

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

44.  
SAYI

YIL: 26 TEMMUZ - ARALIK 2020  
ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI  
*Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.*

---



## HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

HARRAN UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

ISSN: 1303-2054 e-ISSN: 2564-7741

**Sahibi / Owner**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Celil ABUZAR

**Editör / Managing Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

**Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager**

Arş. Gör. Selim YILMAZ

**Yayıncı / Publisher**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Şanlıurfa, TÜRKİYE

---

YIL: 26 SAYI: 44 TEMMUZ - ARALIK 2020 ŞANLIURFA

---

| <b>Alan Editörleri/ Field Editors</b>      |                                 |
|--|---------------------------------|
| Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ                      | Arş. Gör. Abdulkaki ÇİFTÇİ      |
| Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim ARSLAN           | Arş. Gör. Adem MİDİLLİ          |
| Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK                | Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA       |
| Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ          | Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK     |
| Arş. Gör. Dr. Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK     | Arş. Gör. İbrahim AKÇA          |
| Arş. Gör. Dr. Orhan AYAZ                   | Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN |
| Öğr. Gör. Abdulhakim ÖNEL                  | Arş. Gör. Mahmut SABUNCU        |
| Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK               | Arş. Gör. Selim YILMAZ          |
| <b>Dil Editörleri/ Language Editors</b>    |                                 |
| Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal (İngilizce) | Arş. Gör. Adem Midilli (Arapça) |

| <b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b>  |
|--|
| Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                 |
| Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi) |
| Prof. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                      |
| Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                     |
| Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                       |
| Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                    |
| Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)       |
| Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                |
| Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                      |
| Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                       |
| Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)              |
| Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)                 |
| Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)              |

| <b>Danışma Kurulu/Advisory Board</b>                                |
|---|
| Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi              |
| Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi       |
| Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir               |
| Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi             |
| Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis               |
| Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir                |
| Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam     |
| Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir                 |
| Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi      |
| Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi           |
| Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi          |
| Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ, Harran Üniversitesi Tefsir             |
| Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi         |
| Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi |

|   |
|---|
| Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm       |
| Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi                 |
| Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Atatürk Üniversitesi, Hadis                    |
| Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis                |
| Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi |
| Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir              |
| Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis                    |

### Dergimizin Yer Aldığı İndeks ve Platformlar:

**TR DİZİN** Tübitak Ulakbim Türkiye Dergileri Dizini / Turkish Journals Index (Kabul / Accepted: 09.05.2019)

**OpenAIRE:** (Kabul /Accepted: 07.04.2018).

**ResearchBib:** Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)

**Miar:** Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted: 18.02.2018).

**İDEALONLINE:** Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

**ARAŞTIRMAX** Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

**Index Copernicus International** (Kabul / Accepted: 01/12/2017)

**ERIH PLUS:** The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

**Google Scholar:** Harran İlahiyat Dergi (Başlangıç/ S. Date :14.07.2017).

**SOBIAD:** Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul /Accepted: 01.03.2017).

**İSAM** İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç /S. Date:1995) / (Kabul / Accepted: 25.03.2010.)

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin ortak olarak kullandığı İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

Detaylı bilgiye aşağıdaki linklerden ulaşabilirsiniz.

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

<http://www.isnadsistemi.org>

### Adres / Address

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa

[hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com)

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

**Aralık 2020 – Şanlıurfa/Türkiye**

## İÇİNDEKİLER

**EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR .....VI**

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL**

### **ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**

**KUR'AN ÇEVİRİSİNE ETKİSİ BAKIMINDAN VÜCÛH VE NEZÂİR: SEBİL KELİMESİ ÖRNEĞİ / THE WUJUH AND NAZİR WITHIN THE CONTEXT OF THE QURAN TRANSLATIONS: THE EXAMPLE OF SABEL.....1-18**

**Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ**

**AHMED B. MUHAMMED EL-HARRÂD'A (D. 1948-?) GÖRE KIRAAT FARKLILIKLARININ MANAYA ETKİLERİ / IMPACTS OF RECITATION DIFFERENCES ON INTERPRETATION ACCORDING TO AHMED B. MUHAMMED EL-HARRÂD (B. 1948-?) .....19-41**

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜTÜKOĞLU**

**MUHTELİFU'L-HADİS İLMİ BAĞLAMINDA NEZİR (ADAK) İLE İLGİLİ RİVAYETLER / THE NARRATIONS ABOUT THE NAZR (VOW) IN THE CONTEXT OF CONTRASTING HADITH DISCIPLINE ..... 42-65**

**Dr. Öğr. Üyesi Serkan ÇELİKAN**

**TEFSİR TABAKÂT ESERLERİ / TABAKAT WORKS (BIOGRAPHIES OF EXEGESIS SCHOLARS) ..... 66-87**

**Dr. Öğr. Üyesi Esat ÖZCAN**

**ALKOL KATILAN GIDALARIN FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ / EVALUATING ALCOHOL-CONTAINING FOODS IN TERMS OF FIQH .....88-108**

**Dr. Yüksel ÇAYIROĞLU**

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİ ÖRNEKLEMİNDE PROBLEMLİ SOSYAL MEDYA KULLANIM ÖLÇEĞİ GELİŞTİRME: GEÇERLİK-GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI / DEVELOPING A SCALE ON PROBLEMATIC SOCIAL MEDIA USE IN THE SAMPLING OF THE THEOLOGY FACULTY STUDENTS: A STUDY ON VALIDITY AND RELIABILITY .....109-124**

**Doç. Dr. Sefer YAVUZ**

**SON DÖNEM HÂLİDÎ-NAKŞÎ ŞEYHLERİNDEN ÇELEBİ SÜLEYMAN KAYA EFENDİ'NİN TASAVUFÎ DÜŞÜNCESİ / SUFI THOUGHTS OF ÇELEBİ SÜLEYMAN KAYA (ONE OF THE LATE NAQSHBANDIYYA SHEIKHS) ..... 125-141**

**Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT**

**KÂDÎHAN'IN FETÂVÂ ADLI ESERİ ÖZELİNDE MÛSİKİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ /**  
KÂDÎHAN'S VIEWS ON MUSIC IN HIS BOOK TITLED FETÂVÂ.....**142-158**

**Dr. Öğr. Üyesi Tacetdin BIYIK**

**20. YÜZYILIN BAŞLARINDA OSMANLI ESNAFININ UYMASI GEREKEN BELEDÎ**  
**KURALLAR / MUNICIPAL RULES THAT OTTOMAN SHOP KEEPERS MUST OBEY IN EARLY 20th**  
**CENTURY.....159-174**

**Dr. Öğr. Üyesi Habibe KAZANCIOĞLU**

**EVS ŞAİRİ KAYS B. EL-HATÎM'İN ŞİİRLERİNDE ÖVÜNME / EGOTISM IN THE POEMS OF**  
**KAYS B. AL-KHAṬİM POET OF THE AWS TRİBE..... 175-200**

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ**

**SÛFÎ İLMİNDE HAKİKÎ TEVHİD VE HAKİKÎ KULLUĞUN İFADESİ: CEM' VE TEFRİKA**  
**(FARK) KAVRAMLARI / DEFINITIONS OF TRUE MONOTHEISM AND REAL SERVITUDE**  
**IN THE SUFI THOUGHT: THE CONCEPTS OF CEM' (COMBINİNG) AND TEFRİKA**  
**(DIFFERENTIATION) .....201-224**

**Dr. Öğr. Üyesi Eyyup AKDAĞ**

**BİR YOL AYRIMINA DOĞRU: LÜBNAN'DA MEHMET ALİ PAŞA YÖNETİMİ / TOWARDS**  
**A BREAK-UP: MUHAMMAD ALI PASHA ADMINISTRATION IN LEBANON.....225-240**

**Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ – Abdullah ORAK**

**DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜMÜN DİNAMİĞİ OLARAK EMİR Bİ'L-MA'RÛF NEHİY 'ANİ'L-**  
**MÛNKER / AMR Bİ'L-MA'RÛF NAHY 'ANİ'L-MUNKAR AS THE DYNAMICS OF CHANGE AND**  
**TRANSFORMATION.....241-264**

**Dr. Öğr. Üyesi Hacer ŞAHİNALP**

**TAHKİKÎ İMAN ARAYIŞINDA HZ. İBRÂHİM ÖRNEĞİ / THE CASE OF THE PROPHET**  
**ABRAHAM IN SEARCHING AFFIRMATIVE FAITH.....265-287**

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cüneyt GÖKÇE**

**الدلالة المعنویة للمصدر / MASDARIN ANLAM DELALETİ / INFINITIVE'S MEANING**  
**INDICATION.....288-312**

**Dr. Öğr. Üyesi Bekir MEHMETALİ**

## EDİTÖRDEN

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 44. sayımıza hamdolsun ki ulaşılmış bulunuyoruz. Bu sayıyla birlikte akademik dergi yayıncılığında 25 yılı yani tam çeyrek yüzyılı geride bırakmış olacağız. Yayın hayatı açısından hiç de küçümsenmeyecek bir tecrübeye işaret ediyor bu durum. Bu sayımızda, önceki sayılarımızın makale adedi ortalamasının üzerine çıkarak 15 bilimsel makaleyi ilgililerin ve ilim camiasının istifadesine sunmaktayız. Bu rakamın ilerleyen sayılarımızda daha da artmasını bekliyoruz. Dergimizin TRDizin’de taranması, Covid-19 pandemisinin birçok olumsuzluğunun rağmen akademik verimliliği arttırmış olması ve nihayetinde DergiPark’ın yeni arayüzünün ve güncellenen altyapısının sağladığı kolaylık ve hızlı işlem yapma olanağı bu artışı açıklayan faktörlerden bazıları olarak dikkati çekmektedir. Akademik yayın trafiğindeki bu artış nedeniyle, yeni şartlara uyum sağlama zorunluluğunun bir gereği olarak hem dergimizin insan kaynağı yapısında hem de değerlendirme sürecimizde bazı değişiklikler yapılması elzem olmuştur.

Söz konusu değişikliklerden birini hemen hayata geçirerek editöryal ekibimizi güçlendirdik. Daha önce 6 kişiden oluşan ekibimiz yeni katılım sonrasında 17 kişilik güçlü bir editör kuruluna dönüşmüş bulunmaktadır. İlerleyen dönemlerde ihtiyaca göre ekibimizin daha da güçlenmesi temennimizdir. Bu yeni haliyle de editör kurulumuz uluslararası akademik bir dergi olmanın gereklerini karşılamaya hazır ve bunun heyecanı içerisindeyiz. Harran İlahiyat Fakültesi olarak ve Harran İlahiyat Dergisi olarak uzunca bir süreden beridir belirlediğimiz uluslararası saygın bir dergi olma hedefimize böylelikle bir adım daha yaklaşmış bulunuyoruz. Bu münasebetle aramıza yeni katılan sayın Doç. Dr. Ahmet Gündüz, Dr. Öğr. Üyesi Fatma Çakmak, Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim Arslan, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Çiftçi, Dr. Arş. Gör. Nilüfer Öztürk Kocabıyık, Dr. Arş. Gör. Orhan Ayaz, Öğr. Gör. Abdulhakim Önel, Öğr. Gör. Mustafa Said Dilek, Arş. Gör. Abdülbaki Çiftçi, Arş. Gör. İbrahim Akça ve Arş. Gör. Mehmet Nurullah Aydın hocalarımıza hoş geldiniz diyor ve bu sayı ile birlikte verdikleri katkı için kendilerine teşekkürü bir borç addediyorum. Elbette dergimizin kıdemli emektarlarına, en başta Arş. Gör. Selim Yılmaz olmak üzere Arş. Gör. Havva İslam Çelik, Arş. Gör. Coşkun Borsbuğa, Arş. Gör. Mahmut Sabuncu ve Arş. Gör. Adem Midilli’ye de katkıları için teşekkür ediyorum. Fakat bundan sonraki sayılarda 16 kişilik ekibin her bir üyesini ayrı ayrı zikrederek teşekkür etmek pek mümkün olamayacağından şimdiden kendilerine özürlerimi beyan ediyorum.

Söz edilen değişikliklerden bir diğeri de makale kabulü ve değerlendirme süreci ile ilgilidir. Hem makale kalitesinin ve dolayısıyla dergimizin kalitesinin yükseltilmesi hem de artan makale trafiğinin verimli bir biçimde yönetilebilmesi için, eğer gerekli hazırlıkları yetiştirebilirsek önümüzdeki sayıdan itibaren, kabul edilecek makalelerin belirlenmesinde yeni kriterlerin işletilmesi ve yeni bir değerlendirme sisteminin devreye alınması planlanmaktadır. Bu amaçla hazırlıklarımıza devam ediyoruz. Çalışmalarımız sona erdiğinde gerekli açıklamaları dergimizin DergiPark alanından duyurarak yenilikleri uygulamaya başlayacağız.

Son olarak hakemlik süreci hakkında kısa bir değerlendirme yapmak isterim. Malum olduğu üzere akademik dergi yayıncılığının en önemli bileşenlerinden biri

hakemlerdir. Hakem olmadan bir akademik dergi var olamaz. Bu nedenle hakemlerimizin değerinin bilincindeyiz. Fakat hakemlik s¼reci ciddi bir sorumluluk demektir aynı zamanda. Makalenin zamanında ve özenli okunması, değerlendirmenin mümkün olduğu kadar objektif ve detaylı -sadece değerlendirme formuna birkaç kelime yazmakla yetinilmeden- yapılması bu sorumluluğun önemli unsurlarıdır. Şu an itibariyle ¼lkemizde genel olarak makale hakemliğinin maddi bir karşılığı ne yazık ki olmasa da uhrevi büyük karşılığının olduğu Őüphesizdir. Ayrıca bu önemli hizmetin toplumun geneline yayılan uzun vadeli ilmi, sosyal ve ekonomik bir karşılığının da olduğu unutulmamalıdır. Bu m¼nasebetle dergimize Şu ana kadar katkı sağlayan değerli hakemlerimize tekrar teŐekk¼r ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

15 Aralık 2020



Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

**KUR'AN ÇEVİRİSİNE ETKİSİ BAKIMINDAN VÜCÛH VE NEZÂİR:  
SEBİL KELİMESİ ÖRNEĞİ**

THE WUJUH AND NAZAIR WITHIN THE CONTEXT OF THE QURAN  
TRANSLATIONS: THE EXAMPLE OF SABEL

**Doç. Dr. Avcullah Enes ATEŞ**

enes.ates@bilecik.edu.tr

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4909-9203>

Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Bilecik/Türkiye

**Atıf@** Ateş, Avcullah Enes. "Kur'an Çevirisine Etkisi Bakımından Vücûh ve Nezâir: Sebîl Kelimesi Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020), 1-18

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 19 Mart 2020/ 19 March 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 5 Eylül 2020 / 5 September 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 1 - 18

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.706509>

### Öz

Dillerin yapısal bir özelliği olarak bazı kelimeler zikredildiği siyaka göre farklı anlamlara gelebilmektedir. Bu tür kelimelerin ve ifade ettiği farklı anlamların bilinmesi Kur'an'ın yorumlanmasında ve tercüme edilmesinde dikkate alınması gereken bir husustur. Tefsir literatüründe, içerisinde bu tür kelimelerin tespit edilip farklı anlamlarının zikredildiği eserler vücûh ve nezâir genel adıyla anılır. Bir kelimenin, zikredildiği farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılması vücûh, aynı anlamda kullanılması nezâir terimleriyle ifade edilir. Günümüze ulaşan ilk tefsir eserinin yazarı Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) aynı zamanda *el-Vücûh ve'n-Nezâir* isimli bu alanda yazılmış müstakil ilk çalışmayı da yapmış olması Kur'an'ın doğru anlaşılması hususunda konunun önemini gösterir. Tefsir ve Kur'an çevirileri alanında çalışma yapanların bu literatürü öncelikli olarak incelemesi beklenir. Kur'an-ı Kerim'in farklı yerlerinde farklı anlamları ifade eden bu tür kelimelerin tutarlılık adına hedef dile tek bir anlamı esas alınarak çevrilmesi âyetlerin gerçek anlamlarının ortaya çıkmasına engel olacaktır. Kur'an çevirilerinde bu alanın önemini göstermesi açısından bu çalışmada vücûh ve nezâirin Kur'an çevirilerine etkisi "*sebîl*" kelimesi örneğinde incelenecektir. Kelimenin Kur'an'da farklı anlamlarda kullanıldığı yerler tespit edilecek ve nasıl çevrilmesi gerektiği bu çerçevede değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an Çevirileri, Vücûh ve Nezâir, Mukâtil b. Süleyman, Sebîl.

### Abstract

As a structural feature of language, some words may have different meanings depending on the context in which they are uttered. Knowing these kinds of words and their different meanings is a significant issue to be considered while interpreting and translating the Quran. In the Exegesis literature, the works in which such words are identified and used with different meanings are called wujuh and nazair. When a word has different meanings in different contexts, it is called wujuh. On the other hand, if it has similar meanings in different places, it is called nazair. Muqatil b. Sulayman (d. 150/767), author of the first extant exegetical work, carried out the first single study in this field named *al-Wujuh and al-Nazair*. His work clearly shows the importance of wujuh and nazair in understanding the Quran correctly. Those who study the field of Exegesis and Quran translations are primarily expected to examine this literature. Translating such words, which express different meanings in different parts of the Quran, with a uniform meaning to have consistency in the target language will semantically damage the meaning of some verses. In order to illustrate the importance of the lexical studies in Quran translations, this study will examine the effect of "wujuh and nezair" on Quran translations through the example of the word "sabil". First, the places where the word is used with different meanings in the Quran will be spotted, Then, the way that it should be translated will be examined within the framework of wujuh and nezair studies.

**Keywords:** Exegesis, The Quran Translations, Wujuh and Nazair, Muqatil b. Sulayman, Sabil.

## Giriş

Kur'an-ı Kerîm Arapça inzal edilen ilahi bir metindir. Bu nedenle Arapçanın yapısal özelliklerinin bilinmesi Kur'an'ın daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Arapçanın önemli yapısal özelliklerinden biri de tüm dillerde olduğu gibi bazı kelimelerin, zikredildiği siyaka göre farklı anlamlar ifade edebiliyor olmasıdır. Bu tür kelimeler, kullanıldıkları farklı yerlerde farklı anlamlar içeriyor olması bakımından vücûh, aynı anlamda kullanılıyor olması bakımından nezâir olarak isimlendirilmektedirler. Tefsir tarihi açısından erken dönem çalışmaları içerisinde bu tür yapıya sahip olan kelimeleri zikreden ve Kur'an'daki kullanımlarını yorumlayan eserler telif edilmiştir. Bu da gösteriyor ki Arapçanın bu özelliği Kur'an'ın anlaşılmasında büyük bir etkidir. Elimize ulaşan ilk tefsirin sahibi olan Mukâtil b. Süleyman'ın aynı zamanda bu alana dair yazmış olduğu *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı bir eserinin bulunması bunu teyit eder. Kur'an'ın tercüme edilmesi de anlaşılmasına hizmet eden bir eylem olduğundan Kur'an tercümelerinde bu noktanın dikkate alınması gerekir. Bu çalışmada vücûh ve nezâir ilminin Kur'an çevirilerindeki etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Araştırmada *sebîl* (السَّبِيلُ) kelimesinin vücûh ve nezâir açısından Kur'an'daki kullanımları incelenecek; öncelikle vücûh ve nezâir kavramlarının çerçevesi çizilecek sonra da *sebîl* kelimesinin sözlük anlamına yer verilecektir. Bunların akabinde *sebîl* kelimesinin Kur'an'daki farklı anlamlardaki kullanımları zikredilerek bunların nasıl tercüme edilmesi gerektiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Vücûh ve nezâir kavramlarının Kur'an yorumuna etkisi bağlamında makale türünde birçok çalışma yapılmıştır. Süleyman Kaya'nın *Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur'an'da Te'vîl Kavramı* isimli çalışması ve yine aynı yazarın telif eser olarak *Tahsîlü Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* kitabı;<sup>1</sup> Mustafa Karagöz'ün "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları" isimli makalesi;<sup>2</sup> Necmettin Işık'ın "Kur'an-ı Kerim'de Matar Kelimesinin Anlam Alanı (Vücûh ve Nezâir Bağlamında)" isimli makalesi;<sup>3</sup> Murat Kaya'nın "Kur'an'da Vezn, Mîzân ve Mevzûn Kelimeleri –Vücûh ve Nezâir Bağlamında Bir İnceleme-" isimli makalesi<sup>4</sup> ve Ahmet Karadağ'ın "E-h-z Fiili ile Türevlerinin Kur'an-ı Kerim'deki Anlamları ve Meâllere Yansımaları" isimli makalesi<sup>5</sup> örnek olarak zikredilebilir. İlk dönem yazılan vücûh ve nezâir türü kitaplar da Kur'an'daki farklı ve benzer kullanıma sahip kelimeleri beyan etmektedir. Bu kitaplardan hareketle bu tür kullanımların Kur'an çevirilerine nasıl

<sup>1</sup> Süleyman Kaya, "Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur'an'da Te'vîl Kavramı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Aralık 2015), 922-945; a.mlf, *Tahsîlü Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

<sup>2</sup> Mustafa Karagöz, "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları" *Bilimname* 2018 / 36 (Ekim 2018): 261-291. <https://doi.org/10.28949/bilimname.452138>

<sup>3</sup> Şemsettin Işık, "Kur'an-ı Kerim'de Matar Kelimesinin Anlam Alanı (Vücûh ve Nezâir Bağlamında)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 / 49 (Haziran 2020): 209-230.

<sup>4</sup> Murat Kaya, "Kur'an'da Vezn, Mîzân ve Mevzûn Kelimeleri -Vücûh ve Nezâir Bağlamında Bir İnceleme-", *Usul İslam Araştırmaları* 31 / 31 (Nisan 2019): 9-36.

<sup>5</sup> Ahmet Karadağ, "E-h-z Fiili ile Türevlerinin Kur'an-ı Kerim'deki Anlamları ve Meâllere Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (Haziran 2020): 84-99. <https://doi.org/10.30627/cuilah.727780>.

etki edeceğine dair bir çıkarımda bulunmanın ve bu çerçevede çalışmalar yapmanın büyük fayda sağlayacağı kanaatindeyiz. Vücûh ve nezâirin Kur'an çevirilerine etkisine dair bu çalışmayı bu nedenle yaptık. Kur'an'daki kullanım alanlarının çokluğu sebebiyle de "sebîl" kelimesini örnek olarak seçtik.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Vücûh (الوجه), vecih kelimesinin çoğuludur. Arapçada bu isim yüz, yön, taraf anlamlarında kullanılır.<sup>6</sup> Ayrıca sözden kastedilen anlam için *vechü'l-kelâm* denilir.<sup>7</sup> Nezâir (النظائر) de benzer, denk manasına gelen nazîr kelimesinin çoğuludur.<sup>8</sup> Terim olarak bu isimler Kur'an'da yer alan kelimelerin benzer ve farklı anlamdaki kullanımlarını ifade eder. Vücûh,<sup>9</sup> bir kelimenin farklı anlamlardaki kullanımlarına, nezâir de aynı anlamdaki kullanımlarına işaret eder.<sup>10</sup> Örnek olarak *ümme* (الأمَّة) kelimesi ele alınabilir. Bu kelimenin "topluluk",<sup>11</sup> "zaman",<sup>12</sup> "din"<sup>13</sup> şeklindeki farklı âyetlerde farklı anlamlardaki kullanımı vücûh olarak adlandırılmakta, farklı âyetlerde aynı anlamdaki kullanımı ise nezâir olarak nitelenmektedir.<sup>14</sup> Yani; *ümme* kelimesinin topluluk anlamında kullanıldığı yerler birbirlerinin nezâiri olarak isimlendirilmektedir.

Kur'an'daki kullanımları açısından kelimelerin farklı ve benzer (vücûh ve nezâir) anlamlarının tespiti âyetlerin doğru yorumlanması açısından büyük önemi haizdir. Nitekim elimize ulaşan ilk tefsirin sahibi Mukâtil b. Süleyman bu meselenin tefsirdeki önemine binaen müstakil bir çalışma yapmıştır. Bu çalışma, türünün ilki olma özelliğini taşıması bakımından son derece kıymetlidir. Daha sonraları yapılan alanla ilgili çalışmalar bu eseri referans almıştır. Kur'an ilimlerine dair yazılan

<sup>6</sup> Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.), 4/66.

<sup>7</sup> Ebû Bekîr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987), 1/498.

<sup>8</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîya, *Mekâyisü'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 5/444.

<sup>9</sup> Vücûh kavramıyla ilgili genelde şu iki görüş ileri sürülmektedir: 1) Vücûh, farklı manalarda kullanılan müşterek lafızdır. 2) Vücûh kelimenin manasına bakılarak kullanılan bir terimken, lafza bakan yönüne nezâir denilmektedir. Bu iki tanımda netice itibarıyla aynı sonuca ulaşılmaktadır. Aynı kelime farklı anlamlarda kullanıldığında vücûh, aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığında nezâir olmaktadır. Bk. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 2/144.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1376/1957), 1/102.

<sup>11</sup> Ümmet kelimesinin topluluk anlamında kullanıldığı âyetlere örnek olarak bk. el-Bakara 2/128, 134, 141.

<sup>12</sup> Ümmet kelimesinin zaman anlamında kullanıldığı âyetlere örnek olarak bk. Hûd 11/8; Yûsuf 12/45.

<sup>13</sup> Ümmet kelimesinin din anlamında kullanıldığı âyetlere örnek olarak bk. el-Bakara 2/213; el-Mâide 5/48; el-En'âm 6/108.

<sup>14</sup> Ebû Zekerîya Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *et-Tesârîfu li tefsîri'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâuhû ve tasarrafet me'ânih*, thk. Hind Şelebî (Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnusîyye, 1399/1979), 150-153.

eserlerde de vücûh ve nezâir ile ilgili bilgiler verilirken Mukâtil'in eserine atıfta bulunulmuştur.<sup>15</sup>

Vücûh ve nezâir kavramlarıyla ilgili yapılacak tanımların bu eserin süzgecinden geçirilmesi gerekir. Bu kavramların çerçevesi çizilirken Mukâtil'in eserinden bigâne kalınması yanlış tanımların ortaya çıkmasına neden olabilecektir. Nitekim günümüzde yaygın bir kanaat haline gelmiş olan vücûh ve nezâir ile ilgili tanımlara bakıldığında bu yargının haklılığı görülür. Çünkü günümüzde bazı Kur'an ilimlerine dair yazılan eserlerde vücûh için eşanlamli kelimeler, nezâir için de eşesli kelimeler olduğu ifadeleri kullanılmıştır. Buna göre cehennemî ifade eden Kur'an'daki *sakar* (سقر), *hutame* (حطمة), *sa'îr* (سعير) gibi kelimeler vücûh, *ümme* kelimesinin farklı anlamlardaki kullanımı ise nezâir olmaktadır.<sup>16</sup> Bu tanımlamada vücûh ve nezâir birbirinden bağımsız, ayrı iki kavram olarak sunulmaktadır. Hâlbuki alana dair yapılan ilk eserlerden günümüze gelinceye kadar telif edilen tüm eserlerde vücûh ve nezâir, aynı kelimenin Kur'an'da benzer ve farklı anlamlarda kullanımını konu edinen bir terim olarak anlatılmaktadır. Örneğin; vücûh ve nezâir alanında yazılan ilk eserin sahibi Mukâtil, kitabına *hüdâ* kelimesiyle başlamakta ve bu kelimenin Kur'an'da on yedi veçhinin olduğunu örnekleriyle zikretmektedir. Bunu yaparken de her bir veçhini ayrı başlıklar açarak açıklamaktadır.<sup>17</sup> Bu açıkça gösteriyor ki; Mukâtil, vecih kelimesini aynı kelimenin farklı anlamlarını ifade etmek için kullanmaktadır. Ayrıca bu vecihlerdeki aynı anlamda kullanılan *hüdâ* kelimesini farklı âyetlerden örneklendirirken kimi zaman *ve misluhû* kimi zaman da *ve nazîruhâ* ifadesine yer verir.<sup>18</sup> Eserde nazîr kelimesi, vecihlerin altında aynı veçhi, yani; aynı anlamı ifade eden kelimeleri örneklendirirken kullanılır. Dolayısıyla nazîr, Mukâtil tarafından, benzer anlamda kullanım olarak görülmektedir. Yine vücûh ve nezâir ile ilgili ilk dönem eserlerinden biri olan *et-Tesârif* adlı kitabın sahibi Yahyâ b. Sellâm da (öl. 200/815) vücûh kavramını aynı kelimenin farklı âyetlerdeki farklı anlamlarını ifade etmek için kullanmıştır. O da kitabına selefi Mukâtil gibi *hüdâ* kelimesinin vecihleriyle

<sup>15</sup> Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleymân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/134-136.

<sup>16</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1983), 184-185.

<sup>17</sup> Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dubai: Merkezü Cum'ati'l-Mâcîd li's-Sekâfeti ve't-Türâs, 1426/2006), 20.

<sup>18</sup> Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 24-25. *Misluhû* ifadesinde zamir eril getirilmişken *nazîruhâ* ifadesinde dişil getirilmesi; bu ifadelerin geçtiği yerlerde bir önceki örneğin geçtiği surelerin isimleriyle alakalıdır. Arapçada eril bir isim olarak kullanılan Ra'd isimli sureden verilen bir örneğin akabinde bu nedenle *misluhû* şeklinde eril zamirle izafeli bir tabir kullanılmış, dişil bir isim olarak kabul edilen Bakara isimli sureden verilen bir örneğin akabinde de *nazîruhâ* şeklinde dişil bir zamirle izafetli bir tabir kullanılmıştır. Bu durumun sure isimleri üzerinden değil de kelimelerin taşıdıkları anlamların cinsiyetleriyle ilgili olabileceği düşünülebilir ancak bu düşünce gerçeği yansıtmaz. Zira *el-marad* (المرض) kelimesinin ele alındığı yerde bu kelime eril olmasına ve anlam bakımından da müzekker kabul edilmesine rağmen Bakara suresindeki kullanımın benzerinin bir başka surede de bulunduğu ifade edilirken *ve nazîruhâ* şeklinde dişil bir form kullanılmıştır. *Nazîr* ve *misl* kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığını da buradan görmüş oluyoruz. Her iki kelime de "benzeri" anlamındadır.

başlamış ve on yedi vecih zikretmiştir.<sup>19</sup> Nazîr kelimesini de herhangi bir kelimenin vecihlerini zikrederken aynı veçhin altındaki benzer anlamda olan âyetleri ifade için kullanmıştır. Mesela *fesâd* kelimesinin helak anlamında kullanıldığı vecih altında Enbiyâ suresindeki kullanımın benzerinin Mü'minûn suresinde de olduğunu ifade ederken *ve nazîruhâ* demektedir. Bu da gösteriyor ki Yahyâ b. Sellâm vücûh ve nezâir kavramlarını Mukâtil ile aynı anlamda kullanmaktadır.<sup>20</sup>

Vücûh ve nezâire dair yazılan bu ilk eserlerden sonra alana dair birçok çalışma yapılmıştır. Bu eserlerde zikredilen farklı vecihlere sahip kelimelerin sayıları farklılık arz etmektedir. Yine bu kitaplarda aynı kelimeye yüklenen vecihlerin sayısı ve anlamları da birbirinden farklı olabilmektedir.<sup>21</sup> Her müellifin kendisine ait tefsir yorumunun bulunması neticesinde oluşan bu farklılıklar tabiidir. Bu nedenle Kur'an'da var olan vücûh/çokanlamlı kelimelerin sayısının içtihadı dayalı olduğu ve bu kelimelere yüklenen farklı anlamların sübjektifliği göz ardı edilmemelidir.<sup>22</sup>

Vücûh ve nezâir ile ilgili bu kısa açıklamadan sonra konumuz olan sebîl kelimesinin bu bağlamdaki kullanımına geçebiliriz.

## 2. Sebîl Kelimesinin Anlamı

*Sebîl* yol anlamına gelir. Çoğulu *sübûldür*.<sup>23</sup> *Sbl* (س ب ل) kök harflerinin bir şeyin yukarıdan aşağıya bırakılması anlamı ile bir şeyin uzaması anlamına delalet ettiği; uzunlamasına uzayıp gittiği için yol anlamının bu kök harflerinden türetilen *sebîl* ismiyle ifade edildiği söylenmiştir.<sup>24</sup> Yol anlamına gelen *sırât* (الصِّرَاطُ) ve *tarîk* (الطَّرِيقُ) isimlerinden farkının ise bu ismin hem zorlu hem de rahat şartlara sahip yollar için mutlak olarak kullanılabilmesinde olduğu ifade edilmiştir. Bunun mukabilinde *sırât* isminin kolay şartlara sahip yollar için; *tarîk* isminin de zorlu yollara kullanıldığı ileri sürülmüştür. Ayrıca *sebîl* isminin mutlak zikredildiğinde genellikle hayırlı işlerde kullanıldığı; *tarîk* isminin ise hayırlı işlerde kullanılması için bir sıfat veya izafetle gelmesi gerektiği nakledilmiştir.<sup>25</sup>

Sebîl isminin sözlükte hakiki anlamıyla kullanımları yanında mecazi kullanımları da mevcuttur. Allah'a kulluk adına yapılan her türlü eylem için mecazi olarak *fî sebîlillâh* "Allah yolunda" denmektedir. "Sebîl" kelimesinin mecazi kullanımında sadece Allah için yapılan tavır ve eylemler ifade edilmez. Bunlarla

<sup>19</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tesârif*, 96-103.

<sup>20</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tesârif*, 115.

<sup>21</sup> Vücûh ve nezâir kitaplarında ele alınan kelime ve bu kelimelere yüklenen vecihlerin sayısı ve anlamlarındaki farklılıklar hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/141-143. Ayrıca bu konudaki kullanım sayılarını karşılaştırmalı olarak gösteren tablo için bk. Kaya, *Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, 70-83.

<sup>22</sup> Vücûh ve nezâir ilmüne dair yazılmış olan eserler için bkz. Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", 43/141-143.

<sup>23</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Heravî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'İvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1421/2001), 12/302.

<sup>24</sup> İbn Fâris, *Mekâyis*, 3/129.

<sup>25</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Mu'cemu'l-furûku'l-luğaviyye*, thk. Beytullâh Beyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1992), 313.

birlikte insanların tavır ve davranışları iyi ve kötü olarak kategorize edilirken “yol” ifadesi kullanılabilir. Ayrıca yolda çok bulunması sebebiyle yolcuya da *ibnü's-sebîl* “yolun çocuğu” sözünün söylenmesi mecazi bir kullanımdır.<sup>26</sup> Bu kullanımlar Kur'an'daki kullanımlarla benzerlik arz etmektedir. Burada işaret edilmesi gereken bir nokta Kur'an'da sebîl isminin kullanımlarının sözlüktekiyle paralellik arz ettiği. Kur'an'da hakiki anlamından daha çok mecazi anlamı yoğunluk göstermektedir.

Burada şu noktayı da ifade etmek gerekir. Bir kelime, mecazi kullanımları da dahil olmak üzere, bütün farklı kullanımlarıyla beraber düşünülmemekte ve bu farklı kullanımların hepsi ayrı birer vecih oluşturmaktadır. Yoksa sadece hakiki anlamlarının siyaka göre kazandıkları farklı anlamlar vecihleri oluşturmaz. Alanda yazılan ilk eserlerde bu söylediklerimizin doğruluğu gözükecektir. Söz gelimi hakiki anlamı “elbise” olan *libâs* kelimesinin vecihleri sayılırken “sükunet” ve “salih amel” gibi mecazi anlamları da ayrı birer vecih olarak zikredilmiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla kelimelerin mecazi kullanımlarını vücûh ve nezâir tespitinde göz ardı etmemek gerekir.

Bir sonraki başlıkta sebîl isminin Kur'an'daki farklı anlamlarda kullanılışları ele alınacak, vücûh ve nezâir dikkate alınmadığında Türkçeye çeviride karşılaşılabilecek problemlere değinilecektir.

### 3. Kur'an'da *Sebîl* Kelimesinin Kullanımları

*Sebîl* kelimesi Kur'an'da 176 kez kullanılmıştır. Bu kullanımların tümünde isim olarak gelmiştir. Bazen nekra bazen marife bazen de izafet halinde zikredilmiştir.<sup>28</sup> Mukâtil b. Süleyman'a göre *sebîl* kelimesi Kur'an'da 14 farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlar sırasıyla; Allah'a taat,<sup>29</sup> ulaşma,<sup>30</sup> çıkış,<sup>31</sup> bahane,<sup>32</sup> davranış,<sup>33</sup> din,<sup>34</sup> hidayet,<sup>35</sup> hüccet,<sup>36</sup> yol,<sup>37</sup> hidayet yolu,<sup>38</sup> düşmanlık,<sup>39</sup> taat ile tutulan yol,<sup>40</sup> günah<sup>41</sup> ve millet<sup>42</sup> olarak zikredilmektedir.<sup>43</sup>

<sup>26</sup> Ebu's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîriddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîsi ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 2/338-339.

<sup>27</sup> Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 32.

<sup>28</sup> Muhammed Fuâd Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945), 341-344.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/261; el-Hadîd 57/10; en-Nisâ 4/76.

<sup>30</sup> Âl-i İmrân 3/97.

<sup>31</sup> el-İsrâ 17/48; el-Furkân 25/9; en-Nisâ 4/15.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/34.

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/22; el-İsrâ 17/32.

<sup>34</sup> en-Nisâ 4/115, 150; en-Nahl 16/125.

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/88; eş-Şûrâ 42/46.

<sup>36</sup> en-Nisâ 4/90, 141.

<sup>37</sup> en-Nisâ 4/98; el-Kasas 28/22.

<sup>38</sup> el-Mâide 5/60, 77.

<sup>39</sup> eş-Şûrâ 42/41, 42.

<sup>40</sup> el-Furkân 25/57; el-Müzzemmil 73/19; el-İnsân 76/29.

<sup>41</sup> Âl-i İmrân 3/75; et-Tevbe 9/91.

<sup>42</sup> Yûsuf 12/108.

<sup>43</sup> Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 191-194.

Mukâtil'in zikrettiği bu vecihlerden bazıları çeviri bakımından diğerlerine tedahül etmektedir. On dördüncü vecih olarak zikredilen "millet" veçhi din anlamında olduğundan altıncı vecih olarak zikredilen "din" veçhiyle aynıdır. Bunlar ise hem kastedilen anlam hem de Türkçeye çeviri bakımından dokuzuncu vecih olan "yol" ile aynıdır. "Allah'a taat" olarak verilen birinci vecih de "yol" ile paralellik arz etmektedir. Yine onuncu vecih olan "hidayet yolu" ve on ikinci vecih olan "taat ile tutulan yol" da birbirinin aynıdır. Bu iki vecih de "yol" anlamında müşterektirler. Dolayısıyla Mukâtil'in zikrettiği on dört vecih çeviri bakımından aslında dokuz vecih olarak değerlendirilmelidir.

Yahyâ b. Sellâm ise Mukâtil'in zikrettikleri arasından sadece "düşmanlık" vechini zikretmemiştir. Bunun dışında istişhâd ettiği âyetlere varıncaya kadar bire bir aynı şeyleri kitabına almıştır.<sup>44</sup> Yahyâ b. Sellâm'ın saydığı on üç vecih için de aynı şeyi söyleyebiliriz.

Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009 sonrası) ile Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) de Yahyâ b. Sellâm ile aynı anlamları zikretmiş; Mukâtil'in zikrettiği "düşmanlık" anlamına kitaplarında yer vermemişlerdir.<sup>45</sup>

*Sebîl* isminin Kur'an'daki vecihlerine dair yukarıda zikredilenler, özgün ve alanında ilk oluşu bakımından Mukâtil'in tespit ettiği vecihlerden hareket edilerek tetkik edilecek ve bu vecihlerin Türkçeye nasıl çevrilmesi gerektiği değerlendirilecektir.

### 3.1. "Allah'a Taat" Anlamı

Kur'an'daki *fi sebîlillâh* (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) ifadesinin geçtiği yerlerde bu ifadenin "Allah'a taat" anlamında kullanıldığı Mukâtil'in örneklerinden anlaşılmaktadır. Bu ifadenin geçtiği yerlerde ise öldürülmek,<sup>46</sup> savaşmak,<sup>47</sup> cihat etmek,<sup>48</sup> infak etmek,<sup>49</sup> adanmak,<sup>50</sup> musibete uğramak,<sup>51</sup> hicret etmek,<sup>52</sup> yola çıkmak,<sup>53</sup> seferber olmak<sup>54</sup> konularına değinilmektedir. Bu konuların "Allah'a taat" anlamıyla birlikte yorumlanmasındansa "Allah yolunda, Allah uğrunda" gibi ifadelerle yorumlanması daha doğru gözükmektedir. Bu durumda *sebîl* kelimesine sözlük anlamı olan "yol" anlamı verilmiş olacak ve dolayısıyla bu veçhin ayrı bir vecih olarak zikredilmesine

<sup>44</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tesârîf*, 221-224.

<sup>45</sup> Askerî, *Mu'cemu'l-furûku'l-luğaviyye*, 261-264; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1393/1973), 3/185-187.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/157, 169; Muhammed 47/4.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/190, 244, 246; Âl-i İmrân 3/13, 167; en-Nisâ 4/74, 75, 76, 84; et-Tevbe 9/111; el-Müzzemmil 73/20.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/218; en-Nisâ 4/95; el-Mâide 5/54; el-Enfâl 8/72, 74; et-Tevbe 9/19, 20, 41, 81; el-Hucurât 49/15; es-Saff 61/11.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/195, 261, 262; el-Enfâl 8/60; et-Tevbe 9/34; Muhammed 47/38; el-Hadîd 57/10.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/273.

<sup>51</sup> Âl-i İmrân 3/146; et-Tevbe 9/120.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/89, 100; el-Hac 22/58; en-Nûr 24/22.

<sup>53</sup> en-Nisâ 4/94.

<sup>54</sup> et-Tevbe 9/38.



gerek kalmayacaktır. Aşağıdaki örnek âyet üzerinde çevirisi bakımından şu yorumlar yapılabilir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ  
مُؤْمِنًا تَتَّبِعُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَايِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ  
فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

“Ey iman edenler! Allah uğrunda yola çıktığınızda iyice araştırın da size barış eli uzatanlara dünya hayatının geçici menfaatini umarak ‘Sen mümin değilsin’ demeyin! Allah katında nice ganimetler mevcuttur. Nitekim siz de öncesinde böyleydiniz de Allah size lütufta bulundu. Bu nedenle iyi araştırın. Şüphesiz ki Allah yaptıklarınızdan mutlaka haberdardır.”<sup>55</sup>

Âyetteki “*fi sebîlillâh*” ifadesi “Allah yolunda” anlamına gelmektedir. Bu ifade mecazi bir anlama sahiptir. “Allah yolunda” sözü, İslâm’ı müdafaa etmek, Müslüman vatanları düşman işgalinden korumak, ezanları susturmamak için yapılan mücadeleyi ifade eder.<sup>56</sup> Bu nedenle ilgili ifadenin “Allah yolunda” şeklinde çevirisinin doğru olduğu söylenebilir. Bunun yanında, “Allah uğrunda”, “Allah için”, “Allah’ın dini uğrunda” gibi anlamlarla da çeviri yapılabileceği düşünülebilir.

Kur’an-ı Kerîm’deki “*fi sebîlillâh*” ifadesinin geçtiği tüm âyetlerin çevirisinde benzer ifadelerle çeviri yapılabilir. Ayrıca Mukâtil’in ayrı vecihler olarak zikrettiği “hidayet yolu”, “millet”, “din” ve “taat ile tutulan yol” vecihleri yorumlanma konusunda aynı eksendedir. Bundan dolayı bu vecihler tercüme etki etmesi bakımından ayrıca ele alınmayacaktır. “Allah’a taat” veçhinin incelenmesinde kifayet vardır. Anlam bakımından bunların benzer olduklarını göstermesi açısından “din” veçhiyle ilgili şu örnek zikredilebilir:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et.”<sup>57</sup>

Allah Teala bu âyet-i kerimede Hz. Peygamber’den (s.a.v.) hikmetle ve güzel öğütlerle kendi yoluna, İslam dinine çağrıda bulunmasını talep etmektedir. Âyette geçen “*sebîli rabbike*” ifadesiyle İslam dini kastedilmektedir. Bunun Türkçeye çevirisinde “Rabbinin dinine” denilmektense “Rabbinin yoluna” denilmesi de aynı anlamı ifade ettiğinden bunun farklı bir çeviri veçhi olarak zikredilmesine gerek olmadığı kanaatindeyiz.

### 3.2. “Çıkış” Anlamı

Mukâtil’in “*sebîl*” ismini “çıkış” anlamında kullandığı yerlerden biri de şu ayettir:

أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

“...veya Allah onlar için bir çıkış yolu sununcaya kadar...”<sup>58</sup>

<sup>55</sup> en-Nisâ 4/94.

<sup>56</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 9/70.

<sup>57</sup> en-Nahl 16/125.

<sup>58</sup> en-Nisâ 4/15.

Âyette geçen “*sebîl*” kelimesi *ce'ale* fiilinin mefulü konumundadır. Fiil ve mefulün uygun bir tabirle çevrilmesi gerekir. *Sebîl* ismine “çıkış” anlamının verilmesi istendiğinde fiiliyle birlikte buna uygun bir tabir bulmak güçtür. Bu nedenle “çıkış” anlamını çağrıştıran “kapı” anlamının kullanılması ve “bir kapı açmak” ifadesiyle âyetin çevrilmesi mümkündür. Bu noktada Mukâtil’in *sebîl* kelimesine “çıkış” anlamı vermesi ve ayrı bir vecih ortaya koyması makul olsa da bunun Türkçeye bu şekilde çevrilmesi zor gözükmektedir.

Bu âyet, zina eylemini gerçekleştiren kadınlara uygulanacak cezadan bahsetmektedir. Müfessirlerin geneline göre âyetteki *fâhişe* ifadesiyle zina kastedilmektedir.<sup>59</sup> Ancak Ebû Hayyân (öl. 745/1344) bu âyetin ve âyette geçen bu ifadenin sevicilikle ilgili, bir sonraki âyetin ise livâta ile ilgili bir hükmü tesis ettiğini söylemektedir. Tabiinden Mücahid’in (öl. 103/721) bu görüşü tercih ettiğini, Ebû Müslim b. Bahr el-İsfahânî’nin (öl. 322/934) de kendisinden önce benzer şekilde âyeti tefsir ettiğini ifade etmektedir. Ebû Hayyân, müfessirlerin geneli ile Ebû Müslim arasındaki tartışmayı ve her iki tarafın delillerini naklettikten sonra kendisinin de Ebû Müslim gibi düşündüğünü ve gerekçelerini serdetmektedir.<sup>60</sup> Mâtürîdî (öl. 333/944) de bu görüşün Ebû Hanîfe’ye (öl. 150/767) ait olduğunu dile getirmektedir.<sup>61</sup> Bu tartışmaya göre ilk görüşün sahipleri, bu âyette zina yapan kadınlara ölünceye veya Allah yeni bir hüküm verinceye kadar ev hapsi uygulanacağını söylemektedirler. Ayrıca bu âyetlerden sonra nazil olduğu söylenen kırbaç âyeti ve recm uygulamalarının bu âyetin hükmünü kaldırdığını da iddia etmektedirler. İkinci görüşün sahiplerine göre ise bu âyet sevicilik yapan kadınlara ölünceye veya Allah bir çıkış yolu ihsan edinceye kadar ev hapsi hükmünü getirmiştir. Allah’ın bir çıkış yolu ihsan etmesini ise bu kadınların evlenmeleri olarak yorumlamışlardır.<sup>62</sup>

Konumuzla ilgisiz gibi gözükse de aslında çeviri noktasında bu tartışma çok önemlidir. Hangi görüşün benimsendiği âyetin çevirisine doğrudan etki edecektir. Biz burada Ebû Hayyân’ın görüşünün daha isabetli olduğunu düşünüyoruz.

Bu âyette geçen *sebîl* ifadesi genellikle “yol göstermek” veya “yol açmak” deyimini ile çevrilmiştir.<sup>63</sup> “Yol açmak” deyimini mecazi olarak Türkçede “bir olayın sebebi olmak” veya “davranışlarıyla başkalarına örnek olmak” anlamına

<sup>59</sup> Örneğin bk. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte (Beyrut: y.y., 1423/2002) 1/362; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/80.

<sup>60</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Esîruddîn Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-muhîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420/2000), 3/555-556.

<sup>61</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005), 3/67.

<sup>62</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 3/555-556.

<sup>63</sup> en-Nisâ 4/15’inci âyetteki *sebîl* kelimesinin “yol açmak” anlamındaki çevirisi için örneğin bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Kur’an-ı Kerîm Yüce Meâli*, (İstanbul: Şenyıldız Yayınevi, 2010); Hasan Basri Çantay, *Kur’an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, (İstanbul: Risale Yayınları, 2008); Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Meâli*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014). Aynı ifadenin “yol göstermek” anlamıyla çevirisi için örneğin bk. Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2009); Ümit Şimşek vd., *Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim Meâli*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014).

gelmektedir.<sup>64</sup> Bu durumda âyetin bu şekilde çevirisinin doğru olduğu söylenemez. “Yol göstermek” deyimini ise Türkçede “kılavuzluk etmek, yolu bilmeyene anlatmak, tarif etmek” anlamında ve mecazen de “ne yapılacağını, nasıl davranılacağını öğretmek” manasında kullanılmaktadır.<sup>65</sup> Dolayısıyla âyetteki ilgili ifadenin “yol göstermek” şeklinde çevrilmesi uygundur. Her iki çeviri için de âyetin, zina eden kadınlarla ilgili bir hüküm içerdiği söylenmek durumundadır. Çünkü bu çevirilere göre hüküm henüz kesinleşmemiş, Allah’ın “yol açması” veya “yol göstermesi” beklenmektedir.

Mustafa Öztürk âyetteki ilgili ifadeyi “hüküm bildirmek” şeklinde çevirmiştir. Bu çeviriye göre de âyetin zina eden kadınlar hakkında geçici bir hüküm bildiriyor olması lazımdır. Ancak Öztürk, mealinde dipnotla âyetin sevicilik ile ilgili olduğu görüşünü benimsediğini söylemektedir.<sup>66</sup> Bu görüşü benimseyen birinin âyeti bu şekilde çevirmesi kendisiyle ters düşmesi demektir. Çünkü bu çeviride yeni bir hükmün tesisi beklenmektedir. Âyet sevicilikle ilgili ise son hükmün verilmiş olması gerekirdi. Buna göre âyetin sevicilikle ilgili olduğu düşünülürken “veya Allah onlar için bir kapı açmaya kadar” şeklinde çevrilmesi lazım gelirdi. Burada “bir kapı” ifadesiyle onların evlenmelerinin, bir kısmetin karşılıklarına çıkmasının kastedildiği söylenmektedir.<sup>67</sup> Bu kastın çeviriye parantez içiyle veya dipnotla verilmesi mümkündür. Ancak hem âyetin sevicilikle ilgili olduğunun söylenmesi hem de “hüküm bildirmesi” şeklinde çevrilmesi birbiriyle örtüşmemektedir.

İlk görüşe göre âyetteki *sebîl* kelimesinin geçtiği ifadenin “yol göstermek” şeklinde çevirisi yanında alternatif olarak Öztürk’ün ifadesiyle, yani “hüküm bildirmek” şeklinde çevirisi de mümkündür. Bu durumda âyet şöyle çevrilmiş olacaktır: “veya Allah onlar için farklı bir hüküm bildirinceye kadar.”

Bizim âyetin çevirisi için önerimiz “veya Allah onlar için bir çıkış yolu gösterinceye kadar” şeklindedir.

### 3.3. “Ulaşma” Anlamı

Mukâtil *sebîl* isminin “ulaşma” anlamına örnek olarak Âl-i İmrân suresinin 97’nci âyetini örnek vermiştir. Âyet-i kerime şöyledir:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا

“O eve (Kabe’ye) hac için gitmek, oraya yol olarak gücü yeten insanlar üzerinde Allah’ın bir hakkıdır.”<sup>68</sup>

Âyetteki *sebîl* kelimesi meful (nesne) konumundadır. Güç yetirmenin nesnesi olarak bu kelimenin “yol” şeklinde çevrilmesi âyetin anlaşılmasını güçleştirebilir. Çünkü bu durumda “oraya giden herhangi bir yola gücü yeten” anlamı ortaya çıkar. “Yola güç yetmek” anlaşılması güç bir tabirdir. Bunun yerine

<sup>64</sup> Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, “Yol Açmak” (Erişim 19 Mart 2020).

<sup>65</sup> Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, “Yol Göstermek”.

<sup>66</sup> Öztürk’ün mealindeki dipnot için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 114.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, 1420/2000), 9/529.

<sup>68</sup> Âl-i İmrân 3/97.

oraya herhangi bir şekilde ulaşmaya güç yetirmek ifadesinin kullanılması çok daha anlamlıdır. Bu nedenle Mukâtil'in bu âyette *sebîl* ismine "ulaşma" anlamı takdir etmesi yerindedir. Bu çerçevede âyet "O eve (Kabe'ye) hac için gitmek, oraya ulaşmaya gücü yeten insanların üzerinde Allah'ın bir hakkıdır" şeklinde çevrilebilir.

### 3.4. "Bahane" Anlamı

Mukâtil'in *sebîl* kelimesini "bahane" anlamında yorumladığı âyet Nisâ suresinin 34'üncü âyetidir. Bu âyette karı-koca arasında vukuu bulabilecek sıkıntılardan bahsetmekte ve bunlara çözüm önerileri sunulmaktadır. Kadınların kocalarına itaat etmeleri durumunda artık onların üzerine gidilmemesi, başka bahanelerin aranmaması gerektiği şu ifadelerle söylenmektedir:

فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

"Size itaat ederlerse onların üzerinde bir yol aramayın."<sup>69</sup>

Âyet-i kerimde geçen *sebîl* kelimesi "bahane", "gerekçe" gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>70</sup>

Âyetteki *sebîl* ifadesinin "Yol aramak" şeklinde genellikle çevrildiği görülmektedir.<sup>71</sup> Ancak bu deyim Türkçede "çare bulmaya çalışmak" anlamına gelmektedir.<sup>72</sup> Âyetin bağlamında bu deyim doğru bir anlam ortaya çıkarmamaktadır. Kadınların aleyhinde çare aramak veya derman aramak gibi bir anlamın âyetin siyakiyla ilgisi bulunmamaktadır. Bu nedenle âyetteki *sebîl* ifadesinin "yol" anlamıyla çevrilmesi doğru bir anlamı ortaya çıkarmamaktadır.

Âyetin mezkûr ifadesinin "sudan sebepler üretmeyin" şeklinde çevrilebileceğini düşünüyoruz. Zira bu ifade, kocaların eşlerinin üzerine gitmek için bahane aramalarını çağrıştıran yaygın bir kullanımdır.

### 3.5. "Davranış" Anlamı

*Sebîl* kelimesinin "davranış" anlamında kullanıldığı âyetlerden biri İsrâ suresinin 32'nci âyeti olan şu âyettir:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

"Zinaya yaklaşmayın. Şüphesiz ki o hayasızlıktır ve kötü bir yoldur."<sup>73</sup>

Âyet-i kerimde zinaya yaklaşılmaması, ona sevk edecek tüm sebeplerden kaçınılması gerektiği söylenilmekte ve zina eyleminin çirkin bir iş ve kötü bir davranış olduğu ifade edilmektedir. *Sebîl* kelimesiyle mecazen zina eylemini, davranışını yapmak anlamı anlatılmaktadır.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> en-Nisâ 4/34.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/316-317.

<sup>71</sup> Örneğin bk. *Kur'an Yolu* (Erişim 04 Eylül 2020) <https://kuran.diyaret.gov.tr>, en-Nisâ 4/34; *Hasan Basri Çantay Meali*; *Ömer Nasuhi Bilmen Meali* (Erişim 04 Eylül 2020) <https://www.kuranmeali.com/index.php>.

<sup>72</sup> *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, "Yol Aramak".

<sup>73</sup> El-İsrâ 17/32.

<sup>74</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr et-Tûnusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyeh, 1404/1984), 15/90.

*Sebîl* kelimesini bu âyette “yol” olarak çevirmek her ne kadar âyetteki maksadı ortaya çıkarsa da iyi bir çeviri olduğu söylenemez. Çünkü zina; bir eylem, bir davranış, bir fiildir. *Sebîl* kelimesi mecazi anlamda kullanılmıştır. Mecazi ifadeler hedef dile aktarılırken eşdeğer bir kullanımla aktarılmalıdır. “Yol” yerine, âyette kastedilen “davranış, iş, eylem, fiil” gibi isimlerin tercih edilmesinin daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Dolayısıyla âyetin ilgili kısmı için şu alternatif çevirileri öneriyoruz:

“ve davranış olarak ne kötüdür!”

“ve ne kötü bir davranıştır!”

### 3.6. “Yol” Anlamı

Mukâtil’in *sebîl* kelimesini “yol” anlamında tevil ettiği âyetlere bakıldığında bu âyetlerde hakiki, gerçek yoldan bahsedilmektedir. Firavundan kaçan Hz. Musa’nın (a.s.) doğru bir yolu bulma talebi şöyle ifade edilmiştir:

وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ

“Medyen tarafına yöneldiğinde şöyle dedi: Umarım rabbim beni doğru yola iletir.”<sup>75</sup>

Bu âyette gerçek anlamıyla bir yol bulma duasında bulunmaktadır. Zira Musa (a.s.) Mısır’dan kaçarken Medyen şehrine gitmeyi planlamış ancak yolu bilmediği için böyle bir niyazda bulunmuştur. Bazı kaynaklarda bu duanın ardından kendisine yoldaş olup Medyen’e götüren birinin gönderildiği söylenmiştir.<sup>76</sup>

Âyette geçen *sebîl* kelimesinin Türkçeye çevirisinde “yol” ifadesi hakiki anlamında kullanılmış olacaktır. Çeviri yönünden bu vecih ile “Allah’a taat” veçhi benzer niteliktedir. Çünkü “Allah’a taat” veçhi de “yol” olarak çevrilmekte ve bununla mecazi anlamı kastedilmektedir. Mana bakımından farklı olsalar da tercüme hususunda benzerdirler. Aralarındaki sadece bu hakiki ve mecazi anlam farkından dolayı bu veçhi de zikretmek istedik.

### 3.7. “Hidayet” Anlamı

Mukâtil’in *sebîl* kelimesinin hidayet anlamında kullanıldığını söylediği yerlerden birisi Nisâ sûresinin 88’inci âyetidir. Âyet-i kerime şöyledir:

وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا

“Allah her kimi dalaletle saptırırsa onun için asla bir **yol** bulamayacaksın.”<sup>77</sup>

Âyet-i kerimede Allah’ın dalaletle sürüklediği kimse için hiçbir yol bulunamayacağı ifade edilmiştir. Buradaki “yol” kelimesi Mukâtil’e göre mecazi olarak hidayet anlamındadır. Âyetteki dalaletle mukabil *sebil* kelimesi zikredildiğinden bunun hidayet olarak çevirisi makuldür. Dolayısıyla “Allah’ın dalaletle soktuğu kimse için hiçbir hidayet yolu bulamazsın” şeklinde bir çeviri yapılabilir.

<sup>75</sup> el-Kasas 28/22.

<sup>76</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd Muhyi’s-Sünne el-Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 3/528.

<sup>77</sup> En-Nisâ 4/88.

### 3.8. "Hüccet" Anlamı

Mukâtil, *sebîl* kelimesinin hüccet, kanıt anlamında kullanıldığını da zikretmiştir. İlgili âyetlerden biri şudur:

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا

"Allah kafirlere müminlerin üzerine bir *yol* vermeyecektir."<sup>78</sup>

Nisâ suresinin 141'inci âyeti olan bu âyette münafıkların fırsat kolladıklarından, bir fetih meydana geldiğinde müminlerle beraber olduklarını ileri sürdükleri, kafirlerin galibiyetten bir nasibi olunca da kafirlere gidip onlara kol kanat geldiklerinden, onları müminlerden koruduklarından bahsedildiği söylenir. Ardından da âyet, yukarıda Arapçası paylaşılan cümleyle sonlanır. Bu cümlede Allah Teala kafirler için müminlere yönelik hiçbir suretle bir yol vermeyeceğini zikreder. Allah'ın kafirler için müminlere yönelik bir yol var etmeyeceği, ifadesi için, kıyamet gününde bu münafıkların yalancılıklarını Allah'ın ortaya koyacağı ve ellerinde tutunabilecekleri hiçbir hüccet bırakmayacağı söylenmiştir. Bunun dünyada gerçekleşen bir durum olması yorumu da yapılmış ve Allah'ın kafirleri bütününü müminlere galip kılmayacağını anlatıldığı belirtilmiştir.<sup>79</sup> Bu durumda *sebîl* kelimesi galibiyet ve zafer anlamına gelmiş olmaktadır.

İlk yorumun siyak açısından daha uygun olduğu söylenebilir. Zira Allah Teala "*Allah aranızda kıyamet günü hükmedecektir*" denildikten hemen sonra atif harfiyle birlikte bir kullanımla ilgili ifade verilmiştir. Bu da kıyamet gününde küfürlerini gizleyen o münafıkların bütün dayanak ve delillerini kaybedeceklerini ve müminlerin karşısında yalancılıklarının ortaya çıkacağını gösterir. Böyle düşünüldüğünde âyetin şöyle çevirisi yapılabilir: "... ve Allah kafirler için Mü'minler aleyhine bir hüccet (kanıt) asla bırakmayacaktır."

Bu anlam üzerinden değerlendirdiğimizde Mukâtil'in *sebîl* kelimesi için hüccet manasını ayrı bir vecih olarak kitabında zikretmesi tefsir ve çeviri bakımından isabetli bir tercih olarak görülebilir.

### 3.9. "Düşmanlık" Anlamı

*Sebîl* kelimesinin düşmanlık anlamında kullanılmasına örnek olarak şu âyet zikredilmiştir:

وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"Zulme uğradığı için karşılık verenlere herhangi bir *yol* yoktur. Asıl *yol*, insanlara zulmedip yeryüzünde haksız yere saldırıda bulunanlardır. Onlar için elem veren bir azap vardır."<sup>80</sup>

Bu âyette iki defa zikredilen *sebîl* kelimesi, her birinde aynı anlamı taşımaktadır. İlk zikredildiği yerde nekra getirilen bu kelime, ikinci zikredildiği

<sup>78</sup> En-Nisâ 4/141.

<sup>79</sup> Ebu'l- Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme (Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999), 2/437.

<sup>80</sup> eş-Şûrâ 42/41-42.

verde marife getirilmek suretiyle ilk geçtiği yerdeki anlamını taşıdığı belirtilmiştir. Zulme uğrayan kimsenin hakkını araması, kendisini müdafaa etmesi yadrganamaz. Böyle yapana da bu nedenle herhangi bir cezalandırma veya sorgulama yapılmaz. Âyetteki yol ile kastedilen “düşmanlık” değil, cezalandırma veya yargılamadır. Zira yeryüzünde zulmeden insanların cezalandırılması ve yargılanması düşmanlık değil adalettir. Yine hakkını arayan mağdurlara cezalandırma ya da yargılamada bulunulmayacağı mevzu bahsedilmektedir.<sup>81</sup> Bu nedenle Mukâtil’in bu âyette geçen *sebîl* kelimelerini “düşmanlık” olarak yorumlaması çok isabetli gözükmemektedir. Anlatılanlar çerçevesinde âyetteki ilgili yerler şu şekilde tercüme edilebilir: “Zulme uğradıktan sonra karşılık verenlere herhangi bir yargılama söz konusu değildir. Yargılama ancak...”

### 3. 10. “Günah” Anlamı

*Sebîl* kelimesinin “günah” anlamında yorumlanan âyetlerden biri şudur:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا  
لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Zayıflara, hastalara ve infak edecekleri bir şey bulamayanlara Allah ve Resulüne karşı samimi davrandıkları sürece bir sıkıntı yoktur. İhsan sahipleri üzerine bir yol yoktur. Allah çok bağışlayan ve merhamet edendir.”<sup>82</sup>

Bu âyet-i kerime mazeretleri sebebiyle savaşa katılamayanlar için bir günah olmayacağını, onların mazur sayılacağını bildirmektedir.<sup>83</sup> Dolayısıyla “ihsan sahipleri üzerine bir yol yoktur.” ifadesindeki “yol” kelimesi günah anlamındadır. Bunu yol olarak Türkçeye yansıtmak âyetin anlaşılmasını güçleştirir. Mukâtil’in *sebîl* ismi için “günah” anlamını da bir vecih olarak kayda alması yerindedir. Çeviri metinlerine de kastedilen anlam olarak “günah yoktur” ifadesinin yazılması daha uygundur.

### Sonuç

Kur’an’ın çevirisi sürecinde karşılaşılan problemler çok geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu alanda çalışılırken spesifik konuların derinlemesine incelenmesi problemin tespitinde büyük olanak sağlayacaktır. Bu nedenle bu çalışmada Kur’an tercümelerinde bir problem olarak gördüğümüz Kur’an kelimelerindeki vüçh ve nezâir verilerinin göz ardı edilmesinin tercümelere yansıyan bazı sakıncalarını ele almaya çalıştık. Öncelikle vüçh ve nezâir terimlerinin Türkçe yazılmış bazı tefsir usulü eserlerinde yanlış tanımlandığını tespit ettik. Doğru tanımı, bu alanda yazılmış ilk eser olan Mukâtil’in *el-Vüçh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı eseri başta olmak üzere klasik kaynaklardan hareketle ortaya koyduk. Buna göre vüçh; bir kelimenin farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılması, nezâir ise bir kelimenin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasıdır. Nitekim Mukâtil’in eserinde de diğer klasik eserlerde de verilen örnekler bunu açıkça göstermiştir. Vüçh ve nezâir dikkate alınmadan bir kelimenin her geçtiği yerde Türkçeye aynı şekilde

<sup>81</sup> Muhammed b. Ali b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 4/620.

<sup>82</sup> et-Tevbe 9/91.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/420.

çevrilmesinin Kur'an'ın doğru anlaşılmasında sorunlara yol açabileceğini gördük. İlgili yaklaşımın Türkçe açısından anlaşılması güç manalara kapı araladığını tespit ettik. Mukâtil'in *sebîl* kelimesi için zikrettiği vecihler özelinde ele aldığımız konuyu Türkçeye çeviri açısından 14 vecihten 10'a indirdik. Bazı vecihlerin, Türkçede anlaşılması bakımından "yol" şeklinde çevirisinde herhangi bir problem olmamaktadır. Ancak diğer vecihlerin "yol" şeklinde çevirisinde anlam kaymaları tespit ettiğimizden bunları örnekleriyle ve çeviri alternatifleriyle sunduk. Mukâtil'in ifade ettiği bazı vecihlerde farklı anlamların da verilebileceğini gördük. Sonuç olarak vücûh ve nezâir konusu müfessirlerin tevil ve tefsir ameliyeleriyle ortaya koydukları anlamlardır. Bu anlamların azaltılması veya çoğaltılması mümkün olduğu gibi alternatif manaların da buradakilerle yer değiştirmesi olağandır. Bu nedenle Kur'an çevirilerinde birçok anlam eksenine sahip kelimelerin olduğu düşünülmesi, bunları doğru anlamlandırmak için çalışmalı, başta vücûh ve nezâir kitapları olmak üzere tefsir literatürü taranarak kelimelere bağlamlarına uygun anlamlar takdir edilmelidir. Kur'an araştırmacıları için vücûh ve nezâir konusu Kur'an çevirileri açısından geniş bir saha sunacaktır. Türkiye'de yapılan meallerin bu açıdan incelenebileceği lisansüstü tezler yapılabileceği gibi bu çalışmada olduğu gibi belli kelimelerin ele alınıp Kur'an çevirisi açısından tetkik edildiği makaleler de yazılabilir.

#### Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuâd. *el-Mu`cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *Mu`cemu'l-furûku'l-luğaviyye*. thk. Beytullâh Beyât. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1992.
- Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. 19 Mart 2020. <https://sozluk.gov.tr>
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2009.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd Muhîs-Sünne. *Me`âlimu't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1983.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*. İstanbul: Risale Yayınları, 2008.
- Ebû Hayyân, Esîruddîn Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya`kûb. *Besâiru zevî't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1393/1973.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmirâî. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İşık, Şemsettin. "Kur'an-ı Kerim'de Matar Kelimesinin Anlam Alanı (Vücûh ve Nezâir Bağlamında)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 / 49 (Haziran 2020): 209-230.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.



- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya. *Mekâyisü'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l- Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme. Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîriddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Karadağ, Ahmet. "E-h-z Fiili ile Türevlerinin Kur'an-ı Kerîm'deki Anlamları ve Meâllere Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20 / 1 (Haziran 2020): 84-99. <https://doi.org/10.30627/cuilah.727780>
- Karagöz, Mustafa. "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları". *Bilimname*, 2018 / 36 (Ekim 2018): 261-291. <https://doi.org/10.28949/bilimname.452138>
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kaya, Murat. "Kur'ân'da Vezn, Mîzân ve Mevzûn Kelimeleri -Vücûh ve Nezâir Bağlamında Bir İnceleme-". *Usul İslam Araştırmaları* 31 / 31 (Nisan 2019): 9-36.
- Kaya, Süleyman. "Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur'an'da Te'vîl Kavramı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Aralık 2015), 922-945.
- Kaya, Süleyman. *Tahsîlü Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/141-143. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Dubai: Merkezü Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Türâs, 1426/2006.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî. 3. Basım, 1420/2000.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Abdillâh. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Şimşek, Ümit vd. *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Mealî*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriya et-Teymî. *et-Tesârifu li tefsîri'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâuhû ve tasarrafet me'ânih*. thk. Hind Şelebî. Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, 1399/1979.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Kur'an-ı Kerîm Yüce Meâli*. İstanbul: Şenyıldız Yayınevi, 2010.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

**AHMED B. MUHAMMED EL-HARRÂD'A\* (D.1948-?) GÖRE  
KIRAAT FARKLILIKLARININ MANAYA ETKİLERİ**

IMPACTS OF RECITATION DIFFERENCES ON INTERPRETATION  
ACCORDING TO AHMED B. MUHAMMED EL-HARRÂD (B. 1948?)

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜTÜKOĞLU**

ahmetkutukoglu1976@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9410-944X>

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı  
Şanlıurfa/Türkiye

**Atıf@** Kütükoğlu, Ahmet. "Ahmed b. Muhammed el-Harrâd'a (d. 1948-?) Göre Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkileri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020), 19-41

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 9 Şubat 2020 / 9 February 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 13 Ekim 2020 / 13 October 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 19-41

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.686837>

\* Suriye'nin Halep şehrinde 1948'de doğan Ahmed b. Muhammed el-Harrâd, 1969'da Halep Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin Arap Dili Bölümünden mezun oldu. Harrâd; sarf, nahiv ve kıraat ilimlerindeki üstünlüğü yanında tahkik çalışmalarıyla tanınmaktadır. Müellif, Semin el-Halebî'nin *ed-Dürrü'l-Mesûn*, Ahmed b. Abdinnûr el-Mâlekî'nin *Rasfû'l-Mebânî fî Şerhi Hurufi'l-Me'ânî* ve İbnü'l-Esîr'in *en-Nihaye fî Garîbi'l-Hadîs* adlı eserlerin tahkikini yapmıştır. Bunlardan başka *el-Müctebâ fî Müşkili'l-İ'râbi'l-Kur'an*, *İ'câzü'l-Beyânî*, *el-Hemzetü fî'l-İmlâ'i'l-'Arabiyyi* adlı eserlerin de sahibidir. Bu çalışmada, onun kıraat farklılıklarının mana üzerindeki etkisini ele aldığı *İ'câzü'l-Beyânî* adlı eserini inceledik. Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Harrâd, *Muhâdarât-ü fî Tahkiki'n-Nusûs*, (Cidde: Dâru'l-menâra, 1988), 5-20.

### Öz

Bu çalışmada Kur'an kıraatlerinin manaya ve Kur'an i'câzına etkisi üzerinde durulmuştur. Manaya etkisi olmayan kıraat farklılıkları çalışmanın dışında tutulmuştur. Konuyu önemli kılan husus, kıraatlerin, anlam ve Kur'an i'câzına etkisinin yeni bir inceleme alanı olması ve bu alanla ilgili çalışmaların azlığıdır. Çalışmanın en belirgin yönü, kıraat farkına bağlı anlam çeşitliliğini ortaya koyması ve bu vesileyle kıraat farkının insanlarda oluşturduğu tasvir gücüne işaret etmesidir.

Kıraatlerin manalarda ortaya çıkardığı anlam değişikliklerinin zihinde çağrıştırdığı tasvirler Kur'an üslubu açısından önemlidir. Kur'an'ın hedefi insanları doğru yola ulaştırmak olduğuna göre kıraatlerin dinleyenlerde oluşturduğu tesire bu vesileyle işaret etmek, lafzı ve manasıyla birlikte mucize olan Kur'an'ın asırlar boyunca hep yeni kalmasının ardındaki etkenler arasında kıraat farklarının yerini belirtmek hedeflenmiştir.

Geçmişte Kur'an'ın feshat ve belagatiyle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Buna karşın, kıraatlerin anlam üzerindeki etkisini ve Kur'an i'câzına katkısını dile getiren çalışmaların sınırlı sayıda olduğu bir gerçektir. Henüz yeni sayılan bu alanda çalışmalarıyla öne çıkan isimlerden biri Ahmed b. Muhammed el-Harrâd'dır. Bu makalede onun, *İ'câzü'l-Beyânî fî Dav'î'l-Kıraati'l-Kurâniyyeti'l-Mütevâtire* adlı eseri bağlamında kıraatlerin anlam üzerindeki etkisine değinmek istiyoruz.

Söz konusu çalışmasında müellif, kıraatlerin, anlam üzerindeki etkilerini ve Kur'an i'câzına katkısını ele almıştır. Bu esere bağlı kalarak Kur'an kıraatlerinin mana tasvirlerine ve Kur'an i'câzındaki yerine ana hatlarıyla değinilmiştir. Kıraatlerin anlam ve i'câz yönünün incelendiği bu çalışmada yazarın belirlediği sınırlar ölçü alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kıraat, Kıraat Farklılıkları, Rivayet, Anlam, i'câz, Ayet.

### Abstract

In this study, the impacts of The Quran recitations on the meaning and inimitability of The Quran are examined. Those recitations that do not affect the meaning are not included in the study. Since examining effects of recitations on the meaning and inimitability of Quran is a new field of study and there are a few studies on this field, the study gains much importance. The most remarkable feature of this study is to reveal meaning diversities based on recitation differences and thus to indicate the strength of imagination that recitation differences induce in people.

The descriptions evoked in mind through semantic changes that are caused by recitations are important for the style of The Quran. As the purpose of The Quran is to put people on the right path, in the present study, it is intended to indicate the effect of recitations on listeners and specify the place of the recitation difference among the factors making The Quran a miracle with its wording and meaning for centuries.

There are several studies on fluency and declamation of The Quran. On the other hand, the number of studies on the effects of recitations on meaning and their contributions to inimitability of The Quran is limited. One of the remarkable names that become prominent with his studies in this arguably new field is Ahmed b. Muhammed el-Harrâd. In this article, it is

hoped to address the effect of recitations on the meaning with regards to his work, *Ícâzü'l-Beyânî fî Dav'î'l-Kıraatî'l-Kurâniyyeti'l-Mütevâtire*.

In his study, el-Harrâd addresses the effects of recitations on meaning and inimitability of The Quran. With regards to el-Harrâd's work, the present study outlines the semantic descriptions of The Quran recitations and their place in inimitability of The Quran. In this study, which examines meaning and inimitable aspects related to recitations, the limits are determined by the author, el-Harrâd.

**Keywords:** The Quran, Recitation, Recitation Differences, Narration, Meaning, Inimitability, Verse.

### Giriş

Kur'an'da bütün kıraat farklılıkları belirli bir biçimde ve kalıpta karşımıza çıkmaz. Kıraat farklılıklarında fiil kalıbının değişmesi, kelimeyi oluşturan harflerin değişmesi ve hitabın değişmesi gibi pek çok farklı biçimle karşılaşırız. Ayetlerin anlamına etki eden bu tür farklılıklar genelde ferşî kıraat farklılıkları olarak isimlendirilir.<sup>1</sup> Bununla birlikte, farklı kıraatlerde belli bir kaideye uyan ve bir usul çerçevesinde ortaya çıkan kıraat farklarının olduğu bilinir. İdgam, ihfa, izhar, imale ve tahkik-teshil gibi pek çok farklılığın belirli kaidelere göre icra edildiğini söyleyebiliriz. Bazı müfessirler bunların manaya tesir etmeyen kıraatler olduğunu söylemiştir.<sup>2</sup> Ancak bunun aksini savunan görüşler de söz konusudur. Mesela, Furkan suresinin 69. ayetinde geçen وَيَخُلَدُ فِيهِ مُهَانًا ifadesindeki zamiri İbn Kesir ve Hafs uzatarak okumuşlardır. Bunun, uyanık olmak ve şiddetinden kaçınmak üzere kat kat azaba karşı dikkat çekmek için uzatıldığı kaydedilmiştir.<sup>3</sup> Burada zamirin uzatılması şeklindeki kıraat farkının manaya etkisi vurgulanmak istenmiştir. Yine Hûd suresi 41. ayetteki مَجْرِبِيهَا kelimesinin râ harfini Hamza, Kisâî, Halef ve Hafs fetha ve imale ile okumuşlardır. İmale ile okunması konusunda râ harfinin yâ harfine meylettirilerek okunmasıyla geminin sudaki dalgalı hareketi arasında anlam ilişkisi kurulmuştur. Buradan hareketle imale gibi edâ keyfiyetine ait kıraat farklılıklarının anlam üzerinde etkisinin bulunduğu söylenebilir.<sup>4</sup> Kıraat farklılıklarının yüzde seksenini yukarıda ifade edilen idgam, izhar, imale, işmam, ihtilas, ihfa, feth, revm, iskân, tefhim, terkik, ibdal, taklil, teshil, nakl, med, sekte gibi kıraat farklılıklarının oluşturduğu ifade edilmiştir.<sup>5</sup> Bu çalışmada manaya tesir etmeyen ve ayetin anlamında farklı yorumlara neden olmayan kıraat farkları konunun dışında tutulmuştur. Günümüzde konuyla alakalı olarak bazı çalışmaların yapıldığını belirtmek isteriz. Bunlar;

-İsmail Karaçam'ın *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*.

<sup>1</sup> Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn-i Aşûr Örneği)", *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2015): 153.

<sup>2</sup> Mustafa Hocaoğlu - Murat Akkuş, "İbn Âşûr'un Tefsiri Ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014): 33.

<sup>3</sup> Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/39, (Ocak 2015): 168, 169, erişim 8 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/219677>.

<sup>4</sup> Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", 169.

<sup>5</sup> Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 98.

-Abdurrahman Çetin'in *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*.

-Mehmet Ünal'ın *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*.

-Murat Akkuş'un *Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)*.

-Yaşar Akaslan'ın *Kıraatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Suresi'nin 43. Ayeti Örneği*.

-Kadir Taşpınar'ın *Ebüs-suûd Efendi'nin Tefsirinde Kıraat Tasavvuru* isimli çalışmalarıdır. Söz konusu çalışmalarda konunun değişik veçheleriyle ele alındığını gördük. Bu çalışma, farklı kıraatlerin ayetin anlamında meydana getirdiği tasvir gücünü ve anlamların insanlarda oluşturduğu etkiyi ele almakla diğerlerinden ayrılmaktadır.

### 1. Harf Değişikliğine Bağlı Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi

Kur'an'ın öne çıkan üslup özelliklerinden biri de anlattığı olayları insan zihninde canlandırmasıdır. Cennet, cehennem, ahiret halleri, hesap ve öteki dünyaya yönelik anlatımlardaki tasvirler, insanı ikna etmeye yöneliktir. Farklı kıraatlerle anlamda çeşitlilik sağlanmış ve buna bağlı olarak farklı kıraatlerin ifade ettiği anlamlar insan zihninde çeşitli sahnelerin canlanmasına vesile olmuştur. İnsanlar dünyada yaptıklarının karşılığını almak için hesap gününde Allah'ın huzuruna gelecekler ve önceden yaptıkları işlerinin karşılığını burada göreceklerdir.

( هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلِيَهُمْ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ )

“Orada herkes, daha önce yaptıkları ile karşılaşır. Onlar gerçek dostları olan Allah'a götürülürler ve uydurup durdukları araçlar ortadan kaybolmuşlardır.”<sup>6</sup> Kıraat imamlarından Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) diğer kurrâdan farklı olarak (تَبْلُوا) kelimesini (تَتَلَّوْا) şeklinde okumuştur.<sup>7</sup> Bu kıraate göre ayete “Orada herkes, daha önce yaptıklarını takip eder, amelinin peşine takılır gider” anlamı verilir. Bu kıraat, peş peşe sıralanmış ve iplerle bir önündekine bağlanmış deve kervanını zihnimizde canlandırır. Tıpkı bunun gibi insan da hesap gününde amelini takip edecek ve dünyada yaptığı işlerinin neticesi bilmek isteyecektir. Cumhuriyet kıraatine göre (تَبْلُوا) “haber almak” anlamındadır. Bir bakıma imtihan sonucunu öğrenmek isteyen öğrenci misali insan hesap gününde dünyadayken yaptığı işlerinin sonucunu öğrenmek isteyecektir. Cumhuriyet kıraatine göre, insan dünyada yapıp ettiklerinin sonucunu bilmek ve ahiretteki yeni hayatının nasıl olacağını öğrenmek için bütün dikkatiyle kendisine ilan edilecek haberi bekleyecektir. Netice olarak o günde herkes dünyada kazandıklarının peşinden gidecektir.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Yunus 10: 30.

<sup>7</sup> İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Ma'arif, tsz.), 325; İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, tsz.), 2: 283.

<sup>8</sup> Rağîb el-İsfahanî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredat*, tercüme. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 168; Ahmed b. Muhammed el-Harrâd, *el-İcâzu'l-Beyânî fi Dav'i'l-Kıraati'l-Kurâniyyeti'l-Mütevâtire* (Medine: Mücemma' Melik Fahd, 2006), 68-70.

Kur'an İslâm toplumunun fertleri arasındaki bağları kuvvetlendirmek ve insanlar arasında kötü alışkanlıkların yayılmasını önlemek için pek çok hüküm koymuştur. İslâm toplumunda bireylerin haklarını korumaya yönelik önlemler yanında bireyler arasına güven duygusunu yerleştirmek için de birtakım tedbirler alınmıştır. Kur'an bize, insanlar arasında laf taşıyanların ve bu sayede başkalarına eziyet edenlerin güvenilmez kimseler olduğunu bildirmekte ve onların getirdiği haberlere karşı uyanık olmamız gerektiğini haber vermektedir. İçimizde bu tür insanların olabileceğini bilerek başkaları hakkında yanlış yapmamak için aldığımız haberlerin sıhhatini araştırmak dini bir emirdir. Bunun da çeşitli yolları vardır. Haberi duyduğunuz ilk anda hissettiğiniz duygularla hareket etmeden haberin doğru olup olmadığını tespit etmeniz gerekir.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ

نَادِمِينَ )

“Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük ederseniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.”<sup>9</sup> Kıraat imamlarından Hamza ve Kisâî, âyette geçen (فَتَبَيَّنُوا) kelimesini (فَتَتَبَّنُوا) şeklinde okumuştur.<sup>10</sup> Tebeyyün ettirmek, bir şeyi vuzuha kavuşturmak ve ortaya çıkarmak demektir. Haberin doğruluğunu araştırmak için attığımız ilk adıma tespit, o haberi vuzuha kavuşturmak için yaptıklarımıza tebeyyün denir. Bunun için acele etmeden haberi araştırmak ve başkalarıyla istişare etmek gerekir. (فَتَتَبَّنُوا) kıraatine göre ayetin anlamı, haberi tespit etmek ve haberin doğruluğunu belirlemek demek olur. İki kıraat arasındaki farka gelince, haberin doğruluğunu tebeyyün ettirmek veya tespit etmek için yapacağımız ilk iş haberin doğruluğunu araştırmak olacaktır. Ardından bu haberin doğru olup olmadığı tamamen ortaya çıkarmak ve onu açıklığa kavuşturmak gelir. Tebeyyün ettirmek, artık araştırmanın son aşamasıdır. İki kıraat eylemlerimizin değişik aşamalarını ifade etmektedir. Önce tespit sonra tebeyyün gelir ki iki farklı kıraat ile fiilin merhaleleri dile getirilmiştir.<sup>11</sup>

## 2. Harf Ziyadesi ve Noksanlığına Bağlı Kıraat Farkının Manaya Etkisi

Kur'an'ın inananları sakındırdığı büyük günahlardan birisi faizdir. Allah'ın açık beyanına rağmen faizli muameleye devam edenler, bilsinler ki Allah ve Resulü tarafından kendilerine bir harp ilan edilmiştir. (فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ) ... ) “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer mümin iseniz geri kalan faizi terk edin...”<sup>12</sup> Faizin yasaklandığı ayette geçen (فَأْذَنُوا) kelimesiyle ilgili olarak kurrâ iki farklı kıraat nakletmiştir. İmam Âsım'ın (ö. 127/745) ravisi Ebû Bekir Şu'be (ö. 193/809) ile imam Hamza bu kelimeyi diğer kurrâdan farklı olarak (فَأَذَنُوا) şeklinde med ile okumuştur. Bu imamların kıraatine göre ayetin manası, “Hâlâ faizli işler yapmaya devam edenler şunu herkese bildirsinler ki, Allah ve Resulü tarafından kendilerine harp ilan edilmiştir.” Bu kıraatte faiz yasasını

<sup>9</sup> Hucurât 49: 6.

<sup>10</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, (Cidde: Câmi'ât-ü Ümmi'l-Kurâ, 1993), 1195; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 251.

<sup>11</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 89-92.

<sup>12</sup> Bakara 2: 278.

başkalarına bildirme emri vardır. Buradaki mana çeşitliliği şudur: Başkalarına bildiren insan aslında aynı zamanda kendisine de o emri duymuş olur. Ayrıca bu kıraatten, Allah'ın emirlerini başkalarına duyurmanın, iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın sorumluluğu altında bulunduğumuz anlamını da çıkarabiliriz. Faizin çok çirkin bir şey olduğunu hem kendisi bilsin hem de başkalarına bildirsin. Dolayısıyla bu kıraat, cumhurun kıraatine göre daha genel anlamlıdır, denebilir. Ayrıca buradan şöyle bir mana da çıkar: Hz. Peygamberin risaletini canlandırın, insanlara iyiliği emredip kötülükten sakındırarak toplumu yıkacak ve onu ortadan kaldıracak faiz illetinden insanları kurtarın. Cumhurun okuyuşuna göre ayetin manası, "Faizli iş yapmaya devam edenler bilsin ki, Allah ve Resulü tarafından yaptıklarının cezası olarak kendilerine bir harp ilan edilmiştir." Cumhurun kıraati tek tek fertlere, diğer kıraat ise herkese duyurun anlamındadır.<sup>13</sup>

Toplumun ayakta kalmasını sağlayan temel hususlardan biri adil şahitlik yapmak ve adil hüküm vermektir. Gerçek anlamda adaleti sağlamak için karşılıklı olarak adalet önünde şahitlik edenlerin doğruları söylemesi, doğruyu söylemekten kaçınmaması ve hüküm verme yetkisini kullananların da aynı şekilde tarafsız olmaları, iki hasım arasında adil hüküm vermek için bütün çabalarını ortaya koymaları gerekir. (وَإِنْ تَلُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا) "Eğer dilinizi eğip bükerek gerçeği olduğu gibi söylemekten çekinir veya büsbütün şahitlikten kaçarsanız, iyi bilin ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."<sup>14</sup> Kur'an'da hem şahitlik edenlere hem de hüküm verenlere önemli uyarıda bulunmak için (تَلُّوا) kelimesi iki farklı kıraatle okunmuştur. Cumhur kurrâ bu kelimeyi iki vav harfiyle okumuştur. Buna göre kelime, sözü eğip bükme anlamına gelen (اللي) kökünden türemiş olur. Buna göre mana, "Ey iman edenler, şahitliği eğip bükerek ve şahitlik yapmaktan kaçınarak adaleti geciktirmeyin" şeklinde olur. Ayrıca bu kelimenin genelde (عن) ve (علي) harfleriyle kullanılması gerek doğru şahitlikten kaçınma gerekse adaletle karar vermektен kaçınma anlamına gelir. Adaleti geciktirmek, yavaş davranmak ve iki hasım arasında taraf tutmak da bu kapsamdadır. İkinci kıraate göre (تَلُّوا) kıraati, bir tarafla ilgilenmek ve veli edinmek anlamına gelen (وَلِي) kökünden türemiştir. Hitap bu sefer doğrudan hüküm verme yetkisinin kullananlara yönelik olur. Eğer hüküm verenler iki düşman arasında bir tarafı tutarlarsa bilsinler ki Allah yaptıklarından haberdardır. Cumhurun kıraati, şahitlerin doğruyu söylemesi ve adaleti geciktirmemesine; diğer kıraat ise hüküm verenlerin iki kişi arasında taraf tutmadan adaletle hüküm vermelerine hamledilmiştir.<sup>15</sup> Söz konusu kelimenin iki farklı kıraatle okunmasıyla ayette ifade edilen anlam çeşitlenmiş, şahitliği eğip bükmeden dosdoğru şekilde yerine getirmenin yanı sıra adaleti sağlama görevini üstlenenlerin de taraf tutmadan karar vermeleri ve en kısa sürede adaletin gerçekleşmesi emredilmiştir. Bu kadar önemli ve detaylı anlamlar bir kelimenin iki farklı kıraatle okunmasından elde edilmiştir.

<sup>13</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, (Dâr-u Mektebeti'l-Hilal, tsz.), 8: 200; Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 113-115.

<sup>14</sup> Nisâ 4: 135.

<sup>15</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 116-118; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 537.



Harf ziyadesine ve noksanlığına bağlı kıraat farklılıkları başka anlamların elde edilmesine imkân vermektedir. (... جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ...) “...Orada ebedi kalacakları altından ırmaklar akan cennetler vardır...”<sup>16</sup> Kıraat imamları zikri geçen ayet dışında Kur’an’ın her yerinde (جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا) cümlesini (مِنْ) ziyadesiyle okumuştur.<sup>17</sup> Mekke kıraat imamı İbn Kesir (ö. 120/738) ise Kur’an’ın diğer yerlerinde olduğu gibi bu cümleyi (مِنْ) ziyadesiyle okumuştur.<sup>18</sup> Yani cumhur (مِنْ) ziyadesi olmadan; İbn Kesir ise (مِنْ) ziyadesiyle okumuştur. Mekke Mushaf’ının Mekke kıraat imamı İbn Kesir’in bu kıraatiyle uyumlu olduğu nakledilmiştir.<sup>19</sup> İki kıraat farkından kaynaklanan mana farkına gelince, İbn Kesir kıraatindeki (مِنْ) ziyadesi gaye içindir. Yani cennetlerin altından akan ırmakların başladığı yer, cennet bahçelerinin alt tarafıdır. İrmakların kaynağı görülecek ve onların güzel manzarasını cennettekiler seyredecektir. Bu anlam (مِنْ) ziyadesinden ortaya çıkmaktadır. Cumhur kurrânın kıraatine göre ayet (مِنْ) ziyade edilmeden okunduğunda, cennetlerin altından akan ırmakların kaynağı belirsizdir. Sadece cennetlerin altından ırmakların aktığı görülecektir.<sup>20</sup>

### 3. Tahfif veya Teşdîde Bağlı Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi

Kur’an, hem edebî sanatlar yönünden hem de üslup yönünden sözlerin en üstünüdür. Bu, tarih boyunca herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Hatta kendisine iman etmeyenler bile onun söz güzelliği karşısında hayranlıklarını gizlememişlerdir. İşte bu özelliği sayesinde ki on beş asırdan beri ilgi odağı olmaya devam etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi kıraat farklılıkları onun sonsuz üslubunun ve edebî zenginliğinin bir yansımasıdır. Allah Kur’an’da inkâr eden kimsenin imandan ve dinden nefret etmesini açıklarken onu göğe yükselen kimseye benzetir. İnsanın göğe yükselmesi, gücünün üstünde bir durumdur ve tıpkı göğe yükselmenin insan için imkânsız görülmesi gibi, inkâr eden kimseye de iman etmek ve dine girmek öyle zordur. Göğe yükselen kimsenin kalbi nasıl yükseldikçe daralıyorsa, inkâra sapan kimsenin de kalbi öyle daralır. Göğe yükseldikçe hava basıncının azalmasına bağlı olarak oksijen moleküllerinin de azalmasıyla insan, nefes alamaz hale gelir ve ölür. İnkâr edenin de durumu aynen göğe yükselen kimsenin durumu gibidir. Kur’an’ın bu benzetmesinde pek çok sırların dile getirildiğini söylemek mümkündür. Kur’an, nüzulünden çok sonra keşfedilen bir bilgiyi, yükseldikçe basıncın ve oksijen miktarının azalmasını, on beş asır öncesinden inananlara haber vermiştir. (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا) “...Kimi şaşırtmak isterse, göğe yükseliyormuş gibi onun gönlünü dar ve sıkıntılı yapar...”<sup>21</sup> İnkâr edenin ruh halini ve yaşadıklarını gözler önüne seren bu tasvirler üç farklı kıraatten çıkarılmıştır. (يَصْعَدُ) kelimesini İbn Kesir

<sup>16</sup> Tevbe 9: 100.

<sup>17</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü’s-Seb’a fi’l-Kıraat*, 317; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 603; İbnü’l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 280.

<sup>18</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü’s-Seb’a fi’l-Kıraat*, 317; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 603.

<sup>19</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü’s-Seb’a fi’l-Kıraat*, 317.

<sup>20</sup> ed-Dimyâtî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1: 4; Harrâd, *el-j’âzu’l-Beyânî*, 128.

<sup>21</sup> En’âm 6: 126.

(يَصْعَدُ) şeklinde okumuştur. Bu kıraat, göğe yükselmenin ilk merhalesini dile getirmektedir. İmam Âsım'ın ravisi Ebû Bekir Şu'be, (يَصَّاعِدُ) şeklinde "Meşakkatli, zor ve şiddetli" anlamında okumuştur.<sup>22</sup> Cumhuriyet (يَصَّعَدُ) şeklinde okumuştur.<sup>23</sup> Cumhuriyetin kıraatine göre göğe yükselen kişinin acısı yükseldikçe artar. Her aşamada ve irtifada duyduğu meşakkat daha çok artar. Ayrıca bu kıraate göre harflerin şeddeli okunuşundaki şiddet ve kalınlık da artmaktadır. Kelimeyi oluşturan harflerin sıfatlarındaki kalınlık ve harflerin tekrarından dolayı ortaya çıkan ses, göğe yükselen kişinin adeta yaşadıklarını tasvir etmektedir.<sup>24</sup> Ayette geçen söz konusu kelimenin farklı kıraatlerinden elde edilen bu anlamların tamamı iman etmeyenlerin psikolojik hallerini ve ruhsal bunalımlarını tasvir etmektedir. Kur'an kıraatlerinin telaffuz farkından ortaya çıkan bu anlam zenginliği ilahi hitabın eşsiz ve benzersiz üstünlüğünü yansıtmakta, inzalinin üzerinden asırlar geçmesine rağmen her devirde yeni kalabilen ve eskimeyen bir anlatım gücünü ortaya koymaktadır.

Kur'an, dinlerini ve inançlarını kurtarma uğruna mağaraya sığınan inançlı gençlerin çok uzun süre uykuda kalmalarından bahseder. Asırları aşan bu uykunun ardından tekrar uyanan imanlı geçlerin korkunç görüntüleri Kur'an kelimeleriyle şöyle tasvir edilir: "Eğer sen onların halini bir görseydin, korkudan dönüp kaçardın." ifadeleri bunu anlatmaktadır. Kur'an kelimelerinin farklı kıraatlerle telaffuz edilmeleri, yeni manaların çıkmasına ve anlatımın zihinde canlanmasına yardımcı olur. Kur'an'ın en etkileyici kıssalarından birini teşkil eden ve Allah'ın sonsuz kudretini anlatan olaylardan birisi de üç asırdan fazla mağarada uyuyan imanlı kişilerdir. Bunların uykudan uyandıktan sonraki korku veren görüntüleri farklı kıraatlere şöyle yansımıştır: İbn Kesir ve Nâfi' (ö. 169/785) (وَلَمَلِئَتْ مِنْهُمْ رُعبًا) "...Onları görseydin için korku ile dolardı"<sup>25</sup> cümlesini (وَلَمَلِئَتْ) şeklinde ziyade manaya delalet edecek kipte okumuştur.<sup>26</sup> Şeddeli okunan bu kıraatin kelime sayısındaki bir fazlalık mananın da ziyadesine hamledilir. Harf sayısı arttıkça mananın da artması Arap dilinin bir özelliğidir. Bu kıraate göre mağara arkadaşlarının görüntülerindeki korkunçluk daha mübalağalı bir anlatımla tasvir edilmiştir. Cumhuriyet (وَلَمَلِئَتْ) şeklindeki kıraatine göre ilk anda hissedilen korku tasvir edilmiştir. Her iki kıraatin ihtiva ettiği müşterek manalar yanında kıraat farklılığına dayalı değişik manaları da vardır. Şeddeli kıraate göre korkunun her yeri kapladığı ve korkunun tekrar tekrar hissedildiği vurgulanır. Hatta kelimeyi

<sup>22</sup> Kelimenin aslı يتصاعد idi. Ta harfi sâd harfine idgam edildi. Harf sayısı arttıkça mananın da arttığını düşündüğümüzde bu kıraate göre göğe yükselen kişinin ıstırap ve acısı gittikçe artacaktır. Bu birinci mertebeden daha ağır ve daha zordur. İlk merhalede İbn Kesir kıraatinin verdiği anlamdan daha şiddetlidir. Bkz. Harrâd, *İ'câzu'l-Beyânî*, 162.

<sup>23</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, 268, 269; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 502, 503. Kelimenin aslı يتصعد idi. Tâ harfi sâd harfine idgam edilince kelime يَصَّعَدُ şeklinde okundu. Bkz. Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 162.

<sup>24</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 160-163.

<sup>25</sup> Kehf 18: 18.

<sup>26</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, 389; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 776; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 310.

oluşturan harflerin telaffuzunda bile bu mana vardır. Hemzenin öğürmeyi andırır sıfatı, korkan kimsenin halini tasvir eden bir sese bürünür. Yine fiilin meçhûl okunması da birçok mananın zihinde canlanmasını sağlamaktadır.<sup>27</sup>

Cahiliye Arapları arasında yaygın olan ve insanlığın en korkunç vahşetlerinden biri sayılan kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi hadisesi Kur'an'ın ortadan kaldırdığı bir uygulamaydı.

(وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ )

“Canlı gömülen kıza hangi suçtan öldürüldüğü sorulduğu zaman”<sup>28</sup> Kız çocuklarının gömülmesiyle ilgili ayette kurrâdan iki farklı kıraat nakledilmiştir. Cumhurdan ayrı olarak Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), söz konusu ayette geçen (قُتِلَتْ) kelimesini şeddeli olarak (قُتِلَتْ) şeklinde okumuştur.<sup>29</sup> Şeddeli okuyuştan, kız çocuklarının öldürülmesinin yaygın bir âdet olduğu anlamı çıkarılmıştır. Bu kötü âdetin özellikle bazı cahiliye Arap kabileleri arasında uygulandığı kaydedilmiştir.<sup>30</sup> Söz konusu kelimenin şeddeli okunan kıraati de bu manaya delalet etmektedir.<sup>31</sup>

#### 4. İ'râb Değişikliğine Bağlı Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi

Kur'an'ın birçok yerinde Yahudiler ve Hristiyanlar başta olmak üzere geçmiş kavimlerin kıssalarına yer verilmektedir. Allah'a ortak koşmalarının yanı sıra daha pek çok sapkınlıkları ve Peygamberlere karşı muhalefetleri anlatılmaktadır. Kur'an, Peygambere inananları güzel bir sonla müjdelediği gibi karşı gelenleri de kötü bir sonla uarmaktadır. Peygamberler tebliğ görevlerini yerine getirdikten sonra insanların inkârlarından sorumlu değillerdir. (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ ) “Doğrusu, Biz seni gerçekten müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Alevli ateşliklerden olanlardan sorumlu değilsin.”<sup>32</sup> Söz konusu durumla ilgili olarak (وَلَا تُسْئَلُ) kelimesinde iki farklı kıraat nakledilmiştir.<sup>33</sup> Cumhurun kıraatine göre Peygamber risâleti tebliğ ettikten sonra insanların işledikleri günahlardan sorumlu olmaz. Medine kıraat imamı Nâffî diğer kurrâdan farklı olarak (وَلَا تُسْئَلُ) şeklinde okumuştur. Bu kıraate göre fiile olumsuzluk anlamı verilir ki Ey Peygamber tebliğinden sonra inkâr edenin durumunu sorma denilmiş olur. Aslında bu kıraatte tazim anlamı vardır. Onların durumlarının çok fena olduğu ve büyük bir azaba müstahak oldukları ifade edilmiştir. İnkâr edenler öyle bir azaba uğradılar ki sen onların haberine dayanamazsın, denilmektedir.<sup>34</sup> Böylece i'râbın değişmesi şeklinde meydana gelen iki farklı kıraatten farklı manalar elde edilmiştir. Kelimeyi oluşturan harflerde bir değişiklik yapılmadan hareke

<sup>27</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 165-168.

<sup>28</sup> Tekvîr 81: 9.

<sup>29</sup> İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 398; Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Letâifü'l-İşârât li Fünûnî'l-Kıraat*, Medine: Cami'ât-ü Ümmi'l-Kurâ, 2013, 9: 4238.

<sup>30</sup> Adnan Demircan, “Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”, *İstem*, 2/3 (2004): 21.

<sup>31</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 195.

<sup>32</sup> Bakara 2: 119.

<sup>33</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, 169; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 297; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 221.

<sup>34</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 199, 200.

değişikliğine bağlı bu farklı kıraatten birbirine zıt manalar ortaya çıkmamıştır. Buna karşın, Hz. Peygamberin tebliğ vazifesiyle ilgili davranışları farklı yönlerden açıklanmıştır. Her iki kıraat farkından elde edilen anlamlar ayetin muhtevasına uygun düşmekte ve bu anlamlar birbirine zıt manalar oluşturmamaktadır.

Bir başka ayette Allah dikkatleri anne-baba üzerine çekerek ne annenin ne de babanın çocuğu yüzünden zarara uğratılmasını doğru bulmaz. (لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ) ( لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ وَلَا مَوْلُوهُ لَهُ بِوَلَدِهِ ... ) “Doğuran çocuğundan ve kendisi için doğurulan da çocuğundan dolayı zarara sokulmasın.”<sup>35</sup> Söz konusu ayette geçen (لَا تُضَارُّ) kelimesinin sonu iki kıraatle okunmuştur. Cumhuriyet kurrâ nasb ile İbn Kesir ve Ebû Amr (ö. 154/771) ise ref' ile (لَا تُضَارُّ) şeklinde okumuştur.<sup>36</sup> Cumhuriyet kıraatine göre fiilin sonu nehy edatıyla sakin olmuştur. Birinci râ harfi de sakin olduğu için iki sakin harf içtima etmiş, bu durumda râ harfine harekelerin en hafifi olan fetha verilmiştir. Bu kıraate göre Allah, anne ve babanın çocuğu bahane etmek suretiyle birbirlerine zarar vermelerini yasaklamıştır. Diğer kurrânın ref' kıraatine göre Allah, anne-babanın çocukları sebebiyle birbirlerine zarar vermelerinin ahlaki olmadığını bildirmektedir. Birbirinize zarar vermenizin veya çocuğu mağdur etmenizin dinde yeri yoktur. Aslında bu kıraatin cümlelerin öncesiyle münasebet halinde olduğunu söylemek mümkündür. Bir önceki cümlede insanın ancak gücünün yettiğinden sorumlu olacağı bildirilmektedir. Anne-babaların çocukları konusunda birbirlerine zarar vermeleri uygun bir davranış olmadığı gibi çocuklarına zarar vermeleri de uygun olmaz.<sup>37</sup> Fetha ile okunan kıraatte kesin emir bulunurken zamme ile okunan kıraatte ahlaki bir tavsiye bulunmaktadır.<sup>38</sup> Farklı kıraatler vesilesiyle ayetlerden birbirini destekleyen, anlam bakımından tezat oluşturmayan değişik manalar elde edilmiştir. Bu iki kıraatten birinde ahlaki sorumluluk, diğerinde ise mutlaka yapılması istenen ve insanların tercihlerinin ötesinde bir emir dile getirilmiştir. Bütün bu farklı manalar söz konusu kelimenin son harfinin harekesinin fetha ve zamme şeklinde değişmesiyle mümkün olmuştur.

Rahman Sûresinin (يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ) “İkinizin üzerine ateşten bir alev ve ateşsiz bir duman gönderilir de kurtulamazsınız.”<sup>39</sup> ayetinde bildirildiğine göre insanlar ve cinler kıyamet günü Allah'ın huzurundan kaçmak isteyecekler ve görevli meleklerle ve zebanilere, kaçanların üzerine ateşten bir alev ve ateşsiz duman göndermeleri emredilecek. Ayette geçen (وَنُحَاسٌ) kelimesinin i'râbla ilgili iki farklı kıraati nakledilmiştir. İbn Kesir ve Ebû Amr diğer kurrâdan farklı olarak söz konusu kelimeyi (وَنُحَاسِي) şeklinde kesre okumuştur.<sup>40</sup> Araplar

<sup>35</sup> Bakara 2: 233.

<sup>36</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, 183; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 328; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 401.

<sup>37</sup> Ahmet Halit Şükri, *Kur'an'ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 256.

<sup>38</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 202-204.

<sup>39</sup> Rahman 55: 35.

<sup>40</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, 621; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1232; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 381.

dumana (نُحَاسٌ) derler. Eğer dumanla birlikte ateş de varsa o zaman buna (شَوَاطِئٌ) derler. Kelimeyi kesre okuyanlara göre onlara dumanlı ateş gönderilir. Ateş yakar, duman boğar. Bu kıraate göre (وَنُحَاسٌ) kelimesi öncesindeki (مِنْ نَّارٍ) kelimesine atfedilmiştir. Ateş ve duman azabı onlara birlikte verilmiştir. Kelimeyi (وَنُحَاسٌ) şeklinde ref' okuyanlar ise bunu öncesindeki (شَوَاطِئٌ) kelimesine atfetmişlerdir. Bu okuyuşa göre duman azabıyla ateş azabı birbirinden ayrılmıştır. Yukarıda geçen kesre okuyuşa göre her iki azabın birlikte verilmesi ifade edilirken bu kıraatte duman ile ateşin ayrı birer azap olduğu anlatılmıştır. Birinde duman ile ateş azabı genel ifade edilirken diğer kıraatte azabın merhaleler halinde yapıldığı anlatılmıştır.<sup>41</sup>

Kıraat imamlarından Hamza ve Kisâî diğerlerinden farklı olarak (وَحُورٍ عَيْنٍ) "Ceylan gözlüler."<sup>42</sup> ayetini kesre ile (وَحُورٍ عَيْنٍ) şeklinde okumuştur.<sup>43</sup> Bu kıraate göre kelime öncesinde geçen ve kesre ile okunan kâseler, ibrikler, kadehler ve kuş etine atfedilmiştir. Bu okuyuşa göre ayet, vildanlar hurilerle birlikte cennetliklerin etrafında dönerler, anlamına gelir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre cennet nimetleriyle ödüllendirilen müminlere orada çok güzel manzaralar gösterilecek ve onlar cennette en üst düzeyde ilgi ve ihtimama layık görülecektir. Cumhur kurrâ ise kelimeyi öncesinde geçen (وَلَدَانٌ) kelimesine atfederek ref' okumuştur. Buna göre ayet, ister hizmet etsin isterse etmesin vildanlar, kendilerine gösterilen önem ve ihtimam nedeniyle etraflarında döner ve müminlere güzel manzara sunarlar. Yine daha önce geçen (مُتَكَبِّرِينَ) kelimesindeki zamire atfedildiği için zamme okunduğu da söylenmiştir. İ'râbtan kaynaklanan bu tür farklı yorumlar kıraat farkından elde edilmektedir.<sup>44</sup> İ'rab değişikliğine bağlı olarak farklı kıraatlerden elde edilen tasvir çeşitleri ve bunun insan zihninde çağrıştırdığı anlamlar ayette ifade edilen manayı daha somut hale getirmektedir. Yine bunun yanında, gözlerin görmediği, kulakların duymadığı ve beşerin hayal etmesi mümkün olmayan cennet hayatı insan aklının idrak edebileceği bir anlatıma bürünmüştür.

Allah, Kur'an'da müşriklerin elebaşlarından Ebû Leheb ve onun karısından bahseden müstakil bir sûre indirmişti. "Mesed" kelimesi hurma lifinden yapılmış ip anlamına gelir. Bu iki İslâm düşmanının Hz. Peygambere eziyetleri bilinmektedir. Karısı Ümmü Cemil, Hz. Peygamberin yoluna dikenler atarak ona ve ashabına eziyet ederdi. Boynunda değerli taşlardan yapılmış bir gerdanlık taşıdığı ve bununla iftihar ettiği söylenir. Hatta bu kolyeyi Hz. Peygambere düşmanlık etme yolunda harcamayı vadedmişti. Arapların âdetine göre birisi laf taşıyacağı veya iftira edeceği zaman eliyle oduna vurmuş. "Odun taşıyıcısı" ifadesinde, onun kötü bir sıfatla anıldığı görülür. Çünkü onun en çok yaptığı şey insanlar arasında laf taşımaktı. Ancak yollara dikenler atıp Hz. Peygambere eziyet ettiği için daha çok odun taşıyıcısı anlamı öne çıkmıştır. Kıraat imamları (حَمَّالَةَ الْحَطَبِ) cümlesinde iki farklı kıraat nakletmişlerdir. İmam Âsım bu cümledeki (حَمَّالَةَ) kelimesini nasb

<sup>41</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 220-222.

<sup>42</sup> Vakıa 56: 22.

<sup>43</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 622; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1237, 1238; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 383.

<sup>44</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 223-226.

okumuş, diğer kurrâ ise ref' okumuştur.<sup>45</sup> Âsım kıraatine göre (حَمَّالَةً) kelimesi gizli bir fiil olan (مَدَّ) ile nasb okunmuştur. Cumhuriyet kıraatine göre söz konusu kelime kendisinden önceki (وَأَمْرًا) kelimesine atfedilmiş ve onun sıfatı olarak ref' okunmuştur. Onun bu sıfatla anılması onu yermeye ve kötülemeye kendisine yetmiştir. Âsım kıraatinde ref'den nasb'a bir geçiş vardır ki bu, sözdeki belagatin bir göstergesidir. Bu kıraate göre (مَدَّ) fiilinin hazfi, ayete veciz bir üslup kazandırmıştır. Bu kadını anlatmak için başka tariflere ihtiyaç yoktur, "odun taşıyıcı" sıfatı onu tarif etmeye yeter. Her iki kıraate göre kadın zemmedilmiştir. Ancak nasb kıraatinin zemmetmede daha belirgin olduğu söylenmiştir.<sup>46</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), söz konusu fiilin hazfedilmesinden dolayı Âsım'ın nasb kıraatini "Bu kıraati seviyorum" sözleriyle övmüştür.<sup>47</sup> Her iki kıraate göre Ebû Leheb'in karısının yerildiği açıktır. Ancak üslup yönden bakıldığında bir kıraatte bulunan mananın diğer kıraatte bulunmadığı söylenebilir. Her iki kıraatte ifade edilen manalar birlikte değerlendirildiğinde yerilen kişinin kötülüğü her iki kıraatle teyit edilmiştir.

##### 5. Hareke Değişikliğine Bağlı Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi

Kur'an'da anlatıldığına göre Hz. İbrahim ölülerin nasıl diriltildiğini görmek istemiş ve bu isteğini Allah'a arz etmiştir. Allah, Hz. İbrahim'in bu isteğine karşılık olarak dört kuş alıp onları kendisine alıştırmasını, sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırakmasını, daha sonra da bu kuşları kendisine çağırmasını emretmiştir. Çağırmasının ardından Hz. İbrahim kuşların kendisine doğru uçtuklarını görmüştür.

(قَالَ فَحَدُّ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا)

"...Öyleyse, dört kuş al, onları kendine alıştır, sonra her dağın üzerine onlardan birer tane koy. Sonra onları çağır, koşa koşa sana gelirler. Ve bil ki Allah azîz ve hakîm'dir."<sup>48</sup> Olayın anlatıldığı ayette geçen (فَصُرْهُنَّ) kelimesi iki farklı kıraatle okunmuştur. İmam Hamza, kelimedeki sâd harfini kesre ile (فَصُرْهُنَّ) şeklinde okumuş; diğer kurrâ ise zamme ile okumuştur.<sup>49</sup> Hamza'nın kıraatine göre kelime "Bir şeyi parçalama ve kesme" anlamına gelen (صار . يصير) kökünden türemiş, cumhuriyet kıraatine göre ise kelime "Alıştırmak ve kendine yönelmek" anlamına gelen (صار . يصور) kökünden türemiştir. İki kıraat arasındaki fark şudur: Cumhuriyet kıraatine göre olayın ilk merhalesi olan Hz. İbrahim'in kuşları kendisine alıştırmayı ifade edilmekte, Hamza'nın kıraatine göre ise olayın ikinci merhalesi olan kuşların parçalanması ifade edilmektedir. Hamza'nın kıraati, kuşların Hz.

<sup>45</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 700; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1409, 1410; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 404.

<sup>46</sup> Harrâd, *el-İcâzu'l-Beyânî*, 228-234.

<sup>47</sup> Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009), 1227.

<sup>48</sup> Bakara 2: 260.

<sup>49</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 190; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 343; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 232.

İbrahim'e alışmasından sonraki parçalama ve kesme evresini anlatmaktadır. Hamza'nın (فَصْرُهُنَّ) kıraatinin "kesme" anlamına geldiği ve bu kelimenin Nebati dilinden nakledildiği de söylenmiştir. Lügat âlimlerinin ifadesine göre kelime hem meyletme hem de kesme anlamlarında kullanılmıştır.<sup>50</sup> Bu durumda iki kıraat aynı anlamda birleşmektedir. Sadece bir hareke değişikliği ile çeşitli mana halkalarının bir araya getirildiği farklı kıraatler Kur'an'dan elde edilen mananın tamamlanmasına katkı sunmaktadır. Harrâd, her iki kıraatin mana yönünden birbirini tamamladığını belirtmektedir. Dolayısıyla onun bu ifadeleri göstermektedir ki, Kur'an'ı doğru ve yeterli derecede anlayabilmek için farklı kıraatleri ve anlamlarını bilmek gerekir. O, Kur'an kelimelerindeki mana çeşitliliğini elde etmenin ancak farklı kıraatleri bir arada değerlendirmekle mümkün olduğu görüşündedir. Bu açıdan bakıldığında, kıraatleri birlikte değerlendirmeden ayetler hakkında yapılacak bir yorum eksik kalacaktır. Ayetlerden anlaşılan mananın tamamlanması farklı kıraatlerin birlikte ele alınmasıyla gerçekleşecektir.

Mekke müşrikleri İslâm davetine karşı gelerek eski cahiliye inançlarını ve kültürlerini devam ettirme konusunda son derece ısrarlıydılar. Kendilerine ne kadar parlak deliller sunulsa da inatlarından vazgeçmiyorlardı. Faraza kendilerine melekler indirilse, ölümler kendileriyle konuşturulsa ve her şey gözlerinin önünde yeniden yaratılsa da onlar yine inanma belirtisi göstermiyorlardı.

(وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ فُبَلَّا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ)

"Eğer, biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi karşlarına toplayıp dikseydik, Allah'ın dilemesinin dışında gene de inanmazlardı, fakat bunu çokları bilmez."<sup>51</sup> Onların İslâm davetine karşı oluşlarının ve düşmanlıktaki ısrarlarının dile getirildiği ayette geçen (فُبَلَّا) kelimesini İbn Âmir ve Nâfî'î (فَبَلَّا) şeklinde okumuştur.<sup>52</sup> Bu kıraate göre kelimeye "Yüz yüze gelme, karşısında olma" anlamı verilmiştir. Allah her şeyi yeniden yaratıp onların karşısına getirirse ve onlar, Hz. Peygamberin söylediklerini tasdik etseler de müşrikler yine inatlarından vazgeçmezler. Bu kıraatte öne çıkan fark ölümlerle konuşmanın canlandırılmasıdır. Bütün bunlar gözlerinin önünde gerçekleşse de inkârlarına devam ederler. Cumhurun (فَبَلَّا) şeklindeki kıraati de benzer anlamı taşımakla birlikte, diğer kıraatten farklı olarak bu okuyuşta "Sınıf sınıf, cemaat cemaat" anlamı öne çıkmaktadır. Allah her şeyi sınıflar ve cemaatler halinde onların karşısına getirirse de iman etmezler. Her iki kıraat vesilesiyle ayette dile getirilen mana âdetâ canlandırılmaktadır. (فَبَلَّا) kıraati karşılıklı ve yüz yüze olmayı, (فُبَلَّا) kıraati ise sınıflar ve cemaatler halinde dirilmeyi ifade etmektedir.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 4: 474; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, (Beyrut: Daru İhyâü't-Türâsî'l-'Arabî, 2003), 12: 159.

<sup>51</sup> En'âm 6: 111.

<sup>52</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 266; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 494; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 262.

<sup>53</sup> Harrâd, *el-İcâzu'l-Beyânî*, 243-246.

Yağmur, insanların ve diğer canlıların hayatlarını devam ettirebilmek için ihtiyaç duyduğu nimetlerin başında gelir. Kur'an'ın birçok yerinde değişik vesilelerle bu nimetin oluşumundan ve meydana gelişinden bahsedilir. Farklı kıraatler sebebiyle Kur'an'ın hayranlık uyandıran anlatımları hiçbir zaman son bulmaz. Üç harften oluşmuş bir kelimenin farklı telaffuzları ve bu farklı telaffuzlardan birbirini teyit eden anlamların ve tasvirlerin meydana gelmesi onun tükenmez bir hazine oluşundan ileri gelmektedir. Kur'an'da genellikle yağmur, bulutları harekete geçiren rüzgârlarla birlikte anılır. *وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْهِ* "O, yağmurun önünde müjdeciler olarak rüzgârları gönderir."<sup>54</sup> Yağmurun oluşumuyla ilgili ayette geçen (*بُشْرًا*) kelimesini İbn Âmir (ö. 118/736) şeklinde okumuş; İbn Kesir, Ebû Amr ve Nâfî' (*نُشْرًا*) şeklinde okumuş; Âsım (*بُشْرًا*) şeklinde okumuş; Hamza ve Kisâî ise (*نَشْرًا*) şeklinde okumuştur.<sup>55</sup> Âsım'ın (*بُشْرًا*) kıraatine göre kelime "müjde" anlamına gelen (*بَشِيرٍ*) kelimesinin çoğuludur. Buna göre rüzgârlar yağmuru müjdeler. Kelimenin aslı (*بُشْرًا*) idi. Okuyuşu kolay olsun diye orta harfi sükûn ile tilavet edildi. Bulutların ve yağmurun oluşumuyla ilgili bilimsel açıklama şöyledir: Rüzgârlar yerin yüzeyindeki su buharını harekete geçirerek havada bulut kümelerinin oluşumunu sağlar. Rüzgârların hafif esintisiyle kümelenen bulutlar yavaş yavaş birbirlerine girerek yoğunluklarını arttırmaları. Üst üste birbirine girmiş bulut kümeleri yukarı doğru yükseldikçe soğur ve yoğunlukları daha artar. Belirli bir yoğunluğa geldiklerinde yağmur damlacıkları oluşur. Havanın bu su damlacıklarını taşıma imkânı kalmadığında bulutlar arasından yeryüzüne yağmur yağmaya başlar. Bu açıklamada yağmurların oluşumunda rüzgârların etkisine işaret edilmektedir. Âsım kıraatinde bu etki öne çıkarılmıştır.

Hamza ve Kisâî'nin (*نَشْرًا*) kıraatinde kelimenin "diriltme" anlamına işaret edilerek yağmurun çorak arazilere hayat vermesi öne çıkarılmıştır. Bu kıraatte, kuraklık ve onun akabinde gelecek olan kıtlık tehlikesi zihinlerde canlandırılmıştır. Rüzgârların etkisiyle yağmurların yağmasına ve ardından kuru toprağın yeniden canlanmasıyla canlıların hayat bulmasına vurgu yapılmıştır.<sup>56</sup> İbn Kesir, Ebû Amr ve Nâfî'nin (*نَشْرًا*) kıraati (*نَشْرًا*) kelimesinin çoğuludur. Mübalağa anlam ifade eden bu kıraatle rüzgârların çeşitli yönlerden eserek bulutları bir araya toplaması ve yayması anlatılmıştır. Rüzgârlar çeşitli sınıflara ayrılmaktadır. Bunlar, belirli bir düzen dairesinde sürekli esen rüzgârlar, mevsimsel rüzgârlar, meltemler, yaz ve kış rüzgârlarıdır. Bazen de düzensiz esen rüzgârlar vardır ki bunlar daha çok felaketlere sebep olurlar. Bütün bu anlamlar söz konusu kıraatlerden çıkmaktadır. Onun için Kur'an, rüzgârların esmesini müjde olarak nitelemiştir. İbn Âmir'in (*نَشْرًا*) kıraati de yukarıdaki anlamları ihtiva etmektedir. Çünkü bu kıraat yukarıda anılan (*نَشْرًا*) kelimesinin tahfif ile okunmasından ibarettir.<sup>57</sup>

İslâm'ın ilk yıllarında din düşmanları dinin gelişmesini ve yayılmasını önlemek için her fırsatta bir araya gelip Hz. Peygambere ve inananlara tuzaklar

<sup>54</sup> A'râf 7: 57.

<sup>55</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 283; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 532, 533.

<sup>56</sup> Ahmet Halit Şükri, *Kur'an'ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma*, 260.

<sup>57</sup> Harrâd, *el-İcâzu'l-Beyânî*, 247-251.



kuruyor ve eziyet ediyorlardı. Bununla gayeleri hem Hz. Peygamberi davasından vazgeçirmektir hem de insanların iman etmelerine engel olmaktır. Amaçlarına ulaşmak için bütün yolları denediler. Kur'an, iman etmeyenlerin kurdukları tuzakların boşa çıkacağını ve Allah'ın dininin onların tuzaklarına galip geleceğini haber vermektedir.

(وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ)

“Kuşkusuz onlar düzenlerini kurmuşlardı, oysa düzenleri dağların yerlerinden oynamasını sağlayacak kadar güçlü olsa bile, onların düzenleri Allah'ın elindeydi.”<sup>58</sup> Kıraat imamları söz konusu ayetteki (لِتَزُولَ) kelimesini iki farklı kıraatle tilavet etmişlerdir. Kisâî diğer imamlardan farklı olarak (لِتَزُولَ) şeklinde birinci lam harfini fetha, ikinci lam harfini de zamme ile okumuştur.<sup>59</sup> Bu kıraate göre (لِتَزُولَ) kelimesinin başındaki lam harfi tekit içindir. İkinci lam harfinin zammesi ise muzâri fiilin harekesidir. Kelimenin öncesinde geçen (إِنْ) harfi ise tekit edatının tahfif edilmiş halidir. Kisâî'nin kıraatine göre ayette, onların tuzaklarının büyüklüğüne bir vurgu vardır. Onlar öyle tehlikeli planlar ve tuzaklar kurdular ki, neredeyse hileleri dağları yerinden sökecekti. Cumhuriyet kıraatine göre ise kelimenin i'rabı değişmektedir. (لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ) Cümle başındaki (إِنْ) harfi olumsuzluk anlamındaki (مَا) yerine kullanılmaktadır. (لِتَزُولَ) kelimesinin başındaki lâm harfi lâm-ı cühûd, fiilin sonu da gizli bir (أَنَّ) edatıyla nasb olmuştur. Bu i'raba göre onların planları ve tuzakları ne kadar büyük olursa olsun dağları yerinden oynatacak değildir. Cumhuriyet kıraatinde istiâre<sup>60</sup> sanatı vardır ki, burada dağlarla kastedilen Allah'ın dini veya ayetleridir. Ayrıca bu benzetmeyle dinin sağlamlığı dağların gücü ve sağlamlığıyla beyan edilmiştir.<sup>61</sup> Müellif, iki kıraat arasındaki anlam farkını beyan ederken söz konusu ayette istiâre sanatının inceliklerine, ardından inanmayanların hile ve tuzaklarının büyüklüğü ile dağların yüksekliği arasındaki münasebete işaret etmiştir. Yine Allah'ın dininin ve ayetlerinin yüceliği ile dağların yüksekliği ve yüceliği arasında münasebet kurulmuştur.

Bütün Peygamberler gibi Hz. Hûd da kavmini Allah'ın azabına karşı uyarıyor ve onlara öğüt veriyordu. Kavmi onun uyarı ve öğütlerine ilgisiz kalarak, uyarıya da uyarıya da bizim için birdir, biz atalarımızın yolundayız ve atalarımızın dinini bırakacak değiliz dediler. Hz. Hûd'un kavminin sözlerinin dile getirildiği (إِنْ هَذَا إِلَّا (خُلِقَ الْأَوَّلِينَ) “Bu durum öncekilerin huyudur.”<sup>62</sup> ayetindeki (خُلِقَ) kelimesini İbn

<sup>58</sup> İbrahim 14: 46.

<sup>59</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 363; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 713; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 300.

<sup>60</sup> İstiâre, beyan ilminin en önemli konularından biridir. Lügatte “Birinden ödünç bir şey isteyip almak” manasındadır. Edebî bir terim olarak istiâre, bir kelimenin manasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaktır ki şöyle tarif edilir: “Bir kelimenin, müşâbehet (teşbih-benzerlik) alakasıyla ve aslı manasının kastedilmesine mâni bir karinenin varlığı sebebiyle kendi hakiki manasının dışında kullanılmasıdır. “Sınıfta bir aslan gördüm” ifadesinde “aslan” kelimesi gerçek manasından alınarak sınıftaki cesur bir öğrenciyi elbise gibi geçici olarak giydirilmiştir. Bkz: Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 145, 146.

<sup>61</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 258-260.

<sup>62</sup> Şu'ara 26: 137.

Kesir, Ebû Amr ve Kisâî (حَلَقٌ) şeklinde okumuştur.<sup>63</sup> Ayetin başındaki (إِنَّ) edatı olumsuzluk anlamına gelen (مَا) harfidir. Bu kıraate göre kelime “yalan” anlamına gelir. Onlar dediler ki: Ey Hûd, senin bize söylediklerin öncekilerin yalanlarından başkası değildir. Bu kıraate verilen diğer bir anlam da “yaratma ve inşa etme” anlamıdır. Onlar “Ey Hûd! Biz, öncekiler gibi öleceğiz ama dirilmeyeceğiz” diyerek yeniden dirilmeyi inkâr ettiler. Bu kıraate “ahlak” anlamı da verilmiştir. Onlar “Ey Hûd, bu senin söylediklerin öncekilerin ahlakıdır” dediler. Cumhuriyetin kıraatine göre ise kelime “âdet, gelenek, görenek, yaşantı ve din” anlamına gelir. Onlar dediler ki: “Ey Hûd bu, öncekilerin âdeti, yaşantısı ve dinidir”. Cumhuriyetin kıraatine verilen bir başka anlam da “seciye, karakter ve huy” manalarıdır. Buna göre onlar dediler ki: “Ey Hûd! Bu, evvelkilerin, atalarımızın huyu ve karakteridir. Biz bundan vazgeçmeyiz.” Bir insanın huyunu ve karakterini anlatmak için genelde ahlak kavramı kullanılır. Bu kavram mutlak ifade edildiğinde güzele hamledilir. Bu yüzden onlar bu sözleriyle sahip oldukları inançlarını methetmek istediler. Bir kelimenin iki kıraatinden ortaya çıkan bu kadar farklı anlamlar Hz. Hûd’un kavminin karakterlerini beyan etmektedir. Yine onların ne kadar mücadeleci bir kavim olduklarını ve geçmişle gelecek arasında irtibat kurmak suretiyle Hûd’u ve davetini zayıf düşürmeye çalıştıklarını gösterir.<sup>64</sup>

Sâd Sûresinin ilk sayfalarında kavimleri doğru yola iletmek için gönderilen Peygamberlerden ve kavimlerin onları inkâr etmesinden bahsedilir. Peygamberleri yalanlayan bu kavimler öldükten sonra tek bir çağrıyla dirilecek ve kısacık da olsa rahat yüzü görmeden Rabbanî cezaya uğrayacaklardır. Kabirlerinden kalkar kalmaz yeni bir azabın içine gireceklerdir. (وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ) “İşte, bunlar sadece gecikmesi olmayan tek bir çığlık bekliyorlar.”<sup>65</sup> İşte elçilere inanmayan bu kavimlerin kabirlerinden kalkışlarını dile getiren (مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ) “Onlar için bekleme yoktur” ayetinde geçen (فَوَاقٍ) kelimesinin fâ harfini Hamza ve Kisâî zamme ile (فَوَاقٍ) şeklinde okumuştur.<sup>66</sup> Araplar deveyi sağdıklarında bir saat ara verirler sonra memede süt birikince tekrar sağlarlar. İki süt sağım arasında geçen müddete (فَوَاقٍ) “iki süt sağım arası” derler. Bu kıraatte Peygamberlere inanmayanlar kabirden kalkınca çağrının ardından ara vermeden yeni bir azaba gireceklerdir. Cumhuriyet kurrâ ise söz konusu kelimedeki fâ harfini fetha ile tilavet etmiştir. Bu kıraate göre (فَوَاقٍ), “rahatlık, iyileşme, ara verme ve dinlenme” anlamlarına gelir. Araplar hasta iyileştiğinde, bayılan veya sarhoş olan ayıldığında ona (فَوَاقٍ) derler. Yine kelimeye önceki kıraatte ifade edildiği gibi sütün tekrar memeye dönmesi anlamı verilmiştir. Yukarıda anılan zamme kıraatinde, azabın hemen gelmesi kastedilmektedir, cumhuriyetin kıraatinde ise kabirden sonra dinlenme, kendine gelme ve azaptan kaçış olmayacağı dile getirilmektedir. Her iki kıraatin ifade ettiği ortak anlam inanmayanlara hiçbir şekilde acıma

<sup>63</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 472; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 943; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 335.

<sup>64</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 274-277.

<sup>65</sup> Sâd 38: 15.

<sup>66</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 552; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1098.

olmayacağıdır.<sup>67</sup> Müellif, hareke değişikliğine bağlı bu iki farklı kıraatin anlam bakımından birbirini desteklediği görüşündedir. Her iki kıraatten elde edilen ortak manaya göre inanmayanlar ahirette mutlu bir hayat sürdüremeyeceklerdir. Onlar için hesap uzun sürmeyecek, azabın ardından tekrar azaba duçar olacaklardır.

Hız. Peygamber, Kur'an'ın eşsiz mucizeliği karşısında hala ahirete inanmayan müşriklerin hallerine hayret ediyor, bu kadar açık delillere rağmen yalanlamaya ve alay etmeye devam etmelerine şaşırıyordu. (بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ) ayetinde “Sen şaşarken onlar da alaya alıyorlar.”<sup>68</sup> buyruluyor. (عَجِبْتَ) kelimesinde geçen tâ harfini Hamza ve Kisâî zamme ile tilavet etmiş; diğer imamlar ise fetha ile tilavet etmişlerdir.<sup>69</sup> Zamme okuyanlara göre hayret ve şaşırma fiili Allah'a nispet edilmiştir ki kullara ait bir sıfatın Allah'a nispet edilmesi münakaşa konusu edilmiştir. Ehli Sünnet âlimleri Allah ve Resulünün kendisine nispet ettiği sıfatların Allah'a nispet edilmesini caiz görmüşlerdir. Çünkü Allah'a ait sıfatlar kullara ait sıfatlar gibi değildir. Allah'ın fiillerinin, sıfatlarının ve zatının benzeri yoktur. Söz konusu kıraatte hayret ve şaşırma fiilinin Allah'a nispet edilmesi, şirk koşma ve alay etme gibi eylemlerin büyüklüğünü gösterdiği ifade edilmiştir. Benzer fiiller başka ayetlerde de Allah'a nispet edilmiştir. “Onlar Allah'la alay ediyorlar, Allah da onlarla alay ediyor.”<sup>70</sup> Bir şeye hayret etme veya şaşırma, yerine göre bazen olayın inkârına veya yerilmesine, bazen de güzel görülmesine ve tasvip edilmesine işaret sayılabilir. Hayret etme ve şaşırma fiili hadislerde Allah'a nispet edilmiştir. “Çocukça davranmayan gence Allah hayret eder.”<sup>71</sup> Bazı âlimler Allah'ın şaşırmayacağını belirterek zamme ile okunan kıraati eleştirmiştir. Sahabeden nakledilen bu kıraati kendi görüşüyle eleştirenler şaşılacak bir durum sergiledikleri için itibar görmemiştir. Kıraat farklılıkları Kur'an'ı ilgilendiren yönüyle hüküm çıkarmada dinin temel kaynağı sayılır. Bunun için fakihler, kelam âlimleri ve müfessirler kıraat farklılıklarına değinmiş ve kıraat farklılıklarını içtihatlarına mesnet yapmışlardır.

Cumhurun kıraatine göre hitap Hz. Peygambere yapılmıştır. Kendilerini Allah'ın yarattığını kabul ettikleri halde müşriklerin ahireti inkâr etmelerine ve inzal olunan Kur'an ayetleriyle alay etmelerine Hz. Peygamber şaşırıyordu. Her iki kıraate göre Allah ve Resulü, müşriklerin durumuna şaşırmıştır. Kaldı ki Allah ve Resulünün bir duruma hayret edip şaşırması meselenin ne kadar ciddi olduğunu ve hesabın kolay olmadığını gösterir.<sup>72</sup> Zamme kıraatiyle, “şaşırma” vb. insana ait fiillerin Allah'a nispet edilmesinde bir sakınca görülmemektedir. Ancak bu tür fiillerin Allah'a nispet edilmesi mecaz anlamıyla değerlendirilerek şirk koşma ve ayetlerle alay etme eylemlerinin büyüklüğüne işaret vardır. Bu iki farklı kıraatin

<sup>67</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 285-287.

<sup>68</sup> Saffât 37: 13.

<sup>69</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 547; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1086; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 356.

<sup>70</sup> Tevbe 9: 79.

<sup>71</sup> Buhari, “Kitabü'l-cihâd”, 142.

<sup>72</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 288-292.

özellikle kelimelerin ilminde Allah'ın fiilleri ve sıfatları konusunda ele alınması gerektiğini düşünüyoruz.

### 6. Malum ve Meçhul Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi

Farklı kıraatlerin, Kur'an'ı dinleyenlerde güçlü bir tesir oluşturduğunu gerek mana yönünden gerekse üslup yönünden dinleyenler üzerinde etki bıraktığını söyleyebiliriz. Asırlara meydan okuyan bu ilahi sözden etkilenmemek ya kalplerin mühürlü oluşundan ya da hakikate karşı kör oluşundan ileri gelmektedir.

(قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَنْبِيَّيَ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ أَلْزِمْتُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ)

“Ey kavmim, eğer Rabbimin katından açık bir belge ile size gizli kalmış bir rahmeti katından bana vermiş ise hoşlanmadığınız halde sizi onlara mecbur edeceğimizi mi sanıyorsunuz?”<sup>73</sup> Ayette geçen (فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ) fiilinin, malum veya meçhul şekilde iki farklı kıraatle okunmasına bağlı olarak anlamda çeşitlilik meydana gelmiştir. Hafs (ö. 180/796), Hamza ve Kisâi bu fiili (فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ) şeklinde meçhul kalıpla tilavet etmiş; diğer kurrâ ise (فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ) şeklinde malûm kalıpla tilavet etmiştir.<sup>74</sup> Meçhul kıraate göre kör etme fiilinin gerçek faili gizlidir. Buna göre Hz. Nuh'un kavmi onun getirdiği rahmet ve açık delillere rağmen inanmadılar ve Allah'ın hidayet kaynağı ayetlerine karşı kör edildiler. Hakikate karşı kör edilenler elbet inatlarının ve inkârlarının cezasını göreceklendir. Belki de bu manevi körlük Allah'ın ayetlerine karşı ilgisizliğin ve karşı olmanın bir neticesidir. Fiili malum kalıpta okuyanların kıraatinde ise belagat üsluplarından kalp<sup>75</sup> bulunduğu ifade edilmiştir. Araplar bazı fiilleri değiştirerek kullanırlar. Mesela “Yüzüğü parmağıma geçirdim” veya “Başıma şapkayı geçirdim” dediğimizde gerçekte parmağımız yüzüğe girmiş, şapka başımıza geçmiştir. Bu tür ifadelerde tersi bir anlamın bulunduğunu, yani ifade edilenden farklı bir mana kastettiğimizi biliriz. Bu okuyuşa göre Hz. Nuh'un getirdiği rahmet ve açık beyanatlar kavmini kör etti. Ancak peygamberlerin getirdiği ilahi hakikatler ve rahmet insanları kör etmez. Bunlara karşı kör olmak insanların kendi tercihleridir. Aslında onlara çok önemli ve güçlü deliller sunulduğu halde ne yazık ki akılları bunları anlayamadı ve bu yüzden peygamberi ve söylediklerini hafife aldılar. Bunların durumu hedefine ulaşamayan körün durumu gibidir. Bu okuyuşta belagat üsluplarından hem kalp, hem de istiare yapıldığı görülür.<sup>76</sup>

Mekke'de inançlarını özgürce yaşayamayan Müslümanlar Peygamberle birlikte hicret yurdu Medine'ye göç ettiler. Ancak müşriklerin baskı ve zulümlerine

<sup>73</sup> Hüd 11: 28.

<sup>74</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 332; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 643; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 288.

<sup>75</sup> Sözün lafız veya manaca ters çevrilmesini ifade eden belâgat terimi. Araplar parmak yüzüğe sokulduğu halde, “yüzüğü parmağıma soktum” şeklinde maktûp ifade kullanırlar. Fiillerin yer değiştirmesinde de benzer bir durum söz konusudur. “نَمَّ دَنَا فَتَدَلَّى” (Sonra -mi'rac gecesinde Cebrâil Hz. Peygamber'e- yaklaştı ve sarktı) ayeti (en-Necm 53/8) maktûp atıflı ifade olup “نَمَّ تَدَلَّى” “نَمَّ دَنَا” “Sonra - Cebrâil - sarktı ve - Hz. Peygamber'e - yaklaştı” şeklinde manalandırılır. Bkz: İsmail Durmuş, “Kalb”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 232.

<sup>76</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 306-309.

rağmen Mekke’de yaşamak zorunda kalan ve hicrete katılamayanlar da vardı. Yapılan işkence ve eziyetlere dayanamayan bu yüzden dinden döndüğünü söyleyerek müşriklerin baskılarından korunmaya çalışıp, kalbi Allah ve Resulünün sevgisiyle dolu olanlar mazeretli sayıldı. Ancak söylediklerinin ne anlama geldiğinin idrakinde olarak işkenceden de olsa dinden dönmenin büyük bir vebal olduğunun bilincinde idiler. Onlar, tövbe kapısının açık olduğunu bilerek Hz. Peygamberin yanına vardılar ve durumlarını ona bildirdiler. Bunun üzerine inen ayette hicretten sonra fitneye uğrayan, işkence ve eziyet görerek dinden dönenlere veya hicretten önce Müslümanlara eziyet edenlere karşı Allah’ın bağışlayıcı ve affedicisi olduğu bildirildi.

( ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ )

“Bundan sonra şunu bil ki: Şüphesiz ki senin Rabbin, minnet ve işkenceye, zulme ve baskıya uğradıktan sonra mücadele edip sabreden, ardından hicret edenlerle beraberdir. Evet, Rabbin onların bütün güzel hareketlerine karşılık elbette onları bağışlayıp ihşanda bulunacaktır. Çünkü O gafurdur, rahimdir.”<sup>77</sup> Kıraat imamlarından İbn Âmir söz konusu ayetteki (مَا فُتِنُوا) kelimesini diğer kurrâdan farklı olarak malum sîğa ile okumuştur.<sup>78</sup> Cumhurun kıraatine göre hicret edemeyerek Mekke’de geride kalanların, kalpleri iman nuruyla dolu olmaya devam ettiği sürece baskı ve işkenceler sebebiyle dinden döndüklerini söylemelerinde bir sakınca yoktur. İbn Âmir kıraatine göre ayetin ihtiva ettiği anlam daha geniş bir manayı kapsamaktadır. Şöyle ki: Allah’ın af ve mağfiret müjdesi baskılar ve eziyetler sebebiyle dinden dönenler için yapılmış bir müjde olduğu gibi inananlara eziyet edip de sonradan Müslüman olanları da kapsamaktadır. Allah onların müşrikken yaptıklarını affedicidir. Bu kıraatten anlaşılan bir başka mana da inananların dinleri uğruna eziyetlere katlanmaları ve bu yüzden müşriklerin baskılarına duçar olmalarıdır. Bu da onlar için bir fitne sebebi olmuştur.<sup>79</sup>

Kur’an’ın belirli bazı yerlerinde fiillerin malum-meçhul şeklinde değişmesi manaya tesir eden bir farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Kıraat imamlarından Hamza “فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ” “Yaptıklarına karşılık onlar için saklanan göz aydınlığını kimse bilmez.”<sup>80</sup> ayetinde geçen (أُخْفِيَ) “gizlendi” kelimesini (أُخْفِي) “gizledim” şeklinde malum muzâri fiil olarak okumuştur. Cumhur kurrâ ise (أُخْفِيَ) “gizlendi” şeklinde meçhul mâzi fiil okumuştur.<sup>81</sup> Hamza’nın kıraatine göre fiil Allah’a nispet edilmiştir. Allah yaptıklarının karşılığı olarak cennet ehline hiçbir nefsin bilmediği gözlerden gizli nimetler hazırlamıştır. Belagat âlimleri muzâri fiilin, yenilik, teceddüt ve hareket bildirdiğini ifade etmişler. Bu açıdan bakıldığında cennet nimetleri her an yeni bir güzellikte ve değişiklikte, daha önce

<sup>77</sup> Nahl 16: 110.

<sup>78</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü’s-Seb’a- fi’l-Kıraat*, 375, 376; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 745; İbnü’l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 305.

<sup>79</sup> Harrâd, *el-İcâzu’l-Beyânî*, 311-314.

<sup>80</sup> Secde 32: 17.

<sup>81</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü’s-Seb’a- fi’l-Kıraat*, 516; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1020; İbnü’l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 347.

gözlerin görmediği ve nefislerin bilmediği bir özellikte olacaktır. İmam Hamza'nın okuyuşundaki en belirgin fark, nimetlerin her gün yeni bir halde değişerek sunulmasıdır. Cumhurun kıraatine göre cennet ehlinin göreceği nimetler gözlerden gizlenmiştir. Buna göre bilinmezlik mâzi meçhul fiil ile daha da katlanmaktadır ki gözlerden gizlenmiş bu nimetleri nefisler de bilmez. Bu kıraati diğerinden ayıran unsur, nimetlerin gizliliğinin ve bilinmezliğinin vurgulanmasıdır ki her nefis acaba bu nimetler nelerdir diye merak etmektedir.<sup>82</sup>

Kur'an, cennet içeceklerini (لَا فِيهَا عَوٌّ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُزْفُونَ) "içinde zararlı ve sersemletici şey olmayan, sarhoş da etmeyen bitmez tükenmez içecekler."<sup>83</sup> şeklinde tarif etmektedir. Hamza ve Kisâî ayetteki (يُزْفُونَ) kelimesini (يُزْفُونَ) şeklinde okumuştur.<sup>84</sup> Araplar bir kişi içkisini bitirdiği zaman ona (أَنْزَفَ الرَّجُلُ) derler ki (يُزْفُونَ) kıraati bu anlamdadır. Ayette olumsuzluk edatıyla geldiği için cennette bitmeyen içecekler anlamına gelmektedir. Sarhoş olup akli giderdiği zaman ona da (أَنْزَفَ الرَّجُلُ) derler ki cumhurun kıraati (يُزْفُونَ) bu anlamdadır. Her iki kıraatin ifade ettiği ortak mana, cennet içeceklerinin sarhoş etmediği ve akli gidermediğidir. Hamza ve Kisâî'nin kıraatinin bu manaya eklediği anlam söz konusu içeceklerin lezzetlerinin daimî ve sonsuz olduğudur.<sup>85</sup>

### 7. Müfret ve Cemi Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi

Manaya etkilerini ele alacağımız son başlık kelimenin müfret-cemi şeklinde iki farklı kıraatle tilavet edilmesidir. Burada değineceğimiz ilk misalimiz Hz. Peygambere inanmayan ve doğru yolda olduklarını zannedenlerin şiddetli bir şekilde tehdit edildiği (قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ) "Deki: Ey halkım, var gücünüzle elinizden geleni yapın. Ben vazifemi yapıyorum. Güzel akibetin kime ait olacağını yakında bileceksiniz. Şu muhakkak ki zalimler iflah olmaz"<sup>86</sup> ayetindeki (عَلَىٰ مَكَاتِكُمْ) kısmını İmam Âsım'ın ravisi Ebû Bekir Şu'be (عَلَىٰ مَكَاتِكُمْ) şeklinde cemi (çoğul) okumuştur.<sup>87</sup> Bu kıraatte inanmayanların mekânlarının ve yollarının çokluğu ifade edilmiştir. Onların gerek inançlarını gerekse diğer hallerini bilen, çok çeşitli fırkalara bölmüşlerini ve muhtelif fikir yapılarının bulunduğunu rahatlıkla anlar. Oysa buna karşı Kur'an onları tek bir yola davet etmektedir ki bu yol da sıratı müstakimdir. Kelimeyi müfret tilavet eden cumhurun kıraatine göre ise aslında burada lafzın tekillliği ile inanmayanların sadece tek bir mekâna sahip oldukları vurgulanmıştır. Cumhurun kıraatindeki "mekân" lafzı hem müfret hem de cemi anlama sahip master bir kelimedir. Bu şekilde masterların dildeki kullanımı yaygın olmasa da çeşitlerine göre bazı masterların cemi halleri bulunmaktadır.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 319-322.

<sup>83</sup> Sâffât 37: 47.

<sup>84</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 547; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1088; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 357.

<sup>85</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 323-327.

<sup>86</sup> En'âm 6: 135.

<sup>87</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 269; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 504; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 263.

<sup>88</sup> Harrâd, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 331, 332.

Kur'an, Hz. Yusuf'un kisasını anlatırken kardeşlerinin kendisine kurdukları planları ve konuşmaları haber vermektedir. İçlerinden biri, Yusuf'u bir kuyuya atma fikrini teklif edince diğerleri de bunu kabul etti ve sonunda onu bir kuyuya atmaya karar verdiler. Yusuf'un kardeşlerinin içinde yıllarca öyle bir kin ve öfke birikmişti ki, babaları Ya'küb'un yokluğunu da fırsat bilerek artık ondan kurtulmanın vaktinin geldiğini düşündüler ve içlerindeki nefreti hafifletmek için onu kuyuya atılar. Ona karşı besledikleri öfke öylesine büyüktü ki babalarının sevgisini kazanmanın tek yolunun kardeşlerinden kurtulmak olduğunu düşündüler.

(...وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ)

“...onu kuyunun derinliklerine bırakın, böyle yaparsanız bir kervan onu bulup alır.”<sup>89</sup> Bu anlamları ifade edecek şekilde ayette geçen (غَيَابَتِ) kelimesini Nâfi' (غَيَابَاتِ) şeklinde cemi okumuştur.<sup>90</sup> Bu kıraatin öne çıkardığı anlama göre Yusuf'un kardeşlerinin içinde öyle çok öfke birikmişti ki onların hali, tıpkı kuyunun pek çok derinliği olması gibi çeşitliydi. Kuyunun çok çeşitli derinliklerinin bulunduğu ifade edilen bu kıraatte hem kardeşlerinin durumlarıyla ilgili bir tasvir yapılmakta hem de kuyunun derinliğinde ve karanlığında mübalağa edilmektedir. Cumhuriyet kıraati de kuyunun gözle görülemeyecek kadar derin olduğu yönünde bir anlam taşımaktadır.<sup>91</sup> Arap dilinin edebî üslup özelliklerinden olan harfin ziyadesi mananın da ziyadesini gerektirir. Harrâd, Arap dilindeki edebî sanatları kullanarak farklı kıraatlerin ihtiva ettiği değişik anlam halkalarını başarılı bir şekilde beyan etmiştir. Bu başarıda müellifin dilin ifade özelliklerini iyi bilmesinin ve kelimelerin kullanım biçimleriyle yaşanan olaylar arasında irtibat kurabilmesinin büyük bir payı vardır. Bilhassa, farklı kıraatlerin söz konusu edildiği kelimelerin ifade ettiği anlam ile olayların kahramanları arasında kurulan psikolojik bağlar son derece yerinde tespitlerdir.

### Sonuç

Kur'an'ın lafzıyla, imlâsıyla ve manasıyla birlikte mucize olduğu hakikati alanla ilgilenen herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Kur'an'ın i'câzı hakkında yapılan çalışmalarda çoğunlukla Kur'an'ın fesahat ve belagat özellikleri üzerinde durulmuştur. Buna mukabil, gerek lafız yönünden gerekse mana yönünden Kur'an kıraatlerinin i'câzına pek değinilmediği söylenebilir. Tefsirlerde ve kıraatle ilgili eserlerde kısmen kıraat farklarına değinilse de farklı okuyuşlardan ortaya çıkan yorumların ele alındığı müstakil çalışmalar çok az sayıdadır. Ayetlerin manasında yeni anlamlara ve yorumlara imkân veren farklı kıraatlerin Kur'an'ın lafzi i'câzını gösterdiği kadar mana bakımından i'câzını da göstermektedir. Özellikle kıraat farklarının sağladığı anlam çeşitliliği ayetlerin ifade ettiği manalarda yeni tasvirlerin oluşmasına ve birbirlerini destekleyen yorumların sahnelenmesine kapı aralamaktadır. Arap dili alanında yapılan çalışmalar başta olmak üzere Kur'an'ın fesahat ve belagatini, tefsirini ele alan eserlerde kıraatlerin i'câzına yönelik bilgilerin bir araya getirilmesi önemlidir. Günümüzde nahiv ve kıraat ilimlerindeki

<sup>89</sup> Yusuf 12: 10.

<sup>90</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a- fi'l-Kıraat*, 345; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 670.

<sup>91</sup> Harrâd, *el-İ'câz-ul-Beyânî*, 333-336.

çalışmalarıyla tanınan Ahmed b. Muhammed el-Harrâd, kıraatlerin anlam üzerindeki tesirlerini incelemiş ve bu alana müstakil çalışmalarıyla katkı sunmuştur. Nahiv alanında yaptığı çalışmalardan edindiği birikimi farklı kıraatlerin manaya etkisini tespit etmede kullanmış ve yeni bir konu olmasına rağmen kıraatlerin mana üzerindeki etkisini başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Kıraatlerin manaya etkisi yönünden ele alındığı bu çalışmada farklı telaffuzların birbirine zıt manalar oluşturmadığı görülmüştür. Ayrıca her bir kıraatin farklı bir ayet hükmünde olduğunun kabulüyle kıraat farklarının ayetin anlamında yeni bakış açılarına imkân verdiğini ve anlamı tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Kıraat farklarının tefsir ilminin yanı sıra fıkıh, kelam ve Arap dili çalışmalarıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Bunun için kıraat alanında çalışanların bu ilim dallarıyla da ilgilenmeleri önemlidir.

Netice olarak kıraatlerin ayetlerin anlamını canlandırdığı ve ayetlerde ifade edilen anlatımı müşahhas hale getirdiği söylenebilir. Yine buna ilaveten, kıraat farklılıklarının manada çeşitlilik, hüküm çıkarmada genişlik, derinlik ve esneklik sağladığı söylenebilir. Buna karşılık, farklı kıraatlerde hiçbir zaman birbirine tezat manaların oluşmadığını ifade edebiliriz.

#### Kaynakça

- Akdemir, Hikmet. *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn-i Aşûr Örneği)". *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2015).
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *El-Câmi'u's-Sahih*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Cürcânî, bû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-İcâz*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabi, 1995.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demircan, Adnan. "Cahiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İstem* 2/3 (2004).
- Durmuş, İsmail. "Kalb". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 24: 232. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhit*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebüsüûd Efendi. *İrşâdü'l-Aklî's-Selim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabi, tsz.
- Ed-Dimyâtî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed. *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- el-Harrâd, Ahmed b. Muhammed. *el-İcâzu'l-Beyânî fî Dav'i'l-Kıraati'l-Kur'aniyyeti'l-Mütevâtira*. Medine: Mücemma' Melik Fahd, 2006.
- el-Harrâd, Ahmed b. Muhammed. *Muhâdarât-ü fî Tahkiki'n-Nusûs*. Cidde: Dâru'l-menâra. 1988.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-lüğâ*. Beyrut: Daru İhyau't-Türâsi'l-'Arabî, 2003.
- Fâiz Muhammed el-Ğarazî. "İcazü'l-kıraati'l-Kuraniyye". *Mecelletü Cami'âtü'n-Nâsir* 6/1 (Temmuz-Aralık 2015): 291-332.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ. *Me'ani'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.



- Hocaoğlu, Mustafa - Akkuş, Murat. "İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014).
- İbn Âşur, Muhammed et-Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, 1997.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Atiyye b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *el-Muharriru'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*. Cidde: Câmî'âtü Ümmi'l-Kurâ, 1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfîî. *Tefsîru'l-Kur'an'il-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. Medine: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîî. *Lisanü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kiraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Ma'arif, tsz.
- İbn Zencele, Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hucetü'l-kiraat*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-Kiraati'l-'Aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, tsz.
- Muhammed Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990.
- İbnü'l-Esir, *el-Meselü's-Sâir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995.
- Halil b Ahmed, *Kitabü'l-'Ayn*, Dâru Mektebeti'l-Hilal, tsz.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kiraat*. Medine: Cami'âtü Ümmi'l-Kurâ, 2013.
- Karaçam, İsmail. *Kiraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kiraatlerin Yorum Farklarına Etkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Koca, Ferhat. "Gulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 190. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Komasyon. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-Kütüb, 2003.
- Özbek, Ömer. "Kiraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1/39, (Ocak 2015). Erişim 8 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/219677>.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî. *Tefsîru'r-Râzî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Rağîb el-İsfahanî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredat*. Tercüme: Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Şatıbî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Kâsım) Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şatıbî er-Ruaynî. *İbrâzü'l-Meanî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Şükri, Ahmet Halit. *Kur'an'ı Anlamada Kiraatlerden Yararlanma*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-Beyan 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 2000.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yiğit, İsmail. "Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 241-243. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf*, Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1957.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

**MUHTELİFU'L-HADİS İLMİ BAĞLAMINDA NEZİR (ADAK) İLE  
İLGİLİ RİVAYETLER**

THE NARRATIONS ABOUT THE NAZR (VOW) IN THE CONTEXT OF  
CONTRASTING HADITH DISCIPLINE

**Dr. Öğr. Üyesi Serkan ÇELİKAN**

serkancelikan@hotmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6469-9533>

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı  
Niğde/Türkiye

**Atıf@** Çelikan, Serkan. "Muhtelifu'l-Hadis İlmî Bağlamında Nezir (Adak) ile İlgili Rivayetler". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020): 42-65

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 29 Şubat 2020/ 29 February 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 26 Ekim 2020 / 26 October 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020  
**Sayı – Issue** : 44  
**Sayfa / Pages** : 42-65  
**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.696422>

## Öz

Nezir (adak) toplumda yaygın bir uygulama olmakla beraber hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde müspet ve menfi yönde farklı ifadeler bulunmaktadır. Buna göre bazı rivayetler adak yapmayı mübah kabul etmekte ve adağın yerine getirilmesi gerektiğini ortaya koymaktayken bazıları da adağı yasaklamakta ve herhangi bir fayda sağlamayacağını bildirmektedir. Farklı içeriklere sahip bu rivayetler, sıhhat şartlarını taşımaları bakımından, hadis usulü ilimlerinden muhtelifu'l-hadis konusudur. Bu ilmin rivayetler arasındaki ihtilafı gidermeye matuf yöntemlerinden ilkinde göre hadislerin gerçekte birbiriyle çelişip çelişmediği ortaya konulur. Rivayetler arasında herhangi bir çelişki yoksa iki tür rivayetin de uygulama konusu olduğuna karar verilir. Şayet giderilemeyecek türden bir çelişki varsa hadislerden geç döneme ait olanlarının öncekilerin hükmünü kaldırdığı sonucuna varılır. Kronoloji hakkında bilgi bulunamadığındaysa, bazı yöntemler kullanılarak daha güvenilir olduğu belirlenen hadisler tercih edilir. Burada da bir eşitlik görülürse o zaman hüküm askıya alınır. Bu çalışmada hedeflenen de adak konusuyla ilgili birbirine muhalif görünen bazı rivayetleri ele almak ve nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhtelifu'l-hadis ilmi, Hadis İlimleri, Nezir/Adak, Rivayet, ihtilaf.

## Abstract

Although nazr (vow) is a common practice in the society, there are positive and negative statements in the hadiths of the Prophet (p.b.u.h.). While some narrations regard nazr as a fair practice and reveal that the nazr must be fulfilled, others prohibit the nazr and report that it will not avail those who vow. Since they have different contents, these narrations become the subject of contrasting hadith discipline although they meet the requirements of reliability. In order to eliminate controversy among narrations, in this discipline, it is first aimed to reveal whether there is any conflict between narrations. If there is no contradiction between narrations, it is determined that both narrations should be examined with regards to its area of practice. If there is a kind of contradiction that cannot be eliminated, it is concluded that the hadiths of late period annul the previous ones. When there is no information about chronology, more reliable hadiths are determined by using some methods. If the more reliable hadith still cannot be found, then the provision is suspended. The aim of this study is to examine some of the narrations on nazr that seem to be contradicting each other and to reveal how they should be understood.

**Keywords:** Contrasting Hadith Discipline, Hadith Studies, Nazr/Vow, Narration, Controversy.

## Giriş

Nezir veya Türkçedeki karşılığıyla adak, halk arasında yaygın bir uygulama olup genelde maddî veya manevî arzuların gerçekleşmesi yahut çeşitli sıkıntılar ve dertlerden kurtulmak için yapılmaktadır. Bu uygulamanın farklı inanç ve kültürlerde de bulunduğu görülür.<sup>1</sup> Nezir, İslâm hukukunda da ele alınarak enine boyuna tartışılmış, kabul veya reddine dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup>

Nezir hakkındaki mezkûr ihtilafın birbiriyle çelişkili görünen bazı rivayetlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in hadislerinde nezin anlamsız ve faydasız olduğu yönündeki bilgilerle hatta yasaklandığını ve yapılmaması gerektiğini gösteren ifadelerle karşılaşılr. Bununla birlikte, bilhassa Allah'a itaat amaçlı olarak yapılan nezre uyulması gerektiğini gösteren rivayetler de mevcuttur. Dahası nezir, Kur'ân'da da yer almakta, ifâ edilmesi istenmekte ve adağını yerine getirenler örnek şahsiyetler olarak sunulmaktadır. İslâm âlimleri, bu farklılıklardan yola çıkarak nezirle ilgili farklı görüşlere ulaştıkları gibi söz konusu ihtilafı gidermek için de çaba harcamışlardır. Hadisler arasında görülen muhalefeti giderme yönündeki bu çaba hadis usulü içerisinde bilhassa muhtelifu'l-hadis ilminin konusudur.

Çalışmamız, nezin fikhî boyutunu kapsamlı olarak ele almaksızın konuyla ilgili birbirine muarız görünen hadisleri, sıhhat durumları ve muhtevaları bakımından değerlendirmeyi ve ihtilafın çözümünde izlenecek yöntemi ortaya koymayı hedeflemektedir. Hadisler belirlenirken herhangi bir kaynak tahdidi yapılmamıştır. Yine hadislerin tahrir edilmiş oldukları en erken kaynağa atıf yapmaya özen gösterilmiştir. Rivayetlerin sıhhat durumlarını belirlemede isnâd tahlillerine ve râvî değerlendirmelerine ağırlıklı olarak yer verilmiştir. Konuyu ele almadan önce muhtelifu'l-hadis ilmi, bu ilmin yöntemleri ve ilgili literatür hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

## 1. Muhtelifu'l-Hadis İlimi

Hadis ve fıkıh ilimlerinde uzman ve ince manalara nüfuz edebilme kudretine sahip âlimlerin hakkını verebileceği ifade edilen<sup>3</sup> muhtelifu'l-hadis ilmi, ilk bakışta birbirine muhalif görünen hadisler arasındaki mevcut problemin giderilmesini hedefleyen, hadis usulü ilminin alt bilgi kollarından biridir.<sup>4</sup> Bu ilmin diğer bir ismi

<sup>1</sup> Johns Pedersen, "Nezir", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1964), 9/239-240; Ahmet Özel, "Adak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/338.

<sup>2</sup> Bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 3/474-476.

<sup>3</sup> Bk. İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-ḥadîs*, thk. Nûruddîn İtr, (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 284; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbî'n-Nevevî* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 326; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-ḥaşîş şerhu 'İhtisârî 'ulûmi'l-ḥadîs* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 122.

<sup>4</sup> "Muhtelifu'l-hadis" terkihi ve kavramsal çerçevesi hakkında kapsamlı bilgi için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlimi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2000), 30-34; Bayram Kanarya, *İhtilaflı Hadisler, İmam Şâfiî'nin Yaklaşımı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 19-26; a.mlf., "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâzir Hadisleri Çözme Metodolojisi", *e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi* 4/8

olarak müşkilü'l-hadîs de zikredilmekle birlikte müşkilü'l-hadîsin konusunun hadislerle; Kur'ân, akıl, his ve vakia arasındaki ihtilaf olduğu da söylenmiştir.<sup>5</sup>

Hadisler arasındaki zahirî veya hakikî<sup>6</sup> çelişkiyi gidermek için muhaddisler belirli yöntemler geliştirmişlerdir. Bunlardan ilk yapılması gereken, rivayetlerin arasını cem ve te'lif etmek ve görünenin aksine, bir çelişki olmadığını ortaya koymaktır. Şayet zıtlık, cem etmeyi imkânsız kılacak düzeydeyse o zaman rivayetler arasında nesih durumu olduğu düşünülür ve tarih bilgisi aracılığıyla bu durum tespit edildikten sonra nâsikle amel edilerek mensûh terk edilir. Rivayetlerden hangilerinin diğerlerini neshettiği hususunda herhangi bir tarih bilgisi veya başka bir kanıt elde edilemezse bu durumda da tercih yoluna gidilir ve râvîlerinin çokluğu veya güvenilirliği gibi sebeplerle daha sağlam olduğu belirlenen rivayetlerle amel edilir. Tercih mümkün olmadıydaysa tevakkuf yoluna gidilerek hüküm askıya alınır ve her iki tür hadisle de amel edilmeksizin tercihe imkân vermeyen kapalılığın ortadan kalkması beklenir.<sup>7</sup> Ancak bu sıralamanın Hadisçilerin tercih ettiği sıralama olduğu, mezkûr usullerin tatbik sıralamasıyla ilgili farklı görüşlerin bulunduğu da belirtilmelidir.<sup>8</sup> Yine bu yöntemler her iki tür rivayetin de makbûl olup sıhhat şartlarını taşıması durumunda icra edilir. Aralarında zıtlık bulunan rivayetlerin bir grubu zayıf ve merdutsa bunlar sahîh rivayetlerin karşısında duramayacağı için bahsi geçen tespit faaliyetine gerek kalmaz ve sahîh olan rivayetlerle amel edilir.<sup>9</sup>

Esasen sıhhat şartlarını taşıyan isnâdlarla nakledilen ve zâhirde çelişik görünen rivayetlerin hiçbir surette birbirine muhalif olamayacağı, aralarının mutlaka te'lif edilebileceği de ifade edilmiştir. Bu iddiayı dillendiren İbn Huzeyme (ö. 311/924), bu tür rivayetlere sahip olan kimselerin, bunları kendisine getirmeleri halinde, var olduğu zannedilen ihtilafı gidereceğini iddia etmiştir.<sup>10</sup>

Muhtelifü'l-hadîs ilmine dair ilk eser İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından yazılmış olup ismi *İhtilâfu'l-hadîs*'tir. Eserde bu ilmin yöntemleri hakkında bilgiler verilir.<sup>11</sup> Şâfiî, ilk fıkıh usulü eseri olarak kabul edilen<sup>12</sup> ayrıca hadis usulünün

(Kasım 2012), 103-104; Şeref el-Kudât, "Muhtelifü'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları". Çev. Halil İbrahim Doğan, *Journal of Analytic Divinity* 2/2 (2018), 118-120.

<sup>5</sup> Bu ilmin isimlendirilmesiyle ilgili tartışma için bk. Kudât, "Muhtelifü'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları", 118-119; Kanarya, *İhtilâflı Hadisler*, 21.

<sup>6</sup> Hadisler arasında görülen zahirî veya hakikî ihtilâf şeklindeki bu ayırım ve bu iki tür ihtilâfın sebepleriyle ilgili olarak bk. Kudât, "Muhtelifü'l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları", 127-129.

<sup>7</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 284-286; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-naẓar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fî muştalaḥi ehli'l-eşer*, thk. Nûruddîn İtr (Dimaşk: Matba'atu's-Sabâh, 1421/2000), 76-79; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 326-330; Şâkir, *el-Bâ'îşü'l-ḥaşîs*, 123.

<sup>8</sup> Hadisler arasında görülen ihtilâfları giderme sistemleri, bilhassa da Hadisçilerin sistemi hakkında kapsamlı bilgi için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 161-223; Kanarya, "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", 106-108. Bilhassa İmam Şâfiî'nin ihtilâflı görünen hadisleri çözümlemeye başvurduğu yöntemler ve örnekleri hakkında kapsamlı bilgi için bk. Kanarya, *İhtilâflı Hadisler*, 87-186; a.mlf., "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", 108-126.

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 76.

<sup>10</sup> Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 285; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 326; Şâkir, *el-Bâ'îşü'l-ḥaşîs*, 123.

<sup>11</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu'l-hadîs* (el-Ümm'le birlikte), thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 8/598.

önemli meselelerini ihtiva eden *er-Risāle*'de de aynı konuyu işlemiştir.<sup>13</sup> Sonra İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vīlu muhtelifi'l-hadīs*'i gelir ki bu ilmin en önemli eserlerinden sayılır. Yine Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Müşkilu'l-âşār* ve *Meâni'l-âşār* isimli eserleri de bu alanda telif edilmişlerdir.<sup>14</sup> Fransız şarkiyatçı Gerard Lecomte'nin *İhtilâfu'l-hadīs* ile *Te'vīlu muhtelifi'l-hadīs*'i kıyasladığı makalesi de önemli bir çalışmadır.<sup>15</sup> İsmail Lütfi Çakan'ın *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* isimli eseri de doktora tezi olarak yine bu alanda yazılmıştır.<sup>16</sup>

Yukarıda bahsedilen usul çerçevesinde, toplum pratiğinde ciddi düzeyde yer bulmuş olması bakımından, nezir hakkındaki birbirine aykırı görünen rivayetlerin ele alınması ve konunun hadisler bakımından vuzuha kavuşturulması elzem görünmektedir. Ama öncelikle kavram hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

## 2. Nezrin Tanımı ve Fikhî Hükümü

Nezr (النذر) kelimesi “ن ذ ر” kök harflerinden türemiş olup lügat bakımından bir şeyi adamak, aslında vacip olmayan bir şeyi, bir işin meydana gelmesi için kendi üzerine vacip ve gerekli kılmak anlamına gelmektedir. Çoğulu “nüzûr”dur (نذور).<sup>17</sup> Kelime if'âl babında (الانذار) kullanıldığında korkutucu bir şeyi haber vermek, bildirmek, ulaştırmak, sakındırmak gibi öncesine göre oldukça farklı anlamlara gelir.<sup>18</sup> Nezîr (النذير) şeklindeki isim kalıbıysa muhazzir/sakındırıcı olarak açıklanmış ve rasûl ve nebî kelimeleriyle karşılanmıştır.<sup>19</sup>

Fıkıh ilmi açınsındansa nezr, kişinin; namaz, oruç, hasta ziyareti, cenazeye katılmak, selam vermek gibi hayırlı ve Allah'a yakın olmayı temin eden işleri yapmayı kendisine vacip kılması veya bu yönde vaatte bulunması anlamındadır.<sup>20</sup> Nezre, çoğunlukla herhangi bir meselede Allah'ın yardımını elde etmek amacıyla başvurulur.<sup>21</sup> İçki içmek gibi Allah'a isyan anlamına gelen, gece oruç tutmak gibi şer'an varlığı mümkün olmayan ve kudret/mülkiyet dâhilinde bulunmayan şeylerin adanması nezrin şartlarına aykırı görülmüş, özellikle Allah'a isyan içerikli nezri ifâ etmek haram sayılmıştır. Âlimlerin çoğunluğuna göre böyle bir nezri yerine

<sup>12</sup> Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, thk. Abdurrezzak Affî (Riyâd: Dâru's-Samiî, 1424/2003), 1/7.

<sup>13</sup> Şafîi, Muhammed b. İdrîs, *er-Risāle*, thk. Abdüllatif el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 221-226.

<sup>14</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadīs*, 285; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 77.

<sup>15</sup> Bk. Gerard Lecomte, “Şâfiî'nin İhtilâfu'l-hadīs'inden İbn Kuteybe'nin Muhtelifu'l-hadīs'ine”, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 5/1 (Ocak 1981), 3-37.

<sup>16</sup> Muhtelifu'l-Hadis ilmiyle ilgili diğer çalışmalar için bk. Kanarya, *İhtilaflı Hadisler*, 26-28.

<sup>17</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), 489; İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 6/4390.

<sup>18</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 489; İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, 6/4390, 4391.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, 6/4391.

<sup>20</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhü*, 3/468, 470.

<sup>21</sup> Özel, “Adak”, 1/338.

getirmemesi sebebiyle kişiye bir şey lazım gelmezken Ebû Hanîfe (ö. 150/767) yemin keffâreti ödemesi gerektiğini söylemiştir.<sup>22</sup>

Müçtehitler arasında nezrin, mübah, mendûb veya tenzîhen mekruh olduğu yönünde farklı görüşler vardır. Bazı âlimlerin nezri uygun görmemesinin temelinde, ifâ etmede tembellik ve umursamazlık, kaderi değiştireceği düşüncesi veya Allah ile pazarlık gibi sorunlu yaklaşımların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bilhassa Allah'a itaat içerikli nezrin yerine getirilmesinin vacip olduğu, Kur'ân, sünnet ve bazı akfî delillerle temellendirilmek suretiyle genel görüş olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>23</sup> Hatta bu konuda icmâ olduğundan da bahsedilir.<sup>24</sup> Diğer yandan ibadete vesile olan şeyin ibadet; günaha vesile olan şeyin günah olması kaidesinden hareketle nezrin de ibadet sayılması gerektiği söylenmiştir. Çünkü nezir, kişinin bir ibadeti kendine vacip kılması bakımından ibadete vesiledir.<sup>25</sup>

### 3. Kur'ân'da Nezir

Nezir kelimesi Kur'ân'da, "adamak" veya "adak" anlamlarıyla beş âyette geçmektedir.<sup>26</sup> Bu durum nezrin, vahyin ilk muhatapları olan cahiliye Arapları tarafından bilinen bir uygulama olduğunu göstermektedir. Nitekim onlar nezre önem vermişler, çeşitli sebeplerle nezir yapmışlar ve bunu ihmal etmeyi ulûhiyete karşı bir günah telakki etmişlerdir.<sup>27</sup> Arapların bu düşüncesinin Hz. İbrahim'den kaldığı tahmin edilebilir. Kur'ân'da "*Sonra kirlerini gidersinler, nezirlerini ifâ etsinler ve Beyt-i Atîk'i tavaf etsinler.*"<sup>28</sup> şeklindeki, Hz. İbrahim'e yönelen hitap bunun kanıtı görünümündedir.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitābu'l-âşār*, thk. Hâlid el-Avvâd (Dimaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 606; Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Me'âlimu's-sünen*, tsh. Muhammed Râğîb Tabbâh (Haleb: Matbaatu'l-İlmiyye, 1352/1933), 4/54; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-Esbahânî, *Müsnedü'l-İmâmi Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994), 48; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhü*, 3/470, 471. Konuyla ilgili bazı hadisler Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekler mahiyettedir. Örnek olarak bk. Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şâhih* (İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), "Nezir", 13; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011), "Eymân", 23.

<sup>23</sup> İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 5/179; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhü*, 3/474-476,

<sup>24</sup> Bk. Begavî, Hüseyin b. Mesûd, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş (Dimaşk/Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 10/23; Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Şâhihi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Muhammed Beyyûmî (Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008), 11/88.

<sup>25</sup> Bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bâri şerhu Şâhihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 7/752.

<sup>26</sup> Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1412/1992), 864, 865.

<sup>27</sup> Pedersen, "Nezir", 9/240-241; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 231.

<sup>28</sup> Hac, 22/29.

<sup>29</sup> Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, 231.

Yukarıda kaydedilen âyetteki nezrin anlamlarından biri olarak, hac ibadeti esnasında yapılması adanan hayırlı işler gösterilmiştir.<sup>30</sup> Bu tür adakların ifâ edilmesi gerektiği hususu da görüldüğü üzere âyette açıkça belirtilmiştir.

Diğer bir âyet, “Şüphesiz ki Allah, yaptığınız her bir harcamayı veya adadığınız her bir adağı (nezri) bilir. Zalimlere hiç bir yardımcı yoktur.”<sup>31</sup> şeklindedir ki ihtiva ettiği nezir kavramının, kişinin bir şeyi kendisine vacip kılması anlamına geldiği belirtilmiştir.<sup>32</sup> Yine “Onlar adaklarını ifâ ederler. Kötülüğü yaygın bir günden korkarlar.”<sup>33</sup> âyetinde de mezkûr anlamın bulunduğu söylenmiştir.<sup>34</sup>

Bir başka âyet şöyledir: “İmrân'ın karısı 'Rabbim! Karnımdakini özgür olarak sana adadım. Benden kabul et. Muhakkak ki sen işitensin, bilensin.' demişti.”<sup>35</sup> Bu âyet Hz. Meryem'in annesi Hanne'nin bir adağından bahsetmektedir. Tefsir kaynaklarında yer alan bir bilgiye göre o, gebeliği mümkün görünmeyen yaşlı bir kadinken çocuk sahibi olmak ister ve şayet Allah kendisine bir çocuk verirse, döneminde mevcut olan bir geleneğe uyarak onu Beytü'l-Makdis'e hizmetçi olarak bırakmayı adar. Neticede Hanne, Hz. Meryem'e gebe kalır. Doğum yapınca da uygulamanın erkek çocuklar için olması nedeniyle hüzünlenir. Bununla beraber adağını yerine getirir ve Meryem'i mabede bağışlar.<sup>36</sup>

Bir başka âyette de Allah Teâlâ tarafından Hz. Meryem'e verilen talimat yer almaktadır ki şöyledir: “Ye, iç, gözün aydın olsun. Şayet insanlardan birini görürsen 'Ben Rahmân'a susmayı (susma orucunu) adadım. Bugün hiçbir insanla konuşmayacağım.' de.”<sup>37</sup> Bu âyete göre Hz. Meryem, kucağında yavrusuyla kavmine gittiğinde, İsrâilîleri arasında bilinen bir uygulama olan “susma orucu” adağında bulunduğunu söylemelidir.<sup>38</sup> Ancak böyle bir adağın Hz. Meryem'e has olduğu ve ondan sonra hiç kimseye helal olmadığı da belirtilmiştir ki<sup>39</sup> bu görüşün Hz. Peygamber'in bir hadisine dayandığı anlaşılmaktadır.<sup>40</sup>

<sup>30</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/117.

<sup>31</sup> el-Bakara, 2/270.

<sup>32</sup> Bk. İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thrc. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/267.

<sup>33</sup> el-İnsan, 76/7.

<sup>34</sup> Bk. Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki gavâmi'izî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2006), 4/504; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm* (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994), 2/536.

<sup>35</sup> Â-i İmrân, 3/35.

<sup>36</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/272; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/306. Bu âyet esas alınarak kişi, küçük çocuğunu Allah'a itaat üzere yetiştirmek ve ona Kur'ân, fıkıh ve dinî ilimleri öğretmek için adakta bulunduğu da bunun İslâm şeriatına göre sahih ve adağın da geçerli olduğu sonucuna varılmıştır. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/306.

<sup>37</sup> Meryem, 19/26.

<sup>38</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 18/183; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/167.

<sup>39</sup> Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/184.

<sup>40</sup> Bk. Ebû Dâvûd, “Vasâyâ”, 9. Böyle bir susma orucunun mensuh oluşunun konuyla ilgili hadisten kaynaklandığını Cessâs da belirtmiştir. Bk. Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1405), 5/46.



Kaydedilen âyetlerde görüldüğü üzere nezir Kur'ân'da yukarıda zikredilen lügat ve ıstılah anlamlarıyla yer almıştır. Yine nezir Kur'ân'a göre meşrû bir uygulamadır ve yapıldığı zaman ifâ edilmelidir. Adağını yerine getirenler de seçkin şahsiyetlerdir. Meselenin Kur'ân'daki karşılığı böyleyken bazı âlimlerin nezri mekruh görmesinin muhtemel sebeplerine yukarıda kısaca işaret edildiği gibi rivayetler arasındaki ihtilafın çözümlendiği bölümde de bu problem genişçe ele alınacaktır.

#### 4. Nezrin Varlığına Delalet Eden Hadisler ve Isnâd Tahilleri

Hadis kaynaklarında nezrin varlığını ve meşrû bir uygulama olduğunu gösteren, bilhassa Allah'a ibadet amaçlı olarak yapılan nezrin ifâ edilmesi gerektiğini ortaya koyan çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin belli başlıları şöyledir:

##### 4. 1. Hz. Âişe'den (ö. 58/678) Nakledilen Rivayet

Bu rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Kim Allah'a itaat etmeyi adarsa (نذر) ona itaat etsin. Kim de Allah'a isyanı adarsa sakın isyan etmesin.”<sup>41</sup>

Bu rivayetin metni ve isnâdının “Talha b. Abdülmelik el-Eylî→ Kâsım b. Muhammed→ Âişe.” şeklindeki ilk tabakalardaki râvîleri, tahrir edilmiş olduğu eserlerin tamamında aynıdır. Râvîlerden Talha hakkındaki, İbn Sa'd (ö. 230/845), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi cerh ve tad'îl ulemasının değerlendirmeleri sika olduğu yönündedir. Ayrıca hadisi almış olduğu Kâsım b. Muhammed'den rivayette bulunduğu da bilinmektedir.<sup>42</sup> Yine Kâsım'ın da sika, fakîh, imâm ve zamanının en faziletlisi olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Yetim kaldıktan sonra halası Hz. Âişe'nin yanında yetiştiği ve ondan hadis naklettiği de kaydedilir.<sup>43</sup> Isnâddaki, Talha'nın üstündeki râvî ise -İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen'i* dışında- İmâm Mâlik (ö. 179/795) olup kendisinin hadis ilmindeki yeri ve önemi malumdur. Diğer yandan Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'*inde bulunan isnâd hakkında da Buhârî'nin (ö. 256/870) şartına göre sahîh olduğu değerlendirilmesi yapılmış, râvîleri sika olarak görülmüş ve Talha dışındaki ricâlin Şeyhânın ortak ricâli olduğu belirtilmiştir.<sup>44</sup> Bu bilgiler ışığında rivayetin isnâdının sıhhat şartlarını taşıdığı rahatlıkla söylenebilir.

<sup>41</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Nüzur”, 8; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 40/86; Dârimî, Abdullâh Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları/Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Nüzûr”, 3; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Şahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), “Eymân”, 28; İbn Mâce, “Keffârât”, 16; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 22; Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, *Câmi'u't-Tirmizî* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999), “Nüzûr”, 2; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *es-Sünen*, tsh. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), “Eymân”, 28.

<sup>42</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/240.

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/419-420.

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/86 (Muhakkikin notu).

#### 4. 2. Hz. Ömer'den (ö. 23/644) Nakledilen Rivayet

Câhiliye döneminde yapılan adakların İslâm'dan sonra da muteber sayıldığını gösteren bu rivayet şöyledir:

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e, "Yâ Rasûlallah! Üzerimde câhiliye devrinden kalma bir gece itikâf adağı var. Bu konuda ne dersin?" diye sordu. Rasûlullah da (s.a) ona "İtikâf yap ve oruç tut!" dedi.<sup>45</sup>

Rivayeti bazı lafız farklarıyla birlikte Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî de tahrîc etmişlerdir.<sup>46</sup> Rivayetin isnâdının ilk tabakalardaki râvîleri mezkûr musannıflar tarafından "Yahyâ b. Saîd el-Kattân→ Ubeydullah b. Ömer→ Nâfi'→ İbn Ömer→ Ömer." şeklinde kaydedilmiştir. Bu râvîlerden Ubeydullah b. Ömer hakkında sika, sika-sebt olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmış, Nâfi'den nakil hususunda İmâm Mâlik ile aynı düzeyde, bir değerlendirmeye göre ondan daha üstün görülmüştür.<sup>47</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân ise tebeu't-tâbiîn'in en önemli muhaddislerindedir. Onun sağlamlığı ve güvenilirliği en yüksek ta'dîl lafızlarıyla ifade edilmiştir.<sup>48</sup> Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki metnin de isnâdı olan mezkûr isnâd hakkında Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahîh olduğu değerlendirilmesi de yapılmıştır.<sup>49</sup> Yukarıda kaydedilen, Tayâlisî'nin *Müsned*'indeki rivayeti İbn Ömer'den nakleden râvî ise Amr b. Dînâr olup kendisinin güvenilirliği hakkında tereddüt bulunmamaktadır. Nitekim sika, sika-sebt olduğu söylenmiş hatta Süfyân b. Uyeyne sika olduğunu üç kere tekrar ederek pekiştirmiştir.<sup>50</sup> Ayrıca Tirmizî de söz konusu hadisi hasen-sahîh olarak değerlendirmiştir.<sup>51</sup>

Diğer yandan rivayetin Müslim'in *Şahîh*'inde, yine Nâfi'in (ö. 117/735) Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/693) naklettiği metninde ziyade bir bilgi de bulunmaktadır. Isnâdının üst tarafının öncekine göre farklı olduğu bu rivayette Hz. Ömer'in, sorusunu Tâîf'den döndükten sonra Cî'râne'de sorduğu ve Hz. Peygamber'in de "Git ve bir gün itikâf yap!" (اذهب فاعتكف يوما) diyerek cevap verdiği bilgisi yer almaktadır.<sup>52</sup>

#### 4. 3. İbrahim b. Abdillâh'tan (ö. ?) Nakledilen Rivayet

İbrahim b. Abdillâh b. Ma'bed b. Abbâs'tan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Bir kadın hastalanmış ve "Allah bana şifa verirse kesinlikle yola çıkacağım ve Beytü'l-Makdis'e varıp orada namaz kılacağım." demişti. Akabinde kadın iyileşti ve yola çıkmak için hazırlık yaptı. Sonra Hz. Peygamber'in eşi Meymûne'nin (r.a.) selam vererek gelmesiyle beraber kadın ona durumu anlattı. Meymûne de kadına

<sup>45</sup> Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 1/68.

<sup>46</sup> Ahmed, *el-Müsned*, 1/366; Buhârî, "İtikâf", 5; Müslim, "Eymân", 27; Ebû Dâvûd, "Eymân", 32; Tirmizî, "Nüzûr", 12; Nesâî, "Eymân", 36.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/23.

<sup>48</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/358.

<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/366 (Muhakkikin notu).

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/268-269.

<sup>51</sup> Tirmizî, "Nüzûr", 12.

<sup>52</sup> Müslim, "Eymân", 28.

“Otur ve yaptığın yemeği burada ye ve Rasûlullah’ın mescidinde namaz kıl. Şüphesiz ki ben Rasûlullah’ın ‘Oradaki bir namaz, Ka’be Mescidi hariç diğer mescitlerdeki bin namazdan daha üstündür.’ dediğini duydum.” dedi.<sup>53</sup>

Bu rivayetin ilk tabakalardaki râvîleri “Leys b. Sa’d→ Nâfi’→ İbrahim→ Meymûne.” olmakla beraber Müslim’in isnâdla ilgili bir vehminden de bahsedilmektedir.<sup>54</sup> Buna göre Müslim isnâdda Meymûne’den nakleden râvî olarak İbn Abbâs’ı zikretmiştir. Oysa rivayeti ondan nakleden İbn Abbâs değil esasen tâbîinden olan<sup>55</sup> İbrahim b. Abdillâh b. Ma’bed b. Abbâs’tır. Leys b. Sa’d’ın ve İbn Cüreyc’in Nâfi’den, onun İbrahim b. Abdillâh’tan, onun da Hz. Meymûne’den, İbn Abbâs’ı zikretmeksizin naklettikleri rivayetle mahfûz olan da budur.<sup>56</sup> İbrahim b. Abdillâh ise İbn Abbâs’ın kardeşi Ma’bed’in torunudur. İbrahim’in, babasının amcası olan İbn Abbâs’tan ve Hz. Meymûne’den hadis naklettiği de bilinmektedir.<sup>57</sup> Ayrıca İbn Hibbân da *es-Şikât*’ında kendisine yer vermiştir.<sup>58</sup> Diğer yandan Buhârî rivayetin bir başka isnâdına daha işaret etmiştir. Buna göre Mekki; İbn Cüreyc’in Nâfi’den hadis işittiğini tasrih ederek, İbrahim b. Abdillâh b. Ma’bed’in İbn Abbâs’tan, İbn Abbâs’ın da Hz. Meymûne’den rivayet ettiğini söylemiştir. Bununla birlikte Buhârî, isnâdda İbn Abbâs’ın zikredilmesinin doğru olmadığını da belirtmiştir.<sup>59</sup> Ayrıca Dârekutnî de *el-İlel*’inde bu rivayeti bazılarının “İbn Abbâs→ Meymûne” isnâdıyla naklettiklerini ancak bunun sabit olmadığını, doğru isnâdınsa yukarıda da kaydedildiği üzere “Leys b. Sa’d→ Nâfi’→ İbrahim→ Meymûne.” olduğunu<sup>60</sup> belirtmiştir.

Ahmed b. Hanbel ise rivayetin isnâdını doğru şekliyle kaydetmiştir. Buradaki rivayet de sahîh olarak değerlendirilmiş ve isnâdını oluşturan ricâlin sika ve *Sahîh* ricâli oldukları belirtilmiştir.<sup>61</sup> Yine Nevevî de (ö. 676/1277) rivayetin metninin sahîh olduğunu ve bu konuda ihtilaf bulunmadığını söylemiştir.<sup>62</sup>

Bu rivayetin nezrin cevazına delalet yönü Hz. Meymûne’nin adakta bulunan kadına, yaptığının yanlış olduğuna dair telkinde bulunmamasıdır. Aksine Hz. Meymûne kıyas yoluyla fetva vermek suretiyle kadının Beytül-Makdis’te kılmak

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/408; Müslim, “Hacc”, 510.

<sup>54</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 5/144.

<sup>55</sup> İbn Hibbân *es-Şikât*’ında bu râvîyi etbâu’t-tâbiin tabakası içerisinde zikretmiş ve Hz. Meymûne’den semâi olduğu bilgisini sahîh bulmamıştır. Bk. İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî, *Kitâbu’s-Şikât* (Haydarâbâd/Dekken: Dâiratü’l-Ma’ârifî’l-Osmaniyye, 1398/1978), 6/6. Ancak Buhârî’nin *Târîhu’l-kebîr*’inde, söz konusu râvînin Hz. Meymûne’den naklettiği bir rivayete yer vermiş olması, Buhârî’ye göre onun Meymûne’den semâinin sahîh olduğu anlamına gelmektedir. Esasen Buhârî bu zatın tercemesinin girişinde babasından ve Hz. Meymûne’den semâinin olduğunu tasrih de etmiştir. Bk. Buhârî, İsmail b. İbrahim, *Kitâbu’t-târîhi’l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/302. İbn Hacer, Buhârî’nin bu gibi yerlerdeki müteşeddid tutumu dikkate alındığında doğru olanın da bu olması gerektiğini ifade etmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1/73.

<sup>56</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 5/144.

<sup>57</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1/73.

<sup>58</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu’s-Şikât*, 6/6. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1/73.

<sup>59</sup> Buhârî, *Kitâbu’t-târîhi’l-kebîr*, 1/302-303.

<sup>60</sup> Dârekutnî, Ali b. Ömer, *el-İlelü’l-vâride fi’l-eḥādîsi’n-nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi (Riyad: Dâru Tîbe, 1405/1985), 9/49.

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/408 (Muhakkikin notu).

<sup>62</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 5/144.

üzere adanmış olduğu namazı Mescid-i Nebî'de kılmasının da yeterli olduğunu belirtmiş ve böylece onun söz konusu adağını onaylamıştır. Diğer yandan Hz. Meymûne'nin bu onayının, aşağıda zikredilecek olan Câbir b. Abdillâh rivayetindeki, Hz. Peygamber'in böyle bir namaza onay vermesine şahitlik etmiş olmasından kaynaklanması da mümkün görülebilir.

#### 4. 4. Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697) Nakledilen Rivayet

Câbir b. Abdillâh'tan nakledildiğine göre bir şahıs "*Yâ Rasûlallah! Ben, şayet Allah sana Mekke'yi fethetmeyi nasip ederse Beytül-Makdis'te namaz kılmak üzere adakta bulundum.*" dedi. Hz. Peygamber de (s.a.v.) ona "*Burada kıl.*" dedi. Adam sözünü üç kere tekrarlayınca da Nebî "*O zaman sen bilirsin.*" buyurdu.<sup>63</sup>

Rivayetin Ebû Dâvûd'un metninde ziyade bilgiler de bulunmaktadır. Buna göre söz konusu kişi bu sözünü Mekke'nin fethi gününde ayağa kalkarak söylemiş ve adadığı namazı da iki rekat olarak tayin etmiştir.<sup>64</sup> Rivayetin isnâdı mezkûr iki kaynakta da "Hammâd b. Seleme→ Habîb el-Muallim→ Atâ b. Ebî Rabâh→ Câbir b. Abdillâh." şeklinde olup Müslim'in şartına göre sahîh olduğu belirtilmiştir.<sup>65</sup> Nitekim râvîlerden Hammâd hakkındaki değerlendirmeler ta'dîl yönünde olup onun hâfız, sika, me'mûn ve hadisi en sahîh kimselerden olduğu şeklindedir.<sup>66</sup> Habîb el-Muallim hakkındaysa Nesâî kavî olmadığı değerlendirmesini yapsa da Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zûr'a (ö. 264/878) bu râvînin sika olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>67</sup> Atâ b. Ebî Rabâh'ın hadis ilmindeki şöhreti ve güvenilirliği ise malumdur. Hatta İbn Abbâs'ın Mekkelilere: "*Yanınızda Atâ varken bana mı geliyorsunuz?*"<sup>68</sup> dediği rivayet edilir. Bu bilgilere göre rivayetin sıhhatinin açık olduğu söylenebilir.

#### 4. 5. Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/693) Nakledilen Rivayet

Ziyâd b. Cübeyr'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "*Bir adam İbn Ömer'e gelerek bir gün için oruç tutmayı adayan ve bu günü de Ramazan veya Kurban bayramı gününe denk gelen adamın durumunu sordu.*" İbn Ömer de "*Allah adağın yerine getirilmesini emretti. Rasûlullah ise bu günlerde oruç tutmayı yasakladı.*" dedi.<sup>69</sup>

Âlimlerin, bu rivayetin "Vekî b. el-Cerrâh→ (Abdullah) İbn Avn→ Ziyâd b. Cübeyr." şeklindeki isnâdında yer alan İbn Avn hakkındaki değerlendirmeleri onun büyük bir muhaddis olduğu yönündedir. Yine sika-sebt, sika-me'mûn olduğu ve çok hadis bildiği de belirtilmiştir.<sup>70</sup> Rivayeti ondan nakleden Vekî b. el-Cerrâh da

<sup>63</sup> Dârimî, "Nüzûr", 4; Ebû Dâvûd, "Eymân", 24.

<sup>64</sup> Ebû Dâvûd, "Eymân", 24.

<sup>65</sup> Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *İrvâu'l-ğalîl fî tahrici eḥādîsi Menâri's-sebîl* (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985), 8/331.

<sup>66</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/481, 483.

<sup>67</sup> Mizzî, Yûsuf b. Abdîrrahman, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 5/413.

<sup>68</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/102.

<sup>69</sup> İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (b.y.: Dâru'l-Kible, ts.), 7/528.

<sup>70</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/398, 399.

büyük bir âlim ve hâfız olarak görülmektedir.<sup>71</sup> Rivayeti aynı zamanda Ahmed b. Hanbel de ilk tabakalardaki râvîleri “Yunus b. Ubeyd→ Ziyâd b. Cübeyr.” olmak üzere iki farklı isnâdla tahrir etmiş olup her iki isnâd da Şeyhânın şartlarına göre sahîh olarak değerlendirilmiştir.<sup>72</sup> Nitekim Yunus b. Ubeyd; İbn Sa’d, Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve Nesâî gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür.<sup>73</sup> Mezkûr âlimlerin ve Ebû Zür’a’nın, Ziyâd b. Cübeyr hakkındaki değerlendirmeleri de yine sika olduğu yönündedir.<sup>74</sup> Ayrıca rivayet Buhârî’nin ve Müslim’in *Şahîh*’lerinde de yine Ziyâd b. Cübeyr’den olmak üzere farklı isnâdlarla ve bazı lafız farkları ve ziyade bilgilerle de tahrir edilmiştir.<sup>75</sup> Örneğin oruç gününün Pazartesi<sup>76</sup>, Salı veya Çarşamba günleri olduğu<sup>77</sup>, bayramın, ismi zikredilmeyen bir bayram günü olduğu<sup>78</sup>, adamın sorusunu tekrarlamasına rağmen İbn Ömer’in cevabını değiştirmedeği<sup>79</sup>, İbn Ömer’in Kurban bayramı günü oruç tutmaktan nehyedildiklerini söylediği<sup>80</sup> yönünde bilgiler bulunmaktadır.

Abdullah b. Ömer’in, adak hakkında kendisine sorulan soruya verdiği, Allah’ın adağın yerine getirilmesini emretmiş olduğu yönündeki cevap muhtemelen konuyla ilgili âyeti<sup>81</sup> referans almaktadır. Dolayısıyla bu rivayet, nezri ifâyı emreden âyetteki nezrin muhtevası ve türüyle ilgili de ipucu vermektedir. Buna göre rivayette, ifâ edilmesi gerektiği belirtilen oruç adağı söz konusu âyetin ibadetlerle ilgili nezri kapsadığını göstermektedir.

#### 4. 6. Abdullah b. Abbâs’tan (ö. 68/687-88) Nakledilen Rivayet

İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Nebî (s.a.v.) hutbede iken (güneş altında) ayakta bekleyen bir adam gördü ve neden böyle beklediğini sordu. Ashâb “*Bu Ebû İsrâîl’dir, (güneşte) ayakta durup oturmamak, gölgelenmemek, konuşmamak ve oruç tutmak üzere adakta bulunmuştur.*” dediler. Hz. Peygamber de “*Ona söyleyin, konuşsun, gölgelensin, otursun ve orucunu tamamlasın.*” buyurdu.<sup>82</sup>

Bu rivayeti Buhârî “Musa b. İsmail→ Vüheyb→ Eyyûb→ İkrime→ İbn Abbâs.” isnâdıyla nakletmiştir. İbn Mâce ve Ebû Dâvûd da kısmen farklı lafızlarla ve ziyadelerle rivayeti tahrir etmişlerdir.<sup>83</sup> Örneğin olayın Mekke’de gerçekleştiği, gölgelenmeme adağının güneş batıncaya kadar olduğu bilgileri<sup>84</sup> bulunduğu gibi

<sup>71</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 4/311.

<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/13, 10/358 (Tahkik notları).

<sup>73</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 4/470-471.

<sup>74</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1/643.

<sup>75</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/13, 10/358; Buhârî, “Eymân”, 32, “Savm”, 67; Müslim, “Sıyâm”, 142.

<sup>76</sup> Buhârî, “Savm”, 67.

<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/358; Buhârî, “Eymân”, 32.

<sup>78</sup> Buhârî, “Savm”, 67.

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/358; Buhârî, “Eymân”, 32.

<sup>80</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/358.

<sup>81</sup> Bk. Hac, 22/29.

<sup>82</sup> Buhârî, “Eymân”, 31.

<sup>83</sup> İbn Mâce, “Keffârât”, 21; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 23,

<sup>84</sup> İbn Mâce, “Keffârât”, 21.

Buhârî'nin aksine adamın güneşte durduğunun tasrih edildiği de görülmektedir.<sup>85</sup> Yine Ebû Dâvûd'un isnâdı Buhârî'nin isnâdıyla aynı olmakla beraber İbn Mâce'nin isnâdında İbn Abbâs'tan nakleden râvî onun diğer talebesi Atâ olarak görünmektedir. Atâ'nın üstündeki râvîlerse sırasıyla Ubeydullah b. Ömer, Abdullah b. Ömer, İshâk b. Muhammed el-Fervî ve İbn Mâce'nin şeyhi Muhammed b. Yahyâ olup söz konusu isnâd sahîh olarak da değerlendirilmiştir.<sup>86</sup>

İmam Mâlik de (ö. 179/795) Humejd b. Kays'dan ve Sevr b. Zeyd'den mürsel olarak nakletmiştir ki<sup>87</sup> bu durum rivayet hakkında bir kusur olarak görünmektedir. Ancak mürsel hadisle amel edilebileceğine dair kanaatlerin bulunduğu da ifade edilmelidir.<sup>88</sup> Diğer yandan mezkûr iki râvî hakkındaki değerlendirmelerin de ta'dîl yönünde olduğu görülmektedir. Örneğin Humejd b. Kays hakkında Ahmed b. Hanbel'den, hadiste kavî olmadığı yönünde bir değerlendirme nakledilse de<sup>89</sup> onun çok hadis bilen sika bir râvî olduğu genel görüş olarak belirmektedir. Nitekim İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Ebû Zûr'a gibi âlimlerin kanaati böyledir.<sup>90</sup> Hatta Ahmed b. Hanbel'den, sika olduğu yönünde bir başka değerlendirme daha nakledilmiştir.<sup>91</sup> Diğer râvî Sevr b. Zeyd ile ilgili olarak Yahyâ b. Maîn, Ebû Zûr'a ve Nesâî gibi âlimlerce yapılan değerlendirme de onun sika olduğunu göstermektedir. Bu râvî hakkında hâricî veya kaderî olduğu ithamları bulunmakla birlikte propagandist olmadığı da söylenmiştir ki<sup>92</sup> böylelerinin rivayetlerinin kabul edilebileceği hususu muhaddisler arasında genel kanaat olarak bilinmektedir.<sup>93</sup> Ayrıca bu mürsel rivayetin yukarıda kaydedilen mevsûl rivayetlerle desteklendiği de açıktır. İbn Abdilber de (ö. 463/1071) bu rivayetin Hz. Peygamber'den çeşitli isnâdlarla mevsûl olarak geldiğini belirtmiş buna örnek olarak da İbn Abbâs'ın mezkûr rivayeti dışında Câbir'in rivayetini, Kays b. Hâzîm'in babasından, onun da Hz. Peygamber'den ve Tâvûs'un, rivayet metninde de ismi geçen, Hz. Peygamber'in sahâbîsi Ebû İsrâîl'den naklettiği rivayeti zikretmiştir.<sup>94</sup>

İmam Mâlik'in râvîleri hakkında yapılan ta'dîl yönündeki değerlendirmeler ve genel olarak âlimlerin görüşleri rivayetin sahîh olduğunu göstermektedir. Bu rivayette nezri ispat etmesi bakımından dikkat çeken husussa söz konusu şahsın, kendisine eziyet anlamına gelen ve doğâl olarak meşrû olmayan adaklarına Hz.

<sup>85</sup> İbn Mâce, "Keffârât", 21; Ebû Dâvûd, "Eymân", 23,

<sup>86</sup> İbn Mâce, "Keffârât", 21.

<sup>87</sup> İmâm Mâlik, *el-Muvaţta'*, "Nüzûr", 6.

<sup>88</sup> İmam Mâlik'in, Ebû Hanîfe'nin, bu ikisinin talebelerinin ve bir rivayete göre de Ahmed b. Hanbel'in mürsel hadisi ihticâca elverişli saydıkları nakledilmektedir. Bk. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-ĥadîs*, 54-55; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 106; Şâkir, *el-Bâ'îşü'l-ĥaşîş*, 37.

<sup>89</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/498.

<sup>90</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/497, 498.

<sup>91</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/498.

<sup>92</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/276.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 103-104; Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 88-89.

<sup>94</sup> İbn Abdilber, *el-İstîzkâr*, 5/183; İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta'î mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî (Magrib: Müessesetü'l-Kurtuba, 1387), 2/61.

Peygamber'in onay vermemesi, fakat mübah bir adağın konusu olması bakımından orucunu tamamlamasını emretmiş olmasıdır.<sup>95</sup> Bu anlamda olmak üzere İmâm Mâlik'in de *"Rasûlullah'ın bu şahsa keffâreti emrettiğini duymadım. Fakat Rasûlullah ona Allah'a itaat olan şeyi tamamlamasını, ona isyan sayılan şeyiyse terk etmesini emretmiştir."* dediği nakledilmektedir.<sup>96</sup>

### 5. Nezri Yasaklayan veya Nezrin Faydasız Olduğunu Gösteren Hadisler ve Isnâd Tahlilleri

Hadis kaynaklarında yer alan bazı rivayetler nezrin faydasız olduğunu ve insanın kader çizgisinde herhangi bir değişiklik yapamayacağını ortaya koymaktadır. Yine Hz. Peygamber'in nezir yapmayı yasakladığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Örnek olarak şunlar zikredilebilir:

#### 5. 1. Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) Abdurrahman el-A'rec Vasıtasıyla Nakledilen Rivayet

Nezrin insana herhangi bir faydasının olmadığını gösteren bu merfû rivayet şöyledir:

*"Şüphesiz ki adak Allah'ın takdir etmediği bir şeyi Âdemoğluna yaklaştırmaz. Fakat adak kadere uygun düşer, böylece cimrinin, elden çıkarmayı arzu etmediği (veremediği) malı onun elinden çıkarır."*<sup>97</sup>

Bu rivayetin "Süleyman→ İsmail→ Amr→ Abdurrahman el-A'rec→ Ebû Hureyre." şeklindeki isnâdı ceyyid olarak değerlendirilmiştir.<sup>98</sup> Ceyyid ise genellikle ve birçok âlimin yaptığı gibi sahîh karşılığında kullanılır. Bununla birlikte ceyyidi, sahîhle aynı anlamda görmeyen bazı âlimler de vardır. Bunlara göre ceyyid, hasen li-zâtihînin üstünde ve sahîhin altında bir değere sahiptir.<sup>99</sup> Bu anlamıyla hadis hakkındaki ceyyid hükmü, râvîlerden Amr b. Ebî Amr hakkındaki, kavî olmadığı, zayıf olduğu veya sadûk olmakla beraber vehim sahibi olduğu yönündeki değerlendirmelerle<sup>100</sup> ilgili görülebilir. Bununla beraber kendisinde bir sorun bulunmadığı, sika ve sadûk olduğu da söylenmiştir. Özellikle bu son iki hüküm İmam Mâlik'in kendisinden hadis rivayet etmesiyle de ilişkilendirilmiştir. Çünkü Mâlik sadece bu düzeydeki râvîlerden hadis almaktadır.<sup>101</sup> Buna göre isnâdı oluşturan diğer râvîler hakkındaki olumlu değerlendirmeler de dikkate alındığında hadisin sahîh olduğunu söylemek de mümkün olur. Nitekim hadisi Amr'dan nakleden İsmail b. Cafer; İbn Sa'd, İbn Mâîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a ve Nesâî gibi âlimlerce sika olarak görülmüştür.<sup>102</sup> Yine onun talebesi Süleyman b. Dâvûd;

<sup>95</sup> Hz. Peygamber'in, meşrû olmayan adaklara onay vermediğine dair diğer örnekler için bk. Buhârî, "Cezâu's-Sayd" 27; Müslim, "Nezr" 11; Ebû Dâvûd, "Eymân", 23; Tirmizî, "Nüzûr", 17; Nesâî, "Eymân", 32.

<sup>96</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 5/183.

<sup>97</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/447-448.

<sup>98</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/448 (Muhakkikin notu).

<sup>99</sup> Detaylı bilgi için bk. Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 55.

<sup>100</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/294-295.

<sup>101</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/294-295.

<sup>102</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/146.

İbn Mâîn, Ebû Zûr'a ve Ebû Hâtîm tarafından sika olarak değerlendirilirken<sup>103</sup> Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec hakkında da çok hadis bildiği ve sika olduğu yönünde hüküm verilmiştir.<sup>104</sup>

Rivayeti Müslim de "Yahyâ b. Eyyûb, Kuteybe b. Saîd ve Ali b. Hucr→ İsmail b. Cafer→ Amr b. Ebî Amr→ Abdurrahman el-A'rec→ Ebû Hureyre." şeklindeki isnâd ve mezkûr metinle naklettikten sonra Yakûb b. Abdurrahman el-Kâri ve Abdülaziz ed-Derâverdî'nin de Amr b. Ebî Amr'dan aynı metni aynı isnâdla naklettiklerini belirtmiştir.<sup>105</sup> Bu muhtevadaki rivayetler yine *Şahîh*'te farklı isnâd ve metinlerle de yer almıştır.<sup>106</sup>

Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) ise rivayete kendi şeyhinin Yahyâ b. Eyyûb olması dışında Ahmed b. Hanbel'in isnâdının aynısıyla yer vermiştir ki bu isnâd da sahîh olarak değerlendirilmiştir.<sup>107</sup> Rivayet Ebû Avâne (ö. 316/929) tarafından, birinde Derâverdî'nin diğerindeyse İsmail b. Cafer'in Amr b. Ebî Amr'dan naklettiği iki isnâdla iki ayrı yerde ve yukarıda kaydedilen metinle aynı olduğu söylenebilecek metinlerle tahrîc edilmiştir.<sup>108</sup> Diğer yandan Begavî de bu rivayetin sıhhati üzerinde ittifak olduğunu belirtmiştir.<sup>109</sup>

## 5. 2. Ebû Hureyre'den Abdurrahman b. Yakûb Vasıtasıyla Nakledilen Rivayet

Müslim'in "Kuteybe→ Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî→ el-Alâ→ Babası (Abdurrahman b. Yakûb)→ Ebû Hureyre." şeklindeki isnâdla naklettiği rivayet yukarıdaki rivayete aynı muhtevayı taşımakla beraber farklı lafızlara sahiptir. Burada dikkat çeken husus nezîr hakkındaki olumsuz tutumun nehiy sigası kullanılarak belirtilmiş olmasıdır. Rivayet şöyledir:

*"Nezîrde bulunmayın! Şüphesiz ki nezîr kaderde olan şeyi değiştirmez. Onunla sadece cimrinin malından çıkartılmış (eksiltilmiş) olur."*<sup>110</sup>

Bu rivayet aynı isnâd ve metinle Tirmizî ve Nesâî tarafından da tahrîc edilmiş olup Tirmizî hasen-sahîh olarak değerlendirmiştir.<sup>111</sup> Nitekim râvîlerden Kuteybe b. Saîd hakkında İbn Mâîn, Ebû Hâtîm ve Nesâî gibi âlimlerin değerlendirmeleri sika olduğu yönündedir. Ayrıca Nesâî sadûk olduğunu da eklemiştir.<sup>112</sup> Abdülaziz hakkındaysa kavî olmadığı yönünde değerlendirmeler bulunmakla beraber kendisinde sorun olmadığı da ifade edilmiştir.<sup>113</sup> Yine İmam Mâlik, İbn Sa'd ve İclî

<sup>103</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/94.

<sup>104</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/562.

<sup>105</sup> Müslim, "Nezr", 7.

<sup>106</sup> Bk. Müslim, "Nezr", 2, 3, 4, 6.

<sup>107</sup> Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mûsulî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dîmeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984), 11/236 (Muhakkikin notu).

<sup>108</sup> Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî, *Müsnedü Ebî 'Avâne* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/8, 9.

<sup>109</sup> Begavî, *Şerhu's-sünne*, 10/22.

<sup>110</sup> Müslim, "Nezr", 5.

<sup>111</sup> Tirmizî, "Nuzûr", 11; Nesâî, "Eymân", 26.

<sup>112</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/432.

<sup>113</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/194; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/593; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/607.



onun sika olduğunu belirtmişlerdir.<sup>114</sup> Ayrıca Yahyâ b. Maîn'den sika-hüccet olduğu görüşü nakledildiği gibi<sup>115</sup> Ali b. el-Medîni de sika-sebt olduğunu söylemiştir.<sup>116</sup> Diğer râvî el-Alâ'yı ise Ahmed b. Hanbel sika olarak değerlendirmiş ve hakkında olumsuz konuşan kimse duymadığını belirtmiştir. Ancak bu râvî hakkında olumsuz bazı görüşler bulunmakla beraber hadisinin hasen derecesinin altına düşmeyeceği de söylenmiştir.<sup>117</sup> Babası Abdurrahman b. Yakûb ise sika olarak değerlendirilmiştir.<sup>118</sup>

Rivayeti Ahmed b. Hanbel “Kaderde olan şeyi öne almaz ( لا يقدم من القدر ) ( لا يرد شيئاً من القدر )” şeklindeki lafız farklarıyla iki yerde tahrir etmiştir.<sup>119</sup> Bu rivayetlerden ilkinin, “Affân→ Abdurrahman b. İbrahim→ el-Alâ→ Babası (Abdurrahman)→ Ebû Hureyre.” şeklindeki isnâdı hasen<sup>120</sup>, diğerinin “Abdurrahman→ Zühayr→ el-Alâ→ Babası (Abdurrahman)→ Ebû Hureyre.” şeklindeki isnâdı da Müslim'in şartına göre sahîh olarak<sup>121</sup> değerlendirilmiştir. Ebû Avâne de rivayeti, “el-Alâ→ Babası (Abdurrahman)→ Ebû Hureyre.” isnâdı ve küçük lafız farklarıyla tahrir etmiştir.<sup>122</sup>

### 5. 3. Ebû Hureyre'den Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750) Vasıtasıyla Nakledilen Rivayet

Buhârî'nin tahrir ettiği, kutsî hadis formundaki<sup>123</sup> bu rivayet şöyledir:

“Nezir Âdemoğluna, takdir etmiş olmadığım bir şeyi getirmez. Fakat kader onu (nezir yapmaya) götürür. Ben de (adak yapan kimseye adadığı şeyi vermesini) takdir ederim. Böylece cimriden malını çıkarmış olurum.”<sup>124</sup>

Rivayet mezkûr lafızlarla sadece “Bişr b. Muhammed→ Abdullah→ Ma'mer→ Hemmâm b. Münebbih→ Ebû Hureyre.” isnâdıyla tahrir edilmiştir. Râvîlerden, Buhârî'nin şeyhi konumundaki Bişr b. Muhammed hakkında ricâle dair eserlerde kapsamlı bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim Buhârî sadece Abdullah b. el-Mubarek'ten semâi olduğu bilgisini vermiştir.<sup>125</sup> Fakat Buhârî'nin kendisinden

<sup>114</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/192-194; İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetü's-Şikâat*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/97; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/593.

<sup>115</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/194.

<sup>116</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 4/371.

<sup>117</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru'â'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Huseyn el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982) 6/187.

<sup>118</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/568.

<sup>119</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/196-197, 16/42-43.

<sup>120</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/197 (Muhakkikin notu).

<sup>121</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/43 (Muhakkikin notu).

<sup>122</sup> Ebû Avâne, *el-Müsned*, 4/8, 9.

<sup>123</sup> İbn Hacer bu hadisin aslında Kutsî hadislerden olduğunu ancak Allah Teâlâ'ya nispetini gösteren rivayet lafzının düşürüldüğünü belirtmiştir. İbn Hacer'in burada bir râvî tasarrufuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/753. Ayrıca bk. Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 8/313.

<sup>124</sup> Buhârî, “Kader”, 6.

<sup>125</sup> Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebîr*, 2/84. Ayrıca bk. İbn Hibbân, *eş-Şikâat*, 8/144; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 4/145; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/231.

hadis nakletmesi râvî hakkında ta'dîl gayru sarîh<sup>126</sup> olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan söz konusu râvîyi İbn Hibbân da *Şikâ't*'inde zikretmiştir.<sup>127</sup> Yine onun Mürcie mezhebine mensup olduğu yönündeki bilginin de<sup>128</sup> güvenilirliğine etki yapma noktasında dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu durum muhtemelen onun, mezhebinin davetçisi (dâî) olmayışıyla ilgilidir. Bişr'in hadisi almış olduğu Abdullah b. el-Mubarek ise hadis ilmindeki şöhretiyle bilinmekte olup güvenilirliği hususunda hiçbir tereddüt bulunmamaktadır. Onun şeyhi Ma'mer b. Râşid de yine meşhur bir muhaddistir. Hakkında sika olduğu, bilhassa Zührî'den nakil hususunda İmam Mâlik'le birlikte en güvenilir kimselerden sayıldığı yönünde değerlendirmeler vardır.<sup>129</sup> Ma'mer'in hocası Hemmâm ise Ebû Hureyre'nin önemli talebelerinden olup hakkındaki değerlendirmeler sika olduğu yönündedir.<sup>130</sup> Bu bilgiler ışığında isnâdın sıhhat şartlarını taşıdığı söylenebilir.

Bu bölümde Ebû Hureyre'den nakledilen mezkûr üç rivayetin birbirlerinin mütâbii olarak görülebileceği de ifade edilmelidir.

#### 5. 4. Abdullah b. Ömer'den Nakledilen Rivayet

Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "*Nebi (a.s.) nezri yasakladı ve 'Nezir hiçbir hayır getirmez. Onunla sadece cimriden mal çıkarılmış olur.'* dedi."<sup>131</sup>

Tayâlisî bu rivayeti "Şu'be→ Mansûr→ Abdullah b. Mürre→ İbn Ömer." isnâdıyla tahrîc etmiştir.<sup>132</sup> Râvîlerden Abdullah b. Mürre hakkında, İbn Sa'd, İbn Maîn, Ebû Zûr'a ve Nesâî gibi âlimler tarafından yapılan değerlendirmeler onun sika olduğu yönündedir.<sup>133</sup> Diğer râvî Mansûr b. el-Mu'temir hakkındaki değerlendirmeler de "esbetü'n-nâs" gibi ta'dîlin en yüksek düzeyindedir. Yine etkan, sika ve sebt olduğu da söylenmiştir ki bunlar da onun sağlamlığını gösterir.<sup>134</sup> Şu'be b. el-Haccâc'ın hadis ilmindeki şöhreti ve güvenilirliği ise malumdur. Bu bilgilere göre mezkûr isnâdın sahîh olduğu söylenebilir.

Rivayeti aynı isnâd ve aynı sayılabilecek metinlerle İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel de tahrîc etmiş olup<sup>135</sup> söz konusu isnâd hakkında Şeyhânın şartlarına göre sahîh olduğu değerlendirilmesi de yapılmıştır.<sup>136</sup> Müslim de rivayete "Şu'be→ Mansûr→ Abdullah b. Mürre→ İbn Ömer." temel isnâdı ve aynı metinle yer

<sup>126</sup> Ta'dîl gayru sarîh, bir râvînin adalet ve zabt şartlarının gerektirdiği nitelikleri taşıdığını, ilgili tabirleri kullanarak doğrudan ifade etmeksizin sadece ondan hadis nakletmek veya onun naklettiği hadisle amel etmek suretiyle yapılan dolaylı ta'dîl anlamındadır. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 384.

<sup>127</sup> İbn Hibbân, *eş-Şikâ't*, 8/144.

<sup>128</sup> İbn Hibbân, *eş-Şikâ't*, 8/144; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 4/145-146; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/231.

<sup>129</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/125-126.

<sup>130</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/283, 284.

<sup>131</sup> Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/391.

<sup>132</sup> Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/391.

<sup>133</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/430.

<sup>134</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/160

<sup>135</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 7/583; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/421-422.

<sup>136</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/422 (Muhakkikin notu).

vermiştir.<sup>137</sup> Yine İbnü'l-Ca'd da (ö. 230/844) rivayeti لا يَأْتِي بخير (hiçbir hayır getirmez) ifadesi bulunmaksızın mezkûr isnâdla nakletmiştir.<sup>138</sup> Rivayet لا يَأْتِي بخير ifadesi yerine لا يرد شيئاً (hiçbir şeyi geri çevirmez) ifadesiyle de tahrir edilmiştir.<sup>139</sup>

## 6. Nezir Hakkındaki Rivayetler Arasında Görülen İhtilâfın Giderilme Yöntemi

Önceki bölümde incelenen, nezir meselesiyle ilgili rivayetlerin hemen hemen tamamının çeşitli isnâdlarla gelen metinlerinde bazı lafız farklarının ve ziyade bilgilerin olduğu gözlemlenmiştir. Söz konusu farkların oluşumunda rivayetlerin manayla naklinin müessir olduğunu düşünmekteyiz. Bilhassa Ebû Hureyre'den, tâbiinden üç ayrı râvî tarafından nakledilen rivayetlerdeki lafız farklılıklarında manayla rivayetin etkisi yüksek bir ihtimaldir. Nitekim bu rivayetlerde nezir-kader ilişkisi, nezrin faydasız bir uygulama olduğu ve nezirle sadece cimrinin malının eksileceği şeklindeki içerikler ortaktır. Diğer yandan Hz. Peygamber'in, bu hadislerini farklı ortamlarda ve zamanlarda irad etmiş olması ve bunları işiten sahâbîlerin işittikleri şekilde nakletmiş olmaları da bir başka ihtimal olarak değerlendirilebilir. Ancak genel olarak rivayetlerdeki metin farklarının esas nedeni hakkında kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.

Ele alınan örneklerin ortaya koyduğu üzere nezirle ilgili rivayetler birbirine muhalif görünen iki muhtevaya sahiptir. Bunlardan biri nezrin yerine getirilmesinin gerekliliğini gösterirken diğeri nezir yapılmaması gerektiğini, onun faydasız bir uygulama olduğunu ve ilahî takdire aykırı sonuç doğurmayacağını göstermektedir. Bu çelişik durumla ilgili olarak Hattâbî'den konunun, bir şeyin yapılmasının yasaklanması, yapıldığıdaysa vacip olması bakımından ilmin garip meselelerinden biri olduğu tespiti nakledilmiştir ki<sup>140</sup> yerinde bir tespit olduğu söylenebilir. Diğer yandan, önceki bölümde yapılan isnâd tahlillerinin de ortaya koyduğu üzere farklı muhtevaya sahip söz konusu rivayetlerin sahîh ve makbûl rivayetler olduğu da görülmektedir. Ayrıca her iki türdeki rivayetlerin kendi aralarında bir mütabaat veya şahitlik ilişkisi içerisinde olduğu da ifade edilmelidir. Öte yandan nezrin mübah olduğunu gösteren ve bu konudaki uygulama örneklerinden bahseden rivayetlerin diğerlerine oranla daha fazla ve çeşitli olduğu da tespit edilmiştir. Ancak çalışmanın sınırları bakımından bu rivayetlerin sadece bir kısmı incelenebilmiştir.

Zâhiri itibarıyla birbirlerine muhalif görünen mezkûr rivayetler arasındaki ihtilâfın çözümü noktasında, ihtilâfı giderme yollarının ilki olan cem ve te'lif usulünün geçerli ve yeterli olacağını düşünüyoruz. Özellikle nezrin mübah olduğunu ortaya koyan ve ifâsını gerekli gören Kur'ân âyetleri ve birinci sırada zikredilen, nezrin mübah oluşuyla ilgili rivayetler; nezrin yapılmaması gerektiği ve

<sup>137</sup> Müslim, "Nezr", 4.

<sup>138</sup> İbnü'l-Ca'd, Ali Ebu'l-Hasen, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 1/129.

<sup>139</sup> Buhârî, "Kader", 6, "Eymân", 26; Ebû Dâvûd, "Eymân", 21; Nesâî, "Eymân", 24.

<sup>140</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/751; Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 23/237.

faydasız olduğu muhtevasına sahip ikinci tür rivayetleri, her ne kadar bunları zahirî anlamlarıyla kabul eden âlimler varsa da<sup>141</sup> başka bir şekilde anlamamızı gerektirmektedir. Bu noktada yeminle nezir arasındaki ciddi benzerlik, hatta her nezrin aynı zamanda yemin olduğu olgusu<sup>142</sup> birbirine muarız görünen rivayetleri anlama noktasında bize yardımcı olacaktır. Buna göre yemin etmek mübah olmakla beraber övülen bir davranış değildir ve özellikle çokça yemin edenler mezmûm kişiler olarak sunulmaktadır.<sup>143</sup> Bununla birlikte yapılan yemine sadık kalınması ve bozulduğu takdirde keffâret verilmesi gerektiği de malumdur.<sup>144</sup> Bunun gibi nezir de, her ne kadar yapılması teşvik ve tavsiye edilen bir şey değilse de, hatta yapılmaması yönünde telkinler bulunsa da, bir söz/vaat olması bakımından ve bilhassa Allah'a kulluk veya diğer hayırlı işler amaçlandığında mutlaka ifâ edilmelidir. İki tür rivayetin farklı hedefleri gözetildiğini dikkate alan bu değerlendirmeye göre rivayetler arasında ihtilaf bulunmadığı söylenebilir.

Rivayetler arasında çelişki bulunmadığını gösteren bir diğer yoruma göreyse nezri yasaklayan ifadelerle, bunun ilahi takdiri değiştireceği yönünde bir inanca sahip olunmaması temin edilmek istenmiştir. Nitekim Kâdî İyâz'a (ö. 544/1149) nispet edilen bir değerlendirmeye göre nezrin yasaklanması, bazı cahiller tarafından, nezrin kaderi geri çevireceğinin ve takdir olunanın husule gelmesine engel olacağına zannedilmesi nedeniyledir. Yani cahillerin böyle yanlış bir inanca sapsması endişesiyle nezir yasaklanmıştır.<sup>145</sup> Nitekim hadislerde yer alan "*Nezir yapmayın!*" ifadesinden sonra onun herhangi bir hayır getirmeyeceği, bir şeyi takdim ve tehir etmeyeceği, kadere etki etmeyeceği yönündeki açıklamaların da bu ihtimali bertaraf etmeye matuf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nezrin yasaklanması onun zatiyla ilgili değil, ondan üretilen batıl bir inançla ilgilidir ki bunun küfre yakın bir inanç olduğu dahi söylenmiştir.<sup>146</sup> Mezkûr endişenin bulunmadığı durumlardaysa nezir normal bir uygulama olarak belirir. Nezri yasaklayan hadislerin mutlak/umumî ifadelerini takyîd/tahsis eden bu değerlendirmeye göre de rivayetler arasında herhangi bir muhalefet söz konusu olmamaktadır.

Hattâbî'nin (ö. 388/998) açıklaması da mezkûr yorumları destekler mahiyettedir. Buna göre nezri yasaklayan ifadelerin anlamı hiçbir zaman yapılmamak üzere nezrin reddedilmesi değildir. Şayet böyle olsaydı hükmünün iptal edilmesi ve masiyet sayılması nedeniyle ifâ lüzumunun düşürülmesi gerekirdi. Dolayısıyla nezirden nehyin asıl anlamı, bu işin azametini vurgulamak suretiyle kişinin bir şeyi kendisine vacip kıldıktan sonra gevşeklik göstermesinden

<sup>141</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/751.

<sup>142</sup> Yeminle nezir hadis musannefâtında genellikle birlikte ele alınmıştır. Örnek olarak İmam Mâlik'in *Muvaṭṭa'*'ının "Kitâbu'n-Nuzûr ve'l-Eymân"; Buhârî'nin *Şahîh*'inin ve Ebû Dâvûd'un ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinin "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nuzûr"; Tirmizî'nin *Sünen*'inin "Ebvâbu'n-Nuzûr ve'l-Eymân" bölümleri zikredilebilir.

<sup>143</sup> İlgili âyetin meâli şöyledir: "*Sürekli yemin eden, onursuz hiçbir kimseye itaat etme!*" Kalem, 68/10.

<sup>144</sup> Bk. Mâide, 5/89.

<sup>145</sup> Bk. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 5/388; Nevevî, *el-Minhâc*, 11/90; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/751.

<sup>146</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/752.

sakındırmaktır. Yine hadisin bildirdiğine göre nezir, yapanlar için ne bir menfaati hemen celp eder ne de onlardan bir zararı veya Allah'ın takdir ettiği herhangi bir şeyi uzaklaştırır. Dolayısıyla hadis şöyle demiş olur: “Nezri, Allah'ın sizin için takdir etmediği şeyi bu sayede elde etmek için veya hakkınızda ilahî hükmün kesinleştiği bir durumu kendinizden uzaklaştırmak için yapmayın. Şayet yaparsanız da buna vefa gösterin. Muhakkak adadığınız şeyin ifâsı sizin için gereklidir.”<sup>147</sup> Hattâbî'nin mezkûr değerlendirmesinde nezrin mehabetine yapmış olduğu vurgu, nezri ifânın gerekliliğini bildiren hadislerle onu yasaklayan hadislerin cem ve tel'ifi bakımından önemlidir. Buna göre söz konusu yasak nezrin sıradan ve değersiz bir şey olmasını önlemek içindir ki bu bakımdan yeminin de aynı hükme tabi olduğu daha önce ifade edilmişti. Yine nezrin kadere etki yapması hususundaki inanç ve beklentinin yanlışlığı yönündeki, Kādî İyâz'ın yukarıda kaydedilen değerlendirmesinin Hattâbî'nin mezkûr yorumuyla örtüştüğü de görülmektedir.

Abdullah b. el-Mubarek'den nakledilen bir değerlendirme de zikredilen yorumlarla ilişkili görünmektedir. Buna göre Allah'a itaat veya O'na isyan hususunda nezir yapmanın mekrûh olmasının anlamı, kişinin Allah'a ibadet amaçlı nezir yapması ve bunu ifâ etmesi durumunda sevap kazanacağı, bununla beraber nezrin kendisi için mekrûh olduğudur.<sup>148</sup> Söz konusu kerahetin hikmetini ise Bedrüddîn Aynî'nin muhtemel bir soruya verdiği cevapta bulmak mümkündür. Buna göre o, “Nezir, bir ibadeti yapmayı kendine vacip kılmak iken neden yasak olsun?” şeklindeki bir soruya “Burada yasak olan ibadet değil, onu kendine vacip kılmaktır. Çünkü onu ifâ etmeye güç yetiremeyebilir.”<sup>149</sup> diyerek cevap vermiştir. Görüldüğü üzere bu cevapta da nezri yerine getirmedeki yetersizliğe veya benzer durumlar olan hafife almaya ve ciddiyetsizliğe gönderme vardır. Öte yandan yasağın, kendi durumunun nezri yerine getirmeye uygun olmadığını bilen kimseler için geçerli olduğunu söyleyen âlimler de olmuştur.<sup>150</sup> Yine Tirmizî'nin, nezrin mekrûh olduğu ve uygulamanın nezir yapılmaması yönünde olduğu görüşünü, Hz. Peygamber'in ashâbından ve sonraki ilim adamlarından bazılarına nispet etmekle beraber bu hükmün mutlak olup olmadığına dair bir şey söylemediği de görülmektedir.<sup>151</sup> Buna binaen söz konusu âlimlerin kerahet yönündeki görüşü de pekâlâ yukarıda zikredilen şekilde değerlendirilebilir. İbn Hacer'in, güzel olarak nitelendirerek Kurtubî'den naklettiği bir açıklama daha bulunmaktadır. Buna göre Kurtubî, nezir yasağının kerahete hamledileceği görüşünü bazı âlimlerden

<sup>147</sup> Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 4/53. Ayrıca bk. Begavî, *Şerhu's-sünne*, 10/22-23. İbn Hacer bazı *Mesâbîh* şârihlerinin Hattâbî'ye izafe ettiklerini belirttiği mezkûr değerlendirmeyi İbnü'l-Esîr'e nispet ettikten sonra bunun aslının da İbnü'l-Münzir'in naklettiğine göre Ebû Ubeyd'in sözü olduğunu belirtir. Ebû Ubeyd ayrıca nezrin, günah olması nedeniyle yasaklanmadığını, şayet günah olsaydı Allah'ın nezri ifâ etmeyi emretmeyeceğini ve yapanları da övmeyeceğini belirtmiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/751.

<sup>148</sup> Bk. Tirmizî, “Nuzûr”, 11; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi's-Saḥîḥayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/660; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/752. Bu yöndeki bir bilgi Begavî tarafından da nakledilmektedir. Bk. Begavî, *Şerhu's-sünne*, 10/22.

<sup>149</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/237.

<sup>150</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/752.

<sup>151</sup> Bk. Tirmizî, “Nuzûr”, 11.

naklettikten sonra kendisine göre doğru olanın, nezrin, kaderi değiştireceği inancına sahip olmasından korkulanlar hakkında haram, bu inancı taşımayanlar hakkındaysa mekrûh sayılması olduğunu belirtmiştir.<sup>152</sup> Ancak bu değerlendirmeye göre nezir, derecesi farklı olmakla birlikte her hâlükârda uygun görülmemiştir ki bu bakımdan problemi çözme niteliği bulunmadığı söylenebilir.

İbnü'Rif'a'dan (ö. 710/1310) nakledilen ve kendisi tarafından orta yol olarak değerlendirilen diğer bir yoruma göreyse caiz olan nezir kayıtsız/şartsız olarak sadece iyilik ve sırf ibadet amacıyla yapılan nezirdir. Çünkü burada nezir eden kişinin sahih bir maksadı vardır. O da, vacip ibadet sevabı kazanmaktır ki bu, nafîle ibadet sevabından üstündür. Yasak olan nezirse bir beklentiyle ve karşılık elde etmek için yapılan şartlı/muallak nezirdir. Çünkü muallak nezir yapan kişi adeta: "Ya Rabbi! Benim için hayır yapmazsan ben de hayır yapmam." demiş olur ki böyle bir tutum sadece Allah'a yakın olmak amacıyla ibadet ve hayır yapma ilkesine aykırı olup takas usulü alışveriş yapmaya benzer.<sup>153</sup> Bununsa kabul edilebilir tarafı yoktur ve genelde cimri insanlarda görülen bir özelliktir. Bu açıdan bakıldığında nezirle ilgili farklı muhtevadaki rivayetleri iki farklı nezir türüyle ilgili görerek ihtilafın ortadan kalktığı da düşünülebilir. Ancak yukarıda incelenen iki rivayette yer alan Beytü'l-Makdis'te namaz kılma adağının da Mekke'nin fethine ve hastalıktan şifa bulmaya bağlanması ve Hz. Peygamber'in ve Hz. Meymûne'nin bunlara karşı çıkmaması, şartlı adağın da mübah olduğunu göstermesi bakımından mezkûr çözümü problemlili hale getirmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in ve Hz. Meymûne'nin, adanan namazın mutlaka Beytü'l-Makdis'te kılınması gerektiği, buldukları yerde kılınmasının da mümkün olduğu yönündeki telkinleri onların bu tür şartlı adakları muteber görmedikleri şeklinde yorumlanabilir. Nitekim şartın yerine getirilmesi mutlaka gerekli olsaydı, namaz kılma adağında bulunan kimselere, adakta zikrettikleri mekanda namaz kılmaları konusunda bir esneklik gösterilmeyeceği de ortadadır.

### Sonuç

Adak hakkındaki birbirine muhalif görünen rivayetleri incelediğimiz bu çalışmamızda her iki tür rivayetin de sıhhat şartlarını taşıdığı görülmüştür. Bu bakımdan konu muhtelifu'l-hadis ilminin ilgi alanına girmektedir. Söz konusu ilmin rivayetler arasındaki ihtilafı çözme yollarından cem ve te'lîf usulünün mezkûr rivayetler arasındaki zıtlığı giderdiği tespit edilmiştir. Esasen bu rivayetlerin birbirini neshettiğine dair bir başka rivayet veya görüş belirlenemediği gibi farklı içerikli rivayetlerin bir kısmını diğerine tercih etmeyi gerektirecek bir durum da görülemediği. Cem ve te'lîf usulü yoluyla, nehiy içerikli rivayetlerin mutlak değil mukayyet oldukları ve bu bakımdan nezri mübah gören rivayetlerin mutlak manalarına muhalif olmadıkları anlaşılmıştır.

Netice itibarıyla kişinin hayırlı bir işi kendisine vacip kılması anlamındaki adağın yapılmasının genel olarak mahzurlu olmadığı söylenebilir. Ancak bu noktada bazı şartların bulunduğu da görülmüştür. İlk olarak konunun önemi

<sup>152</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/752.

<sup>153</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/752; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 23/237.

anlaşılmalı ve yeminin olduğu gibi adağın da bağlayıcı olduğu bilinmelidir. Yine hayırlı işlerde yapılan adak ifâ edilmeli, şer konusunda adak yapılmamalı, yapılsa da yerine getirilmemelidir. Tespit edilen bir diğer husus ise şartlı/muallak adak uygulamasının uygun görülmediğidir. Hayırlı bir işi şarta bağlamanın Müslüman'a yakışmayacağı ve adeta Allah (c.c.) ile bir alışveriş veya pazarlık anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tarz bir adakta ilahî takdire teslimiyet göstermeme eğilimi de ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan bu adak, kaderin değiştiği yönünde bir düşünceye de meydan vermektedir ki bunun itikadî bakımdan sorunlu olduğu da ifade edilmiştir. Dolayısıyla eğer adak yapılacaksa muallak veya şartlı olarak değil sadece nefsi terbiye etmek, insanlara faydalı olmak ve neticede Allah rızasını kazanmak adına yapılmalıdır.

#### Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1412/1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. 4. Cilt. Thk. Abdurrezzak Affî. Riyâd: Dâru's-Samiî, 1424/2003.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerḥu Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd. *Şerḥu's-sünne*. 15 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zühayr eş-Şâviş. Dimaşk/Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Kitâbu't-târîḫi'l-kebir*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Aḥkâmu'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru lḥyâ't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2000.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fî'l-eḥâdîsi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefî. Riyad: Dâru Tîbe, 1405/1985.
- Dârimî, Abdullah Abdurrahman ed-Dârimî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları/Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî. *Müsnedü Ebî 'Avâne*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1432/2011.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-Esbahânî. *Müsnedü'l-İmâmi Ebî Ḥanîfe*. Thk. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1. Baskı, 1415/1994.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsulî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. 13 Cilt. Thk. Hüseyin Selîm Esed. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *İrvâu'l-ğalîl fî taḥrîci eḥâdîsi Menâri's-sebîl*. 8 Cilt. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimu's-sünen*. 4 Cilt. Tsh. Muhammed Râğîb Tabbâh. Haleb: Matba'atu'l-İlmiyye, 1352/1933.

- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. 8 Cilt. Thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvad, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţţai' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. 24 Cilt. Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. Magrib: Müessesetü'l-Kurtuba, 1387.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. 21. Cilt. Thk. Muhammed Avvâme. b.y.: Dâru'l-Kible, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetu'n-naẓar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fî muştalâhi ehli'l-eşer*. Thk. Nûruddîn İtr. Dimaşk: Matba'atu's-Sabâh, 3. Baskı, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *Kitâbu's-şikâat*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. 4 Cilt. Dimaşk/Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1994.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbnü'l-Ca'd, Ali Ebu'l-Hasen. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. Thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 8 Cilt. Thrc. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali. *Keşfu'l-müşkil min ḥadîsi's-Şahîhayn*. 4 Cilt. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-ḥadîs*. Thk. Nûruddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-şikâat*. 2. Cilt. Thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Kâdî İyâz. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. 9 Cilt. Thk. Yahyâ İsmail. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1. Baskı, 1419/1998.
- Kanarya, Bayram. *İhtilâflı Hadisler, İmam Şâfiî'nin Yaklaşımı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kanarya, Bayram. "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 4/8 (Kasım 2012), 101-128.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Kudât, Şeref. "Muhtelifu'l-Hadîs İlmî, Usûlü ve Kuralları". Çev. Halil İbrahim Doğan. *Journal of Analytic Divinity* 2/2 (2018), 116-148.
- Lecomte, Gerard. "Şâfiî'nin İhtilâfu'l-Hadîs'inden İbn Kuteybe'nin Muhtelifu'l-Hadîs'ine". Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 5/1 (Ocak 1981), 3-37.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaţţâ'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. 35 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.



- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Tsh. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008.
- Özel, Ahmet. "Adak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/337-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Râgîb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010.
- Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *Tedribü'r-râvî fî şerhi TaĶrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Şafîî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu'l-hadîs* (el-Ümm ile birlikte). 1 Cilt. Thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Abdüllatif el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'îşü'l-ĥaşîs şerhu 'İhtîşâri 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu'l-âşâr*. 2 Cilt. Thk. Hâlid el-Avvâd. Dimaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1. Baskı, 1429/2008.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Ķur'ân*. 24 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. 4 Cilt. Thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Câmi'u't-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Pedersen, Johns. "Nezir". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/239-241. İstanbul: Millî Eĝitim Basımevi, 1964.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 29 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût, Huseyn el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî naĶdi'r-ricâl*. 8 Cilt. Thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ĥaĶâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eĶâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1427/2006.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-FıĶhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

## TEFSİR TABAKÂT ESERLERİ

TABAKAT WORKS (BIOGRAPHIES OF EXEGESIS SCHOLARS)

**Dr. Öğr. Üyesi Esat ÖZCAN**

esatozcan75@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0974-8325>

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Siirt/Türkiye

**Atıf@** Özcan, Esat. "Tefsir Tabakât Eserleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020), 66-87.

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 11 Şubat 2020/ 11 February 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 17 Kasım 2020 / 17 November 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 66-87

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.688151>

## Öz

Bir tefsir araştırmacısının çalışmasında en fazla ihtiyaç duyduğu kaynakların başında belki de müfessirlerin hayatlarını ve eserlerini ele alan ve bunlarla ilgili hem bilgi veren hem de kaynak gösteren eserler gelmektedir. Çünkü bir tefsir araştırmacısı, büyük lde bu eserler sayesinde konusu ile alakalı kaynak bulabilmekte ve çalışmasını sürdürebilmektedir. Onun için biz bu çalışmamızda müfessirlerin hayatları hakkında bilgi veren ve eserlerini tanıtan birkaç tabakāt türü eseri ele alıp inceledik. Bu alışmamızda müfessirler hakkında bilgi veren eserlerden Syt, Dvd ve Edirnev'nin aynı ismi taşıyan *Tabakāt'l-müfessirin* adlı eserleri ile Muhammed Thir el-Fencafir'nin *Neyl's-s'irn f tabakti'l-müfessirin* ve dil Nüveyhiz'in *Mu'cemü'l-mfessirn* isimli eserlerini ele aldık. İlgili eserleri değerlendirmeye geçmeden önce kısa bir giriş ile tabakāt ve müfessir kelimelerinin anlamları ile müfessirlerin ele alındığı eserlerin eşitleri konusunda zet bilgiler verdik. Ayrıca mezkr eserlerin yazarlarının hayatları ile ilgili kısa bilgiler de aktardık. Çalışmada söz konusu eserlerin telif teknikleri ile müfessirleri ele aliş tarzları hakkında gereken bilgilere yer verdik ve eserler arasında bulunan farklara dikkat çekmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Müfessir, *Tabakāt'l-müfessirin*, *Neyl's-s'irn f tabakti'l-müfessirin*, *Mu'cemü'l-mfessirn*.

## Abstract

One of the most remarkable sources needed most by an exegesis researcher in his studies is the works that examine the lives and works of the exegesis scholars and present information by referring to their works. For, thanks to such Works, an exegesis researcher can mostly find related sources and continue his studies. Therefore, this study examined a few Tabakat-type works that present biographies of exegesis scholars and introduce their works. In the present study, we first examined *Tabakāt'l-müfessirin*, a work which is associated with three different authors – Syt, ad-Dvd and al-Edirnevî. We also studied *Neyl's-s'irn f tabakâti'l-müfessirin* by Muhammed Thir el-Fencafirî and *Mu'cem'l-mfessirn* by dil Nüveyhiz. Before examining these works, we presented a brief introduction to the meanings of the Tabakat and Exegesis Scholar and to the kinds of works published about them. In addition, we also provided brief biographical information on the authors of these works. In the study, we presented valuable information on publishing techniques of aforementioned books and on how they examined exegesis scholars. We also aimed to point out the differences between these works.

**Keywords:** Exegesis, Exegesis Scholars, Tabakat (Biographies), *Tabakāt'l-müfessirin*, *Neyl's-s'irn f tabakti'l-müfessirin*, *Mu'cemü'l-mfessirn*.

## Giriş

Tabakât, tabaka kelimesinin çoğuludur. Tabaka, sözlükte üst üstte olan iki şeyin birbirleriyle uyuşması anlamına gelmektedir. Tabaka aynı zamanda sınıf ve zümre anlamlarına da gelmektedir.<sup>1</sup> Tabakât, İslam geleneğinde sahabe, tâbiîn, âlimler ve belli bir niteliğe sahip kişileri ihtiva eden telif türüne denilmektedir.<sup>2</sup>

Sözlükte açıklamak, izhar etmek anlamlarına gelen tefsir<sup>3</sup> kelimesinden türeyen müfessir kelimesi, ıstılahta Kur'ân'ı yorumlayan âlim demektir.<sup>4</sup> Müfessir kelimesinin ne zamandan beri kullanıldığı bilinmemektedir. Ancak Taberî'nin (öl. 310/923) Kur'ân'ı yorumlayan âlimler için müfessir kelimesini kullanması,<sup>5</sup> ondan önce de bu tabirin kullanıldığını göstermektedir. Müfessirler için ayrıca ehlüt-tefsîr, ashâbü't-tefsîr, ehlüt-te'vîl ve ashâbü't-te'vîl isimleri de kullanılmaktadır.<sup>6</sup>

Müfessir ve tefsirlerle ilgili bilgi veren eserleri tabakât ve konulu olmak üzere iki ana gruba ayırmak mümkündür. Tabakât tarzı eserlerde müfessirler, genellikle ya alfabetik sıraya veya vefat ettikleri hicri asra göre sıralanmaktadırlar. Alfabetik sıraya göre yazılan ilk eser,<sup>7</sup> Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Tabakâtü'l-müfessirîn*'idir. Müfessirlerin vefat tarihlerine göre ele alındığı ilk eser, Edirnevî'nin (öl. 1095/1684'ten sonra) aynı ismi taşıyan çalışmasıdır. Konulu tarzdaki eserlerde ise müfessirler itikâdî mezheplerine veya tefsirlerinde takip ettikleri metoda göre tasnif edilerek verilmektedirler. Bu tarzdaki eserler, ilk olarak oryantalistler tarafından kaleme alınmıştır. Nitekim bu türdeki ilk eser, Ignaz Goldziher'in (öl. 1921) *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı eseridir.<sup>8</sup> Bu eserde

<sup>1</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "tbk", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993-1994), 10/209-211.

<sup>2</sup> İsmail Durmuş, "Tabakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/288.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, "fsr", *Lisânü'l-'Arab*, 5/55.

<sup>4</sup> Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsîr ve't-te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbür ve'l-müfessir* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 2006), 208.

<sup>5</sup> Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/83, 90, 93, 94, 143, 156, 169, 217, 221, 225, 226, 227, 243, 280, 487, 2/19, 432, 14/536, 15/227, 435, 16/501, 18/179, 19/588, 24/311.

<sup>6</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 1/98, 127, 221, 23/538; Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 7/236; Abdulhamit Birışık, "Müfessir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/498.

<sup>7</sup> Bazı genel tabakât eserleri içinde de müfessir ve tefsirlerle ilgili bilgiler yer almaktadır. Örneğin İbn Nedîm (öl. 385/995 [?]), *el-Fihrist* adlı eserinin bir bölümünü Kur'ân ile ilgili çalışmalara ayırmış, bu bölümde önce Kur'ân'ın nüzulü, bir araya toplanması ve surelerin tertibi gibi konular hakkında bazı malumatlar aktarmış, ardından tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında eser yazan bazı müfessirler ve onların eserlerini zikretmiştir. Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 41-60. Taşköprüzâde (öl. 968/1561) de *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âtü'l-'ulûm* adlı eserinin "Fî'l-Ulûmi's-Şer'iyye" başlığında "İlmu Tefsîri'l-Kur'ân" adında bir alt başlık açmış, bu başlıkta tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında kaleme alınan bazı eserleri ve bunların müellifleri hakkında bilgi vermiştir. Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âtü'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/54-112.

<sup>8</sup> Bu eser önce Ali Hasan Abdülkadir (öl. ?) tarafından *el-Mezâhibü'l-İslâmiyye fi tefsîri'l-Kur'ânü'l-Kerîm* adıyla Arapçaya tercüme edilmeye çalışmış, ancak çalışma tamamlanamamıştır. Daha sonra

müfessirler çeşitli kategorilere göre ele alınmakta ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Goldziher, müfessirleri ilk merhale, rivayet, dirayet, tasavvufî, mezhebî ve çağdaş başlıkları altında ele almıştır.<sup>9</sup> Goldziher'in bu çalışması, Müslüman âlimleri etkilemiş ve birçok araştırmacının eserlerini bu tarzda kaleme almasına neden olmuştur. Goldziher'i takip eden ilk kişi, Mısırlı âlim M. Hüseyin ez-Zehbî'dir. (öl. 1977) Nitekim Zehebî, telif ettiği *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde, müfessir ve tefsirleri çeşitli kategorilere ayırarak incelemiştir.<sup>10</sup> Bu yöntem, Cerrahoğlu gibi başka âlimlerce de benimsenmiştir.<sup>11</sup> Ayrıca belli bir bölgeyi veya dönemi ele alan çalışmalar da söz konusudur. Örneğin Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garbi İfrîkiyâ* ile Hidayet Aydar'ın *Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler* isimli çalışmaları belli bir bölgeyi; Ziya Demir'in (öl. 1997) *Osmanlı Tefsir Mirası* adlı eseri ise belli bir dönemi ele almıştır. Öte yandan bu eserlerin bir kısmında sadece Arapça yazılan tefsirler konu edinilirken başka teliflerde ise farklı dillerde yazılan çalışmalar incelenmiştir. Örneğin İlhami Günay'ın *Başlangıcından Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* adlı eseri, sadece Türkçe yazılan çalışmaları ele almıştır.

Bu çalışmada tabakât tarzda, bütün müfessirleri ele alma amacıyla<sup>12</sup> ve Arapça<sup>13</sup> olarak kaleme alınan Süyûtî, Dâvûdî (öl. 945/1538) ve Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserleri ile Fencafîrî'nin<sup>14</sup> (öl. 1407/1986-1987) *Neylû's-*

Abdülhalim en-Neccâr (öl. 1964) tarafından *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* ismiyle Arapçaya tercüme edilmiştir. Mustafa İslamoğlu ise Neccâr'ın çalışmasını esas alarak eseri *İslam Tefsir Ekolleri* ismiyle Türkçeye kazandırmıştır.

<sup>9</sup> Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955), 3, 73, 122, 201, 286, 337.

<sup>10</sup> Zehebî, önce Hz. Peygamber, sahabe, ardından tâbiîn dönemini ele almış ve tefsirle meşhur olan bazı sahabe ve tâbiîn âlimlerine yer vermiştir. Üçüncü sırada ise tedvin döneminin tefsir anlayışını irdelemeye çalışmıştır. Zehebî bu başlıkta tefsirleri naklî ve aklî olarak iki kısma ayırmış, naklî ve aklî tefsirlere örnekler vermiş, aklî tefsirleri de câiz ve mezmûm olarak iki kısma ayırmıştır. Zehebî, Ehl-i sünnet anlayışına göre kaleme alınan eserleri câiz, Mutezile, Şia Bâbiyye/Behâiyye, Zeydiyye ve Hâriciyye itikadına göre yazılan tefsirleri ise mezmûm kategorisinde mütalaa etmiştir. Zehebî tasavvufî tefsirleri nazârî ve işârî olarak iki kısma ayırmış, ilk kısmı makbul görmemiş, ancak ikinci kısmın meşru bir tarafının olduğunu beyan etmiştir. Zehebî daha sonra felsefî tefsirleri ele almış ve onları da makbul görmemiştir. Zehebî fikhî ve ilmî tefsirlerden sonra hâtimede çağdaş dönemin tefsir anlayışını ele almıştır. M. Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/27-2/447.

<sup>11</sup> İsmail Cerrahoğlu da *Tefsir Tarihi* adlı eserini bu anlayışa göre ele almıştır. O, lügat, fırka, tasavvufî, felsefî, fikhî, rivayet, dirayet ve günümüzde tefsir başlıkları altında bazı müfessirler ve onların eserlerinden bahsetmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/249-2/429.

<sup>12</sup> Bu tarzda, ancak sadece meşhur müfessirleri ele alan birçok eser söz konusudur. Örneğin Muhammed Fâzıl İbn 'Âşûr'un (öl. 1970) *et-Tefsîr ve ricâlüh* ile Menî' b. Abdülhalim Mahmud'un (öl. 2018) *Menâhicü'l-Müfessirîn* adlı eserleri bu şekilde kaleme alınmıştır.

<sup>13</sup> Ömer Nasuhi Bilmen'in (öl. 1971) *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-müfessirin)* adlı eseri, bu tarzda; ancak Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Bu eser, iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Kur'an ilimleri ve tefsir usulü ile ilgili bilgiler verilmiş, ikinci kısımda ise müfessirler ve onların tefsirleri tanıtılmıştır. Eserde toplam 464 müfessir ele alınmıştır. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014).

<sup>14</sup> Müellifin nisbesi, hem eserin dış kapağında hem de hâtimesinde "الفنج فيري" Fencafîrî şeklinde kaydedilmiştir. Müellif, "پنج پير" (Pencap) şehrinde doğduğunu ifade etmektedir. Ya Fencafîrî nisbesinin Pencap'la alakası yoktur ya da Pencap'a bu şekilde nispet edilmektedir. Bk.

*sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn* ve Âdil Nüveyhiz'in *Mu'cemü'l-müfessirîn* isimli çalışmaları incelenecektir.

Müfessirlerle ilgili bilgiler, genel ya da başka alanlarla ilgili tabakât eserlerinde de geçmektedir. Çünkü bir müfessir aynı zamanda bir dilci, bir fıkıhçı, bir hadisçi ya da bir kalamcı da olabilmektedir. Dolayısıyla bir müfessir ya da tefsir eseriyle ilgili araştırma yapılırken başta tefsir ve müfessirlerle ilgili eserler olmak üzere diğer âlimleri inceleyen biyografik kaynaklara da müracaat etmek gerekmektedir.

### **Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî**

1 Recep 849/3 Ekim 1445 yılında Kahire'de doğan müellif, ataları Orta Mısır'daki Asyût'ta yaşadıkları için Süyûtî, büyük dedelerinden birisi Bağdat'ın Hidayriye mahallesinde kaldığı için Hidayrî nisbeleriyle anılmıştır. Süyûtî'nin babası Kemâleddin Ebû Bekir (öl. 855/1451), Asyût'ta doğmuş, Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) gibi âlimlerin talebesi olmuştur. Babası vefat etmeden önce oğlunu medrese arkadaşlarına emanet etmiştir. Süyûtî'nin hamiliğini üstlenenlerden biri, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) diğeri ise hocası Celâleddin el-Mahallî'dir (öl. 864/1459).<sup>15</sup>

Süyûtî'nin ilk kaleme aldığı eser, 865 yılında telif ettiği *Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmele*'dir. Süyûtî, 866 yılında hocası Salih b. Ömer el-Bulkînî'den (öl. 824/1421) fetva verme ve ders okutma konusunda icazet almış ve ilk dersini hocasının huzurunda 867 yılında vermiştir. Süyûtî, Kâdilkudât İzzeddin el-Kinânî (öl. 876/1471-1472), Abdülaziz b. Muhammed el-Mîkâtî (öl. 876/1471-1472) ve Seyfeddin İbn Kutluboğa (öl. 879/1474) gibi âlimlerden de dersler almıştır. Süyûtî'nin en önemli hocası, on dört yıl boyunca derslerine devam ettiği ve ikinci babam dediği Ahmed b. Muhammed eş-Şümunnî'dir (öl. 872/1467). Süyûtî, Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî'den (öl. 879/1474) de çeşitli alanlarda istifade etmiş ve ondan da icazet almıştır. 869/1465 yılındaki hac yolculuğu dışında Mısır'dan hiç ayrılmayan Süyûtî, hayatının son beş yılını inzivada geçirdiği Nil üzerindeki er-Ravza adasında 19 Cemâziyelevvel 911/18 Ekim 1505 yılında vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.<sup>16</sup>

### **Süyûtî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn İsimli Eseri**

Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* isimli eserinin önsözünde böyle bir eser kaleme almasının nedenini şu şekilde açıklamaktadır: "Böyle bir eser telif etmemin nedeni, hiç kimsenin bu alana el atıp ilgilendiğini görmememdir; hadisçiler, fıkıhçılar, nahivciler ve diğer alanlardaki âlimlerle ilgili tabakât türü eserler kaleme alınmasına rağmen müfessirler için böyle bir çalışma yapılmamıştır."<sup>17</sup>

Muhammed Tâhir el-Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn* (Fencafîr: Mektebetü'l-Yemân, 2000), 450.

<sup>15</sup> Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/188.

<sup>16</sup> Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 2* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 483-487; Özkan, "Süyûtî", 38/188-190.

<sup>17</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 21.

Süyûtî, bu eserini tamamlamadan vefat ettiği için eser eksik kalmıştır. Ancak öğrencisi Dâvûdî, hem hocasının tamamlayamadığı bu eserini temize çekmiş hem de aynı ismi taşıyan daha hacimli bir eser kaleme almıştır.<sup>18</sup>

Süyûtî, müfessirleri şu kısımlara ayırmaktadır:

1. Sahabe, tâbiîn ve etbâ'u't-tâbiîn.
2. Tefsir ile ilgili görüşleri olan hadisçiler.

Sahabe, tâbiîn ve etbâ'u't-tâbiîn'in tefsirle ilgili rivayetlerini toplayan müfessirler bu grubu teşkil etmektedirler. Süyûtî, bu iki grubun aynı zamanda fıkıhçı oldukları için hayatları *tabakâtü'l-fukahâ* türü eserlerde de geçtiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup>

3. Diğer Ehl-i Sünnet müfessirleri.

Bunlar; tefsirle birlikte ayetlerin te'vili, i'râbı hakkında bilgi veren ve ayetlerden ahkâm çıkarmaya çalışanlardır. Süyûtî, kendi zamanındaki müfessirlerin tefsirden çok bu konularla ilgilendiklerini belirtmektedir.<sup>20</sup>

4. Tefsir yazan bidat ehli müfessirler.

Süyûtî'ye göre, müfessir denilmesi gereken birinci kısımdır. Ona göre her ne kadar ikinci kısmın çoğu, sadece öncekilerin görüşlerini nakletmekle yetinmişlerse de onlara da müfessir denilebilir. Süyûtî, üçüncü kısmı, te'vil ehli saymakta ve onun için bu kısmın yazdıkları tefsirlerin çoğuna, tev'il ismi verildiğini belirtmektedir. Süyûtî, dördüncü kısımdan sadece Zemahşerî (öl. 538/1144), Rummânî (öl. 384/994) ve Cübbâî (öl. 303/916) gibi meşhur müfessirlerin hayatlarını verdiğini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Süyûtî, müfessir denilmesi gerekenlerin sahabe, tâbiîn ve etbâ'u't-tâbiîn ile bunların görüşlerini nakleden hadisçiler olduğunu söylemekte, ancak eserinde bunlara hiç yer vermemektedir. Yani Süyûtî, eserine *Tabakâtü'l-müfessirîn* adını vermekte, lakin kendisine göre müfessir olanlar yerine te'vil sahibi âlimlere yer vermektedir. Bu da onun eserinin ismiyle içeriğinin uyumlu olmamasına neden olmaktadır.

Süyûtî, müfessirleri Arapça alfabeyle göre sırasıyla zikretmektedir. İsimleri aynı olan müfessirleri, baba isimleriyle, o da aynı ise bu sefer dedelerinin isimleriyle sıralamaktadır. Süyûtî'nin ismini verdiği ilk müfessir, İbrahim b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Ebû Tahir es-Selemânî el-Vâiz'dir (öl. 496/1103).<sup>22</sup> İsmi verdiği son müfessir ise, Yahya b. Rebî' b. Süleyman b. Hirâz Mecdüddin Ebû Ali el-Fihri'dir (öl. 606/1210).<sup>23</sup>

Süyûtî, ilgili eserinde ele aldığı müfessirleri kısa kısa tanıtmakta, onların ayetlerin tefsiri hakkında yaptıkları yorumlardan bahsetmekte ve tefsirle ilgili

<sup>18</sup> Ali Muhammed Ömer, "Mukaddime", *Tabakâtü'l-müfessirîn*, mlf. Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî (Suudi Arabistan: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2010), 6.

<sup>19</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 21.

<sup>20</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 21.

<sup>21</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 21.

<sup>22</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 22.

<sup>23</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 124.

kaleme aldıkları eserlerle ilgili bilgi vermektedir.<sup>24</sup> Zaman zaman hayatları hakkında bilgi verdiği müfessirlerin hocalarını, talebelerini ve tefsirle birlikte diğer eserlerinin isimlerini de aktarmaktadır.<sup>25</sup> İlgili müfessir Ehl-i Sünnet dışında bir fırkaya mensup ise onu da belirtmeden geçmemektedir.<sup>26</sup> Süyûtî'nin bu eserinde toplam 136 müfessirin hâl tercümesi yer almaktadır.

### Şemseddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî

Dâvûdî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeteri kadar bilgi mevcut değildir. Ancak Kahire'de yetiştiği, Süyûtî'nin tanınmış talebeleri arasında yer aldığı ve ömrünü burada geçirdiği rivayet edilmektedir. Zamanının önemli hadisçilerinden sayılan Dâvûdî, Şafî mezhebine mensuptur. Ancak onun Mâlikî mezhebine mensup olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>27</sup> İbnü'l-İmâd, Dâvûdî'nin zamanının hadis şeyhi olduğunu, âlimlerin övgüsünü aldığını belirtmektedir. Dâvûdî'nin Sübkî'nin (öl. 771/1370) *Tabakât'ına (Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ)* bir zeyil yazdığı ve hocası Süyûtî'nin hayatı hakkında geniş bir eser telif ettiği bildirilmektedir.<sup>28</sup> Gazzî, (öl. 1061/1651) *el-Kevkebü's-sâ'ire* adlı eserinde Dâvûdî'nin hocası Süyûtî hakkında yazdığı eserini gördüğünü ve mezkur eserin üzerinde onun 18 Şevvâl 945 (19 Mart 1539) senesinde vefat ettiğine dair bir bilgi notunun olduğunu ifade etmektedir. Gazzî, İbn Tolun'un (öl. 953/1546) 18 Rebûlâhir 947 senesinde (22 Ağustos 1540), Dımaşk (Emevî) camiinde Dâvûdî'nin gıyabi cenaze namazını kıldığını bildirdiğini, ancak onun yanılmış olabileceğini belirtmektedir.<sup>29</sup>

### Dâvûdî'nin Tabakâtü'l-müfessirîn İsimli Eseri

Dâvûdî, bu eserine hocası Süyûtî gibi *Tabakâtü'l-müfessirîn* ismini vermiştir. Dâvûdî'nin bu eserinin 704 müfessirin tercüme-i hâlini ihtiva ettiği bildirilmektedir.<sup>30</sup> Bilal Deliser, Dâvûdî'nin eserinde 704 müfessirin ele alındığı söylendiğini, ancak ele alınan tüm âlimlerin müfessir olarak kabul edilmesinin çok isabetli olmadığını, zira bazılarının tefsirle ilgili çalışmalarının bulunmadığını belirtmektedir. Deliser, Dâvûdî'nin eserinde hayatları hakkında bilgi verilen âlimleri aşağıdaki kategorilere ayırmaktadır:

1. Müstakil tefsiri olan ve söz konusu tefsirle birlikte anılanlar.
2. Bir tefsiri olduğu bildirilen, ancak tefsirinin ismi zikredilmeyenler.
3. Bir sûre, âyet veya belli bir âyet grubunu tefsir ettiği belirtilenler.
4. Tefsir yazmayan, fakat Kur'ân ilimlerinde eser telif edenler.
5. Herhangi bir tefsire şerh, haşiye yazarlar.
6. Bir tefsiri ihtisar edenler.

<sup>24</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 23.

<sup>25</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 120.

<sup>26</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 120.

<sup>27</sup> Ali Rıza Temel, "Dâvûdî Muhammed b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 9/51.

<sup>28</sup> Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 10/375.

<sup>29</sup> Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevkebü's-sâ'ire bi-'a'yâni'l-mi'eti'l-âşire* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/72.

<sup>30</sup> Temel, "Dâvûdî Muhammed b. Ali", 9/51.



7. Herhangi bir tefsir çalışması olmayan, fakat müfessir lakabıyla tanınanlar.
8. Tefsir konusunda bilgi sahibi ve pek çok tefsire vakıf olduğu bildirilenler.
9. Tefsirle hiçbir ilişkisi kurulmayanlar.

Deliser'e göre ilk maddedekiler hariç diğerlerinin müfessir olarak kabul edilmeleri doğru değildir.<sup>31</sup> Kanaatimizce son üç maddede belirtilenlerin dışında kalan âlimleri müfessir olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Zira bir sûrenin, âyetin, âyet grubunun tefsirini yazan, bir tefsiri ihtisar eden veya bir tefsire şerh ve haşiye yazan âlimler de tefsire katkıda bulunmuşlardır.

Dâvûdî, eserini alfabetik olarak kısımlara ayırmakta ve her müfessirin hayatını, isminin baş harfine göre ilgili kısımda vermektedir. İsimleri aynı olan müfessirler, Süyûtî'de olduğu gibi baba isimleriyle, o da aynı ise bu sefer dedelerinin isimleriyle sıralanmaktadır. Dâvûdî'nin eserinde, müfessirlerin hayatları hakkında kısa bilgi verilirken, eserleri ve ilmî yönleri daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Dâvûdî, ele aldığı müfessirler hakkında genelde hocası Süyûtî'den daha fazla bilgi vermektedir. Eserde ilk ele alınan müfessir, Ebân b. Tağlib (öl. 141/758-759) olurken hayatı hakkında bilgi verilen son müfessir ise Yunus b. Muhammed b. İbrahim el-Vefrâvendî'dir (öl. ?).<sup>32</sup>

#### Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî

Edirnevî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeteri kadar bilgi yoktur. Eserini tahkik eden Süleyman b. Salih el-Huzzî de onun hakkında bir bilgiye ulaşamadığını beyan etmektedir.<sup>33</sup> Edirnevî, tanıtmaya çalışacağımız *Tabakâtü'l-müfessirîn* isimli eserinin hatimesinde bu eserini hicri 1095 (1684)'te, Edirne'de yazdığını beyan etmektedir.<sup>34</sup> Bu kayıttan onun Edirne'de yaşadığı ve hicri 11. asrın Osmanlı ulemasından olduğu anlaşılmaktadır. Edirnevî'nin nisbesi, bu hatime kaydına rağmen muhakkik Huzzî tarafından "أدنه وي" Ednevî/Edenevî olarak kaydedilmiştir.<sup>35</sup> Ömer Başkan, Huzzî'nin Edirnevî'nin nisbesini Ednerevî olarak yazdığını ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Muhtemelen Başkan, "أدنه وي"deki "هـ" harfini "ر" olarak okumuştur. Mustafa Karagöz, Dâvûdî'nin eserini tahkik eden Ali Muhammed Ömer'in esere yazdığı mukaddimede Edirnevî'nin eserinden

<sup>31</sup> Bilal Deliser, "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Tarih Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemseddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve 'Tabakâtü'l-Müfessirîn' Adlı Eseri", *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Nisan 2015), 197.

<sup>32</sup> Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/3-2/385. Dâvûdî ve onun eseriyle ilgili ayrıca bk. Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 2/1107; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 10/304.

<sup>33</sup> Süleyman b. Salih el-Huzzî, "Mukaddime", *Tabakâtü'l-müfessirîn*, mlf. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), Mukaddime/6.

<sup>34</sup> Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Salih b. Muhammed el-Huzzî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 445.

<sup>35</sup> Huzzî, "Mukaddime", Mukaddime/6.

<sup>36</sup> Ömer Başkan, "Taşkoprîzâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2012), 139.

bahsederken Edirnevî yerine “أدنه وي” Ednevî/Edenevî yazdığını, Huzzî'nin de bundan etkilenmiş olabileceğini belirtmektedir.<sup>37</sup>

### Edirnevî'nin Tabakâtü'l-müfessirîn İsimli Eseri

Edirnevî, eserinin önsözünde bu alana kimsenin el attığını görmediğini ve bundan dolayı böyle bir eseri kaleme alma ihtiyacı duyduğunu belirtmektedir. Edirnevî, kaynaklarını sayarken Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Muhtasarü tabakâti'l-müfessirîn* eserinden istifade ettiğini söylemektedir.<sup>38</sup> Muhtemelen söz konusu eserin küçük olmasına işaret etmek için muhtasar ifadesini kullanmakta ve bu eserin geniş olmamasından dolayı ilgili alanda kimsenin eser yazmadığını ileri sürmektedir. Öte yandan Beyzâvî'nin böyle bir eserin olduğuna dair herhangi bir malumatın bulunmaması, Edirnevî'nin Beyzâvî'ye nispet ettiği eserden yaptığı alıntıların Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserindeki bilgilerle birebir aynı olması ve Edirnevî'nin mukaddimesinin Süyûtî'nin mukaddimesi ile büyük oranda benzerlik göstermesi onun istifade ettiği kaynağın Süyûtî'nin eseri olabileceğini akla getirmektedir.<sup>39</sup>

Edirnevî, bu eserinde önce müfessir sahabileri ele almakta ve onların hayatlarını vermektedir. Edirnevî, sahabileri şu sıraya göre aktarmaktadır:

1. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-688).
2. Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-653).
3. Abdullah b. Ömer (öl. 73/693).
4. Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692).
5. Abdullah b. 'Amr (öl. 65/684-685).
6. Übey b. Ka'b (öl. 33/654 [?]).
7. Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]).
8. Ebû Hüreyre (öl. 58/678).
9. Enes b. Mâlik (öl. 93/711-712).
10. Câbir b. Abdullah (öl. 78/697).<sup>40</sup>

Eserde sahabeden sonraki müfessirler, yaşadıkları hicri yüzyıl bölümünün içinde ve vefat tarihlerine göre sırasıyla ele alınmaktadır. Hicri birinci ve ikinci asırda vefat etmiş tâbiîn müfessirler, “Birinci Yüzyıldaki Tâbiîn Müfessirler” bölümünde,<sup>41</sup> hicri üçüncü asırda vefat etmiş müfessirler, “İkinci Yüzyıl Müfessirleri” bölümünde, hicri dördüncü asırda vefat edenler, “Üçüncü Yüzyıl Müfessirleri” bölümünde verilmektedir ve hakeza...<sup>42</sup> Hicri on birinci asırda vefat

<sup>37</sup> Bk. Ali Muhammed Ömer, “Mukaddime”, *Tabakâtü'l-müfessirîn li'd-Dâvûdî* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), Mukaddime/2; Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 197-199.

<sup>38</sup> Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1.

<sup>39</sup> Mehmet Çiçek - Burhan Yazıcı, “Edirnevî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 128-129.

<sup>40</sup> Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 7.

<sup>41</sup> Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 9-24.

<sup>42</sup> Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 25-45, 46-94, 95-147, 148-210, 211-259, 260-304, 305-357, 358-404.

etmiş müfessirler ise, “Binden Sonraki Müfessirler” bölümünde zikredilmektedir.<sup>43</sup> Daha sonra, vefat tarihleri bilinmeyen müfessirler ele alınmaktadır.<sup>44</sup>

Edirnevî, Kur’ân ilimlerinde eser telif eden âlimler için müstakil bir bölüm açmaktadır.<sup>45</sup> Edirnevî, toplam 626 müfessiri ele alıp hayatlarını aktarmaktadır.<sup>46</sup> Kur’ân ilimleri ile ilgili eser yazan 18 âlimle birlikte bu sayı 644’e çıkmaktadır.<sup>47</sup> Eseri ilk tahkik eden ve eserde toplamda 638 müfessirin ele alındığını ortaya koyan Huzzî, sadece eserin İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ndeki nüshayı dikkate almıştır.<sup>48</sup> Mustafa Özel ve Ali Erbaş tarafından yapılan ve hem Kahire hem de İstanbul nüshalarına dayanan eserin tahkikli neşrinde 644 müfessirin yer aldığı gözükmektedir.<sup>49</sup> Çiçek ve Yazıcı, bu farkın nedenlerini şöyle açıklamaktadırlar:

1. Özel ve Erbaş’ın tahkiklerinde Kahire nüshasında bulunan 5 müfessir, biyografileri nakledilmeksizin zikredilmiştir.

2. Huzzî’nin tahkikinde 585-586. müfessirleri arasında yer alması gereken Burhâneddin’e ve 591-592. müfessirleri arasında olması gereken Muhammed b. Abdurrahman’a yer verilmemiştir.

3. Huzzî’nin tahkikinde Cübbâî’nin (öl. 303/916) oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye (öl. 321/933) ayrı bir numara verilmesine karşılık, Özel ve Erbaş’ın tahkiklerinde Ebû Hâşim, babasıyla birlikte ele alınmıştır.<sup>50</sup>

#### **Muhammed Tahir el-Fencafîrî**

Kaynaklarda Fencafîrî ile ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fencafîrî, tanıtacağımız *Neylû’s-sâ’irîn* isimli eserinin sonuna eklediği hâl tercümesinde, hicri 1335 (1916-1917) yılında Pencapîr<sup>51</sup> şehrinde dünyaya geldiğini, orada ikamet ettiğini, Hanefî mezhebine ve Nakşibendi tarikatına mensup olduğunu belirtmektedir. Fencafîrî, ilk eğitimini kendi memleketinde aldığını, sonra Hüseyin Ali el-Meyânevâlî’den (öl. 1383/1963-1964) tefsir, hadis ve tasavvuf dersleri okuduğunu, ona intisap ederek Nakşibendi tarikatına girdiğini, hicri 1353 (1934-1935) senesinde “Dârü’l-‘Ulûmî’l-Dîyûbendiyye”ye katıldığını ifade etmektedir. Fencafîrî, daha sonra Mekke’ye gittiğini, Ubeydullah es-Senedî’den (öl. 1363/1944) tefsir, tasavvuf dersleri ve icazet aldığını, hicri 1356 senesinde Medine’ye geçtiğini, Ömer b. Hamdan el-Fâsî’den (öl. 1368/1949) hadis dersleri okuduğunu belirtmektedir. Fencafîrî, memleketine döndükten sonra âlimlere ve talebelere Kur’ân’ı (tefsir ve Kur’ân ilimleri) okutmaya başladığını, yaklaşık 40 bin

<sup>43</sup> Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 405-416.

<sup>44</sup> Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 417-436.

<sup>45</sup> Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 437-444.

<sup>46</sup> Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 436.

<sup>47</sup> Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 444.

<sup>48</sup> Huzzî, “Mukaddime”, Mukaddime/16.

<sup>49</sup> Bk. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel – Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık Yayınları, 2005).

<sup>50</sup> Çiçek - Yazıcı, “Edirnevî’nin Tabakâtü’l-Müfessirîn Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri”, 130.

<sup>51</sup> Fencafîrî, hayatı hakkında bilgi verirken “Pencapîr şehrinde doğdum.” demektedir; ancak ismini “Muhammed b. Tâhir el-Fencafîrî” olarak yazmaktadır. Bk. Fencafîrî, *Neylû’s-sâ’irîn fi tabakâti’l-müfessirîn*, 450.

kişinin kendisinden istifade ettiğini ve bu yazıyı hicri 1386 (1966-1967) yılında yazdığını kaydetmektedir. Fencafirî, bidatlere karşı aşağıda isimlerini yazdığımız eserleri kaleme aldığını belirtmektedir:

1. *el-Beşâ'ir li-tevessül bi-ehli'l-makâbir*.<sup>52</sup>
2. *er-Risâletü'l-beydâ' fî mes'eleti'd-du'â'*.
3. *el-İntişâr li-sünneti Seyyidi'l-Ebrâr*.
4. *Diyyâ'ü'n-nûr li-dağdı'l-bide' ve'l-fucûr*.
5. *Uşûlü's-sünne fî reddi'l-bid'a*.
6. *el-'İrfân fî usûli'l-Kur'ân*.
7. *Simţu'd-dürrer fî rabtî'l-âyât ve's-suver*.
8. *el-Leme'ân min hulâşati sûreti'l-Kur'ân*.<sup>53</sup>
9. *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*.
10. *en-Nişât fî hîletî'l-iskât*.
11. *Mürşidü'l-hayrân ilâ fehmî'l-Kur'ân*.
12. *Tefsîrû'l-Kur'ân ve tercemetüh bil-Afgâniyye*.<sup>54</sup>

*Cühûdü 'ulemâ'i'l-Hanefiyye fî ibtâli 'akâ'idi'l-Kubûriyye* isimli eserde, Fencafirî'nin vefat tarihi hicri 1407 (1986-1987) olarak verilmektedir.<sup>55</sup>

#### **Fencafirî'nin Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn İsimli Eseri**

Eserin mukaddimesinden anlaşıldığı gibi bu eser, aslında *Mürşidü'l-hayrân li-usûli'l-Kur'ân*'ın bir bölümüdür.<sup>56</sup> Ancak müellifin oğlu Muhammed Tayyip (öl. ?), bu bölümü müstakil bir kitap olarak takdim etmektedir.<sup>57</sup>

Fencafirî, bu eserinde müfessirleri asırlara ayırarak her müfessiri, vefat ettiği asır bölümünün içinde vermektedir. Eserde her yüzyıldaki müfessirlerin hayatları aktarıldıktan sonra ilgili yüzyıldaki tefsir durumu ve tefsir yöntemleriyle alakalı kısa bilgiler sunulmaktadır. Ancak her nedense bu değerlendirme yedinci ve on dördüncü asır için yapılmamaktadır. Eserde toplam 688 müfessir ele alınmaktadır. Müfessirlerin hayatları verildikten sonra tefsirleri de kısa bir şekilde değerlendirilmektedir.

Fencafirî, bu eserinde müfessirler ve eserleriyle ilgili yanlış bulduğu bir şey varsa bunu açıklamaktan geri durmamaktadır. Örneğin birinci asırdan sonra vefat edenlerin içinde yer verdiği Cafer b. Kefvân'ı (öl. 118/736-737), Cehmîlerin başı, sapık ve bidat ehli olarak tanımlamaktadır.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Fencafirî, bu eserini zayıf, uydurma rivayetleri ileri sürerek tevessüle karşı çıkanlara bazı Hanefî âlimlerin sözlerine dayanarak cevap vermek için kaleme aldığını ifade etmektedir. Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 451.

<sup>53</sup> Muhtemelen eserin ismi, *el-Leme'ân min hulâşati sûreti'l-Furkân*'dır ve sehven Furkân kelimesi yerine Kur'ân yazılmıştır. Eser, Peştuca diliyle yazılmıştır. Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 451.

<sup>54</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 451-452.

<sup>55</sup> Şemseddin es-Selefi el-Afgânî, *Cühûdü 'ulemâ'i'l-Hanefiyye fî ibtâli 'akâ'idi'l-Kubûriyye* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1996), 1/394.

<sup>56</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 8.

<sup>57</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 3.

<sup>58</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 54.

Fencafîrî, ilk müfessir olarak Hz. Peygamber'i ele almakta ve onun Kur'ân'ı tefsir etme görevinin olduğunu âyetlerle ispat etmeye çalışmaktadır. Sonra sahabeye geçmekte ve on sahabenin tefsir ile meşhur olduklarını belirterek, onların isimlerini zikretmektedir. Bunlar, sırasıyla dört halife, Adullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Übey b. Ka'b, Ebû Musa el-Eş'arî (öl. 42/662-663), Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Zübeyr'dir. Fencafîrî, dört halife içinde, Hz. Ali'den (öl. 40/661) yapılan rivayetlerinin daha çok olduğunu ifade etmekte ve bunun nedeni olarak onun nispeten geç vefat etmesini göstermektedir.

Fencafîrî, daha sonra şunları kaydetmektedir: Sahabenin tefsir ile ilgili görüşleri, çok önemlidir. Çünkü İslam dinini sonraki nesillere aktarmak için onlar seçilmişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'i görmüş, vahyin inişine ve Hz. Peygamber'in âyet yorumlarına şahit olmuşlardır.<sup>59</sup>

H. Peygamber'den sonra dört halifeyi ve tefsirle meşhur olan diğer altı sahabeyle birlikte Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. 'Amr ve Sâlim b. 'Utbe b. Rebî'a'yi (öl. 12/633) ele almakta ve onların hayatları hakkında bilgi vermektedir.<sup>60</sup>

Sahabeden sonra tâbiîn müfessirleri incelemekte, tâbiînin İslamiyet'i sonraki nesillere aktarmak için seçtiklerinden bahsetmektedir. Birçok tâbiîn müfessirin yetiştiğini ve bunların, tefsirle ilgili rivayetleri çok iyi tetkik edip hıfz ettiklerini belirtmektedir.<sup>61</sup>

Eserde, tâbiînden sonra ikinci asırda vefat etmiş müfessirler ele alınmakta ve hayatları verilmektedir.<sup>62</sup> Fencafîrî, bu dönemi değerlendirirken İbn Hacer el-'Askalânî'nin (öl. 852/1449) sahabe ve tâbiînin ilk döneminde tefsirle ilgili rivayetlerin yazılmadığını ifade ettiğini belirtmektedir. İbn Hacer, bunun nedenleri olarak Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka bir şeyin yazılmasına izin vermemesini, ilgili müfessirlerin rivayetleri ezberleme konusundaki yeteneklerini ve âlimlerin çoğunun okuma yazma bilmemesini göstermektedir.<sup>63</sup>

Fencafîrî, daha sonra bu asrı şöyle değerlendirmektedir: Önceki asırda daha önce zikredilen sebeplerden dolayı tefsir eserleri tedvin edilmedi. Ancak tâbiîn asrının sonlarından itibaren âlimlerin farklı şehirlere dağılması ve bidatlerin yayılması, bu konuda eser kaleme almayı gerektirmiştir. Bu asırda eser yazarların bir kısmı dikkatli davranmış, naklettiği görüşlerin sahiplerini belirtmiştir. Bir kısmı ise dikkatli davranmayarak naklettiği görüşlerin sahiplerinden bahsetmeden söz konusu görüşleri kitabına almıştır.<sup>64</sup>

Fencafîrî, daha sonra tefsir rivayetlerinden bahsetmekte ve en güzel, en iyi rivayet tarihinin Ali b. Ebû Talha'nın (öl. 143/760) tariki olduğunu söylemektedir. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855), bu tariki övdüğünü ve Buhârî'nin (öl. 256/870)

<sup>59</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 12.

<sup>60</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 13-20.

<sup>61</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 31.

<sup>62</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 32-54.

<sup>63</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959-1960), 1/6.

<sup>64</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 55.

bu tarika dayandığını, çünkü bu tarikte Ali b. Ebû Talha ile İbn Abbas arasında sadece bir râvînin; Mücahit (öl. 103/721) ya da Said b. Cübeyr'in (öl. 94/713 [?]) bulunduğunu belirtmektedir. Fencafirî, İbn Abbas ve diğer sahabelerden gelen rivayet zincirlerini aktardıktan sonra İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) şu görüşüne yer vermektedir: "Tefsiri en iyi bilen Mekke ulemasıdır. Çünkü İbn Abbas'ın ekolünden gelmektedirler."<sup>65</sup> Daha sonra zayıf rivayet zincirlerinden bahsetmektedir. Bu yüzyılda yaşamış olan diğer âlimlerin isim listesini verdikten sonra bu yüzyılın ayrıcalıklarını zikrederek bu bölümü kapatmaktadır.<sup>66</sup>

Fencafirî, "İkinci Asrın Ayrıcalıkları" başlığı altında şunları dile getirmektedir: Sahabe, Hz. Peygamber'den sonra İslam ülkesinin her tarafına yayılarak Müslümanlara değişik hizmetlerde bulundular ve İslam dinini sonraki nesillere aktarmak için tâbiîn neslini yetiştirdiler. Genel olarak tâbiîn nesli, çok zeki bir nesil idi. Tâbiîn âlimleri, sahabelerden aldıklarını hiç değiştirmeden sonraki nesle aktarma görevini yerine getirdiler. Ancak bu dönemde âlim olmadığı halde âlimmiş gibi davranan kişiler de söz konusuydu. Bu kişilerin görüş ve rivayetleri konusunda, hassas olmak gerekmektedir.<sup>67</sup>

Fencafirî, bu tabakayla ilgili görüşlerini şu şekilde sürdürmektedir: Bu asırda 'Amr b. 'Ubeyd (öl. 144/761), Vâsıl b. 'Atâ (öl. 131/748) ve Ma'bed b. Abdullah (öl. 83/702 [?]), kader konusunu tartışmaya açtılar ve insanlara Mutezile mezhebini telkin ettiler. Bu asırda Cehm b. Safvân (öl. 128/745-746), Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etti. Bunun üzerine tâbiîn'in büyük âlimleri devreye girerek insanları bunların bidatlerinden sakındırmaya çalıştılar ve bu konularda eserler tedvin etmeye başladılar.<sup>68</sup> Fencafirî, şöyle devam etmektedir: İkinci yüzyılın başında, kelam ilmi ortaya çıktı, önceki ümmetlerin hikâyeleri ve Yunan felsefesi Arapçaya tercüme edildi. Nübüvve ve tevhide uygun olmayan ilimler yayıldı. Müminler, huzurlu iken Rafizi ve Mutezile fitneleri başladı.<sup>69</sup> Tefsir bu yüzyıldan önce rivayetlerle, sahabe ve diğer büyük âlimlerin görüşleriyle yapılırdı. Bu yüzyılda ise senetlerin hazfedilmesiyle, doğru ile yanlış birbirlerine karıştı. Bunlardan sonra gelen âlimler, rivayetlerin doğru olup olmadığına bakmaksızın bunları olduğu gibi naklettiler. Böylelikle tefsir, herkesin kendi kafasına göre bir şeyler yazdığı bir alan haline geldi. Nahivcilerin amacı i'râb yapmak, âyetten uzak olsa da muhtemel vecihleri çıkarmak ve nahvin meselelerini, kurallarını ve ihtilaflarını yazmaktır. Bunların yazdıklarının bir kısmı, âyetleri anlama konusunda faydalı olsa da çoğu Kur'ân'ın amacından uzak şeylerdir. Kissacıların amacı, kissaları tetkik etmeden aktarmaktır. Bunlar tarafından yazılan tefsirlerin çoğu, Yahudilerden alınan yalan, uydurma ve peygamberlere yakışmayan davranışlar nispet eden kissalarla doludur. Fıkıhçıların amacı, âyetlerden delil çıkarmaktır. Onlar görüşlerini ispat etmek, muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için çoğu zaman

<sup>65</sup> Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1980), 24.

<sup>66</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 55-62.

<sup>67</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 59.

<sup>68</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 60.

<sup>69</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 61.

alakasız âyetleri kendilerine delil olarak ileri sürdüler. Bidat ehlinin kastı ise, sadece âyetleri tahrif etmek ve her âyeti kendi görüşlerine çekmeye çalışmaktır.<sup>70</sup>

Fencafîrî, üçüncü yüzyılda vefat eden müfessirlerin hayatları ile ilgili bilgi verdikten sonra mezkûr yüzyılın ayırıcı özellikleri kısmında şunları kaydetmektedir: Tefsir, bu asırdan önce hocalardan alınan rivayetlerle yapılırdı. Bu asırda ise doğru yanlış ayrılmadan tefsirler rivayetlerle dolduruldu ve dirayet metodu ile de tefsirler kaleme alındı. Bu asırda tefsirlere bidat ehlinin görüşleri ve bu görüşleri teyit eden uydurma hadisler de girdi. Öte yandan Mutezile gibi bidat ehli gruplar tarafından sahih hadislere dil uzatıldı ve bunların uydurma olduğu iddia edildi. Ayrıca Câhız (öl. 255/869) gibi bidat ehli âlimler tarafından Arap diliyle ilgili uydurma görüşler ileri sürüldü ve bu görüşler dil bilgini âlimlere nispet edildi.<sup>71</sup> Abbâsî halifesi Me'mûn (öl. 218/833), Şîliği benimsediğini açıkça ortaya koydu ve Hz. Peygamber'den sonra halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ileri sürdü. Daha sonra Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etti ve bunu herkese kabul ettirmeye çalıştı.<sup>72</sup> Bu asır, ilimlerin çeşitlendiği, âlimlerin sayısının arttığı bir asır oldu. Fencafîrî, daha sonra bu yüzyıldaki meşhur âlimlerin isimlerini vermekte ve bu fasla da kapatmaktadır.<sup>73</sup>

Dördüncü yüzyılda vefat eden müfessirler bölümünde, önce bu yüzyılda vefat ettiği bildirilen müfessirlerin hayatları hakkında bilgi verilmekte,<sup>74</sup> akabinde bu yüzyılda tefsir telif eden müfessirler ve onların tefsirlerinin özellikleri ile ilgili şunlar kaydedilmektedir: Bu asırdaki müfessirler, tefsirle ilgili söylenenleri naklettiler; ancak naklettikleri görüşlerin sahiplerine atıf yapmadılar. Bunun için doğru ile yanlış birbirine karıştı ve herkes kendisine göre doğru olanı yazmaya başladı. Bu asırda, değişik ilimlerin verileri kullanılarak dirayet yöntemi ile Kur'ân tefsir edilmeye ve bidat ehlinin görüşleri çürütülmeye çalışıldı. Bu asırda yazılan tefsirlerde, kıraatlara ve i'râba da bolca yer verildi. Bu asırda yazılan tefsirlerin az bir kısmında, öncekilerin eksiklikleri tamamlandı ve rivayet konusunda hassas davranıldı. Ancak tefsirlerin büyük bir kısmında, önceki asırda olduğu gibi rivayetler konusuna gereken özen gösterilmedi. Bu asırda yazılan en değerli ve en faydalı tefsir, Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* isimli eseridir. Çünkü Taberî, rivayetlerle ilgili tercihini ortaya koydu, i'râba yer verdi ve âyetlerden ahkâm çıkarmaya çalıştı. Muteber âlimler, bu tefsirin benzerinin yazılmadığına ittifak etmişlerdir.<sup>75</sup> Daha sonra bu yüzyılda yaşamış ve tefsir dışındaki ilimlerle ilgilenmiş âlimlerin isimleri, ilgili oldukları ilim dalı başlığı altında verilerek sonraki yüzyıla geçilmektedir.<sup>76</sup>

Beşinci yüzyılda vefat etmiş müfessirlerin ele alındığı bölümde de önce ilgili müfessirlerin hayatları aktarılmakta,<sup>77</sup> ardından söz konusu yüzyılda yazılan

<sup>70</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 62.

<sup>71</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 84.

<sup>72</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 85.

<sup>73</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 88.

<sup>74</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 88-114.

<sup>75</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 115.

<sup>76</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 118.

<sup>77</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*, 119-145.

tefsirlerin ayırıcı özelliklerine yer verilmektedir. Bu yüzyılda kaleme alınan tefsirlerin ayırıcı özellikleri konusunda şunlar kaydedilmektedir: Bu asırda özellikle Şîî yazarlar tarafından sûre faziletleri ve peygamber kıssaları konusunda zayıf hatta uydurma rivayetlere yer verildi. Bu konuda Şîîleri takip edenlerden biri de Sa'lebî'dir (öl. 427/1035). İbn Teymiyye, Sa'lebî hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır: "O, salih bir kişidir. Ancak sağlam ve çürük hadis ile sünnet ve bidatlerle ilgili bilgisi yoktur. Begavî (öl. 516/1122), tefsirini ondan ve Vâhidî'den (öl. 468/1076) almasına rağmen hem hadis hem de fıkıh konusunda onlardan daha âlim olduğu için onların rivayetlerinin hepsini değil sadece sağlam olanlarını nakletmiştir. Vâhidî ve Sa'lebî'den sonra gelen müfessirler tarafından bu uydurma rivayetler nakledildi ve tefsirler bunlarla dolduruldu."<sup>78</sup> Daha sonra bu yüzyılda yaşamış Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Şîî âlimlerin isimleri verilerek sonraki bölüme geçilmektedir.<sup>79</sup>

Altıncı yüzyılın müfessirleri aktarıldıktan<sup>80</sup> sonra bu yüzyıldaki tefsir anlayışı ile alakalı şunlar zikredilmektedir: Bu asırda Kur'ân'ı tefsir etmek isteyenlerin en az on beş ilmi çok iyi bilmesi gerektiği dile getirilmeye başlandı. Bu ilimler, şu şekilde sıralandı: Lügat, nahiv, sarf, iştikâk, me'ânî, beyân, bedi', kıraat, usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkıh, esbâb-i nüzûl, kasas, nâsih-mensûh, fıkıh, hadis. Müfessirlerin mutlaka bu ilimleri çok iyi bilmesi gerektiği ileri sürüldü ve bu ilimlerin kural ve kaideleri tefsire uygulandı. Böylelikle herkes, Kur'ân'ı kendi mezhebine/görüşüne göre tefsir etmeye başladı. Bu asırda bazı müfessirler tarafından önceki asırlarda yazılmış tefsirlerin özeti mahiyetinde eserler kaleme alındı. Bu tefsirlerde rivayet konusunda hassas davranıldı ve kaynak tefsirlerdeki gayr-ı sahih rivayetler ayıklandı.<sup>81</sup>

Yedinci yüzyılda yaşamış müfessirlerin hayatları verildikten sonra bu yüzyıla ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmadan sonraki bölüme geçilmektedir.<sup>82</sup>

Sekizinci yüzyıl bölümünde önceki bölümlerde olduğu gibi önce ilgili yüzyılda vefat etmiş müfessirlerin hayatları verilmektedir.<sup>83</sup> Fencafîrî, bu asırda tefsir yazarlarının bir kısmının aynı zamanda hem hadiste hem de fıkıhta temeyyüz ettiklerini belirterek sonraki bölüme geçmektedir.<sup>84</sup>

Dokuzuncu yüzyıl müfessirlerinin hayatları verildikten<sup>85</sup> sonra bu yüzyıl şöyle değerlendirilmektedir: Bu asır, şerh ve haşiyelerin çoğaldığı ve tefsir derslerinin çok okutulduğu bir dönem olmuştur. Şerh ve haşiyeler, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i ve Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle *el-Keşşâf* bolca okutulmuş ve üzerine çok sayıda şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Ayrıca *el-Keşşâf* ile ilgili hem tenkid hem destek mahiyetinde eserler

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 31; Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 147.

<sup>79</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 149.

<sup>80</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 150-180.

<sup>81</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 182.

<sup>82</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 183-208.

<sup>83</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 209-258.

<sup>84</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 260.

<sup>85</sup> Fencafîrî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 261-307.



yazılmıştır.<sup>86</sup> Bu yüzyılda yaşamış, tefsir dışındaki İslamî ilimlerle temeyyüz etmiş büyük âlimlerin ve hüküm sürmüş yöneticilerin isimleri verilerek bu bölüm de kapatılmaktadır.<sup>87</sup>

Onuncu yüzyıl müfessirlerinin hayatları verildikten<sup>88</sup> sonra bu yüzyılda kaleme alınmış bazı sûre tefsirleri tanıtılmaktadır.<sup>89</sup> Fencafirî, bu yüzyılın ayırıcı özellikleri kısmında bu dönemin Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* isimli eserinin üzerine bolca şerh ve haşiyelerin yazıldığı bir dönem olduğunu söylemekte ve bu eserlerin isimlerini zikretmektedir. Bundan önceki asırda da Beyzâvî üzerine şerh ve haşiyelerin yazıldığını; ancak yapılan çalışmaların bu asırdaki gibi çok yoğun olmadığını beyan etmektedir.<sup>90</sup> En sonunda bu yüzyılda yaşamış büyük âlimlerin isimlerini zikrederek sonraki bölüme geçmektedir.<sup>91</sup>

On birinci yüzyıl müfessirleri verildikten<sup>92</sup> sonra bu yüzyılda telif edilmiş bazı sûre tefsirleri ve müfessirlerinden bahsedilmektedir.<sup>93</sup> Ayrıca bu yüzyılda Mahmud el-Vâridî (öl. 1061/1650-1651) tarafından *Tertîbu âyâtî'l-Kur'ânî'l-'azîm* isimli, Kur'ân âyetlerinin alfabetik olarak sıralandığı Türkçe bir eserin telif edildiği belirtilmektedir.<sup>94</sup> Bu yüzyılın tefsir anlayışı konusunda şunlar kaydedilmektedir: Hindistan, bu asırda büyük âlimlerle doluydu ve insanlar bu âlimlerden istifade etmek için her taraftan akın akın gelirlerdi. Fencafirî, Hindistanlı müfessirlerle alakalı genel bilgiler aktardıktan sonra bu asırda yaşamış Hindistanlı âlim ve bazı yöneticilerin isimlerini vermektedir.<sup>95</sup>

On ikinci yüzyılda yaşamış müfessirlerin isimleri zikredildikten<sup>96</sup> sonra bu yüzyılda tefsir dışında Kur'ân ilimleriyle ilgili de eserlerin yazıldığı belirtilmekte, bu tür eserleri kaleme alan bazı âlimlerden ve onların eserlerinden bahsedilmektedir.<sup>97</sup> Bu asrın ayırıcı özellikleri bölümünde, önceki asırda olduğu gibi bu asırda da Hindistan'da büyük âlimlerin yaşadığı belirtilmekte ve bu âlimlerin isimleri aktarılmaktadır.<sup>98</sup> Bu bölümde ayrıca mezkûr dönemde, Hindistan'da hüküm sürmüş bazı yöneticilerin isimleri zikredilerek sonraki bölüme geçilmektedir.<sup>99</sup>

On üçüncü yüzyılda vefat etmiş müfessirlerin hayatları hakkında bilgi verildikten<sup>100</sup> sonra bu yüzyılda telif edilen âyet, sûre tefsirleri ile ta'lik türü

<sup>86</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 309.

<sup>87</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 311.

<sup>88</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 312-329.

<sup>89</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 329-334.

<sup>90</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 335-342.

<sup>91</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 344.

<sup>92</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 345-366.

<sup>93</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 366-373.

<sup>94</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 370.

<sup>95</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 374-376.

<sup>96</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 378-398.

<sup>97</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 398-402.

<sup>98</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 402-405.

<sup>99</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 406.

<sup>100</sup> Fencafirî, *Neylü's-sâ'irîn fi tabakâti'l-müfessirîn*, 407-428.

eserlerden ve bu eserlerin müelliflerinden bahsedilmektedir.<sup>101</sup> “Bu Asrın Ayırıcı Özelliği” başlığı altında, mezkûr yüzyılda büyük âlimlerin yaşadığı belirtilmekte ve ilgili âlimlerin isim listesi verilmektedir.<sup>102</sup>

On dördüncü yüzyılda vefat eden müfessirlerin hayatları verildikten<sup>103</sup> sonra bu yüzyıla ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmadan kitap bitirilmektedir.<sup>104</sup>

### Âdil Nüveyhiz

Cezayirli bir âlim olan Âdil Nüveyhiz hakkında ne Arapça ve Türkçe kaynaklarda ne de internette bir bilgiye ulaşabildik. Onun vefat edip etmediği konusunda da herhangi bir malumat elde edemedik. Nüveyhiz’in hayatı hakkında bazı bilgilere ulaşmak için onun yazdığı veya tahkik ettiği eserlerin mukaddimelerine müracaat ettik.

Nüveyhiz, *Mu’cemu a’lâmi’l-Cezâ’ir* adlı eserinin mukaddimesinde, söz konusu eserinin ilk baskısının Cezayir’de, bağımsızlık sonrası yaptığı çalışmalara dayandığını, 1971 yılında yapılan ilk baskıdan sonra esere elde ettiği bilgileri eklemeyi düşündüğünü, ancak *Mu’cemü’l-müfessirîn min sadri’l-İslâm ve hatte’l-’asri’l-hâzir* adlı eserine başladığı için bu düşüncesini gerçekleştiremediğini belirtmektedir.<sup>105</sup>

Nüveyhiz’in *Mu’cemü’l-müfessirîn* adlı eserinin mukaddimesinde verdiği bilgilerden onun 1973’ten önce Beyrut’a taşındığı, 1975 yılı civarında Lübnan’da başlayan iç savaş nedeniyle Beyrut’un dağlık bir köyüne iltica ettiği ve 1988 yılına kadar Beyrut ve civarında yaşadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>106</sup> Tahkik ettiği *el-Vefeyât* ve *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye* adlı eserlerin mukaddimelerinde ise onun 1971 yılında Beyrut’ta ikamet ettiği anlaşılmaktadır.<sup>107</sup>

Halil Ahmed Halil ise *el-Kûmidye’s-siyâsiyye vüçûh fî mir’âtî* adlı eserinde, Adil Nüveyhiz’in krallık döneminde, Libya’da iş hayatına başladığını, Kaddafi (öl. 2001) döneminde de bu görevini devam ettirdiğini ifade etmektedir.<sup>108</sup>

Buna göre Nüveyhiz’in ülkesinde eğitimini tamamladıktan sonra Libya’ya geçtiğini, Kaddafi’nin hükümet darbesinden sonra Lübnan’a taşındığını söyleyebiliriz.

Nüveyhiz, tanıtacağımız *Mu’cemü’l-müfessirîn* adlı eserinden başka *Mu’cemu a’lâmi’l-Cezâ’ir*, *el-Beşîrû’l-İbrâhîmî*; *‘azîmün mine’l-Cezâ’ir*, *Senevâtün kânet ‘Arabiyye ve Ebü’l-Alâ’ el-Maarrî: eş-Şâ’irü’l-Feylesûf*, *Mu’cemu a’lâmi*

<sup>101</sup> Fencafîrî, *Neylü’s-sâ’irîn fî tabakâti’l-müfessirîn*, 429-435.

<sup>102</sup> Fencafîrî, *Neylü’s-sâ’irîn fî tabakâti’l-müfessirîn*, 436-439.

<sup>103</sup> Fencafîrî, *Neylü’s-sâ’irîn fî tabakâti’l-müfessirîn*, 440-445.

<sup>104</sup> Fencafîrî, *Neylü’s-sâ’irîn fî tabakâti’l-müfessirîn*, 450-452.

<sup>105</sup> Âdil Nüveyhiz, *Mu’cemu a’lâmi’l-Cezâ’ir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1980), 5.

<sup>106</sup> Âdil Nüveyhiz, *Mu’cemü’l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988), 1/13.

<sup>107</sup> Ahmed b. Hasan İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, 1983), 19; Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*, thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, 1982), 8.

<sup>108</sup> Halil Ahmed Halil, *el-Kûmidye’s-siyâsiyye vüçûh fî mir’âtî* (b.y.: el-Müessesetü’l-‘Arabiyye, 2006), 690.

*Lübnan, Mu'cemu a'lâmi Filistin* isimleriyle başka eserlere de imza atmıştır. Öte yandan birçok mahtût eseri tahkik edip bastırarak ilim dünyasına kazandırmıştır. Onun tahkik edip neşrettiği eserler şunlardır:

1. Ali b. Rabben et-Taberî'nin (öl. 247/861'den sonra) *ed-Dîn ve'd-devle fî isbâti nübüvveti'n-Nebî'si*.
2. Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (öl. 400/1009'dan sonra) *el-Furûk fî'l-lüga'sı*.
3. Ebû Abdullah el-Hatîb el-İskâfî'nin (öl. 421/1030) *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl'i*.
4. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah el-Gibrî'nî'nin (öl. 714/1314-1315) *'Unvânü'd-dirâye fî men 'urife mine'l-'ulemâ fî'l-mi'eti's-sâbi'a bi-Bicâye'si*.
5. Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî'nin (öl. 620/1223) *el-İstibsâr fî ensâbi'l-Ensâr'ı*.
6. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hasan İbn Kunfüz'ün (öl. 810/1407) *el-Vefeyât'ı*.
7. Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî'nin (öl. 1014/1605) *Tabakâtü's-Şâfi'iyye'si*.

Nüveyhiz, ayrıca Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (öl. 1973) tarafından tahkik edilen Ebü'l-Yümn Mücîrüddin Abdurrahman b. Muhammed el-'Uleymî'nin (öl. 928/1522) *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed* adlı eseri üzerine bazı ta'likler kaleme almıştır. Öte yandan İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* adlı eserine bir mukaddime yazmıştır.

#### **Nüveyhiz'in Mu'cemü'l-müfessirîn İsimli Eseri**

Âdil Nüveyhiz, bu eserinin mukaddimesinde mezkûr eserin İslam'ın ilk yıllarından günümüze kadar olan Arap ve Müslüman âlimler hakkında kaleme aldığı ikinci eseri olduğunu ifade etmektedir. Nüveyhiz'in bu alandaki ilk çalışması sadece Cezayirli âlimleri ele aldığı *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâ'ir* adlı eseridir. Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn* adlı eserinde Kur'ân'ın tamamını, bir sûresini, bir veya birkaç âyetini tefsir eden yaklaşık iki bin âlimin hayatına yer verdiğini; tefsir hakkında bir eser bırakan bütün âlimleri ele aldığını, bununla birlikte eser bırakmadıkları halde tefsirle meşhur olan sahabi ve tâbiîn âlimleri de zikrettiğini belirtmektedir. Müfessirlerin hayatları hakkında eser yazan ve bir boşluğu dolduran ilk kişi olduğunu iddia etmediğini, zira bu alanda büyük âlimlerin telif yaptığını beyan etmektedir. Nüveyhiz, daha sonra Süyûtî, Dâvûdî, Edirnevî'nin bu alanda yazdıkları eserleri hakkında kısaca bilgi vermektedir. Nüveyhiz, bu eseri telif etmeye başladığı zaman Beyrut'ta ikamet etmekte olduğunu, ancak 1975 yılında başlayan olaylardan dolayı dağlık bir köye iltica ettiğini ve kütüphanelerden uzak kaldığını, bununla birlikte bu sıkıntılardan dolayı bazı kaynaklarını kaybettiğini, ancak bu durumun kendisi için bir engel teşkil etmediğini ifade etmektedir.<sup>109</sup>

Nüveyhiz, müfessirleri meşhur olduğu künyesine/lakabına göre verdiğini, meşhur bir künye/lakaba sahip olmayanları isimlerine göre sıraladığını, müfessirlerin baba, dede isimlerine ve nisbelerine de yer verdiğini, onların doğum ve ölüm tarihlerini hicri ve miladi olarak kaydettiğini belirtmektedir. Ayrıca tefsir dışındaki ilimlerde ihtisas sahibi olan müfessirlerin diğer ihtisas alanlarını da beyan

<sup>109</sup> Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/12-13.

ettiğini, müfessirlerin doğum ve vefat yerlerini, yaptıkları işleri, tefsir alanında kaleme aldıkları eserleri belirttiğini, bu eserlerin mahtûd veya basılı olma durumlarına işaretle bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>110</sup>

Nüveyhiz, miladi tarihi, hicri tarihe göre tespit ettiğini, hangi ayda vefat ettiği belirtilmeyen müfessirlerin hicri vefat yılına denk düşen iki miladi yılı yazdığını, bazen tek miladi yılı yazmakla iktifa ettiğini kaydetmekte, ancak tek miladi yılı vermesinin nedenini açıklamamakta, sadece böyle bir tercihte bulunduğunu ifade etmektedir. Kaynakların doğum ve vefat tarihi hakkında bilgi vermediği müfessirlerin yaşadıkları asrı belirttiğini, yaşadıkları asır da belli değilse doğum ve vefat tarihleri yerine soru işareti koyduğunu söylemektedir. Araştırmacılara yardımcı olmak için esere iki tablo eklediğini, her alfabe harfinin başında söz konusu harfle başlayan bir isimle meşhur olan kişilerin listesini ve hayatlarının bulunduğu cilt ve sayfa numarasını verdiğini, aynı işlemi bütün müfessirler için de yaptığını ve mezkûr tablonun ikinci cildin sonunda olduğunu ifade etmektedir.<sup>111</sup>

Eserin başında zamanın Lübnan müftüsü Hasan Halid'in kaleme aldığı bir takdim yazısı yer almaktadır. Halid, söz konusu takdim yazısında Hz. Peygamber'den itibaren tefsirin kat ettiği mesafeler hakkında bilgi vermekte, çok çeşitli ve değerli tefsirlerin yazıldığını, bu tefsirlere ancak Âdil Nüveyhiz'in *Mu'cemü'l-müfessirîn* adlı eserinde ortaya koyduğu büyük bir çabayla ulaşılabileceğini belirtmektedir. Halid, Nüveyhiz'in genel bir şekilde tarihçi, muhaddis, edebiyatçı, filozof ve kelamcılarının hayatlarını de ele aldığını, bu eserde ise sadece müfessirleri kaydettiğini söylemekte, Nüveyhiz'in kaleme aldığı ve tahkik ettiği eserlerden bahsetmektedir.<sup>112</sup>

Eserde müfessirler alfabetik sıraya göre ele alınmaktadır. Her harfin başında ilgili harfle başlayan meşhur bir isme sahip olan müfessirlerin listesi verilmekte, söz konusu müfessirlerin hangi ismin altında incelendiği belirtilmektedir. Ardından mezkûr harfte ele alınacak müfessirlerin hayatlarına geçilmektedir. Müfessirler, isimlerine göre, isimleri aynı olursa baba ve dede isimlerine göre aktarılmaktadır. Söz gelimi önce İbrahim b. Ahmed b. Ali, daha sonra İbrahim b. Ahmed b. Muhammed, ondan sonra İbrahim b. Ahmed b. Me'âlî zikredilmektedir.<sup>113</sup> Müstedrek (telafi) başlığı altında ise daha önce ele alınmamış müfessirler yine alfabetik sıraya göre incelenmektedir.<sup>114</sup> Eserin sonunda ise bazı fihristler bulunmaktadır. Bu fihristlerde ele alınan müfessir ve eserlerin isimleri yer almaktadır.<sup>115</sup> Eserde ele alınan ilk müfessir, Âdem b. Ebî İyâs Abdurrahman b. Muhammed Ebü'l-Hasan el-Horâsânî el-'Askalânî'dir (öl. 220/835). Son müfessir ise Yusuf b. İbrahim es-Sedrâtî el-Vercelânî'dir (öl. 570/1175).

<sup>110</sup> Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/13-14.

<sup>111</sup> Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/14.

<sup>112</sup> Hasan Halid, "Takdim", *Mu'cemü'l-müfessirîn*, mlf. 'Âdil Nüveyhiz (Beirut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988), 1/5-10.

<sup>113</sup> Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/9.

<sup>114</sup> Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 2/753-809.

<sup>115</sup> Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 2/811-978.

### Sonuç

Tabakât, bir alanla ilgilenen kişilerin hayatları hakkında bilgi veren ve varsa yazdıkları eserleri tanıtan telif türüne denilmektedir. İslam geleneğinde mevcut olan bu telif türünde sahabe, tâbîn, âlimler ve belli bir özelliğe sahip kişiler ele alınmaktadır.

Müfessirler ile ilgili tabakât eserleri, nispeten geç bir dönemde kaleme alınmaya başlanmıştır. Müfessirleri ihtiva eden herhangi bir tabakât eserinin kaleme alınmadığını ilk fark eden ve bu konuda eser yazan Süyûtî'dir. O, *Tabakâtü'l-müfessirîn* isminde bir eser kaleme almış; ancak ömrü vefa etmediğinden eseri eksik kalmıştır. Süyûtî'nin eserinde sadece 136 müfessirin hayatı yer almıştır.

Bu konuda eser yazan ikinci âlim, Süyûtî'nin öğrencisi Dâvûdî'dir. Dâvûdî, hem hocasının tamamlayamadığı eserini temize çekmiş hem de kendisi de aynı ismi taşıyan daha geniş bir eser kaleme almıştır. Dâvûdî, eserine herhangi bir mukaddime yazmamış, müfessirler hakkında değerlendirmelerde bulunmamıştır. Dâvûdî, eserinde toplam 704 müfessirin tercüme-i hâlini aktarmıştır.

Aynı isimle eser kaleme alan müelliflerden biri de Edirnevî'dir. Edirnevî, kaynaklarını sayarken Beyzâvî'ye nispet ettiği *Muhtasarü tabakâti'l-müfessirîn* adında bir eseri zikretmekte ve buna rağmen eserinin bu alanda yazılan ilk çalışma olduğunu ileri sürmektedir. Beyzâvî'nin böyle bir eserinin olmaması, Edirnevî'nin Beyzâvî'ye nispet ettiği bilgilerin bire bir Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinde de bulanması ve Edirnevî'nin mukaddimesinin Süyûtî'nin mukaddimesi ile büyük oranda benzerlik göstermesi onun Süyûtî'nin eserini gördüğünü, ondan istifade ettiğini; ancak eserin Beyzâvî'ye ait olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Edirnevî, Dâvûdî'nin bu alandaki çalışmasından haberdar olmaması ve Süyûtî'nin eserinin muhtasar olması bu alanda telifte bulunan ilk kişinin kendisi olduğunu iddia etmesine neden olmuştur. Edirnevî'nin eserinde toplam 644 müfessir ele alınmıştır.

Bu alanda telif veren âlimlerden biri de Pakistanlı âlim Muhammed Tâhir el-Fencafîrî'dir. Fencafîrî'nin eserinin ismi, *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*'dir. Fencafîrî, bu eserinde müfessirleri vefat ettikleri asırlara göre ele alıp hayatları hakkında bilgi vermektedir. Fencafîrî, ilk müfessir olarak Hz. Peygamber'i zikretmektedir. Hz. Peygamber'den sonra sahabe müfessirleri ele almaktadır. Daha sonra hicri XIV. asra kadar ulaşabildiği bütün müfessirlerin hayatlarını vermekte ve varsa eserlerini kısaca tanıtmaktadır. Fencafîrî, her asırdaki müfessirlerin hayatlarını aktardıktan sonra ilgili asırdaki tefsir durumu ve tefsir metotlarıyla ilgili kısa bilgiler vermektedir. Ancak her nedense yedinci ve on dördüncü asırlar için herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bu eserde toplam 688 müfessir ele alınmaktadır. Eserde müfessirlerin hayatları verildikten sonra tefsirleri de kısa bir şekilde değerlendirilmektedir.

Bu alanda eser kaleme alanlardan biri de Cezayirli âlim Âdil Nüveyhiz'dir. Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm ve hatte'l-'asri'l-hâzır* olarak isimlendirdiği eserinde yaklaşık iki bin müfessirin hayatı hakkında bilgi

vermektedir. Eserde müfessirler alfabetik sıraya göre ele alınmaktadır. Her harfin başında söz konusu harfle başlayan meşhur bir isme sahip olan müfessirlerin listesi verilmekte, bu müfessirlerin hangi ismin altında inceleneceği belirtilmektedir. Ardından mezkûr harfte ele alınacak müfessirlerin hayatlarına geçilmektedir. Müfessirler, isimlerine göre, isimleri aynı olursa baba ve dede isimlerine göre sıralanmaktadır. Eserin sonunda müstedrek (telafi) başlığı altında daha önce ele alınmayan müfessirler yine alfabetik sıraya göre incelenmektedir. Eserde bazı fihristler de bulunmaktadır. Bu fihristlerde ele alınan müfessir ve eserlerin isimleri yer almaktadır

Müfessir ve tefsirlerle ilgili bilgi veren eserler, tefsir araştırmacıları için çok ehemmiyetlidir. Zira araştırmacılar, bu eserler vasıtasıyla kaynaklardan haberdar olabilmekte ve çalışmalarını için doğru kaynakları belirleyebilmektedirler. Ayrıca bu eserler vasıtasıyla yazma halde bulunan eserler bilinmekte ve ele alınıp tahkik edilebilmektedir.

Müfessir ve tefsirlerle ilgili birçok çalışma olmasına rağmen bu alanda hâlâ olması gerekene ulaşılamamıştır. Bunun için farklı dillerde tefsir, meal yazan ve Kur'ân ilimlerinde eser telif eden âlim ve eserlerini tanıtacak çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Müfessir ve tefsirlerle ilgili bir ansiklopedinin hazırlanması veya farklı dillerde yapılan tefsir çalışmalarının müstakil eserlerle ele alınması bu boşluğu dolduracaktır.

### Kaynakça

- Afgânî, Şemseddîn es-Selefi. *Cuhudu 'ulemâi'l-Hanefiyye fî ibtâli akâidi'l-Kubûriyye*. Riyad: Dârü's-Sumâ'î, 1996.
- Aydar, Hidayet. *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 2*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- Başkan, Ömer. "Taşköprizâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2012), 135-161.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdulhamit. "Müfessir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/498-500. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Çiçek, Mehmet - Yazıcı, Burhan. "Edirnevî'nin Tabakâtü'l-Müfessir'in Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 116-142.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Deliser, Bilal. "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Tarih Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve 'Tabakâtü'l-Müfessirîn' Adlı Eseri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Nisan 2015), 182-203.
- Durmuş, İsmail. "Tabakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/288-290. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Salih b. Muhammed el-Huzzî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997.

- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Mustafa Özel – Muammer Erbaş. İzmir: Birleşik Matbaacılık Yayınları, 2005.
- Fencafîrî, Muhammed Tâhir. *Neylü's-sâ'irîn fî tabakâti'l-müfessirîn*. Fencafîr: Mektebetü'l-Yemân, 3. Basım, 2000.
- Gazzî, Muhammed b. Muhammed. *el-Kevkebü's-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955.
- Halid, Hasan. "Takdîm". *Mu'cemü'l-müfessirîn*. mlf. 'Âdil Nüveyhiz. 1/5-10. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.
- Halil, Halil Ahmed. *el-Kûmidye's-siyâsiyye vücûh fî mir'âti*. b.y.: el-Müessesetü'l-'Arabiyye, 2006.
- Huzzî, Süleyman b. Salih. "Mukaddime". *Tabakâtü'l-müfessirîn*. mlf. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî. 1-16. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Hüseynî, Ebû Bekir b. Hidâyetullah. *Tabakâtü's-şâfi'iyye*. thk. Âdil Nüveyhiz. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 3. Basım, 1982.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959-1960.
- İbn Kunfûz, Ahmed b. Hasan. *el-Vefeyât*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993-1994.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- M. Hüseyin ez-Zehbî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâ'ir*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1980.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm ve hatte'l-'asri'l-hâzır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.
- Ömer, Ali Muhammed. "Mukaddime". *Tabakâtü'l-müfessirîn*. mlf. Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî. 3-20. Suudi Arabistan: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2010.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Mefhûmü't-tefsîr ve't-te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbür ve'l-müfessir*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2. Basım, 2006.
- Temel, Ali Rıza. "Dâvûdî Muhammed b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/51-52. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

## ALKOL KATILAN GIDALARIN FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATING ALCOHOL-CONTAINING FOODS IN TERMS OF FIQH

Dr. Yüksel ÇAYIROĞLU

yukselcayiroglu@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3044-9525>

**Atıf@** Çayıroğlu, Yüksel. "Alkol Katılan Gıdaların Fikhî Açından Değerlendirmesi".  
*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020): 88-108.

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 28 Ağustos 2020/ 28 August 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 23 Kasım 2020 / 23 November 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 88-108

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.787265>



## Öz

Bu araştırmada, helâl gıdanın en önemli güncel problemlerinden biri olan alkol meselesi ele alınmış ve alkol katılan gıdaların fikhî hükmü tespit edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle bu meselenin, Kur'an ve Sünnet'teki delilleri incelenmiş, daha sonra mezhep imamlarının içkiyle ilgili içtihatları verilmiş ve sonrasında da alkolle ilgili güncel fikhî problemlerin hükmü üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda öncelikle konuyla ilgili görüş beyan eden araştırmacıların güncel fetvaları nakledilmiş, akabinde de naslar çerçevesinde bunların tutarlılık ve doğruluğu sorgulanmıştır. Sonuç itibarıyla alkolün necis bir madde olduğu, istihâle (kimyasal dönüşüm) geçiren veya gıda içerisinde kendiliğinden oluşan alkolün haramlık hükmünü kaybedeceği, istihlâk'ın (az maddenin çok madde içerisinde kaybolması) alkol katılmış gıdaların hükmüne etkisinin olmayacağı, muhtevasında alkol yer alan gıdaları tüketmek için ortada bir zaruretin bulunmadığı fakat umûmü'l-belva (kaçınılması güçlüğe zor açan olaylar) meselesinin tartışmaya açık olduğu, alkol kullanımında gözetilen maksadın ve alkolün elde edildiği kaynağın hükme etki etmeyeceği neticesine ulaşılmış; alkolün, gıda üretiminde katkı maddesi veya yardımcı madde olarak kullanılmaması gerektiği vurgulanmıştır.

**Anahtar kavramlar:** Alkol, İçki, Sarhoşluk, Necis, Katkı Maddesi.

## Abstract

In this study, the issue of alcohol, which is one of the most important current problems of halal food, is examined. It is also aimed to determine the juridical provision of alcohol-containing foods. Firstly, the issue was investigated through its referents in Quran and Sunnah. Then, judicial opinions of sectarian leaders on alcohol were presented and controversial alcohol-related issues in current fiqh were emphasized. In this context, current fatwas (Islamic law) of some researchers on alcohol were presented and then the consistency and reliability of these fatwas were questioned within the framework of sharia laws. In conclusion, it is suggested that alcohol is a dirty item. It is further claimed that alcohol which undergoes chemical conversion (istihala) or spontaneously forms in the food cannot be regarded as forbidden (haram). However, the ruling on the dissolving (istihlak) is similar to alcohol containing foods. On the other hand, the cases, in which there is no obligation to do an act but you are forced to do so to refrain from any difficulties, are deemed to be controversial. But, it is clear that the purpose of alcohol consumption and the source of alcohol do not affect the ruling. Thus, it is also pointed out that alcohol should not be used as food additives or auxiliary substances in food production.

**Keywords:** Alcohol, Alcoholic drink, Drunkenness, Dirty, Food Additive.

## Giriş

Gıda üretiminde alkol<sup>1</sup> kullanılması, helâl gıda alanında yaşanan sıkıntıların başında gelmektedir. Çünkü alkolün, endüstriyel gıda üretiminde, hazır pastalardan bazı çikolata çeşitlerine, bir kısım kek ve kurabiyelerden gazlı içecekler kadar geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. Aromaların üretiminde ve gıdalara katılmasında da alkol kullanımının yaygın olduğu bilinmektedir. Zira yağ cinsinden olan aromaların gıda içerisinde homojen bir şekilde dağılabilmesi için ara bir çözücü gerekir ki bu da genellikle alkol olmaktadır. Dolayısıyla aromayla birlikte az miktarda alkol de gıda içerisinde yer almaktadır.

Saf alkolün elde edilmesi ve endüstriyel alanda kullanımı yeni bir vaka olduğu için, Kur'an ve Sünnet naslarında buna dair doğrudan bir hüküm yoktur. Aynı şekilde klasik fıkıh kitaplarında da alkole dair açıklamalar yoktur.<sup>2</sup> Dolayısıyla modern âlimler tarafından, alkolün, âyet ve hadislerde içilmesi yasaklanan içkilerle aynı hükme tâbi olup olmayacağı ve necis sayılıp sayılmayacağı hakkında farklı yorumlar yapılmıştır.

Alkolün necis ve haram bir madde olmasının yanı sıra, onun gıdalara katılmasında istihâl ve istihlâk kavramları da gündeme gelmekte ve az miktarda alkol ihtiva eden yiyecek ve içeceklerin hükmüne bu kavramlar açısından bakıldığından farklı fikhî neticelere ulaşılmaktadır. Bunun yanı sıra gıda üretiminde alkole duyulan ihtiyacın şer'î bir zaruret oluşturup oluşturmayacağı, onun kullanım yaygınlığının umûmu'l-belvâ sayılıp sayılmayacağı, alkolün kullanım maksadına itibar edilip edilmeyeceği, alkol ihtiva eden gıdaların sarhoşluk verip vermemesinin bir ölçü olarak alınıp alınamayacağı gibi meselenin farklı yönleri de bulunmaktadır.

Bu çalışmamızda bütün bu ölçü ve ilkeler açısından alkole ve onun katıldığı gıdaların hükmüne bakmaya çalışacağız. Fakat konuyla ilgili hükümlerin anlaşılabilmesi için içkiyle ilgili nasların bilinmesine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla biz de öncelikle Kur'an ve Sünnet'in içki hakkındaki beyanlarını ele alacak, arkasından kısaca sarhoş edici içkilerle ilgili mezhep görüşlerini verecek ve sonra da alkolün değerlendirilmesine geçeceğiz.

### 1. Kur'an'da İçki

Kur'an, sarhoş edici içkileri kesin olarak haram kılmıştır. Fakat İslâm'dan önce Arap toplumu arasında içki içme alışkanlığı çok yaygın olduğundan, içkinin yasaklanma süreci dört aşamada gerçekleşmiştir. Hz. Âişe, *"İnsanlar, İslâm'a girdiklerinde helâl ve haramla ilgili âyetler indi. Şayet ilk başta, 'İçki içmeyin.' şeklinde bir âyet nazil olsaydı, onlar da şüphesiz, 'Biz asla içkiyi terk etmeyiz.'*

<sup>1</sup> Organik kimyada özel bir grubu temsil eden alkoller, yapısında karbon, hidrojen ve oksijen bulunan bileşiklerdir. Etanol, propanol, metanol, gliserol ve etilen glikol gibi çok sayıda alkol çeşidi vardır. Fakat biz mutlak olarak "alkol" dediğimizde, etil alkolü (etanol) kastediyoruz.

<sup>2</sup> Kur'an'da haram kılınan içecek "hamr"dır. Aşağıda açıklanacağı üzere hamr, bazı âlimlerce şarap, bazılarıncı ise "sarhoş edici içki" anlamına gelmektedir. Sünnet'te üzümün dışında daha başka gıdalardan elde edilen farklı içki çeşitleri zikredilmiş ve bunların haram olduğu beyan edilmiştir. Fakat o dönemde hem tek başına alkol üretimi hem de içkilerin içerisinde yer alan alkolün ekstrakte edilmesi mümkün olmadığından, müstakil olarak alkolün hükmünü ele almak mümkün olmamıştır.

diyeceklerdi.”<sup>3</sup> şeklindeki tespitleriyle Kur’an’ın bu konuda takip ettiği yolun insan fitratı açısından ne kadar yerinde olduğuna işaret etmiştir.

### 1. 1. İçkinin Güzel Rızıklardan Ayrılması

İçkiyle ilgili ilk olarak Nahl sûresinde yer alan şu âyet nazil olmuştur: “*Hurma ağacının meyveleriyle üzümlerden hem sarhoş eden içki, hem de güzel gıdalar edinirsiniz.*”<sup>4</sup> Bu âyette içkinin hükmü beyan edilmese de onun güzel rızıklardan birisi olmadığına, dolayısıyla da zararlı ve kötü bir içecek olduğuna imada bulunulmuştur.<sup>5</sup>

### 1. 2. İçkinin Zararlarının Faydalarından Çok Olması

İçkiyle ilgili ikinci olarak nazil olan şu âyette ise onunla ilgili bir fayda-zarar mukayesesi yapılmıştır: “*Sana içki ve kumarı soruyorlar. Onlarda büyük bir günah, bir de insanlar için bir kısım yararlar vardır. Ama günahları/zararları yararlarından daha fazladır, de.*”<sup>6</sup> Bu âyette de içkiyle ilgili bir yasaklama yer almamıştır. Fakat âyetin üslûbundaki inceliği kavrayan bazı sahabeler, “Biz, kendisinde büyük günah (zarar) bulunan bir şeye ihtiyaç duymayız.” demiş ve içkiyi terk etmişlerdir.<sup>7</sup>

### 1. 3. İçkiliyken Namaz Kılma Yasağı

İçki hakkında nazil olan bir sonraki âyet ise sarhoş iken namaz kılmayı yasaklamıştır. Âyet şöyledir: “*Ey inananlar! Sarhoş olduğunuz zamanlarda ne dediğinizi bilene dek namaza yaklaşmayın.*”<sup>8</sup> Sarhoşken namaz kılmayı yasaklayan bu âyetin akabinde sahabeden içki içenlerin sayısı biraz daha azalmıştır. Zira onlardan bazısı söz konusu âyeti işittikten sonra, “*Bizi namazdan alıkoyan bir içeceğe ihtiyacımız yoktur.*” diyerek içki içmeyi bırakmışlardır. Fakat içki içmek kesin olarak haram kılınmadığı için, sabah namazına kadar sarhoşluğun geçeceği düşüncesiyle bazıları yatısı namazlarından sonra içki içmeye devam etmiştir.<sup>9</sup>

### 1. 4. İçkinin Kesin Olarak Haram Kılınması

Nihayet Mâide sûresinde yer alan şu âyetlerde içki sert bir üslupla kesin olarak haram kılınmıştır: “*Ey iman edenler! (Aklı örten) içki, kumar, putlar, fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir; öyleyse bunlardan kaçının ki felah bulasınız. İçki ve kumar vasıtasıyla şeytanın yapmak istediği tek şey, aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah’ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoymaktır. O halde artık bunlardan vazgeçeceksiniz değil mi?*”<sup>10</sup>

Şâri Teâlâ’nın burada içkiyi kumar, putlar ve şans oklarıyla birlikte zikretmesi; onun şeytan işi bir pislik olduğunu beyan etmesi; ondan uzak

<sup>3</sup> Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 6.

<sup>4</sup> en-Nahl 16/67.

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beirut: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 2000), 20/55-56.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>7</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (Eser Neşriyat, 1979), 2: 763-764.

<sup>8</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>9</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, (Kâhire: Dârü’l-kütübü’l-Mısriyye, 1964), 6/286.

<sup>10</sup> el-Mâide 5/90-91.

durulmasını istemesi; kurtuluşu ondan sakınmaya bağlaması; şeytanın içki vasıtasıyla insanlar arasına düşmanlık ve kin sokacağı ve aynı zamanda onları Allah'ın zikrinden alıkoyacağı uyarısında bulunması ve son olarak ondan vazgeçilmesini istemesi içkinin kesin olarak haram kılındığına delâlet etmektedir.<sup>11</sup> Nitekim bu âyet indikten sonra sahabeden bazıları diğerlerinin yanına giderek, "İçki haram kılındı ve şirke eşit tutuldu."<sup>12</sup> demişlerdir. İslâm hukukçuları da içkinin haram kılındığı konusunda ittifak etmiş, içki içmenin kişiyi fasık yapacağını, onu helâl addetmenin ise küfre götüreceğini ifade etmişlerdir.<sup>13</sup>

## 2. Sünnette İçki

Allah Resûlü (s.a.s), Kur'an'ın mutlak olarak yasaklamış olduğu içkinin mahiyeti, kapsamı, çeşitleri ve miktarıyla ilgili açıklayıcı beyanlarda bulunmuştur. Hadis kitaplarında içkiyle ilgili çok sayıda rivayet yer almıştır. Fakat biz, bunlardan sadece konumuzla ilgili olanlarına yer vermek istiyoruz.

### 2. 1. Hamr'ın Tarifi ve Açıklaması

Âyet-i kerimede haram kılınan içkiler "hamr" lafzıyla yer almıştır. Nebiyy-i Ekrem, "Sarhoşluk verici her şey hamr'dır; sarhoşluk verici her şey haramdır."<sup>14</sup> ifadeleriyle bu kelimenin şer'î manasını ortaya koymuştur. Hamr'ın izah edildiği diğer bir rivayet de şu şekildedir: "Hamr, meyve suyundan yapıldığı gibi kuru üzüm, kuru hurma, buğday, arpa ve mısırdan da yapılır. Şüphesiz ki ben, (bu gibi) sarhoş edici her şeyi yasaklıyorum."<sup>15</sup>

Diğer bir rivayette ise Allah Resûlü, hamr'ı, "Hamr, akli örtten her şeydir."<sup>16</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım, hamr kelimesinin sözlük anlamına da uygun düşmektedir. Çünkü bu kelime sözlükte, gizlemek, saklamak ve örtmek anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla bu rivayetler sarhoşluk yoluyla akli perdeleyen bütün içkilerin Kur'an'da yer alan "hamr yasağı" kapsamına girdiğini haber vermektedir. Nitekim önde gelen dil âlimleri de hamr'ın genel anlamı itibarıyla sarhoşluk veren bütün içkiler için kullanıldığını ifade etmiş ve bunun daha doğru olduğunu belirtmişlerdir.<sup>17</sup>

Bunu destekleyen diğer bir hadis şöyledir: Ebû Musa, Allah Resûlü'ne gelerek, "Ya Resûlallah! Yemen'de imal ettiğimiz şu iki içecek hakkında bize fetva verir misin? Bunlardan biri baldan imal edilen bit' (الْبَيْتُج), öbürü de mısırla arpadan imal edilen mizr'dir. Bu ikisi de sarhoş edicidir." Bu soruya Hz. Peygamber şu şekilde cevap vermiştir: "Namazdan alıkoyan her sarhoş edici içki haramdır."<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 2: 3.

<sup>12</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990), 4/160.

<sup>13</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife), 24/3.

<sup>14</sup> Müslim, "Eşribe", 74; Ebû Dâvud, "Eşribe", 5.

<sup>15</sup> Ebû Dâvud, "Eşribe", 4.

<sup>16</sup> Buhârî, "Eşribe", 2; "Tefsir", 108.

<sup>17</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü sâdir), 4/254.

<sup>18</sup> Müslim, "Eşribe", 70; Buhârî, "Megâzi", 60.

Hız. Âişe'nin rivayet etmiş olduğu, “*Sarhoşluk veren her içki haramdır.*”<sup>19</sup> şeklindeki hadis de ismi ve çeşidi ne olursa olsun, sarhoşluk verme özelliği bulunan bütün içkilerin haram kılındığını beyan etmiştir.

Konuyla ilgili diğer bir hadiste ise Hız. Peygamber, “*Ümmetimden bir kısım insanlar hamr içecekler ve ona başka isimler vereceklerdir.*”<sup>20</sup> şeklindeki beyanlarıyla bir kısım şahısların farklı isimler vermek suretiyle içki içeceklerini bildirmiş ve mü'minleri bundan sakındırmıştır.

## 2. 2. Sarhoş Etmeyecek Miktarda İçilen İçkinin Hükmü

İçkinin, sarhoşluk verdiği için haram kılınmasından yola çıkarak, sarhoş olmayacak miktarda az içilen içkinin caiz olacağı akla gelebilir. Fakat Hız. Peygamber, çok miktarda içildiğinde sarhoşluk veren içkilerin, azının da haram olacağını ifade buyurmuştur.<sup>21</sup> Ebû Dâvud'da yer alan bir rivayette Hız. Peygamber, şayet bir içki, bir farak<sup>22</sup> (küp) içildiğinde sarhoşluk verecekse, onun bir avucunun da (Tirmizî'deki bir rivayette bir yudumunun da<sup>23</sup>) haram olacağını beyan etmiştir.<sup>24</sup>

## 2. 3. İçkiyle İlgili Diğer Yasaklar

İçkiyle ilgili yasağın sadece onu içmeye münhasır olmadığını gösteren hadisler de varit olmuştur. Meselâ bir hadiste, içkinin satılması ve ondan elde edilen paranın yenmesi de yasaklanırken;<sup>25</sup> başka bir hadiste ise Hız. Peygamber mü'minleri içki bulunan sofraya oturmaktan nehyetmiştir.<sup>26</sup> Şu hadiste ise yasağın daha da genişletilmiştir: “*Allah Resûlü (s.a.s), içki sebebiyle on sınıf insana lânet etmiştir: İmâl edene, ettirene, içene, nakliyesini yapana, yaptırana, servis edene, ticaretini yapana, parasını yiyene, satın alana ve kendisi için satın alınana.*”<sup>27</sup>

Son dönem İslâm âlimlerinden birisi olan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, insanları haram kılınan bir şeyden uzak tutma adına; ona önem atfedecek, onu yaygın hâle getirecek ve insanları ona özendirecek şeylerin de yasaklanmasının maslahata uygun olduğunu, bu yüzden içkiyle ilgili yasakların genişletildiğini ifade etmiştir.<sup>28</sup>

## 3. Mezheplerin İçkiyle İlgili Görüşleri

### 3. 1. Hanefî Mezhebi

İmam Ebû Hanife ile onun talebesi İmam Ebû Yusuf, âyette yer alan “hamr” lafzının, çiğ üzüm suyundan imal edilen şarap anlamına geldiğini, dolayısıyla şarabın azının da çoğunun da haram kılındığını ifade etmişlerdir. Aynı şekilde

<sup>19</sup> Buhârî, “Eşribe”, 4; Müslim, “Eşribe”, 67, 68.

<sup>20</sup> Buhârî, “Eşribe”, 6; Ebu Dâvud, “Eşribe”, 6.

<sup>21</sup> Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5; Tirmizî, “Eşribe”, 3.

<sup>22</sup> Bir farak, yaklaşık olarak kırk litreye tekabül eder.

<sup>23</sup> Tirmizî, “Eşribe”, 3.

<sup>24</sup> Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5.

<sup>25</sup> Müslim, “Müsâkât”, 68; Nesâî, “Buyû”, 90.

<sup>26</sup> Tirmizî, “Edeb”, 43; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 8.

<sup>27</sup> Tirmizî, “Büyu”, 59.

<sup>28</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâh'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 2/595.

onlar, “*Hamr, şu iki ağaçtan imal edilir; (bunlar) üzüm ve hurmadır.*”<sup>29</sup> hadisinden hareketle, üzüm suyunun çok az kaynatılmasıyla elde edilen içki (tilâ) ile taze hurma ve kuru üzüm suyundan yapılan içkilerin de (nakîu’t-temr, nakîü’z-zebîb) azının ve çoğunun haram olduğunu söylemişlerdir.<sup>30</sup>

Fakat Ebû Hanife ve Ebû Yusuf, “*Hamr’ın bizzat kendisi, diğer içkilerin ise sarhoş edici miktarı yasaklanmıştır.*”<sup>31</sup> hadisiyle istidlal ederek bunların dışında kalan nebizleri<sup>32</sup> farklı değerlendirmiş; zevk ve eğlence kastıyla içilmediği ve içen kimse baskın bir zanla sarhoş olmayacağından emin olduğu takdirde incir, bal, arpa ve buğday gibi gıdalardan yapılan nebizlerin içilmesini caiz görmüşlerdir.<sup>33</sup>

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf’tan sonra gelen Hanefi fakihleri, insanlar arasında günah ve bozgunculuğun yayıldığını ve fasık kimselerin bir araya gelerek bu içecekleri eğlence ve sarhoşluk amacıyla içtiklerini ifade etmiş ve İmam Muhammed’in görüşüyle fetva verilmesinin daha doğru olduğunu belirtmişlerdir.<sup>34</sup>

### 3. 2. Diğer Mezhepler

Şafii, Malikî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefilerden İmam Muhammed’e göre üzüm, hurma, buğday, mısır, arpa, bal vb. hangi gıdadan yapılırsa yapılsın, sarhoş edici tüm içkilerin azı da çoğu da haramdır. Onlar, bu görüşlerine konuyla ilgili âyet ile yukarıda geçen hadisleri delil getirmişlerdir.<sup>35</sup>

### 3. 3. Değerlendirme

İçkinin haram kılınmasının illeti, sarhoşluk vermesidir. Dolayısıyla hangi maddeden yapıldığına bakılmaksızın bu özelliğe sahip olan bütün içkilerin aynı hükme tâbi olması gerekir. İçkinin haram kabul edilmesi için, üzümden yapılmasının şart koşulmasının bir manası yoktur. Allah Resûlünün hamr’ı, sarhoşluk veren ve akli örten içecekler şeklinde tanımlaması da bunu göstermektedir. Haram kılınan hamr’ın üzüm suyundan imal edilen şarap olduğu kabul edilse bile, şarap dışında kalan içkiler de illet birliğinden ötürü (kıyas delili gereği) aynı hükme tâbi olacaklardır.

## 4. Alkolün Gıda Üretiminde Kullanılması

Modern İslâm hukukçuları tarafından alkolün gıda üretiminde kullanılmasının hükmüyle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Alkol ve onun katıldığı gıdaların hükmünü tespit etmeye çalışan araştırmacılar, alkolün haram

<sup>29</sup> Müslim, “Eşribe”, 13; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 4.

<sup>30</sup> Alâeddin Ebû Bekr b. Mes’ud el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâî fi tertîbi’s-şerâî’*, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-Arabî, 1982), 5/114-115.

<sup>31</sup> Ali b. Ömer, *Sünenü’d-Dârakutnî*, (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, 1966), 4/256.

<sup>32</sup> Nebiz kelimesi, hem sarhoşluk veren hem de vermeyen içecekleri içine alacak şekilde hurma ve kuru üzüm gibi meyvelerin suya bırakılmasıyla/atılmasıyla elde edilen içecekler için kullanılmıştır.

<sup>33</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz b. Âbidin, *Reddü’l-muhtâr ala’d-Dürri’l-muhtâr*, (Beyrut: Dârü’l-fikr, 2000), 10/33-34.

<sup>34</sup> İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*, 10: 36; Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi şerhi’n-Nukâye*, (Beyrut: Dârü’l-erkâm), 3/49.

<sup>35</sup> Bkz. Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye), 4: 523; Abdurrahman b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî*, (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1405), 10/323.

kılınmış olan içkilerle aynı hükme tâbi olup olmadığı, necis kabul edilip edilmediği, katıldığı ürün içerisinde istihâle geçirip geçirmediği veya müstehlek hâle gelip gelmediği, hangi maksatla kullanıldığı, kullanılmasında bir zaruret veya ihtiyaç bulunup bulunmadığı, alkol kullanımının umûmü'l-belvâ hâline gelip gelmediği gibi farklı ilke ve delillerden yola çıktıkları için farklı neticelere ulaşmışlardır.

#### 4. 1. Sarhoş Edici İçkiler ve Alkol

Alkoller, organik kimyada bir bileşik grubunu temsil eden, renksiz ve nötr maddelerdir. Etanol, propanol, metanol, bütanol gibi çok sayıda alkol çeşidi vardır. Fakat mutlak anlamda alkol denildiği zaman etanol (etil alkol) anlaşılır. Etil alkol, C<sub>2</sub>H<sub>5</sub>OH formülüne sahip olan, renksiz, uçucu, keskin bir tadı ve kendine mahsus bir kokusu olan bir bileşiktir.

Kitap ve Sünnet'te doğrudan alkolün hükmüne yer verilmediği gibi, bu konuda mezhep imamları tarafından da bir açıklama yapılmamıştır. Çünkü saf alkolün elde edilmesi ve gıda üretiminde kullanılmaya başlanması yeni bir olaydır. Bu yüzden alkolün, haramlık ve necislik hükmü açısından İslâm'ın haram kılmış olduğu içkilerle aynı hükme tâbi olup olmadığıyla ilgili modern araştırmacılar tarafından farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

Bazıları alkolün kimyevî bir madde olduğunu, ona bakarak bir gıdanın helâllğine veya haramlığına hükmedilmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bir yiyecek veya içeceğin hükmü, içinde alkol bulunup bulunmamasına göre değil, sarhoş edici özelliğinin olup olmamasına göre belirlenir. Böyle bir yiyeceğin sarhoş edici özelliği varsa haram, yoksa helâl olur.<sup>36</sup> Bazıları da gıdalara katılan alkolün hangi kaynaktan alındığına itibar etmiş, necis olduğu gerekçesiyle şaraptan elde edilen alkolün kullanımını caiz görmezken, sarhoş etmediği sürece diğer maddelerden elde edilen alkolün kullanımında bir mahzur görmemişlerdir.<sup>37</sup>

Kanaatimizce etil alkolü, hüküm açısından Kur'an ve Sünnet'te içilmesi haram kılınmış olan sarhoş edici içkilerden ayırmak doğru değildir. Çünkü etil alkol, keyif ve zevk alma kastıyla içilen bir içki olmasa bile, bütün müskiratın (sarhoş edici içkilerin) özü ve ruhu gibidir. Farklı bir tabirle içkilerin yasaklanmasının illeti, sarhoşluk vermeleri ve akli gidermeleridir. Onlara bu özelliği veren madde ise etil alkoldür. Yani sarhoş edici içkiler, etil alkol ihtiva ettikleri için haram kılınmışlardır. Buna göre haram kılınmış olan sarhoş edici bir içkinin içeriğinde bulunan alkol çıkarıldığı vakit, hükmü de değişecektir.

Buraya kadar yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere, müskirata (sarhoş edici içkilere) "haram" hükmü verip de, iskar'ın (sarhoşluğun) temel illeti olan etanolü (etil alkolü) "caiz" görmek, tutarlı bir yaklaşım olmaz. Bu itibardır ki yiyecek ve içeceklerle içki katılmasıyla alkol katılmasını farklı değerlendirmek ve bunlara farklı hükümler vermek bizce isabetli bir yaklaşım değildir.

<sup>36</sup> Bkz. Nezihammâd, "el-Edviyetü'l-Müştemile ala'l-Kuhûl ve'l-Muhaddirât", *Mecelletü mecmei'l-fikhi'l-İslâmî* 16, (2003), 101.

<sup>37</sup> Hamdi Döndüren, "Gıda Katkı Maddeleri ve İstihlâk", 1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi, ed. Fatih Gültekin, (Ankara 2011), 115.

Diğer taraftan farklı maksatlarla gıda üretiminde kullanılan etanolün (etil alkolün), şaraptan ya da daha başka içkilerden elde edilmesi arasında da bir fark olmadığını belirtmeliyiz. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un bazı içkilerle ilgili vermiş oldukları cevaz hükümlerini, onlardan elde edilen alkole teşmil etmek doğru değildir. Zira alkol hangi içkiden, hangi kaynaktan alınırsa alınsın, aynı maddedir. Şaraptan alınmış olan alkol, diğer içkilerden alınmış olandan mahiyet itibarıyla farklı değildir. Bunların her biri bir bileşik olması itibarıyla aynı yapıya ve aynı kimyasal formüle sahiptir. Aynen değişik hammaddelerden elde edilmiş suların mahiyet itibarıyla birbirinden ayrılmadıkları gibi. Bu açıdan gıda üretiminde kullanılan alkol hakkında böyle bir ayrıma gitmenin dinî ve makul bir sebebi yoktur.

#### 4. 2. Necislik Hükümü Açısından Alkol

Sarhoşluk verici içkilerle ilgili Kur'an-ı Kerim, رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ "(içki) şeytan işi bir pisliktir."<sup>38</sup> buyurmuştur. Âyetin alkol hakkında "rics" lafzını kullanmasını delil gösteren Hanefiler dışındaki üç mezhep imamıyla Hanefilerden İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed sarhoş edici içkilerin necis olduğuna kail olmuşlardır. Fakat Ebû Hanife, hamr'ı şarap olarak anladığı için sadece onun necis olduğunu söylemiş, sarhoşluk veren diğer içkileri bu hükümden istisna etmiştir.<sup>39</sup>

Öte yandan Dâvûd ez-Zâhirî, Rabîa, Müzenî ve Leys b. Sa'd ile son dönem âlimlerinden San'ânî, Şevkânî, Sıddık Hasan Han, Ahmed Muhammed Şâkir, Tahir b. Âşur, Muhammed Ebû Zehre ve Reşid Rıza gibi âlimler, sarhoşluk veren içkilerin haram olduğunu kabul etmekle birlikte, âyet-i kerimede yer alan "rics" lafzını mânevî pislîğe hamletmiş ve içkilerin tâhir olduğunu söylemişlerdir.<sup>40</sup> Bunların dışındaki günümüz fıkıh âlimlerinden bazılarının kanaati de bu istikamettedir.<sup>41</sup>

İslâm Fıkıh Akademisi'nin bu konuda aldığı karar özetle şu şekildedir: Alkol, şer'an necis bir madde değildir. Çünkü gerek şarabın gerekse diğer sarhoş edici içkilerin necisliği, maddî değil mânevîdir. Binaenaleyh alkolün cildi, yaraları ve aletleri temizlemek ve mikropları öldürmek gibi tıp alanında kullanılmasında veya üretiminde alkol kullanılan güzel kokuları (kolonya) kullanmada ya da içinde alkol bulunan kremleri kullanmada şer'î açıdan bir mahzur yoktur. Çünkü alkol kendisinden istifade edilmesi haram olan hamr'dan farklıdır. Alternatifini bulmak kolay olmadığı durumlarda koruyucu olarak veya suda erimeyen maddeleri çözmesi için çok az miktarlarda alkol katılmış ilaçları kullanmada şer'an bir mâni

<sup>38</sup> el-Mâide 5/90.

<sup>39</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 583; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*, (Beyrut: Daru'l-fikr), 2/563; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/66.

<sup>40</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû*, (Dimeşk: Dârü'l-fikr, 1985), 7/427-428; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik alâ hadâiki'l-ezhâr*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1405), 1/36; Muhammed b. İsmail es-San'ânî, *Sübülüs-selâm*, (Mektebetu Mustafa el-Halebî, 1960), 1/36; Muhammed Ebû Zehre, *Fetâvâ*, (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2006), 753.

<sup>41</sup> Abdülvehhâb Abdüsselam et-Tavîle, *Fikhu'l-eşribe ve hadduhâ*, (Beyrut: Dârü's-selâm, 1985), 115-117; Yahya Musa, "el-Kavâidu'l-Fikhiyye fî İctimâil'Halâl ve'l-Haram ve Ta'tbikatuhâ'l-Muâsıra", (Doktora Tezi, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004), 208; Muhammed Ali el-Bâr, "el-Kuhûl ve'l-Muhaddirât ve'l-Münebbihât fi'l-Gizâi ve'd-Devâi", *Mecelletü mecme'l-fikhi'l-İslâmî 13/361-364*.



yoktur. Fakat miktarı ne kadar az olursa olsun, bazı çikolatalar, dondurmalar ve gazlı içecekler gibi şarap ihtiva eden gıdaların yenilip içilmesi caiz değildir. Çünkü çoğu sarhoş edici içkilerin az bir miktarının da haram olduğuna dair şer'î bir kaide vardır. Üstelik söz konusu gıda maddelerini bu şer'i asıldan istisna edecek ve bu konuda bir ruhsat oluşturacak şer'î bir gerekçe de bulunmamaktadır.<sup>42</sup>

Âyetin üslûbuna baktığımızda, kullanılan "rics" lafzının daha ziyade manevî bir pisliğe delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bir taraftan içkinin yanında, kumar, putlar ve şans oklarının da rics olduğu ifade edilmiş, diğer yandan da rics kelimesi müstakil kullanılmayarak "şeytan işinden bir pislik" denilmiştir. Ayrıca içkinin maddî yapısı itibarıyla idrar gibi pis bir madde olmadığı da aşikârdır. Hem Kur'an'da birçok âyette geçen "rics" kelimesi sadece necis anlamında değil, azap, günah, habîs ve kötü amel gibi pek çok manada kullanılmıştır.<sup>43</sup>

Bununla birlikte, âyette öncelikle içkinin mânevî açıdan pis bir madde olduğu vurgulanmak istense de, âyetin hükmünün, içkinin necisliğine delâlet ettiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Nitekim fakihlerin ve müfessirlerin çoğu, âyetteki "rics" lafzından hareketle içkinin necisliğine hükmetmişlerdir.<sup>44</sup>

Ebû Sa'labe'nin rivayet ettiği şu hadis de içkilerin necis olduğuna delâlet etmektedir: O, Hz. Peygamber'e gelerek, bazen Ehl-i Kitap'la karşılaştıklarını, onların ise tencerelerinde domuz eti pişirip bardaklarında da şarap içtiklerini söylemiş ve bu durumda onların kaplarını kullanmalarının caiz olup olmadığını sormuştur. Onun bu sorusuna Allah Resûlü (s.a.s) şöyle cevap vermiştir: "Eğer onların dışında kap bulursanız bunlarda yiyip için. Başka kap bulamazsanız, onların (Ehl-i Kitap'ın) kaplarını su ile yıkadıktan sonra onlarda yiyip içebilirsiniz."<sup>45</sup>

Kurtubî, "Necislik dinî bir hükümdür. Bu konuda ise bir nas yoktur. Haramlık hükmü, necislik hükmünü gerektirmez. Dinde haram kılındığı halde necis olmayan birçok şey vardır." şeklindeki bir itiraza şu şekilde cevap vermiştir: "Âyet-i kerimede geçen "rics" lafzı hamr'ın necis olduğuna delalet etmektedir. Zira lügatte rics, necis manasına gelir. Eğer biz hakkında açık bir nas bulamadığımız zamanlarda, hüküm vermemek gibi bir kaideyi gözetecek olursak, şeriat muattal hâle gelecektir. Zira hüküm içerikli nasların sayısı azdır. İdrar, dışkı, kan, murdar hayvan ve daha başka bazı maddelerin necis olduklarına dair açık bir nas var mıdır ki? Bunların necis olması ancak nasların zâhirinden, umûmundan ve kıyaslardan anlaşılır."<sup>46</sup>

Râgıb el-İsfehânî de bir şeyin, ya yapısı itibarıyla ya akıl yönünden ya şeriat nazarında ya da bunların tamamı açısından rics olabileceğine dikkat çekmiştir. Mesela leş, hem şeriat hem akıl hem de yapısı yönünden pis bir maddedir. Hamr

<sup>42</sup> Bkz. Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/210-211.

<sup>43</sup> Misal için bkz. el-A'râf 7/71; et-Tevbe 9/95, 125; Yunus 10/100; el-Hac 22/30; el-Ahzâb 33/33.

<sup>44</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*, (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/64.

<sup>45</sup> Ebû Dâvud, "Et'ime", 46; Buhârî, "Akika", 4; İbn Mâce, "Sayd", 3.

<sup>46</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/289.

ise maddî açıdan pis olmasa bile, şeriat ve akıl nazarında pistir. Domuz etine gelince, onun rics olması sadece şeriata göredir.<sup>47</sup>

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî içkinin necis kılınmasının hikmetini şu sözleriyle açıklamıştır: “Kanun koyucu Yüce Allah, necis maddelere içkiyi de dâhil etmiştir. ‘İçki, şeytan işi bir pisliktir.’ beyanı bu manayı ifade eder. Zira Allah, içkiyi haram kılmış ve haramlık hükmünü de her vesileyle teyit etmiştir. Neticede hikmet-i ilâhî, içkinin, idrar ve dışkı mesabesinde tutulmasını gerektirmiştir. Bu suretle içkinin pislîği ve kötülüğü müşahhas olarak zihinlerde canlanacak ve bu da nefislerin ona karşı dizginlenmesinde daha etkili olacak; ondan tiksinti duyması sağlanacaktır.”<sup>48</sup>

#### 4. 3. İstihâle ve İstihlâk Açısından Alkol

Müstakil durumdaki alkolün hükmü tartışılırken mesele genellikle Kur’an’da yer alan “hamr” ve “rics” kavramları etrafında ele alınmakta; fakat farklı maksatlarla az miktarda alkol ilâve edilen gıdaların hükmünü araştırırken temel çıkış noktasını istihâle ile istihlâk meseleleri teşkil etmektedir. Biz de bu başlık altında istihâle geçiren veya müstehlek hâle gelen alkolün, katıldığı gıdayı haram kılıp kılmayacağını ele alacağız.

##### 4. 3. 1. İstihâle Açısından

İstihâleyle ilgili olarak, bir maddenin aslının ve vasfının değişmesi,<sup>49</sup> bir şeyin tekrar aynı hâline gelemeyecek şekilde mahiyetinin değişmesi,<sup>50</sup> bir maddenin vasıf ve tabiatının başka bir vasıf ve tabiata dönüşmesi,<sup>51</sup> aynı necis olan bir şeyin değişikliğe maruz kalarak başka bir hakikate dönüşmesi,<sup>52</sup> necis bir şeyin tüm sıfatlarının zâil olmasıyla onun yerini başka sıfatların alması ve bunun neticesinde isminin de değişikliğe uğraması<sup>53</sup> gibi değişik tarifler yapılmıştır. Bütün bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere istihâle, temel yapısı ve mahiyeti değişen bir maddenin, ilk halinden farklı isim, nitelik ve hususiyetlere sahip başka bir maddeye dönüşmesi demektir.

İstihâleye uğrayan maddenin aslî yapısı değişeceği için, ona bağlı olarak vasıflarda ve isimde de değişiklik olacaktır. Elbette aslı, vasfı ve ismi değişen bir maddenin hükmü de değişecektir. Daha doğrusu istihale neticesinde eskisinden tamamen farklı yeni bir madde ortaya çıkacağı için, helâl-haramlık veya temizlik-necislik hükmü açısından ortaya çıkan bu yeni maddenin sahip olduğu özelliklere itibar edilmesi gerekecektir. Nitekim İbn Rüşd’ün de ifade ettiği üzere bütün müçtehitler, bekleyerek kendiliğinden (insan müdahalesi olmaksızın) sirkeye

<sup>47</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, (Dimeşk: Dârü’l-kalem, 1992), 1/188.

<sup>48</sup> Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi*, 1/661.

<sup>49</sup> Ahmed b. Ali el-Makrî, *el-Misbâhu’l-munîr fî garîbi’s-şerhi’l-kebîr*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmîyye), 11/157.

<sup>50</sup> M. Revvâs Kal’acî ve H. S. Ka’nibî, *Mu’cemü lügati’l-fukahâ*, (Beyrut: Daru’n-nefâis, 1975), 59.

<sup>51</sup> Yâsin b. Nâsır, “el-İstihâle ve Ahkâmühâ fi’l-Fıkhî’l-İslâmî”, *Mecelletü’l-mecme’i’l-fıkhî’l-İslâmî* 16, (2003), 190.

<sup>52</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/327.

<sup>53</sup> Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl li şerhi Muhtasarı Halil*, (Riyad: Dârü âlemi’l-kütüb, 2003), 1/97.

dönüşen şarabın içilmesinin helâl olacağı hakkında icmâ etmişlerdir.<sup>54</sup> Çünkü sirke, rengi, kokusu, tadı ve kimyevî yapısı itibarıyla şaraptan tamamen ayrı bir maddedir. Fakat İmam Şâfiî ve Hanbelîler şarabın insan müdahalesiyle sirkeye dönüştürülmesinin helâl olmayacağını söylemişlerdir.<sup>55</sup>

Yüce Allah, içkiden uzak durulmasını emrettiği ve onun necis olduğunu haber verdiği için onun gıda üretiminde kullanılması caiz olmasa da; girdiği kimyevî reaksiyon neticesinde istihâle geçiren ve başka bir maddeye dönüşen alkolün haramlık hükmünün devam edeceğini söylemek mümkün değildir. Çünkü hüküm açısından önemli olan bir maddenin hâlihazırdaki durumudur. Onun önceki hâlinin hükme bir etkisi yoktur. Aksi takdirde işin içinden çıkılmaz. Zira tabiat ve canlı vücutlarında bir kısım maddeler sürekli istihâle geçirmekte; temiz iken necis, necis iken de temiz olmaktadır. Bizim onların önceki hallerini araştırma gibi bir mükellefiyetimiz yoktur.

O halde imalatında alkol kullanılan fakat istihaleden dolayı üretimden sonra içinde alkol kalmayan gıdaların tüketilmesi de caiz olacaktır. Fakat teoride geçerli olan bu hükmün çoğu zaman pratik uygulamalarda karşılığının bulunmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü gıdalara katılan alkol genellikle istihaleye uğramamaktadır. Çözücü olarak kullanılan alkolle ilgili yapılan şu açıklamalar önemlidir: Etil alkol, suda çözülen ve çözülmeyen maddeleri birbirine bağlayarak yağ cinsi maddelerin suda çözülmesini sağlar. Bu, fizikî bir hâdise olduğu için alkol mahiyet değişikliğine uğramaz. Bir değişimden bahsedilse bile bu oldukça az oranda gerçekleşir. Zaten etil alkol, şayet kendine mahsus tat ve kokusu olan aromaları veya daha başka yağları kimyevî bir değişime uğrayarak çözse idi, kendisiyle birlikte çözmüş olduğu maddeler de mahiyet değişikliğine uğrardı. Bu takdirde ürüne katılan yağ cinsi katkılar, tat ve koku özelliklerini kaybederlerdi.<sup>56</sup>

#### 4. 3. 2. İstihlâk Açısından

İstihlak, sözlükte, yok olma, bir şeyi bitirme, harcama, faydalı olan bir şeyi itlaf edip tüketme gibi manalara gelir.<sup>57</sup> Terim anlamı itibarıyla ise haram veya necis olan az bir maddenin, temiz veya helâl olan büyük miktardaki başka bir maddeyle karışması ve bunun neticesinde sahip olduğu renk, tat ve koku gibi özellik ve sıfatlarını yitirmesi demektir. İstihlâk neticesinde az olan madde karıştığı yerde varlığını devam ettirse de, görülmez hale gelmekte ve eseri yok olmaktadır. Bir testi suya bir damla kan veya şarap karışmasını buna misal verebiliriz. Çünkü bu durumda su içerisinde bulunan kan ve şarabı, tat, koku ve renk itibarıyla sudan ayırt etmek mümkün olmayacaktır.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Mısır: Mektebetü'l-medeniyye, 1975), 1/475.

<sup>55</sup> Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/294; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/290.

<sup>56</sup> Mustafa Nutku, "Cola Rekabeti", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/Temmuz/28/dusunce.html> (Erişim Tarihi: 10-12-2016).

<sup>57</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 19: 505; Kal'acî, *Mu'cem*, 1/66.

<sup>58</sup> Bkz. Nezih Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necisât fi'l-gizâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2011), 30.

Bu anlamda gıda üretiminde kullanılan alkolün, istihlâka güzel bir misal olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle ülkemizde alkolün gıda üretiminde kullanılması daha çok aromalar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bizzat aromaların üretim aşamasında alkol kullanılabilirdiği gibi, aromaların gıda içerisinde homojen bir şekilde dağılmasını temin etmek maksadıyla “ara çözücü” olarak da tekrar alkol kullanılmaktadır. Fakat gerek gazlı içecekler gerekse diğer gıdalar tüketilirken alkolün ne tadı ne de kokusu hissedilmemektedir. Bu da alkolün gıda içerisinde müstehlek hale geldiğinin bir göstergesidir. Yani alkol temel yapısı itibarıyla bir değişikliğe uğramadan gıda içerisindeki varlığını korusa da görünüşte yok olmaktadır.

İslâm hukukçuları, içine necaset düşen suları veya diğer sıvıları, kuyularla ilgili hükümleri, artıklar konusunu, yeminle, süt emzirmeyle ve içki haddiyle ilgili bazı meseleleri ele alırken istihlâktan yola çıkmış ve buna göre içtihat yapmışlardır. Günümüzde istihlâk gerekçesiyle gıdalarda bulunan alkole cevaz veren âlimler de bu hükümlerini hususiyle sularla ilgili hükümlere kıyas etmişlerdir. Çünkü çok suya<sup>59</sup> düşen bir necaset onun tat, koku ve rengini değiştirmedeği takdirde suyu necis yapmaz. Bu konuda icmâ vardır.<sup>60</sup>

Tüketiciler Birliği, 2006 yılında farklı markalara ait on çeşit gazozu incelemesi için Tübitak’a göndermiş ve yapılan tahliller neticesinde bunların tamamında farklı miktarlarda (%0,20 ile %1,56 arasında) alkol bulunduğunu açıklamıştır. Bu haberle birlikte bazı ilâhiyatçılar konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunlardan birisi olan Hayrettin Karaman, kaleme aldığı köşe yazılarında, içeriğine az miktarda alkol karıştırılan gazlı içecekleri, sular hakkındaki hükümlere kıyas etmiştir. O, gazlı içeceklerin büyük tanklarda yapıldığını, çoğunluk müçtehitlerin re’yine göre bunların içindeki suyun “çok” sayıldığını, bu sebeple de ele alınan bir içeceğin alkol kokusu, alkol tadı ve alkol rengi vermediği sürece helal olacağını savunmuş, dolayısıyla bu hükmünü istihlâka dayandırmıştır.<sup>61</sup>

Helâl gıda alanında muhtelif çalışmalar yapan Nezih Hammâd da gıdaların içinde tadı, kokusu ve rengi kalmayacak şekilde müstehlek hâle gelen alkolün bu gıdaları haram kılmayacağını ifade etmiştir.<sup>62</sup> Konuyla ilgili görüş bildiren daha başka araştırmacılar da “müstehlek hâle gelen maddelerin necislik ve haramlık hükümlerinin ortadan kalkacağı” ilkesinden hareketle, içerisinde az miktarda alkol ihtiva eden gıdaları tüketmekte bir mahzur görmemişlerdir.<sup>63</sup>

Fakat bunun aksini savunan âlimler de olmuştur. Onlar hüküm açısından istihlâkı istihaleden farklı gördüklerinden ve alkol kullanılan gıdaların sulara kıyas

<sup>59</sup> Hanefi mezhebine göre çok su yaklaşık 48 m<sup>2</sup> (10x10 zira) genişliğinde olan ve avuçlandığında dibi görünmeyecek bir derinliğe sahip olan miktardaki sudur. Hanbeli ve Şafililer ise iki kulle (yaklaşık 200 litre) miktarını ölçü almışlardır. Mâlikî mezhebi suları “az” ve “çok” şeklinde bir ayrıma tâbi tutmamış, düşen pisliğin suyun vasıflarını değiştirip değiştirmemesine itibar etmiştir.

<sup>60</sup> Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir, *el-İcmâ’*, (Dârü'l-müslim, 2004), 34.

<sup>61</sup> Bkz. Hayrettin Karaman, “Gazlı İçecekler (2)”, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/gazli-icecekler-2/2080> (Erişim Tarihi: 10-12-2016).

<sup>62</sup> Hammâd, “el-Edviyetü'l-müştemiletü ala'l-kuhül ve'l-muhaddirât”, 105-107.

<sup>63</sup> Bkz. Musa, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, 217-218.

edilmesini doğru bulmadıklarından alkol barındıran gıdaları tecviz etmemişlerdir. Mesela fıkıh kitaplarının meşakkat ve umûmu'l-belvâ gibi sebeplerle abdest ve gusûlde kullanılan suya gösterdikleri toleransın, içeceklere teşmil edilmesini isabetli bulmayan Ebu Bekir Sifil, alkol katılmış gazlı içeceklerin caiz olmayacağını ifade etmiştir.<sup>64</sup>

Bize göre de tek başına istihlâkın helâl kılıcı bir özelliğinin gösteren şer'î bir delil bulunmamaktadır. İçine necaset karışan çok miktardaki suyun temiz kabul edilmesinin sebebi, sadece istihlâk değildir. Birçok fakihin de açıkça ifade ettiği üzere, büyük sularla ilgili hükümler "kolaylık" prensibinden hareketle kıyasa aykırı olarak sabit olmuştur. Çünkü bu suları necasetlerden korumak çok zordur ve bu konuda ciddi bir meşakkat vardır.<sup>65</sup> Kıyasa aykırı bir şekilde sabit olan fikhî bir hükmün, kıyas yoluyla farklı bir meseleye intikal ettirilemeyeceği fıkıh usulünde kabul edilen bir kâidedir.<sup>66</sup> Üstelik gıdaları alkolden uzak tutma konusunda bir meşakkatin bulunmadığı ve bu konuda bir umûmu'l-belvâ'dan bahsedilemeyeceği de aşikârdır.

Diğer taraftan birçok fakihe göre büyük havuzlarla ilgili hükümler sadece sulara münhasırdır. Diğer sıvıları buna kıyas ederek necasetin eserinin ortaya çıkmaması durumunda onların da temiz olacağını söylemek doğru değildir. Mesela İmam Muhammed, kurbağa ve yengeç gibi suda yaşayan hayvanların orada ölmesinin suyu necis hale getirmeyeceğini belirttiikten sonra şöyle demiştir: "Eğer bunların ölmesiyle suyun necis olacağına hükmedersek, insanları zorluk ve sıkıntıya sokmuş oluruz. Fakat bu hayvanların, suda değil de başka bir sıvının içinde ölmeleri, bu sıvıyı necis yapar. Zira suyun dışındaki sıvıları, bu tür hayvanlardan korumak mümkündür."<sup>67</sup>

Aynı şekilde Şâfiî fakihleri de suyla diğer sıvıların aynı olmadığını, "iki kulleyle ulaşan sıvının necis olmayacağı" hükmünün sadece sularla ilgili olduğunu, suyun dışındaki sıvıların -miktarı çok olsa bile- kendisine karışan pis maddeler sebebiyle necis hâle geleceklerini ifade etmişlerdir.<sup>68</sup> Hanbelî fakihleri de mezhebin meşhur görüşüne göre suyun dışındaki sıvılara necaset düşmesiyle onların necis hale geleceğini söylemişlerdir.<sup>69</sup>

Meşhur Mâlikî fakihî İbn Abdilber, mezheplerin bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemiştir: İster az ister çok olsun yağ ve onun gibi erimiş ve akıcı durumdaki diğer sıvıların içine serçe, fare ve tavuk gibi akıcı kanı olan murdar bir

<sup>64</sup> Ebubekir Sifil, "Gazlı İçecekler, Kefir ve Alkol 2", <https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/gazli-icecekler-kefir-ve-alkol-2/>, (Erişim Tarihi: 15-12-2016).

<sup>65</sup> Konuyla ilgili Babertî şöyle demiştir: "Suların, necis olmalarıyla ilgili hükümler, kolaylık üzerine bina edilmiştir. Çünkü kıyas gereğince pislik karışan suların çok da olsa necis olmaları gerekirdi. Ne var ki insanlara kolaylık olması açısından bazı suların necislik hükmü düşürülmüştür." (Muhammed b. Abdilrahman b. Hümmâm, *Fethu'l-kadîr*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1/86)

<sup>66</sup> Mecellenin 15. maddesinde bu kâide şöyle ifade edilmiştir: "Alâ hılafî'l-kıyas sabit olan şey saîre makisün aleyh olmaz."

<sup>67</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/79.

<sup>68</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 1/147.

<sup>69</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/58.

hayvan düşerse veya hayvan düştükten sonra orada ölürse, sıvının tamamı necis olacağından onun yenilip içilmesi caiz olmaz. Fakihlerin çoğunluğunun görüşü bu şekildedir. Bu konuda bazı fakihlere ait, tıpkı suda olduğu gibi necaset, sıvının üzerinde zahir olmadıkça veya sıvının vasıflarından herhangi birisi değişmedikçe onun necis olmayacağına dair görüşler varsa da bunlar şaz görüştür. Onların şaz görüşleriyle meşgul olmanın bir faydası yoktur. Çünkü ilim ehli onların ihtilaflarına önem vermemiştir.<sup>70</sup>

Suyun dışındaki sıvıların miktarı az da olsa içine düşen pislikle necis hale geleceğini söyleyen fakihlerin dayandıkları en önemli delil şudur: Hz. Peygamber, kendisine sorulan bir soru üzerine içine fare düşen yağ hakkında şöyle buyurmuştur: *“Eğer yağ katıysa fareyi ve (onun temas ettiği) çevresini atınız; yağ sıvıysa artık ona yaklaşmayın.”*<sup>71</sup> Hadisle ilgili Şevkânî'nin şu yorumu önemlidir: *“Hadiste, içine fare düşen yağa yaklaşmanın yasaklanması, ondan hiçbir şekilde istifade edilemeyeceğine delâlet eder. Farenin dışındaki ona benzeyen hayvanlar da fareyle aynı hükümdedir. Aynı şekilde temizlenmesi mümkün olmayan sıvılar da yağla aynı hükme tâbidir.”*<sup>72</sup>

Aslında Hz. Peygamber'in beyan buyurduğu, *“Suyu hiç bir şey necis yapmaz.”*<sup>73</sup> şeklindeki hadisin mefhum-u muhalefeti de suyun dışındaki sıvıların, içine düşen necasetle necis olacağına delâlet etmektedir. Çünkü burada içine düşen pislikle necis hâle gelmeyeceği bildirilen sıvı, sudur. Yapısı ve mahiyeti itibarıyla suyun sahip olduğu vasıflar da onu diğer sıvılardan ayırmayı gerektirmektedir. Zira su; tatsız, kokusuz ve renksiz bir madde olduğu için, içine düşen necis maddeyi gizlemesi kolay olmaz. Suyun dışındaki sıvıların ise böyle bir özellikleri yoktur. Özellikle içeriğine renklendirici, koruyucu ve tatlandırıcı gibi farklı katkı maddelerinin katıldığı bir sıvının, içinde bulunan alkolü gizlemesi çok daha kolay olacaktır. Bu açıdan imalatında alkol kullanılan yiyecek ve içecekleri sularla ilgili hükümlere kıyas etmek doğru değildir.

Kasıt unsuru açısından meseleye bakıldığında da sularla ilgili hükümlerle alkol kullanılan gıdaların aynı olmadığı görülecektir. Çünkü fakihler, içine pislik atılmış suların değil, içine pislik düşmüş suların hükmünü ele almışlardır ki bu ikisinin birbirinden farklı olduğu aşikârdır. Nitekim, *“Sakın ola sizden biri, durgun suya bevletmesin.”*<sup>74</sup>; *“Sizden biri uykusundan uyandığı vakit elini üç defa yıkamadıkça kaba sokmasın. Zira onun nerede dolaştığını bilemez.”*<sup>75</sup>; *“Sizden birinizin kabını köpek yaladığında, bu kap, yedi defa yıkamakla temiz olur.”*<sup>76</sup>; *“Kitap Ehli'nin kaplarından başka kap bulursanız, onlarda yemeyin; yok eğer bulamazsanız, onların kapını yıkayın ve onda yiyin!”*<sup>77</sup> gibi hadislerin Müslümanları

<sup>70</sup> İbn Abdilber, *el-İztizkâr*, (Beyrut: Dârü kuteybe, 1993), 8/507.

<sup>71</sup> Ebû Dâvud, “Et’ime”, 47.

<sup>72</sup> Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, 1/46.

<sup>73</sup> Nesâî, “Miyâh”, 1; İbn Mâce, “Tahâret”, 76.

<sup>74</sup> Buhârî, “Vudû”, 68; Müslim, “Tahâret”, 95.

<sup>75</sup> Müslim, “Tahâret”, 87; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 49.

<sup>76</sup> Müslim, “Tahâret”, 92; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 37.

<sup>77</sup> Buhârî, “Zebâih”, 4; İbn Mâce, “Sayd”, 3.

kasıt ve iradeleriyle sulara necaset karıştırmaktan nehyettiğini söylemek de mümkündür.

#### 4. 4. Zaruret ve İhtiyaç Açısından Alkol

Üretiminde alkol kullanılan gıdaların hükmü ele alınırken, zaruret, ihtiyaç ve umûmü'l-belvâ gibi ilkeler de fakihlerin dayandığı deliller arasında yer almıştır. Meselâ Vehbe ez-Zühaylî, zaruret ve ihtiyacın bulunduğu durumlarda; uçucu maddeleri veya bitki özütlerini eritme, bakteri ve mikropları öldürme, iğne için cildi temizleme gibi maksatlarla az miktarda alkol kullanılmasının caiz olacağını söylemiştir. Aynı şekilde ona göre ihtiyaç bulunduğu için, gazlı içecekler gibi gıdalara katılmak üzere uçucu bazı yağları eritmek için alkol kullanılmasında da bir mahzur yoktur.<sup>78</sup> Zühaylî, umûmü'l-belvâ bulunduğu gerekçesiyle üretiminde çok az miktarda alkol kullanılmış olan gazlı içeceklerin içilmesinin de caiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>79</sup>

Zaruretlerin haramları mubah kılacağı, helâl-haramlarla ilgili üzerinde ittifak edilen temel kaidelerden biridir.<sup>80</sup> Zira Yüce Allah, haram kılınan yiyecekleri saydıktan sonra, mecbur kalan kimsenin başkasının hakkını çiğnememek ve zaruret miktarını aşmamak şartıyla haram yiyecekleri tüketebileceğini beyan etmiştir.<sup>81</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere İslâm, hayatın korunmasını öncelikli hedeflerden biri görmüş ve hayatın tehlikeye girdiği durumlarda haramların işlenmesine müsaade etmiştir.

Bununla birlikte bize göre ne farklı amaçlarla gıdalara alkol ilave edilmesinde ne de alkol katılan gıdaların tüketilmesinde bir zaruret bulunmamaktadır. Zira alkole alternatif olabilecek birçok madde bulunduğu gibi, bir insanın alkol ihtiva etmeyen gıda maddelerine ulaşması da mümkündür. Günümüzde alkolün gıda sanayiinde bu kadar yaygın olarak kullanılmasının asıl sebebi, onun ucuz ve kolay ulaşılabilir olmasıdır. Tabi ki bugüne kadar Müslümanların konuya ilgisiz kalmalarının da bunda etkisi vardır.

Üreticiler açısından ne zaruret ne ihtiyaç ne de umûmü'l-belvâ alkol kullanılmasını hiçbir şekilde meşru hale getiremez. Tüketiciler açısından da üretiminde alkol kullanılmış gıdaları kullanmanın zaruretiden bahsetmek mümkün olmasa da, bu konuda bütünüyle umûmü'l-belvâ'nın bulunmadığını söylemek de zordur. Bu konuda herkesi aynı kategoride değerlendirmek doğru olmayacağı için, kanaatimizce bunun takdiri biraz da tüketicilerin kanaat-i vicdaniyelerine kalmaktadır.

#### 4. 5. Kullanım Maksadı Açısından Alkol

Alkolün kullanım maksadı da bazı âlimlerin onunla ilgili verdikleri hükümde belirleyici olmuştur. Alkol kullanımına "maksat" açısından bakanlar, onun

<sup>78</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *Ahkâmu'l-mevâddi'n-necise ve'l-muharreme*, (Dimeşk: Dârü'l-mektebî, 1997), 28-29.

<sup>79</sup> Bkz. Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/210-211.

<sup>80</sup> Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Çev. Fehmi el-Hüseynî, (Beirut: Dârü'l-cil, 2003), 1/37.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3.

sarhoşluk veren içki imalatında kullanılmasını caiz görmeseler de bunun dışındaki maksatlarla kullanılmasında ve gıdalara katılmasında bir mahzur görmemişlerdir. Onlara göre alkolün çözücü olarak kullanılmasında ve aromalarla birlikte gıdalara katılmasında bir mahzur olmadığı gibi, onun ilaç ve koku gibi ürünlerin içinde yer almasında da bir mahzur yoktur. Çünkü bunların içerisinde yer alan alkolün miktarı çok az olduğu gibi, bunlar sarhoşluk verme kastıyla da üretilmemişlerdir.<sup>82</sup>

Kasıt unsuru, birçok fikhî hükmün ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Özellikle işlenen suçlara verilecek cezanın tayininde onun hayati bir rolü vardır. Mesela kasten adam öldürme kisası gerektirirken, kastın bulunmaması durumunda sadece diyet gerekmektedir. Aynı şekilde bazı durumlarda gıdaların hükmünü belirlemede de kasıt unsuruna bakılmıştır. Örneğin kendi kendine sirkeleşen bir şarabın helâl olacağı konusunda İslâm hukukçularının ittifakı bulunsa da, cumhur, insan müdahalesiyle şaraptan yapılan sirkenin caiz olmayacağı kanaatindedir. Öyle ki Şirvânî, şarap yapmak için sıkılan meyve suyunun gayr-i mütekavvim bir mal olduğunu ve sirkeleşmesi dahi beklenmeyerek hemen dökülmesi gerektiğini söylemiş ve kastın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini belirtmiştir.<sup>83</sup>

Ne var ki kasıt unsuru, “İyi niyet, haramları mubah kılmaz.” kaidesiyle birlikte ele alınmalıdır. Bu açıdan bazı mubahlar kasıt unsurundan ötürü mahzurlu hale gelse de sırf kasıt ve iyi niyetten ötürü haramların mubah hale geleceğini söylemek ciddi suiistimallerin önünü açacaktır. Dolayısıyla alkol haram kılındığına göre, kullanım maksadına göre onu helâl saymak isabetli bir yaklaşım değildir.

#### 4. 6. Sarhoşluk İletisi Açısından Alkol

Bilindiği üzere içkilerin haram kılınmasının illeti, “iskar”dır, yani sarhoşluk verme özelliklerinin bulunmasıdır. Nitekim Hanefî mezhebi, Kur’an’da haramlığı bildirilen “hamr”ın çiğ üzümünden imal edilen şarap olduğunu fakat iskar illeti bulunan diğer içkilerin de hamr’a kıyasla aynı hükme tâbi olacaklarını söylemiştir. Allah Resûlü’nün, “*Çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır.*”<sup>84</sup> sözü de buna işaret etmektedir. Buna göre fazla miktarda içildiğinde sarhoş eden bir içkinin, birkaç yudum içilmesi de haram olur.

İşte buradan hareketle bazı âlimler, içeriğinde az miktarda alkol bulunan içeceklerin caiz olacağını söylemişlerdir. Zira onlara göre bu tür içeceklerin sarhoş etme özelliği yoktur. Muhammed Ali el-Bâr, konuyla ilgili şunları söylemiştir: “Şayet bir insan, Pepsi gibi meşrubatlardan çok içse sarhoş olur mu? Malumdur ki bir insan bunlardan çok fazla içse bile sarhoş olmaz. Bu sebeple bu içeceklerde haramlık illeti olan ‘iskâr’ vasfı yoktur. O halde, çoğu içildiğinde sarhoşluk veren içkilerin azının da içilmesinin haram olduğunu ifade eden hadislerin hükmünü, bu tür gazlı içeceklerle de vermek isabetli bir yaklaşım değildir. İşte bu sebeptir ki haramlık illeti olan iskar vasfı bulunmadığı için bu tür içeceklerin içilmesi helâldir.”<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Bkz. Hüsameddin b. Musa Afâne, *Yes’elûneke*, (el-Halil: Mektebetu dendis, 2007), 1-2/ 428.

<sup>83</sup> Abdülhamid eş-Şirvânî, *Havâşî alâ Tuhfeti’l-muhtâc bi şerhi’l-Minhâc*, (Kâhire: Dârü’l-fikr), 1/303.

<sup>84</sup> Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5; Tirmizî, “Eşribe”, 3.

<sup>85</sup> Muhammed Ali el-Bâr, *el-Hamru beyn’t-tıbbi ve’l-fikh*, (1978), 65.



Böyle bir yaklaşım ilk bakışta doğru gibi görünse de mesele biraz daha derin düşünüldüğünde bunun yanlış bir akıl yürütme olduğu anlaşılacaktır. Çünkü “Çoğu sarhoş etmeyen bir şeyin azının da haram olmayacağı” hükmü, sadece müstakil durumdaki yiyecek ve içecekler için geçerli olmalıdır. Eğer böyle bir hüküm, karışım halinde bulunan maddelere de uygulanacak olursa, haramları tüketme adına büyük bir kapı açılmış olur. Zira bu bakış açısına göre içine bir bardak şarap dökülen testinin suyunun hükmü de değişmez. Dolayısıyla sarhoş edip etmeme özelliğinin aranacağı madde, gazlı içecekler veya alkol katılmış daha başka gıdalar değil, onlara katılan bu alkolün kendisidir.

#### 4. 7. Gıda İçinde Kendiliğinden Oluşan Alkolün Hükmü

Alkol fermantasyonunu gerçekleştiren mikroorganizmalar (mayalar) toprakta, havada, bitkilerde vs. her yerde buldukları için, uygun ortam oluştuğu takdirde karbonhidrat (şeker) içeren bütün meyvelerde, sebzelerde ve daha başka gıdalarda alkol oluşumu gerçekleşebilir. Bu mayalar sıcaklık, nem ve asitlik açısından uygun ortam oluştuğu takdirde basit şekeri parçalayarak onu etanol ve karbondioksit bileşiklerine dönüştürürler. Bu açıdan bazı meyveler, ekmeke, yoğurt, sirke ve turşu gibi bir kısım gıdalar az miktarda alkol ihtiva ederler.

Nitekim taze olduklarında neredeyse hiç alkol ihtiva etmeyen meyvelerin bir süre beklemesiyle alkol oranları da artar. Meselâ on dört günlük bir muzda yaklaşık olarak bir gram alkol oluşur. Özellikle sıcak ortamda bekletilen meyve sularının da alkol oranları artmaya başlar. Hatta bu sürenin uzamasıyla birlikte onlar sarhoş edici hale gelirler.<sup>86</sup>

Bu tür gıdaların hükmü değerlendirilirken, onların “iskar” vasfına sahip olup olmadıklarına bakılmalıdır. Yiyecek ve içeceklerde kendiliğinden oluşan alkol, onları sarhoş edici hale getirmediği, haramlıktan bahsedilemez. Aynı hüküm endüstriyel gıdalarda da geçerlidir. Bunların imalatı esnasında, çok az miktarda alkol oluşumu gerçekleşebilir. Hususiyile boza, kefir, yoğurt ve sirke gibi fermente gıdalarda bu duruma daha çok rastlanır. Fakat gıdaların içinde doğal olarak oluşan az miktardaki alkol, söz konusu gıdaları haram kılmaz.

Fakat buradan yola çıkarak, sarhoş etmeyecek ölçüde az miktardaki alkolün gıdalara katılmasını ve bu gıdaların tüketilmesini helâl görmek sahih bir kıyas değildir. Çünkü burada yapısı itibarıyla sarhoş edici ve bu yüzden de haram olan bir madde kullanılmaktadır. Ayrıca buradaki kasıt faktörünün de gözden uzak tutulmaması gerekir.

#### Sonuç

İslâm, sarhoşluk veren bütün içkileri haram kılmış ve İslâm hukukçularının çoğunluğu içkinin şer’an necis bir madde olduğuna hükmetmiştir. Kimyasal bir madde olmasından, kullanım amaçlarından veya doğal olarak başka gıdalarda da yer almasından hareketle alkolü, içkilerden farklı değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü içkinin haram kılınmasının illeti, onun sarhoşluk vermesi ve dinin

<sup>86</sup> Harun Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, (İstanbul: Lemi Yayınları, 2012), 58.

korunmasını hedeflediği beş temel maksattan biri olan akli gidermesidir. Buna sebep olan asıl faktör ise içkilerde yer alan alkoldür. Nitekim şarapta yer alan alkol, asetik asit bakterileri tarafından sirkeye dönüştürüldüğünde, onun haramlığı da ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla içkinin haram kılınmasının asıl müsebbibi olan alkole, içkiden farklı bir hüküm vermek isabetli değildir.

Alkol, tüketilmesi haram kılındığına, şer'an necis bir madde olduğuna ve fakihler tarafından gayrimütekavvim bir mal olarak görüldüğüne göre, onun gıdalara katılması da caiz olmayacaktır. Mâide sûresinde yer alan, “*Bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*”<sup>87</sup> şeklindeki âyet ile, Allah Resûlü'nün beyan buyurduğu, “*Allah Resûlü (s.a.s), içki sebebiyle on sınıf insana lânet etmiştir: İmâl edene, ettirene, içene, nakliyesini yapana, yaptırana, servis edene, ticaretini yapana, parasını yiyene, satın alana ve kendisi için satın alınana.*”<sup>88</sup> hadisi de içkinin, alınıp-satılmasının, ticaretinin yapılmasının, hammadde olarak kullanılmasının caiz olmadığına delâlet etmektedir.

Alkolün gıdalara katılması caiz olmadığı gibi, dışarıdan alkol katılmış gıdaların tüketilmesi de caiz değildir. İstihlâk, zaruret, alkolün kullanım maksadı ve sarhoşluk illeti gibi gerekçelerden hareketle bunun aksini savunan âlimler bulunsa da kanaatimizce onların dayanmış oldukları deliller zayıf kalmaktadır. Fakat alkolün istihale geçirmiş veya gıda içerisinde az miktarda kendiliğinden oluşmuş olmasını bundan istisna etmek gerekir. Zira bu durumlarda haramlık hükmü de ortadan kalkacaktır.

### Kaynakça

- Afâne, Hüsameddin b. Musa. *Yes'elûneke*. el-Halil: Mektebetu Dendis, 2007.
- Ali el-Kârî, Ubeydullah b. Mesud. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*. Beyrut: Dârü'l-erkâm.
- Bâr, Muhammed Ali. “el-Kuhûl ve'l-muhaddirât ve'l-münebbihât fi'l-gızâi ve'd-devâi”. *Mecelletü mecmei'l-fikhi'l-İslâmî 13*, 331-372.
- Bâr, Muhmmaed Ali. *el-Hamru beyne't-tıbbi ve'l-fikh*. 1978.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1994.
- Çayıroğlu, Yüksel. *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda*. Lambert Academic Publishing, 2016.
- Dârakutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârakutnî*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1966.
- Döndüren, Hamdi. “Gıda Katkı Maddeleri ve İstihlâk”. *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi*. ed. Fatih Gültekin. Ankara, 2011, 111-120.
- Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Fetâvâ*. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2006.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Eser Neşriyat, 1979.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1990.

<sup>87</sup> el-Mâide 5/90-91.

<sup>88</sup> Tirmizî, “Büyü”, 59.

- Hammâd, Nezih. "el-Edviyetü'l-müştemile ala'l-kuhûl ve'l-muhaddirât". *Mecelletu mecmei'l-fıkhî'l-İslâmî* 16, (2003): 69-120.
- Hammâd, Nezih. *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necisât fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2011.
- Hatîb, Yâsin b. Nâsir. "el-İstihâle ve Ahkâmühâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî". *Mecelletü'l-mecme'i'l-fıkhî'l-İslâmî* 16, (2003): 183-234.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasarı Halil*. Riyad: Dârü âlemi'l-kütüb, 2003.
- Haydar, Ali. *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmi el-Hüseynî. Beyrut: Dârü'l-cîl, 2003.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah. *el-İztizkâr*. Beyrut: Dârü kuteybe, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 2000.
- İbn Hümâm, Muhammed b. Abdirrahman. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1405.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. Beyrut: Dârü'l-fıkr.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü sâdır.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İcmâ'*. Dârü'l-müslim, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Mısır: Mektebetü'l-medeniyye, 1975.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 1992.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs ve Ka'nibî, Hâmid Sâdık. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Darü'n-nefâis, 1975.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Karaman, Hayrettin. "Gazlı İçecekler (2)". <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/gazli-icecekler-2/2080> (Erişim Tarihi: 10-12-2016).
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâî fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1982.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Makrî, Ahmed b. Ali. *el-Misbâhu'l-munîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Musa, Yahya. "el-Kavâidu'l-Fıkhîyye fî İctimâil-Halâli ve'l-Haram ve Ta'tbikatuhâ'l-Muâsıra". Doktora Tezi, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Haleb: Mektebetü'l-metbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. Beyrut: Darü'l-fıkr.
- Nutku, Mustafa. "Cola Rekabeti". <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/Temmuz/28/dusunce.html> (Erişim Tarihi: 10-12-2016).
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb (Tefsîrü'l-Kebîr)*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kubrâ*. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- San'ânî. Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm*. Mektebetu Mustafa el-Halebî, 1960.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife.
- Sifil, Ebubekir. "Gazlı İçecekler, Kefir ve Alkol 2". <https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/gazli-icecekler-kefir-ve-alkol-2/> (Erişim Tarihi: 15-12-2016).

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik alâ hadâiki'l-ezhâr*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405.
- Şimşek, Harun. *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*. İstanbul: Lemi Yayınları, 2012.
- Şirvânî, Abdülhamid. *Havâşî alâ Tuhfeti'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Kâhire: Dârü'l-fikr.
- Tavîle, Abdülvehhâb Abdüsselam. *Fikhu'l-eşribe ve hadduhâ*. Beyrut: Dârü's-selâm, 1985.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahîh Süneni't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. Dimeşk: Dârü'l-fikr, 1985.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİ ÖRNEKLEMİNDE  
PROBLEMLİ SOSYAL MEDYA KULLANIM ÖLÇEĞİ GELİŞTİRME:  
GEÇERLİK-GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI**

DEVELOPING A SCALE ON PROBLEMATIC SOCIAL MEDIA USE IN THE  
SAMPLING OF THE THEOLOGY FACULTY STUDENTS: A STUDY ON  
VALIDITY AND RELIABILITY

**Doç. Dr. Sefer YAVUZ**

seferyavuz@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5230-3746>

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Kocaeli/Türkiye

**Atıf@** Yavuz, Sefer. "İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleminde Problemleri Sosyal Medya Kullanım Ölçeği Geliştirme: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020), 109-124.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 7 Mayıs 2020/ 7 May 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 24 Kasım 2020 / 24 November 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 109-124

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdersisi.733679>

### Öz

Sosyal medyanın etki alanını ve popülaritesini gün geçtikçe artırmasıyla ortaya çıkan problemler, pek çok araştırmaya konu olmaktadır. Bunlar arasında ölçek geliştirme çalışmalarının sayısı son derece azdır. Diğer taraftan farklı program ve fakülte, hatta lise öğrencilerine yönelik sosyal medya çalışmaları bulunmakla birlikte, ilahiyat fakültesi öğrencileri örneğinde sosyal medya konusunu ele alan bir ölçek çalışmasına rastlanmamıştır. Çalışmamızın, geçerli-güvenilir bir ölçme aracı ortaya koyarak bu konuda bir boşluğu doldurması amaçlanmaktadır. Çalışmanın evreni, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Örneklem, çeşitli şehirlerde yer alan 35 ilahiyat fakültesi arasından olasılık dışı örneklem belirleme türlerinden "Uygun Örneklem Yöntemi" ile seçilmiştir ve 483 öğrenciden meydana gelmektedir. Örneklemi meydana getiren sosyal medya kullanıcıları katılımcılar, bir internet bağlantısı üzerinden anket formuna ulaşarak soruları yanıtlamıştır. Analizler sonucunda ölçeğin 21 madde ve 3 faktörden oluştuğu saptanmıştır. Bu 3 faktör toplam varyansın % 53.509'unu açıklamaktadır. Faktör 1- sosyal medya kullanımının bireysel/toplumsal sonuçları boyutu Cronbah's Alpha değeri .869; Faktör 2- sosyal medya kullanımının zamanı/süresi/sıklığı boyutu Cronbah's Alpha değeri .788 ve Faktör 3-. sosyal medya ortamlarına erişimin engellenmesinde ortaya çıkan duygu durum boyutu Cronbah's Alpha değeri .850 olarak bulunmuştur. Ölçeğin Cronbah's Alpha iç tutarlılık katsayısı .914 olarak hesaplanmıştır. Kapsam geçerliği sonuçları, faktör analizi ile gerçekleştirilen yapı geçerliği bulguları, alt boyutlar üzerinde ayrı ayrı gerçekleştirilen güvenilirlik çalışmaları ve tüm ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ile ilgili bulgular birlikte değerlendirildiğinde ilahiyat fakültesi öğrencileri örneğinde gerçekleştirilen problemli sosyal medya kullanım ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, İlahiyat Fakültesi Öğrencisi, Sosyal Medya Ölçeği, Geçerlik, Güvenirlik

### Abstract

The problems arising from the increasing scope and popularity of the social media are examined in many studies. However, the number of studies on scale development is relatively low. Although there are academic studies on social media use of high school students and some undergraduate students, there is no scale study on problematic social media use of Theology Faculty students. In this study, we aim to make an important contribution to the literature by developing a valid and reliable measuring tool. The population of the study consisted of undergraduates at the Faculties of Theology in Turkey. The sampling was carried out through convenience sampling method, one of the most popular improbable sampling methods. The sample consisted of a total of 483 Theology Faculty students who studied in 35 different Theology Faculties in Turkey. By clicking on a web link, the participants, who were social media users, responded to certain questions in a questionnaire. Analyses showed that the scale consisted of 21 items and 3 factors. These factors accounted for 53.509% of total variance. It was found that, Factor 1's (individual/social results of social media use) Cronbach's alpha value was .869; Factor 2's

(time/duration/frequency of social media use) Cronbach's alpha value was .788; and Factor 3's (emotional response to limitations on social media use) Cronbach's alpha value was .850. The whole scale's Cronbach's alpha coefficient of internal consistency was calculated as .914. As a result of the findings of content validity, construct validity calculated through factor analysis, reliability analyses done for each sub-dimension and internal consistency coefficient (Cronbach's alpha), it was concluded that The Scale On Problematic Social Media Use Of Theology Faculty Students was a valid and reliable measuring tool.

**Keywords:** Sociology of Religion, Theology Faculty Student, Social Media Scale, Validity, Reliability.

### Giriş

Sosyal medya, ağdaki üyelerin, aktif katılımı, küresel boyutta iş, sosyal etkileşim, eğitim, reklam<sup>1</sup>, eğlence ve alışveriş amacıyla faaliyet gösterdikleri bir platformdur. Bu platform, düşünceler, tecrübeler, yetiler ve algıları iletme; müzik, video ve fotoğraf paylaşma<sup>2</sup>, oyun oynama, yorumda bulunma, seyahat planı yapma, ürün takibi, para kazanma, bilgi edinme, haberleşme...<sup>3</sup> gibi çok geniş ve çeşitli bir kullanım alanına sahiptir. Aynı zamanda çeşitli isimlerle anılan pek çok ortama/web sitesine ev sahipliği yapar.

İlk ortaya çıktığı 2000'li yıllardan başlamak üzere dünyada ve ülkemizde kullanıcı sayısı hızla artarak popüler kültürün önemli öğelerinden biri haline gelmiştir.<sup>4</sup> Öyle ki, 2019 Haziran ayı itibariyle ülkemiz nüfusunun %72'sinin internet kullandığı<sup>5</sup>, %63'ünün aktif olarak herhangi bir sosyal medya kullanıcısı olduğu ve bu platformları günlük kullanma süresinin 2 saat 46 dakika olduğu tespit edilmiştir. Aynı verilere göre ülkemizde sosyal medya kullanıcılarının yarısından fazlasının 18-34 yaş aralığında yer aldığı görülmektedir.<sup>6</sup> Kullanım oranları bakımından Türkiye'deki sosyal medya kullanıcılarının dünya genelindeki kullanıcılarla benzer davranışlar sergilediği<sup>7</sup>, sosyal medya aktiviteleri ile ilgili

<sup>1</sup> Abdullah R. Türk - Hüseyin Kazan, "Lise Öğrencilerinin sosyal Medya Kullanım tutumları İle Yabancılaşma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi; İstanbul İli Eyüpsultan İlçesi Örneği", *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences* 6/37 (2019), 455.

<sup>2</sup> Burak Yılmazsoy - M. Kahraman, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı ile Sosyal Medyayı Eğitsel Amaçlı Kullanımları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Facebook Örneği", *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 6/1 (2017), 9.

<sup>3</sup> Ali Yıldız - Fatih Mehmet Demir, "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Örneği", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmalar Dergisi* 17/37 (2016), 21.

<sup>4</sup> Çağdaş Caz - Sait Bardakçı, "Sosyal Medya Bozukluğu: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10/17 (2019), 1102., Ejder Okumuş, "Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi", *Turkish Studies* 11/7 (2016), 289.

<sup>5</sup> TÜİK verilerine göre bu oran %75,3'ür.

Bk.; <http://tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?sessionid=Yh29p1nTMs6r8gGFz1ZlkGgt34QgJaxnZrlTL0vcQxvnWHWVDpPKI-271696036?id=30574> erişim 09.02.2020.

<sup>6</sup> Bk.; <https://wearesocial.com/> erişim 07.02.2020.

<sup>7</sup> Bk.; Murat Dağıtmaç, "Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanıcının Kendine Güven İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 643.

verilerin dünya genelindekine benzer bir şekilde ölkemizde de bilhassa genç nesil ve öğrenciler arasında popüler bir sanal aktivite alanı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Dünya genelinde en fazla üye sayısına sahip olan sosyal medya platformu Facebook'un<sup>9</sup> kuruluş tarihi olan 2004'ten günümüze "problemlı sosyal medya kullanımı", "sosyal medya bozukluğu" veya "sosyal medya bağımlılığı" gibi isimlerle sosyal medya ortamlarının insan sağlığı üzerindeki etkisini konu alan çalışmaların ortaya çıkmaya başladığı görölmektedir.<sup>10</sup> Literatürde bu platformlar aracılığıyla gerçekleştirilen iletişim başta olmak üzere çeşitli sanal aktivitelerin bireysel ve toplumsal sonuçlarını olumsuz niteleyen çalışmalara rastlandığı gibi olumlu değerlendiren çalışmalara da rastlamaktadır.<sup>11</sup> Bunlardan bazılarına göre, birey-birey veya birey-grup etkileşiminin gerçekleştiği bu ortamlar aracılığıyla, yakın ilişkilerin ve sosyal bütünleşme eğiliminin güçlendiği söylenebilir.<sup>12</sup> Diğer taraftan sosyal medya bireyselleşmiş sosyal ilişkilerin gelişimi ve sürdürülebilirliği için teknik alt yapı da sağladığından bireyselleşmiş sosyal ilişkilerin önemli bir kaynağını teşkil eder.<sup>13</sup> Dolayısıyla sosyal medya, bir taraftan toplumsal gerçeklikteki ilişkilerin karşılıklılık içeren doğasından kaçınmak ve daha çok dışarıdan bir izleyici olarak kalmak isteyenler için uygun bir ortam iken; diğer taraftan toplumsal gerçeklikteki ilişkilerini devam ettirmek, güçlendirmek isteyen bireyler için uygun bir araç ve ortam demektir. Başka ifadeyle sosyal medya, bir yandan günlük yaşamdaki sosyal ortamlarda tatmin edici ilişkiler bulamayan veya geliştiremeyenlerin bireysel yalnızlığını artırırken, aynı zamanda sanal ortamdaki bireysel yalnızlık duygusunu azaltabilmekte; kendilerini bu olumsuz duygudan

<sup>8</sup> Levent Deniz - Ercan Gürültü, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (2018), 358. Ayrıca bk.; TÜİK'in 2016 yılında gerçekleştirdiği "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2016", <http://tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21779> erişim 09.02.2020.

<sup>9</sup> Yakup Köseoğlu - Hamza Al, "Bir Siyasal Propaganda Aracı Olarak Sosyal Medya", *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 8/3 (2013), 110.

<sup>10</sup> Hayden Center vd., "Social media addiction and psychological adjustment : religiosity and spirituality in the age of social media", *MENTAL HEALTH, RELIGION & CULTURE* 19/9 (2016), 972.

<sup>11</sup> Bk.; Mustafa Savcı - Ferda Aysan, "Teknolojik Bağımlılıklar ve Sosyal Bağlılık: İnternet Bağımlılığı, Sosyal Medya Bağımlılığı, Dijital Oyun Bağımlılığı ve Akıllı Telefon Bağımlılığının Sosyal Bağlılığı Yordayıcı Etkisi", *Dusunen Adam* 30/3 (2017), 204., şükrü Balcı - Enes Baloğu, "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişi: 'Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması'", *Galatasaray Üniversitesi İleti-ř-im Dergisi*, 29 (2018), 212., Fatih Çağatay Baz, "Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine alışma", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018), 278., Hasan iftçi, "Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018), 423.

<sup>12</sup> Ömer şükrü Yusuföğlü, "Boş Zaman Faaliyeti Olarak Akıllı Telefonlar ve Sosyal Yaşam Üzerine Etkileri: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2418. Ayrıca başka nitelermeler için bk.; Hasan Karal - Mehmet Koç, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçlarını Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme alışması", *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)* 1/3 (2010), 252.

<sup>13</sup> Aylin Tutgun-Ünal, *Sosyal Medya Bağımlılığı Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 12-15.



kurtarmak ve aidiyet duygularını tatmin etmek isteyen bireyler için görece bir sosyalleşme ortamı sağlayabilmektedir.<sup>14</sup>

Sosyal medyanın olumlu ve olumsuz etkileri tartışmaya açık bir konu olmakla birlikte, etki alanının ve popüleritesinin gün geçtikçe arttığı ise görmezden gelinemez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>15</sup> 2019'un son günlerinde Çin'de ortaya çıkarak bütün dünyayı ve ülkemizi de etkileyen Covid-19 salgınının beraberinde getirdiği bir takım kısıtlamalar ile iş ve eğitim faaliyetlerinin zorunlu olarak sanal ortama taşınmasının da bu duruma ivme kazandırdığı unutulmamalıdır.

Netice itibarıyla birçok kullanıcı için sosyal ağ siteleri, günde saatlerce vakit harcanan büyük bir oyalanma alanı, hatta bazı durumlarda oyalanmadan öte bir bağımlılık alanı da olabilmektedir.<sup>16</sup>

### 1. Problemlili Sosyal Medya Kullanımı

Yukarıda belirtilen ve "sosyal medya bağımlılığı", "sosyal medya bozukluğu" veya "problemlili sosyal medya kullanımı" gibi çeşitli isimlerle ifade edilen durumun internetle yakından ilgili olduğunu belirtmek gerekir.<sup>17</sup> İnternet kullanımının yanı sıra sosyal medya oyunlarının da bu durumun tanımlanmasında rol oynaması, önemli göstergelerdendir. Bu nedenle çeşitli çalışmalarda sosyal medya bağımlılığının bir tür internet bağımlılığı olarak ele alındığını görmekteyiz.<sup>18</sup> Dolayısıyla problemlili sosyal medya kullanımının yordanmasında internet bağımlılığı başta olmak üzere bilgisayar oyunu bağımlılığı, mobil telefon bağımlılığı ve internette alışveriş bağımlılığı gibi internet altyapısını kullanan alanların birçoğunun etkili olacağı unutulmamalıdır.<sup>19</sup> Diğer taraftan bu bağımlılık türü madde bağımlılığından ayrılarak *davranışsal bağımlılık* olarak tanımlanmakta, yani bir tür davranış problemi olarak değerlendirilmektedir.<sup>20</sup> Alışveriş bağımlısı bir kimsenin interneti daha fazla alışveriş için kullanması veya dijital oyun bağımlısı bir kimsenin interneti daha fazla bu amaçla kullanması gibi sosyal medya bağımlısı bir kimse de interneti çoğunlukla sosyal medya paylaşımları için kullanmaktadır.<sup>21</sup> Alışveriş bağımlılığında kişinin yeteri kadar parası olmadığını bilerek ya da ihtiyacı olmadığı halde, kullanmayacağı şeyler satın alması, satın alınan tamamen

<sup>14</sup> Michel Lejoyeux - Caroline Gresle, "Phenomenology of Internet Addiction", *Internet Addiction*, ed. Hannah O. Price (New York: Nova Science, 2011), 86.

<sup>15</sup> Feride Karaca vd., "Social Network Addiction Scale Development: Validity and Reliability Study", *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 6/2 (2019), 352.

<sup>16</sup> Laura Perdew, *Internet Addiction* (Minnesota: Essential Library, 2014), 61.

<sup>17</sup> Kimberly Young, "The Evolution of Internet Addiction Disorder", *Internet Addiction*, ed. Christian Montag - Martin Reuter, (Switzerland: Springer, 2017), 9.

<sup>18</sup> A. Tutgun-Ünal - Levent Deniz, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığının İncelenmesi", *Route Educational and Social Science Journal* 3/2 (2016), 157.

<sup>19</sup> Savcı - Aysan, "Teknolojik Bağımlılıklar ve Sosyal Bağlılık", 203, 209.

<sup>20</sup> Mikail Bat - Şehriban Kayacan, "İnternet Bağımlısı Erişkenlerde Sosyal Medya Oyunları Üzerine Vaka İncelemesi: Candy Crush Oyunu", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergi* 3/12 (2016), 21-22., Daria J. Kuss - Mark D. Griffiths, *Internet Addiction in Psychotherapy* (Hampshire: Macmillan, 2015), 2.

<sup>21</sup> Young, "The Evolution of Internet Addiction Disorder", 9.

düşünmeden yapılan yoğun bir zevk haline dönüşmesi ve alışveriş yapmanın bu zevki arttırması gibi durumlara sosyal medya bağımlılığında da rastlanır.

Problemlili sosyal medya kullanımında temel aktivite sosyal paylaşımdır. Sosyal paylaşım, kullanıcılara diğer bağımlılık aktivitelerinde karşılaştığımız gibi hızlı bir heyecan yaşatır. Örneğin bazı insanlar Twitter ile daha fazla takipçi kazandıkça kısa süreli olarak kendini değerli hisseder. Bağımlılık belirtisi olan zevk hissi tavan yapar bu da daha fazla paylaşımda bulunmaya sebep olur. Böylece sosyal ağ bireyin bütün zamanını almaya başladığı için gerçek hayatta ihmaller başlar.<sup>22</sup> Bir diğer aktivite ise genellikle boş zaman aktivitesi olarak başlayan ve özellikle son dönemlerde hızlı bir gelişme gösteren sosyal medya oyunlarıdır. Belli aralıklarla ve sürekli gerçekleştirilen bir takım iş ve işlemlerle bir bağlılık meydana getiren sosyal medya oyunları, ortam üzerinden istenen aktiviteleri gerçekleştirerek kişilerin haz duymalarına ve dolayısıyla kendilerini iyi hissetmelerine sebep olmaktadır. Zamanla sosyal medya oyunlarında geçen süre kişi için eğlenceli bir zaman aralığına dönüşerek günlük yaşamdaki diğer alanları istila etmeye ve toplumsal ilişkilerin önüne geçerek -en azından öncelik kazanarak-<sup>23</sup> bireyin karşı koyamadığı bir davranışa dönüşmektedir. Bu tür durumlarda bazen kişinin farkında olmadan yoğun bir istekle sosyal medyaya yönelebildiği belirtilmektedir.<sup>24</sup> Son olarak problemlili sosyal medya kullanımının gelişmesi ve yaygınlaşmasında, diğer bağımlılık türlerinde olduğu gibi, arkadaşlık grupları ve arkadaşlık ilişkilerinin de önemi büyüktür. Sosyal medya bağımlılığının, arkadaşlık ilişkileri gibi bir takım etkileşim ortamlarıyla yayılabildiği belirtilmektedir.<sup>25</sup>

Bağımlılık belirtileri olarak kişide aşırı kullanım, sürekli çevrimiçi olma arzusu, kullanım isteğini tatmin edememe, kullanımı azaltma ve/veya durdurmada başarısızlık, yoğun haz ve keyif alma, sosyal medyadan uzak kaldığı süre içinde gergin ve sinirli bir duygu hali, aşırı kullanımı kabullenmeme, günlük yaşam aktivitelerinin ve sosyal ilişkilerin ihmali,<sup>26</sup> ile devamında buna bağlı olarak ortaya çıkan sosyal izolasyon<sup>27</sup> sayılabilir. Yine bu çerçevede kişiler, en yaygın sosyal medya aracı olan akıllı telefonlarından uzak kaldıklarında, tedirgin olmakta, kendini güvensiz hissedebilmektedir. Buldukları sosyal ortamlarda diğer bireylerle gerçek iletişime geçme yerine sosyal medyada gezinebilmekte, sosyal medyadan bir süre uzak kaldıklarında tedirgin olarak ilk fırsatta hesaplarını kontrol etme ihtiyacı/zorunluluğu hissetmektedir. Böylece sosyal medya kişinin günlük işlerini engelleyebilmekte, sosyal ilişkilerini zayıflatabilmekte, akademik başarısını olumsuz etkileyebilmekte, sanal âlem ve toplumsal gerçekliği karıştırmasına sebep olabilmekte, algı eksikliği, dikkat dağınıklılığı gibi bir takım olumsuzluklara sebep

<sup>22</sup> Perdeu, Internet Addiction, 61, 70.

<sup>23</sup> Bat - Kayaan, "İnternet Bağımlılığı Erişkenlerde Sosyal Medya Oyunları Üzerine Vaka İncelemesi", 37.

<sup>24</sup> Yusuföğlü, "Boş Zaman Faaliyeti Olarak Akıllı Telefonlar ve Sosyal Yaşam Üzerine Etkileri", 2427.

<sup>25</sup> Tutgun-Ünal, Sosyal Medya Bağımlılığı, 70-71.

<sup>26</sup> Savı ve Aysan, "Teknolojik Bağımlılığlar ve Sosyal Bağlılık", 204., Yusuföğlü, "Boş Zaman Faaliyeti Olarak Akıllı Telefonlar ve Sosyal Yaşam Üzerine Etkileri", 2419.

<sup>27</sup> Selma Ay, *İletişim Araçları Kullanımının Yarattığı Bağımlılığın Sosyal İzolasyon Üzerindeki Etkisi, Cep Telefonu Kullanıcıları Üzerine Bir alışma* (Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu, 2013), 151.

olabilmekte, şekil bozukluğu gibi fiziksel ve panik atak, stres, öfke<sup>28</sup> depresyon, narsist kişilik bozukluğu, şizofreni gibi psikolojik problemlere bile yol açabilmektedir.<sup>29</sup>

## 2. Yöntem

### 2. 1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin problemleri sosyal medya kullanımlarını araştırmak üzere kullanılabilir, geçerlik ve güvenilirlik koşullarını sağlayan bir ölçme aracı geliştirmek, araştırmanın amacını meydana getirmektedir.

Sosyal medya ile ilgili araştırmaların, genellikle genç nesli ve öğrencileri konu aldığı gözlenmektedir. Şüphesiz bunun en önemli sebebi gençlerin ve öğrencilerin sosyal medyayı yoğun olarak kullanmasıdır. Diğer taraftan yeni teknolojiye daha hızlı ve kolay uyum sağlayabilmeleri, günlük yaşam aktivitelerinde bu teknolojiye ve mobil telefonlar başta olmak üzere yeni teknolojinin bileşenlerine toplumun diğer kesimlerine oranla daha fazla yer vermeleridir. Bir başka sebep de bu kesimin toplumun diğer kesimleriyle karşılaştırıldığında sosyal medya konusunda daha becerikli görülmesidir.<sup>30</sup>

Sosyal medya ile ilgili literatür incelendiğinde “problemleri sosyal medya kullanımı”, “sosyal medya bozukluğu” veya “sosyal medya bağımlılığı” isimleri altında Türkçe ve yabancı dilde hazırlanmış çeşitli çalışmaların bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında ölçek geliştirme çalışmalarının sayısı son derece azdır. Lise ve üniversite öğrencileri üzerinde yapılan sosyal medya ölçek çalışmaları olmakla birlikte ilahiyat fakültesi öğrencileri örneğinde gerçekleştirilmiş, sosyal medya kullanım ölçeğini konu alan bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Problemleri sosyal medya kullanımı davranışında/davranışlarında, amacı “istendik davranış değişikliği” olan eğitim kurumunun çok etkili olduğunu düşünmekteyiz. Genel olarak alınan eğitimin nicelik ve niteliği, toplumsallaşma, uyum/entegrasyon, bütünleşme, yardımlaşma/dayanışma, kültürel aktarım, değerlerin oluşumu gibi pek çok konuda bireysel ve toplumsal yaşamı şekillendirmede önemli roller üstlenmektedir.<sup>31</sup> Bu genel niteliklerin yanı sıra ilahiyat eğitiminden bilgi-davranış bütünlüğü çerçevesinde bir takım kişisel-ahlaki özelliklerin gelişmesi başta olmak üzere, bireylerde İslami nitelikler ve İslami bir kimlik ile dava bilinci oluşması, örneklik rolü, peygamber mesleğinin temsilcisi olma gibi beklentilerden de bahsedilebilir. Dolayısıyla ilahiyat eğitiminin bilgi ve beceri boyutuyla birlikte, bireylerde ahlak, karakter, günlük hayatta örneklik, dinî ve geleneksel değerlerin korunması, kültürel erozyon ve yabancılaşmaya karşı bir tutum ve davranış beklentisi ortaya çıkardığı belirtilmektedir. İlahiyat fakültesi öğrencisi olmanın diğer fakültele oranla daha fazla idealize edildiği ve ilahiyat fakültesi öğrencilerine daha üst düzey rol ve sorumluluklar yüklendiği

<sup>28</sup> Çiftçi “Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı”, 418-419.

<sup>29</sup> Lokman Cerrah, “Sosyal Medya ve Bazı Kurumsal Etkileşimler ve Sosyal Medyaya Eleştirel Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/4 (2016), 1408-1409

<sup>30</sup> Ay, *İletişim Araçları Kullanımının Yarattığı Bağımlılığın Sosyal İzolasyon Üzerindeki Etkisi*, 3.

<sup>31</sup> Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin problemleri –Dicle Üniversitesi örneği–”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5/13 (2007), 61.

anlaşılmaktadır.<sup>32</sup> İlahiyat eğitiminin bireysel- toplumsal sonuçlarını irdelemenin araştırmamız sınırlarını aştığını düşünerek, Osmanoğlu'nun çalışmasında da gösterilen olumlu davranış değişikliklerine paralel, sosyal medya kullanımıyla ilgili bir takım olumlu ve istendik davranış değişikliklerine yol açacağı varsayılabilir. Bu nedenle geliştirilen ölçeğin ilahiyat fakóltesi öğrencilerine yönelik problemlili sosyal medya davranışlarını ölme gücünün başka örneklemler üzerinde geliştirilen ölçeklere göre daha yüksek olması beklenmektedir.

## 2. 2. Evren ve Örnekleme

Çalışmanın evrenini Türkiye'deki ilahiyat fakólterinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Örnekleme belirleme modeli olarak olasılık dışı örnekleme yöntemlerinden olan "Uygun Örnekleme Yöntemi (Convenience Sampling)" tercih edilmiştir.<sup>33</sup> Sosyal bilimlerde en çok tercih edilen örnekleme yöntemlerinden olan Uygun Örnekleme yönteminde örnekleme, çalışmanın konusu ve amacı doğrultusunda, kolay iletişim kurulabilen ya da ulaşılabilen ve gönüllü katılımcılardan seçilir.<sup>34</sup> Daha çok deneysel çalışmalarda kullanılan bu yöntem pratik ve ekonomik bir örnekleme tekniğidir.<sup>35</sup>

Bu araştırmanın örnekleme, Türkiye'deki yedi coğrafi bölgede yer alan 35 ilahiyat fakóltesinde öğrenim gören toplam 483 öğrenciden meydana gelmektedir. Oluřturulan anket formu sosyal medya aracılığıyla katılımcılara ulaştırılmış, olup anket uygulaması 2019 Kasım ayı içinde tamamlanmıştır.

## 3. Veri Toplama Aracının Geliştirilmesi

Ölçek geliştirme çalışması yürütülürken önce literatür taraması yapılmış, daha sonra konuyla ilgili ifadelerin toplandığı madde havuzu oluşturulmuş, dil ve kapsam geçerliliği incelendikten sonra, ölçek puanlama ve verilerin toplanmasına geçilmiş, en son verilerin analizi ile süreç tamamlanmıştır.

### 3. 1. Madde Havuzunun Oluşturulması

Literatür taraması sırasında Türkçe ve yabancı dilde hazırlanmış, "problemlili sosyal medya kullanımı", "aşırı sosyal medya kullanımı", "sosyal medya bağımlılığı", "sosyal medya bozukluğu" veya "sosyal medya kullanım tutumları" isimleri altında çeşitli ölçek geliştirme çalışmalarının bulunduğu görülmüştür. Konuyla ilgili literatürde önce çıkan Tutgun-Ünal (2015), Tutgun-Ünal ve Deniz (2015), (2018), Mustafa Savcı vd. (2018) ile şahin (2018)'in ölçek çalışmaları başta olmak üzere, Baz (2018), Karal-Koç (2010), Andreassen (2012), Balcı-Gölcü (2013),

<sup>32</sup> Cemil Osmanoğlu - Mehmet Korkmaz, "Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakóltesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (2018), 161-165.

<sup>33</sup> Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem A, 2010), Somayyeh Radmard, "Exploration of the factors effecting higher education demands of international students in turkish universities", *Journal of Higher Education and Science* 7/1 (2017), 69.

<sup>34</sup> Yağmur Kobaşaran, "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Kuramı", *ASOS JOURNAL*, 47 (2017), 489-490.

<sup>35</sup> Abdülkadir Gül - Yener Özen, "Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örnekleme Sorunu", *KKEFD/JOKKEF*, 15 (2007), 413.

Karaca vd. (2019 ), Otrar (2015) vb. çalışmalar incelenerek 36 sorudan meydana gelen bir madde havuzu oluşturulmuştur.

Ölçek maddelerinin anlaşılabilirliğini belirlemek üzere 30 maddeden meydana gelen deneme formu, 2019 öğretim yılı güz döneminde Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde farklı sınıflarda öğrenim gören 25 katılımcıya uygulanmıştır. Gerçekleştirilen pilot uygulama sonucunda ölçek maddelerinden 3 tanesi formdan çıkarılmış, bazı maddeler tekrar gözden geçirilmiş, gerekli düzeltmeler yapılarak, ölçek formuna son şekli kazandırılmıştır.

Ölçekte yer alan Likert tipi 5 dereceli maddeler, “Her Zaman”, “Çoğunlukla” “Kararsızım”, “Nadiren” ve “Hiçbir zaman” aralıklarından oluşmaktadır “Her Zaman”, seçeneği en olumlu aralığı temsil etmekte olup 5 ile ve “Hiçbir zaman” aralığı en olumsuz aralığı temsil etmekte olup 1 ile puanlanmıştır. Olumsuz-ters puanlamada ise “Hiçbir Zaman” aralığı 5 ile ve “Her zaman” aralığı 1 ile puanlanmıştır.

Ölçek maddeleri, 3 temel boyutu ölçmek üzere tasarlanmıştır. Bunlardan birincisi sosyal medya kullanma zamanı/süresi/sıklığını; ikincisi sosyal medya kullanımının bireysel/toplumsal sonuçlarını; üçüncüsü ise sosyal medya kullanımı öncesinde, sonrasında ya da sosyal medya ortamlarına erişimin engellenmesinde meydana gelen duygu durumunu hedeflemektedir.

Sosyal medya kullanma zamanı/süresi/sıklığını hedefleyen maddeler; sosyal medyaya giriş, sosyal medya platformunda gezinme ve paylaşım davranışlarının sıklığı ve kontrolünü, sosyal medyayı kullanım sırasındaki zaman algısını, planlanan gezinme süresine ne kadar uyulduğunu, sosyal medyayı kontrol etme sıklığını, içeriklerden haberdar olma istek ve arzusunu hedefleyen maddelerden oluşmaktadır.

Sosyal medya kullanımının bireysel/toplumsal sonuçlarını hedefleyen maddeler ise; sosyal medya kullanımının kişinin temel ihtiyaçlarını karşılama ve günlük işlerini aksatma, arkadaşlık ilişkilerini ihmal edip-etmeme, ilişkilerini olumsuz etkileyip-etkilememe, bazı sağlık sorunlarına sebep olup-olmama gibi konularını ele almaktadır. Aynı zamanda bireyin yapmak istediklerine engel olması/geciktirmesi, sosyal çevreden tepkiler/eleştiriler alması, aile içi sorumlulukları aksatması, eğitim hayatını olumsuz etkilemesi gibi konuları hedefleyen maddelerden meydana gelmektedir.

Son olarak kişinin sosyal medyayı kullanması öncesi ve sonrasında ya da sosyal medya ortamlarına erişiminin engellenmesiyle ortaya çıkan duygu durumunu hedefleyen maddeler yer almaktadır. Bunlar ise; erişimin engellenmesi durumunda kendini rahatsız hissetmesini, sinirlenmesini, agresifleşmesini, hayatı sıkıcı görmesini, yoğun bir şekilde sosyal medyaya girme düşüncesini, paylaşım yapmadığında eksiklik hissedip-hissetmediğini, paylaşımların beğeni sayısının az olmasıyla mutsuz hissetmesi arasında bir ilişkinin olup-olmadığını, duygusal problemlerle ilgili olarak sosyal medyanın kendisi için ne ifade ettiğini, sosyal medyada geçirdiği süre ile ilgili hislerini konu alan maddelerden oluşmaktadır.

### 3. 2. Geçerlik-Güvenirlik

#### 3. 2. 1. Geçerlik

Geçerlik, bir ölçme aracının neyi ne ölçüde ölçme gücüne sahip olduğunun göstergesi kabul edilir. Ölçme aracının incelemeyi amaçladığı özelliği ya da ilgili bileşenleri birbiriyle veya başkalarıyla karıştırmadan ölçebilme becerisini ifade eder. Geçerlilik çalışması için birden fazla yöntem kullanılmaktadır.

Ölçek maddeleri ilk olarak dil ve kapsam geçerliği bakımından incelenmiştir. Dil ve kapsam geçerliği, geliştirilmek istenen ölçek ile ölçülmek istenilen özellik arasındaki bağıntının, başka ifadeyle ölçekteki her bir maddenin ölçeğin amacına ne derece katkı sağladığının ya da konu ile ilgi derecesinin göstergesi kabul edilir.<sup>36</sup>

Bu çerçevede ilk olarak ölçek maddeleri dil, ifade ve anlatım bakımlarından değerlendirilip dil geçerliliği sağlanmış, daha sonra hedeflenen alanı temsil edip etmediğinin anlaşılması ve ölçeğin anlamlı maddelerden oluşan bir bütün haline getirilmesi için içerik ya da kapsam geçerliliği (content validity) üzerinde durulmuştur. Bu amaçla maddeler ilahiyat fakültesinde görevli iki öğretim üyesi tarafından incelenmiştir. Kapsam çözümlemesi sonunda uzman görüşleri ve önerileri doğrultusunda 1 madde formdan çıkarılmış, ayrıca maddelerde bir takım düzeltmeler yapılmıştır.

Daha sonra yapı geçerliği incelenmiştir. Yapı geçerliği aynı zamanda dil-kapsam geçerliliğinin de göstergesi olarak görülmektedir. Yapı geçerliği, ölçekle elde edilen verilerin ne anlama geldiğinin araştırılması, ulaşılan sonucun ya da sonuçların açıklanması, başka ifadeyle ölçek maddelerinin istenen özellikleri ölçme derecesi olarak tanımlanabilir. Bu amaçla faktör analizi gerçekleştirilmiştir. Faktör analizinin temel amacı, belli bir yapıyı diğer yapılarla karıştırmadan ölçebilecek maddeleri oluşturmak ve ortaya çıkan faktörlerin adlandırılmasıdır.<sup>37</sup>

Bu çalışmada ölçme aracındaki maddelerin tasarlanan faktörler ile ilişkilerini keşfetmek amacıyla *açımlayıcı faktör analizi* gerçekleştirilmiştir.

#### 3. 2. 2. Güvenirlik

Güvenirlik, ölçme aracıyla gerçekleştirilen ölçümlerle ulaşılan sonuçların ya da hesaplamaların kararlılığıdır. Yani zamana göre, araştırmacıya göre değişiklik göstermemesidir. Başka ifadeyle farklı zamanlarda yapılan ve farklı araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen ölçümlerde aynı sonucun elde edilmesidir.<sup>38</sup>

Bu amaçla sıklıkla başvurulan yollardan biri de Cronbach Alfa katsayısıdır. Ölçeğin, güvenilirlik göstergesi olan Cronbach Alfa katsayısı ölçek kapsamında yer alan maddelerin iç tutarlığının, başka ifadeyle homojenliğinin bir ölçüsüdür. Bu katsayı ne kadar yüksek, yani 1'e yakın olursa ölçekteki maddelerin aynı ölçüde

<sup>36</sup> Selami Yeşilyurt - Cüneyt Çapraz, "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kullanılan Kapsam Geçerliği İçin Bir Yol Haritası", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (2018), 253.

<sup>37</sup> Bk., Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem A, 2012).

<sup>38</sup> Mustafa Ş. Şenocak, *Biyoistatistik* (İstanbul: İstanbul Üniv. Cerrahpaşa Tıp Fak. Yay. No:214, 1998), 293.

birbiri ile tutarlılık gösterdiği ve aynı özelliğin unsurlarını sorgulayan maddelerden meydana geldiği söylenebilir.<sup>39</sup>

İlahiyat fakültesi öğrencileri örnekleminde gerçekleştirilen problemleri sosyal medya kullanım ölçeği güvenilirlik çalışması kapsamında Cronbach Alfa katsayısı hesaplanmıştır.

#### 4. Bulgular ve Tartışma

Analize, eksik verilerin (missing data) düzenlenmesi ile başlanmış, eksik veriler tespit edilerek anket numarasına göre düzeltmeler yapılmıştır.

Daha sonra maddelerin faktör analizine uygunluğunu test için KMO Barlett's Test gerçekleştirilmiştir. KMO Barlett's Test sonucu .92 ve  $p \leq 1$  bulunmuştur.

**Tablo 1.** İlahiyat Fakültesi Problemleri Sosyal Medya Kullanım Ölçeğinin Faktör Analizine Uygunluğuna İlişki Veriler

|   |         |          |
|---|---------|----------|
| Kaiser-Mayer-Olkin Örneklem Ölçüm Değer Yeterliliği |         | ,922     |
| Bartlett Testi                                      | Ki-Kare | 4390,881 |
|   | Sd      | 210      |
|   | Sig.    | ,000     |

Tablo 1'de yer alan KMO Barlett's Test sonuçları, geliştirilen ölçeğin uygun faktörler verebileceğini göstermektedir.

Bileşenlerdeki en yüksek varyansı belirlemek amacıyla temel bileşenler analizi (PCA) gerçekleştirilmiştir. Döndürme yöntemi olarak ise bir dik döndürme yöntemi olan Varimax tercih edilmiştir. Analizler sonucunda 6 faktörün ortaya çıktığı görülmüş, ardından incelenen Scree Plot Grafiğine göre ölçeğin 3 faktörden oluşabileceğine karar verilmiştir. Ölçekteki maddeler arasında faktör yükleri düşük olanlar ile iki ve daha fazla faktörde yüklendikleri tespit edilenler envanterden çıkarılmıştır. Bu işlemler sonucunda ölçekteki toplam madde sayısının 21'e indiği görülmüştür. Netice itibarıyla 3 faktörden (boyuttan) oluşan ölçeğin faktör öz değerleri sırasıyla 21.289, 17.120, 15.100'dir. Bu 3 faktör, toplam varyansın % 53.509'unu açıklamaktadır.

Faktör 1, sosyal medya kullanımının bireysel/toplumsal sonuçlarını hedeflemekte olup madde formunda 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31; faktör 2, sosyal medya kullanma zamanı/süresi/sıklığını hedeflemekte olup madde formunda 7, 8, 9, 10, 11, 12; faktör 3 ise sosyal medya kullanımı öncesinde, sırasında, sonrasında ya da sosyal medya ortamlarına erişimin engellenmesinde meydana gelen duygu durumunu hedeflemekte olup anket formunda 33, 34, 35, 36, 37, 38, numaralı maddeleri kapsamaktadır. Faktör ve madde analizi sonuçları aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

<sup>39</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994), 147.

**Tablo 2.** İFSMÖ Sosyal Medya Kullanımının Bireysel/Toplumsal Sonuçları Faktör ve Madde Analizi Sonuçları.

| Sosyal Medya Kullanımının Bireysel/Toplumsal Sonuçları |  | Birinci Faktör Yük Değeri | Madde Toplam Korelasyonu | Cronbach' s Alpha |
|--|--|---------------------------|--------------------------|-------------------|
| Madde No   |  |                           |                          |                   |
| 23   | Arkadaşlarımla vakit geçirmektense sosyal medyada gezinmeyi tercih ederim          | .57                       | .47                      | .86               |
| 24   | Sosyal medya kullanımı yüzünden bazı sağlık sorunları (göz, baş, sırt) yaşıyorum   | .56                       | .51                      | .86               |
| 25   | Sosyal medyadan dolayı yapmak istediklerime daha az zaman ayırıyorum               | .66                       | .65                      | .84               |
| 26   | Çevremden sosyal medyada geçirdiğim zamanın miktarı konusunda eleştiriler alıyorum | .57                       | .62                      | .85               |
| 27   | Sosyal medya kullanımı aile içi sorumluluklarımı aksatmama sebep olur              | .74                       | .64                      | .84               |
| 28   | Sosyal medya kullanımı eğitim hayatımı olumsuz etkiler                             | .61                       | .61                      | .85               |
| 29   | Sosyal medya arkadaşlarımı ihmal etmeme sebep olur                                 | .78                       | .58                      | .84               |
| 30   | Sosyal medya yüzünden yemek yemeyi unuttuğum olur                                  | .68                       | .34                      | .86               |
| 31   | Sosyal medya yüzünden aileme vakit ayıramadığım olur                               | .66                       | .52                      | .85               |
| Cronbach's Alpha .869                                  |  |                           |                          |                   |

**Tablo 3.** İFSMÖ Sosyal Medya Kullanımının Zamanı/Süresi/Sıklığını Faktör ve Madde Analizi Sonuçları

| Sosyal Medya Kullanımının Zamanı/Süresi/Sıklığı |  | Birinci Faktör Yük Değeri | Madde Toplam Korelasyonu | Cronbac' s Alpha |
|---|--|---------------------------|--------------------------|------------------|
| Madde No  |  |                           |                          |                  |
| 7   | Sabah uyandığımda ilk iş sosyal medya hesaplarımı kontrol ederim | 62                        | 46                       | 75               |
| 8   | Sosyal medyayı kullanırken vaktin nasıl geçtiğini anlamam        | 62                        | 50                       | 76               |
|   | Sosyal medyada her gün düzenli olarak paylaşım yaparım           |                           |                          |                  |



|                       |  |    |    |    |
|-----------------------|--|----|----|----|
| 9                     |  | 41 | 32 | 79 |
| 10                    | Sosyal medyada planladığımdan daha fazla vakit geçirdiğim olur                               | 75 | 61 | 73 |
| 11                    | Yapmam gereken bir iş olduğunda önce sosyal medyayı kontrol ederim                           | 63 | 57 | 74 |
| 12                    | Sosyal medya ile bağlantımı kesmeye karar verdiğim zaman kendime “birkaç dakika daha “ derim | 69 | 61 | 74 |
| Cronbach's Alpha .788 |  |    |    |    |

**Tablo 4.** İFSMÖ Sosyal Medya Ortamlarına Erişimin Engellenmesinde Ortaya Çıkan

| Madde No              |  | Sosyal Medya Ortamlarına Erişimin Engellenmesinde Ortaya Çıkan Duygu Durumu |                          |                   |
|-----------------------|--|---|--------------------------|-------------------|
|                       |  | Birinci Faktör Değeri   | Toplam Madde Korelasyonu | Cronbach' s Alpha |
| 33                    | Sosyal medyaya erişemediğim zamanlarda kendimi rahatsız hissederim                         | 68  | 69                       | 80                |
| 34                    | Sosyal medyaya erişimim engellendiği zaman sinirlenirim/agresifleşirim                     | 71  | 63                       | 80                |
| 35                    | Uzak kaldığımda yoğun bir şekilde sosyal medyaya girmeyi düşünürüm                         | 64  | 70                       | 80                |
| 36                    | Sosyal medyasız bir hayat bana sıkıcı gelir  | 65  | 64                       | 81                |
| 37                    | Sosyal medyada gündem olan bir konu hakkında paylaşım yapmadığım zaman eksiklik hissederim | 66  | 39                       | 85                |
| 38                    | Sosyal medya paylaşımlarıma beğeni sayısının az olması beni mutsuz eder                    | 55  | 51                       | 84                |
| Cronbach's Alpha .850 |  |   |                          |                   |

#### Duygu Durumu Faktör ve Madde Analizi Sonuçları.

Yapılan güvenilirlik çalışması sonucunda, “sosyal medya kullanımının bireysel/toplumsal sonuçları” olarak isimlendirilen Faktör 1’in Cronbah’s Alpha iç tutarlılık katsayısı .869; “sosyal medya kullanımının zamanı/süresi/sıklığı” olarak isimlendirilen Faktör 2’nin Cronbah’s Alpha iç tutarlılık katsayısı .788 ve sosyal medya ortamlarına erişimin engellenmesinde ortaya çıkan duygu durum olarak isimlendirilen Faktör 3’ün Cronbah’s Alpha iç tutarlılık katsayısı .850 olarak bulunmuştur. Tablo-2, Tablo-3 ve Tablo-4’te her bir alt boyutun maddeleri ile Cronbach’s Alpha güvenilirlik katsayıları verilmiştir.

Tüm ölçeğin Cronbah’s Alpha iç tutarlılık katsayısı ise .914 olarak hesaplanmıştır.

### Sonuç

Bu çalışma ile 3 faktör ve 21 ölçek maddesinden meydana gelen bir ölçek geliştirme çalışması yürütülmüştür. 35 ilahiyat fakültesinde öğrenim gören 483 katılımcıdan 5'li Likert tipi ölçek maddeleriyle veri elde edilmiştir. Ölçeğin kapsam geçerliği sonuçları, faktör analizi ile gerçekleştirilen yapı geçerliği bulguları, 3 boyut için ayrı ayrı gerçekleştirilen güvenilirlik analizleri ve ölçeğin iç tutarlılık katsayısı-Cronbach's Alpha ile ilgili bulgular birlikte değerlendirildiğinde, bu ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu sonucuna ulaşılmıştır.

Diğer taraftan, bu çalışmanın sonuçlarını dikkate alarak Facebook, Twitter, Youtube gibi popüler sosyal medya ortamlarına yönelik benzer çalışmaların yapılması, daha büyük örneklemeler üzerinde geçerlik-güvenirlik çalışmaları gerçekleştirilmesi ve bu çalışmanın sınırları dışında bırakılan problemli sosyal medya kullanımı boyutlarını konu alan başka tamamlayıcı çalışmaların da yürütülmesinin ölçeğin kullanılabilirliğini arttıracığına şüphe yoktur.

### Kaynakça

- Andreassen, Cecilie Schou. "Development of a facebook addiction scale". *Psychological Reports* 110/2 (2012): 501-517. <https://doi.org/10.2466/02.09.18.PR0.110.2.501-517>.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem A, 2010.
- Balcı, Şükrü ve Baloğlu, Enes. "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki: 'Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması'". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*. 29 (2018): 209-233. <https://doi.org/10.16878/gsuilet.500860>.
- Balcı, Şükrü ve Gölcü, Abdülkadir. "Facebook Addiction among University Students in Turkey: 'Selcuk University Example'". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 34 (2013): 255-278.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.
- Bat, Mikail ve Kayacan, Şehriban. "İnternet Bağımlısı Erişkenlerde Sosyal Medya Oyunları Üzerine Vaka İncelemesi: Candy Crush Oyunu". *Karadiz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergi* 3/12 (2016): 20-45.
- Baz, Fatih Çağatay. "Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Çalışma". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018): 276-295. <https://doi.org/10.26466/opus.470118>.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem A, 2012.
- Cerrah, Lokman. "Sosyal Medya ve Bazı Kurumsal Etkileşimler ve Sosyal Medyaya Eleştirel Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/4 (2016): 1393-1414.
- Çiftçi, Hasan. "Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018): 417-434.

- Dağıtmaç, Murat. "Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanıcının Kendine Güven İlişkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018): 640-646. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2671>.
- Daria J. Kuss - Mark D. Griffiths. *Internet Addiction in Psychotherapy*. Hampshire: Macmillian, 2015.
- Deniz, Levent ve Gürültü, Ercan. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (2018): 355-367. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.389780>.
- <https://wearesocial.com/>. "Sosyal Medya Bozukluğu: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 2019. <https://doi.org/10.26466/opus.521522>.
- Karaca, Feride - Yıldırım, Osman Gazi - Kulaksız, Taibe. "Social Network Addiction Scale Development: Validity and Reliability Study". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 6/2 (2019): 351-360. <https://doi.org/10.15805/addicta.2019.6.2.0049>.
- Karal, Hasan ve Kokoç, Mehmet. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçlarını Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)* 1/3 (2010): 251-263. <https://doi.org/10.16949/turcomat.85676>.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.
- Koçbaşaran, Yağmur. "Sosyal Bilimlerde Örneklem Kuramı". *ASOS JOURNAL* 47 (2017): 480-495. <http://www.albayan.ae>.
- Köseoğlu, Yakup ve Al, Hamza. "Bir Siyasal Propaganda Aracı Olarak Sosyal Medya". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013): 103-125. <https://doi.org/10.17550/aid.27815>.
- Okumuş, Ejder. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği–". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5/13 (2007):59-94.
- Okumuş, Ejder. "Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi", *Türkish Studies* 11/7 (2016): 269-292.
- Osmanoğlu, Cemil ve Korkmaz, Mehmet. "Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (2018): 119-178.
- Otrar, Mustafa ve Arın, Ferhat Süleyman. "Öğrencilerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarını Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015): 491-403.
- Özen, Yener ve Gül, Abdülkadir. "Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örneklem Sorunu". *KKEFD/JOKKEF*. 15 (2007).
- Radnard, Somayyeh. "Exploration of the Factors Effecting Higher Education Demands of International Students in Turkish Universities". *Journal of Higher Education and Science* 7/1 (2017): 67. <https://doi.org/10.5961/jhes.2017.185>.
- Savcı, Mustafa ve Aysan, Ferda. "Teknolojik Bağımlılıklar ve Sosyal Bağlılık: İnternet Bağımlılığı, Sosyal Medya Bağımlılığı, Dijital Oyun Bağımlılığı ve Akıllı Telefon

- Bağımlılığının Sosyal Bağlılığı Yordayıcı Etkisi". *Dusunen Adam* 30/3 (2017): 202-216. <https://doi.org/10.5350/DAJPN2017300304>.
- Savcı, Mustafa ve Ercengiz, Mustafa - Aysan, Ferda. "Ergenlerde Sosyal Medya Bozukluğu Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması". *Noropsikiyatri Arsivi* 55 (2018): 1-8. <https://doi.org/10.5152/npa.2017.19285>.
- şenocak, Mustafa ř. *Biyoistatistik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları, 1998.
- Türk, A. R. ve Kazan, Hüseyin. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Tutumları İle Yabancılaşma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi; İstanbul İli Eyüpsultan İlçesi Örneği". *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences* 6/37 (2019): 450-484.
- Tutgun-Ünal, Aylin. ve Deniz, L. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığının İncelenmesi". *Route Educational and Social Science Journal* 3/2 (2016): 155-181.
- Tutgun-Ünal, Aylin ve Deniz, Levent. "Development of the Social Media Addiction Scale". *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 6/21 (2015): 51-70. <https://doi.org/10.5824/1309>.
- Tutgun-Ünal, Aylin. Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. *Marmara Üniversitesi, 2015*.
- Yeşilyurt, Selami ve apraz, Cüneyt. "Ölçek Geliştirme alışmalarında Kullanılan Kapsam Geçerliği İçin Bir Yol Haritası". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (2018): 251-264. <https://doi.org/10.17556/erziefd.297741>.
- Yıldız, Ali ve Demir, Fatih Mehmet. "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Örneği". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmalar Dergisi* 17/37 (2016): 18-36.
- Yılmazsoy, Burak ve Kahraman, Mehmet. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı ile Sosyal Medyayı Eğitsel Amaçlı Kullanımları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Facebook Örneği". *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 6/1 (2017): 9-20.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

**SON DÖNEM HÂLİDÎ-NAKŞÎ ŞEYHLERİNDEN ÇELEBİ SÜLEYMAN  
KAYA EFENDİ'NİN TASAVUFÎ DÜŞÜNÇESİ**

SUFİ THOUGHTS OF ÇELEBİ SÜLEYMAN KAYA (ONE OF THE LATE  
NAQSHBANDIYYA SHEIKHS)

**Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT**

m.yigit@alparslan.edu.tr

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9939-4235>

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Ana Bilim Dalı  
Muş/Türkiye

**Atıf@** Yiğit, Mesut. "Son Dönem Hâlidî-Nakşî Şeyhlerinden Çelebi Süleyman Kaya Efendi'nin Tasavufî Düşüncesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020): 125-141

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 26 Eylül 2020/ 26 September 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 26 Kasım 2020 / 26 November 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020  
**Sayı – Issue** : 44  
**Sayfa / Pages** : 125-141  
**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.800628>

## Öz

Son dönem Nakşî-Hâlidî geleneğinin şeyhlerinden Çelebi Süleyman Kaya Efendi, tasavvuf tarihinde müstesna bir yer işgal eden Cizre şehrinde doğmuştur. Irak Tavîle Dergâhı'nın Nakşî-Hâlidî pîr Şah Muhammed Ali Hüsameddin'in baş halifesi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'in önemli halifeleri arasında yer almıştır. İyi bir eğitim alan Çelebi Süleyman Efendi, uzun yıllar süren devlet memurluğu döneminde ve sonrasında irşat faaliyetlerini de kesintisiz sürdürmüştür. Hayatı boyunca sünnet-i seniyye'ye ittiba etmeye çalışmıştır. Diğer tasavvuf büyükleri gibi istikâmeti kerâmete tercih etmiştir. Ülkenin birçok yerinde yaptığı irşat çalışmaları neticesinde sayısız insana manevi rehberlik ve destekte bulunmuştur. Çelebi Süleyman Efendi, Nakşî-Hâlidî tarîkatının Cizre kolunun şeyhlerinden Şeyh Said Seyfeddîn'e ait *Muhtasarü's-Sülûk ve'l-İhsân fî beyâni'l-Vusûl ilâ Meliki'l-Mülûk ve Tarîkatu'l-Hâcegân* adlı eserin gün yüzüne çıkmasına vesile olmuştur. Nakşî-Hâlidî tarîkatının âdâb, erkân ve usullerinin anlatıldığı bu çok kıymetli kitabı akıcı bir üslup ile tercüme etmiştir. Kitaba gerekli açıklamalar ekleyerek içeriğini zenginleştirmiştir. Yine mürşidi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'e ait *Dîvân-ı İrfân* adlı eseri tercüme etmiştir. Kıymetli açıklamalar ilave etmek suretiyle eserdeki şiirlerde geçen tasavvuf literatürünün birçok teriminin anlaşılmasına vesile olmuştur. Tasavvufî düşünce sahasına önemli katkılar sunan bu iki eseri *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri* adıyla bir kitapta toplamıştır. Bu çalışmada tercüme, şerh ve sohbetlerinden elde edilmiş dokümanların analizi yapılarak Çelebi Süleyman Efendi'nin tasavvufî düşünceleri ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Çelebi Süleyman Kaya, Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri, Nakşbendiyye, Mürşid, Hakikat, Kerâmet

## Abstract

Çelebi Süleyman Kaya Efendi, one of the sheikhs of the late Naqshbandiyya tradition, was born in the city of Cizre, which has an exceptional place in the history of Sufism. He became one of the most important caliphs of Sayyid Muhammed Kadri, who was the chief caliph of the Nakşî-Halidî Pîri Shah Muhammed Ali Husameddin of the İraqî Tavîle Lodge. For many years, Çelebi Süleyman Efendi, who had received a very good education, continued his teaching activities during and after his civil service period. Throughout his life, he endeavoured to apply Prophet's Sunnah into his life. Like many sufists, he preferred being on the right pathway to performing miracle. Thanks to his teachings all over the country, he provided spiritual guidance and support for many people. Çelebi Süleyman Efendi was instrumental in the emergence of *Muhtasarü's-Sülûk ve'l-İhsân fî beyâni'l-Vusûl ilâ Meliki'l-Mülûk* and *Tarîkatu'l-Hâcegân* by the famous sheikh Said Seyfeddîn of the Cizre branch of the Nakşî-Hâlidî order. He fluently translated this very precious book, in which the manners, principles and methods of the Nakşî-Hâlidî order are explained. He enriched the content by adding necessary annotations to the book. He also translated the work titled *Dîvân-ı İrfân* by his master Sayyid Muhammed Kadri Hazîn. By adding valuable annotations, he contributed greatly to understanding many terms of Sufi literature, present in the poems in the work. He

collected these two works, which made important contributions to the field of sufi thought, into a book called *Gönül Sultanları and Hak Sohbetleri*. In this study, the sufi thoughts of Çelebi Süleyman Efendi will be examined by analyzing the documents obtained from some of his translations, commentaries and sermons.

**Keywords:** Sufism, Çelebi Süleyman Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, Naqshbandiyya, Master, Truth, Miracle

## Giriş

Son dönem Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden olan Çelebi Süleyman Kaya Efendi, Osmanlıdan sonra Cumhuriyet'in kurulduğu dönemde âlim ve tarikat ehliyle meşhur Cizre'de yetişmiştir.<sup>1</sup> Medrese ve tekkelerinin çokluğuyla bilinen bu şehirde yaşayan insanlar az çok bu manevi atmosferden nasibini almıştır.<sup>2</sup>

Hız. Ömer döneminde fethedildiğinden çok yakın zamanlara kadar İslam medeniyetinin ilim, kültür ve irfan merkezlerinden biri olan memleketi Cizre'de<sup>3</sup> çok iyi bir medrese eğitimi aldığı tercüme, açıklama ve sohbetlerinden anlaşılmaktadır. Nakşî-Hâlidî geleneğinin<sup>4</sup> tanınmış isimlerinden biri olan; ilmî, edebî ve tasavvufî birikimiyle de kendisinden sonra derin izler bırakan Seyyid Muhammed Kadri Hazîn (v. 1961)'in, irşad ve terbiye dairesine katılması Çelebi Süleyman Efendi'ye büyük kazanımlar sağlamıştır.<sup>5</sup> Çelebi Süleyman Efendi bu büyük ummandan kana kana içmiş ilim ve irfan ile dolarak coşkun bir denize dönüşmüştür.<sup>6</sup> Çelebi Süleyman Efendi vasıtasıyla Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'i tanıyıp ona intisap eden ve sonrasında da halifeleri arasına giren Cemal

- 1 İslam tarihinde özel bir yeri olan Cizre tasavvuf tarihinde de önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle Nakşî-Hâlidî Mutasavvıfların yoğunlukla bulunduğu bir yer olan Cizre'nin mutasavvıflarından bir kısmı şunlardır: Şeyh Abdurrahman Velî, Mevlânâ Şeyh Ahmed el-Cezerî, Şeyh Muhammed el-Gavvâs, Mevlânâ Şeyh Hâlid el-Cezerî, Şeyh Ömer Zengânî, Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn, Şeyh Abdülhakim ed-Dirşevî, Şeyh Muhammed Nûrî ed-Dirşevî, Molla Abdurrahman Hûserî, Şeyh Seyyid Muhammed Kadri Haşimî, Şeyh Said Seyda el-Cezerî v.d.
- 2 Cizre şehri, tarih boyunca büyük mutasavvıf ve alimler yetiştirmiştir. Bu aksiyoner alimler İslam dünyasına ve insanlığa çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu durumun oluşmasında medrese ve tekke birlikteliğini çok iyi sürdürebilen şehir yapısının katkısının çok olduğu düşünülebilir. Cizre'nin ilim ve kültür hayatına büyük etkileri olmuş ama günümüzde bu varlık ve etkisini kaybetmiş medreselerden bir kısmı şunlardır: Cizre Ulucami, Abdaliyye Medresesi, el-Medresetu'l-Hamrâ, el-Medresetu's Süleymaniyye, el-Medresetü'l-Mecdiyye. Geniş bilgi için bkz. Abdullah Yaşın, *Bütün Yönleriyle Cizre*, (Basım yeri yok: Yücel Matbaacılık, 1983), 37-63.
- 3 Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Tarih Futûhi'l-Cezîreti ve'l-Hâbûri ve Diyarbekr ve'l-Irak*, thk. Abdülaziz Feyyad Harfûş (Şam: Dâru'l-Beşâir Li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1417/1996), 234-235.
- 4 Tarikatın Piri Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin baş halifesi Şeyh Osman Siracuddîn et-Tavîlî'nin torunu Şah Muhammed Ali Hüsameddîn et-Tavîlî'dir.
- 5 Çelebi Süleyman Kaya Efendi, Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'in irşad halkasına katılmasını şöyle değerlendirir: "Elhamdülillâh onun kısmeti olmuş biz mürîdlerin saadeti hiçbir şey ile ölçülemez." Bkz. suleymankaya-kds.com (ÇSK), (Erişim 4 Nisan 2020).
- 6 Çelebi Süleyman Kaya Efendi bir sohbetinde Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'den en çok istifade edenin onun marifet deryasından ancak bir damla alabildiğini söylemiştir. M. A. Kolacı, Kişisel İletişim, 20 Şubat 2019.

Doğramacı<sup>7</sup>, ilk görüşmesinde Çelebi Süleyman Kaya Efendi'nin cazibesine kapıldığını dile getirmiştir. Kendisi birçok tekke ve şeyh gördüğünü hatta dedesinden de tarikat dersi aldığını ama buna rağmen aradığını bu tanışmadan sonra bulduğunu ifade etmiştir.<sup>8</sup>

Çelebi Süleyman Efendi, Nakşî-Hâlidî yolunun feyizleriyle kemâlât merdivenini tırmanmaya başlamış, ihlâsıyla şeyhinin iltifatlarına nail olmuştur. Nakşî-Hâlidî yolunu başta İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, İskenderun, Gaziantep, Ş. Urfa ve Elazığ olmak üzere Anadolu'nun birçok yerinde yaymaya çalışmıştır.<sup>9</sup> Aşağıdaki rubaide şeyhi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn onu paha biçilemez bir mücevher ve lekesiz bir ayine olarak nitelendirmiştir.<sup>10</sup>

*“Süleyman bî pahadır dürrü pür tâm,  
Hakikat nevcivandır bedri Hisâm  
Hazîn'in hizmetinde çok müheyyadır bu dili kâm,  
Hazîn'indir Hazîn'indir güzel cam ”*

Yine Seyyid Muhammed Kadri Hazîn, Çelebi Süleyman Kaya Efendi'nin kendi ehliinden olduğunu ve iki dünyada da refiki ve habibi olduğunu bildirerek kendisine şöyle iltifat etmiştir:<sup>11</sup>

*Süleymanım çe Süleyman ehli âlimdir yakîn  
Nûri evlâdi Muhammed âşikardır der cebîn  
Nûri Kadridir yüzünde ey civanı sâfi dil  
Farkı yokdur hâ Aliyyü ve hâ Hazîn  
Ey Süleymanı Hazîn vey civanı pâki dîn  
Vey refik u her du dînu vey habibi kadriddîn*

## 1. Çelebi Süleyman Kaya'nın Hayatı ve Eserleri

### 1. 1. Adı, Ailesi, Tahsil Hayatı ve Çocukları

1919 yılında Cizre'de doğdu. Babası şehrin eşrafından Abdurrahman Efendi olup annesinin adı Medine Hanım'dır. İlköğrenimini Cizre'de tamamladıktan sonra Lise tahsili için Diyarbakır'a gitti.<sup>12</sup> Zahiri ilimleri kimin yanında tahsil ettiği bilinmemektedir. Ancak küçüklüğünden beri sohbetlerine devam ettiği Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'den zahiri ilimleri de tahsil ettiği sanılmaktadır.<sup>13</sup>

7 Doğramacızade Ali Sami Paşa oğlu, Prof. Dr. İhsan Doğramacı'nın kardeşidir.

8 Cemal Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, (Ankara, ts.), 20-21.

9 Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 23-24.

10 suleymankaya-kds.com (ÇSK), (Erişim 26 Mart 2020), Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 26.

11 suleymankaya-kds.com (ÇSK), (Erişim 26 Mart 2020), Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 26.

12 1970 yılında Cizre lisesi açılana kadar Cizre'de lise tahsilini almak isteyenler civar şehirlerdeki okullarda tahsillerini sürdürmüşlerdir.

13 M. Kaya, Kişisel İletişim, 12 Şubat 2019.



Cemal Doğramacı, Çelebi Süleyman Kaya Efendi'yi ilahî hakikatleri ve Rabbânî mevhîbeleri yorumlayabilecek ilme sahip bir ârif-i billâh olarak tanıtmaktadır. Belirttiğine göre üslubu etkileyici olup dinleyicilerinin hemen dikkatini çekmekte idi. Sohbetlerini icra ederken geniş bir malumata sahip olduğundan yaptığı yorumlar meclisin şevk ve heyecanını diri tutmakta idi. Yine Çelebi Süleyman Kaya Efendi'nin ilmî ve kabiliyetine işaret etmek üzere şöyle demiştir: *"Hizmet aşkı, sadakatı, mahviyet ve teslimiyeti sayesinde Seyyid Kadri Hz.lerinin tam meşrebinde ve halâvetinde yetişen bu zât, aynı zamanda gerek Sultanımızın ve gerekse meşhur Ahmed Cezerî Hz.lerinin divanlarının hemen bütün kısımlarının inceliklerine tamamen vakıf ve o manevî halleri yaşar durumda sohbetler yapmakta, kuvvetli hafızaları sayesinde Hazretten dinlediklerini de beyan ederek huzurlarında bulunanları hayran bırakmaktadırlar. Bu hal, her halife ve veliye nasib değildir. Bu yüzden de Ankara'da olgun zatlarla yapılan meclis ve toplantılarında her seviyede herkese hitab edecek kabiliyeti olması hasebiyle sohbetleri anlatılmakta ve seyahate çıktıklarında aranmaktadırlar."*<sup>14</sup>

Çelebi Süleyman Kaya Efendi 1942 yılında TCDD bünyesinde işe girerek memuriyet hayatına adım atmıştır. Türkiye'nin değişik yerlerinde memur olarak bulunduğu sırada kendisine verilen hizmetleri üstün bir gayretle yerine getirmiş aynı zamanda insanların maddi ve manevi ihtiyaçları için çalışmayı görev bilmiştir. En son 1974 yılında müfettiş olarak görev yaptığı TCDD'den emekliye ayrılmıştır. Şükran ve Ayşe isminde iki kız, Mehmet Ali<sup>15</sup> isminde de bir erkek çocuğu olmuştur.<sup>16</sup>

### 1. 2. İntisabı

İlkokul çağında bir öğrenci iken tanıştığı Nakşî-Hâlidî tarikatının tanınmış müridlerinden Cizreli Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'e intisap eder.<sup>17</sup> Bir yandan okul tahsilini sürdürürken diğer yandan da şeyhinin sohbetlerine devam eder. Tasavvufî açıdan kemale ulaşması için Şeyhi tarafından itina ile yetiştirilir. Kendisini çok seven müridi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn ona "Çelebi"<sup>18</sup> lakabını verir. Şeyhinin yanında seyr u sülûk eğitimini tamamlar en sonunda hilafet ile taltif edilir.<sup>19</sup>

Seyyid Muhammed Kadri Hazîn tarafından kendisine halifelik verilmesini şöyle zikreder:<sup>20</sup> *"Hemen her sene İstanbul'dan, Ağapınar'dan, Geyve'den Hz.*

14 Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 19-25.

15 Halen irşat vazifesini yürütmektedir.

16 Mehmet Kaya, Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 22.

17 12 yaşında Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'e intisap ettiğini belirtir. Bkz. Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 35.

18 چلبى Türkçe. Çalab, Allah manasındadır. Sonundaki nisbet yâ'sı ile çelebi, Allah'a ait adam, Allah adamı demektir. Kibar, zarîf kimselere de "çelebi adam" denir. XVII. Yüzyıl'ın sonlarına kadar bilgin ve soylu kimseler için, yine bu unvan kullanılmıştır. Bkz. Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 141.

19 Şeyhi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn Efendi Çelebi Süleyman Efendi'ye verilen icâzette şöyle yazılmasını emretmişlerdir: "... Süleyman Kaya'yı, Nakşi ve Kadiri Tarikatlarından mezun ettim. Benim halifemdir. Onun hatme-i şerifi, benim hatmemdir, onun zikir halkası, benim zikir halkamdır..." Bkz. suleymankaya-kds.com (ÇSK), (Erişim 10 Nisan 2020).

20 Bkz. suleymankaya-kds.com (ÇSK), (Erişim 11 Nisan 2020).

*Şeyh'in ziyaretine gitmeden duramazdım. Maraş'tan ziyaretine gitmişim. Lütufları güneş gibi aşikârdı. Bir sabah "Sana hilafet vereceğim" buyurdu. Ben, böyle bir nimetin ne kadar büyük olduğunu, kendimi çok aciz görmekle, fakat onun lütuflarının daha büyük olduğu, nazırları önünde hiçbir şeyin zor olmadığını biliyordum. Ertesi gün ziyaretine gittiğimde mübarek yüzü bir Muhammedî gül gibi neşeli idi. Merhaba vererek iltifat etti. Buyurdu ki: "Akşam senin için hiç yatmadım. İstedim... Çok lütfettiler. Öyle ki istediğimden çok daha fazla ikram ettiler. Ben de pek çok memnun ve mesrur oldum". Ben, fakirane arz ettim ki: "Hep sizin nazar ve lütuflarınızdır. Kerem, Cedlerinizin, Şahınızın ve sizin şiarıdır." Ertesi sabah yine huzur-ı saadete vardığımda yine gül gibi açılan o mübarek güzel yüzüyle iltifatlarını devam ettirdiler. Buyurdular ki: "Evvelki akşam o kadar lütfetmişlerdi ki ben bile doymuştum, yani kâfi bulmuştum. Fakat bu gece de lütuflar devam etti. Elhamdülillah pek çok mutluyum". Şeyh Şurahbil'e emir vererek icâzetimin şu şekilde yazılmasını buyurdular: "... Süleyman Kaya'yı, Nakşi ve Kadiri Tarikatlarından mezun ettim. Benim halifemdir. Onun hatme-i şerifi, benim hatmemdir, onun zikir halkası, benim zikir halkamdır..."*

Çelebi Süleyman Efendi'ye göre bağlı bulunduğu tarikat Pîrleri Şâh Muhammed Ali Hüsameddin et-Tavîlî (v. 1939) ve Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'in velayette makamlarından daha üstün bir makam yoktur. İntisap ettiği gündün vefatına kadar bağlı bulunduğu tarikatı yaymaya çalışmış bu uğurda birçok fedakârlık göstermiştir. Bu gayreti ve çalışması neticesinde sayısız Müslümanın takva ve istikâmet dairesine girmesine birçok Hristiyan'ın da İslam ile müşerref olmasına vesile olmuştur.<sup>21</sup>

### 1. 3. Tarikat Silsilesi

Çelebi Süleyman Kaya Efendi'nin hilafet aldığı şeyhi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'e ulaşan tarikat silsilesi şu şekildedir:<sup>22</sup>

Hız. Muhammed Mustafa (s.a.v.)

Hız. Ebû Bekir es-Sıddîk (r.a.)

Hız. Selmân-ı Fârisî (r.a.)

Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk (r.a.) (v. 107/725 [?])

Ca'fer es-Sâdık (r.a.) (v. 138/755-56 [?])

Ebû Yezîd Tayfûr Bistâmî (v. 234/848 [?])

Ebû'l Hasen el-Harakânî (v. 425/1033)

Ebû Ali el-Farmedî (v. 477/1084)

Hâce Yusuf el-Hemedânî (v. 535/1140)

Hâce Abdulhâlik-i Gucdüvânî (v. 575/1179)

Hâce Ârif Rîvegerî (v. 634/1236-37)

Hâce Mahmud encîr Fağnevî (v. 715/1315-16 [?])

21 Muhammed Ali Kolacı, 1974 Adana, 20 Şubat 2019; Çelebi Süleyman Kaya, "1B", (1975), 00:08:30-00:13:15.

22 Çelebi Süleyman Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri* (Ankara: Kültür Ofset, 1996), 124-125.

- Azîzân Hâce Ali Râmitenî (v. 715/1315)  
 Hâce Muhammed Baba es-Semmâsî (v. 736/1335-36 [?])  
 Seyyid Emîr Külâl (v. 772/1370)  
 Şâh-ı Nakşibend Hâce Muhammed Bahâuddîn el-Buhârî (v. 791/1389)  
 Hâce Muhammed Alâüddîn Attâr (v. 802/1400)  
 Hâce Ya'kûb el-Çerhî el-Hisârî (v. 851/1447)  
 Hâce Ubeydullâh Ahrâr (v. 895/1490)  
 Hâce Muhammed ez-Zâhid (v. 936/1529)  
 Hâce Muhammed Dervîş (v. 970/1562)  
 Mevlânâ Hâcegî Emkenegî es-Semerkindî (v. 1008/1599)  
 Hâce Muhammed Bâkî-Billâh (v. 1012/1603)  
 İmâm Rabbânî Ahmed es-Serhendî el-Fârûkî (v. 1034/1624)  
 Şeyh Muhammed Ma'sûm el-Fârûkî (v. 1079/1668)  
 Şeyh Seyfüddin el-Fârûkî (v. 1096/1684)  
 Seyyid Nûr Muhammed Bedevânî (v. 1135/1723)  
 Cân-ı Cânân Şâh Mazhar (v. 1195/1781)  
 Şâh Abdullah ed-Dehlevî (v. 1240/1824)  
 Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (v. 1242/1827)  
 Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (v. 1867)  
 Şeyh Muhammed Behaeddin-i Evvel et-Tavîlî (v. 1881)  
 Şâh Muhammed Ali Hüsameddin et-Tavîlî (v. 1939)  
 Şeyh Muhammed Saîd Seyfeddîn (v. 1916)  
 Şeyh Seyyid Muhammed Kadri Hazîn (v. 1961)

#### 1. 4. Eserleri

Çelebi Süleyman Efendi, Şeyh-i Mezcûb Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'e ait Arapça kaleme alınan *Muhtasaru's-Sülûk ve'l-İhsân fî Beyânî'l-Vusûl ilâ Meliki'l-Mülûk ve Tarîkatu'l-Hâcegân*<sup>23</sup> adlı eseri ve Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'e ait Kürtçe kaleme alınmış *Dîvân-ı İrfân Hayreti Hayrân*<sup>24</sup> adlı eseri Türkçeye tercüme etmiştir. Bu iki kıymetli esere aynı zamanda değerli açıklamalar ekleyerek ilgililerin istifade etmesini kolaylaştırmıştır. Daha sonra bu iki eseri bir araya getirerek *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri* adıyla yayımlamıştır.<sup>25</sup>

#### 1. 5. Kerâmetleri

Kerâmet; peygamberlik iddiası gütmeksizin istikâmet ve takva sahibi bir zâttan hârikulâde hadiselerin zuhur etmesidir.<sup>26</sup> Çelebi Süleyman Efendi'ye göre

23 Şeyh-i Mezcub Şeyh Muhammed Said Seyfeddin tarafından Arapça kaleme alınan bu eser Nakşî-Hâlidî yolunun usul ve edeplerini öğretmekte ayrıca müridlerini tanıtmaktadır.

24 Şeyh Seyyid Muhammed Kadri Hazîn tarafından yazılan ve yaklaşık iki bin beyitten oluşan şiirler vefatından sonra *Dîvân-ı İrfân Hayret-i Hayrân* adı verilen eserde toplanmıştır.

25 Eserin 1977 yılında ilk baskısı yapılmış daha sonra defalarca yayımlanmıştır.

26 İmam Abdülkerîm el-Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî, (Beirut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye 1434/2013) 379; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî,, Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat

mümin için esas olan husus Yüce Allah'ın rızasına uygun bir hayat yaşayabilmesi olup kerâmet peşinde koşmamasıdır. Eshâb-ı Kiram da Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'den böyle bir talepte bulunmamıştır.<sup>27</sup> Ancak kerâmetlerin Cenab-ı Hakk'ın veli kullarına Hz. Peygambere (s.a.v.) ittibalarından dolayı verildiğini ve hak olduğunu ifade eder.<sup>28</sup> Çelebi Süleyman Efendi şeyhinden naklettiği bir bilgi ile tarîkatın esasının ve gayesinin çok yüksek olduğunu bunu kerâmete irca etmenin basit düşeceğini bildirmektedir.<sup>29</sup>

Sevenleri, Çelebi Süleyman Efendi'nin çoğu kez mürîdlerinin merak ettikleri veya sormak istedikleri bir hadiseyi daha onlar sormadan cevaplandırıldığını, böylece kalplerinden geçenleri keşfettiğini bildirmiştir. Yine onun duasının bereketiyle birçok hasta şifa bulmuştur. Çelebi Süleyman Efendi'nin kendisinden zuhur eden hârikulâde olayları çok mütevazi bir kişilik olduğundan dolayı devamlı mürşidlerinin bereketine dayandırdığı ifade edilmektedir. Yine sevenlerinin anlattıklarına göre Çelebi Süleyman Efendi hayatını en büyük kerâmet sayılan istikâmet üzere geçirmiş, sünnet-i seniyyeye harfi harfine uymaya gayret göstermiştir. Zaten kendisi de sohbetlerinde sair sûfiler gibi bu hususa daha çok önem atfetmiştir.<sup>30</sup>

### 1. 6. Vefatı

Şeyhi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'in sevgisine ve iltifatlarına mazhar olan Çelebi Süleyman Efendi 2005 senesinde Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Çok sevdiği ve her anıldığında özlemiyle gözlerinden yaşlar boşandığı şeyhinin ve evlatlarının yanına defnedilmesi, hayattayken en büyük arzusuydu. Neticede bu arzusuna kavuşmuştur. Sadece Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'in çocuklarının defnedildiği türbeye kendisi de defnedilmiştir. Berzah âleminde de hasretiyle yandığı şeyhinin yanında bulunmuştur. Seyyid Muhammed Kadri Hazîn, Çelebi Süleyman Efendi için şunları söylemiştir:<sup>31</sup>

*Ey Süleyman Çelebî vey Çelebî Rûh Çelebî,  
Der dili men tû hebi hâdimi evlâdi nebi ya Çelebî,  
(Gönlümün içindesin, Ehl-i beytin hizmetkârı Çelebî)  
Be hisâb ehli mebi ya Çelebî Rûh Çelebî,  
(Hesapsız bizim ehlimizdensin ey Çelebî, Rûh Çelebî)  
Veki Selmân-i mebi ya Çelebî Rûh Çelebî,*

Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 281; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Kahire, Dâru'l-Fadîle, ts.), 207; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 681.

27 Çelebi Süleyman Kaya, *Sohbetler*, haz. Sabiha Aşan, (Ankara ts.) 91.

28 Kaya, *Sohbetler*, 96.

29 Kaya, *Sohbetler*, 13.

30 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 11Çankırı Postası, (ÇP), "Kürşad Erenbilge Mülakatı", (Erişim 5 Ocak 2020).

31 suleymankaya-kds.com (ÇSK), (Erişim 27 Mart 2020), Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 26.

(*Selman'ımız gibisin, ey Çelebî, Rûh Çelebî*)

*Şeb u rûz zikri mebi ya Çelebî Rûh Çelebî,*

(*Gece gündüz hatırımızdasın ey Çelebî, Rûh Çelebî*)

## 2. Çelebi Süleyman Kaya'nın Tasavvufî Düşüncesi

### 2. 1. Şeriata İttiba

Kur'an-ı Kerîm'de ve Peygamber Efendimiz'in hayatında müminler için dünyada düzen ve huzuru sağlayacak ahirette de ebedi saadeti temin edecek kurallar vardır. Mümin bir bireyin hayat yolculuğunda emniyetle yol kat etmesi için bu kuralların ve edepelerin yaşamının her aşamasında yer alması gerekmektedir. Çelebi Süleyman Kaya Efendi de uyulacak en güzel yolun Kur'an-ı Kerîm, şeriat-ı garrâ ve ahlâk-ı Muhammediye olduğunu dile getirmektedir. Allah'ı Teâlâ'nın emirlerine ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) Sünnetine uymayı da özellikle sâlik için elzem görmektedir. Yine ona göre şeriat-ı garrâ'ya kâmil manada uyan sûfiler mertebe açısından daha yüksektirler. Sahv halini sekr halinden de daha üstün tutmaktadır. Bunun için eşsiz bir makam ve vuslat sahibi olarak nitelediği şeyhinin büyüklüğüne, aynı zamanda şeriat-ı garrâ'dan hiç şaşmadan bir hayat sürmesini delil olarak getirmektedir.<sup>32</sup> Nitekim İmam Rabbânî de Kur'an ve Sünnete tabi olmadıkça manevi hallerin hiçbir kıymeti olmadığını bildirmektedir.<sup>33</sup>

Çelebi Süleyman Kaya Efendi gerek Şeyh-i Meczûb Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'e ait *Muhtasarı's-Sülûk ve'l-İhsân* adlı kitaba yaptığı yorumlarda gerekse de mürşidi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'in şiirlerine yaptığı yorumlarda istikâmetten ayrılmamayı Yüce Allah'tan talep etmiştir. Bu da onun tarikatın şeriatsız olamayacağı Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i seniyyeye uymadan kâmil bir mümin olunamayacağı inancından kaynaklanmaktadır.<sup>34</sup> Seyr u sülûktan maksat olan vuslatın elde edilebilmesi içinde şöyle demektedir: "*İlla ki onun lûtfu, Hazreti Peygamber Efendimizin Aleyhisselâti Vesselâm'ın himmeti, rehberliği, usulü, sünneti, mutlak surette şarttır. Pîran-ı izamlarda bu yolun birer memurudurlar.*"<sup>35</sup>

### 2. 2. Âdâba Riâyet

Çelebi Süleyman Efendi Rabbânî lütufların ve seyr u sülûk'un emniyetle devam etmesi için mürşidin belirlediği edelere riayeti şart görmektedir. "*Kalbi uyanık, usûl ile giden mürîde ne lütuflar vardır!*"<sup>36</sup> Yine Nakşî-Halidî usulüne göre tarikat pîrleri tarafından verilen ve "Hatm-i Hâcegân"<sup>37</sup> da denilen zikir usulünün değiştirilmemesi gerektiği, bunda nice sırların olduğunu ifade etmektedir. "*Bu zikirler ve âdâblar büyük bir sır olup, ayısının değiştirilmeden yapılması*

32 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 363; Kaya, *Sohbetler*, 233-234

33 İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdülkadir Akçiçek, (İstanbul: Çelik Yayınları, 2011) 1:236.

34 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 64,117.

35 Kaya, *Sohbetler*, 7.

36 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 45.

37 Hatm-i Hâcegân: "Nakşibendiyye tarikatının özellikle Hâlidîyye kolunda bazı sûrelerin bir tertib üzere okunması ve belli miktarda zikir çekilerek yapılan uygulama." Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 256; Reşat Öngören, "Hatm-İ Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/476.

*lâzımdır.*<sup>38</sup> İmam Rabbânî (v. 1034/1624)'de bu yolda âdâba riayet etmenin zaruri olduğunu, esas kavuşturucu olanın tarîkat âdâb ve usulüne uygun hareketler olduğunu beyan etmektedir. Bu minvalde şu şekilde tavsiyeleri vardır: *“Şeyhinin harekâtına ve sekenâtına itiraz için, nefesine bir itiraz yeri asla bırakmamalıdır. Eğer itiraz, bir hardal tanesi kadar olsa, bu itirazın mahrumiyetten başka bir neticesi olmaz. İnsanların en şakisi ve saadetten en uzak olanları, bu evliya taifesini ayıplı görenlerdir. Bu gibi büyük belâlardan Allah-ü Taâlâ, bizi korusun.”*<sup>39</sup> Çelebi Süleyman Efendi, hakikî bir mürşidin elinde tarîkatta sülûk eden mürîde vuslat ve kavuşmanın husule gelmemesinin nedenini âdâb, erkân ve usulleri takip etmemesine bağlamaktadır.<sup>40</sup>

### 2. 3. Hizmet

Çelebi Süleyman Efendi'ye göre tarîkate intisap eden birisi için en büyük lütuf ve terakki vesilesi hizmete sarılmasıdır. Çelebi Süleyman Efendi, Hak dostu bir mürşidin sohbetinin paha biçilmez bir Hazîne olduğunu, ölmeden tasarruf sahibi bir velinin hizmetine girip tavsiyelerine uyulması gerektiğini, bunun da Cenab-ı Hak'a ulaştırıcı en kısa yol olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:<sup>41</sup> *“Allah ve Resûl'ün yanında kıymetli mümin! Kıymetini idrak ederek, daha bu dünyadan çıkmadan, ilahi terbiye yolunda çok çalış! Allah'ın kudretiyle tasarruf eden evliyâyı sev! Bil ki bu, Hz. Resûl'ün en öz ve has ulaştırıcı yoludur. Evliyâyâ hizmet ile muhabbet ile ve rabitasındaki esrar ile Mevla'nı bulmaya çalış!”*

Çelebi Süleyman Efendi samimiyetle bağlanmış olduğu tarikatın Pîrlerini manevî alemde tasarruf sahibi veliler olarak gördüğünü, onların dergâhına candan hizmet ettiğini ve onların eşliğinden ayrılmayacağını şu dizelerle vurgulamaktadır:<sup>42</sup>

*“Bir lütfü ilâhî âleme merhamet  
Âlem devrinde buldu yüksek saadet  
Tarikinde bırakmadı mürîdane zahmet  
Her kim dese YA ALİ hazırdır himmet  
Kul Süleyman şaha candan eder hizmet  
Yüzüm eşikte geçse de yüz kıyamet”*

### 2. 4. Mürîd-Mürşid İlişkisi

Çelebi Süleyman Efendi mürşitsiz vuslat olamayacağını, yolun ise tehlikelerle dolu olduğunu ifade etmektedir. Zahirî ilimlerde âlim olanların da kemâlâta ulaşabilmesi için mutlaka bir mürşid-i kâmilin gözetiminde seyr u sülûk eğitiminden geçmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu hususta şöyle söylemektedir:<sup>43</sup>

38 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 117.

39 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 584

40 Kaya, *Sohbetler*, 225.

41 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 15.

42 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 185.; Cemal Doğramacı da Çelebi Süleyman Kaya Efendi'yi aşk ve fedakârlıkta sınırsız bir hizmet eri olarak tavsif etmiştir. Bkz. Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 26.

43 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 15.

"Arifler Sultanı Hz. Beyâzid-i Bistâmî (v. 234/848 [?]): "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır." Hakikat sözünü unutma! Unutma ki, azamet ve celâdetinin sonu olmayan Allah'ü Teâlâ'nın huzûruna vasıtasız ve kolay gidilmez. İhsan Yolu'nda belirtildiği gibi, her dört mezhebin büyük müctehidleri, zahir ilimde deniz gibi olmuşlar, fakat kemâlleri, tarikat-i aliyeye intisap etmekle tamamlanmıştır. Sultan'l-Ulema Bahauddin'in (v. 628/1231) oğlu ve zahirî ilimlerin sultanı Hz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (v. 672/1273) nasıl her şeyi bırakıp, bir derviş olan Şems-i Tebrîzî'ye (ö. 645/1247 [?]) tutuldu; hakîkî kemâlâtı onunla buldu ve dedi ki: "Hamdım. Piştım. Yandım." Ona göre Yüce Allah, seçtiği bir peygamberi kendisi ile insanlar arasında vasıta kıldığı gibi mürşid-i kâmilî de kendisi ile mürîdleri arasında vasıta kılmıştır.<sup>44</sup>

Çelebi Süleyman Efendi, kesiksiz bir silsileye bağlı bir şeyhe intisap eden mürîdin rûhunun kâmil şeyhin nûruna bağlandığını söylemektedir. Mürîd elfâz-ı küfür söylediğinde veya büyük günah işlediğinde şeyhinin onu terk edeceğini, onun nûrlu kandilinden ayrılacağını ifade eder. Eğer mürîd işlediği günahı pişman olur ve tövbe ederse affedilir. Yalnız işlediği hatada ısrar ederse artık tarîkattan bir hissesi kalmaz ve tardedilir.<sup>45</sup> Çelebi Süleyman Efendi, mürîd-mürşid ilişkisinde mürşidin kemâlât sahibi, irşada yetkili bir ârif-i billâh olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Mürşidin ehliyet sahibi olmadıktan sonra mürîdlerinin sayıca çokluğunun Allah (c.c.) katında bir şey ifade etmeyeceğini kendi mürşidinden nakillerle anlatmaktadır. Çelebi Süleyman Efendi bir mürîd olarak müşahedelerine göre şeyhi Seyyid Muhammed Kadri Hazîn tarîkat basamaklarının en zirvesinde olan zâtlardan birisidir. Ona göre mürşidi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen feyizlere en kâmil manada varis olan bir Allah dostuydu. Mürşidini tarif ederken de onun şu beyitlerini misal vererek anlatır:<sup>46</sup>

"Sâkîye havdım bitacu izzu cahe be misâl

Vârise şahe Hüseynim canım hem cananeyim"

(Hz. Resûl havuzunun sakisiyim. Misli görülmemiş yüksek bir makâm ve taç ile

Şâh-ı Hüseyin'e varis oldum, sevenim hem de sevilenim)

Çelebi Süleyman Efendi'nin açıklama ve yorumlarının satır aralarında bir mürşid-i kâmilin özelliklerini verdiği görülür. Devamlı bir surette de hakiki bir mürşid-i kâmilin terbiyesinin altına girilmesinin lüzumunu işler. Çünkü Çelebi Süleyman Efendi'ye göre bir mürşidi kâmilin gözetimine girmek Allah'a (c.c.) vuslatı sağlayan en önemli vesilelerin başında gelmektedir. Mürşidinden söz ederken ona olan sarsılmaz bağlılığı ve sevgisi kendini hemen hissettirmektedir. Derin bir vecd ile gezdiği ve gördüğü tüm yerlerde onun bir benzeri ile karşılaşmadığını aktarmaktadır. Söylediğine göre mürşidinin saadet meclisine en dertli ve hüznü insanlar bile gelse dertlerini unutuverirdi. Şeyhi, Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'in tüm hareketlerinde Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'i

44 Kaya, *Sohbetler*, 144.

45 Kaya, *Sohbetler*, 41.

46 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 7; ÇSK), "Sultan Seyyid Kadri Mevlâna Hazîn".

takip etmeye çalıştığını, Sünnet-i seniyyeye azami derecede dikkat gösterdiğini bildirmektedir.<sup>47</sup>

## 2. 5. Tecellî

Sûfîlere göre tecellî, “gayb aleminden kalbe görünen nûrlardır.”<sup>48</sup> Onlar, tecellînin devamlı olanına kıymet vermiş geçici olanına itibar etmemişlerdir.<sup>49</sup> Çelebi Süleyman Efendi, tecellî mertebelerinin üç şekilde olduğunu söylemektedir:<sup>50</sup> Yüce Allah'ın zatı ile tecelli etmesi, esmâ ve sıfatı ile tecelli etmesi veya insan-ı kâmilde tecellî etmesidir.<sup>51</sup> Çelebi Süleyman Efendi'ye göre feyz ve tecellîde kâmil olanlar kalbi hastalıklarını tedavi etmiş ve keşfi Rabbânîye açık hale gelmiştir.<sup>52</sup>

Çelebi Süleyman Efendi sûfînin seyr u sülûk mertebelerini aşarken Makâm-ı Musevî<sup>53</sup> tecellîsi ile yol almasının sâlik için çok zorlu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu makamda olanlar çok yakıcı bir tecellî ile karşılaşmalar bazen de aklî muhakemelerini kaybedebilmektedirler. Zahiri suretler tecellîsi ile görünen sureti Allah zannederek bazı şatahatlar söylerler. Fakat en sonunda Allah'ı Teâla lütfederek onları bu halden kurtarır şeriat-ı garrâyâ dönmelerine yardımcı olur. Çelebi Süleyman Efendi bu duruma Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922) ve Bayezîd Bistâmî'yi örnek vermektedir.<sup>54</sup>

## 2. 6. Hakikat

Çelebi Süleyman Efendi “*Hakikati gören, hayali, lüzumsuzluğundan dolayı atar*” sözüyle görüyormuşçasına kulluk yapanların gösterişe değer vermeyeceğini belirtir. Bununla hakikate ulaşma çabasının önemini vurgulamaktadır.<sup>55</sup>

Çelebi Süleyman Efendi'ye göre şuhudî iman şeriatın esas gayesidir. Bu da perdelerin ardında olan gizli manayı müşahede etmektir. Yani hakikat ilmini idrak edebilmektir. Hakikat erbabı olarak gördüğü Mevlânâ Celaleddin Rûmî için de şu ifadeleri kullanmaktadır:<sup>56</sup> *Hz. Mevlâna Celâleddin'den (Kds) mezhebini sormuşlar, "Allah" demiş. Evet her emir ve isteği Allah'tan doğrudan doğruya alan, zaten başka bir şekilde hareket edemez ki. Şeriatın nakli ve hem de hakikatine ermişler.*

47 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 6,7,17,18.

48 Abdurrezzak el-Kâşânî, *Mu'cemu Istilahâtî's-Sûfiyye*, thk. Abdulâl Şâhin, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 173; Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 46.

49 Mesut Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 168.

50 Sehl b. Abdullah et-Tüsteri tecellînin üç hâlinin olduğunu söylemektedir: “Zâtın tecellîsi: Mükâşefe, Zâtın sıfatının tecellîsi: Nûr mahalli, Zâtın hükmünün tecellîsi: Ahiret ve oradaki haller.” Geniş bilgi için bkz. Ebubekir Muhammed Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 197-200.

51 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 175.

52 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 400-401.

53 “Hz. Musa'nın (a.s.) makamından feyiz almış, onun huyunda ve meşrebinde manasındadır.” Geniş bilgi için bkz. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 430-431; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 153.

54 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 52.

55 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 341.

56 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 3419-351.



## 2. 7. Hakikat-ı Muhammediye

Hakikat-ı Muhammediye anlayışına göre Yüce Allah'ın zatı dışında hiçbir şey yokken Cenâb-ı Allah her şeyi bu hakikatten ve bu hakikat için yaratmıştır.<sup>57</sup> Çelebi Süleyman Efendi de yaptığı yorumlarda bu inancı işlemiş ve savunmuştur. Ona göre Yüce Allah âlemleri yaratmadan önce Peygamber Efendimiz'i zât nûrundan yaratmış, kemâl ve cemâl sıfatlarına ayna kılmıştır. Kâinatın mayası Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rûhudur, bütün mevcûdatı onun nûrundan yaratmıştır. Hz. Peygamberin nûrundan yaratılmasıyla insanoğlu esmâ-i hüsnânın sırrına mazhar olabilmıştır.<sup>58</sup> Çelebi Süleyman Efendi'nin bu görüşleri sûfîlerin bu konudaki genel görüşleriyle uyum arz etmektedir. Nitekim Muhyiddin İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) göre de mahlûkat içerisinde alemin hûlasası, insan-ı kâmil Hz. Peygamber (s.a.v.)'dir. Diğer peygamberler ve kâmil insanlar insan-ı kâmil rütbesini vekaleten taşımaktadırlar.<sup>59</sup>

## 2. 8. Marifet Anlayışı

Mutasavvıflar marifeti; Yüce Allah'ın zât, isim ve sıfatlarıyla tanınması şeklinde yorumlamaktadırlar. Marifet, ilimden çok iç tecrübeyle vasitasız elde edilen bilgilerdir. Sâlik, nefsî arzularından uzaklaşıp arındığı ölçüde Cenâb-ı Hakk'a yaklaşır onun lütuflarına nail olur.<sup>60</sup> Çelebi Süleyman Efendi de umum sufiler gibi marifetin Cenab-ı Hakk'ın veli kuluna bahsettiği vasitasız Rabbânî keşif ve ilhamlar olduğunu söylemektedir.<sup>61</sup> Yine Çelebi Süleyman Efendi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sair insanlardan farklı olduğunu marifet derecelerinin zirvesinde olduğunu bildirir. "Yâ Rabbi seni layıkıyla bilemedik" hadisi şerifini şeyhinden nakille Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabz halinde söylediğini ifade eder. Çünkü Yüce Allah tarafından Hz. Peygambere bildirilmeyen bir şey yoktur.<sup>62</sup>

## 2. 9. İlham Anlayışı

Tasavvufta Yüce Allah tarafından feyiz vasitasıyla kalbe ilkâ edilen mana ve bilgilere ilhâm denilmiştir.<sup>63</sup> Sûfîler, ilhamı dinde delil olarak görmüştür. Bu hususta bazı kelimciler da onlara muvafakat etmiştir.<sup>64</sup> Çelebi Süleyman Efendi şeyhinin kasidelerini yorumlarken ilhâm kelimesini "Yüce Allah'ın kalbe indirdiği

57 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 344-346; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 153; Kâşânî, *Mu'cemu Istilahâtî's-Sûfiyye*, 82; Cürçânî, 80; Mu'cemu't-Ta'rîfât Rifat Okudan, "Hakikat-i Muhammediyye Felsefi Temelleri ve Dinî Asıllarının Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2/11, (2003), 152.

58 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 3,5,197.

59 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 345; Refik el-Acem, *Mevsuatu mustalahâtî't-tasavvufî'l-İslâmî*, (Beyrut: Nâşirûn, 1999), 300-301; Mahmud Erol Kliliç, *Şeyh-i Ekber*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 74-75.

60 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 236; Dilaver Selvi, "Tasavvufta Marifetin Meyvesi Rahmet Ahlâkı ve Hizmet", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / Ek 1 (Aralık 2017), 87.

61 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 2.

62 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 197.

63 Ahmet Emin Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı", *Usul İslam Araştırmaları* 16 / 16 (Aralık 2011), Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184; Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 175.

64 Seyhan, *Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı*, 85.

bilgiler" şeklinde tarif etmektedir.<sup>65</sup> Yine bağlı olduğu Nakşî-Halidî kolunun Pîrlerini ilhâma açık birer ârif-i billâh ve mürşid-i kâmiller olarak tavsif etmektedir. Yine tarîkat Pîrlerinden Şeyhi Meczûb Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'in açıklamalarının ilhâm-ı Rabbânî ile tasavvufta yeni bir manevî çığır açtığını söylemektedir.<sup>66</sup>

## 2. 10. İhlâs

Tasavvufta ihlâs; kalbi bulandıran şüphelerden kurtulma, riyadan uzaklaşma, ameli Cenâb-ı Hakk'ın rızasını kazanmak için işleme şeklinde açıklanmıştır.<sup>67</sup> Çelebi Süleyman Efendi ihlâsı; "*muteber olan her şeyin kemali*" şeklinde tarif eder. İhlâsın, ayeti kerime ve hadisi şeriflerin tevcihiyle ibadetlerin kabulünün esası olduğunu ifade eder. Çelebi Süleyman Efendi, kalpte siyah bir noktanın olduğunu ve Şeytanın kişiye buradan müdahale ederek ihlâstan uzaklaştırabildiğini söyler.<sup>68</sup> Tasavvufun bu problemde devreye girdiğini, Yüce Allah'ın zikri ve kâmil mürşidin sohbetiyle bu siyah noktanın beyaz nûra dönüşebileceğini bildirir. İhlâsa erişebilmek için gayret gösterilmesi gerektiğini ifade edip bu hususta şu hadis-i şerifi nakleder: "İnsanlar helâk oldu, ancak alimler müstesna. Alimler de helâk oldu ancak, ilmiyle amel edenler müstesna. İlmiyle amel edenler de helâk oldu, ancak ihlâs sahibi olanlar müstesna. İhlâs sahibi olanlar da büyük bir tehlike içindedirler."<sup>69</sup> Ona göre ihlâsa erişmenin yolu ancak kendisi de ihlâsa ermiş ve yetiştirmeye ehil mürşid-i kâmillerin sohbetleri ile mümkün olabilir. Hak yolunu gösteren kâmil şeyh, Allah'ı Teâla'nın nûru ile kalbe teveccüh ettiğinde günahlarla simsiyah kesilmiş kalbi temizleyerek ilim, ihlâs ve ubudiyet şevki ile doldurur. Yine ona göre ihlâsa erişebilmenin bir başka yolu, Cenab-ı Hakk'ın nazar ettiği gönülden yer alabilmekten geçmektedir.<sup>70</sup>

## 2. 11. Aşk

Çelebi Süleyman Kaya Efendi aşkı cemâl ve kemâl sıfatları gibi Yüce Allah'ın ezeli sıfatlarından görür.<sup>71</sup> İlahî aşka ulaşabilmenin yolunun ise kalplerin mâsivâdan temizlenmesiyle<sup>72</sup> mümkün olabileceğini söyler.<sup>73</sup> Aşkın kemale

65 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 323.

66 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 51.

67 Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*, 102.

68 "Süveydâ-yı kalb denilen bu nokta kalbin ortasındabulunduğu farz edilir." Bkz. Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 323.

69 İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilü'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Ahmet Kalaş, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.), 2/312 (No. 2796).

70 Doğramacı, *Kardeşim Süleyman Kaya'ya İthaf*, 25.

71 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 5., Sûfilerin istilâhında aşk için şöyle denmiştir: "Aşk, istilâh-ı meşâyıhta Hakk'ın bir ismidir. Mâhiyeti medârik-i akl ve fehimden müteâlidir. Bkz. Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 43.

72 Çelebi Süleyman Efendi'ye göre bu temizlenme tek başına yapılan çabalarla olmaz. Ancak tarîkatta bir mürşidin kâmilin gözetiminde adabına uyararak yapılan seyr u sülûk neticesinde olabilir. Bu şekilde adabına riayet ederek alınan terbiye neticesinde ilahi aşk husule gelebilir. "Sâlik Allah-û Teâlâ'nın zikrini yapa yapa, Şeyh Hazretlerinin nûrlu kalbinde, o hatıraları, hayalleri götüre, götüre onun kalbinde işte o ilâhi duygu, evvelâ husûle gelir. O ilâhi duygu aşka döner." Bkz. ÇSK, "suleymankaya-kds.com".

73 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 4.

ulaşabilmesi ve vuslatın vuku bulması için de mâşuktan başka hiçbir talebin olmaması gerektiğini vurgular.<sup>74</sup>

Çelebi Süleyman Kaya Efendi'ye göre hakikî aşka daha ulaşamamış olanlar tasavvur ve hayal ile kalbini temizleyip hakikate ulaşmaya çalışır. Bu konuda Mevlânâ Şeyh Ahmed el-Cezerî'den (v. 1050/1640) nakillerde de bulunur. Mevlânâ el-Cezerî hakikî aşka ulaşmanın yolunun mecazî aşktan geçtiğini belirttiği beyitleri şu şekildedir:<sup>75</sup>

عَاشِقُ أَرْجَاكَ رُبَّالَى لِي بَدِثُ بَرْقًا مَجَارُ  
دِي لِيكَ صَاحِبِ دِلَانِ حَتَّى أَبْدِيَتْ سَرَّ فَرَاؤُ  
كَشَفِ أَسْرَارِ صِفَاتَانِ بِي مَحَبَّتِ نَائِيْتُ  
صُورَتِي أَسْمَا دِ فَيْتُ دَا بِيكِيْنُ رِي فَهَمُّ رَاؤُ  
لَا مَعَا حُسْنُ جَمَالِي دِي رُ عِلْمِي بِيْتَهُ عَيْتُ  
عِشْقِ دَاؤِي هَلْبِيْتُ كِي دِي حَقِيقَتُ بِي مَجَارُ

“Aşığa ulvi cihetten aşk-ı mecazî şimşegi parıldarsa

Gönül ehlinin katında ebediyete kadar başı dik olur”

“Muhabbet olmadan sıfatların sırları anlaşılmaz

Anlayabilmemiz için esmanın sureti gereklidir”

“Hüsün ve cemal parıldadığında ilme’l-yakînden ayne’l-yakîne ulaşılır

Ta ki aşk ateşi alevlensin yoksa mecaz olmadan kim hakikate ulaşmıştır”

### Sonuç

Tasavvufî düşüncesi çalışmamızın konusu olan Çelebi Süleyman Kaya Efendi, tasavvuf tarihinde merkezi bir konumda bulunan Cizre şehrinde doğmuştur. İlim tahsilindeki hocaları bilinmese de yaptığı tercümeler, açıklamalar ve sohbetlerden çok iyi bir dini eğitim aldığı açığa çıkmaktadır. Günün şartlarına göre iyi bir tahsil sayılan lise eğitimini de tamamlamıştır. Çok küçük yaşlarda Nakşî-Hâlidî tarikatının meşhur şeyhlerinden Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'e intisap etmiş bilahare ondan tasavvufî icâzet alarak halifeleri arasına girmiştir. Çelebi Süleyman Efendi hayatı boyunca azim ve gayretle Hak yolunu göstermeye çalışmış, dertlilerin imdadına koşmuş, insanların istikâmetten ayrılmamaları için çaba sarf etmiştir. Hedefi insan-ı kâmil yetiştirmek olan Çelebi Süleyman Efendi'nin gönüllere hitap eden sohbetini dinleyenler meclisini bir daha bırakamamış, hanesi kalbi kırıkların sığınağı olmuştur.

Tercüme, şerh ve sohbetlerinde düşüncesini beyan ederken atıfta bulunduğu ayetler, hadisler ve diğer kaynaklar muvacehesinde dini ilimlerdeki vukufiyeti hemen göze çarpılmaktadır. Yaşamı boyunca insanların gönül dünyasına hitap etmeye çalışan Çelebi Süleyman Kaya Efendi'nin irşad eksenini sadece

74 Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*, 339.

75 Molla Ahmed ez-Zıvıngî , *el-İkdu'l-Cevherî fi Şerh-i Dîvani's-Şeyhi'l-Cezerî*, (Kamışlı: Matbaatu Rafideyn: 1958), 1/262-263.

Müslümanlarla sınırlı kalmamış başka dine mensup insanları da kuşatmış ve birçok Hristiyan'ın İslamiyet'le müşerref olmasına vesile olmuştur. Onu tanıyanların ifadesine göre Çelebi Süleyman Efendi, Sünneti seniyyeyi kendisine rehber edinmiş ve şeriat-ı garrâyı tek geçerli ölçüt saymıştır. Hz. Peygamber'in güzel ahlâkını kendisine düstur ittihaz eden Çelebi Süleyman Efendi ince, kibar, zarif ve etkileyici kişiliğiyle Anadolu irfanının nûr kandillerinden birisi olmuştur. Zengin birikimiyle icra ettiği sohbetlerinde Kur'an ve Sünnete bağlılığı öncelemiş aynı zamanda kemâlât basamaklarını tırmanmak için bir mürşid-i kâmile bağlanmayı gerekli görmüştür. İnsanoğlunun en büyük imtihanı olan nefis-i emmâre ile yaptığı mücadelede ancak kâmil bir mürşidin gözetiminde başarılı olabileceği inancı sohbetlerinin temel konusu olmuştur.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*. thk. Ahmet Kalaş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1405/1985.
- Attâr, Ferîdüddîn *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. 6. Basım. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'cemu't-Tarîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşavî. Kahire: Dâru'l-Fadîle. ts.
- ÇP, Çankırı Postası. "Kürşad Erenbilge Mülakatı". Erişim 5 Ocak 2020. <https://www.cankiripostasi.com/kursad-erenbilge-mulakti-1-makale,271.html>
- ÇSK, suleymankaya-kds.com. "Çelebi Süleyman Kaya (kds)". Erişim 10 Nisan 2020. <https://www.suleymankaya-kds.com>
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ. 6. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdülkadir Akççek. 2 Cilt. İstanbul: Çelik Yayınları, 2011.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Mu'cemu Istilahâtî's-Sûfiyye*. thk. Abdulâl Şâhin, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kaya, Çelebi Süleyman. "1B", (1975), Erişim 2 Nisan 2020. <https://www.suleymankaya-kds.com/sueleyman-kaya-celebi>
- Kaya, Çelebi Süleyman. *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*. 3. Basım. Ankara: Kültür Ofset, 1996.
- Kaya, Çelebi Süleyman. *Sohbetler*. haz. Sabiha Aşan. Ankara: y.y., ts.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*. çev. Süleyman Uludağ. 6. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber*. 7. Basım. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Kuşeyrî, İmam Abdülkerîm el-. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Okudan, Rifat. "Hakikat-i Muhammediyye Felsefî Temelleri ve Dînî Asıllarının Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/11, (2003), 139-164.
- Öngören, Reşat. "Hatm-i Hâcegân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Selvi, Dilaver. "Tasavvufta Marifetin Meyvesi Rahmet Ahlâkı ve Hizmet". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / Ek 1 (Aralık 2017): 85-155. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.372843>
- Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. Basım. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık., 2016.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Tarîh Futûhi'l-Cezîreti ve'l-Hâbûri ve Diyarbekr ve'l-Irak*. thk. Abdülaziz Feyyad Harfûş. Şam: Dâru'l-Beşâir Li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1417/1996.
- Yaşın, Abdullah. *Bütün Yönleriyle Cizre*. Basım Yeri Yok: Yücel Matbaacılık, 1983.
- Yiğit, Mesut. *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Zıvıngî, Molla Ahmed. *el-İkdu'l-Cevherî fî Şerh-i Dîvani's-Şeyhi'l-Cezerî*. Kamışlı: Matbaatu Rafideyn: 1958.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

**KÂDÎHAN'IN FETÂVÂ ADLI ESERİ ÖZELİNDE MÛSİKİ  
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ**

KÂDÎHAN'S VIEWS ON MUSIC IN HIS BOOK TITLED FETÂVÂ

**Dr. Öğr. Üyesi Tacetdin BIYIK**

tacetdin.biyik@inonu.edu.tr

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-2204-7814>

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi Ana Bilim Dalı  
Malatya/Türkiye

**Atıf@** Biyık, Tacetdin. "Kâdîhan'ın Fetâvâ Adlı Eseri Özelinde Mûsiki Hakkındaki Görüşleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020), 142-158

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 14 Ağustos 2020/ 14 August 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 30 Kasım 2020 / 30 November 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 142-158

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.780790>

### Öz

XII. yüzyılda yaşamış Hanefî fakihlerinden olup, kendisinin “sahih” olarak değerlendirdiği görüşlerin diğer Hanefî âlimlerin görüşlerine tercih edilebileceği söylenen ve âlimlerin görüşlerini zikrederken yaptığı değerlendirme ve tercihlerle “mesâilde müctehid” grubuna sokulan Kâdîhan’ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ’sı*, *el-Fetâva'l-Hâniyye* veya sadece *el-Hâniyye* olarak da bilinip Hanefî mezhebinin en fazla itibar edilen fetva kitaplarından birisi olmuştur. Osmanlı şeyhülislâm ve müftülerinin de fetvalarını verirken görüşlerine mesnet teşkil edecek nakilleri getirdikleri eserlerin başında Kâdîhan’ın *Fetâvâ’sı* gelmektedir. Bu çalışmada Kâdîhan’ın söz konusu eserinde, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından beri tartışılan ve günümüzde de tartışma konusu olmaya devam eden aynı zamanda insanlığın ilk gününden beri dinî ve/veya din dışı amaçlarla doğumdan ölüme kadar hayatın her safhasında vazgeçilmezliğini devam ettiren mûsiki konusu ile alakalı meselelerin tespit edip değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Neticede, mûsiki konusundaki onca müspet rivayete ve mûsiki insan ilişkisine rağmen mutlak olarak menfi düşüncelere sahip olmanın ve bu düşüncelerin kitaplarda yer almasının oluşturduğu tezat eskiden olduğu gibi bugün de insanların zihinlerini meşgul etmeye devam etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi ve Sanatları, İslam Hukuku, Mûsiki, Fetva, Kâdîhan.

### Abstract

Kâdîhan is one of the Hanafi Fiqh scholars who lived in the 12<sup>th</sup> century. It is said that the views Kâdîhan (d. 592/1196) considered as “true” could be preferred to the views of other Hanafi scholars. Thus, he was included in the group “interpreters of Islamic law issues” thanks to his analyses and preferences he made while referring to the views of scholars. Kâdîhan’s *Fetâvâ*, also known as *al-Fatawa al-Haniyya* or simply *al-Haniyya*, has been one of the most respected fatwa books of the Hanafi sect. Kadihan’s *Fetava* is a leading work to which the Ottoman shaykh al-islam and mufti referred when issuing their fatwas to form a basis for their views. In this study, it is aimed to identify and examine the issues related to music in Kâdîhan’s aforementioned work. Music is a subject that has been discussed since the Prophet Mohammad’s time (BPUH). It has also continued to be an indispensable part of our life from birth to death for religious and/or non-religious purposes since the first day of humanity. However, despite all positive narratives about music and the relationship between music and human being, absolute negative thoughts are formed in some books on music. Therefore, this leads to contradiction that continues to occupy the minds of people as it did in the past.

**Keywords:** Islamic History and Arts, Islamic Jurisprudence, Music, Fatwa, Kâdîhan.

## Giriş

Kaynağı ne olursa olsun (insan, hayvan, cansız varlık, çalgı vb.) güzel sesin (nağme, mûsiki) insanı tesiri altında bırakıp çok farklı duygulara sevk ederek onu halden hale, duygudan duyguya soktuğu muhakkaktır. Güzel sesteki etkilenmeyen insanın normal olmadığı, onun tedaviye muhtaç bir hasta olduğu, hatta cansız varlık (cemâdat) mesabesinde olduğu birçok âlim tarafından ifade edilmiştir.<sup>1</sup>

Doğuşunu insanlığın başlangıcına kadar götürmenin mümkün olduğu dinî ve/veya dinî nitelikte olmayan mûsiki, hemen hemen bütün insanlar tarafından doğumdan ölüme kadar her zaman ve mekânda tarih boyunca kullanılmıştır. Mûsikinin meşruiyeti, onun meşru ve gayrimeşru, dinî ve din dışı amaçlarla kullanılabilir olmasından dolayı hakkında mutlak olarak hüküm verildiğinde lehte veya aleyhte belirtilen görüşler, karşıt görüşe sahip olanlar tarafından haklı olarak eleştirilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından beri tartışılan mûsiki konusunun İslâm fikhî mezhepleri tarafından da ele alındığı ve takip ettikleri usuller çerçevesinde onun hakkında hükümler verdikleri görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) irtihalinden sonra Müslümanların karşılaştıkları meselelere çözüm üretip çıkış yolları ortaya koymakla vazifeli mezheplerden Hanefî mezhebi<sup>2</sup> de konu hakkında fikirler, çözümler, hükümler üretip müntesiplerine sunmuştur. İctihadî bir mesele olan mûsikinin meşruiyeti hakkında geçmiş ulema ictihadlarını yapıp Allah (c.c.) katında en az bir sevap/ecir alarak<sup>3</sup> görevlerini ifa etmişlerdir.

Mûsikinin birey ve toplum nezdindeki ehemmiyetinin kavranıp, hakkında daha önceki âlim ve müctehidler tarafından verilen hükümlerin yeniden ele alınarak günümüz İslâm hukuku uzmanları (âlimler, müctehidler) tarafından daha ayrıntılı bir şekilde, fayda, zarar, ihtiyaç vb. boyutlarının da göz önünde bulundurularak ibadet, eğitim, siyaset, toplum, ekonomi, ticaret vb. alanlarda faydasını alıp zararını gidererek ondan azami derecede istifade edebilmenin yollarının aranıp bulunmasının gerekliliği aşıkardır.

<sup>1</sup> "Nağme-i tayyib ve âvâz-ı hûb'un tesir eylemediği kişi daire-i insaniyetten hariçtir. Belki daire-i hayvaniyetten de aşağı ve insan-ı kâmil katında cemâd-ı mutlak derecesindedir." Bk. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, Haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 258. Ayrıca "Baharın ve çiçeklerinin, udun ve perdelerinin (tellerinin) kendisini etkilemediği kişi bozuk mizaçlıdır ve onun ilacı da yoktur." anlamındaki ifadeler için bk. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005), 746.

<sup>2</sup> Dört büyük Sünnî fikhî mezhebinden birisi olup kurucusu olarak kabul edilen Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiğinden dolayı "Hanefî Mezhebi (Hanefilik, Hanefiyye)" olarak isimlendirilmiş, bu mezhebi gerek ictihadda gerekse amelde benimseyenlere de Hanefî denilmiştir. Bk. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/1.

<sup>3</sup> Müctehidin yapmış olduğu ictihadında isâbet etmesi durumunda iki sevap, hata etmesi durumunda ise bir sevap kazanacağına dair hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü's-Selefiyyeti ve Mektebetüha, 1400/1980), "İtisâm", 21; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Akdiye", 6, 15.



Bu çalışmada Hanefî mezhebinin büyük âlimlerinden Kâdîhan'ın meşhur eseri *Fetâvâ*'da yer yer temas edilen konu (mûsiki) ile alakalı meseleler/fetvalar tespit edilip tasnif edilerek belli bir sistem içerisinde değerlendirilecektir.

Esas konuya geçmeden önce Kâdîhan'ın hayatı ve onun en önemli eseri olan *Fetâvâ*'sı hakkında -bu çalışmanın boyutlarına uygun olarak- kısaca bilgi verilmesinde fayda görülmektedir.

## 1. Kâdîhan ve Fetâvâ'sı

### 1. 1. Kâdîhan

Tam adı Hasan b. Mansûr b. Ebî'l-Kasım Mahmûd b. Abdî'l-Aziz, Fahrüddîn, el-Özkendî el-Fergânî olup Kâdîhan lakabıyla tanınmıştır. Hanefî mezhebi fakihlerinin büyüklerindedir.<sup>4</sup>

Mâverâünnehir'in Fergana havzasında bulunan Özkent (Özcend)'dendir. Hocaları arasında el-İmam Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. Ebi Nasr es-Saffâr, el-İmam Nûruddin Ebî'l-Hasen Ali b. Abdülaziz el-Mergînânî ve Nizamüddin Ebî'l-İshak İbrahim b. Ali el-Mergînânî bulunmaktadır. Kendisinden ders alan isimler arasında Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettar el-Kerderî, Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî, Muhammed b. Es'ad el-Fergânî bulunmaktadır. Kadîhan 15 Ramazan 592 (12 Ağustos 1196) Pazartesi gecesi vefat etmiştir.<sup>5</sup>

Talebelerinden Şeyhülislâm Ebü'l-Mehâsin Mahmûd el-Hasîrî (ö. 636/1238) kendisi hakkında şunları söylemektedir: O bizim efendimiz, el-kâdî, el-imâm, el-üstâz, fahrülmille, rüknülislâm, bakıyyetü's-selef ve müftî'ş-Şark'tır.<sup>6</sup> Seçkin râvilerden ve üstün kadılardan biri olarak da anılan Kâdîhan'ın bir mesele hakkındaki Hanefî mezhebinin farklı görüşlerinden onun "sahih" olarak değerlendirmede bulduklarının diğer âlimlerce tercih edileceği belirtilmiş aynı zamanda kendisinin "mesâilde müctehid" grubunda olduğu söylenmiştir. Onun eserlerinde özellikle İmâmeyn<sup>7</sup> ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767)<sup>8</sup> görüşlerini

<sup>4</sup> Hayreddin ez-Ziriklî, "Kâdîhan", *el-A'lâm: Kâmusü terâcim*, nşr. Züheyr Fethullah (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1986), 2/224; Ahmet Özel, "Kâdîhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/121; Fahrüddîn Ebü'l-Mehâsin el-Hasen b. Mansûr, el-Özkendî, el-Fergânî (Kâdîhan), *Fetâvâ Kâdîhân fi Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*, Editör: Sâlim Mustafâ el-Bedrî, (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/5.

<sup>5</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/6; Özel, "Kâdîhan", 24/121-122; Ziriklî, "Kâdîhan", 2/224.

<sup>6</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/6; Özel, "Kâdîhan", 24/122.

<sup>7</sup> Sözlükte "iki imam" anlamına gelen "İmâmeyn" (İmâmân) tabiri, Hanefî literatüründe Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebeleri, müctehid hukukçu ve ilk kâdilkudât Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798) ile eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan müctehid Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805) hakkında kullanılmıştır. Mezhep fikhinin teşekkül ve tedvininde büyük rol oynayan bu iki âlim hocalarıyla birlikte mezhebin imamları olarak anılır. Bk. Salim Öğüt, "İmameyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/207; Salim Öğüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/260; Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/38.

<sup>8</sup> Tam adı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh olan büyük müctehid. Adına nisbet edilen Hanefî mezhebinin imamı. Bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131.

aktarılan yaptığı tercih ve yorumlar neticesinde ictihad ehliyetine sahip olduğu kanaatine varılmıştır.<sup>9</sup>

### 1. 2. Fetâvâ

Kaynaklarda *el-Emâlî*, *el-Vâkı'ât*, *el-Mehâdır*, *Şerhu'z-Ziyâdât*, *Şerhu'l-Câmi'i's-Şagîr* ve *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Haşşâf* adlı eserlerinden bahsedilen Kâdîhan'ın en meşhur ve en önemli eseri *Fetâvâ'sıdır*.<sup>10</sup>

Uzun ismi *Fetâvâ Kâdîhân fi mezhebî'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân* olup *el-Fetâvâ'l-Hânîyye* veya *el-Hânîyye* olarak da bilinen eser genellikle *Fetâvâ* olarak anılıp bilinmektedir. Girişinde ve içerisindeki çeşitli ifadelerden imlâ yoluyla yazıldığı anlaşılan bu eser Hanefî mezhebinin görüşlerini ihtiva eden en yaygın ve çok güvenilen fetva kitaplarından biridir.

Eser kısa bir mukaddime (hutbetü'l-kitâb) ile başlar. Mukaddimedede, hamdele ve salveden sonra Kâdîhan'ın talebeleri tarafından kendisinin övüldüğü bazı ifadeler<sup>11</sup> ve dua cümlesi<sup>12</sup> yer alır. Bu kısımda kendisini, zengin (el-Ğaniyy) olan Allah Teâlâ'nın rahmetine muhtaç (fakir) ve zayıf bir kul olarak tanımlayıp "Allah onu sözde ve işde (amelde/fiilde) doğru eylesin, onu tuğyan ve zeleden korusun." şeklindeki dua cümleleriyle devam eden müellif eserini şekil ve muhteva bakımından birkaç cümle ile tanıtmıştır. Buna göre, eserde o günkü insanlar arasında sıklıkla meydana gelen, çözüme ihtiyaç duyulan, ümmetin devamlı olarak gündeminde olan, fakihlerin ve imamların dikkatlerini yoğunlaştırdıkları meseleler toplanmıştır. Meselelerin bir kısmı mütekaddimûn bir kısmı ise müteahhirûn alimlerden nakledilenlerdir. Müteahhirûn alimler tarafından hakkında çokça görüş bildirilen meseleler zikredilirken talebeler için birer cevap ve arzu eden araştırmacılar için de kolaylık olsun diye konu hakkındaki görüşlerin en meşhuru ile başlanarak bunlar bir ya da ikiye indirgenmiştir. Bu görüşlerden de fetvaya esas olanına işaret edilmiştir. Eser, bilinen fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlenerek her bir ana konu alt başlıklara ayrılmış, her bir alt meselenin bağlı olduğu ana meseleye işaret edilmiştir. Müellif mukaddimesini başta olduğu gibi yine dua ile bitirmiştir.<sup>13</sup>

Kâdîhan mukaddimesinin peşinden esere giriş yaparak "faslün fi resmî'l-müftî" başlığı altında zamanında yaşayan müftülerin kendilerine yöneltilen sorulara cevap verirken dikkat etmeleri gereken hususlardan, diğer bir ifade ile fetva verme usulünden ana hatları ile bahsetmektedir.

<sup>9</sup> Özel, "Kâdîhan", 24/122.

<sup>10</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/6; Özel, "Kâdîhan", 24/123; Zirikî, "Kâdîhan", 2/224.

<sup>11</sup> Bu ifadeler şunlardır: Mevlânâ, *kâdî'l-kudât*, imâmü'l-ecillî'l-kebîr, el-üstâz, fahru'l-milleti ve'd-dîn Mahmûd el-Özcendî. Bk. Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/7.

<sup>12</sup> Günümüzde daha çok mutasavvıfların büyüklerinden hayatta olmayanlar için kullanılan "Allah ruhunu takdis etsin." anlamındaki "Kaddesa'llâhu ruhahû" dua cümlesi burada Kâdîhan için kullanılmıştır. Bk. Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/7.

<sup>13</sup> Müellifin mukaddime sonunda yaptığı dua şu şekildedir: "Arzu ettiğim hususlarda sadece Allah'a tevekkül ettim. Hatadan ve niyet ettiğim şeylerden ona sığındım. O bana yeter. O ne güzel vekildir. Ben yalnızca ona tevekkül ediyorum ve yalnızca ondan yardım istiyorum." Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/7.

43 kitaptan/ana bölümden oluşan eser Hanefî mezhebi fıkıh kitapları sistematığıne göre tertip edilmiş olup kitâbü't-tahâret, peşinden kitâbü's-salât ve kitâbü's-savm gibi ibadetle alakalı bölümler ile başlayıp kitâbü'ş-şirket, kitâbü'l-me'zûn ve kitâbü'l-hacr gibi muamelatla alakalı bölümler ile son bulur. Fasıl ve bab gibi alt başlıkların yoğun olarak bulunduğu eserde en fazla mesele; bey', talâk, nikâh, eymân, kira, salât ve vakıf bölümlerindedir. En az mesele ise, me'zûn, lakît, kısmet, mudârebe ve âriyet bölümlerindedir. İbadetlerle alakalı meseleler eserde epey yekûn teşkil etmektedir. Başlıklardan hemen sonra genellikle konu ile alakalı kısa, kapsamlı bir iki cümle yazılmış daha sonra meseleler aktarılmıştır. Osmanlı fetvalarındaki soru-cevap usulü, müstear isimlerin kullanımı vb. hususlar bu eserde olmayıp çoğunlukla "bir adam", "bir grup" veya "bir kadın" "şöyle şöyle yapsa, şöyle şöyle olur" şeklindeki şart-cevap kalıplarıyla meseleler kaleme alınmıştır.

Hükümlerin delillerine genellikle yer verilmeyen eserde yer yer İmam Şâfiî (ö. 204/820), İmam Mâlik (ö. 179/795) ile bazı tâbiün ulemâsının görüşleri de zikredilmiştir. Semerkant, Buhara, Belh ve Irak gibi bölge ulemâsına ve Ebü'l-Leys el-Fakîh es-Semerkandî, Ebû Bekir Muhammed b. Fazl el-Buhârî, Hassâf, Ebû Bekir el-Belhî, Nâtîfî, Şemsüleimme es-Serahsî, Şemsüleimme el-Halvânî, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, Hâherzâde, Ali b. Hüseyin es-Suğdî, gibi isimlere sık sık atıfta bulunması ve bazı konularda Farsça terkiplere ve kelimelere yer vermesi eseri diğerlerinden farklı kılan özelliklerindedir.<sup>14</sup>

XVII. yüzyılda hazırlanan Hanefî mezhebinin görüşlerini muhtevi, Hindistan dışında genellikle *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* adıyla bilinen Arapça fetva kitabı *el-Âlemgîriyye'de* çokça atıfta bulunulan bu eser Osmanlı şeyhülislâm ve müftüleri tarafından da çokça istifade edilip nakil getirmede kullanılmıştır. Farklı tarihlerde çeşitli baskıları yapılan *Fetâvâ'*nın muhtasarlari da yapılmıştır.<sup>15</sup>

## 2. Fetâvâ'da Mûsiki

*Fetâvâ'* da hem dinî hem de dinî nitelikte olmayan mûsiki ile alakalı meseleler belli bir başlık altında ele alınmamış, eserin farklı bölümlerinde çeşitli münasebetlerle işlenmiştir. Mûsiki konusuna temas edilen bölümler/kitaplar şunlardır: Kitâbü's-salât (namaz), kitâbü's-savm (oruç), kitâbü'l-bey' (alışveriş), kitâbü'l-icârât (kiralamalar), kitâbü'ş-şehâdât (şahitlikler), kitâbü'l-ğasb (gasp), kitâbü'l-hazr ve'l-ibâha (helaller ve haramlar), kitâbü'l-vesâyâ (vasiyetler) ve kitâbü's-siyer (uluslararası hukuk).

### 2. 1. Tatrîb

Kâdîhan, namaz konusunu işlerken ezan okuma ve Kur'ân kıraatinde "tatrîb" meselesine değinerek, "Ezanda tatrîb yapmakta bir beis yoktur. Tatrîb, sesi değıştirmeden güzelleştirmektir. Şayet nağme yapma (lahn), lafızları fazla uzatma veya bunlara benzer usullerle seste değışiklik (tağyir) yapılırsa bu durumda meydana gelen tatrîb mekruh olur. Kur'ân kıraatinde de aynı hükümler geçerlidir. Şemsü'l-eimme el-Halvânî (r.a.), "Bu (tatrîb) ezanın zikir sayılan lafızlarında mekruh olur. Hay'aleteynde (hayye ale's-salâh ve hayye ale'l-felâh cümleleri) yapılacak

<sup>14</sup> Özel, "Kâdîhan", 24/122.

<sup>15</sup> Özel, "Kâdîhan", 24/122-123.

fazladan uzatmalar vb. şeylerle gerçekleşecek tatrîbin bir sakıncası olmaz” demiştir.<sup>16</sup> diyerek “sesi değiştirmeden güzelleştirmek” olarak tarif ettiği tatrîbin hem ezan okuma hem de Kur’ân kıraatinde caiz olduğunu belirtmiştir. Şemsüleimme el-Halvânî’nin (ö. 452/1060 [?])<sup>17</sup> tatrîbi ezanın zikir sayılmayan hayye ale’s-salâh ve hayye ale’l-felâh cümlelerinde caiz gördüğünü belirttiği ifadelerini nakleden müellif, nağme veya nağme gayesi ile kelimelerin yapısında değişiklik meydana getirebilecek her türlü ses değişikliği ve uzatmaları ezan ve Kur’ân’da mekruh olarak görmektedir.

Tatrîbi sesi kaldırıp (inceltmek, tizleştirmek) indirmek (kalınlaştırmak, pestleştirmek); ses perdelerine oynaklık kazandırmak suretiyle nağme zenginliği elde ederek seste oluşan bu ahengi bozmamak için med yerlerini gereğinden fazla uzatmak veya med olmayan yerlerde med yapmak şeklinde tarif eden bazı âlimler böyle bir uygulamayı Kur’ân kıraatinde caiz görmemişlerdir.<sup>18</sup>

## 2. 2. Tercî’

Müellifin ezan ve Kur’ân kıraatinde caiz görülmeyen uygulamalardan biri olarak dile getirdiği hususlardan birisi de tercî’dir. Hanefîler’de tercî’in olmadığını ifade eden müellif onu; “Tercî’ şu şekilde yapılır: Alışıldığı üzere normal bir şekilde şehâdet cümlelerini iki defa okur. Sonra bunları bir daha okur.”<sup>19</sup> şeklinde izah eder. Eserin bir başka yerinde, namaz dışında gerçekleştirilen Kur’ân kıraatlerinde de nağme ve tercî’ yapmanın -ihtilafı olmakla beraber- Hanefî âlimlerinin genelini kerih gördüğünden bahseder. Bu uygulamayı günahkâr kişilerin günah işlemeleri esnasında yaptıkları nağmelere benzetmek olarak görmektedir. Ezan için de aynı hükümlerin geçerli olacağından bahseden müellif bu şekilde yapılan kıraatin dinlenmesinin de kerih görüldüğünü belirtir.<sup>20</sup>

Hanefî fakihlerinden Mevsilî (ö. 683/1284) ise tercî’i, “müezzinin ezandaki şehâdet cümlelerini okuması esnasında, ilk önce sadece yanındaki kişilerin duyacağı şekilde alçak sesle, sonra da aynı cümleleri yüksek sesle okuması” olarak izah etmektedir.<sup>21</sup> Bu izahlardan anlaşılan; herhangi bir eserin (burada ezan ve Kur’ân cümleleri) seslendirilmesi esnasında eseri oluşturan sözlerin tekrarlanan bazı cümlelerinin, birinci tekrarda pes (kalın) seslerle ikinci tekrarda ise daha tiz (ince) seslerle icra edilmesidir.

<sup>16</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/76.

<sup>17</sup> Tam adı Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî olup Hanefî fakihlerindendir. Bk. Kamil Şahin, “Halvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/383.

<sup>18</sup> M. Tayyip Okıç, *Kur’ân-ı Kerim Üslûb ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 20; İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991), 128; Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 158.

<sup>19</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/77.

<sup>20</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/141.

<sup>21</sup> Bk. Abdullah b. Mahmûd, el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-i-Muhtâr*, tah. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), 1/139.

### 2. 3. Kur'ân Kıraatinde Mûsiki

Bir kimsenin Kur'ân okuması esnasında ezan sesini duyduğu durumlarda Kur'ân okumayı bırakıp ezanı dinlemesinin daha uygun olacağından da bahseden müellif<sup>22</sup> özellikle teravîh namazlarında sık karşılaşılan bir durum olan, insanların namaz kılmak için güzel sesli imamların görev yaptığı camileri tercih etmelerini ise doğru bulmamaktadır. Güzel sesli imamlardan ziyade kıraati düzgün olan imamların görev yaptığı camilerde namaz kılınmasının tercih edilebileceğini ve sebeplerini şu ifadelerle izah eder: "Dediler ki; bir topluluğun teravîh namazları için güzel sesli imamların/okuyucuların (hoş-hân) olduğu yerlere gitmeleri gereksizdir. Ancak okuyuşu doğru (dürüst-hân) olan imamlar için gidebilirler. Çünkü imam güzel sesle kıraatte bulunursa kişiyi huşû, tedebbür ve tefekkürden alıkoyar. İmam lahhân (kıraatinde çokça hata yapan) ise bu durumda da onun mescidine gidilmemesinde bir sakınca olmaz."<sup>23</sup> Bu ifadelerde en çok dikkat çeken kısım; imamın namaz esnasında güzel sesle, nağmeli bir şekilde gerçekleştirdiği Kur'ân kıraatinin cemaatte, Allah'a duyulan derin saygı icabı namaz kılma esnasında kişiden beklenen sükûnet ve tevazuya, okunan Kur'ân ayetlerinin derinlemesine düşünülüp ders çıkarılmasına mâni olacağı gerekçesinin ileri sürülmesidir.

*Fetâvâ*'da Kur'ân kıraatıyla alakalı olarak temas edilen hususlardan bir diğeri de hamam vb. pis olma ihtimali yüksek olan yerlerde okunup okunamayacağıdır. Müellif bu konudaki fikirlerini şu şekilde dile getirmiştir: "Necâset yerlerinde, pis mekânlarda Kur'ân kıraatini kerih görmüşlerdir. Hamamda okunması hususunda ise; eğer hamam temiz ve içerisinde avret mahalli açık olan kimse de yok ise bu durumda orada yüksek ses ile Kur'ân okunmasında bir beis yoktur. Bu şartların olmadığı durumlarda ise sesini yükseltmeden okumasında bir sakınca yoktur. Hamamda yüksek sesle de olsa tesbîh ve tehlîl getirmekte bir beis yoktur."<sup>24</sup>

### 2. 4. Kadın Sesinin Avretliği

Eserde yer alan, Kur'ân'ın eğitim ve öğretimiyle ilintili olarak, kadınların erkek öğreticiden Kur'ân okumayı öğrenmesi meselesi dikkat çekicidir. Kâdîhan bu konu hakkında; bir kadının ancak kadın öğreticiden ders alabileceği, kör bile olsa bir erkekten ders almasının uygun olmayacağından bahseder. Buna gerekçe olarak da kadın sesinin (nağmelerinin) avret (dinen başkasının duyması/bakması haram olan şey) olduğu görüşünü dile getirir.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/327. Konu ile alakalı olarak Ebüssuûd Efendi bir fetvasında, zamane müezzinlerinin ezan okuma esnasında yaptıkları nağmelerden dolayı bunların okuduğu ezanı dinlemek yerine Kur'ân okumaya devam edilebileceğini söylemektedir. Fetva şöyledir: "Mes'ele: Ezân okunurken tilâvet-i Kur'ân-ı 'Azîm şer'an câiz olur mı? el-Cevâb: Zamâne müezzinleri ezânı vaqtinde câizdir. Sünnet üzerine okunursa istimâ' itmek evladır." Bk. Ebüssuûd Efendi, Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*, Mürettib: Bozanzâde, İstinsah Tarihi: 996/1587, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1028, 3b.

<sup>23</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/209. İbn Kemal *Risâletü'l-Münîre* adlı eserinde bu konuyu işlerken Kâdîhan'ın *Fetâvâ* adlı eserinden nakil yaparak hemen hemen aynı ifadeleri yazmıştır. Bk. Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemalpaşazâde (İbn Kemal), *Risâletü'l-Münîre* (İstanbul: Sahaf Ahmet Efendi Matbaası, 1296), 36.

<sup>24</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/145-146.

<sup>25</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 1/147.

## 2. 5. Ağıtçılık, Şarkıcılık

Kur'ân eğitiminde bile kadın sesinin/nağmesinin erkek tarafından duyulmasının caiz olmadığını belirten müellif ağıt okuyarak veya şarkı söyleyerek para kazanan kadınların ağıt okumak veya şarkı söylemek üzere kiralanmasını da caiz görmemektedir. Bu kadınların aldığı ücretin de helal olmayacağını belirtir.<sup>26</sup>

Ağıtçı kadınların katılmasının muhtemel olduğu günlerde cenaze evine yardım niyetiyle yemek götürülmesinin bu kadınların işledikleri günaha yardım ve ortaklık olacağını şu şekilde ifade eder: “Cenaze sahibinin evine cenazenin birinci günü cenaze sahipleri teçhiz ve tekfin gibi işlerle meşgul olacaklarından dolayı yemek götürmekte bir sakınca yoktur. Bu, mekruh da değildir. İkinci veya üçüncü gün yemek götürmek ise müstehap değil mekruhtur. Çünkü bu günlerde orada ağıtçılar toplanır ve o gün onların yedirilmesi ise günah ve düşmanlıkta onlara yardım etmektir.”<sup>27</sup>

## 2. 6. Ağıtçı, Şarkıcı, Çalgıcı ve Çalgı İmalatçısının Ücreti

Eserde şarkıcı ve ağıtçı kadınların kiralanmasıyla, put yapması veya evi putlarla süslemesi için birisini kiralamak aynı hükme tabi tutulmuştur. İki grubun da yaptıkları iş (ağıt veya şarkı söylemek, put yontmak veya putlarla süsleme yapmak) karşılığında aldıkları ücretin helal olmayacağı belirtilmiştir.<sup>28</sup> Ancak şarkıcı, ağıtçı vb. kimselere verilen ücretin herhangi bir antlaşmaya (akit) bağlı olmaksızın kişinin kendi iradesi ile verilmesi durumunda ise bunun hükmünün biraz daha hafif olup helal olacağı ifade edilmiştir.<sup>29</sup>

Şarkı söyleyerek para kazananların kazançlarının (yaptıkları iş karşılığında aldıkları-alacakları ücretin) helalliği-haramlığı, çalgı çalarak para kazananlar için de aynı hükme sahiptir. Müellife göre, çalgıcı ve/veya şarkıcı olan bir kimseye herhangi bir şarta bağlı olmaksızın verilen ücret kendisine helal olacaktır. Ancak bir antlaşmaya bağlı olarak (şart koşularak) bir şey (ücret) alındığında mal sahibi (ücreti veren) biliniyorsa, yapılabiliyorsa alınan ücret sahibine iade edilecek, mal sahibi bilinmiyorsa veya alınan ücretin sahibine iadesinin mümkün olmadığı durumlarda ise başkalarına sadaka olarak dağıtılacaktır.<sup>30</sup>

Yapılan iş karşılığı alınacak ücretin helal olması mûsiki ile alakalı şu meselelerde de söz konusudur: Bir kimse kendisine tambur veya berbat<sup>31</sup> yapması (oyması) için birisini kiralasa, kiraladığı kişi de bu aletleri yapsa çalgı imalatçısının bu işi yapmakla günah işlemiş olacağı ancak alacağı ücretin de helal olacağı belirtilmiştir. Aynı şekilde bir kimsenin bir başkasını Farsça ya da Arapça şarkı

<sup>26</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/224.

<sup>27</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/306, 417.

<sup>28</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/226.

<sup>29</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/302.

<sup>30</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/303, 331.

<sup>31</sup> Kısa saplı, büyük gövdeli bir saz olup gövdesi kaz göğsüne benzediğinden dolayı “ber” ile “bat” kelimelerinden oluşup kaz göğüslü anlamına gelen “berbat” şeklinde isimlendirilmiştir. Kopuz, ud, tambur, lâğuta ve lir olabileceği söylenmiştir. Çoğunluk kopuz olabileceği kanaatindedir. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, “Berbat”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/206.

yazması için kiralaması durumunda da alınacak ücretin helal olacağı bildirilmiştir.<sup>32</sup> Konu ile alakalı olarak başka bir yerde şu ifadeler yer almaktadır: “Bir kimse birisini hattını da belirleyerek Mushaf, şarkı sözü veya şiir yazmak için kiralsın bu akit caizdir. Hâherzâde diye bilinen eş-Şeyh el-İmâm (ö. 483/1090)<sup>33</sup> bunun mekruh olmadığını zikretmiştir.”<sup>34</sup>

## 2. 7. Şarkıcı Cariyenin Alım-Satımı

Şarkı söyleyen kadının cariye olması durumunda onun alım satımı da söz konusu olabilmektedir. Şarkıcılık vasfına sahip olan bir cariye, insanlar arasındaki ticarî muamelelerde şarkıcı olmayan cariyelere nazaran daha yüksek fiyatlarla satılır olsa da fikhî açıdan ele alındığında şarkıcılık vasfının cariyede değeri artıran bir özellik olmadığı tam tersine satım konusu olan cariye üzerinde bulunan bir “ayıp” olarak telakki edildiği ve hükümlerin buna göre verildiği görülmektedir.<sup>35</sup> *Fetâvâ*'da, şarkıcı bir cariyeye sahip olan kişinin ondaki şarkıcılık vasfını (muganniye) belirterek satmasının caiz olduğu belirtilmiştir. Bu durumda satıcının cariyedeki şarkıcılık vasfını belirtmesi ondaki bir ayıbı (kusuru) dile getirmesi olarak değerlendirilmiştir. Müellif konu hakkındaki görüşlerini İmâm Muhammed'den (ö. 189/805)<sup>36</sup> aktarılan bir rivayetle destekler. Rivayet şöyledir: “Bir adam İmâm Muhammed'e -rahimehu'llâh- bir cariye getirir ve “Ben bu cariyeyi şöyle şöyle şarkı söyleyen ve şu renge sahip olan birisi olarak satın aldım. Ancak bu cariye hiç şarkı söyleyemiyor.” der. Bunun üzerine Muhammed -rahimehu'llâh-, “Kalk, yapmış olduğun alışveriş senin için bağlayıcı olmuştur. Çünkü sen cariyenin bir ayıbından haber vermişsin. Bu durumda, bir kimse elinde şarkıcı cariye helak olsa onun şarkıcı olarak bedelini tazmin eder.”<sup>37</sup>

Kâdîhan, şarkıcı cariye hakkında beyan ettiği bu hükümlere ilaveten, bir kimsenin bir başkasının güzel sesli bir kölesini gasp etmesi durumunda, kölenin sesi gasbeden kişinin yanında iken değişip güzelliğini yitirirse gasbeden kişinin kölenin bedelinden eksilen kısmı ödemesi gerekeceğine dair görüş bildirmiştir.<sup>38</sup> Şarkıcılık, alışverişe konu olan malda bir ayıp olarak kabul edilse de bu vasıfların bu mala sahip olmayan kişilerin yanında iken kaybedilmesi durumunda daha önceki ederleri ne ise bu vasıflar kaybedildiğinde kendilerinde meydana gelebilecek değer düşmesi buna sebep olan kişilerce karşılanacaktır. Bu durumda, zikredilen vasıfların cariye ve kölelerde artı bir değer olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

<sup>32</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/226.

<sup>33</sup> Hanefî mezhebinin fakihlerinden olup asıl adı Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Buhârî'dir. Kadı Ahmed el-Buhârî'nin yeğeni olduğu için “kız kardeş oğlu” anlamına gelen “Hâherzâde” lakabıyla ünlenmiştir. Bk. Ferhat Koca, “Hâherzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/135.

<sup>34</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/223.

<sup>35</sup> Osmanlıdaki şarkıcı cariyeler, alım-satımlarına dair şeyhülislâm fetvaları ve değerlendirmeler için bk. Tacetdin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 293-296.

<sup>36</sup> Tam ismi Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî olup Ebû Hanîfe'nin meşhur talebelerinden ve telif ettiği eserlerinde Hanefî mezhebinin görüşlerini aktaran müctehiddir. Bk. Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, 39/38.

<sup>37</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/40-41.

<sup>38</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/121.

## 2. 8. Çalgı (Enstrüman)

Mûsikinin üretimi sadece insan sesiyle olmayıp farklı sesler elde edilebilen çok çeşitli aletler (çalgılar) vasıtasıyla da gerçekleştirilebilmektedir. Çalgılar tek başlarına kullanılabilmesi gibi insan sesine eşlik edici olarak da kullanılabilir. Üretilen mûsikiye zenginlik katmak ve her türlü duyguyu harekete geçirip, çoğaltıp azaltmakta çok büyük tesiri olan çalgıların çalınması yani çalgı ile mûsiki üretilmesi ve dinlenmesi de Hanefî fıkıh kitaplarında yer almıştır. Her türlü çalgı aletinin sesini dinlemenin haram ve günah olduğunu belirten müellif konu hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çalgı aletlerini dinlemenin günah olacağı, çalgı aletlerinin çalındığı ortamlarda oturmanın fık olacağı ve çalgı aletlerinin sesinden zevk almanın ise küfürden olacağına dair rivayet edilen hadisini delil olarak getirmektedir.<sup>39</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çalgı aletlerini dinleme konusunda çok sert ifadeler kullandığını belirten müellif birisinin çalgı aletlerinin sesini aniden işitmesi durumunda ona herhangi bir günah gerekmeceğinden bahsederek o kişinin elinden geldiğince kulağına gelen çalgı sesini dinlememek için gayret sarf etmesinin gerekliliğini söyler. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) (çalgı sesi duyduğunda) parmaklarını kulağına soktuğu rivayetinin olduğunu ifade eder.<sup>40</sup>

Çalgıların çalınması ve dinlenmesi hakkında zikredilen rivayetler neticesinde belirtilen görüşlere binaen, kullanmasa bile bir kimsenin çalgı sahibi olması da mekruh ve günah olarak değerlendirilmiştir. Konu hakkında müellif şöyle demektedir: “Bir kimsenin okumasa bile evinde Mushaf bulundurması hakkında; bu tutumuyla hayır ve berekete niyetlenmişse günahkâr olmaz aksine sevap kazanması umulur. Evinde sirke olması için şarap bulundurmak da caizdir ve günah değildir. Ancak kullanmasa bile kişinin evinde üflemeli ve/veya telli çalgılar (meâzif, melâhî) bulundurması mekruhtur ve sahibi günah işlemiş olur. Çünkü bu eşyaların bulundurulması genellikle eğlence (lehv) için olur.”<sup>41</sup>

Müellif, yaşadığı dönemde gördüklerinden hareketle çalgıların genellikle eğlence (lehv) amaçlı çalındığı ve dinlendiğini; çalgılardan daha çok eğlence düşkünü insanların istifade ettiğini düşünmektedir. Bunun neticesinde de çalgıların evlerde bulundurulmasını bile hoş görmemektedir.

Çalgıların her ne kadar lehv (eğlence) amaçlı kullanıldığı düşünülse de özellikle günümüzde tasavvuf mûsikisi icralarında zikir, naat, tesbih vb. birçok formda insan sesine eşlik etmektedir. Çalgıların insan sesine eşlik etmesinin, arzu edilen manevî hazzın oluşması veya artırılması gibi amaçların gerçekleştirilmesindeki tesiri inkâr edilemez.

<sup>39</sup> Hanefîlerin çalgı aletlerini dinlemenin haramlığı konusunda sık olarak kullandıkları bu delil hakkında Irakî, Mekhûl senediyle mürsel olarak nakledildiğini belirtmiş ve bunun dışında başka bir kaynaktan bahsetmemiştir. Cüdey', muteber hadis kaynaklarında da böyle bir hadise rastlamadığını belirtmiştir. Bk. Pehlul Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Mûsiki* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2014), 176.

<sup>40</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/308. Kâdîhan'ın buradaki ifadeleri birçok Osmanlı âlimi tarafından aynen alınarak mûsikinin her türünün üretilmesi ve dinlenmesinin haramlığı hakkında delil/nakil olarak kullanılmıştır. Bu örneklerden birisi için bk. Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye fî beyânî's-sîrati'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye* (İstanbul: y.y., 1289), 168, 169.

<sup>41</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/328.



Toplumu oluşturan insanların bir numunesi sayılabilecek orduların içerisinde farklı özelliklere sahip kişilerin bulunması da gayet tabiidir. Ordunun savaşa gönderilmesi esnasında asker içerisinde sadece dinî ve/veya millî düşüncelerle sefere çıkan, hakikaten mütedeyyin insanlar olabileceği gibi tamamen dünyevî maksatlarla hareket eden, eğlence ve macera düşkünü kişiler de olabilmektedir. Müellif, böyle bir durumda sefere çıkacak asker arasındaki dindar grubun, özellikle çalgılarıyla savaşa katılan ve günah işlemekten de çok rahatsız olamayan gruptan ayrı olarak çıkma imkanları varsa bunu değerlendirip ayrı olarak çıkmaları, böyle bir imkana sahip olamamaları halinde niyetlerini bozmadan onlarla beraber savaşa çıkabileceklerini ifade etmektedir. Kâdîhan'ın ifadeleri şöyledir: "İçerisinde fâsıkların<sup>42</sup> (fesatçıların) ve çalgıcıların da (beraberlerinde zurnaları olduğu halde) bulunduğu salihlerden bir topluluk savaşa çıkmak isteseler bu durumda; şayet gruptaki salih kimselerin diğerlerinden ayrı olarak savaşa çıkma imkanları olursa bunu yaparlar (onlara katılmadan savaşa giderler). Böyle bir imkân bulunmazsa (beraber savaşa gitmek mecburiyetinde kalırlarsa) onlarla beraber savaşa çıkarlar ve fâsıkların fışıkları (günahları) kendilerine iyilerin de iyi niyetleri (sevapları) kendilerinedir."<sup>43</sup>

Bazı mûsiki aletlerinin satışı ve itlafı hakkında mezhep imamları arasında farklı görüşlerin olduğunu belirten müellif konu hakkında şöyle demektedir: "Berbat (kopuz), davul, mizmar (zurna) ve def gibi (lehv, eğlence) mûsiki aletlerinin satışı Ebû Hanîfe'ye -rahimehu'llâh- göre caizdir. İmameyn -rahimehuma'llâh- ise caiz olmadığını söylemişlerdir. Tavla ve satranç gibi oyun aletlerinin satışı da böyledir. Bir kimsenin bu aletleri itlaf etmesi durumunda bakılır; eğer hâkimin emri ile itlaf etmişse aletlerin bedelini tazmin etmez, hâkimin emri olmaksızın itlaf etmişse bedelini tazmin eder. Bu konuda Ebû Yûsuf ve Muhammed'in -rahimehuma'llâh- görüşleri de böyledir."<sup>44</sup>

## 2. 9. Çalgı ile Alakalı İstisnâî Durumlar

*Fetâvâ*'da temas edilen hususlardan birisi de özellikle çalgı ile alakalı istisnâî durumlardır. Çalgıların çalınması, dinlenmesi hatta evlerde bulundurulması vb. hususlarda çok sert bir tutuma sahip olduğu gözlemlenen müellifin bazı şartlar altında bunlara cevaz verdiği görülecektir. Mesela; düğün gecesi insanlara duyurmak ve bildirmek için def çalmakta bir sakınca olmadığını<sup>45</sup> söyleyen müellif aynı şekilde savaşta insanları toplamak için davulların çalınmasında da -bunun bir eğlence (lehv) olmamasından dolayı- bir sakınca görmemektedir.<sup>46</sup> Davul çalmak veya çaldırmak hususunda ise eğlence (lehv) amaçlı olup olmamasına göre farklı

<sup>42</sup> Dinin emirlere uymayıp isyan eden mümin veya kâfir manasında kullanılan fışık tabiri İslâm hukukunda, adâlet vasfının zıddı bir ıstılah olarak kelâm ilmindekine benzer bir anlamda mükellefin büyük günahları yapması, küçük günahları işlemekte ısrar etmesi veya farzları terk etmesi, haramları işlemesi ve kötü davranışlarının iyi davranışlarından daha çok olması şeklinde zâhirî bir vasıf olarak anlaşılır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/200, 204.

<sup>43</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/308, 496.

<sup>44</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/21.

<sup>45</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/306.

<sup>46</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/498.

hükümler vermektedir. Şöyle ki; davul çalmak için birisinin kiralanması durumunda eğer eğlence için tutulmuşsa caiz olmayacağı, bunun, günaha yardım etmek olacağı belirtilmiştir. Şayet savaş veya kafile (yolculuk) için tutulmuşsa bu durumda caiz olacağı çünkü bunun bir çeşit taat (ibadet) olacağı belirtilmiştir.<sup>47</sup>

Develere ve sırtlarında yük taşınan diğer hayvanlara zil takmanın mekruh olduğunu belirten müellif, Farsçada "bergüstüvan" denen at zırhlarına takılan zillerde ise düşmanı korkutmak gerekçesiyle bir sakınca görmemektedir.<sup>48</sup>

## 2. 10. Çalgılı Düğünlere Katılmak

Mezhebin çalgı hakkındaki görüşleri yukarıdaki gibi olunca çalgılı, oyunlu, yemekli düğünlere katılma konusu da gündeme gelmiştir. İmâm-ı Âzam'ın (ö. 150/767) böyle bir düğüne iştirak etmesi talebelerinden İmâm Muhammed tarafından "Kişi kendisine uyulan bir konumda ise ben o meclisten çıkmasını arzu ederim." diyerek eleştirilmiştir.<sup>49</sup>

*Fetâvâ*'da çalgılı, eğlenceli düğün ve davet yemeklerine katılıp katılmama konusunda kişinin toplumsal konumu ön planda tutularak hüküm verilmiştir. Müellife göre; ehl-i fesâdın da katılacağı böyle bir yemek meclisine davet edilen salih bir kimsenin toplum içerisindeki konumu, davete icabet etmediğinde diğer insanları yapacakları fiske engelleyecekse onun bu davete katılması helal olmayacaktır. Böyle bir kimsenin bu davete icabet etmemesi gerekir. Çünkü onun davete katılmaması hâl diliyle diğer insanları münkerden nehy etmektir. Bu kişinin -konumu gereği- davete katılmamasıyla diğer insanlar fiske terk etmeyip davete katıldığında terk edeceklerse bu durumda da davete icabet etmesi gerekir. Çünkü bu durumda onun davete katılması münkerden nehiydir. Kişinin konumu davete icabet etmediği zaman onları fiske alıkoyacak durumda değilse bu davete katılıp, ikram edilen yemekten yiyerek, onların işlediği günah ve fiske inkâr etmesinde bir sakınca olmayacaktır. Çünkü davete icabet etmek vacip veya menduptur. İçerisinde işlenen günahattan dolayı ona katılmak engellenmez.<sup>50</sup>

## 2. 11. Mûsikinin Şahitliğe Etkisi

İslâm toplumunda şahitlik etmek veya şahitlik ehliyetine sahip olmak bir tür değer ve saygınlık göstergesi olarak algılanır ve Müslüman şahsa yaşadığı toplum içerisinde dindarlık açısından da ayrı bir itibar kazandırır. Bir açıdan görev olan şahitlik bir başka açıdan da yetki olarak kabul edilir. Bu münasebetle kişilerin şahitlik ehliyetlerinin ellerinde olması ile toplum içerisinde sahip oldukları itibar ve değerleri, bu yetkilerinin diyaneten ve/veya kazaen ellerinden alındığında tamamen kaybedilmiş olmaktadır.

Hanefî fıkıh kitaplarının şahitlikle ilgili bölümlerinde şehadeti makbul olmayan kişiler zikredilirken bunların genellikle bir Müslümanın adalet vasfını zedeleyerek onun fâsik olarak nitelenmesine sebep olacak fiilleri işleyenlerden oluştuğu görülecektir.

<sup>47</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/331.

<sup>48</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/498.

<sup>49</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/308.

<sup>50</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/308.

*Fetâvâ*'ya göre mûsikinin üreticisi (çalmak, söylemek) veya dinleyicisi olmak, yerine göre Müslüman bireyin adalet vasfını zedeleyen bir unsur (fâsıklık) olarak görülmüş ve onun toplum içerisindeki maddi ve manevi varlığını, dinî ve hukukî itibarını, hukukî yetkisini yok eden bir fiil statüsünde değerlendirilmiştir. Ancak her fisk, kişinin şehâdet ehliyetini gidermemiştir. Konu ile alakalı olarak Kâdîhan şunları söylemektedir: “Bize göre fisk şehâdet ehliyetine mâni değildir. Fâsığın şahitliği ile kıyılan nikâh akdi mün’akittir. Fisk, yalan töhmetinden dolayı şehâdetin edasına mânidir. Âlimler şehâdete mâni olan fisk hakkında çokça söz söylemişlerdir. Açıkta büyük günah işlemenin şehâdete mâni olacağına ittifak etmişlerdir. Küçük günahlar hakkında ise; insanların işleyenini fâsık olarak isimlendirebileceği iğrenç bir fıskın âşikâre edilmesi durumunda o kişinin şehâdeti kabul edilmez. Eğer bu özellikte değilse bakılır; küçük günah işleyen kişinin iyiliği kötülüğünden, doğruları hatalarından daha fazla ve kalb-i selîm sahibi ise bu durumda o kişi âdil sayılır ve şahitliği kabul edilir. Çünkü masum olmayanların azıcık da olsa günah işlemekten hâlî olmaları mümkün değildir. Bu durumda galip olan tarafa itibar edilir.”<sup>51</sup> Bu durumla alakalı olarak müellif, salih bir kimsenin şarkı söylemesinin fuhuş bile hissettirse onun adaletini gidermeyeceğini, çünkü onun (salih kişi) başkasının fuhşunu naklettiğini söylemiştir.<sup>52</sup>

Aynı şekilde kendi kendisine mırıldanarak şarkı söyleyenin;<sup>53</sup> farzları yerine getirmesine engel olmuyorsa çalgı aletleri ile oynayanın (çalanın); yine farzları yerine getirmesine engel olmuyorsa ailesi, yayı ve atı ile oynayanın adalet vasfının zail olmayacağı ifade edilmiştir. Hıda’/hüda’ (develerin sevk edilmesi esnasında şarkı, türkü vb. söylemek)<sup>54</sup> ve kasap (kamyandan yapılan bir tür nefesli çalgı)<sup>55</sup> çalmak gibi iğrenç kabul edilmeyen çalgılarla oynamanın ise bunların çalınması esnasında dans etmek gibi aşırılığa kaçılmadıkça adaleti yok etmeyeceği söylenmiştir. Ancak kişinin zurna ve tambur gibi çalgı aletleri ile oynamasının her ne kadar farzları yerine getirmesine engel olmasa da insanlar arasında iğrenç kabul edildiğinden dolayı adalet vasfını yok edeceği söylenmiştir.<sup>56</sup>

Mûsiki ile uğraşp da şahitlikleri kesin olarak kabul edilmeyenler ise erkek veya kadın ağıtçılar<sup>57</sup> ile insanların, (şarkısını dinlemek için) yanına geldiği ve onları (şarkı dinletmek için) bir araya toplayan şarkıcı olduğu belirtilmiştir. Şarkıcının günahı âşikâre etmesi bu hükmün gerekçesi olarak ileri sürülmüştür. İçip sarhoş olmasa da günah ve içki meclislerinde oturan kişinin durumu da buna benzetilmiştir.<sup>58</sup>

<sup>51</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/437-438.

<sup>52</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/439.

<sup>53</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/439.

<sup>54</sup> İbrahim Üneys (Medkur) v.dğr., “hde”, *el-Mu’cemü’l-vasîf* (Kahire: Mektebetü’ş-Şurûku’d-Düveliyye, 2004), 162.

<sup>55</sup> Üneys v.dğr., “kşb”, *el-Mu’cemü’l-vasîf*, 737-738.

<sup>56</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/438.

<sup>57</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/439.

<sup>58</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 2/438.

## 2. 12. Gayrimüslimlerin Mûsikileri

İslâm toplumu içerisinde yaşayan Müslüman olmayan toplulukların (gayrimüslimler) zimmet ve eman kurumları çerçevesinde -Müslümanlara karşı düşmanca tavır sergilemedikleri müddetçe- kendilerinin dinî ve kültürel kimliklerini muhafaza ederek güven içinde yaşadıkları bilinmektedir.<sup>59</sup>

Gayrimüslimlerin, dinî vecibelerini yerine getirirken kullanmaları gereken, ibadet vaktini bildirmek veya ibadethaneye davet amacıyla kullandıkları, Müslümanların ezanı mesabesindeki çan ve Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'in nağme ile okunması gibi Yahûdîlerin kutsal kitabı olan Tevrat'ın ve Hristiyanların kutsal kitabı olan İncil'in de zaman zaman sesli olarak kendilerine has bir üslupla, mûsikî ile nağmeli bir şekilde okunması<sup>60</sup> fıkıh kitaplarında konu edilmiştir.

*Fetâvâ*'da, gayrimüslimlerin yüksek sesle Zebur ve İncil okuyamayacakları ifade edilmiştir. Yüksek sesle kutsal kitapların okunması durumunda şirki izhar etme söz konusu olursa bu durumda da okumalarına engel olunacağı; şirk izharı söz konusu olmazsa Zebur ve İncil okumalarına engel olunmayacağı belirtilmiştir. Ancak gayrimüslimlerin haç çıkarmalarına ve çan çalmalarına engel olunduğu gibi bunları (İncil, Zebur) Müslümanların sokaklarında okumalarına mâni olunacağı dile getirilerek Müslümanlar için ezan ne ise onlar için de çanın öyle olduğu, böylelikle de şirkin izhar edilmiş olacağı vurgulanmıştır.<sup>61</sup>

Müslümanların şehirlerinde bir Hristiyan'ın evinde de olsa çan çalamayacağı,<sup>62</sup> şehrin hemen dışındaki yerleşim yerlerinde, köylerde ve Müslüman şehri olmayan yerlerde ise -biraz Müslüman yerleşik olsa bile- Hristiyanların haç çıkarıp çan çalmalarında bir sakınca olmayacağı, bu şartlarda onlara engel olunamayacağı belirtilmiştir.<sup>63</sup>

### Sonuç

Hanefî mezhebi fakihlerinin büyüklerinden olan Kâdîhan seçkin râvilerden ve üstün kadırlardan biridir. Kâdîhan'ın meseleler hakkında yaptığı değerlendirmeler hem çağdaşı hem de kendinden sonra gelen ulema -özellikle Osmanlı şeyhülislâm ve müftüleri- tarafından çokça rağbet görmüş aynı zamanda kendisinin "mesâilde müctehid" grubunda olduğu söylenmiştir.

Kâdîhan'ın en meşhur ve en önemli eseri *Fetâvâ*'sıdır. Bu eser Hanefî mezhebinin görüşlerini ihtiva eden en yaygın ve çok güvenilen fetva kitaplarından. 43 kitaptan/ana bölümden oluşan eser Hanefî mezhebi fıkıh kitapları sistematığıne göre tertip edilmiş her bir ana konu alt başlıklara (bâblar,

<sup>59</sup> Geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, "Gayri Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 13/418-427.

<sup>60</sup> Necdet Çağlı, "Kutsal Metinler ve Müzik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, (2013), 41.

<sup>61</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/534.

<sup>62</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/534.

<sup>63</sup> Kâdîhan, *Fetâvâ*, 3/534.

fasıllar) ayrılmıştır. Meseleler ele alınırken, verilen hükümlerin delillerine temas edilmemiş, müellif kendi içtihadını veya tercihini yansıtmıştır.

Mûsiki ile alakalı meseleler eserin farklı bölümlerinde çeşitli münasebetlerle işlenmiştir.

Eserin tamamında olduğu gibi görüşlerini genelde nakli delillerden uzak olarak dile getiren müellif mûsiki konusunda bir takım akli gerekçeler ileri sürmüştür.

*Fetâvâ'nın* penceresinden bakıldığında Kâdîhan'ın mûsiki hakkındaki görüşleri şu şekilde özetlenebilir.

Kur'ân kıraati ve ezanda yapılan nağmelerin hükmü, kelimelerin yapısının bozulup bozulmamasına; insanları huşu, tedebbür ve tefekkürden alıkoyup koymamasına ve nağmelerin günahkârların günah işlerken yaptığı nağmelere benzeyip benzememesine bağlanmıştır.

Mutlak olarak kadın sesinin (nağmelerinin) avret olduğu belirtilmiştir.

Üretilen ve/veya dinlenen mûsiki hakkında -çalgılı (enstrümantal) veya çalgısız (vokal) olması önemsenmeksizin- lehv/eğlence amacı içerip içermemesine, insanlar tarafından iğrenç bulunup bulunmamasına, farzları yerine getirmeye engel olup olmamasına, günahın aşikâr ediliş edilmemesine bağlı olarak farklı hükümler verilmiştir. Bunun neticesinde, mûsiki hakkında genelde olumsuz bir yaklaşım sergilenmesine rağmen, düğün gecesi insanlara duyurmak ve bildirmek için def çalmak; at zırhlarına -düşmanı korkutmak gerekçesiyle- zil takmak; savaşta insanları toplamak için -eğlence (lehv) olmamasından dolayı- davul çalmak vb. bazı durumlarda mûsikiye cevaz verilmiştir.

Şarkıcı, ağıtçı, çalgı imalatçısı veya çalgıcıların, fâsık olup olmayacakları; şahitliklerinin kabul edilip edilmemesi; yapılan iş karşılığında ücret alınıp alınmaması; alınan ücretin helal olup olmaması; kırılan veya itlaf edilen çalgıların tazmin edilip edilmemesi gibi pratikte bazı sonuçlar doğmuştur.

Gayrimüslimlerin Müslümanların ikamet ettikleri şehirlerde çan çalmaları ve sesli olarak kutsal kitaplarını okumaları şirkin izhar edilip edilmemesi kriterine bağlanmıştır.

### Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bıyık, Tacetdin. *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Birgivî, Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye fî beyâni's-sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye*. İstanbul: y.y., 1289.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Selefiyyeti ve Mektebetüha, 1400/1980.
- Çağıl, Necdet. "Kutsal Metinler ve Müzik". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 1-46.
- Düzenli, Pehlul. *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Ebüssuûd Efendi, Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa. *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*. Mürettib: Bozanzâde, İstinsah Tarihi: 996/1587. Şehid Ali Paşa, 1028: 1a-360b. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005.
- Kâdîhan, Fahrüddîn Ebü'l-Mehâsin el-Hasen b. Mansûr, el-Özkendî, el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*. Editör: Sâlim Mustafâ el-Bedrî. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri*. 5. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.
- Kemalpaşazâde (İbn-i Kemal), Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâletü'l-münîre*. İstanbul: Sahaf Ahmet Efendi Matbaası, 1296.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâ'î*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Koca, Ferhat. "Hâherzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/135. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. tah. Şuayb el-Arnaût. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 137475/1955-56.
- Okiç, M. Tayyip. *Kur'an-ı Kerimin Üslûb ve Kırâati*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/260-265. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Öğüt, Salim. "İmameyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/207. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özel, Ahmet. "Gayri Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. "Kâdîhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Şahin, Kamil. "Halvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Taş, Aydın. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Üneys, İbrahim (Medkur) v.dğr. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Düveliyye, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/200-205. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kāmûsü terâcim*. nşr. Züheyr Fethullah. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 7. Basım, 1986.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

## 20. YÜZYILIN BAŞLARINDA OSMANLI ESNAFININ UYMASI GEREKEN BELEDİ KURALLAR

MUNICIPAL RULES THAT OTTOMAN SHOP KEEPERS MUST OBEY IN  
EARLY 20th CENTURY

Dr. Öğr. Üyesi Habibe KAZANCIOĞLU

habibekazanci@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4145-3607>

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Edirne/Türkiye

**Atıf@** Kazancıoğlu, Habibe. "20. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Esnafının Uyması Gereken Beledî Kurallar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020): 159-174

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 5 Ekim 2020 / 5 October 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 1 Aralık 2020 / 1 December 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 159-174

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.806214>

### Öz

Ekonomik faaliyeti sermayeden ziyade bedenî çalışmaya dayanan sanat veya ticaretle uğraşan çalışma grubunu temsil eden esnaf, devletlerin ekonomilerinin canlılığını ve sürdürülebilirliğini sağlaması bakımından oldukça önemli bir ticari sınıftır. Vatandaş ile esnaf arasında köprü vazifesi gören devletin; halkın maddî ve manevî anlamda zarar görmesini engellemek için esnafı denetleme vazifesi vardır. Osmanlı'da devlet, başlangıçta esnaf denetiminde en üst makam olarak kadıyı görevlendirirken Tanzimat'tan sonra bu vazifeyi koyduğu kanunlarla belediyelere vermiştir. Ayrıca devlet, belediyelere kanunlara dayanmak ve bağlı olmak şartıyla talimatname çıkarma ve uygulama yetkisi de vermiştir.

Bu talimatnamelerden birisi de 1919 yılında Matbaa-i Âmire tarafından basılan *Esnafın Riâyete Mecbur Olduğu Evâmir-i Belediye Hakkında Talimât* isimli talimatnamedir. Bu talimatnamede gıda üretimi ve satışı yapan esnaf muhatap alınmaktadır. Çalışmamıza kaynak olan bu talimatname, günümüzdeki gerek gıda denetimi ve kontrolü gerekse işyeri, personel ve alet-ekipman hijyeni kanununun geçirdiği tarihi gelişimi göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu talimatnamenin Cumhuriyet döneminin hemen öncesinde yayımlanması ve bu talimatnamenin dayandığı *Vilâyât-ı Belediye Kânûnu'nun* 1930'a kadar yürürlükte kalması bu talimatnameyi değerli kılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Ekonomi, Esnaf, Belediye, Gıda Denetimi.

### Abstract

Shop keepers, whose economic activity is based on physical work rather than capital and who represent a working group occupying with arts or trade, is a very important commercial class in terms of ensuring the vitality and sustainability of state economies. The state, which acts as bridge between citizens and Shop keepers, has the authority to supervise the Shop keepers in order to prevent material and moral damage of the people. In the Ottoman Empire, the state initially assigned the judge as the highest authority for the supervision of tradesmen. But, following the Reforms, this authority was legally given to the municipalities. In addition, the state also empowered municipalities to issue and implement directives provided that they are based on and bound by the law.

One of these directives was "The Ordinance on Municipal Orders that Shop keepers are Obligated to Obey" which was published by the Chief Publishing House in 1919. In this instruction, the shopkeepers who produced and sold food were addressed. This directive, which is the primary source of this study, is important in that it shows the historical development of the laws on food control and inspection and on workplace, staff and equipment hygiene. In addition, the facts that this directive was published just before the Republican period and that the Law on City Councils, upon which this directive was based, remained in force until 1930 make this directive even more valuable.

**Keywords:** Ottoman, Economy, Shop Keepers, Municipality, Food Inspection.



## Giriş

Günümüz Türk Ticaret Kanunu'nda esnaf, "seyyar ya da sabit bir dükkânda çalışan, ekonomik faaliyeti sermayesinden ziyade bedenî çalışmasına dayanan ve geliri yasada gösterilen sınırı aşmayan sanat veya ticaretle uğraşan kişi"<sup>1</sup> olarak tanımlanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde ise şehir ve kasabalarda el sanatlarıyla uğraşanlar ile geçimlerini mal ve hizmet üretimi, alım ve satımı ile sağlayanların genel adıdır.<sup>2</sup> Ayrıca Osmanlı Devleti'nde şehir ve kasabalarda mal ve hizmet üretimi ile ilgili bir iş kolunun belirli bir alanında uzmanlaşanların meydana getirdiği meslekî teşkilatlanma<sup>3</sup> da esnaf sınıfının tanımına girmektedir.

Osmanlı Devleti'nde esnaf, devlete ait iş ve işyerinde çalışanlar (ehl-i hiref-i hassa) ile serbest çalışanlar olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı.<sup>4</sup> Osmanlı Devleti'nde serbest çalışan esnaf, belli kurallar çerçevesinde teşkilatlanmıştır. Osmanlı esnaf teşkilatının temeli 13. yüzyılda Kırşehir'de Şeyh Nasıruddin Ahi Evran tarafından kurulan bir yandan tasavvufî düşünce ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zâviyelerde şeyh mürid ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen<sup>5</sup> Ahîlik teşkilatına dayanmaktadır.

İstanbul'un fethinden sonra esnaf üzerinde Ahîlik kurumunun etkisi azalmış esnaf bu tarihten itibaren Ahî dergâh ve zâviyelerini terk etmeye başlamış nihayet bu kurumların yerini loncalar almıştır.<sup>6</sup> Osman Nuri Ergin (1883-1961), esnafın Ahî dergâh ve zâviyelerini terk edip loncalar kurmasını iki sebebe bağlamaktadır. Bunlardan birincisi Ahî dergâh ve zâviyelerinde fütüvvet tarîkini (usûlünü) hakıyla yerine getirecek ilim sahibi vasıflı esnafın azalması, ikincisi de o dönemde esnaf içinde gayrimüslimlerin çoğunluk haline gelmesidir.<sup>7</sup>

Lonca, "belli bir sınıf esnafın kendi esnaf teşkilatıyla ilgili hususları görüştükleri meclis veya mekân"<sup>8</sup> anlamında kullanılmasının yanında esnaf birliği anlamında da kullanılmaktadır. Esnaf birliği olarak lonca, "belirli bir mesleği karşılıklı kontrol ve yardım esasları çerçevesinde, hiyerarşik bir iş bölümüne dayalı

<sup>1</sup> "İster gezici olsun ister bir dükkânda veya bir sokağın belirli yerlerinde sabit bulunsun, ekonomik faaliyeti sermayesinden fazla bedenî çalışmasına dayanan ve geliri 11 inci maddenin ikinci fıkrası uyarınca çıkarılacak kararnamede gösterilen sınırı aşmayan ve sanat veya ticaretle uğraşan kişi esnaftır. Ancak, tacirlere özgü 20 ve 53 üncü maddeler ile Türk Medenî Kanununun 950 nci maddesinin ikinci fıkrası hükmü bunlara da uygulanır." Türk Ticaret Kanunu (TTK), *Resmî Gazete* 27846 (14 Şubat 2011), Kanun No. 6102, md.15.

<sup>2</sup> Ahmet Kal'a, "Esnaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 11/423.

<sup>3</sup> Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul: Ötüken, 2000), 293.

<sup>4</sup> Kal'a, "Esnaf", 11/ 423.

<sup>5</sup> Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/540.

<sup>6</sup> Seyfettin Erşahin, "Osmanlı'da Vakıf-Esnaf İlişkisi Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 43 / 4 (Ekim-Kasım-Aralık 2007), 116-117.

<sup>7</sup> Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995), 1/551.

<sup>8</sup> Ahmet Kal'a, "Lonca", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27 /211.

olarak gerçekleştiren kesimlerin bir araya gelip oluşturdukları kentsel üretim örgütleridir.”<sup>9</sup>

Hiyerarşik olarak usta, kalfa ve çıraktan oluşan her bir esnaf loncasının; kethüda, yiğitbaşı ve ehl-i hibre’den oluşan bir idare heyeti vardı.

Loncanın lideri olan kethüda aynı zamanda loncanın devlet nezdindeki temsilcisidir. Lonca içinden seçilen devlet tarafından beratla atanan ve kadı siciline kaydı yapılan kethüda, esnaf teşkilatının başından 1906 yılına kadar devam etmiş yarı resmî bir memuriyettir. Loncadaki esnafın her türlü meselede bizzat başvurabileceği kimse olan kethüdanın fiyat tespitinin kararlaştırılmasından ham madde dağılımına kadar birçok konuda önemli görevleri vardır.<sup>10</sup>

Kethüdanın yardımcısı olan yiğitbaşı, kethüda ile esnaf arasındaki aracı durumundaki bir vazifelidir. Esnaf üyeleri tarafından seçilen ve kadı tarafından tayin edilen yiğitbaşı, esnaf üyeleri arasındaki anlaşmazlıkları çözüme başvuru olan ilk mercidir.<sup>11</sup> İş ve zanaatı bilen kimseler arasından seçilen yiğitbaşının; lonca içi eğitime nezaret etmek, peştamal kuşanma ve çırak çıkarma gibi törenleri yönetmek, esnaf arasında disiplini sağlamak, bir işlem veya şikâyet durumunda esnafı loncaya celp etmek veya bizzat getirmek gibi önemli vazifeleri vardır.<sup>12</sup>

Ehl-i vukûf olarak da adlandırılan ehl-i hibre ise loncanın üst kurulu konumunda olup mesleklerinde söz sahibi tecrübeli ustalardan oluşmaktaydı. Esnaf arasındaki sorunları çözen ve mahkemede bilirkişi görevini üstlenen ehl-i hibre; esnaf içinden tecrübeli, güvenilir ve saygın kimselerden seçilir ve beratla atanırdı. Görevi daha çok ürün kalite kontrolünü sağlamak olan ehl-i hibre, lonca içinde kadı ve muhtesibin bir anlamda danışmanı ve yardımcısıydı.<sup>13</sup>

Loncalar kendi içinde serbest hareket ederdi. Devlet, loncalara sadece hazinenin ve kamunun haklarını korumak için müdahale eder bunun dışında loncanın iç işlerine karışmazdı. Ancak loncanın başındakiler devlet otoritesini ve yetkisini tanımak zorundaydı. Loncaların seçim kararlarını kadı sicile kaydedirdi. Lonca içinde çözülemeyen sorunlar önce kadıya getirilir, sorunun burada çözülememesi durumunda dava Divân-ı Hümâyûn’a taşınırdı.<sup>14</sup>

Osmanlı Devleti’nde esnaf olabilmek için dükkân sahibi olmak ya da belirli bir meslekte uzmanlaşmak için loncaya dahil olmak yeterli değildi. Bir kimsenin mesleğini icra edebilmesi aynı zamanda *gedik* sahibi olmasına da bağlıydı. Temeli *imtiyaz* ve *inhisâra* (tekel) dayanan gedik usulünde her gedik bir dükkân olup bu bir tür kadroydu. Merkezlerde gedik sayısı lonca tarafından belirlendiğinden esnaf

<sup>9</sup> Onur Yıldırım, “Osmanlı Esnafında Uyum ve Dönüşüm”, *Toplum ve Bilim* 83 (Kış 1999/2000), 149-150.

<sup>10</sup> Miyase Koyuncu, *18.Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 102-103.

<sup>11</sup> Ahmet Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 280.

<sup>12</sup> Edhem Ruhi Öneş, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Esnaf* (İstanbul: İstanbul Esnaf ve Sanatkârlar Dernekleri Birliği Yayınları, 1985), 61.

<sup>13</sup> Koyuncu, *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri)*, 113.

<sup>14</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 161.

istediği yerde dükkân açamaz, yaptığı işe göre tezgah sayısını arttıramazdı. Loncaya mensup usta istediği kadar çırak çalıştıramadığı gibi istediğini kalfa ya da usta da yapamazdı. Ancak devlet lüzum gördüğünde gedik sayısını arttırabilirdi. Bunun dışında gedik sahibi olmanın bir yolu gedik sahibi bir kimsenin işi bırakması ya da vefatıydı.<sup>15</sup>

18. yüzyılın ikinci yarısından sonra gedik uygulamasında sorunlar yaşandığı bilinmektedir. Esnaf kendisine verilen tekel hakkını kullanarak piyasa fiyatlarını kendi kontrolleri altına almış ve fiyatları yükseltmeye başlamıştır. Gedik uygulamasının iktisadi hayat üzerindeki olumsuz etkilerini yakından takip eden devlet, 1764 yılında III. Selim'in yayınladığı fermanla temel gıda maddeleri dışındaki esnaf tekellerini yani gedik usulünü lağvetmiştir.<sup>16</sup>

Devlet, Tanzimat'ın ilanından sonra sanayinin ve ticaretin gelişimini engellediği düşüncesiyle gedik usulüne son vermeyi kararlaştırmış, 1913'te ise gedik usulünü tamamen kaldırmıştır. Osmanlı Devleti Tanzimat'tan itibaren, esnaf birlikleri ile ilgili olarak da birçok düzenleme yapmıştır. Örneğin 1879'da *İstanbul Ticaret Odası* açılmış, 1909 yılında ise *Esnaf Cemiyeti Talimatnamesi* çıkartılmıştır. Bu tarihten sonra bazı esnaf ve iş adamları dernekler kurmaya başlamışlardır. 1910'da *Ticaret ve Sanayi Odalarına Mahsus Nizamname* oluşturulmuştur. 1924'te ise esnaf birlikleri resmen tarihe karışmıştır. Günümüzde esnaf birliklerinin yerini Odalar, Esnaf ve Sanatkârlar Dernekleri ile İşçi ve İşveren Sendikaları almıştır.<sup>17</sup>

### 1. Osmanlı Döneminden Günümüze Esnafın Denetimi

Osmanlı Devleti'nde esnafın denetimini, klasik dönem ve Tanzimat dönemi olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat dönemine kadar esnafın denetiminden sorumlu en üst makam sadrazam ondan sonra ise kadı olmuştur.

Sadrazam çarşamba günleri "kol" adı verilen maiyetiyle teftişe çıkar, narh ve kalite konusunda kadı ve muhtesiplere sorular sorar, onlardan fikir alır, çarşıda pazarda gördüğü olumsuzlukların düzeltilmesi için talimatlar verir, kurallara uymayan esnafın cezasını da hemen orada uygulardı.<sup>18</sup>

Sadrazamdan sonra esnaf denetiminde en yetkili kimse kadı idi. Kadıların Tanzimat'a kadar adlî ve mülkî vazifelerinin yanı sıra malî ve beledî vazifeleri de vardı. Kadı'nın; esnaf arasındaki anlaşmazlıkların halli, kethüda ve yiğitbaşının tayini, azli veya değişimi; narhın arttırılması veya azaltılması; gedik alım ve satımının şer'î sicile kaydı; esnaf arasında yürürlükte olan teamül ve nizamın korunması<sup>19</sup> gibi esnaf denetimini de içine alan çok geniş yetkileri bulunmaktaydı. Esnaf denetiminde muhtesip ve yeniçeri ağası kadı'nın en önemli yardımcılarıydı.

<sup>15</sup> Nesimi Yazıcı, "Lonca Sisteminin İşsizlik Sigortasıyla İlgisi Üzerine Bazı Düşünceler" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 /1 ( 1996), 158-159.

<sup>16</sup> Selahattin Bayram, "Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilâtı ve Esnaf Loncaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 109-110.

<sup>17</sup> Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi*, 299.

<sup>18</sup> Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi* (İstanbul: Zafer Matbaası, 1987), 39-40.

<sup>19</sup> Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, 1 / 302.

Osmanlı Devleti'nde dinî ve adlî alanda önemli vazifeleri bulunan muhtesibin bir de -kısmen günümüzdeki zabita memurlarının vazifesine benzer- iktisadi alanla ilgili vazifesi vardı.

Kad'nın iktisadi ve beledî vazifelerinde icrâ memuru olan muhtesip; narhlarla ilgilenir, devletçe belirlenen fiyatların uygulanıp uygulanmadığını, esnafın kanunlara uyup uymadığını kontrol eder, uymayanlara müeyyideler uygular, loncaları denetlerdi. Yeni dükkânların açılması, ithal eşyadan ve esnaftan vergi alınması ile esnafın kıyafet konusu da muhtesibin görevleri arasındaydı.<sup>20</sup>

Esnaf denetiminde kad'nın bir diğer yardımcısı da yeniçeri ağasıydı. Yeniçerilerin reisi olan yeniçeri ağasının askerî vazifenin yanında payitahtın asayişini sağlamak gibi bir vazifesi daha vardı. Ağa bu gaye ile haftada iki veya üç defa İstanbul'un sokak ve pazarlarını gezer esnafı kontrol ederdi. Cezayı gerektirecek bir durumda cezayı hemen uygulardı. Çoğunlukla ağa, cezayı doğrudan uygulayan kimse olmaz bu vazifeyi maiyetindeki subaşına bırakırdı.<sup>21</sup>

Mülki idarenin ıslahı ve yeniden organize edilip düzenlendiği dönem olarak kabul edilen Tanzimat döneminde (1839-1876)<sup>22</sup> Devlet, şehir idaresinde de önemli yenilik ve düzenlemeler yapmış, günümüzdeki belediye teşkilatının temelleri bu dönemde atılmıştır.

Bu yeniliklerin ilki 1827 yılında İhtisap Nezâreti'nin kurulması olmuştur. İhtisap Ağası'na da İhtisap Nâzırı unvanı verilmiştir. İhtisap Nezâreti'nin kurulmasıyla kadı, şehrin en üst mülki amiri olma yetkisini İhtisap Nezâreti'ne devretmiştir. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ocağın yürüttüğü şehrin kolluk vazifesi de İhtisap Nezâreti'ne devredilmiştir.<sup>23</sup>

Şehir idaresindeki kurumların görev alanlarının değişmesi Tanzimat dönemi idarecilerini şehir yönetiminde ciddi sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Bu sorunun çözümü gayesiyle 1854 yılında İhtisap Nezâreti lağvedilerek yerine *Şhremâneti* adında bir memuriyet oluşturulmuştur. Şhremânetinin başında devlet tarafından atanan *Şhremîni* bulunmaktadır. Ayrıca şhremânetine bağlı olarak şhremînin başkanlığında ikisi muavin olmak üzere toplamda on beş üyeden oluşan her biri Meclis-i Vâlâ'nın seçimi ve padişahın onayıyla belirlenen, vazifesi bir tür danışmanlık olan şhremâneti meclisi de kurulmuştur.<sup>24</sup>

Şhremânetinin başarısızlığı üzerine 1855 yılında İntizam-ı Şehir Komisyonu kurulmuştur. Komisyon, belediye hizmetlerinin rahat yürütülebilmesi için İstanbul ve çevresini on dört daireye ayırmıştır. Bu dairelerin kurulmasının devlete ağır mali

<sup>20</sup> Kazıcı, *Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi*, 77; 141-143.

<sup>21</sup> Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, 2/ 847.

<sup>22</sup> Ali Akyıldız, "Tanzimat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 1.

<sup>23</sup> Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, 2/ 325-327.

<sup>24</sup> Nurgül Bozkurt, "İbrahim Hakkı (Paşa)'nın 1877 Tarihli Dersaadet Belediye Kanunu'na dair Lâyihası", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Ağustos 2007), 22.

bir yük yükleyeceği düşüncesiyle bunlar içinden Galata ve Beyoğlu'nu içine alan bölgede 1857 yılında Altıncı Daire-i Belediye kurulmuştur.<sup>25</sup>

Modern belediyeçiliğin hukuki temelleri I. Meşrutiyet (1876-1878) döneminde atılmıştır. 1876 tarihli Kânûn-ı Esâsî'nin 112'nci maddesiyle İstanbul'da ve taşrada belediye idarelerinin kurulması ve bu belediyelerin seçim yoluyla oluşturulacak belediye meclisleri tarafından yönetilmesi öngörülmüştür. 1876 Kânûn-ı Esâsî'den bir yıl sonra biri İstanbul, diğeri ise taşra belediyeleri için olmak üzere iki adet belediye kanunu çıkartılmıştır. Bunlar 5 Ekim 1877 tarihli *Dersââdet Belediye Kânûnu* ile *Vilâyât-ı Belediye Kânûnu*'dur. Bu kanun 1930'a kadar elli üç yıl yürürlükte kalmıştır.<sup>26</sup>

Vilâyât-ı Belediye Kânûnu'yla belediyelere; imar işlerini düzenleme ve kontrol, bayındırlık hizmetleri, aydınlatma, temizlik, belediye mallarının yönetimi, emlak tahriri, nüfus sayımı, mezbaha hizmetleri, okul açmak, itfaiye ve belediye gelirlerini toplamak<sup>27</sup> gibi görevler verilmiştir. Bunun yanı sıra bu kanun, belediyelere pazar ve panayırda alışveriş kontrolü, ölçü ve tartı ayarı, ekmeğin fiyatı, fırınların ve fırın çalışanlarının temizliği, kasap dükkânlarında etlerin muhafazası gibi denetim yetkileri de vermiştir.<sup>28</sup>

Vilâyât-ı Belediye Kânûnu'na göre esnafın denetimi belediye baş çavuşu ve belediye çavuşları tarafından<sup>29</sup> belediyenin çıkardığı emirler, nizamnâmeler ve talimatnamelere (yönetmelik) göre yürütülürdü. Belediye çavuşları devriye gezerek, görülen ufak suç ve kusurları düzeltir, büyük suçları ise belediyeye bildirirlerdi.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Yenileşme Dönemi Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 13 / 1033-1034.

<sup>26</sup> "*Dersââdet Belediye Kanunu*, İstanbul Belediyelerini bütün yönleriyle düzenleyen 65 maddelik ayrıntılı bir kanundur. Aynı tarihli *Vilâyât Belediye Kanunu* da İstanbul dışındaki belediyeleri düzenleyen 67 maddelik uzun bir kanundur. Bu Kanun 1930'a kadar 53 yıl yürürlükte kalmıştır. Belediyeler, Cumhuriyet döneminde başkent-taşra ayrımı yapılmaksızın tek bir kanunla, 3 Nisan 1930 tarih ve 1580 sayılı Belediye Kanunu'yla düzenlenmiştir. Bu Kanun, 75 yıl yürürlükte kaldıktan sonra, 3 Temmuz 2005 tarih ve 5393 sayılı Belediye Kanunu ile yürürlükten kaldırılmıştır." Kemal Gözler, "Türk Belediye Sistemi Üzerinde Fransız Etkisi: 3 Nisan 1930 Tarihli Belediye Kanunu Fransa'dan mı İktibas Edilmiştir?", *Çağdaş Yerel Yönetimler* 28 / 1-2 (Ocak-Nisan 2019), 1-23.

<sup>27</sup> İlber Ortaylı, "Belediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5 / 400.

<sup>28</sup> Vilâyât-ı Belediye Kanûnu (VBK), *Düstur* (27 Ramazan 1294 / 5 Ekim 1877), I/4,524-525.

<sup>29</sup> Vilâyât-ı Belediye Kanunu'nun yedinci faslı belediye çavuşları ve onların vazifeleri ile ilgilidir. Kanunun 56. maddesine göre her belediye meclisinde bir müfettiş ve belediyenin büyüklüğü nispetinde çavuş bulunduracaktır. Müfettişler çavuşların zabiti olup müfettiş ve çavuşlar sadece kendi belediyeleri dahilinde çalışırlar. Kanunun 60. maddesinde belediye müfettiş ve çavuşlarının vazifelerinden bahsedilmektedir. Bu maddeye göre müfettiş ve çavuşlar, sorumlu oldukları belediye dâhilindeki han, hamam, dükkân, mağaza, tiyatro, canbahâne, kahvehâne, gazino gibi mahaller ile halkın alışveriş yaptığı diğer yerlere girip buraları teftiş etmeye yetkilidirler. VBK, 549-550.

<sup>30</sup> Edhem Ruhi Öneş, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Esnaf* (İstanbul: İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Dernekleri Birliği Yayınları, 1985), 20.

Günümüzde esnafın gıda güvenliği ve kalitesinin denetimi ve kontrolü; *Gıdaların Üretimi, Tüketimi ve Denetlenmesine Dair 5179 sayılı Kanun*<sup>31</sup> ile 26.09.2008 tarihinde yürürlüğe girmiş olan *Gıda Güvenliği ve Kalitesinin Denetimi ve Kontrolüne Dair Yönetmelik*<sup>32</sup> hükümlerine göre yapılmaktadır. Yönetmelik hükümlerini, İçişleri Bakanı, Sağlık Bakanı, Tarım ve Köyşleri Bakanı müştereken yürütmektedir.<sup>33</sup>

## **2. Esnafın Riâyete Mecbur Olduğu Evâmîr-i Belediye Hakkında Talîmât'ın Değerlendirilmesi**

Osmanlı Devleti'nde belediyeler; fırın, kasap, lokanta, kahvehane gibi içinde yiyecek-içecek imal edilen veya satılan dükkânların ve bu dükkânlardaki çalışanların temizliği, üretilen ve satılan yiyeceklerin sıhhiğinin sağlanması, müşterinin maddî ve manevî anlamda korunması, bu dükkân ve iş yerlerinin başta çöp ve atıklarla çevreyi rahatsız etmesinin önüne geçilmesi için tenbihname ve yasaklar tertip eder, bunlara uymayanları cezalandırırdı. Nitekim halkın aldatılmasının, hastalanmasının, zarar görmesinin önüne geçmek belediyelere kanunla verilmiş vazifelerdendi. Buna dayanarak belediyeler; esnaf ve tüccarın kullandığı ölçü ve tartıları zaman zaman kontrol eder, satılan yiyeceklerin ve bunların konulduğu kapların temiz ve sıhhi olup olmadığını denetler, halkın bozuk yiyecekler almasının önüne geçer, malların üzerine fiyatlarını ve cinslerini gösteren etiketler koydurur ve bütün bu kuralları içine alan tenbihnameler hazırlayarak bunları hem esnafa hem de halka bildirirlerdi. Belediyeler yayınladıkları tenbihnamelerini Teşkilât-ı Esâsiye Kânûnu, Ceza Kânûnu gibi umumi kanunlar ile hıfzıssıhha ve belediye cezaları gibi kanun mahiyetinde olan hususi ve beledi kanunlara dayandırılırdı. Belediyeler bu kanunlardaki mücmel ve muhtasar esaslara dayanarak buldukları şehir ve kasabaların mahalli ve hususi ihtiyaçlarına göre hazırladıkları mufassal tenbihnameleri bir araya getirerek Belediye Talimatnamesi oluştururlardı. Talimatnameler kanun ve nizam değildir ancak kanun ve nizamlara dayandırılarak hazırlandığı için kanun ve nizam hükmündedir.<sup>34</sup>

Çalışmamıza esas olan R.1335 / M. 1919 tarihinde Matbaa-i Âmire tarafından basılan Belediye Talimatnamesi (yönetmelik) on beş sayfadan oluşmaktadır. Bu talimatnamede Dersâadet ya da İstanbul adına rastlanmadığı için bu talimatnamenin sadece İstanbul'daki esnafı değil ülkenin tamamındaki esnafı kapsadığı düşünülmektedir.

Talimatname'nin iç kapağında yer alan *Me'kûlât ve Meşrûbât İmal Eden ve Satan Esnafın İfâsına Mecbur Olduğu Nezâfet ve Tahâret Hakkında Evâmîr ve Tenbihât-ı Belediye* başlığından bu talimatnamenin gıda üretimi ile gıda alım-satımı yapan esnaf için hazırlandığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle günümüzdeki Gıda

<sup>31</sup> <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5179.html>

<sup>32</sup> <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/09/20080926-4.htm>

<sup>33</sup> <https://www.istesob.org.tr/gida-guvenligi-ve-kalitesinin-denetimi-ve-kontrolu/>

<sup>34</sup> Osman Ergin, *Beledî Bilgiler*, (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1939), 113-114.

Güvenliği ve Kalitesinin Denetimi ve Kontrolüne Dair Yönetmelik ile benzerlik göstermektedir.

Talimatname; yiyecek-içecek imal eden ve satan esnaf ile bu esnafın uymaları gereken kurallar; bu esnaf grubunun yiyecek ve içeceklerin nakli sırasında uymaları gereken kurallar; tüccar ve esnafların ortak olarak uymaları gereken kurallar ile talimatnamede geçen kurallara uymayanlara uygulanacak cezalar olmak üzere dört kısımdan oluşmaktadır.

## **2. 1. Yiyecek-içecek İmal Eden ve Satan Esnaf ile Bu Esnafın Uyması Gereken Kurallar**

Talimatname’de 1. Fırıncılar 2. Bakkallar 3. Yemişçiler (meyveciler) 4. İnekiler 5. Sütçüler 6. şerbetçiler ve Sucular 7. Kahveciler 8. Lokantacılar, Kebapçılar, Aşçılar ve İşkembeciler 9. Pastacı, şekerci, reki ve Helvacılar 10. Kasaplar 11. Muhallebiciler 12. Sebzevatılar (Sebzeciler / Zerzevatılar) 13. Balıķılar 14. Seyyar Satıcılar ile Ruhsatsız şurda Burda Satıcılık Edenler olmak üzere yiyecek-içecek imal eden veya satan on dört esnaf grubunun adı geçmekte olup bu esnafların uymaları gereken kurallar açık ve detaylı bir şekilde sıralanmıştır.

### **2. 1. 1. Fırıncılar**

a. Fırıncılar, fırının iinin tamamını badana ettirecekler ve bunu altı ayda bir tekrarlayacaklardır.

b. Tezgah üzerinde gezilmeyecek, dolaşılan / gezilen yer ile ekmek konulan yer aynı seviyede olmayacaktır. (Fırıncılar belediye mühendislerine müracaat ederek bununla ilgili bilgi, resim ve şekil alabilirler)

c. Fırının içi daima temiz olacak, hamur yapılan yerlerin temizliğine itina edilecek, *pasa bezleri*<sup>35</sup> sık sık yıkanarak temiz tutulacaktır.

d. Fırının içindeki tuvalet temiz olacak, tuvaletin içinde suyu bulunacak, tuvaletin gideri kapalı ve muhafazalı olacak, tuvalette koku olmayıp tuvaletin kapısı sürekli kapalı tutulacaktır.

e. Fırının içinde er-çöp olmayacaktır.

f. Fırıncılar ve *müstahdemini* (hizmetliler) temiz kimseler olacaktır.

g. Tezgahların önünde camekan olup camekanın st kısmında açılıp kapanan pencereler olacak ve bu pencereler sık sık açılarak fırın havalandırılacaktır.

h. Terazi ve ekmek sepetleri daima temiz tutulacaktır.

ı. Fırın bacalarının kurumları her ay temizlenecektir.

### **2. 1. 2. Bakkallar**

a. Bakkal dkknlarının içi, yiyeceklerin konulduğu kaplar, teraziler, bıçak ve bezler ile müstahdeminin önlükleri daima temiz olacaktır.

<sup>35</sup> Pasa; ekmek yapılmak üzere hazırlanan hamur topaklarının içine dizildiği dikdörtgen biçiminde tahta, pasa bezi; pasanın içine konan bez, örtü.

b. Dükkânın önünde sabit camekan bulunacak ve camekanın üst tarafında yer alan pencerelerden içerisi sık sık havalandırılacaktır.

c. Peynir, zeytin, zeytinyağı, kuru balık, pastırma, sucuk, kavurma gibi yiyecek kaplarının üzeri kapalı ve muhafazalı olacaktır.

d. Yağ kapları üzerinde yağların cinslerini, türlerini ve *mahlûtlarının* (içine karıştırılan şeyler) derecesini gösteren etiketler olacaktır.

e. Bakkal ve müstahdemîni temiz kimseler olacaktır.

f. Satılan mal kokmuş, kurtlanmış veya bozulmuş olmayacaktır.

### 2. 1. 3. Yemişçiler (Meyveciler)

a. Dükkânların önünde sabit camekan bulunacak, dükkânın dışında yemiş küfeleri bulundurulmayacak, yemişler teşhir edilmeyecek ve camekanın üst tarafındaki pencereler sık sık açılarak dükkân havalandırılacaktır.

b. Dükkânın içi ve yemişlerin konulduğu kaplar temiz olacak, yemiş el ile tutularak tartılmayıp kepçelerle alınarak tartılacaktır.

c. Yemişler, hiç kullanılmamış temiz kese kağıtlarına konulacaktır.

d. Dükkânda kurtlu, kokmuş ve çürümüş meyve bulundurulmayacak, meyve atıkları ve kalıntıları için dükkânda kapalı kaplar bulundurulacaktır.

e. Yemişçiler ve müstahdimîni temiz olacaktır.

f. Dükkânın içinde sinek vb. haşerat kesinlikle olmayacak ve bunun için gerekli temizlik sağlanacaktır. (Dükkânda sinek bulunması temizliğin olmadığına kesin delildir)

g. Elma gibi bazı meyveler kirli havlularla parlatılmayacaktır.

### 2. 1. 4. İnekçiler

a. Ahırlar, sağım yerleri ve inekçilerin süt koydukları yerler ile buralardaki kaplar daima temiz olacaktır. Ahır ve sağım yerlerinde gübre ve çöp bulunmayacaktır.

b. Ahırların *müzahrefâtı* (hayvanların idrarı, pisliği) kapalı alana veya lağıma verilmiş olacaktır.

c. Ahır kapılarının yakınında mecrâ ve tuvalet bulunmayacaktır. Gübreler ahırın içinde, dışında veya civarında kesinlikle biriktirilmeyecektir.

d. Ahırın içi her altı ayda bir defa badana ettirilecektir.

e. Süt güğümlerinin kapakları, güğümlerin mamul olduğu madenden imal edilmiş olacak ve kesinlikle güğümlerin ağzı *meşin* (deri) ile kapatılmayacaktır.

f. Ahırcılar ve süt müstahdemîni temiz olacaktır.

g. Mevcut kuyuların ağızlarında zeminden bir arşın yükseklikte bilezik bulunacak ve üstü kapalı olacaktır. Ağızın bulunduğu zemin *dâiren-mâdâr* (çepeçevre) ve bir metre çevresi taş ve çimento ile döşenmiş olacaktır.

### 2. 1. 5. Sütçüler



a. Sütçülerin dükkânları, müstahdimîni, süt kapları, bardak ve çanakları temiz olacaktır. Dükkânın önünde sabit camekan olacak, camekanın üst tarafındaki pencereler ile dükkânın içi havalandırılacaktır.

b. Yoğurt ve süt açıkta bulundurulmayacak, açıkta süt kaynatılmayacaktır.

c. Sütçü dükkânlarında kullanılan bezler temiz olacak ve kapların ağzı kapalı tutulacaktır.

### 2. 1. 6. Şerbetçi ve Sucular

a. Şerbetçi ve sucu dükkânlarında camekan bulunacak ve dükkânın içi temiz olacaktır. İçecekler genellikle ağzları kapalı kaplarda bulunacak, bardaklar her kullanımda yıkanacak bunun için dükkânda musluklu su kapları bulunacak ve bardaklar akar su ile yıkanacaktır. *Bâdiya*<sup>36</sup> içinde kap yıkamak yasaktır.

b. Bardaklar açıkta bırakılmayacak, çatlak ve kırık olmayacak, kullanılan bezler temiz olacaktır.

c. Müstahdemîn gayet temiz olacak ve temiz önlük giyeceklerdir.

### 2. 1. 7. Kahveciler

a. Dükkânlarının içi ve oturacak mahalleri ile iskemleleri temiz olacaktır. Cilalı iskemle ve *peykeler*<sup>37</sup> makbuldür.

b. Kahvede fincanları ve bardakları yıkamak için musluklu kaplar olacaktır. Dükkânda bâdiya bulundurmak, fincanları ve bardakları onun içinde yıkamak yasaktır.

c. Havlular ve bezler temiz olacak, müstahdemînin kendileri temiz oldukları gibi önlükleri de temiz olacaktır.

d. Çatlak ve kırık fincan kullanımı yasaktır.

### 2. 1. 8. Lokantacılar, Kebapçılar, Aşçılar ve İşkembeciler

a. Dükkânlarda camekan bulunacak ve dükkânların içi temiz olacaktır.

b. Dükkân camekanı dışında ve açıkta kebab, kuzu ve saire pişirilmeyecek, yiyecekler teşhir edilmeyecektir.

c. Kullanılan kaplar kalaylı olacak ve yemek takımları her kullanımdan sonra yıkatılarak temiz tutulacaktır. Havlu, peçete ve bezler temiz olacaktır.

d. Bulaşıkların yıkanması için kullanılacak sıcak su sık sık değiştirilecek, yıkanan kaplar hemen akar su ile tekrar yıkanacak ve bunun için her dükkânda tertibat bulunacaktır.

e. Müstahdemîn temiz olacak ve temiz önlük giyeceklerdir.

f. Tuvalet ve el yıkanacak yerler daima temiz olacaktır.

### 2. 1. 9. Pastacı, Şekerci, Çörekçi ve Helvacılar

a. Dükkânlarının önünde camekan bulunacaktır.

<sup>36</sup> Bâdiya: Bulaşık yıkamada kullanılan büyük bakır kap.

<sup>37</sup> Peyke: Kahvehanelerde duvara bitişik tahta sedir.

- b. Pasta, şeker, çörek ve helva açıkta bulundurulmayacaktır.
- c. Dükkânların içi, kullanılan kaplar, takımlar ve bezler temiz olacak ve bunlar musluklu kaplardaki sular ile yıkanıp temizlenecektir. Müstahdemîn temiz olacaktır.
- d. Dükkânların içinde sinek olmayacaktır. Zira sineğin varlığı temizliğin olmadığına işarettir.
- e. Tuvalet ve el yıkanacak yerler temiz tutulacaktır.

### **2. 1. 10. Kasaplar**

- a. Kasaplar, etleri dükkânın dışına asmayacak içeride bulunduracak ayrıca etler tel dolaba konulacaktır.
- b. Dükkânın içi temiz olacak ve her altı ayda bir defa badana ettirilecektir.
- c. Kasabın et kestığı tahta, kütük, bıçaklar ve kıyma makinesi daima temiz olacaktır.
- d. Dükkânda iç yağlarını ve et atıklarını koymaya mahsus kaplar bulunacak, iç yağlar ve atıklar bu kaplar içinde muhafaza edilerek açıkta tutulmayacaktır.
- e. Etin asıldığı demirler temiz olacaktır.
- f. Müstahdemîn temiz önlük giyecektir.
- g. Kasaplar, üzerinde belediyenin damgası bulunmayan etleri satmayacak ve hazır kıyma bulundurmayacaktır.
- h. Kasap dükkânlarında hayvan kesilmeyecektir.
- ı. Dükkânın sineklerin toplanmasına mani olacak derecede temiz olmasına dikkat edilecektir.
- i. Kokmuş ve kurtlanmış et satılmayacak ve bulundurulmayacaktır.

### **2. 1. 11. Muhallebiciler**

- a. Dükkânlarının içi oldukça temiz olacak ve önlerinde camekan bulunacaktır.
- b. Muhallebi kapları, kaşıkları ile bezler ve havlular daima temiz olacak ve musluklu kaplar içindeki sular ile yıkanacaktır.
- c. Müstahdemîn temiz olacak ve temiz önlük giyeceklerdir.
- d. Dükkânın içinde kesinlikle sinek olmayacak, olmasına da meydan verilmeyecektir.

### **2. 1. 12. Sebzevatçılar (Sebzeciler / Zerzevatçılar)**

- a. Sebzevatçı dükkânlarının içi temiz olacak ve sebzeler peykeler üzerinde veya sebzelere mahsus küfeler içinde bulundurulacaktır.
- b. Sebze atıklarını koymak için her dükkânın içinde kapaklı küfeler veya kaplar bulunacaktır.
- c. Dükkânda sebzelerin ıslatılması için fıçı ve *gerde/de* (kova) su bulundurmamak yasaktır.

d. Maydanoz, dereotu, salata, hıyar, turp, marul gibi çiğ olarak yenilen sebzeler ayak altlarında ve yerlerde bulundurulmayacak, bu sebzeler mutlaka yüksek ve muhafazalı yerlerde bulundurulacaktır. Ayrıca bu sebzeler kirli sularla ıslatılmayacaktır.

e. MüstahdemİN temiz olacaktır.

### **2. 1. 13. Balıkçılar**

a. Balıkçı dükkânlarının içi temiz olacaktır.

b. Balıklar dükkânın dışında teşhir edilmeyecektir. Balıkların kanlı ve kirli suları ile balık atıkları sokağa atılmayacak, dükkân içinde kapaklı kaplar bulundurularak bu gibi kirli su ve balık atıkları bu kaplara konulacaktır.

c. Balıklar için kirli deniz suları kullanılmayacaktır.

### **2. 1. 14. Seyyar Satıcılar ile Ruhsatsız Şurada Burada Satıcılık Edenler**

a. Üzüm, incir, fındık, fıstık, kestane, leblebi, şeker, pasta, şekerleme, helva, kurabiye, muhallebi, taze meyve, peynir, zeytin, simit, çörek, ekmek satan satıcılar mallarını mutlaka kapaklı ve camekanlı kaplar içinde veya tablalar ve *işportalar*<sup>38</sup> içerisinde satabilirler. Sattıkları malların üzerlerini tül, bez ve diğer örtülerle örtmeleri kabul edilmeyecektir. Bu şekilde örtülmüş olanlara hiç kapatılmamış gözüyle bakılacaktır. Ancak kâğıt içinde bulunan çikolata gibi yiyecekler bu uygulamanın dışındadır.

b. Sucu ve şerbetçiler de aynı şekilde su ve şerbetlerini kapaklı kaplar içinde bulduracak, bardaklar kırık ve çatlak olmayarak kapaklı kaplar içinde muhafaza edilmiş olacak, bardaklar her kullanımdan sonra yıkanacaktır.

c. Seyyar ve sabit satıcıların mallarını koydukları tabla ve kaplar ile kullandıkları bezler ve bıçaklar temiz olacaktır. Ayrıca mallarını satış esnasında koyacakları kâğıtlar da kullanılmamış olacaktır.

d. Bu satıcıların özellikle elleri gayet temiz olacaktır.

### **3. Talimatnamede Yer Alan Yiyecek ve İçeceklerin Nakli ile İlgili Kurallar**

a. Yiyecek ve içeceklerin nakli kesinlikle açık kaplarda yapılmayacaktır.

b. Et, çiğer ve hayvanın diğer kısımları aynı şekilde üzerleri örtülü ve muhafazalı bir şekilde nakledilecektir.

c. Etler nakil esnasında sokaklara dökülmeyecek şekilde muhafazalı kaplarda buldurulacaktır. Etler ile hayvanın diğer kısımlarından su ve kan akmayacak bir şekilde muhafazalı olarak nakledilecektir.

d. Sokağa dökülen yiyecekler ve içecekler tekrar alınarak kaplarına kesinlikle konulmayacaktır. Bu şekilde dökülmüş yiyecekler ve içecekler zayı olmuş kabul edilmelidir. Aynı şekilde dökülen bu yiyecekleri ve içecekleri başkalarının toplaması da alması da yasaktır.

### **4. Talimatnamede Yer Alan Bütün Tüccar ve Esnafın Uyması Gereken Genel Kurallar**

<sup>38</sup> Seyyar satıcıların üzerine mallarını koydukları el arabası, sepet veya tezgâh.

a. Tüccar ve esnafın dükkânlarının önüne, sokağa, çer-çöp ve bulaşık suları dökmesi yasaktır. Bu gibi şeyler kimin mağazasının veya dükkânının önünde veya yakınında görülürse bundan o mağaza veya dükkân sahibi sorumlu olacaktır.

b. Her dükkân veya mağaza sahibi, dükkânı veya mağazası önündeki yaya kaldırımını, yaya kaldırımı yok ise dükkânından başlamak suretiyle dükkânından sokağa kadar iki metre ve bir metre genişlikteki mesafeyi günde bir defa sabahları süpürmekle ve çöpleri toplayarak bir noktaya bırakmaya mecburdur.

c. Her esnaf ve müstahdemîn her altı ayda bir defa *sıhhat varakası* (sağlık belgesi) ibrâzına mecburdur.

### 5. Talimatnamede Yer Alan Emir ve Uyarılara Uymayanlara Uygulanacak Cezalar<sup>39</sup>

a. Esnafa yukarıda zikredilen emirleri ve uyarıları yerine getirmeleri için on beş gün süre verilmiş olup bu süre gelecek nisanın on beşinde sona erecektir. Buradan hareketle bu emirlerin ve uyarıların yayınlanış tarihinin 31 Mart 1335 olabileceğini söylemek mümkündür.

b. Emirler ve beledî uyarılara göre hareket etmeyenlere birinci kez Ceza Kânûnu'nun 257. maddesi<sup>40</sup> tatbik olunacaktır. Tekrarı halinde para cezasıyla birlikte dükkânı üç gün süreyle kapatılacak ve kapatılış sebebi bir kâğıda yazılarak dükkânın dışına asılacak, emirlerin ve uyarıların ifâsına kadar asılı kalacaktır.

c. Emirler ve beledî uyarılara göre hareket etmeyen esnafın satmakta oldukları yiyecek ve içeceklerin satışı yasaklanarak bu mallara el konulacaktır.

d. Sütçü, inekçi ve fırıncılar gibi esnafın süt ve ekmekleri de pazara çıkartılıp satılmayarak onlara da el konulacaktır.

e. Zikredilen emirler ile beledî uyarıların tatbikine belediye ve zabıta memurları vazifelidir.

### Sonuç

Basım tarihinden hareketle 20. yüzyılın başlarına ait olduğu anlaşılan *Esnafın Riâyete Mecbur Olduğu Evâmîr-i Belediye Hakkındaki Talîmât*, Osmanlı Devleti'nde yiyecek- içecek imal eden ve satan esnafın uyması gereken kuralları içermektedir.

<sup>39</sup> 28 Zilhicce 1274 (9 Ağustos 1858) tarihli Ceza Kanunu'nun 3. Bâbı'nın 254-264. Maddeleri "*Umûr-ı tahaffuziye ve tanzîfiye ve zâbitaya muhâlif hareket eden ashâb-ı kabâyihin cezaları beyanındadır.*" *Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu* (Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1335), 114.

<sup>40</sup> 28 Zilhicce 1274 (9 Ağustos 1858) tarihli Ceza Kanunu'nun 257. Maddesi: 15 Cemaziyevvel 1322 / 29 Mart 1330 tarihinde şu şekilde değiştirilmiştir: "Tahammür, tefessüh te'affün veya diğer bir sebeple terkîb-i tab'iyyesi tagayyür eden me'külât ve meşrûbatı nezdinde bulunduranlar veya fûruht edenler ve her nevi me'külât ve meşrûbatın nezâfetini muhâfaza etmeyenler ve hıfz-ı sıhhat ve def'i muzırrât-ı ammeye mütea'llik bi'l-cümle evâmîr ve tenbîhât ve tâ'lîmât-ı belediyeye muhalefet edenler ile otel apartman, han, meyhâne ve lokanta, tiyatro ve sâir umûma mahsus mahalleri idâre veya isticâr edip de nezâfet-i mukteziyye riâyat etmeyenler rub' Osmanlı altınından üç Osmanlı altınına kadar cez-yı nakdî ve tekerrürü hâlinde bir haftadan bir aya kadar habs cezasıyla mücâzât olunur ve bu makûle terkîb-i tab'iyyesi tagayyür eden mevadd her hâlde müsader olunur." *Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu* 116.

Günümüzde Tarım ve Köyişleri ile belediyelerin denetiminde ve kontrolünde olan Gıda Güvenliği ve Kalitesinin Denetimi ve Kontrolü yetkisinin, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında belediyelerce yürütüldüğü görülmektedir. Belediyeler bu denetim görevi için belediye memuru ve zabıta memurlarını görevlendirmiştir.

Hazırlanan bu talimatname ile Osmanlı Devleti'nde müşterinin maddî ve manevî olarak zarar görmesinin önüne geçilmeye çalışıldığı görülmektedir. Talimatnamede yer alan gıdaların kalitesi, işyeri hijyeni ve çalışanlarda aranan temizlik şartları ile ilgili kurallardan talimatnamenin hazırlanmasında halk sağlığına oldukça önem verildiği anlaşılmaktadır. Esnafa konulan bazı yasaklardan devletin çevreye karşı oldukça duyarlı olduğu görülmektedir.

Talimatnamede adı geçen esnaf grupları, esnafın sattıkları mallar, esnafın kullandığı alet-edevatlar gibi bilgilerden 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin sosyo-ekonomik hayatı hakkında ipuçları elde etmek mümkündür.

Talimatname'de yer alan kurallara uyulmaması durumunda esnafa uygulanacak cezaların oldukça caydırıcı olduğu görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nde gıda üretimi yapan ve gıda satan esnafın uyacağı kuralları ayrıntılı olarak ele alması bakımından bu talimatname önemli bir belge niteliği taşımaktadır.

Hazırlanan bu talimatnamede geçen kuralların büyük kısmının günümüzdeki gıda üretimi ve denetimi kurullarla benzerlik gösterdiği görülmektedir.

### Kaynakça

- Akyıldız, Ali. "Tanzimat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40 / 1-10, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bayram, Selahattin. "Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilâtı ve Esnaf Loncaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 81-115.
- Bozkurt, Nurgül. "İbrahim Hakkı (Paşa)'nın 1877 Tarihli Dersaadet Belediye Kanunu'na dair Lâyihası". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Ağustos 2007), 21-40.
- Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu*, Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1335.
- Dersaadet Belediye Kânûnu, *Düstur* (27 Ramazan 1294 / 5 Ekim 1877), I/4, 520-538.
- Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*. I. Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*. II. Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Ergin, Osman. *Beledî Bilgiler*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 3. Basım, 1939.
- Erşahin, Seyfettin. "Osmanlı'da Vakıf-Esnaf İlişkisi Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 43 / 4 (Ekim-Kasım-Aralık 2007), 115-132.
- Esnafın Riyayete Mecbur Olduğu Evâmîr-i Belediye Hakkında Talimat*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, R.1335/ M.1919
- Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken, 1. Basım, 2000.
- Gözler, Kemal. "Türk Belediye Sistemi Üzerinde Fransız Etkisi: 3 Nisan 1930 Tarihli Belediye Kanunu Fransa'dan mı İktibas Edilmiştir?". *Çağdaş Yerel Yönetimler* 28 / 1 (Ocak-Nisan 2019), 1-23.

- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2004.
- Kal'a, Ahmet. "Lonca". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27 /211-212. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kal'a, Ahmet. "Esnaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/ 423-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kazıcı, Ziya. "Ahilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1 / 540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1987.
- Koyuncu, Miyase. *18.Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ortaylı, İlber. "Belediye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5 / 398-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öneş, Edhem Ruhi. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Esnaf*. İstanbul: İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Dernekleri Birliği Yayınları, 1985.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. "Yenileşme Dönemi Osmanlı Devlet Teşkilatı" *Türkler*. 13/ 1014-1041. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Tabakoğlu, Ahmet. *Türkiye İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- TTK, Türk Ticaret Kanunu (Kanun No.6102). *Resmî Gazete* 27846 (14 Şubat 2011). Erişim 7 Eylül 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6102.pdf>
- VBK, Vilâyet-i Belediye Kânûnu, *Düstur* (27 Ramazan 1294 / 5 Ekim 1877), I/4,538-550.
- Yazıcı, Nesimi. "Lonca Sisteminin İşsizlik Sigortasıyla İlgisi Üzerine Bazı Düşünceler" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 /1 (1996),155-165.
- Yıldırım, Onur. "Osmanlı Esnafında Uyum ve Dönüşüm". *Toplum ve Bilim* 83 (Kış 1999/2000), 146-177.
- <https://www.istesob.org.tr/gida-guvenligi-ve-kalitesinin-denetimi-ve-kontrolu/>
- <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5179.html>

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

## EVS ŞAİRİ KAYS B. EL-HATÎM'İN ŞİİRLERİNDE ÖVÜNME

EGOTISM IN THE POEMS OF KAYS B. AL-KHAṬĪM POET OF THE AWS  
TRIBE

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ**

myilmaz93@hotmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-8223-7065>

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı  
Çanakkale/Türkiye

**Atıf@** Yılmaz, Mehmet. "Evs Şairi Kays b. el-Hatîm'in Şiirlerinde Övünme". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020), 175-200.

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 29 Ekim 2020 / 29 October 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 2 Aralık 2020 / 2 December 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 175-200

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.818223>

## Öz

Kays b. el-Hatîm (ö. 620), Câhiliye döneminin sonlarına doğru Medine'de dünyaya gelmiş ve Evs kabilesi arasında yetişmiştir. Kays b. el-Hatîm, usta savaşçı olduğu kadar şiir becerisinde de ileri seviyededir. İslâm'dan hemen önce Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanan savaşların çoğuna tanık olmuş ve mensubu bulunduğu Evs kabilesini hem silah hem de şiir yoluyla Hazrecliler karşısında savunmuştur. Bu bakımdan şair Evs kabilesiyle övündüğü beyitlerle de meşhurdur. Ülkemizde şairle ilgili müstakil çalışmalara rastlanmamaktadır. Bu sebeple şaire ait şiir metinlerinde övünme içerikli beyitler çalışma konusu yapılmıştır. Çalışma, İslâm öncesi dönemde Yesrib adıyla bilinen Medine-i Münevver'e'nin sosyal ve kültürel yapısıyla ilgili ipuçları barındırması bakımından da önem arz etmektedir. Çalışmada ilgili beyitlere başta şaire ait *Dîvân* olmak üzere edebiyat, eleştiri ve rivayet içerikli bazı temel kaynaklar taranmak suretiyle ulaşılmıştır. Beyitler kişisel övünme ve kabileyile övünme adlarıyla iki alt başlık altında incelenmiştir. Beyitler Türkçe'ye tercüme edilmiş, gerekli açıklamalar yapılmış ve yer yer tahlil edilmiştir. Varılan kanaatler sonuç kısmında belirtilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Kays b. el-Hatîm, Şiir, Övünme, Evs Kabilesi.

## Abstract

Kays b. Al-Khaţim (d. 620) was born in al-Madîna towards the end of the Jahiliyya period and was raised among the Aws tribe. Kays b. Al-Khaţim was a skilled poet as well as a great warrior. He witnessed most of the wars fought between the Aws and Khazraj tribes just before Islam and defended the Aws tribe, of which he was a member, against the Khazraj, both through weapons and poetry. Thus, the poet was also famous for the couplets he exalted the Aws tribe. In our country, there are no individual studies about the poet. For this reason, the subject of this study is centred upon egoist couplets in his poetry. The study is also important in that it presents data about the social and cultural structure of al-Madîna known as Yathrib in the pre-Islamic period. By scanning certain main sources of literature, criticism and narration, especially the *Dîwan* of the poet, the study found significant couplets. The couplets have been examined under two subheadings: egotism and tribal pride. The couplets have been translated into Turkish, annotated and analyzed when necessary. The findings reached are presented in the conclusion part.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Kays b. Al-Khaţim, Poetry, Egotism, The Aws Tribe.



## Giriş

Günümüze ulaşan Câhiliye Arap şiirleri, İslâm öncesi dönemin sosyal, siyasal ve kültürel yapısı hakkında ipuçları barındırmaktadır. Zira şair, kişiliğini kazandığı ve kültürüyle yoğrulduğu toplumda deneyim sahibi olmakta ve duygularını beyitlere dökmektedir. İbn ‘Abbâs bu bağlamda şöyle der:<sup>1</sup> “Bana Kur’ân’da yer alan garip lafızları sorarsanız anlamlarını şiirde arayınız derim. Zira şiir Arapların sicil defteridir.” Hz. Peygamber’in şu ifadeleri de bu duruma işaret etmektedir:<sup>2</sup> “Deve, yavrusuna özlem duymaktan vazgeçmedikçe, Araplar şiir söylemekten geri durmazlar.” İslâm öncesi dönemde Yesrib adıyla bilinen Medîne-i Münevver’e de yaşamış olan Kays b. el-Hatîm’e ait şiirler de Yesrib kentinin sosyal ve kültürel yapısı hakkında ipuçları barındırmaktadır. Usta savaşçı olan Kays b. el-Hatîm, mensubu bulunduğu Evs kabîlesini düşman karşısında hem silah hem de şiir yoluyla savunmuştur. Şair bunu yaparken zaman zaman savaş sırasında yaşanan olayların detaylarına da inmektedir. Bu bakımdan şair yaşanan olaylar karşısında Evs kabîlesini savunduğu ve Evs kabîlesiyle övündüğü beyitlerle de meşhurdur. İlgili beyitlere başta şaire ait *Dîvân* olmak üzere Kuraşî’nin (ö. 170/786) *Cemhere*’si, Cumahî’nin (ö. 231/846) *Tabakât*’ı, İsfâhânî’nin (ö. 356/967) *Kitâbu’l-agânî*’si, Merzubânî’nin (ö. 384/994) *Mu’cemu’ş-şu’arâ*’sı, Kayravânî’nin (ö. 456/1064) *el-Umde*’si, Tebrîzî’nin (ö. 502/1109) *Şerhu Dîvânî’l-hamâse*’si, ‘Askalânî’nin (ö. 852/1449) *el-İsâbe*’si ve Bağdâdî’nin (ö. 1093/1682) *Hızânetu’l-edeb*’i gibi edebiyat, eleştiri ve rivayet muhtevalı temel kaynaklar taranmak suretiyle uşallılmıştır.

Şaire ait şiirlerde övünme muhtevalı beyitlere geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması bakımından şairin hayatı ve eski Arap şiirindeki yeri hakkında ön bilgiler vermek uygun olacaktır.

### 1. Kays b. el-Hatîm’in Hayatı

Tam adı Kays b. el-Hatîm b. ‘Adiyy b. Sevâd b. Zafer b. Ka’b b. el-Hazrec b. en-Nebî b. Mâlik b. el-Evs’dir.<sup>3</sup> Ebû Yezîd künyesiyle de bilinen<sup>4</sup> şair Yesrib’de mukîm Evs kabîlesinin Benî Zafer koluna mensup olup Câhiliye devrinde dünyaya gelmiştir.<sup>5</sup> Günümüze ulaşan kaynaklarda şairin doğum tarihi hakkında bilgiye rastlanmamaktadır. Hal böyle olmakla birlikte Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye hicretinden iki yıl önce 620 yılında vefat etmiş olması<sup>6</sup> dikkate alındığında Câhiliye devrinin sonlarına doğru dünyaya geldiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Şair henüz dünyaya gelmeden önce dedesi ‘Adiyy, ‘Abdulkays kabîlesine mensup bir şahıs tarafından öldürülür. Şair henüz küçük yaşta iken

<sup>1</sup> el-Kurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi’ li aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2006) 1/44

<sup>2</sup> İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî, *el-Umde fî mahâsini’ş-şî’r ve âdâbihi ve naḳdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1981), 1/31.

<sup>3</sup> el-Merzubânî, Ebû ‘Ubeydillâh Muhammed b. ‘İmrân, *Mu’cemu’ş-şu’arâ*, tsh. F. Krenkov (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 1982), 321.

<sup>4</sup> el-İsfâhânî, Ebu’l-Ferec, *Kitâbu’l-ağânî*, thk. İbrahim es-Se’âfin vd., (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 3/5.

<sup>5</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, thk. Nasiruddîn el-Esed (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), 11; İsmail Durmuş, “Kays b. Hatîm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/92.

<sup>6</sup> ez-Ziriklî Hayruddîn, *el-‘Alâm* (Beyrut: Dâru’l- ‘İlm Li’l-Melâyin, 2002), 5/205.

babası Hatîm de Hazrec kabîlesine mensup Mâlik adında bir şahıs tarafından öldürülür. Annesinin terbiyesinde yetişen şair babasının katilini Medine'de, dedesinin katilini ise Zulmecâz denilen yerde yakalar ve öldürür. Bu sebeple Evs ve Hazrec kabîleleri arasında yıllar süren savaşlar meydana gelir.<sup>7</sup> Şair bu savaşların bir kısmında hem kılıcı hem de şiirleriyle kabîlesini savunur ve kazandığı değerlerle ve kabîlenin sahip olduğu hasletlerle mısralarda sıkça övünür. Şair Allah Resûlü'yle Hac mevsiminde<sup>8</sup> Mekke'de karşılaşır. Allah Resûlü tarafından İslâm'a davet edilse de daveti kabul etme hususunda tereddüt yaşar. Bir karara varabilmesi için Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret edeceği vakte kadar mühlet ister.<sup>9</sup> Ne var ki şair, hicretten önce<sup>10</sup> Hazreciler tarafından intikam amacıyla alınan bir karar doğrultusunda komploya kurban gider ve İslâm'a girmeden öldürülür.<sup>11</sup>

## 2. Eski Arap Şiirindeki Yeri

Kays b. el-Hatîm usta şairler arasındadır. Mensubu bulunduğu Evs kabîlesini düşman karşısında hem silah hem de şiir yoluyla savunmuş olması bu duruma işaret etmektedir. 'Ukâz Panayırında düzenlenen şiir etkinliklerinde hakemlik yapan meşhur eleştirmen<sup>12</sup> Nâbiğa (ö. 605) tarafından "İnsanların arasında en usta şair sensin" diyerek Kays b. el-Hatîm'e taltifte bulunmuş olması<sup>13</sup> da yine bu duruma işaret etmektedir. Kays b. el-Hatîm ile Hassân b. Sâbit (ö. 60/680)<sup>14</sup> ve Abdullah b. Ravâha (ö. 8/629)<sup>15</sup> arasında yaşanan şiir atışmaları meşhurdur. Dahası Hassân b. Sâbit, "Araplarla savaşmamız gerektiğinde kaliteli şiirlerimizi ortaya koymak isterdik ve Kays b. el-Hatîm'in şiirlerine başvururduk"<sup>16</sup> diyerek Kays b. el-Hatîm'e ait şiirlerin kalitesine vurgu yapmaktadır. Cumahî, *Tabakât'*ında Kays b. el-Hatîm'i Kentli şairler arasında Medine'den dördüncü şair olarak sıralamaktadır.<sup>17</sup> Kuraşî de *Cemhere'sinde Muzehhebât* adını verdiği bölümde şairi kaliteli şairler arasında dördüncü sıraya koymaktadır.<sup>18</sup> Dilciler, nahiv âlimleri ve

<sup>7</sup> İsfâhânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 3/5; Abkarius, İskender Ağa, *Kitâbu Ravdati'l-edeb fî tabakâti şu'arâi'l-'Arab* (Beyrut: byy., 1858), 251.

<sup>8</sup> İbn Sellâm, Muhammed el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/230-231.

<sup>9</sup> el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hâcer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Turkî (Kahire: Merkezi Hecl Lî'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye Ve'l-İslâmiyye, 2008), 13/296; el-Asfâhânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 3/10.

<sup>10</sup> Abkarius, *Kitâbu Ravdati'l-edeb*, 252.

<sup>11</sup> el-Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Umar, *Hızânetu'l-edeb*, thk. 'Abdussellâm Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1996), 7/37.

<sup>12</sup> Tâha, Ahmed İbrâhîm, *Târîhu'n-nağdi'l-edebî 'inde'l-'Arab* (Mekke: Mektebetu'l-Faysaliyye, 1937), 25.

<sup>13</sup> el-İsfâhânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 3/10.

<sup>14</sup> Sözelimi bkz: Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, thk. 'Abd Muhanna (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 168-169.

<sup>15</sup> el-Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, thk. Muhammed 'Ali el-Hâşimî (Riyad: İmam Muhammad bin Sa'ud Islamic University, Comitte of Researc, Translation and Publication, 1981), 2/629.

<sup>16</sup> Merzubânî, *Mu'cemu's-şu'arâ'*, 321-322.

<sup>17</sup> İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/ 215.

<sup>18</sup> Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, 2/645.

coğrafya bilginleri Kays b. el-Hatîm'in şiirlerinden istişhâdlar yapmışlardır.<sup>19</sup> Görüldüğü üzere Kays b. el-Hatîm şiir becerisinde hatırı sayılır konuma haizdir.

### 3. Şiirlerinde Övünme

Sözlükte iftihar kaynağı anlamına gelen övünme<sup>20</sup>, zorlukla elde edilebilecek kazanımların kişide var olduğu iddiası üzerine kurulur.<sup>21</sup> Zira çöl ikliminin beraberinde getirdiği şartlar altında güç bela hayata tutunmaya çalışan bedevî toplumlarda hamiyet, gurur, onur, taassup, cesur olma ve zorluklara tahammül edebilme gibi hasletler takdire şayan değerlerdir.<sup>22</sup>

Lirik şiir türü olan *fahr/övünme*, Câhiliye devri Arap şiirlerinde sıkça rastlanan temalardandır. Arap şairler, övünme temalı beyitleri sahip oldukları erdemleri ve toplumdaki hatırı sayılır konumları dile getirme aracı olarak kullanmışlardır. Şairler kendilerinde ve mensubu buldukları kabîlelerde var olan cesaret, düşman karşısında ustaca savaşma, şiir becerisi, cömertlik ve kabîlenin parlak geçmişi gibi hasletlerle beyitlerde övünmüşlerdir.<sup>23</sup> Özellikle şair, kabîlenin hem sözcüsü hem de düşmana karşı yürütülen psikolojik savaşta savunucusu konumundadır.<sup>24</sup> Bu bakımdan erken dönem şiir eleştirmenleri şiir temalarını nesîb<sup>25</sup>, medih, hiciv, övünme ve vasf olmak üzere beş kısımına sınırlandırmışlardır.<sup>26</sup>

Kays b. el-Hatîm'e ait şiir metinlerinde de övgü temalı beyitlere rastlanmaktadır. İlgili beyitleri kişisel ve kabîleyle övünme şeklinde iki alt başlıkta incelemek mümkündür.

#### 3. 1. Kişisel Övünme

Şair cesaret, el açıklığı, fizikî yapı ve erdem gibi şahsında var olan hasletlerle beyitlerde övünmektedir.

##### 3. 1. 1. Cesaret

Tehlikelerin üzerine korkusuzca gitme şevki<sup>27</sup> ve cüretkâr olma anlamlarına gelen cesaret, kabîlenin takdire değer şahsiyetlerinde bulunması gereken önemli özellikler arasındadır.<sup>28</sup> Zira Câhiliye toplumlarında hayat, genel anlamda kabîleler arasındaki çekişmelerle ve durmak bilmeyen savaşlarla doludur. Hayata

<sup>19</sup> Celîl, Hasen Muhammed, *Kays b. el-Hatîm hayâtuh ve şî'ruh* (Amman: Dâru Dicle, ts.), 167-171.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts), 5/ 3361. (Fâ Bâbı)

<sup>21</sup> el-Cundî, 'Ali, *Şî'ru'l-harb fi'l-'asri'l-câhilî* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Câmi'ah el-'Arabiyye, 1966), 363.

<sup>22</sup> Tuleymât Gâzî ve el-Aşkar, 'İrfân, *el-Edebu'l-câhilî kadâyâhu ağrâduh a'lâmuh funûnuh* (Dimaşk: Mektebetu'l-İmân, 1992), 135.

<sup>23</sup> 'Abdunnûr, Cebbûr, *el-Mu'cemu'l-edebî*, (Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 1984), 189.

<sup>24</sup> Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, 113.

<sup>25</sup> Nesîb, şair tarafından kadınların fizikî özellikleri, ahlâkî davranış biçimleri ve kadınlara olan tutkuların beyitlerde dile getirilmesi anlamındadır. Bkz. Vehbe, Mecdî ve el-Muhendis, Kâmil, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-'Arabiyye fi'l-lugati ve'l-edeb*, (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1984), 410.

<sup>26</sup> İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/121.

<sup>27</sup> el-'Askerî Ebû Hilâl, *el-Furûk el-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 108, 109.

<sup>28</sup> el-Faysal, 'Abdul'azîz b. Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabî ve târîhuh*, (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su 'ûd el-İslâmiyye, 1405), 41.

tutunabilmek için düşmanla savaşmak mukaddes sayıldığından<sup>29</sup> savaş becerisinde usta bireyler saygın kimseler olarak telakkî edilmektedirler. Kabîlede herkesin uyması gereken en önemli kural hasım kabîle tarafından öldürülenlerin intikamını almaktır.<sup>30</sup> Erken dönem şiir eleştirmenlerinden Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948), hayata tutunabilme mücadelesindeki önemi sebebiyle cesaretli olmayı akıl, adalet ve iffetle birlikte kişide bulunması gereken en önemli dört haslet arasında zikretmektedir.<sup>31</sup>

Kays b. el-Hatîm'e ait beyitlerde de cesaretle övünmenin örneklerine rastlanmaktadır. Dedesi 'Adiyy ile babası Hatîm'in intikamını aldıktan sonra söylediği beyitler bu duruma iyi bir örnektir. Şair dedesinin ve babasının intikamını korkusuzca almakla övündüğü beyitlerde şöyle der:<sup>32</sup>

تَأَزْتُ عَدِيًّا وَالْحَطِيمَ فَلَمْ أُضِعْ      وَلَايَةَ أَشْيَاءٍ جُعِلَتْ إِرَاءَهَا

'Adiyy ve el-Hatîm'in intikamını aldım da sorumluluğu şahsıma tevdi edilen hususların hakkını boşa çıkarmadım.

صَرَيْتُ بِذِي الرَّزَيْنِ رِبْقَةً مَالِكٍ      فَأَبْتُ بِنَفْسِي قَدْ أَصَبْتُ شِقَاءَهَا

İki yanı keskin kılıçla Mâlik'in boynunu vurdum. Böylece içimdeki intikam ateşini söndürdüm ve (nihayet) kendime geldim.

وَسَامَحَنِي فِيهَا ابْنُ عَمْرٍو بْنِ عَامِرٍ      خِدَاشٌ فَأَدَى نِعْمَةً وَأَقَاءَهَا

Bunu yaparken 'Amr b. 'Âmir'in oğlu Hıdâş<sup>33</sup> da (dedem 'Adiyy ile babam el-Hatîm'in intikamını almam hususundaki yardım talebimi) anlayışla karşılayarak bana büyük bir iyilik yaptı. (Böylece) iyi bir fırsat yakalamamı sağladı.

طَعَنْتُ ابْنَ عَبْدِ الْقَيْسِ طَعْنَةً تَائِرٍ      لَهَا نَقْدٌ لَوْلَا الشُّعَاءُ<sup>34</sup> أَضَاءَهَا

İbn 'Abdi'l-Kays'a<sup>35</sup> kan davası güdercesine öyle bir (mızrak)<sup>36</sup> sapladım ki akan alkan olmasa yara alan bölge ortaya çıkardı.

مَلَكْتُ بِهَا كَفِّي فَأَنْهَزْتُ فَتَقَّهَا      يَرَى قَائِمًا مِنْ خَلْفِهَا مَا وَرَاءَهَا

<sup>29</sup> Ebu'r-Rabb, İbtisâm Nâyif Sâlih, *Suvaru'l-ḥarb ve eb'âduha'l-ustûriyye fi'ş-şiri'l-câhilî*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'n-Necâh el-Vataniyye, Nablus, 2006), 30

<sup>30</sup> Dayf, Şevkî, *Târîḥu'l-edebî'l-'Arabî el-'Asru'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 62.

<sup>31</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Naḳdu'ş-şir*, thk. Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 96.

<sup>32</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 43-50.

<sup>33</sup> Beyitte adı geçen Hıdâş, meşhur Arap şairi Hıdâş b. Zuheyr'dir. Bkz. el-Merzubânî *Mu'cemu'ş-şu'arâ'*, 107. Hıdâş aynı zamanda Kays b. el-Hatîm'in dedesini öldüren 'Adiyy'in de amcasının oğludur. Toplumda saygın bir şahsiyet olan Hatîm, öldürülmeden önce Hıdâş'a yardım eli uzatmıştır. Bu sebeple şair dedesinin ve babasının intikamını almak için Hıdâş'tan yardım ister. Hıdâş bu isteği geri çevirmez ve şaire amcasının oğlu ile babasının bulunduğu yeri gizlice gösterir. Geniş bilgi için bkz. et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Ali el-Hatîb, *Şerḥu Dîvânî'l-ḥamâse*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Hatîb (Kahire: Matba'atu Hicâzî, 1938), 1/180.

<sup>34</sup> Beyitte yer alan *الشُّعَاءُ* lafzı alkan anlamındadır. Bkz. Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 46.

<sup>35</sup> Beyitte adı geçen İbn 'Abdi'l-Kays, Kays b. el-Hatîm'in babasını öldüren şahıstır. Bkz. el-Bağdâdî, *Ḥizânetu'l-edeb*, 7/37.

<sup>36</sup> Şair hasmını mızrak darbesiyle öldürmüştür. Bkz. Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 52.

*Yara alan bölgeyi elimle iyice kavradım da kanın bolca akması için daha da parçaladım. Yara o kadar açılmış ve yırtılmıştı ki ayakta duran kimse yaranın arka tarafını gör(ebil)mekteydi.*

يَهُونُ عَلَيَّ أَنْ تَرَدَّ جِرَاحَهُ      عُيُونَ الْأَوَاسِي إِذْ حَمِدْتُ بَلَاءَهَا

*Yara alan bölgeye pansuman yapan kadınların (ürkütücü görüntü karşısında) gözlerini başka yönler çevirmek durumunda kalmalarına aldırmiyorum (hasmıma) böyle bir felaketi yaşatma fırsatı yakaladığım için hamd ettiğim bu vakitte.*

وَكُنْتُ امْرَأً لَا أَسْمَعُ الدَّهْرَ سُبَّةً      أُسْبُ بِهَا إِلَّا كَشَفْتُ غِظَاءَهَا

*Hayatta (dedemin ve babamın öldürüldüğü ve intikamlarını almam gerektiği yolunda) şahsıma dil uzatıldığı ağır söz duymamış bir kimse idim. Ta ki üzerindeki sır perdesini aralayınca kadar.<sup>37</sup>*

وَإِنِّي فِي الْحَزْبِ الضَّرُوسِ مُوَكَّلٌ      بِأَقْدَامِ نَفْسِي مَا أُرِيدُ بَقَاءَهَا

*Şüphesiz zorlu savaşta sağ çıkmamak üzere cesaretle (düşman) üzerine atılmakla yükümlüyüm*

إِذَا سَقَمْتُ نَفْسِي إِلَى ذِي عَدَاوَةٍ      فَإِنِّي بِتَصْلِ السَّيْفِ بَاغٍ دَوَاءَهَا

*Canım düşmanla çarpışma hastalığına yakalandığında tedavisini kılıcın kabzasını (sımsıkı tutarak) saldırmakta bulurum.*

مَتَى يَأْتِ هَذَا الْمَوْتُ لَا تَبْقَ حَاجَةٌ      لِنَفْسِي إِلَّا قَدْ قَصَيْتُ قِصَاءَهَا

*Ne zaman ölüm anı karşıma çıksa canımın arzuladığı hiçbir şeyi (er meydanında) ardına koymam.*

وَقَدْ جَرَّبْتُ مِئِّي لَدَى كُلِّ مَا قِطٍ      دُحِّي إِذَا مَا الْحَزْبُ أَلْقَتْ رِذَاءَهَا

*Duhayy (kabilesi) her daim savaş krizinin patlak verdiği ve savaşın bütün çiplaklığıyla kızıştığı zor anlarda (cesurca vuruşlarımı elbet) tecrübe etti.*

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere şair, dedesinin ve babasının intikamını almayı yerine getirilmesi gereken bir görev kabul etmekte ve görevini vakit kaybetmeden uygulamaya koyulmaktadır. Zira hasım kabîle tarafından öldürülen kabîle bireylerinin intikamını almak, kabîleyi koruyacak savaşçıda<sup>38</sup> bulunması

<sup>37</sup> Şair, babası öldürüldüğünde henüz olan bitenleri anlayamayacak kadar küçüktür. Annesi küçük Kays'ı koruma içgüdüsüyle hareket eder ve ileride dedesi ile babasının intikamını almaya kalkışmasından endişe duyar. Zira oğlunun sonu gelmeyecek kan davasına bulaşması bir şekilde öldürülmesini kaçınılmaz kılacaktır. Bu sebeple ikamet ettikleri evin önüne kabir görüntüsünde iki çukur kazar ve Kays'a çukurların dedesiyle babasına ait iki kabir olduğunu söyler. Kays delikanlılık çağına geldiğinde Zafer aşîretinden genç bir adamla tartışır. Genç adam Kays'a "Delikanlı olsan gücünü dedenin ve babanın katilleri üzerinde denerdin. Benimle cedelleşmek yerine git sana yakışanı yap!" der. Kays bu söze içerler ve soluğu annesinin yanında alır. Annesinden dedesinin ve babasının akıbetleri hususunda kendisine doğruları söylemesi gerektiğini yoksa intihara kalkışacağı veya annesini öldüreceği yolunda tehditler savurur. Çaresiz kalan anne Kays'a olanları anlatır. Dedesi ile babasının öldürüldüğünü öğrenen Kays, vakit kaybetmeden intikamlarını almak üzere yola koyulur. Şair, Hıdâs b. Zuheyr'in de yardımıyla katillere ulaşır ve her ikisini de farklı aralıklarla öldürür. Geniş bilgi için bkz. et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-ĥamâse*, 1/180.

<sup>38</sup> Cundî, *Şi'ru'l-ĥarb fi'l-'asri'l-câhilî*, 95.

gereken en önemli özelliklerden biridir.<sup>39</sup> Şair düşmanla karşı karşıya gelmek mecburiyetinde kaldığı vakitlerde ise kahramanca savaşmakta ve savaşın sonunda ganimetlerden dilediğini elde etmektedir. Zira şair ölümü pahasına da olsa düşman karşısında yenilmeyi ve zillet hayatı yaşamayı kabullenmemektedir. Şair gözü pek olduğunu vurguladığı beyitlerde bu duruma işaret etmekte ve şöyle demektedir:<sup>40</sup>

أَرَبْتُ بِدَفْعِ الْحَرْبِ حَتَّى رَأَيْتُهَا      عَنِ الدَّفْعِ لَا تَزْدَادُ غَيْرَ تَقَارُبِ

*Savaştan uzak durulmasını arzuladım. Ta ki (savaşın) daha da yaklaşıp gelmekte olduğunu ve (ancak vurularak) savuşturulması gerektiğini fark edinceye kadar.*

فَإِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ غَايَةِ الْمَوْتِ مَدْفَعٌ      فَأَهْلًا بِهَا إِذْ لَمْ تَزَلْ فِي الْمَرَاجِبِ

*Eğer (er meydanlarında) ölmekten başka çare kalmamış ise savaş hoş gelmiş safalar getirmiştir.*

فَلَمَّا رَأَيْتُ الْحَرْبَ حَرْبًا تَجَرَّدْتُ      لَبِسْتُ مَعَ الْبُرْدَيْنِ ثَوْبَ الْمُحَارِبِ

*(Nitekim) savaşın bütün çıplaklığıyla kızıştığını görünce iki hırkayla birlikte savaşçı elbisesi<sup>41</sup> (olan zırhı da) giydim.*

Görülebileceği üzere şair, savaşmaktan başka çare kalmadığı durumlarda zillet içerisinde bir hayat yaşamak yerine seve seve ölüme gitmeyi tercih etmektedir. Şair ne pahasına olursa olsun ölümden bir şekilde uzak durmaya çalışan kimseleri eleştirmekte ve şöyle demektedir:<sup>42</sup>

فَقُلْ لِلْمُتَّقِي عَرَضَ الْمَنَآيَا:      تَوَقَّ، وَلَيْسَ يَنْفَعُكَ اتِّقَاءُ

*Ölüme neden olacak hadiselerden sakınmaya çalışan kimseye de ki: Sen sakınmana bak! (Ama bil ki) sakınma sana fayda vermeyecektir.*

Son olarak şair ölüme fütursuzca atılması sebebiyle kendisine eleştiri oklarını yönelten muhtemelen eşi olan bir kadına karşılık vermekte ve bu duruma gerekçe olarak yaşanan haksızlıkları göstermektedir. Şair bu bağlamda şunları söylemektedir:<sup>43</sup>

فَدَلِكِ مَا قَدْ تَعَلَّمِينَ، وَإِنِّي      لَجَلْدٌ عَلَى رَبِّبِ الْخُطُوبِ مَتِينٌ

*Bu durumun aslı senin de bildiğin üzere şöyledir: Ben zorluklar karşısında yılmak bilmem (aynı zamanda) güçlüyüm de.*

أَمِيرٌ عَلَى الْبَاغِي وَيَغْلُظُ جَانِبِي      وَدُو الْقَصْدِ أَخْلُولِي لَهُ وَأَلِينُ

*Haddi aşan karşısında acı ve sert olurum. İnsaf sahibine ise tatlı ve yumuşak başlı.*

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere şair haddi aşan hasımları karşısında oldukça sert iken halkı tarafından sevilmektedir. Zira şair insaf sahibi kimselerle bir araya geldiğinde mütevazı ve yumuşak başlıdır. Sâbit b. Kays b. Şemmâs (ö.

<sup>39</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nağdu's-şî'r*, 98.

<sup>40</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 81- 82.

<sup>41</sup> Beyitte yer alan المحارب ثوب ifdesiyle zırh kastedilmektedir. Bkz. Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 82.

<sup>42</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 157.

<sup>43</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 166.

11/632) tarafından Allah Resûlü'nün huzurunda Kays b. el-Hatîm'in haksızlık karşısında gözü pek olduğu yolunda yaptığı tanıklık da bu duruma işaret etmektedir. Allah Resûlü, sadece Hazrec kabîlesine mensup şahsiyetleri barındıran bir mecliste Kays b. el-Hatîm'e ait şu mısra ile başlayan şiirin okunmasını ister:<sup>44</sup>

أَتَعْرِفُ رَسْمًا كَأَطْرَادِ الْمَذَاهِبِ      لِعَمْرَةٍ وَحُشَاً غَيْرَ مَوْقِفِ رَاكِبٍ

(Bir zamanlar) boydan boya altınla işlenmiş gibi (ihtişamlı iken şimdi) hiçbir bineklinin (yanında) duraklamadığı 'Amra'ya<sup>45</sup> ait viran (olmuş yapıdan geriye kalan silik) izi tanır mısın?

Mecliste bulunanlardan biri ayağa kalkar ve Kays b. el-Hatîm'in ilgili şiirini şu beyite kadar okur:

أَجَالِدُهُمْ يَوْمَ الْحَدِيقَةِ حَاسِرًا      كَأَنَّ يَدِي بِالسَّيْفِ مِخْرَاقٌ<sup>46</sup> لَاعِبٍ

Hadîka Günü<sup>47</sup> onlarla miğfersiz çarpışıyor(du)m. Kılıç tutan elim adeta oyun oynayan (çocuğun elindeki dürülmüş mendil) gibiydi.

Allah Resûlü meclise döner ve "Söylediği gibi miydi?" buyurur. Sâbit b. Kays b. Şemmâs ayağa kalkar ve Allah Resûlü'ne: "Ey Allah'ın Resûlü! Seni hak ile gönderen Allah'a yemin olsun ki; gerçekten o, damat olduğunun yedinci gününde üzerinde gecelik ve süslü bir yorganla karşımıza çıktı da söylediği gibi bizimle dövüştü" diyerek haksızlık karşısında gösterdiği cesareti doğrular.<sup>48</sup>

### 3. 1. 2. Cömertlik

Cömertlik, Arap toplumlarında örnek alınması gereken en esaslı erdem ve davranış biçimleri arasında yer alır.<sup>49</sup> Kays b. el-Hatîm'e ait şiirlerde de şairin el açıklığıyla övündüğü beyitlere rastlanmaktadır. Söz gelimi şair zorlukla elde edilen birikmiş malın geçici olduğuna vurgu yapmakta ve beyitlerde şöyle demektedir:<sup>50</sup>

تَقُولُ ظِعْيَتِي لَمَّا اسْتَقَلْتُ      : أَتَتْرُكُ مَا جَمَعْتَ صَرِيمٍ سَحْرٍ<sup>51</sup>

Eşim deve üzerindeki tahtirevana kurulmuş halde yola koyulduğu sırada (beni paylayarak) şöyle diyor(du): "(Zor şartlarda biriktirdiğin) bunca malı (saçır savuruyorsun da tavsiyelerime kulak asmadan) ümitisce (başkalarına) mı bırakıyorsun?"

<sup>44</sup> İsfâhânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 3/ 9.

<sup>45</sup> Beyitte adı geçen 'Amra, Abdullah b. Ravâha'nın kız kardeşi Ummu'n-Nu'mân b. Beşîr el-Ansârî'dir. Bkz. Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 67.

<sup>46</sup> Beyitte yer alan *المخراق* lafzı, çocukların oyunda birbirlerine vururken kullandıkları dürülmüş mendil vb. kumaş parçasının adıdır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/ 1143. (Hı Bâbi)

<sup>47</sup> Beyitte yer alan *الحديقة* Medine açıklarında Mekke'ye giden yol üzerinde bir köy ismidir. Kays b. el-Hatîm burada İslâm'dan önce Evs ve Hazrec kabîleleri arasında çıkan bir savaşa gönderme yapmaktadır. Bkz. el-Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. 'Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beirut: Dâr Sâdir, 1977), 2/ 232.

<sup>48</sup> İsfâhânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 3/ 9.

<sup>49</sup> Halebî, Semîr, *el-Kerem ve'l-cûd ve's-sağhâ* (Tanta: Dâru's-Sahâbe Li't-Turâs, 1988), 4.

<sup>50</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 181- 182.

<sup>51</sup> Beyitte yer alan *صريم سحر* ifadesi "ümitsizce" anlamındadır. Bkz. el-Câhîz, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, *el-Hayavân*, thk. 'Abdussellâm Muhammed Hârûn (Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbi el-'Halebî ve Evlâduh, 1965), 5/230.

فَقُلْتُ لَهَا: ذَرِينِي إِنَّ مَالِي      يَرُوحُ إِذَا غَلَبَتْهُمْ وَيَسْرِي

*Ben de ona (cevabımda) şöyle diyorum: "Beni kendi halime bırak! Zira onlara karşısında üstün gelirim malım gündüz (elimden çıkar) gider. Ancak gece olduğunda (yeniden kazanılarak geri) gelir."*

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere şair güç şartlarda biriktirdiği kazancını ihtiyaç sahibi kimselere harcaması sebebiyle eşi tarafından tenkit edilmekte ve bu davranıştan vaz geçmeye zorlanmaktadır. Ne var ki şair dünya malı gelip geçicidir mantığıyla hareket etmekte ve eşinin yakarışlarına kulak asmamaktadır. Şair bir başka beyitte yine cömertlikle övünmekte ve malın önemsiz olduğuna vurgu yaparak şöyle demektedir:<sup>52</sup>

وَلَيْسَ بِنَافِعٍ ذَا الْبُخْلِ مَالٌ      وَلَا مُرْبٍ بِصَاحِبِهِ السَّخَاءُ

*Mal ne cimri kimseye fayda verir ne de cömertin itibarını düşürür.*

Şair zor şartlarda bile cömertlikten ödün vermemektedir. Kuşkusuz şairin bu davranışı, el açıklığının erdem kabul edildiği Câhiliye toplumlarında varlıklı kimselere kıyasla daha da anlamlıdır. Beyitlerde kendisine şahsi ihtiyacını karşılayacak erzak ayırmadığını dile getirmekte ve elinde avucunda ne varsa gerekli yerlere dağıttığını ifade ederek şöyle demektedir.<sup>53</sup>

وَإِنِّي لَأَعْتَى النَّاسَ عَنْ مُتَكَلِّفٍ      يَرَى النَّاسَ ضُلَّالًا وَلَيْسَ بِمُهْتَدِي

*Doğrusu kendisi yanlış yolda iken insanların haktan saptığını sanan yapmacık kimselere en çok ben ihtiyaç duymam.*

كَثِيرِ الْمُنَى بِالرَّيَادِ، لَا حَيْرَ عِنْدَهُ      إِذَا جَاعَ يَوْمًا يَشْتَكِيهِ ضُحَى الْعَدِ

*(Şu) erzak biriktirmeyi tutku haline getiren kimselere. (Şahsında bu özelliği barındıran) kimsede asla hayır yoktur. Bir gün aç kalsa ertesi gün kuşluk vaktinde hâlâ bu durumdan şikâyet eder.*

Şair mal biriktirmeyi başlı başına amaç değil toplumda saygınlık elde etme aracı olarak görmektedir.<sup>54</sup>

فَمَا الْمَالُ وَالْأَخْلَاقُ إِلَّا مَعَارَةٌ      فَمَا اسْتَعْتَمْتُ مِنْ مَعْرُوفِهَا فَتَرَوُدِ

*Mal da ahlâk da ödünç alınan borçtan öte bir şey değildir. Dolayısıyla mal ve ahlâkın itibar gören türünden gücün nispetinde azık edin.*

Şaire göre kişi, birikimini har vurup harman savurarak değil doğru mecrada ihtiyaç sahibi kimselere harcaması durumunda saygınlık kazanacaktır. Şair bu bağlamda şöyle demektedir:<sup>55</sup>

فَإِنْ تَكُ قَدْ أَوْتَيْتَ مَالًا فَلَا تَكُنْ      بِهِ بَطْرًا وَالْحَالُ قَدْ تَتَحَوَّلُ

*Sana birikim elde etmek nasip edilmiş ise sakın ola yanlış mecrada saçıp savurma. (Zira) şartlar her an değişebilir.*

<sup>52</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 225.

<sup>53</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 128- 129.

<sup>54</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 130.

<sup>55</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 139.



Şaire göre mal biriktirme hırsına kapılmış kimsenin zengin olması mümkün gözükmemektedir. Zira hırsına yenik düşmüş kimse çok kazansa bile gözü doymak bilmeyecektir. Şair esas zenginliğin gönül zenginliği olduğuna vurgu yaptığı beyitlerde şöyle demektedir:<sup>56</sup>

فَلَا يُعْطَى الْحَرِيصُ غِنَى لِحِرْصٍ      وَقَدْ بَيَّنِّي لِذِي عَجْزٍ نَرَاءُ

*Hırslı kimseye hırsı sebebiyle zenginlik verilmez. (Kaldı ki) sınırlı imkâna sahip kimsenin de serveti artabilir.*

عَيْنِي النَّفْسِ، مَا اسْتَعَى عَيْنِي      وَقَفَّرُ النَّفْسِ مَا عَمِرَتْ شَقَاءُ

*Gönlü zengin kimse her daim zengindir. Gönlü fakir ise ömür boyu bedbahttır.*

Şair mal biriktirme hırsına kapılan ve malından harcamayan cimrilerle aynı kefeye konulmaktan sakınmaktadır. Bu sebeple aşîretini diğer mensuplarla birlikte kalkındırmak amacıyla yaptığı bağışlarla övünmekte ve beyitlerde şöyle demektedir:<sup>57</sup>

وَنَحْنُ حُمَاةٌ لِلْعَشِيرَةِ أَيُّتَمًا      نَكُنْ لَا يُبَالُوا أَنْ يَغِيْبُوا وَتَشْهَدَا

*Her nerde isek hepimiz aşîretin hamileriyiz. (Aşîret bireylerinden) bazılarının uzakta bizim de yakında bulunuyor olmamızın hesabını yapmazlar.*

نُحَامِي عَلَى جِدْمِ الْأَعْرَ 58 بِمَالِنَا      وَنَبْدُلُ حَزْرَاتِ النَّفُوسِ لِنُحْمَدَا

*Malımızla (Mâlik) el-Ağarr'ın (soyundan gelen aşîretimizin) aslını savunuruz ve (bu uğurda takdir edilerek) övülmemiz amacıyla nefislere hoş gelen en değerli birikimlerimizi bağışlarız.*

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere şaire göre dünya malı geçicidir ve toplumda saygınlık kazanma aracı olarak kullanılmaktadır. Şair zor şartlarda dahi cömertlikten ödün vermemekte ve elinde avucunda ne varsa ihtiyaç sahiplerine harcamaktadır. Zira şaire göre esas zenginlik gönül zenginliğidir. Mal biriktirme hırsının esiri olan kimse dilediği her şeyi elde etse bile gözü doymayacağından asla huzuru yakalayamayacaktır. Şair diğer aşîret mensuplarıyla birlikte aşîretin kalkınması amacıyla yaptığı bağışlarla hatırlanmayı amaçlamakta ve gelecek kuşaklara el açıklığı konusunda örnek olmayı arzulamaktadır.

### 3. 1. 3. Fizikî Yapı

Kays b. el-Hatîm, dış görünümü itibarıyla iyi bir fiziğe sahiptir. Doğuştan var olan bu özellik sebebiyle kadınlar şaire hayranlık duymaktadırlar.<sup>59</sup> Şair, kadınların fitnesinden korunmak amacıyla kafasına doladığı sarıkla karşılarında çıkmaktadır.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 157-158.

<sup>57</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 220-221.

<sup>58</sup> Beyitte yer alan الأعر şairin mensubu bulunduğu aşîretin atasıdır. Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Sa'id, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*, thk. Kurul (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983), 363.

<sup>59</sup> İsfâhânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 3/10.

<sup>60</sup> İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabbar*, tsh. Eliza Lechten Stetter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), s. 233.

Şair dış görünümünü de beyitlere yansıtmakta ve bu özelliğiyle övünmektedir. Söz gelimi beyitlerde şöyle demektedir:<sup>61</sup>

وَمِثْلِكَ قَدْ أَصْبَيْتُ، لَيْسَتْ بِكِنَّةٍ وَلَا جَارَةَ أَفْضَتْ إِلَيَّ حَيَاءَهَا

*Aramızda sır perdesi bulunmayan senin gibi ne gelinim ne de komşum olan (nicelerni) kendime aşık ettim.*

إِذَا مَا اصْطَحَبْتُ أَرْبَعًا<sup>62</sup> حَظَّ مِثْرِي وَأَتَّبَعْتُ دَلْوِي فِي السَّخَاءِ رِشَاءَهَا

*Dört kadeh içtiğimde (kendimden geçerim de) elbisemin eteğini böbürlenerek yerlerde sürürüm.<sup>63</sup> Kendime geldiğimde (kuyuya iple kova sarkırtırcasına) kaldığım yerden devam ederek cömertliği sürdürürüm.*

Şair, muhatabı gibi evli ve komşu olmayan çok sayıda kadının kendisine âşık olduğunu dile getirmektedir. Bunu yaparken güzü pek olma gibi genç kızların çoğu defa hayranlık duyacakları genç erkeklere has bazı özellikleri de sıralamaktadır.

Şair bir defasında geçmişte aşk yaşadığı ve zamanla yollarının ayrıldığı genç bir sevgiliyle karşılaşır. Eski sevgili geçmişe kıyasla daha alımlı ve olgun gözükmektedir. Şair fiziki yapısıyla genç kızların gönüllerini fethettiği eski günleri hatırlar ve bu durumla övünerek şöyle der:<sup>64</sup>

وَلَمْ أَرَهَا إِلَّا ثَلَاثًا عَلَى مِئِي وَعَهْدِي بِهَا عَذْرَاءٌ دَاتٌ ذَوَائِبِ

*Sevgiliyi Mina'ya doğru yol alırken sadece üç defa gör(müş)tüm. O sıralar henüz erkeklerin dikkatini çekmeyecek kadar gelişmemiş zülüfleri tel tel olmuş toy bir kız idi.*

وَمِثْلِكَ قَدْ أَصْبَيْتُ، لَيْسَتْ بِكِنَّةٍ وَلَا جَارَةَ وَلَا خَلِيلَةَ صَاحِبِ

*Senin gibi ne gelinim ne komşum ne de dostumun eşi olan (nicelerni) kendime aşık ettim.*

Şair 'Amra adındaki bir başka sevgilinin de fizikî yapısı sebebiyle şaire olan tutkusunu beyitlere taşımakta ve bu durumla övünerek şöyle demektedir:<sup>65</sup>

لِعَمْرَةٍ إِذْ قَلْبُهُ مُعْجَبٌ فَأَنَّى بَعْمَرَةَ أَنَّى بِهَا

*'Amra'nın gönlünü (bana) kaptırdığı uzun geceler oldu. Bana olan tutkusunu nasıl gizleyebilir nasıl?*

لَيَالٍ لَنَا وَدُهَا مُنْصِبٌ إِذَا الشَّوْلُ لَطَّ بِأَدْنَائِهَا

*Tutkusunun bizi yorgun düşürdüğü uzun geceler. Yavrusunu doğurduktan yedi ay sonra sütten kesilen devenin kuyruğuyla memelerini gizlemeye çalıştığı o*

<sup>61</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 42.

<sup>62</sup> Beyitte yer alan إذا اصطحبت أربعاً ifadesi dört kadeh içtiğimde anlamındadır. Bkz. el-Bekrî Ebû 'Ubeyd, *Faslu'l-maḳāl fî şerḫi Kitâbi'l-emsâl*, thk. İhsân 'Abbâs ve 'Abdulmecîd 'Âbidîn (Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971), 346.

<sup>63</sup> Beyitte yer alan خط مئري ifadesi elbisemin eteğini böbürlenerek yerlerde sürürüm anlamındadır. Bkz. el-Bekrî, *Faslu'l-maḳāl fî şerḫi Kitâbi'l-emsâl*, 346.

<sup>64</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 80.

<sup>65</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 134.

geceler.

Beyitlerde şair alışlagelenin aksine âşık olması gerekirken maşuk rolünü oynamaktadır. Kuşkusuz şairin farklı sevgililerle benzer deneyimleri tekrarlıyor olması güzel ve alımlı kızlara olan zaafına işaret etmektedir. Şair Kenûdâ adındaki eski sevgiliyi de hatırlamakta ve adeta her çiçekten bal almak isteyen arı misali fizikî yapısıyla farklı deneyimlere yelken açtığına işaret etmektedir. Şair bu bağlamda şöyle demektedir:<sup>66</sup>

صَرَمْتَ الْيَوْمَ حَبْلَكَ مِنْ كُنُودًا      لِتُبَدِّلَ حَبْلَهَا حَبْلًا جَدِيدًا

(Behey Kays!) Bugün aşkıma nankörlük eden (dilber) Kenûdâ ile bağıni kopardın. Bir başka (dilberle gönül eğlendirecek) yeni bir bağla değiştirmek için

مِنَ اللَّائِي إِذَا يَمْشِينَ هَوْنًا      تَجْلِبِبْنَ الْمَجَاسِدَ وَالْبُرُودًا

Yürürken rengârenk elbiseler ve hırkalar içerisinde salınan dilberler arasından.

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere şair fizikî yapısını, genç kızları aşk tuzağına düşürmesini, içki kullanmak gibi dönemin genç delikanlılarına has eğilimleri ve geçmişte yaşadığı aşk deneyimlerini beyitlere yansıtmaktadır.

### 3. 1. 4. Erdem

Câhiliye devrinde şairler, yumuşak başlı olma, bilgelik, adalet, sır saklama, komşu haklarını gözetme ve emaneti koruma gibi erdemlerle övünmüşlerdir.<sup>67</sup> Kays b. el-Hatîm'e ait günümüze ulaşan şiir metinlerinde de benzer değerlerle övülen beyitlere rastlanmaktadır. Söz gelimi şair halkının çıkarlarını korumak uğruna sabırla zorluklara tahammül ettiğini dile getirdiği beyitlerde yumuşak başlı olmakla övünmekte ve şöyle demektedir:<sup>68</sup>

تَحَمَّلْتُ مَا كَانَتْ مُرَيْتُهُ تَشْتَكِي      مِنَ الظُّلْمِ فِي الْأَخْلَافِ حَمْلَ التَّعْمُدِ

(Kabîlelerle yapılan) anlaşmalar sonucunda Muzeyne kabîlesinin dert ettiği haksızlıklar karşısında (anlaşmaları çiğnememek adına) pek fazla sabrettim.

أَرَى كَثْرَةَ الْمَعْرُوفِ يُورِثُ أَهْلَهُ      وَسَوَدَّ عَصْرُ السُّوءِ غَيْرَ الْمَسُودِ

Görüyorum ki çokça iyilik yapmak, bu hasleti sahiplerinde ırsîleştirmekte (ve kuşaktan kuşağa aktarmalarını sağlamakta.) Kötülükle yoğrulmak ise dürüst kimsenin itibarını lekelemektedir.

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يُفْضِلْ وَلَمْ يَلْقَ نَجْدَةً      مَعَ الْقَوْمِ فَلْيَقْعُدْ بِصُغْرِ وَيَبْعِدْ

Kişi (başkalarına) iyilikte bulunmamış ve toplulukla birlikte meşakkate katlanmamış ise bırak da zillet içerisinde otursun ve (saygın bir hayat yaşamaktan) uzakta dursun.

Şaire göre yumuşak başlı olmak ve zorluklar karşısında sabretmek sınırsız değildir. Şair, düşmanın haddi aşması ve savaştan başka alternatif bırakmaması durumunda cesaretle düşman üzerine gitmekten geri

<sup>66</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 145-146.

<sup>67</sup> el-Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, 2/631-632.

<sup>68</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 128.

durmamaktadır. Hâtıb Günü<sup>69</sup> münasebetiyle söylediği beyitlerde bu duruma işaret etmekte ve şöyle demektedir:<sup>70</sup>

دَعَوْتُ بَنِي عَوْفٍ لِحَقِّنِ دِمَائِهِمْ      فَلَمَّا أَبَوْا سَامَحْتُ فِي حَرْبِ حَاطِبٍ

'Avf oğullarını<sup>71</sup> akan kanları durdurmaya davet ettim. Davetimi onlar reddedince ben de Hâtıb savaşına giriştim.

وَكُنْتُ امْرَأً لَا أَبْعَثُ الْحَرْبَ ظَالِمًا      فَلَمَّا أَبَوْا أَشْعَلْتُهَا كُلَّ جَانِبٍ

Haksızlık yaparak savaş çıkmasına meydan vermeyen (yumuşak başlı) bir kimse idim. Ama onlar (bunu) reddedince her bir yandan savaşın fitilini alevlendirdim.

Şair hayatta çeşitli tecrübeler edinmiş hikmet ehli bilge bir şahsiyet olmakla da övünmektedir. Şaire göre erdem sahibi kimse bâtil karşısında her zaman haktan yana olmalı ve yanlışa tevessül etmemelidir. Şair bu ve benzer düşünceleri teoride kendi hayatına uyarlamaktadır. Söz gelimi cömertliğin israf olduğunu öne süren bazı kimseler tarafından kendisine yöneltilen eleştirilere kulak asmamakta ve beyitlerde şöyle demektedir:<sup>72</sup>

وَذِي شِيمَةٍ عَسْرَاءٍ يَسْحَطُ شِيمَتِي      أَقُولُ لَهُ دَعْنِي وَنَفْسَكَ أَرْشِدِ

Kaba mizaç sahibi kimse mizacıma (takmış da) hiddetlenmekte. Ben de ona "Benimle uğraşmayı bırak ve nasihatini kendine sakla!" diyorum.

فَمَا الْمَالُ وَالْأَخْلَاقُ إِلَّا مُعَارَةٌ      فَمَا اسْطَعْتَ مِنْ مَعْرُوفِهَا فَتَرَوِّدِ

Zira mal da ahlâk da ödünç alınan borçtan öte bir şey değildir. Dolayısıyla bunların itibar gören türünden gücün nispetinde azık edin.

مَتَى مَا تَقْدُ بِالْبَاطِلِ الْحَقَّ يَا بُهْ      وَإِنْ قُدْتَ بِالْحَقِّ الرَّوَاسِي تَنْقَدِ

Ne zaman hak olanı bâtila yönetmeye kalkışsan (hak) buna direnir. (Hâlbuki) hak ile yüksek dağları yönetsen (sana) boyun eğer.

مَتَى مَا أَنْتَيْتَ الْأَمْرَ مِنْ غَيْرِ بَابِهِ      صَلَيْتَ وَإِنْ تَدْخُلُ مِنَ الْبَابِ تَهْتَدِ

Ne zaman (bir) işe kapısı dışında (başka yollara tevessül ederek) gelersen

<sup>69</sup> İslâm'dan hemen önce Evs ve Hazrec kabîleleri arasında yaşanan Hâtıb Günü, Evs kabîlesine lider olan Hâtıb b. Kays'a (ö. ?/?) nispetle yapılan savaşın adıdır. Hâtıb b. Kays, Sa'lebe b. Sa'd oğullarından bir şahsı himayesine alır. Söz konusu şahıs bir gün Kaynuka' oğulları pazarına uğrar. Bu sırada el-Hâris b. el-Hazrec oğullarına mensup bir şahıs Yahudilerden bir kimse ayartır ve himaye altındaki şahsın poposuna vurdurur. Hâtıb b. Kays'ın himayesindeki şahıs "Popomdan vuruldum! Yazıklar olsun! Nerede kaldı himaye altında bulunuyor olmam!" diye bağırır. Konuğunun bu şekilde aşığılanmasına sinirlenen Hâtıb, orada Yahudiye ve ayartıcısı olan Hazrecliyi öldürür. Durumdan haberdar edilen Hâris oğulları aşîreti de harekete geçer ve Hâtıb'ı öldürür. Böylece Evs ve Hazrec kabîleleri arasında savaş patlak verir. İki kabîle Medine dışında er-Radm b. Buthân adındaki vadide karşı karşıya gelirler. Zorlu çatışmaların yaşandığı Hâtıb Günü akşamında Hazreciler, Evs kabîlesi karşısında zafer ilan ederler. Geniş bilgi için bkz: İbn el-Esîr, el-Cezerî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ebî'l-Kerem, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdulkerîm, b. 'Abdu'l-Vâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ 'Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/531.

<sup>70</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 80-81.

<sup>71</sup> Beyitte yer alan 'Avf oğulları ile Hazrec kabîlesi kastedilmektedir. Bkz. Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 81.

<sup>72</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 129-130.

sapıtırşın. (Ama) kapıdan girersen doğruya kavuşursun.

Şair, düşmanca tavır sergilenmediği sürece kimseye haksızlık yapmamaktadır. Yine şair savaş gibi felâketlerin ortaya çıkması durumunda nasıl hareket edileceği yolunda yeterli beceriye sahiptir. Şair bu durumla övünmekte ve beyitlerde şöyle demektedir:<sup>73</sup>

وَبَعْضُ خَلَائِقِ الْقَوْمِ دَاءٌ      كَدَاءِ الْكُشْحِ لَيْسَ لَهُ شِفَاءٌ

Bazı toplulukların huyları tıpkı zatülcenp illeti gibi tedavisi bulunmayan bir hastalıktır.

أَلَا مَنْ مُبْلِغُ الشُّعْرَاءِ عَنِّي      فَلَا ظُلْمَ لَدَيَّ وَلَا ابْتِدَاءَ

Dinleyin! Şunu kim ulaştırır şairlere benden: Kimseye ne haksızlık ederim ne de (kimsenin başını belaya sokacak sorunları) tetikleyen olurum.

وَلَسْتُ بِعَابِطِ الْأَكْفَاءِ ظُلْمًا      وَعِنْدِي لِلْمَلِمَاتِ اجْتِرَاءُ

İşini bilen kimseleri haksız yere değerden düşürmem. Felâketler karşısında (sorunları çözebilecek) kabiliyetim de söz konusudur.

Şair sır saklama konusunda da ağzı sıkıdır. Dostları tarafından kendisine sır olarak söylenenleri veya mensubu bulunduğu aşîretin gizli kalması gereken sırlarını korumakla övünmekte ve şöyle demektedir:<sup>74</sup>

إِذَا جَاوَزَ الْإِنْتِنِينَ سِرًّا فَإِنَّهُ      بِنَشْرِ وَتَكْثِيرِ الْحَدِيثِ قَمِينُ

Eğer sır iki kişiyi aşmış ise yayılmayı ve dillere sakız olmayı hak eder.

وَإِنْ ضَبَّحَ الْإِخْوَانُ سِرًّا فَإِنِّي      كَتُومٌ لِأَسْرَارِ الْعَشِيرِ أَمِينُ

Dostlar (aralarındaki) bir sırrı zayi etmiş olsalar bile benim ağzım aşîretin sırlarını saklama konusunda pek sıkıdır ve (bu hususta etrafa) güven veren emin bir kimseyimdir.

يَكُونُ لَهُ عِنْدِي إِذَا مَا ضَمِنْتُهُ      مَقَرٌّ بِسُودَاءِ الْفُؤَادِ كَمِينُ

Şayet sır saklamayı taahhüt etmiş isem kalbimin tam ortasında o sırrın karar kılacağı gizli bir yeri vardır kesin.

Şair komşu haklarına da riayet etmektedir. Zira şair iffet sahibidir ve gözünü haramdan sakındırmaktadır. Komşunun mallarını gıyabında korumakta ve ırzına halel getirtmemektedir. Bu sebeple komşusu evinden ve yurdundan uzaklaşırken gözü arkada kalmamaktadır. Şair beyitlerde bu durumla da övünmekte ve şöyle demektedir:<sup>75</sup>

وَهَلْ يَحْدُرُ الْجَارُ الْغَرِيبُ فَجِيعَتِي      وَخَوْنِي وَبَعْضُ الْمُقْرِفِينَ خَوْوُنُ

(Ey Sevgili! Gıyabımda beni sor soruştur) garip komşu (benden yana başına gelebilecek olası) faciadan sakınıyor mu?

وَمَا لَمَعَتْ عَيْنِي لِغَرَّةِ جَارَةٍ      وَلَا وَدَّعَتْ بِالْدَمِّ حِينَ تَبِينُ

<sup>73</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 154-155.

<sup>74</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 163-164.

<sup>75</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 165.

*Gözüm komşu kadına ne gaflet anında ilişti ne de veda anında beni zemmederek gözden kayboldu.*

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere şaire ait günümüze ulaşan şiirlerde cesaret, cömertlik, fizikî yapı ve erdem gibi kişisel övünmelerin yansımalarına rastlanmaktadır. Şair bunu yaparken kabile kültüründen ve yaşadığı deneyimlerden edindiği hayat tecrübesini de beyitlere yansıtmaktadır. Söz gelimi şaire göre gönlü zengin kimse her daim zengin iken tamahkâr kimse ömür boyu bedbahttır. Yine şaire göre mal ve ahlâk, ödünç alınacak borçtan öte bir şey değildir. Bu bakımdan cimri kimsede hayır yoktur. Yine şaire göre sır iki kişiyi aşmış ise sır olmaktan çıkar ve dillere destan olur. Kuşkusuz bu türden yaklaşımların dönemin kültürel ve zihinsel yapıları hakkında ip uçları verdiği muhakkaktır.

İlgili şiir metinlerinde şairin mensubu bulunduğu Evs kabilesiyle ve Evs kabilesinin alt kolu olan Nebît boyuyla da övündüğü beyitlere rastlanmaktadır.

### 3. 2. Kabîleyle Övünme

Câhiliye devrinde kabîleye aidiyet güçlüdür. Zira kabîleler arasında sıkça yaşanan çatışmalar ve az sayıda su kaynaklarını ele geçirmek amacıyla ateşlenen rekabet savaşları kabîle bireyleri arasında dayanışmayı zorunlu kılmaktadır. Kabîle bireyleri ortak menfaatleri korumak amacıyla maddî ve manevî her türden silahı kullanmak durumundadırlar. Düşman kabîlenin maneviyatını çökertmek amacıyla kullanılan en güçlü silah hamaset şiirleridir. Şairler aynı zamanda kabîle bireylerini düşmana karşı savaşa teşvik etmek amacıyla asabiyet fitilini de ateşlemektedirler. Şairler bunu yaparken bireyler arasındaki dayanışma ruhunu güçlendirecek ortak paydalarla beyitlerde övünmektedirler.<sup>76</sup>

Kays b. el-Hatîm'e ait şiir metinlerinde de aşîretle övünme temalarına rastlanmaktadır. Söz konusu temaları soy bağı, aşîretin gücü, parlak geçmişi ve itibarı olmak üzere dört alt başlıkta incelemek mümkündür.

#### 3. 2. 1. Soy Bağı

Kays b. el-Hatîm, Evs kabîlesinin alt kolu olan Nebît boyuna mensuptur. Şair çoğu defa Nebît boyuyla olan soy bağıyla övünmekte ve Nebît boyunu yüceltmektedir. Şaire göre Nebît boyu benzersiz olup izzet ve şeref sahibidir. Bu sebeple Nebît boyunun her bireyi övülmeyi hak etmektedir. Şair bu bağlamda şöyle demektedir:<sup>77</sup>

وَيَتْرِبُ تَعْلَمُ أَنَّ النَّبِيَّ ————— مَت رَاسٍ بِيَتْرِبٍ مِيرَانَهَا

*Yesrib (halkı şunu iyi) bilir: Nebît, Yesrib'de köklü bir ağırlığa sahiptir.*

وَبِالشُّوْطِ مِنْ يَتْرِبٍ أَغْبُدُّ سَتَهْلِكُ فِي الْخَمْرِ أَثْمَانَهَا

*Yesrib'in eş-Şavt<sup>78</sup> (isimli bostanında) içkiye (harcama yapmak için) değerden düşecek nice köleler vardır.*

<sup>76</sup> Tuleymât Gâzî ve el-Aşkar, 'İrfân, el-Edebu'l-câhilî, 147-148.

<sup>77</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 72-74.

<sup>78</sup> Beyitte yer alan الشُّوْطِ, Medîne'de etrafı surlarla çevrili bir bostanın adıdır. Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3/ 372.

يَهُونُ عَلَى الْأَوْسِ أَتْمَانُهُمْ إِذَا رَاحَ يَخْطُرُ نَشْوَانُهَا

(Şöyle ki) Evs halkı sarhoşluk etkisini göstermeye başlayınca (kölelerin kaçsa satılacaklarını) umursamazlar.

أَتَتْهُمْ عَرَائِينُ مِنْ مَالِكٍ سِرَاعٌ إِلَى الرَّوْعِ فِتْيَانُهَا

Mâlik'in<sup>79</sup> soyuna mensup delikanlılar arasından savaşın dehşetine (korkusuzca) fırlayacak asil kimseler düşmanlarla (vuruşmaya) geldiler.

وَقَدْ عَلِمُوا أَنَّ مَا فَالَهُمْ حَدِيدُ النَّبِيتِ وَأَغْيَانُهَا

Ve (nihayet) düşmanlar (şunu iyice) anladılar: Hasımları darmadağın perişan kılan Nebî't'in ileri gelen asilleri ve demirden (yapılmış keskin silahlarıdır.)

Görüleceği üzere beyitlerde Nebî't boyuna mensup bireyler gözü pek cesur kimseler olup benzerleri yoktur. Yine şair beyitlerde Nebî't boyuna mensup bireylerin el-Ağarr oğullarının ileri gelenlerini cesurca öldürmüş olmalarıyla da övünmekte ve şöyle demektedir:<sup>80</sup>

أَصَابَتْ سَرَاءَ مِ الْأَعْرَ 81 سُيُوفُنَا وَوَعُودِرَ أَوْلَادِ الْإِمَاءِ الْحَوَاطِبِ

Kılıçlarımız (özellikle) el-Ağarr<sup>82</sup> (soyundan gelen Hazrecli) liderleri hedef aldı. Odun toplayan cariyelerin evlatlarına (ise) dokunulmadı.

وَمِمَّا الَّذِي آلَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً عَنِ الْخَمْرِ حَتَّى زَارَكُمْ بِالْكَتَائِبِ

Birliklerin eşliğinde sizi yurdunuzda ziyaret edinceye (ve size karşı zafer kazanıncaya) kadar otuz (gün ve) gece içkiden uzak durmaya yemin eden de bizdendir.<sup>83</sup>

Şair Evs kabilesiyle olan soy bağıyla da övünmekte ve Evs kabilesinin kahramanlıklarını beyitlere yansıtmaktadır. Bunu yaparken düşman kabilelerin Evs kabilesi karşısında uğradıkları yenilgilere de değinmektedir. Şair Fezâ Günü<sup>84</sup> münasebetiyle dile getirdiği beyitlerde şöyle demektedir:<sup>85</sup>

فَمَا أَبْقَتْ سُيُوفُ الْأَوْسِ مِنْكُمْ وَحَدُّ ظَبَاتِهَا إِلَّا شَرِيدًا

Evs'in kılıçları ve (kılıçların) keskin tarafları sizden kimseyi sağ bırakmadı.

<sup>79</sup> Beyitte yer alan مالك, en-Nebî't'in babası Mâlik b. el-Evs b. el-Hârise'dir. Bkz. Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 73.

<sup>80</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 91.

<sup>81</sup> Beyitte yer alan الْأَعْرَ م ifadesinin aslı من الْأَعْرَ şeklindedir. Şiirde vezni korumak amacıyla نون harfinin düşürülmesi sıkça rastlanan bir olgudur. Söz gelimi bkz. es-Sakkâ, Mustafâ, *Muhtârû's-Şi'ri'l-câhilî*, (Beirut. Dâru'l-Fikr, 2014), 2/394.

<sup>82</sup> Beyitte yer alan الْأَعْرَ, Mâlik el-Ağarr b. Sa'lebe b. Ka'b b. el-Hazrec'dir. Bkz. Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, 2/652.

<sup>83</sup> Beyitte yemin ettiği yolunda sözü edilen şahıs, Bu'âs günü Evs kabilesinin lideri olan Hudayr b. Simâkdir. Hudayr b. Simâk, Abdullah b. Ubeyy b. Selûl'e (ö. 9/630) ait mülk etrafındaki suru yerle bir edinceye kadar içki kullanmamaya yemin etmiştir. Bkz. Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, 2/652.

<sup>84</sup> Fezâ Günü, İslâm'dan önce Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanan savaşlardan birinin adıdır. Fezâ Günü, iki taraf arasında şiddetli çarpışmalar meydana gelmiş ve gece karanlığı bastırınca kadar sürmüştür. Savaş, Evs kabilesinin Hazrec kabilesi karşısında yenilmesiyle son bulmuştur. Bk. el-Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, 2/ 629.

<sup>85</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 149.

(Olup biteni anlayamadan) kaçan(lar) dışında.

فَلَنْ نَنْقُتَكَ نَقْتُلُ مَا حَيِينَا رِجَالَكُمْ وَنَجْعَلُكُمْ عَبِيدًا

Hayatta kaldığımız süre adamlarınızı öldüreceğiz ve sizi köleler(imiz) yapacağız.

Şair atalarıyla da övünmekte ve atalardan asaleti miras aldığını öne sürmektedir.<sup>86</sup>

أَبِي الدَّمِّ أَبَاءُ نَمْتَنِي جُدُودُهُمْ وَمَجْدِي وَمَجْدُ الصَّالِحِينَ مُعِينٌ

Beni atalarından (miras gelen asaletin) yetiştirdiği büyükler yerilmeyi reddettiler. Dürüstlerin asaletine dayanaktır benim asaletim.

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere şair mensubu bulunduğu Nebît boyunu yüceltmekte ve Nebît boyunun izzeti ve şerefiyle övünmektedir. Şair bunu yaparken Fezâ Günü'nde olduğu üzere düşman kabîlelerin Evs kabîlesi karşısında uğradıkları yenilgilere de değinmektedir.

### 3. 2. 2. Kabîlenin Gücü

Şairin soyuyla övünüyor olması mensubu bulunduğu Evs kabîlesinin gücüyle irtibatlıdır. Nitekim şair, savaş sanatında oldukça mahir bir kabîlenin mensubudur. Şair, Evs kabîlesinin sözcülüğünü yapmakta ve sahip olduğu güçle övünmektedir. Bu'âs Günü<sup>87</sup> münasebetiyle dile getirdiği beyitler bu duruma örnek gösterilecek mahiyettedir.<sup>88</sup>

وَأَنَا إِذَا مَا مُمْتَرُوا الْحَرْبِ بَلَّحُوا نُقِيمُ بِأَسْبَادِ الْعَرِينِ لَوَاءَهَا

Savaşı kazanma arzusunda olanlar yorgun düştüklerinde biz arenadaki aslanların (ortasına zafer) sancağı dikeriz.

وَنُلْحِقُهَا مَبْسُورَةً صَرَزَيْتِيَّ بِأَسْيَافِنَا حَتَّى نُنْزِلَ إِبَاءَهَا

Ardından asice darbelerle burunları yerde sürtünceye kadar kılıçlarımızla onları kovalarız.

<sup>86</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 166.

<sup>87</sup> Bu'âs Günü, İslâm'dan hemen önce Evs ve Hazrec kabîleleri arasında meydana gelen son savaşın adıdır. Medine'de yaşayan Yahudiler, Hazreclilere karşı Evs kabîlesiyle ittifak yaparlar. Bu dumdan haberdar edilen Hazrecliler, Mu'abbis ve Mudarris Günü Yahudilerden rehin aldıkları herkesi kılıçtan geçirirler. Bunun üzerine Evs, Kurayza ve en-Nadîr oğulları harekete geçerler ve Hazrec kabîlesine karşı birleşerek savaş kararı alırlar. Civar bölgelerde yaşayan Yahudi kabîleler de Evs ve mütteliklerine katılırlar. Hazrec kabîlesi ise, Eşca' ve Cuheyne kabîleleriyle ittifak yapmak zorunda kalır. Hazrec ve müttelikleri kırk gün hazırlık yaptıktan sonra iki ordu Kurayza kabîlesinin yerleşim birimlerinden biri olan 'Bu'âs'ta karşı karşıya gelirler. Zorlu geçen çarpışmaların ardından Evs ve müttelikleri zafer ilan ederler. Bu sırada Evsli bir şahıs ayağa kalkar ve Evslilere hitaben bir konuşma yapar. Evsli şahıs konuşmasında Evslilere Hazrecli kardeşlerini öldürmemeleri tavsiyesinde bulunur. Konuşmacı, Evslilerle birlikte yan yana yaşamının tilki kurnazlığındaki Yahudilerle birlikte yaşamaktan daha isabetli olacağını söyler. Konuşmayı yerinde bulan Evsliler Hazreclileri serbest bırakırlar ve mallarına dokunmazlar. Ne var ki Kurayza ve en-Nadîr Yahudileri, Hazreclilere ait malları talan ederler. Geniş bilgi için bkz. İbn el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/538.

<sup>88</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 50-51



وَمَا مَنَعَتْ مِ الْمُخْرِيَاتِ 89 نِسَاءَهَا      وَإِنَّا مَنَعْنَا نِسَاءَنَا

*Biz Bu'ûs Günü hanımlarımızı koruduk. (Ama) onlar namuslarını lekeleyecek zilletlerden kendi hanımlarını koruyamadılar.*

Şair Rubey' Günü<sup>90</sup> münasebetiyle söylediği beyitlerde yine Evs kabîlesinin gücüyle övünmekte ve şöyle demektedir:<sup>91</sup>

وَلَأَقِي الشَّقَاءَ لَدَى حَزْبِنَا      دُخِيٌّ وَعَوْفٌ وَإِخْوَانُهَا

*Savaşımız esnasında Duhayy, 'Avf ve destekçileri<sup>92</sup> (çetin direnişle) karşılaştılar da perişan oldular.*

رَدَدْنَا الْكَيْبَةَ مَقْلُولَةً      بِهَا أَفُنْهَا وَبِهَا ذَانُهَا

*(Böylece) aptal ve beceriksiz birliği darmadağın geri püskürttük.*

وَقَدْ عَلِمُوا أَنَّ مَتَى نَنْبِغِثُ      عَلَى مِثْلِهَا تَذُكُ نِيرَانُهَا

*(Sonunda) şunu (iyice) öğrendiler: Ne zaman benzer savaşlara zorlanarak kışkırtılırsak (bir başka) alevlenir savaşların ateşleri.*

Şair Hâtıb savaşı münasebetiyle söylediği beyitlerde de yine Evs kabîlesinin gücüyle övünmekte ve şöyle demektedir:<sup>93</sup>

صَبَحْنَا بِهَا الْأَطَامَ حَوْلَ مُرَاجِمٍ      قَوَانِسُ أَوْلَى بَيْضِنَا كَالْكَوَاكِبِ

*Sabah vaktine girdiğimizde savaşı ön kısımları yıldızlar gibi parıldaayan miğferlerimizle Muzâhim (adındaki kalenin) etrafındaki kalelerde sürdürdük.*

لَوْ أَنَّكَ تُلْفِي حَنْظَلًا فَوْقَ بَيْضِنَا      نَدَخْرَجُ عَنْ ذِي سَامِهِ الْمُتَقَارِبِ

*(Savaşçılarımız o kadar kalabalık ve yan yanadır ki) miğferlerimizin üzerine ebucehil karpuzu atmış olsan birbirine yakın altın kaplamalı çizgilerinden yuvarlanır da (yere düşmezdi.)*

إِذَا مَا فَزَرْنَا كَانَ أَسْوَأَ فِرَارِنَا      صُدُودَ الْخُدُودِ وَأُزُورَ الْمَتَاكِبِ

*(Biz asla savaştan kaçmayız.) Kaçmış isek eğer en kötü ihtimalle sadece yanaklarımızı darbelerden uzak tutmak ve omuzlarımızı sağa sola hareket ettirmek şeklinde olmuştur kaçışımız.*

<sup>89</sup> Beyitte yer alan المخريات م ifadesinin aslı من المخريات şeklindedir. Bkz. es-Sakkâ, Mustafâ, *Muhtâru'ş-şî'ri'l-câhilî*, 2/394.

<sup>90</sup> Rubey' Günü, Evs ve Hazrec kabîleleri arasında meydana gelen Hâtıb savaşının yaşandığı günlerden biridir. Rubey' Günü, Evs kabîlesi Hazrec kabîlesi karşısında ağır yenilgi alır. Geçmişte yaşanan savaşlarda yenilen taraf evlerine çekilmekte böylece savaş sona ermektedir. Rubey' Günü Evs kabîlesi mensupları evlerine çekilmişler ve Hazrecilerden savaşı durdurmalarını istemişlerdir. Ne var ki Hazreciler bu talebi reddetmişler ve Evslileri evlerinde dahi vurmaya kalkışmışlardır. Bu durum karşısında Evs mensupları hanımlarını korumak amacıyla surlarla çevrili kalelere yerleştirirler. Bunu gören Hazreciler savaşı sonlandırma kararı alırlar. Bkz. İbn el-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 1/532; Kassâb, Velîd, *Dîvânü 'Abdillâh b. Ravâha dirâse fî sîratih ve şî'rih*, (Riyad: Daru'l-'Ulûm, 1982), 52.

<sup>91</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 71-72.

<sup>92</sup> Beyitte yer alan Duhayy, 'Avf ve destekçileri ile Hazrec kabîlesine mensup Mâlik b. En-Neccâr'ın amca çocukları kastedilmektedir. Bkz. Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 71.

<sup>93</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 86-88.

صُدُودَ الْخُدُودِ وَالْقَنَا مَتَشَا جُرُّ  
وَلَا تَبْرُحُ الْأَقْدَامُ عِنْدَ التَّضَارِبِ

Mızrakların vuruştuğu sırada yanaklarımızı darbelerden uzak tutmak şeklinde olmuştur kaçışımız. Ayaklar (ise) vuruşma anında hala yerinde sabit kalmıştır.

إِذَا قَصْرَتْ أَسْيَافُنَا كَانَ وَضْلَهَا  
خُطَانًا إِلَى أَغْدَائِنَا فَتَضَارِبُ

Kılıçlarımız düşmanlarımıza uzanamayacak (kadar uzakta ise koşar) adımlarımızla ulaştırırız da kılıçtan geçiririz onları.

Beyitlerde Evs kabîlesinin gücüyle övünülürken “biz” kipinin sıkça kullanılıyor olması dikkat çekmektedir. Şairin “biz” kipi kullanmak suretiyle bireyler arasında kabîleye aidiyet ruhu aşlamayı ve gelecek kuşaklara bu bağlamda mesaj iletmeyi amaçladığı açıktır.

### 3. 2. 3. Parlak Geçmiş

Şair mensubu bulunduğu Evs kabîlesiyle övünürken kabîlenin başarılarla dolu parlak geçmişini de sıkça dile getirmektedir. Söz gelimi Bu'âs Günü Kavrâ adıyla bilinen yerde kabîle bireylerinin Abdullah b. Ubeyy b. Selûl (ö. 9/631) ve beraberindekileri öldürdükten sonra cesetlerini yırtıcı hayvanlara yem olarak bıraktıklarını dile getirmekte ve şöyle demektedir:<sup>94</sup>

سَلِ الْمَرْءَ عَبْدَ اللَّهِ إِذْ فَرَّ هَلْ رَأَى  
كَتَائِبَنَا فِي الْحَرْبِ كَيْفَ مِصَاعُهَا

Abdullah<sup>95</sup> (savaş meydanından) kaçarken birliklerimizin savaştaki vuruşmasını görmüş mü? Bu (hadiseyi bilen) kişiye Abdullah'ı sor (hele.)

وَلَوْ قَامَ لَمْ يَلْقَ الْأَجَبَةَ بَعْدَهَا  
وَلَأَقَى أُسُوداً هَضْرَهَا وَدِفَاعُهَا

O hadiseden sonra (Abdullah canlanıp) ayağa kalksa (bile) dostlarını bulamazdı. (Aksine) aynı anda çevik ve savunma (kabiliyetine sahip) aslanlar bulurdu karşısında.

وَنَحْنُ هَرَمْنَا جَمْعَكُمْ بِكَيْتِيَةٍ  
تَضَاءَلْ مِنْهَا حَزُنٌ قَوْرَى وَقَاعُهَا

Biz Kavrâ'nın ovasıyla tepesiyle önünde dar geldiği bir birlikle birliğinizi bozguna uğrattık.

إِذَا هَمَّ جَمْعٌ بِانْصِرَافٍ تَعَطَّفُوا  
تَعَطَّفَ وَرِدِ الْخَمْسِ أَطَّتْ رِبَاعُهَا

(Düşmanlardan bozguna uğramış) bir birlik (meydandan) ayrılmaya yeltenmiş ise bizimkiler üç gün susuz bırakıldıktan sonra dördüncü günde su kaynağına saliverilen aynı zamanda yavrularının da özlemle bekleyiş içerisinde olduğu develerin suya akın etmesi gibi (düşmana saldırırlar da) geri adım atmazlar (asla.)

تَرَكْنَا بُعَاثًا يَوْمَ ذَلِكَ مِنْهُمْ  
وَقَوْرَى عَلَى رَعْمٍ شِبَاعٍ ضِبَاعُهَا

O gün, düşmanlardan artakalan cesetlere Kavrâ'nın yırtıcı hayvanları doymuş halde Bu'âs bölgesinden ayrıldık biz.

<sup>94</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 142-144.

<sup>95</sup> Beyitte sözü edilen Abdullah, Bu'âs Günü savaş meydanından kaçan Abdullah b. Ubeyy b. Selûl'dur. Bkz. İbn el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/538; Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 142.

Yine Bu'âs Günü kabîle mensuplarından her biri kılıcını kınından tertemiz olarak çıkarmış ve kahramanca düşmanla çarpışmıştır. Çarpışmanın sonunda kılıçlar al kana boyanmış ve körelmiştir. Şair bu bağlamda şöyle demektedir:<sup>96</sup>

وَيَوْمَ بُعَاثٍ أَسْلَمْتُنَا سُيُوفُنَا      إِلَى نَسَبٍ فِي جِدْمِ عَسَّانٍ ثَاقِبٍ

*Bu'âs Günü kılıçlarımız bizi Gassân'ın asaletindeki parlak bir nesebe ulaştırdı.*

يُعَرِّينَ بَيْضاً حِينَ نَلْقَى عَدُوَّنَا      وَيُعَمِّدَنَّ حُمْراً نَاجِلَاتِ الْمَضَارِبِ

*Kılıçlarımız düşmanımızla karşı karşıya geldiğimizde bembeyazdırlar. Kınlara geri konulur iken al kana boyanmış ve darbe alan bölgeleri körelmiştir.*

أَطَاعَتْ بَنُو عَوْفٍ أَمِيراً نَهَاهُمْ      عَنِ السَّلْمِ حَتَّى كَانَ أَوَّلَ وَاجِبِ

*'Avf oğulları kendilerine barışı yasaklayan bir lidere uydular da ilk helak olan kimse (uydukları lider) oldu.<sup>97</sup>*

أَوَيْتُ لِعَوْفٍ إِذْ تَقُولُ نِسَاؤُهُمْ      وَزَيْمِينَ دَفْعاً: لَيْتَنَا لَمْ نُحَارِبِ

*Kadınları kendilerini savunmak amacıyla (surların üzerinden) bize silah fırlatırlarken "Keşke savaşmayaydık" dedikleri vakitte 'Avf oğullarına acıdım.*

صَبَحْنَاهُمْ شَهْبَاءَ يَبْرُقُ بَيْضُهَا      نُبِينُ خَلَاخِيلِ النَّسَاءِ الْهُوَارِبِ

*Biz miğferlerden yansıyan parıltıların kaçışmakta olan kadınların halhallerini aydınlattığı birliklerle düşmanın yurduna girdik sabahın köründe.*

Şair bazı vakitler geçmişte yaşanan savaşlarda hasım kabîlelere karşı elde ettikleri zaferleri zikretmekle yetinmektedir. Söz gelimi şair Feza Günü 'Avf oğulları ve destekçileri karşısında kaydettikleri zafere gönderme yapmakta ve şöyle demektedir:<sup>98</sup>

سَقَيْنَا بِالْقَضَاءِ كُؤُوسَ حَتْفِ      بَنِي عَوْفٍ وَإِخْوَتَهُمْ تَزِيدَا

*(Yesrib'in) Fezâ (isimli bölgesinde) 'Avf oğullarına ve destekçileri Tezîd'<sup>99</sup> (oğullarına) ölüm badeleri içirdik.*

لَقِينَاهُمْ بِكُلِّ أَخِي حُرُوبٍ      يَفُودُ وَرَاءَهُ جَمْعاً عَتِيدَا

*Peşi sıra teçhizatlı birlik yöneten her bir savaşçıyla karşı karşıya geldik onlarla.*

Şair, Mekke'nin er-Redm isimli bölgesinde geçmişte yaşanmış bir savaşta Hazreclileri ve Hazreclilerin mütteliklerini nasıl bozguna uğrattıklarını da düşmanlara mesaj yoluyla hatırlatmakta ve şunları söylemektedir:<sup>100</sup>

أَلَا أَيْلَعَا ذَا الْخَرْجِيِّ رِسَالَةً      رِسَالَةً حَقٌّ لَسْتُ فِيهَا مُقَنَّدَا

*Dinleyin! Bu Hazrecliye benden bir mesaj ulaştırın! (Dile getirdiğim*

<sup>96</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 89-91.

<sup>97</sup> Beyitte sözü edilen lider, 'Avf oğullarının lideri 'Amr b. en-Nu'mân el-Beyâdî'dir. Bkz. İsfâhânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 17/93.

<sup>98</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 145.

<sup>99</sup> Beyitte yer alan تَزِيد ile Seleme b. 'Ali b. Tezîd oğulları kastedilmektedir. Bkz. Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 145.

<sup>100</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 216,-217.

hususlarda) iddialarımın çürütülmeyeceği gerçekleri yansıtan bir mesaj.

فَإِنَّا تَرَكْنَاكُمْ لَدَى الرَّدْمِ غُدْوَةً      فَرِيقَيْنِ مَقْتُولًا بِهِ وَمُطَرَّدًا

Şöyle ki er-Redm'de bir sabah vakti sizi iki grup halinde öldürülmüş ve kovalanmış olarak bıraktık

صَبَحْنَاكُمْ مِنَّا بِهِ كُلَّ فَارِسٍ      كَرِيمِ النَّثَايَحِمِيِّ الدَّمَارِ لِيُحْمَدَا

Yurdunun ve ırzının hamisi aynı zamanda övgüye layık olabilmek için (var gücüyle dövüşebilen) saygın her bir süvariyle sabahın köründe size saldırdık.

أَتَذْكُرُ أَمْرًا لَمْ تَنْلُهُ وَإِنَّمَا      تَتَاوَلَ سَجَلَ الْحَرْبِ مَنْ كَانَ أَنْجَدَا

Hatırlar mısın elde edemediğin (şu) işi? Hani sen değil de himmeti yüksek kimse savaşın galibiyetini elde etmişti.

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere şair bilfiil yaşadığı veya kabîlenin parlak geçmişiyle ilgili bilgileri beyitlere yansıtmakta ve bunlarla övünmektedir.

### 3. 2. 4. İtibar

Güç, asalet ve parlak geçmiş gibi özelliklerin kabîleye itibar kazandırması ve şairin de bunlarla övünmesi beklenecek bir durumdur. Kays b. el-Hatîm de söz konusu özellikleri yansıtan anlamları beyitlere yansıtmakta ve bunlarla sıkça övünmektedir. Söz gelimi kabîlesinin yeryüzüne hâkim olduğunu öne sürmekte ve şöyle demektedir:<sup>101</sup>

إِنَّ الْقِصَاءَ لَنَا فَلَا تَمَشُوا بِهِ      أَبَدًا بِعَالِيَةٍ وَلَا بِدُنُوبٍ

Doğrusu şu (engin) uzay boşluğu (altında kalan her yer) bizimdir. O halde ne eteklerde ne de yükseklerde yürümeyin asla.

Şaire göre Evs kabîlesi yeryüzünde her yere hâkimdir. İnsanların bir yerden başka bir yere intikal etme imkânları ancak Evs'in izniyle mümkündür. Yine şaire göre düşmanlar Evs karşısında savunmasızdırlar ve kurtulmak için yegâne şansları kaçmalarıdır. Şair bu durumla övünmekte ve beyitlerde şöyle demektedir:<sup>102</sup>

فَلَمْ تَمْنَعُوا مِنَّا مَكَانًا نُرِيدُهُ      لَكُمْ مُخْرَجًا إِلَّا ظُهُورَ الْمَشَارِبِ

Ele geçirmeyi istediğimiz size ait herhangi bir yeri (gizlenmiş olduğunuz) odaların duvarları müstesna karşımızda savunmadınız.

فَهَلَّا لَدَى الْحَرْبِ الْعَوَانِ صَبْرَتُمْ      لَوْفَعَتْنَا، وَالْبَأْسُ صَعْبُ الْمَرَاقِبِ

Art arda kanlı çarpışmalara sahne olan ve büyük cesaret gerektiren o zorlu savaşta uğrattığımız bozgun karşısında sabredemediniz değil mi?

Görülebileceği üzere Evs kabîlesinin sahip olduğu güç karşısında kimse direnememektedir. Bu sebeple Evs'in diğer kabîleler üzerinde her zaman hâkimiyet sağlamaya muktedir olduğu ve saygınlığı dillerden düşmemektedir. Şair bu bağlamda şöyle demektedir:<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 61.

<sup>102</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 93.

<sup>103</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 139.

فَلَيْسَ عَلَيْنَا قَالَهُ غَيْرَ أَنَّنَا      سُودٌ وَنَكْفِي، كُلَّ ذَلِكَ نَفْعَلُ

*Bizim hakkımızda şu ifade dışında söz yoktur: Biz (dilediğimiz) hükmederiz ve dilediğimizi koruruz. Bütün bunları biz yaparız.*

Düşman kabîleler zor anlarda savaş meydanlarını arkada bırakarak kaçmakta veya teslim olmakta iken Evs kabîlesi sadece zafere odaklanmatadır. Şair Bu'as Günü münasebetiyle söylediği beyitte<sup>104</sup> şöyle demektedir:<sup>105</sup>

وَيَأْتِي جَمْعُكُمْ إِلَّا فِرَارًا      وَيَأْتِي جَمْعُنَا إِلَّا وُرُودًا

*Birliğiniz kaçmaktan başka çarelere gönülsüz (iken) birliğimiz er meydanında öne çıkma dışında bütün seçeneklere karşıdır.*

Evs'li savaşçılara göre itibarsız bir yaşam ölümden beterdir. Bu sebeple gerektiğinde ölüme her an seve seve gitmektedirler. Şair bu durumla övünmekte ve şöyle demektedir:<sup>106</sup>

فَنَحْنُ النَّارِلُونَ عَلَى الْمَنَايَا      وَنَحْنُ الْأَجِدُونَ بِكُلِّ نَعْرِ

*Ölümlerin üzerine konanlar bizleriz. (Yurtlarımızın savunmasında) her boşluğu alanlar (yine) bizleriz.*

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Evs kabîlesinin zaferlerle dolu parlak geçmişi ve övgüye değer hasletleri şairi yaşananları kayıt altına almaya sevk etmiştir. Zira şair kabîlenin sözcüsü ve lisân-ı hâlidir. Bu sebeple beyitlerin dile getirildiği genel ortam şairi hem kişisel hem de mensubu bulunduğu Evs kabîlesine ait hasletlerle övünmeye yönlendirmiştir. Şairin gerek şahsında gerekse Evs kabîlesinde var olan hasletlerle övünürken kabîlesini savunma dürtüsüyle hareket ettiği ve duygularında samimi olduğu aşikârdır.

## Sonuç

Şaire ait günümüze ulaşan şiir metinlerinde övünme içerikli beyitler incelenmiş ve çalışmanın sonunda şu sonuçlara varılmıştır:

Evs kabîlesinin sözcüsü konumundaki şair, şiir becerisini savaş halinde oldukları Hazreclilere karşı bir tür psikolojik savaş aracı olarak kullanmaktadır. Şair bunu yaparken fizikî görünümüne ek olarak mensubu bulunduğu Evs kabîlesinden aldığı cömertlik, cesaret ve erdemli olma gibi değerlerle sıkça övünmektedir. Şair aynı zamanda Evs kabîlesiyle olan soy bağı, aşîretin gücü, kabîlenin parlak geçmişi ve itibarı gibi hasletlerle de övünmektedir. Şaire ait şiirlerde övünme içerikli

<sup>104</sup> Bu'as Günü savaşın ilk anlarında Hazrecliler Evs kabîlesi karşısında üstünlük sağlarlar. Evsliler savaş meydanını terk ederler ve kaçmaya başlarlar. Bu durumu gören Evs'li lider Hudayr el-ketâib el-Eşhelî (ö. ?/?) yenilgiyi içine sindiremez. Elindeki mızrağı bacağına saplar ve Evslilere haykırarak geri dönmeleri ve savaş meydanını terk etmemeleri yolunda çağrıda bulunur. Evsliler geri dönerler ve şiddetli çarpışmalar sonucunda Hazreclilere ağır kayıplar veririrler. Savaş Evslilerin zaferiyle son bulur. Bkz. el-Cebbûrî, Munzir, *Eyyâmu'l-'Arab ve eseruhâ fi'ş-şîri'l-Câhilî* (Bağdâd: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye el-'Âmme, ts.), 97.

<sup>105</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 149.

<sup>106</sup> Kays b. el-Hatîm, *Dîvân*, 187.

beyitler kişisel ve kabîleyle övünme olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Şair kendinde var olan özelliklerle övünmeyi mensubu bulunduğu Evs kabîlesini veya Evs kabîlesinin kolu olan Nebît boyunu övme olarak telakki etmektedir. Şair kabîlenin kahramanlıklarla dolu tarihini beyitlerde kayıt altına almak suretiyle gelecek kuşaklara aktarmayı da amaçlamaktadır.

Câhiliye Arap şiirinde kabîleyle övünen ve kabîleye sadık kalan çok sayıda şairin bulunuyor olması dikkate alındığında Kays b. el-Hatîm'in kişisel ve kabîleyle övünme hususunda ilk olmadığı açıktır. Kays b. el-Hatîm'i bu bağlamda ayrıcalıklı kılan şey, kabîlenin hasletlerini ve parlak geçmişini pek fazla dile getiriyor olmasıdır. Bu bakımdan övgü temalı şiirler konusunda Kays b. el-Hatîm'in diğer şairlere kıyasla kemiyet bakımından önde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Şair övgü temalı beyitlerde davasını ve duygularını beyitlere yansıtmaya yoğunlaşmaktadır. Bu sebeple şairin yoğun sanat tasvirine dayalı mecaz dilinden uzak sade bir dil kullanmaya çalıştığı görülmektedir. Hal böyle olmakla birlikte *الحرب ألفت رداءها* ve *طعنت ابن عبد القيس طعنة ثائر* ifadesindeki teşbih-i belîğ ve cümlesindeki istiare-i mekniyye gibi edebî tasvir türlerine az da olsa rastlanmaktadır.

Şaire ait çalışma konusu beyitlerin kabîlecilik sistemine dayalı dönemin sosyal, kültürel ve zihinsel yapılarıyla ilgili ip uçları barındırdığı da açıktır. Nitekim Câhiliye toplumunda kabîleye aidiyet ve düşman karşısında kabîleyi bütün imkânlarla savunmak kabîlenin bekası için elzemdir. Evs b. el-Hatîm de sahip olduğu şiir becerisini bu gaye doğrultusunda kullanmakta ve mensubu bulunduğu Evs kabîlesini düşman karşısında bütün imkânlarla savunmaktadır. Yine ilgili beyitlerde kadın, içki, kan davası, el açıklığı vb. sosyal hayatta yaşanan veya savaş meydanlarında karşılaşılan hadiselerle ilgili detaylar söz konusudur. Şaire göre gönlü zengin kimse her daim zengin iken tamahkâr kimse ömür boyu bedbahttır. Yine şaire göre mal ve ahlâk, ödünç alınacak borçtan öte bir şey değildir. Bu bakımdan cimri kimsede hayır yoktur. Yine şaire göre sır iki kişiyi aşmış ise sır olmaktan çıkar ve dillere destan olur. Kuşkusuz bu türden yaklaşımlar dönemin kültürel ve zihinsel yapıları hakkında ip uçları barındırmaktadır. Çalışmanın bu yönüyle de sahada yapılacak çalışmalara katkı sağlaması ümit edilmektedir.

### Kaynakça

- 'Abdunnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemu'l-edebî*. Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 1984.
- Abkarius, İskender Aga. *Kitâbu Ravdati'l-edeb fî tabakâti şu'arâi'l-'Arab*. Beyrut: byy., 1858.
- İsfâhânî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-ağânî*. Thk. İbrahim es-Se'âfîn vd. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.
- 'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hâcer. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî. Kahire: Merkezu Hecl Li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye Ve'l-İslâmiyye, 2008.
- 'Askerî Ebû Hilâl. *el-Furûk el-luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.

- Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Umar. *Hızânetu'l-edeb*. Thk. 'Abdussellâm Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1996.
- Bekrî Ebû 'Ubeyd. *Faslu'l-makâl fî şerhi Kitâbi'l-emsâl*. Thk. İhsân 'Abbâs ve 'Abdulmecîd 'Âbidîn. Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971.
- Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr. *el-Hayavân*. Thk. 'Abdussellâm Muhammed Hârûn. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbi el-'Halebî ve Evlâduh, 1965.
- Cebbûrî, Munzir. *Eyyâmu'l-'Arab ve eseruhâ fî's-şîri'l-Câhilî*. Bağdâd: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye el-'Âmme, ts.
- Celîl, Hasen Muhammed. *Kays b. el-Hatîm hayâtuh ve şîruh*. Amman: Dâru Dicle, ts.
- Cundî, 'Ali. *Şîru'l-ğarb fî'l-asri'l-câhilî*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Câmi'ah el-'Arabiyye, 1966.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Ebu'r-Rabb, İbtisâm Nâyif Sâlih. *Suvaru'l-ğarb ve eb'âduha'l-ustûriyye fî's-şîri'l-câhilî*. (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'n-Necâh el-Vataniyye, Nablus, 2006.)
- Faysal, 'Abdul'azîz b. Muhammed. *el-Edebu'l-'Arabî ve târihu*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su 'ûd el-İslâmiyye, 1405.
- Halebî, Semîr. *el-Kerem ve'l-cûd ve's-sahâ*. Tanta: Dâru's-Sahâbe Li't-Turâs, 1988.
- Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. 'Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1977.
- Hassân b. Sâbit. *Dîvân*. Thk. 'Abd Muhanna. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn el-Esîr, el-Cezerî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ebî'l-Kerem, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdulkerîm, b. 'Abdu'l-Vâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Ebu'l-Fidâ 'Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbu'l-Muğabbar*. Tsh. Eliza Lechten Stetter. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Sa'id. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*. Thk. Kurul. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî. *el-Umde fî mahâsini's-şîr ve âdâbihi ve nakdihi*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- İbn Sellâm, Muhammed el-Cumahî. *Tabakâtu fuğûli's-şu'arâ*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- İsmail Durmuş, "Kays b. Hatîm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002).
- Kassâb, Velîd. *Dîvânü 'Abdillâh b. Ravâha dirâse fî sîratih ve şîrih*. Riyad: Daru'l-'Ulûm, 1982.
- Kays b. el-Hatîm. *Dîvân*. Thk. Nasiruddîn el-Esed. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kudâme b. Ca'fer. *Nağdu's-şîr*. Thk. Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb. *Cemheretu eş'âri'l-'Arab fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*. Thk. Muhammed 'Ali el-Hâşimî. Riyad: İmam Muhammad bin Sa'ud Islamic University, Comitte of Researc, Translation and Publication, 1981.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ğur'ân*. Thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Merzubânî, Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. 'İmrân. *Mu'cemu's-şu'arâ*. Tsh. F. Krenkov. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Sakkâ, Mustafâ. *Muhtârû's-şîri'l-câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2014.
- Tâha, Ahmed İbrâhîm. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*. Mekke: Mektebetu'l-Faysaliyye, 1937.

- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Ali el-Hatîb. *Şerhu Dîvânî'l-ḥamâse*. Thk. Muhammed Muhyiddîn el-Hatîb. Kahire: Matba'atu Hicâzî, 1938.
- Tuleymât Gâzî ve el-Aşkar, 'İrfân. *el-Edebu'l-câhilî kadâyâhu ağrâduh a'lâmuh funûnuh*. Dimaşk: Mektebetu'l-Îmân, 1992.
- Vehbe, Mecdî ve el-Muhendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-'Arabiyye fi'l-lugati ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1984.
- Ziriklî Hayruddîn. *el-'Alâm*. Beyrut: Dâru'l- 'İlm Li'l-Melâyîn, 2002.



Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

**SÛFÎ İLMİNDE HAKİKÎ TEVHİD VE HAKİKÎ KULLUĞUN İFADESİ:  
CEM' VE TEFRİKA (FARK) KAVRAMLARI**

DEFINITIONS OF TRUE MONOTHEISM AND REAL SERVITUDE IN THE  
SUFİ THOUGHT: THE CONCEPTS OF CEM' (COMBINING) AND TEFRİKA  
(DIFFERENTIATION)

**Dr. Öğr. Üyesi Eyyup AKDAĞ**

eyyupakdag5@hotmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1173-323X>

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Ana Bilim Dalı  
Kastamonu/Türkiye

**Atıf@** Akdağ, Eyyup. "Süfi İlimde Hakikî Tevhid ve Hakikî Kulluğun İfadesi: Cem' ve Tefrika (Fark) Kavramları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020): 201-224.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 19 Ekim 2020/ 19 October 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 3 Aralık 2020 / 3 December 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 201-224

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.812427>

## Öz

Sûfîler, hâl ilmiyle temeyyüz etmiş bir zümredir. Bu zümre mensupları tevhîdi hâl boyutunda idrak edilmesi gereken bir husus olarak kabul etmişlerdir. Tevhîdin hâle dayalı idrakini de kendilerine has bazı ıstılahlarla ifade etmişlerdir. İfade ettikleri ıstılahlardan birisi cem' ve tefrika kavramlarıdır. Sûfîler, cem' kavramıyla tevhidin aklın ötesinde, manevî zevk ve neşveye dayalı olarak idrakini kastederler. Bu manada tevhidin sûfî lisanındaki karşılığı cem'dir. Cem' mertebesine ulaşan kul, duygu yoğunluğuna bağlı olarak kâinatta vuku bulan her şeyde gerçek fâilin Allah olduğunu ve Hakk'ın dışında da gerçek bir varlığın olmadığını müşâhede eder. Bu müşâhededen sonra kul, tefrika hâline dönerek kulluk vazifelerini daha önce zevk ettiği tevhide uygun olarak yerine getirir. Sûfîler kul için her iki hâli yani cem' ve tefrikayı zorunlu görürler. Onlara göre cem' hâlini zevk etmeden yaşanan tefrika hâli yani kulluk boyutu yetersizdir. Bu da Allah'ın sıfatlarını inkârdır. Tefrikasız cem' ise zındıklıktır. Bu anlayışlarına bağlı olarak sûfîler, doğal olarak bazı suçlamalara da maruz kalmışlardır. Bu suçlamalardan birisi cebrîlik, diğeri ise hulûl ve ittihadır. Bu makalede sûfîlerin cem' ve tefrika anlayışları ve bu anlayışlarına bağlı olarak da kendilerine yöneltilen bazı kalamî problemler irdelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Sûfî, Hâl, Tevhîd, Cem', Kulluk.

## Abstract

Sufis are a coterie that has distinguished themselves thanks to the lore of the state. Members of this group acknowledged that oneness should be understood in the dimension of the state. They defined this state with some unique terms. Some of the terms they used are combining and differentiation. By combining, the Sufis mean that the oneness of Allah is beyond reason and based on spiritual pleasure and joy. In this sense, the equivalent of oneness in the Sufi language is combining. Depending on the intensity of his emotions, the servant who reaches this state observes that the real agent in everything that takes place in the universe is Allah and that there is no real existence outside of Him. After this observation, the servant turns into the state of differentiation and fulfils his servitude duties in accordance with the state of oneness that he enjoyed previously. Sufis consider both states, combining and differentiation, are necessary for a servant. For them, the state of differentiation experienced without enjoying the state of combining is insufficient for a full servitude. This is also a denial of Allah's attributes. On the other hand, combining without differentiation is heresy. As a result of these thoughts, the Sufis received some heavy criticism. Some of these criticisms are coerciveness, incarnation and embodiment. In this study, it is aimed to examine Sufi understanding of the terms combining and differentiation and some relevant theological problems that arise out of such understandings.

**Keywords:** Sufism, Sufi, State, Monotheism, Combining, Servitude.

## Giriş

Tasavvufî eserlerde sûfilerin; söz, ahlâk ve hâl olmak üzere üç konuda Hz. Peygamber'e tam ittibâ ettikleri ve bu manada da sünneti en iyi ihyâ eden zümrelerden oldukları ifade edilmektedir. (el-Haşr 59/7.),<sup>1</sup> (en-Nûr 24/54.),<sup>2</sup> (en-Nisâ 4/80.),<sup>3</sup> (el-A'râf 7/158.)<sup>4</sup>, (en-Nûr, 24/63.)<sup>5</sup> ve (Âl-i İmrân 3/31.)<sup>6</sup> gibi bazı âyetleri delil ittihaz eden sûfiler, Hz. Peygamber'in (a.s.) sözlerine ittibâ ettikleri gibi ahlâk ve hâl konularında da Hz. Peygamber'e tam bir mutâbakat göstermişler ve sadece bir yönüyle değil Hz. Peygamber'in ilmine bütüncül olarak vâris olmuşlardır.<sup>7</sup>

Tasavvufî eserlerde tasavvufun ahlâk boyutu vurgulandığı gibi hâl boyutu da hep vurgulanmıştır. Bu manada Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) *el-Lüma'* adlı eserinde sûfilerle diğer gruplar arasında var olan temel ayırt edici özelliklerden birinin sûfilerin kalbî hâller konusundaki vukûfiyyetleri olduğunu beyan etmiştir. Serrâc'a göre sûfiler, zâhirî amellere riâyet ettikleri gibi diğer zümrelerin çok fazla üzerinde durmadıkları bâtinî ameller ve kalbî hâllere de riâyet etmişler ve bu alana ait özel bilgilere sahip olmuşlardır.<sup>8</sup>

Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) hâli ve buna bağlı olarak sahip olunan ilmi kula ihsan edilen ilahî bir lütuf olarak kabul etmiştir. Kuşeyrî'ye göre hâllerin safâsı, amellerin temiz ve hâlis olmasına bağlıdır. Bu bakımdan hâller, ahlâk gibidir. Nasıl ki, kul kötü ahlâkı terk edip ahlâkını güzelleştirmeye çalıştığında Allah ona güzel bir ahlâk nasip ediyorsa, ameller de temiz ve hâlis olduğunda Allah o kula güzel bir hâl ve bu hâle bağlı olarak da bir ilim nasip eder.<sup>9</sup>

Hâlin, bir ilim kaynağı olarak kabul edilip edilmemesi konusunda kelâmcılarla sûfiler arasında ciddi görüş ayrılıkları vardır. Kelâmcılar, bilgi kaynağı olarak sadece duyu organları, sâdik haber ve akıl olmak üzere üç hususu kabul etmişler, bu üç kaynağın dışında kalan bilgileri ise muteber görmemişlerdir.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا "Peygamber size neyi verdiyse onu alın..." Bk. Hasan Tahsin Feyizli, *Fezû'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali* (İstanbul: Server İletişim, 2007), 545.

<sup>2</sup> أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ "Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin." Bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 356.

<sup>3</sup> مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ "Kim Peygamber'e itaat ederse..." Bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 90.

<sup>4</sup> وَأَتَّبِعُوا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ "O'na uyun ki doğru yolu bulasınız." Bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 169.

<sup>5</sup> فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يَخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ "Peygamber'in emrine aykırı davrananlar, kendilerine acıklı bir azabın çarpmasından sakınsınlar." Bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 358.

<sup>6</sup> قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ "Ey Resûlüm! De ki: "Allah'ı seviyorsanız bana uyun..." Bk. Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, 53.

<sup>7</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Abdûlbâkî Surûr (Mısır: Dârü'l-kütübü'l-hadîse, 1380/1960), 131-135; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tefvîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006), 56-58.

<sup>8</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 22; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 56-58.

<sup>9</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil en-Nâsık (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001), 103.

<sup>10</sup> Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât*, çev. Özkan Şimşek-A. İskender Sarıca-Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 112-113; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/110-112; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 89; Nûreddîn es-

Sûfîler ise kelâmcılardan farklı olarak, manevî olarak zevk ve tecrübe ettikleri hâlleri, ilmin bir diğer kaynağı olarak kabul etmişlerdir.<sup>11</sup> Bu manada sûfî müellif Ebû Nasr es-Serrâc'ın, şer'î ilimler tasnifine, hâl ilmini de dâhil ettiğini görmekteyiz. Serrâc'ın tasnife göre ilimler; riyâyet ilmi, dirayet ilmi, nazar ilmi ve hakâik ilmi olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Bu tasnif içinde en yüce ve en şerefli ilim, sûfîlerin sahip olduğu hakâik ilmidir. Bu ilim muâmele ve mucâhede yoluyla, ihlasla Allah'a yönelmekle elde edilen bir ilimdir. Bu ilme; ilm-i kulûb, ilm-i ma'ârif, ilm-i esrâr, ilm-i bâtın, ilm-i tasavvuf, ilm-i ahvâl... gibi farklı isimler de verilir. İsimler farklı olmasına rağmen hepsinde kastedilen mana birdir.<sup>12</sup>

Sûfîler, rûhî zevk ve tecrübeye dayalı hâl ilmini kendilerinin icat etmediklerini bu ilmin esas kaynağının sahabeye dayandığını ifade etmektedirler. Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990) *Ta'arruf* adlı eserinde bu hususu belirtmiş ve sahabeden başlayarak kendi zamanına kadar makâm ve hâller konusunda görüş beyan eden, söz söyleyen birçok ismi eserine kaydetmiştir. Kelâbâzî'nin kaydına göre sahabeden hâller konusunda ilk görüş beyan edenlerin başında Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve Hz. Hasan (ö. 49/669) yer almaktadır.<sup>13</sup>

Azizüddîn Nesefî (ö. 700/1300) Hz. Peygamber'den sâdir olan söz, ahlâk ve hâl ilimlerini; şeri'at, tarîkat ve hakikat olarak tasnif etmiştir. Bu tasnife göre Hz. Peygamber'in sözleri şeri'atı, yaptıkları tarîkatı, ahvâli ve müşâhede ise hakikati ifade etmektedir. Sûfîler, bu üç vasfa sahip olan kimseyi; 'insan-ı kâmil' olarak kabul etmişler ancak bu manada da insan-ı kâmilin az olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>14</sup>

Tasavvufî eserlere bakıldığında sûfîlerin, hakikat olarak isimlendirdikleri manevî hâlleri ve bu hâllere bağlı olarak idrak edilen ilimleri; fenâ-bekâ, kabz-bast, cem'-fark, sahv-sekr, temkîn-telvîn, vecd, vücûd, şûrb, üns... gibi bazı kavramlarla ifade ettikleri görülmektedir.<sup>15</sup> Kullandıkları bu kavramlarla sûfîler, aklın ötesinde başka bir idrak gücüne yani aşk ve tecelli merkezî olan kalp idrakine vurgu yapmaktadırlar.<sup>16</sup>

Tarihi süreçte sûfîlere yöneltilen eleştiriler de esas olarak bu konuya yani kalp idrakine ve bu idrakin ifade şekli olan kavramlara yönelik olmaktadır. Sûfîler, zühd yaklaşımlarından dolayı, genel olarak çok fazla bir eleştiriye maruz kalmamışlarken, hâl ilmini ifade etmek için kullandıkları kavramlardan dolayı ciddi

Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 55.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011), 8/201.

<sup>12</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 456.

<sup>13</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 21-26, 97.

<sup>14</sup> Azizüddîn Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 13-14.

<sup>15</sup> Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 409-450; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 97-153; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 91-116; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 523-584.

<sup>16</sup> Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf*, çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 281-283.

eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu manada sûfilere ciddi eleştiriler yönelten şahıslardan birisi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). İbnü'l-Cevzî, zühd ve tasavvuf ayırımına dikkat çekerek, tasavvufun zühdden farklı bir hususiyet içerdiğini belirtmektedir. Ona göre zühdün makbul tasavvufun ise zemmedilmesindeki temel etken, sûfilere hâllerini ve manevî durumlarını ifade etmek için kullandıkları fenâ-bekâ, kabz-bast, cem'-fark, sahv-sekr...gibi ıstılahlar ve bu ıstılahlara yükledikleri manalardan kaynaklanmaktadır.<sup>17</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin gündeme getirdiği eleştiriler esas olarak tasavvufun kurumsallaştığı hicrî üçüncü asırdan başlayarak günümüze kadar hep devam ederek gelmiştir. Hicrî dördüncü asrın etkili müelliflerinden Ebû Nasr es-Serrâc bu konuyu eserinde gündeme getirerek sûfilere sahip oldukları ilim ve kullandıkları kavramlardan dolayı eleştirilere maruz kaldıklarını ifade etmiştir. Serrâc'a göre sûfiler, kendi dışındaki zümrelerin ilimlerini inkâr etmezlerken, muhâlif zümreler ise sûfilere sahip oldukları ruhî tecrübe ve zevke dayalı ilimleri inkâr etmişler ve bu hususu kabul etmemişlerdir.<sup>18</sup>

Kuşeyrî'nin belirttiğine göre her bir ilim zümresi, kendilerine hâs ve kendilerinin vakıf oldukları bazı ıstılahlar icat etmişler ve bu ıstılahları da kullanmışlardır. Diğer zümrelerde olduğu gibi sûfiler de kendilerine hâs bazı ıstılahlar kullanmayı tercih etmişlerdir. Sûfiler bu ıstılahları kullanırken yaşadıkları ruhî tecrübeleri birbirlerine daha rahat anlatmayı amaçlarken, sûfî olmayanlara da bu manaları gizlemeyi amaçlamışlardır.<sup>19</sup>

Kendilerine yöneltilen eleştirilere sûfiler, ilimlerinin kaynağının esas olarak Kur'ân ve sünnete dayandığını ifade ederek karşılık vermişlerdir. Bu manada tasavvuf tarihinin iki etkili ismi Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) ifadeleri önem arz etmektedir. Cüneyd, açıkça kendi hâl ve ilminin kaynağının Rasûlullâh'ın (a.s.) hadislerinden mülhem olduğunu ifade ederken Tüsterî de Kitap ve sünnetin şâhit olmadığı hiçbir hâl ve vecdi kabul etmediğini beyan etmiştir.<sup>20</sup>

Sûfiler idrak ettikleri ilimleri, hâl ve makâm ayırımı yaparak bazı ıstılahlarla ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak kullandıkları bu ıstılahların hâle mi yoksa makâma mı delalet ettiği konusu kendi aralarında hep tartışmalı olmuştur. Tasavvufî eserlere bakıldığında bir sûfinin hâl dediğine diğer bir sûfinin makâm, makâm dediğine de başka bir sûfinin hâl dediği görülmektedir. Bu konuda 'rızâ'nın makâma mı yoksa hâle mi delalet ettiği tartışmasını hatırlatmak yerinde olacaktır.<sup>21</sup>

Kendi aralarındaki tartışmaları bir kenara bıraktığımızda sûfiler, hâlin değişken, makâmın ise istikrar ve sâbit bir hususiyet taşıdığını ifade ederek genel bir çerçeve çizmişlerdir. Sûfilere göre hâller bir anda ışık veren ve kısa bir süre sonra ışığı kaybolan şimşeğe benzetilerek ilahi bir mevhibe olarak görülmüştür.

<sup>17</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Lübnân: Dârü'l-fikir, 1421/2001), 149.

<sup>18</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 45.

<sup>19</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 89.

<sup>20</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 146; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 51; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 62-63.

<sup>21</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 65-105; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 523-525.

Makâmlar ise mücâhedeye bağlı olarak müktesep bir hususiyet olarak kabul edilmiştir. Horasan meşâyihî ise bu genel anlayışın dışına çıkarak hâli; amellerin neticesi yani müktesep bir amel olarak kabul etmişlerdir. Hâlin müktesep mi yoksa ilahi bir mevhibe mi tartışmasında bazı sûfîler ise bir hususiyetin önce hâl yani ilahi bir mevhibe olarak başladığını daha sonra ise kulun kesbiyle beraber makâma dönüştüğünü ifade ederek orta yolu bulmaya çalışmışlardır.<sup>22</sup>

Sûfî müelliflere göre makam ve hâllerin sayısı ve evsafı konusunda görüş ayrılıkları olsa da genel kanaat olarak tevbe; bütün makamların ilki, aslı ve bütün hâllerin anahtarı kabul edilmiş ve tevbesi olmayan kulun, hâli ve makamı olmayacağı beyan edilmiştir.<sup>23</sup> Bu çalışmanın konusu olan cem'in de hâle mi yoksa makama mı delâlet ettiği hususu tartışmalıdır. Bazı sûfîler cem'ı bir hâl olarak kabul ederken diğer bazıları ise bir makâm olarak kabul etmişlerdir. İster hâl ister makâm kabul edilsin genel olarak sûfîler cem'ı, hâllerin ve makamların nihayeti ve en zirvesi kabul etmişlerdir.

Bu araştırma da cem' ve tefrika kavramları konu edinilecek ve sûfîlerin cem' ve tefrika kavramlarına yükledikleri mana ve anlayışlar verilmeye çalışılacaktır. Ayrıca cem' ve tefrika anlayışının doğal sonucu olarak gündeme gelen bazı kelâmî problemlere işaret edilecektir. Tarihî süreçte bu kavramları ilk kullanan sûfîlerin kimler olduğu hususu da bu araştırmanın konuları arasında yer alacaktır.

### 1. الجمع /Cem' ve التفرقة (الفرق)/Tefrika (Fark)

Sûfîlerin en çok kullandıkları kelimelerin başında cem' ve tefrika (fark) kavramları yer almaktadır. Sûfîler bu kavramlarla tevhîd ve kulluğun hakikî olarak idrâk ve isbatını kastederler. Sûfî istilâhında bu iki kavram birbirine bağlı ve beraber kullanılmaktadır.<sup>24</sup> Tasavvuf edebiyatında cem' mefhumuyla tevhid kastedilirken, tefrika mefhumuyla ise ubûdiyyet yani kulluk kastedilmektedir.<sup>25</sup> Sûfîler, tevhid ve ma'rifetullahı derinlemesine kavramayı ve onları içselleştirmeyi amaç edinmiş bir zümredir. Bu bağlamda tevhidi, kelâmî öğretilerde olduğu şekliyle sadece ilim ve hüküm boyutunda değil, esas olarak manevî bir neşve ve zevk boyutunda idrak edilmesi gereken bir husus olarak kabul etmişlerdir.<sup>26</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) sûfîlerin benimsedikleri manevî zevke dayalı bu tevhid anlayışını, 'yakînî tevhîd' olarak isimlendirmiştir.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, 523-525; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 91-93.

<sup>23</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 68; Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, 530; Afifi, *Tasavvuf*, 152.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn - Muhammed Ali (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1420/1999), 4/217; Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budu ve iyyâke neste'in*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-'Arabî, 1393/1973), 1/244.

<sup>25</sup> Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, 586.

<sup>26</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 8/201; Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 146; Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/244; Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, 586.

<sup>27</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 8/201.

'Yakînî tevhîd' derken sûfîler, tevhidin tefrîd ve tecrîd boyutlarını kastederler. Tefrîd, kulun kendisini aradan çıkarması, tecrîd ise mâsivayı aradan çıkarma hâlidir. Bu yaklaşımla sûfîler, Allah dışındaki bütün bağlardan kurtulmayı amaç edinirler. Sûfîlere has bu tevhîd anlayışla kul hem kendi nefsinin hem de mecâzî varlıkları düşürmeyi ve yok saymayı gaye edinir. Bu yok saymanın mertebelerine bağlı olarak da kul, hakiki tevhide ulaşılır. Sûfîlere göre nefis ve mâsivâ, Hakk'a giden yolda öncelikle yok edilmesi gereken iki hususdur.<sup>28</sup>

Tasavvuf edebiyatına bakıldığında bu iki hususun yani nefsin/benliğin ve mâsivânın yok edilmesi, hem tasavvuf tanımlarında hem tevhîd tanımlarında hem de cem' tanımlarında ortak özellikler olarak yer aldığı görülmektedir.<sup>29</sup> Bu manada Ebû'l-Alâ Afîfî (ö. 1386/1966) eserinde ilk dönem yapılmış altmış beş tasavvuf tanımını incelediğini, bu tanımlardan yola çıkarak ortak genel bir tasavvuf tarifinin şu şekilde olabileceğini ifade etmektedir: 'Kulun benliğini kaybederek Allah'la veya Allah'ta var olmasıdır. Başka bir ifadeyle tasavvuf: 'Kulun beşerî vasıflarından ve masivâdan uzaklaşarak Allah'ta bâki olmasıdır.'<sup>30</sup> Bu açıklamalardan sonra ister tasavvuf, ister tevhid, ister se cem' kavramları olsun esas olarak hepsinin benzer manayı ifade eden farklı kelimeler olduklarını söylemek yerinde olacaktır. Tasavvuf, tevhîd ve cem' kelimeleri mefhum yönünden değil şumûl yönünden farklılıklar içerir. Tasavvuf daha şumullü onun tahsis edilmiş mertebesi tevhid, tevhidin de tahsis edilmiş mertebesi cem'dir. Sonuç olarak cem' tevhidin nihaî mertebesidir.

Esasında sûfîlerin yakînî tevhîd yani cem' anlayışlarının temeli Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu tevhid tanımına dayanır: 'Tevhîd, Kadîm'i (Allah'ı) muhdesten yani sonradan yaratılanlardan ayırarak tek hâle getirmektir.'<sup>31</sup> İsmâil Hakkî Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre Cüneyd'in bu tevhîd tanımı sûfîlerce genel kabul ve ulaşılmış gereken bir hedef olmuştur.<sup>32</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'ye âit bu tevhîd tanımında kelâmcıların öngördükleri akla dayalı ilim ve hüküm cihetinin ötesinde<sup>33</sup> maneî zevki esas alan yakînî tevhîd ifade edilmektedir. Sûfîler tevhîdi; ilmî ve hâlî olmak üzere iki kısma ayırırlar. Sûfîler, kelâmcıların öngördüğü ilmî boyuttaki tevhîd anlayışını kabul etmekle beraber bu hususun eksik olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre esas tevhîd hâle dayalı olarak idrak edilen tevhiddir. Bu anlatılanları şu şekilde izah etmek yerinde

<sup>28</sup> Sühreverdî, *'Avârîfû'l-ma'ârif*, 586; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 103, 153; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 178; İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-fukara*, nşr. Saadetin Ekici (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 357.

<sup>29</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 103; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 313-314.

<sup>30</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, 43.

<sup>31</sup> والتوحيد أفراد القدم من والتوحيد أفراد القديم من المحدث Bk Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 153; Serrâc, *el-Lüma'*, 51; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 11; Ebû'l-'Abbâs Takîyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 408/1987), 5/210; Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/444; İsmail Hakkî b. Mustafâ el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru İhyâi türâsî'l 'Arabî, ts), 1/183.

<sup>32</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/183.

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/208; Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât*, 112-113.

olacaktır: 'Allah vâhiddir diye bilmek ve hükmetmek ilim cihetini, Allah'ın vâhidliğini manevî olarak zevk etmek ise hâl cihetini ifade eder.<sup>34</sup>

Hâlî olarak zevk edilen tevhîdin tasavvuf dilinde ismi cem'dir. Bazı sûflere göre bu cem' makamı, seyr u sülûk makamlarının sonu kabul edilir.<sup>35</sup> Bu makamda Hak dışında fâil ve Hakk'ın vücûdunun yanında izâfî ve mecâzî varlıklara vücûd vermek, tevhîde aykırı görülmüştür. Hakikî olmayan mecâzî varlıklara, varlık vehmetmek, 'ekberü'l-kebâir' yani en büyük günah kabul edilmiştir.<sup>36</sup> Cem' makamı, aşk ve muhabbet makamıdır. Bu makamda idrak edilen manevi zevk ve tecrübeyi âşıklar dışında hiçbir kimsenin bilmesi, gerçek manada anlaması ve tevil etmesi mümkün değildir.<sup>37</sup>

Sözlükte el-Cem'/الجمع kelimesi; beraber olmak, birleşmek, toplanmak, birbirine eklenmek gibi manalara gelirken, et-tefrika (el-fark)/الفرقة (الفرق) ise cem'in zıddı olarak dağılma, ayrılma ve bölünme gibi manalara gelmektedir.<sup>38</sup> Yani cem' dağıntıları toplamak bir araya getirmek, tefrika ise toplanmışların dağıtması anlamına gelmektedir.<sup>39</sup>

Tasavvuf edebiyatına bakıldığında sözlük manasının dışında hakikî tevhîd ve hakikî kulluğu ifade eden cem' ve tefrika kelimelerine birçok sûfinin kendi makâm ve rûhî zevk ve tecrübelerine uygun olarak çok sayıda tarif ve mana verdikleri görülmektedir. Bu tarifleri gözden geçirdiğimizde cem' ve tefrikayı; iradenin birliği açısından, fiilin esas kaynağı açısından ve varlığı müşâhede açısından olmak üzere üç ana başlık altında toplamak ve tasnif etmek mümkündür:

### 1. 1. İrâdenin Birliği Açısından Cem' ve Tefrika:

İrâdenin birliğini ifade eden cem'a, 'himmət cem'ı' denilmektedir. Kelâbâzî'ye göre cem'deki ilk mertebe himmet cem'idir. Bu mertebede kul, irade ve kaygılarını tek bir irade ve kaygı hâline getirir. Bu mertebeye; 'Bir kulun iradesi ve isteği, tek bir istek hâline o da ahiret isteği olursa Allah'ın o kula yeteceğini" ifade eden rivayet<sup>40</sup> delil getirilir. Kelâbâzî'ye göre bu hâle nâil olabilmek için gayret ve çapa göstermek mücâhede ve riyâzat sahibi olmak gerekir.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 330-331.

<sup>35</sup> Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 146; Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/244.

<sup>36</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Encirî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kırşî Reslân (Kâhire: Hasan 'Abbâs Zekî, 1419), 5/144; Şihâbeddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âiûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Ali Abdalbâri 'Atiyye (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 3/335.

<sup>37</sup> Encirî, *el-Bahrü'l-medîd*, 7/312.

<sup>38</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 8/53, 10/299; Suâd, el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî* (Beyrût: Dâru Nedre, 1401/1981), 269.

<sup>39</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 283.

<sup>40</sup> " من جعل الهموم هما واحدا هم المعاد كفاه الله همّ دنياه. ومن تشعبت به الهموم في أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديته هلك " Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Zühd", 2 (No. 4106); Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1394/1974), 2/105.

<sup>41</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 138.



Cem' anlayışının hararetli savunucularından Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Vâsîfî (ö. 320/932) cem'de ilk mertebe olarak müridin kendi iradesini iskat etmesini ve Hakk'ın iradesine kendisini teslim etmesini görür. Hakk'ın iradesine kendisini teslim eden mürîd murâd olur. Bu şekildeki mürîd, ihtiyarı terk ederek, ilahi meşîyyete tam manası ile boyun eğer.<sup>42</sup>

Bazı sûfilere göre eşyaya tâbî olan kimsenin arzu ve iradesi sürekli dağınıktır. İradeyi toparlamak ve dağınıklığı gidermek için nefsânî arzu ve isteklere tâbî olunmaması en azından bunun kifayet miktarı olması gerekir. Nefsânî arzularına tabi olan kimsenin dağınıklığı artar ve tevhîdî yakalaması da mümkün olmaz. İradenin tek bir maksat hâline getirilmesi cem', nefsin arzu ve isteklerine tâbî olarak iradenin dağıtılma hâli ise tefrikadır.<sup>43</sup> İradenin dağınıklığı ma'rifetullahın azlığını ifade eder.<sup>44</sup> Bu cem' mertebesinde kul 'lâ ilâhe illallâh' kelime-i tevhidi, 'lâ maksûde illallâh' olarak idrak eder.<sup>45</sup>

### 1. 2. Fiilin Esas Kaynağı Açısından Cem' ve Tefrika:

Bazı sûfiler iradeyi değil de kulun fiillerini esas alarak cem' ve tefrikaya mana vermişlerdir. Buna göre kula nisbet edilen fiiller, tefrika (fark) kuldân sâdir olmasına rağmen esas olarak kula nisbet edilmesi mümkün olmayan fiiller ise cem'dir. Ebû'l-Hasen el-Cürcânî (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât* adlı eserinde; kula nisbet edilen fiilleri fark, kula nisbet edilmesi mümkün olmayanları ise cem' olarak tarif etmiştir. Tanımlara bakıldığında 'kesb' ve 'ilâhî mevhibe' kelimelerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu manada kulun, ubûdiyyet vazifelerinde beşerî ahvâline uygun olarak kesb ettiği fiiller farka, Hak tarafından kula ihsan edilen ilahî mevhibeler ise cem'a âittir.<sup>46</sup>

Fiillerin kula veya Allah'a nisbeti açısından cem' ve tefrikaya mana veren sûfilere başında Nişâbur kökenli ünlü sûfî Ebû Alî ed-Dekkâk (ö. 405/1015) gelmektedir. Dekkâk kula nisbet edilen fiilleri tefrika, kula nisbet edilmesi mümkün olmayan fiilleri ise cem' olarak tanımlamıştır.<sup>47</sup> Kuşeyrî, Dekkâk'ın bu tanımına şu şekilde açıklık getirmiştir. Kulun beşerî hâline uygun olarak, kulluğunu ikâme etmek için, bizzat kendisinin kesbine dâir fiiller tefrikayı, kulun bizzat kendisinin kesbiyle değil de Hak tarafından kula ihsan edilen fiiller ise cem'ı ifade eder.<sup>48</sup>

Daha önce ifade edildiği gibi Kelâbâzî iradenin birliğini esas alan himmet cem'ini en aşağı cem' mertebesi olarak kabul ederken Kuşeyrî ise fiilin kula veya Allah'a nisbetini esas alan cem'ı en aşağı cem' mertebesi olarak kabul etmektedir. Fiillerin ön planda olduğu bu mertebede Hakk'ın isyan ve itaat arasında serbest bıraktığı kul, tefrika ile vasıflanırken, Hakk'ın fiillerini üzerine aldığı kul ise cem' ile

<sup>42</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 120; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 238.

<sup>43</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 93; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-'Arabî, 1405), 105.

<sup>44</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 93.

<sup>45</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/118.

<sup>46</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 105.

<sup>47</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 4/217, 220.

<sup>48</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî*, 270.

vasıflanmaktadır. Öyleyse fiiller halka isnat ediliyorsa bu halk tefrikadadır, fiiller halka değil de Hakk'a isnat ediliyorsa bu halk cem'dedir.<sup>49</sup>

Kudsî hadîste; 'Allah sevgisini kazanmanın ancak farz ve nafîle ibadetleri îfâ etmekle mümkün olacağı ifade edilmektedir. Bu rivayete göre kul muhabbetullâha ancak ibadete devam ederek nâil olur. Bu durumda Allah, o kulun, duyan kulağı ve gören gözü olur...'<sup>50</sup> Kelâbâzî bu rivayeti cem'in varlığına delil getirir. Ona göre cem' hâlinde olan kul, Allah'ın tasarrufunu üstlendiği bir kuldur, o da mahfuzdur.<sup>51</sup>

Sûfîler cem'in bu mertebesine 'tevhîd-i ef'âl' ismini verirler.<sup>52</sup> Bu mertebede kul, Allah'ın kendisi hakkında takdir ettiği fiillere tâbidir. Kulun fiilleri, Hakk'la beraber vuku bulur ve bu oranda da ulvîleşir. Böylece Hak, kulun gören gözü, işiten kulağı olur.<sup>53</sup> Sûfîler bu mertebede hakiki fâil olarak Allah'ı gördükleri için, 'lâ ilâhe illallâh' kelime-i tevhidi, 'lâ fâile illallâh' olarak idrak ederler.<sup>54</sup>

### 1. 3. Vâcip ve Mümkün Varlığı Müşâhede Açısından Cem' ve Tefrika:

Bir kısım sûfîler ise cem' ve tefrikaya varlığı müşâhede açısından mana vermişlerdir. Bu manaya göre cem'; kesretten vahdete yani bütünü müşâhededeki Vâhid'i müşâhedeğe intikaldir. Tefrika ise kesreti müşâhede ederek kalbin mâsivâ ile ilgisinden ibarettir. Bu cem' mertebesinde kulun gözünden ikilik şuhûdu ortadan kalkar.<sup>55</sup> Tasavvuf dilindeki bu tevhîd mertebesinde bir başka ifadesi 'vahdet-i şuhûd' ve 'vahdet-i vücûd'dur. Burada şu hususu ifade etmek yerinde olacaktır. Tasavvuf tarihinde bakıldığında vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd neşvesinin cem' anlayışından çıktığını ve bu anlayışa dayandığını söylemek gerekir.<sup>56</sup>

İmam Gazzâlî çerez örneğinden yola çıkarak tevhîdi dört mertebe olarak açıklamaktadır. Nasıllı ceviz; yaş kabuk, sert kabuk, cevizin içi ve yağı (lûbbü) olmak üzere dört kısımdan oluşuyorsa kulların idrak ettiği tevhîdde dört mertebeden oluşur. Cevizin yağına (özüne/lûbbüne) denk gelen dördüncü mertebe, tevhidin zirve ve en üst mertebesidir. Bu mertebede kul varlıkta

<sup>49</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî*, 270.

<sup>50</sup> عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ حَتَّىٰ أَحْبَبُهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَوَدَّهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ، وَرَجُلَهُ الَّذِي يَمْشِي بِهِ، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ " Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Rikâk", 38.

<sup>51</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 126, 140.

<sup>52</sup> Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 43.

<sup>53</sup> Ankaravî, *Minhâcu'l-fukara*, 351.

<sup>54</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 6/587, 8/208; Ebû'l-Abbâs Takîyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Enver el-Bâz- 'Âmir el-Cezzâr (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005), 8/305.

<sup>55</sup> Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 146; Sühreverdî, *'Avârîfü'l-ma'ârif*, 586.

<sup>56</sup> Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. ve şerh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: İfav, 2017), 2/34; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 37.

Vahid'den başkasını görmez. Gazzâlî'ye göre bu hâl, sıddıkların müşâhededir. Bu mertebede kul nefsinden fânidir.<sup>57</sup>

Bu mertebede kul, Hak'tan başka hiçbir şeyin müşâhede edilmediği bir vuslatı bir duygu yoğunluğunu yakalar. Eşyayı yani varlığı Allah ile görür, güç ve kuvvetin Allah'tan olduğunu bilir. Kul, ne zaman gayrıyı müşahede ederse cem' hâli ortadan kalkar ve kesret hâline yani tefrikaya döner. Tefrika hâlinde kulun kalbi mahlûkâtla ilgilidir. Tekrar cem'a intikal ettiğinde ise kalbi Allah'ın tevhidiyle müteallıktır. Bu durumda kulun kalbinde mahlûkâta nazar bulunmaz.<sup>58</sup> Sûfîler bu mertebedeki tevhidi 'lâ mevcûde illallâh' olarak idrak ederler.<sup>59</sup> İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) *el-Fetâvâ el-hadîsiyye* adlı eserinde kulun bu makama ulaşmadan, bu makamı zevk etmeden 'la mevcûde illallâh' demesini sarîh küfür kabul eder.<sup>60</sup>

## 2. Cem' ve Tefrika İle İlgili Diğer Bazı Kavramlar:

### 2. 1. عين الجمع / 'Aynü'l-cem'

Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) ifade ettiğine göre bir kul, 'aynü'l-cem'dedir denildiğinde bu sözle Hakk'ın murâkabesinin kulun bâtını tamamen kuşattığı kastedilir.<sup>61</sup> Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) eserinde 'aynü'l-cem'ı tefrikadan kesilme yani mâsivâdan uzaklaşarak Hak ile beraber olma hâli olarak tarif etmiştir.<sup>62</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî de *Letâifü'l-işârât* adlı eserinde '...Attığında sen atmadın, fakat Allah attı...' el-Enfâl 8/17. âyetini<sup>63</sup> delil getirerek âyette ifade edilen Hz. Peygamber (a.s.) hâlinin, aynü'l-cem' olduğunu beyan etmiştir.<sup>64</sup>

Kuşeyrî, 'aynü'l-cem' mertebesini sadece Hz. Peygamber'e (a.s.) ait bir makam olarak kabul ederken Ebû Abdurrahmân es-Sülemî ise bu mertebeyi bütün nebilerin ortak makamı olarak kabul etmiştir. Sülemî'ye göre nebler Hazret'ten hiçbir zaman gâib olmazlar. Çünkü onlar ebedî olarak 'aynü'l-cem' hâlindedirler.<sup>65</sup> 'Aynü'l-cem' hâli, muhîb ve mahbûbun yani âşık ve mâşukun vâhid olduğu bir mertebedir.<sup>66</sup> Serrâc bu mertebeyi hakikî tevhîd mertebesi olarak kabul etmiştir. Serrâc'a göre bu mertebenin bazı özellikleri ve sıfatları vardır bunu da ancak ehli olan kimseler bilir.<sup>67</sup>

<sup>57</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 8/202-203.

<sup>58</sup> Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 586; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/224.

<sup>59</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, 20; Ankaravî, *Minhâcu'l-fukara*, 139.

<sup>60</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed Şihâbüddîn b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye* (Beyrût: Dârü'l-fikir, ts.), 240.

<sup>61</sup> Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 586.

<sup>62</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr (Tefsîru's-Sülemî)*, thk. Seyyid 'Imrân (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001), 2/125, 316.

<sup>63</sup> «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» Bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 178.

<sup>64</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*, thk. İbrâhim el-Bisyûnî (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-'âmme li'l-kütüb, 2000), 2/65.

<sup>65</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/358.

<sup>66</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/333.

<sup>67</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 450.

'Aynü'l-cem' mertebesinde kul, kesrette vahdet, vahdette de kesret ile perdelenmez. İsmâil Hakkı Bursevî, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den farklı olarak bu makamı sadece nebîlere has bir makam değil, diğer bazı kulların da zevk ve tecrübe ettiği bir mertebe olarak görür. Bursevî'ye göre Hâllâc (ö. 309/922) 'ene'l-Hak', Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) 'sübhânî, sübhânî mâ a'zama şe'nî' ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), 'leyse fi'l-cübbetî ğayrullâh' sözlerini 'aynü'l-cem' mertebesinde söylemişlerdir.<sup>68</sup>

## 2. 2. أحادية الجمع /Ahadiyyetü'l-cem'

Ahadiyyetü'l-cem', kesretin/çokluğunun Hakk'a münâfî yani aykırı olmadığı bir mertebedir. Cürcânî, 'aynü'l-cem' ile ahadiyyetü'l-cem'ı aynı mertebe kabul eder. Cürcânî'ye göre bu mertebe 'Kâbe kavseyn' makamıdır. Bu makamda kesrette vahdet hicabı kaldırılmıştır.<sup>69</sup>

Kul, ahadiyyetü'l-cem' mertebesinde esmâ ve sıfat tecellî perdelerinden ve taayyün kesretinden kurtulmuştur. Bu mertebenin ilerisi 'Zât-ı Ahadiyet'te yok olmaktadır.<sup>70</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1305/1887) ahadiyyetü'l-cem'ı nihâî makam olarak kabul eder. Ona göre bu makam Muhammedî olup zamanın kutbuna mahsustur. Nûru'l-Arabî, cem'u'l-cem' ile ahadiyyetü'l-cem' arasındaki farka da işaret etmektedir. Ona göre cem'u'l-cem' mertebesinde Hak, halk ile beraber müşahede edilirken, ahadiyyetü'l-cem' mertebesinde ise her şey taayyünsüz (belirtisiz) Hak olarak müşahede edilir.<sup>71</sup> Nûru'l-Arabî'nin bu beyanından ahadiyyetü'l-cem' mertebesinin vahdet-i vücûd mertebesi olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. 3. جمع الجمع /Cem'u'l-cem'

Cem'u'l-cem' mertebesi, cem' mertebesinin üstünde bir mertebedir. Bu mertebede küllî bir istihlak söz konusudur. Hakikatin galebesi altındaki kul, küllî bir yok oluşa maruz kalır ve mâsivâyâ karşı hislerini tamamen kaybeder.<sup>72</sup> Kul, cem' mertebesinde hem kendi nefsinin hem de halkı ispat ederken cem'u'l-cem' mertebesinde ise halkı ve kendi varlığını görmekten tamamen koparılır ve alıkonur. Bu durumda kul, sadece hakikat sultanının hükmünde kalır.<sup>73</sup>

Sühreverdî'ye göre fenâ ile gerçekleşen cem', cem'u'l-cem'dir. Başka bir ifadeyle Hakk'ın, sıfat tecellilerine muhatap olmak cem', zât tecellilerine muhatap olmak ise cem'u'l-cem' mertebesidir.<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) cem'u'l-cem'ı, bütün işlerin Hakk'a râcî olduğu ve kâinatta Hakk'ın esma ve sıfatlarının dışında hiçbir şeyin olmadığını idrak etme mertebesi olarak kabul ederken,<sup>75</sup> Necmeddîn-i

<sup>68</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/208, 9/1, 21.

<sup>69</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 26, 157.

<sup>70</sup> Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 661.

<sup>71</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, *Vahdet Konuşmaları*, haz. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu (İstanbul: H Yayınları, 2017), 17.

<sup>72</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/46; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/217; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 105.

<sup>73</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 101; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 105.

<sup>74</sup> Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 586.

<sup>75</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/217.

Kübrâ (ö.618/1221) ise cem'ı, kalbin arşa ulaşması cem'u'l'cem'ı de kalp ile Arş'ın Hakk'ta yok olması olarak kabul eder.<sup>76</sup>

Bazı sûfler, cem'u'l-cem' mertebesini peygamberlere âit bir risâlet makamı görürler. Bu makamda kesret vahdeti perdelemediği gibi vahdette kesreti perdelemez.<sup>77</sup> Kuşeyrî ise, cem'u'l'cem' mertebesini bütün peygamberlerin umumuna ait değil, sadece Hz. Peygamber'e (a.s.) ait özel bir makam kabul eder. Kuşeyrî'nin beyanına göre; es-Sâffât 37/99.<sup>78</sup> âyeti Hz. İbrahim'in (a.s.), el-A'râf 7/143.<sup>79</sup> âyeti de Hz. Musâ'nın (a.s.) cem' mertebesinde olduklarına işaret ederken, el-İsrâ 17/1.<sup>80</sup> âyeti ise Hz. Peygamber'in cem'u'l'cem' mertebesinde olduğuna işaret etmektedir. Çünkü âyetlerde Hz. İbrahim'in (a.s.) sözüne, Hz. Musa'nın (a.s.) da sıfatına işaret edilirken, Hz. Peygamberle ilgili olarak da Hz. Peygamber'in bizzat kendi zatına işaret edilmektedir.<sup>81</sup>

#### 2. 4. الفرق (التفرقة) /et-Tefrika (el-Fark)

Cem'den sonra gelen hâl tefrika/fark hâlidir. Tefrika hâlindeki kul, hem kendi varlığının hem de nefsinin haz ve isteklerinin farkındadır. Tefrika/fark ikiye ayrılır. Cem'den önceki hâle, fark-ı evvel cem'den sonraki hâle ise fark-ı sâni olarak isim verilir. Tasavvufî ıstılahta fark dendiğinde fark-ı sâni kastedilir. Fark-ı sâni de kul, mükellefiyet görevlerini ifa eder. Tefrika, kulun sahv hâlidir, bu hâldeki kul, Allah'ın tasarrufunda olduğunu idrak eder.<sup>82</sup>

Sûflere göre halkı isbat tefrika, Hakk'ı isbat ise cem'dir. Kula her ikisinde lazımdır. Tefrikası olmayanın kulluğu, cem'ı olmayanın ise marifeti yoktur.<sup>83</sup> Sûfler, tefrika derken kulun hakiki manada kulluğunu idrak ve ifâ etmesini kastederler.<sup>84</sup>

Sûfler arasında cem' mi yoksa tefrika mı yani kulluk mu daha üstündür tartışması yapılmıştır. Bu manada *Nefahâtü'l-üns* adlı eserde Hâce Abdullah el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserindeki makamları sıralama şekli eleştirilmiştir. Herevî eserinde yüz makamı; ilk makam 'yakaza' son makam da 'tevhîd' olmak üzere bir tasnife tabi tutmuştur.<sup>85</sup> Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) eserine kaydettiğine göre son makamın tevhîd olması doğru değildir, son makamın kulluk makamı olması gerekir. Çünkü Cüneyd-i Bağdadi'ye 'Bu işin

<sup>76</sup> Kübra, *Tasavvufî Hayat*, 140.

<sup>77</sup> Ebü'l-Hasan Nüreddîn Ali b. Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtihi şerhi Mişkâtü'l-mesâbîh* (Beyrût: Dârü'l-fikir, 1422/2002), 5/1874

<sup>78</sup> "إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّدِينَ" (İbrâhim:) "Doğrusu ben Rabbimin emrettiği yere gideceğim. O bana yol gösterir." Dedi. Bk. Feyzli, *Feyzü'l-Furkan*, 448.

<sup>79</sup> "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا" Bk. Feyzli, *Feyzü'l-Furkan*, 166.

<sup>80</sup> "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ" "Kulunu (Hz. Muhammed'i) geceleyin yürüten Allah'ın şanı yücedir." Bk. Feyzli, *Feyzü'l-Furkan*, 281.

<sup>81</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/237.

<sup>82</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 138-139; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/235, 246.

<sup>83</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, 41.

<sup>84</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 139; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/220.

<sup>85</sup> Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 75-147.

sonu nedir?' diye sorulduğunda Cüneyd: 'Tekrar başa, yani kulluğa dönmektir' şeklinde cevap vererek bu hususu ifade etmiştir.<sup>86</sup>

İmâm-ı Rabbânî de (ö. 1034/1624) kulluğu, bütün makamların zirvesi kabul etmiştir.<sup>87</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye göre velâyet derecelerinin en üstünü kulluk makamıdır. Muhabbetullah makamı dahi kulluk makamının altındadır. Muhabbetullah ancak kulluk makamını elde etmek için bir makam olarak görülmelidir. İnsanın yaratılmasındaki esas gaye kulluktur. Kulluk vazifesinde devamlı olarak Hakk'a yönelme vardır.<sup>88</sup>

Cem' mertebesinde kendisinden ve mâsivâdan fâni olan bir kulun farz ibadetlerini, dini mükellefiyetlerini nasıl yapacağı hususu bu alanın en önemli konusudur. İmâm Gazzâlî'ye göre cem' hâli farz ibadetleri engelleyecek şekilde uzun süren bir hâl değildir. Cem' hâli, şimşegin çakması gibi gelip geçici bir hâldir. Bazı durumlarda devam edebilir ancak devam etmesi nadirattandır.<sup>89</sup>

Cem' yani hakiki tevhide vâsıl olan kul tefrika halinde kulluğunu özenli bir şekilde ifa eder. Tasavvufî kaynaklarda cem' halini yaşadıklarını iddia edipte kulluğun yani tefrikanın kendilerinden düştüğünü iddia edenlerin zındık oldukları beyan edilmektedir. Ebû Muhammed el-Cerirî'ye (ö. 321/933) göre kuldan hiçbir şekilde mükellefiyet düşmez.<sup>90</sup>

### 3. Târihî Süreçte Cem' ve Tefrika Kavramlarının Kullanımı

Kaynaklarda cem' ve tefrika konusunda ilk söz söyleyen şahıs şudur diye net bir ifade yer almamaktadır. Ancak bu konuda söz söyleyen sûfî şahısların kronolojileri ve yaşadığı yerler dikkate alındığında bu kavramın, hicrî 3. asırda ilk kez Bağdatlı sûfîler tarafından kullanıldığını söylemek gerekir. Bu manada Bağdat'ta cem' ve tefrika konusunda ilk söz söyleyen iki isim ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birisi Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) diğeri ise Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî'dir (ö. 295/908).

Cüneyd-i Bağdâdî; 'cem'î; vecd ile kurbiyyet, tefrikayı da beşeriyette kaybolma' olarak tarif ederken<sup>91</sup> Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî ise cem'î; Hak ile beraber olmak, tefrikayı da mâsivâ/gayır ile beraber olmak' şeklinde tarif etmiştir.<sup>92</sup> Sûfî zümresinin seyyidi/önderi kabul edilen Cüneyd'den tasavvufun ne olduğuna dair birçok tanım nakledilmektedir. Bu tanımlarından birisi: 'Kulun mâsivâyla alakasını kesip Allah ile beraber olmasıdır.'<sup>93</sup> Bu tanıma dikkat edildiğinde Cüneyd'in tasavvufa yüklediği mana ile cem'a yüklediği mananın aynı olduğu görülmektedir.

<sup>86</sup> Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 668.

<sup>87</sup> Ahmed Fârûkî Serhendî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Merve Yayınevi, 1977), 1/58.

<sup>88</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/114-115, 285.

<sup>89</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, 8/207.

<sup>90</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nûreddîn Şüreybe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014), 262; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 586.

<sup>91</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 284; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 586.

<sup>92</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 166; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 196.

<sup>93</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 45.

Bu mana ilişkisinden yola çıkarak, tasavvufun esas olarak cem'ı hedeflediğini söylemek mümkündür.

Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî dışında cem' ve tefrika konusunda söz söyleyenlerden birisi de Ebû Yakûb en-Nehrecûrî'dir (ö. 330/941). Nehrecûrî, Cüneyd'in talebesidir. Nehrecûrî'nin tanımına göre cem': 'varlığın kendisiyle bizâtihi kâim olduğu Hak ile beraber olmak, tefrikayı ise bâtında Hakk'ı en doğru şekilde tutmaktır.'<sup>94</sup>

Bağdat'ta cem' anlayışını çok coşkulu bir şekilde dillendiren ve bu sebeple de katline fetva verilen şahıs Hallâc'dır (ö. 309/922). Hallâc'ın katline sebep olan suçlamalardan birisi cem' hâlinde ifade ettiği şathiyelerdir.<sup>95</sup> Hallâc dışında cem' konusunda konuşan ve bu hâle vâkıf şu üç sûfî şahıs daha dikkat çekmektedir. Bunlar; Ebû Muhammed el-Cerirî (ö. 321/933), Ebü'l-'Abbâs b. 'Atâ (ö. 309/922), ve Ebû Bekir eş-Şiblî'dir. (ö. 334/946).<sup>96</sup> Bu dört ismin ortak özelliği hepsinin, Cüneyd'in talebeleri olmasıdır.<sup>97</sup>

Kökene Maveraünnehir ancak doğumu ve yetişmesi Bağdatlı olan Ebû Bekir eş-Şiblî tevhidî/cem'; 'Kadîm'in muhdesten ayırarak tek hale getirilmesi' olarak tarif etmiştir. Şiblî'ye göre bu manada tasavvuf; halktan kesilmek ve Hak ile muttasıl olmaktır. <sup>98</sup> Şiblî "Haydi ayakkabılarını çıkar! Çünkü sen kutsal vâdi olan Tuvâ'dasın." Tâhâ, 20/12. âyetini<sup>99</sup> benimsediği manevî neşvesine uygun olarak; var olan her şeyi çıkar at, 'aynû'l-cem'ı tahakkuk ettir şeklinde izah etmiştir.<sup>100</sup>

Bağdat'tan sonra cem' ve tefrika neşvesi daha sonraki süreçte diğer bölgelere yayılmıştır. Diğer bölgelere yayılma sürecinde Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Bekir eş-Şiblî'nin talebelerinin etkili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Cüneyd'in müridi Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Vâsîtî önemli bir isimdir. Aslen Horasan ve Fergane bölgesinden olan Vâsîtî, Cüneyd dışında Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin de sohbetlerine katılmıştır. Vâsîtî; 'kulun kendine bakmasını fark, Rabbine bakmasını ise cem' olarak tarif etmiştir.'<sup>101</sup>

Cem' ve tefrika neşvesinin Horasan bölgesine yayılmasında esas etkili olan şahıs Ebü'l-'Abbâs Kâsım b. Kâsım es-Seyyârî'dir (ö. 342/953). Seyyârî, Ebû Bekir el-Vâsîtî'nin talebesidir.<sup>102</sup> Seyyârî, Merv ve Nesa şehirleri başta olmak üzere Horasan bölgesinde geniş bir cemaat kitlesine sahip olmuştur. Tasavvuf tarihinde Seyyârî'nin tasavvufî yaklaşımlarını benimseyen bu kitleye 'Seyyâriyye' adı verilmiştir. Hücvirî'nin beyanına göre Seyyâriyye adındaki bu tasavvufî oluşumunun temeli cem' ve tefrika anlayışına dayanmaktadır. Çünkü Ebü'l-'Abbâs

<sup>94</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 180.

<sup>95</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 8/699-899.

<sup>96</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/699-899; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154.

<sup>97</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 259, 265, 396; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/699-899.

<sup>98</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 50; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 71, 314.

<sup>99</sup> فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى Bk. Feyzli, *Feyzü'l-Furkan*, 311.

<sup>100</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/436.

<sup>101</sup> İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/349; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 67.

<sup>102</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 80.

es-Seyyârî sohbetlerinde ana konu olarak cem' ve tefrika anlayışını işlemiştir<sup>103</sup> Seyyârî'ye göre cem' marifetullahın hakikatini idraktır. Marifetullahın hakikati ise O'nun dışında hiçbir şeyin kalbe gelmemesidir.<sup>104</sup>

Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî Merv'in şeyhi, fakihî ve muhaddisidir. Birçok meşayihle görüşen ve onlardan edep alan Seyyârî, Merv'de hakikat ve marifet konusunda ilk konuşan şahıstır. Seyyârî'nin ilmini takdir eden şahısların başında ünlü sûfî müellif Ebû Abdurrahmân es-Sülemî gelmektedir. Sülemî'ye göre sûfî taifesinin ilim kaynağı esas olarak Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî'ye dayanır.<sup>105</sup>

Ebü Bekir eş-Şiblî'nin talebeleri arasında yer alan Ebu Bekir Abdullah b. Tâhir b. el-Ebherî (ö. 330/941) de cem' ve tefrika neşvesinin yayılmasında etkili olmuştur. Ebherî'ye göre cem' hâli; dağınık olanları toplamak, tefrika hâli ise; toplu olanları dağıtmaktır. Cem' hâlinde kul, 'Allah var, mâsivâ yok der. Tefrika hâlinde ise yaratıklar âlemine nazar eder. Cem' zevkinin yayılmasında etkili olan Ebû Bekir eş-Şiblî'nin bir diğer talebesi de İbrahim b. Muhammed Nasrâbâdî'dir (ö. 367/978). Nasrâbâdî'ye göre; 'Kulun Allah'ın fiil sıfatlarına yakın olması tefrika, zat sıfatlarına yakın olması ise cem' makamıdır.'<sup>106</sup>

#### 4. Kelâmî Bir Proplem Alanı Olarak Cem' ve Tefrika

Sûfîler, hakikî tevhid ve hakikî kulluk için cem' ve tefrika hâllerinin zevk edilmesini öngörürler. Onlara göre; cem' hali olmayan kimsenin hakikî manada marifeti, fark hâli olmayan kimsenin de hakikî manada kulluğu yoktur. Tefrikasız cem' zındıklık, cem'siz tefrika ise Allah'ın sıfatlarını inkârdır. Tefrika ile beraber cem' hâli, hakikî tevhîddir.<sup>107</sup> Tarihî süreçte cem' ve tefrika anlayışlarına bağlı olarak sûfîlere, bir cebrîlik diğeri de hulûl ve ittihâd olmak üzere iki temel suçlama yöneltilmiştir:

##### 4. 1. Cebrîlik Suçlaması

Kelâmî düşüncede insan fiilleri konusunda birbirine zıt iki mezhep tezâhür etmiştir. Bu mezheplerden birisi Cebriyye diğeri ise Kaderiyye/Mu'tezile'dir. Cebriyye, insan fiillerinin ilahî kudretin cebir/zorlayıcı etkisiyle vukû bulunduğunu savunurken Mu'tezile ise Cebriyye'nin bu görüşüne karşı çakararak insan fiillerinde cebrin olmadığını, insanın hür iradesiyle fiillerini gerçekleştirdiğini savunmuştur.<sup>108</sup>

Cebriyye, temel görüş olarak fiillerin tamamının Allah'a âit olduğunu, kulun bu konuda ihtiyar, kesb ve yaratma şeklinde hiçbir ilgisinin olmadığını iddia ederken Mu'tezile ise fiillerde Allah'ın etkisinin olmadığını, fiillerin tamamen kula

<sup>103</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 219, 314-315.

<sup>104</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 444.

<sup>105</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 440; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/380; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 285; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 917-918.

<sup>106</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 393, 396; Serrâc, *el-Lüma'*, 283; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 331.

<sup>107</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 283; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, 41; İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/162.

<sup>108</sup> Cübbâî, *Kitâbu'l-makâlât*, 104-105; Muhammed İhsan Oğuz, *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 2019), 57-58.



ait olduğunu iddia etmiştir.<sup>109</sup> Mu'tezile mensuplarına göre, insan fiilleri, ilahî takdire göre cereyan ediyorsa o zaman, Hz. Hüseyin'i şehid eden Yezîd'in (ö. 64/683) ve pek çok zulüm işleyen Haccâc'ın (ö. 95/714) kınanmaması gerekir. Çünkü bunlar Allah'ın takdir ve hükmünü ifa etmişlerdir.<sup>110</sup>

İrade ve fiilleri esas olarak Allah'a nisbet ettikler için sûfîler, doğal olarak cebrîlik ithamına maruz kalmışlardır. Sûfîlerden bazıları bu ithamları kabul edip ve cebrî anlayışı savunurken, diğer çoğunluk ise bu ithamları reddetmiş ve cebrî anlayışı kabul etmemişlerdir. Reddeden sûfîler Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye anlayışına yakın bir anlayışı benimsemişlerdir. İnsan fiilleri konusunda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri, Cebriyye ve Mu'tezile arasındaki bir anlayışı benimsemişlerdir. Bu anlayışta Eş'arîler, Cebriyye fikrine yakın dururken, Mâturidîler ise Mu'tezile fikrine yakın durmuşlardır.<sup>111</sup>

Cebrî anlayışı savunan sufilerin başında Ebü'l-Abbâs Kâsım es-Seyyârî gelmektedir. Kaynaklarda Seyyârî'nin cebr lisanıyla konuşmalar yaptığı ifade edilmektedir. Onun sözlerinden birisi şudur: 'Kul, levh-i mahfûz'da kendisine yazılan bir günahı nasıl terk edebilir, kendisine bağlanan bir kader ve kazayı nasıl geri çevirebilir?'<sup>112</sup> Kaynaklarda Seyyârî'nin bu sözünün dışında cebrî çağrıştıran pek çok sözüne işaret edilmektedir.<sup>113</sup>

Ebü'l-Abbâs Kâsım es-Seyyârî'nin hocası Ebû Bekir el-Vâsîtî de cebrî anlayışı savunan bir diğer sûfîdir. Bu bağlamda Vâsîtî, Mu'tezilîlere ağır suçlamalar yöneltmiştir. Vâsîtî'nin suçlamalarını göstermesi açısından şu ifadesi dikkat çekicidir: 'Firavun açık olarak rab olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile ise kapalı olarak kul istediğini yapar diyerek rablık iddiasında bulunmuştur. Cebrî anlayışı savunan bir diğer sûfî ise Bağdatlı Abû Abdullah Ahmed b. Yahyâ el-Cellâ'dır. (ö. 306/918) Cellâ; 'bütün fiilleri Allah'tan bileni, hakiki fâil olarak Vâhid'den başkasını görmeyeni muvahhid' olarak kabul etmiştir.<sup>114</sup>

Nûru'l-Arabî de "Rabbin irade ettiğini yaratır ve seçer. Seçmek, kullara ait değildir." el-Kasas 28/68.<sup>115</sup> âyetini delil getirerek kulların açık ve gizli hiçbir ihtiyarlarının olmadığını savunmuştur. Nûru'l-Arabî'ye göre kulların ihtiyarı, ancak Allah'ın ihtiyar etmesiyle mümkündür. Hakk'ın muradından önce hiçbir kimsenin muradı ve seçme hakkı yoktur. Nûru'l-Arabî görüşlerini 'hamam kubbesi' sembolüyle açıklamaktadır. Ona göre kubbede yankılanan seda, kubbeden değil hamamda söyleyene aittir. Bu manada zahirde görünen fiil, hakikatte Hakk'ın fiilidir, gayrının fiili değildir.<sup>116</sup>

İmam Gazzâlî ve Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî gibi bazı isimler ise Cebriyye ve Mu'tezile arasındaki bir anlayışı kabul etmişlerdir. Varlıkta cebrî anlayışın hâkim

<sup>109</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/44; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 159.

<sup>110</sup> Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât*, 104-106.

<sup>111</sup> Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 157; Oğuz, *Kitâbu'l-Kazâ*, 6.

<sup>112</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 443.

<sup>113</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 918.

<sup>114</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 16, 54.

<sup>115</sup> وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ Bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 178.

<sup>116</sup> Nûru'l-Arabî, *Vahdet Konuşmaları*, 7, 13.

olduğunu bunun yanında da insanın kesbinin var olduğunu savunmuşlardır. İmam Gazzâlî'ye göre fiil/amel ancak kulun varlığı, ilmi, iradesi, kudreti ve diğer bazı sebeplerle vuku bulmaktadır. Kulun varlığı, ilmi, iradesi... gibi bütün bu vasıflar ise kuldan değil Allah'tandır. Amelin miftahı kudrettir, Kudret ise Allah'ın elindedir.<sup>117</sup>

İmam Gazzâlî kalem ve kâtip benzetmesiyle konu hakkındaki görüşlerini açıklamaktadır. Ona göre fiilde esas etken Hak'tır. Nasıl ki, yazıda esas fâil kalem değil kâtip ise kulun fiilinde de esas fâil Allah'tır. Yazıda kalem, kâtime boyun eğdiği gibi güneş, ay, yıldızlar, yağmur, bulut, canlı ve cansız bütün varlıklar ilahi kudrete hep buyun eğerler. İmam Gazzâlî, hakiki fâilin Allah olduğunu ifade etse de kulun kesbinin de var olduğunu bu sebeplede mükafaat ve cezanın tahakkuk ettiğini beyan etmektedir. Ona göre kesb, ne cebriliği ne de muhayyerliği ortadan kaldırır. Esasında kesb ikisini cem eden bir husustur.<sup>118</sup>

Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî de konu hakkında İmam Gazzâlî gibi bir yaklaşıma sahiptir. İbnü'l-'Arabî el-*Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde bir görüş olarak 'Kul mazhardır, zâhir olan ise Hakk'ın bizatihi kendisidir. Kul mazhar ise o zaman amel de hakiki manada zâhir olan Allah'a aittir.' diyerek varlıkta geçirli olanın cebrilik olduğunu savunmuştur.<sup>119</sup> Bu genel yaklaşımının dışında İbnü'l-'Arabî, insanın kesbinini de inkâr etmemiştir. Bu manada İbnü'l-'Arabî'ye göre fiilde/amelde Allah'ın bir tesiri olduğu gibi kulun da bir tesiri vardır. İbnü'l-'Arabî, fiilde hem kulun hem de Hakk'ın müşareketinin var olduğuna delil olarak Fâtiha 1/5. âyetini<sup>120</sup> getirmektedir. Ona göre doğru olan görüş amelde kul ile Allah'ın etkisini beraber tasavvur etmek gerekir. Çünkü amelde hem kulun hem de Hakk'ın tesiri vardır.<sup>121</sup>

Tasavvuf tarihine bakıldığında vârlıkta hâkim işleyişin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu ifade eden, bununla beraber güçlü bir şekilde kulun ihtiyarının da var olduğunu savunan sûfîler de olmuştur. Bu manada Kelâbâzî ve Serrâc iki önemli isimdir.

Kelâbâzî, insan bedeninin yaratıcısının Allah olduğunu hatırlatarak, bu manada insanın bütün fiillerinin de hakiki manada yaratıcısının Allah olduğunu ifade etmektedir. Kelâbâzî'ye göre insanın yaptığı hayır ve şer namına bütün işler, Allah'ın kaderi, meşiyeti ve iradesiyle gerçekleşir. Kelâbâzî bu genel yaklaşımını tahsis ederek cebir sıfatının kulların iman, küfür, taat ve masiyet gibi iktisab ettikleri alanda geçerli olmadığını savunmuştur. Ona göre mümin, imanı güzel görmüş ve onu seçmiştir. Kâfir de küfrü güzel görmüş ve onu ihtiyar etmiştir. Ne Mümin ne de kâfir seçtikleri ihtiyar ettikleri şeyler hususunda zorlanmış değildir. Kelâbâzî'ye göre fiiller konusunda insanın hakiki manada kesbi vardır. Mükâfat ve ceza da buna göre verilir. İnsan amel yapmayı dileme hususunda hürdür. Bu

<sup>117</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 6/585.

<sup>118</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 8/210, 233.

<sup>119</sup> İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/219.

<sup>120</sup> *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَعْتَدْنَا لَكَ فِيهَا مَبْعَثًا فَطِيرًا* "Yalnız sana ibadet kulluk eder ve ancak senden yardım dileriz." Bk. Feyzli, *Feyzü'l-Furkan*, 1.

<sup>121</sup> İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/219.

konuda zorlama ve cebir yoktur. İnsanların irade ve tercihinde cebir söz konusu değildir.<sup>122</sup>

Serrac, kulun fiilinde ihtiyarının olmadığını savunan sufilerin furûda değil, usulde hata ettiklerini savunmuştur. Serrâc'a göre esas olan kulun fiilinde ahrar (hür) olduğudur. Serrâc, kulun irade ve fiillerinde mecburdur düşüncesinde olan sûfîlerin haddi aştıklarını belirtmektedir. Serrâc'a göre bu düşüncede olanlar cem' ve tefrikayı kavrayamamış, tefrikaya ait hususları cem'a izafe etmiş kimselerdir. Bu tür düşüncede olanlar cem' ve tefrika hususlarını yerli yerine koyamadıkları için helak olmuşlardır.<sup>123</sup>

Sonuç olarak sûfîler, yaratmanın Allah'a, kesbin de kulun cüzî iradesine bağlı olduğunu kabul etmektedirler. Kulun, yaratma olarak Allah'ı görmeden fiileri müstakil olarak kendisine nisbet etmesi gizli küfürdür. Sûfîler tevhibi ifrat derecesine getirip her şey Allah'ın fiilidir, bu konuda kulun hiçbir irade ve ihtiyarı yoktur anlayışını kabul etmezler. Kulun irade ve ihtiyarı yoktur demek, dini sorumluluğu ortadan kaldırır. Bu da ceza ve mükafaatı anlamsız hale getirir.<sup>124</sup>

#### 4. 2. Hulul ve İttihâd Suçlaması

Sûfîlere yöneltilen bir diğer suçlama da hulûl ve ittihad suçlamasıdır. Hulûliyye inancında Hakk'ın bazı cisim ve cesetleri seçerek onlara intikal ettiği ve birleştiği iddia edilir. Hakk'ın özel olarak seçtiği bu cisim ve cesetlere duhûliyle beraber, cesetler rubûbiyyet manası kazanır ve bu cisimlerden beşeriyet manası izâle edilir.<sup>125</sup>

Sûfîlere hulûl ve ittihad suçlamasında bulunan etkili isimlerden birisi İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). İbn Teymiyye vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sûfîlerin mahlûkun vücûdunu Hâlik'in vücûdu sayarak, hulûl ve ittihadta sâhip olduklarını ifade etmiştir.<sup>126</sup>

Tarihî süreçte hulûl ve ittihad suçlamalarının neticesi olarak da bir kısım sûfîler katledilmiş ve idam edilmiştir. Katledilen ve idam edilen sûfîler içinde en meşhuru olarak Hâllâc'ın (ö. 309/922) ismini zikretmek gerekir. Hâllâc mahkeme heyeti önünde Karâmita önderi olmak, rubûbiyyet, ittihad, hulûl, dini tahrif ve tahkir gibi bazı suçlamalara maruz kalmış ve mahkeme sonucunda da katline fetva verilerek idam edilmiştir.<sup>127</sup>

Hallâc'dan sonra da İbn Ebî'l-'Azâfir (ö. 322/933) benzer bir suçlamaya maruz kalmış, Hallâc'a yapılan infazın aynısı İbn Ebî'l-'Azâfir'e de yapılmıştır.<sup>128</sup> Abbâsî döneminde başlayan idamlar daha sonraki süreçte de devam etmiştir. Osman döneminde de Oğlan Şeyh İsmail Ma'şûkî (ö. 945/1538), Hamzâ Bâlî (ö.

<sup>122</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 48, 51-53.

<sup>123</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 531, 549.

<sup>124</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, 41.

<sup>125</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 541.

<sup>126</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/372.

<sup>127</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/699-899; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154.

<sup>128</sup> Ebü'l-Fadl el-Kâdî 'Iyâd b. Müsâ, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Ahmed b. Muhammed eş-Şemnî (Lübnân: Dârü'l-fikir, 1409/1988), 2/297-298.

969/1561), Muhyiddîn Karamânî (ö. 957/1550) gibi bazı şahıslar dinî tahkir, hulûl ve ittihâd suçlamalara muhatap olarak idam edilmişlerdir.<sup>129</sup>

Hulûl ve ittihâd suçlamaları daha çok vahdet-i vücûd neşvesine sâhip sûfilere yöneltildiği görülmektedir. İbnü'l-'Arabî ve Nûru'l-'Arabî gibi vahdet-i vücûd neşvesine sahip olan bazı sûfiler bu suçlamaları doğru bulmamışlar ve reddetmişlerdir.

İbnü'l-'Arabî; *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir." eş-Şûrâ 42/11.<sup>130</sup> âyetini delil getirerek, Hakk'ın varlığına ne benzer ne de ayrı başka bir varlığın olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, Hakk'ın varlığının dışında başka bir varlık yoktur. O'nun dışında başka bir varlık olmadığına göre ona benzer veya ondan farklı bir varlık tasavvur edilemez. Hakk'ın dışında zâhir olan başka bir varlık yoktur. Varlık, Hak'tır oda Vâhid'dir. İki benzer veya iki farklı varlık yoktur.<sup>131</sup>

Nûru'l-'Arabî de İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerine aynen kabul etmekte hulûl ve ittihat suçlamalarını reddetmektedir. Nûru'l-'Arabî'ye göre 'lâ mevcûde illallah' zevkine nâil olanların Hak'tan gayri başka bir varlık görmezler, hulûl ve ittihâd ise ikiliği kabul eden bir anlayıştır. Nûru'l-'Arabî varlıkta, Hak'tan gayri başka bir varlık olmayınca, hulûl ve ittihâd nasıl olabilir? diyerek suçlamaları reddettiğini açıkça beyan etmiştir.<sup>132</sup>

Esas olarak tarihi süreçte hiçbir sûfî, hulûl ve ittihâd suçlamalarını kabul etmemiştir. Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Sehl b. Adullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi tasavvuf tarihinin önemli ve öncü isimleri hulûl ve ittihâdı reddetmişlerdir. Zünnûn el-Mısırî: 'Allah'ın kudreti eşyadadır. Allah ile eşyanın/varlığın meczi yani karışarak bütünleşmesi söz konusu değildir' derken Sehl b. Adullah et-Tüsterî'de: 'Allah için ihâta, hadd ve hulûlün mümkün olmayacağını ifade etmiştir.<sup>133</sup>

Esasında sûfilerin cem' anlayışı, hulûl ve ittihâd üzerine değil Kadîm'i hâdisten ayırmak üzere kuruludur. Bu manada Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu tevhid tanımı önemlidir: 'Kadîm'i hâdis olandan ayırt ederek birlemektir.'<sup>134</sup> Benzer şekilde Zünnûn-i Mısırî de tevhidi şöyle tarif etmiştir: 'Karışma olmaksızın eşyada Allah'ın kudretini bilmektir.'<sup>135</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî: 'Misli ve benzeri olmayan, misli ve benzeri olan bir varlıkla nasıl birleşebilir? Heyhat bu acaib bir zandır.' diyerek tevhid anlayışlarında hulûl ve ittihâdın olmadığını açık olarak beyan etmiştir.<sup>136</sup> Tasavvuf tarihinin

<sup>129</sup> Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 285-310.

<sup>130</sup> Bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 483.

<sup>131</sup> İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/218.

<sup>132</sup> Nûru'l-'Arabî, *Vahdet Konuşmaları*, 57.

<sup>133</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 13, 332.

<sup>134</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 332.

<sup>135</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 49.

<sup>136</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 17.

önemli müelliflerinden Kuşeyrî de hulûlü reddederek, sûfîlerin tevhid anlayışının, Hakk'ı yaratıklardan temyiz etmek üzere kurulu odluğunu ifade etmiştir.<sup>137</sup>

Sûfîler, Allah ile varlık arasındaki ilişkisi ittihâd ve hulûl ile değil, tecelli ve zuhur kelimeleriyle ifade etmektedirler. Onlarak göre tecelli ve zuhur hulûl demek değildir. Bu manada Cenâb-ı Hak, zâtî itibariyle eşyadan münezzehtir, onlardan gayridir.<sup>138</sup> Vahdet-i vücûd neşvesine sâhip sûfîler âlemi yani varlığı Hakk'ın isimlerinin sureti ve sıfatının da mazharı kabul ederler. Şahsın gölgesi bir yönden aynısı olduğu gibi diğer bir yönden de gayridir. Âlem bir vech ile ayn-ı Hak bir vecih ile de gayr-ı Hak'tır. İnsan, hüviyet ve hakikat cihetiyle Hak'tır, taayyün cihetiyle halktır gayri Hak'tır.<sup>139</sup>

İttihâd ve hulûl suçlamalarını reddeden sûfîler, cem' anlayışına bağlı olarak kul ile Hak arasındaki beraberliğin cismanî değil yani zâtî beraberlik değil, aşk ve muhabbete dayalı kalbî ve ilmî bir beraberlik olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre âşık ile mâşukun, sâmi'/işiten ve müsmi'ın/işitilenin tek olması kalbî boyutta bir idraktır.<sup>140</sup> Sûfîler bu beraberliği ifade etmek için ittihâd ve hulûl kelimelerini kullanmazlar onun yerine cem', kurb, vuslat, ittisal, serayân gibi bazı kelimeleri kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>141</sup>

### Sonuç

Sûfîler hâl ilmiyle temeyyüz etmiş bir zümredir. Yaşadıkları ve idrak ettikleri manevî hâlleri kendilerine hâs bazı kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu kavramlardan birisi cem' diğeri ise tefrikadır. Sûfîler, cem' kavramıyla rûhî tecrübe ve manevî makama dayalı olarak hakikî tevhidin idrakini kastederken, tefrika kavramıyla da hakikî kulluğun idrakini kasdetmişlerdir.

Tasavvuf ıstılahında tevhidin karşılığı cem'dir. Sûfîler cem' derken tevhidin tefrîd ve tecrîd boyutlarını kastederler. Tefrîd, kulun kendisini aradan çıkarması, tecrîd ise mâsivâyı aradan çıkarma hâlidir. Sûfîlere göre nihâî tevhid mertebesini ifade eden cem' makamının da kendi içinde mertebeleri vardır. Cem'in ilk mertebesi kulun masivâyâ ait istek ve arzulardan kurtulup, iradesini tekbir bir irade oda âhiret iradesi haline getirmesidir. Bu mertebenin üstünde diğer bir cem' mertebesi vardır. Bu cem' mertebesinde kul, kâinatta cereyan eden her olayda gerçek fâil olarak Hakk'ı müşahede eder. Cem'in nihâî mertebesi ise kulun Hakk'tan gayri başka bir varlığı müşahede etmemesidir. Bu manada cem'in tasavvuf dilindeki bir başka ifadesi vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûddur.

Cem'den sonra tefrika/fark hâli yaşanır. Bu hâlde kul, beşeriyetinin farkında olarak kulluk görevini ifa eder. Sûfîler cem' hâlini değerli kabul ettikleri gibi tefrika yani kulluk hâlini de değerli kabul ederler. Onlara göre tefrika hâli, çok azîz ve çok yüce bir hâldir. Tefrika halinde kul Hakk'ın tasarrufunda olarak kendi varlığının farkındadır.

<sup>137</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 13.

<sup>138</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, 207.

<sup>139</sup> İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/235, 246.

<sup>140</sup> Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 562; Encirî, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/592.

<sup>141</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 284; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 127; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 16; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, 75; İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/46.

Sûfîler cem' ve tefrikadan oluşan her iki hâlde kul için zorunlu görürler. Onlara göre; cem' hâlini neşve etmeyen kulun hakikî manada marifeti, fark hâli olmayan kulun da hakikî manada kulluğu yoktur. Tefrikasız cem' zındıklık, cem'siz tefrika ise Allah'ın sıfatlarını inkârdır. Tefrika ile beraber cem' hâli, hakiki tevhîd ve hakiki kulluğu ifade eder.

Tarihî süreçte cem' kavramı hicrî 3. asırda ilk kez Bağdatlı sûfîler tarafından kullanılmıştır. Bağdat'ta cem' ve tefrika konusunda ilk söz söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Cem' anlayışının temelini Cüneyd'in yaklaşımlarına dayandığını söylemek gerekir. Cüneyd'in talebeleri cem' neşvesinin yayılmasında etkili olmuştur. Cüneyd'in tasavvuf, tevhîd ve cem' tanımlarına bakıldığında her üçüne de benzer tanımlar yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda tasavvufun tevhîd, tevhidin de cem' olduğunu söylemek mümkündür.

Sûfîler cem' ve tefrika anlayışına bağlı olarak temelde iki suçlamaya muhatap olmuşlardır. Bunlardan birisi cebrîlik diğeri ise hulûl ve ittihâd suçlamaları. İnsanın fiillerinde hür mü yoksa mecbur mu olduğu hususu kelâmî öğretilerde sürekli tartışılmıştır. Sûfîler cebrîlik ithamını reddetmişler ve genel kabul olarak bütün fiillerin ilâhî kudretin yani kaza ve kaderin hükmü altında olduğunu ve bununla beraber kesbin yani insan iradesinde var olduğunu da savunmuşlardır.

Sûfîler cebrîlik suçlamasına maruz kaldıkları gibi bir diğer suçlama ittihâd ve hulûl ithamına da maruz kalmışlardır. Sûfîler bu suçlamayı kesin dille reddetmişlerdir. Onlara göre Hakk'ın varlığının dışında başka bir varlık yoktur. İttihâd iki ayrı varlığın karışması ve bir tek şey olacak bir biçimde birbiriyle birleşmesini ifade eder. İki ayrı varlık olmadığına göre böyle bir birleşme söz konusu olmaz. Sûfîlerin kul ile Hak arasındaki beraberlikten kasıtları fizikî ve cismânî bir birliktelik değil kalbî ve ilmî düzeyde bir beraberliktir.

### Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf*. çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nûreddîn b. Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîhi şerhî Mişkâtü'l-mesâbîh*. 9 cilt. Beyrût: Dârü'l-fikir, 1422/2002.
- Âlûsî, Şihâbeddîn Mahmûd b. Abdulllah. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. 16 cilt. thk. Ali Abdalbâri 'Atıyye. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcu'l-fukara*. nşr. Saadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrût: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Buhârî, Ebû Abdilllah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bursevî, İsmail Hakkî b. Mustafâ. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrût: *Dâru ihyâi türâsî'l-'Arabî*, ts. Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. çev. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. 4. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.

- Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyım. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budu ve iyyâke neste'în*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 3 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-'Arabî, 1393/1973.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-makâlât*. çev. Özkan Şimşek-A. İskender Sarıca-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-'Arabî, 1405.
- Encirî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kırşî Reslân. 8 cilt. Kâhire: Hasan 'Abbâs Zekî, 1419.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. 9 cilt. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011.
- Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemü's-süfî*. Beyrût: Dâru Nedre, 1401/1981.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Heytemî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed Şihâbüddîn b. Hacer. *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*. Beyrût: Dârü'l-fikir, ts.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhâlîm. *el-Fetâvâ el-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 6 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhâlîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Enver el-Bâz - 'Âmir el-Cezzâr. 37 cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. ve şerh. Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: İfav, 2017.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddîn - Muhammed Ali. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Telbîsü İblîs*. Lübnân: Dârü'l-fikir, 1421/2001.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek. 2 cilt. İstanbul: Merve Yayınevi, 1977.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1394/1974.
- Kadı 'Iyâd, Ebü'l-Fadl b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Ahmed b. Muhammed eş-Şemnî. 2 cilt. Lübnân: Dârü'l-fikir, 1409/1988.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*. thk. İbrâhim el-Bisyûnî. 3 cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyeti'l-'âmme li'l-kütüb, 2000.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Hâil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Kübra, Necmüddin. *Tasavvufî Hayat*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

- Nesefî, Azizüddîn. *Tasavvufta İnsan Meselesi*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. *Vahdet Konuşmaları*. haz. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 2019.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Parsâ, Hâce Muhammed. *Tevhîde Giriş*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali. *el-Lüma'*. thk. Abdulhâfîm Mahmûd-Abdûlbâkî Surûr. Mısır: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1380/1960.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *'Avârifü'l-ma'ârif*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Nûreddîn Şûreybe. 4. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Hakâiku't-tefsîr (Tefsîru's-Sülemî)*. thk. Seyyid 'Imrân. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Taftazânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.



**BİR YOL AYRIMINA DOĞRU:  
LÜBNAN'DA MEHMET ALİ PAŞA YÖNETİMİ\***

TOWARDS A BREAK-UP: MUHAMMAD ALI PASHA ADMINISTRATION  
IN LEBANON

**Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ**

ekinci63@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4767-2002>

Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi  
Tarih Bölümü, Orta Çağ Tarihi Ana Bilim Dalı  
Şanlıurfa/Türkiye

**Abdullah ORAK**

abdullahorak123@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1129-2523>

Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi  
Şanlıurfa/Türkiye

**Atıf@** Ekinci, Abdullah – Orak, Abdullah. "Bir Yol Ayrımına Doğru: Lübnan'da Mehmet Ali Paşa Yönetimi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020), 225-240.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 15 Haziran 2020/ 15 June 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 9 Aralık 2020 / 9 December 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 225-240

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.753054>

\* Bu makale, Middle East International Conference on Contemporary Scientific Studies-II (September 19-22, 2019- Gaziantep/TURKEY), Toplantıda sunulmuş olan "Bir Yol Ayrımına Doğru: Lübnan'da Mehmet Ali Paşa Yönetimi" adlı tebliğin gözden geçirilmiş ve ilaveler yapılmış halidir.

## Öz

Lübnan bünyesinde çeşitli inanç ve kültürel bileşenleri barındırmaktadır ve bu yönüyle de tarihin birçok döneminde odak bir ülke olmuştur. Burada aynı etnik kökenden gelmekle birlikte birbirinden farklı inanç ve kültürlere sahip olan gruplar arasında Marunî ve Dürziler ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte Marunî ve Dürziler arasında Orta Çağlara uzanan anlaşmazlıklar söz konusudur. Özellikle de XIX. yüzyılın başlarına gelindiğinde bu gruplar arasında yaşanan olaylar ve meydana gelen uluslararası gelişmeler Lübnan'ı hem toplumsal hem de yönetsel olarak bir yol ayrımının eşiğine getirmiştir. Lübnan'ı bu yol ayrımına getiren sebeplerin belki de en önemlilerinden biri buranın Mehmet Ali Paşa'nın yönetimine geçmesidir.

Osmanlı Devleti'ne isyan eden Mehmet Ali Paşa, Lübnan'ı kendi hâkimiyeti altına almıştır. Ardından askere alma, vergileri arttırma ve halktan silahları toplama gibi birtakım uygulamalarla buranın toplumsal dokusunda çeşitli sorunlara neden olmuştur. Bu çalışmada, Mehmet Ali Paşa'nın Lübnan'ın idaresini ele almasıyla birlikte burada yaşanan sorunlar tahlil edilmeye çalışılmış ve Mehmet Ali Paşa'nın Lübnan'a etkileri araştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmet Ali Paşa, Lübnan, II. Beşir, Marunî, Dürzi.

## Abstract

Lebanon contains various beliefs and cultural components and so has been on focus throughout history. Here, Maronites and Druzes stand out among other groups who have similar ethnicities but different beliefs and cultures. However, there have been many disputes between Maronites and Druzes, dating back to the Middle Ages. Particularly, cases that broke out between these groups at the beginning of the 19<sup>th</sup> century and some other international events made Lebanon close to a break-up in both social and administrative affairs. Perhaps one of the most important reasons that led Lebanon to this break-up was that Muhammad Ali Pasha took over the administration of the region.

Muhammad Ali Pasha, who rebelled against the Ottoman State, took Lebanon under his domination. Then, he caused various problems in the social fabric of the region by doing some wrong practices such as recruiting, increasing taxes and withdrawing weapons from people. In this study, the problems that arose as a result of Muhammad Ali Pasha's administration in Lebanon were analysed and his impacts on the region were examined.

**Keywords:** Muhammad Ali Pasha, Lebanon, Bashir II, Maronite, Druze.

## Giriş

Tarihi ve kültürel değerleriyle Ortadoğu'nun özgün ülkelerinden biri olan Lübnan, Yavuz Sultan Selim'in 1516 yılında Memlukler üzerine yapmış olduğu sefer sonucunda Osmanlı Devleti sınırlarına katılmıştı.<sup>1</sup> Osmanlı burada hâkimiyetini perçinleştirmek için bölgenin nüfuzlu bir ailesini ya da aile ferdini ön plana çıkararak diğer ailelere karşı desteklemiş ve bu politikayla hem kendi çıkarlarını korumuş hem de yerel çıkarlar arasında denge kurulmasını sağlamıştı.<sup>2</sup> Ayrıca buranın din, kültür ve sosyal yaşantısına müdahale etmemiş<sup>3</sup> ve burayı Şam Valiliği'ne bağlı yerli emirlikler aracılığıyla yönetmeye başlamıştı.<sup>4</sup>

XVIII. Yüzyıla kadar Lübnan Emirliği'nin tüm alanlarını ifade eden genel bir tabir kullanılmamaktaydı. Bu yüzyılın sonlarında Lübnan Dağı (Cebel-i Lübnan) terimi kullanılmaya başlanmış ve bu tabir Şihabların baskın olduğu sahayı ifade etmekteydi. Emirliğin özü, Lübnan emirlerinin feodal beyler olarak kontrol ettiği ve daha sonra Lübnan Mutasarrıflığını oluşturan Marunî ve Dürzi bölgelerinden oluşmaktaydı.<sup>5</sup>

Cebel-i Lübnan, modern Lübnan'ın en kuzey kısımları hariç bütün Lübnan sıradağlarını içermekteydi.<sup>6</sup> Kuzeyinde Marunî, güneyinde Dürzi ve Hristiyanların yaşadığı bu bölge Osmanlı Devleti'nin imtiyazlı bir bölgesi olarak uzun bir süre ayrı bir yönetim geleneğine sahip olmuştur.<sup>7</sup> Burada farklı dini topluluk bir arada yaşamakla birlikte bu topluluklar arasında Marunîler ve Dürziler ön plana çıkmaktaydı. Kökenleri Aziz Marun'a (Maron, Maro) dayandırılan Marunîler,<sup>8</sup> bir Suriye monotelit topluluk olarak, XI. yüzyılın sonunda bölgeye gelen Haçlılarla bağlantı kurmuş ve daha sonra Roma Kilisesi ile birleşmeye yolunda adımlar atmıştır.<sup>9</sup> Lübnan'ın bir diğer önemli topluluk ise Dürzilerdir.

Dürzilik, Şiiliğin İsmailiye kolunda neşet etmiş, Fatimilerin VI. Halifesi Hâkim Biemrillâh'ın (996-1021) veziri Hamza b. Ali tarafından kurulmuş ve tamamen el-

<sup>1</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi: İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, [t.y]), 292.

<sup>2</sup> Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 274-275

<sup>3</sup> İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 7.

<sup>4</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi", *Amme İdaresi Dergisi*, 31/3, (Eylül 1998), 18.

<sup>5</sup> Kamal S. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, (New York: Caravan Books, 1993), xii-xiii.

<sup>6</sup> William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 103. Ayrıca bkz: EK-1.

<sup>7</sup> Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, 492-493.

<sup>8</sup> Philip K. Hitti, *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*, (London: Macmillan & CO. LTD, 1951), 521.

<sup>9</sup> Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*, (London: I.B.TAURIS & CO LTD, 1988), 87-88,92-98. Detaylı bilgi için bkz: Yasin Atlioğlu, *Savaşta ve Barışta Lübnan Marunîleri: Aziz Marun'dan İç Savaş'a Marunî Kimliği ve Çatışma*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014); Ramazan Işık, *Marunî Kilisesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Aziz S. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, (İstanbul: Doz Yayınları, 2005).

Hâkim'in ulûhiyet iddiaları etrafında şekillenmiştir.<sup>10</sup> Hudûdların sonuncusu olan Muktena Bahaeddin 1042 yılında gaybet etmişti. Bu yıldan itibaren Dürzilik, inançlarına girmek isteyenlere izin vermeyen, çıkmak isteyenlere ise müsamaha göstermeyen kapalı bir mezhep halini almıştır.<sup>11</sup> Topluluk Muhammed b. İsmail ed-Dürzi'nin yoğun propaganda faaliyetlerinden dolayı Dürzi adını almıştır.<sup>12</sup>

Cebel-i Lübnan'da topluluklar arası ilişkiler, hâkim dönemin siyasi koşullarından önemli ölçüde etkilenmiştir. Öyle ki 1831-1840 yılları arasında buranın Mehmet Ali Paşa'nın<sup>13</sup> hâkimiyetine girmesi Cebel-i Lübnan tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.<sup>14</sup> Bu çalışmada Mehmet Ali Paşa'nın Cebel-i Lübnan ile günümüzde Lübnan'a ancak ilgili dönemde Suriye'ye dâhil olan bir kısım yerlerde<sup>15</sup> kurmuş olduğu idare ele alınarak Mehmet Ali Paşa'nın Lübnan'a etkileri saptanmaya çalışılmıştır.

### 1. Mehmet Ali Paşa İsyanı

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'ni meşgul eden pek çok sorun mevcuttu ve bu sorunlardan biri 12 Şubat 1821 tarihinde Mora'da başlayan Rum isyanıydı. Osmanlı bu dönemde içinde bulunduğu durumdan dolayı isyanı bastırmak için Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'dan yardım istemişti. Mısır Valisi kendisine Girit ve Mora Valiliklerinin verilmesi kaydıyla oğlu İbrahim Paşa'yı yardıma göndermişti. İbrahim Paşa düzenli kuvvetleriyle Rodos'ta Osmanlı filosuyla birleşerek Mora'ya geçmiş ve Rum isyanını bastırmıştı. Ancak Avrupa devletlerinin müdahalesiyle<sup>16</sup> bu isyan farklı bir noktaya taşınmış ve nihayetinde Osmanlı burayı kaybetmişti.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 433; Mustafa Öz, "Dürzilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 39-40. Ayrıca bkz: Aytekin Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012).

<sup>11</sup> Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 10.

<sup>12</sup> Öz, "Dürzilik", 10/ 40.

<sup>13</sup> 1769 yılında Kavala'da doğdu. 1799'da 30 yaşında iken Fransızları Mısır'dan çıkarmak için gönderilen Osmanlı kıt'alarına Kavala'dan gönderilen askerler arasında yer aldı. Fransızlar Mısır'dan tahliye edildikten sonra Mehmet Ali Paşa buradaki paralı askerlerin kumandanı sıfatıyla Mısır'da kaldı. Mısır'da Osmanlı hâkimiyetine karşı olan Kölemenleri yıpratın ve burada yeni bir idarenin kurulmasına zemin hazırlayan Mehmet Ali Paşa, Babıali tarafından 1805 yılında Mısır Valisi olarak atandı. 2 Ağustos 1849'da İskenderiye'de yaşamını yitiren Mehmet Ali Paşa Kahire kalesindeki caminin haziresine defnedildi. Bkz: Şinasi Altundağ, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hakkında Kısa Bir Etüt", *AÜDTCF Dergisi*, 1/2, (1943), 33; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi: Nizamı-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011), 125-126; Muhammet Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınlar, 2002), 25/ 62-64; Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841 I. Kısım*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 21-25.

<sup>14</sup> Fawwaz Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, (London: Pluto Press, 2007), 12-13; . Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 28-39.

<sup>15</sup> Beyrut, Sayda, Sur ve Trablus kıyı kentleri ile Hasbeya, Raşeya, Baalbek ve Akkar kazaları. Bkz: William Harris, *Lebanon: A History, 600 - 2011*, (New York: Oxford University Press, 2012), 177; Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 80; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplulukları Tarihi*, çev. Yasin Aktay-Mevlûde Ayyıldızoğlu Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 2/ 149.

<sup>16</sup> İngiltere, Fransa ve Rusya Londra'da bir araya gelerek 6 Temmuz 1827 tarihinde bir antlaşma imzalamıştı. Antlaşma çerçevesinde üç devlet Mora isyanı konusunda arabuluculuk üstlenecekti.

Mehmet Ali Paşa, Mora kaybedilince II. Mahmut'tan (1808-1839) Suriye Valiliği'ni istemiş ancak kendisine sadece Girit Valiliği verilmişti.<sup>18</sup> Belirtmek gerekir ki II. Mahmut, Avrupa devletlerinin Mora isyanına müdahalesi sırasında Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı'ya danışmadan kuvvetlerini buradan çekmesi ve Osmanlı-Rus harbi sırasında kendisine askeri destekte bulunmaması gibi nedenlerden dolayı Mısır'ı kontrol altına almayı düşünmekteydi. Bu amaçla Suriye Valisinden Mısır'a olası bir harekât için hazırlıklı olmasını istemişti. Hem bu durumu haber alan hem de Suriye Valiliği isteği reddedilen Mehmet Ali Paşa Osmanlı'ya karşı bir harekâta girişmek için bahaneler aramaya başlamış ve çok geçmeden bulmuştu.<sup>19</sup> Bunlar; Mısır'dan kaçan 6 bin kişinin Suriye'ye sığınması ve Akka Valisi Abdullah Paşa'nın bunları iade etmemesi, Mısır'ın Abdullah Paşa'ya vermiş olduğu 11 bin kese borç paranın iade edilmemesi, 1831 yılında Abdullah Paşa'nın ipekböceği tohumunun Mısır'a ihraç edilmesini engellemesi, Abdullah Paşa idaresindeki bölgede ihracat faaliyetlerini Mısır limanlarının aleyhine yapmasıydı.<sup>20</sup>

Mehmet Ali Paşa Suriye'yi almak için 1831 yılının sonlarına doğru oğlu İbrahim Paşa ile Süleyman Paşa'yı<sup>21</sup> 24 bin kişilik bir kuvvetle Akka üzerine göndermişti.<sup>22</sup> İbrahim Paşa, Filistin üzerine yürümüş önemli bir direnişle karşılaşmadan kıyı şehir ve kasabaları almıştı. Ardından Akka'yı kuşatmış ve Lübnan Emiri II. Beşir'den yardım istemişti. II. Beşir, önceleri Osmanlı'ya karşı Mısır kuvvetlerine taraf olmakta tereddüt geçirmişse de daha sonra İbrahim Paşa'nın tarafına geçmiş<sup>23</sup> ve takip eden dokuz yıl boyunca Mısır yönetiminin sadık ve

---

İlgili devletlerin arabuluculuk rolünün Osmanlı tarafından kabul edilmemesi halinde üç devlet müdahalede bulunacaktı. II. Mahmut bu devletlerin arabuluculuk rolünü, içişlerine müdahale olarak görmüş ve kabul etmemişti. Bunun üzerine üç devlet Doğu Akdeniz'e girmiş, Çanakkale Boğazı ile Mora'yı abluka altına almış ve Osmanlı ordusunun ikmal yollarını kesmişti. Ardından Osmanlı ve Mısır donanmasının demirlenmiş olduğu Navarin'i abluka altına alarak bu donanmaları batırmıştı. Navarin baskınıyla; Osmanlı ve Mısır donanması büyük zarar görmüş, İbrahim Paşa'nın Mısır'dan asker ve malzeme takviyesi engellenmiş ve böylece Mora isyanının başarılı olması temin edilmişti. Navarin baskınıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin, İngiltere, Fransa ve Rusya ile ilişkileri bozulmuştu. Ardından Osmanlı, Rusya ile savaşa girmiş (1828-1829) ve bu savaşı kaybetmişti. Osmanlı bu mağlubiyet neticesinde Rusya'yla Edirne Barış Antlaşmasını (14 Eylül 1829) imzalanmış ve Yunanistan'a özerklik tanımak durumunda kalmıştı. Bkz: Stanford J. Shaw - Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, (İstanbul: E Yayınları, 2010), 2/59-61; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 58.

<sup>17</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 115-122.

<sup>18</sup> Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, 28.

<sup>19</sup> Shaw - Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, 2/61-62.

<sup>20</sup> Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, 36-37.

<sup>21</sup> Mısır ordusunu Fransız usulüne göre düzenledi, aslen Fransız'dır ve asıl adı Seve'dir. Mısır ordusunun en yüksek rütbeli subayı olup Suriye'nin işgali sırasında ve sonrasında İbrahim Paşa'nın sağ koluydu. Yitzhak Hofman, "Mısır Yönetimi Altında Suriye ve Filistin'in İdaresi (1831-1840)", çev. M. Hanefi Kutluoğlu, *İlmi Araştırmalar*, 12, (2001), 193.

<sup>22</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 129.

<sup>23</sup> BOA, HAT, 354/19898-A; BOA, HAT, 357/20022-C.

itaatkâr bir temsilci olmuştu. Bu süreçte kendi çıkarlarına ters de olsa Mısır yönetiminin isteklerini yerine getirmek zorunda kalmıştı.<sup>24</sup>

İbrahim Paşa Akka kuşatmasının<sup>25</sup> devam ettiği sırada II. Beşir ile birlikte Suriye'nin diğer kıyı şehirleri olan Sur, Sayda ve Beyrut'u işgal etmiş ve ardından Trablus'u almıştı. Ayrıca İbrahim Paşa Dürzilerin yoğun olarak yaşadığı Beytû'd-Din ve Deyru'l-Kamer'i de işgal etmişti. İbrahim Paşa'nın kuvvetlerine daha fazla direnemeyen Akka 27 Mayıs 1832'de teslim olmuştu.<sup>26</sup>

Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'yi işgal etme girişimi karşısında II. Mahmut, Mart 1832'de Mısır Valisi'ni ve oğullarını asi ilan ederek Edirne Valisi Ağa Hüseyin Paşa'yı Mısır üzerine sefer düzenlemekle görevlendirmişti. İbrahim Paşa temmuz ayı başında Belen ve Humus'ta Osmanlı ordusunu yenmişti. Bu galibiyetten sonra Mehmet Ali Paşa, İbrahim Paşa'nın ilerlemesini durdurmuş ve Osmanlı'ya Suriye'nin tamamının kendisine bırakılması koşuluyla uzlaşmaya hazır olduğunu bildirmişti. II. Mahmut bu teklifi kabul etmeyerek bu kez Reşit Mehmet Paşa komutasında bir kuvveti İbrahim Paşa'nın üzerine göndermişti. Diploması kanallarının tıkanmasıyla birlikte İbrahim Paşa Anadolu'ya girerek Konya'yı işgal etmiş ve ardından Kütahya'ya kadar ilerlemişti.<sup>27</sup>

İbrahim Paşa etkin bir propaganda faaliyeti yürüterek ordusunu sürekli takviye etmesine karşılık Osmanlı Devleti kendi kuvvetlerini yeterince organize edememişti. Daha da önemlisi, bu sırada Anadolu'da halkın vergi yükü artmış, tarım ve ticaret sekteye uğramış, bazı yörelerde yerel idarecilerin uygulamaları halkta hoşnutsuzluk yaratmıştı. Bütün bu etkenler İbrahim Paşa'nın elini güçlendirmiş ve Anadolu'da kendi lehine bir tablonun oluşmasını sağlamıştı. Öyle ki İbrahim Paşa, Kütahya'ya ilerlemiş ve İstanbul'u tehdit etme noktasına gelmişti.<sup>28</sup>

Bu durum karşısında Osmanlı Devleti, bir taraftan İstanbul'u korumak için Rusya'dan bir askeri kuvvet talep etmiş diğer taraftan da Mehmet Ali Paşa'ya anlaşma teklifinde bulunmuştu. Ancak büyük ölçüde Fransa'nın etkisinde kalan

<sup>24</sup> Charles Winslow, *Lebanon: War and Politics in a Fragmented Society*, (London and New York: Routledge, 1996), 25; Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 29; Harris, *Lebanon: A History, 600 - 2011*, 136; Abbas Halabi, *The Druze: A New Cultural and Historical Appreciation*, (Ithaca Press, 2014), 24; Caesar E. Farah, *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861*, (London: I.B. Tauris, 2000), 13; Albert Hourani, "Lebanon: the Development of a Political Society", *Politics in Lebanon*, Ed. Leonard Binder, (New York: John Wiley and Sons Inc., 1966), 20.

<sup>25</sup> Abdullah Paşa'nın almış olduğu tedbirler ve uygulamış olduğu savunma stratejileri sayesinde Akka'nın bir müddet İbrahim Paşa'ya direnmesini sağlamıştı. Ancak bu sırada Osmanlı'nın içinde bulunduğu koşullar Abdullah Paşa'ya gerekli desteği zamanında sağlayamamasına neden olmuştu. Akka'nın düşüşüyle birlikte İbrahim Paşa'nın önünde önemli bir engel kalkmıştı. Öyle ki altı ay sonra İbrahim Paşa Konya'yı işgal etmişti. Bkz: Fatih Gencer, "İsyana Giden Yol, Anadolu'ya Açılan Kapı: Mehmet Ali Paşa'nın Akka'yı Ele Geçirmesi", *History Studies*, 7/1, (Mart 2015), 67-79.

<sup>26</sup> Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 12; Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 29; Winslow, *Lebanon*, 24; Halabi, *The Druze: A New Cultural and Historical Appreciation*, 24.

<sup>27</sup> Shaw - Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, 2/62-63.

<sup>28</sup> Fatih Gencer, "İbrahim Paşa'nın Anadolu'yu İstilas (1832-1833)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42, (Şubat 2016), 643-656.

Mehmet Ali Paşa bu teklifi reddetmişti.<sup>29</sup> Öte yandan Rusya 5 Nisan 1833 tarihinde 15 bin kişilik bir kuvveti, Osmanlı'nın yardım talebi üzerine, Boğaziçi'nin Anadolu yakasına göndermişti. İngiltere ve Fransa, Rusya'yı İstanbul'dan uzaklaştırmak için Babıali'yi Mehmet Ali Paşa ile uzlaşmaya zorlamaktaydı. Diplomatik girişimler neticesinde Osmanlı ile Mısır Valisi arasında uzlaşma zemini oluşmuş ve 14 Mayıs 1833'te Kütahya Barışı<sup>30</sup> yapılmıştı. Mehmet Ali Paşa'ya Mısır ve Girit Valilikleri, Şam, Trablusşam, Sayda, Safed, Halep eyaletleri ve Kudüs ile Nablus sancakları, İbrahim Paşa'ya ise Cidde Valiliği ve Adana eyaleti verilmişti.<sup>31</sup> Bu uzlaşma ile birlikte Anadolu'dan çekilmeye başlayan İbrahim Paşa, Konya'ya doğru yol alarak Mayıs ayının sonlarında Kayseri ve çevresini tamamen boşaltmıştı. Osmanlı, İbrahim Paşa'nın çekildiği yerlere kendi idarecilerini atayarak Anadolu'ya yeniden hâkim olmaya başlamıştı.<sup>32</sup>

## 2. Mehmet Ali Paşa İdaresinde Lübnan

Suriye'nin işgalini tamamlayan İbrahim Paşa burada sivil ve askeri idarenin başı olmuştu. Belirtmek gerekir ki her ne kadar Şam aldıktan birkaç ay sonra Mehmet Ali Paşa tarafından Suriye'nin Umumi Valiliği'ne Muhammed Şerif Bey atanmışsa da İbrahim Paşa'nın bölgede askeri ve idari işlerin başı olma durumu devam etmişti. Dolayısıyla Suriye, Lübnan ve çevresinde bu dönemde askeri ve idari konularda alınan birtakım tedbirler ve getirilen bazı uygulamalar Mehmet Ali Paşa'nın emri ve İbrahim Paşa'nın direktifiyle olmuştu.<sup>33</sup>

İbrahim Paşa Lübnan'ı kontrolüne aldıktan sonra ilk başlarda Osmanlı'nın buradaki memurlarını görevlerinden almamış ve liman şehirlerinin yönetimini kendi gözetimindeki II. Beşir'e bırakmıştı. II. Beşir liman şehirlerinin idaresine kendine yakın kişileri getirmişti. Ancak Kütahya Barışı'ndan sonra Mehmet Ali Paşa buradaki hâkimiyetini perçinleştirmek için eski idare memurlarını görevden almış bunların yerine İbrahim Paşa'nın güvendiği kişileri memur etmişti. Sayda'ya Süleyman Paşa'yı atamış ve Lübnan'a daha önce vermiş olduğu bazı imtiyazları geri almıştı. Büyük şehirlerde üyeleri şehrin ileri gelenlerinden oluşan bir istişare divanı kurmuştu. Bu divanın üyeleri farklı dinlere mensup kişilerden oluşmaktaydı. Beyrut'taki divan altı Müslüman ve altı Hristiyan olmak üzere toplam on iki üyeden oluşmuştu. İstişare Divan'ın reisi üyeler arasından seçilmekteydi. Divan her gün düzenli olarak toplanmak ve halkın şikâyetlerini dinlemek ve davalarını çözmekle mükellefti.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 134-135.

<sup>30</sup> Bu barış Babıali ile Mehmet Ali Paşa arasındaki mevcut sorunları kesin olarak çözmeydi. Zaten barış padişahın valisine haklar tanıyan bir fermanla sağlanmış, devletlerarası bir antlaşma yapılmamıştı. Bkz: Karal, *Osmanlı Tarihi*, 135-136.

<sup>31</sup> Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı*, 134.

<sup>32</sup> Gencer, "İbrahim Paşa'nın Anadolu'yu İstilas (1832-1833)", 655.

<sup>33</sup> Hofman, "Mısır Yönetimi Altında Suriye ve Filistin'in İdaresi (1831-1840)", çev. M. Hanefi Kutluoğlu, 187-197.

<sup>34</sup> Şinasi Altundağ, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Suriye'de Hâkimiyeti Esnasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı", *Belleten Dergisi*, (Nisan 1944), 8/30, 231-234; Farah, *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861*, 15.

İbrahim Paşa işgal ettiği yerlerde daha önce var olan idareleri geliştirmişti. Etkili bir polis teşkilatı ve yargı sistemini takip etmiş ve belediye işlerinin yönetimine yardımcı olmak için şehir, kasaba ve büyük köylerde özel temsilci konseyleri kurmuştu. Hristiyan ve Yahudilere uygulanan geleneksel kısıtlamaları kaldırmış ve bu dini toplulukları Müslümanlarla aynı temele yerleştirmişti. Bu durum İbrahim Paşa'ya bölgede ve Lübnan'da Hristiyanların sempatisini kazandırmıştı.<sup>35</sup>

İbrahim Paşa Lübnan'da sanayi ve uluslararası ticareti teşvik etmişti. Özellikle Lübnan Dağı'ndaki ipek böcekçiliğine ayrı bir önem vermiş ve başta ipek olmak üzere birçok ürüne devlet tekeli koymuştu. Beyrut'ta Lübnan Dağı'nın tamamı için ipekte bir kota belirlemişti.<sup>36</sup> Ayrıca ticarete de farklı dinsel toplulukların etkin olmasını sağlamıştı. Öyle ki Hristiyanların, daha önce uzak kaldığı tahıl ve hayvan ticareti gibi ticaret alanlarında, bu dönemde Müslümanlarla rekabet edebilme derecesine ulaşmasını sağlamıştı.<sup>37</sup>

Mevcut gelişmelerin yanında olumsuzluklar da söz konusuydu. İbrahim Paşa'nın Suriye bölgesini işgali kendisine pahalıya mal olmuş ve özellikle de Anadolu sınırındaki kalelerin inşası masraflarını arttırmıştı. Buna bağlı olarak İbrahim Paşa, işgali altındaki yerlerde, vergileri arttırmıştı. Ayrıca bölge insanını zorunlu olarak çeşitli işlerde çalıştırma ve askere alma gibi birtakım uygulamalar getirmişti. II. Beşir'in, Lübnan'ı sadece Mısır politikasının bir aracı haline getirmesi bölgede İbrahim Paşa'ya karşı artan memnuniyetsizliğin ona karşı da artmasına neden olmuş ve nüfusun geniş kesimleri kendilerine yabancılaşmıştı.<sup>38</sup>

Çiftçiler belirlenen vergileri ödemenin dışında ayrıca orduya hububat, zeytinyağı gibi ürünleri satmak zorunda kalmıştı. Halkın memnuniyetsizliğin temel nedenlerinden biri de zorla çalıştırılma meselesiydi. Lübnan'da taş kömürü madeninde, kereste kesiminde, ordunun erzak ve cephanesinin taşınmasında, Akka ve Gülek Boğazı gibi yerlerin tahkim edilmesinde halk zorla çalıştırılmaktaydı.<sup>39</sup>

İbrahim Paşa'nın bölgede zorunlu askerlik uygulamasını başlatması Dürzilerin Şuf'ta özellikle Havran'ın müstahkem mevkiilerinde ve Hasbeya-Raşeya bölgesinde isyan etmesine neden olmuştu. Bunun üzerine İbrahim Paşa, II. Beşir'den Marunîleri silahlandırmasını istemiş ve silahlandırılan Marunîlerin yardımıyla isyanı bastırmıştı. Bu durum Dürzilerin II. Beşir'e olan kızgınlıklarını arttırmış ve Marunîler ile Dürziler arasında uyuşmazlıklar başlatmıştı. Belirtmek gerekir ki, bu dönemde Marunîler politik ve sosyal statü bakımından iyi bir

<sup>35</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 28-29.

<sup>36</sup> Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 12-13.

<sup>37</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 30.

<sup>38</sup> BOA, HAT, 1199/47081-B; BOA, HAT, 288/17285-A; Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 30; Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 12; Samir Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon: A History of the Internationalization of Communal Conflict*, (New York: Columbia University Press, 2002), 80; Halabi, *The Druze: A New Cultural and Historical Appreciation*, 24.

<sup>39</sup> Altundağ, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Suriye'de Hâkimiyeti Esnasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı", 8/30, 241-242; Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 80.



konuma gelmişti. Ayrıca bu sırada II. Beşir bazı Dürzileri yerlerinden etmiş, otoritesini korumak için Marunîleri daha fazla önemsemiş ve akrabalarını önemli idari konumlara getirmişti. Bunun bir sonucu olarak Emirlik tarihinde ilk kez Hristiyan memurlar neredeyse en yüksek siyasi pozisyonları tekelleştirmişti. II. Beşir, Mehmet Ali Paşa yönetimi altında Lübnan'ın önde gelen bazı Dürzi ailelerini ya yerlerinden ettirmiş ya da kendine bağlı kılmıştı. Bu durum Marunî ve Dürzi toplulukları arasındaki eski güç dengesinin bozulmasına neden olmuş ve Dürzilerin siyasi üstünlükleri azalırken Marunîlerin siyasi gücü artmıştı.<sup>40</sup>

Lübnan'da İbrahim Paşa ve II. Beşir'in Dürzilere karşı takındığı tavır, Dürzilerle Marunîlerin arasını açmıştı. Daha sonra burada Osmanlı idaresi yeniden kurulunca sürgündeki Dürzilerin eski yerlerine dönmeleri ve önceki ayrıcalıklarına kavuşmaları sağlanmıştı. Bu kez Marunîler, Dürziler karşısındaki ayrıcalıklı durumlarını korumak istemişti. Mehmet Ali Paşa'nın işgalinden önce Lübnan'da Dürzi ve Marunîlerin yaşadıkları yerler kabaca birbirinden ayrı olmuştu. Fakat işgal boyunca ve sonrasında Marunîler güneydeki Dürzi bölgelerine yayılmaya başlamıştı. Bu durum 1841 yılından sonra Dürziler ile Marunîler arasındaki anlaşmazlıklara bir yenisini daha eklemiş,<sup>41</sup> daha sonra Marunî ve Dürzilerin karışık yaşadıkları köylerde yaşanan bazı hadiseler 1860 olaylarına zemin hazırlamıştı.<sup>42</sup> İbrahim Paşa'nın idaresine karşı 1834'te önce Filistin'de daha sonra da Trablus ve Lazkiye'de isyan başlamıştı. II. Beşir'den büyük ölçüde yardım alan İbrahim Paşa çıkan üç isyanı bastırmıştı. Ardından isyancıların silahları toplatılmış ve isyancılar Mısır ordusuna gönderilmişti.<sup>43</sup>

Lübnan'da yaşayanlar her ne kadar savaşçı da olsa askeri disiplin altına girmemişti. Yurtlarını ilgilendiren konulara ve memleketlerinde yaşanan savaşlara dâhil olduklarında da akraba ve arkadaşlarıyla birlikte reislerinin idaresi altında savaşmıştı.<sup>44</sup> Bu nedenle İbrahim Paşa'nın bölgedeki zorunlu askerlik uygulaması halkın tepkisine yol açmış,<sup>45</sup> Dürziler ve Marunîler yabancı bir orduda askerlik hizmetine girmek istememişti. Marunîler, Hristiyan olarak Osmanlı hâkimiyeti altında askerlik yapmama imtiyazına sahipti. Dürzilere gelince, onlar Dürziliğin yozlaşabileceği korkusuyla askerlik yapmak istemiyordu.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Carol Hakim, *The Origins of the Lebanese National Idea, 1840-1920*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013), 21.

<sup>41</sup> Haluk Ülman, "1840-1845 Arasında Suriye ve Lübnan'ın Durumu ve Milletlerarası Politika", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 18/3, (1963), 250-251; Riad B. Tabbarah, "Background to the Lebanese Conflict", *International Journal of Comparative Sociology*, 20/1-2, (Jan 1, 1979), 106; Farah, *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861*, 14.

<sup>42</sup> M. Tayyib Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleten Dergisi*, 10 /40, (Ekim 1946), 686-688.

<sup>43</sup> BOA, HAT, 1199/47081-B; Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 31; Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 81; Fatih Gencer, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa Yönetimine Karşı Filistin Muhalefeti", *Belleten*, LXXIX/286, (Aralık 2015), 986-999.

<sup>44</sup> Altundağ, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Suriye'de Hâkimiyeti Esnasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı", 8/30, 240.

<sup>45</sup> BOA, HAT, 360/20075-A.

<sup>46</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 30.

İbrahim Paşa, Dürzilerin genel tutumlarından hareketle onların kendisine karşı gizlice Osmanlı ile iş birliği içerisinde olduklarından şüphelenmişti. Suriye'nin kuzeyindeki sınırlarını güçlendirmeye ve zorunlu askerlik çağrısıyla kuvvetlerini arttırmaya karar vermişti. Bu amaçla 1837'nin sonuna doğru Havran'daki Dürziler'den ve Suriye çöl sınırındaki Müslüman kabilelerden asker istemişti. Ayrıca Hristiyanlara da askere alma çağrısında bulunmuş ancak Fransa ve diğer Avrupalı konsolosların müdahalesiyle Hristiyanların askere alınması bir süreliğine ertelenmişti. İbrahim Paşa'nın askere alma çağrısı tepkiye neden olmuş ve Dürziler Havran'da bir isyan başlatmıştı. İbrahim Paşa isyancıların üzerine gitmiş fakat isyanı bastıramamıştı. Dürziler geniş kayalık bir alana yayılmış, Şuf ve Vadi't-Teym'den gelen diğer Dürziler ve Nablus'tan gelen Müslümanlar da onlara katılmıştı. İbrahim Paşa 1838'in ilk aylarında Dürziler üzerine yapmış olduğu saldırıda da başarılı olamamıştı. İsyancılar 1838'in ilkbaharında Havran'daki dindaşların ve kabile reislerinin desteğinden etkilenen Vadi't-Teym Dürzileri ve Lübnan'ın diğer Dürzileri tarafından devam ettirilmişti. İbrahim Paşa, devam eden bu isyanlar karşısında II. Beşir'den Lübnan'dan dört bin Hristiyan'ı yardımına göndermesini istemişti.<sup>47</sup>

II. Beşir, oğlu Halil'i ve silahlandığı Hristiyanları İbrahim Paşa'nın yardımına göndermiş ve 1838'in yazında, İbrahim Paşa ve II. Beşir'in müşterek kuvvetleri Vadi't-Teym üzerine yürümüştü. Dürziler şiddetli bir direniş göstermiş ancak asker sayısı ve teçhizat bakımından yetersiz kalmıştı.<sup>48</sup> II. Beşir'in Marunîleri yeniden silahlandırması ve Dürzilere karşı kullanması siyasi ve askeri bir çatışmanın yanı sıra bir mezhep çatışması anlamına da gelmekteydi.<sup>49</sup> Sonuç olarak Lübnan halkı mezhepsel bir temelde karşı karşıya gelmiş ve Dürzi isyancılar Hermon Dağı eteklerinde yenilmişti.<sup>50</sup>

Dürziler inançlarını kendilerinden olmayanlardan gizlemiş ve bu gizlilik asırlarca devam etmiştir. İbrahim Paşa'nın kuvvetleri Dürzi isyanlarını bastırmanın yanı sıra bir de isyan sırasında Dürzi halvethanelerine girerek onlara ait birçok yazma eserlere el koymuştu.<sup>51</sup> 1838'deki olaydan sonra Dürzilerin yazma eserleri birçok ülkenin kütüphanesine intikal etmişti. Birçok araştırmacı bu yazma eserlerden yararlanarak Dürzilik hakkında eser kaleme almıştır.<sup>52</sup> Böylece bu eserlerle birlikte Dürzilik ve Dürzi topluluğuna dair bilgiye ulaşılmıştır.<sup>53</sup>

1840 yılının başlarında İbrahim Paşa, Dürzilerin ve diğer Müslüman toplulukların kendisine karşı isyan etmeye meyilli olduğunu bilmekle birlikte müttefiki II. Beşir'in Hristiyanları bir arada tutabileceği umudunu taşımaktaydı.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 31-35; Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 81.

<sup>48</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 36-37; Hourani, "Lebanon: the Development of a Political Society", 20.

<sup>49</sup> Winslow, *Lebanon*, 25.

<sup>50</sup> Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 12.

<sup>51</sup> Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, 21,192.

<sup>52</sup> Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, 16.

<sup>53</sup> Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, 193.

<sup>54</sup> Winslow, *Lebanon*, 25.

Ancak aşırı vergiler, zorla çalıştırma ve zorunlu askerlik uygulamasıyla nüfusun geniş kesiminin kendi yönetimine yabancılaştığını da bilmekteydi. Kendi yönetimine karşı Hristiyanların bir ayaklanmada Dürzi ve diğer Müslüman topluluklara katılabilme ihtimalini de göz önünde bulundurmaktaydı. Bu sebeple İbrahim Paşa, bu kez II. Beşir'den Hristiyanları silahsızlandırmasını istemişti.<sup>55</sup>

Öte yandan ordusundaki asker sayısını arttırma yoluna giden İbrahim Paşa, hem Müslümanlara hem de Hristiyanlara askere alma çağrısında bulunmuş ve bununla birlikte kuvvetlerini Beyrut limanı, Baalbek ve Trablus'a göndermişti. İbrahim Paşa'nın kuvvetleri bu yerlere vardığında buralarda yaşayan halkta bir endişe oluşmaya başlamıştı. Belirtmek gerekir ki silahsızlandırma emri askere almanın ilk adımı anlamına gelmekteydi. Bu durum karşısında Lübnanlı Hristiyanlar, II. Beşir'e muhalefet de olsa Dürzilere, Şiilere ve Müslümanlara katılma anlamına da gelse ne pahasına olursa olsun Mehmet Ali Paşa yönetimine karşı isyan etme kararı almıştı. Nitekim 1840 Mayıs'ının sonlarına doğru yine Hristiyanlardan ve Deyru'l-Kamer Dürzilerinden silahlarını teslim etmeleri istenmişti. Marunî, Dürzi, Sünni ve Şii temsilcileri 1840 Haziran'ında bir araya gelerek Mehmet Ali Paşa ve II. Beşir'e karşı isyan başlamıştı. Deyru'l-Kamer'de başlayan silahlı direniş, Lübnan'daki diğer şehir ve kasabalara yayılmaya başlamıştı.<sup>56</sup>

### 3. Mehmet Ali Paşa'nın Suriye ve Lübnan'dan Çekilmesi

Osmanlı Devleti, Kütahya Barışı'ndan sonra Mehmet Ali Paşa konusunda ileride oluşabilecek pürüzleri önlemek gayesiyle, Rusya ile 8 Temmuz 1833'te Hünkâr İskelesi Antlaşması imzalamıştı.<sup>57</sup> Bu arada Mehmet Ali Paşa isyanına müdahil olan bazı Avrupa devletleri, Lübnan'da propaganda faaliyetlerine girişmişti. Öyle ki İngiliz görevli Richard Wood 1836'da burada Osmanlı tarafına birçok Hristiyan'ın desteğini kazandırmıştı.<sup>58</sup>

Öte yandan Mehmet Ali Paşa'nın 25 Mayıs 1838'de bağımsızlığını ilan etmek istemesi, onu Osmanlı ile yeni bir savaşa sürüklemişti. Avrupa devletlerinin taraflar arasında uzlaşma zemini arama çabaları netice vermemiş ve taraflar savaş hazırlıklarını yapmıştı. İbrahim Paşa Halep'te 50 bin kişilik bir ordu hazırlayarak Suriye'den Anadolu'ya açılan Kilikya kapılarını güçlendirmişti. II. Mahmut ise Fırat'ın kuzeyinde büyük bir ordu hazırlamıştı. Osmanlı ordusu 21 Nisan 1839'da Fırat'ı geçip Halep'in üzerine yürümüştü. Bu sırada İbrahim Paşa ordusunu Halep'in girişini koruyan Nizip ve Birecik arasında toplamıştı. Taraflar arasında

<sup>55</sup> Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 12; Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 81; Hourani, "Lebanon: the Development of a Political Society", 20.

<sup>56</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 38-39; Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 13; Khalaf, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, 81-82.

<sup>57</sup> Bu antlaşmaya göre; her iki taraf sekiz yıl içinde topraklarına bir saldırı olursa birbirlerine yardım etmeyi, Osmanlı savaş sırasında Çanakkale Boğazı'nı düşman gemilerine kapatmayı taahhüt etmişti. Rusya bu son maddeyle kendisini İngiltere ve Fransa veya başka bir düşman ülkenin deniz saldırısından korumuştur. Bkz: Shaw - Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, 2/ 64.

<sup>58</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 38.

yapılan savaşta Osmanlı ordusu mağlup olmuştu. Sağlığı giderek bozulan II. Mahmut bu sıralarda yaşamını yitirmişti.<sup>59</sup>

II. Mahmut'tan sonra tahta çıkan Abdülmecid (1839-1861), Osmanlı ordusunun Nizip'te büyük bir mağlubiyet aldığını öğrenince, bu sırada Mehmet Ali Paşa'ya karşı yapılmakta olan yeni bir savaş hazırlığını durdurmuştu. Mısır valisi ile uzlaşmaya karar veren Abdülmecid'in, Mısır'ın babadan evlada geçmek şartıyla Mehmet Ali Paşa'ya bırakılacağını vadeden hatt-ı hümayunu Kahire'ye gönderilmişti. Ancak Mehmet Ali Paşa Osmanlı'dan gelen bu teklifi kabul etmemiş ve Nizip'te kazandığı zaferle birlikte isteklerini Osmanlı'ya kabul ettirebileceğini düşünmekteydi. Diğer taraftan da temkinli davranarak, oğlu İbrahim Paşa'ya Suriye sınırını aşmaması yönünde emir göndermişti.<sup>60</sup>

Bu arada İngiltere ve Fransa, Rusya'nın Hünkâr İskeleyi Antlaşması'ndan doğan haklarını kullanacağı endişesiyle, Mısır sorunuyla yakından ilgilenmekteydi. Fransa ve İngiltere, Avusturya, Rusya ve Prusya ile uzlaşma zemini için bir araya gelmişti. Ancak Fransa, Mehmet Ali Paşa'dan yana bir tutum sergilediği için Suriye'nin Mısır'a bırakılmasını istemekteydi. Bunun üzerine diğer Avrupa devletleri Fransa'nın dâhil olmadığı bir çözüm yolu aramaya başlamış ve sonunda ilgili devletler Londra'da 15 Temmuz 1840'ta dördü bir antlaşma imzalamıştı. İlgili devletler bu antlaşma çerçevesinde Mehmet Ali Paşa'ya Mısır'ın babadan evlada geçmesi ve Güney Suriye ve Akka'nın kaydı hayat şartıyla kendisine verilmesi yönünde bir teklif yapacaktı. On günlük bir süre zarfında bu teklif Mehmet Ali Paşa tarafından kabul edilmezse, sadece Mısır Paşalığının kendisine bırakılması yönünde ikinci bir teklif yapılacaktı ve bu yeni teklif için de on günlük süre tanınacaktı. Son tekliflerinin kabul edilmemesi halinde Mısır, Mehmet Ali Paşa'dan zorla alınacaktı. Avrupa devletlerinin bu tekliflerini Mısır Valisi kabul etmemiş ve Mısır'a müdahale edilmesi halinde İstanbul'a yürüyeceğini bildirmişti.<sup>61</sup> Bu sırada Avrupa devletleri Lübnan ve Suriye'de Mehmet Ali Paşa aleyhine propagandalarını sürdürmekteydi. Bölgede Avrupa devletlerinin buralara müdahale edeceği söylentileri de yayılmaya başlamıştı.<sup>62</sup>

İngiltere, Rusya, Avusturya ve Prusya, Mısır Valisiyle bir uzlaşmaya varamayınca, Osmanlı ile birlikte Mehmet Ali Paşa'ya müdahale etmek için askeri seçeneği kullanmaya karar verdi. Öte yandan Mehmet Ali Paşa da bir askeri hazırlık içerisine girmiş ve oğlu İbrahim Paşa bir strateji olarak Suriye sınırı ile Suriye kıyılarını Osmanlı ve İngiltere'ye karşı korumak için ordusunu bölmüştü. Ancak hem bu strateji hem de Osmanlı ve İngiltere'nin propaganda faaliyetleriyle Lübnan halkının Mısır'a karşı ayaklanması, Mehmet Ali Paşa'nın buradaki varlığını tehlikeye düşürmüştü. Osmanlı, İngiltere ve Avusturya'nın savaş gemilerinden oluşan bir filo Beyrut'un önlerine gelerek Mehmet Ali Paşa'nın gemilerini yakmış ve şehri topa tutmuştu. Bir ay sonra Beyrut, Sayda, Sur ve daha sonra da Akka

<sup>59</sup> Shaw - Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, 2/ 81.

<sup>60</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 196.

<sup>61</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 197-199.

<sup>62</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 38; Hourani, "Lebanon: the Development of a Political Society", 20.

alınmıştı. Akka İbrahim Paşa'nın kuvvetleri için iâşe ve teçhizat temininde önemli bir yeri. Burası kaybedilince İbrahim Paşa Suriye'yi tamamen boşaltmak zorunda kalmıştı. 25 Kasım 1840'ta İngiltere'ye ait bir filo İskenderiye'nin önlerine kadar gelmişti. İngiltere, Mehmet Ali Paşa'dan Suriye'den vazgeçmesini ve Osmanlı donanmasını iade etmesini istemişti. Karşılığında Mısır'ın, babadan evlada geçmek kaydıyla, kendisine bırakılacağını bildirmişti. Mehmet Ali Paşa bu teklifi kabul etmek zorunda kalmıştı. Sonuç olarak Avrupa ve Osmanlı'nın müşterek kuvvetleri Mısır Valisi'ni Büyük Suriye'den çıkarmayı başarmıştı. Osmanlı, İngiltere ve Avusturya deniz kuvvetleri Cünye'de karaya çıktığında II. Beşir'i tutuklamıştı.<sup>63</sup> İngiltere, II. Beşir'i Malta'ya götürmüş ve kısa bir süre sonra Şihablardan, Beşir Kasım Şihab'ın (III. Beşir) emirliğin başına gelmesini sağlamıştı. II. Beşir sürgündeyken 1850'de yaşamını yitirmişti.<sup>64</sup>

### Sonuç

Mehmet Ali Paşa isyanı sadece Osmanlı Devleti'ni ilgilendirmemiş aynı zamanda uluslararası bir sorun haline gelmişti. İsyân sırasında Suriye ve çevresinde, bilhassa Lübnan'da hâkimiyet kuran Mehmet Ali Paşa ve oğlu İbrahim Paşa bu dönemde Lübnan emiri olan II. Beşir vasıtasıyla politikalarını hayata geçirmişti.

İbrahim Paşa, işgal ettiği yerlerde farklı dinlere mensup kişileri özellikle de Hristiyanları Müslümanlarla eşit bir konuma getirmişti. Hatta bu dönemde Hristiyanlar ekonomik faaliyetlerde eşitlik bir yana bölgedeki Müslümanları geride bırakır bir duruma gelmişti. Ayrıca siyasi alanda da Hristiyanlar, II. Beşir tarafından önemli idari görevlere getirilmeye başlanmıştı. Bu dönemdeki Dürzi ayaklanmalarında Marunîlerin silahlandırılarak Dürzilerin üzerine gönderilmesi bu iki topluluğu karşı karşıya getirmişti.

Mehmet Ali Paşa işgali altındaki Lübnan'da iyiden iyiye pasifize olmaya başlayan Dürziler sürgün, kontrol altına alınma vb. durumlarla karşılaşmıştı. İbrahim Paşa Dürzi isyanlarını bastırırken onların halvethanelerine girmiş ve burada yer alan Dürzilerin yazma eserlerine el koymuştu. Bu durum inançlarını kendilerinden olmayanlardan gizleyen ve kapalı bir topluluk olan Dürziler hakkında kısmen bilgi edinilmesini sağlamıştır. Bu dönemde ağır vergi yükü ve buna bağlı olarak zorunlu çalıştırılma hem Dürziler hem de Marunîler başta olmak üzere tüm bölge halkı tarafından İbrahim Paşa yönetimine karşı hoşnutsuzlukların artmasına neden olmuştu. Ayrıca zorunlu askerlik uygulaması da memnuniyetsizliğin ötesinde yönetime karşı girişilen isyanların önemli nedenleri arasında yer almıştı.

Başlangıçta ayrı mahallerde yaşayan Marunîler ve Dürziler, İbrahim Paşa döneminde karşılıklı olarak birbirlerinin yaşadığı bölgelere yerleşmeye başlamış ve bu durum sanıldığı gibi aksine Marunî-Dürzi anlaşmazlıklarını tetiklemişti. Mehmet Ali Paşa ve oğlu İbrahim Paşa'nın Lübnan'daki yönetimi başlangıçta stratejik olarak Hristiyanları ön plana çıkartmış ve Marunî-Dürziler arasındaki ihtilaflardan yararlanarak siyasi otoritesini perçinleştirmişti. Ancak daha sonra halkta

<sup>63</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 199-201; Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 13.

<sup>64</sup> Winslow, *Lebanon*, 26.

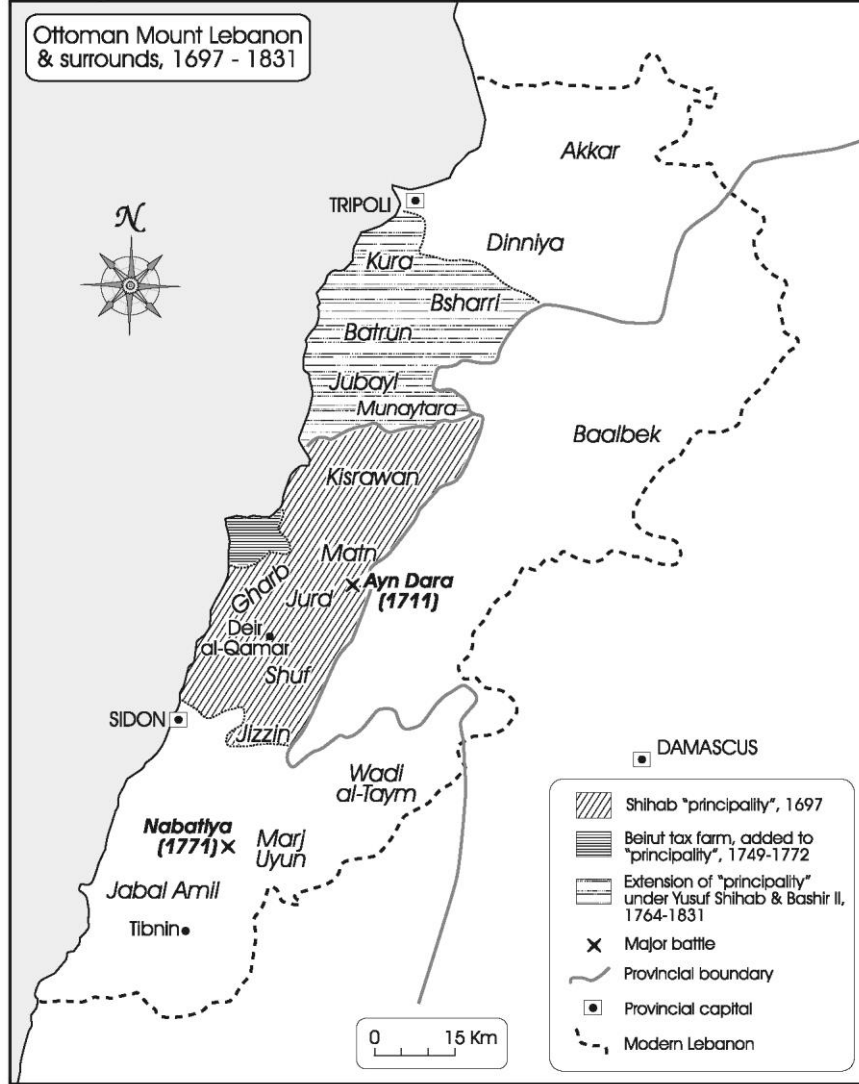
hoşnutsuzluk yaratan uygulamalar Dürziler ve Marunîler başta olmak üzere Lübnan halkını Mehmet Ali Paşa yönetimine karşı bir araya getirmişti. Esasen Mehmet Ali Paşa ve İbrahim Paşa'nın uygulamalarıyla bir yol ayrımına doğru giden Lübnan halkı, en sonunda çıkarları gereği yollarını birleştirmişti. Ancak belirtmelidir ki Mehmet Ali Paşa'nın işgali altındaki Lübnan'da topluluklar arası uyumsuzluk artmıştı. Bu dönemdeki anlaşmazlıklar 1840'lı yılların başında ve 1850'lerin sonunda yaşanan büyük anlaşmazlıkların da temel nedenlerinden biri olmuştu. Ayrıca Mehmet Ali Paşa isyanına müdahil olan Avrupa devletleri, isyan sonrasında da Lübnan'daki çıkarlarını korumak için buradaki topluluklarla çeşitli araçlarla iletişim halinde kalmıştı.

### Kaynakça

- Acar, İrfan C. *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Altundağ, Şinasi. "Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hakkında Kısa Bir Etüt", *AÜDTCF Dergisi*, 1/2, (1943), 33-40.
- Altundağ, Şinasi. *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841 I. Kısım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Altundağ, Şinasi. "Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Suriye'de Hâkimiyeti Esnasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı". *Bellekten Dergisi*, 8/30, (Nisan 1944), 231-243.
- Atlıoğlu, Yasin. *Savaşta ve Barışta Lübnan Marunîleri: Aziz Marun'dan İç Savaş'a Marunî Kimliği ve Çatışma*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Aziz S. Atiya. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*. çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayınları, 2005.
- Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- BOA, HAT, 1199/47081-B.
- BOA, HAT, 288/17285-A
- BOA, HAT, 354/19898-A.
- BOA, HAT, 357/20022-C.
- BOA, HAT, 360/20075-A.
- Cleveland, William L. *Modern Ortadoğu Tarihi*. çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi", *Amme İdaresi Dergisi*, 31/3, (Eylül 1998), 17-35.
- Farah, Caesar E. *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861*. London: I.B. Tauris, 2000.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Gencer, Fatih. "İbrahim Paşa'nın Anadolu'yu İstilas (1832-1833)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42, (Şubat 2016), 641-657.
- Gencer, Fatih. "İsyana Giden Yol, Anadolu'ya Açılan Kapı: Mehmet Ali Paşa'nın Akka'yı Ele Geçirmesi". *History Studies*, 7/1, (Mart 2015), 65-80.
- Gencer, Fatih. "Kavalalı Mehmet Ali Paşa Yönetimine Karşı Filistin Muhalefeti". *Bellekten*, LXXIX/286, (Aralık 2015), 979-1001.
- Gökbilgin, M. Tayyib. "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Bellekten Dergisi*, 10 /40, (Ekim 1946), 641-703.
- Hakim, Carol. *The Origins of the Lebanese National Idea, 1840-1920*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013.

- Halabi, Abbas. *The Druze: A New Cultural and Historical Appreciation*. Ithaca Press, 2014.
- Harris, William. *Lebanon: A History, 600 – 2011*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Hitti, Philip K. *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*. London: Macmillan & CO. LTD, 1951.
- Hofman, Yitzhak. "Mısır Yönetimi Altında Suriye ve Filistin'in İdaresi (1831-1840), çev. M. Hanefi Kutluoğlu. *İlmi Araştırmalar*, 12, (2001), 183-204.
- Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Hourani, Albert. "Lebanon: the Development of a Political Society", *Politics in Lebanon*, Ed. Leonard Binder, New York: John Wiley and Sons Inc., 1966.
- Işık, Ramazan. *Marunî Kilisesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi: Nizamı-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.
- Khalaf, Samir. *Civil and Uncivil Violence in Lebanon: A History of the Internationalization of Communal Conflict*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Kutluoğlu, Muhammet Hanefi. "Kavalalı Mehmed Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/ 62-65. Ankara: TDV Yayınlar, 2002.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay-Mevlûde Ayyıldızoğlu Aktay. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa. "Dürzilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/ 39-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Salibi, Kamal S. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*. London: I.B.TAURIS & CO LTD, 1988.
- Salibi, Kamal S. *The Modern History of Lebanon*. New York: Caravan Books, 1993.
- Shaw, Stanford J. - Kural Shaw, Ezel, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*. çev. Mehmet Harmancı. 2 Cilt. İstanbul: E Yayınları, 2010.
- Şenzeybek, Aytekin. *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Tabbarah, Riad B. "Background to the Lebanese Conflict", *International Journal of Comparative Sociology*, 20/1-2, (Jan 1, 1979), 104-120.
- Traboulsi, Fawwaz. *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press, 2007.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi: İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, [t.y].
- Ülman, Haluk. "1840-1845 Arasında Suriye ve Lübnan'ın Durumu ve Milletlerarası Politika". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 18/3, (1963), 243-268.
- Winslow, Charles. *Lebanon: War and Politics in a Fragmented Society*. London and New York: Routledge, 1996.

EK-1



Kaynak: William Harris, *Lebanon: A History, 600 - 2011*, (New York: Oxford University Press, 2012), 118.



Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

**DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜMÜN DİNAMIĞI OLARAK EMİR Bİ'L-  
MA'RÛF NEHİY 'ANİ'L-MÜNKER\***

AMR Bİ'L-MA'RÛF NAHY 'ANİ'L-MUNKAR AS THE DYNAMICS OF  
CHANGE AND TRANSFORMATION\*

**Dr. Öğr. Üyesi Hacer ŞAHİNALP**

hacersahinalp@yahoo.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9542-2606>

Mardin Artuklu Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü/Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı  
Mardin/Türkiye

**Atıf@** Şahinalp, Hacer. "Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf  
Nehiy 'ani'l-Münker". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020),  
241-264

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 18 Şubat 2020 / 18 February 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12 Aralık 2020 / 12 December 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020  
**Sayı – Issue** : 44  
**Sayfa / Pages** : 241-264  
**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.690642>

\* Bu makale 2010 yılında tamamladığımız "Kur'an'da Din Hürriyeti" adlı doktora tezimizden derlediğimiz ve Kasım 2012 yılında Mardin'de gerçekleştirilen Ortadoğu, Değişim, Çatışma ve Dönüşüm Uluslararası Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan aynı adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

\* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "*Religion Freedom in Qur'an*", (PhD Dissertation, Ankara University, Ankara/Turkey, 2010) and the final version of an earlier announcement called "Al-Amr bi'l-Ma'ruf wa-n-Nahy 'Ani'l-Munkar as the Dynamics of Change and Transformation", not previously printed, but orally presented at a symposium called "The Middle East Change, Conflict and Transformation International Academic Conference", the content of which has been developed and partially changed.

### Öz

Bu makale ilk olarak, kişi, toplum ve devletler için değişim ve dönüşümün gerekliliğini, sonrasında da bu süreçte tek tek bireylerin, toplumun ve devletin rolünü, Kur'ân'da geçen iyiliği emr etme ve kötülükten engelleme ilkesi çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. En genel anlamda, ahlâki ve siyasî olmak üzere iki boyutu olan prensibin uygulanmasında hangi metodların takip edilmesi gerektiği, özellikle siyasî boyut üzerinde durularak aktarılacaktır. Devletin (ya da imamın) gerekliliği ve halka karşı görev ve sorumlulukları, aynı şekilde toplumun da yöneticiye karşı sahip olduğu hak ve sorumluluklar genel Kur'ânî kavram ve ilkelerle birlikte irdelenecektir. Özellikle de toplum (halk)-devlet (siyasî otorite) arasında şiddeti farklı boyutlarda seyredebilecek muhtemel fikrî ayrılıklarda takip edilecek yöntem, "genelde dinin özelde de İslam'ın değiştirici ve dönüştürücü özelliğinden" yola çıkılarak Kalam İlminin verileri ışığında belirlenmeye çalışılacaktır. Elde edilecek bilgiler, bir toplumda istenen yönde bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmesi için nelerin gerekli olduğuna dair kuvvetli ipuçları sunacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Değişim ve Dönüşüm, Emir bi'l-ma'rûf Nehiy 'ani'l-münker, Ulu'l-emre İtaat, Sivil İtaatsizlik, Direnme Hakkı.

### Abstract

This article aims to discuss firstly the necessity of change and transformation for individuals, communities and states, and then the role of individuals -in person, society and the state in this process within the framework of the principle of "amr bi-l-ma'rûf nahy 'ani-l-munkar" cited in the Qur'an. In the overall sense, it focuses on the methods supposed to be followed for practicing the principle applied where two pillars consisting of both moral and political aspects lie beneath, with special focus on political dimension of the subject matter. The necessity of the state (or imam, i.e. the leader) and its duties and responsibilities towards the public, as well as the rights and responsibilities of the society against the administrator will be examined with general concepts and principles of the Qur'an. Particularly, the method to be followed in the possible divergences between the society (public) and state (political authority), which may portray different levels of severity, will be tried to be determined in the light of the data presented within the literature of Kalam Science by getting inspired from change and transformative feature of the religion in general and Islam in particular. The data analysed is expected to reveal strong hints about the prerequisites needed for a change and transformation towards the desired direction in a specific society.

**Keywords:** Kalam, Change and Transformation, Amr bi-l-ma'rûf Nahy 'ani-l-munkar (*Enjoining Good and Forbidding Wrong*), Obedience to the Administrators Invested with Authority, Civil Disobedience, Right to Resistance.

## Giriş

Gerek kişinin iç dünyasında gerekse dış dünyasında, istenen düzeyde ve biçimlerde birtakım gelişmelerin yaşanması için değişim zorunlu bir faktördür. Bu değişimler küçük ölçekte olabileceği gibi, bir dönüşüme yol açabilecek büyüklükte; kökten ve derinden de olabilir. Buralarda beklenti, değişimin gelişme yönünde seyretmesidir. Gelişme olumlu anlamda (pozitif) bir değişimi ifade ederken her değişimin bu yönde gerçekleştiği söylenemez.

Değişim ve dönüşüme yönelik her türlü girişim farklı tonlarda dillendirilen çatışmaları da beraberinde getirmektedir. Farklı din mensuplarını ve her dinin farklı yorum ve anlayışlarını barındıran İslam coğrafyasında farklı din, dil ve kültürlerin birlikteliğinden kaynaklanan bir hoşgörü ortamının varlığı kadar dinî anlayış ve algılayış tarzlarının farklılığından kaynaklanan zaman zaman şiddeti artan çatışma zeminlerinin varlığı da yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu süreçten başarıyla çıkmak, pek çok faktörün aynı amaç doğrultusunda beraber iş görmesiyle ancak mümkündür. Gerçekleşmesi muhtemel bir değişimi istenilen yöne kanalize edebilmenin yollarından biri ve belki de en önemlisi değişim istek ve iradesinin dışardan tazyik ve zorlamalarla değil, içsel faktörlerle gerçekleşmesini sağlamaktır. Kişi ya da toplum pasif bir nesne konumunda kalıp aktif özne rolünü üstlenmediği müddetçe, göksel ya da yersel herhangi bir dış müdahaleden tatmin edici değişim ve gelişimleri beklemek kurgudan öteye gitmeyecektir.

İnsan için arzulanan değişim ve gelişmelerin yaşanmasında en önemli motivasyon kaynaklarından biri, hiç şüphesiz, bir dinin inananın önüne koyduğu hedefler/kavramlar ve ondan beklentileridir. Peygamberler ve kutsal kitaplar, bireyin iç dünyasından başlayıp kendini kuşatan bütün bir çevreyi etkisi altına alan bu değişim ve dönüşümün birincil derecede önemli hareket ettirici unsurları, inananlardan oluşan toplum da bunu gerçekliğe taşıyacak hedef kitle olarak kabul edilebilir. İnanan topluluğun önüne konulan bu hedeflerin (barış, adalet, huzur, mutluluk vs.) gerçekleşme alanı, nihaî anlamda ahiret olarak düşünülse de esas itibarıyla ahiretin de koşulu olan dünya hayatıdır. Dolayısıyla zamanının problemlerine karşı duyarlılık, inananın doğrudan ilgi alanıdır ve bu durum bir kayıtsızlık hali beklentisini dışlar.

Bu makale, etkinliği kabul edilen haricî birtakım faktörlerin olumsuz tesirlerinden ziyade bir öz eleştiri niteliğinde, Müslüman kitlelerin kendi içlerindeki (dahilî) problemleri aşarak kendilerini yeniden nasıl inşa edebileceklerine yönelik Kur'ânî temel bir ilkeden hareketle çözüm önerisi sunma gayretini içermektedir. Konunun anlaşılmasına ışık tutacak temel belirleyen, Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu "İyiliği emr, kötülükten engelleme" prensibi ve bu prensibin 'birey-devlet ilişkisi'ne yönelik dikey boyutu olacaktır. Buradan hareketle makalenin, 'ulu'l-emre itaat' ile 'zalim yöneticiye karşı hakikati haykırma' sorumluluğu altında belli bir gerilim içindeki Müslüman toplumun bu sözde antinomiye (çatışkı, zıtlık) nasıl aşacaklarına dair birtakım teklifleri olacaktır. Gerek dinî gerekse siyasî otoritelerce, müntesibi olunan bir dinin değiştirme ve dönüştürme aracı olarak neden ve nasıl kullanıldığının tarihî birtakım tecrübelerden yola çıkılarak belirlenmeye çalışılması da makalenin konuları arasında yer alacaktır.

Güncelliğini ve tazeliğini hiçbir zaman kaybetmeyecek olan makalenin konusu, tarihsel kökenlerinin yanı sıra oldukça yakın bir tarihte “Arap Baharı” adı altında Müslümanların çoğunluğunu oluşturduğu bir coğrafyada kendini gösteren değişim ve dönüşüm hareketleriyle yeniden gündeme gelmiştir. Konunun günümüze bakan yönüne ışık tutması adına, iki farklı fikri temsil eden Ramazan el-Bûtî (ö. 21.03.2013) ve Yusuf el-Karadâvî'nin (d. 09.09.1926-) görüşlerine de örnek kabilinden olmak üzere zaman zaman makalede yer verilecektir.

### 1. Değişim ve Dönüşümün Aktörleri Olarak Kişi, Toplum ve Din

Kendisinde var olan ihtiyaç faktöründen dolayı çevresiyle etkileşime geçen insan, hemcinsleriyle farklı ilişki türleri geliştirerek kültürler, medeniyetler kuran toplumsal bir varlıktır. Kurduğu ilişkilerle, ne onun parçası olduğu toplumdan soyutlanması ne de toplumun kendisini oluşturan bireyden ayrı düşünülmesi mümkündür. Dinlerin de insanlara gönderilmesi yönüyle hem bireyin bizzat kendi içsel dünyasını hem de başkalarıyla kurduğu ilişki boyutunu etkileyen çift yönlü bir özelliği vardır.

Dikkatleri ebedî âleme çekmekle birlikte her din, önüne koyduğu örnek modellerle kişiden, var olan ahenk ve düzenin sürekliliğini ve bu sürekliliğe katkı sunmasını bekler. Bir dünya görüşü ve bir yaşam tarzını beraberinde getirmek suretiyle inananlarından, tabiat, tarih ve kültürü belli bir açıdan değerlendirmesini, dünyevî sorunlara karşı tavır takınmasını bekler.<sup>1</sup>

Aşkın yönü ve kendine özgü mantığıyla beşerî faaliyetleri etkileme gücüne sahip olan din, bu gücünü mevcut toplumu ve tarihi değiştirmede kullanır. Sahip olduğu kimlik kazandırma ve bütünleştirme gibi kuvvetli nitelikleriyle sosyal kurumları ve birimlerini birbiriyle kaynaştırır, birliktelik bilinci oluşturarak bağlılık duygusunu güçlendirir. Toplumu oluşturan her bir ferdi müşterek kural ve değerler çizgisinde tutmak suretiyle bir nevi ‘sosyo kontrol merkezi’ işlevi görür. Özel alanına kadar girdiği kişiyi her açıdan ihata eder. Mensuplarını, kendilerini kuşatan ve etki altına alan her türlü varlık ve oluşa karşı tavır almaya iter.<sup>2</sup> Kapalı bir alanda (kalp, bireysellik) hapsolmek yerine, sosyal hayatın çeşitli alanlarında varlığını devamlı ve kuvvetli bir şekilde hissettiren dinin, bu vesileyle inananların yaşam biçimlerini etki altına aldığı söylenebilir. Böylece o, sosyal değişimin takviye gücü ya da aslı faktörü olarak insan yaşamında yerini alır.

Kur’ân, takdim ettiği prensiplerle iç dünyasını yeniden şekillendirdiği kişiden bireyselliğinin içine hapsolmesini değil, halife kılınmanın verdiği enerji ve sorumlulukla toplumsal değişimi gerçekleştirmesini ister. Topluma karşıt ve toplumdan soyutlanmış olarak kurgulanan bireyden ziyade, medeniyetlerin kurucusu olan "kişi"yi hedefler. Esas olan sosyal bir muhteva ile doldurulmuş olan kişi(lik)dir. Bazı dinlerde var olan “ferdî içsel inanç”, Allah'ın Kur’ân'da zikrettiği gayelerinin gerçekleşmesi için gerekli bir şart olmakla birlikte yeterli şart değildir; âdil ve ahlâkî temellere dayalı organize olmuş normatif bir toplumun

<sup>1</sup> Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 102-103, 105.

<sup>2</sup> Yümnî Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, (İstanbul: İfav Yayınları, 1990), 224

oluşturulması gerekir. Söz konusu hedefin gerçekleşmesi ise toplumun ortak bilinç ve etkinliğine havale edilmiştir. Böylece Kur'ân, örgütlendirici ve dönüştürücü yönüyle, bu devasa ve köklü değişimi gerçekleştirmede en cesur atılımı gerçekleştirir. O, tarihsel yasaların da doğal yasalar gibi keşfedilebilir ve kontrol altına alınabilir olduklarını bildirmek suretiyle bu atılımı gerçekleştirecek olan insanın önüne geniş imkânlar sunar.

Kur'ân, bir gereklilik olarak takdim ettiği toplumsal değişimin merkezine kişiyi yerleştirir. O, öncelikle işe değişime yön verecek yasaların mahiyetlerini keşfederek başlayacak, sonrasında yeteneklerini kullanmak suretiyle sonuçları ihtiyaçları karşılayabilecek olana doğru yönlendirmeye çalışacaktır. Kişi, bu yönlendirmede kendisine rehberlik edecek iradesini, ilâhî değerlere uygun değişimleri gerçekleştirmeye yönlendirmekle mükelleftir.<sup>3</sup>

Her sosyal değişimin koşulu, psikolojik ya da kişisel değişimde kendini göstermektedir. Kur'ân, değişimin dinamiğini zihniyet değişiminde görür.<sup>4</sup> Toplumun karakterini oluşturacak olan da insan karakterinde gerçekleşecek olan bu değişimdir. Burada tasvir edilen değişimin yönü (olumlu-olumsuz) belirlenmemiş, birey ve toplumun iradesine bırakılmıştır. Akıl ve vicdan başta olmak üzere diğer beşerî imkânlarla birlikte iş görmesi beklenen bu irade, nefsin kanunlarını idare etme başarısını gösterebildiği müddetçe sosyal kanunları da değiştirip dönüştürme yetkinliğine ulaşabilecektir. Böylece tarihin şekillenmesinde edilgen bir nesne olmaktan ziyade tarih yazan bir aktör olma başarısını gösterecektir.<sup>5</sup> Beşerî imkânlar dâhilinde sebeplerin hazırlanmasını insana, sonuçların yaratılmasını Allah'a atfetmek suretiyle Kur'ân, gerçekleşecek bu olumlu değişimde ilâhî olanla beşerî olanı aynı düzlemde buluşturmuştur. Bu buluşma neticesinde gerçekleşmesi beklenen düzen fikrine yönelik değişim ve dönüşüme vurgu yapan önemli Kur'ânî ilkelerden biri "iyiliği emretmek kötülükten menetmek" prensibidir. Bu ilkeye dinamizm kazandıracak en önemli güç ise imanla desteklenmiş ahlâkın bir uzantısı olan sorumluluk duygusudur.

## 2. Değiştirici ve Dönüştürücü Yönüyle İyiliği Emr ve Kötülüğü Engelleme Prensibi

Ma'rûf, aklen ve dinen iyi olarak bilinen fiillere ve nefsin hayır olarak bildiği, kendisiyle mutmain olduğu şeylere verilen isimdir.<sup>6</sup> Münker ise yadırganan, benimsenmeyen, onaylanmayan, çirkin görülen ve sıkıntı veren şey olarak nitelendirilir.<sup>7</sup> Kādî Abdülcebbar'a göre ma'rûf, yapanın güzelliğini bildiği ya da güzellik ve iyiliğinin kendisine gösterildiği her türlü fiil iken; münker, yapanın

<sup>3</sup> Bk. "Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız"(el-Mü'minûn 23/115), "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım", (ez-Zâriyât 51/56), " O, hanginizin daha güzel amel edeceğini sınamak için ölümü de hayatı da takdir edendir." (el-Mülk 67/2).

<sup>4</sup> Bk. er-Ra'd 13/11; ayrıca bk. el-Enfâl 8/53.

<sup>5</sup> Bk. Ş. Ali Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/1 (1998): 309-332.

<sup>6</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed b. Manzûr, "Nkr", *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1955-56): 9, 239.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Nkr", 9: 239.

çirkinliğini bildiği ya da bu yönü kendisine gösterildiği için tasvip edilmeyen her fiildir. Ona göre rütbe bakımından yüksek olan birinin kendisinden daha aşağıda olan birine “yap!” demesine emr; “yapma!” demesine de nehy denir.<sup>8</sup> Kādî'ye göre özetle “emr-i bi'l-m'arûf” iyiliği kaybetmemek ve yerleştirmek; “nehy-i 'ani'l-münker” ise kötülüğü ortadan kaldırmak ve yeniden oluşmasına fırsat vermemek anlamına gelir.<sup>9</sup>

Kur'ân, "Mü'min erkek ve kadınlar birbirlerinin velileridir. İyiliği emredip, kötülükten sakındırırlar..." (et-Tevbe 9/71) ayetiyle dolaylı da olsa başlı başına inanmanın yeterli olmayacağını, imanın amellere yansımaları gerektiğini söz konusu prensipten hareketle toplumun en küçük birimi olan birey üzerinden açıklamıştır. Başka bir ayet, önceki ayetle bağlantılı olarak, Allah'ın yardım ve zaferinin ulaşabilmesinin koşullarını şu şekilde açıklamıştır: "Onlar, kendilerini yeryüzünde nüfuzlandırdığımız zaman namazı kılar, zekâtı verir, iyiliği emredip kötülükten sakındırırlar. İşlerin sonu Allah'a varır." (el-Hac 22/41) İyiliği emr ve kötülükten men etme sorumluluğunu kişilerle sınırlandırmayan Kur'ân, bunun bir toplum ahlakı olması gerektiğini İslam toplumu özelinden vurgulamıştır: "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten alıkoyma ve Allah'a inanırsınız..." (Âl-i İmrân 3/110) "Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki, insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun." (el-Bakara 2/143). Şayet toplumda bu ahlak henüz yerleşmemişse söz konusu görevi ifa edecek en azından toplum içerisinde bir grubun mutlaka bulunması gerektiğine yönelik önemli ihtarları da Kur'ân'da bulmak mümkündür: "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir topluluk bulsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir." (Âl-i İmrân 3/104)

Takvanın ve ahlâkî idrak ve güdünün yitirilmesinden kaynaklanan ahlâkî ilgisizlik veya duyarsızlıkları, toplumların gerileme ve yok oluşlarının sebebi olarak zikreden Kur'ân,<sup>10</sup> yerlerine geçen (halîfe/halef) diğer millet ve medeniyetlerin de toplumlarındaki kötülükleri kaldırmaya çalışmadıkça öncekilerle aynı sonuca uğrayacaklarını belirtir: "Sizden önceki çağlardan, kurtardığımız pek azı hariç, akıl ve idrak sahibi kimselerin yeryüzünde bozgunculuk yapılmasını engellemeleri gerekmez miydi? Zalimler şımartıldıkları refahın peşine düştüler ve suçlulardan oldular." (Hûd, 11/116) Bundan dolayıdır ki Yahudiler özellikle “nehy-i 'ani'l-münker” görevlerindeki ihmalkârlıklarından dolayı benzer şekilde uyarılmıştır: “Din adamları ve hahamları, onları günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırmalı değil miydi? Yapmakta oldukları şey ne kötüdür!" (el-Mâide 5/63) Nitekim Hz. Peygamber de bunu destekler mahiyette şunları söylemiştir: “Nefsime elinde tutan Allah'a and olsun ki siz, ya iyiliği emredip kötülükten menedersiniz, ya

<sup>8</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 37, 248; Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, thk. Abdülkerîm Osman, 3. Baskı, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1416/1996), 141.

<sup>9</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 144, 148.

<sup>10</sup> Bk. "Bir memleketi helak etmek istediğimizde oranın şımarık ileri gelenlerine (itaati) emrederiz, onlar da fîsk işlemeye başlarlar. Böylece üzerlerine azap hükmü kesinleşir, orayı yerle bir ederiz." (İsrâ 17/16).

da Allah kendi katından sizin üzerinize bir azap gönderir. O zaman dua edersiniz fakat duanız kabul edilmez.”<sup>11</sup> Tevbe suresi 71. ayette iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın mü'min vasfı olduğu vurgulanırken 67. ayette tersini yapmanın; yani münkeri emredip ma'rûfu engellemeye çalışmanın bir münafık ve fâsik karakteri olduğu belirtilir.

İyiliği emir prensibinin İslam'ın "hilfu'l-füdûl" ahlâkını betimleyen bir sosyal sözleşme gibi olduğu ve çağdaş sivil toplumun oluşumunun ahlâkî zeminini verdiği söylenebilir. Bu prensip, Allah'ın hudutlarını himaye eden ve bu hudutların yaşamasını hedefine koyan sosyal bir ibadet, insanların haklarını savunan, idarecilerin görevlerini hatırlatan şer'î bir pratik<sup>12</sup> olarak değerlendirilebilir. Tevbe suresi 122. Ayetin zahirî anlamından emr ve nehy görevinin yerine getirilmesinde birinci derecede sorumluluğun din bilginlerine verildiği görülmektedir. Ancak bu sorumluluğun sadece onlarda olduğu anlamında gelmemektedir. Ayetin işaret ettiği esas önemli husus, dini iyi bilenlerin ve onu iyi anlayanların diğerlerini eğitmesiyle, İslam'ın emirlerini iyi bilenlerle sıradan Müslümanlar arasındaki mesafenin azalmasına<sup>13</sup> yönelik taleptir. Buradan hareketle sorumluluğun, gücü ve bilgisi oranında bütün Müslümanlarda olduğu söylenebilir.

Ma'rûfun bireyde kök salıp toplumsal bir ahlâka dönüşebilmesi için öncelikli olarak yapılması gereken, münkerin yayılmasını engelleyecek eğitsel, ahlâkî ve hukukî mekanizmaları hayata geçirmektir. İlkede geçen kelimelerin anlam haritaları da bunu kanıtlar niteliktedir. Emr; nedb, ibaha, tehdit, te'dib, irşad ve dua gibi çok geniş bir anlam haritasına sahipken;<sup>14</sup> nehy, aklen ve şer'an kötü olanın (münker) yasaklanması, engellenmesi anlamındadır. Münkerle olan bağlantısından dolayı nehyde bir zorunluluk/vücûbiyet söz konusuysen hem kendisindeki hem de ilişkili olduğu ma'rûf kelimesindeki anlam çeşitliliğinden dolayı "emr"de, duruma göre zorunlulukla beraber kısmî esneklikten bahsetmek mümkündür. Bu durum, bir yandan kötülükten vazgeçirmenin iyiliği emretmeye nazaran önem ve önceliğini gösterirken diğer yandan her ikisi için de farklı yöntemlerin uygulanması gerektiğine işaret etmektedir. Bunun içindir ki ma'rûfun emri ile münkerin nehyinde ve toplumdaki yatay ve dikey ilişkilerde; yani kişilerarası ilişkilerle kişi/toplum-devlet ilişkisinde birbirinden farklı boyut ve şekillerdeki uygulama alanlarının varlığından söz edilebilir.

İslam, münkeri engellemeyi mutlak bir görev ve zorunluluk olarak Müslümanların önüne koyar. Ancak bunu yaparken mecbur kalınmadığı müddetçe fizyolojik ya da psikolojik zorlamalar değil, ikna ve bilinçli kabul yönteminin kullanılmasını istemiştir: "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et ve

<sup>11</sup> Ebû Dâvûd, "Melâhim", 16; Tirmîzî, "Fiten", 9.

<sup>12</sup> Hasen Hanefî, *ed-Dînu ve's sevra, el-yemînu ve'l-yesâra fi'l-fikri'd-dîniyyi*, (Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1989), 264-265.

<sup>13</sup> Fazlur Rahman, "İslam'da Başkaldırı Hukuku", trc. Adil Çiftçi, *İslâmî Araştırmalar*, 8/2 (1995), 137; *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I*, trc. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 136-137.

<sup>14</sup> Konu hakkındaki ayetler için bkz. *Nedb*: en-Nûr 24/33; *ibaha*: el-Mâide 5/2; *tehdit*: Fussilet 41/40; *irşad*: el-Bakara 2/282.

onlarla en güzel şekilde mücadele et!" (en-Nahl 16/125). Ra'd suresi 22. ayet, akıllı mü'minlerin niteliği olarak kötülüğü iyilikle savmalarını zikreder. Buna paralel bir başka ayet; iyilikle kötülüğün bir olmadığına, kötülüğün en güzel şekilde giderilmesi gerektiğine ve bunun toplumsal barış ve bütünleşmeye vesile olabileceğine yönelik vurguda bulunur.<sup>15</sup> Ayetlerden hareketle ma'rûfun yerleşmesi ve münkerden uzaklaştırmada kalplerin fethinin önemli olduğunu, bunun da sözle tavsiyede bulunmak ve ikna etmek ya da yaşayarak örnek olmak suretiyle gerçekleştirilebileceğini söylemek mümkündür. Söz konusu yöntemler esas olunca, iyiliğe teşvik niyetiyle de olsa bir kimsenin gizli hallerini araştırıp sorgulama, soruşturma ve bu gizliliklerin açığa çıkmasına ve yayılmasına çalışma yetkisi doğrudan ortadan kalkmaktadır.<sup>16</sup> Bu durum, ma'rûf ahlâkını yerleştirmede, sosyolojik süreçler gözetilerek üstün asta uygulayacağı baskı ve zorlamalarla değil, tabandan tavana doğru seyreden, iknaya ve uzlaşmaya dayalı, kalpleri ısındırma da diyebileceğimiz tedricî bir takım yöntemlerin uygulanmasını zorunlu kılmıştır. Onun bu özelliği, ilkeyi bütün Müslümanlar tarafından uygulanabilir bir görev haline getirmektedir. Ancak, münkerden veya yerine getirilmeyen ma'rûftan doğacak yakın ya da uzak zarardan başkalarının etkilenmesi durumunda, kişinin bunun gereklerini yerine getirip getirmemesi artık bir özgürlük konusu (ya da özel alan) olmaktan çıkıp, başkalarının hukukunun devreye girmesiyle bir sorumluluk ve görev hükmüne dönüşecektir.

Bütün peygamberler yeryüzünü ıslah etmek ve fesadı kaldırmakla görevlendirilmiştir.<sup>17</sup> Hz. Peygamber'in belirgin vasıflarından biri de budur: "...O (Peygamber) ki, onlara iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklar; güzel şeyleri helal, çirkin şeyleri ise haram kılar..." (el-A'râf 7/157) Kur'ân'da davette tebliğle yetinmenin önemi, Hz. Peygamber'e hitapla mükerreren açıklanmıştır: "Sen sadece bir uyarıcısın." (Hûd 11/12) "O halde (Rasûlüm), öğüt ver. Çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin." (el-Gaşiye 88/21-22) "Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir." (el-A'râf 2/199) Hz. Peygamber (sav) de "Sizden kim kötü ve çirkin bir iş görürse onu eliyle düzeltsin; eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle düzeltsin; buna da gücü yetmezse, kalben karşı koysun. Ancak bu imanın en zayıf derecesidir"<sup>18</sup> hadisiyle kötülüğü engelleme öneminde vurguda bulunmuştur. Burada dikkat çeken bir başka unsur, kötülüğü engelleme öneminin 'iman' kavramıyla karşılık bulmasıdır. Hz. Peygamber'in, "kalp ile taşıyır" şeklinde tabir ettiği ve imanın zayıf bir mertebesi olarak bildirdiği yöntem, hiçbir şekilde kaldırmaya gücümüzün yetmediği kötülöklere karşı "pasif-medenî bir mukavemet" olarak nitelendirilebilir.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Bk. Fussilet 41/34

<sup>16</sup> Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-ittikâd*, thk. Esad Temim, (Beyrut: y.y., 1992), 312; Kâdî Abdülcebâr, Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Huseyn, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 745.

<sup>17</sup> Bk. eş-Şuarâ 26/105-189.

<sup>18</sup> Müslim, "İman", 78; "Rü'yâ", 3-6; "Salât", 232; Buhârî, "İlim", 8; Ebû Dâvûd, "Salât", 248; "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 11; Nesâî, "İman", 17.

<sup>19</sup> M. Abdullah Dıraz, *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, trc. Nurettin Demir, (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1983), 85.



Kur'ân'a göre, engel olma güç ve imkânına sahip olduğu halde çekimser kalmak pasif bir suç ortaklığıdır. İster suçluya ödevini hatırlatmak şeklinde isterse onunla ilişkiyi kesmek suretinde olsun en azından ufak da olsa bir gayret gösterilmesi gerekir.<sup>20</sup> Nitekim el-Mâide 79. ayette İsrailoğulları'ndan inkâr edenlerin Davud ve İsa peygamberler tarafından lanetlenmelerinin sebeplerinden biri şu şekilde açıklanmıştır: "İşledikleri herhangi bir kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Yapmakta oldukları ne kötüydü!" Mutlaka yerine getirilmesi gereken bu sorumluluk başka bir sorumluluğu da beraberinde getirmektedir: Uygun yol ve yöntemlerin uygulanması. Buna göre, kişinin birinci dereceden sorumlu oldukları hariç (ebeveynin çocuklarına karşı sorumluluğu gibi), başkalarının sergilediği münkeri ortadan kaldırmada (kişilerarası ilişkilerde/ahlâkî boyut) yaptırımli fiilî müdahale hakkı (cezalandırmak) siyasî otoriteye (devlete) aittir. Bu tür toplumsal sorunlara (münker) karşı duyarlı bireyin sergileyeceği en sağlıklı tutum; kanunun kendisine verdiği yetkiler çerçevesinde ve imkânlar ölçüsünde münkerin yayılmasına engel olmaya çalışmak ve ilgili makamları göreve davettir. Dolayısıyla kişi ve sivil toplum kuruluşları, eğitmek, aydınlatmak, uyarmak ve iyiliğin yerleşip yaygınlaşması için gerekli koşulları ve ortamı oluşturmak şeklinde sıralanabilecek sınırlı etkinlik alanına sahiptir. Kötülüklerin kaldırılıp yerine iyiliklerin yerleştirilmesinin söz konusu yöntemlerle gerçekleştirilememesi durumunda kişiler bunu devletten bir hak olarak talep edebilirler. Bu bilgiler ışığında toplumda meydana gelebilecek haksızlıkları, fitne ve fesadı ortadan kaldırmak için gereken 'yaptırımli fiilî müdahalelerin' sadece resmî kurumlara ait olduğu söylenebilir.<sup>21</sup> Bu da hukukun ve hukuku işletecek bir düzenin varlığını gerekli kılmaktadır. Toplumun değişim ve dönüşüme yönelik ortak iradesi ancak bu özellikler dikkate alındığında olumlu sonuçlar verebilecektir.

## 2. 1. Ulü'l-Emre İtaat ve Sınırları

Yönetimin varlık sebebi ve temel fonksiyonu güvenlik, özgürlük ve adalet dengesi içinde birey ve toplumun yararını gerçekleştirmek (ma'rûf), insanların işlerini en iyi şekilde idare etmektir. Devlet bütün bunları ancak hukuk kanalıyla sağlar. Bunun içindir ki Kur'ân, Müslüman gruplar arasında bir anlaşmazlık ve çatışma çıktığı zaman öncelikli olarak adaletle aranının düzeltilmesine (*hukukun üstünlüğü*) başvuruyu emreder.<sup>22</sup> İyiliği emretme ve kötülükten menetme prensibi, yönetenle yönetilen arasındaki ilişkileri de içine alan dikey boyutuyla, devletin halka karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesini içerir. Yöneticilere hukuk çerçevesinde kalmalarını ve halkın maslahatı doğrultusunda hareket etmelerini,<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Bk. en-Nisâ, 4/140; el-En'âm, 6/68.

<sup>21</sup> Nitekim bu amaçla İslam tarihinde *hisbe* adı altında bu görevi yerine getirecek teşkilatlı bir kurum bulunmaktadır. Genel ahlâkî ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini düzenlemekle, yani marufu emretmek ve münkeri nehyetmekle görevli kurumu ifade eder. Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, trc. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976); Subhî es-Sâlih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, trc. İbrahim Sarmış, (İstanbul: Bir Yayınları, 1982); Mustafa Hizmetli, *Endülüste Hisbe Teşkilatı*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2002).

<sup>22</sup> Bk. el-Hucurât 49/9-10.

<sup>23</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye ev nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyye fi's-suûni'd-dustûriyyeti ve'l-hâriciyyeti ve'l-mâliyye*, (Kahire: Matbaatü's-selefiyye, 1350), 58; Muhammed Diyâuddin er-

yönetilenlere ise ihmalkâr davranan ya da kusurlu olan yönetim şekillerine itiraz, onu ıslah ya da değiştirme hak ve yetkisine sahip oldukları fikrini salık verir. Kaynağını Kur'ân'dan alan ve zikrettiğimiz görev ve sorumluluk alanını ifade eden "ulü'l-emre itaat" kavramı, anlam içeriği ve sınırlılıkları bakımından İslam âlimleri tarafından farklı görüşlerin öne sürülmesine zemin hazırlayan bir nitelik arz etmektedir. Bu ihtilafın günümüzdeki iki örneğini ise Ramazan el-Bûtî<sup>24</sup> ve Yusuf el-Karadâvî arasında cereyan eden fikir ayrılığında görmek mümkündür.<sup>25</sup>

Arap halklarının yoğun değişim ve dönüşüm taleplerini sembolize ettiği söylenen "Arap Baharı"na karşı direnen yöneticilerin meşrûiyeti ve onlara karşı takınılacak tavrın mahiyeti dinî otoriteler tarafından tartışılmıştır. Tarafardan birinin sembol isimlerinden olan Ramazan el-Bûtî, yöneticilerin apaçık bir küfür olmaksızın hiçbir suçlamayla devrilemeyeceklerini, Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akîde'sine*, İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-makâsîd*'ine müracaat ederek ve Ehl-i Sünnet imamlarının da aynı görüşte olduğu vurgusunda bulunarak belirtmektedir.<sup>26</sup> Karadâvî ise yöneticinin küfür dışında başka sebeplerle de azledilebileceğini, pek çok organıyla meşrû olmayan işler yapmaya başlayan yönetimin, halk tarafından gerekli gücü ve imkânı kendisinde bulduğu anda değiştirilmesi gerektiğini söyler.<sup>27</sup> Onun "meşru olmayan işleri yapmak" şeklinde belirlediği azl sebebinin oldukça ucu açık ve her şekilde yorumlanabilecek türden olduğunu belirtmek gerekir. Karadâvî halkın değişim taleplerine duyarsız kalan yönetime karşı yapılan gösteri ve eylemleri "ıslaha davet, iyiliği emre ve kötülükten men etme, zalim hükümdarın yanında hakkı söylemek" olarak kabul edip en büyük cihad olarak değerlendirirken<sup>28</sup> el-Bûtî, bu sayılanların gösteri ve eylemlerle gerçekleştirilemeyeceğini, bunun kargaşaya, kargaşanın da fitneye sebep olacağını, dolayısıyla bu tür eylemlerin haram olduğunu söyler.<sup>29</sup> O, Arap dünyasındaki bu gelişmelerin haricî bir takım odakların (özellikle İngiltere destekli ABD ve İsrail'in) bir senaryosu olduğunu belirterek, İslam ülkelerinin bu hareketlerden sonra çeşitli bölgelere ayrılmak istendiğini ve buna karşı birlik ve beraberlik duygusuyla uyanık olunması gerektiğini ilave eder.<sup>30</sup>

Her iki görüş sahibi de birbirlerini dini, kendi emelleri için istismar ve politize etmekle suçlamıştır. Temel soru, Kur'ân'ın emrettiği "ulü'l-emre itaat"i önceleyen ve yönetime karşı ayaklanmanın ülkeyi ve İslam coğrafyasını iç karmaşa ve bölünmeye sürükleyecek dış güçlerin marifetiyle gerçekleşmiş fitne hareketleri olarak değerlendiren görüşün mü, yoksa zalim idareciye karşı suskunluğun suç

Rayyıs, *en-Nazariyyatu's-siyâseti'l-İslâmiyye*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 297; Muhammed el-Mübârek, *Nizâmü'l-İslâm -el-hukm ve'd-devle-*, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1394/1974),39.

<sup>24</sup> Ramazan el-Bûtî, çok yakın bir tarihte, 21 Mart 2013'te elim bir saldırıyla şehit edilmiştir.

<sup>25</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ramazan Biçer, Fehmi Soğukoğlu, "Arap Baharının Dinamiği: Ulü'l-Emre İtaatın Teolojisi", *Kelam Araştırmaları* 10/1, (2012):19-30.

<sup>26</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *el-Cihâd fi'l-İslam*, (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1993), 150.

<sup>27</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Fikhu'd-devle fi'l-İslam*, (Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 2001), 125.

<sup>28</sup> Karadâvî, "Mülakat", *Şeria ve Hayat Programı*, el-Cezire Televizyonu, 15.09.2011.

<sup>29</sup> Bûtî, [http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pa\\_id=13994](http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pa_id=13994), 10.11.2012.

<sup>30</sup> Bûtî, "es-Sevretu's-Sûriye muameratün hâriciyye", <http://www.youtube.com/watch?v=NJgbb26SPqk>, 20.10.2012.

olduğunu, zulmün ortadan kalkması ve toplumsal barış ve huzurun sağlanmasına yönelik değişimin gerçekleşmesi için mevcut yönetimin görevden uzaklaştırılması gerektiğini savunan düşüncelerin mi haklı olduğudur. Çözüm için öncelikli olarak “ulü'l-emr'e itaat” kavramının netliğe kavuşması gerekecektir.

Kur'ân, siyasal gücü sınırlayacak ve kontrol altına alacak birtakım maksimlere dikkat çekmekle birlikte herhangi bir sistem önerisinde bulunmaz. Adalet, emanet, şûrâ, işin ehline verilmesi, kendi içlerinden yöneticinin seçilmesi ve bey'at<sup>31</sup> Kur'ân'ın yönetim için önerdiği ilkelerden bir kaçıdır. Kendisine musahhar kılınmış olan varlıkların “Allah'ın bir emaneti” olarak insan tarafından muhafaza edilmesi gerektiği inancı, İslamî yönetim prensiplerinin merkezinde yer alır.<sup>32</sup> Dolayısıyla yönetim işi, yöneticiye adaletle yerine getireceği bir emanet olarak verildiği gibi yönetici de idaresi altındakilere emanettir. Şîî düşüncenin aksine ehliyet ve emanet ilâhî bir hak olmadığı gibi yönetici de Allah'ın vekili değildir O ancak, toplumun istek ve taleplerinin temsilcisi ve emanetçisi olabilir.<sup>33</sup>

Meselenin açıklığa kavuşmasında anahtar kavramlardan olan “biat”; satmak ve satın almak anlamlarındaki bey' kökünden türeyen ve Arapça aslı bey'at olan, “yöneticilik tevdi etmek veya birinin yöneticiliğini kabul etmek” anlamlarına gelen bir kelimedir. Bir nevi yönetici (imam/devlet başkanı) ile halkın çoğunluğu arasındaki bir sözleşme niteliğindedir. Buna göre halk yönetilme hakkını devretmek, yönetici ise hukukun sınırları içinde kalarak bunun gereğini yerine getirmek üzere sözleşmişlerdir. “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resulüne itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (yöneticilere) de...” (en-Nisâ 4/59) ayeti doğrultusunda, yönetimi üstlenen Kitap ve sünnette uymak kaydıyla Müslümanları samimiyetle yöneteceğine biat ederken, halk (çoğunluk) Allah ve Resulüne itaat sınırları; yani ma'rûfa uygun şekilde, “hukûkî normlar ve toplumun genel kabulü temelinde”<sup>34</sup> ona uyacağına dair biat eder.<sup>35</sup> Dolayısıyla ulu'l-emr olarak nitelendirilen idareci kesim kararlarında ve uygulamalarında sorgulanamaz değildir. Biat ve itaatin de belli ölçüleri vardır ki bunlar, Kur'ân ve sünnetle çerçevesi belirlenmiş İslam'ın temel ilkeleridir. Nitekim Allah'a isyanda, anne ve babaya dahi itaatin olmayacağını bildiren ayetler<sup>36</sup> bunu destekler mahiyettedir.

İslam'ın siyasal tecrübesine baktığımızda, tek tük görülen siyasal otoriteye itaat söylemlerinin altında ya dışsal ya da Haricîler gibi içsel kaynakların yol açtığı

<sup>31</sup> Bk. Muhammed Salim el-Awa, *On The Political System of The Islamic State*, 3. edit, (Indianapolis: American Trust Publication, 1980), 83-116.

<sup>32</sup> Bk. en-Nisâ 4/58.

<sup>33</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İslâm*, 750; Harun Han Şirvani, *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdare*, trc. Kemal Kuşçu, (Ankara: Nur Yayınları, ty.), 310; İbn Hümâm Allame el-Kemal es-Sivâsî, *Şerhu'l-müşâyere*, (Kemal b. Ebî Şerif'in *Kitâbü'l-müşâyere*'si ile birlikte), (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1400/1979), 253.

<sup>34</sup> Muhammed el-Fâr, *Kanûnu'l-hukûki'l-insan fi'l-fikri'l-vadî ve's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, (Kahire: y.y., 1991), 152

<sup>35</sup> el-Mübarek, *Nizâmü'l-İslâm*, 30; Râşid el-Ğannûşî, *el-Hurriyyetü'l-Âmme fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1993), 140.

<sup>36</sup> Bk. Ankebût 29/8; Lokmân 31/14-15. Konu hakkında “Allah'a isyanda kula itaat yoktur! İtaat ancak ma'rûftadır” hadisi için bk. Buhârî, “Ahâd”, 1; “Ahkâm” 4; “Meğâzî”, 59; Müslim “İmâre”, 39-40; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 96; Nesâî, “Bey'at”, 34; İbn Mâce, “Cihad” 40.

kaos ve şiddet durumundan kurtulup huzur ve güven ortamının sağlanmasına yönelik özlemlerin dile getirilişinin, ya da siyasal iktidarların kendilerine meşrûiyet zemini aramalarının (dinsel meşrulaştırmalar)<sup>37</sup> yattığı görülür. Siyasal otorite, zaman zaman özellikle büyük fedakârlıklar gerektiren koşullarda dinsel meşrulaştırmalarda bulunarak ilâhî alanla beşerî olanı aynı düzlemde buluşturmakta, otoriteye itaati Allah'a itaat olarak gösterebilmektedir. Bu düşünce sahiplerine göre ilâhî olanla doğru ilişki içerisinde olabilmenin yolu siyasal erke boyun eğmekten ve buyruklarına itaat etmekten geçer.<sup>38</sup> Bu tür meşrulaştırmalarda devletin yasaları ile ilâhî yasalar adeta birleşir; devlete karşı itaatsizlik, Tanrı'ya karşı bir isyan ve küfür olarak değerlendirilir.<sup>39</sup>

İslam siyasal geleneğinde benzeri bir uygulamanın, iktidarlarını yöneticinin Allah'ın vekili olduğu fikrinden hareketle meşrulaştırmaya çalışan Emevî idarecileri tarafından gerçekleştirildiği ileri sürülmüştür.<sup>40</sup> Bu şekildeki bir teşebbüsün arkasında yatan temel neden, gelebilecek muhtemel eleştiri, itiraz ve muhalefetlerin daha başlamadan bertaraf edilmesi ve bir şekilde iktidara itaatin gerçekleştirilmesidir. Böylece yönetici erk, herhangi bir sorgulamaya ve itiraza mahal vermeden arkalarına aldıkları karşı konulamaz ilâhî bir güçle icraatlarını haklılaştırma ve savunma imkânını elde edebilmiştir. Söz konusu meselede kaza ve kader inanışının da benzer şekilde kavram kaymasına uğratılarak istismar aracı haline getirildiği söylenmiştir. Allah'ın kaza ve kaderiyle başa geçtiklerini ve icraatlarını da bu kaza ve kader çerçevesinde gerçekleştirdiklerini iddia eden Emevî yöneticilerinin böylece kendilerine yöneltilen suçlamaları kabul etmedikleri, kendilerine isyanı Allah'ın kaza ve kaderine isyan olarak değerlendirdikleri aktarılmıştır.<sup>41</sup>

Dinî birtakım argümanların kullanılmasına tepki olmak üzere Mu'tezile, "adl" (adalet) ilkesi çerçevesinde kudret, istitaat, kader, ihtiyar, irade, fiillerde özgürlük ve sorumluluk kavramları üzerinde önemle durmuş,<sup>42</sup> zalim idarecilerin başa geçmesinin Allah'ın bir dayatması olmadığını, halife de olsa herkesin iyi ve kötü adına yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini savunmuştur. Mu'tezile'nin muhalefetin meşrûiyetini dini bir temele dayandırması dinsel meşrulaştırmaların, sadece dominant gruplar tarafından değil aynı zamanda eylemlerini haklı kılmak isteyen alt, ayrılıkçı, muhalif gruplar tarafından da bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.<sup>43</sup> Fakat tarihî tecrübe göstermiştir ki

<sup>37</sup> Dinsel meşrulaştırmalar ve din istismarı hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 108-116.

<sup>38</sup> Benzeri fikirler için bk. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, trc. Ali Coşkun, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 77.

<sup>39</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (Ankara: Vadi yayınları, 1996), 164.

<sup>40</sup> Ahmet Akbulut, "Kur'ân-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995): 150.

<sup>41</sup> Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 14; İrfan Abdülhamit, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Said Yeprem, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 284.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 124.

<sup>43</sup> Meredith McGuire, *Religion: The Social Context*, (California: Wads Wordth Publishing Company, 1987), 20.

Mu'tezile de muhalif/zayıf konumdayken savunduğu bu ilkeleri, iktidar gücünü arkasına alarak baskın duruma geçtiğinde unutmuş ve eleştirdiği baskı ortamını kendi eliyle yeniden canlandırmıştır (Halku'l-Kur'ân meselesi: mihne olayları).

Emir sahipleri ile ilgili ayette dikkat çeken hususlardan biri de “ulü'l-emr” ifadesinin “sizden” kaydıyla zikredilmesidir. “Sizden” ibaresi İslam âlimleri tarafından en dar anlamından en genişine kadar farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ehl-i Sünnetin çoğunluğu ve Selef, ibareyi “Müslüman olan” şeklinde en genel anlamıyla yorumlarken, Mu'tezile başta olmak üzere günümüz âlimleri de yönetici (imâmet) hakkındaki açıklamalarıyla bir nevi bunu “halkın maslahat ve ihtiyaçlarını iyi bilen ve ona uygun şekilde davranan, halkın iradesiyle başa geçen” şeklinde anlamlandırmışlardır.<sup>44</sup> Daha önce zikredilen açıklamalarından öyle anlaşılıyor ki, el-Bûtî ayeti en genel anlamıyla ele alarak ilk anlamda yorumlarken<sup>45</sup> Karadâvî ikinci görüşü tercih etmiştir.<sup>46</sup>

Allah ve Resulüne itaat sınırlarını aşan (âsî) ve halktan (sizden) yana olmayan zalim idareciye karşı takip edilecek yol ve yöntemin ne olması gerektiği İslam âlimleri tarafından tarihî süreç içerisinde tartışılmış, konu hakkında farklı fikirler öne sürülmüştür. Duruma ve şartlara göre çeşitlilik gösteren söz konusu yöntemler aynı zamanda bizlere, “Arap Baharı”na maruz kalan toplumların süregelen sorunlarını yeni gelişen bu durumla nasıl çözebileceklerinin ipuçlarını verecektir.

### 2. 1. 1 Fiilî Yansımalar: Muhalefet ve Sivil Toplum Kontrolü

Toplumsal talepleri ifade etmenin ve siyasal erki denetlemenin etkin yollarından biri, örgütlü veya örgütsüz muhalefettir. Sosyal bir hak olarak iktidarın karar ve uygulamalarını demokratik zeminlerde tartışmaya, değerlendirmeye ve gerektiğinde eleştirerek karşı çıkmaya muhalefet denir.<sup>47</sup> İslam'ın siyasî tecrübesinde tam bir örgütlü muhalefetin varlığına rastlamak zor olsa da bunu bir gerekliliğe ve hatta zorunluluğa dönüştürecek temellerin var olduğu söylenebilir. “Yöneticinin sorumluluğu”, “şûra” ve “kötülükten engelleme” bunların en genel anlamda zikredilebilecek üçüdür. Özellikle şûra prensibi, “mevcut otorite üzerinde denetim” ve durumun düzelmesinin ancak yönetimin değişmesiyle gerçekleşeceğine dair yaygın bir kanaatin hâkim olmasıyla yönetimin değiştirilmesi” şeklinde iki etkin fonksiyona sahiptir.<sup>48</sup> Bütün bunlar, siyasal sistem içerisinde kurumsallaşan bir muhalefete zemin oluşturmaktadır.

<sup>44</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l- Arabî, 1407), 1: 524; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya, (Mısır: Daru'l-Mısriyye, ty.), 20/1: 47, 100, 228-229, 238, 251, 295-296; Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-'Osmâniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 178 vd.

<sup>45</sup> el-Bûtî, *el-Cihad fî'l-İslam*, 150-153.

<sup>46</sup> Yusuf el-Karadâvî, “Mülakat”, *Şeria ve Hayat Programı*, el-Cezire Televizyonu, 15.09.2011.

<sup>47</sup>A. Mustafa Nevin, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (Hz. Muhammed Devrinden Abbasîlerin İkinci Yüzyılına Kadar), trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 77.

<sup>48</sup> Salih Huseyin Sümi', *Ezmetü'l-hurriyyeti's-siyâsiyye fî'l-vatani'l-'Arabî*, (Kahire: y.y., 1409/1988), 300.

Halifelik makamına getirilen Hz. Ebu Bekir; “Şayet görevimi hakkıyla yaparsam bana yardım ediniz!” ve “Allah’a ve Rasûlü’ne ittiba ettiğim sürece bana uyunuz!” derken halkın yöneticiler üzerindeki fikrî muhalefet ve denetim haklarına göndermede bulunmuştur. Sözlerinin devamında söylediği “Yanlış hareket edersem beni ikaz ediniz!” ve “Allah ve Rasûlü’nün emirlerine itaatte kusur işlersem siz de bana itaat etmeyiniz!” cümleleriyle de fiilî muhalefet hakkının varlığına ve önemine işaret etmiştir.<sup>49</sup> En önemli cihatlardan birinin zalim sultanın yanında gerçeği söylemek olduğunu bildiren rivayetlerde,<sup>50</sup> zulüm ve haksızlığa uğranacağı bilirse dahi zorba iktidarlara karşı eleştiri hakkından vazgeçilmemesi gerektiğine ve eleştirilere açık bir siyaset anlayışının gerekliliğine vurgu vardır.

İslam, muhalefeti meşrû bir hak olarak görmenin yanında, özellikle “zulme karşı muhalefeti” bir zorunluluk ve görev olarak takdim eder.<sup>51</sup> “Yeryüzünde ıslaha çalışmayıp fesat çıkaran haddi aşmışların emrine uymayın!” (eş-Şu’arâ 26/151-152) şeklindeki Kur’ân’ın genel ifadesi, meşruiyet zeminini kaybetmiş yöneticileri de kapsamakta, onlara karşı itaatsizlik ve direnme hakkının varlığını açıkça göstermektedir. Kur’ân bir başka ayetle de meşruiyeti kaybetmenin sebebi olarak zulüm ve haksızlığı zikretmekte, idaresi altındakileri ezen bir lidere (firavuna) uymayı yoldan çıkma olarak nitelemektedir.<sup>52</sup> Hz. Peygamber’in “Yaratıcıya isyan konusunda yaratılana itaat yoktur”<sup>53</sup> ve “İtaat ma’rûftadır”<sup>54</sup> sözleri, yukarıdaki ayetleri destekler nitelikte, ilâhî prensiplere aykırı olan emirlere uyulmaması gerektiğini temel bir prensip olarak Müslümanların önüne koymaktadır.

Herhangi bir eylemde bulunma ya da örgütlenme özgürlüğünün sınırını “zarar vermeme” ilkesi belirler.<sup>55</sup> Bu ilke, fitne (fiten) ve muhalefet kavramlarındaki anlam farklılığını da ortaya koymaktadır. Muhalefette, toplumun varlığını tehdit edenin reddedilmesiyle yapının sağlığa kavuşması ön planda iken, fitne ve isyanda, tedavi yöntemi sağlıksız olduğundan toplumsal huzurun yok olması söz konusudur.<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: y.y., 1388/1968), 3: 182-183; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl, (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1968), 3: 210; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Kitâbu'l-imâme ve's-siyâse*, nşr. Muhammed Mahmud Rafî’î, (Mısır: y.y. 1322/1904), 1: 27-29; Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak*, çev. Cemaladdin Sancar, (İstanbul: Bayrak matbaası, 1987), 79.

<sup>50</sup> Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmîzî, “Fiten”, 13; İbn Mâce, “Fiten”, 20.

<sup>51</sup> Muhammed Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, (İstanbul: Denge Yayınları, 1992), 86.

<sup>52</sup> Bk. Zuhurf, 43/ 54.

<sup>53</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 41; Müslim, “İmare”, 39; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 87.

<sup>54</sup> Buhârî, “Megazî”, 59; “Ahkâm”, 4; Müslim, “İmare”, 40; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 96; Nesâî, “Bey’at”, 34.

<sup>55</sup> Hüseyin Hatemi, “İslâm’da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları”, *Doğu’da ve Batı’da İnsan Hakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 9.

<sup>56</sup> Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde “Sivil İtaatsizlik” Kavramı*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 57.

Sivil toplum kuruluşları, yönetici kadroyu denetleme yollarından bir diğeridir.<sup>57</sup> Kur'ân'da sorumluluğun tek tek bireylere ve bu bireylerin oluşturduğu topluma yüklenmesi bu tür örgütlenme ve kuruluşların varlığını zorunlu kılmaktadır. İslam'da ortak sorumluluk fikri, bireyi doğrudan toplumsal bir birim yapar ve sivil toplum, bireysel sorumluluğun kamusal alana taşınma yolu olur.

### 2. 1. 2. Siyasal Otoriteye Karşı Yaptırım: Sivil İtaatsizlik ve Direnme Hakkı

Modern hukuk, devlet kurumlarının yasal olan muhalefet ve sivil toplum örgütleriyle denetlenmesinin ve kontrol edilmesinin yetersizliği durumunda, yasal olmamakla birlikte meşrû sayılabilecek “sivil itaatsizlik (pasif direniş)” ve “direnme hakkı” gibi birtakım yöntemlerin sosyal ve siyasal bir hak olarak kullanılabileceğini kabul etmiştir.

#### 2. 1. 2. 1. Sivil İtaatsizlik (Pasif Direniş)

Sivil itaatsizlik, hükümetin haksız uygulamalarına yönelik şeffaf ve şiddet içermeyen, ahlâkî nedenlerle gerçekleştirilen, kamu vicdanını harekete geçirmeye mâtuf yasalara uymama halidir. “Pasif muhalefet/direniş” olarak da isimlendirilebilir. Sistem meşrû kabul edilmekle birlikte yapılan haksız ve adaletsiz uygulamalara karşı yasal imkanların (siyasal partilerle muhalefet, sivil organizasyonlar...vs.) tükenmesi durumunda düşünülerek bir plan dairesinde gerçekleştirilen, şiddet içermeyen vicdanî hareket” diye tanımlanabilir.<sup>58</sup> İslam açısından bu, “iyiliği emr ” prensibinin bir gereğidir. “Bir haksızlığa uğradıkları zaman yardımlaşsınlar” şeklindeki Şûrâ suresi 39. ayetin bu duruma işaret ettiği söylenebilir.

Sonuç getirecek yasal yolların tükenmesi durumunda ancak bu yola başvurulur. Şiddet reddedilir; protesto şiddetin diliyle değil barışın diliyle yapılır.<sup>59</sup> Çağrının ortak adalet duygusuna ve kamu vicdanına yönelik olması gerekir. Dolayısıyla sivil itaatsizlik çağrısı için gerekçe olarak bireysel ya da ötekinin hakkının gaspına yol açacak çıkarlar ileri sürülemez.<sup>60</sup> Alenî ve kamuya açık olması, ciddî haksızlıklara karşı olması ve çifte standart uygulanmaması gerekir.

Her ne kadar tek kişilik karşı çıkışların sivil itaatsizlik kapsamı dışında değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar olsa da, diğer özellikleri barındırması yönüyle Ebu Hanife gibi toplulukları peşinden sürükleyen karizmatik kişiliklerin, haksız uygulamalarla şöhret bulmuş idarecilerin kamu görevi tekliflerini reddetmeleri de bir sivil itaatsizlik örneği olarak görülebilir.<sup>61</sup> Karşılaşacağı sert

<sup>57</sup>Muhammed Abdülhamid el-Halidî, *Kavâidu nizâmi'l-hukm fi'l-İslâmi*, (Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmî, 1980), 203.

<sup>58</sup> Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde “Sivil İtaatsizlik” Kavramı*, 57.

<sup>59</sup> Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde “Sivil İtaatsizlik” Kavramı*, 58.

<sup>60</sup> Yakup Coşar, “Önsöz: Sivil İtaatsizlik”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 12-13.

<sup>61</sup> Emeviler döneminde II. Mervan'ın valisi İbn Hubeyre, devlete bağlılıklarını ölçmek üzere Irak fakihlerinden resmî görevler üstlenmelerini istemiş. Teklifi reddeden Ebu Hanife hapisle cezalandırılarak işkenceye maruz bırakılmıştır. Bu işkenceye ve araçların ısrarlı ricalarına karşı da tavrını sürdürmüştür. Abbasîler döneminde de Sultan Mansur'un kadılık teklifini reddettiği için hapsedilmiş ve işkence görmüştür. Bk. Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Abdülkadir Şener, (İstanbul: y.y, 1971), 231, 235-236.

müdahalelere rağmen Ahmet b. Hanbel'in Me'mun tarafından dayatılan Halku'l-Kur'ân meselesindeki çıkışı da aynı kapsamda değerlendirilebilir.<sup>62</sup> Bazı kaynaklar, Hasan Basri'nin Abdülmelik b. Mervan'a yazmış olduğu mektubun<sup>63</sup> da içerik bakımından bir sivil itaatsizlik örneği taşıdığını ifade etmektedir.

Sivil itaatsizlik, baskıcı toplumlardan ziyade demokratik ilişkilerin var olduğu, temel hak ve hürriyetlerin kanıksandığı ve kamuoyu tepkilerine karşı duyarlı olan rejimlerde ancak uygulanma imkânına kavuşabilir.<sup>64</sup> Dolayısıyla totaliter rejimlerde sivil itaatsizlik eylemlerinin gerçekleşme zemininden bahsedilemez; ancak kötülüğe ortak olunmayarak gerçekleştirilen bir direnme sorumluluğu söz konusu olabilir. İslam siyasî tecrübesinde, hukukla çatışan karar ve uygulamalara karşı itaatsizlik bir ilke olarak kabul edilmiş, ancak asıl ilgi direnme ve cebr yoluyla da olsa devlet başkanını azletme üzerine yoğunlaşmıştır.

### 2. 1. 2. 2. Direnme Hakkı

Sivil itaatsizlik, meşru yönetimin meşru olmayan tekil uygulamalarına karşı yapılacak bir girişim iken, direnme hürriyeti/hakkı, meşruiyetini kaybetmiş siyasal iktidarın yönetimde kalmakta ya da belli bir politikayı sürdürmekteki ısrarcılığına karşı girişilecek direniştir. Bu direniş pasif ve şiddet dışı olabileceği gibi, güç ve zor kullanımına varan bir hareketi de kapsar.

Şayet yönetici (halife), yönetsel uygulamalarında şeriatın temellerinden uzaklaşır, yetkisini aşar ve kötüye kullanırsa; malların gaspına, hak ve hürriyetlerin ihlaline göz yumar, bu ihlallerin (hadde tecavüz) gerçekleşmesi durumunda gerekli kanunî cezaları uygulamazsa adalet sıfatı kalkacağından fâsık olur ve halifeliği doğrudan düşer.<sup>65</sup> Şafiîlerin zalim yöneticinin halk tarafından azledilmemiş olsa bile kendiliğinden azledilmiş olacağına dair görüşü,<sup>66</sup> sözleşmenin feshini gerektiren şartlar oluştuğunda hilafet sözleşmesinin kanun hükmüyle fesh olacağı şeklindeki genel kaideyi teyit etmektedir. Zira yönetim (hilafet), yönetici ve toplum arasında karşılıklı sözleşme niteliğinin açık bir teyididir.<sup>67</sup> Bu gerekçelere dayanan Yusuf el-Karadâvî, Arap toplumlarının başında bulunan hali hazırdaki atanmış çoğu

<sup>62</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı*, nşr. Osman Ergin, (İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1949), 82.

<sup>63</sup> Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (1954): 75-84.

<sup>64</sup> Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, (Ankara: Ankara Ü. Hukuk F. Yayınları, 1981), 315; Coşar, "Önsöz: Sivil İtaatsizlik", 21.

<sup>65</sup> Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe ve tatavvuruhâ li tusbiha usbete umemin şarkiyye*, trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî, Ta'likât ve Takdim: Tefvik M. eş-Şâvî (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-amme li'l-kitâb, 1989), 246; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 55; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîşî'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesü'l-Kütübî's-Sakafiyye, y.y., 1993), 478; Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, trc. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 47.

<sup>66</sup> Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 273-274; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi Yayınevleri, 1310 h.), 185-186.

<sup>67</sup> Senhûrî, *Fıkhü'l-Hilâfe*, 247.



yöneticinin meşruiyetini yitirdiğini iddia etmiştir. Karşısında yer alan el-Bûtî ise zulmü fâsık kapsamına koyarak Neseî, İbn-i Nuceym ve Nevevî'den alıntılıdığı görüşünde, fâsık kimsenin imamlığının (yöneticilik) geçerli olacağını söyler. Onu bu düşünceye iten temel saik, fitne ortamının daha da yaygınlaşarak mevcut toplumsal birlikteliğin kaybedilmesine yönelik duyduğu samimi endişedir.<sup>68</sup>

Hukuka aykırı politika izleyen yöneticinin azledilebileceği veya azledilmesi gerektiği yolundaki görüşlerin başvurduğu dayanaklardan biri, daha önce zikrettiğimiz hükümetin mukaddes bir emanet olması,<sup>69</sup> bir diğeri de siyasal iktidarın toplumla yaptığı sözleşme (biat)dir. Sözleşmenin tarafları, sebepleri oluştuğunda sözleşmeyi feshetme hakkına da sahip olacaktırlar.<sup>70</sup> Hukuk ve adaletten ayrılan devlet başkanını azletme hakkı, temelde toplumun kendi geleceğini belirleme ve bu yönde siyasal iktidarı belirleme hakkının bir uzantısıdır.<sup>71</sup> İslam, bütün insanlara gördükleri fenalıklara karşı itiraz ve onları değiştirme hakkı vermiş, bunu yapmayan kişileri imandan bile tecritten geri durmamış,<sup>72</sup> meşruluğunu kaybetmiş bir siyasal iktidara karşı insanların direnme hakkı olduğunu belirtmiştir. Şûrâ 41'de geçen "Haksızlığa uğradığı için, savunma amacıyla hakkını almaya çalışana bir yol olamaz" ayeti nefis-i müdafa ve zulme karşılık hak arama mücadelesi verenlere yönelik herhangi bir cezaî müeyyidenin olmaması gerektiğine vurguda bulunur. Devamında gelen 42. ayet ise cezanın gerekçesini zulüm ve haksız yere taşkınlık olarak belirleyerek bu şekilde yol tutanların kimliğine bakılmaksızın mutlaka uygun bir karşılık görmeleri gerektiğini belirtir. Genel anlamda her iki ayet birlikte değerlendirildiğinde, mazlumun zalimden intikam alma hakkının olduğu ve bundan dolayı cezalandırılmayacağı sonucu çıkmaktadır.

Fısk ve zulmün yöneticilik ehliyetini ortadan kaldırdığı nazarî planda kabul edilmekle birlikte, yöneticinin azli kabul etmemesi durumunda toplumun başkaldırısının caiz olabilmesi için, fitne ve iç savaş ihtimalinin olmaması gerekir. Şayet güç kullanılarak gerçekleştirilecek azl, fitneye sebep olup Müslümanların maslahatına zarar verecekse halifeye isyan caiz değildir.<sup>73</sup> Aslında Ramazan el-Bûtî'nin öne sürdüğü en önemli gerekçelerden biri de budur ve bu, İslam toplumunun birlikteliğinin muhafazası için önemli bir gerekçedir. El-Bûtî bu düşüncesiyle aslında Enfâl 8/46'yı yeniden hatırlatarak, birliktelik şuurunu diri tutmak istemiştir.

İslam siyasî geleneğinde meşruiyetini kaybettiği halde güç ve şiddet kullanarak iktidarını korumak isteyen yöneticilere karşı pasif veya aktif direniş olarak da isimlendirilebilecek "sabır" ya da "devrim (hurûc)" şeklinde iki uç yöntemden birinin benimsendiği söylenebilir. Bir üçüncü görüş olarak "başarı koşullu devrim" fikrinden bahsedilse de bu düşüncede şartlara göre sabır ya da

<sup>68</sup> Bk. Bûtî, *el-Cihad fi'l-İslam*, 150-153.

<sup>69</sup> H. Kâzım Kadri, *İnsan Hakları Beyanamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı İnsan Hakları*, 64.

<sup>70</sup> Rayyis, *en-Nazariyyât*, 296-297; Mübarek, *Nizâmu'l-İslâm*, 37.

<sup>71</sup> Halidî, *Kavâidu Nizâmi'l-Hukm*, 202, 204.

<sup>72</sup> H. Kâzım Kadri, "Teşrî-i İnsânî ve İlâhî", *İslâmiyyât* 2/4 (Ekim-Aralık, 1999): 72-73; *İnsan Hakları*, 209.

<sup>73</sup> İbn Hümâm, *Şerhu'l-Müsâyere*, 278; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 186; Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, trc. O. Yılmaz, (İstanbul: y.y., 1996), 375-377.

devrim seçeneklerinden biri benimsediğinden, genel anlamda iki farklı yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür.

Devrimci görüşü savunanlara göre, kötülükten alkoyma görevi yerine getirilirken kesin ve etkili bir sonuç elde edebilmek için diğer yöntemlere müracaat etmeksizin fiilî müdahaleye, yani kuvvet kullanımına gidilmelidir. Bu fikrin ilk savunucularının kötülük işlemeyi (münker) büyük bir günah olarak değerlendiren ve büyük günah işlemenin küfr olduğunu ileri süren Haricîlerin<sup>74</sup> bazı fraksiyonları olduğu söylenebilir. Kötülükten nehyin fiilî kısmı ve cihad, onların zalim sultana karşı devrim hareketinde dayandıkları dinî temellerdir. Şia'nın Zeydiyye kolu başta olmak üzere diğer bazıları da zalim imama karşı devrim görüşünü savunur.<sup>75</sup> Mu'tezile'nin ise şartlı devrim fikrini savunduğu söylenebilir.

Sabır düşüncesi, meşruluğu tartışılır bir noktaya gelen yönetimin (halife) düşürülmesi için gerçekleştirilecek eylemlerin, toplumun birlik ve bütünlüğünü zedeleyip zedelemeyeceği endişesinin sıkça tartışılmasıyla ortaya çıkan orta yolu arama düşüncesinin ürünüdür. Böylece bir siyasî simge olarak "halifenin otoritesi" ve bir insanî temel olarak "toplumun birliği"nin genel bir vurgu olarak öne çıktığı söylenebilir. Bu birliği ve özlenen huzur ortamını sağlama adına örneğin İbn Teymiyye, "Sultan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir" rivayetini kritik etmeden zikrederek "zorba yönetici ile geçirilecek altmış yılın, yöneticinin olmadığı bir geceden hayırlı olduğunu ve bunun tecrübeyle sabit olduğunu öne sürecektir."<sup>76</sup> Teftâzânî de benzer şekilde fiske ve zulmün selef ve raşid halifelerden sonra oldukça yaygınlaştığını, dolayısıyla da imamın bu gerekçelerle görevden alınmasının doğru olmayacağını belirtir.<sup>77</sup>

Toplumun varlığını tehdit eden bazı Haricî fraksiyonların tutumu karşısında İslam toplumunu kurtarmak için öne sürülen ve hemen hemen bütün Müslümanlar tarafından kabul gören Mürcie'nin iman-amel ayırımına dayanan akidesinin siyasî alandaki tezahürünü, hadis literatürünün özel bir türünü teşkil eden fiten hadislerinin yoğun bir şekilde gündeme getirilmesinde görmek mümkündür. Bu hadislerde Resûlullah'a atfen özellikle; "ilerde fitne vuku bulacak, o zaman oturan dikilenden, dikilen yürüyenden, yürüyen koşandan daha hayırlıdır. Kişi öldürülsün ama katil olmasın"<sup>78</sup> fikri işlenmiştir. Gerek bu tür rivayetler, gerekse giderek amellerin önemini yadsıyan Mürciî yaklaşım, o zamanın şartları dikkate alındığında mazur görülebilirse de sonraki dönemlerde, ciddî boyutlara varan ahlâkî yozlaşmalara ve zalim yöneticilerin haksız uygulamalarına karşı tepkisizliğe yol açtığı söylenmiştir.<sup>79</sup> Öyle ki Hadisçiler ve Ehl-i Sünnet'in büyük

<sup>74</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid, (Beyrut: y.y. 1416/1995), 73; Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâur, (Beyrut: y.y. 1415/1995), 1: 134; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

<sup>75</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1:181.

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyâsetüş-şer'iyye fî islâhi'r-râ'î ve râ'iyye*, (Mısır: y.y., 1322 h.), 77.

<sup>77</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 185.

<sup>78</sup> Ebû Dâvûd, "Fiten", 2; Tirmîzî, "Fiten", 33; İbn Mâce, "Fiten", 10.

<sup>79</sup> Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 77; Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-*, trc. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 120-126; a.mlf. "İslam'da Başkaldırı Hukuku", *İslâmî*

kısmı, zalim idareciye karşı güç kullanarak direnmeyi, fitne çıkarmak suretiyle İslam toplumunun birlik ve beraberliğini bozmak ve parçalamak olarak gördüklerinden reddetmişlerdir. Bu durum onları bazen zalim olsun olmasın bütün idareciler karşısında pasifize (gönüllü köleler) etmekle kalmamış, zamanla doğru olan tavrın da bu olduğunun yaygın bir kanaat halini almasına yol açmıştır.<sup>80</sup>

Fitne hadislerinde eve çekilip fitneden uzak durmak, hangi tarafın haklı olduğunun bilinmediği durumlar için geçerlidir.<sup>81</sup> Fitne kavramının ifade ettiği şekilde hak ve haksızlığın bulandığı, barış, adalet ve istikrar vaat etmeyen karışıklıkların bulunduğu bir ortamda, zulmetme riski daha fazla olacağından, sabırlı olup temkini de elden bırakmadan sonucu beklemek daha isabetli olacaktır. Ancak ortada net bir haksızlık ve zulüm varken ve zulme engel olunabilecekken buna göz yummak, böyle bir zulmün işlenmesine ortak olmak ve Kur'ân'ın ruhuna aykırı hareket ederek Allah'a isyan etmek<sup>82</sup> şeklinde değerlendirilmiştir.

Sabır görüşünü savunanların düştüğü bu ihtiyat kaydı, kayıtsız-şartsız bir itaati benimsemediklerini, şartları oluştuğunda direnme ve azlin mutlaka gerçekleştirilmesi gerektiğini savunduklarını göstermektedir. Sabrı tavsiye ya da devrimi gerçekleştirmenin ön plana çıkmasını belirleyen şey, şartların elverişliliğidir. Bu yönüyle aslında sabrı tavsiye ekolüyle temekkün (başarı koşullu devrim) ekolünün, marjinal birtakım yaklaşımlar bir tarafa bırakılırsa, aynı saflarda yer aldığı söylenebilir. Bir şartla ki; Mu'tezile ve Zahirîler başta olmak üzere Hanefîler'in çoğunluğunun benimsediği temekkün fikrini savunanlar devrimi gerçekleştirme konusunda daha cesur ve girişkendir. Zira her iki ekol de hak ve hürriyetleri gasp eden zalim hükümdarın, eğer mümkünse barış yoluyla, değilse değiştirmeyi mümkün kılacak zafer vesileleri tamam olduğunda (temekkün) şiddet yoluyla da olsa mutlaka değiştirilmesi gerektiğini savunur. Devrim, öteki bütün barışçıl değiştirme yollarının kapandığı ve değiştirmenin de vacip olduğu durumda ümmetin başvurabileceği bir yoldur. Bu yalnızca haklardan bir hak değil, yapılması zorunlu bir görevdir.<sup>83</sup>

Şartlı devrim fikrini savunanlar, emir ve nehiy ilkesinin bir gereği olarak, kuvvet/cebr kullanmak suretiyle zulüm işleyen siyasi otoriteye karşı direnmeyi, Haricilerin daha önce düştüğü hatalara düşmemek için bazı ön şartlara bağlamıştır. Bu şartlar:

**a) Başarı garantisinin olması:** Bu garantinin nereden ve nasıl elde edildiği burada önem arz etmektedir. İçerik farklı olmakla beraber "ortak menfaat"

*Araştırmalar* 8/2 (Bahar 1995):134-136; a.mlf., *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 65-69; Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 238-239.

<sup>80</sup> Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, 52, 55; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 68.

<sup>81</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Kitâbü'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Kahire: Matbaatü't-Temeddün, 1321), 4: 162.

<sup>82</sup> İbn Hazm, *Kitâbü'l-fasl*, 4:173.

<sup>83</sup> Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 742, 745; Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-muşallîn*, thk. Hanry Ritter, (İstanbul: y.y., 1346/1928), 278; Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, 260; Nevin, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 121.

saikiyle bu garanti dışarıdan alınabileceği gibi, problem bir devletin kendi iç meselesi olduğundan öncelikli olarak içeriden geniş çapta bu desteğin alınmış olması gerekir. İçte bir konsensüsün oluşması, aynı hedefe kenetlenmiş ve değişimin zaruretine kati inancı olan ciddi bir taraftar kitlesine sahip olmak gerekir.

**b) Belli sayıda taraftarın bulunması:** Belli bir taraftar kitlesine sahip olunmadan atılacak her adım, bulunulacak her girişim akamete uğramaya mahkûm olacaktır. Bu kitlenin, öncesinde Müslüman toplumun, sonrasında bütün bir insanlığın ortak vicdanı olduğu söylenebilir. Hucurât Suresi, 9 ve 10. âyetler bu birlikteliği ve yönelinmesi gereken temel ilkeleri göstermesi noktasında oldukça önemlidir. Bu ayetlerde, sözlü ya da fillî çatışma halinde bulunan grupların arasının adaletle düzeltilmesi ve sulhe yanaşmayıp haddini aşana karşı birlik olunması gerektiği vurgulanır. Bu Allah'ın bir buyruğu ve kardeşlik hukukunun bir gereği olarak takdim edilmiş, aksi tutumun kardeşlik hukukunu çiğneyerek Allah'ın emrine karşı çıkma olarak nitelenmiştir. Ayette geçen "kardeşlik" ibaresini sadece Müslümanlarla sınırlı tutmayı hakkanîyet, insaf ve adalete inanan bütün bir insanlığa şamil kılmak daha yerinde olacaktır.

**c) Âdil bir önderin olması:** Hem âdil bir seçimle başa gelen hem de uygulamalarında adaleti gözeten bir liderin olması, olmazsa olmaz koşullardandır. Zira adaletin yokluğundan şikâyet edip adalet için ayaklananların adaleti göz ardı etmesi, bütün girişimlerin daha baştan akamete uğraması için yeterli sebep olacaktır. Bu tür köklü değişim hareketlerinde zemin oldukça kaygan ve hassas olacağından, zulüm ve haksızlıkların yaşanmaması için adaletle olan bağlılığın her zamankinden daha kuvvetli olması beklenir. Bunun gerçekleşmesi için liderin, tayin edilmiş, güç odakları tarafından belirlenmiş ya da atanmış değil; ayetin de ifade ettiği gibi "kendi içlerinden ve kendileri tarafından seçilmiş (sizden)" olması gerekir.

Bunların tamamı gerçekleşirse zorunlu durumda zalim yönetici görevden uzaklaştırılır, gerekirse öldürülür.<sup>84</sup> Eğer mücadele edilen taraf daha güçlü ise ve zafere ulaşma şansı zayıfsa, başarı ümidi de yoksa fiilî eyleme geçmekten vazgeçilir.<sup>85</sup> Burada asıl amaç, baskının doğmasına, yayılmasına ve dayanılmaz hale gelmesine fırsat vermemek, barış ve huzur ortamını, kuvvet kullanmayı lüzumsuz kılacak şekilde korumaktır.<sup>86</sup> Direnmede de aslında gaye, toplum ve devletin iyi biçimlerde örgütlenmesi ve baskıya, zorbalığa, adaletsizliğe meydan vermeyecek biçimde düzenin işleme ve böylece de direnme hakkının kullanılmasını gerektirecek ortamın bir daha oluşmamasıdır.<sup>87</sup> Buradaki asıl teminatın, vatandaşların gönüllerinde ve iradelerinde saklı olduğunu belirtmek gerekir.

<sup>84</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 466-467.

<sup>85</sup> İbn Hazm, *Kitâbü'l-fasl*, 4: 170-17.

<sup>86</sup> Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 316-317.

<sup>87</sup> Anıl Çeçen, *İnsan Hakları*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), 51.

### Sonuç

Olumlu yöndeki değişim ve dönüşüm, Kur'ân'ın önemli hedeflerinden biridir. Kur'ân, bu değişim ve dönüşümün herhangi bir dış müdahalenin baskısı sonucu değil, tek tek bireylerin kendi hür iradeleriyle verdikleri kararlar sonucu olmasını ister. O bu değişim ve dönüşümü önce zihniyet değişimiyle insanın kendi nefisinden başlatır, sonra da toplumdaki sosyal hayatın farklı alanlarında uygulayarak gerçekliğe taşınmasını ister. Kur'ân, kendini sadece içsel bir yaşantıya hapsedmiş bireyi değil, medeniyetler kuracak kişiyi hedefler. Sosyal bir muhtevayla doldurduğu kişiyi yeniden şekillendirerek toplumsal değişimin gerçekleştirilmesini arzular. Tarihsel yasaların da doğal yasalar gibi keşfedilebilir ve kontrol altına alınabilir olduklarını bildirmek suretiyle "vasat ümmet" olarak nitelendirdiği İslam toplumunu arzulanan atılımı gerçekleştirme konusunda cesaretlendirir. Bireysel ve toplumsal iradenin istenildiği şekilde kullanılması bir hak olmakla birlikte, ilâhî değerlere uygun değişimlerin gerçekleştirilmesi bir yükümlülüktür.

Kur'ân'ın, ahlâkî temeller üzerine kurulu ve adaleti ayakta tutan bir toplum oluşturmaya yönelik gayesinin gerçekleşmesi, toplumun ortak bilinç ve etkinliğine havale edilmiştir. Bireysel ve toplumsal iradenin istenildiği şekilde kullanılması bir hak olmakla birlikte, ilâhî değerlere uygun değişimlerin gerçekleştirilmesi bir yükümlülüktür. Kendi iç dinamiklerinden beslenip, değer ve zenginliklerini gereği gibi ve verimli bir şekilde kullanarak maslahatına ve genel anlamda ma'rûfa yönelik değişim ve dönüşümü gerçekleştirmekle mükellef olan toplumda ma'rûfun yerleşmesi ve bir itiyat halini alması ancak münkerin engellenmesiyle mümkün olabilecektir. Ahlâkî yöntemlerin yetersiz kalması durumunda kişilerin bunu bir hak olarak devletten talep etme yetkileri vardır. Toplumda meydana gelen haksızlıkları, fitne ve fesadı (münker) ortadan kaldırmak için gereken yaptırım fiilî müdahalelerde bulunmak zorunda olan siyasal otorite, toplumun maslahatını temin üzere toplumsal düzenin güvencesi olan hak ve hürriyetleri, hak ve hürriyetlerin yaşaması adına sınırlandırmak suretiyle bu görevini yerine getirir.

İslam açısından siyasal otorite, bir yandan toplumun dinî ve medenî menfaatlerini gözetmekle diğer yandan da aşamayacağı hukukî normlarla kayıtlıdır. İslam'ın sosyal ve siyasal hayata yönelik prensiplerinin özünü oluşturan "iyiliği emir ve kötülüğü engelleme" ve "şûrâ" ilkesi devletin uygulamalarını kontrol etmede, her türlü hakkın ve adaletin zayı olmasına engel olmada aktif bir unsurdur. İnsan hak ve hürriyetlerinin korunması ve gerçek anlamda yerleşebilmesi için siyasal iktidarın sınırlandırılması kadar, yetki aşımı ve görevi kötüye kullanma durumunda sivil itaatsizlik ve direnme hakkı da bir seçenek ve daha da önemlisi bir sorumluluk alanı olarak karşımızda durmaktadır. Bu durumda ulu'l-emr olma vasfını kaybeden siyasal otoriteye itaat da geçerliliğini yitirecektir.

Fitne kavramının ifade ettiği şekilde hak ve zulmün bulandığı, barış, adalet ve istikrar vadetmeyen karışıklıkların olduğu bir ortamda, iki zarardan (meşruiyetini kaybetmiş bir yönetimin zararları ile devrim yoluyla onu değiştirme girişimi) en az olanına yönelme, bazen kusurlu ve sıkıntılı olan yönetimin geçici olarak kabulünü zorunlu kılabilir. Zorunluluğun var kıldığı hükümler ise, zorunluluk hali devam ettiği müddetçe ancak geçerli ve mazur görülebilir. Bu

durum, pasif bir bekleyişten ziyade, barış, adalet ve istikrar yönünde girişimlerde bulunması için siyasal otoriteye belli bir süreliğine fırsat vermeyi niteler. Bu halin bir an önce ortadan kaldırılması için gerekli şartların oluşturulması konusunda halk, yöntem arayışına gitmeli, teşvik edici ve hatta zorlayıcı etken bir unsur olarak yönetimle iş birliği yapmalı, gerekirse karşısında durmalıdır. "Adaleti ayakta tutan şahitler olarak" anne ve babanın dahi karşısında durmayı emreden bir dinin temel ilkeleri açısından değerlendirildiğinde, başvurulacak başka bir yöntem ya da seçenek var olduğu müddetçe, temel hak ve hürriyetleri baskı altına alan güç yönetimlerine teslim olmak doğru değildir.

### Kaynakça

- Abdülhamit, İrfan. *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. Trc. M. Said Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Akbulut, Ahmet. "Kur'ân-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995): 149-159.
- Ammara, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- el-Awa, Muhammed Said. *On The Political System of The Islamic State*. 3. Edit. Indianapolis: American Trust Publication, 1980.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: y.y., 1416/1995.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîşî'd-delâ'il*. Thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, y.y., 1993.
- Berger, Peter L.. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. Trc. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Bıçer, Ramazan. Soğukoğlu, Fehmi. Arap Baharının Dinamiği: Ulu'l-Emre İtaatin Teolojisi. *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012):19-30.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *el-Cihâd fi'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1993.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Oşmâniyye*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Coşar, Yakup. "Önsöz: Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Thk. Esad Temim. Beyrut: y.y., 1413/1992.
- Çeçen, Anıl. *İnsan Hakları*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Çiftçi, Adil. *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Dıraz, M. Abdullah. *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*. Trc. Nurettin Demir. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1983.
- Düzgün, Şaban Ali. "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998): 309-332
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâil Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. Thk. Harry Ritter. İstanbul: y.y., 1346/1928.

- Fâr, Muhammed. *Kanûnu'l-hukûki'l-insan fi'l-fikri'l-vad'î ve's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: y.y., 1991.
- Fazlur Rahman. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I*. Trc. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Fazlur Rahman. "İslâm'da Başkaldırı Hukuku". Trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Araştırmalar* 8/2 (Bahar 1995): 133-138.
- Ğannûşî, Râşid, *el-Hurriyyetü'l-Âmme fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Merkezi Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1993.
- Halidî, Muhammed Abdülhamid, *Kavâidu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâmi*, Dâru'l-Buhûsi'l-İlmî, Kuveyt 1980.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü's-şer'iyye ev nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyye fi's-şuûni'd-dustûriyyeti ve'l-hâriciyyeti ve'l-mâliyye*. Kahire: Matbaatü's-selefiyye, 1350.
- Hanefî, Hasen. *ed-Dînu ve's sevrâ, el-yemînü ve'l-yesâra fi'l-fikri'd-dîniyyi*. Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1989.
- Hatemi, Hüseyin. "İslâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları". *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*. (Kutlu Doğum Haftası Sempozyum Metinleri) 1-15. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Hizmetli, Mustafa. *Endülüste Hisbe Teşkilatı*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- İbn Hümâm, Allame el-Kemal es-Sivâsî. *Şerhu'l-Müsâyere*, (Kemal b. Ebî Şerif'in *Kitâbü'l-Müsâyere*'si ile birlikte), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1400/1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Kitâbu'l-imâme ve's-siyâse*. Nşr. Muhammed Mahmud Rafi'î. Mısır: y.y., 1322/1904.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr-ı Beyrut, 1955-56.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî. *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. İhsan Abbas. Beyrut: y.y., 1388/1968.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak*. Çev. Cemaleddin Sancar. İstanbul: Bayrak matbaası, 1987.
- İbn Teymiyye. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râ'î ve râ'iyye*. Mısır: y.y., 1322 h.
- Kādî Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Huseyn. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996.
- Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya, Mısır: Daru'l-Mısıriyye, ty.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı*. Nşr. Osman Ergin. İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1949.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Teşri-i İnsânî ve İlâhî", *İslâmiyât* 2/4 (Ekim-Aralık, 1999): 72-73.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6: 120-124. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Ankara Ü. Hukuk F. Yayınları, 1981.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'd-devle fi'l-İslam*. Kahire: Dârü's-Şürûk, 2001.
- McGuire, Meredith. *Religion: The Social Context*. California: Wads Wordth Publishing Company, 1987.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Trc. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1976.
- Mevdûdî, Ebu'l-'Alâ. *Hilafet ve Saltanat*. Trc. O. Yılmaz. İstanbul: y.y., 1996.
- Mübârek, Muhammed. *Nizâmü'l-İslâm -el-hukm ve'd-devle-*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1394/1974.
- Nevin, A. Mustafa. *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, (Hz. Muhammed Devrinden Abbasîlerin İkinci Yüzyılına Kadar)*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişim ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Okumuş, Ejder. *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- er-Rayyis, Muhammed Dıyâuddîn. *en-Nazariyyâtu's-siyâseti'l-İslâmiyye*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.
- es-Sâlih, Subhî. *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*. Trc. İbrahim Sarmış. İstanbul: Bir Yayınları, 1982.
- Sezen, Yümnî. *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*. İstanbul: İfav Yayınları, 1990.
- Sümi', Salih Huseyin. *Ezmetü'l-hurriyyeti's-siyâsiyye fi'l-vatani'l-'Arabî*. Kahire: y.y. 1409/1988.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâur. Beyrut: y.y. 1415/1995.
- Şirvani, Harun Han. *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdare*. Trc. Kemal Kuşçu. Ankara: Nur Yayınları, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Aķâ'id*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi Yayınevleri, 1310 h.
- Umara, Muhammed. *İslam ve İnsan Hakları*. İstanbul: Denge Yayınları, 1992.
- Uyanık, Mevlüt. *İslam Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik" Kavramı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haķâ'iki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, 1407.

**İnternet:**

- el-Karadâvî, Yusuf. "Mülakat", *Şeria ve Hayat Programı*, el-Cezire Televizyonu, 15.09.2011. Bûtî, Ramazan.
- [http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg\\_id=13994](http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=13994), 10.11.2012.
- Bûtî, Ramazan. "es-Sevretu's-Sûriye muameratün hâriciyye", <http://www.youtube.com/watch?v=NJgbb26SPqk>, 20.10.2012.



Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

## TAHKİKÎ İMAN ARAYIŞINDA HZ. İBRÂHİM ÖRNEĞİ

THE CASE OF THE PROPHET ABRAHAM IN SEARCHING AFFIRMATIVE FAITH

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cüneyt GÖKÇE**

cuneytgokce@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-8382-3787>

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Kelam Ana Bilim Dalı  
Şanlıurfa/Türkiye

**Atıf@** Gökçe, Mehmet Cüneyt. "Tahkikî İman Arayışında Hz. İbrâhîm Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020), 265-287.

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 30 Ekim 2020 / 30 October 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 13 Aralık 2020 / 13 December 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 265-287

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.818571>

### Öz

Hız. İbrâhîm Kur'an'da kendisinden en çok bahsedilen ülü'l-azm peygamberlerden birisidir. Hayatında gözlem araştırma ve tefekkürün ayrı bir yeri ve önemi vardır. Kur'an-ı Kerîm'de kendisine atfen İbrâhîm adıyla bir sûre bulunmaktadır. Hayatı boyunca yaratıcının varlığını ve birliğini kavmine anlatmak için çaba göstermiştir. Peygamber olduğu dönemde, içinde bulunduğu toplum gök cisimlerine ve putlara tapmaktaydı. İşte Hz. İbrâhîm, yakın akrabalarından başlayarak tevhid inancını uygun bir yöntemle anlatmaya çalışmıştır. Hatta o günkü yönetimin en üst seviyesine kadar bu tevhid davasını hikmetle, güzel öğütle ve ilmî delillerle anlatmaktan geri durmamış, özellikle de somut olaylar üzerinden halkı düşünmeye, akletmeye ve hakikati bulmaya sevk etmiştir. Hz. İbrâhîm'in ma'rifetullah hususundaki yaklaşımı ve düşünceleri, kendine özgü bir metot teşkil etmektedir. Hz. İbrâhîm'in inancını anlatmada kullandığı deliller ve iman hakikatlerine ulaşmada ortaya koyduğu davranışlar, kelâm ilminde imanla ilgili çeşitli tartışmalarda örnek olarak da incelenmiştir. Bu çalışmada Hz. İbrâhîm'in Allah'ın varlığını temellendirmede kullandığı akıl yürütme çeşitleri ilgili Kur'an ayetlerine dayanılarak analitik ve betimsel bir yöntemle ele alınmış ve bu akıl yürütmelerin Kelâm ilmi açısından önemi ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Hz. İbrahim, Tahkikî İman, İstidlal, Ma'rifetullah

### Abstract

The Prophet Abraham is one of the master prophets most mentioned in the Qur'an. Observation, research and contemplation take a major place and importance in his life. There is a surah in the Qur'an named after him. Throughout his life, he made great efforts to persuade his people about the Creator's existence and unity. During his prophethood, his society worshiped heavenly bodies and idols. The Prophet Abraham, starting from his close relatives, tried to explain the belief in tawhid following a suitable method. Moreover he did not refrain from explaining the claim of tawhid with wisdom, good advice and scholarly proofs to the members of the ruling class up to the highest level of his time, and he urged people to think, to consider and to seek the truth via tangible events. The Prophet Abraham's approach to and thoughts about knowledge of God forms a special method. As a matter of fact, the proofs that he used to explain his belief and the actions that he performed to achieve doxastic facts have been examined as a case study within various debates related to faith in Kalam. In this study the reasoning types which The Prophet Abraham utilized to found existence of God have been dealt with an analytic and descriptive method based upon relevant verses of The Quran, and it has been tried to put forth the importance of this reasoning from the point of Kalam.

**Keywords:** Kalam, The Prophet Abraham, Affirmative Faith, Reasoning, Knowledge of God

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk emrine imtisalen yapılacak okumanın sadece bilinen anlamda bir okuma yazma olmadığı Allah'ın kevnî âyetlerini araştırma ve okuma yönteminin bizzat Kur'ân tarafından belirlenmesinden anlaşılmaktadır: Fussilet sûresi 53. âyette Kur'ân'ın Allah katından insanlara hayat rehberi olarak gönderilen bir kitap olduğunun iyice anlaşılması için bir okuma biçimi önerilmektedir. Bu okuma biçimi öğretim ilkeleri arasında zikredilen yakından uzağa ilkesine uygun olarak kişilerin kendi nefislerinde ve çevrelerinde olup bitenleri ibret nazarıyla incelemesiyle gerçekleşmektedir.<sup>1</sup> Kişi kendi yaratılışından hareketle bu muhteşem düzenin ancak güçlü, bilgili ve merhametli bir yaratıcı tarafından sağlanabileceği hükmüne rahatlıkla varabilir. Dünyanın bir geçici yurt olduğu fikrinden hareketle de insanın kendi sorumluluğunu hatırlayarak Rabbine yönelmesi kolay olmasa bile asla imkânsız değildir.<sup>2</sup>

İnsanın dış dünyaya ibret nazarıyla bakması, onlardaki baş döndürücü dengeyi fark edip tefekkür etmesi de bir okuma biçimi olarak Kur'ân-ı Kerîm tarafından müminlere tavsiye edilmektedir. Kur'an'da bu konuda pek çok ayet olmakla beraber Bakara sûresi 164. âyeti bu bağlamda birçok örneği kapsayıcı niteliktedir. Bu ayette yeryüzü ve gökyüzündeki mükemmel denge, gece ve gündüzün insana sağladığı faydalar, su ve rüzgârın insanın hayatındaki önemi, diğer canlıların insan hayatını kolaylaştıran özellikleri vurgulanmış ve bütün bunlar Allah'ın varlığının delilleri olarak zikredilmiştir.

Kur'an'da yer alan bu tür ayetlerin, diğer bir ifadeyle kevnî ayetlerden söz eden kavli ayetlerin varlığı kelâmcılar arasında peygamber göndermenin zorunlu olup olmadığı tartışmasına da konu olmuştur.<sup>3</sup> Âlemin hudûsu, onun var edicisinin ispatı; sonradan var etme anlamına gelen ihdas fiilinin bağlı olduğu kudret, irade ilim ve hayat gibi salt aklî delillerle kavranan bilgiler, insanın hak dini bilebilmesi için temel oluşturur. "Âkilyat" kelam ilminde "Sem'iyât"ın da temeli sayılmaktadır. Çünkü naklin kaynağının vahiy olduğunu bilmek, Allah'ı, O'nun peygamber gönderdiğini bilmek, mucizenin nübüvvete delil olduğunu bilmeye bağlıdır. Bu husus "akıl asıl, nakil ise fer'dir" şeklinde ifade edilir.<sup>4</sup> Hatta peygamber göndermenin zorunlu/vacip olduğunu ifade eden bazı âlimler, özellikle Mâtüridî kelâmcılar bu zorunluluğun "yüce Allah üzerine zorunlu ve gerekli" anlamında değil; hikmetin bunu gerekli kıldığı şeklinde değerlendirmişlerdir.<sup>5</sup> "O, merhamet etmeyi kendi zatına farz kılmıştır"<sup>6</sup> ayeti de herhangi bir şeyin Allah'a vacip olmadığını, aksine bütün lütufların onun rahmetinin bir eseri olduğunu göstermektedir.

<sup>1</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Hikme fi mahlukatillah* (Mısır: Matbaatü'n-Nil, 1321), 30.

<sup>2</sup> Mahmut Öztürk, "İman-Inkâr Ekseninde Duyu Organlarının İşlev(sizliği)", 3. Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi (3. Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi, İksad Yayınevi, ts.), 52-57.

<sup>3</sup> Sa'duddîn Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid* (İstanbul: Dergah, 1980), 60.

<sup>4</sup> Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere* (İstanbul: KLM, 2014), 13.

<sup>5</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 61.

<sup>6</sup> En'âm, 6/12.

Filozoflar, âlemdeki düzenin korunmasına, hayrına vesile olduğu için peygamber göndermeyi, Allah'a vacip kabul etmişlerdir. Onun terkini ilahi inayet ve hikmet açısından imkânsız görmüşlerdir. Mu'tezile ise nübüvete el-adl ilkesi içinde Allah'a vacip bir lütuf olarak yer verir. Eh-li sünnet "vücub ale'l-lah" anlayışına, yani bir iş veya emrin Allah'a vacip görülmesine karşıdır. Dolayısıyla nebi ve resul göndermek de Allah'a vacip olmaz.<sup>7</sup>

### 1. Allah'ı Akılla Bilmenin İmkânı

Kelâmcılar Allah'ın varlığını ve birliğini "vâcibü'l-vücûd", peygamberlik konusunu ise "mümkünü'l-vücûd" başlığı altında müzakere etmişlerdir. Yani Allah için Peygamber göndermek caiz olup vacip değildir.<sup>8</sup> Beşer için ise insanın maddî ve manevî bünyesi, beden ve ruh sağlığı, yükümlülükler ve ibadetlerin mahiyetlerini bilme açısından nübüvvet faydalı ve ihtiyaç duyulan bir konudur.<sup>9</sup> İzah tarzlarında birtakım farklılıklar olsa da Kelâm Ekolleri peygamberliğin insanlık için bir nimet olduğu hususunda ittifak halindedir. Akıl ile birtakım meselelerin halledilmesi mümkün ise de bazı konuların tam olarak bilinmesinde belirleyici olmayabilir. İnsanın aklî çıkarımlarla her zaman doğruyu bulamayabileceği kabul edilmiştir. Haddizatında aklın iyi olarak nitelendirdiği şeyler iyi, kötü dediği şeyler ise kötüdür. Akıl büyük bir nimet olduğu halde her şeyin akılla anlaşılması mümkün değildir. Burada söz konusu olan Allah'ın hükümleri akıl çerçevesinde değerlendirilirken müspet neticeye ulaşılmasıdır. Allah'ın hükmü ancak Peygamberler vasıtasıyla anlaşılabilir. Ayrıca her insanın akli aynı seviyede olmadığı için meselelere bakışı da farklılık arz eder; bu sebeple akli nübüvvetin yerine ikame etmenin doğru olmadığı söylenmiştir. Zira ibadetlerin nasıl yapılacağına akılla bilinmeyeceği, hüküm koymada ve medenî bir hayatı yaşamada aklın yetersiz kaldığı açıktır.<sup>10</sup> Akla mutlak bir hâkimiyet alanı tanımak nübüvvet kurumunun gereksizliğini savunan İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 301/913-14) hak vermek anlamına gelecektir.<sup>11</sup>

İhtiyaç ve fayda yönünden insanların yaratıcısını daha iyi tanımak ve O'na karşı mükellefiyetlerini yerine getirmek, ölümden sonraki hayat ve gayb âlemi hakkındaki bilgilere ulaşmak, dinin temeli olan doğru ve sağlam inanç ile alakalı konularda bilgi sahibi olmak, amelî ve ahlâkî konularda hurafelerden uzak olan dinin pratiğini öğrenmek, insanların anlamadıkları konularda mutlu ve adil bir sonuca varmak ve faziletli bir topluluk oluşturmak için özellikle insan idrakinin ulaşamadığı noktaların vuzuha kavuşması için peygamberlere ihtiyaç vardır. Diğer ilahî dinlerde olduğu gibi İslâmiyet'te de nübüvvet kurumu çok önemli bir yer tutar. Allah'ın beşerle iletişime geçmesinde nübüvvet müessesesi yegâne araçtır.

<sup>7</sup> Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 228-229.

<sup>8</sup> Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevakif fî ilmi'l-kelem* (Kahire: Mektebetü'l-Mütebbi, ts.), 242.

<sup>9</sup> Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Yayınevi, 1991), 269.

<sup>10</sup> Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (Kayıhan Yayınevi, 1980), 131.

<sup>11</sup> Vecihi Sönmez, "Nübüvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi," *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm* (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 11-30.

Peygamberlerin insanlar arasından seçilmesi ise vahyin hayata uygulanabilirliğini insanlara göstermenin yolu en uygun yolu olmaktadır. Bu yüzden Kur'an'da peygamber kıssalarının dörtte bire varan önemli bir orana sahip olduğu görülür.

Allah'ı akıl ile bilebilme imkânı konusuna değindiğimiz bu noktada; özellikle ilk kez Mu'tezile tarafından ortaya konan "asıl-fer" sistematiği" ışığında yapılan bazı tespitlere işaret etmemiz gerekir. Şöyle ki: Mu'tezile'ye göre deliller dörttür: akli delil, kitap, sünnet ve icma. Allah'ı bilmeye ancak akılla ulaşılır. Akli delil dışında kalanlar ancak Allah'ın varlığını, birliğini ve adaletini bilmeye dayanır. Dolayısıyla da bunlar fer'dir. Bu durumda kitap sünnet ve icma gibi fer'den birisiyle Allah'ın varlığı birliği ve adaletine delil getirmek, aslında ona dayanan fer' ile o aslı temellendirmek anlamına gelir. Kur'an'ın ancak hikmet sahibi, adil, yalan söylemeyen ve yalan söylemesi mümkün olmayan bir zâtın kelâmı olduğu sabit olursa, onun kesin delil oluşu da sabit olur. Bu da Allah'ı, onun tek ve adil oluşunu bilmeye dayalı bir fer'dir. Sünnet de ne zaman onun hikmet ve adalet sahibi Resul'ün sünneti olduğu sabit olursa, onun kesin delil oluşu da sabit olur. Bu da Allah'ı bilmeye dayanan bir fer'dir. Allah'ın varlığı, sıfatları, peygamber göndermesi ve onları mucizelerle desteklemesi akli delil ile sabit olmadıkça sem'î delilin delilliliği de sabit olmaz. Nübüvvetin sabit olması, Allah'ın yalancıların eliyle mucize gerçekleştirmediğinin bilinmesine bağlıdır. Bu da Allah'ın kötülük işlemeyen hikmetli ve adil olduğunun, kötülüklerden kaçındığının bilinmesine bağlıdır. Kuşkusuz bu sistematik, İslam düşüncesini savunma noktasında duyulan zorunlu ihtiyaçtan kaynaklanmıştır.<sup>12</sup>

## 2. Akıl ile Allah'ı Bilme ve Tanıma

İnanç esaslarından biri olan ma'rifetullah konusu kelâm âlimleri tarafından sistematize edilerek rasyonel bir şekilde temellendirilmeye çalışılmış, zihinlerde oluşan şüphelerin izalesine gayret edilmiştir. Allah'ı bilmek ve tanımak imkân dâhilinde midir? Allah'ı bilmek akli bir sorumluluk mudur? Allah'ı bilme vasıtaları nelerdir? Bu ve benzeri soruların cevapları aranmış ve cevaplandırılmaya çalışılmış; Allah'ın sanatının tezahürü olan kâinattan deliller toplanarak istidlalle bilinebileceği hususu üzerinde durulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de iki yüz yetmiş beş ayrı yerde düşünmeye, akletmeye, iki yüz yerde tefekküre, on iki yerde dolaşarak ibret almaya teşvik edilmiş ve bununla Allah'ı bulma idraki verilmiştir.<sup>13</sup> Dini anlama, iman etme ve amel işleme noktasında aklın rolüne ve sorumluluğuna işaretlerle Hz. Peygamber (s.a.s.) "Akli olmayanın dini de yoktur"<sup>14</sup> buyurmaktadır. Aslında kelâm ilmi de nakli deliller yanında akli delillerle imana ait konuları tespit etme ve ispatlama çabasıdır Allah'ın varlığının (ma'rifetullah) akıl vasıtasıyla bilinip bilinemeyeceği veya Allah'ı bilmek için peygamber göndermenin gerekli olup olmadığı konusunda görüş farklılıkları meydana gelmiştir.

<sup>12</sup> Recep Ardoğan, *Akideden Kelâma -Kelâm Tarihi-* (İstanbul: KLM, 2015), 112.

<sup>13</sup> Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2008), 65.

<sup>14</sup> Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhakî, *el-Câmi' li-şuabi'l-iman*. (Bombay: ed-Dârü's-Selafiyye, 1986), 6: 355.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre "İyi ya da kötü fiillerin belirlenmesinde aklın varacağı hüküm belirleyici değildir."<sup>15</sup> Bununla birlikte, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi konular, akılla bilinen konulardır. Vahiy yoluyla gelen bilgiler olmadan da bu konuları insan, tek başına akıyla kavrayabilir.

Bununla beraber Mâtürîdî ekolüne mensup bazı alimler Eş'arîler gibi düşünüp peygamber göndermenin mümkün olduğu fikrini savunmuşlardır.<sup>16</sup> "Risâlet mümkünler sahasındadır" ifadesi bu konunun mümkünler alanında yer aldığını; dolayısıyla müstahîl/imkânsız veya abes şeklinde yorumlamamak gerektiğini belirtir. Yani bu konu aklen mümkün durumlara mütealliktir sonucuna götürür.<sup>17</sup> Böylece peygamberlik kurumunun mümkünat arasında yer aldığı ifade edilir. Ayrıca hikmet, sefeh, hüsün ve kubhun akıl yolu ile bilinmeyeceği belirtilerek risaletin hikmetine dikkat çekilmiştir.<sup>18</sup>

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise Allah'ın bilinmesi ve tanınması meselesinde kâinatı gözleme üzerinden isim ve sıfatlarının mevcudiyetini ispatlamaya çalışır. Ona göre dini bilgilere ulaşmanın yolu akıl ve nakildir. Akıl ile dine ulaşılır, nakil ile de şer'î bilgi elde edilir. İmam Mâtürîdî akıl ile istidlâl yaparken sem'iyat konularında nakli de çokça kullanmıştır.<sup>19</sup> Akıllı kullanmayı öne çıkararak Allah'ın varlığının akılla bilinmesi gerektiği fikri ağır basmıştır. Mâtürîdîlere göre ma'rifetullah dinen değil, aklen vaciptir. Çünkü ma'rifetullah tek başına akılla bilinebilir. Bunu anlamak için insan yaratılış itibarıyla bu konuda mücehhez kılınmıştır. Peygamberlerin vazifeleri arasında yer alan ilahî teklifin konusunu emir ve yasaklar, ahiret hayatı, ceza ve mükâfat gibi ahkâm kısmı oluşturmaktadır.

Cehmiyye mezhebinin kurucusu Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) nasları ilk kez serbest bir akılcılıkla yorumlamaya çalışmış, akılla naklin tearuzu halinde naklin akılla te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Allah ile ilgili olarak: "Mevcudiyeti ancak akıl ile bilinebilen bir varlıktır" görüşünü ortaya koymuştur.<sup>20</sup>

Mu'tezile'ye göre ise, vahiy gerçekleşirse de insanın akli ile Allah'ı bileceğine hükmedilmiştir. Bu görüşü ilk savunanlardan biri Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. (ö. 235/849-50) Ona göre her insan Allah'ı bilme hususunda zaruri bilgilere doğuştan sahiptir. Mümeyyiz olan bir çocuk herhangi bir ilim öğrenmeden Allah'ın varlığına inanmakla yükümlüdür.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri Bâkılânî, *et-Temhîd* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947), 128.

<sup>16</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 129.

<sup>17</sup> Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 7: 12.

<sup>18</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2: 11-12.

<sup>19</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2: 27.

<sup>20</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 74.

<sup>21</sup> Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/330-332.

### 3. İmanın Mahiyeti

#### 3. 1. İmanın Lügat ve İstilah Anlamı

Lügatte kesin inanç anlamına gelen iman, kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, karşısındakine güven vermek, yürekten inanmak, itaat etmek<sup>22</sup> manalarını ifade eder. Emin olmak, emniyette ve güvende olmak manasını da ifade eder.<sup>23</sup> Yukarıda imanın aynı zamanda bir tasdik olduğu belirtildi,<sup>24</sup> tasdik ise emre itaat etmek ve boyun eğmek anlamlarını ifade eder.<sup>25</sup> Eş'ariyye uleması tasdik olayını iman için temel bir etken olarak görür. Buna delil olarak da münafıkların yaptıkları dil ile ikrarın imanları için yeterli ve geçerli olmamasını ileri sürerler.<sup>26</sup> İmanın anlam yelpazesi içinde tereddüt etmeme, kesinlik, içtenlik, haber verilen şeyin doğruluğunu tasdik, haber verenin doğru söylediğine inanma vardır. Buna göre imanda asıl olan Allah'a kesin bir biçimde inanma ve emrettiklerini tereddütsüz kabullenmedir.

İmanın istilah anlamı ise peygamberlerin Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği hükümlerde yani zarûrât-ı diniyye'de peygamberi tasdik etmek ve ona inanmaktır. İman inanılması gereken ne varsa ona inanmak<sup>27</sup> ve peygamberin Allah'tan almış olduğu emirleri onaylamaktır.<sup>28</sup> Ayrıca şöyle bir tarif daha yapılır ki, şeriatı iman, kalp ve dil ile tasdiktir, bu da itikattir.<sup>29</sup> Buna göre kişi "inandım" der ancak kalbinde tasdik bulunmazsa bu kişi iman etmemiş sayılır.

#### 3. 2. Taklit ve Tahkik Kavramları

Tahkik kelimesi lügatte "gerçek, sabit ve doğru olmak, bir şeyi tam anlamıyla gerçekleştirmek" gibi anlamlara gelen 'hakk' kökünden türemiştir.<sup>30</sup> Akli tefekkür, nazar ve istidlal yoluyla delilleri görüp delalet yönleri üzerinde düşünüp kesin delillere, bilgi ve araştırmaya dayalı imana tahkikî iman denilmektedir. Yüce Allah'ın Kur'an'da iman edecek kimseden istediği neye, kime, niçin ve nasıl inanacağını bilmesidir. Akıl da bunu gerektirmektedir; bu sayede kişi sadece aklen değil kalben de tatmin olacak ve imanı daha güçlü bir mertebeye çıkaracaktır. Böylece imanı, farklı bir takım görüş ve düşüncelerden kolayca etkilenmeyecektir.<sup>31</sup>

Taklit, karşıdaki insandan herhangi bir delil istemeden söylediklerini aynen kabul etmektir. Böyle bir yöntem kişiyi bilgiye ulaştıran bir vasıta olmadığından

<sup>22</sup> Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1955), 3: 21.

<sup>23</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1: 140.

<sup>24</sup> Tahir el-Cezairî, *el-Cevahiru'l-keîmiyye fî izahî'l-akidedi'l-İslamiyye*, nşr. M. Cüneyt Gökçe" (Şanlıurfa: Elif Matbaacılık, 2017), 42.

<sup>25</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 113.

<sup>26</sup> Abdulkahir Bağdadî, *Usûlu'd-din* (İstanbul, 1928), 250.

<sup>27</sup> Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 38.

<sup>28</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam*, 106.

<sup>29</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 209.

<sup>30</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 10: 49.

<sup>31</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 206.

bilgi vasıtaları arasında yer alması mümkün değildir. Bu yüzden Mu'tezile böyle bir imanın geçerli olmadığını ifade eder.<sup>32</sup>

Mukallidin imanının sıhhati konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim Ebu Hanife ve İmam Malik, mukallidin imanının geçerli olduğunu; fakat istidlali terk etmesi sebebiyle günahkâr olduğunu ifade etmişlerdir. Mu'tezile ise her bir meseleyi aklın yardımıyla ve ileri sürülebilecek mukabil iddiayı yok edebilecek şekilde bilmedikçe mümin sayılmaz, demiştir. Ancak imanın mutlak tasdikten ibaret olduğu düşünüldüğünde mukallidin imanının geçerli olduğunu tespit etmek daha isabetlidir.<sup>33</sup> Nitekim Eş'arî de hakka iman eden herkesin küfürden kurtulduğu görüşünü dile getirir. Çünkü tevhit ve nübüvvet küfre aykırıdır; bir arada bulunmaz. Ancak bu kâmil bir iman değildir. Bu yüzden Eş'ari taklidî iman sahiplerine mutlak anlamda "mümin" ismi vermese de müşrik ve kâfir olmadıklarını belirtir.<sup>34</sup>

### 3. 3. Tahkikî İmanın Bilgi ile İlişkisi

Allah'ı tanımada ve bilmede aklı kullanmanın, istidlâlin zorunlu olduğu hususu kelâmcılar tarafından hep münakaşa edilmiştir. Kişinin akıyla Allah'ın varlığını bilip bilemeyeceği, bir uyarıcıya muhatap olmadan Allah bilmekle sorumlu olamayacağı akıl ile naklin nübüvvet meselesi bağlamında kesiştiği alanı ifade etmektedir.

Bilmek, ikrar etmek ve tanımak manalarına gelen "Ma'rifet", ilim ile aynı anlamda kullanılsa da aslında ilim genel manada bilgiyi, ma'rifet ise daha özeldir ayrıntılı bilgileri ihtiva eder. Yani bir şeyi hakikati üzere tanımaktır.<sup>35</sup> Dinin temellerinden sayılan ma'rifetullah ise mükellefin temel görevi olup Allah Teâlâ'nın sıfatları ve tecellileri hakkında bilgi edinmek ve O'nun varlığına inanmaktır. İnanmak da bilgiye bağlı olduğuna göre, O'nu tanımak, hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Başta Mu'tezile olmak üzere kelâm bilginleri ma'rifetullah'ı gerekli görmüşlerdir. Buna göre ma'rifetullah, kişinin Allah tarafından yaratıldığına ve terbiye edildiğine inanıp boyun eğmesidir. Allah'ın bilinme imkânı, ulûhiyetinin bilinmesi, varlığının, birliğinin ve sıfatlarının bilinmesidir. Bunun yanında zatının bilinmezliği hususunda ittifak vardır.

### 3. 4. Tahkik Açısından İcmâlî ve Tafsîli İman

İcmâlî iman, açıklamasını ve ayrıntılarını göz önünde bulundurmadan İslâm akidesinin temellerine toplu olarak inanmaktır. Bu ise "Allah birdir Muhammed O'nun kulu ve Resûlüdür" cümlesini telaffuz edip kalp ile tasdik etmekten ibarettir. Bu aynı zamanda imanın ilk mertebesi ve Müslüman olmanın ilk şartıdır. Burada dinî hükümler tek tek öğrenilmeden, hepsine birden inanıldığı için buna, icmâlî

<sup>32</sup> Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî Kadî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 60.

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sabunî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2014), 87-88.

<sup>34</sup> Bağdadî, *Usûlu'd-din*, 281.

<sup>35</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 205.



iman denmiştir. Taklidi iman denilen iman mertebesi basit bir mertebe olup şüphe ve vesveselere mağlup olabilir.

Tafsîlî İman ise iman esasları arasında zikredilen ve inanılması gereken hususların tamamına tek tek, şüpheden uzak ve etraflıca inanmaktır.<sup>36</sup> Herkes için farz olan icmâlî imandır ki bu da imanın ilk derecesi sayılır. Matlup olan Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği bütün haber ve hükümlere Allah'ın murad ettiği tarzda iman etmektir.

Kur'an'da geçen ilme'l-yakîn kavramı da imanda tahkik ile yakından ilişkilidir. Tahkikî imanın bilgi düzeyinde ilme'l-yakîn, kişinin tecrübi bilgisine dayanan, gözlem düzeyinde gerçekleşen ayn'e'l-yakîn ve meseleyi bütün mahiyeti ile kavrama anlamına gelen hakka'l-yakîn mertebeleri vardır. Bu mertebelerin de kendi içinde başlangıç noktasından mükemmele uzanan seviyeleri bulunmaktadır. "Zira herhangi bir hakikati gerçeğe ulaşmanın güçlü delilleri arasında sayılan bürhan ve delile dayalı olarak bilmek ile o hakikatin gerçekliğini gözlem sonucu bizzat gözle müşahedeye ederek bilmek arasında, yakînlik açısından farkı derecelerde olduğu malumdur."<sup>37</sup> Bu mertebelerin ilki olan ilme'l-yakîn, kesin bilgiye dayalı iman demektir. İlim zann-ı galibin üstünde yer alan kesinlik mertebesidir. Dolayısıyla delile dayanmayı ve tahkike ulaşmayı işaret eder.

### 3. 5. Tahkik Açısından İmanın Artması ve Eksilmesi

Kelâm'da imanın artıp eksilmesi meselesi üç başlık altında incelenmiştir.<sup>38</sup> Buna göre:

- a) Amel imanın varedici bir cüzüdür; onun yokluğu imanın da yokluğunu gerektirir.
- b) Amel, tamamen imanın dışındadır
- c) Amel, imanın aslını var eden bir cüz' değildir. Ama iman imana yarışır amellere yönelir.

İslam itikad mezhepleri de bu konularda kendi temel esaslarına göre bir açıklama getirmişlerdir. Mu'tezile ve Eş'ariyye uleması Kur'an ayetlerinin müminlerin yüreğini derinden etkileyerek titrettiğini, bu duygu yoğunluğunun onların imanının artmasına vesile olduğunu belirten ayetten<sup>39</sup> hareketle imanın artabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>40</sup> Bu konuda farklı yaklaşımların olduğu da

<sup>36</sup> Bu iman türü bir görüşe göre üç mertebeden oluşmaktadır: Allah'ın varlığına, birliğine, Halık ve Mabud olduğuna, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Yüce Allah'ın kulu ve Resûlü olduğuna, ölümden sonra dirilmeye, ahirete, yani bu dünya hayatından sonra ikinci ve daimî bir hayatın mutlaka olacağına inanmaktır. Tafsîli imanın mertebesi "amentü" de ifade edilmiştir. "Allah'ın varlığına Meleklerine, Kitaplarına, Peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğine, ahiret gününe (Öldükten sonra dirilmeye, hesaba, mükâfat ve mücazata, cennet ve cehenneme), kaza ve kadere (hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine) kesin olarak iman etmektir. Kadri Önemli, *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar* (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 184-193.

<sup>37</sup> Muammer Esen, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 120.

<sup>38</sup> Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 331-332.

<sup>39</sup> En'âm, 6/12.

<sup>40</sup> Bağdadî, *Usûlu'd-din*, 277.

bilinmektedir. Bu farklı düşünceler incelendiğinde temelinde imanın tanımlamasındaki nüanslar olduğu görülmektedir. İmanı sadece kalbin tasdikinden ibaret sayanlar, kalbin tasdikini değil dilin ikrarını esas alanlar ya da her iki şartı birlikte öngörenler imanın artıp eksilmesinin söz konusu olmayacağını ileri sürerken, ameli imanın bir cüz'ü sayanlar amellerin artıp eksilebilecek olmasının tabii bir sonucu olarak imanın da artıp eksilebileceğini düşünmüşlerdir.<sup>41</sup>

İmanın artıp eksilmesi kişinin iman ettiği şey hakkında bilgiden idrake uzanan çizgideki gelişmeyi ifade eder; bu bağlamda ilme'l-yakîn kişinin öğrenerek ve düşünerek, yani anlamak için üzerinde iyice düşünerek kesin bilgiye ulaşması anlamına gelir. Hz. İbrâhîm'le bir nevi ilahlık iddiasında bulunan Nemrud arasındaki tartışmada bu yöneme başvurulmuştur. Hz. İbrâhîm bilgi düzeyinde onların akıllarına hitap etmiştir. Bu aynı zamanda peygamber göndererek hak yolu göstermek manasına gelen ilâhî hidayetinin bir çeşididir. Duyu organlarıyla hissederek ve görerek kesin bilgiye ulaşmanın adı "ayne'l-yakîn"dir. Hezekiel ve Üzeyir'le ilgili olayda bu yol gösterilmiştir. Üzeyir peygamber gözleri önünde cereyan eden bir dirilme hadisesine tanıklık etmiştir. Bunun son aşaması ise yaparak, yaşayarak, deneyerek, olgunlaşarak kesin bilgiye ulaşmaktır ki buna "hakka'l-yakîn" denilmiştir. Hz. İbrâhîm'in kendisine iyice alıştırdıktan sonra öldürüp parçaladığı, her bir parçasını birbirinden uzak bir dağın üzerine koyup sonra çağırınca dirilip gelen kuşlar hadisesi de hakka'l-yakîn yoluyla kesin bilgiye ve inanca ulaşmanın örneğidir."<sup>42</sup>

Bütün insanların tahkikî bir imana sahip olması kolay değildir. Zira tahkikî iman akli meleke ile ortaya konulmuş bir çabayı gerektirir. Taklidi iman, tahkikî imana ulaşmada bir basamak teşkil etmesi durumunda kabul edilebilir. Ancak uzun süre taklidi imana saplanıp kalma, diğer bir ifade ile tahkikî imana ulaşmak için herhangi bir girişimde bulunmama, akıl yürütme metotlarına başvurmama durumunda ise taklidi imanın tasvip edilecek bir şey olmadığını söylemek gerekir. Hz. İbrâhîm hiçbir zaman taklidi imanı benimsememiştir. Rüşd yaşına ulaştıktan sonra çevresinde bulunan insanların kendisine telkin ettiği inanç esaslarını benimseme konusunda onlar gibi davranmamıştır. Kendisine sunulan bu inanç sistemini akıl yürütme yoluyla tabiri caizse bir teste tabi tutmuştur.<sup>43</sup>

#### 4. Hz. İbrâhîm, Nübüvvet ve Tevhide Çağrısı

Peygamber kıssaları içerisinde kendisinden en fazla söz edilen peygamber Hz. İbrâhîm'dir. İsmi ülü'l-azm olarak nitelendirilen peygamberler arasında zikredilmektedir. Diğer peygamberlerin kıssaları anlatılırken takip edilen, müminlerin dinî ve ahlâkî yönden aydınlanmasını ve ibret almalarını hedefleyen genel anlatım üslubuna uygun olarak Hz. İbrâhîm'den söz edilirken de aynı metod takip edilmiş, çeşitli sûrelerde yeri geldikçe onun genel inanç tarihindeki yeri,

<sup>41</sup> Sabunî, *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*, 89.

<sup>42</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 1: 412-414.

<sup>43</sup> Esat Özcan, "Hz. İbrahim'in Tahkikî İmana Ulaşma Çabaları ve Tebliğ Metodu" (Uluslararası Hz. İbrahim ve Nübüvvet Sempozyumu, (9 Kasım 2019), İstanbul, 2019), 605.

öğretisinin ana hatları ve özellikleri, tebliğ faaliyetleri ve yöntemleri, kişiliğinin dinî, ahlâkî, içtimaî ve ailevî boyutları tanıtılmış, bu konularla ilgisi ölçüsünde hayatından da bazı kesitler verilmiştir.”<sup>44</sup> Allah Hz. İbrâhim’i peygamber olarak seçerek, tevhit inancı çerçevesinde uzun süreden beri bozuk inançlar içinde bocalamakta olan insanlık için gerçek bir devrim sayılacak yepyeni bir milat yapmıştır. Allah’ın hidayete ulaşabilmek için Hz. İbrâhim’e ihsan ettiği farklı hidayet nimetleri, aynı zamanda insanlığın hidayete erme konusunda yeni ve daha ciddi sınamalarla yüz yüze olduğunu gösteriyordu. İnsanlık Hz. İbrâhim’in öğretileriyle seviye atlamıştır.<sup>45</sup>

#### 4. 1. Hz. İbrâhim Döneminde İnanç Atmosferi

Tarihçiler Hz. İbrâhim’in yaşadığı dönemi genellikle M.Ö. 2000 li yıllar olarak tarihlendirmektedirler. Ur şehrinin o zamanki nüfusunun 250 ile 500 arasında olduğu düşünülmektedir. Bu şehir bölgede tanınan kayda değer bir ticaret merkezi olup, önemli yolların kesiştiği bir noktada idi. Bu dönemle ilgili yapılan araştırmalar bölge halkının materyalist bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Urluların en büyük amacı, hedef ve gayesi mal toplamak ve lüks içinde yaşamaktı. Faizcilik başını almış gitmişti. Halk maddi gelirlerine göre sınıflara ayrılmıştı. En üstte yöneticiler subaylar, rahipler yer alırken alt sınıfta köle ve esirler bulunuyordu. Putperestlik hayatın her alanına dağıldığından -yukarıda da ifade edildiği gibi- Ur şehrinin harabelerinden çıkarılan kitabelerde 5 bin tanrının adına rastlandığı söylenmektedir. Müşrikler her zaman tanrılarını iki kategoriye ayırarak sınıflandırmışlardır. Bunlardan bir kısmı tabiatüstü varlıklardır. İkinci tür tanrılar ise siyaset ve medeniyet konuları ile ilgilidir. Bu tür [Nemrud ve Firavun gibi] tanrılar, sosyal, siyasi, ekonomik ve hukuki alanda çeşitli hükümler koyabilir, bu hükümler sayesinde halkın kendilerine bağlılığını sağlayabilirlerdi. Bu insanlar iddialarını desteklemek için bir şeyler uydurmak zorundaydılar. Bunun için de bazen kendilerinin ilk türden tanrılar olduklarını bazen de bu tanrıların evladı olduklarını ileri sürmüşlerdir. Genel anlamda ileri sürülen iddia bu türdendir. Nitekim Nemrud’un tanrılık iddiası da tarih boyunca en sık görülen bu türdendi. Şu iddialarda bulunuyordu: Ur veya Irak ülkesindeki her şeyin sahibi ve halkının mutlak hâkimi benim. Bu topraklarda hiç kimse bana rakip olamaz. Her söylediğim kanun hükmündedir. Beni tanrı ve hükümdar olarak kabul etmeyen herkes suç işlemiş olur, dolayısıyla asi ve günahkâr sayılır.<sup>46</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de Nemrud adından açıkça söz edilmez.<sup>47</sup> Ancak Bakara sûresi 258. ayette kendisinden ve bazı hareketlerinden söz edilen, Allah’ın

<sup>44</sup> Ömer Faruk Harman, “İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21/269.

<sup>45</sup> Musa Kazım Yılmaz, *Kur’an ve Sünnet Işığında Hayat* (Ankara: Son Çağ, 2017), 122.

<sup>46</sup> Ebü'l-A'la el-Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hazreti Peygamber’in Hayatı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 1: 421-425.

<sup>47</sup> Tefsir kaynaklarında İsminin Nemrud b. Ken’an olarak zikredilmesi müfessirlerce Nemrud isminin bir lakap olarak değil gerçek bir isim olarak kabul edildiğini göstermektedir. Mücahid b. Cebr, *Tefsirü Mücahid* (Mısır: Darü'l-Fikrîl-İslâmî, 1989), 1: 243; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 5:431; İbn Ebî

kendisine mülk ve hükümdarlık bahsettiği, bu nimetlerin bolluğunun verdiği şımarıklıkla Hz. İbrâhîm ile yaptığı tartışmalardan söz edilen kişinin Nemrud olduğu tefsir kaynaklarının çoğunda zikredilmiştir. Bunun dışında Hz. İbrâhîm'in ve ateşle yakılarak cezalandırılmasını konu edinen ilgili âyetlerde de Nemrud'a bazı göndermeler olduğu düşünülmektedir.<sup>48</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'ya "Kelîmullah", Hz. İsâ'ya "Rûhullah", Hz. Muhammed'e "Habîbullah" denilmesi gibi Hz. İbrâhîm'e de Allah'ın dostu manasında "Halîlullah" denilmiştir. Bu unvanın kendisine verilmiş sebebi ise başkasına iyilik yaparken karşılık beklememesi ve sevgisinde içten olmasıdır. Karşılık beklememek ihlasla, dolayısıyla imanla yakından ilişkilidir. Tam ihlas hali, kişinin yaptığı iyiliklere vesile olan her türlü imkânın Allah tarafından verildiğini bilmekle mümkün olur. İhlasın diğer boyutu ise Allah'tan başka hiç kimseye minnet etmemeyi gerektirir. Bu da yine imanla yakından ilişkilidir. Zira bir insandan bir yardım ve iyilik beklememek de zımnen her türlü nimetin Allah'tan olduğuna inanmak anlamındadır ki bu da tahkikî imana yakın bir tavrıdır.

Hız. İbrâhîm'in neslinden olmakla övünen ancak İslâm'a girmeye yanaşmayan Mekke müşriklerinin bahanelerinden birisi -Hz. İbrâhîm'in tam tersine- atalarının dinini devam ettirme hususundaki arzuları idi. Bir yandan Hz. Peygamber'i kısıyor, diğer yandan kişisel arzularının gerçekleşmesini istiyorlardı.<sup>49</sup> Daha önceleri Nemrud ve Firavun da peygamberlerin tebliğleri karşısında aklen çaresiz kaldıklarında çevresindekileri atalarının dinine sarılmaya, tapındıkları putlara sahip çıkmaya davet etmişlerdi.<sup>50</sup> Kur'ân-ı Kerîm, bu şekildeki körü körüne bir inanışa sahip olanlardan vahye tabi olmaları istendiğinde onların atalarının düşünce sistemine ve yaşantı tarzına aynen uyacaklarını söylediğini, hiçbir şey anlamayan ve yanlış yollara sapan insanların peşinden gitmenin son derece hatalı olduğunu söyler.<sup>51</sup> Devam eden âyetlerde ise bu tavrını sürdüren ve hakikati kabul etmeye yanaşmayan kâfirleri konuşmalara hiçbir anlam yükleyemeyen, hakikati kavrama becerisinden yoksun hayvanlara benzeterek daha ağır ifadelerle eleştirir. Kur'an'a göre inkârcılar, iletişim kurabilmenin en temel şartlarından olan işitme, konuşma ve görme becerilerinden yoksundurlar.<sup>52</sup> Bu ayette zikredilen görme, işitme ve konuşma yetileri her ne kadar vahyin hakikatini anlama bağlamında dile getirilmiş olsa da bunlara işaret edilmiş olması bu yeteneklerin bilme ve düşünmeyle dolayısıyla imanla yakından alakalı olduğunu göstermektedir. "Kur'ân-ı Kerîm'in vurguladığı görme ve işitme eylemlerinin birer fizyolojik hadise olmadığı ortadadır. Gerçek anlamda gözleri görmeyen birisine renk tarif etmek ne kadar imkânsız ise öğrendiklerini çözümleyemeyen insanlara iman hakikatlerini anlatmak da o kadar güçtür. Kur'ân-ı Kerîm bu hakikatleri

Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 2: 498.

<sup>48</sup> Batuk Cengiz, "Nemrûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/554. Enbiyâ 21/68-70; Ankebût 29/24; Sâffât 37/97-98.

<sup>49</sup> İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 2:29.

<sup>50</sup> Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2: 32.

<sup>51</sup> Bakara, 2/170.

<sup>52</sup> Bakara, 2/171.

dillendirdiği Yûnus sûresinde konuyu basirete getirir”<sup>53</sup> Doğruyu görme becerisinden yoksun olanlara doğru yolu göstermenin imkânsızlığına işaret eder.<sup>54</sup>

Kur’ân-ı Kerîm işitme ve görme duyusunun Allah’ın bir ikramı olduğunu, bu duyuları alınan ve kalbi mühürlenmiş kimseye hiç kimsenin, dolayısıyla Allah dışında tanrı olarak nitelendirilenlerin yardım edemeyeceğini ve bu duyularını geri getiremeyeceğini söyler.<sup>55</sup> Dolayısıyla insanoğluna verilen göz ve kulakların diğer canlılardan farklı bir işlev görmeleri gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Eğer insan görme ve işitme duyularıyla elde ettiği bilgileri sentezleyemezse, o bilgilerden hareketle Allah’ın varlığına ve birliğine ulaşamazsa, bu yetmiyormuş gibi bir de Allah’tan başka tanrıların peşine takılırsa bu duyu organlarını işlevsizleştirmiş olur. Nitekim Bakara sûresinde iman etmedikleri ve hakka dönmedikleri için kâfirler “Sağır, dilsiz ve kör”<sup>56</sup> olarak nitelendirilmiştir.”<sup>57</sup>

#### 4. 2. Hz. İbrâhim’de İstidlal

Tevhid inancını savunmada akli argümanları ileri sürmekle tanınan Hz. İbrâhim’in Tevhid mücadelesindeki aşamalarının her birinde bu yaklaşımın geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in Hz. Muhammed’e (s.a.s) İslâm’ı tebliğde akrabalara önceliği verme hususundaki emirlerine benzer olarak Hz. İbrâhim de öncelikle kendi ailesiyle konuyu tartışmıştır. Kur’ân-ı Kerîm onun annesi ile herhangi bir tartışmasına yer vermemektedir. Aile içindeki tartışmalar daha çok babası ile gerçekleşmiş görünmektedir. Esasen Hz. İbrâhim’in babası olmakla beraber, Azer bu kıssada sıradan bir aile babası değildir. O aynı zamanda putperestlik inancının önde gelenlerinden biridir. Hz. İbrâhim Âzer’e putları tanrı olarak kabul eden onu ve kavmini gerçekten bir sapıklık içinde gördüğünü söylemiştir.”<sup>58</sup>

Matürîdî, (ö. 333/944) Hz. İbrâhim’in Âzer’e “sen ve kavmin” diye hitap etmesinin onun kavminin ileri gelenlerinden birisi olduğuna delil olduğunu söylemektedir.<sup>59</sup> Hz. İbrâhim babası ile tartışırken düşüncelerinin sağlamlığına güvendiği için kendinden son derece emin bir tavırla konuşmaktadır. Putlara sadece tapmakla kalmayan aynı zamanda onları imal edip satmakta olan birisiyle tartışmanın kolay yönleri kadar zorlukları da bulunmaktadır. Kolay yönü o kişinin (bu kıssada Azer’in) en az Hz. İbrâhim kadar putların ilah olamayacağını bilmesidir. Başkalarının tapınaklarda sergilenmekte olan putlara saygı atfetmesi ile onları bir taş ocağından alıp bizzat eliyle yontan kişinin onları kutsaması arasında fark vardır. İlkinde yanlış da olsa samimi bir yöneliş varken ikinci de ekonomik nedenlerin de işin içinde olduğunu söylemek mümkündür. Azer’in iman etmesi bu açıdan sıradan bir vatandaşın iman etmesinden farklıdır. Onun iman etmesi en basit ifadeyle

<sup>53</sup> Mahmut Öztürk, “İman-İnkâr Ekseninde Duyu Organlarının İşlev(sizliği)”, 3. Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi (3. Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi, İksad Yayınevi, ts.), 53.

<sup>54</sup> Yûnus, 10/43.

<sup>55</sup> En’am, 6/46.

<sup>56</sup> Bakara, 2/18.

<sup>57</sup> Esen, “Hz. İbrahim’in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”, 53.

<sup>58</sup> En’am, 6/74

<sup>59</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Basêlûm (Beyrut: Darü’l-kütübü’l-‘ilmiyye, 2005), 4: 129.

yönetimin yanındaki saygınlığını kaybetmesi ve ekonomik bir zarara uğraması olacaktır. Mekke müşriklerinin de Hz. Peygamber'e itirazlarının nedenleri arasında benzer sebepler olduğu bilinmektedir.

Bu sebeple Hz. İbrâhîm'in babası ile yaptığı tartışmalar, ulûhiyetin insana bakan yönüne işaret etmektedir. İnsanın varlığından haberdar olmayan, onu duymayan ve işitmeyen birisinin asla ilah olamayacağını nazara vermektedir: *"Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?"*<sup>60</sup> Yukarıda da değinildiği gibi Hz. İbrâhîm bu sözünde insan iletişimi için son derece önemli olan "görme" ve "duyma" işlevlerinden söz etmektedir. Bir varlıkta bu iki beceri yoksa iletişim çok güçleşecektir. Hz. İbrâhîm'in putlar hakkındaki üçüncü tanımlaması onların faydasızlığına yöneliktir. Esasen bir kimseye yardım etmek ve fayda sağlamak, faydalanan kişiden daha güçlü ve bilgili olmayı gerektirir. Gören ve işiten insanın, görmeyen ve işitmeyen putlardan üstünlüğü ortada iken ondan daha düşük olan putların yardımını tasavvur etmek tam bir çelişkidir.<sup>61</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki Hz. İbrâhîm'in bu kısmen duyguya da hitap eden delilleri Âzer için yeterli olmamıştır. Oysa diğer bir ifade ile Hz. İbrâhîm'in putlara yaptığı eleştirilerin haklılığını en iyi bilen Azer'in kendisidir.

Hz. İbrâhîm'in babasından sonra daha geniş halk kitleleriyle tartıştığı görülmektedir. Halkına kime kulluk ettiklerini sorması üzerine onlar putlara taptiklerini ve onlara tapmaya devam edeceklerini söylediler. Hz. İbrâhîm yalvardıkları putların işitip işitmediğini, bugüne kadar onlardan bir fayda veya zarar görüp görmediklerini sordu. Bu mantıklı soruya verecekleri aynı düzeyde bir mantıklı cevapları yoktu. Neredeyse batıl inanç sahibi insanların tamamının verdiği basit cevabın arkasına sığınıp babalarından böyle gördüklerini söylediler. Hz. İbrâhîm bu noktada onların en temel gereksinimi olan yeme-içme ihtiyacına vurgu yaparak putların bunları sağlayamadığını, dolayısıyla nimetin gerçek sahibine şükretmeleri gerektiğini çok güzel izah etti. Daha sonra Hz. İbrâhîm gerçek bir ilahta olması gereken vasıfları, bu vasıfların kendi hayatı üzerindeki yansımalarını örnek vererek anlattı. Bununla şöyle demiş oluyordu: İşte benim Rabbim bana bütün bu nimetleri bahşediyor. Sizin tanrı diye tapındıklarınız bunlardan velev bir tanesini olsun yapabiliyor mu?<sup>62</sup> Kissaların içeriğinde bu akıl yürütmenin de bir fayda vermediği ve halkın inancından vazgeçmediği anlaşılmaktadır.

Birinci aşamada onların anlayacağı tarzda konuyu açan Hz. İbrâhîm kavminin gök cisimlerine olan ilgisini bildiğinden önce onların Rab olma olasılıklarını tek tek ele almış ve bu ihtimalleri çürütmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhîm'in bir akşam vakti bir yıldız gördüğü onun parlaklığından etkilenerek "Rabbim budur" dediği, onun batması üzerine batan şeyleri sevmediğini dile getirdiği anlatılmaktadır. Hz. İbrâhîm ay ve güneş içinde doğduklarında onları Rab olarak nitelendirmiş, batmaları üzerine her seferinde batıp gidenleri sevmediğini dile getirdiği ve kavmine seslenerek *"Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden*

<sup>60</sup> Meryem, 19/42.

<sup>61</sup> Mahmut Öztürk, *Kur'an'da Peygamberlerin Aile Bireyleriyle İmtihanı* (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2016), 85.

<sup>62</sup> Esen, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", 1173.

uzağım. Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim." Deddiği nakledilmektedir.<sup>63</sup> Bu ayetlerden yola çıkarak Hz. İbrâhim'in tevhid inancına ne zaman ulaştığı konusunda tartışmalar yapılsa da bu tartışma şekli halkı belli bir noktaya taşımak için yaptığı görüşü bizce daha makul gelmektedir. Putları öylesine kesin bir tavırla reddeden Hz. İbrâhim'in gök cisimleri için farklı düşünmesi mümkün değildir.

Hız. İbrâhim, büyük ihtimalle kendisi gökyüzünü bu şekilde gözlemlemeden önce de büyük bir muvahhid olarak, yıldız, ay ve güneş gibi yaratılmış ve her an değişime uğrayabilen varlıkların hiçbir şekilde tanrı olamayacağı, sadece bir tanrıya sunulması gereken bir sevgiyi hak etmedikleri gerçeğine dayanarak bu vasıflara sahip hiçbir varlığı ilâh olarak kabul etmenin mümkün olmadığını, bütün noksan sıfatlardan beri olan Yüce Allah'tan başka gerçek ilâh bulunmadığını ispatlamış; bütün bunlardan sonra sahip olduğu veya gözlemlerinden sonra ulaştığı yakînî imanını, bir hanif olarak bütün varlığıyla bütün kâinatın yaratıcısı olan Allah'a çevirdiğini, Allah'a ortak koşan müşriklerden olmadığı gibi onlarla kıyamete kadar hiçbir dostluk ilişkisi içinde de olmayacağını bildirmiştir.<sup>64</sup> Kelâmıda Hudûs delili Kur'an'da Hz. İbrâhim'in Allah'ın varlığını delillendirmesinde, "Ben kaybolup gidenleri sevmem" diyerek değişen ve yok olandan kalıcı olana doğru gittiği istidlal yolu ile ilişkilendirilir.<sup>65</sup>

Bilindiği üzere bu olaydan hemen sonra halkıyla putperestlik inancının çıkmazları hususunda uzun uzadıya tartışmalar yapmıştır. Matürîdî'ye göre kavmi ile tartışırken ihtiyaç duyup kullanacağı delilleri Allah Teâlâ Hz. İbrâhim'e doğrudan kendisi öğretmiştir.<sup>66</sup>

Hız. İbrâhim'in: "Ben kaybolup gidenleri sevmem" şeklindeki istidlali kelâmcıların araz yaklaşımı ile örtüşmektedir. Nitekim arazlar kendi başlarına var olmayıp başka şeylerle var olan ve kendilerini taşıyan mahallelerden ayrılamayan nesnelere nitelendirilir. Dolayısıyla buldukları nesnede devamlı olarak var olamazlar. Başka bir deyimle birbirini takip eden üç ânda herhangi bir araz; bir var, bir yok, bir var olarak görünür. Bu yüzden hâdistirler; başlangıçları olduğu için sonları da vardır.<sup>67</sup> Bu özelliğe sahip olan bir varlık zorunlu hâdis olması nedeniyle ilah olamaz. İşte Hz. İbrâhim'in bu istidlali hudûs delilinin öncüsü kabul edilebilir.

Hız. İbrâhim'in putları ve gök cisimlerine yönelik değerlendirmelerinde bir farklılık olduğu seçilmektedir. Günlük hayatın içinde yer alan, atölyede üretilip put olarak takdim edilen, halkın dokunabildiği, görebildiği ve kendilerine takdimde bulunarak hayatın olağan akışı içine yerleştirdikleri putlarla ilgili Hz. İbrâhim'in vermiş olduğu karar daha net ve daha çabuk ulaşılabilir niteliktedir. Putların mahiyeti hakkında bilgisi tam ve yeterli olduğu için onların ilah olamayacağını

<sup>63</sup> En'am, 6/76-79

<sup>64</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2: 413-430.

<sup>65</sup> "Hudûs delil kıyas formunda şu şekilde ifade edilebilir: -Âlem hâdistir. / Her hâdisin isin bir muhdisi (varedici bir sebebi) vardır. / O halde âlemin de bir muhdisi vardır." Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 27.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 152.

<sup>67</sup> Harun Işık - Murat Serdar, *Sistemik Kelam-I* (Kayseri: Kimlik Yayınları, ts.), 24.

kendisi hemen fark ettiği gibi güçlü delillerle, yani onların görmeyen, konuşmayan, duymayan, insanlara hiçbir yararı ve zararı dokunmayan varlıklar olduklarını söyleyerek anlayacakları dilde halkı hemen uyarmıştır. Gök cisimlerine gelince onlar hakkındaki nihai kararını halkın da bulunduğu bir ortamda bizzat onlara test ettirerek belirlemiştir. Onların müşahedesi ile sırasıyla batıp giden yıldız, ay ve güneşin ilah olamayacağını onların idrakine sunmuş, kendisi de ayrıca bunu dillendirerek yaşadıkları aynı tecrübe sonunda kendi kanaatini dile getirmiştir.

Hız. İbrâhim'in yıldızlar, ay ve güneş hakkındaki ilah olamayacaklarını ilişkin düşüncelerini bir çırpıda söyleyemeyip tedrici olarak diğer bir ifade ile sırasıyla dile getirdiği görülmektedir. Yani yıldızların ilah olamayacağını onlardan daha parlak görünen ay ile ayın da ilah olamayacağını ondan çok daha parlak olan güneşle ifade etmektedir. Son tahlilde Hız. İbrâhim'in reddetmesi gereken sadece güneş kalmaktadır. Burada da tümevarım bir yöntemle yıldızların ve ayın ilah olamayacağını gerekçesi olan, batıp gitme özelliğinin güneşte de olduğundan hareketle güneşin de ilah olmaya layık olmadığını onların anlayabilecekleri tarzda ortaya koymuştur.

En'am sûresinde yer alan Hız. İbrâhim'in yıldız, ay ve güneşe ilahlık atfeden sözlerinin gerçekten bir ilah arayışı esnasında söylenmiş olan sözler mi yoksa kavmiyle yapmakta olduğu münazaranın bir üslubu gereği mi olduğu hususunda tartışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu ifadelerin tefekkürî bir saikle söylediğini ileri sürmek yani Hız. İbrâhim'in gerçekten yıldız, ay ve güneşi sırasıyla ilah olabilme ihtimali üzerinde durarak bu ifadeyi kullanmış olduğunu söylemek, bütün hayatını tevhid inancına adanmış olan ve bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'in örnek olarak sunduğu Hız. İbrâhim'in nübüvvetten önce bile olsa hayatının bir kısmını şirk üzere yaşadığı şeklindeki bir kabulü beraberinde getireceğinden Peygamberlerin nübüvvetten önce şirk üzere yaşamadıkları inancıyla çelişecektir.<sup>68</sup> "İbn Âşûr, En'am sûresi 78. âyetteki Hız. İbrâhim'in kavmine seslenerek Allah'a ortak koştukları şeylerden beri olduğunu söylemesinden hareketle, Hız. İbrâhim'in bu gözlemi bir tefekkür neticesinde ulaşılan bir bilgi tarzında tek başına iken yapmadığı, yanında tevhid inancına davet ettiği halkından bir grup insanın da bulunmuş olması gerektiği kanaatine varmıştır. Ayrıca bu sözlerinden, diğer birçok kavim gibi onun kavminin de aslında Allah'ın varlığını reddetmedikleri, fakat gökyüzündeki cisimleri ve bunları sembolize ettiğine inandıkları putları Allah'a ortak koşmak suretiyle tevhid inancından uzaklaştıkları anlaşılmaktadır."<sup>69</sup>

"Hız. İbrâhim, taklitten uzak, düşünen, ulaştığı bilgiler ışığında bulguları değerlendirerek akli yöntemlerle hakikate ulaşma metodunu kullanan, akli muhakemelere ve sağlam bir bilgiye dayanan güçlü bir imana ulaşmıştır. Çünkü İslâm'ın tercih ettiği iman, tefekkürden yoksun öncükilerin yoluna körü körüne

<sup>68</sup> İslâm âlimleri, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra küfür ve şirkten korundukları görüşündedir. Kur'ân-ı Kerîm, peygamberlerin Allah'a iman ve O'na şirk koşturma hususunda tam bir hassasiyet içinde olduklarını beyan etmektedir (el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/36; el-Enbiyâ 21/25; ez-Zümer 39/65). Mehmet Bulut, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/135.

<sup>69</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2: 430.



tabi olan, telkin ve taklide dayanan çürük temelli bir inanç değil; aksine akıl ve tefekkür esaslarına dayanan tahkikî bir imandır. Böyle bir iman aklın bir fiilidir. Dolayısıyla akla dayanmayan bir imanın, tahkikî iman ölçütleri bakımından herhangi bir kıymet ifade ettiği söylenemez.”<sup>70</sup>

Dikkat edilirse Hz. İbrâhim kimlerle tartışırsa onların anlayabileceği, kendi yaşantısından yola çıkarak soruları anlamlandırabileceği örnekler vermektedir. Halk ile putların konuşma, duyma, rızıklandırma fayda ve zarar verme gibi konuları konuşurken, daha sonra Nemrud’la tartıştığına ise ulûhiyetin temel özelliklerinden olan yaratma fiili üzerinde durmuştur. Bir tür tanrı olma iddiasında olan Nemrud’la yapacağı tartışmada yaratma argümanı üzerinde durması tartışmanın ilkeleri açısından da anlamlıdır. Bu şekilde Hz. İbrâhim Nemrud’un temel iddiasını çürütmüş olacaktır. Hakikaten tartışmanın devamında Nemrud kelimenin tam anlamıyla şaşırıp kalmış, verecek cevap bulamamış, Hz. İbrâhim’in ateşe atılması fikrini ortaya atarak tabiri caizse gündemi değiştirmeye ve konuyu saptırmaya çalışmıştır.

#### 4. 3. Hz. İbrâhim’in Ölülerin Dirilişini Görme Arzusu

Hz. İbrâhim’in kavmi ile giriştiği mücadele, kavminin kaba kuvvete başvurup onu ateşte yakarak cezalandırmaya karar vermeleriyle neticelenmiştir. Ancak onların bu tuzakları boşa çıkmış, Hz. İbrâhim’in ateşte yanmaması onların hayretini artırmış, Hz. İbrâhim’in ise imanının kuvvetlenmesini sağlamıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın dostu olarak tavsif edilen Hz. İbrâhim’in öldükten sonra dirilişten zerrece şüphe etmediği açıkken, onun Yüce Allah’tan ölülerini nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istemesi oldukça dikkat çekicidir. İslâmî kaynaklarda konu detaylıca tartışılmıştır. Bu tartışmalara bakmadan önce evveleminde belirtmek gerekir ki Hz. İbrâhim’in bu talebini zikreden ayetin sibakından bizzat Hz. İbrâhim’in ağzından Allah’ın “muhyi ve mümit /diriltten ve öldüren” olduğu Nemrud’a karşı dillendirilmiş bulunmaktadır. Hz. İbrâhim’in babası, halkı ve Nemrud’la yaptığı tartışmadaki delillerinin sağlamlığı onun ilme’l-yakîn noktasında herhangi bir anlam probleminin olmadığı delilidir. Yoksa Hz. İbrâhim böylesine önemli bir tartışmada altını dolduramayacağı delilleri münazaradaki rakibine karşı dillendirmezdi. Ama yine Hz. İbrâhim bir meselede idrakin artmasının imanının artmasına da vesile olacağını bildiğinden hillet/dostluk makamındaki muhabbetinin artmasına vesile olacak böyle bir talepte bulunmuş olmalıdır.

İslâmî kaynaklarda kendi akli melekeleriyle Allah’ın varlığı ve birliği fikrine ulaşabilen Hz. İbrâhim’in nübüvvetle şereflendirildikten ve inkârcılar tarafından ateşe atılıp kurtulduktan sonra, diğer bir ifadeyle vahye mazhar olduktan sonra hiçbir peygamberin talepte bulunmadığı, canlıların dirilttilmesini görme talebine ilişkin çeşitli görüşler yer almaktadır:

1) Bazı rivayetlere göre Hz. İbrâhim’in bu talebi yol kenarında bir kısmı vahşi hayvanlar tarafından yenilmekte olan bir hayvan (veya bir insan) cesedini görmesi üzerine gerçekleşmiştir. O bir kısmı başka hayvanlar tarafından yenilmiş bulunan hayvanı o halde görünce Allah’ın her şeye gücünün yettiğini bildiği halde

<sup>70</sup> Esen, “Hz. İbrahim’in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”, 117.

“Sübhanallah, Allah bu ölüyü nasıl diriltecek acaba?” diye hayret etmiş ve Allah’tan ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini talep etmiştir.<sup>71</sup>

2) Diğer bir rivayete göre bu isteğin sebebi Nemrud’la olan tartışmasıdır. Nemrud Hz. İbrâhîm’le olan tartışmasında şu soruyu yöneltir. “İbadet ettiğin, başkalarını ibadet etmeye çağırdığın, başkalarından üstün gördüğün, kudretini zikredip durduğun Rabbini gördün mü? Kimdir o?” Hz. İbrâhîm “O yaşatan ve öldürenidir” diye cevap verir. Aralarında öldürme ve diriltme ile ilgili geçtiği bilinen tartışmadan sonra Hz. İbrâhîm “Rabbim, bana nasıl yaşatıp öldürdüğünü göster misin? diye talepte bulunur.<sup>72</sup> Kanaatimizce bu görüşler çok isabetli görünmemektedir. Hz. İbrâhîm’in böyle bir talepte bulunması için Nemrud’la tartışmasına ihtiyaç yoktur. Daha önce tevhid arayışına girişen Hz. İbrâhîm’in kendiliğinden daha sonra tahkikî iman arayışına girmesi daha makuldür.

3) Taberî (ö. 310/923) farklı bir görüş olarak şuna da yer verir: Hz. İbrâhîm’in Allah’tan ölülerin nasıl diriltildiği görmeyi dilemesi, Allah tarafından O’nun dost edinildiği müjdesinin gelmesi anında olmuştur. İbrâhîm hemen kalbi mutmain olsun diye bu dostluğa nişane olabilecek bir alameti göstermesini ondan istemiştir.<sup>73</sup> Kanaatimizce Allah’ın dostu olmakla şereflendirilen bir insanın hemen peşinden böyle bir talepte bulunması muhtemel görünmemektedir.

4) Mâverdî’ye (ö. 450/1058) göre bu rivayetlerin hangisi gerçek olursa olsun değişmeyen hakikat şudur ki Hz. İbrâhîm istidlal yoluyla ulaşabildiği hakikate bu defa gerçekten müşahede etmek istemiştir.<sup>74</sup> Bizim de katıldığımız bu görüşü Tüsterî (ö. 283/896) biraz daha açarak Hz. İbrâhîm’in bu talebinin imanındaki şüpheden kaynaklanmadığını, bununla gözlerindeki perdenin kalkması ve Allah’ın kudretini yakînî olarak görme arzusundan kaynaklandığını söyler. Zira Allah ona yoksa inanmadın mı? diye sorduğunda «بلى» ile cevap vermezdi. Şüphesi olduğu halde “bela” diye cevap verseydi Allah bunu bilirdi. Doğrusu onun yakînî imanını artırma arzusuyla bunu söylemiş olmasıdır.<sup>75</sup> Bilindiği üzere «بلى» sözcüğü olumsuz cümleden sonra gelen onay için kullanılır. Ayette de şu manaya gelmektedir. Hayır, (inanmadığım için bunu talep ediyor değilim) inanıyorum ancak kalbim mutmain olsun diye istiyorum. Çünkü akıl yürütme ile ulaşılan ilimlerde kesin bilgilerden farklı olarak şüphe bulunması mümkündür. Kalbin tatmin olmasını istedi ki onda şüpheyi mahal kalsın.<sup>76</sup>

Ayrıca Tüsterî Hz. İbrâhîm’in durumunun Hz. İsa’nın havarilerine benzemediğini, onların kendilerine indirilecek olan sofradan sonra Hz. İsa’nın doğruluğuna inanıp mutmain olacaklarını söylemişlerdir. Hz. İbrâhîm ise mümin

<sup>71</sup> Taberî, *Camîu’l-beyân*, 5: 485-486; Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyun* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, ts.), 1: 333; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’an’îl-Azim*, 2: 508.

<sup>72</sup> Taberî, *Camîu’l-beyân*, 1: 333.

<sup>73</sup> Taberî, *Camîu’l-beyân*, 5: 487; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’an’îl-Azim*, 2: 508.

<sup>74</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyun*, 1: 333.

<sup>75</sup> Ebû Muhammed Sehl b Abdullah Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrü’t-Tüsterî.*, thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2002), 1: 37.

<sup>76</sup> Ebü’l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaikü gavamizi’t-tenzil ve uyuni’l-ekavil fi vücuhî’t-te’vil* (Lübnan: Darü’l-Kütübî’l-ilmîyye, 1995), 1: 309.

olduğunu dile getirmiş ardından yakîni imanının artması için bu talepte bulunmuştur.<sup>77</sup>

Müfessirler Hz. İbrâhim'in söylediği "Kalbim mutmain olsun diye" ifadesinden ne kastedildiği konusunda onlarca görüş beyan etmişlerdir. Şöyle ki:

1) Hz. İbrâhim'in var olan yakininin artması.<sup>78</sup>

Hasan, Katade, Said b. Cübeyr ve Rebi' bu görüştedir. Mâverdî'ye göre Hz. İbrâhim'in şüphesini giderecek bir bilgiden sonra yakîni iman talebi caiz olamaz. Çünkü yeniden diriliş konusunda şüphe duymak küfür sayılır ve bir peygamber için söz konusu olamaz.<sup>79</sup>

2) Allah İbrâhim'in talebine cevap verdiği ve söz verdiği gibi onu kendisine dost edindiği için bu hususta kalbi iyice mutmain olsun diye bu talepte bulunmuştur.<sup>80</sup>

3) Hz. İbrâhim akli bir yakînden sonra gözleriyle de işin hakikatini görmek istemiştir. Bu görüşte olanlardan birisi de Ahfeş'tir.<sup>81</sup>

4) Hz. İbrâhim'in istediğinde Allah'ın vereceği, dua ettiğinde Allah'ın cevap verdiği hususunda kalbinin mutmain olmasını istemesi<sup>82</sup>

5) İnsanların Allah'ın gerçekten ölüleri dirilttiğini bilmeleri için<sup>83</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'deki örnekleri incelediğimizde Hz. İbrâhim'in ölümlerinin nasıl diriltildiğini görme talebinin ondan sonra da tekrarlandığı ve bu dirilişlerin defalarca gerçekleştiğini görürüz. Bakara sûresinde öldürdükleri kişinin katilini bulması için Hz. Musa'ya müracaat edenlerden bir inek kesmeleri istendiği ve o ineğin bir parçasıyla ölüye vurmaları talep edildiği, böylece ölümler Allah tarafından diriltileceği ifade edilmektedir.<sup>84</sup> Kehf sûresinde ifadesini bulan imanlı gençler bir nevi ölüm uykusu olan 300 küsur yıllık bir süreden sonra tekrar dirilmişlerdir.<sup>85</sup> Hz. İsa çamurdan kuşlar yaparak Allah'ın izniyle onları uçurmuş, yine Allah'ın izniyle ölümlerini diriltmiştir.<sup>86</sup>

Hz. İbrâhim'in ölümlerinin nasıl diriltildiğini görmesini konu edinen ayet Bakara sûresinde geçmektedir. İlgili ayete göre Hz. İbrâhim Yüce Allah'tan ölümlerini nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istediğinde Allah kendisine bu konuda bir şüphesi olup olmadığını sormuş, Hz. İbrâhim inandığını, ancak kalbinin mutmain olmasını istediğini söylemiştir. Bunun üzerine Allah: dört adet kuş yakalamasını, onları kendisine iyice alıştırmasını, sonra her parçasını bir dağın başına koyup<sup>87</sup> ve

<sup>77</sup> et-Tüsteri, *Tefsirü't-Tüsteri.*, 1: 37.

<sup>78</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyun*, 1: 334; İbn Ebî Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*, 2: 509.

<sup>79</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyun*, 1: 334; İbn Ebî Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*, 2: 509.

<sup>80</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyun*, 1: 334; İbn Ebî Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*, 2: 509.

<sup>81</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyun*, 1:334; İbn Ebî Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*, 2: 509.

<sup>82</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*, 2: 509.

<sup>83</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*, 2: 509.

<sup>84</sup> Bakara, 2/67-74.

<sup>85</sup> Kehf, 18/25-26.

<sup>86</sup> Âl-i İmrân, 3/49.

<sup>87</sup> Ayette geçen فَصْرَهُنَّ ibaresi ile ilgili alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Tüylerini yolmak, etlerini kemiklerinden ayırıp, parça parça yapmak Mücahid b. Cebr, *Tefsirü Mücahid*, 1: 244.

ardından onları kendine çağırmasını emretmiştir.<sup>88</sup> Âyetin devamında Hz. İbrâhîm'in söylenenleri yapıp yapmadığı açıklanmamaktadır. Ama ayetin siyak ve sibakı bu hadisenin bütünüyle gerçekleştiğini ihsas etmektedir. Zira bir önceki ayette benzer bir soruyu soran kişiye (rivayetlerde bu kişinin Hz. Uzeyr olduğu söylenmektedir.) gözleri önünde dirilişin nasıl olduğu gösterilmektedir. Kuşların parçalanmış olduğuna dair itirazların ihyâ-i mevtâ hakikatının gözle görülemeyeceği ön kabulüne binâen ve sadece lafzî delillerden hareketle yapıldığı görülmektedir. Cumhûr ise kuşların parçalanmış olduğu kanaatine sadece lafzî delillerle değil, başta tefsir otoritesi ashâb ve tâbiûndan intikal eden rivâyetler olmak üzere; Hz. İbrâhîm'in (a.s.) niyazının sebeplerine dâir rivâyetlere, konu bütünlüğüne, âyetler arası irtibata, âyet içi bağlantılara, dilbilgisel verilere, hissî mu'cizeleri kabul eden kalp ve akla, nihayet yanlış üzerinde birleşmeyeceğine inanılan Ümmetin umûmî kabulüne müsteniden varmıştır.<sup>89</sup>

Hal böyleyken Yüce Allah ile karşılıklı soru-cevap iletişimine geçecek kadar büyük bir makamda bulunan ve adı Kur'an'da övgüyle zikredilen bir ülü'l-'azm peygambere ihyâ hakikati bilfiil gösterilmeksizin sadece bir misâl ile yetinilmesi konu bütünlüğüne ve âyetler arası münâsebete uygun düşmemektedir. Bu çerçevede hissî/kevnî mu'cizeler konusunda şüphesi yahut retçi bir tutumu olmayan muhatap için kuşların parçalanmış olduğu anlamı âşikârdır.<sup>90</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1878-1942) bu konuda cumhurun görüşünde olmanın yanında kayda değer bir değerlendirme ile diriltme hadisesine müşahedenin günlük hayatımızda sıklıkla yaşanan bir şey olduğunu, bunun en belirgin örneğinin kişinin kendi tecrübî bilgisinde mevcut olduğunu söyler. Ona göre nasıl kişi zihnindeki bir bilgiyi analiz etmek üzere birçok parçaya ayırdıktan sonra tekrar hatırlamak istediğinde nasıl ki o bilgi parçaları bir anda zihninde bir araya gelip birleşiyorsa Allah'ın sonsuz kudretinde her parçası bir dağa konulmuş (bazı rivayetlere göre) paramparça edilip harmanlanmış kuşların "ol" emri karşısında kâinatın anında var olması gibi derhal bir araya gelmesi bundan çok daha kolay bir şekilde mümkündür.<sup>91</sup>

### Sonuç

Hız. İbrâhîm'in Kur'an'da zikredilen hayatının ana eksenini, iman ve ibadet konuları oluşturmuştur. Hayatı boyunca yaratıcının varlığını ve birliğini kavmine ulaştırmak için sürekli çalışmış, onun peygamber olduğu dönemde, gök cisimlerine

yanına alıp parçalamak Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1961), 80. bunlardan bazılarıdır. İbn Kuteybe mefhumdan açıkça anlaşıldığı için فقطعين ibaresinin gizlendiğini söyler. İbn Kuteybe kuşlardan bir parça demekten kastın dördte bir anlama geldiğini söyler. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ibn Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1: 86.

<sup>88</sup> Bakara, 2/260.

<sup>89</sup> Yunus Emre Gördük, "Hz. İbrahim'e Kuşlarla Verilen Mesaj (Bakara/260. Ayet) Özelinde Bağlamın Tefsire Etkisi" (Uluslararası Hz. İbrahim ve Nübüvvet Sempozyumu (9 Kasım 2019), İstanbul, 2019), 446.

<sup>90</sup> Gördük, "Hz. İbrahim'e Kuşlarla Verilen Mesaj (Bakara/260. Ayet) Özelinde Bağlamın Tefsire Etkisi", 445.

<sup>91</sup> Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 893.

ve putlara tapan, yakın akrabalarından başlayarak o günkü yönetimin en üst seviyesine kadar tevhid davasını hikmetle, güzel öğütle ve ilmî delillerle anlatmış, özellikle somut olaylar üzerinden halkı düşünmeye, akletmeye ve hakikati bulmaya sevk etmiştir.

Kavmine karşı yürüttüğü, Hanîflik üzere kurulu olan tevhid mücadelesi, teslimiyeti ve ma'rifetullah hususundaki yaklaşımı ve düşünceleri, kendine özgü bir metot teşkil ettiğini göstermektedir. Hz. İbrâhim'in kevnî ayetlerle istidlâli kullanması, Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini sorması Kelâm ilminde Allah'a dair bilgiye akli yöntemlerle ulaşılabileceğine yönelik deliller olarak kabul edilmiştir.

Hz. İbrâhim bir takım gök cisimlerine kutsiyet atfeden ve putlarla Allah'a şirk koşan bir toplumda yakın akrabalarından başlayarak tevhid inancını uygun bir yöntemle anlatmaya çalışmıştır. Hz. İbrâhim babası Azer'le tartışırken putların insanlara fayda ve zarar vermeyen varlıklar olduğunu vurgulamış, gök cisimleri hakkında kavmi ile tartışırken uluhiyetin kainattaki gerçek ve tek gücü temsil ettiğini, Nemrutla tartışırken ise bir ilahta gerçek anlamda olması gereken öldürme, yaratma ve kâinata hükmetme özelliklerinden söz etmiştir.

Hayatının ilerleyen safhalarında ise ulaştığı inancını hakka'l-yakîn derecesine ulaştırmak istediği görülmektedir. Ölülerin nasıl diriltildiğini görmek istemesine ilişkin talebinin Allah tarafından kabul edilmesi imanın bu seviyesine ulaşmanın imkânı olarak yorumlanabilir. Buna vesile olarak kuşların parçalanıp, parçalarının dağa bırakılması ve onlara seslenmekle geleceklerine ilişkin tartışmada Kur'ân-ı Kerîm kuşların Hz. İbrâhim'e döndüklerini sarahaten belirtmemiştir. Ancak bağlam olarak ilgili ayetin yer aldığı ayetler grubu incelendiğinde hadisenin söylemde kalmayıp gerçekleştiğini kabul etmenin önünde bir delil görünmemektedir. Müfessirlerin kahir ekseriyeti de bu yönde görüş ortaya koymuşlardır.

Hz. İbrâhim'in ma'rifetullah yani Allah'ı tanıma ve tanıtmaya hususundaki yaklaşımı ve düşünceleri, kendine özgü bir metot teşkil etmektedir. Nitekim babası, halkı ve ülkenin kralı ile tartışırken kevnî ayetlerle istidlâli kullanması, Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini sorması, Allah'ın onun bu sorusunun cevabını tecrübî bir bilgi edinmesini sağlayarak cevaplaması; Allah'a dair bilginin akıl yürütme ile elde edilebileceğini, mütefekkir özelliğiyle aktif metot takip ettiğini görmekteyiz. Kendisinden sonraki tüm aklî metotların öncüsü sayılabilen bu yaklaşım teslimiyet ve mantıkîlik arasındaki ince çizgiyi yakalama ve dengeyi sağlama noktasında önemli bir ayrıntıdır.

Hz. İbrâhim inancını anlatmada kullandığı deliller ile dikkat çektiği gibi, teslimiyet ve tevekkülüyle de çok farklı bir kişiliğe sahiptir. Bunca zorlu bir süreçten sonra vazifesini ifa ederek Allah'ın halili/dostu unvanını alması şayan-ı dikkat bir husustur.

### Kaynakça

- Ardoğan, Recep. *Akideden Kelâma -Kelâm Tarihi-*. İstanbul: KLM, 2. Basım, 2015.  
 Ardoğan, Recep. *Delillerden Temellere*. İstanbul: KLM, 2014.  
 Bağdadî, Abdulkahir. *Usûlu'd-din*. İstanbul, 1928.

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri. *et-Temhîd*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *el-Câmi' li-şuabi'l-iman*. Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1986.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cengiz, Batuk. "Nemrûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/554-555. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Cezairî, Tahir el-. *el-Cevahiru'l-keîmiyye fî izahî'l-akidedi'l-İslamiyye*. nşr. M. Cüneyt Gökçe". Şanlıurfa: Elif Matbaacılık, 2017.
- Derveze, İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2011.
- Ebû 'Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1961.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Esen, Muammer. "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 111-128.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2008.
- Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Hikme fi mahlukatillah*. Mısır: Matbaatü'n-Nil, 1321.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Yayınevi, 1991.
- Gördük, Yunus Emre. "Hz. İbrahim'e Kuşlarla Verilen Mesaj (Bakara/260. Ayet) Özelinde Bağlamın Tefsire Etkisi". İstanbul, 2019.
- Harman, Ömer Faruk. "İbrâhîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/272-273. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Işık, Harun - Serdar, Murat. *Sistemantik Kelam-I*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, ts.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ibn Kuteybe ed-Dineverî. *Garibü'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1955.
- Îcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-. *el-Mevakif fi ilmi'l-keîm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.
- Kadî, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. baskı.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basalûm. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyun*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mevdudi, Ebû'l-A'la el-. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hazreti Peygamber'in Hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Mücahid b. Cebr. *Tefsirü Mücahid*. Mısır: Darü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Önemli, Kadri. *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Özcan, Esat. "Hz. İbrahim'in Tahkiki İmana Ulaşma Çabaları ve Tebliğ Metodu". İstanbul, 2019.

- Öztürk, Mahmut. "İman-İnkâr Ekseninde Duyu Organlarının İşlev(sizliği)". 3. *Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi*. 52-57. İksad Yayınevi, ts.
- Öztürk, Mahmut. "İman-İnkâr Ekseninde Duyu Organlarının İşlev(sizliği)". 3. *Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi*. 52-57. İksad Yayınevi, ts.
- Öztürk, Mahmut. *Kur'an'da Peygamberlerin Aile Bireyleriyle İmtihanı*. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2016.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafettin Gölcük. Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Sabunî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-. *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Sönmez, Vecihi. "Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi," *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Şehristanî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-akâid*. İstanbul: Dergah, 1980.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Tüsteri, Ebû Muhammed Sehl b Abdullah Sehl et-. *Tefsirü't-Tüsteri*. thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Yılmaz, Musa Kazım. *Kur'an ve Sünnet Işığında Hayat*. Ankara: Son Çağ, 1. Basım, 2017.
- Yurdagür, Metin. "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 10. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil*. Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 26, Sayı: 44, Temmuz-Aralık 2020

## MASDARIN ANLAM DELALETİ

INFINITIVE'S MEANING INDICATION

الدلالة المعنوية للمصدر

Dr. Öğr. Üyesi Bekir MEHMETALİ

bekler2006@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-2783-8543>

Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
Kilis/Türkiye

**Atıf@** Mehmetali, Bekir. "Masdarın Anlam Delaleti/الدلالة المعنوية للمصدر". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık, 2020): 288-312.

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 16 Mart 2020/ 16 March 2020

**Kabul Tarihi / Accepted** : 20 Kasım 2020 / 20 November 2020

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık 2020 / 15 December 2020

**Sayı – Issue** : 44

**Sayfa / Pages** : 288-312

**DOI** : <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.704377>



### Öz

Araplar doğal bir dil ortamında yaşamışlardır. Konuştukları dili ve bu dilin ifade ettiği manaları, uzun uğraşlar sonucu öğrenerek değil doğuştan itibaren taklid yoluyla öğrenmişlerdir. Geniş çöl ortamı, dar kabile toplumu düşüncelerini, endişelerini ve duygularını ifade etmek için dillerini kullanmada ustalaşmalarını sağlamıştır.

Arapların dil kullanımlarında birçok dilsel unsur yer alır. Master bu unsurların en önde gelenidir. Nitekim onun birçok gramer yapısı içerisinde önemli bir yeri mevcuttur. Araştırmanın konusu (Masterlarda Anlamsal Delalet) yani sarf, nahiv ve belagat açısından masterın terkip içindeki ve dışındaki görevleridir. İşte bu durum beni bu çalışmayı kaleme almaya iten nedendir. Masterın bağlamsal olarak anlamsal delaletini nahiv ve sarf kitaplarına dayanarak ortaya çıkarmak ve bunun anlaşılması için de anlaşılır bir üslupla tahlil ederek desteklemek istiyorum. Arapça konuşmada dil unsurlarından en önemlilerinden biri olan masterın görevini ele alan bu araştırmanın önemi, sadece masterın yapabileceği birçok anlamsal görevi yerine getirebilmesi ve kendisinin diğer gramer unsurlarının bağlam içerisinde görevlerini yerine getirmede onlara imkan tanımasıdır diyebiliriz.

**Anahtar kelimeler:** Masdar, Siyak, Anlam, Delalet.

### Abstract

Arabs lived in a natural language environment. Without exerting great effort, they learned their language and its semantics through acquisition. The vast desert and small tribal families helped them master their language uses while expressing their thought, emotions and worries.

There are many elements in Arabs' use of language, and the infinitive is the most prominent of these elements as it had a significant role in many grammatical structures. The main subject of this study is internal and external functions of the infinitive in sentence structure and its relation with morphological, grammatical, and rhetorical functions of the sentence. That's why the title is centred upon the infinitive. The study aims to reveal the meaning index of the infinitive in different contexts by basing on some morphological and grammatical sources. In order to have a clear style, a simple language is used in the present paper. The importance of the study lies in its subject, which deals with the function of the infinitive, one of the most significant linguistic components in Arabic speech. Therefore, the study's main focus is on some semantical functions that only infinitive can have and on how it helps other grammatical elements function properly in different contexts.

**Keywords:** Infinitive, Context, Meaning, Indication.

### الملخص

عاش العربي في بيئة لغوية فصيحة، يكتسب لغته، ومعانيها بالسليقة والتقليد لا بالتعلم والتفكير، في بيئة جغرافية، صحراوية، شاسعة، ومجتمع قبلي ضيق مكنه من التفنن في استعمال لغته؛ للتعبير عن خواطر فكره، وهو اجس نفسه، وخَلجات قلبه. فتعددت العناصر اللغوية في استخدامه، وكان المصدر أبرز هذه العناصر، إذ كانت له أدوار دلالية خاصة في سياقات نحوية متعددة. فموضوع البحث (الدلالة المعنوية للمصدر) وهي ما تُعرف بالدلالة النحوية أو التركيبية للمصدر خارج التركيب، وداخله، وأقصد به المعاني التي تؤدي إليها البنية اللغوية للمصدر، داخل التركيب، من خلال الوظائف النحوية التي يقوم بها، أو العلاقات الإعرابية التي يُقيمها نظام الإعراب.<sup>1</sup> وهذا ما دفعني إلى كتابة هذا البحث بهذا العنوان؛ لأبرز مستنداً على ما جاء في الكتب النحوية، والصرفية الدلالة المعنوية السياقية للمصدر، وأدعم ذلك بالتحليل بأسلوب سهل فهمه. وتكمن أهمية البحث في موضوعه الذي يتناول وظيفة واحدٍ من أهم العناصر اللغوية في الكلام العربي، وهو المصدر الذي يؤدي وظائف معنوية لا يؤديها غيره. ويُتيح المتكلم لعناصر نحوية أخرى بتأدية الوظيفة السياقية للمصدر بعد حذفه. ويعتمد البحث المنهج الوصفي، التحليلي، الاستنتاجي، فيصف القاعدة ذات الصلة كما وردت في الكتب النحوية الصرفية، ويدعمها بالشواهد، والأمثلة المناسبة، ويُحلّلها، ويستنتج منها الفائدة البلاغية المعنوية.

الكلمات المفتاحية: المصدر، السياق، المعنى، الدلالة.

### 1. مدخل:

المصدر في اللغة العربية عنصر لغوي ذو أهمية كبيرة؛ لأنه يؤدي وظائف لغوية، ونحوية، وصرفية، وسياقية متعددة. وقد يؤدي أكثر من معنى نحوي في سياق واحد، فيدل على معني الحالية، والمفعولية المطلقة بتعبير واحد، ويؤدي ثلاثة معانٍ نحوية في سياق واحد، فيدل على الحالية، والمفعولية المطلقة، والتعليل (المفعول لأجله)، فيجعل الجملة التي ورد فيها احتمالية المعنى، وهو بهذا الأداء اللغوي في الجملة يُحقق الاقتصاد اللغوي، فيوفر على المتكلم الجهد والوقت، في تأليف الكلام، ويوفر على المتلقي الجهد والوقت، في تلقي الخطاب الموجه إليه. يُضاف إلى ذلك أن له أنواعاً، وتسميات متعددة، فهو بحسب عدد أحرف فعله، ثلاثي، ورباعي، وخماسي، وسداسي، وبحسب دلالاته أصلي، وميمي، ومرة، وهيئة. وبحسب تصرفه، جامد يُستخدم للمفعولية المطلقة، ومتصرف يتقلب في المواقع الإعرابية، فيُعبر به عن المبتدأ، والخبر، والفاعل، ونائبه، والصفة، والحال، وغيرها من المعاني النحوية المختلفة.

فالمصدر بهذه الاستخدامات يدل على سعة اللغة العربية، ومرونتها، وعلى قدرة المتكلم العربي على التفنن باستخدام لغته؛ للتعبير عن أفكاره، وأحاسيسه، والتفاعل مع مجتمعه.

<sup>1</sup> ينظر: محمود عكاشة، التحليل اللغوي (القاهرة: دار النشر للجامعات، 2011)، 131.

**2. تعريف المصدر:****2.1. لغة:**

مأخوذ من الجذر (صدر) وهو على وزن (المَفْعَل) وهو: " كل اسم دلّ على حدث وزمان مجهول"<sup>2</sup> وهو: "ما يصدرُ عنه الشيءُ. يُقال: العلم مصدرُ الرُّقْيِ"<sup>3</sup>.

**2.2. اصطلاحاً:**

المصدر: "ما تضمّن أحرف فعله لفظاً أو تقديراً، وهو اسم يدل على معنى حادث من غير أن يدلّ على الزمن"<sup>4</sup> وهو: "اسم يدل على الحدث مجرداً من الزمن، ويتضمّن أحرف فعله لفظاً أو تقديراً أو تعويضاً"<sup>5</sup>. فمِمّا تضمّن أحرف فعله لفظاً (شُرياً) مصدر للفعل (شرب)، ومِمّا تضمّن أحرف فعله تقديراً (إيصال) مصدر للفعل (أوصل) والأصل (إِوَصال) فقلبت الواو ياءً؛ لسكونها بعد الكسر، ومِمّا تضمّن أحرف فعله تعويضاً (عِدّة) مصدر للفعل (وَعَدَ) والأصل (وَعِدَة) فحذفت الواو (فاء الكلمة) وعُوّضت تاء مربوطة في آخر المصدر، فالتاء للتعويض عن الواو المحذوفة.<sup>6</sup> وهذا يعني أنّ المصدر يندرج تحت الاسم؛ لأن الاسم ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بزمن. وقال صاحب الأصول في النحو بهذا الخصوص مُدرجاً المصدر تحت نوع الاسم: "المصدر اسم كسائر الأسماء إلاّ أنّه معنَى غير شخص. والأفعال مشتقة منه. وإنّما انفصلت من المصادر بما تضمّنت معاني الأزمنة الثلاثة بتصرفها"<sup>7</sup>. والمقصود بأنه غير شخصٍ أنه ليس اسم ذات يُدرَك بإحدى الحواس الخمس بل هو اسم معنى يُتصوّر بالعقل.

**3. الفرق بين المصدر واسم المصدر:**

ذكرنا آنفاً تعريف المصدر، إلاّ أنّه يأتي في الكلام لفظ يدل على الحدث مجرداً من الزمن، ولا يتضمّن كلّ أحرف الفعل، بل نقص عنه لفظاً أو تقديراً دون عوض نحو (تَوَضُّأً: وُضوءاً) و (أكرم: كرماً) والأصل (تَوَضُّأً: تَوَضُّؤاً) فالمصدر (وُضوءاً) لم يتضمّن التاء الموجودة في الفعل (توضأً) والمصدر (كرماً) لم يتضمّن الهمزة الموجودة في الفعل (أكرم). وهذا يُسمّى اسم مصدرٍ لا مصدرراً.

فاسم المصدر:<sup>8</sup> "هو ما ساوى المصدر في الدلالة على الحدث، ولم يُساوه في اشتماله على جميع أحرف فعله، بل خلّث هيئته من بعض أحرف فعله لفظاً وتقديراً من غير عوض نحو (توضأً: وضوءاً، وتكلم: كلاماً، وأيسر: يسراً)"<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> عثمان بن جني، *اللمع في العربية*، 48.

<sup>3</sup> محمد خير أبو حرب، *المعجم المدرسي (دمشق: وزارة التربية السورية، 1985/1406)*، 586، وينظر: راجي الأسمر، *المعجم المفصل في علم الصرف*، مراجعة: إميل يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 372.

<sup>4</sup> مصطفى جطل، *النحو والصرف* (2) (حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1990/1410)، 157.

<sup>5</sup> جطل، *النحو والصرف* (2)، 224، ومصطفى الغلاييني، *جامع الدروس العربية* (بيروت: المكتبة العصرية، 1968/1388م)، 1: 164.

<sup>6</sup> ينظر: الغلاييني، *جامع الدروس العربية*، 1: 6.

<sup>7</sup> أبو بكر بن السراج، *الأصول في النحو*، تج. عبد الحسين الفتلي أبو بكر، ط3 (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1988/1408)، 1: 159، 3: 85، وينظر: محمد بن يزيد المبرد، *المقتضب*، تج. عبد الخالق عزيمة، ط3. (القاهرة: وزارة الأوقاف، 1994/1415)، 2: 226، 267.

<sup>8</sup> أنطوان الدحاح، *معجم لغة النحو العربي*، راجعه: جورج متري عبد المسيح (لبنان: ناشرون، 1993)، 28.

<sup>9</sup> الغلاييني، *جامع الدروس العربية*، 1: 180-181، وينظر: الأسمر، *المعجم المفصل في علم الصرف*، 130-131، وينظر: عمرو بن عثمان سيوييه، *الكتاب*، تج. عبدالسلام هارون (بيروت: دار الجيل، 1966)، 2: 244، والمبرد، *المقتضب*، 1: 74، والسراج، *الأصول في النحو*، 3: 134-135.

فاسمُ المصدر أحرفُه أقلُّ من أحرف مصدر فعله، ودلالته على الحدث أقلّ من دلالة المصدر، ومنه قوله تعالى: "والله أنبتكم من الأرض نباتاً"<sup>10</sup> و/نباتاً/ اسم مصدر لا مصدر للفعل الرباعي (أنبت) لأنّ (أنبت) فعل رباعي وزنه (أفعلن) ومصدره يكون على وزن (إفعال) لا (فعل) أي مصدر (أنبت) هو (إنبات) لا (نبت) فنلاحظ أن (نبت) دلّ على الحدث الذي يتضمّن الفعل (أنبت) لكنّه لم يحتو على كل أحرف (أنبت) فهو لم يتضمّن الهمزة الموجودة في (أنبت) ولذلك كان اسم مصدر لا مصدرًا، وكذلك هو لفظ (عطاء) في قول الشاعر القطامي:<sup>11</sup>

أَكْفَرًا بَعْدَ رَدِّ الْمَوْتِ عَنِّي وَبَعْدَ عَطَائِكِ الْمِئَةَ الرَّتَاعَا

فلفظ (عطاء) اسم مصدر لا مصدر، وفعله (أعطى) وهو رباعي على وزن (أفعل) ومصدره (إعطاء) على وزن (إفعال) فلم يُضمّن الشاعر (عطاء) كل أحرف (أعطى) فأخلاه من الهمزة.

والرأي أن استخدام اسم المصدر في هذه السياقات اللغوية أقوى من استخدام المصدر؛ لأنّ المتكلم يستخدم مصدرًا لفعل آخر بدل مصدر الفعل الذي يُورده في السياق، وكأنّه يُريد المعنيين معاً، معنى مصدر الفعل الذي أورده في السياق، ومعنى المصدر الذي أورده في السياق دون فعله. وهذا مُلاحظ في قوله تعالى: "والله أنبتكم من الأرض نباتاً" فالفعل (أنبت) رباعي، وزنه (أفعلن) ومصدره (إنبات) على وزن (إفعال) و(نبت) على وزن (فعل) هو في الحقيقة مصدر للفعل الثلاثي (نبت) على وزن (فعلن) فكأنّه أراد باستخدام (نبت) بدل (إنبات) معنيهما معاً مع معني فعليهما، فأشار باستخدام الفعل (أنبت) إلى إرادة معنى مصدره (إنبات) وأشار باستخدام المصدر (نبت) إلى معنى فعله (نبت).

#### 4. أنواع المصدر:

قد يظنُّ الدارس أنّ المصدر له تقسيمٌ واحد، هو بحسب أحرف فعله، لكنّ التدقيق في كتب النحو والصرف، وتتبع هذه المسألة اللغوية نتج عنهما أنّ المصدر له تقسيماتٌ متعدّدة كالآتي:

#### 4.1. أنواع المصدر بحسب أحرف فعله:

ينقسم المصدر بحسب أحرف فعله إلى:

#### 4.1.1. مصادر الأفعال الثلاثية:

الفعل الثلاثي ما تألّف من ثلاثة أحرف أصلية ك: / كتب، وسأل، وسقى .. / وتذكّر كتب النحو، والصرف أنّ مصادر الأفعال الثلاثية سماعية<sup>12</sup> أي هي كثيرة يصعب ضبطها بصيغة واحدة، أو قد يكون للفعل الواحد أكثر من مصدر كالفعل (طار) فمصادره (طيران، وطيرورة، وطيّر) وبالرغم من ذلك حاول اللغويون ضبط أوزان مصادر الأفعال الثلاثية. قال المبرد: "اعلم أنّ هذا الضرب من المصادر يجيء على أمثلة كثيرة بزوائد، وغير زوائد، وذلك أن مجازها مجازُ الأسماء، والأسماء لا تقع بقياس"<sup>13</sup> والمقصود بأمثلة كثيرة في قول المبرد الأوزان. ومن هذه الأوزان التي وردت في كتاب المقتضب:

- فَعَل: (ضَرَب، قَتَلَ) مصدران للفعلين (ضَرَب، وَقَتَلَ).

<sup>10</sup> نوح، 17/71.

<sup>11</sup> سيبويه، الكتاب، 1: 331.

<sup>12</sup> ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربية، 1: 165 - 166، وينظر: عبده الراجحي، التطبيق الصرفي (بيروت: دار النهضة العربية، 1973) 66-68، والأسمر، المفصل في علم الصرف، 372-373،

<sup>13</sup> المبرد، المقتضب، 2: 122.

- فَعَلَ: (عَلِمَ، حَلِمَ) مصدران للفعلين (عَلِمَ، وَحَلِمَ).
- فُغِلَ: (شُغِلَ، وَشُرِبَ) مصدران للفعلين (شَغَلَ، وَشَرِبَ).
- فَعَلَّ: (جَلَبَ، وَطَرَبَ، وَفَرِحَ) مصادر للأفعال (جَلَبَ، وَطَرَبَ، وَفَرِحَ).
- فَعَلَ: (عِظَمَ، وَبَسَمَنَ) مصدران للفعلين (عِظَمَ، وَبَسَمَنَ).
- فَعَلَ: (ضَحِكَ، وَخَنَقَ) مصدران للفعلين (ضَحِكَ، وَخَنَقَ).
- فُعُولَ: (جُلُوسَ، وَفُعُودَ) مصدران للفعلين (جَلَسَ، وَفَعَدَ).
- فِعالَ: (قِيامَ، وَصِيامَ، وَلِقَاءَ) مصادر للأفعال (قامَ، وَصامَ، وَلقيَ).
- فَعَالَ: (ذَهَابَ، وَخَفَاءَ، وَجَمَالَ، وَكَمَالَ) مصادر للأفعال (ذَهَبَ، وَخَفِيَ، وَجَمُلَ، وَكَمُلَ).
- فَعَالَةٌ: (سَفَاهَةٌ، وَجَهَالَةٌ، وَضَلَالَةٌ) مصادر للأفعال (سَفِهَ، وَجَهَلَ، وَضَلَّ).<sup>14</sup>
- فُعُولَ: (قَبُولَ، وَظُهُورَ) مصدران للفعلين (وَقَبِلَ، وَظَهَرَ).
- فُعْلَةٌ: (قُدُوءَ، وَحُطُوءَ) مصدران للفعلين (قَدَا، وَحَظِيَ).
- فِعالَةٌ: (دِرَايَةٌ، وَهَدَايَةٌ) مصدران للفعلين (دَرَى، وَهَدَى).
- فَعَلَى: (دَعَوَى) مصدر للفعل (دَعَا).
- فَعِيلَ: (صَهِيلَ، وَنَهَيْقَ) مصدران للفعلين (صَهَلَ، وَنَهَقَ).
- فَعَلَ: (هُدَى) مصدر للفعل (هَدَى).
- فَعَالَ: (سُعَالَ) مصدر للفعل (سَعَلَ).<sup>15</sup>

- فَيَعْلُولَةٌ: (صَبْرُورَةٌ، وَكَيْنُونَةٌ، وَشَيْخُوخَةٌ) والأصل (صَبْرُورَةٌ، وَكَيْنُونَةٌ، وَشَيْخُوخَةٌ) وكان قبل الإدغام: (كَيْنُونَةٌ) فقلبوها الواو الأولى ياء؛ لاجتماعها بالياء، فصار (كَيْنُونَةٌ) فاجتمعت ياءان، الأولى ساكنة، والثانية متحركة، فأدغموا الأولى في الثانية، فصار (كَيْنُونَةٌ) ثم حذفوا التضعيف؛ للتخفيف، وكرهية التضعيف، فصار (كَيْنُونَةٌ) على وزن (فيعلولة).<sup>16</sup>

وقد يأتي مصدر الفعل الثلاثي على وزن (عِلَّة) والأصل (فِعْلَلَةٌ) نحو (عِدَّة، وَزِنَةٌ) مصدران للفعلين (وَعَدَ، وَوَزَنَ) والأصل (وَعْدَةٌ، وَوِزْنَةٌ) فحذف الحرف الأوَّل (الفاء) من المصدر، وَعُوِّضَ تاء في آخره، وهذا يكون في مصادر الفعل الثلاثي المعتل الأوَّل (المثال) فَأَعِلَّ المصدر حملاً على إعلال فعله، فحذفت فاؤه؛ لحذفها في فعله في المضارع، والأمر، فيقال: (يَعِدُّ، وَيَزِنُ) و (عِدَ، وَزَنَ) في مضارعي (وَعَدَ، وَوَزَنَ) وأمرهما.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> ينظر: سيبويه، الكتاب، 4: 55.

<sup>15</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 122-124، والسراج، الأصول في النحو، 3: 86-99، ومحمد بن علي الصبَّان، حاشية الصبَّان، تج. طه عبد الرؤوف سعد، (المكتبة التوفيقية، بلا تاريخ)، 2: 459 - 462، والغلابي، جامع الدروس العربية، 1: 165 - 166.

<sup>16</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 124.

<sup>17</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 127.

**2.1.4. مصادر الأفعال الرباعية:**

مصادر الأفعال الرباعية قياسية<sup>18</sup> والفعل الرباعي ما تألف من أربعة أحرف أصلية نحو (دَحْرَجَ، وزلزل) أو كان مُلحقاً بالرباعي نحو (جَهَّوَرَ، وجَلَّبَب... ) أو كان منحوتاً من كلمتين فأكثر على وزن (فَعَّلَل) نحو (بَسَمَل) منحوت من (بسم الله الرحمن الرحيم) و (حَوَقَل) منحوت من (لاحول ولا قوّة إلا بالله) أو تألف من ثلاثة أحرف أصلية، وحرف زائد نحو (أَكْرَمَ، وشارك، وفَتَّح). وأوزان، ومصادر هذه الأفعال كما وردت في كتب النحو، والصرف كالآتي:

**4. 1.2.1. وزن (إِفْعَال) مصدرٌ للفعل الرباعي الذي وزنه (أَفْعَل) نحو (إِكْرَام، وإِقْدَام) مصدرين للفعلين (أَكْرَم، وأَقْدَم) والفعل المعتلّ الأجوف نحو (أَفَادَ، وأَعَاد) تُحذف ألفه في المصدر؛ لاجتماعها بألف المصدر، وتُعوض تاء في الآخر، فصار وزن المصدر (إِفَالَة) نحو (إِعَادَة، وإِفَادَة) والأصل (إِفَاد، وإِعَاد) فلما اجتمعت ألفان، أُلِف الفعل، وأُلِف المصدر، وكلتاهما ساكنتان، تخفّفوا بحذف ألف الفعل، وتعويضها بالتاء المربوطة في آخر المصدر؛ للدلالة عليها.<sup>19</sup>**

وإذا كان فعلُ المصدر (إِفْعَال) معتل اللام (الآخر) أُبْدِل حرف العلة (الياء) همزة بعد قلبها ألفاً ك (إِهْدَاء) مصدر ل (أَهْدَى) والأصل (إِهْدَاي) فقلبت الياء ألفاً؛ لتطرّفها بعد ألف زائدة ، فصار (إِهْدَاا) فاجتمعت ألفان، فأبدلت الثانية همزة، فصار (إِهْدَاء) ومثله (إِفْتَاء) مصدر للفعل (أَفْتَى)<sup>20</sup>.

**4. 2.2.1.4. وزن (تَفْعِيل) مصدر للفعل الرباعي الذي وزنه (فَعَّل) نحو (تَكْرِيم، وتَقْطِيع) مصدرين للفعلين (كَرَّمَ، وقَطَّع) على وزن (فَعَّل). والمصدر (تَفْعِيلَة) يكون للفعل الرباعي (فَعَّل) معتل الآخر، أو مهموز الآخر نحو (تَنْمِيَة، وتَجْرِيَة) مصدرين للفعل (نَمَى، وجرأ) و(نَمَى) رباعي على وزن (فَعَّل) معتل الآخر، و(جرأ) رباعي على وزن (فَعَّل) مهموز الآخر، والأصل في المصدر (تَفْعِيل) فحذفت ياء المصدر، وعوّضت تاء مربوطة في الآخر، فانقل المصدر من وزن (تَفْعِيل) إلى (تَفْعِيلَة)<sup>21</sup>.**

وقد يأتي مصدر وزن (فَعَّل) الصحيح اللام على وزن (تَفْعِيلَة) نحو (تَجْرِيَة، وتَذْكِرَة) مصدرين للفعلين (جَرَّب، وذَكَّر) وكلاهما رباعي صحيح الآخر، وزنه (فَعَّل)<sup>22</sup>. وقد يأتي مصدره على وزن (فَعَّل) وذكر المبرّد أنّه الأصل<sup>23</sup> كقوله تعالى: "وَكذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا"<sup>24</sup> و(كِذَاب) وزنه (فَعَّل) مصدر للفعل الرباعي (كذَّب) وزنه (فَعَّل) وقد يأتي وزن (تَفْعَال) مصدرأ ل (فَعَّل) نحو (تَجَوَّل، وتَكَرَّر) مصدرين للفعلين (جَوَّل، وكَرَّر)، وقيل: إذا فُصِدت المبالغة والتكثير.<sup>25</sup>

**3. 2.1.4. وزنا (فَعْلَلَة) و(فِعْلَال) مصدران للفعل الرباعي الذي وزنه (فَعَّلَل)<sup>26</sup> نحو (زَلَزَلَة، وزِلْزَال) مصدرين ل (زَلَزَلَ) على وزن (فَعَّلَل). ووزن (فَعْلَلَة) قياسي، فكل فعل رباعي وزنه (فَعَّلَل) له مصدر، وزنه (فَعْلَلَة) والأصل فيه (فَعْلَال) فحذفوا ألفه؛ للتخفيف، وعوّضوها تاء مربوطة في الآخر،**

<sup>18</sup> ينظر: الراجحي، التطبيق الصرفي، 69-70، والأسمر، المعجم المفصل في علم الصرف، 373-375.

<sup>19</sup> ينظر: أبو القاسم الثماني، شرح التصريف، تح: إبراهيم البعيبي (مكتبة الرشد، 1999/1419)، 462، وجمال الدين ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: يوسف البقاعي (دار الفكر، بلا تاريخ)، 3: 204.

<sup>20</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 85، والراجحي، التطبيق الصرفي، 158، والأسمر، المعجم المفصل في علم الصرف، 28.

<sup>21</sup> ينظر: ابن هشام، أوضح المسالك، 3: 203-204.

<sup>22</sup> ينظر: ابن هشام، أوضح المسالك، 3: 204.

<sup>23</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 99.

<sup>24</sup> التّأ، 28/78.

<sup>25</sup> ينظر: الأستريادي، شرح شافية ابن الحاجب، 1: 167.

<sup>26</sup> ينظر: سيبويه، الكتاب، 2: 345-346، والمبرد، المقتضب، 2: 93.

فصار (فَعْلَلَة). ووزن (فَعْلَال) سماعي، فليس بالضرورة أن يكون لكل فعل رباعي وزنه (فَعْلَل) مصدر، وزنه (فَعْلَال) حو (عَسْكَر) مصدره القياسي (عَسْكَرَة) على وزن (فَعْلَلَة) ولكن لم يُسَمَّع له مصدر، وزنه (فَعْلَال) فلم يُسَمَّع (عِسْكَار)، ومنهم من يجعله قياسياً إذا كان فعله رُبَاعِيّاً مُجْرَدًا، مُضَعَّفًا نحو (زَلْزَل)، ووَسْوَس).<sup>27</sup>

**4.2.1.4. وزنا (مُفَاعَلَة، وَفَعَال) مصدران للفعل الرباعي الذي وزنه (فَاعَل). و (مُفَاعَلَة) قياسي، و(فَعَال) سماعي نحو (مُضَارَبَة، وَضِرَاب) مصدرين للفعل الرباعي (ضَارَب) وزنه (فَاعَل) و(مُنَاصَلَة، وَنَصَال) مصدرين للفعل الرباعي (نَاصَل) وزنه (فَاعَل). ووزن (فَاعَل) المعتل الآخر، تُبدل ألفه همزة؛ لتطرفها بعد ألف زائدة، فتُبدل لامه المعتلة (حرفه الأخير) همزة في المصدر بعد قلبها ألفاً نحو (هِدَاء) مصدر للفعل (هَادَى) والأصل (هِدَاي) فقلبت الياء ألفاً؛ لتطرفها بعد فتح، فصار (هِدَا) فاجتمعت ألفان، فأبدلت الثانية همزة، فصار (إِهْدَاء) ومثله (رِمَاء) مصدر للفعل (رَامَى).<sup>28</sup>**

والأصل في وزن المصدر (فَعَال) هو (فِيْعَال) فحذفت ياءه للتخفيف، وأهمِل في الاستعمال، وأصل وزن (فِيْعَال) هو (فَاعَال) فكسرت الفاء، وقلبت الألف التي بعدها ألفاً؛ مراعاة للكسرة التي قبلها. وهذا الأصل نادرٌ لا يُقاس عليه.<sup>29</sup>

#### 4.3.1.4. مصادر الأفعال الخماسية:

الفعل الخماسي:<sup>30</sup> ما تألف من خمسة أحرف، ثلاثة منها أصليّة، واثنان زائدان، نحو (اجتمع) فالأحرف الأصليّة هي الجيم، والميم، والعين (جمع) والحرفان الزائدان هما همزة الوصل، والتاء، أو أربعة منها أصليّة، وحرف واحد زائد نحو (تبعثر) فالأحرف الأصليّة هي (بعثر) والحرف الزائد هو التاء في أوله. ويأتي مصدره على أحد الأوزان الآتية:

**1.3.1.4. وزن (انْفَعَال) يكون مصدرًا للفعل الخماسي الذي وزنه (انْفَعَل) نحو (انْصَرَف)، وانْهَمَار) مصدرين للفعلين (انْصَرَف، وانْهَمَر). والفعل المعتل الآخر، تُبدل ياءه همزة؛ لتطرفها بعد ألف، فيُبدل حرف العلة همزة في المصدر بعد قلبه ألفاً نحو (انْمِحَاء) على وزن (انْفَعَال) مصدر للفعل (انْمَحَى) الخماسي المعتل الآخر على وزن (انْفَعَل). والأصل (انْمِحَاي) فقلبت الياء ألفاً؛ لتطرفها بعد فتح، فصار (انْمِحَا) فاجتمعت ألفان، فأبدلت الثانية همزة، فصار (انْمِحَاء) ومثله (انْتِهَاء) مصدر للفعل (انْتَهَى).<sup>31</sup>**

**2.3.1.4. وزن (اِفْتِعَال) مصدر للفعل الخماسي الذي وزنه (اِفْتَعَل) نحو (اجْتَمَعَ، واِفْتَرَق) مصدرين للفعلين (اجْتَمَعَ، واِفْتَرَق).<sup>32</sup> والفعل المعتل الآخر نحو (اِهْتَدَى، واِفْتَدَى) يُبدل حرف العلة همزة بعد قلبه ألفاً نحو (اِهْتَدَاء، واِفْتَدَاء) والأصل (اِهْتَدَاي، واِفْتَدَاي).<sup>33</sup>**

<sup>27</sup> ينظر: ابن هشام، أوضح المسالك، 3: 205، والراجحي، التطبيق الصّرفي، 69، والغلايبي، جامع الدروس العربية، 1: 169.

<sup>28</sup> ينظر: أبو الفداء بن أيوب، الكناش في فني النحو والصّرف، تح: رياض الخوّام (بيروت: المكتبة العصرية، 2000)، 1: 377، والراجحي، التطبيق الصّرفي، 158، والأسمر، المعجم المفصل في معاني الصّرف، 28.

<sup>29</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 93-98، وابن السراج، الأصول في النحو، 3: 132-133، ومحمود بن عمر الزمخشري، المفصل في علم العربية، تح: سعيد محمود عقيل (بيروت: دار الجيل، 2003/1424)، 278-279، والغلايبي، جامع الدروس العربية، 1: 168-173.

<sup>30</sup> الراجحي، التطبيق الصّرفي، 70-71، والأسمر، المعجم المفصل في علم الصّرف، 374-375.

<sup>31</sup> ينظر: محمود بن عمر الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تح: علي بو ملحّم (بيروت: مكتبة الهلال، 1993)، 275.

<sup>32</sup> الغلايبي، جامع الدروس العربية، 1: 173-174.

<sup>33</sup> ينظر: الراجحي، التطبيق الصّرفي، 158، والأسمر، المفصل في علم الصّرف، 28.

**3.3.1.4.** وزن (إفْعَال) مصدر للفعل الخماسي الذي وزنه (إفْعَل) نحو (إحْمِر، وإعْرَج) مصدرين للفعلين (إحْمَرَ، وأعْرَج) وهو خاصٌّ بالأفعال الدالَّة على الألوان، والعيوب الجسديَّة<sup>34</sup>.

**4.3.1.4.** وزن (تَفَاعُل) مصدر للفعل الخماسي الذي وزنه (تَفَاعَل) نحو (تَقَادَم، وتَفَاهَم) مصدرين للفعلين (تَقَادَم، وتَفَاهَم). والفعل المعتل الآخر نحو (تَغَاضَى، وتَهَادَى) يأتي مصدره على وزن (تَفَاعِل) نحو (تَغَاضَى، وتَهَادَى) والأصل (تَغَاضَى، وتهَادَى)<sup>35</sup>.

**5.3.1.4.** وزن (تَفَعُّل) مصدر للفعل الخماسي الذي وزنه (تَفَعَّل) نحو (تَقَدَّم، وتأخَّر) مصدرين للفعلين (تَقَدَّم، وتأخَّر) وإذا كان الفعل معتل الآخر، جاء المصدر على وزن (تَفَعَّل) نحو (تَأْتَى، وتمتَّى) مصدرين للفعلين (تَأْتَى، وتمتَّى)<sup>36</sup>.

**6.3.1.4.** وزن (تَفَعُّل) مصدر للفعل الخماسي الذي وزنه (تَفَعَّل) نحو (تَدَخَّرَج، وتَبَعَّثُر) مصدرين للفعلين (تَدَخَّرَج، وتَبَعَّثُر)<sup>37</sup>.

#### 4.1.4. مصادر الأفعال السداسية:

الفعل السداسي<sup>38</sup> هو ما تألَّف من ثلاثة أحرف أصليَّة، وثلاثة زائدة، ويُسمَّى الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف نحو (استعمل) فالأحرف الأصليَّة هي (عمل) والأحرف الزائدة هي همزة الوصل والسين والتاء في أوَّلِه، أو تألَّف من أربعة أحرف أصليَّة، وحرفين زائدين، ويُسمَّى الرباعي المزيد بحرفين نحو (إظْمَأَن) فالأحرف الأربعة الأصليَّة هي (ظْمَأَن) والحرفان الزائدان هما همزة الوصل، وتضعيف النون. وهذه هي أوزان مصادره:

**1.4.1.4.** وزن (إِسْتِفْعَال) مصدر للفعل السداسي الذي وزنه (إِسْتَفْعَل) نحو (إِسْتِعْمَال، وإِسْتِعْجَال) مصدرين للفعلين (إِسْتَعْمَل، وإِسْتَعَجَل) وإذا كان وزن (إِسْتَفْعَل) معتلاً أجوف، حُذِفَت ألفه في المصدر، وعُوِّضت تاء في آخره، فيصير وزن المصدر (إِسْتِفَالَة) بدل (إِسْتِفْعَال) نحو (إِسْتِفَادَة) مصدر للفعل (إِسْتِفَاد) والأصل (إِسْتِفَاد) فاجتمعت ألفان فحذفت الأولى، وهي ألف الفعل، وعُوِّضت تاء في آخره<sup>39</sup> إذا كان وزن (إِسْتَفْعَل) معتل الآخر، تُبَدَل ياءه همزة؛ لتطرفها بعد ألف فيُبدل حرف العلة همزة بعد قلبه ألفاً نحو (إِسْتِهْدَاء) مصدر للفعل (إِسْتِهْدَى) والأصل (إِسْتِهْدَى) فقلبت الياء ألفاً؛ لتحركها بعد فتح، فصار (إِسْتِهْدَاء) فأبدلت الألف الثانية همزة؛ لاجتماع ألفين، فصار (استهداء)<sup>40</sup>.

**2.4.1.4.** وزن (إِفْعِيَال) مصدر للفعل السداسي الذي وزنه (إِفْعَوَعَل) نحو (إِحْشِيَان) مصدر للفعل (إِحْشَوَشَن).

**3.4.1.4.** وزن (إِفْعَوَال) مصدر للفعل السداسي الذي وزنه (إِفْعَوَل) نحو (إِعْلَوَاط) مصدر للفعل (إِعْلَوَظ) أي تعلَّق بعنق البعير؛ ليركبه.

<sup>34</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 99، والزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، 275.

<sup>35</sup> ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربية، 1: 173-174.

<sup>36</sup> ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربية، 1: 173-174.

<sup>37</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 99-101، وابن السراج، الأصول في النحو، 3: 127، والغلابي، جامع الدروس العربية، 1: 173-174، وفخر الدين قباوة، المورد النحوي الكبير، ط4 (دمشق: دار طلاس، 1987)، 111.

<sup>38</sup> الراجحي، التطبيق الصرفي، 71-71، والأسمر، المفصل في علم الصرف، 374-375.

<sup>39</sup> ينظر: محمد عبدالعزيز النجار، ضياء السالك إلى ألفية ابن مالك (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1422)، 41.

<sup>40</sup> ينظر: الراجحي، التطبيق الصرفي، 158، والأسمر، المفصل في علم الصرف، 28.



**4.4.1.4.** وزن (إفْعِيَال) مصدر للفعل السداسي (إفْعَال) نحو (إذْهِمَام) مصدر للفعل (إذْهِمَّ) أي اسْوَدَّ اسْوَدَاداً شديداً.

**5.4.1.4.** وزن (افْعِنَال) مصدر للفعل السداسي الذي وزنه (افْعِنَل) نحو (إخْرِنْجَام) مصدر للفعل (إخْرِنْجَم) أي اجتمع.

**6.4.1.4.** وزن (افْعَال) مصدر للفعل السداسي الذي وزنه (افْعَلَل) نحو (إفْشَعْرَار) مصدر للفعل (إفْشَعْرَ).<sup>41</sup>

#### 2. 4. أنواع المصدر بحسب التصرف والجمود:

المصدر المتصرف هو الذي لا يلزم النَّصْب على المصدرية، فيتقلَّب في المواقع الإعرابية المتنوعة، فيأتي مفعولاً مطلقاً، ومفعولاً به، ومبتدأ، وفاعلاً... و"المصادر أغلبها متصرف يتقلَّب في المواقع الإعرابية المتنوعة. فالمصدر المتصرف يأتي مبتدأ خبره محذوف كالمصدر (مَكْرُ) في قوله تعالى: " بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ"<sup>42</sup> والتقدير: مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ صَدْنَا، أو خبر لمبتدأ محذوف تقديره: سببُ كُفْرِنَا مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ. وفاعلاً كالمصدر (هَمَّ) في قول رؤبة:

فَنَامَ لَيْلِي وَتَقَضَى هَمِّي

ومضافاً إليه كالمصدر (الظعن) في قول الشاعر:

وَيَوْمٍ شَهِدْنَا سُنَيْمًا وَعَامرًا قَلِيلِ سَوَى الظَّعْنِ النَّهَالِ نَوَافِلِهِ.<sup>43</sup>

فالمتمكَّن يستفيد من المصدر المتصرف في كل الأبواب النحوية. فهو يؤدي وظائف نحوية متنوعة بحسب السياق الذي يرد فيه.

والمصدر غير المتصرف أي الجامد هو الذي يُلَازِم النَّصْب على المصدرية<sup>44</sup> أي يُسْتخدَم في الكلام مفعولاً مطلقاً فقط. ومن هذه المصادر (سُبْحَانَ، وَمَعَادُ، وَلَبَّيْكَ، وَحَنَانِيكَ، وَسَعْدِيكَ، ...) وهذه المصادر لا أفعال لها. ومن ذلك المصدر (سبحان) في قول أمية بن الصلت:

سُبْحَانَهُ ثُمَّ سُبْحَانًا نَعُودُ بِهِ وَقَبْلُنَا سَبَّحَ الْجُودِيُّ وَالْجَمْدُ<sup>45</sup>

#### 3. 4. أنواع المصدر بحسب اللفظ والتركيب:

المصدر الصريح ما كان اسماً مفرداً. وتندرج تحته كلُّ المصادر التي ذكرناها سابقاً. فلا أعيد ذكرها. والمصدر المؤول ما تألف من حرف مصدري مع الجملة التي تأتي بعده. ووظيفته إيقاع الجملة موقع الاسم المفرد. والأحرف المصدرية هي:

**1.3.4.** أَنْ: حرف يدخل على الفعل المضارع، فينصبه، ويجعل زمنه مستقبلاً خالصاً، ويأتي بعد فعل يدلُّ على الرجاء، أو الخوف، أو الطمع، أو ما شابه ذلك كقوله تعالى: " وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ"

<sup>41</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 108-99، وابن السراج، الأصول في النحو، 3: 128-133، والغلاييني، جامع الدروس العربية، 1: 174.

<sup>42</sup> سبأ، 33/34.

<sup>43</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 105، والغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 30، سليم وعامر قبيلتان من قيس عيلان، النَّهَال: المرتوية بالدم، نوافله: غنائمه.

<sup>44</sup> ينظر: الأسمر، المفصل في علم الصَّرف، 379.

<sup>45</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 105، والجودي: جبل في الموصل، والجمد: جبل في نجد، والغلاييني، جامع الدروس العربية، 30/3.

الحقَّ بِكَلِمَاتِهِ، وَيَقْطَعُ دَابِرَ الْكَافِرِينَ".<sup>46</sup> فالمصدر المؤول (أن يُحَقِّقَ) مفعول به، والمصدر المؤول (يقطع) اسم معطوف، والتقدير: "يريدُ اللهُ إحقاق الحقِّ وقطع" وكقوله تعالى: "نَخَشَى أَنْ نُصِيبَنا دَائِرَةً".<sup>47</sup> فالمصدر المؤول (أن تصيبنا) منصوب بنزع الخافض، والتقدير: "نخشى من إصابتنا" ويمكن أن يأتي في صدر الجملة، فتكون مبتدأ كالمصدر المؤول (أن تصوموا) في قوله تعالى: " وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ".<sup>48</sup> والتقدير: (صيامكم خيرٌ لكم).

وتدخل (أن) المصدرية على الفعل الماضي، فلا تعمل فيه، كالمصدر المؤول (أن قالوا) في قوله تعالى: "فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا".<sup>49</sup> أي (إلا قولهم) فالمصدر المؤول (أن قالوا) اسم للفعل الناقص (كان)<sup>50</sup>.

**2.3.4. أن:** حرف مشبه بالفعل لمعنى توكيد اتصال الاسم بالخبر، وهو مختص بالدخول على الجملة الاسمية، فيقع مع معموليه في موقع الاسم المفرد، ولا تقع (أن) في صدر الكلام، كوقوع المصدر المؤول (أنا أنزلنا) فاعلاً في قوله تعالى: "أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ".<sup>51</sup> أي (أولم يكفهم إنزالنا).<sup>52</sup>

**3.3.4. همزة التسوية:** حرف يأتي بعد كلمة (سواء) أو ما في معناها مثل (سيان، لسْتُ أدري، لا أبالي ...) وتُفيد أن ما قبلها، وما بعدها مستويان في الحكم الموجود في الجملة، وتحلُّ مع ما بعدها في محل المبتدأ كقوله تعالى: "وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ".<sup>53</sup> أي (إنذارك وعدمه سواء) فالمصدر المؤول (أنذرتهم) مبتدأ، خبره (سواء) والتقدير (سواء عليهم إنذارك وعدمه) وكذلك المصدر المؤول (أجزعنا) في قوله تعالى: "سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا".<sup>54</sup> أي (سواء علينا جزعنا، وصبأنا).<sup>55</sup>

**4.3.4. كي:** حرف مصدري يدخل على الفعل المضارع، فينصبه، ويجعل زمنه خالصاً للمستقبل، ويقع معه في موقع الاسم المجرور باللام الجارة ظاهرة ملفوظة، أو مقدرة نحو (جئتُ كي أتعلّم) أي (للتعلم) وكقوله تعالى: "لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ".<sup>56</sup> أي (لعدم كون...).

**5.3.4. لو:** حرف مصدري مُهمَل، لا يُغيّر الحركة الإعرابية، والموقع الإعرابي لما دخل عليه، ويأتي بعد الفعل (ودّ) أو ما في معناه نحو (أحبّ، وتمي، وأراد...) فيقع مع ما بعده في محل المفعول به المنصوب كالمصدر المؤول (لو تُدهن) في قوله تعالى: "وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ".<sup>58</sup> فالمصدر

<sup>46</sup> الأنفال، 7 / 8.

<sup>47</sup> المائدة، 52 / 5.

<sup>48</sup> سورة البقرة، 184 / 2.

<sup>49</sup> العنكبوت، 24 / 29.

<sup>50</sup> ينظر: ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 161، وعبدالوهاب الصابوني، اللباب في النحو (بيروت: دار الشرق العربي، 1973)، 66 - 67، وحطل، النحو والصرف، 2، 12.

<sup>51</sup> العنكبوت، 51 / 29.

<sup>52</sup> ينظر: الصابوني، اللباب في النحو، 67، وفاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ط3 (عمان: دار الفكر، 2008/1429)، 133: 3.

<sup>53</sup> البقرة، 5 / 2.

<sup>54</sup> إبراهيم، 21 / 14.

<sup>55</sup> ينظر: الصابوني، اللباب في النحو، 66.

<sup>56</sup> الأحزاب، 37 / 33.

<sup>57</sup> ينظر: الصابوني، اللباب في النحو، 68، والغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 178.

<sup>58</sup> القلم، 5 / 68.

المؤول (لو تُدهن) مفعول به للفعل (ودّ) والتقدير (ودّوا الإدهان) وكذلك المصدر المؤول (لو يُعمّر) في قوله تعالى: "يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ".<sup>59</sup> أي: (يودُّ التعمير) فالمصدر المؤول (لو يُعمّر) مفعول به للفعل المضارع (يودُّ).

وقد يأتي بعد (لو) المصدرية الحرف المشبه بالفعل (أنّ). فيكون الفعل محذوفاً، ويُقدّر بـ /ثبت/ كقوله تعالى: "تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا".<sup>60</sup> والتقدير (تودُّ لو ثبت أنّ بينها...) وتقع (لو) مصدرية بقلّة بعد فعلٍ غير (ودّ) فتخرج عن أداء وظيفة المفعولية إلى وظيفة نحوية أخرى كقول الأعشى:<sup>61</sup>

وَرَبِّمَا فَاتَ قَوْمًا جُلَّ أَمْرِهِمْ مِنَ التَّائِي وَكَانَ الْحَزْمُ لَوْ عَجَلُوا

فالمصدر المؤول (لو عجلوا) ورد بعد الفعل (كان) وخبر للفعل الناقص (كان) والتقدير: (وكان الحزم عَجَلَهُمْ).<sup>62</sup>

**6.3.4. ما:** حرف مصدرية مُهمَل، لا يُغيّر إعراب ما بعده، وتكون (ما) مصدرية غير ظرفية أي لا تحمل معنى الزمن، فتدخل على الجملة الفعلية، فتخلص الفعل للحال كقوله تعالى: "وَصَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ"<sup>63</sup> أي (بِرَحْبِهَا) وتدخل على الجملة الاسمية كقولك: (يُعجبني ما أنت صانع) أي (يُعجبني صُنْعُك) فوقع المصدر المؤول (ما أنت صانع) في موقع الفاعل. وتكون (ما) مصدرية ظرفية زمانية تحمل معنى الزمن، وتدل على الاستمرار والتواصل كقوله تعالى: "وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا".<sup>64</sup> فالمصدر المؤول (ما دُمْتُ حَيًّا) ظرف زمان، والتقدير (مُدّة دوامي).<sup>65</sup>

#### 4.4. أنواع المصدر بحسب الغرض أو الدلالة:

للمصدر بحسب التسمية أنواع متعدّدة، هي:

##### 1.4.4. المصدر الأصلي:

هو الذي يدلُّ على الحدث مجرداً من الزمن، ويشمل المصادر الأصلية للأفعال. فلا نُعيد ذكرها؛ لورودها جميعاً في أنواع المصدر بحسب عدد أحرف فعله.<sup>66</sup>

##### 2.4.4. المصدر المُبْهَم:

هو الذي يُساوي معناه معنى فعله دون زيادة أو نقصان، والذي يأتي في السياق بعد فعله؛ لتوكيده، فلا يُنْتَى، ولا يُجمَع، ولا يُؤنَّث، ولا يُعرَف؛ لأنّه بمنزلة التكرار لفعله، فأعطي حكم الفعل في الأشياء السابقة. وهذا النوع من المصدر يُعرب مفعولاً مطلقاً كالمصدر (انطلاقاً) في قولك: (انطلق أحمدُ انطلاقاً) والمصدر (اجتماعاً) في قولك: (اجتمع القومُ اجتماعاً) وهذا المصدر يمتنع حذف فعله؛ لأنّه مُؤكَّد، فلا يجوز حذف المؤكَّد، وإبقاء التوكيد، وبالتالي يزول غرض التوكيد المقصود في

<sup>59</sup> البقرة، 99/2.

<sup>60</sup> آل عمران، 30/3.

<sup>61</sup> ميمون بن تَصرير الأعشى، الديوان، 253.

<sup>62</sup> ينظر: الصابوني، اللباب في النحو، 6-7، و68، والسامرائي، معاني النحو، 3: 141.

<sup>63</sup> التوبة، 31/9.

<sup>64</sup> مريم، 31/19.

<sup>65</sup> ينظر: الصابوني، اللباب في النحو، 66، والسامرائي، معاني النحو، 3: 137.

<sup>66</sup> ينظر: جطل، النحو والصرف 2، 224.

الجملة، فلا يجوز (القوم اجتماعاً) وأنت تريد (اجتمع القوم اجتماعاً)<sup>67</sup> ويُسمّيه بعضهم مصدر التوكيد بناءً على المعنى الذي يدلُّ عليه.<sup>68</sup>

#### 3.4.4. المصدر المُختَصّ:

هو المصدر الذي يكون معرفاً بـ /ال/ أو موصوفاً، أو مضافاً، أو دالاً على عدد، فيزيد معناه على معنى فعله بالدلالة على هيئة الفعل، ونوعه، أو عدده. وهذا المعنى الإضافي جعله مختصاً غير عام. فهو في الأساس مُهم، فلما أُدخلت عليه (ال) التعريف، أو وُصِف، أو أُضيف، أو ضُمّن معنى العدد، خرج من الإبهام إلى الاختصاص. وهذا المصدر تجوز تثنيته، وجمعه؛ لأنه ليس توكيداً لفعله فقط، فكأنهم أجازوا تثنيته، وجمعه؛ للمعنى الإضافي الذي يؤدّيه كالمصدر المعرف بـ (ال) (القيام) في قولك: (قمتُ القيام) والمصدر الموصوف (جلوساً) في قولك: (جلستُ جلوساً طويلاً) والمصدر المضاف (سَيرُ) في قولك: (سَرتُ سَيرَ العُقلاء) والمصدر المتضمّن معنى العدد (دورتين) في قولك: (دَرتُ حَولَ المسألة دَورتَين). وفي تثنيته يجوز أن تقول: (سَرتُ السَيرَين) وفي جمعه يجوز أن تقول: (سَرتُ سَيراتٍ).<sup>69</sup>

#### 4.4.4. المصدر الميمي:<sup>70</sup>

هو المصدر الذي يبدأ بميم زائدة عدا وزن (مُفاعلة) الذي هو مصدر للفعل الرباعي (فاعل). والمصدر الميمي قياسيُّ يُصاغ من الثلاثي على وزن (مَفْعَل) إذا كانت عينه (حرفه الثاني) مفتوحة، أو مضمومة في المضارع نحو (مَفْتَح) من (فَتَح، يَفْتَح) و (مَدْخَل) من (دَخَل، يَدْخُل) أو كان معتل الآخر (معتلاً ناقصاً) نحو (مَجْرَى، وَمَسْقَى) من (جَرَى، وَسَقَى).

ويُصاغ من الفعل الثلاثي على وزن (مَفْعَل) إذا كان مكسور العين في المضارع نحو (مَكْسِر) من (كَسَرَ، يَكْسِر) و (مَنْطِق) من (نَطَق، يَنْطِق) أو كان معتل الأول (معتلاً مثلاً) نحو (مَوْعِد، وَمَوْرِد) من (وَعَد، يَعِد، وورَد، يَرِد).

ويُصاغ من فوق الثلاثي على وزن اسم المفعول أي من مضارعه المبني للمجهول، فيُبدل حرف المضارعة ميماً مضمومة، ويُفتح ما قبل الآخر نحو (مُنْتَصِر، ومُستَعْمَل) من (انْتَصَرَ، واستعمل).

وتجوز زيادة التاء المربوطة في آخره؛ للدلالة على معنى المبالغة نحو (مَنْصَرَة، ومَوْعِدَة، ومَوْرِدَة) وتتجلى وظيفته اللغوية في الدلالة على معنى المصدر الأصلي، فالمصدر الميمي (مُنْطَلَق) يدلُّ على المصدر الأصلي (الانطلاق) والمصدر الميمي (مَجْرَى) يدل على معنى المصدر الأصلي (جزياً). والملاحظ أن المصدر الميمي يُشبه لفظه ألفاظ اسمي المكان، والزمان المشتقّين من الثلاثي، وأسماء المفعول، والمكان، والزمان المشتقة من فوق الثلاثي، والسِّياق هو المعين؛ للتمييز بينها. فاسم المكان والزمان، والمصدر الميمي من الفعل الثلاثي (جَرَى) هو (مَجْرَى)، واسم المفعول، والمكان، والزمان، والمصدر الميمي من الفعل فوق الثلاثي (انطلق) هو (مُنْطَلَق).<sup>71</sup> وأُورِدَ الجمل الآتية؛ للتمييز بينها:

- مَجْرَى المَاءِ صَباحاً. ف(مَجْرَى) اسم زمان بدلالة الظرف (صباحاً).

<sup>67</sup> ينظر: ابن الصبّان، حاشية الصبّان، 2: 164، والغلاييني، جامع الدروس العربيّة، 3: 29.

<sup>68</sup> ينظر: جطل، النحو والصرف، 2: 229.

<sup>69</sup> ينظر: ابن الصبّان، حاشية الصبّان، 2: 164، والغلاييني، جامع الدروس العربيّة، 3: 29-30.

<sup>70</sup> ينظر: الراجحي، التّطبيق الصّرفيّ، 72.

<sup>71</sup> ينظر: ابن الصبّان، حاشية الصبّان، 2: 470-472، وجطل، النحو والصرف، 2: 160، 231.

- مَجْرَى المَاءِ فِي النَهْرِ. ف(مَجْرَى) اسم مكان بدلالة النهر.  
- عَرَفْتُ مَجْرَى الأُمُور. ف(مَجْرَى) مصدر ميمي أي (جَرِيانها) لأنَّكَ أَرَدْتَ الدَّلالة على معرفتك بحدث الجريان.

#### 5.4.4. مصدر النَّوع: 72

هو المصدر الذي يدلُّ على نوع الفعل، وهيئته. وهو قسمان:

أ- ما كان معرّفًا بـ /ال/ أو موصوفًا، أو مضافًا، سواءً أكان فعله ثلاثيًا أم غير ثلاثي كالمصادر (الجلوس، وجلوسًا، وجلوسن) في قولنا: (جلستُ جلوسًا طويلًا) و (جلستُ جلوسن الحكماء) و كالمصادر (الإكرام، وإكرامًا، وإكرام) في قولنا: (أكرمتك الإكرام) و (أكرمتك إكرامًا كبيرًا) و (أكرمتك إكرام الكرام).

ب- ما صيغ من الفعل الثلاثي على وزن (فَعْلَة) نحو (جَلَسَة، ووقفة) من الفعلين (جَلَسَ، ووقف) وإذا كان مصدره ينتهي بالتاء المربوطة، وُصِفَ للدلالة على الهيئة على وزن (فِعْلَة). فالفعل (عَزَّ) مصدره الأصلي (عِرَّة) على وزن (فِعْلَة) ينتهي بالتاء المربوطة، وللحصول على مصدر النوع منه نَصَفُهُ، فنقول (عِرَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ).<sup>73</sup> وهذا المصدر تجوز تثنيته، وجمعه، وتأنينه، فنقول: (استعملتُ المطرقة الاستعمالين، والاستعمالات، والاستعمالة).

ويجوز حذف فعله لقربية تدل عليه، وذلك في جواب الاستفهام نحو (جلوسًا طويلًا) جواباً على (هل جلست عند خالدي؟) ونحو (الدراسة) جواباً على (هل درست البارحة؟). ويجوز حذف عامله؛ لدلالة المقام عليه نحو (حَجًّا مَبْرُورًا، وَسَعِيًّا مَشْكُورًا) لَمَنْ قَدِمَ مِنَ الْحَجِّ، والمقصود (حججتُ حجًّا مَبْرُورًا، وَسَعِيًّا مَشْكُورًا) ويجب حذف فعله في الأمثال الواردة عن العرب نحو (مواعيد عُرقوب) أي (وعدت مواعيد عُرقوب) و (غضب الخيل على اللُجْم) أي (غضب غضب الخيل على اللُجْم)<sup>74</sup> لأنَّ الأمثال صيغ لغوية جامدة، لا يجوز التصرف فيها بذكر المحذوف، أو حذف المذكور، أو تأخير المقدم، أو تقديم المؤخر، فُتُستخدَم كما وردت عن العرب.

ومصدر النوع يتضمّن المعاني الآتية:

- معنى المصدر الأصلي، وهو الدلالة على الحدث مجرداً من الزمن.

- التوكيد.

- الدلالة على الهيئة، أو الوصف، أو النوع.<sup>75</sup>

#### 6.4.4. مصدر المَرَّة: 76

هو المصدر الذي يدلُّ على عدد مرّات وقوع الفعل من الفاعل. وهو قسمان:

أ- قسّم يكون بتثنية المصدر سواءً أكان فعله ثلاثيًا أم غير ثلاثي نحو المصدر (دورتين) في قولك: (جلستُ عند أحمدَ جلستين) والمصدر (قراءتَين) في قولك: (قرأ محمدُ الكتابَ قراءتَين) والمصدر (استعمالين) في قولك (أستعملُ الفرشاة استعمالين).<sup>77</sup>

<sup>72</sup> ينظر: الأسمر، المعجم المفضل في علم الصرف، 384-385.

<sup>73</sup> ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربية، 1: 176 - 177.

<sup>74</sup> ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربية، 1: 176 - 177، و3: 34.

<sup>75</sup> ينظر: جطل، النحو والصرف، 2، 23.

<sup>76</sup> ينظر: الأسمر، المعجم المفضل في علم الصرف، 382.

ب- قسم يُصاغ من الفعل الثلاثي على وزن (فَعْلَة) ومن فوق الثلاثي بإضافة تاء مربوطة في آخر مصدره كالمصدرين (وَقْفَة، وإِكْرَامَة) من الفعلين (وقف، وأكرم). وإذا كان مصدره ينتهي بتاء مربوطة نحو (رَحْمَة، واستقامة، وإعادة) مصادر للأفعال (رحم، واستقام، وأعاد) وُصِف بكلمة (واحدة) نحو: (استقال استقالةً واحدة، أو دحرجَ دحرجةً واحدة

وإذا كان للفعل فوق الثلاثي مصدران، وكان أحدهما قياسياً، والآخر سماعياً، أخذ من القياسي. فالفعل الرباعي المجرد (زُلْزَل) يأتي منه المصدران (فَعْلَلَة، وفِعْلَل) على حدّ سواء، فيقال: زُلْزِل زُلْزَلَةً واحدة، وزُلْزِلَ واحداً، وأما (دَحْرَج) فيأتي منه المصدر (دَحْرَج) على وزن (فِعْلَل) قليلاً، فيقال: (دَحْرَج دَحْرَجَةً واحدة) ولا يُقال (دَحْرَجَةً واحدة).<sup>78</sup>

ومصدر المرّة يُثَنَّى، ويُجمع؛ لأنّ معناه يزيد على معنى فعله، فيدل على عدد فعله، وهذا هو المعنى الزائد.<sup>79</sup> وهو لا يعمل عمل فعله، أي لا يرفع، ولا ينصب؛ لأنّه لا يل على الحدث<sup>80</sup>، ولأنّ الدلالة على العدد تُعارض الدلالة الأصلية للمصدر، وهي الحدث المجرد من كلّ شيء آخر.<sup>81</sup>

ويجوز حذف فعله لقرينة تدل عليه، كأن يرد في السياق السابق نحو (دورتين) جواباً على (كم درت حول الملعب؟) تُريد (دُرْتُ دورتين) فحذفت الفعل (دار) لوروده في صيغة السؤال<sup>82</sup> ولا يُصاغ مصدر المرّة من الأفعال الناقصة نحو (كان، وعسى، وأصبح..) ولا من الأفعال التي تدل على معنى عقلي نحو (فهم، وعلم، واستوعب...) ولا الأفعال التي تدل على صفات ثابتة نحو (كرم، وحسن، وظُهر، وقبح...).<sup>83</sup>

#### 7.4.4. المصدر الصناعي:<sup>84</sup>

"هو اسم مصنوع من اسم آخر بزيادة ياءٍ مشدّدة بعدها تاء مربوطة في آخره؛ للدلالة على الحدث"<sup>85</sup> أو "الدلالة على صفة فيه"<sup>86</sup> فنحصل عليه بإضافة (يَّة) ياء مشدّدة، وتاء مربوطة في الاسم سواءً أكان جامداً أم مشتقاً نحو (حَجْرِيَّة) من الاسم الجامد (حَجْر) و (خالديَّة) من المشتق (خالد) وسواءً أكان الجامد اسم ذاتٍ أم معنى نحو (بابيَّة) من الاسم الجامد الذات (الباب) و(فَهْمِيَّة) من الاسم الجامد المعنى (فهم) وسواءً أكان عربياً أم أعجمياً نحو (محمديَّة) من الاسم العربي (محمد) و(ديمقراطيَّة) من الاسم الأعجمي (ديمقراط) وسواءً أكان مفرداً أم مثنى أم جمعاً نحو (خالديَّة) من الاسم المفرد (خالد) و(اثنيّية) من الملحق بالمثنى (اثنين) و(صبيانيَّة) من الجمع (صبيان). ويصاغ من الأسماء المركّبة التي صارت بمنزلة الاسم الواحد نحو (رأسماليَّة) من (رأسمال).<sup>87</sup> والوظيفة

<sup>77</sup> ينظر: ابن الصبان، حاشية الصبّان، 2: 469.

<sup>78</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 125، والغلاييني، جامع الدروس العربيّة، 3: 34، وجطل، النحو والصرف 2، 229-230.

<sup>79</sup> ينظر: الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، 3: 34.

<sup>80</sup> ينظر: الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، 3: 279.

<sup>81</sup> حسن، النحو الوافي، 3: 215، هامش 3..

<sup>82</sup> ينظر: الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، 3: 34.

<sup>83</sup> ينظر: جطل، النحو والصرف 2، 230.

<sup>84</sup> ينظر: الأسمر، المعجم المفصل في علم الصرف، 378، والدحاح، معجم لغة النحو العربي، 301-302.

<sup>85</sup> ينظر: جطل، النحو والصرف 2، 231.

<sup>86</sup> ينظر: الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، 1: 232.

<sup>87</sup> ينظر: الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، 1: 181، وجطل، النحو والصرف 2، 231-232.

اللغوية للمصدر الصناعي هي الدلالة على الاتصاف بالخصائص الموجودة في هذه الأسماء المصنوع منها.<sup>88</sup>

### 5. الدلالة المعنوية للمصدر:

يؤدّي المصدر، وهذا القسم لا يتناول المصدر المؤول، في السياق النحوي التركيبي دلالات معنوية متعدّدة أفضلها كالآتي:

#### 5.1. الدلالة على التوكيد:

يدل المصدر على معنى التوكيد في باب المفعول المطلق، فهو يؤكّد فعله العامل فيه كالمصدر (سَيراً) في قولك: (سارَ أحمدُ سيراً) وهو في هذه الحالة يكون نكرةً، لا تجوز تثنيته، ولا جمعه، ولا تأنيثه؛ لأنّه بمنزلة تكرير الفعل، فهو يحمل معنى فعله، والفعل لا تجوز تثنيته، ولا جمعه. وكذلك لا يجوز، وهو يؤدّي هذا المعنى، حذفُ عامله؛ لأنّه لا يجوز حذف المؤكّد، وإبقاء التوكيد؛ لأنّ حذف العامل في هذا السياق يتنافى مع معنى التوكيد.

ويؤكّد مضمون جملة اسميّة، طرفاها (المبتدأ، والخبر) اسمان جامدان، وفي هذه الحالة يجب حذف عامله كالمصدر (قول) في قوله تعالى: "ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ"،<sup>89</sup> والمصدر (حقاً) في قولك: (أنتَ أخي حقاً)<sup>90</sup>. ويستخدم هذا المعنى مع المخاطب المتردّد، المشكك في كلام المتكلّم.

#### 5.2. الدلالة على هيئة الفعل، ونوعه:

يؤدّي المصدر هذه الدلالة المعنوية في السياق في باب المفعول المطلق إذا كان معرّفاً بـ /ال/ أو موصوفاً، أو مضافاً، أو كان مَصوغاً من الفعل الثلاثي على وزن (فَعْلَةٌ)<sup>91</sup> كالمصادر (الجلوس، وجلوساً، وجلوس، وجلّسة) في قولك: (جلستُ عندك الجلوس) و (جلستُ عندك جلوساً طويلاً، وجلستُ عندك جلوسَ العُقلاء، وجلستُ عندك جلّسة الأسد) فالمصدر في كل الجمل السابقة دل على شكل الجلوس، وهيئته. وإذا أدّى المصدر هذا المعنى، جاز حذف فعله؛ لأنّه ليس مؤكّداً لفعله، وجازت تثنيته وجمعه؛ لأنّ فيه معنى زائداً على فعله، وهو الدلالة على هيئة الفعل، ونوعه.<sup>92</sup>

#### 5.3. الدلالة على عدد الفعل:

يؤدّي المصدر هذه الدلالة في باب المفعول المطلق، فتجوز تثنيته، وجمعه، ويدخل في هذا القسم مصدر المرّة، أو المنتهي ببناء الوحدة نحو (صرخَ المريضُ صرّخةً، وقرأتُ الرسالةَ قراءةً واحدة)<sup>93</sup> كالمصدر (قراءتين، وقراءات) في قولك: (قرأتُ القصيدةَ قراءتين) و(قرأتُ القصيدةَ قراءات) فأنت باستخدام المصدر، دللت على عدد القراءات التي أوقعتها على القصيدة. وهو إذا أدّى هذه

<sup>88</sup> ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربيّة، 1: 181.

<sup>89</sup> مريم، 34/19.

<sup>90</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 233 - 266، و3: 103 - 104، والمخشي، المفضل في علم العربيّة، 42 - 44، وابن الصّبّان، حاشية الصّبّان، 2: 16، 168، والسامرائي، معاني النحو، 2: 131 - 133.

<sup>91</sup> مريم، 34/19.

<sup>92</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 103 - 104، وابن الصّبّان، حاشية الصّبّان، 2: 160 - 169، والسامرائي، معاني النحو، 2: 134 - 135، 144.

<sup>93</sup> نظر: علي بن محمد الأشموني، شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)، 1: 471، وخالد بن عبد الله الأزهرى، شرح التوضيح على التصريح (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، 1: 497.

الدلالة النحوية المعنوية، جاز حذف فعله؛ لأنّه غير مؤكّد له، ولأنّه يدلّ على معنى ليس موجوداً في فعله، وهو الدلالة على عدد مرّات وقوعه.<sup>94</sup>

#### 4.5. نياية المصدر عن فعله:

يؤدّي المصدر هذه الدلالة النحوية المعنوية في باب المفعول المطلق، فيأتي نكرة يجب حذف فعله؛ لأنّه لا يجوز الجمع بين النائب، والمنوب عنه، فتمتنع تثنيته، وجمعه؛ لأنّه بمنزلة الفعل، والفعل لا يُثنّى، ولا يُجمع.<sup>95</sup> وهو إذا أُنيب عن فعله في باب المفعول المطلق، أدّى أحد هذه المعاني:

**1.4.5. التشبيه:** ومنه قولك (له صُراخٌ صُراخٌ الثكلى) أي (له صُراخٌ يصرخُ صراخُ الثكلى) فالمصدر (صراخٌ) ناب عن فعله (يصرخ) ودلّ على معنى التشبيه، فأنت تُشبهه صراخه بصراخ الثكلى، ومنه المصدر (طيّ) في قول الشاعر أبي كبير عامر بن الحُليسيّ الهذليّ يصف فرسه بخماسة البطن:<sup>96</sup>

ما إنَّ يَمَسُّ الأَرْضَ إِلَّا مَنَكِبٌ مِنْهُ وَحَرْفُ السَّاقِ طَيِّ الْمَحْمَلِ<sup>97</sup>

أي: يطوي طيّ المحمل. فالمصدر (طيّ) مفعول مطلق ناب عن فعله (يطوي) الواجب حذفه هنا، وهو أدّى معنى التشبيه، فشبهه طيّ حرف ساق الفرس بطيّ المحمل.<sup>98</sup>

**2.4.5. الدلالة على تفصيل مجمل سابق كقوله تعالى:** "فَشُدُّوا الوَثاقَ فإِما مَنّا بَعْدُ وإِما فِداءً"<sup>99</sup> فالمجمل هو (الوثاق) وفُصِّلَ بالمصدرين (مناً، وفداءً) اللذين نابا عن لفعلين (مُنّوا، وأفدوا) للتفصيل والإيجاز في مقام الحرب،<sup>100</sup> وكقول الشاعر:<sup>101</sup>

لأَجْهَدَنَّ فإِما دَرَّةً مَفْسَدَةً تُحْشِي، وإِما بِلَوْغِ السُّوْلِ والأَمَلِ

فالمجمل هو (الأجهدنّ) والمصدران (درّة، وبلوغ) فضلا المقصود به، ونابا عن الفعلين (أدرا، وأبلغ).<sup>102</sup>

**3.4.5. الدلالة على معنى القسم، أو الأمر، أو النهي، أو الدعاء، أو المبالغة، أو التكرير، أو التوبيخ أو التعجب.** فمن دلالتة على معنى القسم مضافاً إلى كاف الخطاب (عَمَرَكَ اللهُ، وَقَعَدَكَ اللهُ) فيقال: (عَمَرَكَ اللهُ كَيْفَ عَرَفْتَ، وكَيْفَ وَصَلْتَ؟). ومن دلالتة على معنى الأمر المصدر (ضرب) الذي دل على أمر الضرب؛ للتوكيد، والمبالغة، والاختصار نائباً عن فعل الأمر (اضربوا) في قوله تعالى: "فإذا

<sup>94</sup> ينظر: الزمخشري، المفضل في علم العربية، 42، وابن الصبان، حاشية الصبان، 2:168، والسامرائي، معاني النحو، 2: 136.

<sup>95</sup> ينظر: ابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 168 – 169.

<sup>96</sup> ينظر: ابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 177.

<sup>97</sup> المحمّل: غلاقة السيف.

<sup>98</sup> ينظر: الزمخشري، المفضل في علم العربية، 43، وابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 174 – 177، والسامرائي، معاني النحو، 2: 151.

<sup>99</sup> محمد، 4/47.

<sup>100</sup> ينظر: عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني (القاهرة: مكتبة وهبة، 1992)، 24.

<sup>101</sup> ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربية، 3: 39.

<sup>102</sup> ينظر: الزمخشري، المفضل في علم العربية، 43، وابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 73، والغلابي، جامع الدروس العربية، 3: 39.



لَقَيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرَبَ الرَّقَابُ".<sup>103</sup> ومن دلالاته على النهي قولك: (سكوتاً لا كلاماً) أي (اسكت سكوتاً، ولا تتكلم كلاماً) فالمصدر (كلاماً) أَدَى معنى النهي نائباً عن فعل النهي (لا تتكلم) ومن دلالاته على معنى الدعاء قولك: (سقياً لك) و(تبتاً للخائن).<sup>104</sup> ومن دلالاته على معنيي المبالغة، والتكثير (حنانتيك يا رجل) أي تحنن حناناً بعد حنانٍ وقول طرفة بن العبد يخاطب الملك عمرو بن هند:

أبا مُنذرٍ أَفْتَنَيْتَ فَاسْتَبَقِي بَعْضَنَا حَنَانِيكَ بَعْضُ السَّرِّ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضِ

و(لبيك اللهم لبيك) أي (تلبية بعد تلبية).<sup>105</sup> ومن دلالاته على معنيي التوبيخ والإنكار، ويكون هذا بعد همزة الاستفهام، قول جرير في هجاء خالد بن يزيد الكندي:<sup>106</sup>

أَعْبَدَا حَلَّ فِي شُعْبَى عَرَبِيًّا أَلْوَمًا لَا أَبَالِكَ وَأَعْتَرَا

فالمصدر (لؤماً) جاء بعد همزة الاستفهام نائباً عن فعله (تلؤم) لغرض التوبيخ والإنكار، فهو يُنكر عليه لؤمه، ويؤبّخه على ذلك.<sup>107</sup> ومن دلالاته على معنى التعجب نائباً عن فعله بعد همزة الاستفهام المصدر (شوقاً) الذي ناب عن الفعل (تشتاق) في قول الشاعر:<sup>108</sup>

أَشَوْقًا وَلَمَّا يَمِضُ لِي غَيْرُ لَيْلَةٍ فَكَيْفَ إِذَا حَبَّ الْمَطِيُّ بِنَا عَشْرًا<sup>109</sup>

وقد تكون همزة الاستفهام محذوفة مقدرة، ومنه قول الشاعر:

حُمُولًا وَهِمَالًا، وَعَيْزُكَ مُوَلِّعٌ بِنَيْبِيَّتِ أَزْكَانِ السِّيَادَةِ وَالْمَجْدِ

والتقدير (أتخملُ خمولاً، وتُهملُ إهمالاً) فحذف همزة الاستفهام، وأناب المصدرين (حُمولاً، وإهمالاً) عن فعليهما (تخمل، وتُهمل) للدلالة على معنيي التوبيخ والإنكار.<sup>110</sup>

#### 5. 5. دلالة المصدر على الخبر:

الأصل في الخبر أن يكون وصفاً مشتقاً، ولما كان المصدر حدثاً مجرداً من الزمن، لم يُجْزَأ يُخبر به عن المبتدأ إذا كان اسم ذاتٍ جامداً، فلا يجوز (زيدٌ انطلق) و (محمدٌ ركض) ولكنهم أخبروا بالمصدر عن اسم الذات لغرض المبالغة، وكأن المبتدأ لازمه الخبر مُلازمةً لا تُفارقه. ومنه قول الخنساء في وصف ناقتها:<sup>111</sup>

تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّى إِذَا ادَّكَّرَتْ فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ

فأخبرت بالمصدر (إقبال) عن المبتدأ (هي) وعظفت عليه مصدراً آخر، هو (إدبار) لغرض المبالغة، وكأن ناقتها لازمتها حالتا الإقبال والإدبار، وهذه مبالغة، والأصل أن تقول: (هي مُقبلةٌ، ومُدبرةٌ).<sup>112</sup> وكقوله تعالى عن ابن نوح عليه السلام: "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ".<sup>113</sup>

<sup>103</sup> محمد، 4/47، والمبرد، المقتضب، 2: 168، والغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 35، والمطعي، خصائص التعبير القرآني، 24، والسامرائي، معاني النحو، 40.

<sup>104</sup> ينظر: عثمان بن جني، الخصائص، تج. عبد الحكيم بن محمد، (المكتبة التوفيقية، بلا تاريخ)، 1: 249، والزمخشري، المفضل في علم العربية، 43، وابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 171.

<sup>105</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 223-225، والزمخشري، المفضل في علم العربية، 45.

<sup>106</sup> ينظر: ابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 171.

<sup>107</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 228، ابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 171، والغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 36.

<sup>108</sup> ينظر: الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 36-37.

<sup>109</sup> حَب: سار سريعاً، المطي: الدابة المركوبة.

<sup>110</sup> ينظر: الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 37.

<sup>111</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 230.

<sup>112</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 230، وابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 174، والسامرائي، معاني النحو، 179/1.

فأخبر بالمصدر (عمل) عن اسم الذات هاء الغائب؛ لغرض المبالغة.<sup>114</sup> وجاء في الخصائص: "إذا وُصف بالمصدر، صار الموصوف كأنه في الحقيقة مخلوق من ذلك الفعل، وذلك لكثرة تعاطيه له، واعتباره إيّاه."<sup>115</sup>

ويُخبر عن المبتدأ بمصدر يحمل معنى فعله، فيجب في هذه الحالة حذف المبتدأ نحو: (سمع، وطاعة) أي (أمري سمع، وطاعة) فأخبرت بالمصدر (سمع) عن المبتدأ (أمري) لغرض المبالغة، ولما كان المصدر (سمع) يحمل معنى فعله (أسمع) وجب حذف المبتدأ (أمري)، ومن ذلك إيقاع المصدر (صبر) خبراً، وحذف المبتدأ (أمري) وجوباً؛ لأن الخبر (صبر) مصدر يحمل معنى فعله (أصبر)<sup>116</sup> في قوله تعالى على لسان يعقوب عليه السلام: " **فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ** ".<sup>117</sup>

**5.6. دلالة المصدر على الصفة:** الأصل في الصفة أن تكون وصفاً مشتقاً لا جامداً،<sup>118</sup> لكنهم نعتوا بالمصدر، وهو اسم جامد؛ لغرض المبالغة، والتوسع، وكأن الصفة لازمت الموصوف دون مفارقة نحو: (هذا رجلٌ عدلٌ) ف / عدلٌ / مصدر وُصف به الرجل؛ للدلالة على ملازمته له، ومنه المصدر (كذب) في وصف (دم) في قوله تعالى: " **وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ** " <sup>119</sup> للدلالة على المبالغة في التعبير عن كذبهم، ونفي أن الدم الذي على القميص هو لسيدنا يوسف.<sup>120</sup> والمصدر إذا وُصف به، استخدم بلفظ واحد للمذكر، والمؤنث، والمفرد، والمثنى، والجمع، فيقال: (رجلٌ عدلٌ، وامرأة عدلٌ، ورجلان عدلٌ، ورجالٌ عدلٌ) فهو هنا لا يؤنث، ولا يُثنى، ولا يُجمع.<sup>121</sup>

#### 5.7. دلالة المصدر على الحال:

الأصل في الحال أن تكون مشتقة، ولكن العرب عبّروا عن الحال بالمصدر كثيراً<sup>122</sup>. ويستخدم المصدر حالاً؛ للدلالة على المبالغة، وكأن الحال لازمت صاحبها ملازمة ثابتة دون مفارقة، كقوله تعالى: " **حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا** ".<sup>123</sup> فالمصدر (كُرْهًا) وقع موقع الحال؛ للدلالة على ثبوت معنى الكره في الحمل، وهو أقوى من المشتق (كارهه) لأنه متنقل غير ثابت. وكقوله تعالى: " **نُمُّ اذْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا** ".<sup>124</sup> فالمصدر (سعيًا) أدّى معنى الحال؛ للدلالة على ثبوته في صاحب الحال نون النسوة، وهو أقوى من اسم الفاعل (ساعيات). وكقول الشاعر لبيد بن ربيعة العامري يصف وُرد الأبقار على الماء:<sup>125</sup>

<sup>113</sup> هود، 46/11.

<sup>114</sup> ينظر: السامرائي، معاني النحو، 1: 179.

<sup>115</sup> ينظر: ابن جني، الخصائص، 3: 259 – 260.

<sup>116</sup> ينظر: السامرائي، معاني النحو، 1: 188.

<sup>117</sup> يوسف، 18/12.

<sup>118</sup> ينظر: ابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 250.

<sup>119</sup> يوسف، 18/12.

<sup>120</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 209، والزمخشري، المفضل في علم العربية، 148، وابن الصبان، حاشية الصبان، 3: 93 -

94، والسامرائي، معاني النحو، 1: 179، 181، وجطل، النحو والصرف، 2: 208.

<sup>121</sup> ينظر: ابن الصبان، حاشية الصبان، 3: 93 – 94.

<sup>122</sup> ينظر: عبدالله بن عقيل، شرح ابن عقيل، تج. محمد محي الدين عبد الحميد، ط 2 (بلا تاريخ)، 1: 626.

<sup>123</sup> الأحقاف، 15/46.

<sup>124</sup> البقرة، 260/2.

<sup>125</sup> ينظر: ابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 256.

### فَأَرْسَلَهَا الْعِرَاكَ وَلَمْ يَدُدْهَا وَلَمْ يُشْفِقْ عَلَى نَعْصِصِ الدَّخَالِ<sup>126</sup>

فاستخدم المصدر (العراك) حالاً؛ لغرض المبالغة في الدلالة على هذا المعنى، وكأن الأبقار كانت تُلازمها حالة العراك فيما بينها حين ورودها على الماء، وهذا المعنى لا يؤدّيه المشتق (معتربة).<sup>127</sup>

#### 5.8. دلالة المصدر على الظرفية:

يجوز التعبير بالمصدر عن معنى الظرف مع أنّ الظرف في كلام العرب له ألفاظ خاصة به. وهذا الاستخدام للمصدر؛ للتعبير عن معنى الظرف بغرض التوسّع والاختصار. وكقولك: (جئْتُ خفوقَ النجم) و(رحلْتُ طلوعَ الشمس) و(انتظرتك كتابةً صفحةً) و(أنا منك رميةً حجرٍ) والأصل (جئْتُ وقتَ خفوقِ النجم) و(رحلْتُ وقتَ طلوعِ الشمس) و(انتظرتُك زمنَ كتابةِ صفحة) و(أنا منك مسافةً رميةً حجر) فحذفت الظرف، وأنبت المصادر (خفوق، وطلوع، وكتابة، ورمية) عنه. وهذا من باب الاختصار، والتوسع في استخدام اللغة.<sup>128</sup> وقد يُجعل المصدرُ ظرفاً خالصاً، ومنه المصدر (زَيْتٌ) من الفعل (رأث) كقولك: (انتظرتُك زَيْتٌ أَنْ تَعُودَ) وقول الشاعر:

لَا يَصْعَبُ الْأَمْرُ إِلَّا رَيْتَ يَرْكُبُهُ وَكُلَّ أَمْرٍ سِوَى الْفَحْشَاءِ يَأْتِمُرُ<sup>129</sup>

#### 5.9. دلالة المصدر على التعليل:

يؤدّي المصدر معنى التعليل في باب المفعول لأجله. وهو إذ يُؤدّي هذا المعنى يكون مصدراً قلبياً أو غير قلبى. فإذا كان مصدراً قلبياً كالخوف والطمع، والشفقة، والاحترام، والتقدير، وغيرها، واتحد مع فعله في الفاعل والزمن أي كان فاعله، وفاعل الفعل العامل فيه واحداً، ووقع مع فعله في الوقت ذاته، جاز نصبه، وجاز جرّه. وهو إذا استوفى هذه الشروط يأتي نكرة، أو معرفاً بـ /ال/ أو مضافاً. فإذا جاء نكرة، فالأكثر نصبه كالمصدر (ضراً) في قوله تعالى: "وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِيَتَغْتَدُوا"<sup>130</sup> وهو علل النهي عن الإمساك، وجرّه قليل، والمصدر (رغبة) الذي علل (الأم) في قول الشاعر:

مَنْ أَمَكُم لِرَغْبَةٍ فِيكُمْ جُرٌّ وَمَنْ تَكُونُوا نَاصِرِيهِ يَتَّصِرُ

إذا كان معرفاً بـ /ال/ فالأكثر جرّه، ونصبه قليل. فمن نصبه المصدر (الجبين) الذي علل عدم القعود في قول الشاعر:

لَا أَقْعُدُ الْجُبْنَ عَنِ الْهَيْجَاءِ وَلَوْ تَوَالَتْ زُمَرُ الْأَعْدَاءِ<sup>131</sup>

ومن جرّه المصدر (الرغبة) الذي علل المجيء في قولك (جئتكَ للرغبة في مجالستك) وإذا كان مضافاً، استوى فيه النصب والجر. فمن نصبه المصدر (ادّخار) الذي علل المغفرة في قول حاتم الطائي:

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ ادِّخَارَهُ وَأَصْفَحُ عَنْ شَتْمِ اللَّئِيمِ تَكْرُمًا<sup>132</sup>

<sup>126</sup> لم يددها: لم يحمها، نغص الدخال: دخول بعير شرب بين بعيرين لم يشربا.

<sup>127</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 269، 334، 4: 321، وابن السراج، الأصول في النحو، 1: 163، والزمخشري، المفصل في علم العربية، 80، وابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 256، وابن عقيل، شرح ابن عقيل، 1: 631 - 632، والصابوني، اللباب في النحو، 240، والسامرائي، معاني النحو، 2: 250 - 252.

<sup>128</sup> ينظر: ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 193، وابن عقيل، شرح ابن عقيل، 1: 588، والغلابي، جامع الدروس العربية، 3/ 51، والسامرائي، معاني النحو، 2: 167.

<sup>129</sup> ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربية، 3: 61.

<sup>130</sup> البقرة، 231/2.

<sup>131</sup> الهيجاء: الحرب، زمر الأعداء: جماعاتهم.

ومن جرّه المصدرُ (خشية) الذي علّل الهبوط في قوله تعالى: "وإنّ منها لما يهبط من خشية الله".<sup>133</sup> فهذا إذا استوفى الشروط.<sup>134</sup>

وإذا لم يكن قلبياً، وأدّى معنى التعليل، وجب جرّه باللام، أو من الجارتين. ومن ذلك المصدر (إملاق) الذي علّل القتل في قوله تعالى: "ولا تقتلوا أولادكم من إملاق" <sup>135</sup> والمصدر (الكتابة) الذي علّل المجئ في قولك: "جئتُك للكتابة".<sup>136</sup>

#### 10.5. النّياية عن الفاعل:

يؤدّي المصدر هذه الدلالة المعنوية في باب الفعل المبني للمجهول سواءً أكان ماضياً أم مضارعاً، ولم يكن في الجملة المبنيّة للمجهول مفعولٌ به يُناب عن الفاعل، كالمصدر (نفخة) الذي ناب عن الفاعل المحذوف في قوله تعالى: "فإذا نُفِخَ في الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ"، <sup>137</sup> والمصدر (احتفال) في قولك: (أحتفلَ احتفالُ ملك).

ويؤدّي المصدر هذه الوظيفة بشرط أن يكون متصرفاً لا جامداً، ويكون مختصاً بالوصف، أو بيان العَدَد، أو بيان التَّوَع، أو الإضافة. وهذا ما رأيناه في الآية السابقة. فالمصدر (نفخة) متصرف، يتقلّب في المواقع الإعرابية، وهو مختص؛ لوصفه بـ /واحدة/.<sup>138</sup>

وإذا كان في الجملة التي بُني فعلها للمجهول مصدر متصرف مختص، وظرف متصرف مختص، وجار ومجرور، ولم يكن فيها مفعول به، تساوت جميعها في أحقيّة النياية عن الفاعل المحذوف، ويُختار من بينها ما له الأهميّة في إيضاح الغرض، وإبراز المعنى المراد نحو: <sup>139</sup> (أحتفلَ احتفالاً عظيماً اليوم في المدينة) بإنابة المصدر (احتفال) عن الفاعل، و(أحتفلَ اليوم احتفالاً عظيماً في المدينة) بإنابة الظرف (اليوم) عن الفاعل، و(أحتفلَ في المدينة احتفالاً عظيماً اليوم) بإنابة الجار والمجرور (المدينة) أو بإنابة عن الفاعل.

#### 11.5. الدلالة على اسم الفعل:

يؤدّي المصدر هذه الوظيفة النحوية في باب اسم فعل الأمر، ويختص به المصدران (رؤيداً) بمعنى فعل الأمر (تمهّل) أو (أمهّل) والمصدر (بلّة) بمعنى فعل الأمر (دغ). ودلالة (رؤيد) على معنى التمهّل أقوى من دلالة فعل الأمر (تمهّل) عليه كقول الشاعر المعطل الهذلي: <sup>140</sup>

رؤيداً عليّاً جدّ ما تُدّي أمهم إينا ولكنّ وُدّهم متمّين<sup>141</sup>

<sup>132</sup> العوراء: العيب.

<sup>133</sup> البقرة، 74/2.

<sup>134</sup> ينظر: ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 206 – 208، والزمخشري، المفصل في علم العربية، 76، وابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 179، والغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 42 – 43، والسامرائي، معاني النحو، 2: 194 – 196.

<sup>135</sup> الأنعام، 151/6.

<sup>136</sup> ينظر: الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 42.

<sup>137</sup> الحاقة، 13/69.

<sup>138</sup> ينظر المبرد، المقتضب، 3: 104، وابن السراج، الأصول في النحو، 1: 168، وابن عقيل، شرح ابن عقيل، 1: 507 – 509، و السامرائي، معاني النحو، 2: 71.

<sup>139</sup> المصادر السابقة.

<sup>140</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 3: 208، وابن الصبان، حاشية الصبان، 3: 299.

<sup>141</sup> جُدّ: فُطِع، متمّين: كذب.

أي (أْمَهْلٌ عَلِيًّا) و (رُويِدٌ) اسم فعل أمرٍ، وهو في الأصل مصدر للفعل الثلاثي (راد، يَرادُ) وهو في هذا الاستعمال بُني حملاً على أصل الباب في اسم الفعل، وبُني على الحركة؛ لأن قبلَ آخره ساكن. ويكون فاعله في هذا الاستخدام ضميراً مستتراً وجوباً؛ لأنه أمرٌ، والأمر مُوجَّهٌ للمخاطب، وقد تُزاد الكاف في آخره، فتكون حرفاً للخطاب، فيقال: (رُويِدَكَ).<sup>142</sup>

### 12.5. دلالة المصدر على أكثر من معنى:

يؤدِّي المصدر هذه الوظيفة النحوية للإيجاز، والمبالغة، وهذا من باب قلّة اللفظ، وسعة المعنى، فيدلُّ على أكثر من معنى نحوي، سياقي، فيحتمل التعليل، والحال، وقد يقصدهما المتكلم في آني واحد، فتكون دلالة الجملة احتماليةً كالمصدر (خوفاً) والمعطوف عليه المصدر (طعماً) في قوله تعالى: "يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا".<sup>143</sup> فالمصدران (خوفاً) و (طمعاً) يحتملان الدلالة على معنى التعليل، تعليل القيام بعبادة الرب؛ لأجل الخوف والطمع، ويحتملان الدلالة على حالة الفاعل حين القيام بعبادة الرب أي (خائفًا، وطامعًا) ويحتملان الدلالة على المعنيين معاً، معنى تعليل القيام بعبادة الرب، ومعنى حال الفاعل (واو الجماعة) وهو يعبدُ ربّه.<sup>144</sup>

والمصدر بهذا الاستخدام النحوي يوفر الوقت والجهد، ويُحقّق الاقتصاد اللغوي، والإيجاز، ويتّسم بالمرونة اللغوية، فلا يُحجج المتكلم إلى إعادة الجملة مرتين.

وقد يؤدِّي معني المفعولية المطلقة، فينوب عن الفعل العامل فيه، ومعنى الحال كالمصدر (ركضاً) في قوله: (جاء أحمد ركضاً) فالمصدر (ركضاً) يحتمل النيابة عن فعله (يركض) والتقدير (جاء أحمدُ يركضُ ركضاً) ويحتمل الدلالة على حالة الفاعل (أحمد) حين المجيء، والتقدير (جاء أحمدُ راكضاً) ويحتمل إرادة المعنيين معاً في سياق واحد، وجملة واحدة. وهذا الأداء النحوي لا يؤدِّيه عنصر نحويٌّ آخر سوى المصدر.

### 6. دلالة النائب عن المصدر:

استخدم العرب في باب المفعول المطلق كلماتٍ نيابة عن المصدر في تأدية معناه، فأنابوا عنه صفة كالصفة (قليلاً) التي نابت عن المصدر (فقهاً) في قوله تعالى: "بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا"<sup>145</sup> أي: لا يفقهون إلا فقهاً، وأنابوا عنه عدده؛ لبيان العدد، وجعلوه تمييزاً لعدده كنيابة العدد (ثمانين) عن المصدر (جلدة) في قوله تعالى: "فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"<sup>146</sup>، وقد ينوبُ عدده عنه للمبالغة والتكثير دون بيان العدد نحو قوله تعالى: "إِنْ نَسْتَعْفِفْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً"<sup>147</sup> وأنابوا عنه لفظي (بعض، وكلّ) مضافتين إليه كنيابة (كلّ) عن المصدر (الميل) في قوله تعالى: "فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ"<sup>148</sup> وأنابوا عنه مُلاقيةً في الاشتقاق كنيابة المصدر (تبتُّلاً) عن المصدر (تبتُّلاً) في قوله تعالى: "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا"<sup>149</sup>.

<sup>142</sup> ينظر: المبرد، المقتضب، 2: 206-208، وابن السراج، الأصول، 3: 299.

<sup>143</sup> السجدة، 16/32.

<sup>144</sup> ينظر: السامرائي، معاني النحو، 1: 18.

<sup>145</sup> الفتح، 15/48.

<sup>146</sup> النور، 4/24.

<sup>147</sup> التوبة، 80/9.

<sup>148</sup> النساء، 129/4.

<sup>149</sup> المزمل، 8/73.

والأصل (تَبْتَلًا) وكلاهما جذره (تَبَلَّ) وأنا بوا عنه ضميره العائد إليه كناية الضمير هاء الغائب المتصل بالفعل المضارع المنفي (لا أُعَدِّبُهُ) عن المصدر (تعذيباً) في قوله تعالى: "فإني أُعَدِّبُهُ عَذَابًا لا أُعَدِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ"<sup>150</sup> والتقدير (لا أُعَدِّبُ تعذيباً أحداً من العالمين) وأنا بوا عنه اسم الإشارة بشرط أن يكون المصدر بعده مشاراً إليه كناية اسم الإشارة (هذا) عن المصدر (الجلوس) في قولك: (جلستُ عندك هذا الجلوس).<sup>151</sup>

وهذه الإنابة عن المصدر غرضها التوسع في المعنى، وتأدية معنى لا يُؤدِّيه المصدر.<sup>152</sup> فإنابة الصفة عن المصدر تجعل الجملة ذات دلالة احتمالية بين المفعولية المطلقة، والظرفية الزمانية، وقد يُريد المتكلم كليهما في سياق واحد، وجملة واحدة، وهذا ما نجده في قوله تعالى: "وَأَذْكُرُ رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحُ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ"<sup>153</sup> فقد يكون التقدير (ذكراً كثيراً) على نية المفعول المطلق وصفته، وقد يكون (وقتماً كثيراً) على نية الظرفية الزمانية وصفتها، وقد تكون النية والقصد (ذكراً كثيراً) و(وقتماً كثيراً) فيكون المقصود معنى المفعولية المطلقة، والظرفية. وفي نيابة اسم الإشارة يقتضي الأمر تنبيهاً للمخاطب قبل الإتيان بالمصدر، وهذا ما نجده في قولنا: (جلستُ هذا الجلوس) وفي نيابة ملاقيه في الاشتقاق نُلاحظ أن المراد هو معنى المصدر النائب، والمنوب عنه، ومعنى فعليهما، فيذكر المتكلم فعلاً، ومصدراً لفعل آخر يُلاقيه في الاشتقاق، فيجمع معنييهما في سياق واحد. وهذا ما نراه في قوله تعالى: "وَتَبْتَلُ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا"<sup>154</sup>.

فأناب المصدر (تبتلًا) وفعله (بتَلَّ) على وزن (فَعَلَ) عن المصدر (تَبْتَلُ) وفعله خماسي على وزن (تَبْتَلُ). و(بَتَّلَ) يُفيد التكثير والمبالغة، و(تَبْتَلُ) على وزن (تَفَعَّلَ) يُفيد التدرج<sup>155</sup>، فاستخدم المصدر دون فعله، والفعل دون مصدره، فجمع المعنيين في جملة واحدة، فحَقَّقَ الإيجاز، والاقتصاد اللغوي، والتوفير في الوقت والجهد. وما كان هذا يتحقق لولا النيابة عن المصدر. وكذلك الأمر في قوله تعالى: "وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا"<sup>156</sup> فأناب المصدر (نَبَاتًا) وفعله ثلاثي (نَبَتَ) عن المصدر (إنبات) على وزن (إفْعَال) وفعله رباعي (أَنْبَتَ) لأنه أراد معني النبات الذي يكون طوعاً، والإنبات الذي يحتاج إلى تدخل خارجي، فكأنه قال: (أنبتكم من الأرض إنباتاً، فأطعتم، ونَبَّئتم) وهذا من باب التوسع في استخدام عناصر اللغة لتأدية معانٍ متنوعة في سياق واحد.

### النتيجة:

وأخلص في نهاية البحث إلى أنّ المصدر عنصر لغوي له أنواعٌ متعدّدة، وتقسيمات متنوعة، وهو عنصر صرفيٌّ مَرِنٌ يُمكن المتكلم من استخدامه في أغلب السياقات النحوية لمعانٍ كثيرة. فيُستخدم في جملٍ قطعية الدلالة، وجملٍ احتمالية الدلالة، وهو سِمَةٌ من سمات اللغة العربية على التوسّع، والاقتصاد اللغوي، والتوفير في الوقت والجهد. فهو يُوَدِّي معنى فعله، ومعاني زائدة عن معنى فعله. ويُستخدم في سياقات نحوية؛ لتأدية وظائف نحوية لا تستطيع العناصر اللغوية الأخرى تأديتها

<sup>150</sup> المائدة، 115/5.

<sup>151</sup> ينظر: السراج، الأصول في النحو، 162/1، وابن الصبان، حاشية الصبان، 2: 164-167، والسامرائي، معاني النحو، 2: 139-143.

<sup>152</sup> ينظر: السامرائي، معاني النحو، 2: 139-143.

<sup>153</sup> آل عمران، 41/3.

<sup>154</sup> المزمل، 5/73.

<sup>155</sup> ينظر: السامرائي، معاني النحو، 2: 142-143.

<sup>156</sup> نوح، 17/71.

منفردة كما يؤدّيها المصدر منفرداً. وكذلك له مرونة لغويّة في السياق اللغوي؛ لأنه ينوب عن عناصر نحوية يُؤدّي وظيفتها، ويُتيح لعناصر نحوية أن تقوم بوظيفته في السياق.

#### المصادر

- ابن أيوب، أبو الفداء. الكناش في فنيّ النحو والصرف. تح: رياض الخوّام. بيروت: المكتبة العصريّة، 2000.
- ابن جنيّ، عثمان. الخصائص. تح: عبد الحكيم بن محمد. المكتبة التوفيقيّة، بلا تاريخ.
- ابن السّراج، أبو بكر. الأصول في النحو. تح: عبد الحسين القتلي. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408.
- ابن الصّبّان، محمد بن عليّ. حاشية الصّبّان. تح: طه عبد الرؤوف سعد. المكتبة التوفيقيّة، بلا تاريخ.
- ابن عقيل، عبد الله. شرح ابن عقيل. تح: محمد محي الدين عبد الحميد. ط2، بلا تاريخ.
- ابن هشام، جمال الدين. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تح: يوسف البقاعي. دار الفكر، بلا تاريخ.
- أبو حرب، محمد خير. المعجم المدرسي. دمشق: وزارة التربية السورّيّة، 1985/1406.
- الأزهريّ، خالد بن عبد الله، شرح الترويض على التّصريح. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000/1421.
- الأسمر، راجي. المفصل في علم الصّرف. مراجعة: إميل يعقوب. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997.
- الأشمونيّ، عليّ بن محمد. شرح الأشمونيّ على ألفية ابن مالك. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998/1419.
- التمّانيّ، أبو القاسم عمر بن ثابت. شرح التّصريح. تح: إبراهيم البعيميّ. الرياض: مكتبة التّرشد، 1999/1419.
- جطل، مصطفى. النحو والصرف2. حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعيّة، 1990/1410.
- حسن، عبّاس. النحو الوافي. مصر: دار المعارف.
- الدّحداح، أنطوان. معجم لغة النحو العربيّ. راجعه: جورج متري عبدالمسيح. لبنان: ناشرون، 1993.
- الزّاجحي، عبّده. التّطبيق الصّرفي. بيروت. دار التّهضة العربيّة، 1973.
- الزّمخشري، محمود بن عمر. المفصل في صنعة الإعراب. تح: علي بوملحم. بيروت: مكتبة الهلال، 1993.
- الزّمخشري، محمود بن عمر. المفصل في علم العربيّة. تح: سعيد محمود عقيل. بيروت: دار الجيل، 2003/1424.
- عكاشة، محمود. التحليل اللغوي. القاهرة: دار النّشر للجامعات، 2011.
- الغلاييني، مصطفى. جامع الدروس العربيّة. بيروت: المكتبة العصريّة، 1968/1388.
- قباوة، فخر الدين. المورد النحوي الكبير. ط4. دمشق: مكتبة دار طلاس، 1987.
- المبرد، محمد بن يزيد. المقتضب. تح: عبد الخالق عضيمة. ط3. القاهرة: وزارة الأوقاف، 1994/1415.
- المطعنيّ، عبد العظيم. خصائص التّعبير القرآنيّ وسماؤه البلاغيّة. القاهرة: مكتبة وهبة، 1992.
- النّجار، محمد عبدالعزيز. ضياء السّالك إلى ألفية ابن مالك. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1422.

**Kaynakça**

- Çatal, Mustafa. *en-Nahiv ve el-Sarf 2*. Halep: Üniversite Kitap yayınları, 1410/ 1990.
- Dehdâh, Entuan. *Mücem Lügat el-Nehiv el-Arabi*. Raceyehü: Corc Metri Abdulmesih. Lübnan: Naşirun, 1993.
- Ebû Harb, Muhammed Hair. *el-Mu'cemu'l-Medresi*. Dimaşk: Milli Eğitim Bakanlığı, 1406 / 1985.
- Esmer, Râci. *el-Müfessal fi İlm el-Sarf*. Müracat: İmil Yakup. Bayrut: Dâr el-Kütüp el-İlmiyye, 1997.
- Eşmuni, Ali b. Muhammed. *Şerh el-Eşmuni ele İle Elfiyyet İbn Malik*. Bayrut: Dâr el-Kütüp el-İlmiyye,, 1419/1998.
- Ezheri, Halit .b.Abdullah.Şerh *el-Tevdih Ale el-Tasrih* .Beyrut:Dâr el-Kütüp el-İlmiyye, 1421/2000.
- Galaiini, Mustafa. *Câmi'atu'l-Durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1388/1968.
- Hasan, Abbas. *el-Nehiv el-Vâfi*. Mısır: Dâr el-Maarif.
- İbn Akil, Abdullah. *Şerh İbn Akil*. Thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamid. 2. Baskı.Yy: yy, ts.
- İbn Cinni, 'Usman. *el-Hasâ'is*. Thk. Abdulhakim b. Muhammed. el- Mektebe el-Tefikiyye. ts.
- İbn Eyyüp, Ebul- Fide. *el-Künâş Fi fenney el-Nehiv Ve el-Sarf*. Thk. Riyâd el-Hevvâm. Beyrut: el-Mektebe el-Asriyye, 2000.
- İbn Hişâm, Cemalddin. *Evdah el-Mesâlik İle Elfiyyet İbn Malik*. Thk. Yusuf el-Bikâii. Dâr el-Fikir, ts.
- İbn el-Serrâc, Ebû Bekr. *el-Usûl fi'n-Nahiv*. Thk. AbdülHüseyn el-Fetli. 3. Baskı. Beyrut: Muessesetu'r- Risâle, 1408/1988.
- Kabave. Fahreddîn. *el-Mevridu'n-Nahvî'l-Kebîr*. 4.Baskı Dimaşk: Dâr Tilas ,1987.
- Muberrred, Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. Thk. Abdulhalik Udayme. 3. Baskı. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1415/ 1994.
- Mütanni, Abdulazim. Hasâis el-Tabir el-Kurâni ve Simâtühü el-Belâgiyye. Kahire: Mektebet Vehbe, 1992.
- Neccâr, Muhammed Abdulaziz. Dıyâul Sâlik ile Elfiyyet İbn Malik. Bayrut: Müsset el-Risâle, 1422/2001.
- Râcihi, Abdeh. *el-Tatbik el-Sarfi*. Beyrut: Dâr el-Neda el-Arabiyye, 1973.
- Sabban, Muhammed b. Ali. *Şerh el-Sabban*. Thk. Taha Abdurrauf Saad. el-Mektebe el-Vekfiyye.ts.
- Semânini, Ebul-Kasım Ömer b. Sabit. *Şerh el-Tasrif*. Thk. İbrahim el-Biimi. Riyad; Mektebet el-Reşed, 1419/1999.
- Ukâşe, Mehmud. el-Tahlil el-Lügevi. Kahire: Dâr el-Neşir lilcâmiyât, 2011.
- Zemehşerî, 'Umer b. Mahmûd. *el-Mufasssal fi Sanet el-İrâb*. Thk. Ali Bumülhüm. Beyrut: Mektebet el-Hilâl, 1993.
- Zemehşerî, 'Umer b. Mahmûd. *el-Mufasssal fi Ulûmu'l-Arabiyye*. Thk. Said Mahmud Akil. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1424/2004.