ayeti de (4/Nisa 176) aynı anlatım özelliğine sahiptir. İlgili ayette de تَصَلُّوا أَنْ لَا تَصَلُّوا ifadesi kastedilmiştir.²⁰

¹⁷ “Revâsî” lafızıyla “cibâl” lafzının farklı kavramları karşıladığını düşünen Mehmet Okuyan’ın ilgili görüşü için bkz. Mehmet Okuyan, *Kısa Surelerin Tefsiri*, 3. Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, III, 458-459.

¹⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIV, 190; Zeccâc, *Ma’âni’l-Şur’ân*, IV, 195; Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzi’l-Şur’ân*, II, 126; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 593; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XX, 7; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, IX, 25.

¹⁹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIV, 190; Zeccâc, *Ma’âni’l-Şur’ân*, III, 193; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 429.

²⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIV, 189; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XX, 7; Sözü edilen görüşü aktaran Zeccâc, كِرَاهَا أَنْ تَمِيدَ ifadesinin أَنْ لَا تَمِيدَ ifadesiyle aynı anlamda olduğunu fakat Arap dili geleneğinde “lâ”nın değil muzâfın hazfedildiğini belirtmiştir. Zemahşerî ise karışıklığın olmaması durumunda sözü edilen ayette olduğu gibi lâ’nın düşebileceğini ya da كِرَاهَا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ (57/Hadîd 29) ifadesinde olduğu gibi eklenebileceğini belirtmiştir. İlgili görüşler için bkz. Zeccâc, *Ma’âni’l-Şur’ân*, III, 390; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 141-142; Söz konusu ifade bağlamında اعدت هذه الخشبة ان يميل الحائط (Ben bu tahtayı sarsıldığında duvarı desteklemek için hazırladım.) sözü ilgili iki vecihten daha uygun görülmüştür. İlgili ifadede “meyl” lafzı önemine binaen önce söylenmiştir. Çünkü o destekleme eyleminin sebebidir. Desteklemek de tahtanın yapılmasının sebebidir. Bu durumda sebebin sebebi sebep olarak görülmüştür. İlgili sözdeki “meyl” nasıl sebep ise ayetteki “meyd” de sebeptir. Aslında ayet فَتَنْبِئْهُمْ أَنَّ تَمِيدَ بِهِمْ فَتَنْبِئْهُمْ فِي الْأَرْضِ رُؤْسَى أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ فَتَنْبِئْهُمْ biçimindedir. Karışıklık olmayacağı için ve icâzen فَتَنْبِئْهُمْ ifadesi hazfedilmiştir. أَنْ لَا تَمِيدَ بِكُمْ ifadesi Allah’ın bunu kerih gördüğüne işaret etmektedir. Allah’ın kerih gördüğünün gerçekleşmesi ise imkânsızdır. Fakat dünyada gözlemlenen durum bunun tersinedir. Nitekim nice zelzele yeri sarsmıştır. Bu durumda ayetteki ifade ile: “Sarsıldığında Allah yeri sabitlemektedir.” anlamının kastedildiğini söylemek mümkündür. Bu, yerin sarsıldığı gerçeğine aykırı değildir. Zira sarsılma olmakta fakat onu sabitleme takip etmektedir. Depremler de böyledir. Bir anlığına gerçekleşmekte sonrasında Allah yeri sabitlemektedir. İlgili bilgi için bkz. Âlûsî, *Râhu’l-Me’âni*, XVII, 37.

Basralılara göre ise söz konusu ifade “sizi sallamasını istemediği için (وكرهه أن) anlamındadır. Buna göre üstündeki insanlar sarsılmasın diye dağlar daha önce sallanmakta olan yeryüzüne demirlenmiş ve çakılmıştır.²¹

Kur'an'da dağların oluşumu ve işlevleri çerçevesinde üç farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür: Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr'de (ö. 774/1373) örneklerini gördüğümüz rivâyî yaklaşımda yerin ve dağların yaratılışıyla ilgili sadece rivâyetler üzerinden hareket edilmiştir. Sözü edilen tefsirlerde nedenselliğe dayalı bir yaklaşıma rastlanmamaktadır. Belirgin olarak Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Âlûsî'de (ö. 1270/1854) örneklerini gördüğümüz dirâyî yaklaşımda hem rivâyetler hem de dönemin bilimsel verileri kullanılmış, dolayısıyla ikili bir yaklaşım benimsenmiştir. Modern dönemde ise homojen bir yapı arz etmemekle birlikte bilimin ulaştığı veriler ölçüsünde ayetlere bakışın değiştiği ve rivâyetlerden sarf-ı nazarla söz konusu verilerin kullanıldığı görülmektedir.

B. RİVÂYÎ YAKLAŞIM

Konuyla ilgili rivâyetlerde üç farklı anlatım bulunmaktadır. Bu çerçevede rivâyetlerin bir kısmında yerin mutlak olarak yaratıldığı ve sarsılması üzerine dağlarla perçinlendiği aktarılmıştır. İkinci anlatımda yerin, su üzerinde yaratıldığı belirtilmiştir. Üçüncü yaklaşımda ise yerin su altında gömülü iken daha sonra görünür hale getirildiği ifade edilmiştir.²²

Mutlak yaratma bağlamındaki rivâyetlere göre yer yaratıldığında sarsılmaya başlamış, bunun üzerine melekler: “Bu, üzerinde kimseyi tutmayacak.” demişlerdir. Sabah olduğunda ise yerin üzerinde dağların olduğu görülmüştür.²³ Melekler dağların neden yaratıldığını ise idrak edememişlerdir.²⁴ Hz. Ali'den aktarılan bir rivâyete göre ise yer yaratıldığında sallanmaya başlamış ve: “Ey Rabbim, benim üzerime, günahlar işleyip pislikler yapacak olan insanoğlunu mu koyacaksın?” demiştir. Bunun üzerine Allah, insanların görebileceği ve

²¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, 189; Zeccâc, *Ma'âni'l- Kur'an*, III, 193; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 429.

²² Rivâyetlerdeki söz konusu farklılığa dikkat çeken Âlûsî'nin görüşleri için bkz. Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIII, 95; Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIII, 97; Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIII, 97.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, 189; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 429; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîtt*, V, 466; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 300; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IX, 24.

²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, 190; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 429; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 300.

göremeyeceği dağlarla yeri sabitlemiştir. Böylece yerin sarsılması etin seçirmesi gibi olmuştur.²⁵ Diğer bir rivâyete göre yeryüzü yaratıldığında sallanmaya başlamış. Bunun üzerine dağlar yaratılıp üzerine konulmuş ve yeryüzü durgunlaşmıştır. Bu durumdan hayrete düşen melekler: “Ey Rabbimiz, senin bu dağlardan daha güçlü bir şeyin var mı?” diye sormuşlar, Allah da: “Evet, demir.” buyurmuştur. Aynı sorunun sorulması üzerine, ateş, su ve rüzgâr cevapları verilmiş ve son olarak da sağından sadaka verip solundan gizlemesi hasebiyle âdemoğlu zikredilmiştir.²⁶

Rivâyetlerdeki ikinci yaklaşıma göre yeryüzü suyun üzerinde yüzmektedir ya da su dalgaları üzerine yerleştirilmiştir ve insanları sarsmaması için dağlar yaratılmıştır.²⁷ Buna göre yeryüzü dörtte birlik kısmı dışında suya batmış durumdadır. Hava ve güneşle temas halinde olan bu kısım sayesinde insanlar gökyüzünü ve ondaki ayetleri müşahede edebilmektedirler.²⁸ İlgili anlayış doğrultusunda İbn Abbas’tan aktarılan bir rivâyette yeryüzünün su üzerinde genişletildiğinde gemide olduğu gibi üzerindeki devirdiği ve bunun üzerine dağlar ile yere çakıldığı belirtilmiştir.²⁹ Nitekim gemi de su üzerine bırakıldığında sağa sola yalpalar, içine ağır bazı şeyler konulduğunda suyun üzerinde dengelenir. Allah da yeri suyun üzerinde yaratmış ve yalpalaması üzerine ağır dağları

²⁵ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIV, 189-190; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 301; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, VIII, 364; Aynı rivâyet farklı bir tarikle de aktarılmaktadır. Buna göre yer yaratıldığında sallanmış ve: “Benim üzerimde, pisliğini atacak ve hatalar yapacak insanı ve onun zürriyetini mi yaratacaksın?” demiştir. Bunun üzerine Allah, bir kısmı görülüp bir kısmı görülemeyen dağlar yaratmıştır. Yer, ilk sabit kılındığında kesilmiş devenin etinin oynaması gibi oynamıştır. İlgili rivâyet için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXIV, 96-97; Sözü edilen rivâyeti İbn Kesîr de aktarmış fakat garip olduğunu belirtmiştir. İlgili rivâyet için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIV, 244.

²⁶ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Marûf, *Ebvâbü Tefsîri’l-Kur’ân*: Bâbü ve min sûrati’l-Muavvizeteyn 94; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIV, 244; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, XIII, 93; Aynı rivâyetin başka bir tarikinde âdemoğlunun yerini sırasıyla erkek ve kadının aldığı görülmektedir. İlgili rivâyet için bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, IX, 24.

²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, IX, 401; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIII, 183.

²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, IX, 401.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIX, 174-175; Ebu Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhtâ*, V, 438; Dağlar yerin yaratılmasından sonra mı yaratıldı yoksa ikisi aynı anda mı yaratıldı?” sorusunu gündeme getiren Râzî, her iki durumun da ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir. İlgili görüş için bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIX, 175; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, XIV, 29.

yerleştirmiştir.³⁰ Hatta bu yerleştirmenin bazı ayetlerde **الْقَى** fiiliyle ifade edilmesi Allah'ın onu yerden var etmediğine işaret sayılmış, konuyla ilgili rivâyetlerin de bu anlayışı desteklediği belirtilmiştir.³¹

Üçüncü yaklaşımı örneklendiren ve İbn Abbas'tan aktarılan bir rivâyete göre ise Allah yaratmayı murat ettiğinde rüzgâra emir vermiş, o da bir adayı görünür hale getirmiş ve oradan yeryüzü döşenmiştir. Sallanmaya başlaması üzerine de üzerine sağlam dağlar yerleştirilmiştir.³²

Rivâyetlerde karşımıza çıkan söz konusu farklı yaklaşımlara dikkat çeken Âlûsî, konuyu Tevrat'taki verilerle karşılaştırmalı olarak da ele almıştır. Zira ilgili veriler de yerin önceleri suyun altında iken daha sonra görünür hale getirildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Tevrat'ta Allah'ın ilk olarak göğü ve yeri yarattığı, yerin suya batmış bir halde olduğu ve karanlığın olduğu ifade edilmiştir. Buna göre tanrının rüzgârları suyun üzerinde esmiş, onun dilemesi üzerine ışık gelmiş, sonra Allah göğün altından suları bir yere toplamayı ve kuruluğu ortaya çıkarmayı dilemiş ve bunlar gerçekleşmiştir. Allah kuruluğa yer, suyun toplandığı yere de deniz adını vermiştir.³³

C. DIRÂYÎ YAKLAŞIM

Dirâyî yaklaşımda rivâyetlerin yanında konuyla ilgili bilimsel verilere dayalı ihtimaller ve felsefecilerin görüşleri dile getirilmiştir. Bu çerçevede tefsir kaynaklarımızı incelediğimizde Râzî'nin ve Âlûsî'nin tefsirlerinin öne çıktığını söylemek mümkündür. Müfessirler tarafından bilimsel veriler eşliğinde ortaya konulan yaklaşımlarda hem nedenselliğe dayalı görüşlerin sunulduğu hem de ilahi hikmet ve kudretin vurgulandığı görülmektedir. Söz konusu yaklaşımda ağırlık noktaları farklı olmakla birlikte rivâyetlerle bilimin, nedensellikle de nedensizliğin buluşturulduğunu söylemek mümkündür.

Dirâyî yaklaşımın sunulduğu tefsirlerde söz konusu ayetlerle ilgili yapılan açıklamaları iki başlık altında toplamak mümkündür: Dağların oluşumuyla ilgili açıklamalar ve dağların işleviyle ilgili açıklamalar. Dağların oluşumuna dair yapılan açıklamalarda güneşin hareketlerinin denizlerin oluşması ve çekilmesi üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Dağların işleviyle ilgili açıklamalarda

³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 7; Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIV, 114; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1946, XIV, 62.

³¹ Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîf*, V, 466; Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIV, 116.

³² Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIII, 95.

³³ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIII, 95; Tevrat'taki veri için bkz. Yaratılış 1/2-7.

ise iki yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Birinci yaklaşımda suyun üzerinde yaratıldığı düşünülen yerin, su ve rüzgâr gibi kendisini sarsabilecek dış unsurlar açısından değerlendirildiği görülmektedir. İlgili başlıkta diğer konulara nispetle kısa da olsa yerin depremlerle sarsılması konusuna da değinildiği görülmektedir. İkinci yaklaşımda ise dünyanın dönmesi ya da denge gibi küresel planda bir sarsılma anlayışı üzerinden hareket edilmiştir.

Tefsirlerimizde felsefecilerden aktarılan görüşlere göre dağlar önceleri denizde yapışkan bir çamur halindeyken daha sonra sular azalmış, çekilmiş, çamur gün yüzüne çıkmış ve güneşin tesir etmesiyle çamur yığınları taşlaşarak dağlar meydana gelmiştir. Nitekim denizler de dünyanın bu bölgelerinde oluşmuştur. Dönemin anlayışına göre güneşin en alt noktası yere en yakın olan noktaya işaret etmektedir. Bu durumda sıcaklığın artmasıyla birlikte nemin gittiği ve denizlerin oluştuğu düşünülmektedir. Buna göre güneşin en alt noktası kuzeyde iken buranın sıcak ve nemsiz olduğunu ve denizlerin de kuzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Sonraki dönemde güneşin üst noktası kuzeye, en alt noktası ise güney tarafına geçmiş ve denizler de güneye geçmiştir. Böylece dağlar kuzeyde kalmıştır.³⁴

Dağların oluşumuyla bağlantılı olarak yüksek olması ile ilgili de tefsirlerimizde felsefeciler tarafından ortaya atılan görüşler aktarılmıştır. Bu görüşlerden birine göre dağlar, zelzele yapacak güçteki rüzgârların toprak parçalarını sürükleyip tepe oluşturmasıyla meydana gelmiştir. Diğer bir görüşe göre ise dünya eski zamanlarda denizlerin altında ve yapışkan çamur halindeyken gün yüzüne çıkmış ve taşlaşma sonucunda dağlar oluşmuştur. İlgili taşlar tahlil edildiğinde sedef ve benzeri deniz canlılarına ait parçaların bulunması da bu görüşü desteklemektedir Söz konusu çamur, sertlik ve yumuşaklık bakımından farklı parçalara sahiptir. Bu durumda hızlı akan sular ya da sert esen rüzgârlar yumuşak kısımları kazıp sert kısımları bırakmış, suların ve rüzgârların bu devamlı ameliyesi sonrası bazı kısımlar derin çukur, bazıları ise yüksek tepe olarak kalmıştır. Sözü edilen oluşum ise tarihi verilerle takip edilecek dönemde gerçekleşmemiştir.³⁵

Dağların işlevi bağlamında ise klasik dönem tefsirlerimizde özellikle su ve rüzgârın tesiri üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede suyun üzerinde yaratıldığı farz

³⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIX, 4.

³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIII, 94; Râzî'nin "çamurun taşlaşmasıyla dağların oluşması" görüşüyle ilgili eleştirileri için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIX, 4; Âlûsî de yeryüzünün görünmesinin güneşin en alt kısmının güney tarafta olmasına bağlanmasını eleştirmiştir. İlgili eleştiri için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIII, 95.

edilen yerin, sular ve rüzgârlar tarafından sallanmaması için dağların yaratıldığı belirtilmiştir. Bu durum ağırlık olarak gemilere taş vb. cisimlerin konulmasına benzetilmiştir.³⁶ Hatta zelzele sırasında yerin, içinde toplanmış buharlar tarafından hareket ettirildiği ve bu durumun insanlar tarafından da hissedildiği düşünüerek dağların önlediğinin aslında rüzgârların sağa sola hareket ettirmesi olduğu da iddia edilmiştir.³⁷

İlgili ayetlerde geçen “en temîde” ifadesinin zâhiri itibariyle yerin hareketsizliğine işaret etmesine karşın yerin depremlerle sallandığının insanlık tarafından bilinen ve kabul edilen bir gerçek olması müfessirleri, “ayetin zâhirine inanmama”nın doğurabileceği muhtemel sonuçlar üzerinde düşünmeye de sevk etmiştir. Bu kapsamda Âlûsî, kendi zamanında yerin hiç sallanmadığı görüşünün Müslüman olsun olmasın hemen hiç kimse tarafından kabul edilmediğini belirtmiştir. Ona göre söz konusu görüşü savunan kişi de tekfir edilemez.³⁸ Yerin depremlerle sarsıldığının bilinmesi ise bazı kimseleri “sarsılma” kavramını mecazen değerlendirmeye sevk etmiştir. Bu çerçevede ilgili sarsılmadan kastın, insanların ihtiyaçlarını karşılayamamasından kaynaklanacak bozulma olduğu ifade edilmiştir.³⁹

Tefsir kaynaklarımızda genel kanaat olarak dağların yeryüzünün sallanmasını engellediği belirtilmekle birlikte aslında yeryüzünün sallandığı ama bu durumun insanlar tarafından hissedilmediği de belirtilmiştir. Buna göre yerin, büyük bir kütle olduğu için okyanus gibi bir suyun üzerinde yalpalamasının insanlar tarafından sezilemediği ifade edilmiştir. Bu durum, gemide oturanların çok süratli olsa da geminin hareketini hissetmemesine benzemektedir.⁴⁰

Yerin, suyun üzerinde yaratılmasından sonra sallanması üzerine dağların yaratıldığı düşüncesi, nedensel zihinlere şöyle bir soru da düşürmüştür: “Allah niçin en başta yeryüzünü dalgaların sarsamayacağı biçimde yaratmadı da dalgaların sağa sola hareket ettirebileceği biçimde yaratıp ondan sonra bu sarsıntıdan korumak için oraya dağları yerleştirdi?” İlgili soruyu gündeme getiren Âlûsî, söz konusu tercihte Allah’ın en iyi biçimde bileceği bazı hikmetlerin

³⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslı'l- Maḳāl el-Keşfan Minhâcî'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1985, 287; Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî*, XIII, 95-96; Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî*, XXI, 81; Mustafa el- Merâgî, *Tefsîru'l- Merâgî*, XXI, 77.

³⁷ Râzî, *Mefâtiḥu'l-Gayb*, XX, 8-9.

³⁸ Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî*, XXVI, 176.

³⁹ Söz konusu te'vîli ayetlerin zahirine aykırı ve gereksiz bulan Âlûsî'nin görüşü için bkz. Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî*, XXX, 6.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtiḥu'l-Gayb*, XX, 8-9.

olduğunu söyleyerek soruyu cevaplama yoluna gitmiştir. Ona göre bu durum, insanın açlık ve susuzluk çekmeyecek biçimde yaratılabilecekken yiyeceğe ve suya ihtiyaç duyacak biçimde yaratılması ve bu ihtiyacın belli maddelerle giderilmesine benzemektedir ve sözü edilen sorular Allah'ın hikmetini görememenin doğurduğu gafletten kaynaklanmaktadır. Belki de Allah ne kadar azametli olduğunu göstermek için dağları yaratmıştır. Rivâyette meleklerin “Allahım, dağlardan daha yüce bir şey yarattın mı?” demeleri de bu duruma bağlı olabilir.⁴¹ Aslında dağların yaratılmasını onların sadece kazık olmasına ve istikrar vesilesi olmasına bağlamak da doğru değildir. İlgili konuda Allah'tan başka hiçbir varlığın bilemeyeceği birçok hikmetin olması mümkündür.⁴²

Tefsir kaynaklarımızdaki dirâyî çerçevede dağların, su, rüzgâr ve deprem gibi unsurların yeri hareket ettirmesini değil de küresel düzlemde bir sarsılmayı önlediği de savunulmuştur. Bu kapsamda Râzî, dağların yerin dairesel hareketini engellediğine dair görüşü aktarmıştır. Nitekim ona göre yerin yuvarlak olduğu kesin delillerle sabittir. Dağlar da bu kürenin üzerindeki çıkıntılardır. Yeryüzünün pürüzsüz ve çıkıntısız olması durumunda kendiliğinden ya da harici en ufak bir sebeple bile dairesel olarak hareket etmesi mümkündür. Ne var ki dünyanın merkezine doğru hareket eden kazık gibi dağlar, dünyanın dairesel olarak dönmesine engel olmuştur. Diğer bir ifadeyle Râzî'ye göre sağa sola yalpalamadan kasıt yerin dairesel hareketidir.⁴³

Dağların yeryüzünde eşit bir dağılımla ve aynı büyüklükte yerleştirilmemiş olması, sabitleyici olarak sunulan söz konusu yükseltelerin dengeyi bozma ihtimalini de akıllara getirmiş ve bu çerçevede de tefsirlerimizde açıklamalar yapılmıştır. Bu kapsamda dağların yüksek olmaları hasebiyle yere nispetlerinin farklı olmasının sorun teşkil etmeyeceği belirtilmiştir. Zira hacim ve ağırlık ayrı şeylerdir. Bazen hacmi küçük olan büyük olandan daha ağır olabilmektedir.⁴⁴

D. MODERN DÖNEM YAKLAŞIMLARI

Modern dönemde, dağların yer küre için işlevi çerçevesinde rivâyetlerin eski önemini kaybettiği görülmektedir. Bunun yerine yanardağların magmadaki basınca nefes aldırması, dağların küresel dengeyi sağlamadaki ve rüzgârların sarsıcı etkisini ortadan kaldırmadaki yeri üzerinde durulmuştur.

⁴¹ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIII, 95-96.

⁴² Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIII, 96.

⁴³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 9.

⁴⁴ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIII, 95-96.

Magma merkezli yaklaşımlar bağlamında yeryüzünün önceleri ateş topu iken üç yüz milyon yılda kabuğunun soğuduğu, sert bir granit haline geldiği belirtilmiştir.⁴⁵ Buna göre granit tabakanın olmaması durumunda yeryüzü yaşamaya elverişli olmayacaktır. Dağların temelini aslında bu tabaka oluşturmakta, dağlar bütün tabakaların içine girerek ilk tabakaya kadar ulaşmaktadır.⁴⁶ Volkanik dağlardan çıkan lavlar da bu durumu teyit etmektedir.⁴⁷ Dağların da bir parçası olduğu sert zemin, ateş küresinin üstünü kapatmakta, patlamasını ve sarsılmasını engellemektedir.⁴⁸ Bu durumda dağlar, ateşin çıkmak istediği noktalarda oluşmakta, arzın soğumasıyla birlikte altta fışkırmak isteyen ateş ve gazın basıncını baskılamaktadır.⁴⁹

Yukarıda sözü edilen yaklaşıma benzer şekilde Seyyid Kutub (ö. 1966), yeryüzünün sıcak olan iç kısmının soğuması ve yerkabuğunun büzülmesi sonucunda girintiler, yükseltiler ve alçaklıklar meydana geldiğini belirtmiştir.⁵⁰ İbn Âşûr (ö. 1970) ise dağların, yerin yaratılmasından sonra ve zelzele gibi şiddetli sarsıntılar ile yerden adeta fışkırmış olabileceğini belirtmiştir.⁵¹ Göklerle yerin bitişik(ratk) iken ayrıldığını(fetk) ifade eden ayeti (21/Enbiyâ 30) genel anlayışın dışında dağların oluşumu bağlamında değerlendiren İbn Âşûr'a göre yerin fetk olmasının bir sonucu olarak Allah yerden dağları çıkarmıştır ki bu bir yaratış fetkidir.⁵²

Daha önce aktarıldığı üzere dağların yaratılmasıyla ilgili olarak kullanılan "ilkâ" lafzı, klasik dönemde dağların yerin altından değil üstünden

⁴⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l- Kur'âni'l-Kerîm*, 2. Baskı, Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdîhi, 1351, X, 190; Mustafa el- Merâgî, *Tefsîru'l- Merâgî*, XVII, 26; Benzer bir yaklaşım için bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, V, 503.

⁴⁶ Tantâvî, *el-Cevâhir*, X, 190; Mustafa el- Merâgî, *Tefsîru'l- Merâgî*, XXIV, 110.

⁴⁷ Tantâvî, *el-Cevâhir*, X, 190; Mustafa el- Merâgî, *Tefsîru'l- Merâgî*, XVII, 26.

⁴⁸ Mustafa el- Merâgî, *Tefsîru'l- Merâgî*, XVII, 27; Mustafa el- Merâgî, *Tefsîru'l- Merâgî*, XXX, 8; Benzer bir yorum için bkz. Muhammed Cemaleddin el- Kâsımî, *Mehâsinü't- Te'vîl*, [y.y.]: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957, XI, 4268; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an*, V, 503; Muhammed Abduh'un benzer bir yorumu için bkz. Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmîyyü li'l- Kur'âni fi'l-Mizân*, Beyrut-Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1991, s. 206.

⁴⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an*, V, 503; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an*, VII, 56.

⁵⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 11. Baskı, Beyrut-Kahire: Dârü's-Şürûk, 1985, IV, 2163; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, V, 2786.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIV, 120.

⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 57.

oluşturulduğuna delil olarak sunulmuştur.⁵³ Ne var ki modern dönemde dağların bu şekilde oluşmadığı bilimsel verilerle ortaya konulduğundan ilgili lafzın bazı müfessirler tarafından farklı anlamlandırıldığı görülmektedir. Bu çerçevede İbn Âşûr, dağların yaratılmasını ifade eden “ilkâ” lafzının, dağların yer için tamamlayıcı unsur olarak düşünülmesinden kaynaklanabileceğini belirtmiştir.⁵⁴ Diğer bir ifadeyle ilgili lafız dağların yukarıdan aşağıya atılmak suretiyle oluştuğunu ifade etmemektedir. Söz konusu lafza rivâyetler ve klasik yaklaşım dışında anlam veren İbn Âşûr’un bir ihtimal olarak dağların, yıldızlar tarafından atılan gök taşlarının parçaları olabileceğini belirtmesi ise farklı bir yorum olarak karşımızda durmaktadır.⁵⁵

Modern dönemde dağların işlevi çerçevesinde magma merkezli yaklaşımlar dışında denge (izostatik denge) bağlamında da açıklamalar yapılmıştır. Bu kapsamda, çeşitli doğal olaylar sonucu yer küredeki ağırlık dengesinin bozulması üzerine dağlar ile dengenin tekrar sağlanmış olabileceği belirtilmiştir. Böylelikle Dünya’nın dışarıdan karşılaştığı basınç içerideki basınçla dengelenmiş, dağlar da bir bölgedeki çöküşü dengelemek üzere oluşmuştur.⁵⁶ Nitekim gerek yerin derinliklerinde gerekse yüzeyinde meydana gelen her olayın, bir maddenin bir yerden başka bir yere taşınmasında etkisi bulunmaktadır. Nehirler tarafından taşınan sular, rüzgârın esintisi, denizlerin diplerine düşen herhangi bir şey, herhangi bir nedenden dolayı gerçekleşen genişleme ya da büzülme de dünyanın dönüş hızını etkilemektedir. Böylesine hassas bir yapıya sahip dünyanın dengesi dağlar ile sağlanmaktadır.⁵⁷

İbn Âşûr da dağların, yer kürenin dönüşünü dengeleyen yönü üzerinde durmuştur. Bu kapsamda o, özellikle rüzgârların sarsıcı etkisinden bahsetmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere dünyanın yuvarlak olduğunu ama dönmediğini düşünen Râzî dağları, dairesel hareketi engelleyici bir unsur olarak sunmuşken farklı bilimsel gerçeklere doğan İbn Âşûr, söz konusu yükseltilerin, dünyanın dönüş hızını düşürüp dengelediğini belirtmiştir. Nitekim ona göre dağların, rüzgârların akışını yavaşlatan bir yönü bulunmaktadır.⁵⁸ Dağların kazıklara benzetilmesi de rüzgârlarla çadırın kökünden çıkmaması ya da sarsılmaması için kazıklarla bağlanmasını çağrıştırmaktadır.⁵⁹ Bunların dışında dağlar, kayalarının

⁵³ Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîf*, V, 466; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIV, 116.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIV, 120.

⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIV, 120.

⁵⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, IV, 2376; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, VI, 3804.

⁵⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, V, 3113.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIV, 120.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXX, 15; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, XVII, 6033.

ve ağaç köklerinin yere girmesiyle sabitlenmişlerdir. Aksi takdirde rüzgârların onları oynatması mümkün olacaktır.⁶⁰

Netice olarak söz konusu müfessirlere ve bilimsel verilere göre dağlar, ağaçlar ve yapılar, sürtünme etkisiyle rüzgârın hızını düşürmekte ve dolayısıyla yeryüzünde insanların ve diğer canlıların daha rahat yaşamalarını sağlamaktadır. Bu çerçevede ilgili ayetteki sallantıdan kasıt, yeraltı kaynaklı sarsıntılardan başka yer üstü etkilerden kaynaklanan sarsıntılar da olabilir.

Gerek klasik dönemde gerekse modern dönemde ilgili ayetlerdeki “revâsî” lafzı birçok müfessir tarafından dağlar anlamında alınıp söz konusu anlam üzerinden yorumlar geliştirilmiştir. Bununla birlikte modern dönemde ilgili lafzın dağ anlamında olmadığını savunan yaklaşımlarla da karşılaşılmaktadır. Bu çerçevede Mehmet Okuyan’ın “revâsî” lafzını klasik dönemin genel algısının aksine ağırlıklar anlamında aldığı ve Râzî’nin ilgili lafza verdiği anlam üzerinden kendi görüşünü delillendirme yoluna gittiği görülmektedir.⁶¹ İlgili lafzın “ağırlıklar” anlamına da geldiği müsellemidir. Giriş kısmında bahsedildiği üzere Râzî, “revâsî” lafzını, diğer anlamlar yanında (الأجرام الثقيلة) terkihiyle de açıklamış ve ilgili lafzın bu anlamına da işaret etmiştir. Ne var ki söz konusu anlamlandırma üzerinden Râzî’nin “dağ” anlamını terk edip “ağırlıklar” anlamına yöneldiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim ilgili ayetler bağlamında Râzî tarafından dağların oluşumuyla ilgili yapılan ayrıntılı açıklamalar da bu durumu teyit etmektedir.

Mürselât Sûresi’nin ilgili ayetinde (77/Mürselât 27)⁶² “fihâ” ifadesinin kullanılması Mehmet Okuyan’a göre söz konusu “ağırlıkların” yeryüzünün “üzeri” ile ilgili değil “içi” ile ilgili olduğunu göstermektedir. Nitekim ona göre dağların yeryüzüne çakılmasından söz eden ayetlerde “revâsî” lafzı yerine “cibâl” ve “ersâ” lafızlarının kullanılmış olması “revâsî” lafzının “dağ” anlamında olmadığını ortaya koymaktadır.⁶³ Netice olarak Okuyan’a göre sözü edilen ağırlıklardan kasıt “değişik ağır metaller”dir. Magmanın altındaki çekirdek kısmına yerleştirilen bu metaller sayesinde yeryüzü savrulmamaktadır. Ona göre (77/Mürselât 25)⁶⁴ ayetindeki كَفَاتًا lafzı toplanma anlamından başka “çekim gücü” anlamına da gelebilir ki bu durum da söz konusu “ağırlıklar” ile bir anlam birlikteliği oluşturmaktadır. Ayrıca “r-s-y” fiilin kök ve kullanım

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXX, 88.

⁶¹ Mehmet Okuyan, *Kısa Surelerin Tefsiri*, III, 458.

⁶² 77/Mürselât 27 وَجَعَلْنَا فِيهَا رُؤْسِي سَمَّخَاتٍ “Yeryüzünde haşmetli dağlar yarattık.”

⁶³ Mehmet Okuyan, *Kısa Surelerin Tefsiri*, III, 458.

⁶⁴ “Biz yeryüzünü toplanma yeri yapmadık mı?”

olarak “demir atmak” anlamını da içermesi ona göre magmanın altındaki demir vb. metaller ile ilişkilendirilebilir.⁶⁵

Mehmet Okuyan’ın işaret ettiği üzere Nâzi‘ât Sûresi’nde (79/Nâzi‘ât 32) “revâsi” lafzı kullanılmamış fakat *وَالْجِبَالِ أَرْسَاهَا* ifadesindeki “ersâ” lafzıyla “revâsi” ye işaret edilmiştir. Söz konusu durum “revâsi” lafzı ile “cibâl” lafzının ayrı anlamları karşıladığını iddia eden görüşü tartışmaya açmaktadır. Zira aynı kökten (r-s-y) gelen söz konusu kelimelerin anlam olarak ayrılması mantıklı durmamaktadır. Bu durumda ilgili ayet aslında “râsiye” kavramının “cibâl” ile ilgili olduğunu ve onun adlaşmış sıfatı olarak “râsiye” biçiminde kullanıldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca ilgili ayetlerde “revâsi”nin bulunduğu yeri ifade eden “fi” edatından sonra nehirlerden (13/Ra‘d 3; 16/Nahl 15), meyvelerden (13/Ra‘d 3), bitkilerden (16/Hicr 9; 31/Lokmân 10; 50/Kâf 7), yollardan (16/Nahl 15; 21/Enbiyâ 31), canlılardan(31/Lokmân 10) bahsedilmektedir. Söz konusu varlıkların yerin içinde değil de üzerinde olması, ilgili edat üzerinden yapılan yorumu da tartışmaya açmaktadır.

“Revâsi” lafzını dağlar anlamında almayan diğer bir isim ise Hanefî Ahmed’dir. Ona göre de ilgili lafız dağlar anlamında değil de sert, sağlam, sabit arazi anlamındadır ve bu sert arazi, insanların sarsılmaması için var edilmiştir.⁶⁶

Yukarıda sözü edilen görüşü aktaran Ebû Hacer, “revâsi” lafzını dağlar anlamında almayanları birkaç yönden eleştirmiştir. Bu çerçevede ona göre Kur’an’da ilgili lafız daima “fi” harf-i cerrîyle kullanılmıştır. Sözü edilen lafız yerin bir parçası olarak almak için “teb‘îz” ifade eden “min” harf-i cerrinin kullanılması gerekmektedir. Ayrıca ilgili lafız için şâmiyhâtin (رَوَاسِيٍّ شَامِيَّاتٍ) sıfatının kullanılması ve bu sıfatın da yüce ve yüksek anlamlarına gelmesi, söz konusu görüşü çürütmektedir. Bunun yanında ayetlerde “revâsi” lafzıyla birlikte nehirlerden de bahsedildiğini ifade eden Ebu Hacer, dağların yağmurun yağmasındaki rolüne dikkat çekmiş ve ilgili lafzın dağ anlamında olması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁷

E. BİLİMSEL VERİLER ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Kur’an’da yeryüzünün/dağların oluşumu ve işlevine dair ayetlerdeki ifadelerden iki farklı faraziyeye ulaşmak mümkündür:

⁶⁵ Mehmet Okuyan, *Kısa Surelerin Tefsiri*, III, 458-459.

⁶⁶ Ebû Hacer, *et-Tefsîru’l-İlmî*, s. 206.

⁶⁷ Ebû Hacer, *et-Tefsîru’l-İlmî*, s. 206.

1. Peş peşe gerçekleşen volkanik patlamalarla yeryüzünün ve dağların oluştuğuna dair anlayış.
2. Levha tektoniği teorisine göre kıtaların birbirlerine doğru hareket etmesi ve çarpışma neticesinde dağların oluştuğuna dair anlayış.⁶⁸

Kur'an'da "revâsî"nin sarsılmayı engellemek amacıyla "ilkâ" edildiğini belirten ayetlerin öncesinde arzın "medd" edildiği belirtilmektedir.⁶⁹ Medd lafzı ise tefsirlerimizde yaygın olarak yerin enlemesine ve boylamasına yayılması ve genişletilmesi (وسعناها وفرشناها، فبسطها طولاً وعرضاً) anlamlarında alınmıştır.⁷⁰ Söz konusu yaklaşım doğrultusunda yeryüzünün hamur açmaya benzer biçimde genişletildiği düşünülmüştür. Bu çerçevede yerin Mekke'den genişletildiği de rivâyet edilmiştir.⁷¹ Aslında "m-d-d" lafzının Kur'an'daki kullanımlarına baktığımızda "bir şeyi hamur açar gibi yayma, genişletme" anlamının bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kur'an'da ilgili lafzın, gölgenin uzamasını anlatması bu kapsamda değerlendirilebilir.⁷² Bunun yanında ilgili fiilin "destek olarak katılma, eklenme" anlamları da bulunmaktadır. "Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri (yazmakla) tükenmez. Şüphe yok ki Allah mutlak galip ve hikmet sahibidir." (Lokmân 31/27) ayetini söz konusu anlamı karşılayan bir örnek olarak düşünmek mümkündür.⁷³ Bu durumda ilgili lafzın, sularla kaplı bir yerin peşi sıra ve yan yana gerçekleşen volkanik patlamalarla oluşan dağlar vasıtasıyla kara haline getirilmesini ifade ettiği de söylenebilir. İlgili ayetlerde "revâsî"nin "ilkâ" edilmesi çerçevesinde nehirler (13/Ra'd 3; 27/Neml 61), nehirler ve yollar (16/Nahl 15) ve geniş yolların (21/Enbiyâ 31) yaratıldığından bahsedilmesi de yeryüzünün asıl unsurlarının dağlar, tâlî ve sonradan oluşan unsurlarının ise yollar ve nehirler olduğuna işaret etmekte, dolayısıyla sözü edilen teoriyi tasdik eden bir özellik taşımaktadır. Diğer bir deyişle ayetteki ifadenin, düz bir alana dağların serpiştirilmesi durumunu değil dağlık alanda yolların

⁶⁸ Bu teoriye göre yerin yüzey kısmını oluşturan 70-100 km kalınlıktaki litosfer büyük ve birkaç küçük levhadan meydana gelmektedir. Bu levhalar üst mantonun kısmen yumuşak ve akıcı bir bölgesi olan Astenosfer üzerinde kaymaktadır. İlgili hareketler üç şekilde meydana gelmektedir. Bunlardan biri olan iki kıtasal levhanın birbiriyle karşılaşmasıyla tam bir çarpışma (collision) ve sıkışma olmakta ve iki levha arasında kıvrımlı dağlar meydana gelmektedir. İlgili konuda daha fazla bilgi için bkz. İhsan Ketin, *Genel Jeoloji-Yerbilimlerine Giriş*, İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1977, I, 526, 539.

⁶⁹ 13/Ra'd 3; 15/Hicr 19; 50/Kâf 7.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII, 413; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 104.

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, 34.

⁷² 25/Furkân 45; 56/Vâkıa 30.

⁷³ وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالنَّخْرُ يُمَدُّ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ أَمْجَاحٍ مَا نَفِذْتُ كَلِمَتَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

açılması fikrini öne çıkardığı söylenebilir. Bu durumda dağlar biçiminde yaratılan yeryüzünde, her karış yerin sarp dağlar biçiminde olmayıp arada nehirlerin akacağı yerlerin ya da daha geniş yolların var edilmesinin bir nimet olarak sunulduğu düşünülebilir.

Dünyanın oluşumuyla ilgili yapılan araştırmalarda da atmosferin oluşum sürecinde yeryüzünün sular altında kaldığı ve volkanik patlamalar sonucu kara tabakasının oluştuğu ifade edilmiştir. Buna göre atmosferin soğumasıyla birlikte ve şiddetli yağmurlar neticesinde yeryüzünün büyük mavi bir küre haline geldiği ve iki mil derinliğinde bir su tabakasıyla örtülen kabuğun üzerinde sayısız volkanik ada oluştuğu belirtilmiştir.⁷⁴

Söz konusu veriler dikkate alındığında ilgili ayetlerin bu durumla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Yalnız ilgili fiilin “katılma”, “destekleme” anlamında alınıp sözü edilen teoriyi desteklemesi için yerin “medd” edilmesi ile “revâsî”nin “ilkâ” edilmesinin benzer bir anlam taşıdığını kabul etmek gerekmektedir. Yahut “medd”in genel anlamda yeryüzünün dağlar biçiminde yaratılmasına, sarsılmayı önleyen “revâsî”nin “ilkâ” edilmesinin ise suyun yerine, ayakların üzerine basacağı sabit ve sarsılmaz bir zeminin oluşmasına işaret ettiği düşünülebilir. Diğer ve muhtemel bir anlam ise yeryüzünün dağlar biçiminde yaratılmasından (medd) sonra levha tektoniği doğrultusunda dağların oluşması (revâsî) ve fay hattındaki bu dağlar ile sarsıntıların belli oranlarda absorbe edilmiş olmasıdır.

Ayette “medd” edilenin “arz” olduğunun ifade edilmesi, ilgili eylem esnasında “arz”ın mevcut olması gerektiğini düşündürmektedir. Bu durumda “medd” ile “arz”ın oluşması (volkanik patlamalarla ve yan yana dizilerek “arz”ın oluşması) fikri mümkün durmamaktadır. Bununla birlikte Arap dilinde bir varlığın, sonradan kendisine dönüşeceği varlık üzerinden adlandırılabilmesi, “medd” esnasında “arz”ın olmadığı, daha sonra “arz”ın oluşacağı düşüncesini Arap dili bağlamında mantık çerçevesine oturtmaktadır. اقرؤوا يس علي موتاكم (Ölülerinize Yasin okuyun.) hadîsindeki موتاكم ifadesinin “ölüler” olarak alınabildiği gibi “ölmek üzere olan, daha sonra ölü olarak isimlendirilecek” anlamlarında da alınabilmesi Arap dilindeki bu özelliği örneklemektedir.⁷⁵ مَنْ قَتَلَ لَهُ قَتِيلًا فَهُوَ بِحَيْرٍ

⁷⁴ İlgili bilgi için bkz. Jon Erickson, *Historical Geology Understanding Our Planet's Past*, New York: The Living Earth, 2002, s. 15-16.

⁷⁵ Söz konusu hadisle ilgili görüşler için bkz. Veli Aba, “Yâsin Sûresi'nin Ölümlere Okunması (Rivayetler Bağlamında Bir Analiz)”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, sayı 12, s. 135-136.

⁷⁶ النَّظْرَيْنِ hadisindeki قَتِيلٌ lafzı ile ilgili olarak “bundan murat, bu öldürmeyle öldürülendir, daha önceki öldürme ile değil” açıklamasının yapılması da aynı anlayışın bir ürünü olarak kabul edilebilir.⁷⁷ Ayrıca هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2/Bakara 2) ayetindeki “müttakîn” lafzı ve وَإِنَّهُمْ مِّثُونَ مَيِّتٌ اِنَّكَ مَيِّتٌ ayetindeki⁷⁸ مَيِّتٌ lafzı için de benzer bir durumdan bahsetmek mümkündür.

Kitâb-ı Mukaddes’e bakıldığında karaların oluşması bağlamında yukarıda sözü edilen teori doğrultusunda bir anlatımla karşılaşılmaktadır. Bu kapsamda Tevrat’ta Tanrı’nın ruhunun suların üzerinde dalgalandığı, ışığın yaratıldığı ve dolayısıyla ışık ve karanlığın ortaya çıktığı belirtildikten sonra suların ortasında bir kubbenin yaratılması suretiyle suların birbirinden ayrıldığı ifade edilmiştir.⁷⁹ Netice olarak son dönemdeki bilimsel verilerle de desteklenen bu yaklaşımla aslında yerkürenin üstündeki kara tabakasının, başlangıcı itibariyle dağlardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu durumda yeryüzünün suların üstünde bir gemi gibi yüzdüğünü aktaran rivâyetler ile bilimsel veriler arasında, bilimsel açıdan olmasa da görsel açıdan bir yakınlıktan söz etmek mümkündür.

Kur’an’da konumuza dair ayetler ve lafızların içerdiği anlamlarla en sıkı bağ, ikinci anlayışta kendisini göstermektedir. Nitekim yeryüzünün gemi misali suyun üzerinde yüzdüğünü aktaran rivâyetler ile özü itibariyle uyuşan bilimsel veriler bulunmaktadır. Bilimsel araştırmalarda, taş küre olarak da isimlendirilen litosfer tabakasının akışkan bir tabaka olan astenosferin üzerinde yüzmekte/kaymakta olduğu tespit edilmiştir. Aslında bir meteorolog olan Alman bilim adamı Alfred Wegener’in 1912’de ortaya attığı ve bilim çevrelerince yaygın olarak kabul gören levha tektoniği teorisi de ilgili yaklaşım üzerinden hareket etmektedir. Buna göre tüm kıtalar önceleri tek bir kıta iken sonradan parçalanıp dağılmışlar ve zamanla günümüzdeki yerlerine ulaşmışlardır. Dünyanın yüzeyi de deyim yerindeyse bir yapboz gibi birbirine geçen parçalardan oluşmaktadır. Levha adı verilen bu parçalar da farklı yönlerde ve üst mantoda oluşan konveksiyonel akım dolayısıyla kaymaktadırlar.⁸⁰

⁷⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh el- Müsnedü min Hadîs-i Rasûlillâhi (sav) ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, thk. Muhibbüddin el- Hafîb, Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1400, Kitâbü’d-Diyât, 4.

⁷⁷ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut, Dârü’l-Marife, [y.y.], Kitâbü’d-Diyât, 8.

⁷⁸ 39/Zümer 30 Muhakkak sen de öleceksin, onlar da ölecekler.

⁷⁹ Yaratılış 1/2-7.

⁸⁰ Reed Wicander, James S. Monroe, *Historical Geology Evolution of Earth & Life Through Time*, 8. Baskı, USA: Cengage Learning, 2016, s. 10-12, 40-43; “Kıtasal sürüklenme” teorisinin nüveleri aslında 16. yüzyılın sonlarında atılmıştır. Bu çerçevede ilgili dönemde

Levha tektoniği teorisine göre karşı karşıya gelen iki plakanın(okyanusal ve kıtasal plakalar) çarpışması, ağır plakanın batıp hafif olanın yükselmesi sonucu And gibi dağların oluştuğu bilinmektedir.⁸¹ Bilimsel araştırmalarda söz konusu plakaların birbirleri yönündeki hareketlerinin devam ettiği ve bunun sonucunda dağların farklı oranlarda yükseldiği tespit edilmiştir.⁸² Bunun sonucunda söz konusu gerilim sarsıntılara yol açmakta ve bu hattı deprem bakımından hassas hale getirmektedir. Bununla birlikte plakaların birbirine kenetlenmediğini ve

kıta kıyılarının yapboz parçaları gibi birbiriyle uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Nitekim Avusturyalı jeolog Eduard Suess 19. yüzyılın sonlarında bu yapboz parçalarını birleştirmiştir. 1915'te ise Alfred Wegener konuyla ilgili eserini yazmıştır. İlgili bilgiler için bkz. John Grotzinger v.d, *Understanding Earth*, s. 20; Friderick K. Lutgens, Edward J. Tarbuck, *Essentials of Geology*, New Jersey: Pearson Education, Inc., 2012, s. 363; V ahidüddin Han'ın da *وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا* “Sonra da yeri dahv etti.” ayeti (79/Nâzi'ât 30) üzerinden kıtaların kayması teorisine değindiği görülmektedir. Ona göre ilgili ayet ve “dahv” lafzı “kıtaların kayması” teorisine şaşırtıcı biçimde benzeşmektedir ve “dahv”ın tesviye etmek ve yaymak/saçmak anlamları, kayma (drift) lafzıyla uyum içindedir. Sözü ettiğimiz kaynağın Arapça çevirisinde dahv lafzı تسوية الشيء و نثره (bir şeyi düzenlemek ve yaymak/saçmak) biçiminde ve الحصى دحى المطر عن وجه الارض (Yağmur, çakıl taşlarını yeryüzünden sürüp götürdü.) örneğiyle açıklanırken Türkçe çevirisinde örneksiz olarak “bir şeyi dağıtmak ve ayırmak” biçiminde çevrilmiştir. İlgili bilgilerin karşılaştırması için bkz. Vahidüddin Han, *el-İslâm Yetehaddâ: Medhalün İlmîyyün ile'l-İmân*, Arapça'ya çev. Dr. Zaferü'l-İslâm Han, thk. Dr. Abdüssabûr Şâhin, Kahire: Mektebetü'r-Risâle, 2005, 199; Vahidüddin Han, *İmana Açılan İlmî Kapı- İslam Meydan Okuyor*, çev. Cihad H. Reşad, İstanbul: Sebil Yayınları, 1980 269; İlgili ayetin el-İsfahani tarafından *ازالها عن مقرها* (onu yerinden kaldırıp uzaklaştırdı) anlamında açıklanması, yukarıda zikredilen örnekteki دحى fiilinin جرف (sürüklemek) kelimesiyle karşılanması, sözünü ettiğimiz ayetten hemen sonra dağlar ve dolayısıyla nehirlerle bağlantılı olarak suyun ve meraların oluşumundan bahsedilmesi ve akabinde arza “revâsi”nin ilk edildiğinin ifade edilmesi ilgili ayetlerin, kıtaların sürüklenmesi, çarpışması, sıra dağların ve dağlarla bağlantılı olarak su kaynaklarının oluşumu çerçevesinde değerlendirilebileceğini göstermektedir. İlgili lafza dair sözü edilen anlamlar için bkz. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Darü'l-Marife, [y.y.], “dhv” md., 165.

⁸¹ John Grotzinger v.d, *Understanding Earth*, s. 28; İlgili fiilin بسط (yayma), الإزالة للشيء من مكان إلى مكان (bir şeyi bir yerden başka bir yere kaldırmak) anlamları ve örnek kullanımları için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 48.

⁸² Yaklaşık kırk beş milyon yıl önce Hint plakasının Avrasya plakasına çarpmasıyla Himalaya dağları oluşmuştur. Çarpışmadan önce Hint plakasının kuzeye doğru sürüklenme hızı yılda 15-20 cm iken kabaca 2000 kilometrelik yolu kat eden bu plakanın hızı daha sonra yılda 5 cm'ye düşmüştür. Hint plakası hala kuzeye doğru hareket halindedir ve günümüzde yılda 2 cm ilerlemektedir. Himalayalar da hala yükselmektedir. İlgili bilgi için bkz. Konrad B. Krauskopf, Arthur Beiser, *The Physical Universe*, 14. Baskı, New York: Mc Graw Hill, 2012, s. 546.

tabakaların su üzerinde yapboz parçaları gibi çarpıştığını varsaydığımızda daha büyük sarsıntuların, söz konusu çarpışma ve bunun sonucunda oluşan dağlar ile engellendiğini söyleyebiliriz.⁸³ Hint plakasıyla Avrasya plakasının, çarpışma öncesinde yılda 15-20 cm hızla hareket ederken çarpışmadan sonra yılda 5 cm'ye, günümüzde ise 2 cm'ye düşmesi de bu yaklaşımı desteklemektedir.⁸⁴ Ayrıca bu bölgelerin deprem bölgesi olmasına bağlı olarak dağların sarsıntıyı önleyici yönünün bulunmadığını bilakis deprem bölgeleri olduğunu söylemenin de mantikî bir geçerliliği yoktur. Zira ilgili bölgelerdeki sarsıntılar dağlardan kaynaklanmamakta, dağlar ve deprem, fay hatlarından dolayı oluşmaktadır. Zaten dağların, sarsıntıyı önleyici unsurlar olarak deprem bölgelerinde bulunmaları gerekmektedir. Zira sarsıntının olmadığı yerde sarsıntıyı absorbe edecek dağların bulunması mantıklı değildir. Söz konusu yaklaşım, birçok hastanın bulunmasına dayanarak hastaneyi hastalığın kaynağı olarak sunmaya benzemektedir. Halbuki hastane hastalığın kaynağı değil, mümkün merteye onu ortadan kaldırma yeridir.⁸⁵

Yukarıda sözü edilen bilimsel veriler, -sura üflenmesi ve yerküredeki sistemin bozulması bağlamında da olsa- dağların sürüklendiğini ya da yürütüleceğini aktaran ayetlerin de kurulu sisteme uygunluk açısından yer kürede cari kanunlar çerçevesinde anlaşılabileceğini göstermektedir.⁸⁶ Bunun yanında ilgili veriler ve ayetlerde ifade edilenler dikkate alındığında sabitleme ile “demir atan geminin sabit durması”nın değil, astenosfer üzerinde kayan tabakaların dağlar vasıtasıyla birbirine perçinlenmiş olarak kaymalarının kastedildiği söylenebilir. Bu durumda geminin hareketinin üzerindeki tarafından hissedilmemesine benzer şekilde yerin de büyük bir kütle olmasına bağlı olarak astenosfer üzerindeki kaymasının insanlar tarafından sezilemediği düşünülebilir.

Konumuzun bilimsel verilerle uyumlu olan veçhelerinden biri de “revâsî” lafzının anlamında karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere tefsir

⁸³ Benzer bir yorum için bkz. Z.R. el-Naggar, *The Geological Concept of Mountains In The Qur'an*, Kahire: Al-Falah Foundation, 2003, s. 60.

⁸⁴ İlgili bilgi için bkz. Konrad B. Krauskopf, *The Physical Universe*, s. 546.

⁸⁵ Celal Kırca'nın konuyla ilgili yaptığı bir açıklama, Kur'an'da dağlar ile ilgili ayetlerin bilimsel verilerle uyuşmadığı ve bu ayetlerin “dağların sarsıntının olmadığı yerlerde olduğu” anlamını taşıdığı iddia ve eleştirisini destekler niteliktedir. Nitekim Kırca, dağların kazık olması ile ilgili ifadenin bir doğa bilimcisi tarafından, “dağların, yer kürenin içindeki boşluklar yüzünden meydana gelen titremeye karşı bir denge unsuru olarak yerleştirildiği ve bu sayede dağ silsilelerinin bulunduğu yerlerde herhangi bir sallantının olmadığı” anlayışı üzerinden değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Celal Kırca'nın ilgili yaklaşımı için bkz. Celal Kırca, “Kur'ân ve Tabii İlimler”, *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 32: Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, s. 189.

⁸⁶ 18/Kehf 18/47; 27/Neml 88; Tur 52/10; 81/Tekvîr 3; 78/Nebe' 20.

kaynaklarımızda ilgili fiilin “sabitleme” ve “çakma” anlamı üzerinde durulmuştur. Söz konusu lafzın bu anlamı dışında geminin demirlemesi anlamı da bulunmaktadır. Bu çerçevede *مرساة* kelimesi Arapçada gemi demiri ve çapa anlamında kullanılmaktadır.⁸⁷ Günümüzde yaygın kabul gören levha tektoniği teorisinde de dağların, yerkabuğunu meydana getiren plakaların birbirine yaklaşması ve çarpması sonucu oluştuğu varsayılmaktadır. Buna göre ağır olan tabaka hafif olanın altına girerek dağın kökünü, diğeri ise kıvrılarak dağları oluşturmaktadır. Bu durumda geminin demirlenmesi esnasında halata ya da demir zincire bağlı çapanın suya düşerken oluşturduğu kavisli görünüm ile dağların oluşumunda yere batan kısım ve yükselen kısmın ortaya çıkardığı görüntü arasında tam bir benzerlik olduğu görülmektedir. Hatta bilimsel veriler, mantoya giren yoğun tabakanın açısının genel itibariyle 90 derecenin biraz altında olmakla birlikte bu durumun, yoğunluğun derecesine göre farklılaştığını ortaya koymaktadır. Söz konusu durum da gemiden atılan çapanın açısıyla yakınlık arz etmektedir.⁸⁸ Ayrıca ayetlerde geçen *لقي* fiili de “atmak” anlamı dışında *لقي* fiilinin geçişli hali olarak “buluşturmak” anlamında da düşünülebilir. Bu durumda dağların iki plakanın buluşması ve çarpışması sonucu oluştuğuna da bir atf olarak kabul edilebilir. Söz konusu yaklaşım kabul edildiğinde “revâsî” lafzı, sonradan dağın kökünü ya da görünen kısmını teşkil edecek olan tabaka anlamında, diğer bir ifadeyle öncesi dikkate alındığında bir ağırlık olarak plaka, sonrası dikkate alındığında aşağı ya da yukarı kıvrılan dağ parçası anlamında olacaktır.

Kur’an’da dağların kazık benzetmesiyle sunulması da (78/Nebe’ 7) görsel olarak olmasa da işlev bakımından çağdaş bilimsel verilerle uyumludur. Buna göre dağların, görünen kısmına nispetle daha büyük olan köklerinin olduğu bilinmektedir.⁸⁹ Bu durumda, dağların kazıklara benzetilmesi ile rüzgâr sonucunda çadırın kökünden çıkmaması ya da sarsılmaması için kazıklarla bağlanması arasında bağlantı kurulması mümkündür. Nitekim yerküre üzerindeki doğal ve beşeri yükseltilerin, rüzgârın hızını yavaşlatarak insanların daha rahat yaşamalarını sağladığı bilinmektedir.

Bilimsel çalışmalar, dağların izostatik denge açısından da rolünün olduğunu göstermektedir. Litosferin astenosfere olan basıncındaki değişikliğe bağlı olarak bozulan dengenin düzeltilmesi olan izostaside dağların önemli bir işleve sahip

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “rsy” md., III, 1647.

⁸⁸ İlgili bilgi için bkz. Friderick K. Lutgens, *Essentials of Geology*, s. 372.

⁸⁹ Sıra dağlar ve platolar gibi yüksek bölgelerin diğer bölgelere göre daha derine giden kökleri olabileceğine dair görüş için bkz. Konrad B. Krauskopf, *The Physical Universe*, s. 539.

olduğu bilinmektedir.⁹⁰ Bu durumda dağların işlevi bağlamında ayetlerde zikredilen “sarsılmamanız için” gerekçesinin izostasi kavramıyla ilişkilendirilmesi de mümkün gözükmetedir.⁹¹

F. SONUÇ

Kur'an'da dağların oluşumu ve işleviyle ilgili ayetlere tefsir kaynaklarımızda temelde üç farklı şekilde yaklaşmıştır. Bunlardan birincisi olan rivâyî yaklaşımda, konunun nedensel yönüne değinilmeden rivâyetler üzerinden dağların oluşumu ve işleviyle ilgili açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede yeryüzünün su üzerinde yüzdüğü ve sarsılmaması için dağların yerleştirildiği fikri savunulmuştur. Klasik dönemdeki dirâyî yaklaşımda ise rivâyetlerin kullanıldığı fakat nedensel planda da çeşitli açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda Râzî ve Âlûsî, ilgili ayetler ve rivâyetleri, dönemlerindeki bilimsel veriler eşliğinde yorumlamışlardır. Modern dönemdeki dirâyî yaklaşımda ise konuyla ilgili rivâyetlerin hemen hemen hiç kullanılmadığı ve dönemin bilimsel verileri üzerinden ayetlerin değerlendirildiği görülmektedir. Bu dönemde özellikle “volkanik patlamalarla yer kürenin nefes alması” ve deyim yerindeyse patlamaktan kurtulması bağlamında açıklamalar yapılmıştır.

Ayetler ve rivâyetler ile çağdaş araştırmalar birlikte ele alındığında, ayetlerde ifade edilenlerin levha tektoniği anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Bu durumda “revâsî” lafzıyla iki plakanın ve bu plakaların karşılaşmasıyla oluşan dağ sisteminin kastedildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu sistemdeki görsel yönün ilgili

⁹⁰ İzostasi aslında litosferdeki parçaların astenosfer üzerinde yüzerken dikey düzlemde dengelenme durumudur. Su, buz, tortular ve volkanik akıntılar izostatik çöküntüye sebep olur. Söz konusu yüklerin ortadan kaldırılması da yukarı izostatik yükselmeye neden olacaktır. İlgili bilgiler için bkz. The Staff of the U. Bureau of Mines, Dictionary of Mining, Mineral, & Related Terms, 2. Baskı, [y.y.], 1996, s. 1657; İzostasi kavramı ilk olarak 1889'da Amerikalı jeolog Clarence Dotton tarafından kullanılmıştır. Teoriyle ilgili farklı modeller bulunmaktadır: Pratt'a göre litosfer bloklarının her biri değişik yoğunluklara sahiptir. Okyanus tabakaları daha yoğun iken kıta tabakaları daha az yoğundur. Bu blokların sıvı manto ile sınırları yüzeyleri ise hep aynıdır. Zira kıtasal levhalardaki dağların yoğunluğu daha az olduğundan okyanusal levhalardaki yoğunluk ile eşitlik sağlanmaktadır. Airy ise bütün litosfer tabakalarının yoğunluk bakımından eşit olduğunu savunmuştur. Ona göre litosferin alt yüzeyi düz değil, girintili çıkıntılıdır. V. A. Heiskanen ise topoğrafyanın yaklaşık üçte ikisinin Airy modeline, kalanının ise Pratt modeline uygun olduğunu belirterek iki modelin ortalaması bir teoriyi savunmuştur. İlgili bilgiler için bkz. Yusuf Tatar, *Genel Jeoloji-I (Dış Dinamik Jeoloji)*, İstanbul: Cinius Yayınları, 2016, s. 50.

⁹¹ Vahidüddin Han da ilgili ayetlerdeki *قَانُونِ التَّوَارِنِ* ifadelerini izostasi (قانون التوازن) çerçevesinde ele almış ve izostasiye dair açıklamalarda bulunmuştur. İlgili bilgiler için bkz. Vahidüddin Han, *İmana Açılan İlimi Kapı*, s. 265-266.

lafızla olan uyumu ve plakaların kenetlenmesiyle hareketlerinin zayıflaması da Kur'an'da dağların işlevine dair ifade edilenlerle uyum içerisinde. Ne var ki bilimsel veriler ve hayat pratiği dikkate alındığında Kur'an'daki “أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ، أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ” ifadesinin de mutlak anlamda sarsılmayı önleme anlamında olmadığı söylenebilir. Bu durumda ilgili ifade ile sarsılmanın belli oranlarda absorbe edilmesi ve böylelikle yeryüzünün daha yaşanabilir hale getirilmesinin kastedildiği düşünülebilir. Aynı yaklaşım, dağların aslında rüzgârın hızını yavaşlatarak yeryüzünü daha yaşanabilir hale getirdiğine dair fikir için de geçerlidir. Netice olarak olgusal gerçeklik çerçevesinde ilgili ayetlerin mutlak bir sarsılmazlığı ifade etmediği açıktır.

Dağların oluşumu ve işlevi bağlamındaki ayetler çerçevesinde, Kur'an'da bilimsel verilere işaret ettiği düşünülen ayetlerin anlaşılmasında metin ile okuyucu arasında interaktif bir ilişkinin var olduğu söylenebilir. Konunun okuyucu/yorumcuya bakan veçhesinde, içine doğulan dünya, çeşitli dış etmenler ve fitri özellikleri ile kendisine has bir paradigmaya sahip olan yorumcunun, ayetleri kendi algı çerçevesine yaklaştırma çabasında olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda konumuzla ilgili ayetlerin ve ilgili lafızların, zihin yapısının dokusuna zarar vermeyen anlamları tercih edilmiştir. Netice olarak okuyucu bağlamında ve ayetlerin anlamının ortaya konulmasında paradigmanın baskın etkisinden söz etmek mümkündür. Metin bağlamında ise Kur'an'da farklı zihin yapıları tarafından farklı anlaşılmaya müsait bir anlatım biçiminden söz etmek mümkündür. Çalışmamızın değerlendirme kısmında ifade edildiği üzere ilgili özellik doğrultusunda ayetlerdeki söz konusu ifadeler dağların oluşumuyla ilgili farklı teorileri destekleyebilmektedir. Netice olarak söz konusu ayetlerin hem yorumlayıcı tarafından kendi zihin çerçevesine yaklaştırma gayretiyle farklı anlamlandırıldığı hem de metnin farklı anlamlandırmaya müsait bir yapısının olduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Aba, Veli, “Yâsin Sûresi'nin Ölümlere Okunması (Rivayetler Bağlamında Bir Analiz)”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, Sayı: 12.
- Âlûsî, Şehabeddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Çur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî*, Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [y.y.], I-XXX.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, I-XII.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahih el- Müsnedü min Hadîs-i Rasûlillâhî (sav) ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, Thk. Muhibbüddin el- Hatîb, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- Ebû Hacer, Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmiyyü li'l- Çur'ânî fî'l-Mizân*, Beyrut-Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1991.
- Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, I-VIII.
- Erickson, Jon, *Historical Geology Understanding Our Planet's Past*, New York: The Living Earth, 2002.
- Grotzinger, John; Jordan, Thomas H. vd., *Understanding Earth*, 5. Baskı, New York, W.H. Freeman and Company, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr , 1984, I-XXX.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethü'l- Bârî bi-Şerh-i Sahihî'l-Buhârî*, Thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut: Dâru'l-Marife, [y.y.].
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmail ed- Dımaşkî, *Tefsîru'l-Çur'ânî'l-'Azîm*, Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad, Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000, I-XV.
- İbn Manzûr: *Lisânü'l-'Arab*, Thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kahire: Dâru'l-Maârif, [y.y.].
- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslü'l- Mağâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Çur'ân*, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Darü'l-Marife, [y.y.].
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinü't-Te'vil*, [y.y.], Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957, I-XXVII.
- Ketin, İhsan, *Genel Jeoloji- Yerbilimlerine Giriş*, İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1977.

- Kırca, Celal, “Kur’ân ve Tabii İlimler”, *Tartışmalı İlmî Toplantular Dizisi: 32: Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Krauskopf, Konrad B., Beiser, Arthur, *The Physical Universe*, 14. Baskı, New York: Mc Graw Hill, 2012.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir, *el-Câmi ‘li-Ahkâmi ‘l- Qur’ân ve ‘l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine’s-Sünneti ve Âyi ‘l-Furkân*, Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut-Lübnan: Müessesetü’l-Risâle, 2006, I-XXIV.
- Lutgens, Friderick K., Tarbuck, Edward J., *Essentials of Geology*, New Jersey: Pearson Education, Inc., 2012.
- Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî, Ebû Ubeyde, *Mecâzü ‘l- Qur’ân*, Kahire: Mektebetü’l-Hancı, [y.y.], I-II.
- Mustafa el- Merâgî, Ahmed, *Tefsîru ‘l- Merâgî*, Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1946, I-XXX.
- Naggar, Z.R., *The Geological Concept of Mountains In The Qur’an*, Kahire: Al-Falah Foundation, 2003.
- Okuyan, Mehmet, *Kısa Surelerin Tefsiri*, 3.Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu ‘l-Gayb: Tefsîru ‘l-Fahri ‘r-Râzî: et-Tefsîru ‘l-Kebîr*, Lübnan-Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1981, I-XXXII.
- Seyyid Kutub, *Fi Zılâli ‘l-Qur’ân*, 11. Baskı, Beyrut-Kahire: Dârü’ş-Şüruk Yayınları, 1985, I-VI.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Sinâ”, *DİA*, XXXVII, 221-222.
- The Staff of the U.S. Bureau of Mines: *Dictionary of Mining, Mineral, & Related Terms*, 2. Baskı, [y.y.], 1996.
- Suyûtî, Celaleddin, *ed-Dürrü ‘l-Mensûr fi ‘t-Tefsîr bi ‘l-Me ‘şûr*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Merkezü Hecer li ‘l-Buhûsi ve ‘d-Dirâsâti ‘l-Arabîyye ve ‘l-İslâmiyye, 2003, XVII.
- Taberî, Ebu Ca ‘fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi ‘u ‘l-Beyân ‘an Te ‘vîli Âyi ‘l-Qur’ân: Tefsîru ‘t-Taberî*, Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hecer Yayınları, 2001, I-XXVI.
- Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri ‘l- Qur’âni ‘l-Kerîm*, 2. Baskı, Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1351, I-XXV.
- Tatar, Yusuf, *Genel Jeoloji-I (Dış Dinamik Jeoloji)*, İstanbul: Cinius Yayınları, 2016.

Vahidüddin Han, *-İmana Açılan İlmî Kapı- İslam Meydan Okuyor*, Çev. Cihad H. Reşad, İstanbul: Sebil Yayınları, 1980.

Vahidüddin Han, *el-İslâm Yetehaddâ: Medhalün İlmiyyün ile'l-İmân*, Arapça'ya Çev. Dr. Zaferü'l-İslâm Han, Thk. Dr. Abdüssabûr Şâhin, Kahire: Mektebetü'r-Risâle, 2005.

Wicander, Reed; James S. Monroe, *Historical Geology Evolution of Earth & Life Through Time*, 8. Baskı, USA: Cengage Learning, 2016.

Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. Serî, *Ma'âni'l- Qur'ân ve I'râbuhû*, Thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988, I-V.

Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf'an Haqâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvilfi Vücûhi't-Te'vil*, Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Riyad : Mektebetü'l-Abikan, 1998, I-VI.

İSMÂİL SİRÂCEDDİN-İ ŞİRVÂNÎ-İ KÜRDEMİRİ VE KAFKASLARDA NAKŞİBENDİYYE - HÂLİDİYYE KOLLARI

Zafer ERGİNLI* İbrahim EROL**

Öz

XIX. yüzyılın başlarında Kafkaslara Nakşibendiliğin gelmesinden sonra tasavvuf kültürüne aşına olan Kafkas halkları bu yeni tarikatı kolayca benimsemiştir. Azerbaycan ve Dağıstan'da hızla yayılan Nakşibendiliğin Hâlidîyye Kolu'nun Kafkaslardaki ilk müşidi Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden İsmâil Sirâceddin Şîrvânî Kürdemirî'dir. Onun Azerbaycan (Şîrvan) ve Dağıstan'daki irşad faaliyetleri sonucunda bölgede pek çok sûfî ve müşid yetişmiştir. İsmâil Kürdemirî'nin Anadolu'ya göç etmesinden sonra onun müridleri Nakşibendiliği Kafkaslarda devam ettirmişlerdir. Sonraki dönemlerde Kürdemirî'nin talebelerinin faaliyetleri sonucunda bölgede bazı Nakşibendî kolları zuhur etmiştir. Bu kolların bazıları Ruslara karşı yapılan mücadelelere aktif bir şekilde iştirak ederek Müridizm hareketine tasavvufî bir karakter kazandırmıştır. Bu çalışmamızda İsmâil Kürdemirî'nin hayatını ele alarak Azerbaycan ve Dağıstan'da ortaya çıkan Nakşibendî kollarını ve temsilcilerini tanıtmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Nakşibendilik, Hâlidîlik, İsmâil Şîrvânî Kürdemirî, Kafkaslar.

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(zafer.erginli@erdogan.edu.tr)

** Öğr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(ibrahim.erol@erdogan.edu.tr)

ISMĀİL SIRĀJEDDİN-Ī SHIRVĀNĪ KURDAMİRĪ AND NAQSHBANDIYYAH – KHALIDIYYAH BRANCHES IN CAUCASUS

Abstract

In the beginning of nineteenth century, Caucasian people who were familiar with the culture of Sufism have easily adopted this new order after the arrival of the Naqshbandiyyah in the Caucasus. Ismail Shirvānī Kurdamirī, one of the followers of Mawlānā Khālid el-Bagdādī is the first murshid of Khalidiyyah, a branch of Naqshbandiyyah which rapidly spread in Azerbaijan and Daghistan in Caucasus. As a result of his irshad activities in Azerbaijan (Shirvan) and Daghistan many sufis and murshids came in sight in the region. After Ismaīl Kurdemirī's immigration into the Ottoman Empire, his murīds continued the dervish order of Naqshbandiyyah and Khalidiyyah in Caucasus. In later periods as a result of activities of Kurdamirī's pupils some Naqshbandī branches have appeared in the region. Some of these branches have given the Muridism its mystical character by actively participating in the struggle against the Russians. In this study, we will address the life of Ismaīl Kurdemirī, and introduce Naqshbandiyyah branches and its murshids in Azerbaijan and Daghistan.

Keywords: Naqshbandiyyah, Khalidiyyah, Ismaīl Shirvānī Kurdamirī, Caucasus.

الخلاصة

إسماعيل سراج الدين الشرواني الكردي والشعب النقشبندية – الخالدية في القوقاز

ملخص: في بداية العصر التاسع عشر، بعد إتيان النقشبندية إلى القوقاز، شعوب القوقاز الذين يعرفون ثقافة التصوف اعتنقوا هذه الطريقة الجديدة بسهولة. المرشد الأول لشعبة الخالدية التي ازدهرت في أذربايجان وداغستان هو إسماعيل سراج الدين الشرواني الكردي من خلفاء مولانا خالد البغدادي. بسبب عمليته الإرشادية في شروان وداغستان تلقى الصوفيون الكثيرون تعليمه في المنطقة. وبعد هجرة الكردي إلى أناتولى حافظ طلابه على الطريقة النقشبندية في القوقاز. بعد مدة قصيرة ظهرت الشعب النقشبندية الجديدة ناتجا عن عمليات طلاب الكردي. قد اشتركت بعض هذه الشعب في حركة الموردين ومنحتها الميزات الصوفية. في هذه مقالتنا نبحث عن حياة إسماعيل الكردي وندرس شعبا ظهرت في الأذربايجان وداغستان ومرشديها.

كلمات مفتاحية: النقشبندية، الخالدية، إسماعيل الشرواني، الكردي، القوقاز

A. GİRİŞ

Hız. Ömer döneminden itibaren Kafkasya, Müslüman Arapların fetih hareketlerine sahne olmuştur. Bu fetihler Hız. Osman döneminde artarak devam etmiştir. Bu dönemde bölgeye vali olarak gönderilen Velîd b. Ukbe (ö. 61/680) günümüzde Azerbaycan ve Ermenistan olarak bilinen bölgeleri fethederek bölge halkıyla anlaşma yapmıştır.¹

Kafkaslara Türklerin yerleşmesi ise XI. yüzyılda başlamış daha sonraki dönemlerde bölgenin güneyinde bulunan Azerbaycan² tamamen bir Türk ülkesi haline gelmiştir. XIII. ve XIV. yüzyıllarda Altınorda Devleti'yle İslâmiyet bölgede benimsenmeye başlanmış, 1475'te de Kırım hanlığı Osmanlılara bağlanmıştır. Böylece Kafkas dağlarının kuzeyi de Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.³

Fetih hareketleriyle birlikte Kafkas bölgesinde sûfiler ve tarikatlar da sosyal, siyasî ve askerî alanlarda kendilerini hissettirmeye başlamışlardır. Tasavvuf tarihinde adına rastladığımız pek çok önemli sûfî bu bölgede yaşamış ve bazı

¹ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, Çev. Mustafa Fayda, İstanbul: 2013, s. 372, 374.

² Azerbaycan sınırları bölgeye hükmedenlerle birlikte süreç içerisinde birçok değişikliğe uğramıştır. Tarihî Azerbaycan sınırları kuzeyde Dağıstan ve Kuzey Kafkasya Dağları sınır olmakla, batıda Anadolu, güneyde İran'ın orta ve kuzey kısmına kadar uzanmaktadır. XIX. yüzyıl başlarındaki Rus istilası sonrasında İran ile Rusya arasında yapılan Türkmençay anlaşması ile ülke, Aras Nehri sınır olmakla Kuzey ve Güney olarak ikiye ayrılmıştır. Bu açıdan bakıldığında günümüzde İran sınırları içerisinde kalan Tebriz, Erdebil, Zencan, Hemedan, Hoy, Ebher, Meraga, Sühreverd ve Firuzkubâd (Firuzâbâd) Azerbaycan'ın tarihî şehirleri sayılmaktadır. Azerbaycan'ın genel tarihi göz önüne alındığında ise sınırları, kuzeyde Tiflis'in güneyinden Derbent hattı ile Hazar Denizine ulaşır. Doğuda Hazar sahilinden Derbent-Bakû-Astara-Zencan hattı ile güneye iner. Güneyde Hemedan'dan Urumiye'ye uzanır. Batıda ise Türkiye'nin doğu sınırı boyunca uzanan geniş bir sahayı ihata eder. Çalışmamız açısından büyük öneme sahip Şirvan bölgesi ise XVIII. ve XIX. yüzyıllarda çok büyük bir bölgenin adı olarak kullanılmıştır. Şirvan eyaleti doğuda Hazar Denizi, güney batıda Kür Çayı ile kuzey batıda Alazan (Kanık) Çayına kadar uzanan bölgeyi, kuzeyde ise Kafkas sıra dağlarıyla Taberasan, Küre, Gazikumuk şehirlerini kapsayan geniş alanı ifade etmektedir. Günümüzde Azerbaycan'ın genelde orta kesimlerini özelde ise Alibayramlı şehrini ifade etmek için kullanılan Şirvan adının tarihte Bakû, Şeki, Salyan, Kuba, Derbent, Taberasan, Küre ve Samur gibi çok geniş bir araziye ifade ettiği söylenilebilir. Geniş bilgi için bk. Abbâskulu Bakihanov, *Gülîstân-ı İrem*, Bakû: Azerbaycan Respublikası Medeniyet ve Turizm Nazirliği, 2010, 9; Zeki Velidi Togan, "Azerbaycan", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Yayınları, 1979, II, 93-95.

³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, Hız. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2018, s. 298, 303.

önemli tarikatlar da bu bölgede ortaya çıkmıştır. Hüseyin b. Yezdânyâr (ö. 334/945), Ebû Bekir Tâhir el-Ebherî (ö. 330/941), Ebü'l-Hüseyin Bündar b. Hüseyin eş-Şirâzî (ö. 395/964), Ebü'l-Hasen el-Büşencî (ö. 348/959), ve Ebû İshâk İbrâhim b. Ahmed b. Müvelled (ö. 342/953) Azerbaycan'ın tarihî sınırları içerisinde ortaya çıkmış ilk sûfilerdendir.⁴ Tasavvufun sistemleştiği XII. asırdan sonra Sühreverdîye⁵ kaynaklı Ebheriyye,⁶ Zâhidiyye,⁷ Halvetiyye⁸ ve Safeviyye⁹ tarikatları Azerbaycan'da¹⁰ doğmuştur. Bunun yanı sıra Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası ile Anadolu arasında tarihin her döneminde tasavvuf alanında canlı bir ilişki olagelmıştır.¹¹

Azerbaycan'a daha sonra gelen tasavvuf ekollerinin şüphesiz en büyüğü Nakşibendiyye tarikatıdır. Bu tarikatın Azerbaycan'daki ilk büyük temsilcisi XV. yüzyılda Nahçıvan, Tebriz ve Akşehir'de yaşamış olan Şeyh Ni'metullah en-Nahcuvânî'dir.¹² Bu dönem aynı zamanda Nakşibendîliğin Azerbaycan'daki birinci dönemidir.

⁴ Mehmet Rıhtım-Fariz Halilli, *Mevlânâ İsmayıl Sirâceddîn Şirvânî*, Bakü: 2011, s. 13.

⁵ Tarikat bu günkü İran'ın Cibâl eyaletine bağlı Sühreverd kentinde Ebû Necîb Abdülkâhir tarafından kurulmuş ve yeğeni Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer Sühreverdî tarafından sistemleştirilmiştir. Alexandar Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, Çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2008, s. 184.

⁶ Abdülkâhir Sühreverdî'nin baş halifesi olan Kudbeddîn el-Ebherî (ö. 622/1225) tarafından Güney Azerbaycan'ın Ebher kahasında kurulmuştur. Bk. Mahmûd Celaleddîn el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Hulviyye*, Hz. Mehmet Serhan Tayşî, İstanbul: MÜ. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1993, s. 269.

⁷ Araştırmalarda Ebheriyye tarikatının devamı olarak zikredilmiş olup kurucusu İbrâhim Zâhid-i Geylânîdir. bk. Mehmet Rıhtım, *Seyyid Yahyâ Şirvânî ve Şifau'l- Esrâr Adlı Eseri*, Bakü: 2010, s. 46.

⁸ Pîr Ömer Halvetî'nin (ö. 799/1397) Azerbaycan'ın Şamahı şehrinde kurduğu ve Seyyid Yahyâ Şirvânî (ö. 866/1460) tarafından sistemleştirilen bir tarikattır.

⁹ Safiyyudîn el-Erdebilî (ö. 1334) tarafından Erdebil'de kurulmuştur. Hulvî, *Lemezât*, s. 327

¹⁰ Sözü edilen tarikatların doğduğu ve faaliyet gösterdiği mıntıklar her ne kadar bu gün İran'ın resmî sınırları içerisinde olsa bile o dönemde güney Kafkasya olarak adlandırılmaktaydı. Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası için bk. Togan, "Azerbaycan", II, 93-95.

¹¹ Özellikle Halvetiyye tarikatının ikinci kurucusu olan Yahyâ eş-Şirvânî'ye intisap etmek için Anadolu'dan gelerek tekrar Anadolu'ya dönen meşhur sûfiler şunlardır: Pîr Muhammed Erzincânî (ö. 879/1474), Molla Ali Halvetî (ö. 867/1463), Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1478), Habîb-i Karamânî (ö. 902/ 1479). Halvetîlik büyük ölçüde bu şahsiyetler sayesinde Anadolu'ya yayılmıştır. (Hulvî, *Lemezât*, s. 409-411)

¹² Rıhtım - Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 38.

Azerbaycan'da Nakşibendîlik, XIX. yüzyılın başlarında Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden İsmâil Siraceddîn eş-Şîrvânî el-Kürdemirî ile birlikte tekrar faaliyet göstermeye başlamıştır. Kürdemirî ile birlikte genelde Kafkaslarda hususen de Şîrvan'da son derece hızlı bir yayılma gösteren Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolu, gerek sosyal ve dinî hayata müdahalesiyle gerekse de o dönemde Ruslara karşı yapılan mücadelelerde ön planda olmasıyla aktif bir tarz benimsemiştir.¹³

Hâlidîlik Kürdemirî'nin bölgedeki halifeleri vasıtasıyla Kafkaslarda üç kola ayrılmıştır. Bunlardan birincisi Molla Muhammed Yeragî (ö. /1254/1838) ve Cemâleddin Gazikumukî (ö. 1285/1869) ile yayılan Dağıstan koludur. İkincisi Mir Hamza Niğârî (ö. 1303/1886) ile yayılan Karabağ kolu, üçüncüsü ise Yahya Bey Kutkaşınî¹⁴ (Dağıstânî) (ö. 1285/1869) ile Kuzey Batı Azerbaycan'da yayılan ve daha sonra Mahmûdiyye olarak anılacak olan Car-Balaken koludur.¹⁵

Kuzey Batı Azerbaycan'da Câr-Balaken (Zakatala, Balaken, Kak) bölgesinde yayılmaya başlayan Hâlidîlik, kısa zamanda kendisine taraftar bulmuştur. İsmâil Kürdemirî'nin halifelerinden Hacı Yahya Bey Kutkaşınî ile başlayıp Yunus Efendi el-Lelelî (ö. 1276/1860) ile devam eden bu kol Almalılı Mahmûd Efendi ile Azerbaycan, Dağıstan ve Rusya'nın bazı bölgelerinde geniş kitlelere ulaşmıştır.¹⁶

B. İSMÂİL EŞ-ŞİRVÂNÎ EL-KÜRDEMİRÎ'NİN HAYATI VE İRŞAD FAALİYETLERİ

Tam adı Mevlânâ İsmâil b. Ahmed olan Siraceddîn Kürdemirî eş-Şîrvânî olan Şeyh İsmâil Şîrvan olarak adlandırılan bölgede Şamahı Hanlığı'nın Bölüket

13 A. Benningsen – C. Lemercier-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser, (Rusya'da İslâm Tarikatları)*, Trc. Osman Türer, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988, s. 81.

14 Günümüzde Azerbaycan'ın Gabele ve Oğuz bölgeleri 1800'lü yıllarda "Kutkaşın" ismiyle Şeki hanlığının içerisinde yer almaktaydı. bk. Tovfik Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi*, Bakü, 2011, s. 140.

15 Cemâleddîn b. Abdurrahmân el-Gâzîgumukhî, *el-Âdâbu'l-Mardıyya fi't- Tarikati'n-Nakşibendiyye*, Mohaçkale: Muhammed Mirzâ Mavrayev Matbaası, 1905, s. 80, 81; Şuayb Efendi b. İdrîs el-Bâkînî, *Tabakâtü'l-Havâceğân-ı Nakşibendiyye ve Sâdâti'l-Meşâihî'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye*, Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2014, s. 541; Rihtım-Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, s. 82, 101, 124.

16 Bâkînî, *Tabakât*, 409; Muhammed Murâd el-Kazanî, *Zeyl-ü kitâbi'r-Reşehât 'Ayni'l-Hayât*, Thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, s. 538; Hasan b. Muhammet Hilmî Dağıstânî, *Sirâcü's-Sa'âdât fî Siyeri's-Sâdât*, Dağıstan: Dârü'r-Risâle, 2011, s. 146, 147.

Mahalı'na¹⁷ bağlı Kürdemir kentinde 1197/1782-83 yılında doğmuştur.¹⁸ Kürdemir'e nisbetle el-Kürdemirî, Şirvan'a nisbetle de eş-Şirvânî nisbesi ile anılmıştır.¹⁹ Bazı kaynaklarda ise "Zebîhullâh" olarak da isimlendirilmiştir.²⁰

Uzun boylu, sağlam bir vücut yapısına sahip, siyah gözlü ve gür sesli olan İsmâil Kürdemirî'nin babasına dair bir malumat olmasa da son dönem bazı araştırmacılar babasının Şeyh Enver Şirvânî olabileceğini tahmin etmektedirler.²¹ Vassâf, İsmâil Kürdemirî'nin neslinin ilim erbabı olduğunu ve Kürdemirî'nin de ecdadının yoluna tabi olarak küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başladığını belirtmiştir.²² İlk eğitimine Şamahî'da başlamış ve orada Mehmet Nuri Efendi'den Arapça dersi almıştır.²³

Daha sonra Kürdemirî 1215/1801 yılında Erzincan'a giderek dönemin meşhur âlimlerinden olan Evliyazâde Abdurrahman Efendi'nin derslerine iştirak etmiş ve ondan icâzet almıştır. Ardından Tokat'a gelerek burada da bir müddet ikamet etmiştir. Oradan Bağdat'a giderek burada Şeyh Yahya Mervezî el-İmâdî'den²⁴ fıkıh dersleri ve Molla Muhammed b. Âdem'den ulûm-i hikemiye okumuştur.²⁵

Bağdat'tan 1805 yılında Burdur'a giden Kürdemirî burada da fıkıh okumuştur. Vassâf ise Kürdemirî'nin Burdur'da mahallî öğrencilere ders verdiğini belirtmiştir.²⁶ Bir yıl sonra Şirvan'a dönen Kürdemirî hacca gideceği 1813 yılına kadar doğduğu yer olan Kürdemir'de medresede eğitime yedi yıl aralıksız devam

¹⁷ Bu ifade XIX. yüzyılda Azerbaycan hanlıklarına bağlı büyük yerleşim yerlerini ifade etmek için kullanılmıştır. O dönemler Şamahî Hanlığı'nın Bölüket Mahalı'na bağlı kentler şunlardır: Ağsu, Kürdemir, Garasakallı, Külüllü, Ağrı, Kengerli, Növsü, Binəcik, Daraklı ve Aşmezin. bk. Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi*, s. 205.

¹⁸ İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul: Dergah Yay., 1982, I, 436.

¹⁹ Nezir Durkilî, *Nüzheti'l-Ezhân fi Terâcim-i Ulemâ-i Dağıstân*, Thk. Ebû Bekir b. Şehâvet ed-Durkilî, Dağıstan: [t.y.], s. 478.

²⁰ Bâkîmî, *Tabakât*, s. 409.

²¹ Rıhtım-Halilli, İsmayıl Şirvânî, s. 55; M. M Hacıyev, Solnitse Nastavleniya Şeyh Mahmud Efendi Ego Nastavniki i Premniki, Mohaçkale: Nûru'l-İslâm, 2011, s. 43.

²² Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2015, II, 360.

²³ Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, II, 361. Rıhtım Bu ismin bölgede XVIII. asırda Baba efendi diye tanınan Şirvanlı Baba olduğunu iddia etmektedir. Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 55. Ayrıca bk. Abbâskulu Bakihanov, *Gülîstân-ı İrem*, Bakü: Azerbaycan Respublikası Medeniyyet ve Turizm Nazirliği, 2010, s. 252.

²⁴ Fıkıh, Hadis ve Hadis usulü gibi ilimlerde âlim olan Yahya el-Mervezî el-İmâdî Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî ile tanıştıktan sonra ona intisap ederek tarikata girmiştir. İbrâhim Fasih Haydarî, *Mecdü't-Ta'lid*, Trc. Eser Sazak, İstanbul: Semerkand Yay., 2011, s. 107.

²⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, II, 361.

²⁶ Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, II, 361.

etmiş olup aynı yıl otuz iki yaşında Mekke, Medine ve Kudüs'ü ziyaret ettikten sonra İstanbul'a gelmiştir.²⁷

Kürdemirî'nin İstanbul'a geldiği dönemlerde tasavvufa ve manevî ilimlere merakının başladığı görülmektedir. Mevlânâ Abdullah ed-Dihlevî'yi (ö. 1240/1824) ziyaret etmek ve manevî olarak ondan istifade etmek için Hindistan'a seyahat etmek istemesi buna işaret etmektedir.²⁸ Yaya olarak çıktığı bu seyahatte Kürdemirî, Basra'ya kadar gelmiş fakat kaynaklara göre manevî bir işaretle Şam'a yönelerek Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) yanına gitmiştir.²⁹

1813'ten 1817 yılına kadar dört sene Mevlânâ Hâlid'in yanında kalan İsmâil Kürdemirî, seyrüsülûkünü burada tamamlamıştır.³⁰ Rivayete göre henüz hiçbir ders ve sohbet yapmadan önce şeyhinin emriyle bir müddet halvete girmiştir. Halvet sonrası yine şeyhinin emriyle tuvaletleri temizlemeye başlamış ve bu hizmetine bir müddet devam etmiştir. Bu yolla kendisini diğerlerinden daha aşağı, hor ve hakir görmeyi öğrenmiştir.³¹

İsmâil Kürdemirî'nin Amasya'daki türbesinde bulunan levhada onun sülûkünden sonra kendi memleketinde zahirî ve batınî ilimle halkı irşad için hilâfet-i mutlaka sahibi olduğu kayıtlıdır. Fakat şeyhi Mevlânâ Hâlid'in imzasının bulunduğu icâzetnâme, İsmâil Kürdemirî'nin memleketi Kürdemir'e döndüğü tarihten dört yıl sonraki yıl olan 1821'e tekabül etmektedir. Mevlânâ Hâlid'in verdiği bu icâzetnâme İsmâil Kürdemirî'nin onun halifesi olduğunun delillerinden biridir. Ayrıca kaynakların tamamı Mevlânâ Hâlid'in Kafkaslara gönderdiği tek halifesinin de İsmâil Kürdemirî olduğunu belirtmektedirler.³²

Şam'dan döndükten sonra doğduğu yer olan Kürdemir'de yaşamaya devam eden Kürdemirî burada tarım ve hayvancılık yaparak geçimini temin etmiştir. Babasından kalan bahçede dut ağaçları olması sebebiyle ipek böceği beslemiştir.

²⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, II, 361, İnal, *Son Sadrazamlar*, I, 436.

²⁸ İnal, *Son Sadrazamlar*, I, 436.

²⁹ Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, II, 361; İnal, *Son Sadrazamlar*, I, 436. Ayrıca bk. Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, s. 57.

³⁰ Haydarî, *Mecdü't-Ta'lid*, s. 137; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989, s. 247.

³¹ Hilmî Dağistanî, *Sirâc*, s. 145.

³² Haydarî, *Mecdü't-Ta'lid*, s. 138. Bennigsen'in, Kürdemirî'nin Molla Muhammed Yeragî'nin talebesi Has Muhammed Şîrvânî'den tarikatı aldığına dair verdiği bilgi doğru değildir. Kaynaklar Kürdemirî'nin Kafkaslarda ilk Hâlidî şeyhi olduğunu belirtmiş ve ayrıca Has Muhammed Şîrvânî'nin hem Molla Muhammed Yeragî'nin talebesi hem de Kürdemirî'nin müridi olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Bâknî, *Tabakât*, s. 412; Haydarî, *Mecdü't-Ta'lid*, s. 137.

Kürdemir'deki irşad faaliyeti yıllarında evlenmiş ve ilk oğlu Abdülhamid Efendi burada doğmuştur.³³

Tarih boyunca pek çok sūfînin yaşamış olduğu bir yer olan Şirvan, Kürdemir'nin irşad faaliyetleri için oldukça uygun bir yerdi. Çünkü miladî XII. yüzyıldan başlayarak bölgede pek çok âlim, fakih ve sūfî faaliyet göstermiştir. Bu sebeple bazı araştırmalar, tamamına yakını Hanefî ve Şafîî mezhebine mütesip, hadis, fıkıh ve tasavvuf alanında eser sahibi olan “Şirvânî” lakaplı yetmiş küsur âlimin ismini zikrederek bölgede ilmî ve irfanî bir damarın bulunduğu işaret etmiştir.³⁴

Mevlânâ Hâlid'den aldığı icâzetnâme gereği Şirvan'da Nakşibendîliği-Hâlidîliği yayan Kürdemirî, artık dinî bir lider olarak tanınmaya başlamıştır. Etraf kentlerden pek çok zevat Kürdemirî'ye mürid olmaya başlamıştır. Bölüket Mahalı'nın Kürdemir kentinden Hacı Mahmûd Baba (ö. 1309/1891), Külüllü kentinden Hacı Ahmed Efendi (ö. 1856/1273), Ceyli kentinden Hacı Muhammed Nâbi Efendi (ö.?), Karasubar Mahalı'nın Zerdap kentinden Molla Ahmed (ö.?) bu müridlerin ilkleridir.³⁵

Kürdemirî'ye intisap edenlerin en önemlilerinden biri şüphesiz Has Muhammed Efendi (Şirvânî)'dir (ö. 1274/1857). Aslen Şirvanlı³⁶ olan Has Muhammed Efendi Dağıstan'da Molla Muhammed Yerağî'den (ö. 1253/1838) medrese dersleri almıştır. Bu esnada vatanına dönen Has Muhammed burada Kürdemirî ile tanışarak onun müridi olmuştur. Şeyhinin yanında bir müddet kalan Has Muhammed daha sonra Dağıstan'da irşad vazifesiyle Kürin Hanlığı'nın Yukarı Yerağî kentine dönmüştür.³⁷ Bir müddet sonra Has Muhammed, ilk hocası Molla Muhammed Yerağî ile birlikte Şirvan'a gelip onun Kürdemirî'ye intisap etmesine vesile olmuştur.³⁸

³³ İnal, Son Sadrazamlar, I, 437; Rıhtım-Halilli, *İsmayil Şirvânî*, 69.

³⁴ Elnur Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Alimler*, Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2011, s. 226, 257.

³⁵ Arif Beşirov, “Mevlânâ İsmâil Sirâceddin Şirvânî Kafkas Müridizm'inin Banîsidir”, *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu*, Amasya: 2012, s. 33-39; Ahmed Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat, İlim, Medreseler*, Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2016, s. 43-55.

³⁶ Bâkîni, *Tabakât*, s. 423; John F. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, Trc. Sedat Özen, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995, s. 284.

³⁷ Cemâleddin b. Abdurrahman Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-Marziyye fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, (Tıpkı Basım) Mohaçkale: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1905, s. 81; el-Alkadarî, *Âsâr-ı Dağıstan*, s. 112.

³⁸ Konu Kafkaslarda Hâlidîyye kolları başlığı altında incelenecektir.

Şirvan'da kaldığı yıllarda İsmâil Sirâceddin Kürdemirî'nin en önemli müridlerinden biri de Muhammed Salih Şirvânî'dir (ö.?). Kendisi hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunan Muhammed Salih Şirvânî Azerbaycan'daki son dönem Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi'ye göre Nakşibendî-Hâlidî yolunun büyüklerindedir.³⁹

Kürdemirî'nin Azerbaycan'daki halifesi Hacı Mahmûd Efendi'nin faaliyetleri neticesinde Karabağ, Borçalı ve Kazak bölgesinden pek çok insan tarikata girmiştir. Bunların büyük bir kısmı Kürdemirî'yle birlikte Türkiye'ye göç ederek Amasya ve çevresinde yerleşmişlerdir.⁴⁰

Çarlık Rusyası 1820'li yıllardan sonra Şirvan arazisindeki baskılarını artırmış, İsmâil Kürdemirî'nin ve müritlerinin faaliyetlerini bir tehlike olarak görmeye başlamıştır. Müritlerinden Bakülü Hacı Memmed Nebi'nin ve Zerdap bölgesinden Molla Ahmed'in Sibirya'ya sürgün edilmeleriyle başlayan süreç hız kesmeden devam etmiştir.⁴¹

Azerbaycan ve Dağistan'daki tasavvufî faaliyetlerin başında İsmâil Kürdemirî'nin olduğunu anlayan Ruslar onu bölgeden sürgün etmeye çalışmıştır. Şeyh, bu badireden Mustafa Han'ın hanımı, Şeki Han'ı Hüseyin Müştak'ın kızı olan Fatma Begüm'ün⁴² ricasıyla kurtulabilmiştir.⁴³ Fakat bu hadisenin akabinde Şirvan'ı terk etmesi için İsmâil Kürdemirî'ye baskı yapılmaya devam edilince o da 1826'da o sıralar Osmanlı sınırları içerisinde bulunan Ahıska'ya göç etmiştir.⁴⁴

Vassâf, Kürdemirî'nin müritleriyle birlikte Ruslara karşı mücadele ettiğini bu sebeple yakalanıp hapsedildiğini, bölgeden ayrılması ve yerine halifelerinden

³⁹ Bâkînî, *Tabakât*, s. 419; Hilmî, *Sirâc*, s. 146.

⁴⁰ Kürdemir kenti daha sonra birkaç kente bölünmüş olup bunlardan biri de "Şıhmıli" (şeyhimli) kentidir. Bu kentte halen daha Memmedli nesli yaşamakta ve İsmâil Sirâceddin'in manevî mirasına sahip çıkmaktadırlar. İsmâil Kürdemirî'nin tarlası bugün de Mevlânâ Bağı adıyla Memmedli nesli tarafından sahip çıkılan bir ziyaretgâhtır. Araştırmacılar M. Rıhtım ve Fariz Halilli bölgede bu aile mensuplarıyla görüştiklerini ve İsmâil Kürdemirî'nin neslinden olduğunu düşündükleri Hacıbala adlı kişinin evinde onun eşyalarına rastladıklarını belirtmişlerdir. Kürdemir halkı bu insanları Mevlânâ İsmâil Sirâceddin Kürdemirî'nin varisleri olarak günümüzde bile ziyaret edip hürmet göstermektedirler. Bk. Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 69, 70.

⁴¹ Beşirov, "Mevlânâ İsmâil Sirâceddin", s. 38.

⁴² 1820'lerde Şamahı Hanlığı'nın en büyük mahalı sayılan Bölüket'e bağlı on kent olup bunlardan biri de Kürdemirdir. Yüz küsur ailenin yaşadığı Kürdemir o sırada Şirvan Hân'ı olan Mustafa Hân'ın hanımı Fatma Begüm'ün mülkü sayılmaktaydı. Bk. Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıkları*, s. 220, 222; Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 68.

⁴³ Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 68.

⁴⁴ İnal, *Son Sadrazamlar*, I, 436; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, s. 50; Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 73.

Ahmed Efendi'yi rehin bırakması şartıyla salıverildiğini rivayet etmiştir.⁴⁵ Bir süre Ahıska'da kalan İsmâil Kürdemirî burada da irşad faaliyetlerine devam ederek Hâlidîliği yaymıştır. Ahıska'nın Şirvan'a ve Dağıstan'a yakın olması sebebiyle Kürdemirî faaliyetlerine devam edebilmiş, Ahıska bölgesinde de pek çok insanı tarikata kazandırmıştır. 1825'te Rusya'nın merkezine sürgün edilen Şirvanlı müritlerinden, Zerdablı Molla Ahmed Efendi de şeyhine orada yetişmiştir.⁴⁶

1828 yılında Osmanlıların Ahıska'yı Ruslara bırakmasından sonra⁴⁷ İsmâil Kürdemirî burayı da terk edip Amasya'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Onunla beraber hem Şirvanlı hem de Tiflisli müritler Amasya'ya göç etmişlerdir.⁴⁸ 1832 yılında Amasya'dan Sivas'a gelen İsmâil Kürdemirî burada dokuz yıl kalmış ve irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Bu dönemde Azerbaycan'ın Karabağ eyaletinin Bergüşâd mahalının Cicimli kentinde doğan Mir Hamza Seyyid Nigârî (ö. 1301-02/1886) bu dönemde Şeyhe intisap etmiş ve onun hizmetinde bulunmuştur. Daha sonra birlikte Amasya'ya dönmüşlerdir.⁴⁹

1841'de Sivas'tan Amasya'ya dönen İsmâil Sirâceddin burada yedi yıl daha yaşadıktan sonra 1848 yılında vebaya yakalanarak vefat etmiştir. Daha sonra oğlu Mehmet Rüştü Paşa (ö. 1290/1874) tarafından şeyhe bir türbe yaptırılmıştır. Türbenin olduğu tepe önceleri "Şamlılar Üstü" olarak anılmaktayken türbeden sonra burası "Şirvanlı Türbesi" olarak adlandırılmıştır.⁵⁰

1. İsmâil eş-Şirvânî el-Kürdemirî'nin Müstakil Halifeleri

İsmâil Kürdemirî henüz Şirvan'dayken kendisine farklı bölgelerden pek çok insan gelip intisap etmiş ve ondan Nakşibendîliğin esaslarını öğrenmiştir. Tarikat Kürdemirî'e yakın olan bölgelerde yayılmaya başlamış daha sonra komşu kentler

⁴⁵ Vassâf, *Sefîne-i evliya*, II, 361.

⁴⁶ Bu zât İsmâil Sirâceddin ile birlikte Türkiye'ye gelerek Nakşibendi şeyhi Hacı Ahmed Kıyasi Efendi Şirvani olarak tanınmıştır. Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, II, 363; Rıhtım-Halilli, *İsmâil Şirvânî*, s. 73; Niyazov, *Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat*, s. 46.

⁴⁷ Bu tarihten sonra Osmanlılar Kafkaslardaki durumla ilgilenme imkanı bulamamışlardır. Bu nedenle Kafkas halklarıyla Ruslar arasındaki mücadeleler daha vahşi ve kanlı olmuştur. Bk. İsmâil Berkok, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1958, s. 416.

⁴⁸ Rıhtım-Halilli, *İsmâil Şirvânî*, s. 74.

⁴⁹ Mehmet Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiler*, İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1942, s. 40, 41.

⁵⁰ Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, sdl. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1996, I, 64.

olan Zerdap ve İlisu'dan gelenler Hâlidîliği Azerbaycan'ın Kuzeyi başta olmakla diğer bölgelere taşımışlardır.⁵¹ Kürdemirî'den tarikatu yayma icâzeti aldıktan sonra Azerbaycan ve Dağıstan'ın farklı bölgelerine dağılan ve kendisinden sonra herhangi bir halifesi olmayan müstakil halifeler mevcuttur. Bunlardan bazıları İsmâil Kürdemirî ile Anadolu'ya göç etmiş, bazıları da buldukları bölgede kalarak Hâlidîliği tebliğ etmeye devam etmişlerdir.⁵² İsmâil Kürdemirî'nin bir kol oluşturmayan veya haklarında fazla malumat bulunmayan müstakil halifelerini şu şekilde sıralayabiliriz.

a. Muhammed Salih eş-Şirvânî

Dönemi anlatan kaynaklar bu zât hakkında fazla bir malumatın olmadığını belirtmişlerdir.⁵³ Lâkin Hâlidîliğin Câr-Balaken kolunun şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi (ö. 1321/1904) onun için; “Şeyhimiz Hâce Muhammed Salih Şirvânî, İsmâiliyye⁵⁴ halifelerinin en büyüklerindedir.” diye bir ifade kullanmıştır.⁵⁵

Dönemin Şirvan ve Dağıstan sûfileri hakkında bilgi veren Şuayb Efendi Bâkını'de İsmâil Kürdemirî'nin, Muhammed Salih Şirvânî ve Has Muhammed Şirvânî'den başka halifeleri hakkında bilgisinin bulunmadığını eserinde beyan etmektedir.⁵⁶

⁵¹ Bâkını, *Tabakât*, s. 419; Hilmî, *Sirâcü's-Sa'âdât*, s. 146. Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat, s. 43.

⁵² Kürdemirî'nin müridlerini ve halifelerini ele alan araştırmalar yok denecek kadar azdır. Hilmî Dağıstanî'nin, Hâşim el-Yemşânî isimli bir zâtın Kürdemirî'den icâzet aldığını zikretmesi, Kürdemirî'nin kaynakların zikretmediği başka halifelerinin de olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Zira Hâşim el-Yemşânî'nin kim olduğu ve tarikatu Kürdemirî'den ne zaman aldığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcu değildir. Kürdemirî'nin bazı Halifeleri için bk. Hilmî Dağıstanî, *el-Burûcü'l-Müşeyyedebi'n-Nusûsu'l-Müeyyede*, nşr. Abdülcelîl Atâ, Beyrut: Darü'n-Nü'mân li'l-'Ulûm, 1996, s. 349.

⁵³ Bâkını, *Tabakât*, s. 418; Hilmî Dağıstanî, *Sirâc*, s. 146.

⁵⁴ Talalı Ahmed Efendi buradaki İsmâiliyye ifadesiyle kanaatimize göre el- Kürdemirî'nin halifelerini ve onunla Kafkaslarda yayılmaya başlayan Hâlidîliği kastetmiştir. Çünkü hem o dönemde hem de sonraki dönemlerde tarikatu ifade etmek için İsmâiliyye ifadesi kullanılmamıştır.

⁵⁵ Bâkını, *Tabakât*, s. 418.

⁵⁶ Bâkını, *Tabakât*, s. 419.

b. Hacı Ahmed Kıyasî

Şirvan'da Molla Ahmed adıyla bilinen bu zât İsmâil Kürdemirî'ye intisap eden ilk halifelerdendir. Şamahı Hanlığı'nın Karasubar Mahalı'nın şimdiki adıyla Zerdap bölgesinde doğmuştur. Küçük yaşlardan itibaren zahiri ve batını ilimleri tahsil etmiş ve son olarak İsmâil Kürdemirî'ye mürit olmuştur. 1825 yılında Rusya'nın bölgedeki generali Yermalov'un emri ile sürgüne gönderilen Hacı Ahmed, şeyhi İsmâil Kürdemirî'nin Anadolu'ya hicret haberini alınca sürgünden kaçarak Ahıska'da şeyhine yetişerek onunla birlikte Amasya'ya gitmiştir. Amasya'da olduğu sıralarda İsmâil Kürdemirî'den hilâfet almıştır.⁵⁷

Daha sonra İstanbul'a giden Ahmed Kıyasî burada Denizli müsellimi Tavaslı Osman Ağa (ö. 1269/1853) ile tanışmış, kendisine bir dergâh kurulması şartıyla irşad faaliyetleri için Denizli'ye gitmeyi kabul etmiştir. Burada âlim ve hattat olan Osman Afif Sivrihisarî (ö. 1298/1881) adıyla meşhur zât kendisinden sonra irşad vazifesini devam ettirmiştir.⁵⁸

Sivrihisarî de Osman Abdülmennan Efendi'yi halife olarak yetiştirmiştir. Abdülmennân Efendi Afyonkarahisar'da doğmuş, ilim hayatına burada başlamış ve İstanbul'da devam etmiştir. Bu zâtın mantık ve tasavvuf alanlarında eserleri mevcuttur. O, Ahmed Kıyasî'nin kızıyla evlenmiş ve Denizli'de bu kolu sürdürmüştür.⁵⁹

c. Hacı Ahmed Efendi Külüllî

Şirvan Hanlığının Böluket Mahalının bugünkü adı Ağsu olan Külüllü kentinde doğan bu zât da İsmâil Kürdemirî'nin halifelerindendir. Tasavvuf yolunda istikrarlı ve ibadet ehli olması onun bulunduğu bölgede mürşid-i kâmil bir insan olarak tanınmasına sebep olmuştur. Hacı Ahmed Külüllü'nün bir diğer özelliği de İsmâil Kürdemirî'nin Anadolu'ya göç etmesinden sonra etrafa dağılan müritleri toparlaması olmuştur. Hatta bu yönüyle Rus kaynaklarına göre XIX. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan isyanların müsebbibi olarak gösterilerek hapsi ve sürgün edilmesi istenmiştir. 1856 yılında Rusya'nın Tambov bölgesine sürgüne gönderilmiş burada da aynı yıl vefat etmiştir.⁶⁰

Hacı Ahmed Efendi'nin etraf bölgelerden pek çok müridi olmuş ancak bunlar daima Rusların takibi altında kalmışlardır. Dehne kentinden Hacı Halil Efendi,

⁵⁷ Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 131.

⁵⁸ Mahmüd Kemal İnal, *Son Hattatlar*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955, s. 276.

⁵⁹ Vassâf, *Sefîn-i evliya*, s. 262, 263; Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 131; Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat, s. 47.

⁶⁰ Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 110, 111.

Adnalı kentinden Hacı Abbâsali Efendi, Şamahı'dan Ömer Bey ve Osman Bey Kasımhanlı kardeşler, Karakoyunlu Karaman Bey,⁶¹ Göyçay'dan Karakoyunlu Hüseyin Bey, Avahıl'dan Seyyidkulu Efendi vb. yirmiyeye yakın zevat şeyh Ahmed Efendi'nin müritleri olmuş ve Hâlidîliği bölgede yaymışlardır.⁶²

d. Hacı Mahmûd Baba el-Kürdemirî

İsmâil Kürdemirî'nin halifeleri içerisinde en genç olanıdır. Şeyhin Anadolu'ya göç etmesinden önce kendisinden icâzet alıp daha o dönemde Kürdemir'de irşad faaliyetlerine başlamıştır. İsmâil Kürdemirî Osmanlı Devleti'ne göç ederken Şirvan'daki müritleriyle ve akrabalarıyla ilgilenme görevini bu zata vermiştir. Hacı Mahmûd Baba 1859 yılında polis nezaretinde olması için önce Bakü'ye gönderilmiş daha sonra Kürdemir'e dönmesine izin verilmiştir. 1864 yılında vefat etmiş ve Kürdemir'de Şahseven kabristanlığına defnedilmiştir. Şirvan ve Şamahı bölgelerinden beş yüze yakın müridi olduğu rivayet edilmiştir.⁶³

İsmâil Kürdemirî'nin yukarıda sıraladığımız müstakil halifelerinin yanı sıra başka halifelerle birlikte bölgede Hâlidîliğin üç ana kolu teşekkül etmiştir. Bunlar Dağıstan kolu, Karabağ kolu ve Car-Balaken (Mahmûdiyye) koludur.

C. İSMÂİL EŞ-ŞİRVÂNÎ EL-KÜRDEMİRİ'DEN SONRA KAFKASLARDA HÂLİDÎ KOLLARI

İsmâil Kürdemirî'nin halifeleri vasıtasıyla Azerbaycan ve Dağıstan'da Hâlidîliğin üç ana kolu teşekkül etmiştir. Bunlar Dağıstan kolu, Karabağ kolu ve Car-Balaken (Mahmûdiyye) koludur.

1. Dağıstan Kolu

İsmâil Kürdemirî'ye intisap edenler arasında Dağıstan'dan gelenler de bulunmaktaydı. Buradan gelen müritler daha sonra Dağıstan halklarının Ruslara karşı verdikleri özgürlük mücadelesinin Müridizm olarak anılmasına sebep olmuşlardır. Bu kolun oluşmasına liderlik eden ilk şeyhleri şu şekilde sıralayabiliriz.

a. Has Muhammed eş-Şirvânî

Kafkasya'nın siyasî tarihi bakımından oldukça önemli olan Has Muhammed Şirvânî'nin babasının adı Şihâbüddin'dir. Şirvan doğumlu olan Has Muhammed tahsilini Dağıstan'ın Kürin Hanlığı'nın Yukarı Yerag kentinde Molla

⁶¹ Bu zat Hacı Ahmed efendiyle birlikte sürgün edilmiştir.

⁶² Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat, s. 49.

⁶³ Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 121.

Muhammed'den almıştır. Yedi yıl kadar süren bir dinî eğitimden sonra 1823 yılında vatanına dönmüş ve burada İsmâil Kürdemirî'nin şöhretini duyup onun müridi olmuştur. İsmâil Kürdemirî'nin yanında seyrüsülûkünü tamamlayıp ondan hilafet almıştır.⁶⁴ Hâlidîliğin Dağıstan'a yayılmasında ve sistemleşip güçlü bir organizasyon haline dönüşmesinde etkin rol oynayan Molla Muhammed Yeragî'nin tarikata girmesine sebep olan zât Has Muhammed Şirvânî'dir.⁶⁵

Has Muhammed, Şirvan'da İsmâil Kürdemirî'den icâzet aldıktan sonra şeyhi onu tekrar Dağıstan'a göndererek ona; "Ey evladım, Dağıstan'da tarikata girmeye istekli, huzurumuza varmak için hazırlıklı insanlar görüyorum. Bunların en ekmel ve faziletlisi şüphesiz Molla Muhammed el-Yeragî'dir. Ona dön ve bir müddet daha öğrencisi olmaya devam et. Belki onun tarikata girmesine vesile olursun." diye tavsiyede bulunmuştur"⁶⁶.

Bazı araştırmalar Has Muhammed Şirvânî'nin ömrünün sonuna kadar Dağıstan'da yaşadığını ve Alkadar kentinde Hacı Abdullah'ın medresesinde zahîrî ve batınî ilimleri okuttuğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Fakat Durkilî, onun 1857 yılında Şam'da vefat ettiğini ve kabrinin Mevlânâ Hâlid'in yanında olduğunu belirtmiştir.⁶⁸

b. Molla Muhammed Yeragî

Adı Muhammed olan bu zâtın tam künyesi Muhammed b. Molla İsmâil b. Molla b. Şeyh Kemal b. Nezir Yeragî Kürevî ed-Dağıstânî'dir. Kaynaklarda "Yeragî" lakabıyla meşhur olan bu zât 1777 yılında Kürin Hanlığı'nın Yukarı Yerag kentinde doğmuş olup şeyh ailesinden gelmektedir. Babasının adı Molla İsmâil'dir. Kendi döneminin fen ilimlerini Muharrem Efendi el-Ahtî'den (ö.?) okumuş daha sonra dinî ilimlere yönelerek sekiz yıl boyunca pek çok Avar âlimlerle birlikte tahsil görenek Avarlar arasında saygı duyulan bir isim haline gelmiştir.⁶⁹

Dinî tahsilinden sonra Dağıstan'ın sınır kenti olan Yugal'a dönen Yeragî bölgedeki tüm halkların dinî ve dünyevî işlerinde onlara rehberlik etmiştir. Kürin

⁶⁴ Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-Marziyye*, s. 81; Hasan Efendi el-Alkadarî, *Dîvânu'l-Memnûn*, Timurhanşûra: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913, s. 4; Bâkinî, *Tabakât*, s. 419; Durkilî, *Nüzhëtü'l-Ezhân*, s. 479; Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 82.

⁶⁵ el-Alkadarî, *Dîvânu'l-Memnûn*, s. 5; Bâkinî, *Tabakât*, s. 419.

⁶⁶ Bâkinî, *Tabakât*, s. 419.

⁶⁷ Hacıyev, *Şeyh Mahmûd Efendi*, s. 51; Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 82.

⁶⁸ Durkilî, *Nüzhëtü'l-Ezhân*, s. 479.

⁶⁹ el-Alkadarî, *Dîvanu'l-Memnûn*, s. 4; a.mlf, *Âsâr-i Dağıstan*, trc. Musa Ramazan, İstanbul: Şâmil Eğitim ve Kültür Vakfı, 2003, s. 143; Durkilî, *Nüzhëtü'l-Ezhân*, s. 479.

Hanlığının Yukarı Yerag kentinde bulunan medresesinde XIX. yüzyılın başlarında tedaris faaliyetlerini yürüten Yeragî'nin sadece Dağistan'dan değil Şirvan gibi farklı hanlıklardan da pek çok talebesi olmuştur. Bu medreseden Has Muhammed Şirvânî, Tâhircallı Emir Ali, Abdullah el-Alkadarî, Hasan el-Alkadarî, Müridizm hareketinin iki mühim lideri olan Gimrili İmam Gazi Muhammed ve İmam Şâmil gibi isimler yetişmiştir.⁷⁰

Yetiştirdiği Şirvanlı talebesi Has Muhammed, Şirvan'a dönüp İsmâil Kürdemirî vasıtasıyla tarikata girdikten sonra şeyhinin emriyle tekrar Yerag'a dönmüş ve onun da İsmâil Kürdemirî'ye intisap etmesine vesile olmuştur. Bu esnada Şeyh İsmâil Kürdemirî onlara bir mektup göndererek Has Muhammed Şirvânî'nin kendisinden icâzetli olduğunu ve tarikatın her alanında tam bir salahiyete sahip olduğunu belirtmiştir. Kürdemirî mektubunda Yeragî'ye hitaben: *Ey kardeşim Muhammed Yeragî, benden istediğin her şeyi ondan elde edebilirsin. Eğer ona güveniyorsan ve niyetin halis ise vuslata erersin. Gözlerin göremediği, kulakların duyamadığı, hiçbir beşerin kalbine düşmeyen şeylere nâil olursun. Aramızdaki mesafeler uzak olsa da, cismanî olarak ayrı olsak da ruhen birlikteyiz, demiştir.*⁷¹

Daha sonra ikisi birlikte Kürdemir'e İsmâil Kürdemirî'ye gitmiş, Molla Muhammed Yeragî tarikatı bir de ondan almıştır. Bu görüşmeden sonra Molla Muhammed'in kalbi mutmain olmuş ve İsmâil Kürdemirî'yi mürşidi olarak kabul etmiştir. Yeragî Ayrıca Kürdemirî'den icâzetnâme alarak Hâlidîliğin Dağistan'da yayılmasına önderlik etmiştir.⁷²

1838 yılında vefat eden Yeragî'nin mezarı Dağistan'ın Sokratl kentinde olmakla birlikte türbesi halen ziyaret edilmektedir. Hacı İsmâil Efendi (ö. 1322/1904) ve İshak Efendi (ö. ?) adında iki çocuğu vardır.⁷³⁷⁴

İsmâil Kürdemirî'nin âlim ve fakih bir zât olması, müridi Has Muhammed Şirvânî'nin de aynı şekilde din ilimlerinde ileri seviyede olması ve bu iki şeyhin

⁷⁰ el-Alkadarî, *Âsâr-ı Dağistan*, s. 112; Rıhtım-Halilli, *İsmayil Şirvânî*, s. 83-84.

⁷¹ el-Alkadarî, *Dîvânü'l-Memnûn*, s. 4; Bâkinî, *Tabakât*, s. 420.

⁷² Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Molla Muhammed Yeragî'nin kendisinin kaleme aldığı eserler de mevcuttur. Tasavvufa dair Arapça kaleme aldığı Büyük Kaside ve Küçük Kaside adlı şiirleri mevcuttur. Ayrıca el-Âsâr adlı eseri 1910 yılında Timurhanşûra'da neşredilmiştir. Durkilî, *Nüzheti'l-Ezhân*, s. 481; Rıhtım-Halilli, *İsmayil Şirvânî*, s. 84.

⁷³ el-Alkadarî (ö. 1328/1910), Hacı İsmâil Efendi'nin Nakşibendî şeyhi ve büyük bir âlim olduğunu ifade ederek kendisinin yetişmesinde de çok büyük emeği olduğunu belirtmiştir. el-Alkadarî, *Dîvânü'l-Memnûn*, s. 240; Rıhtım-Halilli, *İsmayil Şirvânî*, s. 84.

⁷⁴ el-Alkadarî, *Dîvânü'l-Memnûn*, s. 240.

Dağıstan'da yaşayan Yeragî'yi bu işe ehil görerek onu tarikata davet etmeleri Hâlidîliğin Kafkasya coğrafyasında ilim adamlarıyla yayıldığına işaret etmektedir. Adı geçen şeyhlerin aynı zamanda iyi bir medrese tahsili görmüş olmaları ve kendilerine ait medreselerin bulunması da bölgede tasavvufun medrese merkezli ve şer'î ekseninde yürüdüğünü göstermesi açısından önemlidir.

c. Cemâleddin Gazikumukî

Asıl adı Cemâleddin'dir. Dağıstan'ın Gazikumuk bölgesinde doğmuş bundan dolayı da Gazikumukî olarak meşhur olmuştur. Bazı araştırmalar onun Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini iddia etmektedir.⁷⁵ Hayatının büyük bölümünü Sokratl kentinde geçirmiştir. Dönemin âlimlerinden şeriat ilimlerini tahsil etmiştir. Tahsilinden sonra Gazikumuk Hanı Aslan Han'ın sekreteri olarak çalışmıştır.⁷⁶

Bir müddet kendisine hibe edilen bu köylerden aldığı vergilerle hayatını idame ettiren Şeyh Cemâleddin daha sonra alınan tüm vergileri bağışlayarak tövbe etmiş ve manevî ilimlere yönelmiştir.⁷⁷ Daha sonra aynı dönemde Dağıstan'ın Yukarı Yerag kentinde yaşayan ve şöhreti tüm Kafkasya'ya yayılan Yeragî'ye giderek Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir.⁷⁸

Konu hakkındaki rivayetler farklı olsa da Şeyh Cemâleddin'in daha memur iken dünyadan elini çektiği ve bir mürşid arayışı içinde olduğu görülmektedir. Şeyh Cemâleddin'in mürşid arayışındaki hassasiyete işaret etmektedir. Medrese tahsilinin olması ve kendisi gibi medreseli olan Yeragî'ye intisap etmesi

Molla Muhammed Yeragî Şeyh Cemâleddin'e insanları irşad etmesi ve tarikati bulunduğu bölgede yayması için izin vermiştir. Yaşadığı yere geri dönen Şeyh Cemâleddin Efendi vakitlerini terk-i dünya içerisinde ibadet ve onu ziyarete gelenleri tarikata davetle geçirmiş, Dağıstan'ın hemen her yerinden pek çok müridi olmuştur. Bunlar arasında Kafkasya özgürlük mücadelesinin liderleri olan Gimrili Gazi Muhammed (ö.1247/1832) ve İmam Şâmil (ö. 1288/1871) de mevcuttur. Şeyh Cemâleddin daha sonra Gazi Muhammed'e tarikatta icâzetnâme

⁷⁵ Benningsen- Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, s. 337.

⁷⁶ Şeyh Cemâleddin'in çalışkanlığı ve dürüstlüğünden dolayı da Aslan Han Kürin bölgesinde üç köyün vergisini o günkü Rus idaresinin de onayıyla ona bağışlayarak ödüllendirmiştir. Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, s. 499; Benningsen- Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, s. 297.

⁷⁷ Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, s. 499; Benningsen- Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, s. 297; Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 86.

⁷⁸ Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, s. 499; Benningsen- Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, s. 297; Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 86.

vermiştir.⁷⁹ Böylece Dağıstan'da Ruslara karşı yapılan cihat Hâlidî şeyhlerinin ve müritlerinin organize ettiği bir hareket haline gelmiştir. Kafkas halkları tarafından "Gazavât" olarak adlandırılan bu mücadele Ruslar ve batılılar tarafından Müridizm⁸⁰ adını almıştır.

1859 yılında İmam Şâmil'in Ruslara esir düşmesiyle sona eren Müridizm hareketi bitmiş bunun sonucunda Şeyh Cemâleddin de Osmanlı Devleti'ne göçmüş bir müddet burada yaşadıkdan sonra 1869 yılında Üsküdar'da vefat etmiştir. İstanbul'a göç ettiğinde Sultan Abdülmecid Şeyh Cemâleddin'e hürmet göstererek onu "Kafkas'ın şeyhi" olarak adlandırmıştır.⁸¹

Molla Muhammed Yerağî ve Cemaleddin Gazikumukî döneminde bir bütünlük arz eden ve derli toplu bir görüntü veren Dağıstan'daki Nakşibendî-Hâlidî organizasyonu 1859 yılında İmam Şamil'in teslim olmasıyla dağılmıştır. Özellikle İmam Şamil'in kayınpederi olan ve Müridizm hareketine maddî manevî destek vermeye çalışan Cemâleddin Gazikumukî'nin Osmanlı Devleti'ne göç etmesinden sonra Hâlidîlik münferit şeyhler ve müritlerle varlığını sürdürmüştür.

Cemâleddin Gazikumukî'den icâzet alan şeyhlerin en meşhurlarından biri Hacı Abdurrahman Efendi es-Sugûrî (1299/1882)'dir.⁸² es-Sugûrî'nin Dağıstan'ın mürşidi olduğunu belirten kaynaklar onun hem Yerağî'den hem de Şeyh Cemâleddin'den icâzetli olduğunu belirtmişlerdir. Durkilî onun, hac dönüşü İsmâil Kürdemirî ile de görüştüğünü ve tarikatı ondan da aldığını söylemiştir. Bâkını de es-Sugûrî'nin Şeyh Cemâleddin'in halifelerinden olduğunu belirtmiş, fakat onun keşif ve keramete çok fazla değer ve üstünlük vermesi sebebiyle Şeyh Cemâleddin'le aralarının açık olduğunu da eklemiştir.⁸³

Şeyh Cemâleddin sonrasında Dağıstan'da farklı Nakşî şeyhleri ve silsileleri oluşmuştur. Kanaatimize göre bunun bazı sebepleri mevcuttur. Birinci sebebi İsmâil Kürdemirî, Yerağî ve Şeyh Cemâleddin gibi ilk dönem Hâlidî şeyhlerinin hemen hemen aynı dönemde ve yakın yerlerde yaşamış olmalarıdır. Bu sebeple bazı müritler bu şeyhlerin ikisine veya üçüne öğrenci olup onlardan tarikat icâzeti almıştır. Molla Muhammed Yerağî tarikatı hem Has Muhammed Şîrvânî'den hem

⁷⁹ Durkilî, *Nüşhetü'l-Ezhân*, s. 500; Benningsen- Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, s. 300.

⁸⁰ Aytek Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, Hz. Tarık cemel Kutlu, İstanbul: Gözde yay., 1987, s. 22; Baddeley, Şeyh Şamil, s. 231; Cafer Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 337.

⁸¹ Durkilî, *Nüşhetü'l-Ezhân*, s. 500.

⁸² Bâkını, *Tabakât*, s. 422; Durkilî, *Nüşhetü'l-Ezhân*, s. 514; Rıhtım-Halilli, *İsmâil Şîrvânî*, s. 158.

⁸³ Bâkını, *Tabakât*, s. 431; el-Alkadarî, *Âsâr-ı Dağıstan*, s. 122; Durkilî, *Nüşhetü'l-Ezhân*, s. 514.

de İsmâil Kürdemirî'den almıştır. Dağıstan'ın birinci imamı sayılan Gazi Muhammed'in Şeyh Cemâleddin vasıtasıyla tasavvufa intisap etmesi, daha sonra Molla Muhammed'in yanına gidip tarikatı bir de ondan alması da buna örnek gösterilebilir.

Bir diğer sebebi de icâzet almamış olan müritlerin daha sonra müşidlik iddiasıyla ortaya çıkmalarıdır. Bölgede Nakşibendîlik adına faaliyetlerini yürütenlerin fazlalığı ve silsilelerinin farklılığı, konu hakkında dönemin tabakâtını yazan Bâkinî ve Durkilî gibi müelliflerin de eserlerine yansımıştır. Özellikle Bâkinî konuya açıklık getirmek için Şeyh Cemâleddin'den sonra Dağıstan ve etrafında faaliyetlerini yürüten şeyhler için yaptığı değerlendirmede pek çok şeyhin aslında icâzetli olmadıklarını, bu halde ehil olup olmadıkları gözetilmeksizin pek çok kişiye tarikat dersi verdiklerini ifade ederek durumun vahametini beyan etmiştir.⁸⁴

2. Karabağ Kolu ve Hamza Nigârî

İsmâil Kürdemirî'ye dayanan ve kaynaklarda müstakil bir kol olarak adlandırılan farklı bir silsile de Mir Hamza Nigârî ile başlayan Karabağ koludur. Böyle bir kolun ortaya çıkışındaki en büyük amil şüphesiz Karabağlı Hamza Nigârî'nin hem bir şair hem de etkili bir sûfî olmasıdır.

Nigârî 1805 yılında Karabağ Hanlığı'nın Bergüşâd bölgesindeki Cicimli kentinde doğmuştur. Babası Mir Rükneddin Efendi annesi ise Kızhanım'dır.⁸⁵ Soyu Hz. Peygambere dayanan⁸⁶ Hamza Nigârî'nin babası, o daha dokuz aylık iken şehit edilmiş, yetim olarak annesiyle birlikte on beş yaşına kadar Cicimli kentinde yaşamıştır.⁸⁷

On beş yaşından sonra Karakaş kentinde Mahmûd Efendi adındaki bir âlimden İslâmî ilimler, Arapça ve Farsça okumaya başlamıştır. Burada beş yıl kaldıktan sonra Şeki'nin Dehne kentinde Şikest Abdullah Efendi isimli bir hocanın

⁸⁴ Bâkinî, *Tabakât*, s. 435.

⁸⁵ Mirzâde Mustafa Fahreddin Akabalî, *Hümây-ı Arş (Karabağlı Şeyh Mir Hamza Nigârî'nin Menâkbnâmesi)*, nşr. Mehmet Rıhtım, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Bakü, 2015, s. 43; Mahmûd Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Hz. Hidayet Özcan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, III, 1627.

⁸⁶ Nesebinin Hz. Peygamber'e dayandığını gösteren silsile için bk., Akabalî. *Hümây- ı Arş*, s. 333-341; Ahmed Özkılınç, *Seyyid Nigârî, Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, İstanbul: 2013, s. 27.

⁸⁷ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, s. 28.

derslerine iştirak etmiştir. Şeki'de de üç yıl kadar kaldığı tahmin edilen Nigârî 1834 veya 1836 yılları arasında Anadolu'ya göç ettiği bilinmektedir.⁸⁸

Nigârî'nin, ders aldığı hocaları yeterli bulmadığı için ve kendisine bir müşşid bulmak için seyahat ettiği söylenmiştir.⁸⁹ Lâkin onun ilk yolculuğunu nereye yaptığı bilinmemektedir. Yolculuğu sırasında dönemin meşhur sûfilerinden Mevlânâ Hâlid'in ismini duyup ona öğrenci olmak için Şam'a doğru yola koyulduğu⁹⁰ fakat Harput'a gelince burada şeyhin vefat ettiğini öğrenip geri döndüğü rivayet edilmiştir.⁹¹

Nigârî daha sonra Harput'tan Sivas'a dönerek İsmâil Kürdemirî'nin öğrencisi olmuş ve ondan ders almıştır. Bazı araştırmalar İsmâil Kürdemirî'nin, Hamza Nigârî'yi mektup yazarak veya manevî işaretle huzuruna davet ettiğini de nakletmektedir. Bu sırada otuzlu yaşlarda olan Hamza Nigârî Kürdemirî'nin dergâhına gelerek Nakşibendiyye tarikatına intisap etmiştir.⁹²

Nigârî hakkında dönemin en önemli menakıpnamesini yazan Fahreddin Akabalî, Nigârî'nin Kürdemirî ile görüştüğünden sonra tarikata girdiğini, Sivas'ta Gümüşlü Saraçhane medreselerinde nefis terbiyesi ve riyazetle meşgul olduğunu ve bundan sonra da şeyhi ile alakasının hiç kesilmediğini ifade etmiştir.⁹³

1841'den 1852 yılına kadar Bergüşâd, Berde ve Karabağ'da irşad faaliyetleriyle meşgul olan Nigârî özellikle günümüzde "Terekeme"⁹⁴ adıyla anılan Karapapak Türkleri'nin Nakşibedîlik-Hâlidîlik ile tanışmalarına vesile olmuş ve irşad faaliyetleri neticesinde bölgede Hâlidî şeyhi olarak şöhret kazanmıştır.⁹⁵

⁸⁸ Akabalî, a.e. 49; İnal, a.e. 1627.

⁸⁹ Akabalî, *Hümây-ı Arş*, s. 50.

⁹⁰ Nigârî'nin Şam'a değil İsmâil Sirâceddin Kürdemirî'ye intisap etmek üzere doğrudan olarak Sivas'a gittiği ifade edilmiştir. Akabalî, *Hümây-ı Arş*, s. 50.

⁹¹ Akabalî, *Hümây-ı Arş*, s. 51; İnal, *Türk Şairleri*, III, 1627.

⁹² Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, s. 32.

⁹³ Akabalî, *Hümây-ı Arş*, s. 50-51.

⁹⁴ Terekemeler veya Karapapaklar, Kıpçak ve Oğuz karışımı Türk boylarıdır. Altınorda devletinin yıkılmasından sonra Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkmen toplulukları günümüzdeki İran, Gürcistan ve Azerbaycan bölgelerine yerleşmişlerdir. Osmanlı Safevî mücadelesi sebebiyle bazı Oğuz ve Avsar boyları da Günümüzde Gürcistan'ın Kuzeyindeki Borçalı bölgesine göç etmişlerdir. Daha sonra Kıpçaklarla karışan Oğuz boyları Terekeme adıyla anılmıştır. (Salih Yılmaz, "Borçalı Türkleri", *Yeni Türkiye Dergisi, Kafkaslar Özel Sayısı*, 78, 2015, s. 164)

⁹⁵ İnal, *Türk Şairleri*, III, 1627; Yavuz Akpınar, *Azerbaycan Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994, s. 465, 466.

Ayrıca İsmâil Kürdemirî'nin Şirvan'daki müritlerinin bir kısmı da Hamza Nigârî'ye bağlanmıştır. Kış aylarında Bergüşâd kentindeki medresesinde tasavvuf sohbetleri vermeye başlayan Hamza Nigârî'nin ders halkası genişlemiştir. Bu sohbetler Ruslar ve onların bölgedeki muhbirleri tarafından sakıncalı bulunmuş ve Hamza Nigârî bu sebeple takibata uğramıştır.⁹⁶

Amasya'da bulunduğu dönemlerde Kafkaslardan pek çok müridinin bölgeye gelmesi ve şöhretinin artması Hamza Nigârî'nin isminin ön plana çıkmasına sebep olmuştur.⁹⁷ Hamza Nigârî'nin görüş, düşünce ve yorumları bazı çevrelerde tepki oluşturmuş, devlet ve millet aleyhine isyan çıkarabileceği endişesi uyandırmıştır.⁹⁸

Şikâyetler dikkate alınmış olup Hamza Nigârî'nin önce Merzifon'a sürülmesine dair bir karar çıkarılmış fakat daha sonra Harput'a sürgün edilmesine karar verilmiştir. 1885 yılında Harput'a sürülen Hamza Nigârî burada ayağında çıkan bir yara sebebiyle hastalanmıştır. 1886 yılında dönemin valisi Hacı Hasan Paşa'ya vefatından sonra Amasya'ya defnedilmek arzusunu bildirmiş, aynı yıl da vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine naaşı oradan Amasya'ya getirilerek defnedilmiştir.⁹⁹

Hamza Nigârî hakkında bir *Menâkıbnâme* kaleme alan Osman Fevzi el-Amâsî (Olca), Kafkaslardan, Tiflis'ten, Kars, Oltu, Batum, Erzurum, Trabzon, Rize, Samsun ve Harput gibi şehirlerden gelen binlerce müridinin olduğundan bahsetmiştir.¹⁰⁰ Böylelikle hem Türkiye hem Azerbaycan bölgesinden Hamza Nigârî'nin pek çok müridi ve halifesi yetişmiştir.

Pek çok öğrencisi olmasına rağmen Hamza Nigârî'nin kimlere halifelik verdiği konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Torunu Mir Sadî Ağa'ya (ö. 1380/1961) ve Karabağ'daki takipçilerine göre Hamza Nigârî Kafkaslarda üç kişiye hilafet vermiştir. Buna göre o, Karaman'dan Azerbaycan'a gelmiş Çelebiler adıyla meşhur bir sülaleden olan Şeyh Hacı Çelebi Karamanî'ye, Kazak bölgesinden Hacı Mahmûd Efendi'ye ve Şeki'de Muhammed Emin Efendi'ye hilafet vermiştir.¹⁰¹

⁹⁶ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, s. 40.

⁹⁷ İnal, *Türk Şairleri*, 1628; Osman Fevzi Olca, *Amasya Meşahiri*, sad. Harun Küçük, Kurtuluş Altunbaş, Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları, 2010, s. 130; Akpınar, *Azerbaycan Edebiyatı Araştırmaları*, s. 465.

⁹⁸ Akabali, *Humâ-yı Arş*, s. 220.

⁹⁹ Akabali; *Hümây-ı Arş*. 256; İnal, *a.e.* III, 1628; Akpınar, *Azerbaycan Edebiyatı Araştırmaları*, s. 465; Özkılınç, *a.e.* 60-61.

¹⁰⁰ Ayar-Özel, "Osman Fevzi Olca'yın Menakıb-ı Mir Hamza Adlı Risalesi", 3: 195.

¹⁰¹ Özkılınç, *Nigârî*, 125.

Hamza Nigârî ile İsmâil Kürdemirî'den ayrılan kol yukarıda ismi zikredilen Hacı Çelebi Karamanî ile Azerbaycan'da varlığını sürdürmüştür. Çelebiler sülalesinin bir kısmı daha sonra Türkiye'ye geri dönmüştür. Aynı sülaleden Şeyh Hacı Kasım Çelebi irşad vazifesini 1937'ye kadar devam ettirmiş daha sonra Ruslar tarafından sürgün edilmiştir. Yerine Hamza Nigârî'nin akrabalarından Mir Sadi Ağa gelmiş ve kolun en tanınmış şeyhlerinden biri olmuştur. Bu zât 1961 yılında vefat etmiş sonrasında kardeşi Şeyh Mir Paşa, ondan sonra da Hacı Mir İkrâm Ziyadov irşad vazifesini yürütmüştür.¹⁰²

Hamza Nigârî'nin Türkiye'de daha fazla halifesi bulunmaktadır. Fakat Hâlidîliğin Karabağ kolu onun aşağıda isimleri geçen hiçbir halifesiyle devam etmemiştir. Türkiye'deki halifeleri şunlardır:

Hacı Mahmûd Aslanbeyli: Hamza Nigârî'nin halifeleri içerisinde Hacı Mahmûd Aslanbeyli (ö. 1310/1892) Azerbaycan'ın Kazak bölgesindedir. Şeki'de Arapça gibi diğer İslami ilimleri talim ettikten sonra 1874'lü yıllarda Amasya'da Hamza Nigârî'ye mürit olmuş¹⁰³ ve bir müddet onun terbiyesi altında kaldıktan sonra hilafet alarak Azerbaycan'a dönmüş ve Hâlidîliği bölgede yaymıştır.¹⁰⁴

Hacı Mahmûd Efendi Hamza Nigârî'nin Amasya'da türbesinin yapılmasında diğer müritlerin kabirlerinin inarına katkı sunmuştur. Amasya'da yapılan Şirvanlı Camii için Dağıstan'dan ve Karabağ'dan dört bin lira topladığı rivayet edilmiştir. Kendi kabri ise doğduğu yer olan Kazak şehrinde.¹⁰⁵

Gazi Osman Efendi: Aslen Maraşlı olan Osman Efendi (ö. 1335/ 1916) zâhirî ilimleri Maraş'ta öğrendikten sonra tasavvufa intisap etmek amacıyla Kayseri, Amasya, Sivas ve Amasya'ya seyahatler etmiştir. Hamza Nigârî'ye tam olarak nerede intisap ettiği bilinmemekle birlikte Amasya'da olduğu tahmin edilmektedir. 1852 yılında Osmanlı – Rus Kırım Savaşı sırasında boynundan yaralandığı için kendisi gazi olarak anılmıştır. Akabalî, Hamza Nigârî'nin onun hakkında: *Derviş, Osman Efendi gibi olur*, dediğini rivayet etmiştir.¹⁰⁶

¹⁰² Özkılınç, *Humâ-yı Arş*, 114.

¹⁰³ Akabalî, Hacı Mahmûd Efendi'nin Hamza Nigârî'ye daha Azerbaycan'dayken intisap etmesinin muhtemel olduğunu ifade etmesine karşın Rıhtım, Rus belgelerine istinaden 1874'lü yıllarda Hacı Mahmûd Efendi'nin Tiflis Eyaletinden Osmanlı Devleti'ne göç ettiği belirtmiştir. Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 109.

¹⁰⁴ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 294; Özkılınç, *a.e.*, 125.

¹⁰⁵ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 297; Ayar-Özel, "Menakıb-ı Mir Hamza", 3: 200; Özkılınç, *a.e.*, 126.

¹⁰⁶ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 294; Özkılınç, *Nigârî*, 125.

Hacı Zekeriya Efendi: Çerkez olduğu söylenen bu zâtın nerede doğduğu hakkında kesin bir malumat yoktur. 1883 yılında vefat ettiğini söyleyen Akabalî, Hamza Nigârî'nin ona yazılı hilafetname verdiğini söyler.¹⁰⁷

Hoca Mustafa Efendi: Tokat'ın Erbaa kazasının Taşova köyündendir. Zahirî ilimleri Amasya'da Hacı İsa Efendi'den okumuştur. Erzurum yolculuğunda Hamza Nigârî'ye yoldaşlık yapmış olan bu zât diğer dervişler tarafından "cezbesi sülûkünden öncedir" denilerek anılmıştır. 1902 yılında vefat etmiş olup mezarı Amasya'da Şamlar Kabristanlığındadır.¹⁰⁸

Hacı Tayyib Efendi: Aslen Rizeli olan bu zât hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Hamza Nigârî'ye intisabından sonra Erbaîne girmiştir. Akabalî, Tayyib Efendi'nin, erbaînde iken aklına takılan bazı soruları sormak için erbaîni terk ettiğini ve Hamza Nigârî'nin kapısına geldiğini bu sırada soracağı soruları unuttuğunu, bu durumun birkaç kez tekrar ettiğini rivayet etmiştir.¹⁰⁹

Hacı Mustafa (Şaşı) Efendi: Aslen Erzurumlu olan bu zât Hamza Nigârî'ye Erzurum'da intisap etmiştir. Akabalî onun yaklaşık yirmi yıl ilim öğrenmek için medreselerde eğitim gördüğünü söyler. Ayrıca Lala Paşa Camii'nde kürsü şeyhliği yapmış, Caferiyye Mescidi'nde Kadı Beydâvî Tefsiri okutmuştur. Çok zikretmesi sebebiyle kendisinde ilâhî cezbelere görüldüğü de rivayet edilmiştir. 1886 yılında Erzurum'da vefat etmiştir.¹¹⁰

Mir Hasan Efendi: Bu zât Hamza Nigârî'nin ölümünden sonra onun müridlik dışındaki faaliyetlerini yürütmüştür. Ayrıca Amasya'da bulunan Şirvanlılara rehberlik etmiştir. Bu rehberlik müridlik tarzında değil bilakis Hamza Nigârî'ye olan yakınlığı sebebiyle öne çıkmasından kaynaklanmıştır. Ayrıca kendisi Osmanlı yönetimi tarafından da Hamza Nigârî'nin halefi şeklinde resmî olarak tanınmıştır.¹¹¹

Hacı Maksut Çelebi, Aslen Azerbaycan'ın Cebraylı şehrindedir. Akabalî bu zâtın soyunun Hz. Mevlânâ'ya dayandığını tahmin ettiğini söylemiştir. Akabalî ayrıca bu zâtın Hamza Nigârî'ye o daha Cicimli'deyken intisap ettiğini iddia etmektedir.¹¹²

Akabalî yukarıda adı geçen halifelerin yanı sıra Çerkez Hacı Ahmed Efendi, Lezgi Hacı İsmâil Efendi, Hacı Muhammed Ali Efendi gibi isimleri de

¹⁰⁷ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 295.

¹⁰⁸ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 295.

¹⁰⁹ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 297.

¹¹⁰ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 297; Özkılınç, *Nigârî*, 127.

¹¹¹ Özkılınç, *Nigârî*, , 127.

¹¹² Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 304.

saymıştır.¹¹³ el-Amâsî ise Hamza Nigârî'ye intisap eden ve şair olan sûfleri sıralamıştır. Bunlar; Seyyid Sirâceddin Efendi,¹¹⁴ Kafkasyalı Ömer Keşfi Efendi ve oğlu Muhammed Kâşif, Erzurumlu Mehmed Zâkir, Amasya eşrafından Payaslıoğlu Hacı Hakkı Efendilerdir.¹¹⁵

3. Car-Balaken (Mahmûdiyye) Kolu

Nakşibendîlik İsmâil Kürdemirî'den sonra Kuzey Batı Azerbaycan'a yayılmış ve burada varlığını devam ettirmiştir. Bu kol Azerbaycan'da Sovyet işgali boyunca yakın döneme kadar varlığını sürdürmüş olması bakımından son derece önem arz etmektedir. Bu kola mensup dervişler ve müridler sayesinde İslâmî adetler, gelenekler ve ibadetler bölgede varlığını sürdürmüştür.¹¹⁶ Car-Balaken kolu Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra Mahmûdiyye olarak anılır olmuştur.

a. Hacı Yahya Bey Kutkaşınî (Dağistanî)

İsmâil Kürdemirî'nin hilafet verdiği müritlerinden biri de Hacı Yahya Bey Kutkaşınî'dir. Kendisi o günkü Kutkaşın¹¹⁷ bölgesine nisbetle Kutkaşınî olarak anılmıştır. Babası Kabele şehrinin idarecilerinden biri olan Hacı Nasrullah Efendi, kardeşi ise dönemin meşhur edebiyatçılarından İsmâil Bey Kutkaşınî'dir (ö. 1285/1869).¹¹⁸

Yahya Efendi Kafkasya'da iken Kürdemirî'ye intisap etmiş ve ondan hilafet alarak Hâlidîliğin Câr-Balaken bölgesinde yayılmasına sebep olmuştur. Dönemin tabakâtı hakkında bilgi veren kaynaklar Yahya Kutkaşınî'nin tarikati kimden aldığı konusunda bazı ihtilafların olduğunu ifade etmişlerdir. Bâkinî, Yahya Bey Kutkaşınî'nin hem Kürdemirî'den ve onun halifelerinden Has Muhammed Şirvânî'den hem de Abdullah el-Mekkî el-Erzincânî'den hilafet aldığını söylemiştir.¹¹⁹ Bu bilgiler ışığında Yahya Bey Kutkaşınî'nin tarikata ilk defa

¹¹³ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 300-306.

¹¹⁴ Bu zât Hamza Nigârî'nin oğludur. Yirmili yaşlarda vefat etmiş olup aynı zamanda şairdir. Bk. Ayar-Özel, "Menakıb-ı Mir Hamza", 3: 197.

¹¹⁵ El-Amâsî, *Menâkıb*, 13; Ayar-Özel, "Menakıb-ı Mir Hamza", 3: 197.

¹¹⁶ Hamit Algar, *Nakşibendîlik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 111.

¹¹⁷ Günümüzde Azerbaycan'ın Gabele ve Oğuz bölgeleri 1800'lü yıllarda "Kutkaşın" ismiyle Şeki Hanlığı'nın içerisinde yer almaktaydı. Bk. Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıkları*, 140.

¹¹⁸ Akpınar, *Azerbaycan Edebiyatı Araştırmaları*, s. 49.

¹¹⁹ el-Kazanî, *Zeyl-ü Kitâbi'r-Reşehât*, s. 538; Bâkinî, *Tabakât*, s. 409; Mehmet Fatsa, *Tasavvufta Mekkî Kolu*, İstanbul: Mavi Yayınları, 2000, s. 114; Rıhtım-Halilli, *İsmayil Şirvânî*, s. 124.

Kürdemirî vasıtasıyla Azerbaycan'da girdiğini, Mekke'ye hicret ettikten sonra da el-Mekkî'ye intisap ettiğini söylemek mümkündür.

Car-Balaken (Mahmûdiyye) kolunun sonraki şeyhlerinden olan Hacı Cebrâil Efendi Yahya Kutkaşını'yi 1866 yılında Hicaz'da ziyaret ettiğini belirterek o sırada Yahya Beyin yüz otuz yaşlarında olduğunu nakletmiştir. Bâkînî de Yahya Beyin vefat tarihinin 1285/1869 olduğunu da belirtmiştir.¹²⁰ Bakınî'nin rivayetleri dikkate alındığında Yahya beyin Mekke'de 1869 yılında 136 yaşında vefat ettiğini kabul etmek gerekir.

b. Hacı Yunus Efendi el-Lelelî

Hacı Yunus Efendi 1803 yılında Gah (Gax) şehrinin Leleli kentinde doğmuştur. Doğduğu ve irşad faaliyetlerinde bulunduğu bölgeye nisbetle el-Lelelî veya el-Carî gibi künyeleri mevcuttur.¹²¹ Bulunduğu bölgede zahîrî ilimleri öğrendikten sonra manevî ilimlere yönelmiştir. Bâkînî onun dünyaya meyletmeyen, zahidâne hayat yaşayan ve sürekli şeyhinin yanında olmayı isteyen biri olduğunu söyler. Manevî eğitiminden sonra şeyhinden hilafet alıp günümüzde Gah vilâyetinin Leleli Kenti'nde irşad faaliyetiyle vazifelendirilmiştir.¹²²

Yunus Efendi'nin pek çok talebesi olmuştur. Almalılı Mahmûd Efendi de bu dönemde Yunus Efendi'ye intisap etmiştir.¹²³

Hâlidîlik Kürdemirî'nin Dağistan'daki müritleri sayesinde orada yayılırken Yahya Bey Kutkaşını, Yunus Efendi el-Lelelî ve müridi Mahmûd Efendi sayesinde Azerbaycan'ın kuzeyinde yayılmaya başlamıştır.

Yunus Efendi 1276/1860 yılında vefat etmiş ve Leleli kentinde irşad faaliyetlerini yürüttüğü mescidin yanında Kanık Çayı'nın yakınında defnedilmiştir. Sovyetler döneminde bu mescit yıkılmış ve burada bulunan ve Yunus Efendi'ye ait olan kitaplar halkın gözü önünde yakılmıştır.¹²⁴

c. Almalılı Mahmûd Efendi

Asıl adı Mahmûd b. Muhammed olan Mahmûd Efendi XIX. yüzyılda Car-Balaken bölgesinin bir parçası olan Kakh vilâyetinin Almalı kentinde doğmuştur.¹²⁵ Bu sebeple Mahmûd Efendi, Almalılı künyesiyle tanınmıştır. Bâkînî ve Hâlid

¹²⁰ Bâkînî, *Tabakât*, s. 523.

¹²¹ Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, s. 496.

¹²² Bâkînî, *Tabakât*, s. 524.

¹²³ Hilmî Dağstânî, *Sirâc*, s. 147.

¹²⁴ Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat, s. 58-59.

¹²⁵ Osman Efendi es-Sâkhûrî, *Tuhfetü'l-Ahbâbi'l-Hâlidîyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Mahmûdiyye*, Timurhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1332/1914, s. 2,

Seyfullah gibi Hâlidîyye'nin sonraki temsilcileri Mahmûd Efendi'nin Dağstânî olarak da anıldığını kaydetmişlerdir.¹²⁶

Yunus Efendiden icâzet aldıktan sonra irşad faaliyetlerini Almalı'da sürdüren Mahmûd Efendi hem Câr-Balaken hem de Dağıstan bölgesinde halk arasında Şeyh Mahmûd Efendi namıyla meşhur olmuştur. Zakatala, Balaken, Kakh ve Şeki gibi etraf vilayetlerden insanlar onu ziyaret etmeye başlamışlardır. Kaynaklar, Mahmûd Efendi'nin gün geçtikçe artan nüfuzunun Rus idarecilerini rahatsız ettiğini belirtmiştir.¹²⁷

Mahmûd Efendi'nin Car-Balaken bölgesinde ikamet ettiği yıllarda üç yüzün üzerinde müridi olduğu belirtilmiştir.¹²⁸ Halkın hem maddî hem de manevî işlerde kendisine müracaat ettiği ifade edilmiştir. Halkın bu teveccühü Rus idarecilerin Mahmûd Efendi hakkındaki rahatsızlığını artırmıştır. Bölgede çıkan ayaklanmalardan sonra Azerbaycan'da daha fazla kalamayan Mahmûd Efendi önce bir müddet gizlenmiş daha sonra da Rusya'nın Astrahan şehrine hicret etmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır.¹²⁹

Mahmûd Efendi gerek Azerbaycan'da yaşadığı gerekse de Rusya'da kaldığı dönemlerde güçlü manevî şahsiyeti, insanları etkilemesi ve üstün ahlâkını her daim muhafaza etmesiyle insanlar arasında meşhur olmuştur.¹³⁰ Bunun yanı sıra çocukluğundan itibaren fen bilimleri ve dinî ilimlerde eğitim alması, Hadis, Tefsîr, Kelâm ve Arap Dili'nde dersler verebilecek düzeyde olması, insanlarla iyi iletişim kurabilmesi ve sosyal yönünün kuvvetli olması hasebiyle bulunduğu çevrelerde cazibe merkezi olmuştur.¹³¹

Bâkînî, Nakşibendîlerin özel zikri niteliğindeki hatm-i hacedgânın, XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında Almalı Mahmûd Efendi'den dolayı Kafkaslarda "Mahmûdî-i A'zam zikri" olarak anıldığını ifade etmiştir. Kendisinden sonra da Azerbaycan dâhilinde ve hâricinde halifelerinin olması, bunların da güçlü müritler yetiştirmeleri, yetişen sûfîlerin kendilerini Mahmûd

128; Muhammed Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, Bakü: Azerbaycan Milli Ansiklopedi Neşriyyatı, 2001, 24.

¹²⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 526; Halid Seyfullah b. Hüseyin en-Nakşibendî en-Nojbekrî, , *Mektûbâtı Halid Seyfullah ilâ fukarâ-i ehli'llâh*, Dağıstan, Dâru'r-risâle, 2014, s. 350.

¹²⁷ en-Nojbekrî, *Mektûbât*, s. 325; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, s. 25

¹²⁸ Bâkînî, *Tabakât*, s. 539.

¹²⁹ es-Sakhûrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, s. 132; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, s. 26; Cihangir Sultanov, "Zaqatala'nın Tarixi-Siyasî Hayatının Muayyen Dövrlerinde İslâm'ın Rolü", *Bakü İslâm Üniversitesi Zaqatala Şubesi Elmî Mecmuası*, sayı: 3, 2008, s. 180.

¹³⁰ en-Nojbekrî, *Mektûbât*, 325; Hacıyev, *Şeyh Mahmûd Efendi*, 73.

¹³¹ es-Sakhûrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, 16.

Efendi'ye nispet etmeleri Mahmûdiyye kolunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

132

XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Azerbaycan ve Dağıstan bölgelerinde faaliyet gösteren Nakşî-Hâlidî sûfîlerinin yarısından fazlasının Almalılı Mahmûd Efendi ile bir şekilde irtibatları olduğu aşikârdır. Hem Kuzeypatı Azerbaycan'da icâzet alıp faaliyet göstermesi hem de Kazan ve Astrahan'da tarikâtı yayması Mahmûd Efendi'yi özel bir konuma getirmiştir. Zira her iki bölgede de müellif müritlerinin olması Mahmûd Efendi'nin ve onun tasavvufî düşüncelerinin "Mahmûdiyye" adıyla anılmasını sağlamıştır. Bâkinî, kendilerini Mahmûd Efendi'ye nispet edenlerin Kafkasya'nın her tarafına yayıldıklarını söyleyerek bölge isimlerini daha da tafsilatlandırmıştır. Bun göre; başta Şirvân ve Câr-Balaken olmakla Azerbaycan, Dağıstan, Çeçenistan, Çerkez, Gazikumuk, Ahta, Kazan ve Astrahan gibi bölgelerde pek çok mürid, mürit ve medrese Mahmûd Efendi'nin yolundan gittiği iddia ederek faaliyet göstermişlerdir.¹³³

Almalılı Mahmûd Efendi sağlığında Azerbaycan'da sekiz kişiye tarikâtı yayma icazeti vermiştir. Bunlar Talalı Ahmed Efendi (ö. 1321/1904), Hacı Cebrâil Efendi (ö. 1307/1889), Hacı İsmâil Efendi Suvagilî (ö. 1302/1884), Hacı Hamzat Efendi Sakhurî (ö. 1308/1890), Hacı Hazret Efendi (ö. 1284/1868), Hacı Muhammed er-Rûçî (ö. 1303/1886), Hacı Baba Efendi el-Gahî (ö. 1304/1887) ve Nurullah Efendi Laysikî (ö. 1315/1897)'dir.

Bunların haricinde o, Kazan'da sürgünde yaşadığı dönemlerde Muhammed Zâkir el-Çistavî'ye (ö. 1310/1892) ve Hacı Abdülvehhâb Haciturhânî'ye (Astrahanî) tarikâtı yayma izni vermiştir.¹³⁴

Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra bu kolun Azerbaycan'daki temsilcileri sırasıyla Talalı Ahmed Efendi, Hacı Şuayb Efendi (ö. 1330/1912), Hacıyov Efendi (ö. 1367/1948), Muhammed Nâsîh Efendi (ö.1416 /1996)'dir.¹³⁵

¹³² Bâkinî, *Tabakât*, 623; Şamil Şıkhaliyev, "Sûfîskiye Vird Nakşibendiyya i Şazaliyya vı Dagestane", *Vestnik Avrasia*, 2007, 137-151.

¹³³ Bâkunî, *Tabakât*, s. 576; A.B. Sızranov, "Astrahansko-Kavkazie Sûfîskie Sbyezi", *Kavkaz Sbornik*, sayı: 8: 2014, s. 339, 340.

¹³⁴ Bâkinî, *Tabakât*, s. 555; es-Sakhûrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, s. 43-44; Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, s. 597.

¹³⁵ Ramazan Muslu, "Azerbaycanlı bir Mutasavvıf: Nâsîh Efendi", *SÜİF*, sayı: 9, 2002, 174; Rihtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, s. 130; Niyazov, *Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, s. 108.

D. SONUÇ

Azerbaycan'da Nakşîlik XIX. yüzyılın başlarında Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin Şirvanlı Halifesi İsmâil Siraceddîn Şirvânî Kürdemîrî ile birlikte tekrar faal hale gelmiştir. İsmâil Kürdemîrî ile birlikte Kafkaslarda başlayan Nakşibendî-Hâlidî hareketi bölge halkının hareketli yaşam tarzıyla da birleşerek kendine özgü bir sistem geliştirmiştir. Özellikle Kafkaslarda o dönemde aktif olan medreselerde yetişen âlimlerin İsmâil Kürdemîrî'yle birlikte tarikata girdikleri görülmektedir. Mevlânâ Hâlid'in, tarikata âlimlerin davet edilmesi düşüncesi Kafkaslarda da İsmâil Kürdemîrî'yle aynen devam etmiş ve tarikata ilk önce âlimler davet edilerek medreseler Nakşibendîliğin yayılma zemini olmuştur. Bu uygulama sayesinde Kafkas halkları arasında Nakşibendîlik-Hâlidîlik kısa sürede yayılmıştır.

Tarikatın Kafkaslarda gelişme dönemi aynı zamanda Rusların da bölge üzerinde hâkimiyet kurma siyaseti güttüğü döneme rastlamaktadır. Bölgenin Müslüman halkı Ruslara karşı bağımsızlık mücadelesi vermiş ve bu direniş hareketi sırasında ve sonrasında Nakşibendîler bölge halkının bağımsızlığını, millî ve dinî kimliğini koruma gibi önemli vazifeleri icra etmişlerdir. Kuzey Azerbaycan ve Dağıstan halklarının XIX. yüzyılda Nakşibendîlik-Hâlidîlik ile karşılaştıklarında bu düşüncüyü kolayca kabul etmeleri ve kendi karakterlerini de bu tasavvufî sistem içerisinde ortaya koymaları Kafkasya'ya özgü bir Nakşî-Hâlidî anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İsmâil Sirâceddin Şirvânî Kürdemîrî ile Kafkaslarda başlayan Hâlidîlik hareketi Has Muhammed Şirvânî ve Molla Muhammed Yeragî ile birlikte Dağıstan'da yayılmıştır. Bu kola müntesip sûfîler özellikle Ruslara karşı verilen mücadelede aktif bir rol oynamışlardır. 1859'da İmam Şâmil'in Ruslara teslim olması ve Şeyh Cemâleddin'in Osmanlı'ya göç etmesiyle Dağıstan kolu küçük gruplar halinde dağınık bir biçimde temsil edilmiştir.

Nakşibendî-Hâlidî düşüncesi Hamza Nigârî ile birlikte Karabağ, Güney Azerbaycan ve Anadolu'da yayılırken üçüncü bir kol da Kuzey Azerbaycan'da Câr-Balaken (Zakatala, Balaken, Gah) bölgesinde yayılmaya başlamıştır. Bu kol Almalılı Mahmûd Efendi'yle birlikte Mahmûdiyye olarak anılmıştır. En çok mürit ve halife yetiştirdiği yer Kuzey Azerbaycan olduğu için Mahmûd Efendiyle devam eden Hâlidîlik yine burada Mahmûdîlik adıyla varlığını sürdürmüştür. Bunun yanı sıra Mahmûd Efendi'nin sürgün edildiği yerlerde halifelerinin olması ve de Azerbaycan'da yetiştirdiği halifelerin bazılarının hem Rusya'dan hem de Dağıstan'dan müritlerinin olması farklı silsilelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

E. BİBLİYOGRAFYA

- Abbâskulu Bakihanov, *Gülistân-ı İrem*, Bakü: Azerbaycan Respublikası Medeniyet ve Turizm Nazirliği, 2010.
- Abdizâde, Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, sdl. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.
- Akabalî, Mirzâde Mustafa Fahreddin, *Hümây-ı Arş, (Karabağlı Şeyh Mir Hamza Nigârî'nin Menâkıbnâmesi)*, nşr. Mehmet Rıhtım, Bakü: Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2015.
- Akpınar, Yavuz, *Azerbaycan Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.
- Algar, Hamit, *Nakşibendilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Baddeley, John F., *Rusların Kafkasya'ya İstilas ve Şeyh Şâmil*, Trc. Sedat Özen, İstanbul: Kayıhan Yay., 1995.
- Bâkinî, Şuayb Efendi b. İdris, *Tabakâtü'l-Havâceğân-ı Nakşibendiyye ve Sâdâti'l-Meşâihi'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye*, Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2014.
- Barlas, Cafer, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-Buldân*, Çev. Mustafa Fayda, İstanbul: Siyer Yay., 2013.
- Benningsen, Alexandre, Lemercier-Quelquejay, Chantal, *Sûfi ve Komiser* (Rusya'da İslâm Tarikatları), Trc. Osman Türer, Ankara: Akçağ Yay., 1988.
- Berkok, İsmâil, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958.
- Beşirov, Arif, "Mevlânâ İsmâil Sirâceddin Şirvânî Kafkas Müridizm'inin Banisidir", *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu*, Amasya: 2012.
- Cevdet Paşa, Ahmed, *Târih-i Cevdet*, Hz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2018, I-V.
- Durkilî, Nezir, *Nüzhetu'l-Ezhân fî Terâcim-i Ulemâ-i Dağîstân*, Thk. Ebû Bekir b. Şehâvet ed-Durkilî Dağistan: Dârü'l-Âsârî'l-İlmiyye, [t.y.].
- el-Alkadarî, Hasan Efendi, *Dîvânü'l-Memmûn*, Timurhanşûra: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913.
- _____, *Âsâr-i Dağistan*, Trc. Musa Ramazan, İstanbul: Şâmil Eğitim ve Kültür Vakfı, 2003.
- el-Hulvî, Mahmûd Celâleddin, *Lemzât-ı Hulviyye ez Lemzât-ı Hulviyye*, Hz. Mehmet Serhan Tayşî, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1993.
- en-Nojbekrî, Halid Seyfullah b. Hüseyin en-Nakşibendî, *Mektûbâtu Halid Seyfullah ilâ Fukarâ-i Ehlillâh*, Dağistan, Dârü'r-Risâle, 2014.
- es-Sâkhûrî, Osman Efendi, *Tuhfetü'l-Ahbâbi'l-Hâlidîyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Mahmûdiyye*, Timurhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1332/1914.
- Fatsa, Mehmet, *Tasavvufta Mekki Kolu*, İstanbul: Mavi Yayınları, 2000.
- Gazikumukî, Cemâleddin b. Abdurrahman, *el-Âdâbu'l-Mardıyya fî't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, Mohaçkale: M. Mavrayev Matbaası, 1905.

- _____, *el-Âdâbu'l-Marziyye fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, (Tıpkı Basım), Mohaçkale: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1905.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- Haciyev, M.M, *Solnitse Nastavleniya Şeyh Mahmud Efendi Ego Nastavniki i Premniki*, Mohaçkale: Nûru'l-İslâm, 2011.
- Haydarî, İbrâhim Fasih, *Mecdü't-Ta'lid*, Trc. Eser Sazak, İstanbul: Semerkand Yay., 2011.
- Hilmî Dağıstânî, Hasan b. Muhammet, *Sirâcü's-Sa'âdât fi Siyeri's-Sâdât*, Dağıstan: Dârü'r-Risâle, 2011.
- _____, *el-Burûcü'l-Müşeyyede bi'n-Nususü'l-Müeyyede*, Nşr. Abdülcelil Atâ, Beyrut: Darü'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, 1996.
- İnal, İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemal, *Son Hattatlar*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- _____, *Son Sadrazamlar*, İstanbul: Dergah Yay., 1982.
- _____, *Son Asır Türk Şairleri*, Hz. Hidayet Özcan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2000, I-IV.
- Kazanî, Muhammed Murâd, *Zeyl-ü Kitâbi'r-Reşehât 'Ayni'l-Hayât*, Thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Knysh, Alexandar, *Tasavvuf Tarihi*, Çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yay., 2008.
- Kundukh, Aytek, *Kafkasya Müridizmi*, Hz. Tark Cemal Kutlu, İstanbul: Gözde Yay., 1987.
- Muslu, Ramazan, "Azerbaycanlı bir Mutasavvıf: Nâsîh Efendi", *SÜİF*, sayı: 9, 2002.
- Mustafazâde, Tovfik, *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi*, Bakü: 2011.
- Nasirov, Elnur, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2011.
- Niyazov, Ahmed, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat, İlim, Mederseler*, Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2016.
- Olçay, Osman Fevzi, *Amasya Meşâhiri*, sad. Harun Küçük, Kurtuluş Altunbaş, Amasya: Amasya Belediyesi Yay., 2010.
- Özkılınç, Ahmed, *Seyyid Nigârî, Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, İstanbul: 2013.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1942.
- Rıhtım, Mehmet, *Seyyid Yahyâ Şîrvânî ve Şifau'l-Esrâ Adlı Eseri*, Bakü: Elm Yay., 2010.
- _____, *Mevlânâ İsmayıl Sirâceddîn Şîrvânî*, Bakü: 2011.
- Sizranov, A.B. "Astrahansko-Kavkazie Süfiskie Sbyezi", *Kavkaz Sbornik*, Sayı:8, 2014.
- Şabanov, Muhammed, *Tala'nın Yassı Yolu*, Bakü: Azerbaycan Milli Ansiklopedi Neşriyyatı, 2001.
- Şıkhaliyev, Şamil, "Süfiskiye Vird Nakşibendiyya i Şazaliyya vı Dagestane." *Vestnik Avrasia*, 2007.
- Togan, Zeki Velidi "Azerbaycan'ın Tarihi Hudutları", MEB İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: MEB. Yay., 1979, I-XV.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2015.
- Yılmaz, Salih, "Borçalı Türkleri", *Yeni Türkiye Dergisi, Kafkaslar Özel Sayısı*, sayı: 78, 2015.

SÂMERRÂÎ'NİN BAZI NAHİV MESELELERİNE İLİŞKİN CUMHURA MUHALİF GÖRÜŞLERİ*

İshak DURMUŞ**

Öz

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî 1933 yılında Bağdat'ın yaklaşık 125 km kuzey tarafında bulunan Samarra şehrinde doğmuş, özellikle Arap dili ve tefsir alanlarına önemli katkılar sağlamış bir İslam âlimidir. Günümüzde de bu alanlardaki çalışmalarına hâlâ devam etmektedir. Eserlerinde özellikle üzerinde durduğu nokta lafız-mana ilişkisidir. Tefsir ve Arap dili alanında yazdığı bütün eserler bu eksendedir. Dil alanında lafız-mana ilişkisine değinmenin özellikle Arapçayı yabancı bir dil olarak öğrenen kimselere büyük faydalar sağlayacağından Sâmerrâî'nin nahiv alanındaki bir takım özgün görüşlerini çalışmamızda aktarmak istedik. Bu bağlamda bir yandan ilgili âlimin tanıtılması bir yandan da görüşlerinin tam manası ile nerede durduğunun anlaşılması için hayatı hakkında genel ve ilmî yönü ile ilgili daha özel bilgiler verilmesine özen gösterilmiştir. Bundan dolayı çalışmamızın başında öncelikle hayatı ve eserleri hakkında kısa ve öz bilgiler verdik. Daha sonra alana farklı bir bakış açısı kazandıracakını düşündüğümüz bazı nahiv meseleleri hakkındaki görüşlerini sekiz başlık altında inceledik.

Anahtar Kelimeler: Sâmerrâî, Arapça, nahiv, meânî'n-nahv, lafız, mana.

* Bu makale İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan "Sâmerrâî ve Tartışmalı Nahiv Meselelerine İlişkin Görüşleri: Meânî'n-Nahv Özelinde" başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilerek hazırlanmıştır.

** Öğr.Gör. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami Bilimler Anabilim Dalı, ishakdurmus@gmail.com.

SĀMERRĀĪ'S THOUGHTS OPPOSING TO THE MAJORITY OF MUSLIM SCHOLARS ON CERTAIN SYNTAX (NAHV) ISSUES

Abstract

Fādīl Sālīh es-Sāmerrāī was born in Samarra, which is about 125 km north of Baghdad, in 1933. He is an Islamic scholar who made important contributions especially in the fields of Arabic language and Tafsir. He currently continues studying in these areas. In his works, he especially emphasizes the relation between wording (*lafz*) and meaning (*ma'nā*). All his works in the field of Tafsir and Arabic language are on this axis. We think that mentioning the relation between wording and meaning in language will provide great benefits especially for people who learn Arabic as a foreign language. For this reason, we wanted to convey some of the original views of Sāmerrāī in this field. In this context, while it was taken care to give general information about his life, more specific information about scientific aspect is given in order to introduce relevant scholar in one hand and to understand of where he stands in the full sense of his views on the other hand.

Keywords: Sāmerrāī, Arabic, syntax (*nahv*), *ma'āni 'n-nahv*, wording, meaning.

آراء السامرائي المخالفة للجمهور في بعض المسائل النحوية الخلاصة

هذا البحث يتناول الآراء المخالفة للجمهور في بعض المسائل النحوية لفاضل صالح السامرائي أحد علماء اللغة العربية في العصر الحديث. يرجى أن تكسب هذه الآراء نظرة مختلفة لبعض المسائل في علم النحو. ذلك أن السامرائي عندما يتناول المسائل النحوية يستقرها من حيث العلاقة بين اللفظ والمعنى ولم يتمسك بأي مذهب من المذاهب النحوية. في بداية البحث أعطيت المعلومات الموجزة والمختصرة عن حياته ومؤلفاته. وعندما نقلت آرائه المختلفة أولاً حددت آراء العلماء المعنيين وبعد ذلك قدمت آراء السامرائي. ويمكن القول إن بعض هذه الآراء تحمل نوعاً من الأصالة. في نهاية البحث ظهر أن السامرائي يرفض الشكلية في النحو حيث بالنسبة له لا يقل إظهار الفوارق الدلالية التي قد تدل عليها الفوارق النحوية عن الإعراب من حيث الأهمية وينبغي أن يكون أحد مجالات العمل لعلم النحو استيضاح هذه الفوارق الدلالية.

A. GİRİŞ

İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetin doğru bir şekilde anlaşılmasında elbette Arapçanın önemi oldukça büyüktür. Nitekim İslam dininin temel kaynakları da müelliflerinin farklı coğrafyalar ve asırlarda yaşamalarına rağmen Kur'ân'ın dili Arapça ile yazılmıştır. Kaynak kitapların her ne kadar bazıları Türkçeye tercüme edilmiş olsa da Arap Dili ile kaleme alınmış birçok kitap İslam düşünce dünyasına yeni bakış açıları kazandırmaya devam etmektedir. Üstelik tercüme edilen bu kaynak eserlerin doğru bir şekilde anlaşılması için bir nebze de olsa Arapça bilmek gereklidir. Bunun dışında günümüzde yazı ve basın dili olarak canlılığını koruduğu için, dini alanların dışında da Arapça önemini göstermektedir.

Bu yüzden Arapça din dili olması itibariyle hem Müslümanlar hem de İslam ve Arap kültürü hakkında bilgi edinmek isteyenler için İslam'ın ilk günlerinden itibaren önemini korumuş ve öğrenilmeye çalışılmıştır. Yazı hattında Türkçedeki sesli harf niteliğinde olan hareketlerin yazılmamasından dolayı bu hareketleri belirlemede büyük rol oynayan nahiv ilmi ve pratikteki yansımaları olan i'râb, bu dilin anlaşılmasında ve öğretiminde büyük bir öneme sahip olmuştur.

Çünkü i'râb sayesinde bulunduğu konumdan dolayı birden fazla manaya gelebilecek olan lafızlardan, konuşmacının ya da yazarın kastettiği doğru mana anlaşılabilir. Örneğin أعطى الرجل الطفل كتابا cümlesi, الرجل kelimesinin merfû okunmasıyla "Adam çocuğa kitap verdi." manasına gelebildiği gibi, الطفل kelimesinin merfû okunmasıyla kelimelerin dizimi değişmeksizin "Çocuk adama kitap verdi." manasına gelebilmektedir. Bu iki manadan birinin belirlenmesini sağlayan ise i'râb olmuştur.

İ'râbın bu işlevinden dolayı Arapçada dil kurallarının iyi bir şekilde bilinmesi büyük önem arz etmiştir. Özellikle İslâm dininin temel kaynakları Kur'ân ve hadis metinlerinde âlimler, kastedilen mananın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için sıklıkla dilsel tahlillere başvurmuşlardır. Fıkıh, tefsir ve hadis gibi İslam'ın temel ilim dallarındaki birtakım tartışmalar da nahiv ilminde ortaya çıkan tartışmalar ile bağlantı içerisindedir.

Nahiv ilminin bu öneminden, başka bir deyişle ona olan bu ihtiyaçtan dolayı geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok âlim çeşitli eserler kaleme almışlardır. Bu âlimlerden biri de Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'dir. Nahiv ilmine ilkökul dönemlerinden itibaren büyük bir aşkla sarılmış alanında profesör olduktan sonra bile bazı meseleler üzerinde yıllarca düşündüğünü belirtmiştir. Nahiv ilmindeki binlerce esere rağmen birçok konunun hala kapalı kaldığını belirtmiş ve bu dilin

ehlinden ellerindeki hazinenin değerini bilmelerini tabiri caizse ona dört bir kolla sarılmalarını istemiştir.

Çalışmamızda bu alana farklı bakış açıları getirdiğini düşündüğümüz Fâdıl Sâlih es-Sâmerâî'nin ilk önce hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeye daha sonra özgün olduğunu düşündüğümüz tartışmalı bazı nahiv meselelerindeki görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Sâmerâî'nin bu görüşlerine nahiv ilmiyle ilgili yazdığı eserlerinin arasında derin içeriği ile temeyyüz eden *Me'âni'n-Nahv* adlı eseri kaynaklık edecektir.

B. SÂMERRÂÎ

1. Hayatı

Asıl adı, Fâdıl b. Sâlih b. Halîl el-Bedrî es-Sâmerâî'dir. El-Bedrî ailesine mensup olan Sâmerâî 1933 yılında Bağdat'ın yaklaşık olarak 125 km kuzey tarafında bulunan Samarra şehrinde dünyaya geldi.¹

Okul hayatına başlamadan önce Samarra şehrinde bir Kur'ân kursuna giden müellif, küçük yaşlarda Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetti. Sonraki yıllarda eğitimine devlet okullarında devam eden Sâmerâî 1941 yılında ilkokula başladı. O zamanlar Samarra'da devlet lisesinin olmaması nedeniyle lise eğitimini özel bir okulda tamamladı. Mezun olduktan sonra ilkokulda öğretmenlik yapabilmek için bir yıl süreli bir eğitim kursuna katıldı. Buradan sertifikasını aldıktan sonra 1953 yılında ilkokul öğretmeni olarak atandı.

1957 yılında başladığı Yüksek Öğretmen Okulu Arap Dili Bölümünden 1961 yılında mezun oldu. Daha sonra İbn Cinnî hakkındaki teziyle 1965 yılında Bağdat Üniversitesi Arap Dili Bölümünün ilk yüksek lisans mezunlarından oldu ve aynı yıl mezun olduğu üniversiteye asistan olarak atandı. 1968 yılında doktorasını Mısır'daki Aynu'ş-Şems Üniversitesinin Arap Dili ve Belagatı Bölümünde الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري "Zameşerî'de Nahiv ve Dilbilim Araştırmaları" adlı teziyle doktora derecesini elde etti.²

Doktorasını aldıktan sonra 1968 yılında Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesine tayin oldu. Yetmişli yıllarda ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye el-Mesâiyye Fakültesine dekan olarak atandı. Irak'ta özel üniversiteler kapatılınca kadar görevine devam etti. 1979 yılında Kuveyt Üniversitesi'nin Arap dili Bölümünde ders vermeye başladı. Sonra Irak'a döndü ve 1983 yılında Arap dili ile alakalı

¹ www.odabasham.net/الأديب-الداعية-فاضل-السامرائي-107698-ترجم (08.06.2019).

² https://www.youtube.com/watch?v=Vua-UKScFEM (08.06.2019).

çeşitli araştırmalar yapan el-Mecma'u'l-‘İlmiyyu’l-‘İrâkî adlı kurumda uzman oldu. 1996 yılında bu kurumun aktif üyesi oldu. 1998 yılında emekli oldu. 1999 yılında Basra Körfezi’ne gitti ve oradaki Acmen Üniversitesi’nde bir yıl hoca olarak çalıştı. Daha sonra Şârîka Üniversitesi’nde 2004 yılına kadar çalıştı. Ardından çok sevdiği ülkesi Irak’a döndü.³

Sâmerrâî'nin Nahiv ilmine olan sevgisi ilkokul zamanlarında başlamıştır. İleriki yıllarda da bu ilme olan sevgisi daha da artmıştır. Öyle ki bazı nahiv meselelerinde yıllarca düşündüğünü bazısının cevabını bulduğunu bazısının ise cevapsız kaldığını söylemiştir. Mütevazı bir kişiliğe sahip olan Sâmerrâî kitaplarında aktardığı yeni fikirler hakkında: *Yeni bir şey getirdiğimi iddia etmiyorum. Sadece yaptığım okumalarda bu görüşleri belirten birisini bulamadım*, demiştir. Öğrencilerin nahiv ilminden korkmamalarını, ellerindeki bu hazinenin değerini bilmelerini istemiştir.⁴

2. Eserleri

a) *Nidâu'r-Rûh*

Sâmerrâî'nin kaleme aldığı ilk kitaptır. Üniversite öğrencilik yıllarında yazdığı bu kitabı akait ile ilgilidir. Allah'ın varlığı ile ilgili konulara değinmektedir.⁵

b) *Nübüvvetü Muhammed mine'ş-Şekki ile'l-Yakîn*

Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğinin doğruluğu ile ilgili kendisinde oluşan şüpheleri giderdikten sonra nübüvvet meseleleri ile alakalı kaleme aldığı eseridir.⁶

c) *Meâni'n-Nahv*

Nahiv ile ilgili yazdığı en hacimli eseridir. Bu kitabında Arapça'da lafızda meydana gelen en ufak bir değişikliğin bile manada nasıl bir etki bıraktığını araştırmıştır. Eserinde daha çok Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetleri delil olarak göstermiş ve lafız olarak benzer ayetler arasındaki anlam farklılıklarına değinmiştir. Nahiv ilmini lafız-mana açısından ele alan Sâmerrâî kitabında çoğu

³ www.odabasham.net/الأديب-الداعية-فاضل-السامرائي-107698-ترجم (08.06.2019).

⁴ https://www.youtube.com/watch?v=Vua-UKScFEM (08.06.2019).

⁵ https://www.youtube.com/watch?v=Vua-UKScFEM (08.06.2019); Fâdîl b. Sâlih b. Mehdî b. Halîl el-Bedrî es-Sâmerrâî, *Nidâu'r-Rûh*, Bağdat: Mektebetü'l-Kudüs.

⁶ https://www.youtube.com/watch?v=Vua-UKScFEM (08.06.2019); Fâdîl b. Sâlih b. Mehdî b. Halîl el-Bedrî es-Sâmerrâî, *Nübüvvetü Muhammed mine'ş-Şekki ile'l-Yakîn*, Ammân: Dâru Ammâr, 2010.

zaman tartışmalı nahiv meseleleri hakkındaki görüşlerini belirtmiş kimi zamansa kendisine ait olan yeni görüşleri eserine almıştır.⁷

d) *en-Nahvu'l-Arabî Ahkâm ve Meânî*

Bu eseri de nahiv ilmiyle ilgilidir. *Meânî'n-Nahv* adlı eserinden farklı olarak tartışmalı meselelere girmeden yüzeysel bir şekilde nahiv konularını anlattığı kitabıdır.⁸

e) *Tahkîkât Nahviyye*

Sâmerrâî'nin modern dönemdeki nahivcilerin nahiv ile alakalı bazı yeni görüşlerini çürütmek için yazdığı kitabıdır.⁹

f) *Meânî'l-Ebniyet fi'l-Arabiyye*

Sâmerrâî'nin sarf ilmiyle ilgili kaleme aldığı eseridir. *Meânî'n-nahv* adlı eserinde olduğu gibi bu kitabında da fiillerinin sîğalarını ve bu sîğalara geçme şartlarını şekilsel olarak incelemekle yetinmemiş fiillerin sîğalarını daha çok mana-lafız ilişkisi açısından incelemiştir. Çoğu meselede konuyla ilgili geçmiş âlimlerin görüşlerini de aktarmıştır.¹⁰

g) *es-Sarfu'l-Arabî Ahkâm ve Me'ânî*

Bu eseri de sarf ilmiyle ilgilidir. *Meânî'l-Ebniyeti fi'l-Arabiyye* adlı eserinden daha kapsamlı olmakla birlikte konuları ele alırken geçmiş âlimlerin konu ile ilgili görüşlerine yer vermez.¹¹

h) *el-Cümletü'l-Arabiyye Telîfuhâ ve Aksâmühâ*

Sâmerrâî'nin Arapça'da cümlelerin nasıl oluştuğunu hangi unsurlardan meydana geldiğini anlattığı kitabıdır. Daha çok takdim-tehir ve hazf gibi konulara değinmektedir. Kitabında bunların şartları ve mertebeleri hakkında konuşmaktadır.¹²

⁷ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedri es-Sâmerrâî, *Meânî'n-Nahv*, Ammân: Dâru'l-Fikr, 2000.

⁸ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedri es-Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabî Ahkâm ve Meânî*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2014.

⁹ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedri es-Sâmerrâî, *Tahkîkât Nahviyye*, Ammân: Dâru'l-Fikr, 2001.

¹⁰ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedri es-Sâmerrâî, *Meânî'l-Ebniyet fi'l-Arabiyye*, Ammân: Dâru Ammâr, 2001.

¹¹ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedri es-Sâmerrâî, *es-Sarfu'l-Arabî Ahkâm ve Meânî*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2013.

¹² Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedri es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-Arabiyyet Telîfuhâ ve Aksâmühâ*, Ammân: Dâru'l-Fikr, 2007.

i) *el-Cümletü'l-Arabîyyet ve'l-Ma'nâ*

Arapça'da bir cümle için kaç farklı manaya gelebileceğini ya da bir mananın kaç farklı cümle ile ifade edilebileceğini ele aldığı kitabıdır.¹³

j) *İbn Cinnî en-Nahvî*

Sâmerrâî'nin yüksek lisans tezidir. İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) hayatını, eserlerini ve nahiv ilmiyle alakalı görüşlerini sekiz başlık altında incelemiştir. Daha sonra kitap olarak basılmıştır.¹⁴

k) *ed-Dirasetü'n-Nahviyye ve'l-Lüğaviyye 'inde'z-Zemahşerî*

Sâmerrâî'nin doktora tezidir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) hayatını, eserlerini ve nahiv ilmiyle alakalı görüşlerini altı başlık altında incelemiştir. Daha sonra kitap olarak basılmıştır.¹⁵

l) *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*

Bu eser, Sâmerrâî'nin uzun yıllar cevabını bulamadığı Kur'an'ın ifade üslubu ile alakalı sorularının sonucunda ortaya çıkmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'deki zikir, hazf, takdim ve tehir gibi konuların üzerinde durmakta ve bunların hikmetlerini anlatmaktadır.¹⁶

m) *Min Esrâri'l-Beyâni'l-Kur'ânî*

et-Ta'bîru'l-Kur'ânî adlı eserine içerik olarak büyük benzerlik göstermekle birlikte tefsir edilen ayetler bakımından daha zengin bir içeriğe sahiptir.¹⁷

n) *Lemesât Beyâniyye fî Nusûs mine't-Tenzîl*

Sâmerrâî'nin *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî* adlı eserinde ulaştığı dilbilimsel çıkarımların pratiğe dökülmüş halidir. Bazı surelerin tefsirini içermektedir.¹⁸

¹³ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-Arabîyyet ve'l-Ma'nâ*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.

¹⁴ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerrâî, *İbn Cinnî en-Nahvî*, Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1969.

¹⁵ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerrâî, *ed-Dirasetü'n-Nahviyyet ve'l-Lüğaviyye 'inde'z-Zemahşerî*, Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971.

¹⁶ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerrâî, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, Ammân: Dâru Ammâr, 2006.

¹⁷ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerrâî, *Min Esrâri'l-Beyâni'l-Kur'ânî*, Ammân: Dâru'l-Fikr, 2006.

¹⁸ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerrâî, *Lemesât Beyâniyye fî Nusûs mine't-Tenzîl*, Ammân: Dâru. Ammâr, 2003.

o) 'Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî

Lemesât Beyâniyye fî Nusûsin mine't-Tenzîl adlı eseriyle benzerlik göstermektedir. Fakat bu eserde kısa sureleri ele almıştır.¹⁹

p) Es'ile Beyaniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm

Bu eserde Sâmerî TV programlarında kendisine sorulmuş olan dilbilimsel soruların yüz tanesini seçmiş ve cevaplarıyla birlikte yazmıştır.²⁰

q) Belâğatü'l-Kelime fî't-Ta'bîri'l-Kur'ânî

Sâmerî'nin Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimeleri lafız-mana ilişkisi bağlamında incelediği kitabıdır. Ayetlerde bazı kelimelerin özellikle neden tercih edildiğini, aynı fiildeki kıraat farklılıklarının niçin meydana geldiği gibi konulara değinmektedir. Nitekim Sâmerî'ye göre cümledeki herhangi bir değişikliğin manaya etkisi olacağı gibi kelimedeki herhangi bir değişikliğinde manaya etkisi olacaktır.²¹

r) Dirâsetü'l-Müteşâbihi'l-Lafziyye min Âyi't-Tenzîl fî Kitâbi Mellâki't-Te'vîl

Müellifin, İbn'z-Zübeyr es-Sekafî'nin *Milâkü't-te'vîl* adlı eseri üzerine yapmış olduğu incelemeyi içerir.²²

s) et-Tenâsüb beyne's-Süver fî'l-Müftetah ve'l-Havâtîm

Kitap iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümünde sûrelerin başı ve sonları arasındaki uyum, ikinci bölümde ise bir sûrenin sonu ile kendisinden sonraki sûrenin başı arasındaki uyum incelenmektedir.²³

t) Ebu'l-Berekât İbnü'l-Enbârî ve Dirâsâtühü'n-Nahviyye

Müellifin, Kemâleddin el-Enbârî'nin hayatını, eserlerini ve Arap dili ile ilgili çalışmalarını incelediği kitabıdır.²⁴

¹⁹ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerî, *'Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî*, Şârîka: Câmi'atu's-Şârîka, 2002.

²⁰ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerî, *Es'ile Beyaniyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Şârîka: Mektebetu's-Sahabe, 2008.

²¹ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerî, *Belâğatü'l-Kelime fî't-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Kahire: Şeriketu'l-Âtike, 2006.

²² Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerî, *Dirâsetü'l-Müteşâbihi'l-Lafziyye min Âyi't-Tenzîl fî Kitâbi Mellâki't-Te'vîl*, Ammân: Dâru. Ammâr, 2009.

²³ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerî, *et-Tenâsüb beyne's-Süver fî'l-Müftetah ve'l-Havâtîm*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2016.

²⁴ Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halil el-Bedrî es-Sâmerî, *Ebu'l-Berekât İbnü'l-Enbârî ve Dirâsâtühü'n-Nahviyye*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2015.

C. MÜELLİFİN BAZI NAHİV MESELELERİNE İLİŞKİN CUMHURA MUHALEFET ETTİĞİ GÖRÜŞLERİ

Nahiv tarihi geçmişten günümüze pek çok ekolle karşı karşıya kalmış, birçok mesele farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Hatta bu bağlamda ‘ilmü’l-hilâf diye müstakil bir ilim dâhi ortaya çıkmış ve çeşitli eserler yazılmıştır. Müellifimiz de son dönemde yaşayan bir kişi olarak geçmişteki bazı nahiv meselelerine ilişkin görüşler ortaya koymuştur. Bu başlık altında da müellifin cumhura muhalefet ettiği bazı görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

1. Mef‘ûl-u Mutlak’ın Kısımları

Mef‘ûl-u mutlak, âmilini tevkîd etmek, türünü ya da sayısını açıklamak için getirilen mansûb mastardır.²⁵ Nahivcilere göre mef‘ûl-u mutlak المؤكد لعامله “âmilini tekîd eden”, المبين لنوعه “türünü açıklayan” ve المبين لعدده “sayısını bildiren” olmak üzere üç kısımdır.²⁶

Bu üç kısma sırasıyla ضرب زيد أحمد ضربا “Zeyd Ahmet’e sağlam vurdu.”, ضرب زيد أحمد ضربا خفيفا “Zeyd Ahmet’e hafifçe vurdu.” ve ضرب زيد أحمد ضربتين “Zeyd Ahmet’e iki kere vurdu.” cümleleri örnek verilebilir.

Nahivcilere göre âmilini tekîd eden mef‘ûl-u mutlakta, âmilin hazfedilmesi caiz değildir. Fakat buna rağmen أنت ابني حقا “Sen gerçekten benim oğlumsun.” ve له علي ألف دينار اعترافا “Sana bin dinar borcum olduğunu itiraf ediyorum.” cümlelerinde nahivcilere göre حقا ve اعترافا kelimelerinin âmillerinin hazfedilmesi vaciptir. Cümlelerin aslı أنت ابني حقا ve أحق أنت ابني حقا ve اعترافا له علي ألف دينار اعترافا şeklindedir. Bu iki cümle için nahivciler sırasıyla المأكد لغيره “Müekkidu li gayrihi” ve المأكد لنفسه “Müekkidu li nefsihi” kavramlarını kullanmışlardır.²⁷ Sâmerrâî bu iki kavramın sonradan kullanılmasını çelişki olarak görmüştür. Çünkü müekkid oldukları için mef‘ûl-u mutlakın ilk kısmına dahil oldukları kabul edilirse nahivcilerin “Amilin hazfedilmemesi caiz değildir.” görüşüne ters düşecektir. Eğer başlı başına yeni iki kısım olduğu düşünülürse bu sefer de başta yapılmış olan ilk taksimat yanlış

²⁵ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Kahire: Dâru’t-Turâs, 1980, II, s. 169.

²⁶ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, II, s. 172.

²⁷ Sâmerrâî, *Meâni’n-Nahv*, II, s. 152.

olacaktır.²⁸ Sâmerriâi'ye göre tekîd ile alakalı bu üç kısım المؤكد adı altında bir tek kısımdan oluşmalıdır.²⁹

Bu çelişki dışında Sâmerriâi bu taksimatın mef'ûl-u mutlakın bazı kullanımlarına da şamil olmadığını belirtmiştir. Örneğin إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ اyetinde mef'ûl-u mutlak konumunda olan مِثْقَالَ kelimesi yukarıda belirttiğimiz üç kısımdan birine girmemektedir. Buna وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا اyeti de örnek olarak verilebilir. Burada فَتِيلًا kelimesi âmilin miktarını açıklamaktadır. Sâmerriâi'ye göre mef'ûl-u mutlakın tebyîn özelliğini tür ve sayı ile sınırlı tutulmamalı bu iki kısım المبين adlı farklı bir kısımda ele alınmalıdır. Böylelikle bu kısmın altına sadece filin türünü ve sayını açıklayan kelimeler değil ayrıca miktarını ve طعنه سكينًا "Onu bıçakladı." cümlesinde olduğu gibi fiilin hangi alet ile yapıldığını açıklayan öğeler de girebilir.³²

Sâmerriâi mef'ûl-u mutlakın tekîd ve tebyîn dışında fiil manasını ifade etmek için de kullanılabileceğini söyler. Örneğin إقداما يا سعيد "Ey Sait gel!" cümlesinde إقداما mastarı tekîd ifade etmemektedir. Çünkü tekit edeceği bir öge cümlede bulunmamaktadır. Ayrıca bir tebyînde de bulunmamaktadır. Sâmerriâi'ye göre bu tür üsluplarda mastar fiil manasında kullanılmış olup النائب عن الفعل "Fiilin yerine geçen" adıyla ayrı bir kısımda ele alınması gerekir.³³

Özetle Sâmerriâi'ye göre mef'ûl-u mutlak üç kısımdır:

a) المؤكد "Müekkid"

Bu kısımda mef'ûl-u mutlak sadece âmili değil cümlelerin içeriğini de tekîd etmektedir.

Sâmerriâi bu bağlamda aşağıdaki cümle ve ayetlerde altı çizilmiş olan mef'ûl-u mutlakları örnek vermektedir:³⁴

- ضرب زيد أحمد ضربيا "Zeyd Ahmet'e sağlam vurdu."
- أنت ابني حقا "Sen gerçekten benim oğlunsun."
- له على ألف دينار اعترافا "Sana bin dinar borcum olduğunu itiraf ediyorum."

²⁸ Sâmerriâi, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 23.

²⁹ *A.g.e.*, s. 153-154.

³⁰ 4/Nisâ 40.

³¹ 4/Nisâ 49.

³² Sâmerriâi, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 155-156.

³³ Sâmerriâi, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 155-156.

³⁴ Sâmerriâi, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 153-154.

- لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ كَادِنَلَرِي بOSHARSANIZ, ONLARLA BIRLEŞMEMİŞ VE MEHİR DE BELİRLEMEMİŞ OLURSANIZ MALÎ BİR SORUMLULUĞUNUZ YOKTUR. ZENGİN OLAN GÜCÜNE GÖRE, ELİ DARDA OLAN DA GÜCÜNE GÖRE ONLARA MAKUL VE GÖNÜL ALICI BİR ŞEYLER VERSİN. İYİLER İÇİN BU BİR BORÇTUR.”³⁵

Ayette Allah’ın emriyle belirtilen şartların gerçekleşmesi durumunda kadının makul ve gönül alıcı bir şeyler alması onun bir hakkı olmuştur. Bu hakkın belli olmasının ardından حقا mastarı getirilerek bu durum tekîd edilmiştir.³⁶

- إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَغَدَاً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَكَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ “Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır. Bu, Allah’ın Tevrat’ta, İncil’de ve Kur’ân’da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah’tan daha fazla sözüne bağlı olabilir! O halde yaptığımız bu alışverişten ötürü sevinin. İşte büyük bahtiyarlık da budur.”³⁷

Ayette Allah kendi yolunda cihat edenlere cenneti müjdelemiştir. Bu da Allah’tan bir وعد “söz” mesabesinde. Bu sözün belli olmasından sonra وعدا mastarı getirilerek bu anlam tekîd edilmiştir.³⁸

- وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ “Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır.”³⁹

Dağların Allah tarafından yaratıldığı aşikardır. Ayetin içeriğinden bu gerçek hatırlanıp akla gelmektedir. Bu gerçeği tekîd etmek için de hemen ardından صنع mastarı gelmiştir.⁴⁰

³⁵ 2/Bakara 236.

³⁶ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 153.

³⁷ 9/Tevbe 111.

³⁸ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 153.

³⁹ 27/Neml 88.

⁴⁰ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 153.

b) المبين “Mübeyyin”

Bu kısımda ise mef’ûl-u mutlak, fiilin sadece türünü ve sayısını açıklamakla kalmayıp fiil ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunabilir.

Aşağıdaki cümle ve ayetlerde bulunan mef’ûl-u mutlaklar bu kısma örnektir:⁴¹

- إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴿٤٢﴾ “Şüphesiz Allah zerre kadar haksızlık etmez.”⁴²
- وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٣﴾ “... kendilerine kıl kadar zulmedilmez.”⁴³
- فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴿٤٤﴾ “...seksen sopa vurun.”⁴⁴
- طَعَنَهُ بِسِكِّينَا ﴿٤٥﴾ “Onu bıçakladı.”

c) النائب عن الفعل “Fiil Yerine Kullanılan”

Bu kısımdan olan mef’ûl-u mutlaklar tevkîd ya da tebyîn ifade etmek için değil sadece fiil manasını ifade etmek için kullanılmıştır.

Aşağıdaki cümlelerde bulunan mef’ûl-u mutlaklar bu kısma örnektir:⁴⁵

- إِقْدَامًا يَا سَعِيدِ ﴿٤٦﴾ “Ey Sait gel!”
- إِكْرَامًا الضَّيْفِ ﴿٤٧﴾ “Misafire ikram et.”

2. Mef’ûl-u Fîh’in Kısımları

Mef’ûl-u fîh, fiilin meydana geldiği zamanı ya da mekânı belirten isimdir. Nahivcilere göre bir ismin mef’ûl-u fîh olabilmesi için في “fi” harf-i cerinin manasını içermesi gerekmektedir.⁴⁶ Aksi takdirde cümlede farklı bir konuma sahip olur. Örneğin ذَهَبْتُ إِلَى الْجَامِعَةِ صَبَاحًا “Üniversiteye sabahleyin gittim.” cümlesinde صباح kelimesi mef’ûl-u fîh konumundadır. Çünkü cümlede صباح kelimesinden önce ذَهَبْتُ إِلَى الْجَامِعَةِ “fi” harf-i ceri takdir edilebilmekte ve cümle ذَهَبْتُ إِلَى الْجَامِعَةِ “Sabah vaktinde üniversiteye gittim.” manasına gelmektedir. Fakat صباح في وقت الصباح “Sabah günün ilk kısmıdır.” cümlesinde صباح kelimesine في “fi” harf-i ceri takdir edilememektedir. Zira burada صباح kelimesi mübteda konumundadır.

⁴¹ Sâmerriâi, *Meâni'n-Nahv*, II, 154-156.

⁴² 4/Nisâ 40.

⁴³ 4/Nisâ 49.

⁴⁴ 24/Nur 4.

⁴⁵ Sâmerriâi, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 156-159.

⁴⁶ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, II, s. 242.

Sâmerrâî aşağıdaki ayetlerde de gün kelimesinin zarf anlamında olmadığını söyler:⁴⁷

- وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا “Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez.”⁴⁸
- وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْخَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ “Onları, gaflet içinde bulunup iman etmezlerken işin bitirileceği o pişmanlık günüyle uyar.”⁴⁹
- إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ “Allah’ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.”⁵⁰

Mef’ûl-u fih konumunda olan kelimeler, fiili bir zaman ya da mekân ile sınırlandığı için الطرف “zarf” diye de isimlendirilmektedir. Nitekim “zarf” kelimesi Arapçada الوعاء “kap” manasına gelmektedir. Mef’ûl-u fih kapların cisimleri belirli bir hacimle sınırlandırması gibi fiilleri belirli zaman ve mekân ile sınırlandığı için kendisine bu isim de verilmiştir.⁵¹

Sâmerrâî ise nahivcilerde kabul görmüş görüşün aksine bütün zarflarda في harf-i cerinin takdir edilemeyeceğini aksi takdirde bunun bir takım anlam değişikliklerine yol açacağını söylemektedir.⁵² Ona göre يَوْمٌ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ “Her biri kendine bin yıl ömür verilsin ister”⁵³ ayetinde في takdiri yapılamamaktadır. Çünkü في harf-i cerinin takdiri ile fiilin tamamlanma süresi ifade edilmiş olunacaktır. Örneğin عمرت الدار في سنتين “Evi iki yılda tamir ettim” manasına gelmektedir. Ayette kastedilen mana ise bu değildir.

⁴⁷ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 156-159.

⁴⁸ 2/Bakara 48. Ayette يوم kelimesine mef’ûl-u bih konumundadır. Çünkü في harf-i ceri takdir edilecek olsa mana اتقوا في يوم “Bir günde korkun.” şeklinde değişir ki bu da siyaka uygun değildir.

⁴⁹ 19/Meryem 39. Bu ayette de يوم kelimesi mef’ûl-u bih konumundadır. Fakat في harf-i cerinin takdiriyle mana أنذر يوم الخسرة “Pişmanlık gününde uyar.” olacak şekilde değişecektir. Bu anlam ise Kur’ân’-ı Kerim’in bütünlüğüne uymamaktadır. Nitekim peygamberler uyarılarını ölümden önce dünya hayatındayken yaparlar.

⁵⁰ 38/Sâd 26. Bu ayette de yine aynı sebeplerden dolayı يوم kelimesi mef’ûl-u bih konumundadır.

⁵¹ Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001, I, s. 422.

⁵² Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 181.

⁵³ 2/Bakara 96.

Sâmerrâî bu nedenle zarfın sadece في harf-i cerinin takdir edilebildiği isimler olmadığını ve aşağıda aktaracağımız şekilde üç kısımda incelenmesi gerektiğini söyler:

a) Harf-i Cerini İçeren Zarflar في

Bu kısımdaki zarflar fiili bir nevi belirli bir zaman ya da konum ile sınırlamakta ve kendilerine في “fi” harf-i cerinin takdiri yapılabilmektedir. Sâmerrâî’ye göre nahivcilerin zarf ile kastettikleri öge sadece bu kısma dâhildir. Aşağıdaki cümle ve ayetler bu kısma örnek olarak verilebilir:

- سافرت يوم الجمعة “Cuma günü yolculuk yaptım.”
- وقفت أمام المرأة “Aynanın önünde durdum.”
- أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ “Kendilerinden önce nice nesilleri helâk ettiğimizi; onların artık kendilerine dönmeyeceklerini görmediler mi?”⁵⁴
- أَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “O gün biz onların ağızlarını mühürleriz. Elleri bize konuşur, ayakları da kazandıklarına şahitlik eder.”⁵⁵

b) Müddet İfade Eden Zarflar

Bu kısımdaki zarflara ise في “fi” harf-i cerinin takdiri yapılmamış yani fiil belirli bir zaman ya da konum ile sınırlandırılmamıştır. Bu tür zarflar cümlede fiilin müddetini ifade etmek için kullanılmıştır.

Sâmerrâî bu konuyla ilgili aşağıdaki ayetleri örnek vermektedir:⁵⁶

- يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ “Her biri kendine bin yıl ömür verilsin ister.”⁵⁷
- سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَازِينَةَ أَيَّامٍ “Allah, onu kesintisiz olarak yedi gece, sekiz gün onların üzerine musallat etti.”⁵⁸
- قَالَ فَايُلُّ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ “İçlerinden biri: ‘Ne kadar kaldınız?’ dedi. (Bir kısmı) ‘Bir gün, ya da bir günden az’, dediler.”⁵⁹

⁵⁴ 36/Yasin 31.

⁵⁵ 36/Yasin 65.

⁵⁶ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 181-182.

⁵⁷ 2/Bakara 96.

⁵⁸ 69/Hâkka 7.

⁵⁹ 18/Kehf 19.

Sâmerrâî'ye göre ayette *يوما* kelimesine *في* harf-i ceri takdîr edilmesi durumunda *يوما* kelimesi fiilin meydana gelme süresini ifade etmiş olacaktır. Bu durumda *في* harf-i ceri, zamanın bir kısmını ya da hepsini kapsayabilmektedir.⁶⁰

Zamanın bir kısmını kapsayan *في* harf-i ceri için *أتيت يوم الجمعة* “Cuma günü geldim” cümlesini örnek verebiliriz. Bu cümlede kastedilen anlam; gelme fiilin meydana gelmesinin Cuma gününün bütünü kapsadığı değil, kişinin Cuma gününün içinde herhangi bir vakitte geldiğidir.

Zamanın hepsini kapsayan *في* harf-i ceri için de *بنيت الدار في خمسة أيام* “Evi beş günde inşa ettim” cümlesini örnek verebiliriz. Bu cümlede kastedilen anlam inşa etme fiilinin beş günlük sürenin belli bir vaktinde meydana geldiği değil, beş günlük sürenin tamamında meydana geldiğidir.

Yukarıdaki ayette ise Sâmerâî'ye göre *لث* fiilin meydana gelme süresi ifade edilmemektedir. Fiil zaten meydana gelmiştir. *يوما* kelimesi ise meydana gelen bu fiilin ne kadar süreceğini ifade etmektedir. Bu nedenle Sâmerâî *يوما* kelimesine *في* takdîrini uygun görmemektedir. Benzer durum yukarıdaki diğer ayetler için de söz konusudur.

c) **Tekerrür İfade Eden Zarflar**

Bu kısımdaki zarflar ise fiili ne belirli bir zaman ya da konum ile sınırlamakta ne de fiilin müddetini ifade etmektedir. Cümlede fiilin hangi zamanlarda ya da konumlarda tekrar ettiğini ifade etmek için bulunurlar. Aşağıdaki cümle ve ayet bu kısma örnek olarak verilebilir:

- *فعلت هذا سبعة أيام* “Bunu yedi gün de yaptım.”
- *وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ* “*Hâlbuki biz, göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk.*”⁶¹

Yukarıdaki ayette fiil bir kere meydana gelmemiştir. Ayetteki *مقاع* kelimesi mef'ûlun *في* olup fiilin farklı yerlerde tekerrür ettiğini ifade eder. Benzer bir kullanıma *جلست ثلاثة مجالس* “Üç yerde oturdum.” cümlesini örnek verebiliriz. Bu cümlede kişi üç yerde aynı anda oturduğunu değil, aksine bu üç yerde oturma fiilinin farklı zamanlarda tekerrür ettiğini ifade etmektedir.

فعلت هذا سبعة أيام cümlesinde ise zarf konumunda olan kelimeye *في* harf-i cerinin takdir edilmesi halinde cümle “Bunu yedi günde yaptım.” manasına gelecektir. Fakat cümlede kastedilen mana eylemin yedi günün her birinde meydana geldiğidir.

⁶⁰ Sâmerâî, *Meânî'n-Nahv*, II, s. 182-183.

⁶¹ 72/Cin 9.

3. Mef'ûl-u Leh'de Zorunlu Olmayan Şartlar

Mef'ûl-u leh fiilin meydana geliş sebebini açıklayan mastardır.⁶² Örneğin اذهب إلى الجامعة طلبا للعلم “İlim öğrenmek için üniversiteye gidiyorum.” cümlesinde طلبا mastarı gitme eyleminin sebebini açıkladığı için mef'ûl-u leh konumundadır.

Mef'ûl-u leh'i, mef'ûlun leh konumunda olan mastarın, fiilin meydana gelmesinden önce mevcut olup olmamasına göre ikiye ayırmak mümkündür.⁶³

Mef'ûlun leh konumunda olan bu mastar, fiilin meydana gelmesinden önce mevcut ise “neden” mevcut değil ise “gaye” bildirir. Örneğin ضربت ابني تأديبا “Çocuğuma terbiye amacıyla vurdum.” şeklindedir. Çünkü mef'ûlun leh konumunda olan terbiye mastarı, vurma eyleminin meydana geldiği esnada mevcut değildir; vurma eyleminden sonra mevcut olması amaçlanmaktadır. Fakat عض إصبعه ندما cümlesine “neden” bildirecek şekilde mana vermek gerekir. Çünkü mef'ûlun leh konumunda olan pişmanlık mastarı, ısırma eylemi meydana gelmeden önce mevcuttur; bir daha mevcut olması amaçlanamaz. Bu nedenle cümle “Pişman olmak amacıyla parmaklarını ısırıldı.” manasına değil, “Pişman olduğu için parmaklarını ısırıldı.” manasına gelmektedir. Nahivcilere göre mef'ûl-u leh'in mansûb olabilmesi için birtakım şartlar bulunmaktadır. Bu şartlar şunlardır:

- Mastar olması gerekir. Eğer sebep bildiren kelime mastar değilse mansûb olmaz. Mesela “Zeyd için bunu aldım.” cümlesinin Arapçadaki karşılığı اشتريت هذا لزيد şeklindedir. Burada “Zeyd” kelimesi mastar olmadığı için mansûb olmaz. ل “li” harf-i ceri ile birlikte kullanılır.
- Ta'lîl ifade etmesi gerekir.
- Fiil ile aynı zamanda birleşmeleri gerekir. Mesela أتيت اليوم إكراما له غدا “Yarın onu ağırlamak için bugün geldim.” cümlesi bu şart gereği doğru değildir. Çünkü gelmek eylemi bugün, ağırlama eylemi ise yarın olacaktır.
- Fiilin fâili ile mef'ûl-u leh'in fâili aynı olmalıdır. Örneğin جاء خالد إكراما محمد له “Halit, Muhammet kendisine ikram etsin diye geldi.” cümlesi doğru değildir. Çünkü fiil ile mastarın fâilleri farklı kişilerdir.⁶⁴

⁶² Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, II, s. 242.

⁶³ Sâmerri, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 229.

⁶⁴ Ebû Muhammed Bahâüddin Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, Kahire, Dâru't-Turâs, 1980, II, s.186.

Bazı nahivcilere göre kalbî bir fiil de olması gerekir. Örneğin جنت قتلًا للكافر “Katili öldürmek için geldim.” cümlesi yanlış bir cümledir. Çünkü قتل fiili kalbî bir fiil değildir.⁶⁵

Sâmerrâî ise yan öge olup ta'lîl ifade eden bütün mastarların mef'ûl-u leh olabileceğini diğer şartların ise tartışmaya açık olduğunu söyler.⁶⁶

Ona göre aşağıdaki şartların bulunması mef'ûl-u leh için zorunlu değildir:

a) Fiil ile Aynı Zamanda Birleşmesi

Mef'ûl-u lehin fiil ile aynı zamanda olmasını şart koşmayan Sâmerrâî'ye göre Hac ibadetini eda etmek için Mekke'ye gittim.” cümlesinde “gitme” ve “eda” fiillerinin farklı zamanlarda olmasına rağmen mastarın mansûb olmasında bir sakınca yoktur. Aşağıdaki ayetlerde bulunan mef'ûl-u lehler bu kullanıma örnek olarak verilebilir:

- وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هُدَى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ “Daha önce insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ve İncil’i indirmişti; furkanı da indirdi.”⁶⁷
- قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ “Ey Muhammed! De ki: “Ruhu'l-Kudüs (Cebrail), inananların inançlarını sağlamlaştırmak, Müslümanlara doğru yolu göstermek ve onlara bir müjde olmak üzere Kur'an'ı Rabbinden hak olarak indirdi.”⁶⁸

Sâmerrâî'ye göre yukarıdaki ayetlerde önce inzal “indirme” gerçekleşmiş daha sonra insanların hidayete ermiştir.⁶⁹

b) Fiilin Fâili ile Mef'ûl-u Leh'in Fâilinin Aynı Olması

Sâmerrâî bu şartı mef'ûl-u leh için zorunlu görmez. Ona göre fiil ile fâili farklı olmasına rağmen bir mastar mef'ûl-u leh olabilir. Aşağıdaki ayetlerde bulunan mef'ûl-u lehler bu kullanıma örnek olarak verilebilir:

- فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ “Ama onlara uyarıcı gelince bu sadece (haktan) uzaklaşmalarını arttırdı. Çünkü yeryüzünde büyüklük taşıyor ve kötülük tuzakları kuruyorlardı.”⁷⁰

⁶⁵ Necmü'l-Eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî er-Radî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, Libya: University of Benghazi, 1975, I, 510-511.

⁶⁶ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 225.

⁶⁷ 3/Âl-i İmrân 3-4.

⁶⁸ 16/Nahl 102.

⁶⁹ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 225-226.

⁷⁰ 35/Fâtır 42-43.

- *تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ* “*İnkâr edilmiş olana (Nuh'a) bir mükâfat olmak üzere gemi, gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.*”⁷¹

Ona göre ilk ayette زاد fiilinin faili uyarıcı iken استكبارا mastarının fâili kafirlerdir. İkinci ayette ise تجري fiilinin fâili gemi iken جزاء mastarının fâili Allah'tır.⁷²

Ayrıca Sâmerriâ mef'ûl-u leh in kalbî bir fiil olmasını zorunlu olmadığını da söylemektedir. Örneğin إطفاء نار الفتنة “Bunu fitne ateşini söndürmek için yaptım.” cümlesinde إطفاء mastarı kalbî bir fiil olmamasına rağmen mef'ûl-u leh olarak mansûb olabilir. Aşağıdaki ayetlerde bulunan mef'ûl-u lehler bu kullanıma örnektir:

- *قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ* “*Beyinsizlikleri yüzünden bilgisizce çocuklarını öldürenler, Allah'ın kendilerine verdiği rızık -Allah'a iftira ederek- haram sayanlar, mutlaka ziyan etmişlerdir.*”⁷³
- *وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَّبَعُهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعُدْوًا* “*Biz, İsrailoğullarını denizden geçirdik. Ama Firavun ve askerleri zulmetmek ve saldırmak üzere onları takip etti.*”⁷⁴

Yukarıdaki ayetler افتراء, بغيا ve عدوا mastarları kalbî bir fiil olmamasına rağmen Sâmerriâ'ye göre mef'ûl-u leh konumundadır.⁷⁵

4. Özel İsm in Asıl Manasına Gönderme Yapılması

Arapçada kimi zaman aslı sıfat olan özel isimlerin başına ال (lâmu't-ta'rîf) getirilerek asıl manasına gönderme yapılabilmektedir. Örneğin adı حسن “Hasan” olan birisinin aynı zamanda güzel oluşuna dikkat çekmek için الحسن “el-Hasan” diye seslenilebilir. Kaynaklarda özel ismin asıl manasına bu şekilde gönderme yapılmasına لمح الأصل “lemhu'l-asıl” denilmektedir.⁷⁶ Fakat nahivcilere göre bu

⁷¹ 54/Kamer 14.

⁷² Sâmerriâ, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 225-226.

⁷³ 6/En'âm 140.

⁷⁴ 10/Yûnus 90.

⁷⁵ Sâmerriâ, *Meâni'n-Nahv*, II, s. 227.

⁷⁶ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, s. 431; Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısri, *Hâşiyeti's-Sabbân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye: Beyrut, 1997, I, s. 267; İbn Akil, Ebü Muhammed Bahâüddin Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akil el-Hemedâni, *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, Kahire: Dâru't-Turâs, 1980, I, 185; Radî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, I, s. 368.

kullanım kıyasî değil semâî'dir. Örneğin محمد , صالح ve معروف gibi özel isimlerde böyle bir kullanım uygun değildir.⁷⁷

Sâmerrâî ise böyle bir kullanımı ال alabilen bütün özel isimlerde yapılabileceğini uygun görmektedir. Örneğin adı محمود olan birisinin insanlar arasında övülen birisi olduğuna adıyla birlikte gönderme yapılmak isteniyorsa, ona المحمود diye seslenilebilir. Bu kullanım ona göre semâî değil kıyâsîdir.⁷⁸

5. Elif-Lâm Takısının İsm-i Mevsul Olup Olmaması

Nahivcilerin ekseriyetine göre ism-i fâil ve ism-i mefûl gibi sarîh sıfatlara gelen elif-lâm takısı lââm-ı tarif değil ism-i mevsuldür. Bu nedenle القادم خالد “Gelen Hâlit'tir.” cümlesindeki elif-lâm takısının “الذي قدم خالد” cümlesindeki الذي gibi bir ism-i mevsûl olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşü savunan nahivcilerin delilleri ise şunlardır:

- قد أفلح المتقي ربه cümlesinde olduğu gibi elif-lâm takısına bir zamirin dönmesi.
- Eğer elif-lâm takısı söylenildiği gibi lââm-ı tarif olsaydı bu isimler fiil gibi amel edemezdi. Çünkü harfler isimlere hastır ve onları fiile benzemekten uzaklaştırırlar.
- ما أنت بالحكم الترضى حكومته cümlesinde olduğu gibi elif-lâm takısının fiilin başına gelmesi.⁷⁹ Cümlelerin manası من حكومته عن حكومته “Sen hükümüne razı olunacak birisi değilsin.” şeklindedir. الترضى fiiline getirilen elif-lâm takısı الذي gibi ism-i mevsûldür.

Sâmerrâî ise sarîh sıfatlara gelen elif-lâm takısının da lââm-ı tarif olduğunu savunan görüşü daha doğru bulmuş ve bu görüşü şu delillerle desteklemiştir:

- Elif-lâm takısının i'râb edilmemesi onun harf olduğunu gösterir. Eğer isim olsaydı i'râb edilmesi gerekirdi.
- Harfin sarîh sıfatın fiil gibi amel etmesine engel olacağına dair getirdikleri delil yanlıştır. Çünkü harf-i nidâ ismin özelliklerinden olmasına rağmen sarîh sıfatları يا طالعا جبلا cümlesinde olduğu gibi fiil gibi amel etmekten engellemezler.

⁷⁷ Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Şerhut't-Tasrîh a'lâ't-Tavdîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000, I, s.

⁷⁸ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, I, s. 85.

⁷⁹ Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî, *Muğni'l-Lebib 'an Kütübü'l-E'ârîb*, Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1985, s. 71-72.

- **قَدْ أَفْلَحَ الْمُتَّقِي رَبِّهِ** cümlesinde zamirin dönmesiyle alakalı getirilen delil de yanlıştır. Çünkü buradaki zamir elif-lâm takısına değil **مَا مَتَّقَ رَبَّهُ مَضِيْعٌ** cümlesinde olduğu gibi mahzûf bir mevsûfa ya da sıfatın kendisine dönmektedir.
- **مَا أَنْتَ بِالْحَكْمِ التَّرَضَىٰ حُكُومَتَهُ** cümlesindeki elif-lâm takısı ism-i mevsul olmakla birlikte isimlere gelenden farklı bir edattır. Benzer durum kâfu't-teşbihde de mevcuttur. Kâfu't-teşbih kimi zaman harf kimi zaman ise isim olabilmektedir.⁸⁰ Örneğin **بِيضٌ ثَلَاثٌ كَيْعَاجٍ جُمَّ ... يَضْحَكُنَّ عَنْ كَالْبُرْدِ** “Erimiş kar gibi dişleriyle gültüyor, ceylan gibi üç güzel.” cümlesinde **ك** “kâf” kendisine harf-i cer geldiği için **مَثَلٌ** gibi isimdir.⁸¹

6. Şibh-i Cümle Olarak Gelen Haberde Yapılacak Olan Takdîr

İsim cümlesinde haber müfret, cümle ve şibh-i cümle olmak üzere üç türdür. Arapçada cümle isim cümlesi ve fiil cümlesi olmak üzere iki çeşit olduğu için de haberin dört farklı şekilde gelebileceği de söylenebilir. Bunlara sırasıyla şu cümleler örnek verilebilir:

- Müfret: **السَّيْرَةُ جَمِيْلَةٌ** “Araba güzeldir”
- İsim Cümlesi: **الطَّالِبُ سَيَارَتُهُ جَمِيْلَةٌ** “Öğrencinin arabası güzeldir.”
- Fiil cümlesi: **الطَّالِبُ يَذْهَبُ إِلَى الْبَيْتِ** “Öğrenci eve gidiyor”
- Şibh-i Cümle: **الطَّالِبُ فِي الْبَيْتِ** “Öğrenci evdedir.”

Haberin şibh-i cümle olarak gelmesi durumunda nahivcilerin çoğu sabit bir takdire gitmişlerdir. Bir kısım nahivciler **كَانَ** ya da **اسْتَقَرَّ** fiillerinden birini, başka bir kısım nahivciler ise **كَانَ** ya da **مَسْتَقَرٌّ** isimlerinden birini takdir etmişlerdir. Bazı nahivciler ise şib-i cümlelerin takdire ihtiyaç olmadan başlı başına bir kısım olduğu söylemişlerdir. Fiil takdir edenlere göre şibh-i cümle zarf ya da mecrûr isim olarak gelmekte olup bu iki durumda da asıl amil fiildir. İsim takdir edenlere göre ise haberde asıl olan isim olmasıdır bu yüzden de ismin takdir edilmesi gerekir. Kûfeliler ise şibh-i cümlede bir takdire ihtiyaç olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre haber mübtedanın zatından farklı bir şey ise mansûb kendi zatı ise merfûdur.⁸² Örneğin **فَوْقَ الطَّوَلَةِ الْكِتَابُ** “Kitap masanın üzerindedir.” cümlesinde **فَوْقَ** kelimesi mansûb; çünkü üst kelimesi kitabın zatına yani hakikatine dair bir bilgi vermemekte, konumuna dair bir bilgi vermektedir. Fakat **الْكِتَابُ مَفِيْدٌ** “Kitap

⁸⁰ Sâmerî, *Meâni'n-Nahv*, I, s. 128-129.

⁸¹ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, IV, 502.

⁸² Radî, *Şerhu'r-Radiyye ale'l-Kâfiye*, I, s. 243-246.

faydalıdır.” cümlesinde faydalı kelimesi kitabın zatı yani hakikati hakkında bilgi vermektedir.

İbn Akîl ise böyle durumlarda sabit bir takdirin yapılmasından ziyade kastedilen zamana göre bir takdirin yapılmasını uygun görür. Örneğin الطالب في البيت cümlesinde eğer kastedilen haberin geçmişte vuku bulmasıysa mazi bir fiil şimdiki ya da gelecek zamanda vuku bulmasıysa muzârî bir fiil takdir edilmelidir. Bu zamanlardan herhangi biri bilinmiyorsa o zaman isim takdir edilebilir. Çünkü isim her ne kadar daha çok muzârî fiil manasında olsa da üç zaman da delalet edebilir.⁸³

Sâmerî ise İbn Akîl'in görüşüne benzer bir görüş söylemektedir. Ona göre hudûs manası kastediliyorsa uygun bir zamana göre fiil takdir edilir. Ama subût manası kastediliyorsa isim takdir etmek gerekir. Örneğin الطالب في البيت cümlesinde fiil takdir edilebilir ama الحمد لله cümlesinde isim takdir etmek gerekir. Çünkü hamd belli bir zamanda değil her zaman Allah'a aittir.⁸⁴

7. عسى Fiilinden Sonra Gelen أن Harfinin İ'râbı

Recâ fiillerinden olan عسى isim cümlelerine gelmekte olup haberi istisnâî durumlar hariç muzârî fiil olarak alır. Çoğunlukla عسى fiilinin haberinde bulunan muzârî fiil başına عسى زيد أن يذهب “Umulur ki Zeyd gider.” cümlesinde olduğu gibi أن harfini alır. Muzârî fiilin başında bulunan أن harfinin i'râbı hakkında nahivcilerin temelde iki farklı görüşü vardır.

Nahivcilerin çoğunluğu buradaki أن harfinin mastar eki olduğunu söylemiştir. Fakat mastarlar ile zatlar hakkında bilgi verilemez. Örneğin زيد أن يذهب “Zeyd gitmektir.” şeklinde bir cümle kurulamaz; çünkü Zeyd zamandan bağımsız bir fiil olamaz. Bu nedenle bu görüşü savunan alimler farklı tevillerde bulunmuşlardır. Bu teviller şu şekildedir:⁸⁵

- عسى زيد أن يذهب ya da عسى حال زيد أن يذهب şeklinde uygun bir muzâf takdir edilir.
- Mübalağa amacıyla mastarlar ile zatlar hakkında haber verilebilir.
- قارب manasının tazmîni ile أن li yapı mef'ûlun bih kabul edilir. Örneğin عسى زيد أن يذهب cümlesi bu tazmîn ile “Umulur ki Zeyd kalkmaya yaklaşmıştır” manasına gelir ve cümledeki أن li yapı mef'ûn bih konumunda olur.

⁸³ İbn Hişam, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*, s. 585.

⁸⁴ Sâmerî, *Meânî'n-Nahv*, I, s. 189-190.

⁸⁵ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, I, s. 382-383.

- قُرْب fiilinin tazmîni ile أَنْ li yapı قُرْب fiilinin fâili kabul edilir. عسى ise tam fiil olup قُرْب fiili ile başlayan cümle عسى fiiline gelen fâilin bedel-i iştimâli kabul edilir. Bu tevîl ile عسى زيد أَنْ يقوم cümlesi “Umulur ki Zeyd’in ayağa kalkması yakındır.” manasına gelir.
- Tevile gerek yoktur mastarlar ile zatlar hakkında haber verilebilir.

Nahivcilerin bir kısmı ise buradaki أَنْ harfinin mastar eki değil س ve سوف harfleri gibi istikbal ifade etmek için geldiğini söylemiştir.⁸⁶

Sâmerrâî ikinci görüşü daha doğru bulmuştur. Çünkü عسى fiilinin haberinin başında zaman zaman أَنْ harfi gelmemektedir. Ona göre bunun nedeni istikbal manasının kastedilip kastedilmemesiyle alakalıdır. Eğer haberin hemen meydana gelmesi umut ediliyorsa أَنْ harfi getirilmez. Gelecekte olması umut ediliyorsa ise getirilir. Genellikle de umut edilen şeylerin hemen gerçekleşmesi istenildiğinden dolayı أَنْ harfi عسى fiili ile nadir kullanılır.⁸⁷

D. SONUÇ

Sâmerrâî küçük yaşlardan itibaren Arapçayı çok sevmiş, onun yapı taşlarından biri olan nahiv ilmine ise ayrı bir önem vermiştir. Gençlik yıllarında bazı itikâdî zedelenmeler yaşamış fakat ilme ve araştırmaya olan sevgisi ile aklındaki dine karşı olan şüphelerden kurtulmuştur.

Nahiv ilmine şekilsel yaklaşmayı kabul etmemiştir. Ona göre nahiv ve sarf ilimleri şekil odaklı olduğu kadar mana odaklı da olmalıdır. Telif ettiği kitapların çoğunda da zaten bu görüşünü vurgulamıştır.

Sâmerrâî nahiv ilmine yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmış ve farklı görüşlerde bulunmuştur. Bu görüşlerden bazısı özgün olmakla birlikte çoğunluğu önceki âlimlerin görüşlerini daha net bir şekilde açıklama yönünde olmuştur. Herhangi bir tercihte bulunurken yapmış olduğu tercihin nedenini delilleriyle birlikte açıklamıştır.

Bir meseleyi ele alırken geçmiş âlimlerin görüşlerini aktarmış daha sonra kendi görüşünü belirtmiştir. Görüşlerini desteklemek için çoğunlukla Kur’ân ayetlerinden istişhâd yapmış ve konuları lafız-mana ilişkisi bağlamında ele almıştır.

⁸⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, IV,476; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, Dâru'l-Erkâm Bin Ebî Erkam: Beyrut, 1999, s. 109.

⁸⁷ Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, I, 268.

Getirdiği yeni görüşler ile nahiv ilmine aralarında nahivsel farklılıkların bulunduğu cümlelerin birbiri ile aynı manada olamayacağı; ancak müradif olabileceği bakış açısını kazandırmıştır. Ona göre nahiv ilminin alanlarından biri de birbirine anlamca müradif olan bu cümlelerin arasındaki farklılıkları incelemek olmalıdır.

E. KAYNAKÇA

- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Esrâru'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Erkâm Bin Ebi Erkam, 1999.
- Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- İbn Akîl, Ebü Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Hişam, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm Ensârî el-Mısrî, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübü'l-E'ârib*, Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İ'lmiyye, 2001.
- Radî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, Libya: University of Benghazi, 1975.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî el-Mısrî, *Hâşiyetü's-Sabbân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Sâmerrâî, Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halîl el-Bedrî, *el-Cümletü'l-Arabiyye Telîfuhâ ve Aksâmühâ*, Ammân: Dâru'l-Fıkr, 2007.
- _____, *el-Cümletü'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- _____, *en-Nahvu'l-Arabî Ahkâm ve Meânî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2014.
- _____, *es-Sarfu'l-Arabî Ahkâm ve Meânî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013.
- _____, *İbn Cinnî en-Nahvî*, Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1969.
- _____, *Meânî'n-Nahv*, Ammân: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- _____, *Meânî'l-Ebniye fi'l-Arabiyye*, Ammân: Dâru Ammâr, 2001.
- _____, *Nidâu'r-Rûh*, Bağdat: Mektebetü'l-Kudüs.
- _____, *Nübüvvetü Muhammed mine's-Şekki ile'l-Yakîn*, Ammân: Dâru Ammâr, 2010.
- _____, *Min Esrârî'l-Beyânî'l-Kur'ânî*, Ammân: Dâru'l-Fıkr, 2006.
- _____, *Tahkikâtun Nahviyye*, Ammân: Dâru'l-Fıkr, 2001.
- _____, *ed-Dirasetü'n-Nahviyyetü ve'l-Lüğaviyye 'inde'z-Zemahşerî*, Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971.
- _____, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, Ammân: Dâru Ammâr, 2006.
- _____, *Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî*, Şârika: Câmî'atu's-Şârika, 2002.
- _____, *Es'iletün Beyaniyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Şârika: Mektebetü's-Sahabe, 2008.
- _____, *Belâğatü'l-Kelime fi't-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, Kahire: Şeriketu'l-Âtike, 2006.
- _____, *Dirâsetü'l-Mütesâbihi'l-Lafziyye min Âyi't-Tenzîl fi Kitâbi Mellâki't-Te'vîl*, Ammân: Dâru Ammâr, 2009.
- _____, *et-Tenasübü beyne's-Süver fi'l-Müftetehi ve'l-Havâtîm*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2016.
- Sâmerrâî, Fâdıl b. Sâlih b. Mehdî b. Halîl el-Bedrî, *Ebu'l-Berekât İbnü'l-Enbârî ve Dirâsâtühü'n-Nahviyye*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015.
- Vakkâd, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebi Bekr el-Ezherî, *Şerhut't-Tasrih a'lâ't-Tavdîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İ'lmiyye, 2000.

YAYIN ESASLARI

- * *USUL İslam Araştırmaları* uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- * Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek yazılar, <http://www.usuldergisi.com/tr/makale-yazim-rehberi.html> internet adresindeki “Makale Yazım Rehberi”ne uygun yazılmış olmalıdır.
- * Dergiye gönderilecek makaleler 7500 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler en az 200 kelime, anahtar kelimeler en az 5 adet olmalıdır.
- * Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/usul> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- * Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- * Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- * Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmektedir.
- * Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- * Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak *Usul İslam Araştırmaları*’na aittir.

SALGIN ve RAMAZAN

KORONA VİRÜSÜNE TARİH

Kimden geldi bu ferman
Korona dedi hemân
Kırkbir senesindedir
“ÂFET-İ ÂHİR ZEMÂN” (1441)

Mustafa KARA/BURSA

MAHZÛN RAMAZAN

Sahurda mahmûr Ramazan
İftarda makbûl Ramazan
Çıktı oniki er dedi:
“MERHABA MAHZÛN RAMAZAN” (1441)

Mustafa KARA/ BURSA

SALGINDA RAMAZAN I

Kutlu aya eriştik mahzun dillerde tekbir,
“Korona”lı günlerde oruç derde bire bir,
Tedbir, dua ve sabır; kalkar engeller bir bir,
Kırkbir er çıkıp söyler: “SENE BİNDÖRTYÜZKIRKBİR”. (1441)

Süleyman SAYAR/BURSA

SALGINDA RAMAZAN II

“Evde kalın!” denildi bir hayli zaman oldu;
Virtüs asrın vebası, tesiri yaman oldu;
Kırk er gelip gaip ten hayret içre dediler:
“GARÎB ŞEHR-İ MÜBÂREK”, hazîn Ramazan oldu. (2020)

Süleyman SAYAR/BURSA

Bir “elif”le “Hay” deyip var söyle târih sorana
Lutf u kahr ile geldi gitti ey can korona
1422+19=1441

Mustafa TAHRALI/İSTANBUL

EDITORIAL GUIDELINES

- * *USUL Islamic Studies* is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- * The journal is published biannually in April and October.
- * The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- * The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <http://www.usuldergisi.com/en/article-guidelines.html>
- * The articles that are sent for publication must not exceed 7500 words for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 200 words with up to 5 keywords.
- * The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/usul>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- * The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- * The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- * Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- * The journal uses double-blind review.

The copyrights of the published articles belong to *Usul Islamic Studies* indefinitely.