



IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

CİLT: 7 SAYI: 1 BAHAR-2021

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

VOLUME: 7 ISSUE: 1 SPRING-2021

Yıl | Year

Ocak/ January 2021





IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Baş Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),
Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor

Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Uludağ Üniversitesi)

İngilizce Kontrol | English Text Editor

Dr. Öğretim Üyesi Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi),
Prof. Dr. Hidayet IŞIK,

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

Alan Editörleri | Field Editors

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

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi),

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

Yıl | Year

Ocak/ January 2021

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

CİLT: 7 SAYI: 1 BAHAR-2021

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

VOLUME: 7 ISSUE: 1 SPRING-2021

Yönetim Yeri | Head Office

İzmit-Kocaeli

e-mail: trihyadergisi@gmail.com,

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

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:



TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TWpBeU56Yz0/ihya-uluslararasi-islam-arastirmalari-dergisi>



<https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=2214>



<http://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?jid=5398>



<https://www.idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uId=741>



Date added to EuroPub: 2021/Jan/14

Ayrıca



tarafından taranmaktadır

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. İHYA International Journal of Islamic Studies is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them.

It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibariyle orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (30 Temmuz – 30 Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirilmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, tezlerden üretilen makaleleri, danışman hocanın da isminin bulunması şartıyla değerlendirmeye alacaktır. Bunun için gönderilen makaleye, danışman hocanın makalede yazar olmayı kabul ettiğine dair ıslak imzalı belgenin makaleye eklenmiş olması gerekmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

SAHÎH-İ MÜSLİM'DE ZAYIF OLDUĞU İDDİA EDİLEN RİVÂYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME –ELBÂNÎ ÖZELİNDE-

AN INVESTIGATION ON NARRATIONS ALLEGED TO BE WEAK IN SAHIH AL-MUSLİM - SPECIFIC TO ALBANÎ-

Rıdvan KALAÇ1-45.

HUKUKÎ HÜKMÜN BELİRLENMESİ AÇISINDAN VÂV HARFİYLE MATÛF CÜMLELERDEN SONRA GELEN İSTİSNÂNIN MERCIİNİN TESPİTİ – I –

THE DETERMINATION OF EXCEPTION'S STATUS THAT COMES AFTER SENTENCES DIRECTED TOWARDS THE LETTER OF WAW IN TERMS OF THE DESIGNATION OF THE JUDICIAL VERDICT -I-

Yavuz GÖNAN / Ali KAYA46-68.

MÂİDE SÛRESİ BAĞLAMINDA NÂFİ', EBÛ AMR VE ÂSİM KIRAATLERİNİN İNCELENMESİ

EXAMINATION OF NAFI, ABU AMR AND ASIM RECITATIONS IN THE CONTEXT OF SURAH AL-MAIDA

Süleyman KILIÇ / Murat AKKUŞ69-90.

TAZMİNAT HUKUKU AÇISINDAN FIKIH İLMİNDE SORUMLULUK ANLAYIŞININ GELİŞİMİ, HANEFİ MEZHEBİNDE İKİ ÖRNEĞİN İNCELENMESİ

THE DEVELOPMENT OF THE UNDERSTANDING OF RESPONSIBILITY IN FİQH IN TERMS OF COMPENSATION LAW, EXAMINATION OF TWO EXAMPLES IN THE HANAFÎ SCHOOL

Kemal YILDIZ / Muhammed Emin KIZILAY91-111.

TEFSİRDE DİLSEL ELEŞTİRİNİN TEKÂMÜLÜ: MÜFESSİR SEMÎN EL-HALEBÎ'NİN MU'TEZİLE TEVİLLERİNE YÖNELİK DİLSEL ELEŞTİRİLERİ

THE EVOLUTION OF LINGUISTIC CRITICISM IN TAFSİR: LINGUISTIC CRITICISM OF THE MUFASSİR SAMÎN AL-HALABÎ TOWARDS MU'TAZILA TA'WİLS

Ömer DİNÇ112-134.

THE DIFFERENT AND SIMILAR ASPECTS OF TRADITIONAL SALAFISM AND NEO-SALAFISM

GELENEKSEL SELEFİZM İLE NEO-SELEFİZMİN FARKLI VE BENZER YÖNLERİ

Zekeriya AKMAN / Mehmet ÇAKIRTAŞ135-146.

İSLÂM HUKUKUNDA "İĞTİYÂL/SUİKAST" SUÇU VE HUKUKİ NETİCELERİ

THE CRIME OF "İGTYÂL / ASSASSINATION" IN ISLAMIC LAW AND ITS LEGAL RESULTS

Mustafa Harun KIYLIK147-171.

AİLEDE GEÇİMSİZLİK PROBLEMİ VE HADİSLERLE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ
THE DISSENSION PROBLEM IN THE FAMILY AND THEIR SOLUTION SUGGESTIONS WITH
HADITHS

Tahsin KAZAN.....172-202.

ZANNIN MAHİYETİ DELİL VE AMELÎ DEĞERİ
THE ESSENCE OF THE ASSUMPTION ITS EVIDENCE AND PRACTICAL VALUE

Mesut BAYAR.....203-224

**DOZY’NİN HZ. PEYGAMBER VE HADİSLERE DAİR BAZI İDDİALARINA İSMAİL FENNİ
ERTUĞRUL’UN CEVAPLARI**

ISMAİL FENNİ ERTUGRUL'S REPLIES TO DOZY'S CLAIMS ABOUT PROPHET MUHAMMAD
AND HADITHS

Fatih ÇİMEN.....225-242.

**İSLÂM SİYASET DÜŞÜNÇESİNE SÛFÎ GÖZÜYLE BAKMAK: HİLYETÜ’L-EVLİYÂ’DA
HALİFE ÖMER B. ABDÜLAZİZ**

LOOK AT ISLAMIC POLITICAL THOUGHT WITH THE EYE OF SUFI: CALIPH ‘UMAR IBN
‘ABD AL-‘AZİZ IN HİLYAT AL-AWLIYÂ’

Enes TAŞ / Orkhan MUSAKHANOV243-261.

**DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ (4-8. SINIF) VE İHTİYAÇ ODAKLI KUR’AN
KURSLARI ÖĞRETİM PROGRAMLARINDA ÇEVRE BİLİNCİNİ OLUŞTURMAYA
YÖNELİK KAZANIMLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

AN EVALUATION ON THE ACHIEVEMENTS FOR CREATING ENVIRONMENTAL
AWARENESS IN THE TEACHING PROGRAMS OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL
KNOWLEDGE COURSE (4-8TH GRADE) AND NEED-ORIENTED QUR’AN COURSES

Salih AYBEY.....262-288.

**KUR’ÂN AYETLERİ BAĞLAMINDA “CİN” ALGISI HUSUSUNDA FARKLI
YAKLAŞIMLAR**

DIFFERENT INTERPRETATION AND APPROACHES ABOUT “JINN” PERCEPTION WITHIN
THE CONTEXT OF QUR’ANIC VERSES

Şükrü AYDIN.....289-320.

**OSMANLI KURULUŞ DEVRİ FAKİHLERİNDEN ALÂEDDİN ESVED’İN HAYATI VE
ESERLERİ**

THE LIFE OF ALAADDIN ASWAD FROM OTTOMAN ESTABLISHMENT SCHOLARS AND HIS
BOOKS

Ensar ASLAN / Kemal YILDIZ.....321-343.

**KUR’ÂN’A GÖRE AİLEYİ AYAKTA TUTAN BAZI KAVRAMLAR VE BU BAĞLAMDA HZ.
İBRÂHİM’İN ÖRNEKLİĞİ**

SOME CONCEPTS THAT KEEP THE FAMILY ALIVE ACCORDING TO THE QUR’AN AND THE
EXAMPLE OF PROPHET ABRAHAM

Şuayip KARATAŞ.....344-371.

KUR'ÂN TEDRİSATINDA HARF TALİMİNİN ÖNEMİ VE USÛLÜ THE IMPORTANCE OF LETTER PRONUNCIATION TRAINING AND ITS APPLICATION METHODS IN TEACHING QURÂN RECITATION Emrullah TUNCEL	372-39
SİND FÂTİHİ MUHAMMED B. KÂSİM'İN (ö. 96/715) SİND BÖLGESİNDEKİ FETİH VE İSLÂMLAŞTIRMA FAALİYETLERİ THE CONQUEST AND ISLAMIZATION ACTIVITIES OF MUHAMMAD B. QASIM (d. 96/715), THE CONQUEROR OF SINDH, IN SINDH REGION Zabihur RAHMAN	398-419.
ARAP DİLİNDE MÜBTEDÂ VE HABER ARASINDA İRTİBAT SAĞLAYAN RÂBITLAR RABITS WHO PROVIDE COMMUNICATION BETWEEN SUBJECT AND PREDICATE IN THE ARABIC LANGUAGE Mahfuz GEYLANİ	420-438.
CELİS ED-DİNEVERÎ VE "SİMÂRU'S-SİNÂ'A FÎ İLMİ'L-ARABİYYE" İSİMLİ ESERİNDE NAHİV İLLETLERİNE YAKLAŞIMI CELİS AL-DINAWARI AND HIS APPROACH TO ILAL AL-NAHW IN HIS WORK NAMED "SİMARU'S-SINAA FI İLMİ'L-ARABİYYE" CUMALİ BAYLU	439-459.
OSMANLI DEVLETİ'NDE VEKÂLET AKDİNİN UYGULANMASI (1008-1009/1599-1600 TARİHLİ B-18 NUMARALI BURSA ŞER'İYYE SİCİLİ ÖRNEĞİ) IMPLEMENTATION OF ATTORNEY AGREEMENT IN OTTOMAN EMPIRE (JUDICIAL RECORDS OF BURSA NO: B-18, DATED 1008-1009/1599-1600) Habibullah HABİB	460-483.
KURAN VE SÜNNET'TE ŞEYTAN VE NEFİS SATAN AND NAFS IN THE QUR'AN AND SUNNAH النفس والشيطان في القرآن والسنة ASMAA YOUNIS	484-520.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

SAHÎH-İ MÜSLİM'DE ZAYIF OLDUĞU İDDİA EDİLEN RİVÂYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME –ELBÂNÎ ÖZELİNDE-

AN INVESTIGATION ON NARRATIONS ALLEGED TO BE WEAK IN SAHIH AL-
MUSLİM -SPECIFIC TO ALBANÎ-

Rıdvan KALAÇ

Arş. Gör. Dr., Van YYÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı,
r30kalac@hotmail.com, orchid.org/ 0000-0002- 3257-2471

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Kasım 2020/ 6 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 2 Ocak 2020 / 2 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 1, **Sayfa / Pages:** 1-45.

Cite as / Atıf: Kalaç, Rıdvan. “*Sahîb-i Müslim*’de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme –Elbânî Özelinde- [An Investigation on Narrations Alleged to be Weak in *Sahîb Al-Muslim* -Specific to Albanî-]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi-İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 1-45.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

İslam'ın ana kaynakları niteliğinde olan hadisleri ihtiva eden eserler arasında *Sahîb-i Müslim*, *Sahîb-i Buhârî*'den sonra en sahih ve muteber kaynak kabul edilmiş ve hatta bazı âlimler tarafından Buhârî'nin *Sahîb*'ine takdim edilmiştir. *Sahîb-i Müslim*'in ümmetin teveccühüne nail olduğu ve bu eserde yer alan rivâyetlerin tamamının ümmetin icması ile sahih olduğu şeklinde bir yaklaşım sergilenmiştir. Bununla beraber bu yaklaşımı kabul etmeyip Müslim'in *Sahîb*'inin ihtiva ettiği rivâyetlerden bazılarını tenkit edenler de bulunmaktadır. Bunlar arasında klasik hadis ulemasından Ebû Zur'a er-Râzî, Ebu'l-Fadl el-Herevî, ed-Dârekutnî, İbn Hazm ve Ebû Ali el-Ğassânî gibi âlimler bulunmaktadır. Söz konusu alimlerin tenkitlerinin genel olarak Müslim'in rivâyetlerinin isnadlarına yönelik oldukları görülmektedir. Müslim'in rivâyetlerini isnad açısından eleştirenlerden birisi de çağdaş hadis âlimlerinden Nasıruddin el-Elbânî'dir. Ehl-i hadis geleneğine bağlı kalıp günümüzde hadislerin tetkiki için yalnızca isnad tenkidiyle yetinilmesi gerektiği şeklinde bir yaklaşım sergileyen Elbânî, çağımızın klasik dönem hadisçiliğinin son örneklerindedir. Elbânî, çeşitli eserlerinde Müslim'in çok sayıda hadisini isnad tekniği açısından değerlendirmiş ve bunlardan yirmi yedi tanesi hakkında zayıf hükmü vermiştir. Bu çalışmada Elbânî'nin zayıf olduğunu iddia ettiği ilgili rivâyetler ele alınmış, bu rivâyetlere dair hadis âlimlerinin görüşlerine yer verilmiş ve neticede Elbânî'nin verdiği hükümler değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Müslim, Sahîh-i Müslim, el-Elbânî, Tenkit, Zayıf, Isnad.

Abstract

Sahîb-i Muslim, *Sahîb-i Bukhari* were accepted as the most accurate and most valid among the works containing hadiths as the main sources of Islam; and even it was presented to *Sahib of Bukhari* by some scholars. An approach was exhibited in line with the fact that *Sahîb-i Muslim* attained the favour and acceptance of ummah, and that all of the narrations mentioned in this work were accurate with the common acceptance (ijma) of ummah. However, there were some scholars who did not accept this approach and criticized some of the narrations that *Sahib of Muslim* contained. Among them takes place classical hadith scholars such as Abû Zur'a al-Râzî, Abu'l-Fadl al-Herevî, ad-Dâraktunî, Ibn Hazm and Abu Ali al-Ghassânî. These criticisms generally stem from the isnads of Muslim's narrations. One of the scholars who criticize Muslim's narrations in terms of isnad is contemporary hadiths scholar Nasıruddin al-Albanî. Albanî, who depended on ahl-i hadith tradition and exhibited an approach as being satisfied with only isnad criticism to investigate the hadiths today, is one of the last representatives of classical period hadith science of this century. In his various works, Albanî evaluated and decreed that a lot of Muslim's narrations were weak in terms of isnad method. In this study, the related narrations which Albanî said to be weak investigated and finally, the decrees that Albanî gave will be questioned.

Keywords: Hadith, Muslim, Sahîh-i Muslim, al-Albanî, Criticism, Weak, Isnad.

Extended Abstract

As known, the second significant source that Muslims refer to after Holy Qur'an is hadiths. Allah assigned Prophet (PBUH) with notification and declaration of Qur'an. In this case, hadiths present second degree importance in terms of explanation of Qur'an. Sahih-i Muslim, Sahih-i Bukhari were accepted as the most accurate and most valid among the works containing hadiths as the main sources of Islam; and even it was presented to Sahih of Bukhari by some scholars. An approach was exhibited in line with the fact that Sahih-i Muslim attained the favour and acceptance of ummah, and that all of the narrations mentioned in this work were accurate with the common acceptance (ijma) of ummah. However, there were some scholars who did not accept this approach and criticized some of the narrations that Sahih of Muslim contained. These criticisms generally stem from the isnads of Muslim's narrations. Among them takes place classical hadith scholars such as Abu Zur'a al-Razi, Abu'l-Fadl al-Herevi, ad-Daraqutni, Ibn Hazm and Abu Ali al-Ghassani. One of the scholars who criticize Muslim's narrations in terms of isnad is contemporary hadith scholar Nasruddin al-Albani. Albani, who depended on ahl-i hadith tradition and exhibited an approach as being satisfied with only isnad criticism to investigate the hadiths today, is one of the last representatives of classical period hadith science of this century. In his various works, Albani evaluated and decreed that a lot of Muslim's narrations were weak in terms of isnad method.

It seems that Albani decides the narrations by Muslim to be weak, and this depends on a few reasons. These narrations are either those which are narrated by some narrators about whom there are refutations or disunities, unknown in the hadith texts or insertions in the statements. While the mentioned hadith should be cut from the narration chain, terminated or cut in terms of isnad, it is narrated as elevated, revealed and reached. However, it is necessary to state that the evaluations of Albani are generally directed to hadith narrators rather than hadith texts. In his evaluations, Albani was significantly influenced by classical hadith scholars such as Daraqutni, Beyhaki, Ibn Hibban ve Ibn Hajar; and as a result, he decided them to be weak by setting out from the views of narrators and hadith scholars to the relevant hadiths.

In this study, as far as we have found out, Albani clearly gave weak judgement about twenty-seven narrations made by Muslim. Nevertheless, Muslim narrations that Albani accepted as weak are not limited to these narrations only. Elbani, who defines some of Muslim's narrators as mudellis, decides that some narrators are weak. Some of the narrators of Muslim whom Albani refused due to the fact that they are weak and mudellis or in terms of memory are as follows: Abu Zubayr al-Makkî, Omer b. Hamza al-Umeri, Iyaz b. Abdullah, Davud b. Abu Hind, Sheddad Abu Talha ar-Rabi, Sherik b. Abdullah, Harun b. Said, Mabrame b. Bukeys, Habib b. Abi Sâbit, Zekeriya b. Abi Zaide, Suweyd b. Sâid, Said b. Abdulazi, Beshir b. al-Muhacir and Subeyl b. Abi Salih.

Some of the narrators that Albani refuted because of several reasons have many narrations with Muslim. While Albani accepted some of the narrations of these narrators, he did not report any opinion about other narrations. For example, he claimed that Abu Zubayr al-Makkî was mudellis and decided that his narrations from Jabir b. Abdullah with the word 'an to be weak. However, in this case, it is clear that Albani said that several narrations of Muslim through Abu Zubayr were weak. The reason for this is that as far as we have found out the number of narrations that Muslim, in his Sahih, narrated through Abu Zubayr with the word 'an is about thirty-five. Albani clearly stated that a total of six narrations out of related thirty-five narrations of Muslim are weak. He was convinced that twenty-five narrations are sound by supporting them with mutabaat and witnesses. He did not express any opinion about the rest of four narrations. However, it is possible to comprehend that he said that these narrations are weak as well.

Some of the narrations narrated by Muslim that were criticized by Albani appear to be the third even forth order narrations that Muslim wrote in his work. It is known that while Muslim took the hadiths into his work, he followed a method of writing them from the most accurate to the least accurate order. Why Muslim referred to this method is that he wanted to attract the attention on narration differences. Five of the narrations that Albani decided to be weak are of this type, hence they are not the most accurate hadiths that Muslim mentioned about the issue. As can be seen from the evaluations of the narrations, Muslim also gave place to the accurate narrations on the issue. At the end of the investigation, we can say that Albani was not right in deciding that some of Muslim's narrations to be weak. These narrations are of Abu Zubayr's narrations, narrations on qusuf prayer, and narrations on thanking after eating and drinking.

Keywords: Hadith, Muslim, Sahih-i Muslim, al-Albani, Criticism, Weak, Isnad, Abu Zubayr.

GİRİŞ

Hadis literatüründe Müslim b. Haccac'ın (ö.261/875) *el-Camiu's-Sabîh*'i önemli bir yere sahiptir. *Sabîh-i Müslim* olarak şöhret bulan bu eser, *Kütüb-i Sitt*e'nin ikinci kitabı olarak kabul edilir. İmam Müslim, bu eserini hocalarından semâ metoduyla rivâyet ettiği 300 bin hadis içerisinde seçerek meydana getirmiştir. Müslim, on beş yıl süren titiz bir çalışmanın sonunda eserinin telifini tamamlamış ve nihayette bu çalışmasını hocası Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö.264/878) incelemesine sunmuş, onun hatalı ve kusurlu bulduğu rivâyetleri eserinden çıkarmıştır.¹ Müslim, aynı zamanda Said b. Mansur (ö.227/842), Yahya b. Maîn (ö.233/848), Osman b. Ebî Şeybe (ö.239/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi önemli hadis otoritelerine de eserini takdim etmiş ve bunların sıhhatinde görüş birliğine vardıkları rivâyetleri almıştır.²

Müslim, eserinin tüm sahih hadisleri içerdiği iddiasında değildir. Ancak o, eserine aldığı hadislerin tamamının sahih olduğunu iddia eder. Kitabında kaydettiğine göre, Ebû Hureyre'den nakledilen namazın kılınışıyla ilgili bir hadisi sahih olduğunu kabul ettiği halde neden eserine almadığı sorulunca Müslim, bu duruma cevap vererek *Sabîh*'ini şu sözlerle tanımlamıştır: “Ben bana göre sahih olan her hadisi bu kitaba almış değilim. Ben sadece sıhhati konusunda âlimlerin icma ettikleri hadisleri bu kitaba kaydettim.”³

İçerdiği hadislerin sıhhat derecesi açısından üstün olması, *Sabîh-i Müslim*'in İslam dünyasında büyük ilgiyle karşılanmasını beraberinde getirmiş ve neticede bu hadis kitabında yer alan rivâyetlerin tamamının ümmetin icması ile sahih olduğu şeklinde bir yaklaşım sergilenmiştir.⁴ Esasında bu yaklaşım *Sahihayn* hadislerinin tamamına yöneliktir. Bu iki eserdeki hadislerin sıhhati üzerine icma hasıl olduğu iddiası İbn Salah (ö.643/1245), Nevevî (ö.676/1277), Suyutî (ö.911/1505) ve İbn Hacer (ö.852/1449) gibi hadis âlimleri tarafından da dile getirilmiştir.⁵ Ancak bu yaklaşımın yanında aksi görüş ifade eden ve dolayısıyla *Sabîh-i Müslim*'in bazı rivâyetlerini tenkit eden âlimlerin olduğu da görülmektedir. Ebû Zür'a er-Râzî, Ebu'l-Fadl el-Herevî (ö.327/939), ed-Dârekutnî (ö.385/995), İbn Hazm (ö.456/1064)

¹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Sabîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929-1930), 1/15; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Hedyü's-sârî mukaddimeti fetbu'l-bârî*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, (el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 345; M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7/124-129;

² Kandemir, “Sahihayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35/527-530.

³ Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sabîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî, (Kahire: Dâru İhyâ'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1991), “Salât”, 63.

⁴ *Sahihayn* üzerine icmanın hasıl olup olmadığı, bu genel yaklaşımın ne zaman ve hangi âlimler nezdinde oluştuğu hakkında detaylı bilgi için bkz., Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2013) 183-201; Kemal Özcan, “Buhârî ve Müslim'in Sahihleri Hakkında Farklı Görüşler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: II, sayı: 40, s. 215-244.

⁵ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn eş-Şehrazûrî, *Ulümü'l-badîs*, thk. Nûreddîn İtr, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 28; Nevevî, *İrşâdü Tullabi'l-Hakaik ila Marifeti Sineni Hayri'l-Halaik*, Thk. Abdülbârî Abdullah es-Selefi, (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1987), 130-131; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nubheti'l-Fiker fî Mustalabi Ehlî'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rehîlî, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2001), 60; Suyutî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takerîbi'n-Nevevî*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 65-66.

ve Ebû Ali el-Ğassânî (ö.498/1105) gibi klasik hadis âlimlerinden sadır olan bu tenkitler, Müslim'in *Sahîb*'inin muhtevi olduğu rivâyetlerin senedlerine yöneliktir. Müslim'in rivâyetlerini isnad açısından eleştiren âlimlerden birisi de çağdaş muhaddis Nasıruddin el-syf. 5Elbânî'dir (ö.1999).

Eserlerindeki değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere Elbânî, Kur'an ve Sünnet'e sıkı bağlılığıyla Selefi düşüncenin öncülerinden biri olup bid'at ve hurafelere karşı şiddetle karşı çıkar. Ancak İslâm geleneğine bu kadar bağlı olan Elbânî, zaman zaman bu geleneğin içindeki bazı âlimleri eleştirmekten de geri durmamıştır. Elbânî benimsediği görüşlerinden dolayı çok sayıda âlim tarafından eleştirilmiş ve ayrıca klasik hadis kaynaklarında yer alan hadisleri sahih ve zayıf şeklinde ayırarak muhtelif çalışmalar şeklinde neşretmesi sebebiyle de şiddetli tenkitlere maruz kalmış ve eserleri üzerine reddiyeler kaleme alınmıştır.⁶ Telif edilen bu reddiyelerden birisi, Elbânî'nin hadis tashihinde verdiği hükümlerinin barındırdığı çelişkilere dair olduğu görülürken,⁷ başka bir çalışmada ise Müslim râvilerinden Ebû Zübeyr el-Mekkî'nin rivâyetlerine yönelik Elbânî'nin yaklaşımına yöneliktir.⁸

Elbânî'nin hadis tashihinde verdiği hükümleri eleştiren bu çalışmaların yanında Elbânî'yi müdafaa eden ve ilgili reddiyeleri tenkit eden çalışmaların olduğu da görülmektedir.⁹ Bunun yanında Elbânî'nin hadis tashihinde verdiği hükümlerin zaman zaman değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Esasında bu tabii bir durumdur. Onun yaptığı araştırmalar neticesinde bazen bir hadis veya bir râvi hakkında yeni bilgiler elde edince önceki görüşlerinden rücû etmesi mümkündür. Nitekim yapılan bir çalışmada Elbânî'nin 220 kadar rivâyetin sıhhati hakkında fikir değiştirdiği tespit edilmiştir.¹⁰

Elbânî'nin çeşitli eserlerinde zayıf olarak hüküm verdiği hadislerin önemli bir kısmı Müslim'in *Sahîb*'inde bulunmaktadır. Bu çalışmada Elbânî'nin zayıf olduğunu iddia ettiği Müslim rivâyetleri ele alınacak, ilgili hadislere dair diğer hadis âlimlerinin görüşlerine ve Elbânî'nin tenkit ettiği râvilerin cerh-ta'dil durumlarına da yer verilerek onun ne derece isabet ettiği ortaya konulacaktır.

1. *Sahîh-i Müslim'e* Yönelik Bazı Tenkitler

İslâm tarihinde *Sahîb-i Müslim'e* yönelik övgü dolu sözler sarfedilmiş ve Kur'an'dan sonra en önemli kaynaklardan birisi olduğu belirtilmişse de bunun yanında bu eserin çeşitli açılardan tenkide uğradığını da söylemek gerekir. Esasında *Sahîb-i Müslim* temel olarak iki açıdan tenkide maruz kalmıştır. Bunlardan ilki eserin bazı rivâyetlerinin senedlerinde yer alan râvilerden kaynaklıdır. Dolayısıyla Müslim'in bazı râvileri cerh edilmiştir. Diğeri ise eserin

⁶ Elbânî ve ona yapılan tenkitler hakkında bkz., İbrahim Hatipoğlu, "Nâsiruddîn el-Elbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/403-405.

⁷ Bkz., Hasan b. Ali es-Sekkâf, *Tenâkuzatü'l-Elbânî'l-Vâdubât*, (Mekke: el-Mektebetü't-Tahsisiyye, 2007).

⁸ Bkz., Mahmûd Saîd Memduh, *Tenbîhü'l-Müslim ila Teaddiyi'l-Elbânî ala Sahîhi Müslim*, (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü'l-Mücelledi'l-Arabî, 2011).

⁹ Bkz., Ebû Muaz, Tarık b. İvazillah b. Muhammed, *Red'u'l-Cânîyi'l-Mütaaddî 'ale'l-Elbânî*, (Kahire: y.y. 2001).

¹⁰ Bu rivâyetler için bkz., Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hasan eş-Şeyh, *Teracu' Allâme el-Elbânî fima Nesse Aleyh Tashihen ve Tad'ifên*, (Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, 2002).

ihtiva ettiği hadislerin metinlerine yönelik olup bu hadis metinleri Kur'an'a aykırılık, tarihi metinlere aykırılık ve içerdiği ihtilaflar gibi çeşitli açılardan tenkit edilmiştir.¹¹

Müslim'in eserini ilk tenkit eden, çağdaşı ve aynı zamanda hocası Ebû Zur'a er-Râzî'dir (ö.264/878). Ebû Zur'a'nın öğrencisi Said el-Berzeî'den (ö.292/905) aktarıldığına göre bir gün bir adam Ebû Zur'a'ya Müslim'in kitabını getirir ve akabinde Ebû Zur'a kitabı incelemeye başlar. Bu esnada Esbat b. Nasr'dan nakledilen bir rivâyet görür ve 'bu hadis sahih olmaktan ne kadar da uzak!' der. Daha sonra Kat'an b. Nuseyr'e rast gelir ve 'bu daha da kötü' der. el-Berzeî meselenin devamını şöyle getirir: "Ebû Zur'a sonra baktı ve 'Ahmed b. İsa'dan rivâyet ediyor' diyerek yalan söylediğini imâ edercesine dilini işaret etti ve devam etti. Böylesi kimselerden rivâyet ediyor da Muhammed b. Aclan ve onun gibi olanları terk ediyor. Bu durum bidat ehli kimselerin bizlere üstünlük sağlamasına ve bunların hadisleri sahih değildir? demelerine imkan veriyor." dedi. el-Berzeî, Nişabur'a gittiğinde Ebû Zur'a'nın tenkitlerini Müslim'e aktardığını ve Müslim'in bu durumu şu şekilde vuzuha kavuşturduğunu aktarır: "Esbat, Kat'an ve Ahmed'in sikalardan nakledilen rivâyetlerini yalnızca âli isnadları nedeniyle aldım, çünkü onlardan daha güvenilir olan râvilerin isnadları nâzildi. Ben bunlarla iktifa ettim. Hadisin sika râvilerden aslı zaten malumdur." Daha sonra Müslim, Rey'e gittiğinde İbn Vâre (ö.270/884) ile görüşür. İbn Vâre, Ebû Zur'a'nın tenkitlerinden mülhem, 'bidat ehli kimselerin bizden üstün olmasına sebep oluyorsun' diyerek Müslim'i kınar. Bunun üzerine Müslim 'ben sadece 'sahihler' dedim. Kitabımı, yazmak isteyen kimse için hepsi bir arada olsun diye sahihlerden derledim' diyerek özrünü beyan eder. Bu durum karşısında İbn Vâre, Müslim'in özrünü kabul edip kitabını rivâyet etmiştir.¹²

Sabîb-i Müslim'de yer alan hadislerin bir kısmının illetli olduğunu ifade eden ve bu anlayış neticesinde ilk çalışmayı *İlelî'l-Hadis fi Kitâbi's-Sabîb li'l-Müslim*¹³ adıyla kaleme alan Ebu'l-Fadl el-Herevî'dir. Herevî, bu eserinde illet tespit ettiği 36 rivâyeti isnadlarıyla birlikte kaydetmektedir. Esere bakıldığında Herevî'nin illetten maksadı, rivâyetlerin isnadlarındaki illetlerdir. Dolayısıyla Herevî'nin tenkidi de Müslim'in râvilerine yönelik sened tenkidinden ibarettir.

Sabîb-i Müslim'in senedlerine yönelik bir diğer tenkit, *el-İstidrâkât ve't-Tettebbu ale'l-Buhârî ve Müslim* adlı müstakil çalışmayla Dârekutnî'den (ö.385/995) gelmiştir. Dârekutnî, *Sabihayn*'da yer alan toplam 218 hadisi zayıf bulmuştur. Bunlardan 100 tanesi yalnızca Müslim'de 30 tanesi ise müşterek halde her iki eserde nakledilmiştir.¹⁴ Dârekutnî'nin çağdaşı

¹¹ Tarihten günümüze *Sabîb-i Müslim*'e sened ve metin yönünden yapılan tenkitler hakkında detaylı bilgi için bkz., Kemal Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2014), 7-195.

¹² Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988), 12/571.

¹³ Bu eser Yavuz Köktaş tarafından Türkçe'ye çevirilmiştir. Bkz. Yavuz Köktaş, "Müslim'in *Sabîb*'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu'l-Fadl el-Herevî'nin *İlelî'l-Abâdîs Fi Kitâbi's-Sabîb Li'l-Müslim* Adlı Eserinin Takdim Ve Tercümesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Cilt: 5, Sayı: 3, ss. 29-56.

¹⁴ Kitap hakkında bkz., Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-İlqâmât ve't-Tettebbu'*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).

Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî (ö.401/1011), onun Müslim'in eserine yönelttiği eleştirilere karşı bir reddiye kaleme almış ve onun illetli bulunduğu 25 hadisi ve kusurlu bulunduğu bazı râvileri inceleyerek bu râvilere yönelik ithamların hatalı olduğunu tespit etmiştir.¹⁵

Zahirî mezhebinin büyük temsilcisi İbn Hazm (ö.456/1064) da Müslim'in *Sabîh*'inde nakledilen on iki kadar hadisi râviler nedeniyle kusurlu bulmuş ve Müslim'in yedi kadar râvisini de cerh etmiştir.¹⁶ Müslim'in eserine yönelik bir diğer tenkit Ebû Ali el-Gassânî'den (ö.498/1105) gelmiştir. Gassânî, mu'telif ve muhtelif ilmi açısından *Sabihayn* râvilerini ele aldığı *Takyîdül-mühmel* adlı eserinde, *Sabihayn* râvilerinin Buhârî ile Müslim'den rivâyetleri sırasında senedlerde yaptıkları bazı hataları da tespit etmiştir. Müellif ayrıca eserinde Darekutnî'nin *Sabihayn*'da fark etmediği bazı durumlara ve isnadlardaki bazı râvilerin vehimlerine da işaret etmiştir.¹⁷

Esasında mezkûr âlimlerin ilgili tenkitlerini savunarak bu iddialara cevap veren pek çok âlim bulunmaktadır.¹⁸ Diğer taraftan *Sabîh-i Müslim*'e yönelik tenkitler bunlarla sınırlı değildir. Nitekim bu tenkitler dışında daha pek çok âlim *Sabîh-i Müslim*'in bazı rivâyetlerini eleştirmiş,¹⁹ bazı râvileri cerh etmiş²⁰ ve bazı hadisleri ise metin açısından tenkit etmişlerdir.²¹ Ancak âlimlerin tenkitlerinin genelinin isnada yönelik olduğunu belirtmekte fayda vardır. Müslim'in hadislerini isnad tekniği açısından eleştiren âlimlerden birisi de muasır muhaddislerden Nasıruddin el-Elbânî'dir. Burada Elbânî'nin muhtelif eserlerinde tenkid ettiğini tespit ettiğimiz rivâyetleri ve bu rivâyetler hakkındaki değerlendirmelerimize geçmek istiyoruz.

2. Elbânî'nin Zayıf Olduğunu İddia Ettiği *Sahîh-i Müslim* Rivâyetleri

Ehl-i Hadis geleneğine bağlı olan ve günümüzde hadislerin eleştirisi için sadece sened tenkidıyla yetinilmesi gerektiği kanaatinde olan Elbânî, klasik dönem hadisçiliğinin çağımızdaki son örneğini temsil etmektedir. Selefî yaklaşımın öncülerinden olan Elbânî,

¹⁵ Eser için bkz., Ebû Mes'ud Muhammed b. Abdullah, *Kitabu'l-Ecvibe li'-Şeyh Ebû Mes'ud 'ammâ eşkelü's-Şeyh ed-Darekutnî 'alâ Sabîh-i Müslim b. Haccac*, thk. İbrahim b. Ali, (Suud: Dâru'l-Verrâk, 1998).

¹⁶ İbn Hazm'ın tenkit ettiği Müslim rivâyetleri için bkz., Selman Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", *İslâmî Araştırmalar*, 1988, cilt: II, sayı: 6, s. 7-21; Özcan, *Müslim'e Yönelik Eleştiriler*, 17-23.

¹⁷ Bkz., Gassânî, Ebû Ali Huseyn b. Muhammed, *Takyîdül-mühmel ve temyîzü'l-müşkül*, nşr. Ali b. Muhammed el-İmrân-Muhammed Azîz Şems, (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2000).

¹⁸ Bu âlimlerden biri de İbn Salah'tır. Bkz., İbn Salah, *Sıyanetu Sabîh-i Müslim mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Himayetuhu mine'l-İşkât ve's-Sakât*, Thk., Muvaffak Abdullah b. Abdulkadir, (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1984); *Sabîh-i Müslim*'e yönelik tenkitlere âlimler tarafından verilen cevaplar hakkında ayrıca bkz., Kandemir, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, 386-388; Dilek Tekin, "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: II, sayı: 1, s. 49-68.

¹⁹ Bkz., Mehmet Emin Özafşar, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX, 287-356; M. Sait, Hatipoğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar*, 1997, c. 10, sayı: 1-2-3, 1-14; Özcan, "Buhârî ve Müslim'in Sahihleri Hakkında Farklı Görüşler", 230-238.

²⁰ Tespit edildiğine göre Müslim'in 89 kadar hadisi bazı âlimler tarafından cerhe maruz kalmıştır. Bkz., Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, 25-62.

²¹ Müslim'in eserine yapılan eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz., Özafşar, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması", 318-343; Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, 25-62.

eleştirilerini hadis tekniği açısından geliştirmiştir.²² Elbânî pek çok eserinde Müslim'de yer alan çok sayıda hadisin isnad açısından zayıf olduğuna hükmetmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Elbânî'nin zayıf dediği Müslim rivâyetlerinin önemli bir kısmı, daha önce bazı büyük hadis otoriteleri tarafından da tenkit edilmiştir. Elbânî'nin *Sabîh-i Müslim*'e yönelik eleştirilerini; mevkuf hadisin merfu rivâyet edilmesiyle ilgili tenkitler, râvinin zayıf veya müdellis olmasıyla ilgili tenkitler ve metni açısından şuzûz, nekâret, idrac bulunan hadislerle ilgili tenkitler gibi çeşitli açılardan ele almak mümkündür.

2.1. Mevkûf Hadisin Merfu Olarak Rivâyet Edilmesi

2.1.1. Gece Namazıyla İlgili Rivâyet

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلْيَفْتَحْ صَلَاتَهُ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ»

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe > Ebû Üsâme > Hişâm > Muhammed rivâyetiyle Ebû Hureyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Biriniz geceleyin kalktığı zaman namazına hafif iki rekâtla başlayversin.*”²³

Elbânî, bu hadisi zayıf hadis türlerinden biri olan şaz hadis²⁴ olarak nitelendirmiştir.²⁵ Ancak Elbânî'nin kaleme aldığı eserlere bakıldığında onun bu rivâyeti daha önce sahih olarak nitelendirdiği ortaya çıkmaktadır.²⁶ Elbânî, daha sonra bu hadis hakkında verdiği sahihlik hükmünün yanlış olduğunu ifade etmiş ve bu hadisteki zayıflık durumunun senedin müntehasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre bu rivâyet, aynı isnadla ve ancak mevkuf olarak Ebû Hureyre'nin sözü şeklinde nakledildiğinde sahihtir. Dolayısıyla rivâyet mevkuf olarak nakledildiğinde sahih olmaktadır. Elbânî, Müslim'in *Sabîh*'inde bu rivâyeti hocası İbn Ebî Şeybe tarikiyle naklettiğini ancak hocası İbn Ebî Şeybe'nin bu hadisi mevkuf olarak naklettiğinden hareketle bu hadisin şaz hadis olduğunu, aynı tarikle Ebû Hureyre'ye isnad edilen mevkuf hadisin ise mahfuz²⁷ olduğunu ifade etmektedir. Elbânî, rivâyetin mevkuf halinin birçok mütabi ve şahidinin olduğunu, merfu halinin ise mütabi ve şahidinin olmadığını belirterek hadisin şaz olarak nitelendirmesi gerektiği yönündeki iddiasını temellendirmektedir.²⁸

Elbânî, bu rivâyetin aynı anlamı muhtevi merfu ve sahih formunun olmadığı iddiasında değildir. Ona göre konu hakkında Hz. Aişe'den nakledilen bir merfu sahih hadis de bulunmaktadır. Ancak Elbânî, Hz. Aişe'den merfu olarak nakledilen “*Resulullah geceleyin namaz*

²² Özafşar, “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması”, 311-312.

²³ Müslim, “Salatü'l-Müsafirîn”, 198 (768), (1/532).

²⁴ Şaz hadis: sika râvinin diğer sika râvilere veya kendinden daha sika bir râviye aykırı olarak naklettiği hadistir. Bkz., Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılabları Sözlüğü*, (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2012), 291.

²⁵ el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Daifü'l-cami's-sağır ve rıyâdâtub*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 89; a.mlf., *Daifü Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Kuveyt: Dâru Guras, 2002) 2/58-59.

²⁶ el-Elbânî, *İrvâü'l-ğalîl fî tabric-i ehâdis-i Menâri's-sebîl*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), 2/202-203; a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîba ve şey'un min fıkhiha ve fevâidüha*, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2002), 7/602-603.

²⁷ Şaz hadisin mukabili olan mahfuz, râvileri diğerlerine oranlara daha sika yahut sikalık bakımından eşit olmakla birlikte sayıca daha fazla olan makbul hadis türüdür. Bkz., Aydınlı, *Hadis İstılabları*, 167.

²⁸ el-Elbânî, *Daifü Sünen-i Ebî Dâvûd*, 2/58-60; a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîba*, 7/603-604.

*için kalktığında namazına hafif iki rekâtla başladığı*²⁹ şeklindeki hadisin bizzat Hz. Peygamber'in emrini içermeyip onun yaptığı bir fiil olması hasebiyle fiili bir hadis olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Netice olarak Elbânî, bu rivâyetin sahih halinin merfu ve kavli hadis olmadığını bilakis sahih halinin mevkuf olduğunu belirtmiştir.³¹

Müslim'in hadisi hocası İbn Ebi Şeybe'den sema ettiğinden hareketle onun *Musannef*'ine aldığı ilgili hadislere bakılması gerekmektedir. Elbânî'nin de belirttiği gibi bu rivâyetin ilgili eserde merfu ve kavli bir versiyonun kaydedilmediğini ifade edebiliriz. Nitekim İbn Ebi Şeybe, ilgili hadisin dört farklı varyantını zikretmektedir ki bunlardan birincisi Müslim'in eserine aldığı hadisin bizatihi isnadıyla zikredilmiştir ve hadisin metni de lafzen aynıdır. Ancak bu hadis Ebû Hureyre'nin sözü şeklinde kaydedilmiştir. Diğer versiyonu ise bu rivâyete benzer bazı ufak lafız farklılığıyla maktu hadis şeklinde Muhammed b. Sirin'den nakledilmiştir. Hadisin üçüncü ve dördüncü tariki ise merfu ve fiili hadislerdir. Üçüncü tariki Ebû Halid > Hişam > Ebû Hureyre kanalıyla, dördüncüsü ise Huşeym > Ebû Hurre > el-Hasan > Sa'd b. Hişam Aişe kanalıyla nakledilmektedir. Bu iki hadisin yukarıda zikri geçen Hz. Aişe kanalıyla nakledilen rivâyetin manen aynı olduğu görülmektedir.³²

Bu rivâyetin farklı versiyonlarını kaydeden muhaddislerden biri de Ebû Davud'tur. O merfu ve mevkuf iki rivâyet zikretmektedir. Merfu ve kavli formatını, Rebi' b. Nafi' > Süleyman b. Hayyan > Hişam b. Hassan > İbn Sirin > Ebû Hureyre isnadıyla nakleden Ebû Davud, daha sonra Muhalled b. Halid > İbrahim > Rebah > Ma'mer > Eyyub > İbn Sirin isnadıyla da Ebû Hureyre'nin sözü olarak nakletmektedir. Ebû Davud, her iki rivâyete yer verdikten sonra Hammad b. Seleme, Zühayr b. Muaviye, Eyyûb, İbn Avn gibi bazı kişilerin/râvîlerin bu hadisi mevkuf olarak naklettiklerini ifade etmiş ve İbn Sirin'in ise bu hadisi Ebû Hureyre ötesine taşımanın haddi aşmak olarak nitelendirdiğini kaydetmiştir.³³ Ebû Davud'un eserini tahkik eden Şuayb el-Arnaud da ilgili hadise şerh düşmüş ve Ebû Hureyre kanalıyla bu hadisin merfu olarak zikredilmesinin sahih olmadığını belirtmiştir.³⁴

Sonuç olarak bu rivâyetteki zayıflık durumunun şiddetli bir zayıflık olmadığını ifade edebiliriz. Elbânî de rivâyetin isnadında yer alan herhangi bir râviyi cerh ederek zayıflık hükmü vermiş değildir. Bilakis bu rivâyetin isnadında yer alan tüm râvileri tevsik etmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetin mevkuf olduğu, merfu olarak nakledildiğinde râvinin muhalafetinden kaynaklanan bir zayıflık meydana geldiğini ve bundan dolayı da bu hadisin zayıf hadis türlerinden biri olan şaz hükmünü alacağı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hadisin aynı isnadla ve mevkuf olarak nakledilen halinin ise (mahfuz) sahih olduğunu ifade edebiliriz. Hadisin zayıf

²⁹ Müslim, "Salatü'l-Müsafirîn", 197 (767), (1/532).

³⁰ el-Elbânî, *Daifu Sünen-i Ebî Dâvud*, 2/60; a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîba*, 7/604.

³¹ el-Elbânî, *Daifu Sünen-i Ebî Dâvud*, 2/61.

³² İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, (Cidde-Dımaşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmü'l-Kur'ân, 2006), 4/441-442.

³³ Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., (Dımaşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), "Salat", 311 (2/488-489).

³⁴ Ebû Dâvud, "Salat", 311 (2/488, dipnot 1).

olma durumu ise mevkuf rivâyetlere oranla merfu ve kavlı formunun rivâyet çokluğu yönünden diğer bir ifadeyle muatabat ve şevahitlerinin pek olmaması sebebiyledir.

2.1.2. İcâbet Saatiyle İlgili Rivâyet

عن أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «هِيَ مَا بَيْنَ أَنْ يَجْلِسَ الْإِمَامُ إِلَى أَنْ تُقْضَى الصَّلَاةُ»

Ebû Musa el-Eş'ari'nin Hz. Peygamber'den işittiğine göre o şöyle buyurmuştur: “İcâbet saati, imamın (minber üzerinde) oturması ile namazın edâ edilmesi arasındadır.”³⁵

Müslim bu hadisi iki farklı isnadla kaydetmiştir. İlki Ebû Tahir ve Ali b. Haşrem > İbn Vehb > Mahrame b. Bukeyr > Babası > Ebû Burde b. Ebî Musa el-Eş'ari > Ebû Musa el-Eş'ari'dir. Diğeri ise Harun b. Said el-Eyly ve Ahmed b. İsâ > İbn Vehb > Mahrame b. Bukeyr > Babası > Ebû Burde b. Ebî Musa el-Eş'ari > Ebû Musa el-Eş'ari şeklindedir.

Elbânî, bu rivâyetin barındırdığı iki illet nedeniyle zayıf olduğunu belirtmiştir.³⁶ İlk illet mevkuf veya maktu olması gereken rivâyetin merfu olarak nakledilmesi; ikincisi ise senedin kopuk olmasıdır. Hadisin isnadında yer alan Mahrame b. Bukeyr ile babası arasında inkıta vardır ve Mahrame babasından herhangi bir şey işitmiş değildir.³⁷ Elbânî bu hadis ile ilgili mezkûr illetleri zikrettikten sonra hadise dair Dârekutnî'nin görüşlerine yer vererek bu fikrini savunmaya çalışmış ve rivâyetin Müslim'in tenkide uğramış meşhur rivâyetlerinden biri olduğunu ifade etmiştir.³⁸

Hadisin sıhhati hakkında hüküm bildiren âlimlerden biri olan Dârekutnî, bu hadisi Müslim'in zayıf hadislerinden biri olarak kabul etmiştir. Dârekutnî'ye göre bu rivâyeti, Mahrame'nin babasından onun da Ebû Bürde'den rivâyeti dışında başka kimse müsned ve merfu olarak nakletmemiştir. Ona göre bir grup râvi, bu hadisi Ebû Bürde'nin kavlı olarak aktarmışlardır. Bir grup râvi ise bu rivâyetin senedini Ebû Musâ el-Eş'ari'ye kadar götürmüş, ancak müsned olarak Hz. Peygamber'e kadar ref etmemişlerdir. Dârekutnî'ye göre bu hadisin sahih formu, Ebû Bürde'nin sözü olarak nakledilmesidir. Nitekim Yahya b. Said el-Kattân da Süfyan es-Sevrî > Ebû İshâk > Ebû Bürde isnadıyla bu hadisi nakletmiştir. Aynı şekilde Vasıl b. Ahdeb ile Mücâlid b. Saîd bu hadisi Ebû Bürde'nin sözü olarak nakletmişlerdir. Diğer taraftan Numan b. Abdusselam > Süfyan es-Sevrî > Ebû İshâk > Ebû Bürde > Ebû Musâ el-Eş'ari şeklinde hadisi mevkuf olarak nakledenler de bulunmaktadır. Ancak Dârekutnî'ye göre bu versiyonla Ebû Musâ el-Eş'ari'ye isnad edilen tarik sabit değildir.³⁹

İbn Hacer, bu rivâyeti Ebû Bürde'nin kavlı olarak aktaranların Ebû Bürde gibi Kufeli olduğunu, merfu ve müsned olarak aktaran Mahrame'nin ise Medinelî olduğunu ifade ettikten

³⁵ Müslim, “Cum'a”, 16 (853) (2/584).

³⁶ el-Elbânî, *Daîfu Sünen-î Ebî Dâvûd*, 1/397-398; a.mlf., *Daîfu'l-cami's-sağîr*, 880.

³⁷ el-Elbânî, *Daîfu Sünen-î Ebî Dâvûd*, 1/397-398.

³⁸ el-Elbânî, *Daîfu Sünen-î Ebî Dâvûd*, 1/397-399.

³⁹ Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-İlzâmât ve't-Tettebbü'*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil el-Vâdi'î, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 166-167; a.mlf., *el-İlelü'l-vâride fi'l-ebâdîsi'n-nebevîyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi, (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 7/211-213.

sonra birden çok Kufelinin Ebû Bürde'nin rivâyetini daha iyi bildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Hacer de bu rivâyetin Ebû Bürde'nin sözü olduğunu savunmuştur.⁴⁰

Elbânî'nin de işaret ettiği gibi hadisin barındırdığı illetlerden birisi ise senedinin munkatı olmasıdır. Ahmed b. Hanbel'e göre isnadda yer alan Mahrame b. Bukeyr, sika bir râvidir ancak babasından hadis işitmemiştir.⁴¹ İbn Hacer ise Mahrame'yi sadûk bir râvi olarak nitelemiş ve babasından vicade yoluyla hadis naklettiğini belirtmiştir.⁴² Nesâi ile İbn Adî onun için tadil anlamında la be'se bih⁴³ demiştir.⁴⁴ Ancak Mahrame'yi cerheden bazı âlimlerin olduğu da görülmektedir. Örneğin Yahya b. Maîn, Mahrame'yi zayıf bir râvi olarak nitelendirmiş ve onun hakkında *leyse bi şeyin*⁴⁵ demiştir. Ukaylî ise âlimlerin onun hakkındaki görüşlerine yer verdikten sonra zayıf bir râvi olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶

Buradan hareketle kaynaklarda her ne kadar Mahrame hakkında hem cerh hem de tadil ifadeleri bulunsa da cerh ve tadil âlimlerinin ortak kanaati doğrultusunda onun babasından hadis işitmediği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyetin barındırdığı illetlerden birisi de munkatı olmasıdır. Diğeri ise Ebû Bürde'nin sözü olarak aktarılması gereken rivâyetin merfu ve müsned olarak aktarılmasıdır. Bu illetler de hadisi zayıf kılmaktadır. Yukarıda da görüldüğü üzere Müslim'in bu rivâyeti, Elbânî dışında başka âlimler tarafından da zayıf olarak görülmüştür. Dolayısıyla Elbânî'nin rivâyete dair zayıf hükmü isabetli görünmektedir.

2.2. Râvinin Zayıf veya Müdellis Olması

2.2.1. Eşinin Sırrını İfşa Etmeyle İlgili Rivâyetler

A.

عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مِنْ أَشْرِّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، الرَّجُلُ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ، وَتُفْضِي إِلَيْهِ، ثُمَّ يُنْشَرُ سِرَّهَا»

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe > Mervân b. Muaviye > Ömer b. Hamza el-Umerî > Abdurrahman b. Sa'd kanalıyla Ebû Said el-Hudrî'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber

⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîbi'l-Buhârî*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 2/422

⁴¹ Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvan – Muhammed Berekât, (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 4/305.

⁴² İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, (Halep: Dâru'r-Reşid, 1991), 523.

⁴³ Ta'dilin İbn Ebî Hâtim'e göre ikinci, Zehebî ve İrakî'ye göre üçüncü, İbn Hacer'e göre dördüncü ve Sehâvî'ye göre ise beşinci mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sığadır. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere itibar için alınır. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstıbları*, 159; Recep Emin Gül, "Hadis İlminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 43, s. 368-378.

⁴⁴ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd vdğ., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 8/179; Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 4/305.

⁴⁵ Cerhin, Zehebî ve Sehâvî'ye göre dördüncü, İrakî'ye göre üçüncü mertebesinde bulunan bir râvi için kullanılan bir sığadır. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstıbları*, 164; Cerh ve ta'dil mertebeleri ve bunların hükümleri hakkında geniş bilgi için bkz., Gül, "Hadis İlminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri", s. 362-386.

⁴⁶ Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâi'l-kebir*, thk. *Abdülmu'tî Emîn Kal'acı*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 4/222.

şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz ki kıyamet gününde Allah nazârında mevki bakımından en kötü durumda olacak kimselerden birisi, karısı ile başır neşir olduktan sonra onun sırrını ifşa edendir.*”⁴⁷

B.

عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْأَمَانَةِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، الرَّجُلُ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ، وَتُفْضِي إِلَيْهِ، ثُمَّ يَنْشُرُ سِرَّهَا»،

Muhammed b. Abdullah b. Numeyr ve Ebû Kureyb > Ebû Usâme > Ömer b. Hamza > Abdurrahman b. Sa'd kanalıyla Ebû Said el-Hudri'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz ki kıyamet gününde Allah nezdinde emanete ibanet etmenin en büyüğü karı koca birbirleriyle başır neşir olduktan sonra, kocanın karısının sırrını ifşa etmesidir.*”⁴⁸

Elbânî, Müslim'in peş peşe kaydettiği her iki hadisin isnad açısından zayıf olduğunu ve bunun da isnadda yer alan Ömer b. Hamza'nın zayıf olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.⁴⁹ Elbânî, hadisin zayıf olduğu yönündeki görüşünü desteklemek amacıyla İbn Maîn, Nesâî ve Zehebî gibi cerh tadil âlimlerinin görüşlerini aktarmış ve Ömer b. Hamza el-Umerî'nin mezkûr âlimler tarafından cerh edildiğini kaydetmiştir.⁵⁰

Mezkûr hadislerin isnadlarına bakıldığında Müslim her ne kadar iki hadisi farklı hocalarından ahzetmiş olsa da Ömer b. Hamza'dan sonra iki hadisin isnadında yer alan râvilerin müşterek olduğu görülmektedir. Bu iki rivâyetin isnadlarında yer alan Ömer b. Hamza ile ilgili cerh ve tadil âlimlerinin farklı görüşlerinin olduğu görülmektedir. Ancak ilgili görüşlerin daha çok menfi yönde olduğunu ve mezkûr râvinin Müslim'in cerhe uğramış râvilerinden biri olduğunu ifade etmemiz gerekir.⁵¹ Örneğin Ahmed b. Hanbel, Ömer b. Hamza'nın *miinkerü'l-hadis* olduğunu ve hadislerinin münker olduğunu ifade ederken,⁵² İbn Maîn onun zayıf olduğunu belirtmiştir.⁵³ Ebû Zur'a er-Râzî, onun için hayır sahibi değildir anlamında “*leyse bi'za hayr*” demiştir.⁵⁴ İbn Adî onun başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak üzere hadislerinin itibar için alınabileceği anlamında “*yukteb hadisuh*” derken,⁵⁵ Nesâî ise onun için “*leyse bi'l-kavî*”⁵⁶ ve zayıf demiştir.⁵⁷ Ömer b. Hamza hakkında menfi

⁴⁷ Müslim, “Nikâh”, 123 (1437) (2/1060).

⁴⁸ Müslim, “Nikâh”, 124 (1437) (2/1061).

⁴⁹ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-merzû'â ve eserube's-seyyiü fi'l-ümme*, (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1992-2004), 12/708; a.mlf., *Daifu'l-cami's-sağîr*, 289, 291; a.mlf., *Adâbu'z-zîfâf fi's-sünneti'l-mutabbare*, (Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1409), 142.

⁵⁰ el-Elbânî, *Adâbu'z-zîfâf*, 142-143; a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife*, 12/709.

⁵¹ Müslim'in Sahih'inde cerhedilen râviler hakkında bkz., Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, 25-62.

⁵² İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1952), 6/104; Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 1/190.

⁵³ İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *Târibu 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî*, thk. Ahmed Muhammed Nürseyf, (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1400), 142.

⁵⁴ Mizzâ, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992), 21/312. Dipnot 7.

⁵⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/38.

⁵⁶ Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Ahmed, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkân*, thk. Bûrân ed-Dannâvî- Kemal Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985), 190.

⁵⁷ Mizzâ, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/312.

yönde görüş kaydeden âlimlerden birisi olan Zehebî, onun zayıf râvilerden olduğunu ve Müslim'in eserine aldığı mezkûr rivâyetlerin de Ömer b. Hamza'nın münker rivâyetlerinden olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ İbn Hacer ise onun zayıf olduğunu kaydetmiştir.⁵⁹ Diğer taraftan İbn Hibbân onu *es-Sikat* adlı kitabında zikretse de çokça hata yapan râvilerden biri olduğunu vurgulamıştır.⁶⁰ Hâkim en-Nisabûrî ise hadislerinin tamamı doğrudur anlamında “أحاديثه كلها مستقيمة” demiştir.⁶¹

Görüldüğü üzere Elbânî'nin zayıf olarak nitelendirdiği Müslim'in ilgili rivâyetleri daha önce pek çok hadis uleması tarafından da zayıf olarak kabul edilmiştir. Bu durum, isnadda yer alan Ömer b. Hamza'nın zayıf bir râvi olmasından kaynaklanmaktadır. Mezkûr hadislerin başka tariklerle desteklenmediğini diğer bir ifadeyle mutâbaat ve şevahitlerinin olmadığını ve muteber hadis kaynaklarında da bu iki hadisin Müslim'in isnadı dışında kaydedilmediğini⁶² ifade etmemiz gerekmektedir.

Son olarak zayıf olarak nitelenen Ömer b. Hamza'nın Müslim'in *Sabih*'inde yukarıda zikredilen iki rivâyetle birlikte yedi tane rivâyetinin olduğu görülmektedir.⁶³ Bu durumda Müslim'in bu rivâyetlerinin başka mutâbaat ve şevahitlerle desteklenmemesi halinde onların da zayıf olarak nitelendirileceği ortaya çıkmaktadır. Ömer b. Hamza'nın yer aldığı Müslim rivâyetleriyle ilgili Elbânî'nin görüşlerini incelediğimizde bir sonraki rivâyette görüleceği üzere bir hadis için zayıf dediği görülür.⁶⁴ Ömer b. Hamza'nın yer aldığı iki rivâyet hakkında⁶⁵ ise Elbânî'nin herhangi bir görüşünü tespit edemedik. Ayrıca Elbânî, Müslim'in Ömer b. Hamza tarikiyle kaydettiği Usâme b. Zeyd'in Hz. Peygamber tarafından komutan olarak tayin edildiği ve bu durumun sahabe arasında hoşnutsuzluğa sebep olduğuyla ilgili hadisin⁶⁶ münferit olarak zayıf olduğunu ancak bu hadisin şevâhidlerle desteklendiğini belirtmiştir.⁶⁷ Diğer taraftan Müslim'in kaydettiği ve Allah'ın kıyamet gününde kibirli olanlara hitabıyla ilgili Ömer b. Hamza'nın rivâyetlerinden birine ise⁶⁸ mutlak bir ifadeyle sahih demiştir.⁶⁹ Elbânî, hadise verdiği sahihlik hükmüne dair herhangi bir izahatta da bulunmamıştır. Bunu hadisi şevâhid ve mutâbaatlarıyla destekleyerek zayıflık hükmünden vazgeçmesi şeklinde düşünmek

⁵⁸ Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, 3/200.

⁵⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tebzîb*, 1/411.

⁶⁰ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1973), 7/168.

⁶¹ İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, Matba'atü Dâiretü'l-Me'ârifü'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1325-1327, 7/437.

⁶² Hadislerin geçtiği diğer kaynaklar için bkz., Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 18/196-197; Ebû Davud, “Edeb”, 38 (4870) (7/232/233); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 9/451.

⁶³ Bu rivâyetler için bkz., Müslim, “Musâkât”, 55 (1574); “Eşribe”, 116 (2026); “Sıfatü'l-münafikîn”, 24 (2788); “Fiten”, 80 (2921); “Fedâilu's-Sahabe”, 64 (2426).

⁶⁴ İlgili rivâyet için bkz., Müslim, “Eşribe”, 116 (2026).

⁶⁵ İlgili rivâyet için bkz., Müslim, “Musâkât”, 55 (1574); “Fiten”, 80 (2921).

⁶⁶ Müslim, “Fedâilu's-Sahabe”, 64 (2426).

⁶⁷ el-Münzirî, Zekiyuddîn Abdulazîm, *Mubatasaru Sabihü Müslim*, thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 446, dipnot: 2.

⁶⁸ İlgili rivâyet için bkz., Müslim, “Sıfatü'l-münafikîn”, 24 (2788).

⁶⁹ Elbânî, *Sabihu Sünen-i Ebî Davud*, (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1998), 3/158; a.mlf., *Sabihu'l-Camii's-Sağîr ve Ziyadatuh (el-Fethu'l-Kebîr)*, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 2/1327.

mümkündür. Ancak her halükârda bu durum, Elbânî'nin içine düştüğü bir tenakuz olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bilindiği üzere zayıf hadis her ne kadar başka mutâbaat ve şevahitlerle desteklense de ilgili hadisin hükmü sahih olmaz bilakis hasen li gayrihi olur.

2.2.2. Ayakta Su İçmek İle İlgili Rivâyet

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَا يَشْرَبَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ قَائِمًا، فَمَنْ نَسِيَ فَلْيَسْتَقِ»

Abdulcebbar b. el-Alâ' > Mervân el-Fezârî > Ömer b. Hamza > Ebû Gatafan el-Murrî kanalıyla Ebû Hureyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Sakin biriniz ayakta su içmesin! Her kim unutursa kusuversin!*”⁷⁰

Elbânî, bu hadisin ilk kısmının sahih olduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre hadisin “...*her kim unutursa kusuversin!*” kısmı ise münkerdir.⁷¹ Elbânî'ye göre hadisin ilk kısmının sahih olmasının temel sebebi, ayakta su içmenin nehyedildiğine dair bu rivâyet dışında pek çok sahâbîden sahih yollarla nakledilen rivâyetlerdir. Ancak bu rivâyetlerde ‘*unutarak içildiğinde*’ kaydı yoktur. Hadisin ikinci kısmı ise münkerdir. Bunun temel sebebi ise isnadda yer alan Ömer b. Hamza’dır.⁷²

Bir önceki rivâyette görüldüğü gibi Elbânî, Ömer b. Hamza’dan dolayı Müslim’in aynı anlamda iki hadisini daha zayıf kabul etmiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki cerh tadil âlimlerinin Ömer b. Hamza hakkındaki kanaatleri genel olarak menfî yöndedir.⁷³

Müslim’in rivâyetini ele alan bazı âlimler de “...*her kim unutursa kusuversin!*” kısmının Ebû Hureyre’nin sözü olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁴ İbn Hacer de merfu görünen bu rivâyetin aslında mevkuf olduğunu söyleyen âlimlerin olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Bunun yanında muteber hadis kaynaklarında ayakta su içmenin nehyedildiğine dair pek çok rivâyet bulmak mümkündür.⁷⁶ Ancak hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in ayakta zemzem suyu içtiğine dair rivâyetler de mevcuttur.⁷⁷ İbn Hacer’in ifade ettiğine göre bazı âlimler ayakta su içmenin nehyedildiği rivâyetler ile cevaz verildiği rivâyetleri sıhhat açısından karşılaştırmış ve neticede ayakta su içmeye cevaz veren rivâyetlerin diğer rivâyetlerden daha sahih olduğu sonucuna

⁷⁰ Müslim, “Eşribe”, 116 (2026).

⁷¹ Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdisi's-sahîba*, 1/337; a.mlf., *Silsiletü'l-ebâdisi'z-zâ'ife*, 2/326; a.mlf., *Daifu'l-camii's-sağır*, 917.

⁷² Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdisi'z-zâ'ife*, 2/326; a.mlf., *Silsiletü'l-ebâdisi's-sahîba*, 1/337.

⁷³ Bkz., İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/104; Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 1/190; İbn Ma'in, *Târîh*, 142; Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 190; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/312; Zehebî, *Mîzanu'l-İ'tidâl*, 3/200; İbn Hacer, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 411.

⁷⁴ Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ'il, (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998), 6/491; Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, thk. Usameddin e-Sebabitî, (Mısır: Daru'l-Hadis, 1993), 8/222.

⁷⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 10/83.

⁷⁶ Müslim, “Eşribe”, 112 (2024), 113 (2024), 114 (2025), 115 (2025); İbn Mace, “Eşribe”, 21; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 14; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ., (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), “Eşribe”, 11.

⁷⁷ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camii's-Sahîb*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Eşribe” 15; “Hac”, 75; Müslim 117 (2027), 118 (2027), 119 (2027), 120 (2027); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Eşribe” 21, Ebû Dâvud, “Eşribe”, 14; Tirmizî, “Eşribe”, 12.

ulaşmışlardır.⁷⁸ Bu rivâyetlerden hareketle Hz. Peygamber'in bazen ayakta, bazen ise oturarak su içtiğini söyleyebiliriz. Sonuç olarak *Kütüb-i sitte* gibi muteber hadis kaynaklarında unutarak su içmeyle ilgili bu hadisi destekler mahiyette hadislerin olmaması, Ömer b. Hamza hakkında cerh tadil âlimlerinin görüşleri ve bu hadisin mevkuf olduğunu söyleyen âlimlerin de yaklaşımlarından hareketle Elbânî'nin itirazının yerinde olduğunu ifade edebiliriz.

2.2.3. Kurbanla İlgili Rivâyet ve Ebû Zübeyr'in Rivâyetleri

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَذْبَحُوا إِلَّا مُسِنَّةً، إِلَّا أَنْ يَغْسِرَ عَلَيْكُمْ، فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً مِنَ الضَّأْنِ»

Ahmed b. Yunus > Zühayr > Ebu'z-Zübeyr yoluyla Cabir'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Yıllanmış, yaşını almış ‘musinne’ hayvandan başkasını kesmeyin. Ancak eğer sizce böylesini bulmak zor gelirse o başka! Bu takdirde ‘cezâe’ yani koyundan bir keşu kesiverin.”⁷⁹

Elbânî, Müslim'in eserine aldığı bu hadisi önceleri sahih olarak kabul ettiğini daha sonra hadisle ilgili fikrinin değiştiğini ve hadisin Müslim'in zayıf rivâyetlerinden olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰ Hadisin sıhhat derecesi hakkında fikrini değiştiren Elbânî'ye göre hadisin zayıf olmasının temel sebebi, isnadda yer alan Ebû Zübeyr'dir. Ona göre Ebû Zübeyr müdellis bir râvidir ve bu rivâyeti de ‘an (عن) sigasıyla nakletmektedir. Bu durum da hadisi sıhhat açısından zayıf kılmaktadır. İlim ehli nazarında müsellemler olan bir hadis usulü kuralını da hatırlatarak müdellis râvinin naklettiği hadisi semaya delalet eden herhangi bir lafızla aktarmadığı sürece ilgili hadisin zayıf olacağını ifade eden Elbânî, burada Ebû Zübeyr'in hadisi Cabir b. Abdullah'tan ‘an (عن) sigasıyla nakletmesi ve hadisi işitip işitmediğinin belli olmamasından hareketle hadisi zayıf addetmiştir. Elbânî, hadisin zayıf olduğu ve Ebû Zübeyr'in müdellis bir râvi olduğu yönündeki görüşünü desteklemek için bazı cerh ve tadil âlimlerinin görüşlerine de yer vermiştir.⁸¹

Şunu belirtmek gerekir ki Elbânî, Ebû Zübeyr'in tüm rivâyetlerini zayıf olarak tavsif etmemektedir. Ona göre Ebû Zübeyr, her ne kadar müdellis bir râvi olsa da hadisi semaya delalet eden lafızlardan biriyle aktardığında rivâyeti sıhhat açısından sahih olur. Elbânî'nin ifade ettiğine göre Ebû Zübeyr'in rivâyetleri hakkında İbn Hazm dışında cumhur ulemanın fikri de bu yöndedir. Ancak Ebû Zübeyr, rivâyeti semaya delalet eden herhangi bir lafızla aktarmadığında ilgili rivâyetin mütâbeat ve şevâhidlerinin olup olmadığına bakılır. Destekleyici mahiyetinde hadis bulunmazsa onun aktardığı hadis zayıf olur.⁸²

⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 10/84.

⁷⁹ Müslim, “Edâhi”, 13 (1963) (3/1555).

⁸⁰ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi'z-za'îfe*, 1/160-161; a.mlf., *İrvâü'l-ğalîl*, 4/359.

⁸¹ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi'z-za'îfe*, 1/160-162; a.mlf., *İrvâü'l-ğalîl*, 4/358-359; a.mlf., *Daifu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 2/374-375.

⁸² el-Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi'z-za'îfe*, 1/162.

Cerh ve tadil âlimlerinin Ebû Zübeyr el-Mekkî hakkında muhtelif görüşleri vardır. Ebû Hatim er-Râzî ve Ebû Zur'a onun hadisleriyle ihticac edilmeyeceğini ifade ederken,⁸³ Süfyan b. Uyeyne ise onu zayıf râvilerden biri olarak tavsif etmiştir.⁸⁴ Ayrıca kaydedildiğine göre İmam Şafî, Ebû Zübeyr'in hadisleriyle delil getiren birisine kızmış, onun hadislerinin delil olamayacağını ve zayıf biri olduğunu, hadislerinin ise ancak mütabi olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁵ Namazlarına dikkat etmediği nakledilen⁸⁶ Ebû Zübeyr, Şu'be b. Haccac tarafından da cerh edilmiştir. Nakledildiğine göre Ebû Zübeyr'den dinlediği hadisleri bir sahifede toplayan Huşeym, bunu Şu'be b. Haccac'a gösterince o, sahifeyi yırtmış ve ondan hadis almaması gerektiği noktasında onu uyarmıştır. Ayrıca Şube b. Haccac, Ebû Zübeyr'den hadis alınmasının doğru olmadığını çünkü namazına özen göstermediğini Hişam b. Ammar'a öğütlemiştir.⁸⁷ Ebû Hatim onun hadislerinin yazılabileceğini ancak delil olarak kullanılmayacağını ifade etmiştir.⁸⁸ Ayrıca Ebû Zübeyr hakkında insanlarla çok tartıştığı, günah işleyip ahlaksızlık yaptığı⁸⁹ ve tartıda bile hile yaptığı⁹⁰ gibi çeşitli iddialar mevcuttur.

Diğer taraftan Ebû Zübeyr'i tadil eden birçok âlimin olduğu da görülmektedir. Örneğin İbn Adî, İmam Malik'in ondan hadis naklettiğinden hareketle onun sika biri olduğunu belirtmiştir.⁹¹ İbn Maîn ve Nesâî, Ebû Zübeyr'in sika bir râvi olduğunu belirtmişlerdir.⁹² İbn Hibban da Ebû Zübeyr'i *es-Sikal*'ında zikrederek onu sika râvilerden biri olarak kabul etmiş ve onun önemli bir hadis hafızı olduğunu vurgulamıştır.⁹³ Ahmed b. Hanbel ise onun için tadil anlamında *leyse bihi be's* demiştir.⁹⁴ İbn Hacer ise onun *sadûk* olduğunu ancak tedlis yaptığını kaydetmiştir.⁹⁵ Ata b. Ebî Rebâh ise Ebû Zübeyr'in kendilerinden daha hadis hafızı olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ İbn Hacer Ebû Zübeyr'in cumhur ulema tarafından tevsik edilen meşhur tabiin âlimlerinden olduğunu bazı âlimlerin ise çokça tedlis yapmasından dolayı onu zayıf kabul ettiğini ve ayrıca pek çok muhaddisin ondan hadis naklettiğini ifade etmektedir.⁹⁷ Zehebî ise onu hadis hafızı ve sika bir râvi olarak takdim etmiş ancak bunun yanında çokça tedlis yaptığını vurgulamıştır.⁹⁸ Ayrıca Zehebî, Ebû Zübeyr'in Müslim'in *Sahîb*'inde Cabir b. Abdullah'tan işitip işitmediği belli olmayan pek çok rivâyetinin olduğunu ifade etmektedir.

⁸³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/76; Zehebî, *Mîzanu'l-İ'tidâl*, 4/267.

⁸⁴ Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 8/75; Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 26/407.

⁸⁵ Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 26/407; Zehebî, *Mîzanu'l-İ'tidâl*, 4/267.

⁸⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/287; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/151.

⁸⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/286-287; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/151; Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 26/407; Zehebî, *Mîzanu'l-İ'tidâl*, 4/267.

⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/76; Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 26/408.

⁸⁹ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, nşr. Nüreddin İtr, (Halep: Dâru'l-Me'ârif, 1971), 2/632-633.

⁹⁰ Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 26/407.

⁹¹ İbn Adî, Ebû *el-Kâmil*, 7/293.

⁹² Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 26/408-409.

⁹³ İbn Hibbân, *es-Sikal*, 5/351-352.

⁹⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/76.

⁹⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tebzîb*, 506.

⁹⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/286; Zehebî, *Mîzanu'l-İ'tidâl*, 4/266.

⁹⁷ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 442.

⁹⁸ Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme, (Cidde: Dâru'l-Kıble, 1992), 2/216.

Zehebî, “Hiçbirinize Mekke’de silah taşımak helal değildir.”⁹⁹, “Hız. Peygamber mezarların üzerlerinin kireçlenmesini yasakladı”¹⁰⁰, “Hız. Peygamber hoşuna giden bir kadın görünce eşi Zeyneb’in yanına geldi...”¹⁰¹ gibi pek çok rivâyeti bunlara örnek getirmektedir.¹⁰²

Görüldüğü üzere Ebû Zübeyr hakkında onu cerh ve tadil eden pek çok görüş nakledilmiştir. Hadis kaynaklarına bakıldığında incelediğimiz bu rivâyetin aslında muteber kabul edilen pek çok kaynaktan ‘an (عَنْ) lafzıyla nakledildiği görülmektedir.¹⁰³ Ancak Ebû Avâne, Ebû Zübeyr’in hadisi Cabir’den sema ettiğine dair bir lafızla kaydetmiştir.¹⁰⁴ Ebû Zübeyr’in Müslim’deki bu rivâyetini ele alan İbn Hacer, rivâyetin sahih olduğuna hükmetmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca İbn Hacer, her ne kadar Ebû Zübeyr’i müdellis râvilerin üçüncü tabakasında zikredip bu tabakada yer alan râvilerin çokça tedlis yaptığını ve bundan dolayı âlimlerin bu tabakada yer alan râvilerin hadisi hangi yolla aldıklarını açıklamadıkları sürece hadisleriyle ihticac edilmediğini belirtse de Ebû Zübeyr’in hadisi ‘an (عَنْ) lafzıyla aktarmasına rağmen bazı âlimler tarafından kabul edildiğini söylemektedir.¹⁰⁶ Dolayısıyla İbn Hacer de Ebû Zübeyr’in Cabir’den ‘an (عَنْ) lafzıyla aktardığı rivâyetlerini sahih kabul etmektedir.

Diğer taraftan Müslim dışındaki muteber hadis kaynaklarında Ebû Zübeyr’in pek çok rivâyetine yer verildiği ve Ebû Zübeyr’in bu rivâyetlerinin önemli bir kısmında hadisi ‘an (عَنْ) lafzıyla bir kısmını da sema’a delalet eden bir lafızla Cabir’den naklettiği görülmektedir.¹⁰⁷ Ancak Buhârî’nin Ebû Zübeyr’den pek hadis nakletmediğini ifade etmemiz mümkündür. Zehebî, Buhârî’nin Ebû Zübeyr’den sadece mutâbaat için bazen hadis naklettiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸ İbn Hacer ise Buhârî’nin ondan yalnızca bir hadis naklettiğini belirtmiştir.¹⁰⁹

Sonuç olarak Elbânî, bu hadisi Ebû Zübeyr el-Mekkî’nin müdellis bir râvi olması ve hadisi de ‘an (عَنْ) lafzıyla aktarmasından dolayı zayıf kabul etmektedir. Ancak bu durumda Elbânî’nin Müslim’in pek çok rivâyetine -mutâbaat ve şevahitlerinin olmaması kaydıyla- zayıf demek durumunda kalacağı aşikârdır. Nitekim Müslim’in *Sabîb*’ine bakıldığında Ebû

⁹⁹ Müslim, “Hac”, 449 (1356).

¹⁰⁰ Müslim, “Cenâiz”, 94.

¹⁰¹ Müslim, “Nikâh”, 9.

¹⁰² Zehebî, *Mîzânü’l-İtidâl*, 4/267.

¹⁰³ Bkz., Ebû Dâvud, “Edâhi”, 5; İbn Mâce, “Edâhi”, 8; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu’ayb, *Sünenü’l-Nesâî*, nşr. Mektebü Tahkîki’t-Türâsi’l-İslâmî, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), “Dehâya”, 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/251, 384.

¹⁰⁴ Ebû Avâne, Ya’kûb b. İshâk el-İsferâyîni, *Müsned*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1998), 5/74.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 10/15.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Tabakatü’l-müdellisin*, thk. Asım b. Abdullah, (Amman: Mektebetü’l-Menâr, 1983), 13, 45.

¹⁰⁷ Bazı örnekler için bkz., Ebû Dâvud, “Salât”, 143, 169, 261, “Zekat”, 32, “Menâsik”, 18, 22, 48, 53, 66, 77, “Talak”, 4, 50, “Cihad”, 81; İbn Mâce, “İkâme”, 24, 159, “Cenâiz”, 26, “Talak”, 10, “İtk”, 3, “Ferâiz”, 17, “Zebâih”, 10, 12, “Etime”, 2, “Dua”, 20; Tirmizî, “Siyer”, 43, “Libas”, 18, “Menâkib”, 15, 70; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 294, 329, 3: 312, 4: 412, 9: 291, 10: 212, 17: 184, 187, 22: 14, 33, 34, 46, 47, 49, 53, 58, 67, 77, 82, 83, 159.

¹⁰⁸ Zehebî, *el-Muğnî fi’l-duâfâ*, 2: 632.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 442.

Zübeyr'in Cabir tarikiyle yaklaşık 176 rivâyetinin olduğu¹¹⁰ ve bunlardan da 35 tanesinin 'an (ع) lafzıyla Cabir b. Abdullah'tan aktarıldığı görülmektedir.¹¹¹ Bu durumda Elbânî'nin sadece Ebû Zübeyr'den dolayı Müslim'in 35 rivâyetine zayıf demesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.¹¹² Ancak Elbânî, çalışmada ele alınan iki rivâyetle birlikte Müslim'in ilgili 35 rivâyetinden toplam 6 tanesi hakkında saraheten zayıf demiş,¹¹³ 8 rivâyet için ise mutâbaat ve şevâhidlerle desteklenmesinden dolayı zayıf derecesinden sahih veya hasen derecesine yükseldiğini,¹¹⁴ 15 tanesinin mutlak anlamda sahih olduğunu,¹¹⁵ 2 tanesinin ise başka hadisler için şevâhid olduğunu söyleyerek zımnen sahih kabul etmiştir.¹¹⁶ Dolayısıyla Elbânî, bu hadislerden 25 tanesinin sahih olduğuna hükmetmiştir. Bunun yanında kalan diğer 4 rivâyetle ilgili Elbânî, herhangi bir sârih görüş kaydetmemiştir.

Hülasa diyebiliriz ki İbn Hacer başta olmak üzere pek çok âlimin, Ebû Zübeyr'in 'an (ع) lafzıyla Cabir'den aktardığı bu rivâyeti zayıf saymanın aynı zamanda Müslim'in pek çok rivâyetine zayıf denilmesi gerektiği durumunu gördükleri için Müslim'in Ebû Zübeyr tarikiyle Cabir'den 'an (ع) lafzıyla naklettiği rivâyetleri sahih olarak kabul ettiklerini ifade etmemiz mümkündür. Bu durumda Elbânî'nin bilhassa Ebû Zübeyr hakkındaki yaklaşımının isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

¹¹⁰ Bkz., Müslim, "İmân", 18, 35, 92, 152, 184, 247, 271, 316, 345; "Tahâret", 24, 31, 88, 94; "Hayz", 89; "Salât", 84, 85, 179, 281; "Mesâcid", 36, 37, 72, 279; "Salâtul-Müsâfirin", 25, 163, 164, 167, 308; "Cuma", 58; "Salâtul-İstisâka", 9; "Cenâiz", 49, 66, 94, 95; "Zekât", 6, 7, 27, 28, 41, 142; "Oruç", 23, 24; "Hac", 5, 16, 18, 136, 137, 138, 139, 140, 254, 255, 265, 313, 314, 315, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 375, 449, 451, 458, "Nikâh", 9, 16, 62, 105, 134, 138; "Talak", 29, 55; "İtk", 17; "Büyu", 20, 41, 42, 53, 85, 95, 100; "Musakât", 8, 9, 10, 14, 34, 35, 47, 106, 113, 123, 133, 134, 135; "Hibe", 19, 26, 27, 28; "Hudûd", 11, 28, 63, 145; "İmâre", 3, 67, 68, 70, 173; "Sayd", 17, 37, 48, 60; "Edâhi", 13, 14, 29; "Eşribe", 59, 61, 62, 72, 93, 96, 98, 103, 104, 133, 134, 179, 184; "Libas", 16, 66, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 106, 107, 121; "Edeb", 13; "Selâm", 12, 19, 30, 60, 61, 69, 72, 75, 107, 108, 109; "Rüya", 5, 12, 23, 14; "Fedâil", 8, 9; "Fedâilü's-Sahâbe", 123, 162, 163, 184, 209, 218; "Birr-Sıla-Adab", 53, 62, 94, 122; "Kader", 8; "Sıfatu'l-Münâfikîn", 12, 13, 68, 77; "Cennet", 19, 20, 82; "Fiten", 125. Ayrıca bkz., Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, 51-52.

¹¹¹ Bkz., Müslim, "İman", 152 (93), "Salatu'l-Müsâfirin", 25 (698), 164 (756), 308 (840), "Meseâcid", 37 (540), "Kusûf", 9 (904), "Zekat", 1063, "Hac", 5 (1179), 138 (1213), 139 (1214), 351 (1318), 451 (1358), "Nikâh", 1403, 134 (1439), "Talak", 29 (1478), "Buyu", 20 (1522), 53 (1536), 95 (1536), "Musakat", 106 (1598), 133 (1608), "Hibat", 19 (1624), 1625, 1625, "Sayd", 17 (1935), "Edâhi", 13 (1963), "Eşribe", 59 (1998), 62 (1999), 2012, 98 (2013), 103 (2018), "Libas", 71 (2099), "Selam", 19 (2171), 75 (2208), 107 (2222), 108 (2222).

¹¹² Elbânî'nin bu yaklaşımına tepki gösteren Mahmud Said Memduh, bu konuda müstakil bir kitap kaleme almış ve Elbânî'nin Ebû Zübeyr'den dolayı zayıf addettiği rivâyetleri burada sıralayarak rivâyetlerin zayıf olmadığını savunmuştur. Memduh bu eserinde söz konusu 35 rivâyetten 10 tanesi hariç, geri kalanlar hakkında Ebû Zübeyr'in Cabir b. Abdullah'tan semana delil olan veya onun rivâyetine şahid ve mütabi olan rivâyetlerin bulunduğu dikkat çekmiştir. Bkz., Memduh, *Tenbihü'l-Müslim*, 64-103; ancak bu eserde Elbânî'ye yönelik tenkitleri müstakil bir kitapta değerlendiren Ebû Muâz Tarık ise, Memduh'u sert bir dille eleştirmiş ve onun Elbânî'ye yönelik tenkitlerinin ilmi perspektiften uzak olduğunu savunmuştur. Bkz., Ebû Muâz, *Red'ul-Cânfi'l-Mütaaddî 'ale'l-Elbânî*, (Kâhire: y.y. 2001).

¹¹³ Bkz., el-Elbânî, *Zaifu Edebi'l-Müjfred*, (Suud: Mektebetü'd-Delîl, 1998), 61: el-Münzirî, *Mubatasaru Sabîhi Müslim*, 35, dipnot: 3, 193 dipnot: 1; *İrvâü'l-ğalîl*, 4/195-196; *Silsiletü'l-ehâdisi's-sabîha*, 1/471-472.

¹¹⁴ Bkz., el-Elbânî, *İrvâü'l-ğalîl*, 2/339-341, 3/175-177, 294-296; 5/183-186; 6/49-50; *Silsiletü'l-ehâdisi's-sabîha*, 1/679-680; 4/65-66, 7/23-24;

¹¹⁵ Elbânî, *Sabihu'l-Cami's-Sağır*, 1/154, 1/228, 1/318, 2/836, 2/917, 2/938, 2/1130, 2/1260, 2/1266; *Sabihu İbn Mâce*, (Riyad: Mektebetü'-Maârif, 1997), 1/49, 2/216, 2/399, *Ğayetü'l-Merâm fî Tabrici Ehâdisi'l-Helâl ve'l-Haram*, (Dımaşk-Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 31; *Silsiletü'l-ehâdisi's-sabîha*, 3/289; *İrvâü'l-ğalîl*, 8/98;

¹¹⁶ el-Elbânî, *İrvâü'l-ğalîl*, 6/41-42; *Silsiletü'l-ehâdisi's-sabîha*, 1/598;

2.2.4. Gusül Abdestiyle İlgili Rivâyet

عَنْ عَائِشَةَ ، قَالَتْ: إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يُجَامِعُ أَهْلَهُ ثُمَّ يُكْسِلُ هَلْ عَلَيْهِمَا الْغُسْلُ؟
وَ عَائِشَةُ جَالِسَةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنِّي لَأَفْعَلُ ذَلِكَ، أَنَا وَ هَذِهِ، ثُمَّ نَغْتَسِلُ»

Harun b. Ma'ruf ve Harun b. Said el-Eylî > İbn Vehb > İyaz b. Abdullah > Ebû Zübeyr > Cabir b. Abdullah > Ümmü Gülsüm kanalıyla Hz. Aişe'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Bir adam Rasulullah'a eşi ile cima yapan ancak menisi inzal olmayan kimsenin hükmünü sordu. Bu karı kocaya gusül vacip mi? Hz. Aişe orada oturmaktaydı. Resulullah, 'şununla ben, ikimiz bunu yapıyoruz sonra yıkıyoruz.' buyurdu."¹¹⁷

Elbânî'ye göre bu hadisin isnadı barındırdığı iki illetten dolayı zayıftır. Birinci illet isnadda yer alan Ebû Zübeyr el-Mekkî'dir. Nitekim Ebû Zübeyr müdellis bir ravîdir ve bu hadisi de 'an (عن) sigasıyla Cabir b. Abdullah'tan nakletmektedir. Hadisi zayıf kılan ikinci illet ise rivâyeti Ebû Zübeyr'den nakleden İyaz b. Abdullah'ın zayıf bir râvi olmasıdır. Elbanî'nin kaydettiğine göre Buhârî, İbn Maîn ve Ebû Hatim er-Râzî gibi cerh tadil âlimleri İyaz b. Abdullah'ı tadîf etmişlerdir.¹¹⁸

Bir önceki hadiste de görüldüğü üzere Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Zür'a, İmam Şafî, Sufyan B. Uyeyne ve Şu'be b. Haccac gibi önemli cerh tadil âlimleri Ebû Zübeyr'i cerh etmişlerdir. Bunun yanında Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Ata b. Ebî Rebâh, İbn Hibbân, İbn Hacer gibi âlimler ise onu tadil etmişlerdir. Zehebî her ne kadar tadil etse de Ebû Zübeyr'in Müslim'de Cabir b. Abdullah'tan işitip işitmediği belli olmayan pek çok rivâyetinin olduğunu belirtmiştir.¹¹⁹ Elbânî'ye göre bu rivâyet de Zehebî'nin nitelendirdiği zayıf rivâyetlerdendir.¹²⁰

Hadisi illetli hale getiren ikinci husus olan İyaz b. Abdullah hakkında cerh ve tadil âlimleri muhtelif görüşler serdetmişlerdir. Buhârî, İyaz b. Abdullah'ın *münkeru'l-hadis* olduğunu ifade ederken Ukaylî ise onun hadislerinin *gayri mahfuz*¹²¹ olduğunu belirtmektedir.¹²² Ebû Hatim er-Râzî onun hakkında *leyse bil'l-kavîy* derken,¹²³ Yahya b. Maîn ise onun zayıf olduğunu beyan etmiştir.¹²⁴ Basralı muhaddis Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî (ö.307/920) İyaz b. Abdullah'ın hadisleri hakkında görüş var anlamında *fîhi nazâr*¹²⁵

¹¹⁷ Müslim, "Hayız", 89 (350); Hadisin geçtiği diğer kaynaklar için bkz., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/455, 41/302; Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût vdğ., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/200; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/254; Ebû Avâne, *Müsned*, 1/243.

¹¹⁸ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife*, 2/406-407.

¹¹⁹ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 4/267.

¹²⁰ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife*, 2/407.

¹²¹ Sika bir râvinin sika râvilere ya da kendinden daha sika olan birine aykırı olarak naklettiği şaz hadistir. Bkz., Aydınlı, *Hadis İstılabları*, 89.

¹²² Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 3/350.

¹²³ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/409;

¹²⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/201.

¹²⁵ Fîhi nazâr: Cerh'in altıncı mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sigadır. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere itibar için alınır. Bkz., Aydınlı, *Hadis İstılabları*, 81.

demıştır.¹²⁶ İbn Hacer ise İyaz b. Abdullah hakkında onda gevşeklik var anlamında *fibi lînun*¹²⁷ demıştır.¹²⁸

İyaz b. Abdullah'ı tadil eden âlimlerin de olduğu görülmektedir. Örneğin İbn Hıbban onu *es-Sikal*'ında zikrederek onun sika olduğunu kaydetmiştir.¹²⁹ Ebû Hafs İbn Şahin (ö.385/996) de İyaz b. Abdullah'ı sika olarak nitelendirmiştir. İbn Şahin'in aktardığına göre Ahmed b. Salih el-Mısri de (ö.248/863) İyaz b. Abdullah'ı *sebt*¹³⁰ olarak nitelendirmiş ancak bunun yanında bazı hadislerinde bir şeyler bulunduğu anlamında *fî hadisihi şey'un*¹³¹ ifadesini de kullanmıştır.¹³² Ayrıca Zehebî de İyaz'ı tevsik etmiştir.¹³³

Kanaatimizce Elbânî'nin İyaz b. Abdullah'ın durumundan dolayı hadisi zayıf olarak addetmesi ve bunu hadisin bir illeti olarak tavsif etmesi isabetlidir. Yukarıda görüldüğü üzere bu râvinin ta'dil edilmesinin yanında genel olarak zayıf kabul edildiği ve hadislerinin ancak *itibar* için alınabileceği ortaya çıkmaktadır. Kendisini destekleyen sahih rivâyetlerden hareketle zayıf bir rivâyetin sıhhat derecesinin en azından hasen li gayrihi seviyesine çıkacağı malumdur. Müslim'in rivâyetinin de Esved Hasan > Eş'as > Ebû Zübeyr > Cabir > Ümmü Gülsüm > Aişe kanalıyla hadis kaynaklarında farklı lafızlarla nakledildiği görülmektedir.¹³⁴ Ancak bu rivâyetin de zayıf olduğunu ve dolayısıyla Müslim'in rivâyetini destekleyebilecek türden bir rivâyet olmadığını ifade edebiliriz. Nitekim bu rivâyetin isnadında yer alan Eş'ab b. Sevvar isimli râvi; Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hatim er-Râzî, Nesâî, Dârekutnî, Ukaylî, İbn Hıbbân gibi münekkit hadis âlimleri tarafından cerh edilmiştir.¹³⁵ Netice olarak zayıf olan bu rivâyetin, Müslim rivâyetine sıhhat açısından etki etmeyeceği, mutâbaat ve şevâhid niteliğinde olmayacağı açıktır.

2.2.5. Kûsûf Namazıyla İlgili Rivâyetler

A.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِئِنَ كَسَفَتِ الشَّمْسُ، ثَمَّانَ رَكَعَاتٍ فِي أَرْبَعِ سَجَدَاتٍ»

¹²⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/201.

¹²⁷ Cerhin en hafifine delalet etmek üzere Irakî'nin zikrettiği lafızlardandır. Böyle bir râvinin hadisleri itibar için alınır. Bkz., Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV Yay., 2018), 99.

¹²⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 437.

¹²⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/283.

¹³⁰ Adalet ve zabt sahibi güvenilir bir râvi hakkında kullanılan bir sigadır. Böyle bir râvinin naklettiği hadis delil olur. Aydınlı, *Hadis Istıbları*, 273.

¹³¹ Bazı âlimlere göre bu ifade cerh lafızlarındandır. Böyle bir râvinin hadisi itibar için alınır. Bkz., Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 98; Aydınlı, *Hadis Istıbları*, 80.

¹³² İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. *Subhî es-Sâmerrâi*, (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984), 180.

¹³³ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/309; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/107.

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/455, 41/302.

¹³⁵ Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 56; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/271; Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/31; *Mizânü'l-Tehzîb*, 3/268; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/153.

metinde Hz. Peygamber’in kusûf namazını “*altı rükû*” ile kıldığını belirtmesi ile şazdır. Çünkü sahih olan Hz. Peygamberin bu namazı “*dört rükû ve dört secde*” ile kılmasıdır.¹⁴⁴

Elbanî’nin İbn Abbas hadislerini zayıf olarak nitelendirmesinde İbn Hibbân ve Beyhakî’den önemli ölçüde etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu rivâyetlerin sıhhati hakkında İbn Hibbân ve Beyhakî de görüş belirtmişlerdir. İbn Hibbân, Habîb’in bu hadisi Tavus’tan işitmediğini ve dolayısıyla bu rivâyetin sahih olmadığını savunmuştur.¹⁴⁵ Ayrıca İbn Hibbân hadisin râvisi Habîb’i tevsik etse de müdellis bir râvi olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁶ Bu hadise yer veren Beyhâkî de hadisin zayıf olduğunu, Habîb b. Ebî Sâbit’in her ne kadar sika olsa da tedlis yapmakla meşhur olduğunu ve bu hadisi Tavus’tan sema ettiğine dair herhangi bir bilgiye rastlamadığını kaydetmiştir. Beyhâkî’ye göre Habîb, bu hadisi Tâvus’tan nakleden sika olmayan birinden işitmiş olabilir.¹⁴⁷ İbn Hacer de Habîb’in çokça tedlis ve irsal yaptığına dikkat çekmiştir.¹⁴⁸

Elbânî’nin Habîb’in müdellis olmasından hareketle İbn Abbas hadislerini zayıf olarak nitelendirmesi isabetli görünmektedir. Ancak Elbânî’nin gerek İbn Abbas’tan nakledilen iki hadisin gerekse de Câbir’den nakledilen hadisin metinlerinin de illet barındırdığını ve bundan dolayı bu hadislerin zayıf olduğunu ifade etmesi bizce doğru değildir. Nitekim kusûf namazının keyfiyeti noktasında kaynaklarda pek çok rivâyet bulmak mümkündür. Bu namazla ilgili rivâyetler, yirmi bire yakın sahâbîden nakledilmiştir.¹⁴⁹ Bu rivâyetlerin birçoğunda Hz. Peygamber’in kusuf namazını dört rükû ve dört secde ile iki rekât olarak kıldığı bildirilmiştir.¹⁵⁰ Ancak bunun yanında bazı rivâyetlerde –Câbir rivâyetinde olduğu gibi- altı rükû dört secde ile iki rekât,¹⁵¹ bazısında ise on rükû dört secde ile iki rekât kıldığı bildirilmiştir.¹⁵² Ayrıca burada ele alınan İbn Abbas rivâyetlerinde ise sekiz rükû ve dört secde ile iki rekât kıldığı haber verilmektedir.¹⁵³ Elbânî’nin, Müslim’in Câbir hadisindeki “altı rükû” dört secde ile iki rekât kılındığı şeklindeki hadisi metin yönünden illetli sayması neticesinde, Müslim’in iki hadisine daha zayıf demek zorunda kalacağını ifade etmek durumundayız. Zira Müslim’in kaydettiği ve Hz. Aişe’den nakledilen iki hadiste de Hz. Peygamber’in kusûf namazını altı rükû dört secde ile iki rekât kıldığı haber verilmiştir.¹⁵⁴ Bu durumda Elbânî’nin, Müslim’in kusûf namazıyla ilgili beş rivâyetini zayıf saydığı ortaya çıkmaktadır.

¹⁴⁴ Elbânî, *İrvâü’l-ğalîl*, 3/129.

¹⁴⁵ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu’ayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 7/98.

¹⁴⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/137.

¹⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/456.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 150.

¹⁴⁹ Bu rivâyetler için bkz., Elbânî, *Sıfatı selâti’n-Nebî*, 13-105.

¹⁵⁰ Buhârî, “Kusûf”, 9; Müslim, “Kusûf” 1-4 (901), (902), 9 (904), 16 (906); Tirmizî, “Salât”, 396; Ebû Dâvûd, “Salât”, 261.

¹⁵¹ Müslim, “Kusûf”, 6-7 (901), 10 (904); Tirmizî, “Salât”, 396; Ebû Dâvûd, “Salât”, 260, 261.

¹⁵² Ebû Dâvûd, “Salât”, 261.

¹⁵³ Müslim, “Kusûf”, 18 (908); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/290; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/418; Dârimî, “Salât”, 187; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/456.

¹⁵⁴ Müslim, “Kusûf”, 6-7 (901).

Netice olarak bu rivâyetlerden hareketle Hz. Peygamber'in birçok defa kusûf namazı kıldığı ve namazları da kusûf müddetine göre bazen kısa bazen uzun olabilecek muhtelif şekillerde kıldığını düşünebiliriz. Esasında astronomik hesaplar ışığında Hz. Peygamber zamanında biri Mekke, iki tanesi ise Medine döneminde olmak üzere üç kez güneş tutulmasının gerçekleştiği ve rivâyetler arası farklılıkların da bundan kaynaklandığı tespit edilmiştir.¹⁵⁵

2.2.6. Yeme-İçmeden Sonra Hamdetmeyle İlgili Rivâyet

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ لَيَرْضَى عَنِ الْعَبْدِ أَنْ يَأْكُلَ الْأَكْلَةَ فَيَحْمَدَهُ عَلَيْهَا أَوْ يَشْرِبَ الشَّرْبَةَ فَيَحْمَدَهُ عَلَيْهَا»

Ebû Bekir b. Ebi Şeybe ve İbn Numeyr > Ebû Usame ve Muhammed b. Bişr > Zekeriyya b. Ebi Zâide > Saîd b. Ebî Bürde > Enes b. Mâlik kanalıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber: “*Muhakkak ki Allah, yemek yedikten veya su içtikten sonra kendisine hamdeden kuldun razı olur*” buyurmuştur.¹⁵⁶

Elbânî'nin bu hadisin sıhhati noktasında bir tenakuza girdiği görülmektedir. Hadisi değerlendiren Elbânî, hadisi zikrettikten hemen sonra bunun sahih olduğunu ifade etmiştir. Ancak onun açıklamalarına bakıldığında hadisin sıhhatine dair başta verdiği hükmün geçersiz olduğu ve neticede hadisin zayıf olduğuna karar kıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁷ Hadisi eserine alan Tirmizî, hadisin hasen olduğunu ve rivâyetin bu şekilde sadece Zekeriyya b. Ebi Zâide'den geldiğini ifade etmiştir.¹⁵⁸ Tirmizî'nin bu yorumuna da dikkat çeken Elbânî, bu hadiste yer alan râvilerden Zekeriyya b. Ebi Zâide dışındakilerin sika olduğunu Zekeriyya'nın ise tedlis yaptığını ifade etmiştir. Ayrıca Elbânî, Zekeriyya'nın müdellis olması ve hadisleri ise *an'ane* ile aktarmasının bilinmesinden hareketle Tirmizî'nin bu hadise sahih değil hasen deme sebebi olabileceğini, ancak müdellis râvinin an'anesinin hasenlik değil bilakis zayıflık için bir sebep olacağını belirtmiştir. Dolayısıyla Elbânî, zımnen Tirmizî'yi de eleştirmekte ve hadisin zayıflığının Zekeriyya b. Ebi Zâide'den kaynaklandığını, sahih olabilmesi için ise şevahitlerinin olması gerektiğini ancak herhangi bir şevâhidle karşılaşmadığını belirtmektedir.¹⁵⁹

Görüldüğü üzere Elbânî hadisin sıhhatini belirlemede kararsız kalmakta ve kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Çünkü hadisin sahih olduğunu belirttikten hemen sonra onun mezkûr açıklamalarda bulunması ve hadisin şevâhidlerle desteklenme ihtiyacı hissettiğini ifade etmesi bir çelişkidir. Nitekim kendi başına sahih olan (sahih li zatihî) hadisin sıhhat derecesinin yukarı çıkması için başka hadislerle desteklenmeye ihtiyacı yoktur.

¹⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., Mustafa Karataş, “Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 36/2 (2000), 77-84.

¹⁵⁶ Müslim, “Zikir-Dua-Tevbe-İstiğfar”, 89 (2734); Tirmizî, “Et'ime”, 18; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 12/402, 15/288.

¹⁵⁷ Elbânî, *İrvâii'l-ğalîl*, 7/47.

¹⁵⁸ Tirmizî, “Et'ime”, 18.

¹⁵⁹ Elbânî, *İrvâii'l-ğalîl*, 7/47.

Cerh tadil âlimlerinin tebe-i tabiînden olan Zekeriyya b. Ebi Zâide (ö.149/766) hakkında muhtelif görüşleri mevcuttur. İbn Hıbbân onu *es-Sikâat*'ında zikrederek tevsik etmiştir.¹⁶⁰ Yahya b. Said el-Kattân onun için *leyse bibi be's* demiştir.¹⁶¹ Ahmed b. Hanbel onun sika olduğunu ve *buluvnu'l-badis* olduğunu ifade etmiştir. Yahya b. Maîn onun *salib* olduğunu belirtmiştir.¹⁶² Ebû Hatim er-Râzî, onun *leyyini'l-badis* olduğunu ve hocası Âmir eş-Şa'bî'den tedlis yaptığını belirtmiştir. Ebû Zur'a er-Razî de bu râvinin Şa'bî'den çokça tedlis yaptığını ifade etmektedir.¹⁶³ Nesai onun için sika demiştir. Aynı şekilde nakledildiğine göre Ebû Davud'a Zekeriya'nın mı yoksa Eceleh b. Abdullah'ın (ö.145/762) mı tadil bakımından daha iyi olduğu sorulmuş, Ebû Davud, Zekeriya'nın Eceleh'ten yüz derece üstün olduğunu, Zekeriya'nın sika olmakla beraber tedlis yaptığını vurgulamıştır.¹⁶⁴ Zehebî, onun *sadûk* ve meşhur hadis hafızlarından olduğunu ifade etmiş¹⁶⁵ ve onun hocası Şa'bî'den çokça tedlis yaptığını dikkat çekmiştir.¹⁶⁶

Bu durumda Elbânî'nin bu râviden hareketle hadisi zayıf addetmesi bizce doğru olmayıp Tirmizî'nin hadis hakkında verdiği hasen hükmü daha isabetlidir. Yukarıda görüldüğü üzere cerh ta'dil âlimleri Zekeriya'yı genel olarak tevsik etmişlerdir. Âlimlerin Zekeriya hakkında ittifak ettikleri ve vurgu yaptıkları durum, onun hocası Şa'bî'den tedlis yaptığıdır. Dolayısıyla Zekeriya'nın her hocasından tedlis yapmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı olmalı ki İbn Hacer, onu müdellis râvilerin ikinci tabakasında zikretmiştir.¹⁶⁷ İbn Hacer'in ifadesine göre bu tabakada yer alan râvilerin rivâyetleri makbuldür. Çünkü bu tabakada yer alan râviler, rivâyetlerinin geneline oranla çok az tedlis yapmışlardır ve bu tabakadakiler hadiste imam olmaları hasebiyle hadis âlimleri bunların hadislerini *Sahib*'lerine alıp tahrir etmişlerdir.¹⁶⁸

2.3. Hadisin Müdrec, Munkatı, Şaz veya Münker Olması

2.3.1. Abdestin Faziletiyle İlgili Rivâyetler

A.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ «أَنْتُمْ أَعْرُ الْمُحَجَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيُطِلْ عُرَّتَهُ وَتَحَجِّبْهُ»

Ebû Kureyb Muhammed b. el-Ala' ve Kasım b. Zekeriyya b. Dinâr ve Abd b. Humeyd > Halid b. Mahled > Süleyman b. Bilal > Umâre b. Ğaziyye el-Ensârî > Nuaym b. Abdullah el-Mücmir kanalıyla Ebû Hureyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

¹⁶⁰ İbn Hıbbân, *es-Sikâat*, 8/255.

¹⁶¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/421.

¹⁶² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 9/361.

¹⁶³ İbn Ebi Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/594.

¹⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 9/361.

¹⁶⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İtidal*, 2/68.

¹⁶⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/405.

¹⁶⁷ İbn Hacer, *Tabakatü'l-müdellisîn*, 31.

¹⁶⁸ İbn Hacer, *Tabakatü'l-müdellisîn*, 13.

“Sizler iyice abdest aldığınızdan dolayı kıyamet gününde amlarınızı, ellerinizi ve ayaklarınızı nurlu olarak hasredileceksiniz. Bu sebeple sizden kim yapabilirse bu parlaklığı arttırsın.”¹⁶⁹

B.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ أُمَّتِي يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ»

Harun b. Said el-Eylî > İbn Vehb > Amr b. el-Haris > Saîd b. Ebî Hilal > Nuaym b. Abdullah el-Mücmir kanalıyla Ebû Hureyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz benim ümmetim kıyamet gününde, abdest izlerinde yüzleri nurlu elleri ve ayakları parlak olarak çağırılacaktır. O halde kimin gücü yetiyorsa bu parlaklığı arttırsın.”¹⁷⁰

Elbânî, her iki hadisin ilk kısmının sahih olduğunu kabul etmiş,¹⁷¹ ancak “..... فَمَنْ اسْتَطَاعَ” den itibaren olan kısımlarının ise zayıf olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, Müslim’in *Sahîb*'ne aldığı bu iki rivâyetin ikinci bölümü olan “.... o halde kimin gücü yetiyorsa bu parlaklığı arttırsın” bölümünü sahabe râvisi olan Ebû Hureyre'nin hadise idrac ettiğini ifade etmektedir.¹⁷²

el-Münzirî, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim ve İbn Hacer de hadiste yer alan bu kısmın hadise idrac edildiği hususunda görüş belirtmişlerdir.¹⁷³ Kaynaklara bakıldığında İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim, hadisin ilgili kısmının Hz. Peygamber'in sözü olmasının mümkün olmadığını bilakis bu sözün Ebû Hureyre'ye ait olduğunu kaydetmişlerdir.¹⁷⁴ el-Münzirî de benzer bir görüş aktarmaktadır.¹⁷⁵ İbn Hacer ise ilgili hadisin on kadar sahâbîden nakledildiğini ve bu sahâbîlerin naklettikleri hadislerin hiçbirinde bu ziyadeyi görmediğini, sadece Nauym'ın Ebû Hureyre'den naklettiği rivâyetinde bu ziyadenin olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁶

Hadis kaynaklarına bakıldığında bu rivâyete manen oldukça yakın bazı hadislerin muteber hadis kaynaklarında geçtiği görülmektedir. Örneğin Buhârî de *Sahîb*'inde Ebû Hureyre'den nakledilen “Ben ümmetimi kıyamet günü abdest yerlerinden tanırım. Her kim abdeste tanınacak yerlerini arttırabilirse onu yapısın.”¹⁷⁷ anlamında bir hadise yer vermektedir. el-Elbânî,

¹⁶⁹ Müslim, “Taharet”, 34 (246) (I/216).

¹⁷⁰ Müslim, “Taharet”, 35 (246) (I/216).

¹⁷¹ Elbânî, *Sahîbu'l-Cami's-Sağır*, 1/312.

¹⁷² el-Elbânî, *İrvâ'u'l-ğalîl*, 1/132: a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'îfe*, 3/104-106; a.mlf., *Temamu'l-minne fi't-talîki ala fıkhi's-sünne*, (Riyad: Daru'r-Râye, 1417), 92.

¹⁷³ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'îfe*, 3/106; a.mlf., *Temamu'l-minne*, 92.

¹⁷⁴ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Hâdî'l-ervâb ilâ bilâdi'l-efrâb*, nşr. Abdullah es-Seyyid Subh el-Medenî, (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1977), 201.

¹⁷⁵ el-Münzirî, Abdulazîm b. Abdulkavî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, nşr. Meşhur b. Hasan, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1424), 1/135.

¹⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/236.

¹⁷⁷ عن ابي هريرة رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : "ان امتي يُدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء ، " "ان امتي يُدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء ، " بkz. Buhârî, “Vudû”, 3 (No: 136).

mezkur sebeplerden ötürü Buhârî hadisine de zayıf hükmü vermiştir.¹⁷⁸ Ayrıca Müslim'in kaydettiği hadise yer veren Ahmed b. Hanbel, hadisi Ebû Hureyre'den nakleden râvi olan Nuaym b. Abdullah el-Mücmir'in rivâyeti aktardıktan sonra hadisin ilgili kısmının Hz. Peygamber'in mi yoksa Ebû Hureyre'nin sözü mü olduğu noktasında kuşkuya düştüğünü ve bu noktada herhangi bir fikre sahip olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁹

Netice olarak Müslim'in mezkûr iki hadisinin zayıf olarak nitelendirilmesi durumu rivâyet metinlerinin tamamından kaynaklı değildir. İdrac fiili neticesinde hadislerin müdrec olarak tavsif edildiği ve bu tür hadislerin de zayıf hadis kategorisinde yer aldığı malumdur. Bundan dolayı Müslim'in bu hadisi pek çok âlim tarafından zayıf olarak nitelendirilmiştir. Elbânî de bu âlimlerden etkilenerek hadisi zayıf kabul etmiştir.

2.3.2. İnsanlara Durumlarına Göre Yer Vermeyle İlgili Rivâyet

فَدُّ ذِكْرٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا، أَنَّهَا قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُنَزِّلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ

Hz. Aişe'den nakledildiğine göre “Hz. Peygamber bize insanların derecelerine göre yer vermemiizi emir buyurdu.”¹⁸⁰

Elbânî, Müslim'in mukaddime kısmında isnad zikretmeden muallak halde kaydettiği bu hadise zayıf demiştir. Elbânî'nin bu hadisi zayıf olarak addetmesi, hadisin munkatı ve muallak olması sebebiyledir.¹⁸¹ Hadis usulünde bilindiği üzere munkatı ve muallak hadis, zayıf hadis çeşitlerindedir. Elbânî, Müslim'in de bu hadisin zayıf olduğunu bildiğini, bundan dolayı hadisi muallak ve meçhul sigayla Mukaddime bölümünde naklettiğini belirtmektedir.¹⁸²

Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü's-Süfeyy*’inde bu hadisin isnadını zikretmese de sahih yoldan Hz. Aişe'den nakledildiğini, dolayısıyla hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁸³ Hadisin Meymun b. Şubeyb yoluyla Hz. Aişe'den nakledildiğini kaydeden Sehâvî ise başka şevâhidlerle desteklendiğinden hareketle hadisin sıhhat açısından hasen olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁴ Hadisi Yahya b. İsmail ve İbn Ebî Halef > Yahya b. Yemân > Süfyân > Hubeyb b. Ebî Sabit > Meymûn b. Ebî Şubeyb vasıtasıyla Hz. Aişe'den naklederek eserine alan Ebû Davud, isnadda yer alan Meymûn b. Ebî Şubeyb'in Hz. Aişe'yi görmediğini ve kendisinden hadis işitmediğini ifade etmiştir.¹⁸⁵ Dolayısıyla Ebû Davud hadisi her ne kadar eserine almış olsa da hadisin zayıf olduğunu kabul etmiş, hadisin isnadının muttasıl olmadığını ve isnadının kopuk olduğunu da belirtmiştir.

¹⁷⁸ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife*, 3/104.

¹⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/137-138.

¹⁸⁰ Müslim, “Mukaddime”, 1/6.

¹⁸¹ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife*, 4/368; a.mlf., *Daifü'l-camii's-sağır*, 194.

¹⁸² el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife*, 4/368.

¹⁸³ el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010), 227.

¹⁸⁴ Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdîrrahmân, *el-Mekâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huş, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 163-164.

¹⁸⁵ Ebû Dâvud, “Edeb”, 23 (No: 4842) (7/ 210-212).

Diğer taraftan Ebû Davud'un kaydettiği isnadda yer alan râvilerden Hubeyb b. Ebî Sabit'in müdellis bir râvi olduğu ve hadislerinde tedlis yaptığı ifade edilmektedir.¹⁸⁶ Dolayısıyla hadisin isnadında yer alan Meymûn b. Ebî Şubeyb'in Hz. Aişe'yi görmediğinin sabit oluşu ve Hubeyb b. Ebî Sabit'in ise müdellis bir râvi olması hadisi sıhhat açısından zayıf kılmaktadır. Ayrıca hadisin *Sabîb-i Müslim*'in mukaddime bölümünde muallak olarak kaydedildiğinden hareketle bu durumun Müslim nezdinde de biliniyor olduğunu söylemek mümkündür. Müslim'in mukaddime bölümünde zikrettiği rivâyetlerin sıhhat bakımından eserin asıl bölümündeki rivâyetlerinden farklı olduğunu da hatırlatmak gerekir. Hülâsa Elbânî'nin tad'ifinde isabet ettiği söylenebilir.

2.3.3. Cinlerin Azığıyla İlgili Rivâyet

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَكُمْ كُلُّ عَظْمٍ ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقَعُ فِي أَيْدِيكُمْ أَوْ فَرَ مَا يَكُونُ لَحْمًا وَكُلُّ بَعْرَةٍ عَلَفَتْ لِذَوَابِّكُمْ.

Muhammed b. el-Müsennâ > Abdu'l-A'lâ > Dâvud > Âmir > Alkâme kanalıyla İbn Mesud'tan naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Elinizde geçen ve üzerine Allah'ın ismi zikredilmiş her kemik olabildiğince bol etli olarak sizindir. Her deve tezeği de hayvanlarınızın yemidir.*”¹⁸⁷

Elbanî, Müslim'in eserine aldığı bu rivâyetin zayıf olduğunu iddia etmiştir. Rivâyetin anlaşılması için burada tam metnini zikretmek uygun olacaktır. Rivâyetin râvilerinden Alkâme şöyle demektedir: “İbni Mes'ud'a sizden kimse, cin gecesinde Hz. Peygamber ile beraber oldu mu? diye sordum. O hayır dedi, bizden kimse ona refakat etmedi. Ancak bir gece onunla beraberdik. Bir ara onu kaybettik. Kendisini vadilerde ve dağ yollarında aradık. Bulamayınca: ‘Yoksa uçurulmuş veya kaçırılmış olmasın?’ dedik. Böylece, geçirilmesi mümkün en kötü bir gece geçirdik. Sabah olunca, bir de baktık ki Hz. Peygamber Hira tarafından geliyor. ‘Ey Allah'ın Resulü, biz seni kaybettik, çok aradık ve bulamadık. Bu sebeple geçirilmesi mümkün en fena bir gece geçirdik.’ dedik. Hz. Peygamber ‘Bana cinlerin davetçisi geldi. Beraber gittik. Onlara Kur'an-ı Kerim'i okudum.’ buyurdular. Sonra bizi götürerek cinlerin izlerini, ateşlerinin kalıntılarını bize gösterdi. Cinler kendisine yiyeceklerini sormuşlar. O da: ‘Elinizde geçen, üzerine Allah'ın ismi zikredilmiş her kemik, olabildiği kadar bol etli olarak sizindir. Her deve tezeği de hayvanlarınızın yemidir.’ buyurmuşlar.”¹⁸⁸

Elbânî'ye göre rivâyet isnad bakımından sahihtir. Ancak ona göre rivâyet barındırdığı iki illetten dolayı zayıftır. Birincisi bu hadis, “*bize cinlerin ve ateşlerin kalıntılarını gösterdi*” cümlesiyle sona ermektedir. Dolayısıyla hadisin “*لَكُمْ كُلُّ عَظْمٍ*”den itibaren geri kalanı hadisin râvisi olan Âmir eş-Şa'bî'nin sözüdür, Şa'bî bunu hadise dercetmiş ve mürsel rivâyet olarak aktarmıştır. Hadisin barındırdığı diğer illet ise metinle ilgilidir. Bu illet de hadisi Âmir eş-

¹⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/179; Suyutî, *Esmâu'l-Müdellisin*, thk. Mahmud Muhammed Hasan, (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 36.

¹⁸⁷ Müslim, “Salât”, 150 (450).

¹⁸⁸ Müslim, “Salât”, 150 (450); Hadisin geçtiği diğer kaynaklar için bkz., Tirmizî, “Tefsir”, 47; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/215; İbn Hibbân, *Sabîbu İbn Hibbân*, 4/280, 14/461.

Şa'bi'den nakleden Dâvûd'tan kaynaklanmaktadır. Hadisin râvilerinden olan Davûd (b. Ebû Hind el-Kuşeyrî), hadisi iyi bellememiş ve bunun neticesinde bu hadis, farklı kaynaklarda farklı lafızlarla “*üzerine Allah'ın ismi zikredilmiş her kemik*”¹⁸⁹ ve “*üzerine Allah'ın ismi zikredilmemiş her kemik*”¹⁹⁰ gibi çelişkili olarak olumlu ve olumsuz her iki anlamı barındıracak şekilde nakledilmiştir.¹⁹¹

Elbânî'nin hadise zayıf deme noktasında Dârekutnî'den önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Bu hadisi isnad açısından değerlendiren ilk âlimlerden olan Dârekutnî, sahih olarak nitelendirmiştir. Ancak ona göre burada İbn Mesud'un naklettiği hadis “*biçe cinlerin ve ateşlerinin kalıntılarını gösterdi*” cümlesiyle sona ermektedir. Hadisin geri kalan kısmı Âmir eş-Şa'bi'nin sözüdür. Dârekutnî'nin beyanına göre hadisi Şa'bi'den nakleden bütün râviler bu kısmı Şa'bi'nin sözü olarak nakletmişlerdir. Ancak Dârekutnî'ye göre bu gaybî bilginin Şa'bi'ye ait olması düşünülemez. Şa'bi en nihayetinde Hz. Peygamber'den konuya dair nakledilen rivâyetlerden hareketle böyle demiştir.¹⁹² Esasında Müslim'in *Sahîh*'inde bu hadisten hemen sonra konuyla ilgili peş peşe nakledilen rivâyetlerden de ilgili lafzın Şa'bi'ye ait olma durumunun ortaya çıkacağını ifade etmek mümkündür. Müslim bu hadisi zikrettikten sonra Ali b. Hucr es-Sa'dî > İsmail b. İbrahim > Dâvud > Âmir > Alkâme > İbn Mes'ud isnadıyla aynı hadisi “*biçe cinlerin ve ateşlerinin kalıntılarını gösterdi*” cümlesine kadar zikretmekte ve hemen sonra “*قال الشعبي: وسألوه الزاد...*” diyerek ilgili kısmı Şa'bi'nin sözü olacak şekilde nakletmektedir.¹⁹³ Müslim bu rivâyetten sonra da Ebû Bekir b. Ebî Şeybe > Abdullah b. İdris > Dâvud > Âmir > Alkâme > İbn Mes'ud isnadıyla “*biçe cinlerin ve ateşlerinin kalıntılarını gösterdi*” cümlesine kadar başka bir hadis zikretmiş ve sonrasında herhangi bir şey zikretmemiştir.¹⁹⁴ Buradan hareketle ilgili sözün hadise dercedildiği bilgisinin Müslim tarafından da bilindiğini ve Müslim'in bu konu hakkında nakledilen rivâyet farklılıklarına dikkat çekmek amacıyla hadisi eserine aldığını düşünmekteyiz.

Hadisin barındırdığı ifade edilen ikinci illet, metinle ilgilidir ve bu durum, hadisi Âmir eş-Şa'bi'den nakleden Dâvûd'tan kaynaklanmaktadır. Davûd b. Ebû Hind el-Kuşeyrî hakkında kaynaklara bakıldığında genel olarak cerh ta'dil âlimleri tarafından tevsik edildiği görülmektedir.¹⁹⁵ Ancak Davûd'un hadisin metnindeki bu farklılıklara neden olabilecek bir kusurunun olduğunu ifade etmemiz gerekir. Örneğin İbn Hıbban her ne kadar onun için sika demişse de hafızasından hadis naklettiğinde vehme düştüğünü ifade etmiştir.¹⁹⁶ Ahmed b. Hanbel'in de Davûd b. Ebû Hind'in hadisleri çokça ihtilaflı ve ızdıraplı bir şekilde rivâyet ettiğini söylediği ifade edilmiştir.¹⁹⁷ İbn Hacer ise onu *sikatun sebtun* şeklinde nitelendirse de

¹⁸⁹ Müslim, “Salât”, 150 (450).

¹⁹⁰ Tirmizî, “Tefsir”, 47.

¹⁹¹ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sa'îfe*, 3/133-137.

¹⁹² Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 4/170.

¹⁹³ Müslim, “Salât”, 150 (450).

¹⁹⁴ Müslim, “Salât”, 151 (450).

¹⁹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/411; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemal*, 8/464-466.

¹⁹⁶ İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 6/278.

¹⁹⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/177.

ömrünün sonlarına doğru hafızasının zayıflayıp karıştırdığı kaydetmiştir.¹⁹⁸ Kaynaklarda bu hadisi sıhhat bakımından destekleyebilecek mutâbaat ve şevahitlerinin pek olmadığı, bilakis sıhhat derecesini olumsuz yönde etkileyebilecek hadislerin olduğu görülmektedir. Örneğin bu hadisin metninde yer alan “*Her deve tezeği de hayvanlarımızın yemidir.*” sözünün Buhârî ve Ebû Davud gibi muhaddislerin eserlerine aldığı bazı hadislerle çeliştiği görülmektedir.¹⁹⁹ Müslim hadisinde görüldüğü üzere kemiğin cinlerin tezeğin ise onların hayvanlarının yemi olduğu ifade edilmiş ancak mezkûr kaynaklarda sahih isnadlarla nakledilen hadislerde her iki nesnenin de -kemik ve tezek- cinlerin yemi olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Müslim’in tad’if edilen bu hadisi metin tenkidi kriterlerinden biri olan sahih hadislerle arzı durumunda zayıflık durumu pekişmekte ve bu rivâyetin zayıf hadis türlerinden biri olan müdrec hadis olduğu anlaşılmaktadır.

2.3.4. Müslümanlar’ın Günahlarının Ehl-i Kitab’a Yükleneceğiyle İlgili Rivâyet

عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَاسٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِذُنُوبٍ أَمْثَالِ الْجِبَالِ، فَيَغْفِرُهَا اللَّهُ لَهُمْ وَيَضَعُهَا عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى» فِيمَا أَحْسِبُ أَنَا. قَالَ أَبُو رَوْحٍ: لَا أَدْرِي مِمَّنِ الشَّكُّ

Muhammed b. Amr b. Abbâd b. Cebele b. Ebî Ravvâd > Haramî b. Umâre > Şeddâd Ebû Talha er-Râsîbî > Gaylan b. Cerîr > Ebî Bürde kanalıyla babası Ebû Mûsa el-Eş’arî’den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kıyamet gününde bazı Müslümanlar dağlar kadar günahlarla gelecekler, ancak Allah bu günahları affedecek ve bu günahları da –şannıma göre- Yahudi ve Hıristiyanlar’ın üzerine yükleyecektir.*” Ebû Râvh (Haramî b. Umâre) bu hadisteki şekkin kimden meydana geldiğini bilmiyorum demiştir.²⁰⁰

Elbânî, bu hadisin “... onların günahlarını da Yahudi ve Hıristiyanlar’ın üzerine yükleyecektir.” lafzıyla şaz ve münker olduğunu ifade etmiştir. Elbânî’ye göre hadisin münker olması üç vecihten dolayıdır. Birincisi hadisin râvisi Ebû Râvh’ın da belirttiği gibi hadisteki şek ifadesinin kimden sadır olduğunun belli olmamasıdır. Elbânî’ye göre bu şüphe durumu, Ebû Râvh’ın hadisi kendisinden aldığı Şeddâd Ebû Talha er-Râsîbî’den kaynaklanmaktadır. Çünkü münekkit hadis âlimleri her ne kadar Şeddâd’ı tevsik etmişlerse de hafızasının iyi olmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir. İkincisi zabtı bakımından iyi olmayan Şeddâd’ın bu hadisini destekler nitelikte şevahitlerinin bulunmamasıdır. Hafızası yönünden cerhedilen râvilerin ziyadelerinin kabul edilmeyeceği malumdur. Elbânî’ye göre hadisi mezkûr lafızla münker kılan diğer bir husus, Kur’an’a aykırı olmasıdır. Nitekim Allah “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez*”²⁰¹ buyurmaktadır.²⁰²

¹⁹⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 200.

¹⁹⁹ Buhârî, “Fedâilü’s-Sahabe”, 61; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 19.

²⁰⁰ Müslim, “Tevbe”, 51 (2167); Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Şu’abu’l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 1/583.

²⁰¹ Fâtır, 35/18

²⁰² Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’s-şu’ufe*, 3/481-483, 11/665-670.

Hadisin râvilerinden Şeddâd Ebû Talha hakkında görüş belirten âlimler genel olarak onu tevsik etmişlerdir.²⁰³ Ancak Buhârî, Abdussamed b. Abdulvaris'in onu zayıf olarak gördüğünü kaydederken,²⁰⁴ Ukaylî onun sadûk olduğunu, hafızasının iyi olmadığını ve bazı hadislerinin mutabaaat için dahi alınmayacağını ifade etmektedir.²⁰⁵ İbn Hibban, sika olduğunu kaydetse de bazen hata yaptığını vurgulamıştır.²⁰⁶ İbn Hacer, onun sadûk olduğunu ve çokça hata yaptığını kaydetmiştir.²⁰⁷ İbn Hacer'e göre Şeddâd Ebû Talha'nın Müslim'de sadece bir rivâyeti bulunmaktadır. İbn Hacer'in bahsettiği rivâyet, burada ele alınan rivâyettir. İbn Hacer, bu rivâyetin ancak şevâhid için alınabileceğini ifade etmektedir.²⁰⁸

Hadisi aynı lafızlarla eserinde tahrir eden Beyhakî, hadisin illetli olduğunu ifade etmiştir. Beyhakî'ye göre hadisin râvileri, hadisin lafızları hakkında bir şüphe içerisindedirler. Ayrıca hadisin râvilerinden Şeddâd Ebû Talha'nın zabtı hakkında muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Her ne kadar Müslim, Şeddâd'ın bu hadisini şevâhid türünden eserine almışsa da onun kendisinden daha hafız ve mutkin olan râvilere muhalefetinden dolayı bu hadisi kabul edilmez. Beyhakî'ye göre hadisi illetli kılan diğer bir husus, zahiri anlamı açısından kimsenin başkasının günahını yüklenemeyeceği Kur'an ayetine ters düşmesidir.²⁰⁹

Görüldüğü üzere Elbânî, hadisi tad'if etmede Beyhakî'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Diğer bir taraftan, hadislerin değerlendirilmesi noktasında isnadın yeterli olacağı şeklinde bir yaklaşıma sahip olan Elbânî'nin²¹⁰ bu hadisi zayıf kılmasında metin tenkidi kriterlerinden Kur'an'a arza başvurusu ve dolayısıyla sadece isnadla yetinmemesi manidardır.

Hadisi bu lafızla sahih kabul eden âlimlerin olduğu da görülmektedir. Müslim şarihi Nevevî'ye göre bu hadis, ilgili ayetle herhangi bir tenakuz içerisinde olmayıp Müslümanların günahlarının bağışlanıp Yahudi ve Hristiyanların üzerine yüklenmesi meselesi mecâzidir. Bu günahlar Müslümanların değil bilakis küfür ve isyanları nedeniyle kazandıkları kendi günahlarıdır. Allah Müslümanların günahlarını affedince, kâfirlerin günahları kalacak ve onlar sanki iki fırkanın günahlarını yüklenmiş gibi orada kalacaklardır. Nevevî'ye göre hadisin kastettiği diğer muhtemel anlam kâfirlerin açtığı kötü çığır ve yoldan bazı Müslümanlar da gidecek, ancak Allah onları affedecek, kötü yolu açan kâfirler ise hem kendi günahlarını yüklenecek hem de kötü yola düşmeye sebep oldukları Müslümanların günahlarının vebalini ödeyeceklerdir.²¹¹

Nevevî'nin hadisin mecazi olarak anlamlandırılması gerektiği yönündeki görüşü bizce makul görünmektedir. Nitekim hadis kaynaklarına bakıldığında Müslim'in bu rivâyetini

²⁰³ Mizzâ, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 12/396-397.

²⁰⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/227-228.

²⁰⁵ Ukaylî, *ed-Du'afâii'l-kebir*, 2/185.

²⁰⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/310.

²⁰⁷ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 264.

²⁰⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4: 316.

²⁰⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 1/584.

²¹⁰ Özaşar, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması", 311.

²¹¹ Nevevî, *Sahîbu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 17/85.

manen destekler nitelikte rivâyetlerin olduğu görülmektedir.²¹² Bu hadisler ışığında Müslümanların kâfirlerin yerlerine mirasçı olacakları ve kâfirlerin ise küfürleri nedeniyle cehennemde ebedi olarak kalacakları anlaşılmalıdır. Diğer taraftan Müslim'in burada ele alınan hadisinin râvisi olan Şeddad'ın zabtının iyi olmadığını hatırd tutmak ve ihtiyatlı davranmak uygun olacaktır.

2.3.5. Anne ve Babaya İhsanda Bulunmayla İlgili Rivâyet

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ جَرِيرٍ، وَرَأَى: فَقَالَ: «نَعَمْ، وَأَبِيكَ لَتُنْبَأَنَّ»

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe > Şerîk > Umâre > İbn Şübrüme > Ebû Zur'a > Ebû Hureyre: “Bir adam Hz. Peygamber’e geldi diyerek Cerir’in hadisi gibi rivâyet etmiş ve şunu ziyade eylemiştir: Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘evet baba hakkı için –babana and olsun ki- sana mutlaka haber verilecektir.’ buyurmuştur.”²¹³

Hadisin daha iyi anlaşılması için anne ve babaya ihsanda bulunmayla ilgili Müslim'in kaydettiği Cerir'in hadisini burada zikretmek uygun olacaktır. Kuteybe b. Saîd ve Zuheyr b. Harb > Cerir > Umâre b. Ka'ka' > Ebû Zur'a > Ebû Hureyre isnadıyla nakledildiğine göre bir adam Hz. Peygamber’e gelerek “Benim güzel sohbet etmeme (hizmetime) insanların en layığı kimdir? diye sordu.”²¹⁴ Hz. Peygamber ‘annendir!’ diye cevap verdi. Sonra kimdir? dedi. ‘Sonra annendir!’ diye cevap verdi. Sonra kimdir? dedi. ‘Sonra annendir!’ diye cevap verdi. Sonra kimdir? dedi. ‘Sonra babandır!’ diye cevap verdi.”²¹⁵

Müslim'in peşpeşe zikrettiği bu iki rivâyette görüldüğü üzere sadece ilgili ziyadede farklılık bulunmaktadır. Elbânî Müslim'in Cerir kanalıyla nakledilen rivâyetin sahih olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre Ebû Bekir b. Ebî Şeybe'nin Şerîk tarikiyle naklettiği hadisteki «نَعَمْ، وَأَبِيكَ لَتُنْبَأَنَّ» “evet babana and olsun sana haber verilecektir” ziyadesi şaz ve münkerdir. Bu ifade bir yemin etme ifadesidir ve kaynaklarda bu ifade «نَعَمْ، وَاللَّهِ لَتُنْبَأَنَّ» “evet Allah’a yemin olsun ki sana haber verilecektir” şeklinde kaydedilmiştir. Elbânî’ye göre hadiste babaya dair yapılan bu yemin ifadesi, hadisi nakleden Şerîk'in vehimlerinden kaynaklıdır. Çünkü âlimler Şerîk'in hafızasının iyi olmadığını kaydetmiştir. Dolayısıyla Elbânî’ye göre Şerîk bu hadisi iyi bellememiş ve neticede farklı şekillerde nakletmiştir.²¹⁶

²¹² Örneğin Müslim'in başka bir hadisinde (Müslim, “Tevbe”, 49 (2767) Allah Resulu'nun şöyle dediği nakledilir: “Kıyamet günü Allah, her Müslüman'a bir Yahudi veya bir Hristiyan verir ve bu senin cehennemden kurtuluş fidyendir buyrulur.” Başka bir rivâyette (İbn Mâce, “Zühd”, 39; Beyhakî, Şu'abu'l-İmân, 1: 581) Hz. Peygamber “Sizden her birinizin cennette ve cehennemde olmak üzere iki konağı vardır. Eğer ölürse ve cehenneme giderse onun cennetteki konağına cennet ehli varis olur.” buyurmaktadır.

²¹³ Müslim, “Birr, Sıla ve Edep”, 3 (2548).

²¹⁴ Bu cümleden hemen sonra Hz. Peygamber “babana and olsun ki sana haber verilecektir” şeklinde cevap vererek söze girmiştir. bkz., İbn Mâce, “Vesâya”, 4; İbn Ebî Şeybe, Musannef, 13/77; Ebû Ya'lâ el-Mevsûlî, Ahmed b. Ali, Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsûlî, thk. Hüseyin Selîm Esed, (Beirut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs-Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Dımaşk- 1986-1992), 10/479.

²¹⁵ Müslim, “Birr, Sıla ve Edep”, 1 (2548); Hadisin geçtiği diğer kaynaklar için bkz., Buhârî, “Edeb”, 2; İbn Mâce, “Vesâya”, 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 14/86; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, 8/3.

²¹⁶ Elbânî, Silsiletü'l-ehâdîsi's-sü'ûfe, 10/750-755.

Bu hadiste ilgili ziyadenin hangi cümleden sonra geleceği akla gelebilir. Rivâyetin kaydedildiği diğer kaynaklara bakıldığında buradaki ziyadenin Hz. Peygamber'e gelip soru soran kişiye Hz. Peygamber'in bu şekilde söze başlayarak cevap verdiği anlaşılmaktadır.²¹⁷ Ayrıca İbn Mace'de Hz. Peygamber'e iyilik ve ihsana en layık kimse sorusundan sonra malını nasıl sadaka vereceğiyle ilgili bir soru daha yönelttiği ve Hz. Peygamber'in aynı üslupla cevap verdiği nakledilmiştir.²¹⁸

Hadiste Hz. Peygamber'in soru sahibinin babasına yemin ettiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer, babaya dair yapılan bu yeminin hadiste yapılan bir râvî tashifi olduğunu ve bu tashif neticesinde ibarenin değiştiğini düşünmektedir. İbn Hacer, bu yöndeki görüşünü destekler mahiyette bu hadisin İbn Mace'nin başka bir nüshasında “نَعَمْ وَاللَّهِ لَنْتُبَّأَنَّ” şeklinde Allah'a yemin edilerek kaydedildiğini belirtmiştir.²¹⁹ Hadisin bu lafızla sahih olduğunu düşünen Müslim şarihi Nevevî ise, Allah'tan başkası adına yapılan yeminin yasaklandığını ifade etse de buradaki yeminin kasdi bir yemin olmadığını yasak olan şeyin ise Allah'tan başka bir şeye taammüden yapılan yemin olduğunu ifade etmektedir.²²⁰

Hadisi nakleden Şerîk'in zabtı hakkında âlimler çeşitli görüşler nakletmişlerdir. Örneğin İbn Hıbbân, onun sika olduğunu kaydetse de sonlara doğru rivâyetleri karıştırdığını ve hata yaptığını vurgulamıştır.²²¹ Genel olarak Şerîk âlimler tarafından tevsik edilse de Ebû Zur'a, Ebû Hatim er-Râzî, Nesâî, Ahmed b. Hanbel, Mizzî ve Zehebî gibi pek çok âlim onun *seyyiu'l-hıfz* olduğunu, çokça hata yaptığını ve hadis rivâyetlerinde karıştırdığını ifade etmişlerdir.²²² Bir görüşe göre Şerîk, naklettiği 400 hadiste hata yapmıştır.²²³ İbn Hacer, Şerîk'in *sadûk* olduğunu belirtse de çokça hata yaptığını, Kûfe'de kadı olduktan sonra ise hafızasının iyice kötüleştiğini kaydetmiştir.²²⁴ Diğer taraftan burada ele aldığımız hadisin Şerîk tarafından nakledilen versiyonlarına bakıldığında Elbânî'nin de ifade ettiği gibi bazen «نَعَمْ، وَأَبِيكَ لَنْتُبَّأَنَّ» şeklinde babaya,²²⁵ bazen ise «نَعَمْ وَاللَّهِ لَنْتُبَّأَنَّ» şeklinde²²⁶ Allah'a yemin ifadesinin olduğu görülmektedir. Bu durum, Şerîk'in hadisi tam bir şekilde ezberleyemediği şeklindeki Elbânî'nin görüşünü desteklediğini söyleyebiliriz.

2.3.6. Dügün Yemeğiyle İlgili Rivâyet

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «بِئْسَ الطَّعَامَ طَعَامُ الْوَالِيَمَةِ، يُدْعَى إِلَيْهِ الْأَغْنِيَاءُ وَيُتْرَكُ الْمَسَاكِينُ، فَمَنْ لَمْ يَأْتِ الدَّعْوَةَ، فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ»

²¹⁷ Hadisin zikredildiği diğer kaynaklar için bkz., İbn Mâce, “Vesâya”, 4; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 13/ 77; Ebû Ya'la, *Müsned*, 10/479.

²¹⁸ İbn Mâce, “Vesâya”, 4.

²¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 10/401.

²²⁰ Nevevî, *Sabihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 7/124; 16/103.

²²¹ İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 6/444.

²²² Bu görüşler için bkz., İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/366-; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemal*, 12/469- 474; Zehebî, *Mâzînu'l-ütidâl*, 2/250-253; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/336.

²²³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/336.

²²⁴ İbn Hacer, *Takerîbu't-Tehzîb*, 266.

²²⁵ Müslim, “Birr, Sila ve Edep”, 3 (2548).

²²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/38.

Yahya b. Yahya > Mâlik > İbn Şihâb > el-A‘rec kanalıyla nakledildiğine göre Ebû Hureyre şöyle demiştir: “Zenginlerin davet edilip fakirlerin çağırılmadığı düğün yemeği ne fena yemektir. Davete gelmeyen kişi şüphesiz Allah’a ve Resulüne isyan etmiştir.”²²⁷

Ebû Hureyre’den “...بُنْسُ الطَّعَامِ” lafzıyla mevkuf olarak nakledilen bu rivâyet, Elbânî’ye göre şazdır.²²⁸ Elbânî’ye göre hadisin “...شَرُّ الطَّعَامِ” lafzıyla naklî ise şazın mukabili olan mahfuz ve sahihtir.²²⁹ Elbânî, bu hadisin mevkuf ve merfu şekilde nakledilen çeşitli sahih tariklerinin olduğunu ifade etmektedir.²³⁰ Hadisin “...بُنْسُ الطَّعَامِ” lafzıyla şaz olduğu yönündeki görüşünü desteklemek için çeşitli varyantlarını sıralamaktadır. Bu anlamda Elbânî, bilhassa İmâm Malik’in bu hadisi eserinde tahrir etmesini delil olarak kullanmakta ve Müslim’in bu hadisi İmâm Mâlik tarikiyle eserine almasına rağmen İmâm Malik’e muhalefet ettiğini belirtmektedir.²³¹

Muteber hadis kaynaklarına bakıldığında Elbânî’nin ifade ettiği gibi hadisin Müslim’in kaydettiğilikle “...شَرُّ الطَّعَامِ” lafzıyla kaydedildiğini ifade edebiliriz. Bunlar arasında İmâm Mâlik’in *Muvatta’sı*²³² Buhârî’nin *Sabîh’i*,²³³ Ebû Davûd,²³⁴ İbn Mâce²³⁵ ve Dârimî’nin²³⁶ *Sünen’leri*, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned’i*²³⁷ gibi pek çok kaynak yer alır. Ancak hadisin “بُنْسُ الطَّعَامِ” lafzıyla Müslim’in *Sabîh’i* dışında muteber hadis kaynaklarında pek zikredilmediğini ifade edebiliriz.²³⁸

Bu durumda Elbânî’nin itirazının haklı bir itiraz olduğu söylenebilir. Ancak bu hadisin aynı bab başlığı altında ve “...شَرُّ الطَّعَامِ” lafzıyla da kaydedildiği görülmektedir. Müslim, İmâm Mâlik tarikiyle Ebû Hureyre’den “...بُنْسُ الطَّعَامِ” lafzıyla naklettiği bu hadisten hemen sonra farklı isnadlarla Ebû Hureyre’den “...شَرُّ الطَّعَامِ” lafzıyla dört hadis daha zikretmiştir. Bu durum, Müslim’in hadisleri eserine alırken ve hadisleri sıralarken takip etmiş olduğu yöntemin bir gereğidir. Dolayısıyla Müslim’in bu hadisi eserine almasının rivâyet farklılıklarına dikkat çekmek istemesinden kaynaklandığını ifade etmek mümkündür.

²²⁷ Müslim, “Nikâh”, 107 (1342).

²²⁸ Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’ç-çâ‘ife*, 13/671-673.

²²⁹ el-Elbânî, *İrvâü’l-ğalîl*, 7/3-4.

²³⁰ Hadisin bu varyantları için bkz., el-Elbânî, *İrvâü’l-ğalîl*, 7/3-5.

²³¹ Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’ç-çâ‘ife*, 13/671-673.

²³² Mâlik b. Enes, *Muvatta’ el-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Mustafâ el-A‘zamî, (Abudabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004), no: 2009.

²³³ Buhârî, “Nikâh”, 72.

²³⁴ Ebû Dâvud, “Et‘ime”, 1.

²³⁵ İbn Mâce, “Nikâh”, 25.

²³⁶ Dârimî, “Et‘ime”, 28.

²³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/223, 13/62, 15/148.

²³⁸ Hadisin bu lafızla kaydedildiği ikinci derecede kaynaklar için bkz., Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu‘cemü’l-ensat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 3/314, 7/131; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/510;

2.3.7. Kâfirin Azı Dişi ve Derisiyle İlgili Rivâyet

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ضِرْسُ الْكَافِرِ، أَوْ نَابُ الْكَافِرِ، مِثْلُ أُحُدٍ وَغِلْظُ جُلْدِهِ مَسِيرَةٌ ثَلَاثٌ»

Süreyç b. Yûnus > Humejd b. Abdurrahman > el-Hasan b. Salih > Hârûn b. Sa'd > Ebî Hâzîm tarikiyle Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “(Cebenneme düştüğünde) Kâfirin azı dişi Uhud dağı kadardır. Derisinin kalınlığı ise üç günlük yol mesafesindedir.”²³⁹

Elbânî'ye göre bu hadiste kâfirin derisinin kalınlığına dair verilen ölçü olan “وَغِلْظُ جُلْدِهِ” şeklinde ifade edilen üç gecelik yol, şazdır.²⁴⁰ Ona göre bu hadiste haber verilen ve üç günlük yol mesafesi olacağı belirtilen asıl durum, kâfirin cehennemde oturduğunda kaplayacağı alan olması gerekir. Elbânî, hadisin bu lafızla şaz olduğunu delillendirmek için muteber hadis kaynaklarında hadisin nakledildiği lafızlara dikkat çekmiş ve bu kaynaklarda Müslim'in naklettiği şekilde kaydedilmediğini, bilakis üç günlük yol mesafesinin kâfirin oturma yeri hakkında olduğunu beyan etmiştir. Elbânî'ye göre Müslim'de hadisin bu şekilde nakledilmesi, hadisin râvisi Hârûn b. Sa'd'ın vehimlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Elbânî, her ne kadar bu râviyi tevsik etse de onun burada vehme düştüğünü, hadisi manen aktardığında “غِلْظُ جَسَدِهِ” şeklinde nakledemeyip karıştırdığını ve neticede “غِلْظُ جُلْدِهِ” şeklinde naklederek bu hataya sebebiyet verdiğinin kuvvetle muhtemel olduğunu ifade etmiştir.²⁴¹

Kâfirlerin cehennemde girdiklerinde vücutlarının ebatlarını bir nevi tasvir eden bu hadiste bir azı dişinin bile cehennemde Uhud dağı kadar yer kaplayacağı ve vücutlarının durumunun da bu oran ve ölçüye göre iri hale geleceği haber verilmektedir. Elbânî'nin hadisi bu lafızla şaz olarak nitelendirmesi isabetli görünmektedir. Nitekim Buhârî ve Müslim'in Fudayl b. Gazvan > Ebî Hâzîm > Ebû Hureyre tarikiyle naklettikleri başka bir hadiste Hz. Peygamber “(Kıyamet gününde) kâfirin iki omzu arası süratli bir süvariyle üç günlük mesafedir.” buyurmuştur.²⁴² Bu rivâyette görüldüğü üzere üç günlük yol mesafesi cildinin değil bilakis cesedinin kaplayacağı alan olacağı vurgulanmaktadır. Bu hadisi Ebû Hazim'dan Fudayl b. Gazvan nakletmiştir. Elbânî'nin şaz dediği hadisi ise Ebû Hâzîm'dan Hârûn b. Sa'd nakletmiştir. Elbânî'ye göre Hârûn b. Sa'd, bu rivâyette kendisinden daha sika olan Fudayl b. Gazvan'a da muhalefet etmiştir. Bu durumda Fudayl b. Gazvan'ın rivâyeti mahfuz, Hârûn b. Sa'd'ın rivâyeti ise şazdır.²⁴³

Başka bir rivâyette Hz. Peygamber'in “Kıyamet günü kâfirin azı dişi Uhud dağı kadar uyluğu Beyda kadar Cebennem'deki oturma yeri Rebeze gibi üç gecelik mesafe kadardır.” buyurmaktadır.²⁴⁴

²³⁹ Müslim, “Cennet”, 44 (2851); Hadisin farklı lafızlarla geçtiği kaynaklar için bkz., Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ensat*, 8/94; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 16/532-533; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/439.

²⁴⁰ Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi's-sa'îfe*, 14/635-636.

²⁴¹ Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi's-sa'îfe*, 14/637.

²⁴² Buhârî, “Rikâk”, 51; Müslim, “Cennet”, 45 (2582);

²⁴³ Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi's-sa'îfe*, 14/636-639.

²⁴⁴ Tirmizî, “Sıfatu Cehennem”, 3; Tirmizî, bu hadisin hasen garip olduğunu belirtmiştir.

Hadisin farklı bir tarikle bu anlamda Ebû Said el-Hudrî'den nakledildiği de görülmektedir.²⁴⁵ Ebû Said el-Hudrî'den nakledilen başka bir rivâyette kâfirin dişinin cehennemde Uhud dağından daha iri yapılı olacağı ve vücudunun büyüklüğünün de herhangi birinin vücudunun dişine olan oranı nisbetinde büyük olacağı haber verilmiştir.²⁴⁶ Bunun yanında cehenneme düşen kâfirin derisinin kalınlığından bahseden rivâyetlerin olduğu da görülmektedir. Bir rivâyette kâfirin derisinin kalınlığının kırk iki arşın olacağı belirtilirken,²⁴⁷ diğer rivâyette kırk arşın olacağı,²⁴⁸ başka bir rivâyette ise yetmiş arşın olacağı haber verilmiştir.²⁴⁹

Bu rivâyetler, hadis âlimleri tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumlara göre ilgili rivâyetlerde, kâfirlerin küfürleri sebebiyle cehenneme girdiklerinde işlemiş oldukları suçların büyüklüğüne ve onlara verilecek cezanın şiddetine işaret edilmiştir. Kâfirin dişi ve dişine oranla vücudu bu kadar büyük olunca, vücutlarının her zerresi azabı daha çok tadacaktır.²⁵⁰

2.3.8. Zekâtla İlgili Rivâyet

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُمَرَ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَقِيلَ: مَنْعَ ابْنِ جَمِيلٍ، وَخَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ، وَالْعَبَّاسِ عَمُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «مَا يَنْقُمُ ابْنُ جَمِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فَقِيرًا فَأَغْنَاهُ اللَّهُ، وَأَمَّا خَالِدٌ فَإِنَّكُمْ تَطْلُمُونَ خَالِدًا، قَدْ اخْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَأَعْتَادَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأَمَّا الْعَبَّاسُ فَهِيَ عَلَيَّ، وَمِثْلُهَا مَعَهَا» ثُمَّ قَالَ: «يَا عُمَرُ، أَمَا شَعَرْتَ أَنَّ عَمَّ الرَّجُلِ صِنُوْ أَبِيهِ؟»

Züheyr b. Harb > Ali b. Hafs > Verkâ' > Ebu'z-Zinad > A'rec kanalıyla nakledildiğine göre Ebû Hureyre şöyle demiştir: Resulullah Hz. Ömer'i zekât/sadaka toplaması için gönderdi. Ancak İbn Cemîl, Halid b. Velîd ve Resulullah'ın amcası Abbas zekât vermedi, denildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “İbn Cemîl zekât vermekten nasıl imtina eder ki? O fakir iken Allah onu zengin kıldırmıştır. Halid'e gelince siz (ondan zekât isteyerek) ona zulmediyorsunuz. O bütün zırhlarını ve harp aletlerini Allah yolunda hapsedmiştir. Abbas'a gelince onun zekâtı bir misli de beraberinde olmak üzere benim üzerimedir.” Sonra Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Ey Ömer! Sen bir kimsenin amcasının babasının aslından olduğunu bilmez misin?”²⁵¹

Elbânî'ye göre bu hadis sahih olsa da “(فهي عليّ، ومثلها) onun zekâtı/sadakası ve bir misliyle benim üzerimedir” lafızıyla şazdır.²⁵² Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, amcası Abbas'ın sadaka-sını/zekâtını “ben üzerime alıyorum, onun nâmına ben ödeyeceğim” demektedir. Elbânî'ye göre bu hadisin sahih olan formatı, Buhârî'nin de kaydettiği “(فهي عليه صدقة ومثلها معها) zekât Abbas'ın borcudur ve bir misli dahi (geçmiş senenin) borcu üzerindedir”²⁵³ şeklindeki lafızlardır. Dolayısıyla Elbânî'ye göre Müslim hadisinin son lafzı şazdır. Hadisin mahfuz ve sahih formu ise Hz.

²⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/333.

²⁴⁶ İbn Mâce, “Zühd”, 38.

²⁴⁷ Tirmizî, “Sıfatu Cehennem”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/543.

²⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/134, 17/333.

²⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/87.

²⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/423.

²⁵¹ Müslim, “Zekât”, 11 (983).

²⁵² el-Elbânî, *İrvâü'l-ğalîl*, 3/349-350.

²⁵³ Buhârî, “Zekât”, 48.

Peygamber’in amcası Abbas’ın borcunu üstlenmemesi ve geçen yıllarla birlikte iki misli borcu olduğunu vurgulamasıdır.²⁵⁴

Kaynaklarda bu hadisi Buhârî ve Müslim’in kaydettiği gibi muhtelif lafızlarla kaydeden birçok âlimin olduğu görülmektedir. Hadisi “(فَوَيْ عَلِيٍّ، وَمِثْلَهَا)” şeklindeki lafızla kaydeden âlimler, Müslim’de olduğu gibi Verkâ’ > Ebu’z-Zinad > A’rec kanalıyla nakletmişlerdir.²⁵⁵ Bu hadis aynı lafızla İbn İshâk > Ebu’z-Zinad > A’rec kanalıyla da nakledilmiştir.²⁵⁶ Hadisi (فهي) şeklindeki lafızla kaydeden âlimler ise Buhârî’de olduğu gibi hadisi daha çok Şuayb > Ebu’z-Zinad > A’rec kanalıyla nakletmişlerdir.²⁵⁷ İbn İshâk’tan hadisin her iki şekilde nakledildiğini söyleyebiliriz. Buhârî’nin kaydettiğine göre İbn İshak ile İbn Ebi’z-Zinad da Ebu’z-Zinad’tan bu şekilde hadisi aktarmıştır.²⁵⁸ Hadisi bu lafızla Ebu’z-Zinad’tan Ebû Uveys el-Medenî de nakletmiştir.²⁵⁹ Hadisin (فهي له ومثلها معها) lafzıyla Mûsa b. Ukbe > Ebu’z-Zinad > A’rec kanalıyla nakledildiği de vâkidir.²⁶⁰

Görüldüğü üzere hadisin müşterek râvisi Ebu’z-Zinad olup, ondan hadis nakleden Verkâ’, İbn İshâk, Şuayb, (Abdurrahman) İbn Ebi’z-Zinad, Ebû Uveys el-Medenî ve Mûsa b. Ukbe isimli râviler, hadisin lafzında ihtilafa düşmüşlerdir. Verkâ’ ve İbn İshâk’ın rivâyetlerine göre Hz. Peygamber Abbas’ın zekât borcunu üstlenmektedir. Şuayb, İbn Ebi’z-Zinad, İbn İshâk, Ebû Uveys el-Medenî ve Mûsa b. Ukbe rivâyetinde ise zekât borcundan Abbas’ın yükümlü olduğu bildirilmektedir. Bu durumda Verkâ’ ve İbn İshâk’ın sayı bakımından kendilerinden daha çok râviye muhalefetinden dolayı Elbânî’nin itirazının yerinde olduğunu söylemek mümkündür.

2.3.9. Ramazan Ayında Sefere Çıkmakla İlgili Rivâyet

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي حَرِّ شَدِيدٍ، حَتَّىٰ إِنْ كَانَ أَحَدُنَا لَيَضَعُ يَدَهُ عَلَىٰ رَأْسِهِ مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ، وَمَا فِينَا صَائِمٌ، إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ»

Dâvud b. Ruşeyd > Velid b. Müslim > Saîd b. Abdulaziz > İsmail b. Ubeydullah > Ümmü’-d-Derdâ’ > Ebi’-d-Derdâ’ kanalıyla nakledildiğine göre Ebu’-d-Derdâ’ şöyle demiştir: “Ramazan ayında çok sıcak bir günde Resulullah ile birlikte yola çıktık. Sıcaklığın şiddetinden dolayı her birimiz elini başına koyuyordu. Aramızda Resulullah ile Abdullah b. Revâba dışında oruçlu yoktu.”²⁶¹

Elbânî, bu hadisin (في شهر رمضان) “Ramazan ayında” kaydı dışında sahih olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu hadis mezkûr kayıt ile şazdır. Elbânî, bu görüşünü desteklemek

²⁵⁴ el-Elbânî, *İrvâü’l-ğalîl*, 3/350-352.

²⁵⁵ Müslim, “Zekât”, 11 (983); Ebû Dâvud, “Zekât”, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/38; İbn Hibbân, *Sahib*, 8/67; Dârekutnî, *Sünenü’-d-Dârekutnî*, 3/30; Beyhakî, *es-Sünenü’-l-kübrâ*, 4/187.

²⁵⁶ Dârekutnî, *Sünenü’-d-Dârekutnî*, 3/30.

²⁵⁷ Buhârî, “Zekât”, 48; Nesâî, “Zekât”, 15;

²⁵⁸ Buhârî, “Zekât”, 48.

²⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’-l-kübrâ*, 4/187.

²⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’-l-kübrâ*, 4/187, 6/270.

²⁶¹ Müslim, “Siyâm”, 108 (1122).

için rivâyetin diğer kaynaklarda, farklı isnadlarla nakledilen lafızlarına dikkat çekmiştir. Buna göre hadisin sahih formu, sahabenin Hz. Peygamber ile birlikte bir sefere çıktığı ve bu olayın gerçekleştiğidir. Elbânî, Müslim'in bu hadisindeki şaz lafzına âlimlerden kimsenin dikkat çekmediğini hatta İbn Hacer'in bile bu lafza dikkat çekmeyip üzerine hüküm bina ettiğini ifade etmiştir. Ona göre İbn Hacer'in bu hadisi Ramazan ayında sefere çıkıldığında orucu bozmanın mübah oluşuna delil olarak sayması isabetli bir delillendirme değildir.²⁶²

Elbânî'ye göre Müslim hadisinin bu lafızla aktarılması hadisin râvisi Saîd b. Abdulaziz'den kaynaklanmıştır. Çünkü bu râvi her ne kadar sika olsa da kaynaklar, onun ölmeden önce hafızasının zayıfladığını ve hadisleri karıştırdığını kaydetmiştir. Bunun yanında Elbânî'nin aktardığına göre Ebû Dâvud, bu hadisi Müemmel b. Fadl > Velid b. Müslim > Said b. Abdulaziz kanalıyla aktarmış olsa da ilgili hadiste “Ramazan ayında” kaydı yoktur.²⁶³ Dolayısıyla Said b. Abdulaziz kanalıyla nakledilen rivâyetlerde de bu lafızla ilgili ihtilaf vaki olmuştur.²⁶⁴

Müslim'in bu hadisinde nakledilen olay, diğer hadis kaynaklarında da vârid olmuştur. Ancak tespit ettiğimiz kadarıyla mezkûr hadiseyi anlatan rivâyetler, (في شهر رمضان) kaydıyla Müslim'in *Sabîh'i* dışında muteber hadis kaynaklarında kaydedilmemiştir. Bu hadis, kaynaklarda genel olarak (في بعض أسفاره) “seferlerinin birinde” kaydıyla nakledilmiştir.²⁶⁵ Hadisi (في بعض أسفاره) lafzıyla Müslim de aynı bab başlığı altında zikretmiştir.²⁶⁶ Ayrıca bu hadis, (في بعض أسفارنا) “bir seferde”,²⁶⁷ (في سفر) “gazvelerinin birinde”,²⁶⁸ (في بعض غزواته) “bir seferimizde”²⁶⁹ gibi lafızlarla da kaydedilmiştir. Bu bakımdan Elbânî'nin itirazının haklı bir itiraz olduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere rivâyetin kaydedildiği diğer kaynaklarda, bu hadisenin Hz. Peygamber'in seferlerinin birinde meydana geldiği ve ittifakla bu şekilde aktarıldığı anlaşılmaktadır. Müslim'in bu rivâyete (في شهر رمضان) kaydıyla yer vermesi, aslında rivâyet farklılıklarına dikkat çekmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü Müslim, ittifakla nakledilen (في بعض أسفاره) lafzıyla da hadisi eserinde tahrir etmiştir. Hadisin (في شهر رمضان) kaydıyla nakledilmesi durumunun râvi Saîd b. Abdulaziz'ten kaynaklandığı iddiası da haklı görünmektedir. Nitekim kaynaklar bu râvinin sika olduğunu belirtse de onun hakkında hafızasının iyi olmadığı, hafızasının değiştiği ve ölmeden önce karıştırdığı gibi çeşitli bilgiler kaydetmiştir.²⁷⁰

²⁶² Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi's-sabîha*, 1/372-374

²⁶³ Ebû Dâvud, “Savm”, 44.

²⁶⁴ Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi's-sabîha*, 1/372.

²⁶⁵ Buhârî, “Savm”, 34; İbn Mâce, “Siyâm”, 11; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/412; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/29; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ensat*, 3/301.

²⁶⁶ Müslim, “Siyâm”, 109 (1122).

²⁶⁷ Ebû Dâvud, “Savm”, 44.

²⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/26; Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 10/51.

²⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/496.

²⁷⁰ Bkz., Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 10/542-545; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/59-61; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, 238.

2.3.10. Mâiz b. Malik'in Recmedilmesiyle İlgili Rivâyet

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ..... فَلَمَّا كَانَ الرَّابِعَةَ حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ،
مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ الْأَسْلَمِيِّ،

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe > Abdullah b. Numeyr > Babası (Numeyr) > Beşîr b. el-Muhâcir > Abdullah b. Büreyde > Babası (Büreyde) kanalıyla nakledildiğine göre Mâiz b. Mâlik el-Eslemî Resulullah'a gelerek: “..... dördüncü kez (Mâiz) gelince onun için bir çukur kazdırılmış, sonra emir buyrulurak recmedilmiştir...”²⁷¹

Bu hadiste aktarıldığında göre sahabeden Mâiz adında biri Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek zina ettiğini itiraf etmiş ve bu itirafını dört kez ikrar ederek kendisine ceza tatbik edilmesini istemiştir. Hz. Peygamber, defalarca “git, tövbe et” tavsiyesinde bulunmuşsa da bu sahâbî vicdanen huzur bulamamış ve dördüncü kez gelip suçunu itiraf etmiş ve neticede kendisine recm cezası uygulanmıştır. Elbânî, bu rivâyetin (حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً) “onun için bir çukur kazdırıldı” lafzı dışında sahîh olduğunu, ilgili lafzın ise şaz olduğunu belirtmiştir. Elbânî'nin naklettiğine göre Beşîr b. el-Muhâcir, bu hadisi mezkûr lafızla aktarmakla teferrüd etmiştir. Elbânî'ye göre Beşîr b. el-Muhâcir'in bu hadisi her ne kadar başka râviler tarafından nakledilmişse de bu rivâyetlerde (حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً) ziyadesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Elbânî'ye göre bu ziyade Beşîr b. el-Muhâcir'den kaynaklanmıştır ve bu râvi de bazı âlimler tarafından cerh edildiği için hadis ilgili lafızla şazdır.²⁷²

Mâiz'in recm edilmesi meselesi hakkında hadis kaynaklarında pek çok rivâyet bulunmaktadır.²⁷³ İlgili rivâyetlerde (حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً) ziyadesine pek yer verilmemiştir.²⁷⁴ Müslim, Mâiz hadisinin bir versiyonu olarak yukarıdaki hadisi mezkûr ziyadeyle nakletmişse de Ebû Hureyre, İbn Abbas ve Ebû Said el-Hudrî'den de aynı olayı anlatan başka rivâyetler kaydetmiştir.²⁷⁵ Bu rivâyetlerde ilgili ziyadenin olmadığı görülmektedir. Ayrıca Müslim, Ebû Büreyde rivâyetinin başka bir versiyonunu Alkâme b. Mersed > İbn Büreyde > Babası kanalıyla kaydetmiştir. Ancak bu rivâyette de (حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً) ziyadesi yer almamaktadır.²⁷⁶ Sonuç olarak bu rivâyetin mezkûr ziyadelikle kaydedilmesi, lafız farklılıklarına dikkat çekilmek istenmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Elbânî'nin hadisteki ziyadenin râvi Beşîr b. el-Muhâcir'den kaynaklandığı yönündeki görüşünün isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Zira kaynaklarda bu râvinin bazı âlimler tarafından cerh edildiği görülmektedir. Örneğin Ahmed b. Hanbel, onun *münkerü'l-hadis* olduğunu ifade ederken, Ebû Hâtim er-Râzî ise itibar için hadisi yazılır anlamında *yuktebu*

²⁷¹ Müslim, “Hudûd”, 23 (1695); Hadisin (حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً) ziyadesiyle kaydedildiği diğer kaynaklar için bkz., İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 14/525; Dârimî, “Hudûd”, 14; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/384.

²⁷² el-Münzirî, *Mubatasaru Sahîbi Müslim*, 277, dipnot: 1.

²⁷³ Bkz., Buhârî, “Muharribîn”, 13; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 24; İbn Mâce, “Hudûd”, 9; Dârimî, “Hudûd”, 12, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/214, 4/32, 82, 253.

²⁷⁴ Aslında nadir de olsa bazı kaynaklarda hadisin (حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً) ziyadesiyle kaydedildiği de görülmektedir. Bkz., İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 14/525; Dârimî, “Hudûd”, 14; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/384.

²⁷⁵ Müslim, “Hudûd”, 16 (1691), 19 (1693), 20 (1694).

²⁷⁶ Müslim, “Hudûd”, 22 (1695).

hadisub derken, Nesâî ise onun için *leyse bihi be's* demiştir.²⁷⁷ İbn Hibbân, Beşîr b. el-Muhâcîr'i sika olarak kaydetse de çokça hata yaptığını vurgulamıştır.²⁷⁸ Ukaylî ise onu *ed-Duâfâ'*sında zikretmiştir.²⁷⁹ Ayrıca İbn Hacer onun sadûk olduğunu ifade etse de *leyyinu'l-hadis* olduğuna dikkat çekmiştir.²⁸⁰

2.3.11. Köpek ve Sûret Bulunan Eve Melekler Girmez Rivâyeti

قَالَ فَأَتَيْتُ عَائِشَةَ فَقُلْتُ: إِنَّ هَذَا يُخْبِرُنِي، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا تَمَائِيلٌ» فَهَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ ذَلِكَ؟ فَقَالَتْ: لَا،

İshâk b. İbrahim > Cerîr > Süheyl b. Ebî Sâlih > Saîd b. Ebî Yesâr > Zeyd b. Halid el-Cühenî kanalıyla aktardığına göre râvi Zeyd b. Halid el-Cühenî, Hz. Aişe'ye gelerek: “Bu adam (Ebû Talha el-Ensârî) Hz. Peygamber'in ‘İçinde köpek ve sûret bulunan eve melekler girmez’ buyurduğunu haber veriyor. Sen Resulullah’ın bunu söylediğini işittin mi? dedim. (Aişe): Hayır! dedi.....”²⁸¹

Elbânî, metni uzun olan bu rivâyetteki Hz. Aişe'nin hayır ben bu hadisi Hz. Peygamber'den işitmedim cevabını taşıyan “لَا” lafzının münker veya şaz olduğunu kaydetmiş, geri kalan hadis metnin tamamının sahih olduğunu vurgulamıştır.²⁸² Hadisin râvilerinden Süheyl b. Ebî Sâlih'i hafıza bakımından kusurlu bulan Elbânî, âlimlerin de bu râvinin zabtını kusurlu bulduğuna dikkat çekmiştir. Netice olarak Elbânî'ye göre hadise dercedilen bu lafız, Süheyl b. Ebî Sâlih'ten kaynaklanmıştır.²⁸³

Elbânî'nin hadise yönelik tad'if hükmü şiddetli değildir. Çünkü o, merfu olabilecek şekilde Hz. Peygamber'e nispet edilen herhangi bir sözü zayıf addetmemiş, bilakis mevkufla olan yani Hz. Aişe'nin sözü olarak nakledilen haberi şaz olarak nitelendirdirmiştir.

Sonuç

İslâm tarihinde *Sabîh-i Müslim*'in rivâyetlerinin tamamının ümmetin icmasıyla sahih kabul edildiği şeklinde bir yaklaşım söz konusudur. Ancak bu kitaba daha yazıldığı günden itibaren rivâyet tekniği açısından bazı eleştirilerin yöneltildiği de bir vakıadır. Ebû Zur'a er-Râzî, el-Herevî, ed-Dârekutnî, İbn Hazm gibi klasik hadis ulemasından sâdır olan ve genel olarak *Sabîh*'in içerdiği rivâyetlerin ricaline yönelik olan bu tenkitler, çağdaş bazı hadis âlimlerinden de nakledilmiştir. Bu âlimlerden birisi de Nasıruddîn el-Elbânî'dir.

Klasik hadis kaynaklarındaki hadisleri sahih ve zayıf şeklinde ayırarak muhtelif çalışmalar şeklinde neşreden Elbânî'nin Müslim'in *Sabîh*'ine yönelik ciddi eleştirileri mevcuttur. Görüldüğü kadarıyla Elbânî'nin Müslim rivâyetlerini tad'if etmesi, birkaç sebebe dayanmaktadır. Elbânî'nin zayıf dediği rivâyetler; ya daha önceden haklarında cerh bulunan

²⁷⁷ Mizzâ, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 4/176-177; Zehebi, *Mizânul-İtidal*, 1/309; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/468-469.

²⁷⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/98.

²⁷⁹ Ukaylî, *ed-Duâfâ'u'l-kebir*, 1/143.

²⁸⁰ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 125.

²⁸¹ Müslim, “Libâs”, 2107 (3/1666).

²⁸² Elbânî, *Gayetü'l-Merâm*, 104-105.

²⁸³ Elbânî, *Gayetü'l-Merâm*, 104-105.

bazı râvilerden nakledilmiştir. Ya hadis metinlerinde şuzûz, nekâret veya lafızlarında idrac bulunmaktadır. Ya hadis isnad bakımından munkatı, mevkuf veya maktu olması gerekirken merfu, mürsel veya mevsul olarak nakledilmiştir. Ya da hadis metinlerinde ızdırab olup Kur'an'a veya sahih hadislere/sünnete aykırı bilgiler ihtiva etmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Elbânî'nin değerlendirmeleri genel olarak hadis metinlerinden ziyade ricale yöneliktir. Elbânî bu değerlendirmelerinde Dârekutnî, Beyhâkî, İbn Hıbbân ve İbn Hacer gibi klasik hadis ulemasından önemli ölçüde etkilenmiş ve netice olarak muhaddislerin ilgili hadislere ve hadislerin ricaline dair görüşlerinden yola çıkarak hüküm vermiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Elbânî, Müslim rivâyetlerinden yirmi yedi tanesi hakkında saraheten zayıf hükmü vermiştir. Ancak Elbânî'nin zayıf addettiği Müslim rivâyetleri bunlarla sınırlı değildir. Müslim râvilerini mutlak anlamda müdellis olarak nitelendirmekte olan Elbânî, bazı râvilerin ise zayıf olduğuna hükmetmektedir. Elbânî'nin Müslim râvilerinden zayıf ve müdellis olmaları gerekçesiyle veya hafıza yönünden cerh ettiği bazı râviler şu şekildedir: Ebû Zübeyr el-Mekkî, Ömer b. Hamza el-Umerî, İyaz b. Abdullah, Dâvud b. Ebû Hind, Şeddâd Ebû Talha er-Râsıbî, Şerîk b. Abdullah, Harun b. Said, Mahrame b. Bukeyr, Habîb b. Ebî Sâbit, Zekeriya b. Ebî Zaide, Süveyd b. Sâid, Said b. Abdulaziz, Beşir b. el-Muhâcir ve Süheyl b. Ebî Salih.

Elbânî'nin çeşitli açılardan cerh ettiği bu râvilerden bir kısmının Müslim'in *Sahîb*'inde çok sayıda rivâyeti bulunmaktadır. Bu râvilerin bazı rivâyetlerini zayıf addetmekle yetinen Elbânî, diğer rivâyetlerine dair herhangi bir görüş kaydetmemektedir. Örneğin, Müslim'de yaklaşık yüz yetmiş altı rivâyeti bulunan Ebû Zübeyr el-Mekkî'nin müdellis olduğunu iddia etmiş, onun 'an (عنه) lafzıyla Cabir b. Abdullah'tan naklettiği rivâyetlerin zayıf olduğuna hükmetmiştir. Ancak bu vaziyette Elbânî'nin Müslim'in Ebû Zübeyr kanalıyla nakledilen çok sayıda rivâyetine -mütebaat ve şevâhitlerinin olmaması kaydıyla- zayıf demesi gerektiği açıktır. Çünkü görüldüğü kadarıyla Müslim'in *Sahîb*'inde Ebû Zübeyr'in Cabir b. Abdullah'tan 'an (عنه) lafzıyla aktardığı rivâyetlerin sayısı otuz beş kadardır. Ancak Elbânî, Müslim'in ilgili otuz beş rivâyetinden toplam altı tanesi hakkında saraheten zayıf demiş, yirmi beş rivâyetin ise sahih olduğunu belirtmiştir. Elbânî, sahih nitelediği bu rivâyetlerin bir kısmının şevâhidlerle, bir kısmının ise kendi başlarına sahih olduğu kanaatindedir. Bunun yanında kalan diğer dört rivâyetle ilgili herhangi bir sarîh görüş kaydetmemiştir. Ancak onun bu rivâyetlere de zimnen zayıf dediğini anlamak mümkündür.

Yine Elbânî, Müslim'de yedi kadar rivâyeti bulunan râvilerden Ömer b. Hamza el-Umerî'nin zayıf olduğuna kesin bir şekilde hükmetmiştir. Ancak Elbânî, bu râvinin ilgili rivâyetlerinden üç tanesi hakkında zayıf, bir tanesini şevâhid ve mutâbaatlarla kurtararak hasen ve bir tanesinin ise sahih olduğuna hükmetmiştir. Kalan iki rivâyet hakkında ise herhangi bir görüş ifade etmemiştir. Bu durumda ilgili iki rivâyetin de mutâbaat ve şevâhidlerle desteklenmediği takdirde zayıf olacağı açıktır. Yine Elbânî, kusûf namazının keyfiyeti noktasında Müslim'in üç rivâyetini metin açısından illetli bularak zayıf addetmiştir. Elbânî'nin, Müslim'in ilgili üç rivâyetini metin yönünden illetli sayması, Müslim'in aynı anlamı

ihtiva eden iki hadisine daha zayıf demek zorunda kalacağı açıktır. Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in kusûf namazını altı rükû dört secde ile iki rekât kıldığı haber verilmiştir.

Elbânî tarafından tenkide uğrayan Müslim rivâyetlerinin bir kısmı, Müslim'in eserinde arka arkaya sıraladığı üçüncü hatta dördüncü rivâyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinmektedir ki Müslim, hadisleri eserine alırken en sahihinden başlamak üzere peş peşe sıralama metodunu takip etmiştir. Müslim'in bu metoda başvurması konu hakkında nakledilen rivâyet farklılıklarına dikkat çekmek amacıyla. Elbânî'nin zayıf hükmü verdiği beş kadar rivâyet bu türden olup Müslim'in konu hakkındaki en sahih olarak gördüğü rivâyetler değildir. İlgili rivâyetlerin değerlendirmelerinde de görüldüğü üzere Müslim, konu hakkında çeşitli kaynaklarda nakledilen ve sahih kabul edilen rivâyetlere de yer vermiştir. Son olarak rivâyetlerin değerlendirmelerinde de ifade edildiği gibi Elbânî'nin bazı Müslim hadislerini taz'if etmede isabet etmediğini söyleyebiliriz. Bunlar Ebû Zübeyr rivâyetleri, kusûf namazın keyfiyetiyle ilgili rivâyetler ve yeme-içmeden sonra hamdetmeye dair rivâyetlerdir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılabları Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFAV Yay., 2012.

Başaran, Selman. "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı". *İslâmî Araştırmalar* II/6 (1988), 7-21.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abu'l-İmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Târîhu'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sabîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ebâdîsi'n-nebevîyye*. thk. Ahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi. Riyad: Dâru Taybe, 1985.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlzâmât ve't-Tetebbu'*. thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünen*. thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî. *Müsned*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebu'l-Hasan, Muhammed b. Hasan eş-Şeyh. *Teracu' Allâme el-Elbânî fima Nesse Aleyh Tashihen ve Tad'ifin*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, 2002.

Ebû Mes'ud, Muhammed b. Abdullah. *Kitabu'l-Ecrive li'-Şeyh Ebû Mes'ud 'ammâ eşkelü'ş-Şeyh ed-Dârekutnî 'alâ Sabih-i Müslim b. Haccac*. thk. İbrahim b. Ali, Dâru'l-Verrâk. Suud 1998.

Ebû Muaz, Tarık b. İvazillah b. Muhammed. *Red'u'l-Cânîyi'l-Mütaaddî 'ale'l-Elbânî*. Kâhire: y.y. 2001.

Ebû Ya'lâ el-Mevsilî Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1986-1992.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Adâbu'z-zîfâf fi's-sünneti'l-mutabhare*. Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1409.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Daifu Sünen-i Ebî Dâvud*. Kuveyt: Dâru Ğuras, 2002.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Daifu'l-camiü's-sağır ve ziyadâtuh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *İrvâü'l-ğalîl fî tabric-i ehâdis-i Menâri's-sebîl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Sabihu Sünen-i Ebî Davud*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, 1998.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Sabihu'l-Camiü's-Sağır ve Ziyadatuh (el-Fethu'l-Kebîr)*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988.

el-Bânî, Muhammed Nasıruddîn. *Sabihu İbn Mâce*. Riyad: Mektebetü'-Maârif, 1997.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sabîha ve şey'ün min fıkhıha ve fevâidıha*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2002.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâ'ife ve'l-mevzû'a ve eserıha's-seyyiü fi'l-ümme*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1992-2004.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Temamu'l-minne fi't-taliki ala fıkhı's-sünne*. Riyad: Daru'r-Râye, 1417.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Zaifu Edebi'l-Müfred*. Suud: Mektebetü'd-Delîl, 1998.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Ğayetü'l-Merâm fî Tabrici Ehâdisi'l-Helâl ve'l-Haram*. Dımaşk-Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî. *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadıs*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010.

el-Münzirî, Abdulazîm b. Abdulkavî. *et-Terğîb ve't-terhîb*. nşr. Meşhur b. Hasan, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1424.

el-Münzirî, Zekiyuddîn Abdulazîm. *Mubatasaru Sabihi Müslim*. thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.

es-Sekkâf, Hasan b. Alî. *Tenâkuẓatü'l-Elbânî'l-Vâdihât*. Mekke: el-Mektebetü't-Tahsisiyye, 2007.

Gassânî, Ebû Ali Huseyn b. Muhammed. *Takyüdü'l-mühmel ve temyüzü'l-müşkil*. nşr. Ali b. Muhammed el-İmrân-Muhammed Azîz Şems. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2000.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. A. Ahmed Abdülmevcûd vdğ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde-Dımaşk: Dâru'l-Kıble-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2006.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1991.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarâbâd: Matba'atü Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325-1327.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Nüẓhetü'n-Nazar fî Tawdîhi Nubbeti'l-Fiker fî Mustalahi Eblî'l-Eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rehîlî. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2001.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimeti fethu'l-bârî*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, yy: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tabakatü'l-müedellîsîn*. thk. Asım b. Abdullah. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *Sabîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Târîhu 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî*. thk. Ahmed Muhammed Nûrseyf. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1400.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Salah, Ebû Amr Takıyüddîn eş-Şehrazûrî. *Siyanetu Sabîh-i Müslim mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Himayetuhu mine'l-İskât ve's-Sakât*. thk., Muvaffak Abdullah b. Abdulkadir. Beyrut: Dâru Garbî'l-İslâmi, 1984.

İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn eş-Şehrazûrî. *'Ulümü'l-hadîs*. thk. Nûreddîn 'İtr, Dâru'l-Fikr. Dımaşk: 1986.

İbn Şâhîn, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed. *Târîhu esmâi's-sikât*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâb*. nşr. Abdullah es-Seyyid Subh el-Medenî. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1977.

Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ. *İkmâlî'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâ'îl. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Kandemir, M. Yaşar. "Sahihayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/527-530. İstanbul: TDV Yay., 2008.

Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/124-129. İstanbul: TDV Yay., 1993.

Kandemir, M. Yaşar. "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri". *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, 377-420.

Karataş, Mustafa. "Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri". *Diyanet İlmî Dergi* 36/2 (2000), 77-84.

Gül, Recep Emin. "Hadis İliminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, (2015), 362-386.

Hatipoğlu, M. Sait. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 1-14.

Hatipoğlu, İbrahim. "Nâsıruddîn el-Elbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/403-405. İstanbul: TDV Yay., 2006.

Köktaş, Yavuz. "Müslim'in *Sahîb*'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu'l- Fadl el-Herevî'nin *İlelu'l-Abâdîs Fî Kitâbi's-Sahîb Li-Müslim* Adlı Eserinin Takdim Ve Tercümesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3(2005), 29-56.

Mahmûd Saîd Memduh. *Tenbihü'l-Müslim ila Teaddiyi'l-Elbânî ala Sahîbi Müslim*. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü'l-Mücelledî'l-Arabî, 2011.

Mâlik b. Enes. *Muvatta' el-İmâm Mâlik*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Abudabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîbu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Ahmed. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Bûrân ed-Dannâvî - Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîbu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929-1930.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *İrşâdü Tullabi'l-Hakaik ila Marifeti Süneni Hayri'l-Halâik*. Thk. Abdülbârî Abdullah es-Selefi. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1987.

Özafşar, Mehmet Emin. "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahîh'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXXIX (1999), 287-356.

Özcan, Kemal, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2014.

Özcan, Kemal. “Buhârî ve Müslim’in Sahihleri Hakkında Farklı Görüşler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/40 (2014), 215-244.

Şehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Mekâsüdü'l-basene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.

Suyutî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Esmâu'l-Müdekkisîn*. thk. Mahmud Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.

Suyutî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed. thk. Usameddin e-Sebabitü. Mısır: Daru'l-Hadis, 1993.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.

Tekin, Dilek. “Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. II/1 (2015), 49-68.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yay., 2018.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâü'l-kebîr*. thk. Abdülmu'tü Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yay., 2013.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fî'd-du'afâ*. nşr. Nûreddîn İtr. Halep: Dâru'l-Me'ârif, 1971.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed. *Mîzanu'l-İ'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvan – Muhammed Berekât. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fi'l Kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1992.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HUKUKÎ HÜKMÜN BELİRLENMESİ AÇISINDAN VÂV HARFİYLE MATÛF CÜMLELERDEN SONRA GELEN İSTİSNÂNIN MERCIİNİN TESPİTİ – I –*

THE DETERMINATION OF EXCEPTION'S STATUS THAT COMES AFTER
SENTENCES DIRECTED TOWARDS THE LETTER OF *WAW* IN TERMS OF THE
DESIGNATION OF THE JUDICIAL VERDICT -I-

Yavuz GÖNAN

Dr. Öğr. Gör. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri/Arap Dili
ve Belagatı Anabilim Dalı. Mail: yavuzgonan@gumushane.edu.tr.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4420-4112>

Ali KAYA

Prof. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri/İslam
Hukuku Anabilim Dalı. Mail: alikaya@uludag.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2420-6962>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Temmuz 2020/ 28 July 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Aralık 2020 / 1 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 46-68

Cite as / Atıf: Gönan, Yavuz- Kaya, Ali “Hukukî Hükmün Belirlenmesi Açısından *Vâv*
Harfiyle Matûf Cümlelerden Sonra Gelen İstisnânın Merciiinin Tespiti – I – [The
Determination of Exception's Status That Comes After Sentences Directed Towards the
Letter of *Waw* in Terms of the Designation of the Judicial Verdict -I-]”. İhya Uluslararası
İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021),
46-68.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via
a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi.

* Bu makale *İslâm Hukukunda İstisnâ Kuralı ile İstidlâl: Hanefî Mezhebi Örneği* adlı doktora tezimizden istifade edilerek kaleme alınmıştır. Bk. Yavuz GÖNAN, *İslâm Hukukunda İstisnâ Kuralı İle İstidlâl: Hanefî Mezhebi Örneği*, Danışman: Prof. Dr. Ali KAYA, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa

Öz

Hukukçunun elindeki en önemli malzeme hukuk normlarıdır. Bunlar da ait oldukları dilde ve o dilin kuralları doğrultusunda yazılmaktadır. İslam hukukunun kaynağı olan Kur'an ve Sünnet nasları da Arapça olduğu için fakih, hukukî nasları yorumlarken Arapça dilbilgisi (nahiv) kurallarını dikkate almalıdır. Buna göre fakih; Arapça cümle yapısı şekillerinden biri olan istisnâ üslubunun kurallarını bilmeli ve hüküm istidlâlinde bu kuralları uygulamalıdır. İstisnâyla ilgili usûl-ı fıkhtaki temel tartışma alanlarından biri de *vâv* ile matûf cümlelerden sonra gelen istisnânın mercüinin tespitidir. Matûf cümlelerden sonra kullanılan istisnânın mercüinin, yani müstesnâ minh'in, dilbilgisi kuralları doğrultusunda tespit edilmesi; istisnânın, hukukî hükmün teşekkülüne etkisinin belirlenmesi ve kurallarının uygulanması bakımından önem taşımaktadır. Bu nedenle çalışmamızda önce genel olarak usulcülerin konuyla ilgili teorik yaklaşımları, gerekçeleri ve çözümleri açıklanmış; ardından en-Nûr sûresinin 4-5. âyetleri bağlamında, görüşlerini uygulamalı olarak temellendirme çabaları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Usul-ı fıkıh, Hukukî hüküm, İstisnâ, Müstesnânın Mercii, Matûf Cümle, Vâv Atıf Harfî

Abstract

The most important materials in the hands of the jurist are legal norms. Every norm that notifies judgment has written in its own language according to that language's rules. The jurist of Islam should take into consideration the rules of the Arabic language's grammar (*nahiv*) while he is interpreting the judicial verdicts because the judicial verdicts of the Qur'an and the Sunnah which are the founder texts of Islamic law are the Arabic language. In accordance with that the jurist should know the rules of grammar of the exception wording that is one of the shape of structure of Arabic sentence and implement these rules in deduction of judgment. The one of the basic discussion field of usul al-fiqh about the exception wording is the determination of the exception's status which comes after sentences directed towards *vaw*. The determination of exception's status which is used after directed sentences, in other words *mustasna minh*, according to the rules of grammar is of capital importance from the point of view of designation of the impression of exception to judicial verdict's formation and judicial implemetation. Because of that reason, in our study firstly theoretical approaches, justifications and solutions of the precodurers have been explained; in the wake of that their efforts to establish firmly and practically their opinions in the context of the verse 4 and 5 of the Sûrat al-Nûr have been discussed.

Keywords: Usul al-Fiqh, Judicial Verdict, Exception, Status of *Mustasna*, Directed Sentence, Reference Letter of *Vaw*.

Extended Abstract

The most important materials in the hands of a jurist when making a judgement are legal norms, and legal norms are legal materials written in the mother tongue of the state or nation that they belong to. The fact that while a legislator establishes the norm, while a judge applies the norm and while those who have a relationship with the law in some way interpret the norm take into account the general rules and linguistic structure of the language to which each legal norm belongs is an indispensable phenomenon in terms of legal security. Accordingly, fakih made intense efforts that the naşş of the Koran and Sunnah -founding texts of Islam - be understood while determining the legal provision. Fuḳahā', who were engaged in the founding texts through various means, made judgements either directly from the naşş through istiḍlāl or tried to make a judgement by providing precedents using different methods for the issues for which there were no provisions.

The most important material in the hands of a fakih is written legal materials. Given each legal naşş is written in its own language and in line with the rules of that language, it is inevitable for the jurist to take into account the language rules of Arabic and determine the legal provision. Accordingly, a fakih, who should focus on the evidence (verses of the Koran or texts of ḥadīth) in order to determine the legal provision through istiḍlāl, has to take into account the requirements of the 'ilm al-waḍ' al-luḡha as well the rules of the 'ilm al-naḥw to identify madlul (item indicated) of the words that make up the evidence. The sentence structure formed by the verses or ḥadīths should not come to mind when the naşş is mentioned, and it should not be forgotten that the words that constitute verses or ḥadīths are also naşş themselves due to their indications. Therefore, naşş should be evaluated from the perspective of a legist by considering the rules of the 'ilm al-waḍ' al-luḡha because it is a word, and also the rules of the 'ilm al-naḥw as naşş is also a sentence.

One of the issues that fuḳahā' discussed in detail regarding the style of istiḥnā' which is among the grammatical subjects, is specification of mardja' (source, the item reverted) of the particle of müstethna (the item excluded), which comes after the ma'tuf (connected) sentence connected by the particle wāw; in other words, determination of which of the ma'tuf sentence is müstethna minh (the group/item from which the müstethna is excluded) in determining the effect of the sentence fragment consisting of the elements müstethna and müstethna minh. Here, it should be taken into account that it may be possible that a literal/concrete or spiritual/abstract ḳarīna (presumption) indicating the mardja' of the istiḥnā' (source of the istiḥnā') does or does not exist. Fuḳahā' who argued that one should behave according to the requirement of ḳarīna adopted five different approaches regarding the path to follow when a ḳarīna was does not exist: i) müstethna reverts to all sentences, ii) it reverts to the last sentence, iii) the opinion of al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044), iv) opinions of al-Bākillānī (d. 403/1013) and al-Ghazālī (d. 505/1111), and v) the opinion of Abu'l-Husayn al-Baṣrī (d. 436/1044).

The last three opinions are so large that they have individual volumes of studies; therefore, this study discusses i) determination of mardja' of the müstethna (source of müstethna) based on the presence of the ḳarīna and ii) the first two opinions regarding the mardja' of the müstethna when the ḳarīna does not exist.

Fuḳahā' who agreed that when the ḳarīna exists, the particle of müstethna minh - the mardja' of the müstethna - is the ma'tuf sentence pointed out by that ḳarīna disagreed about which of the ma'tuf sentences is the mardja' of the müstethna if the ḳarīna does not exist. The most intense discussion on the issue took place between the fuḳahā' of Hanafites and the Jumhur al-'ulamā' (the majority of scholars), led by the al-Shāfi'iyya.

In Arabic, ten conjunctions, each of which has its own meaning and rule which makes it different from the others, are used. There is no dispute among fuḳahā' regarding determination of the mardja' of the müstethna that comes after the ma'tuf sentences connected by particles other than wāw. The main discussion between them is about the mardja' of the müstethna that comes after the ma'tuf sentences connected with wāw. The main reason for this discussion -as the current study will address later- is that the particle wāw, according to the fuḳahā', can be used with three

different meanings and functions in a sentence. If there is a karīna that indicates which of the expressions that the müstethna comes after the ma'ṭūf sentences connected by the particle wāw reverts to, the relation of müstethna is established according to the requirement of that karīna, and the legal provision is determined accordingly. If the karīna does not exist, the Hanafites argue that müstethna reverts to the last ma'ṭūf sentences; on the other hand, jumhur al-'ulamā' advocate the approach that müstethna reverts to all of the ma'ṭūf sentences for determining marḍja' of the müstethna.

The Hanafites base their views on the existence of some reasons that require müstethna to revert to the last sentence:

- i) A müstethna is "close" to the last sentence. The feature of "closeness" shows the presence of "connection" between the müstethna and the last sentence, and the absence of "disconnection".*
- ii) The style of istithnā' does not indicate a rule individually as it does not have the feature of being a separate sentence. However, the use of this sentence structure also requires the "necessity" of expressing a provision. The Hanafites, who see the existence of the element of a müstethna minh is enough according to the rule "Necessity is determined by its own amount", regard the last sentence as the amount of necessity that the müstethna can revert/establish in a relationship.*
- iii) Istithnā' is one of the strongest verbal code/bayān al-taghyīr that changes the provision. Therefore, müstethna should revert to the last sentence to reduce the amount of the invalidated provision instead of completely invalidating the provision made up of the whole set of the ma'ṭūf sentences.*

According to the jumhur al-'ulamā', when there is no karīna that shows the marḍja' of the müstethna, there are certain conditions that need to be met for the istithnā' to be able to revert to all of the ma'ṭūf sentences:

- i) Ma'ṭūf elements should be consisted of sentences, not words. As a matter of fact, it is certain that the müstethna will have contact with all these elements when the ma'ṭūf particles have the characteristics of words.*
- ii) The sentences must be connected to each other with the particle wāw. Müstethna in ma'ṭūf sentences connected with other hurūf al-'atf (connective particles) revert to the last sentence.*
- iii) Long sentences that would break the connection between these sentences should not exist between ma'ṭūf sentences.*

Examining the bases of the debate between the opinions of the Hanafites and those of the Jumhur al-'ulamā' and the evidence they use regarding the issue, it is seen that both groups have reached different legal conclusions related to the same evidence - for example, verses 4-5 of Surah an-Nur.

GİRİŞ

Fakihler; kurucu metinler olan Kur’ân ve Sünnetteki hukûkî nasların anlaşılması için ciddi çaba göstermişlerdir. Bu amaçla hükmü ya doğrudan nasların lafızlarından *istidlâl*¹ yoluyla elde etmişler ya da hükmü bulunmayan meseleler için farklı yöntemlerle içtihatla bulunarak hükme ulaşmaya çalışmışlardır.

Fakihinin elindeki en önemli malzeme yazılı veya *sözlü*² hukukî naslardır. Bunlar ait olduğu dilde ve o dilin kuralları doğrultusunda belirlendiğine göre; fakih de Arapçanın kurallarını dikkate alarak hüküm çıkartmalıdır ki, yapılan bu işleme bir yönüyle *istidlâl* denilmektedir.

Şer’î hükmün *istidlâl* yoluyla belirlenmesi için öncelikle nas üzerinde yoğunlaşması gereken fakih; nassı oluşturan lafızların medlûlünü tespit amacıyla, *vaz*³ ilminin yanı sıra nahiv ilminin kurallarını da dikkate almalıdır. Çünkü hem cümle özelliği taşıyan âyet/hadisler bir bütün olarak hem de bunları oluşturan lafızlar delaletleri itibariyle nas hükmündedirler. Dolayısıyla hukukî nas; cümle olması itibariyle nahvin kuralları, lafız olması itibariyle de *vaz* ilminin kuralları dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

Lafzî bahisler arasında yer alan istisnâyla ilgili usulcülerin tartıştıkları meselelerden biri, istisnâ üslubundan oluşan cümlenin hukukî hükmünün belirlenebilmesi için *vav* harfiyle matûf cümlelerden sonra gelen istisnânın merciinin, yani matûf cümlelerden hangisinin müstesnâ minh olduğunun tespitidir. Bu noktada müstesnânın merciini gösteren lafzî/somut veya manevî/soyut karinenin bulunmasının da bulunmamasının da mümkün olabileceği dikkate alınmalıdır. Karine bulunduğu buna göre hareket edilmesi gerektiğini savunan usulcüler, karine bulunmadığında nasıl bir yol izleneceği hususunda; a) “müstesnâ cümlelerin tamamına rücu eder,” b) “son cümleye rücu eder” yaklaşımlarına ilave olarak c) Şerîf el-Murtazâ’ya (ö. 436/1044) nispet edilen görüş,⁴ d) Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) nispet

¹ Burada Apaydın’ın yaptığı şekliyle *istidlâl* ile *icthab* kavramlarını birbirinden ayrı değerlendirmekteyiz. İstidlâl kavramı; delil, içtihat, kıyas, re’y, istinbât gibi terimlerle yakın bir anlam bağına sahip bulunduğu için zaman zaman bunlarla eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bk. Ferhat Koca, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Nisan 2020). Özellikle teknik açıdan istidlâl kavramı ile içtihat kavramı arasında fark bulunmaktadır. Şöyle ki: İstidlâl doğrudan dil ve dilin kuralları ile ilgiliyken içtihat daha çok mana, daha doğrusu hükmün mana ekseninde belirlenmesi ile ilgilidir. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: BİLAY, 2018), 324.

² Meselâ hâkim önünde yapılan sözlü şahitlik; davanın seyrini belirleyici nitelikte olduğu için bir *hukuk metni* olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyimle hukuk metni denilince sadece yazılı metin anlaşılmalıdır.

³ Sözlükte bir şeyi bir yere koymak anlamındaki *vaz*’ın terim anlamı lafızların bir mânaya karşılık belirlenmesi şeklindedir. Filolojik düzlemde *vaz*, lafızların belli bir mânaya delâlet etmek üzere ortaya konulması olduğundan bu bilim dalında lafız-anlam ilişkisi ve lafzın anlama delâlet keyfiyeti önem kazanmıştır. Şükran Fazlıoğlu, “Vaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Nisan 2020).

⁴ Bu yaklaşıma göre mutlak olarak kullanıldığında istisnâ; matûf cümlelerin tamamına veya bunlardan herhangi birine eşit şekilde rücu edebilmektedir. Hangisine rücu ettiği ise kendisine soru sorularak öğrenilebileceğinden mütekellimin kastı burada belirleyici olmaktadır. Bk. Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afifî (Riyad: Dârü’s-Samî’i, 2003), 2/377.

edilen görüş,⁵ e) Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) nispet edilen görüş⁶ olmak üzere beş farklı yaklaşım ileri sürmüşlerdir.

Son üç görüş müstakil çalışma oluşturacak hacme sahip olduğu için bu çalışmada; a) karinenin varlığına istinaden müstesnânın merciinin tespiti ile b) karine bulunmadığında müstesnânın merciinin tespitine yönelik görüşlerden ilk ikisi ele alınacaktır.

1. Matûf Cümlelerden Sonra Gelen İstisnânın Mercii

Nahiv ilminde tevâbi⁷ başlığı altında ele alınan atif terkibi; atif harfî, matûf ve matûfun aleyh unsurlarından oluşur. Atif harfleri, kelimelerin ve yan cümlelerin yanı sıra cümleleri de birbirine atfedebilmektedir. Karine bulunsun veya bulunmasın kelimelerin veya yan cümlelerin birbirine atfedildiği bir cümlede “matûf kelimelerden sonra gelen müstesnânın merciinin, bunların tamamı olduğu hususunda usulcüler hemfikirdir.”⁸ Hanefiler, matûf yan cümleleri de matûf kelime hükmünde gördükleri için yan cümlelerden sonra gelen müstesnânın da bunların tamamına rücu edeceğini savunmaktadırlar.⁹ Esas tartışma, karine bulunmadığında matûf cümlelerden sonra gelen müstesnânın merciinin hangi cümle olduğuyla ilgilidir.

Matûf cümlelerden sonra gelen istisnâ hakkında hüküm verilebilmesi için hangi cümlemin müstesnâ minh olduğu bilinmelidir. Eğer müstesnâ minh'i gösteren bir karine varsa “o karinenin gereğiyle hareket edilmelidir.”¹⁰ Cümlelerin tamamının veya ilk ya da son cümlemin *müstesnâ minh olduğunun* kastedildiğini gösteren bir karine yoksa müstesnânın matûf cümlelerden hangisine rücu edeceği meselesi¹¹ mezhepler arasında tartışmalıdır. Burada ilk olarak karine bulunduğu müstesnânın merciinin tespiti; ardından karine bulunmadığında müstesnânın merciinin tespiti konuları ele alınacaktır.

⁵ Bu yaklaşıma göre istisnânın, matûf cümlelerden hangisine rücu edeceğine dair delil bulununcaya kadar tevakkuf edilmesi gerekir. Ebü İshâk İbrâhîm eş-Şirâzî, *et-Tebsera fî usûli'l-fıkah*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1983), 173.

⁶ Bu yaklaşıma göre eğer son cümlede, diğer matûf cümlelerden açıkça vazgeçildiğini gösteren bir karine varsa istisnâ son cümleye; yoksa matûf cümlelerin tamamına rücu eder. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vezîr, *el-Musaffâ fî usûli'l-fıkah* (Beyrut: Dârü'l-Fıkrî'l-Mu'âsır, 1996); Vezîr, *el-Musaffâ*, 567; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *Şerhu Muhtasarî'l-münteba'l-usûli*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil (y.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/39.

⁷ Tevâbi, kendilerinden önce gelen kelimeye îrâb yönünden uyan ve onu çeşitli bakımlardan açıklayan ve tamamlayan cümle unsurları şeklinde tanımlanmaktadır. R. Resul Sevinç, *Arapçanın Temel Kuralları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 373.

⁸ Vezîr, *el-Musaffâ*, 570; bk. Ebü Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989), IV/199.

⁹ Bk. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012), 3/383-384; Ebü Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkah*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Hüseyn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 156-157.

¹⁰ Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Mübezzeb fî 'ilmi usûli'l-fıkahî'l-mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 4/1693.

¹¹ Bk. Alâüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tabbîr şerhu't-Tabrîr fî usûli'l-fıkah*, thk. Abdurrahmân el-Cibrîn vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 6/2587; Nemle, *el-Mübezzeb*, 4/1693.

1.1. Karine Bulunduğunda Müstesnânın Mercii'nin Tespiti

Matûf cümlelerden sonra gelen müstesnânın hükmüyle ilgili usulcülerin, üzerinde yoğunlaştıkları konulardan biri karinelere¹² mevcudiyetidir. “Lafız veya mana açısından, müstesnânın mercii'ni gösteren bir karine bulunduğu bu karinenin gereğine göre hareket edilir” diyen Tûfî (ö.716/1316) bu karineleri örnekler üzerinden şöyle açıklamaktadır:

Müstesnânın mercii'ni gösteren manevî karineye “*Hayızlı olanı hariç eşlerim boştur, kölelerim бүрдür ve atlarım vakfedilmiştir*” anlamına gelen (نَسَائِي طَوَالِق وَعَبِيدِي أَحْرَارٌ وَخِيَلِي وَقَفٌ إِلَّا) (الحيض) cümlesi örnek verilebilir. “Hayız halî” kadınlara özgü bir karine olduğu için cümledeki “...hayızlı olanı hariç” ifadesinin mercii “...eşlerim boştur” kısmı olmak zorundadır. Şayet cümledeki müstesnâ “...zenci olanları hariç” anlamında (...إِلَّا الزَنْجِيَّيْنَ) şeklinde olsaydı; “zencilik” vasfı örfte köleler için kullanıldığından ikinci cümle olan (...عَبِيدِي أَحْرَارٌ...) cümlesine; “...Arap atı hariç” anlamında (...إِلَّا الْعَرَابِ) şeklinde kullanılsaydı; örfte göre (عَرَابِ) lafzı atlar için kullanıldığından üçüncü cümle olan (...وَخِيَلِي وَقَفٌ...) cümlesine rücu edecekti.¹³ Lafzî karineye “*Temîmoğullarına değer ver! Bağdatlı olanları hariç nahivciler Basralıdırlar*” anlamına gelen (أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمٍ وَالنَّحَاةَ الْبَصْرِيَّوْنَ إِلَّا الْبِغَادَةَ) cümlesi örnek verilebilir ki, buradaki vâv cümlede atıf olarak değil, Türkçe’deki nokta veya virgüle karşılık gelen *ibtidâ* amaçlı kullanılmıştır.¹⁴

İstisnâdaki manevî karinenin hükme etkisine gelince; mevcut örnekteki (حيض) ile (نساء) lafızları arasında mana yönünden ilişki bulunduğu için “*hayızlı olmayan eşler*” boşanmış olacaktır. Aynı şekilde istisnâ (...إِلَّا الزَنْجِيَّيْنَ) şeklinde kullanıldığında “*zenci olmayan köleler*” azat olacak; (...إِلَّا الْعَرَابِ) şeklinde kullanıldığında ise “*Arap atı özelliği taşımayan atlar*” vakfedilmiş olacaktır. Lafzî karinenin hükme tesirine gelince; vâv harfî örnekte *ibtidâ* amaçlı kullanıldığından müstesnânın, sadece istisnâ harfinden önceki cümleyle ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. İbtidâ amaçlı kullanıldığını gösteren karine ise vâv’dan önceki ifadenin, (أَكْرَمُ) fiilin mefulün bih’i olması nedeniyle mansub olarak kullanılması, vâv’ın başında bulunduğu kelimenin sıfatının ise merfu olarak kullanılmasıdır.¹⁵

¹² Cümledeki fonksiyonları itibariyle pek çok yönden taksim edilen *karine* temelde lafız ve mana açısından iki kısma ayrılır. Kelamla doğrudan ilişkili olup ondan elde edilen karineye *lafzî karine* denilir ve kendi içinde *muttasıl* ve *munfasıl* olmak üzere ikiye ayrılır. Akıl yoluyla elde edilen karineye ise *manevî karine* denilir. Bu da *muttasıl* ve *munfasıl* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Lafzî karine ile manevî karine arasındaki en temel fark şudur: Lafzî karine kelamın kapsamındaki lafızlardan ibaret olup kelamdan kastedileni anlaşılır kılmak amacıyla işlev gösteren karinedir. Bu nedenle zihin, lafzî karine niteliği taşıyan lafızdan bu lafzın gerektirdiği anlama intikal eder. Manevî karine ise lafız niteliği taşımak yerine kelamda içkin olup akıl yoluyla anlaşılman birtakım manalardan ibarettir. Zihin mevcut anlamdan hareketle lafız için gerekli olan anlama intikal eder. Detaylı bilgi için bk. Muhammed el-Hiyemî, *el-Karînetü ’inde’l-usûlîyyîn ve eseruhâ fi’l-keavâ’idi’l-usûlîyye* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2010), 47-53.

¹³ Ebû’r-Rebî? Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Sa’îd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki (el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Su’üdiyye: Vizâretü’s-Şuûni’l-İslâmiyyeti ve’l-Evkâf ve’d-Da’ve ve’l-İrşâd, 1998), 2/613.

¹⁴ Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/369; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 2/612-613.

¹⁵ Cümledeki vâv’ın, *ibtidâ* amaçlı kullanıldığı yönünde (أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمٍ وَالنَّحَاةَ الْبَصْرِيَّوْنَ إِلَّا الْبِغَادَةَ) cümlesini örnek veren kimi usulcüler (وَالنَّحَاةَ الْبَصْرِيَّوْنَ) ibaresini kullanırlarken bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/368; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 2/612-613. kimileri ise (وَالنَّحَاةَ الْبَصْرِيَّيْنَ) ibaresini kullanmaktadırlar. Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-mubât fi usûli’l-fıkâh* (y.y.: Dâru’l-Kütüb, 1994), 4/417; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî el-Birmâvî, *el-Fevâ’idü’s-seniyye fi şerhi’l-*

Görüldüğü üzere matûf cümlelerden sonra kullanılan istisnâ; karine bulunduğu ya cümlelerin tamamına ya ilk cümleye veya son cümleye rücu edecektir. Karinenin varlığına göre istisnânın merciiinin farklılaşmasıyla ilgili görüşleri örnekleriyle birlikte görelim:

1.1.1 İstisnâ Cümlelerin Tamamına Rücu Eder

İstisnânın cümlelerin tamamına rücu etmesine şu âyet örnek verilebilir: “Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya (acımadan) öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için abirette de büyük azap vardır. Ancak, siz kendilerini yenip ele geçirmeden önce tövbe edenler müstesna...”¹⁶ Bu âyetteki (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ) ifadesinin cümlelerin tamamına rücu ettiği yönünde icmâ vardır.¹⁷ Hanefilerden bazısına göre istisnânın (مَنْ قَبْلَ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ) ifadesiyle takyit edilmesi¹⁸ istisnânın cümlelerin tamamına rücu ettiğini gösteren muttasıl-lafzî karinedir.¹⁹

1.1.2. İstisnâ İlk Cümleye Rücu Eder

Bazı durumlarda istisnâ ilk cümleye rücu eder ve müstesnâ minh bu cümlede aranır. Bu duruma “Tâlût askerlerle beraber (cihad için) ayrılınca: Biliniz ki Allah sizden bir ırmakla imtihan edecek. Kim ondan içerse benden değildir. Eliyle bir avuç içen müstesnâ kim ondan içmezse bendendir, dedi...”²⁰ âyeti örnek verilebilir.²¹

Her ne kadar; âyetteki istisnânın merciiinin, (فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ) cümlesindeki (مَنْ) kelimesi olabileceği gibi (وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ) cümlesindeki (مَنْ) kelimesinin de olabileceği²² yönünde bir kabul

El-fıyye, thk. Abdullâh Ramazân Mûsâ (Medine: Mektebetü Dâri'n-Nasîha, 2015), 4/103; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh es-Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl ilâ tabkâki'l-bak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Uzv 'Înâye (y.y.: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1999), 1/374.

Son kullanım şekli dikkate alındığında buradaki vâv atf harfi olarak kullanıldığı için müstesnânın merciiinin cümlelerin tamamının olması gerektiği açıktır. Böyle olmakla birlikte kanaatimizce Âmidî'den sonraki bu usulcüler, ya mevcut ibareyi eksik algıladıkları için ya da yazım yanlışında bulunarak bu şekilde aktarmışlardır. Âmidî'nin (والنحاة البصريون) şeklindeki örneği ilk bakışta sıfat tamlaması gibi görünüyorsa da mevcut cümle (والنحاة هم البصريون) şeklinde mübteda ve haberden müteşekkil bir isim cümlesidir. Dolayısıyla cümle başındaki vâv'ın ibtida harfi olduğu iddiası yerinde bir iddiadır. Bk. Âmidî, *el-İbkâm*, 2/368, 1 nolu dipnot.

¹⁶ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1997), el-Mâide 5/33-34.

إِنَّمَا جَزَاؤُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جُزْءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْأَجْرِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنْفَرُوا عَلَيْهِمْ....

¹⁷ Nemle, *el-Mühhezzeb*, 4/1693.

¹⁸ Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/45; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, ts.), 3/269-270.

¹⁹ Muttasıl-lafzî karine: Kendisinden amaçlanana belirgin kılma veya sübut derecesini beyan etme işlevi göstermek amacıyla nassa bitişik olarak kullanılan lafza denir. Bu tür karineler arasında cümle, şibih cümle veya kelimeler bulunabilir. Hiyemî, *el-Karîne*, 47-48.

²⁰ el-Bakara, 2/249.

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ..

²¹ Nemle, *el-Mühhezzeb*, 4/1693.

²² Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-bisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Alî Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 1/495; Ebû

bulunuyorsa da “istisnânın asıl mercii (فمن شرب منه) cümlesindeki (منه) lafzı olduğu”²³ yönünde icmâ vardır.²⁴ Çünkü mevcut “istisnâ, âyetin siyakının delaletiyle”²⁵ yani âyetler arasındaki “mana münasebetinin gerektirmesiyle ilk cümleye rücu etmektedir.”²⁶ Görüldüğü üzere mevcut istisnânın ilk cümleye rücu etmesini gerekli görenler aslında âyetin bağlamından anladıkları *manevî-muttasil karineye*²⁷ dayanmaktadırlar. Şöyle ki, mevcut istisnâ; “*kim ki nebirden tatmazsa bendendir*” cümlesinden yapıldığı takdirde âyet “*bir avuç su içen benden değildir*” şeklinde anlaşılacaktır. Ancak onlara bir avuç su içmeleri mubah kılındığından istisnâ ilk cümleye rücu etmektedir.²⁸ Bunlara göre ikinci cümle, âyetin muhtevasına dikkat çekmek amacıyla²⁹ müstesnâ ile müstesnâ minh arasına giren ara cümle (cümle-i mu’tariza) işlevi gördüğü³⁰ için istisnânın mercii olamamaktadır.

1.1.3. İstisnâ Son Cümleye Rücu Eder

İstisnâ bazen son cümleye rücu eder. Buna “...*Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi ve ölenin âilesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğerki ölünün âilesi o diyeti bağışlamış ola...*”³¹ âyetindeki (...إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا) kısmı örnek verilebilir. Bu âyette biri (فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) diğeri ise (وَدِيَةَ مُسَلَّمَةٍ) olmak üzere biri diğere matuf iki cümle vardır. “Mevcut istisnânın, *azat etme* lafzı yerine kendisine en yakın olan *diyet* lafzına rücu edeceği hususunda âlimler hemfikirdirler.”³² Son cümleye rücu etmesinin nedeni “diyet ödeme yükümlülüğünün, kul hakkı olduğu için sahibinin affetmesiyle düşeceği; buna karşın azat etme yükümlülüğünün ise Allah hakkı olduğu için bu hakka sahip olmayanın affetmesiyle düşmeyeceği”³³ yönündeki fikhî hükümdür. Ayrıca müstesnâ olan (أَنْ يَصَّدَّقُوا) ibaresinin

Muhammed Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kemâ'i'r-reyb*, thk. Cemil Benî 'Atâ (Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 3/468.

²³ Bk. Merdâvî, *et-Tabbîr*, 6/2587; Takıyyüddin Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ali el-Fütühî İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezîh Hammâd (y.y.: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1997), 3/316.

²⁴ Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfi, *el-'İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-'umûm*, thk. Ahmed el-Hatem Abdullâh (Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1999), 2/253, 256; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mabsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvaz (y.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1995), 5/2034; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfi, *Şerhu Tenkâbi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (y.y.: Şeriketü't-Tîbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973), 252; Merdâvî, *et-Tabbîr*, 6/2587; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 3/316; Zerkeşi, *el-Babru'l-mubât*, 4/431.

²⁵ 'Iyâz b. Nâmî es-Sülemî, *Usûlü'l-fıkâh ellezî lâ yesa'u'l-fakâh ceblebu* (Riyad: Dârü't-Tedmûriyye, 2005), 337.

²⁶ Karâfi, *el-'İkdu'l-manzûm*, 2/253; Karâfi, *Nefâis*, 5/2034; Karâfi, *Şerhu Tenkâbi'l-fusûl*, 252.

²⁷ Manevî-muttasil karine: Beyan edilmesi amaçlanan kelâmın doğrudan manasından elde edilen karinelere. Hiyemî, *el-Karîne*, 51-52.

²⁸ Seâlibî, *el-Cevâbirü'l-bisân*, 1/495.

²⁹ Muhyiddin b. Ahmed Mustafâ ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânub* (Hıms: Dârü'l-İrşâd li's-Şuûni'l-Câmi'iyye, 1992), 1/372.

³⁰ Nizâmüddin el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/670.

³¹ en-Nisâ, 4/92.

(...وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا...)

³² Âmidî, *el-İhkâm*, 2/304.

³³ Bk. Zerkeşi, *el-Babru'l-mubât*, 4/423; Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/618-619; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/304.

tefsirlerde *diyeti bağışlarlar*³⁴ şeklinde yorumlanmasına bağlı olarak (يَصَدَّقُوا) ile (دية) kelimeleri arasındaki mana ilişkisinin, bu âyette manevî-muttasil karinenin varlığına delalet ettiği söylenebilir.

1.2. Karine Bulunmadığında Müstesnânın Merciiin Tespiti

Hangi harfle atfedilmiş olursa olsun matûf cümlelerin ardından gelen müstesnânın merciiini gösteren karine, müstesnâ ve müstesnâ minh olabilecek lafızlar arasında lafzî olabileceği gibi manevî de olabilir. Buna karşılık karine bulunmuyorsa müstesnânın merciiinin tespiti, usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu noktada usulcüler; kullanılan atıf harfinin çeşidini ve cümleye kattığı anlamı dikkate alarak müstesnânın merciiini tespit etmeye çalışmaktadırlar.

Arapçada atıf harfleri Cumhura göre on tane olup bunlardan her birinin diğerlerinden ayrılmasını sağlayan kendine özgü anlamı ve hükmü bulunmaktadır.³⁵ Kimi atıf harflerinin anlam ve delâleti kesin olarak bilinirken bazılarının ise bilinmemektedir. (ف) ve (ثم) gibi anlam ve delâleti kesin olarak bilinenlerin cümleye kattığı anlam konusunda görüş ayrılıkları bulunmazken (و) gibi anlam ve delâleti kesin olarak bilinmeyenlerin cümleye kattığı anlam konusunda ihtilaf vardır. Örneğin (ف) harfi cümleye *tertip* ve *takip* anlamı katar. Buna göre (جاء محمد ف خالد) denildiğinde bu cümleden “*Muhammed’in gelişinin Hâlid’in gelişinden hemen önce*” olduğu anlaşılır.³⁶ (ثم) harfi ise cümleye *tertip* ve *terâbî* anlamı katmaktadır. Terâhî ise *mühlet* anlamına geldiğine göre (أقبل محمد ثم خالد) denildiğinde bu cümleden “*ilk olarak Muhammed’in geldiği, bir süre sonra ise Hâlid’in geldiği*” anlaşılır.³⁷ Buna göre (و) harfi gibi cümleye *müştereklik* anlamı kattıkları halde (و)’dan farklı olarak cümleye *tertip* anlamı katan (ف) ve (ثم) gibi atıf harfleriyle matûf cümlelerden sonra gelen müstesnânın son cümleye rücu edeceği hususunda usulcüler icmâ etmişlerdir. Onlara göre bu harflerin sahip oldukları *tertip* anlamı, müstesnânın son cümleye rücu ettiğini gösteren bir karinedir.³⁸

Vâv harfine gelince; bu harfin cümleye kattığı anlamla³⁹ ilgili usulcüler arasında üç görüş bulunmaktadır: Şâfîiler arasında yaygınlık kazanan ilk görüşe göre *vâv* cümleye *tertip/sıralama* anlamı katmaktadır. İmam Mâlik’in (ö.179/795) yanı sıra Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve İmam Muhammed’e (ö.189/805) nispet edilen ikinci görüşe göre cümleye *maiyyet/birliklilik* anlamı katmaktadır. Aralarında Mâlikî mezhebinden İbnü’l-Hâcib (ö.646/1249) ve Karâfî (ö.684/1285), Şâfîî mezhebinden Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210),

³⁴ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabî, 1999), 2/263; Ebû’l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl ve hâkâ’iku’l-te’vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dârü’l-Kelîmî’t-Tayyib, 1998), 1/383.

³⁵ Azîze Fevâl Bâbestî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal fi’n-nabvi’l-arabî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992), 2/646.

³⁶ Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-nabv* (Amman: Dârü’l-Fikr, 2000), 3/231.

³⁷ Sâmerâî, *Me’âni’n-nabv*, 3/237.

³⁸ Bk. Ebû Abdilmuiz Muhammed Ali el-Ferkûs, *el-İnâre şerbu Kitâbi’l-İşâre fi ma’rifeti’l-usûl ve’l-vicâze fi ma’ne’d-delîl* (Cezayir: Dârü’l-Mevkî’, 2009), 158; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfî, *el-İstîğnâ fi ahkâmi’l-istisnâ*, thk. Tâhâ Muhsin (Bağdat: Matba’atü’l-İrşâd, 1982), 669; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/87.

³⁹ Vâv’ın kullanılış biçimleri ve cümleye kattıkları anlamlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Bâbestî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, 2/1160-1175.

Âmidî (ö.631/1233), Sübkî (ö.771/1370) gibi usulcülerin yanı sıra Hanefî mezhebinin cumhurunun da yer aldığı üçüncü görüşe göre cümleye *mutlak cemetme* anlamı katmaktadır.⁴⁰ *Vâv*'m cümleye kattığı anlamla ilgili bu görüş farklılıklarının da gösterdiği üzere lafzî veya manevî bir karine bulunmadığı zaman *vâv* ile matûf cümlelerden sonraki müstesnânın merciinin tespiti zorlaşacaktır. Bu özellikteki müstesnânın merciinin tespitiyle ilgili usulcüler arasında beş farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilk ikisi şunlardır:

1.2.1. Müstesnâ Matûf Cümlelerin Tamamına Rücu Eder

İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî (ö.204/820)⁴¹ ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi mezhep imamlarının benimsediği bu yaklaşıma göre cümlelerden birinin istisnâ edildiğini gösteren bir karine bulunmadığında müstesnâ, matûf cümlelerin tamamına rücu eder.⁴² Buna göre karine varsa müstesnâ, karinenin gösterdiği matûf cümleye rücu edecektir.⁴³ Bu görüş sahiplerine göre merciini gösteren karine bulunmayan müstesnânın cümlelerin tamamına rücu edebilmesi için birtakım şartlar vardır:

a. Şartları

i) Müstesnânın cümlelerin tamamına rücu edebilmesi için kelimeler yerine cümleler birbirine atfedilmiş olmalıdır. Nitekim matûf kelimelerden sonra gelen müstesnânın, bunların tamamına rücu edeceği yönünde icmâ bulunmaktadır.⁴⁴

ii) Cümleler birbirine *vâv* harfiyle atfedilmiş olmalıdır. Aksi halde müstesnâ son cümleye rücu eder.⁴⁵

iii) Matûf cümleler arasına bu cümleler arasındaki ilişkiyi kesecek uzunlukta cümle(ler) girmemelidir. Aksi halde istisnâ, kendisinden önceki cümleye rücu eder.⁴⁶

b. Delilleri

i) Matûf cümlelerden sonra gelen müstesnâ da tıpkı matûf kelimelerden sonra gelen müstesnâ gibi matûf unsurların tümüne rücu eder.

⁴⁰ Yaklaşımlar ve delillerle ilgili detaylı bilgi için bk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr, *el-Müzhheb fî usûli'l-mezhebe 'ale'l-Müntehab* (y.y.: Mektebetü Dârü'l-Ferfûr, ts), 2/564 vd.

⁴¹ Cüveynî; İmâm Şâfiî'den, *istisnâ*, "matûf cümlelerin tamamına rücu eder, son cümleye değil" dediği yönünde görüş aktarıldığını belirtirken Teftâzânî, Şâfiî'nin, müstesnânın cümlelerin tamamına rücu etmesinin kesin olmadığını, bir delilin bulunması durumunda başka bir cümleye de rücu edebileceği yönünde görüşe sahip olduğunu söylemektedir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burbân*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uvayza (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/40; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî et-Teftâzânî, *Şerbu't-tehvîb 'ale't-Tavâib*, thk. Necîb el-Mâcidî - Hüseyin el-Mâcidî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 2/73.

⁴² Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, *İthâfî'l-enâm bi tabsi'si'l-'amm* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1997), 438.

⁴³ Bk. Mahmûd Muhammed ed-Dahşân, *el-Hilâfî'l-usûli beyne'l-Hanefiyye ve Cumbûri'l-usûliyyîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 310.

⁴⁴ Vezîr, *el-Musaffâ*, 567.

⁴⁵ Bk. Zerkeşî, *el-Babru'l-mubît*, 4/420; Ebü'l-Hasen Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî - Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbbâc fî şerbi'l-Minhâc*, thk. Şaban Muhammed İsmâil (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1981), 2/162-163.

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Babru'l-mubît*, 4/421; Sübkî - Sübkî, *el-İbbâc*, 2/163.

Müstesnânın, matûf kelimelerden sonra kullanıldığı “*Tövbe edenleri hariç olmak üzere, aralarında katil, hırsız ve zânilerin bulunduğu topluluğu dövün*” anlamına gelen (اضرب الجماعة التي (منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب) cümlesi ile matûf cümlelerden sonra kullanıldığı “*Tövbe edenleri hariç olmak üzere, aralarında adam öldüren, hırsızlık yapan ve zînâ eden kişilerin bulunduğu topluluğu dövün*” anlamına gelen (اضرب من قتل وسرق وزنا، إلا من تاب) cümlesi arasında nasıl ki anlam yönünden fark yoksa her iki kullanım şeklinde müstesnânın, öncesindeki matûf unsurlara rücu etmesi bakımından da fark bulunmamalıdır.⁴⁷

Bu delil; “müstesnânın, matûf unsurların tamamına rücu edebilmesi matûf kelimelerin kullanıldığı cümlelerde mümkündür. Ne var ki matûf cümlelerin kullanıldığı istisnâ üslubunda böyle bir zorunluluk yoktur”⁴⁸ denilerek eleştirilmiştir. Çünkü müstakil olarak kullanıldıklarında hüküm bildirmeyen kelimeler, hüküm ifade edebilmek için temel cümleye bağlı olduklarından kendilerinden sonra gelen müstesnâ matûf kelimelerin tamamına rücu etmek zorundadır. Buna karşın matûf cümleler müstakil olarak kullanıldıklarında anlam ve hüküm ifade ettiğinden, kendilerinden sonra gelen müstesnâ matûf cümlelerin tamamına rücu etmek zorunda değildir.⁴⁹

ii) Matûf cümlelerden sonra gelen müstesnâ; şart üslubu ve (إن شاء الله) lafzında olduğu gibi matûf cümlelerin tamamına rücu eder.

“*Allah’a Andolsun ki inşallah yemeyeceğim, içmeyeceğim ve dövmeyeceğim.*” anlamına gelen (والله الله (لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله) ile “*eve girerse kölelerim hürdür ve eşlerim boştur.*” anlamına gelen (عبيدي أحرار ونسائي طالق إن دخل الدار)⁵⁰ cümlelerinde olduğu gibi birden fazla cümlelerin ardından *şart üslubu veya (إن شاء الله)*⁵¹ lafzı kullanıldığında bunların, matûf cümlelerin tamamına rücu edeceği yönünde âlimler hemfikirdirler. Benzer şekilde unsurlarından her birini bir tek unsur haline getiren (إلا) harfinden sonraki müstesnânın da kendisinden önceki cümlelerin tamamına rücu etmesi gerekir.⁵² Bu delil şu gerekçelerle eleştirilmiştir:

⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/369-370; İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/42; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî et-Tayyib el-Basrî, *Kitâb el-Mu'temed fî usûli'l-fıkâh*, thk. Muhammed Hamidullâh (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Faransı li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964), 1/268.

⁴⁸ İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/42. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tabbîr*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/329; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr* (Mekke: Dârü'l-Bâz, ts), 1/306.

⁴⁹ Dahşân, *el-Hilâf*, 319. Bu itiraz hakkında detaylı bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burbân*, 1/141; Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasar İbn Hâcib*, thk. Alî Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 3/273; Merdâvî, *et-Tabbîr*, 6/2596.

⁵⁰ Mevcut örnek için bk. Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Tembûd fî usûli'l-fıkâh*, thk. Müfîd Muhammed Amşe (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985), 2/92. Mevcut örnek için bkz.: Kelvezânî, *et-Tembûd*, 2/92.

⁵¹ *İnşallah* lafzı, hakiki anlamda istisnâ olmayıp cümlede şart işlevi gören bir kullanımdır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/370; Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Alî Ebüssena Şemsüddîn el-İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar şerhu Muhtasarî'l-müntehâ li'bni'l-Hâcib fî usûli'l-fıkâh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986), 2/283; İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/42; Kelvezânî, *et-Tembûd*, 2/93.

⁵² Vezîr, *el-Musaffâ*, 568.

1) Bu delilde şart üslubu ile istisnâ üslubu arasında kıyas yapılmaktadır. Ne var ki dil kuralları, kıyas yapılarak tespit edilemez.⁵³ Dilde kıyas yapılması geçerli kabul edilse bile aralarında tartışmasız bir fark vardır: Şart, lafzen cümle sonunda kullanıldığında *hükmen*⁵⁴ cümle başında kullanılmış gibi kabul edilirken istisnâ için böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla cümle başında kullanılan şart, cümlelerin tamamına rücu edebilirken cümle başında kullanılmamasından ötürü istisnâ, cümlelerin tamamına rücu edemez.⁵⁵ Nitekim şartın şart koşulandan/sonuçtan önce zikredilmesi, dil açısından değil aklen mümkündür. Hâlbuki konuyla ilgili tartışma akli değil dilsel olup sonucun şarta bağlı oluşu ve aklen şartın sonuçtan önce zikredilmesinin gerekliliği istisnânın da bu konuda şarta benzemesini gerektirmez.⁵⁶

2) Müstesnâ takip ettiği cümleye rücu ederken şart, cümlenin tamamına rücu eder. Çünkü müstesnâ şart gibi hükmü kendine bağlayacak şekilde cümlede etkili değildir. Aksine müstesnâ, hükmün uygulanabileceği bir kısım ferdi hükmün kapsamından çıkartmaktadır. Ayrıca hükmün kendisine bağlı kılındığı şart cümlede zikredilmediğinde lafza ait hüküm de bulunmaz.⁵⁷ İstisnâ üslubu cümlede kullanılmadığında ise istisnâ harfinden önceki cümlenin hükmü varlığını devam ettirmektedir.

iii) İstisnânın matûf cümlelerin her birine rücu etmesinin mümkün olması.

Matûf cümlelerden herhangi birine rücu etmesi mümkün olduğuna göre istisnânın bunlardan birine rücu edip diğerine etmemesi şeklinde bir öncelik yoktur. Nasıl ki âm lafız, *hakîkî ve mecâzî* olarak kapsamındaki fertlere şâmil oluyorsa müstesnâ da matûf cümlelerin tamamına şâmil olmalıdır.⁵⁸ Ancak bu delil; “nasıl ki bir lafzın hakîkî anlamın yanı sıra mecâzî anlamının bulunması o lafzın mecâza yorulmasını gerektirmiyorsa istisnânın da cümlelerin tamamına rücu etmesinin mümkün olması böyle olmasını gerektirmemektedir” denilerek eleştirilmektedir.⁵⁹

1.2.2. Müstesnâ Son Cümleye Rücu Eder

Hanefiler ile Cumhur arasında; *vâv* harfiyle matûf cümlelerden sonra gelen müstesnânın cümlelerin tamamına rücu edebileceği gibi özellikle son cümleye rücu edebileceği hususunda tartışma bulunmamaktadır. Aralarındaki tartışma karinenin varlığı dikkate alınmaksızın müstesnânın merciine dair mutlak/kesin bir yaklaşımın benimsenmesine dayanmaktadır. Örneğin Şâfî müstesnânın her durumda cümlelerin tamamına rücu edeceğini savunurken bir

⁵³ Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/370; Merdâvî, *et-Tabbîr*, 6/2596; İsfahânî, *Beyânu'l-mubtasar*, 2/283; Emîr Pâdişâh, *Teyssîru't-tabrîr*, 1/307; İbn Emîru Hâc, *et-Takerîr*, 1/330.

⁵⁴ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/615.

⁵⁵ İsfahânî, *Beyânu'l-mubtasar*, 2/283; İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/42. Ayrıca bk. Bastî, *el-Mu'temed*, 1/268; Ebû Abdillâh Safiyüddîn Muhammed b. Abdîrahîm b. Muhammed el-Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyetü'l-usûl*, thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 6/1061. Ancak Hindî bu görüşü zayıf bulmaktadır. Bu eleştiriye cevaplar için bk. Kelvezânî, *et-Tembîd*, 2/93-94.

⁵⁶ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/615-616.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/269.

⁵⁸ Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/371; Kelvezânî, *et-Tembîd*, 2/95; Şirâzî, *et-Tebîr*, 174; İsfahânî, *Beyânu'l-mubtasar*, 2/284.

⁵⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/371. Ayrıca bk. İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/43; İsfahânî, *Beyânu'l-mubtasar*, 2/285.

kısım usulcü de tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁰ Buna karşın Ebû Hanîfe⁶¹ ve fakih öğrencileri mutlak bir tavır sergilemeden “cümlelerin tamamına rücu ettiğini gösteren bir delil bulunmadığı sürece” kaydını ileri sürerek müstesnânın son cümleye rücu edeceğini savunmaktadırlar.⁶² Bazı Hanefî kaynaklarında⁶³ bu kayıt yer alırken kimi Hanefî⁶⁴ ve mütekellim usul kaynaklarında⁶⁵ bu görüş herhangi bir kayıtle sınırlandırılmaksızın *mutlak* şekilde ifade edilmektedir.⁶⁶

Bu yaklaşımı tercih edenler arasında İbn Teymiyye⁶⁷ (ö.728/1328) ve Fahreddîn er-Râzî⁶⁸ gibi usulcüler; Ebû Alî el-Fârîsî⁶⁹ (ö.377/987) gibi dilciler bulunmaktadır. Basrî⁷⁰ (ö.436/1044) Zâhîrîlerden bu yönde bir görüş aktarıırken, bazı kaynaklarda Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö.340/952) ve Ebû Abdullâh el-Basrî'nin (ö.369/979) bu görüşte oldukları belirtilmektedir.⁷¹

a. Rücu Etme Nedenleri

⁶⁰ Bk. Teftâzânî, *Şerbu't-Telâh*, 2/72; Emîr Pâdişâh, *Teyssîru't-tabrîr*, 1/302; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 1/327.

⁶¹ Ebû Hanîfe'nin kesin olarak bu görüşte olduğu hususu tartışmalıdır. Hanefî ve diğer mezhep kaynakları bu görüşte olduğunu beyan ederken Bâkîllânî, Ebû Hanîfe'nin; “müstesnânın, matûf cümlelerin tamamına rücu edeceği” görüşünde olduğunu; “son cümleye rücu edeceğine” dair görüşün ise Kerhî gibi bir kısım Hanefî usulciye ait olduğunu belirtmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed et-Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 3/146-147.

Şâfî'nin de bu görüşe sahip olduğu iddiası ve buna dair değerlendirme için bk. Zerkeşî, *el-Babru'l-mubût*, 4/413.

⁶² Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/265-266; Emîr Pâdişâh, *Teyssîru't-tabrîr*, 1/303; Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn Bahrülulüm el-Leknevî, *Fevâtîbu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/343; Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Alî Ebü'ssenâ Şemsüddîn el-İsfahânî, *Şerbu'l-Minhâc li'l-Beydâvî fî ilmi'l-usûl*, thk. Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/393.

⁶³ Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/265-266; Emîr Pâdişâh, *Teyssîru't-tabrîr*, 1/303; Bahrülulüm el-Leknevî, *Fevâtîb*, 1/343; İsfahânî, *Şerbu'l-Minhâc*, 1/393.

⁶⁴ Bk. Teftâzânî, *Şerbu't-Telâh*, 2/72.

⁶⁵ Konu başlığını; “iki cümlelerin ardından gelen müstesnâ, cümlelerin tamamına mı yoksa son cümleye mi rücu eder?” şeklinde ele alan Basrî, “Ebû Hanîfe'nin ashabına göre son cümleye rücu eder” demektedir. Bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/264.

Ebû Ya'lâ; “Ebû Hanîfe'nin ashâbına ve Mu'tezilî bir gruba göre müstesnâ, kendisine en yakın cümleye rücu eder” demektedir. Bk. Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*, thk. Ahmed b. Alî Seyyid el-Mübârekî (Riyad: Muhakkik, 1993), 2/679.

Şîrâzî, “Ebû Hanîfe'nin ashâbına göre müstesnâ zikredilen en yakın cümleye rücu eder” demektedir. Bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra*, 173.

⁶⁶ Bu görüşün “müstesnâ son cümleye rücu eder” şeklinde mutlak olarak ifade edilmesinin, Hanefîlerin görüşüne dair yanlış bir algıya neden olduğu görülmektedir. Nitekim kendisi de Hanefî olan ve bu görüşün, Hanefîler tarafından açıkça zikredilmek yerine istisnânın muttasıl olması gerektiği şartından istidlal yoluyla elde edildiğini ifade eden İbnü'l-Hümâm şöyle demektedir: Bu istidlâl; müstesnânın, son cümle dışındaki cümlelere rücu etmesinin sahih olmadığı şeklinde bir kabulü gerektirmektedir ki, böyle bir kabul geçersizdir. Çünkü karinenin bulunması durumunda müstesnâ cümlelerin tamamına da rücu edebilir. Bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mes'ûd es-Sîvâsî İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî usûli'l-fıkıh* (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351), 117-118; Emîr Pâdişâh, *Teyssîru't-tabrîr*, 1/304.

⁶⁷ Şerefülislâm Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1982), 1/252, 1 nolu dipnot.

⁶⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâcî'l-usûl ve ma'abu Süllemi'l-usûl* (y.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts), 2/432.

⁶⁹ Bk. Bahrülulüm el-Leknevî, *Fevâtîb*, 1/342.

⁷⁰ Bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/264.

⁷¹ Bk. Zerkeşî, *el-Babru'l-mubût*, 4/413.

Hanefilere göre müstesnânın son cümleye rücu etmesinin birkaç nedeni vardır:

Bu nedenlerden ilki, müstesnânın son cümleye *yakın* olmasıdır. *Yakınlık*, matûf cümlelerden sonuncusu ile müstesnânın muttasıl olduğunu gösteren bir karinedir. Öyle ki müstesnâda diğer cümlelere rücu eden bir zamir veya ism-i işaret kullanılsa bile son cümle, müstesnâyı diğer cümlelerden munkatî kılmaktadır. Başka bir deyimle son cümle, istisnânın diğer cümlelerle *muttasıl olmasını* engellemektedir.⁷² Hanefilerin “Araplara göre; birbirine müteallik unsurların, en yakınına taalluk edeceği”⁷³ ilkesini esas alarak bu nedeni benimstedikleri söylenebilir.

İkinci neden *zaruretin* varlığıdır. Nitekim kelimde aslolan, kelamın, vazediliş amacına göre cümlede işlev göstermesidir ki, bu özellik istisnâ üslubunda bulunmamaktadır.⁷⁴ Bu özelliğe sahip olmaması istisnânın *hüküm ifade edemediğini* gösterir. Bununla birlikte istisnânın, cümlede işlev göstermesi zarureti de bulunmaktadır ki, bu zarureti sağlayan da cümledeki müstesnâ minh’tir. “Zaruret, miktarınca takdir edilir”⁷⁵ kuralınca bir tane müstesnâ minh’in varlığını yeterli gören Hanefiler, son cümleyi müstesnânın rücu edebileceği zaruret miktarı olarak benimsemektedirler.⁷⁶

Üçüncü neden istisnâ üslubunun, en kuvvetli tağyir edici delil/ beyân-ı tağyir türlerinden olmasıdır. İstisnâ, hükmü ortadan kaldırmak amacıyla cümlede kullanıldığı için Hanefiler, matûf cümlelerin tamamını hükümsüz kılmak yerine geçersiz hükmün miktarını azaltmak amacıyla müstesnânın, son cümleye rücu etmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁷

b. Delilleri

i) Matûf cümlelerden sonra gelen müstesnâ, şayet cümlelerin tamamına rücu edebilseydi kazf âyetinde (en-Nûr, 24/5) geçen (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) ibaresi cümlelerin tamamına rücu edebilmeli ve böylece tövbe etmek suretiyle celde cezası düşebilmeliydi. Hâlbuki düşmediği yönünde icmâ vardır.⁷⁸

Bu delil; “müstesnânın, cümlelerin tamamına rücu edebilme imkânına sahip olması her zaman böyle olmasını gerektirmez. Çünkü müstesnâ bazen bir delilden ötürü matûf cümlelerden herhangi birine de rücu edebilir. Bu âyette de aynı durum söz konusudur. Şöyle ki, âyette yer alan celde cezası kul hakkıdır. Kul hakkı tövbe ederek değil, hak sahibinin

⁷² Tefâtânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/72.

⁷³ Bahrülulum el-Leknevî, *Fevâtîh*, 1/343.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/45.

⁷⁵ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhi'l-musannif 'ale'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 2/30; Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahmân Abdülgafûr el-Efgânî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2005), 3/844; Mevlâ Abdüllatîf İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkâh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1308), 239-240; Emîr Pâdişâh, *Teystru't-tabrîr*, 1/304.

⁷⁶ Bk. Emîr Pâdişâh, *Teystru't-tabrîr*, 1/304; Tefâtânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/73.

⁷⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 333.

⁷⁸ İcâ, *Şerhu muhtasar*, 3/46. Bk. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *Kavâri'u'l-edille fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/459; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/372; Vezîr, *el-Musaffâ*, 568; İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2/287.

affetmesiyle düşer. İşte bu nedenle âyetteki müstesnâ cümlelerin tamamına rücu edememektedir”⁷⁹ denilerek eleştirilmiştir.

ii) Bir kimse atıf harfî kullanmadan istisnâ harfîni mükerrer kullanarak (علي عشرة دراهم) (ألا أربعة إلا اثنين) şeklinde ikrarda bulunsa; (ألا اثنين) ibaresi ilk müstesnâ olan (أربعة) kelimesine rücu edecek; böylece kişi dört sayısından iki sayısını istisnâ ettiği için sekiz dirhem borçlanmış olacaktır.⁸⁰ Bu örnek üzerinde fakihlerin icmâ ettiğini belirten Cessâs, “mevcut icmâ, her bir müstesnânın, cümlelerin tamamına değil sadece takip ettiği cümleye rücu ettiğini gösterir”⁸¹ demektedir.

Bu delil; verilen örneğin konuyla doğrudan ilgisi bulunmadığı gerekçesiyle geçersiz görülmüştür. Nitekim cümlede her ne kadar birden fazla müstesnâ kullanılmışsa da müstesnâlar arasında atıf harfî kullanılmadığı için mezkûr örnek mevcut tartışmaya delil olamaz.⁸²

iii) Hanefiler; “istisnâ harfine yakın olan cümle müstesnânın cümlelerin tamamına rücu etmesini engellemektedir”⁸³ diyerek son cümlelerin, istisnânın geçerlilik şartlarından olan *müstesnânn, müstesnâ minh’e ‘muttasıl’ olması* şartını ortadan kaldırdığını vurgulamaktadırlar.

“Yakın cümlelerin engel durumunda olduğu savının sadece matûf cümlelerin tamamı bir tek cümle hükmünde olmadığına geçerli olacağını”⁸⁴ savunanlar “*vâv* ile matûf cümleleri tek cümle hükmünde”⁸⁵ kabul ettikleri için bu iddiayı geçersiz görmektedirler.

iv) Hükmü kesin ve tamamlanmış olan ilk cümlelerin fertlerinden, istisnâ vasıtasıyla hükmün kaldırılması şüphe barındıracağı için müstesnâ son cümleye rücu etmelidir.⁸⁶ Çünkü beyân-ı tağyir türlerinden olan istisnâ ile doğrudan bağlantısının bulunmaması ilk cümlelerin hükmünün kesinleşmiş olduğunu gösterir.⁸⁷ Buna göre istisnâ yoluyla hükmün müstesnâ minh’in bir kısım fertlerine özgü kılınması şüphe barındıracağından bu kısmın, hükmü kesin olan cümleye muarız olması beklenemez.⁸⁸

Bu delile itiraz edenler; ilk cümlelerin hükmünün kesin olduğu savını kabul etmemektedirler. Onlara göre müstesnânın, cümlelerin tamamına rücu etmesinin mümkün olması ile *anlaman ve hükmün* kesin olması arasında hiçbir ilişki yoktur. Yine onlara göre ilk

⁷⁹ İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/46. Benzer bir delil için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/373; İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2/288.

⁸⁰ Bk. İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/46.

⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/266-267.

⁸² Bk. İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/46; Kelvezânî, *et-Tembîd*, 2/99; Şirâzî, *et-Tebsera*, 175; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/374; İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2/289.

⁸³ Bk. İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/46; Kelvezânî, *et-Tembîd*, 2/99; Şirâzî, *et-Tebsera*, 175; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/374; İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2/289.

⁸⁴ İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/47.

⁸⁵ Bk. Kelvezânî, *et-Tembîd*, II, 99

⁸⁶ İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/47; Emîr Pâdişâh, *Teyâru't-tabrîr*, 1/304.

⁸⁷ Bahrülulum el-Leknevî, *Fevâtiḥ*, 1/343.

⁸⁸ Bk. Bahrülulum el-Leknevî, *Fevâtiḥ*, 1/343.

cümlelerin hükmü için ileri sürülen iddia son cümle için de geçerlidir.⁸⁹ Dolayısıyla bu delil, müstesnânın son cümleye rücu etmesini gerektirmez.

v) İstisnâ, müstakil cümle olmadığı için tek başına anlamlı değildir. Müstakil cümle özelliği kazanıp anlamlı olabilmesi için takip ettiği cümleye rücu etmelidir.⁹⁰ Nitekim “zaruret, miktarınca takdir edilir” kuralınca müstesnânın bir tek cümleye rücu etmesi yeterlidir ki, bu tek cümle de matûf cümlelerden sonuncusudur.⁹¹ Aksi halde diğer cümlelere rücu ettiğini gösteren bir delil bulunmalıdır.⁹²

Karşıt görüşte olanlar; “müstesnâ, cümlelerin tamamına rücu etme potansiyeline sahiptir; çünkü *vâv* harfiyle matûf cümleler tek cümle hükmünde olduğu ve müstesnânın rücu etmesi noktasında hiçbir cümle diğerinden daha öncelikli olmadığı için müstesnâ, cümlelerin tamamına rücu edebilir”⁹³ diyerek Hanefilerin mezkûr delilini eleştirmektedirler.

vi) Müstesnânın ne lafzında ne de mazmununda onun, son cümle yerine diğer cümle(ler)e rücu etmesini gerektiren bir karine bulunmaktadır. Müstesnânın hükmü, takip ettiği cümle ile sınırlı olduğuna göre cümlelerin tamamına rücu edebileceğini iddia edenin elinde bunu ispatlayacak kanıt bulunmalıdır.⁹⁴

vii) Matûf cümleler, atf harfiyle birbirlerinden ayrılmış durumdadırlar. Bu ise farklı bir cümle ile cümlelerin ayrılmasına benzemektedir. Buna göre nasıl ki matûf cümleler arasında farklı bir cümle girdiğinde müstesnâ, cümlelerin tamamına rücu edemiyorsa atf harfi ile birbirlerinden ayrılmış cümlelerden sonra gelen müstesnâ da cümlelerin tamamına rücu edemez.⁹⁵

Bu delil şöyle eleştirilmiştir: “Cemetme anlamına gelen *vâv* ile yapılan atf, matûf ile matûfun aleyh arasında manevi birlikteliğin bulunmasını gerektirir. Nitekim (الزیدان) ve (الزیدون) şeklindeki tesniye ve çoğul kullanımlar da (قام زيد وزيد) örneğinde olduğu gibi atfedilmiş olarak değerlendirilmektedir. Aynı durum (قاموا) kullanımı için de geçerlidir. Dolayısıyla hem atf *vâv* hem çoğul kelimedeki *vâv* hem de fiile bitişen ve zamir işlevi göre *vâv* benzerdirler. Netice olarak burada önemli olan; matûf cümleler arasında lafız yönünden kopukluk bulunduğunun dikkate alınması yerine *manevî birlikteliğin* dikkate alınmasıdır. Buna göre matûf cümleler, *vâv*’ın kurduğu irtibatla tek cümle hükmünde oldukları için müstesnâ da cümlelerin tamamına rücu eder.”⁹⁶

⁸⁹ Bk. İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/47.

⁹⁰ Bk. Kelvezânî, *et-Tembîd*, 2/97; Sem’ânî, *Kavâtü*, 1/457; Basrî, *el-Mu’temed*, 1/269; Bâkullânî, *et-Takerîb*, 3/152; İsfahânî, *Şerhu’l-Minhâc*, 1/395-396; Âmidî, *el-İbkâm*, 2/375; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 2/617; İsfahânî, *Beyânu’l-muhtasar*, 2/290.

⁹¹ Bk. İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/47.

⁹² Şirâzî, *et-Tebsera*, 176.

⁹³ Bk. Kelvezânî, *et-Tembîd*, 2/97; İcî, *Şerhu muhtasar*, 3/47; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 2/618-619.

⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/269.

⁹⁵ Bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 2/617.

⁹⁶ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 2/618.

2. Kazf Âyetleri Bağlamında Görüşlerin Değerlendirilmesi

Müstesnânın merciine dair usulcüler arasındaki ihtilafa şu âyet örnek verilebilir: “*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar. Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.*”⁹⁷ İlk bakışta bu âyette ism-i mevsûl ve çoğul kipinden oluşan âm lafzın bulunduğu ve bu lafzın istisnâ ile tahsis edildiği görülmektedir. Dikkatle incelendiğinde ise âyetin; sırasıyla (فاجلدوهم ثمانين جلدة) cümlesinin gereği olan “*celde cezasının uygulanması*”, (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً) cümlesinin gereği olan “*şahitliğin kabul edilmemesi*” ve (واولئك هم الفاسقون) cümlesinin gereği olan “*iftirada bulunan kişinin fasık olduğuna hükmedilmesi*” şeklindeki farklı hükümleri ihtiva ettiği görülür.⁹⁸

Usulcülere göre bu âyetteki tartışmalı husus; (إلا الذين تابوا) ifadesinin bu cümlelerden hangisi ile irtibatının kurulup hükmün ona göre verileceği meselesidir. İstisnânın “*celde cezasının uygulanması*” hükmüne kesin olarak rücu etmediği, “*iftirada bulunan kişinin fasık olduğuna hükmedilmesine*” kesin olarak rücu ettiği; buna karşın “*şahitliğin kabul edilmemesi*” hükmüne rücu etmesinin ise usulcüler arasında tartışmalı olduğu⁹⁹ söylenebilir. Buna göre; istisnâ, “*celde cezasının uygulanması*” hükmüne rücu etmeyeceği için iftirada bulunan kişinin tövbe etmesi bu cezayı ortadan kaldırmaz. “*Fasık olduğu*” yönündeki hükme rücu edeceği için kişi, tövbe etmekle fasık olarak nitelenmekten kurtulur. Buna karşın; tövbe ettiği takdirde “*şahitliğinin*” kabul edilmesi hususu usulcüler/mezhepler arasında tartışmalıdır.

Hanefilere göre âyetteki istisnânın, (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً) cümlesiyle irtibatı bulunmadığı için kâzif/zina iftirasında bulunan kişi tövbe etse dahi şahitliği makbul değilken Cumhura göre irtibatı bulunduğu için makbuldür. Bu görüş farklılığının nedeni Hanefilerin; ‘istisnânın, sadece kendisinden önceki cümleye rücu ettiğini’ Cumhurun ise ‘istisnâ harfinden önceki iki cümleye de rücu ettiğini’ kabul etmeleridir.¹⁰⁰

Hanefiler ile Cumhur arasındaki görüş farklılığı; mezkûr cümleler arasında kullanılan *vâv*’ın Hanefilere göre cümlede nokta yerine kullanılan *isti’nâf*/başlangıç¹⁰¹ amaçlı, cumhura göre ise cemetmek anlamında *atf* amaçlı kullanıldığı şeklindeki kabule dayanmaktadır.¹⁰²

Cümle başlarındaki *vâv*’ın cemetmek anlamında *atf* olarak kullanıldığını savunan cumhurun; “buna göre her üç cümle de biri diğerine takaddüm etmeksizin *bir tek cümlemiş*”

⁹⁷ en-Nûr, 24/4-5

(وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)

⁹⁸ Bk. Vezîr, *el-Musaffâ*, 566.

⁹⁹ Bk. İsfahânî, *Beyânu’l-mubtasar*, 2/279, 1 nolu dipnot.

¹⁰⁰ Bk. Ebû Muhammed Abdülmünim b. Abdîrrahîm İbnü’l-Feres el-Endelûsî, *Abkâmü’l-Kur’an*, thk. Tâhâ b. Alî Bû-Surayh vd. (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2006), 3/343.

¹⁰¹ Sözlükte *yenî* anlamına gelen ünüf veya bir şeyin başı, ucu, burun mânasındaki enf kökünden türeyen *isti’nâf* kelimesi *yeniden başlamak, yenilemek, tekrarlamak* demektir. Bk. İsmail Durmuş, “İstinâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

¹⁰² Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1994), 3/360.

gibi bütün olarak zikredilmiştir. Sıralama açısından cümlelerden birinin diğerinden önce kullanılmasının bir önemi bulunmadığı için matûf cümlelerin ardından kullanılan istisnânın, zikredilen cümlelerden herhangi birine rücu etmesi diğerine rücu etmemesinden daha öncelikli değildir. Dolayısıyla cümlelerin hepsi anlam yönünden birlikte zikredilmiş gibidir. Buna göre istisnânın, *fsk* niteliğine rücu etmesi, şahitliğin geçersizliğine veya had cezasına rücu etmesinden daha öncelikli değildir”, şeklindeki gerekçelerine karşılık veren Cessâs, Hanefilerin görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Buradaki *vâv*; atf harfi olabileceği gibi isti’nâf harfi de olabilir. Ancak âyette isti’nâf harfi olarak kullanılmıştır. Çünkü *vâv*; sadece, matûf unsurların bir tek cümle şeklinde tanzim edilebildiği kelimada atf harfi olarak kullanılabilir. Ayrıca âyetteki ikinci cümlenin emir kipinde son cümlenin de haber/hüküm kipinde gelmesi bu cümlelerin bir tek cümle olarak kabul edilmesine engeldir. Haber kipinin emir kipine dâhil edilmesi mümkün olmadığı için buradaki *vâv*, isti’nâf harfi olarak kullanılmıştır.¹⁰³ Kısacası Cessâs’a göre matûf cümlelerin sığıları *emir veya haber şeklinde* farklılık gösterdiği durumlarda müstesnâ, sadece kendisinden önceki cümleye rücu edecektir.¹⁰⁴ Buna göre Cessâs’ın; karinenin doğrudan tespit edilemediği naslarda cümlelerin emir veya haber şeklindeki kullanımlarını, istisnânın merciiinin tespiti bakımından munfasıl-manevî karine¹⁰⁵ olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Sonuç

Hukukî naslar lafızlardan ve bu lafızların meydana getirdiği bağlamdan müteşekkildir. Dolayısıyla nassın ifade ettiği anlam ve hüküm öncelikle lafızlar arasındaki ilişkinin ortaya koyduğu bağlamdan tespit edilmelidir. Ayrıca nassın; kendisini kısıtlayan, genişleten veya ortadan kaldıran diğer naslarla olan ilişkisine bakılmalı ve gerektiğinde hukukî problemin çözülmesi için diğer deliller ve yöntemler kullanılmalıdır.

Nasların yorumlanması ve uygulanmasında nassı oluşturan lafızların vaz’î inceliklerinin yanı sıra dilbilgisel incelikleri de dikkate alınmalıdır. Fakihin, hüküm çıkartırken nassın lafzî boyutunu ihmal ederek doğrudan diğer yorum türlerine başvurması hukuk güvenliğini zedeler.

İstisnâ üslubu; cümle yapılanması şekillerinden biri olmakla lafzî yorum kapsamında değerlendirilebilir. İstisnâ harfi, müstesnâ minh ve müstesnâdan oluşan istisnâ üslubunun hükme etkisi bağlamında dikkate değer bulunup tartışılan meselelerden biri de matûf cümlelerden sonra gelen müstesnânın merciiinin tespitidir. Bu noktada önemli olan karinenin belirlenmesidir. Dolayısıyla hukuk yorumcusu/uygulayıcısı karineyi doğrudan tespit edebiliyorsa hükmü buna göre tesis etmeli; edemiyorsa harici karine(ler)i araştırmalı ve tespit edebildiğine göre hareket etmelidir.

¹⁰³ Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’ân*, 3/360.

¹⁰⁴ Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’ân*, 3/359.

¹⁰⁵ Beyan edilmesi amaçlanan kelam dışındaki birtakım manalardan elde edilen karinelere demektir. Hiyemî, *el-Karîne*, 53.

Mevcut örnekler ışığında söylemek gerekirse usulcülerin/fıkıhçıların; doğrudan tespit edilemeyen karineleri belirleyip hükmü buna göre tesis etme teşebbüsünde buldukları açıktır. Örneğin Hanefilere göre karine bulunmadığında; *vâv* ile matûf cümlelerden sonra gelen müstesnânın mercü matûf cümlelerden sonuncusu iken Cumhura göre matûf cümlelerin hepsidir. Bu görüş farklılığı her iki grubun *vâv* harfine yükledikleri anlam ve işleve dayanmaktadır. Buna göre *vâv* harfine -Hanefilerin yaptığı gibi- *isti'nâf* anlamı yüklendiğinde istisnâ hükmünün kapsamının daraltıldığı; -Cumhurun yaptığı gibi- *atf* anlamı yüklendiğinde ise istisnâ hükmünün kapsamının genişletildiği söylenebilir.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1433/2012.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Samî'i, 1. Basım, 2003.

Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: BİLAY, 5. Basım, 2018.

Bâbestî, Azîze Fevval. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî'n-nabvi'l-'arabî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.

Bahrülulum el-Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn. *Fevâtihu'r-rahamât bi şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.

Bâküllânî, Ebû Bekr Muhammed et-Tayyib el-. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*. thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî et-Tayyib el-. *Kitâb el-Mu'temed fî usûli'l-fıkâh*. thk. Muhammed Hamidullâh. 2 Cilt. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyî'l-Faransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1999.

Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî el-. *el-Fevâ'idü's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullâh Ramazân Mûsâ. 5 Cilt. Medine: Mektebetü Dâri'n-Nasîha, 1. Basım, 2015.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Abkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1. Basım, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *el-Burbân*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uvayza. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Daşşân, Mahmûd Muhammed ed-. *el-Hilâfü'l-usûlî beyne'l-Hanefiyye ve Cumbûri'l-usûliyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2015.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ ed-. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.

Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafâ ed-. *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânub*. 10 Cilt. Hıms: Dârü'l-İrşâd li'ş-Şuûni'l-Câmi'iyye, 4. Basım, 1992.

Durmuş, İsmail. "İstinâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istinaf--belagat>

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ. *el-'Udde fî usûli'l-fıkıh*. thk. Ahmed b. Alî Seyyid el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: Muhakkik, 3. Basım, 1993.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyinî. *Teysîru't-tabrîr*. 4 Cilt. Mekke: Dârü'l-Bâz, ts.

Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vaz--dilbilim>

Ferfûr, Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-. *el-Müzhebb fî usûli'l-mezhebb 'ale'l-Müntehab*. 2 Cilt. y.y.: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, ts.

Ferkûs, Ebû Abdilmuiz Muhammed Alî el-. *el-İnâre şerhu Kitâbi'l-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'ne'd-delîl*. Cezayir: Dârü'l-Mevkî, 1. Basım, 2009.

Hafnâvî, Muhammed İbrâhîm el-. *İthâfü'l-enâm bi tahsîsi'l-'âmm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1. Basım, 1997.

Hıyemî, Muhammed el-. *el-Karînetü 'inde'l-usûliyyîn ve eserubâ fî'l-kavâ'idî'l-usûliyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 2010.

Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Urmevî el-. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Süveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1. Basım, 1996.

İbn Berhân, Şerefülislâm Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî. *el-Vusûl ile'l-usûl*. thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1982.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tabbîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

İbn Melek, Mevlâ Abdüllatîf. *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1308.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.

İbnü'l-Feres el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülmünim b. Abdirrahîm. *Abkâmü'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ b. Alî Bû-Surayh vd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1. Basım, 2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mes'ûd es-Sivâsî. *et-Tabrîr fî usûli'l-fıkıh*. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351.

İbnü'n-Neccâr, Takıyyüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Alî el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezîh Hammâd. 4 Cilt. y.y.: Mektebetü'l-'Ubeykân, 2. Basım, 1997.

İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Şerhu Muhtasari'l-münteba'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil. 3 Cilt. y.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

İsfahânî, Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Alî Ebüssena Şemsüddîn el-. *Beyânu'l-muhtasar şerhu Muhtasari'l-müntebâ li'bni'l-Hâcib fî usûli'l-fıkḥ*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1. Basım, 1986.

İsfahânî, Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Alî Ebüssena Şemsüddîn el-. *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvî fî ilmi'l-usûl*. thk. Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1999.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl ve ma'abu Süllemi'l-vusûl*. 4 Cilt. y.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-. *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*. thk. Fazlurrahmân Abdülğafûr el-Efgânî. 5 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2. Basım, 2005.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *el-'İkdu'l-manzûm fî'l-busûs ve'l-'umûm*. thk. Ahmed el-Hatem Abdullâh. 2 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1. Basım, 1999.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *el-İstiğnâ fî abkâmi'l-istisnâ*. thk. Tâhâ Muhsin. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1982.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mabsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. y.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1. Basım, 1995.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *Şerhu Tenkîbi'l-fusûl*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. y.y.: Şeriketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1. Basım, 1973.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-. *et-Tembîd fî usûli'l-fıkḥ*. thk. Müfid Muhammed Amşe. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1. Basım, 1985.

Koca, Ferhat. "İstidlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istidlal#2-fikih>

Merdâvî, Alâüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân el-. *et-Tabbîr şerhu't-Tabrîr fî usûli'l-fıkḥ*. thk. Abdurrahmân el-Cibrîn vd. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2000.

Nemle, Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-. *el-Mühbezzeb fî 'ilmi usûli'l-fıkḥi'l-mukâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1999.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Kesfî'l-esrâr şerhi'l-musannif 'ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'iku't-tevîl*. thk. Yûsuf Alî Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.

Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-. *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-Furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.

Sâmerrâî, Fâdil Sâlih es-. *Me'ânî'n-nabh*. 4 Cilt. Amman: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 2000.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-. *el-Cevâbirü'l-bisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Alî Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-. *Kavâti'n'l-edille f'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. I-XXXI Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1436/2015.

Sevinç, R. Resul. *Arapçanın Temel Kuralları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2013.

Sübki, Ebü'l-Hasen Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es- - Sübki, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *el-İbhâc fî şerbi'l-Minhâc*. thk. Şaban Muhammed İsmâîl. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1981.

Sübki, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasar İbn Hâcib*. thk. Alî Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1999.

Sülemî, İyâz b. Nâmî es-. *Usûlü'l-fikih ellezî lâ yesa'u'l-fakîh ceblehu*. Riyad: Dârü't-Tedmûriyye, 1. Basım, 2005.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh es-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tabkâki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed Uzv İbnâye. 2 Cilt. y.y.: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1. Basım, 1999.

Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm eş-. *et-Tefsîrâ fî usûli'l-fikih*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1983.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî et-. *Şerhu't-telvîb 'ale't-Tavdîb*. thk. Necîb el-Mâcidî - Hüseyin el-Mâcid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-. *Fütûhu'l-gayb f'l-keşf 'an kemâ'i'r-reyib*. thk. Cemîl Benî 'Atâ. 17 Cilt. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 2013.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Sa'îd et-. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2. Basım, 1998.

Vezîr, Ahmed b. Muhammed b. Alî el-. *el-Musaffâ fî usûli'l-fikih*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1. Basım, 1996.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-. *el-Babru'l-mubât fî usûli'l-fikih*. 8 Cilt. y.y.: Dârü'l-Kütüb, 1. Basım, 1994.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî. haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 1997.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MÂİDE SÛRESİ BAĞLAMINDA NÂFİ‘, EBÛ AMR VE ÂSİM KIRAATLERİNİN İNCELENMESİ*

EXAMINATION OF NAFI, ABU AMR AND ASIM RECITATIONS IN THE CONTEXT OF
SURAH AL-MAIDA

Süleyman KILIÇ

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi
hfzklcsuleyman@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-8106-617X, Aksaray.

Murat AKKUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD,
muratakkus114@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3268-1053, Gaziantep.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ekim 2020 / 28 October 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık 2020 / 8 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar / January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 1, **Sayfa / Pages:** 69-90.

Cite as / Atıf: Kılıç, Süleyman – Akkuş, Murat. “Mâide Sûresi Bağlamında Nâfi‘, Ebû Amr ve Âsım Kıraatlerinin İncelenmesi [Examination of Nafi, Abu Amr and Asım Recitations in the Context of Surah Al-Maida]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 69-90.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

* Bu makale Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde 2019 tarihinde oy birliği ile kabul edilen “Mâide Sûresi Bağlamında Nâfi‘, Ebû Amr ve Asım Kıraatleri” adlı yüksek lisans tezimizin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

Öz

Nâfi'nin Kâlûn rivayeti Tunus ile Mısır'ın bazı yörelerinin yanı sıra Libya'da; Verş rivayeti Tunus ile Mısır'ın bazı yöreleri, Cezayir'in tüm bölgeleri, Fas ve Sudan'da; Ebû Amr kıraati Sudan'da; Âsım'ın Hafs rivayeti ise tüm doğuda, Şam'da ve Irak'ta, Mısır'ın çoğu bölgesinde, Afganistan, Pakistan, Hindistan ve Türkiye'de okunmaktadır.

Her ne kadar bu üç kıraatle birlikte bunlar gibi Kur'ân'ın lafzî okunuşunun göstergesi olan diğer yedi kıraat (İbn Kesîr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef'in kıraatleri) Kur'ân tilavetinde, eğitim ve öğretimde yerini bulmuş olsa da Nâfi', Ebû Amr ve Âsım kıraatlerinin çalışma konusu yapılmasının temel nedeni, günümüzde yaygın olarak namazlarda kıraat edilmesidir.

Bu çalışmada kıraatleri namazlarda okunmakla birlikte eğitim-öğretimi yapılan Nâfi', Ebû Amr ve Âsım'ın kıraatleri, Mâide sûresi çerçevesince ele alınmıştır. Mâide sûresinin tercih edilmesinin nedeni, içinde abdest ayetini barındırmasının yanında çeşitli fikhî ve ahlaki hükümleri içermektedir. Ayrıca bahsi geçen sûrede ilgili üç kıraat imamının hem fonetik hem de ferşî okuyuş farklılıklarını içeren ayetler vardır. Fakat çalışmada sadece ferşî kıraat farklılıklarına yer verilmiş ve bu farklılıkların ayetlerin anlamına zenginlik kattığı hatta aynı ayette farklı iki hükmü oluşturabileceğine işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Nâfi', Ebû Amr, Âsım, Mâide Sûresi.

Abstract

The narration of Qalun from Nafi is in Libya, as well as Tunisia and some regions of Egypt; The Wersh's narration in Tunisia and some regions of Egypt, all regions of Algeria, Morocco and Sudan; The recitation of Abu Amr in Sudan; The narration of Hafs from Asim in all the East, Damascus and Iraq, in most areas of Egypt Afghanistan, Pakistan, India and Turkey are being read.

Although these three recitations, like these, other seven recitations (Ibn Kathir, Ibn Amir, Hamza, Qisai, Abu Jafer, Yaqub ve Khalaf's recitations) it has found its place in the Qur'an recitation, education and training, the main reason why the recitations of Nafi, Abu Amr and Asim are studied is that the recitations are common recitations in prayers today.

In this study, the recitations of Nafi, Abu Amr and Asim, whose recitations are read in prayers today, are discussed within the framework of the surah al-Maida. For, the surah al-Maida contains various fiqh and moral decrees as well as the verse of ablution. In addition, there are verses containing the differences in both phonetic and farsh readings of the three qiraat imams in the said surah. However, in the study, only the differences of farsh recitations were included and it was pointed out that the differences in the farsh recitations enrich the meaning of the verses and even create two different decrees in the same verse.

Key Words: Qur'an, Qiraah, Nafi, Abu Amr, Asim, Surah al-Maida.

Extended Abstract

The Qu'ran was inspired by Allah to the Prophet through angel Gabriel. Since 610 AD, the Messenger of Allah was reading each verse, which was sent down gradually according to different times and events, to the Companions and was teaching recitation by teaching them how to read. The Companions who passed this education were teaching the recitation and method they learned to the other Companions and the generation after themselves, as they took from the Prophet. From the first period, the recitations that were transmitted orally by word of mouth, from teacher to students, began to be mentioned by the names of qiraat imams. The reason why the recitations were attributed to the imams was that they were the ones who defended and read the recitation most, and who were most interested in it. Otherwise, it was not in the sense of their ingenuity, view and judgment.

In time, while the recitations of some imams were abandoned, the recitations of some imams continued to be read. The recitations of Nafi (d. 169/785, Abu Amr (d. 154/771) and Asim (d. 127/745) are recited by today's Muslims. The most common of these is the narration of Hafs (d. 180/796) from Asim. The second common qiraah is the qiraah of Nafi. The most widely read of her narrators is Wersh (d. 179/812) narration. The recitation of Abu Amr is in the third row. The other recitations are also passed down from generation to generation by the qurra.

Nafi's real name is Nafi Ibn Abd al-Rahman and originally from Esfahan, he is the imam of the Madinah. There are Abu Jafar Yazid Ibn Qa'qa', Shaybah Ibn Nasah, Abd al-Rahman Ibn Hurmuz, Yazid Ibn Ruman and Muslim Ibn Jundub in the chain of narration of Nafi, who took the recitation from second generation/tabiiin. It is said that they took their recitations from Abd Allah Ibn Ayyash Who is the student of Ubayy Ibn Ka'b. Abd Allah took his recitation from Ubayy and Ubayy took his recitation from the prophet. The first of the two famous narrators of Nafi is Qalun (d220/835) and the second is Wersh. In the science of recitation, the symbol of Nafi is 'ا' and Qalun's 'ا' and Wersh's is 'ح'.

His real name is Zabbar Ibn Ammar Abu Amr b. Al-Alai (d. 154/771), who is Abu Amr, is the imam of Basrah. Abu Amr, who is an Arab, traveled all the cities of Maccah, Madinah, Basrah and Küfah to get qiraah. He recited to well-known recitation scholar like Müjahid Ibn Cabr, Said Ibn Jubayr, Ata, İkrimah and İbn Kathir (from The qiraah sab' imams) in Makkah; Yazid Ibn Ruman, Shaybah Ibn Nasah and Abu Jafar Yazid Ibn Qa'qa' (from The qiraah ashar's imam) in Madinah; Asim Ibn Abi Bahdele al-Najud (from the qiraah seba's imam) in Küfah; Yahya Ibn Yamur, Nasr Ibn Asim and al-Hasan in Basrah. Al-Duri (Hafs b. Umar-d. 240/854) and Al-Susi (Salih b. Ziyad-d. 261/874) are the narrators who narrated Abu Amr's recitation. In the science of the recitation, the symbol of Abu Amr 'ح' and al-Duri's 'ط' and al-Susi 'ي'.

Asim is the imam from the second generation and from the qiraah's seba. His real name is Abu Bakr Asim Ibn Abi al-Najud Behdele al-Kûfi. He took the recitation of Ali Ibn Abi Talib from Abu Abd al-Rahman as-Sulami, who was assigned to teach the Quran according to the official complainant sent by Uthman (d. 35/656) to Kufa and the recitation of Abd Allah Ibn Masud from Zir b. Hubaysh. In the science of the recitation, the symbol of Asim 'ا' the symbol of his first narrator Abu Bakr al-Shuba (d. 193/808) is 'ص' and the symbol of his second narrator Hafs (d. 180/796) is the letter 'ع'.

The narration of Qalun from Nafi is in Libya, as well as Tunisia and some regions of Egypt; The Wersh's narration in Tunisia and some regions of Egypt, all regions of Algeria, Morocco and Sudan; The recitation of Abu Amr in Sudan; The narration of Hafs from Asim in all the East, Iraq and Damascus, in most areas of Egypt, India, Pakistan, Turkey and Afghanistan are being read. Although these three recitations, like these, other seven recitations (Ibn Kathir, Ibn Amir, Hamza, Qisai, Abu Jafer, Yaqub ve Khalaf's recitations) it has found its place in the Quran recitation, education and training, the main reason why the recitations of Nafi, Abu Amr and Asim are studied is that today's Muslims are commonly recited in prayers.

There are studies on the text of the Qur'an as well as on the recitation of the Quran and science of the qiraah. In particular, when we look at the studies in the field of qiraah today, it is seen that the qiraah imams are studied individually and the qiraahs of two different imams are compared.

However, as a result of the researches, no comparative study has been found on the recitations of the three qiraah imams whose recitations are read the most in the world. In this study, the recitations of Nafi, Abu Amr and Asim, whose recitations are read in prayers today, are discussed within the framework of the surah of al-Maida. Because surah al-Maida, also known as al-Ukud, al-Münkiza and al-Ahyar, contains various fiqh and moral decrees besides containing the verse of ablution. In addition, there are verses containing both phonetic and fersh reading differences of the three qiraah imams in terms of recitation. However, only fersh recitation differences are included in the study. As a result, it has been seen that there are the fersh recitation by reading the al-haraka differently in the surah of al-Maida, and especially the difference in recitation in the verse of ablution, caused for differences in practice and denominational meanings. Again, it has been determined that the differences of the readings in verse 89. which are evaluated among the verses that include differences of the readings regarding the change in the verb pattern, caused to fiqh issues related to the price of the oath and the differences of the readings in other verses add richness to the meaning with small differences but these small differences are not capable of completely changing the meaning of the sentence. It has been observed that the differences of the recitation that cause the word structure to change give different meanings to the verses.

GİRİŞ

Kur'ân'ın metni üzerine çalışmalar olduğu gibi, Kur'ân-ı Kerim okuma ve kıraat konusunda da çalışmalar vardır.¹ Özelde günümüz kıraat ilmi alanında yapılan çalışmalara bakıldığında kıraat imamlarının münferid olarak çalışıldığı, iki farklı imamın kıraatlerinin karşılaştırıldığı görülmektedir.² Ancak yapılan araştırmalar neticesinde kıraatleri dünyada en çok okunan üç kıraat imamının kıraatleri ile ilgili mukayeseli bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışmanın alana katkı sunması beklenmektedir.

Şu an dünyada varlığını devam ettiren (eğitim-öğretimin yanında namazlarda okunan) üç kıraat vardır. Bunların en yaygın olanı ise Âsım (ö. 127/745) kıraatinin Hafs (ö. 180/796) rivayetidir. İkinci olarak yaygın olan İmam Nâfi'nin (ö. 169/785) kıraatidir. Onun râvîlerinin içerisinde en fazla okunanı ise Verş (ö. 179/812) rivayetidir. Üçüncü sırada Ebû Amr'ın (ö.

¹ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005); Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM, 2012); Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neş., 2013); Mustafa Kılıç, "Zemahşeri'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2015), 149-184; Mehmet Emin Maşalı, *Taribi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: OTTO Yay., 2016); Kadir Taşpınar, "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri", *İHYA*, 3/1 (Bahar-2017), 113-138; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlarının Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 3. Baskı (İstanbul: İFAV, 2018); Abdulvahap Kösesoy, *el-İntisar Bağlamında Kur'ân'ın Metinleşme Süreci* (Ankara: Araştırma Yay., 2019). Lokman Bedir, "Kıraat Farklılıklarının Yorum Etkisi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, 2/313-328.

² Fatih Çollak, *Hafs Rivâyetleriyle Gelen Vecihler ve Hüccetleriyle Âsım Kıraatı* (İstanbul: Üsküdar Yay., 1989); Mehmet Ali Sarı, *Ebû Ömer ed-Dûri ve Kıraatü'n-Nebî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993); Adem Demir, *İbn Amir Kıraatı ve Âsım Kıraatıyla Mukayesesi* (Çanakkale: Onsekiz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Mehmet Ali Kaya, *Âsım Ravîlerinden Hafs b. Süleyman İle Nâfi' Ravîlerinden Verş Arasındaki İhtilafın Okuyuşların Mukâyesesi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

154/771) kıraati gelmektedir. Diğer kıraatler de kurrâ nezdinde nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu çalışmada Nâfi³, Ebû Amr⁴ ve Âsım'ın⁵ ferşî kıraatleri Mâide sûresi⁶ çerçevesinde ele alınacaktır. Bunun nedeni ise Mâide sûresinin birçok konuyu ihtiva etmesi ve özellikle de ilgili sûrede kıraat farklılıklarının tefsire ve fıkha etki ettiği ayetlerin var olmasıdır.

1. Mâide Sûresine Göre Nâfi', Ebû Amr ve Âsım'ın Ferşî Kıraat Farklılıkları

Kıraatlerin içinde fonetik kıraat farklılıkları olduğu gibi ferşî kıraat farklılıkları da vardır. Ayetlerin anlamına etki eden, harflerin ve hareketlerin değişimiyle veya kelimelerdeki ziyadelik ve noksanlıkla ortaya çıkan kıraat farklılıkları ferşî kıraat farklılıklarıdır. İlgili farklılıklar belli bir kurala dayanmaz ve Kur'ân'da dağınık halde bulunur.⁷

Nâfi', Ebû Amr ve Âsım'ın Mâide sûresinin bazı ayetlerini aynı, bazı ayetlerini farklı şekilde okudukları görülmektedir. Her imamın okuduğu ilgili kıraatler sahih senetlerle Hz.

³ Nâfi'nin (ö.169/785) asıl ismi Nâfi b. Abdurrahman'dır ve aslen İsfahanlı olup Medine kıraat imamıdır. Kıraati tabiidinden alan Nâfi'nin senesinde Ebû Ca'fer Yezid b. Ka'ka', Şeybe b. Nisah, Abdurrahman b. Hümmüz, Yezid b. Ruman ve Müslim b. Cündeb vardır. İsmi sayılanların kıraat ilmini Übey b. Kâ'b'ın talebesi Abdullah b. Ayyâş'tan aldığı söylenmektedir. Abdullah b. Ayyâş kıraati Übey b. Kâ'b'dan o da Hz. Peygamber'den almıştır. Nâfi'nin meşhur iki râvisinin ilki Kâ'lûn (ö.220/835), ikincisi Verş'tir. Kıraat ilminde Nâfi'nin simgesi ى (elif) Kâ'lûn'unكى (be) ve Verş'ininki ise ح (cım) harfidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temimî Ebûbekir b. Mücâhid el-Bağdadî, *Kitabu's-Seb'a fi'l-karâ'at*, thk. Şevki Dayk (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980), 53-65; Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *Cami'ul-beyan fi'l-karâ'ati's-seba' el-meşhûra*, thk. Muhammed Suduk el-Cezairî (Lübnan: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 43-47; Tayyar Altıkulaç, "Nâfi b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/287-289.

⁴ Asıl ismi Zebbâr b. Ammâr Ebû Amr b. el-Alâi olan Ebû Amr (ö.154/771) Basra kıraat imamıdır. Arap olan Ebû Amr, kıraat almak için Mekke, Medine, Basra ve Kûfe şehirlerinin hepsini gezmiş ve Mekke'de Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime b. Hâlid, kurrâ-i seb'adan Ebû Ma'bed İbn Kesîr; Medine'de Yezid b. Rûmân, Şeybe b. Nisâh ve kurrâ-i aşereden Ebû Ca'fer el-Kârî; Kûfe'de kurrâ-i seb'adan Âsım b. Behdele; Basra'da Yahyâ b. Ya'mer, Nasr b. Âsım ve Hasan-ı Basrî gibi tanınmış âlimlerden kıraat okumuştur. Dürî (Hafs b. Ömer-ö. 240/854) ve Sûsî (Sâlih b. Ziyâd-ö. 261/874) ise Ebû Amr'ın kıraatini nakleden ravilerdir. Kıraat ilminde Ebû Amr'ın simgesi ح (ha), Dürî'ninki ط (da) ve Sûsî'ninki ي (ye) dir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 80-85; Dânî, *Cami'ul-beyân*, 51-56; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10/94-96.

⁵ Tabiidinden ve yedi kıraat imamından biri olan Âsım'ın (ö.127/745) asıl ismi ise Ebûbekir Âsım b. Ebî'n-Necûd Behdele el-Kûfî'dir. Hz. Osman'ın (ö.35/656) Kûfe'ye gönderdiği resmî mushafa göre Kur'ân öğretmekle görevlendirilen Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den Ali b. Ebû Tâlib'in kıraatini almış, Zir b. Hubeyş el-Esedî'den de İbn Mes'ûd'un kıraatini öğrenmiştir. Kıraat ilminde Âsım'ın simgesi ن (nun), ilk ravisi Ebu Bekir eş-Şu'be'nin (ö. 193/808) simgesi ص (sâd), ikinci ravisi Hafs'ın (ö.180/796) simgesi ise ع (ayn) harfidir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 70-71; Dânî, *Cami'ul-beyân*, 58-63; Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3/475-476.

⁶ 120 ayet olan Mâide sûresi adını 112 ve 114. âyetlerde geçen "sofra" anlamındaki el-Mâide kelimesinden almaktadır. Sûreye aynı zamanda el-Ukûd, el-Munkize ve el-Ahyâr da denmektedir. Fetih sûresinden sonra, Tevbe sûresinden önce Medine'de nâzil olan sûre iniş sırasına göre 112, Mushaf tertibinde 5. sıradadır. Mâide sûresi aile ve ceza hukukuna dair hükümler, bazı hac uygulamaları, meşrû usule uygun olmayan hayvan kesimleri, abdest, teyemmüm, şahitlik, hırsızlık, içki ve kumarla ilgili hükümlerin yer aldığı fikhî konuları içerdiği gibi bazı inanç ve ahlâk esaslarının yanı sıra İsrailoğullarının sözlerinde durmamaları, Hristiyanların yanlış inançları, dünyaya düşkünlükleri ve yolsuzlukları gibi konuları içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Kamil Yaşaroğlu, "Mâide Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2003), 27/403-405.

⁷ Ferşî kıraat farklılıklarının tanım ve örnekleri için bk. Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi: İbn Âşûr Örneği", *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015), 118-176. Ayrıca bk. Yaşar Akaslan, "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar" *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4 (2017), 6-31.

Peygamber'e ulaşmaktadır. Bu başlıkta Mâide sûresinde yer alan ferşî kıraat farklılıkları ele alınacaktır. Ferşî kıraat farklılıkları da harekenin değişmesi, fiil kalıbının değişmesi ve kelime yapısında meydana gelen farklılıklar açısından işlenecektir. Çalışmada ilgili farklılıkların ayetlerin anlamına zenginlik kazandırdığı veya aynı anlamın farklı bir tarzda ifade edildiği görülecektir.

1.1. Harekenin Değişmesi

Bu başlık altında kıraatlerdeki hareke farklılığının anlama etkisi ve farklı bir okunuş ile -zıt anlam oluşturmaksızın- aynı anlama ulaşılmasının örnekleri, Mâide sûresindeki ayetler çerçevesince ele alınacaktır.

Örnek 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağımız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar yıkayın.”⁸

Ayette yer alan الْكَعْبَيْنِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ “ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar” ayaklarınızın manasına gelen “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesinde kıraat imamları nezdinde farklı okunuşlar bulunmaktadır.

Nâfî' ve Âsım'ın ikinci râvîsi Hafs, İbn Âmir (ö. 118/736), Kisâî (ö. 189/805) ve Ya'kûb (ö. 205/821) “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesindeki “ج” harfini mansûb okurlar.⁹ Bu harfin nasb okunması durumunda “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesi -daha önce geçmiş olan- “فَاغْسِلُوا” fiili üzerine atfedilmiş olur.¹⁰

Ebû Amr, Âsım'ın birinci râvîsi Ebu Bekr Şu'be (ö. 193/808), İbn Kesîr (ö. 120/737), Hamza (ö. 156/773), Ebû Ca'fer (ö. 130/747) ve Halef (ö. 229/844) ise “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesinde yer alan “ج” harfini mecrûr okumuşlardır. Bu harfi mecrûr okuyanlar “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesini,

⁸ Kur'an Yolu (Erişim 14 Ekim 2020), el-Mâide 5/6.

⁹ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 242-243; Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân el-İsbehâni en-Nisâbûrî, *el-Gaye fi'l-kerâ'ati'l-âsr*, thk. Muhammed Gayyas el-Cenbaz (Riyad: Dâru's-Şevaf Yayıncılık ve Dağıtım, 1990), 232; Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdülmü'min İbn Gâlbûn, *Kitabu't-Tezkira fi'l-kerâ'at*, thk. Said Salih Zü'yme (İskenderiyye: Dâru İbn Haldun, 2001), 432; Dâni, *Cami'ü'l-beyan fi'l-kerâ'ati's-seba' el-meşhûra*, thk. Muhammed Suduk el-Cezairi (Lübnan: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 481; Ebu Abdullah b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbilî el-Endülüsî, *el-Kâfi fi'l-kerâ'ati's-seba'*, thk. Salim b. Garmillah b. Muhammed ez-Zehrânî (Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1419/1999), 355; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kerâ'ati's-seba'*, thk. Abdülmecit Kaddaş (Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1403/1983), 2/634; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Takribü'n-neşr fi'l-kerâ'ati'l-âsr* (Beirut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 140; Ebü'l-Kasım Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibetü'n-neşr fi'l-kerâ'ati'l-âsr*, thk. Mecdi Muhammed Sürûr Sad Baslum (Beirut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/284; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfî fużalâi'l-beşer bi'l-kerâ'ati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beirut: Mektebet-i Nur, 1987), 1/530; Abdülfettah el-Kâdî, *el-Büdüri' z-zâbire fi'l-kerâ'ati'l-âşri'l-mütevâtire min tarîki's-Şâtibiyye ve'd-dürri* (Mekke: Mektebetü Enes İbn Malik, 2002), 109.

¹⁰ Bennâ, *İthâf*, 1/530.

“رُؤْسِكُمْ” kelimesine atfetmişlerdir. Zira bu kelime, harf-i cer olan “بِ” ile mecrûr bulunup “رُؤْسِكُمْ” şeklindedir. Harf-i cerrin müteallakı ise “وَأَمْسَحُوا” filidir. Dolayısıyla “وَأَرْجُلِكُمْ” kelimesi mecrûr okunup ilgili kelimeye atfedildiğinde aynı atfedildiği kelime gibi “وَأَمْسَحُوا” fiiline müteallik olur. Yani bu okuyuşa göre “وَأَرْجُلِكُمْ” ayaklar ile ilgili muteallak, tıpkı “رُؤْسِكُمْ” kelimesinde olduğu gibi emir fiili olan “وَأَمْسَحُوا” dur.¹¹

Bu ayetteki okuyuş farklılığının anlam ile ilgili pratik sonucu şu şekildedir: İlgili kelime nasb halinde okunup yıkayın emri üzerine atfedildiğinde mana, “*ayaklarınızı topuk kemiklerine kadar yıkayın*” şeklinde olur. Ancak esreli okunup meshedin emri üzerine atfedildiğinde ise “*ayaklarınızı meshedin*” anlamı çıkmaktadır. Her ne kadar “ayakları meshedin” manası çıksa da sünnetle birlikte yıkamanın vacipliği kaçınılmazdır.

Bu ayette yer alan kıraat farklılığı, ayakların yıkanması-meshedilmesi meselesi ile ilgili âlimlerin farklı görüşler beyan etmesine neden olmuştur.

Ayakların yıkanmasıyla ilgili görüşler:

Abdest alırken topuklarla birlikte ayakları yıkamak farzdır. Bu görüşü benimseyenlerin delili; Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *el-Müsned* adlı eserinde Hz. Osman’dan (ö. 35/656) rivayet ettiği “*Rasûlüllah’ı (s.a.v) abdest alırken gördüm ki; üç kere yüzünü, elleriyle birlikte dirsekleri kadar üçer defa kollarını yıkadı, başını meshetti ve ayaklarını üç kere yıkadı*” hadisi ve benzeri abdestle ilgili hadislerdir.¹²

Tefsir eseri günümüze ulaşan ilk müfessirlerden Süddî (ö. 128/745), ellerin ve ayakların yıkanmasının farz olduğunu beyan etmiş ve burada takdim-tehirin olduğunu söyleyerek atfın, “*فاغسلوا*” üzerine olduğunu, dolayısıyla mananın, “*واغسلوا أَرْجُلَكُمْ*” “*ayaklarınızı da yıkayın*” şeklinde olduğunu belirtmiştir.¹³

Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbâs (ö. 68/687-688) ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) “*وَأَرْجُلِكُمْ*” lafzını nasb ile okumuşlar ve kelimenin yıkama fiiline atfedildiğini söylemişlerdir.¹⁴

Ayrıca Abdurrezzâk (ö. 211/826-827) ve Taberânî (ö. 360/971), Katâde’nin (ö.117/735) İbn Mes’ud’dan (ö.32/652-653) rivayet ettiği: “*Yüce Allah’ın “إلى الكعبين”*” buyruğunda ayakların yıkanması gerektiğini bildirdi” sözünü naklederek abdestte ayakları yıkamanın vucubiyeti için delil getirmişlerdir.¹⁵

¹¹ Bennâ, *İthâf*, 1/530.

¹² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1995.), 1/390 (No. 527).

¹³ Ebû Muhammed İsmâil b. Abdîrahman es-Süddî el-Kebir, *Tefsîri’s-Süddî*, thk. Muhammed Ata Yusuf (İskenderiyye: Dâru’l-Vefâ, 1993), 224.

¹⁴ Ebü’l-Fadl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsiri’l-me’sur*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü’l-Hicr, 2003), 5/204.

¹⁵ Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 5/204.

Kur'an'dan sonra dini hükümlerin dayandığı ikinci delil hiç şüphesiz sünnettir. Bu sebeple abdestte ayakların yıkanması veya mesh edilmesi hususundaki hükmün, sünnetle açıklanması gerekmektedir. Hem fiili hem de kavli sünnete bakıldığı zaman, Peygamberimizin abdestte ayaklarını yıkadığı tevâtüren sabit olduğu halde, çıplak ayakları mesh ettiğine dair hiçbir sahih rivayetin bulunmadığı görülmektedir.¹⁶ Hatta Peygamberimiz, abdestte ayaklarını yıkarken bir kısmını kuru bırakan sahâbeyi “وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ” “*Vay şu ökçelerin ateşten haline*”¹⁷ buyurarak uyarılmış, abdest alan bir kimsenin ayağında tırnak kadar bir yeri ıslatmadığını görünce; “*Dön abdestini güzel al*” buyurmuş, o kişi de dönüp ayağının her tarafını iyice yıkadıktan sonra namazı kılmıştır.¹⁸ Rasûlüllah'ın sözleri ve abdestte bizzat ayaklarını yıkamış olması, ayette kastedilen hükmün, “abdestte ayakların yıkanması gerektiğini” açıkça göstermektedir.¹⁹

Ayakların meshedilmesiyle ilgili görüşler:

Ayette kelimenin esreli okunması üzerine en çok duran âlim Taberî'dir (ö. 310/923). Taberî'nin belirttiğine göre Hicaz ve Irak ulemasının bir kısmı “وارجلکم” kelimesinde yer alan “ج” harfini esreli okumuşlardır. Bunlara göre Allah Teâlâ bu ayet ile abdest alınırken başın ve ayakların meshedilmesini emretmiştir. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-688), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712), İkrime (ö. 105/723), Ebû Ca'fer (ö.130/747-745), Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722), Katâde (ö. 117/735), Alkame (ö. 62/682), Mücâhid (ö. 103/721) ve Dahhak'tan (ö. 212/828) bu kıraat şekli ve bu görüş nakledilmiştir. Bu hususta İkrime, Abdullah b. Abbas'ın: “Abdest iki azayı yıkama ve iki azayı da meshetmedir.” dediğini rivayet etmiştir.²⁰

Şa'bî'nin: “Allah Teâlâ, abdest alırken yıkanmasını emrettiği organların (el ve yüzlerin), teyemmüm ederken meshedilmesini emretmiş, abdest alırken meshedilmesini emrettiği iki organın ise (baş ve ayağın) teyemmüm ederken terkedilmesini beyan etmiştir.” dediği rivayet edilmiştir.²¹

Taberî'nin konuyla ilgili açıklamaları şu şekildedir:

“Bize göre bu görüşlerden doğru olanı; Allah Teâlâ abdest alırken iki ayağın tümünü su ile meshetmeyi emrettiğini söyleyen görüştür. Abdest alan kimse ayaklarının tümünü su ile meshettiği takdirde o kişiye ‘Ayaklarını mesheden’ de ‘Yıkayan’ da denir. Zira iki ayağı

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylül-evtâr min esrâri münteka'l-abbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzi, 2006/1427), 2/129.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-Sahih, nşr. Müessesetü'r-Risale (Dümeşk: Müessesetü'r-Risale, 2018), “Vüdu”, 5 (No. 65); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyri, el-Câmi'u's-Sahih, nşr. Dâru't-Tayyibe (Riyad:Dâru't-Tayyibe, 2006), “Taharet”, 25; Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, el-Câmi'u's-Sahih, nşr. Beşşar Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslami, 1996), “Taharet”, 31 (No. 41).

¹⁸ Müslim, “*Tabaret*”, 31.

¹⁹ Lütfi Şentürk - Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 100.

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 3/185; Süyûti, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 5/205-206.

²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/229-230; Süyûti, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 5/206.

yıkamak, onların üzerine su akıtmakla veya onları suya sokmakla gerçekleşir. Onları meshetmek ise elleri veya ellerin yerini tutacak herhangi bir şeyi onların üzerine sürmekle gerçekleşir. Herhangi bir kimse ayaklarına bu iki şeyi birden yapacak olursa ona hem ‘Yıkayan’ hem de ‘Mesheden’ denir”.²²

Şia-İmamiyye de bu ayette yer alan “وارجلکم” kelimesini cer okuyarak abdeste ayakların meshini vacip saymışlardır.²³

Bu ayeti kerime hem başlı başına bir ibadet olan abdesti tarif ettiğinden hem de abdestin İslam dininin en önemli ibadetlerini yerine getirmede gerekli olduğundan âlimlerin üzerinde önemle durduğu ayetlerden birisi olmuştur.

Kıraat farklılıkları açısından abdest ayetindeki kelimenin “fethalı-kesralı” okunması, ayakları yıkamanın gerekliliğine işaret etmektedir. Çünkü söz konusu kelime esre de üstün de okunsa ayakların yıkanmasının gerekliliği, aynı ayetteki yıkanacak yerlerin belirtilmesi ile gerçekleşir. O da dirsekler ve topuklardır. Ayrıca Kur’ân’ı tebliğ eden ve onu en iyi şekilde tatbik eden Hz. Peygamber’in uygulaması da ayakların yıkanması doğrultusunda olmuştur.²⁴

Örnek 2:

وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

“Başlarına bir felaketin gelmeyeceğini sanıp kör ve sağır kesildiler. Sonra Allah tövbelerini kabul buyurdu. Sonra içlerinden birçoğu yine görmezden ve duymazdan geldiler. Allah onların yaptıklarını görmektedir.”²⁵

71. ayette yer alan “الا تكون” kelimesinin sonunu kıraat imamlarından bazısı nasb, bazısı da ref okumuştur. Bu kelimedeki yer alan “الآ”nın açılımı şöyledir: (أ + ن) ilk edat mastar tevili yapan nasb edicilerdendir. İkinci harf ise olumsuzluk harfidir. Nasb okuyan imamlar Nâfi’ ve Âsım başta olmak üzere İbn Kesîr, İbn Âmir, ve Ebû Ca’fer’dir. Diğer bir görüşe göre ise “لا” edatı “ليس”ye benzeyen olumsuzluk edatıdır. “ان” ise “ان” kelimesinin hafifletilmiş halidir. Fiili muzariyi nasb eden edatlardan değildir. Dolayısıyla fiili muzari üzerine “لا،س” gibi harflerle birlikte dahil olur.²⁶ Fiili nasb etmez. Kur’ân-ı Kerim’de buna örnek teşkil eden ayetler bulunmaktadır.²⁷ Bu şekilde fiili muzariyi ref olarak kıraat eden imamlar, Ebû Amr,

²² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/229-230.

²³ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), 1/155.

²⁴ Bk. Remzi Kaya, “Kıraat Açısından Abdest Ayeti”, *UÜİFD*, 5/5 (1993), 264.

²⁵ el-Mâide 5/71.

²⁶ İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 247; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *el-Hüce fi’l-kırâ’ati’s-seba’*, nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrut: Dâru’ş-Şuruf, 1979), 133-134; İbn Mihrân, *el-Caye*, 236; İbn Galbûn, *et-Tezkîra*, 247; Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 485; İbn Şüreyh, *el-Kâfi*, 367; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 2/635.

²⁷ Müzzemmil Sûresi 20. Ayet; Burada “سيكون” ref okunmuştur. Diğer bir örnek olan ayette Tâhâ Sûresi 89. Ayettir. اَفَلَا يَرْجِعُ الْيَوْمَ قَوْلًا bu ayette yer alan “يرجع” fiilide ref okunmuştur.

Hamza, Kisâî, Ya‘kûb ve Halef’tir. Her iki halde de cümle mastar teviline uğradığından mana yönünden bir farklılık arz etmemekte ve tezat oluşturmamaktadır.²⁸

Örnek 3:

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

“Bugün doğrulara doğruluklarının fayda vereceği gündür. Onlar için, ebedi kalacakları ve altından ırmaklar akan cennetler vardır. Allah onlardan hoşnuttur, onlar da O’nun rızasını kazanmaktan ötürü mutludurlar. İşte büyük kurtuluş budur.”²⁹

119. ayetteki “يوم” kelimesinin sonunu yalnız Nâfi‘ nasb olarak okumuştur. Ebû Amr ve Âsım başta olmak üzere diğer kıraat imamları ise merfû olarak okumuşlardır. Her iki okuyuşa göre de “يوم” kelimesi muzâf, “ينفع الصادقين صدقهم” cümlesi muzâfun ileyh olmak üzere mahallen mecrûrdur. Cümleler aslen irâbtan mahalli olmazken muzâfun ileyh mevkiinde bulduklarında mahallen mu‘reb olur.³⁰

Her iki kıraate anlam yönüyle bakılırsa şunlar söylenebilir:

İlgili kelimenin “يَوْمٌ” şeklinde zamme okunmasıyla anlam “Yüce Allah buyurdu: Bu, sâdıklara doğruluklarının fayda sağlayacağı gündür.” şeklinde olurken; “يَوْمٌ” şeklinde fetha okunmasıyla anlam “Yüce Allah bu sözü, sâdıklara doğruluklarının fayda vereceği gün söyledi.” ya da “Bu, sâdıklara doğruluklarının yarar sağlayacağı gündedir, o gün gerçekleşecektir.” şeklindedir.³¹

Nâfi‘, Ebû Amr ve Âsım’ın Mâide sûresinde hareke değişikliği yaparak kıraat ettikleri ayetler yukarıda verilen üç örnekle sınırlı değildir. Söz konusu örneklerin dışında hareke değişikliğinin gerçekleştiği on beş kelime daha mevcuttur.³² Bu farklılıklar genel olarak anlama etki etmeyen okuyuşlardır. Makalenin hacmini ve uzatmamayı da düşünerek üç örnekle yetinmeyi uygun görmekteyiz.

1.2. Fiil Kalıbının Değişmesi

Ferşî yönden kıraat farklılıklarının ikinci konusu fiil kalıplarının değişmesiyle ortaya çıkan kıraat ihtilaflarıdır. İlgili başlık sarf yönünden kıraat farklılıklarıyla da irtibatlandırılabilir.

Fiil kalıbının değişmesiyle ilgili kıraat farklılıklarının yer aldığı ayetler ilgili sûrenin 41, 89, 101, 112 ve 115. ayetleridir.

²⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hüccet*, 133-134.

²⁹ el-Mâide 5/119.

³⁰ Takiyuddin Mehmet Birgivi, *İzhârü’l-esrâr* (İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.), 147.

³¹ Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsiri Etkisi*, (İstanbul: Marifet Yay., 2001) 180; Akkuş, “Kıraatlerin Tefsiri Etkisi: İbn Âşûr Örneği”, 154-156.

³² el-Mâide 5/2 “شنان”; 5/3 “فمن اضطر”; 5/28 “يدي”; 5/29 “اني”; 5/42 “السحت”; 5/45 “الاذن بالاذن”; 5/49 “وان”; 5/49 “جروح”; 5/109-116 “كفارة طعام”; 5/95 “فجزاء مثل”; 5/57 “واكلهم السحت”; 5/62-63 “والكفار”; 5/117 “ان”; 5/117 “الغيوب”; 5/117 “ان”; 5/117 “اعبد الله”.

Örnek 1:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَمَنْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ
آخِرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ

‘Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla ‘iman ettik’ diyenlerden ve Yabudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin...’³³

41. ayette yer alan “لا يحزنك” fiilini imam Nâfi’ “ي” harfinin ötresi ve “ز” harfinin kesresi ile “لا يحزنك” şeklinde okurken; Ebû Amr ve Âsım başta olmak üzere “لا يحزنك” şeklinde okumuşlardır. Nâfi’, Enbiyâ sûresi istisnasıyla Kur’ân-ı Kerim’de yer alan “حزن” fiillerini “أحزن” şeklinde okurken, diğer kıraat imamları bu yeri “ي” harfinin fethası, “ز” harfinin ötresi ile okurlar.³⁴ Dolayısıyla fiil sülâsi mücerred bir fiilken if’al bâbına girdirilmiştir. Asıl itibarıyla “حزن” fiili sülâsi mücerred birinci bâbtan gelen lazım fiildir.³⁵ İf’al bâbındaki kullanımında ise yeni bir mana kazanmıştır.

Sülâsi mücerred fiillerden herhangi birisi bu bâba konulduğunda anlam değişikliğine uğramakta ve genel olarak şu iki manayı kazandırmaktadır: Geçişlilik ve teksir/çokluk.³⁶ Lazım sülâsi mücerred bir fiil bu bâba nakledildiğinde artık o fiil müteaddi bir fiile dönüşmüş olur.³⁷ Şayet bu bâba konulan fiil asıl itibarıyla müteaddi bir fiilse artık bunun geçişliliği artmış olur. Yani bir meful alırken iki meful, iki meful alırken üç meful alabilir. “حزن” fiili sülâsi mücerred birinci bâbtan veya dördüncü bâbtan gelmek üzere (حزن) “üzgün olmak, kederli” olmak manalarına gelmektedir. Bu fiil if’al (أحزن) bâbına nakledildiğinde ise mana “üzmek, kederlendirmek” manalarına gelmektedir.³⁸ Her iki okuyuşa göre mana şöyle olur: ‘Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla “iman ettik” diyenlerden ve yabudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin.’ ya da ‘Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla “iman ettik” diyenlerden ve yabudilerden küfürde yarışanlara sen üzülme.’³⁹

Örnek 2:

³³ el-Mâide 5/41.

³⁴ İbnü’l-Cezerî, *Takrîbü’n-neşr*, 140; Hâkim Hamîd, *Müşafî’s-Sahabe fi’l-karâ’ati’l-‘aşri’l-mütevâtira min tarîki’s-şâtibîyye ve’d-dürre*, thk. Cemalettin Muhammed Şerif (Tanta/Mısır: Dâru’s-Sahabe, 2004), 114; Muhammed Fahd Haruf, *el-Müyyesser fi’l-karâ’ati’l-‘aşri’l-mütevâtira min tarîki tayyibeti’n-neşr ve’l-karâ’ati’l-erba’ eş-şâze ve tevâhubâ* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2016), 114.

³⁵ Lazım Fiil: Geçişsiz fiil demektir. Yani failin yapmış olduğu fiil/iş mefulun bihe/nesneye geçmeyip kendi üzerinde vaki olmasıdır.

³⁶ Ebû Hanife Nu’man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Maksût* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 195-196.

³⁷ Müteaddi Fiil: Geçişli fiil demektir. Yani failin yapmış olduğu iş mefulun bih’in üzerine etki eden demektir.

³⁸ Ebü’l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükrem b. Ali b. Ahmet el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Kahire: ts.), “حزن”, 2/861.

³⁹ İlgili kıraat farklılıklarının tefsire etkisi için bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Babrü’l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1431/2010), 4/259-260.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفُكُمْ أَوْ
تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah, boş bulunarak ettiğimizi yeminlerle sizî sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığımız yeminlerle sizî sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta ballısından on yoksulu doyurmak yabut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkanı) bulamazsa onun keffareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin keffareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah size ayetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz.”⁴⁰

İlgili ayeti kerimede kıraat imamları “بِمَا عَقَّدْتُمْ” kelimesini farklı okumuşlardır. Araştırmanın konusu olan kıraat imamlarından Nâfî', Ebû Amr ve Âsım'ın ikinci râvîsi Hafsa, bu fiili metinde yazıldığı gibi “عَقَّدْتُمْ” şeklinde okumuşlardır. Yalnız Âsım'ın birinci râvîsi Ebu Bekir Şu'be b. Ayyaş bu fiili “بِمَا عَقَّدْتُمْ” şekliyle sülâsi mücerred kalıbıyla okumaktadır. Kıraat-i Aşere imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef de Ebu Bekir Şu'be gibi okurken, İbn Âmir'in ikinci râvîsi İbn Zekvan (ö.242/857) “ع” harfiyle, şeddesiz biçimde “ق” harfinin arasına bir “پ” harfi dâhil edip bu fiili müfa'ale bâbına naklederek “بِمَاعَقَّدْتُمْ” şeklinde okumaktadır. Kıraat-i Aşere imamlarından ismi verilmeyenler de ilk guruptakiler gibi okumayı gerçekleştirirler.⁴¹

“عقد” fiili; “yemin, ahd veya satışı neticelendirip bağlamak, tekit etmek, sağlamlaştırmak, bir şeyi (ip vs.) düğümlenmek” gibi manalara gelen sülâsi mücerred ikinci bâbtan müteaddi fiildir.⁴² Bu fiil tef'il (عَقَّدَ) bâbına nakledildiği zaman teksir ifade etmektedir. Yani “satış, yemin vs.'yi tekit etmek sağlamlaştırmak” manasını sülâsi mücerredine oranla bir üst seviyede pekiştirmektedir. Yine bu fiil müfa'ale (عَقَدَ) fiiline konduğu zaman “anlaşmak, sözleşmeye girmek” manalarını ifade etmektedir.⁴³

Bu kıraatlerin her biri birbirinden farklı olmakla birlikte anlam açısından büyük bir farklılık içermemektedir.

İlk iki kıraate göre “Allah kesinleştirerek/neticeye bağlayarak/sağlamlaştırarak/bilerek yaptığımız yeminlerle sizî sorumlu tutar” şeklinde olurken İbn Zekvan'ın rivayetine göre; “Allah anlaşarak, sözleşmeye girerek yaptığımız yeminlerle sizî sorumlu tutar” manasında olur.

Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yeminin değeri ve sonuçları üzerinde önemle durulmuştur. Buna göre Allah'ın adı kötü işlere vasıta kılınmamalıdır. Kasıtsız yapılan yeminlerden ötürü ise sorumluluk yoktur. Kasıtlı olarak yapılan yeminlerde dinin yasakladığı bir iş söz konusu ise bozulmalı, böyle değilse yeminlere bağlı kalınmalı ve -

⁴⁰ el-Mâide 5/89.

⁴¹ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 247; İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr*, 141; Hamîd, *Mushafî's-Sababe*, 122; Fahd Harûf, *el-Müjesser*, 122.

⁴² İbn Manzûr, “عقد”, 4/3030-3031.

⁴³ İbn Manzûr, “عقد”, 4/3030-3031.

hangi sebeple olursa olsun- yeminin bozulması halinde bağışlanmaya vesile olması için belirli bir keffaret ödenmelidir.⁴⁴

Yaptığı yemine riayet etmeyip bozan kişi ayette belirtildiği üzere keffaretini şu şekilde yerine getirir: Gücü yeterse ya bir köle azad ederek ya on yoksulu sabahlı akşamlı doyurarak ya da on yoksula orta halde bir elbise giydirerek. Yani kişi yeminin keffaretini öderken bu üçü arasında muhayyerdir. Ama bunlara gücü yetmezse, peş peşe üç gün oruç tutar. Bu orucun arasına adet hali bile olsa bir kesinti girerse yeniden tutulması gerekir. Şafilere göre orucun peş peşe tutulması şart değildir.⁴⁵

Örnek 3:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنِّ أَشْيَاءَ إِنِ بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ سَأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَمَّا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ

“Ey iman edenler! Sizi açıkladığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur’an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Halbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah çok bağışlayandır, halimdir (hemen cezalandırmaz, müblet verir.)”⁴⁶

Bu ayette yer alan “يُنَزَّلُ” fiili muzâri meçhul tef’il bâbından gelmektedir.⁴⁷ Kıraat imamlarından Ebû Amr, İbn Kesîr ve Ya’kûb dışındakiler ilgili ayeti yukarıda yazıldığı şekilde okurken, ismi geçen imamlar “يُنَزَّلُ” şekliyle meçhul olarak sülâsi mezid if’al bâbından kıraat ederler.⁴⁸ Her iki haliyle fiil “indirilmek” manasını ifade ederken anlamı değiştirmeyecek ve zıtlık oluşturmayacak bir farklılık içerir. Dolayısıyla tef’il bâbı fiile teksir manası katarken if’al bâbı da aynı manayı katmakla birlikte müteaddiliğini artırmış olur.

Bu sûrenin 112. ayetindeki “ينزل” fiilinde de aynı durum geçerlidir.⁴⁹ Şu var ki bu ayette yer alan fiil malum (etken), 101. ayette yer alan aynı fiil ise meçhul (edilgen) sîgasıyla inzal olmuştur. Ayrıca aynı ayette yer alan “يستطيع ربك” kelimelerini kıraat imamlarından Kisâî, “تستطيع” şeklinde okuyarak “هل” soru edatında yer alan “ل” harfini kendinden sonra gelen fiilin ilk harfi olan “ت” harfine idğam etmiş ve “رب” kelimesini nasb ederek “هل تستطيع ربك” şeklinde okumuştur.⁵⁰ Bu durumda fail olan “رب” kelimesi meful, Hz. İsa fail olmuş olur. Dolayısıyla mana “Sen, bize bir sofrayı indirmesi hususunda Rabbinden bir dilekte bulunur musun?” şeklini almıştır.

⁴⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 2/332-333.

⁴⁵ Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 465.

⁴⁶ el-Mâide 5/101.

⁴⁷ Muhammed Tayyip İbrahim, *‘İrabü’l-Kur’âni’l-Kerim* (Beyrut: Daru’n-Nefas, 2009), 124.

⁴⁸ İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 250; İbn Mihrân, *el-Gaye*, 238; İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 249; Dâni, *Camî’u’l-beyân*, 487; İbn Şüreyh, *el-Kâfi*, 360; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 2/636; Hamîd, *Mushafü’s-Sababe*, 124; Fahd Harûf, *el-Miyyesser*, 124.

⁴⁹ “Hani bavariler de, ‘Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?’ demişlerdi. İsa da, ‘Eğer mü’minler iseniz Allah’a karşı gelmekten sakının’ demişti.”

⁵⁰ İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, 135; İbn Mihrân, *el-Gaye*, 238; İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 249; İbn Şüreyh, *el-Kâfi*, 358; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 2/636.

Aynı sûrenin 115. ayetinde⁵¹ yer alan “مُنزَّلًا” kelimesi “نزل” fiilinden türemiş olan ism-i fail kalıbı olup kıraat imamlarınca farklı şekillerde okunmuştur. Nâfi', Âsım, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer, bu kelimeyi te'fil bâbından olan ism-i fail (مُنزَّلًا) şekliyle okumuşlardır. Ebû Amr, İbn Kesîr, Hamza, Kisâi, Ya'kûb ve Halef ise bu kelimeyi, kendisinde bulunan “ؤ” harfini sakın; “ز” harfini ise şeddesiz kılmak suretiyle “مُنزَّلًا” şeklinde if'al bâbından elde edilen ism-i fail kalıbıyla okumuşlardır.⁵²

1.3. Kelime Yapısının Değişmesi

Ferşî yönden kıraat farklılıklarının üçüncü konusu kelime yapısının değişmesiyle ilgili kıraat farklılıklarının yer aldığı Mâide sûresinin 67, 107 ve 110. ayetlerdir.

Örnek 1:

يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

“Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.”⁵³

İlgili ayette geçen “رِسَالَتَهُ” kelimesini bir grup kıraat imamı müfret olarak diğer bir grup kıraat imamı da cemi/çoğul sîgasıyla okumaktadırlar. İlgili kelimeyi “mesajlar” manasında çoğul sîgasıyla “رسالاته” okuyan imamlar: Nâfi', Şu'be, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'tur. Tekil olarak “mesaj” anlamında okuyanlar ise Ebû Amr ve Hafs başta olmak üzere diğer kıraat imamlarıdır.⁵⁴

Örnek 2:

فَإِنْ عُرِّزَ عَلَىٰ أَحَدِهِمَا اسْتَحَقَّ إِتْمَانًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ

⁵¹ Allah da, 'Ben onu size indireceğim. Ama ondan sonra sizden her kim inkar ederse artık ben ona kainatta hiçbir kimseye etmeyeceğim azabı ederim' demişti.”

⁵² İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 250; İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, 135; İbn Mihrân, *el-Gaye*, 238; İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 249; İbn Şüreyyh, *el-Kâfî*, 358; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 2/636; İbnü'l-Cezerî, *Takerîbü'n-neşr*, 141; Bennâ, *İtbâf*, 1/546; Ahmed İsa el-Me'sârâvî, *el-Kamilü'l-mufasssal fi'l-karâ'ati'l-erbe'ate 'aşer* (Kahire: Daru'l-Esmari's-Şatibi, 2009), 127.

⁵³ el-Mâide 5/67.

⁵⁴ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 246; İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, 133; İbn Mihrân, *el-Gaye*, 236; İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 247; Dâni, *et-Teyâr fi'l-karâ'ati's-seba'* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1984), 100; a.mlf., *Camî'u'l-beyân*, 485; İbn Şüreyyh, *el-Kâfî*, 358; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 2/636; İbnü'l-Cezerî, *Takerîbü'n-neşr*, 141; Abdülfettâf Pâluvî, *Zübdetü'l-'İrfan* (İstanbul: Asitane Yayınevi, ts.), 51; Hamîd, *Mushafî's-Sahabe*, 119; Fahd Harûf, *el-Miyyesser*, 119; Me'sârâvî, *el-Kamilü'l-mufasssal*, 119.

“(Eğer sonradan) o iki kişinin günaha girdikleri (yalan söyledikleri) anlaşılırsa, o zaman, bu öncelikli şahitlerin zarar verdiği kimselerden olan başka iki adam, onların yerine geçer ve ‘Allah’a yemin ederiz ki, bizim şahitliğimiz onların şahitliğinden elbette daha gerçektir. Biz hakka da çığneyip geçmedik. Çünkü o takdirde biz elbette zalimlerden oluruz’ diye yemin ederler.”⁵⁵

Bu ayette yer alan iki kişinin günahı, şahitlik olayı ve ayetin daha iyi anlaşılması için nuzul sebebini bilmek gerekmektedir. Nuzul sebebiyle ilgili bir rivayet Tirmizî ve Taberî’nin eserlerinde yer almaktadır.⁵⁶ İlgili bilgi kaynaklarda İkrime’den (ö. 105/723) o da İbn Abbas’tan rivayet edilerek şu şekilde geçmektedir:

“Temîm ed-Dârî ile Adî b. Beddâ Hristiyan iki kişiydi. Bunlar cahiliye döneminde Mekke’ye gelir, ticaret yapar, orada uzun süre kalırlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) hicret ettikten sonra onlar ticaretlerini Medine’ye çevirdiler. Amr b. Âs’ın azatlısı Budeyl’de ticaret maksadıyla yola çıkıp Medine’ye geldi. Bu üçü hep birlikte Şam’a doğru ticaret maksadıyla yola koyuldular. Yolun bir bölümünde Budeyl rahatsızlandı. Kendi eliyle bir vasiyet yazdı, sonra da bu vasiyeti eşyasının arasına bırakıp iki yol arkadaşına tavsiyede bulundu. Budeyl ölünce eşyasını açıp baktılar. Ondan bir şey (altın işlenmiş gümüş bir kap) alıp sonra malını olduğu gibi muhafaza ettiler. Medine’ye, aile halkı yanına geldiler, eşyasını onlara teslim ettiler. Aile halkı Budeyl’in eşyasını açınca yazdığı vasiyeti ve eşyası arasında bulunanları gördüler. Ancak vasiyette yazdığı halde bir şeyi bulamadılar. İki yol arkadaşına bulamadıkları şeyi sordular, onlar da ‘Bizim onun adına muhafazaya aldıklarımız ve bize verdiği bunlardan ibarettir’ dediler. Bu sefer mirasçıları ‘İşte onun kendi eliyle yazdığı mektup’ dediler. Arkadaşları, ‘Biz ona ait bir şeyi gizlemiş değiliz’ deyince mirasçılar Hz. Peygamber’in huzuruna şikayette bulunmaya gittiler. Bunun üzerine şu, “Ey müminler! Sizden birinize ölüm gelip çattığında...”⁵⁷ ayeti kerimesi nazil oldu ve sonra Rasûlullah ikinci namazı akabinde onlardan şu şekilde yemin etmelerini istedi: ‘Kendisinden başka hiç bir ilah bulunmayan Allah adına yemin ederiz ki, bundan bir şey gizlemiyoruz.’ Daha sonra iki yol arkadaşı Allah’ın dilediği kadar bir süre böylece kaldılar. Bilahare beraberlerinde altınla süslenmiş bir gümüş kabın olduğu ortaya çıktı. Aile halkı, ‘İşte bu onun eşyalarındandır’ deyince, ikisi de, ‘Doğrudur, fakat biz bunu ondan satın almıştık. Yemin ettiğimiz vakit de bunu söz konusu etmeyi unuttuk ve kendimizi yalancı çıkarmaktan da çekindik’ dediler. Yine Hz. Peygamber’in huzurunda davalastılar ve bu ayeti kerime nazil oldu. Bu sefer Rasûlullah ölenin aile halkından iki kişinin, öbürlerinin gizledikleri ve sakladıkları şeylerin ölene ait olduğuna dair yemin etmelerini ve böylelikle o şeye hak kazanmalarını emretti. Daha sonra Temîm ed-Dârî İslam’a girdi ve Hz.

⁵⁵ el-Mâide 5/107.

⁵⁶ Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 6 (No. 3311); Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/441-442.

⁵⁷ “Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir. Yabut; seferde olup da başınıza ölüm musibeti gelirse, sizin dışınızdan başka iki kişi şahitlik eder. Eğer şüphe ederseniz, onları namazdan sonra alırsanız da Allah adına, ‘Akraba da olsa, şahitliğimizi hiçbir karşılığa değıştirmeyiz; Allah için yaptığımız şahitliği gizlemeyiz. Gizlediğimiz takdirde şüphesiz günahkârlardan oluruz’ diye yemin ederler.” el-Mâide 5/106.

Peygamber'e biat etti. Şöyle diyordu: "Allah ve Rasûlü doğru söylemiştir, o kabı ben almıştım."⁵⁸

Özetle; müfessirlerin ittifakla belirttiklerine göre bu ayeti kerimenin nüzul sebebi, o vakit Hristiyan iki kişi olan Temîm ed-Dârî ile Adî b. Beddâ ve onlarla beraber Amr b. Âs'ın Müslüman olan azatlısı Budeyl ile birlikte Şam'a doğru ticarete çıkmalarıdır.

Bu ayetin "استحق" ve "الاوليان" kelimelerini kıraat imamları farklı okumuşlardır. Âsım'ın ikinci râvîsi Hafs'ın dışındaki kıraat imamları "استحق" kelimesini meçhul (edilgen) halde kıraat etmişlerdir.⁵⁹

Bu kelime istif'al bâbına çevrildiğinde: "bir şeyi hak etmek, suçlu cezaya müstehak olmak" gibi manaları ifade eder. Bu fiilin faili meçhul halde getirilip okunduğunda mana "O iki kişinin günaha girdikleri (yalan söyledikleri) anlaşılrsa, o zaman, haklarına tecavüz edildiği ölüye daba layık olan (mirasçılardan) iki kişi onların yerini alır..." şeklinde olur.⁶⁰

Âsım'ın birinci râvîsi Ebu Bekir Şu'be "الاوليان" kelimesini "الأوليين" şeklinde okumuştur. Dolayısıyla bu kelime "الذنين" ismi mevsulünün sıfatı veya ondan bedel (bedelü minhi) ya da "عليهم" kelimesinde yer alan zamirin bedeli olur.⁶¹ Ayrıca Hamza, Ya'kûb ve Halef de bu şekilde okumuşlardır.⁶² "Önce, ilk, birinci, temel, başlangıç, yorumlamak" gibi manalara gelen "اول" kelimesini⁶³ çoğul sığasıyla okuyan imamlara göre ise mana şu şekilde olur: "(Eğer sonradan) o iki kişinin günaha girdikleri (yalan söyledikleri) anlaşılrsa, o zaman, (şahitlerin) haklarına tecavüz ettiği ölüye öncelikli olan (mirasçılardan) iki kişi onların yerini alır..."

Örnek 3:

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/441-442; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 5/575-576; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruç Yayınları, 2004), 6/472; Zuhayli, *et-Tefsîru'l-munîr*, çev. Ahmet Efe, vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 2013), 4/95-96.

⁵⁹ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 249; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce*, 135; İbn Mihrân, *el-Caye*, 237; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 248; İbn Şüreyh, *el-Kâfi*, 359; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 2/636; İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr*, 141; Bennâ, *İthâf*, 1/546; Abdülfettâh Abdülganî el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi'ş-şâtibiyye fi'l-kerâ'ati's-seba'* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1999), 254; Me'sârâvî, *el-Kamilü'l-mufassal*, 125.

⁶⁰ İbn Manzûr, "حَقَّق", 2/942.

⁶¹ İbn Mihrân, *el-Caye*, 237; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 248; İbn Şüreyh, *el-Kâfi*, 359; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 2/636.

⁶² İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 249; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce*, 136; İbn Mihrân, *el-Caye*, 237; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 248; İbn Şüreyh, *el-Kâfi*, 359; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 2/636; İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr*, 141; Bennâ, *İthâf*, 1/546; Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfi*, 254; Me'sârâvî, *el-Kamilü'l-mufassal*, 125.

⁶³ İbn Manzûr, "اول", 1/174.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَيْدِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَيْدِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأَيْدِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِأَيْدِي وَإِذْ
كَفَعْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

“O gün Allah şöyle diyecek: ‘Ey Meryem oğlu İsa! Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün. Hani, seni Ruhu’l-Kudüs (Cebrail) ile desteklemiştim. Beşikte iken de, yetişkin iken de insanlara konuşuyordun. Hani, sana kitabı, hikmeti, Tevrat’ı, İncil’i de öğretmiştim. Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle doğuştan körü ve alacahı iyileştiriyordun. Hani benim iznimle ölüleri de (hayata) çıkarıyordun. Hani sen, İsrailoğullarına açık mucizeler getirdiğin zaman ben seni onlardan kurtarmıştım da onlardan inkâr edenler, ‘Bu ancak açık bir büyüdür’ demişlerdi.”⁶⁴

Bu ayeti kerimede yer alan “طَيْرًا” kelimesi ve “سِحْرٌ” kelimesi kıraat imamlarınca farklı okunmuştur. “طيرا” kelimesini ilk geçtiği şekliyle okuyan imamlar: Ebû Amr ve Âsım’dır. Nâfi‘ bu kelimeyi ism-i fail kalıbında “طائرًا” şeklinde okur.⁶⁵ Bu kelime “uçmak, havada yükselmek, iki kanatlı kuş, uğurlu veya uğursuz sayılan şey, insanın rızkı, dimağ, hayır veya şerden nasip” gibi manaları ihtiva etmektedir.⁶⁶ Genel kabule göre “طير” kelimesi kuş manasını ifade etmektedir. Bu kelimeyi ism-i fail kalıbında okuyan imamlara göre mana “uçan” şeklinde şöyle olur: “...Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal uçuyordu (uçan oluyordu).”

“سحر” kelimesini kıraat imamlarından Hamza, Kisâi ve Halef “س” harfinden sonra “ا” harfi ekleyerek ism-i fail vezninde “ساجر” şeklinde okumuşlardır.⁶⁷ Bu okuyuşa göre doğrudan doğruya sihri yapan kişiye işaret olunmaktadır ki, bu zat kişilerin iddia ettiklerine göre Hz. İsa’dır. Buna göre mana: “Bu şahıs, apaçık bir sibirbazdan başka bir şey değildir” olur.⁶⁸

Yukarıda örnek olarak verilen üç ayete ilaveten üç ayette daha kelime yapısının değişmesiyle ortaya çıkan ancak anlamı etkilemeyen kıraat farklılıkları vardır. Bunlar sırasıyla şöyledir:

⁶⁴ el-Mâide 5/110.

⁶⁵ İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 249; İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, 135; İbnü’l-Cezerî, *Takerîbü’n-neşr*, 141; Hamîd, *Mushafî’s-Sahabe*, 126; Fahd Harûf, *el-Müyesser*, 126; Me’sârâvîy, *el-Kamilü’l-mufassal*, 126.

⁶⁶ İbn Manzur, “طير”, 4/2735.

⁶⁷ İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 249; İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, 136; İbn Mihrân, *el-Caye*, 237; İbn Gâlbûn, *et-Tezkira*, 248; İbn Şüreyh, *el-Kâfî*, 359; İbnü’l-Bâziş, *el-İkenâ’*, 2/636; İbnü’l-Cezerî, *Takerîbü’n-neşr*, 141; Bennâ, *İthâf*, 1/546; Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfî*, 254; Hamîd, *Mushafî’s-Sahabe*, 126; Fahd Harûf, *el-Müyesser*, 126; Me’sârâvîy, *el-Kamilü’l-mufassal*, 126.

⁶⁸ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 186.

Örnek 1:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَأَتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

“Bir zamanlar Mûsa kavmine şöyle demişti: “Ey kavimim! Allah’ın size lutfettiği nimeti hatırlayın. Zira O, içinizden peygamberler çıkardı, sizi hükümdarlar kıldı ve âlemlerde hiçbir kimseye vermediğini size verdi.”⁶⁹

20. ayette yer alan “الانبياء” kelimesini Nâfi‘ “ي” harfini “ء” hemze harfine çevirerek okumaktadır.⁷⁰ “الانباء”. Aynı kelime 81. ayette tekrardan gelmektedir.

Örnek 2:

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوُا اللَّهَ وَخَشَوُا النَّاسَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا

“O halde insanlardan korkmayın, benden korkun da ayetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın.”⁷¹

Ayette geçen “وَخَشَوُا اللَّهَ” cümlesinin sonuna aidiyet “ي” sı ekleyerek okuyan imamlar: Ebû Amr, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb’tur.⁷² “و” harfi atf harfidir. “اخشو” fiili; emri hazır sonda bulunan “و” failidir. “ن” harfi vikayedir hazf olan aidiyet “ي” sını korumak için gelmiştir. Fakat “ي” harfi diğer kıraatlerde hazfolmuştur.⁷³

Örnek 3:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar.”⁷⁴

İlgili ayette yer alan “مَنْ يَرْتَدَّ” fiili, meczûm muzâ’af bir fiildir. Son iki harfinin aynı olması hasebiyle idğam gerçekleşmiştir. Bu fiillerin son harfinin sükunü arız olması halinde hem idğam edilerek hem de tahkik ile okunması caizdir. Fiili muzarinin sonunda sükunü arızın meydana gelmesi ise bu kelimedeki olduğu gibi başına cezm edici bir edat gelmesiyle olur. Dolayısıyla bu kelimenin, “يَرْتَدَّ” şeklinde idğamın zıddı olan izhar/fekk ile okunması caiz olduğu gibi “يَرْتَدَّ” şeklinde idğam ile okunması da caizdir. Fetha hareke verilmesinin sebebi

⁶⁹ el-Mâide 5/20.

⁷⁰ Hamîd, *Mushafû’s-Sababe*, 111; Fahd Harûf, *el-Müyyesser*, 111; Me’sârâviy, *el-Kamilü’l-mufasssal*, 111.

⁷¹ el-Mâide 5/44.

⁷² İbn Mücâhid, *Kıtabu’s-Seb’â*, 243; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 130; İbn Şüreyh, *el-Kâfî*, 365 Bennâ, *İthâf*, 1/535; Hamîd, *Mushafû’s-Sababe*, 115; Fahd Harûf, *el-Müyyesser*, 115.

⁷³ Muhammed İbrahim, *‘İrabü’l-Kur’ân*, 115.

⁷⁴ el-Mâide 5/54.

“الحركات الخف” hafif hareke olmasından dolayıdır.⁷⁵ Bu yeri idğam etmeksizin okuyan imamlar; Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer’dir. İdğamlı okuyan imamlar ise İbn Kesir, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ya‘kûb ve Halef’tir.⁷⁶

Sonuç

Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur’ân ayetlerini sahabeye okuyor ve nasıl okunacağını öğretirken kıraat eğitimi veriyordu. Bu eğitim-öğretimden geçen sahabiler aldıkları kıraati ve usûlü diğer sahabilere ve tabiin nesline Rasûlüllah’dan aldıkları şekliyle öğretiyorlardı. İlk dönemden itibaren ağızdan ağza, hocadan talebeye şifâhî olarak nakledilen kıraatler kıraat imamlarının isimleriyle anılmaya başlandı. Kıraatlerin imamlara nispet edilmesi, onların o kıraati en çok zabteden, en çok okuyan ve okutan, ona en çok yönelip ilgilenen kimseler olmasındandı. Yoksa onların icâdı, re‘y ve ictihâdı anlamında değildi.

Zamanla bazı imamların kıraatleri terk edilmişken bazı imamların kıraatleri de okunmaya devam etmiştir. Günümüzde ise Nâfi‘, Ebû Amr ve Âsım kıraatleri Dünya Müslümanlarınca okunan yaygın üç kıraattir ve namazlarda Kur’ân kıraati olarak okunmakta eğitim ve öğretimi Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Çalışmada, ilgili kıraatlerin ferşî okuyuş farklılıklarına Mâide sûresi çerçevesince yer verilmiştir. Mâide sûresinin, içinde abdest ayetini barındırmasının yanında çeşitli fikhî hükümleri ve ahlaki hükümleri içerdiği ve adı geçen kıraat imamlarının ve râvîlerinin, Mâide sûresindeki ferşî okuyuş farklılıklarının ayetlerin anlamına etki ettiği görülmüştür.

Mâide sûresinde harekenin farklı okunmasıyla gerçekleşen ferşî kıraat farklılıkları vardır. Özellikle abdest ayetindeki kıraat farklılığının uygulama farklılığına ve mezhebî anlamlandırmalara zemin hazırladığı görülmektedir. Fiil kalıbının değişmesiyle ilgili kıraat farklılıklarının yer aldığı ayetler içinde değerlendirilen Mâide 89. ayetteki kıraat farklılıklarının yemin keffareti ile ilgili fikhî konulara kapı açtığı ve diğer ayetlerde olan kıraat farklılıklarının ise küçük farklılıklarla birlikte anlama zenginlik kattığı tespit edilmiştir. Fakat bu farklılıklar cümlenin manasını tamamen değiştirecek nitelikte değildir. Kelime yapısının değişmesine neden olan kıraat farklılıklarının ayetlere farklı manalar kazandırdığı görülmüştür.

⁷⁵ Ebû Hanîfe, *Maksûd*, 206-207.

⁷⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hücc*, 132; İbn Mihrân, *el-Caye*, 235; İbn Galbûn, *el-Tezkira*, 247; İbn Şüreyh, *el-Kâfî*, 357. Bennâ, *İthâf*, 1/538. Pâluvî, *Zübde*, 51.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.
- Akkuş, Murat. "Kırâatlerin Tefsire Etkisi: İbn Âşûr Örneği". *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015), 118-176.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/287-289. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/94-96. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Bedir, Lokman. "Kırâat Farklılıklarının Yoruma Etkisi". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. 1. Basım. 2/313-328. 2017.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfî fuşalâi'l-beşer bi'l-kırâ'ati'l-erba'ate-'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet-i Nur, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahih*. nşr. Müessesetü'r-Risale. Dimeşk: Müessesetü'r-Risale, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Kitâş Yayınevi, 2002.
- Birgivi, Takiyuddin Mehmet. *İzhârü'l-esrâr*. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*. İstanbul: Ensar Neş., 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yay., 2001.
- Çollak, Fatih. *Hafs Rivâyetleriyle Gelen Vecibler ve Hüccetleriyle Âsım Kırâati*. İstanbul: Üsküdar Yay., 1989.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM, 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *Cami'u'l-beyan fi'l-kırâ'ati's-seba' el-meşhûra*. thk. Muhammed Suduk el-Cezairi. Lübnan: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *et-Teyisr fi'l-kırâ'ati's-seba'*. Beyrut: Daru Kütübü'l-'Arabiyye, 1984.
- Demir, Adem. *İbn Amir Kırâati ve Âsım Kırâatiyle Mukayesesi*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Maksût*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Babrü'l-muhît*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010.
- Fahd Haruf, Muhammed. *el-Müyeser fi'l-kırâ'ati'l-aşri'l-mütevâtira min tarîki tayyibeti'n-neşr ve'l-kırâ'ati'l-erba' eş-şâze ve tevcîhubâ*. Dimeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 2016.
- Hamîd, Hâkim. *Mushafü's-Sahabe fi'l-kırâ'ati'l-aşri'l-mütevâtira min tarîki's-şâtibiyye ve'd-dürre*. thk. Cemalettin Muhammed Şerif. Tanta/Mısır: Dâru's-Sahabe, 2004.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükrem b. Ali b. Ahmet el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 19 Cilt. Kahire: ts.

İbn Mücâhid, Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî Ebûbekir el-Bağdadî. *Kitabu's-Seba' fi'l-kıra'at*. thk. Şevki Dayk. Kahire: Dâru'l Meârif, 1980.

İbn Mihrân, Ahmed b. Hüseyin el-İsbehâni en-Nisâbûrî. *el-Gaye fi'l-kıra'ati'l-'Asr*. thk. Muhammed Gayyas el-Cenbaz. Riyad: Dâru's-Şevaf Yayıncılık ve Dağıtım, 1990.

İbn Ğalbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdülmü'min. *Kitabu't-tezkira fi'l-kıra'at*. thk. Said Salih Züa'yme. İskenderiyye: Dâru İbn Haldun, 2001.

İbn Şüreyh, Ebu Abdullah er-Ruayni el-İşbili el-Endülüsi. *el-Kâfi fi'l-kıra'ati's-seba'*. thk. Salim b. Ğarmillah b. Muhammed ez-Zehrani. Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1419/1999.

İbnü'l-Bâziş, Ebu Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî. *el-İknâ' fi'l-kıra'ati's-seba'*. thk. Abdülmecit Kaddaş. 2 Cilt. Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1403/1983.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Takrîbü'n-neşr fi'l-kıra'ati'l-'aşr*. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2002.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî. *el-Hüce fi'l-kıra'ati's-seba'*. nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şuruf, 1979.

İBRAHİM, Muhammed Tayyip. *'Arabü'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'n-Nefas, 2009.

Kâdî, Abdülfettah. *el-Büdüri'z-zâbire fi'l-kıra'ati'l-'aşri'l-mütevâtire min tarîki's-şatibiyye ve'd-durra*. Mekke: Mektebetü Enes İbn Malik, 2002.

Kâdî, Abdülfettâh Abdülğanî. *el-Vâfi fi şerhi's-şatibiyye fi'l-kıra'ati's-seba'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî.

Kur'an Yolu. Erişim 14 Ekim 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Kaya, Mehmet Ali. *Asım Ravilerinden Hafs b. Süleyman İle Nâfi" Ravilerinden Veriş Arasındaki İhtilâflı Okuyuşların Mukâyesesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kaya, Remzi. "Kıraat Açısından Abdest Ayeti". *UÜİFD*, 5/5 (1993), 255-266.

Kösesoy, Abdulvahap. *el-İntisar Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yay., 2019.

Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *MÜİFD*. 48 (2015), 149-184.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruç Yayınları, 2004.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: OTTO Yay., 2016.

Me'sârâvîy, Ahmed İsa. *el-Kamilü'l-mufasssal fi'l-kıra'ati'l-erbe'ate 'aşer*. Kahire: Dâru Esmari's-Şatibi, 2009.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac. *el-Câmi'u's-Sahib*, nşr. Dâru't-Tayyibe. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006.

- Nüveyrî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*. thk. Mecdi Muhammed Sürûr Sad Baslum. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yay., 2005.
- Pâluvî, Abdülfettâf. *Zübdetü'l-İrfan*. İstanbul: Asitane Yayınevi, ts.
- Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/475-476. İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Sarı, Mehmet Ali. *Ebû Ömer ed-Dûri ve Kiraatü'n-Nebî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Süddî, Ebû Muhammed İsmâil b. Abdirrahman el-Kebîr. *Tefsîrû's-Süddî*. thk. Muhammed Ata Yusuf. İskenderiyye: Daru'l-Vefâ, 1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sur*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. 17. Cilt. Kahire: Merkezü'l-Hicr, 2003.
- Şentürk, Lütfi – Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Neylû'l-evtâr min esrâri münteka'l-abbâr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 16 Cilt. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006/1427.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vli âyi'l-Kur'ân*. çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Taşpınar, Kadir. "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri". *İHYA*, 3/1 (Bahar-2017). 113-138.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid). *el-Câmi'u's-Sahib*. nşr. Beşşar Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslami, 1996.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Mâide Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/403-405. İstanbul: TDV Yay., 2003.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. 10. Cilt. İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Munîr*, çev. Ahmet Efe, vd. 15 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 2013.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

TAZMİNAT HUKUKU AÇISINDAN FIKİH İLMİNDE SORUMLULUK ANLAYIŞININ GELİŞİMİ, HANEFİ MEZHEBİNDE İKİ ÖRNEĞİN İNCELENMESİ*

THE DEVELOPMENT OF THE UNDERSTANDING OF RESPONSIBILITY IN FİQH IN TERMS OF COMPENSATION LAW, EXAMINATION OF TWO EXAMPLES IN THE HANAFİ SCHOOL

Kemal YILDIZ

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kemalyildiz1@hotmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4824-922X>

Muhammed Emin KIZILAY

Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, eminkizilayzade@hotmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2082-0597>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Kasım 2020/ 6 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Ocak 2020 / 11 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 91-111.

Cite as / Atıf: Yıldız, Kemal – Kızılay, Muhammed Emin, “Tazminat Hukuku Açısından Fıkıh İlmінде Sorumluluk Anlayışının Gelişimi, Hanefi Mezhebinde İki Örneğin İncelenmesi [The Development of the Understanding of Responsibility in Fiqh in Terms of Compensation Law, Examination of Two Examples in the Hanafi School]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 91-111.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Kemal Yıldız'ın danışmanlığında hazırlanmakta olan “Tanzimat Sonrası Osmanlı Uygulamasında Haksız Fiil Sorumluluğu” adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

Öz

Fıkıh ilminin oluşmasında Ebu Hanife ve onun kurmuş olduğu fıkıh halkasının büyük katkısı vardır. Bu halkada birçok ameli konu detaylıca tartışılmış ve bunun sonucunda sistematik bir yapı ortaya çıkmıştır. Gündelik yaşam içerisinde zararlı sonuçlar doğuran haksız fiiller ve bu fiillerle ilgili hükümler de halkada tartışılan konulardan biridir. Böylece, sorumluluk hukuku kapsamında değerlendirilen konularda mantıki tutarlılığa sahip bir birikim hâsıl olmuştur. Bu birikim Ebu Hanife'nin halkasındaki talebeleri tarafından sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Aktarım esnasında insanların ihtiyaçları, içtihat mantığında meydana gelen değişimler gibi sebeplerle mevcut birikim hem genişlemiş hem de birtakım değişimlere uğramıştır. Bu gelişim ve değişimi fıkıhta sorumluluğun meydana gelme şekillerinden biri olan sebep sorumluluğu ile ilgili iki örnek üzerinde yapılan tartışmalarda görebilmekteyiz. Çalışmamızın konusunu oluşturan bu iki örnek, ahır ve kafes kapısını açan kişinin sorumluluğu ile ilgilidir. Çalışmada bu iki örnek üzerinden, meydana gelen genişleme ve değişimin izini sürerek sorumluluk hukuku bağlamında Hanefî birikimi ve mantığı kavranmaya çalışılmıştır. Örnekler ile ilgili mezhebin kurucu halkasına dayanan bir ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilaf zamanla sonraki dönem Hanefî fakihlerince ele alınıp çeşitli deliller ve farklı örneklerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucunda görüşlerden biri tercih edilmiş ve mezhepte hâkim kanaat haline gelmiştir. Lakin bu kanaat de zamanla bizzat kurucu halkaya referansla değişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sorumluluk Hukuku, Hanefî Literatürü, Zarar, Tazmin, İlliyyet Bağ.

Abstract

One of the biggest contributions in the formation of the science of fiqh belongs to Abu Hanifa and the fiqh school he set. In this school, many fiqh issues were discussed in detail and as a result of this, a systematic structure emerged. It acts causing harmful consequences in daily life and the provisions related to these actions are also discussed in this school. Thus, an accumulation with logical consistency has been created in the issues considered within the scope of liability law today. This accumulation has been passed on to the next generations by the students of Abu Hanifa's school. During the transference, due to reasons such as the needs of people and changes in the mentality of ijtihad, the accumulation has both expanded and underwent some changes. We can see this expansion and change in the discussions on two examples of causal responsibility, which is one of the ways in which responsibility occurs in fiqh. These two examples, which form the subject of our study, are related to the responsibility of the person who opens the barn and cage door. In this study, through these two examples, it is tried to understand the Hanafî accumulation and logic in the context of the law of responsibility by tracing the expansion and change that occurred. There are a disputes regarding the examples based on the founding circle of the school. These disputes were dealt with by later Hanafî fuqaha' in time and tried to be grounded with various evidence and different examples. As a result, one of the views was preferred and it became the dominant opinion in the school. However, this opinion changed over time concerning the founding imams themselves.

Keywords: Liability Law, Hanafî Literature, Damage, Compensation, Causation.

Extended Abstract

Extended Abstract

In the emergence of Fiqh, Abū Ḥanīfa and the fiqh circle he started made a major contribution. Moving from the Islamic teaching that had gone down to them, this circle addressed and discussed in depth people's rights and responsibilities in terms of practice. People in this circle, being Abū Ḥanīfa in the first place, formed a structure that is systematic and logical by processing the knowledge of nearly one and a half century accumulated since the Prophet. By this way, Ḥanafī fiqh understanding was formed. In transmitting this understanding to the next generations, the greatest contribution is by *Shaybānī*, who is one of the students of Abū Ḥanīfa in his circle. Because, both when Abū Ḥanīfa was leading the circle and after his death when Abū Yūsuf was the leader, *Shaybānī* either personally noted the accumulation of knowledge or had it written for this school. When the views were noted, he personally read them to Abū Yūsuf and received his approval. In this way, a voluminous work (*al-Asl/ al-Mabsut*) was produced.

Matters such as damage/ causal relation/ responsibility were also discussed by this circle and took place in *Shaybānī's* book. The main philosophy of the school took form in this founding circle especially about responsibilities which do not rest on an agreement contract. As well as monotony on this subject, there was also difference in opinions in terms of some particular examples. The examples about which the founding circle did not have a consensus were discussed in detail and tried to be explained with various rational and transmitted evidence by Ḥanafī faqīhs (jurists) of later periods. In this stage, they also stated the view which they considered worthy of commendation. In this way, a view that has been preferred by different faqīhs who lived in different locations in different times has been marked in practice (*fatwā*).

Two of these examples are in the way that someone opens the doors of a barn or a poultry house which belong to another person, and therefore animals run away, which results in financial loss for the owner. About these examples discussed in Ḥanafī literature, two different views are transmitted about whether the person who opens the doors would be responsible or not. The view defending that the doer of this action should be held responsible is related to *Shaybānī*, and the view advocating that the doer should not be held responsible is related to Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf. Among them, the preferred opinion is that the person opening the doors would not be responsible, which is a view related to Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf.

However, in the book by *Shaybānī* named *al-Asl*, in which he transmits the founding circle's accumulation of knowledge, this dispute mentioned by the Ḥanafī faqīhs of later periods cannot be found. In the book, *Shaybānī* asks his teacher whether the person opening the door would be held responsible, and gets the answer that he would not be held responsible and he does not raise any objections to this. In this condition, the source of the opposing view attributed to *Shaybānī* in Ḥanafī literature gains more importance. As far as it has been determined, Ḥanafī faqīh *al-Samarḳandī* (d. 373/983) mentions this dispute for the first time. *Al-Samarḳandī* gives place to this dispute in his work named *nādīr ar-rivāyah*, in which he collected views of the founding circle that are transmitted in a relatively less reliable way. Moreover, by stating that such a dispute is not mentioned in *zāhir ar-rivāyah*, Ḥanafī faqīhs such as *al-Sarāḳhsī* (d. 483/1090), *Burbān al-Dīn al-Bukhārī* (d. 616/1219) and *Sheikh Bedreddīn* (d. 823/1420) indicate that this view is predicated on *nādīr ar-rivāyah*. When it is considered that the first text written by *Shaybānī* is *al-Asl*, it springs to the mind that he initially agreed with Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf, however he might have changed his view later. Another thing that comes to mind is that this view probably did not reach to the level of *zāhir ar-rivāyah*, which is transmitted from the founding circle in a reliable way. As a matter of fact, the views in *zāhir ar-rivāyah* are based on the five books written by *Shaybānī* including *al-Asl*. Yet, the opposing view by *Shaybānī* about the instances might not have taken place in these books, but might have been transmitted by one or two students of him.

Following all these, it can be said that there are two aspects making the examples about a person who caused damage by opening barn or poultry house doors valuable. The first one is that these examples are cited in literature although they were transmitted in a relatively less reliable way in the school, and they are not preferred by Ḥanafī authorities. Furthermore, it is about grounding the opposing view in detail in some works in addition to this. This view could be ignored because it is less reliable and not preferable. It can be said that, though faqīhs preferred the views of Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf in practice, they did not want to miss a view which most probably belongs to *Shaybānī* in doctrine. In this way, they might have foreseen that the view to be based on in practice can change by time in regard to needs. Thus, in *Majalla* -prepared and practised in Ottoman Empire in the 19th century- *Shaybānī's* view was preferred according to the needs of the day, and it turned into a civil code.

The second aspect is that, *Shaybānī's* view enables it to discuss the causal relation between the action and damage in a much wider perspective. Because, though this person does not directly harm animals, by opening the door, he enables

them to run away. The fact that causal relation is discussed in such a wide perspective might have provided Hanafi faqih a new point of view about matters connected to causal relation. In this way, it can be said that the relation between action and damage is treated in a wider perspective and the removal of the loss is prioritized in determining the convenience of causal relation. Especially due to increasing Muslim population and spread of Islam to different locations, many different matters related to liability law are faced by muftis and faqih. Shaybani's view is of importance in generating answers for these cases. Discussing the causal relation between the action and damage within a narrow perspective necessitates sufferers to bear the loss in many cases. In this respect, it can be inferred that this disagreement attributed to Shaybani means much more than just a dissent of a concrete personality, and that it provides faqih a wide area for faqih about the convenience of causal relation.

GİRİŞ

İslami ilimler içerisinde fikhın özel bir konumu vardır. Bu ilimlerin hepsi murâd-ı ilahiyi anlayabilme ve hayatın her yönüne tatbik edebilme uğraşında olmaları hasebiyle çok değerlidirler. Bu uğraş içerisinde fikhı özel bir yere konumlandıran şey ise, gündelik hayatta en çok karşılaşılan amelî konuları ele almasıdır. Amelî konularda kuşkusuz en yoğun olanlardan biri de insanlar arasındaki hukuki muamelelerdir. Fıkıh ilmi bünyesinde de bu hukuki muamelelerin farklı konularına dair meseleler ele alınmıştır. Hiç şüphesiz toplum hayatı içerisinde insanlar arasında en sık meydana gelen muamelelerden biri de haksız fiil konularıdır. Fıkıhta bu tür konular ilk tedvin yıllarından itibaren ele alınmış, bu konularda adil olan yolu bulmak için gayret sarf edilmiştir. Bugünkü pozitif hukukta sorumluluk hukuku kapsamında incelenen bu konular, erken dönemde fikhın kazuistik yapısı gereği müstakil olarak ele alınmamış, lakin ilerleyen dönemlerde ilk olarak *taẓmîn*, *damân* gibi kavramlarla müstakil başlıklar içerisinde tartışılmıştır. Sonrasında ise konular müstakil eserlerde incelenmiş ve *damânât/sorumluluk* başlığı taşıyan farklı eserler ortaya çıkmıştır.¹ Fıkıh ilminde bugünkü sorumluluk hukuku çerçevesinde ele alınan konular tartışılmış ve sistematik bir yapı ortaya çıkarılmıştır diyebiliriz. Bu yapı içerisinde tartışılan önemli konulardan biri de herhangi bir zarar meydana geldiğinde ne yapılacağıdır. Bu soru insanlık tarihinde önemli bir yer teşkil etmiştir. Örneğin ilk çağlarda bazı toplumlar çok katı sistemler geliştirmiş, zarar görenin intikam alma ve zararın failine aynı şekilde zarar verme hakkına sahip olduğunu kabul etmişlerdir.² Fıkıhta da zarar konusu ele alınmış, Kitap ve Sünnet ışığında bu sorunun cevabı aranmıştır. Hatta bunlardan hem cezai hem de hukuki sorumluluk gerektiren konular Kitap ve Sünnette doğrudan yer bulmuştur.³

Sorumluluk türleri içerisinde özellikle toplumsal hayatta sıkça karşılaşılan ve insanların en çok anlaşmazlığa düştüğü konulardan biri hukuki sorumluluğun bir alt başlığı olan akit dışı sorumluluktur. Bunun sebebi insanlar arasında önceden herhangi bir akdî münasebet

¹ Hanefî mezhebinde sorumluluk hukuku literatürü ile ilgili yakın zamanda yapılan bir çalışmada, bu konuda kaleme alınan ilk müstakil eserin Fudayl Çelebi'ye (öl. 991/1583) ait ed-Damânât fî'l-furû'î'l-Hanefiyye isimli eser olduğu tespit edilmiştir. Fudayl Çelebi'den önce Mecdüddîn el-Üsrûşenî (öl. 637/1240), İmâdüddîn el-Merginânî (öl. 670/1271) ve Şeyh Bedreddin (öl. 823/1420) konuyu eserleri içerisinde müstakil başlıklarla ele almışlardır. Fudayl Çelebi'den yaklaşık kırk yıl sonra Gânim el-Bağdâdî (öl. 1030/1620) de konu ile alakalı müstakil bir eser kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bkz. Kamil Yelek, "Fudayl Çelebi'nin ed-Damânât fî'l-furû'î'l-Hanefiyye Adlı Eserinin Tazminat Literatürü İçerisindeki Yeri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 302.

² Kemal Yıldız, "Sorumluluk", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 380.

³ Yıldız, "Sorumluluk", 37: 381.

olmaksızın gelişen olaylar (zarar/zıyan) neticesinde söz konusu olmasıdır.⁴ Bu nedenle fihki literatür içerisinde bu tür sorumlulukların hangi örnekler ile ele alındığı, bu örneklerin nasıl değerlendirildiği ve yine bu örnekler üzerinden literatürün nasıl bir değişim geçirdiğini görmek İslam sorumluluk hukukunun adaleti tesis etme kabiliyetini ortaya koymak açısından önemlidir. Bunu yaparken de fıkıh tarihinde her ekolün kısmen ayrı bir literatürü olduğundan, daha doğru bir ifadeyle mezheplerin farklı yorum kabiliyetlerinin bir sonucu olarak yazın türlerinde de bir ekolleşme söz konusu olduğundan bu örnekleri tek bir mezhep/ekol üzerinde görmek daha isabetli olacaktır. Tek bir fıkıh mantığı özelinde örnekleri aynı fıkıh mantığına sahip fakihler üzerinden okuyabileceğimiz kanaatindeyiz. Bu sebeple Hanefî fıkhında akit dışı sorumluluk ile ilgili iki örneği ele alacağız. Bunlar kafes ve ahır kapılarının açılması ile hayvanların kaçması sonucu hayvan sahiplerinin mal varlıklarındaki azalma sebebiyle zarara uğramalarıdır. Bu örnekleri seçmemizin sebebi Hanefî mezhebi içerisinde bu iki örnek üzerine kurucu imamlara kadar dayanan bir ihtilafın olmasıdır. İkinci sebep ise bunların, Hanefî mezhebinin fail-fiil-zarar ilişkisi üzerinden sorumluluk fikrini yansıtmaya sahip olmalarıdır. Hanefî fıkhında sorumluluk temel olarak fiil ile zarar arasındaki uygun illiyet bağına dayanmaktadır. Ele aldığımız örnekler üzerindeki ihtilafın bu uygunluğun kapsamı ve bu uygunluğa hangi perspektiften bakıldığı noktasında önemli olduğu kanaatindeyiz.

1. Genel Olarak Haksız Fiil Sorumluluğunun Unsurları

İslam sorumluluk hukukunda haksız fiil sorumluluğu, fiil ve zarar arasındaki bağ açısından ele alınmaktadır. Bu bağ, zararın fiile isnadı ve nispeti açısından önemlidir. Fıkıhta da sorumluluğun meydana gelmesi için bu bağın mevcudiyeti şart koşulmuştur.⁵ Fiil ve zarar arasında aranan bu bağ, pozitif hukukta kabul edilen “uygun illiyet bağı” teorisine benzemektedir.⁶ Fıkıhta bu bağ iki ayrı şekilde tezahür etmektedir: mübâşeret ve tesebbüb.⁷ İlk olarak hicri beşinci yüzyılın sonlarında Hanefî doktrinine girdiği düşünülen⁸ bu iki kavram illiyet bağının iki farklı formunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Mübâşeret, başka bir kimsenin fiili olmaksızın (doğrudan failin eylemiyle) hareketin meydana gelmesi,⁹ kişinin işini doğrudan kendisinin yapması gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Aynı kökten *el-beşera* kelimesi ise deri anlamındadır. Bu kökten türetilerek mübâşeret, ten teması anlamında da

⁴ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, (İstanbul: Beta, 2006), 461; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 26.

⁵ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7:166; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, *Mecmau'l-enbur fî şerhi mülteka'l-ebbur* (Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.), 2: 470; Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Abkâm* (İstanbul: Matbaat-ü Ebû'z-Ziya, 1330), 2: 901.

⁶ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 78.

⁷ Kemal Yıldız, “Mübâşeret”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 429.

⁸ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 80-81.

⁹ Muhammed Amîm el-İhsân el-Bereketî, *et-Tarîfâtü'l-fıkhiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 192.

¹⁰ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâb tâcü'l-luga ve sıbâbi'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Atâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l- Melâyîn, 1987), 2: 590; Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 4: 61.

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

kullanılmaktadır.¹¹ Böylece sorumluluk hukuku bağlamında denilebilir ki mübâşeret kişinin fiili ile zarar arasında herhangi bir vasıtanın olmaması, fiil ile zarar arasında doğrudan bir bağ kurulmasıdır.¹² Bu tür bir zararı meydana getiren kimseye de *mübâşir* denmektedir.¹³ Örneğin silahlı ateşlemek suretiyle başkasının ölümüne sebep olmak mübâşeretten zarar vermektir.

Tesebbüb ise doğrudan değil de araya farklı amillerin girmesi ile zararın meydana gelmesidir. Bu durumda kişinin fiili değil, bu fiilin eseri zarara sebep olmaktadır. Örneğin bir kimsenin açtığı kuyuya bir başkasının düşüp zarara uğraması tesebbüben sorumluluk doğurur. Burada zarara sebep olan kuyuyu açanın fiili değil, kuyunun derinliğidir.¹⁴ Ancak sorumluluk zarara doğrudan sebep olan illete (derinliğe) yüklenemeyeceğinden, bu illeti meydana getiren faile yüklenir.¹⁵ Bu durumda da tesebbüben sorumluluk söz konusu olur. Bu şekilde bir zarara sebep olana da *mütesebbib* denmektedir.¹⁶ Bu iki kavram ile alakalı denilebilir ki mübâşeret, doğrudan verilen zararlar için; tesebbüb ise dolaylı olarak verilen zararlar için kullanılmaktadır.

Mübâşeret ve tesebbüb hallerinde, tazmin mükellefiyeti için fail ve failin fiilinde aranan şartlar da farklıdır. Fiil ile zarar arasındaki illiyet bağının en güçlü olduğu durum mübâşeret halidir.¹⁷ Zira mübâşeret halinde zarar doğrudan ve araya başka hiçbir fiil girmeksizin meydana gelmektedir.¹⁸ Bu nedenle mübâşeret halinde fiil ile zarar arasındaki illiyet bağı başka bir unsura ihtiyaç duymaksızın çok açık bir şekilde tespit edilebilmektedir.¹⁹ Mübâşeret halinde fiil ve zarar arasındaki bağ açıkça tespit edilebildiği için sorumluluğun doğmasında failin kusurlu olup olmadığı veya fiilin hukuka aykırı (teaddî) olup olmadığı dikkate alınmamaktadır.²⁰ Tesebbüben meydana gelen zararlar ise aynı durum söz konusu değildir. Zira tesebbüb hallerinde fiil ile zarar arasına farklı sebepler girmiş, hatta bir sebepler zinciri

¹¹ Cevherî, *es-Sıhâb tâcî'l-luga ve sıhâbi'l- Arabiyye*, 2: 590; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 60; Bereketî, *et-Tarîfâtü'l-fıkhiyye*, 45.

¹² Yıldız, “Mübâşeret”, 31: 429.

¹³ Vehbe Zuhaylî, *Naẓariyyetü'd-Damân*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2018), 164; Sirâc, *Damânu'l-Udvân*, 167; Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 887.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 27: 14.

¹⁵ Bu örnek failin kuyuyu hukuka aykırı olarak açtığı ön kabulü ile ele alınmalıdır.

¹⁶ Ali el-Hafif, *ed-Damân*, 58; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 72-73; Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, Mecelle, md. 888.

¹⁷ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 70.

¹⁸ Mehmet Âkif Aydın, *İslâm Ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 83.

¹⁹ Ali el-Hafif, *ed-Damân*, 58; Aydın, *İslâm Ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 102; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 71.

²⁰ Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda teaddî kavramı hem hukuka aykırılığı hem de kusuru içine alacak şekilde tanımlanmaktadır. Kusur pozitif hukuk terimi olarak, kişinin iç iradesi ile ilgili kasıt, ihmal ve tedbirsizliği içeren bir üst kavramdır. Teaddî ise kişinin iç iradesi ile ilgili bir kavram olmayıp fiil açısından objektif bir durumu ifade etmektedir. Teaddînin hukuka aykırılık anlamına geldiği ile alakalı bkz. Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 55, 70. Ayrıca teaddînin kusur anlamına da geldiğini iddia eden çalışmalar için bkz. Ünal Yerlikaya, “Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Dijanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 25-51; Kamil Yelek, “Hanefî Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansımaları”, *Eskiyeni* 42 (2020), 1051-1075.

oluşturmuştur. Bu nedenle tessebbüben verilen zararlarda sorumluluğun doğması için teaddî unsuru aranmaktadır.²¹

Mübaşeretden verilen zararlarda sorumluluk için mevcudiyeti gerekli olmayıp tessebbüben verilen zararlarda şart koşulması sebebiyle teaddî kavramı ayrı bir önem kazanmaktadır. Teaddî haddi aşmak, mücaveze ve zulüm, şer'î bir izne dayanmayan ve mubah olmayan iş,²² şeriatın ruhsat vermediği şey, hakka tecavüz,²³ şer'an veya âdeten tanınan bir hakkın sınırlarını aşmak²⁴ anlamına gelmektedir. Kaynak eserlerde kullanılan *cinayet* ve *bi-gayr-i hakkin* terimlerinin de "teaddî" ile eş anlamlı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.²⁵ Hanefî doktrini incelendiğinde en genel ifadeyle teaddî kavramı, tazmin borçlusu kimsenin sorumlu olmasına neden olan fiilindeki bir vasıf olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶ Hukuka aykırılık anlamındaki bu kavram bazen kusur veya kusurun alt türleri olan kasıt-ihmal ya da taksir terimleri ile karıştırılabilmektedir. Kısaca ifade edelim ki teaddî taksir ve üst bir kavram olarak kusurdan farklıdır. Lakin bazen fiilin teaddî vasfını kazanması taksir veya kusur aracılığı ile olabilmektedir.²⁷

2. Örneklerin Tahlili

Mübâşeret ve tessebbüb halinde zararın meydana gelmesi ve buna binaen sorumluluğun gerçekleşmesi ile alakalı fıkıh literatüründe farklı örnekler rastlamak mümkündür. Özellikle klasik eserlerde konuyla alakalı birçok örnek mevcuttur. Yukarıda zikrettiğimiz örnekler de bunlardandır. Bu iki örnek ile alakalı mezhebin kurucu imamlarından çok kısa ifadeler rivayet edilmiştir. Ancak sonraki dönem kaynaklarında örnekler uzun uzadıya ele alınmış, Hanefî fıkıh anlayışına uygun bir şekilde ta'lil edilmiştir. Bu örnekler vasıtasıyla kurucu imamlardan itibaren sorumluluk hukuku ile ilgili Hanefî doktrinin ne gibi değişimlere uğradığını, fakihlerin bu değişim-gelişime nasıl katkıda bulduklarını görmeye çalışacağız. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bazen literatürdeki farklı örnekler de değineceğiz.

²¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc vd. (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 7: 3322; Serahsî, *el-Mebsût*, 1993, 27: 51; Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyñü'l-Hakaik Şerhu Kenz'id-Dekâik (Şelebî'nin Hâşiyesiyle Birlikte)* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1896), 6: 144; Aydın, *İslâm Ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 91; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 105.

²² Zuhaylî, *Naẓariyyetü'd-Damân*, 26; Sirâc, *Damânu'l-Udvân*, 66.

²³ Zuhaylî, *Naẓariyyetü'd-Damân*, 73.

²⁴ Zuhaylî, *Naẓariyyetü'd-Damân*, 173.

²⁵ Kemal Yıldız, "Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), 309, 311.

²⁶ Ahmed b. Ali Ebubekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tabâvî*, thk. İsmetullah Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 3: 394; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasari'l-Kudûrî fî'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 94; Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 56; Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer b. Maze el-Buhârî, *el-Mubtâü'l-burhânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1: 233; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İbtîyâr li-talîlî'l-mubtâr* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.), 2: 80; Mehmed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm şerh-u gureri'l-abkâm* (Dâr-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.), 2: 229; Bağdadî, *Mecmau'd-damânât*, 1999, 2: 341.

²⁷ Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tâmir Muhammed Muhammed, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2012), 4: 1675.

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

Ahır ve kafes kapısının açılması durumunda failin hayvanları ürkütmesi yahut bizzat sürerek dışarıya çıkarması söz konusuysa burada mübâşeretle sorumluluğun meydana geleceği açıktır. Zira fail ürkütme fiiliyle doğrudan hayvanların kaçmalarına sebep olduğundan zarara sebep olan illet bizzat failin fiilidir. Böyle bir durumda kapıyı açan kişinin hayvanların kaçması sonucu hayvan malikinin uğradığı zararı tazminle yükümlü olacağı konusunda ittifak vardır.²⁸ Bu örnekte fail ahır ya da kafes kapısını açmakla kalmamış aynı zamanda hayvanları ürküterek kaçmalarına neden olmuştur. Failin sadece ahır kapısını açık bırakıp hayvanları ürkütmemesi halinde ise durum değişmektedir. Hayvanların kendiliğinden kafes ya da ahırı terk edip telef olma durumunda, meydana gelecek zararın illetinin nereye izafe edileceği konusu ise tartışmalıdır. Bu durumda Ebu Hanife ve Ebu Yusuf, kişinin sadece ahır ya da kafes kapısını açması sonucu hayvanların buldukları yeri kendiliğinden terk etmeleri ile meydana gelecek zararın illetini kapıyı açan kişiye izafe etmemişlerdir. Zira sorumluluğun doğabilmesi için fiil ile zarar arasında uygun bir bağın kurulabilmesi gerekmektedir. Bu uygunluğun üçüncü bir şahsın fiili ile kesilmesi durumunda sorumluluk da düşmektedir.²⁹ Örneğin hukuka aykırı olarak açılan kuyuya bir başkasını iterek düşmesine neden olan kişinin fiili, kuyuyu açan failin fiili ile zarar arasındaki illiyet bağının uygunluğunu ortadan kaldırmaktadır.³⁰ Bu iki örnekte de Ebu Hanife ve Ebu Yusuf fiil ile zarar arasına üçüncü bir şahsın fiilinin girdiği kanaatindedirler. Bu harici amil ise hayvanların kendi *muhtâr* fiilleri yani kaçmalarıdır.³¹ Bu sebeple sadece ahır kapısının açılıp hayvanların ürkütülmediği durumda faile tessebbüb yoluyla bir sorumluluk yüklenemeyeceği kanaatindedirler.³² Şeybânî ise bu durumda failin tessebbüben de sorumlu olacağı görüşündedir.³³

3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Kişinin sadece kapıyı açması durumunda Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre failin fiili ile zarar arasına, faile sorumluluk nispet edilemeyecek başka bir illet girmektedir. Bu illet hayvanların kendi ihtiyari fiilleridir.³⁴ Kafes ya da ahır kapısının açılması ile hayvanları bir yerde tutan engel kaldırılmış ve buldukları yeri terk etmelerine müsait ortam oluşturulmuştur.³⁵ Şeybânî bu sebeple kapıyı açan kişinin zarara sebebiyet verdiği ve tazmin yükümlülüğünde olduğu kanaatindedir. Diğer iki imam da failin engeli kaldırdığını ve hayvanların kaçmasını mümkün hale getirdiğini kabul etmektedirler. Ancak onlara göre hayvanların buldukları yeri kendiliğinden terk etmesi, kapıyı açan kişinin fiili ile zarar arasına girmiştir. Dolayısıyla sorumluluğa medar olan uygun illiyet bağı kesilmiştir. Bu sebeple faile sorumluluk yüklemek mümkün değildir.³⁶

²⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7: 3393-3394; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 2: 901.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 16; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 77.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 16.

³¹ Damad Efendi, *Mecma'*, 2: 470.

³² Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 2: 901.

³³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7: 166; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 2: 901.

³⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 82; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 2: 901.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 14.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 14.

İncelediğimiz konu ile alakalı Hanefî kaynaklarında Şeybânî ile Ebu Hanife ve Ebu Yusuf arasındaki bu ihtilaf zikredilmiş, ihtilafa konu olan görüşler farklı delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunları incelediğimizde Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşünün hayvanların verdiği zararlar ile alakalı mezhepte kıyas (temel kural) haline gelmiş bir hadis-i şeriften yola çıkılarak temellendirildiğini görmekteyiz.³⁷ Bu hadise göre hayvanların verdiği zararlar sorumluluk doğurmamakta ve zarar gören şey heder olmaktadır.³⁸ Ahır veya kafes kapısı açıldığında da hayvanların kendi fiilleri ile bir zarar meydana gelmiş olmaktadır. Hayvanların fiilleri ile meydana gelen zararlar heder olduğuna göre herhangi bir tazmin yükümlülüğünden de bahsedilemeyecektir.³⁹ Bu zarar hayvanın kaçması ile hayvan sahiplerinin mal varlıklarındaki azalma veya kaçan hayvanın bir başkasının mal veya bedenine zarar vermesi şeklinde gerçekleşebilir. Her iki durumda da zarar, hayvanların fiilleri ile meydana geldiğinden zarara uğrayanların buna katlanması beklenir.

Diğer taraftan şunu ifade etmemiz gerekir ki hayvanların sebep olduğu tüm zararların heder olduğu şeklinde bir genelleme mezhebin sorumluluk anlayışına aykırı gözükmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz hadis-i şerif, hayvanların sebep olduğu her türlü zararlı sonucu kapsamına almamaktadır. Zararın meydana gelmesinde herhangi bir harici illetin olup olmadığına bakılmaktadır. Söz gelimi meydana gelen zararda hayvanı elinde bulunduran zilyedin teaddîsi söz konusu olduğunda sorumluluk zilyede ait olur. Zira bu durumda hayvan, zilyedinin aleti hükmündedir. Zilyet hayvan sahibi olabileceği gibi, çoban, emaneten elinde bulunduran, kiralayan veya gasıp da olabilir. Sorumluluk bu kimselerin teaddîsi sebebiyle doğduğu için hayvan sahibine rücu hakları da yoktur.⁴⁰ Görüldüğü üzere Hanefî doktrininde hayvanların verdiği zararları heder olarak kabul eden genel görüş hayvanların kendiliğinden verdikleri zararlar için geçerlidir. Yoksa mezhebin sorumlulukla alakalı kıyasına istisna teşkil edecek bir husus değildir. Örneğin saldırgan bir köpeğe sahip olan kişi, uyarıldığı halde hayvanını başıboş bıraktığında meydana gelecek zararlardan sorumlu olacaktır. Zira hayvanını kontrol altında tutmak için gerekli önlemleri almamıştır.⁴¹ Bu örnekte hayvanın vermiş olduğu zarar heder olarak kabul edilmemiştir. Bu nedenle ahır veya kafes kapısının açılması ile

³⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012), 7: 20; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6136; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 91; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*; 5: 240; Merginânî, *el-Hidâye*, 4: 1677; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 113; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1: 427; Damad Efendi, *Mecma'*, 2: 663; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 6: 608.

³⁸ Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Davud, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Diyât", 648 (No:4593); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Haleb: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), "Zekât", 44 (No: 2495).

³⁹ Ali Haydar Efendi, *Düreri'l-Hükkâm*, 2: 926.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 14-15; İbn Âbidîn, *el-Ukûdî'd-dürriyye fî tenkâbi'l-fetâvâ'l-Hamûdiyye* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2: 164; Ali el-Hafîf, *ed-Damân*, 186; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2: 489; Aydın, *İslâm Ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 127.

⁴¹ Buhârî, *el-Muhîtü'l-burbânî*, 5: 381; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 113; Alâüddin Muhammed b. Muhammed Emin b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidinzâde, *Qurretü'nyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddül-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 127.

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

hayvanların kaçması örneğine bu zaviyeden yaklaşmak daha doğru olacaktır. Dolayısıyla kapının açılması örneğinde kapıyı açan şahsın fiili ile zarar arasında uygun illiyet bağının mevcudiyeti önem kazanmaktadır. Şeybânî'nin içtihadına baktığımızda kapı açma fiili ile zararlı sonuç arasındaki bu bağın varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz.

İmamlar arasındaki ihtilafın temellendirildiği bir diğer husus ele aldığımız örneklerin doktrinindeki farklı örneklerle ilişkilendirilerek açıklanmasıdır. Bu örneklerin çoğu bizzat Ebu Hanife'nin fıkıh halkasında ele alınmış ve konu edindiğimiz örneklerle birlikte değerlendirilmiş⁴² olmakla beraber burada kastettiğimiz, kurucu halkanın birbirine kıyas ettiği örneklerin sonraki fakihlerce daha detaylı olarak incelenmesidir. Örneğin Şeybânî'ye atfedilen görüş kabı delinerek telef edilen yağlara, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a ait görüş ise bağın çözülmesi ile kaçan köle örneğine benzetilmiştir. Meşhur Hanefî fakîhi Kâsânî de (öl. 587/1191) *Bedâiu's-Sanâi'* isimli eserinde konuyla alakalı görüşleri zikrettikten sonra Şeybânî'nin görüşünü izaha koyulur ve yağ örneğinden hareketle konuyu açıklamaya çalışır. İçi yağ dolu bir kabın delinmesi ve yağın akıp telef olması durumunda zarar, kabı delen kimseye tazmin ettirilir. Ancak bu, yağın akıcı yani sıvı olması halinde geçerlidir. Zira akıcı olmak sıvı maddelerin doğası gereğidir. Söz gelimi delinen kabın içinde donmuş yağ olsa tazmin yükümlülüğünden söz edilemez. Çünkü yağın akıp telef olmasına sebep olan illet kişinin kabı delmesi değil, sıcaklıktır. Donmuş yağ kabın delinmesi ile değil, sıcakta eriyerek telef olduğunda zararın hemen meydana gelmediği, araya fasıla girdiği varsayılmaktadır. Sıvı yağ örneğinde olduğu gibi kuşlar da doğaları gereği imkân bulduklarında uçarlar. Kafesin açılmasıyla kuşu tutan engel kaldırılmış olacağından hayvan doğası gereği uçup gidecektir. Sıvı yağ kabını delip yağın telefine sebep olan kişi tazminle mükellef olduğu gibi kafes kapısını açarak doğasında uçuculuk olan kuşun kaçmasına sebep olan kişi de tazminle yükümlü olacaktır. Şeybânî'nin görüşünü bu şekilde açıklayan Kâsânî, ahır hayvanlarını da kuşlar gibi değerlendirmiştir.⁴³ Metinde hayvanların sıvı yağ örneğine kıyas edilmesi Kâsânî'nin hayvanları, fiillerinde ihtiyar sahibi olmayan ve şuursuz varlıklar olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bu sebeple hayvanların buldukları yeri terk etmesi, kapıyı açan kimsenin fiili ile zarar arasındaki illiyet bağını kesecek nitelikte görülmemiştir. Dolayısıyla kapıyı açan fail, teaddîsi olduğu için meydana gelen zarardan sorumludur.

Aynı eserde Kâsânî, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşlerini de bağlı bulunan köleye kıyas ederek temellendirmektedir. Kölenin ipi çözüldüğünde kaçıp gitmesi halinde ipi çözen kişiye herhangi bir tazmin mükellefiyeti yüklenmemektedir. Zira köle hareketlerinde ihtiyar sahibidir ve kendi ihtiyari fiili ile kaçmıştır. Aynı şekilde hayvanlar da birer canlı olmaları hasebiyle fiillerinde ihtiyar sahibidirler. Dolayısıyla kafes yahut ahır kapısının açılması ile hayvanların buldukları yeri terk etmesi sonucu faile sorumluluk yüklemek mümkün değildir.⁴⁴

⁴² Şeybânî, *el-Asl*, 9: 510-511.

⁴³ Kâsânî, *Bedâi*, 7: 166.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi*, 7: 166.

Hicri yedinci yüzyılda yaşayan, bir başka Hanefî fakîhi Mevsîlî (öl. 683/1284) ise *el-İhtiyâr* isimli eserinde konumuzla alakalı ihtilaf zikretmeksizin Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşünü zikretmiş, bunu da hayvanların fiillerinde ihtiyar sahibi olmalarıyla ilişkilendirmiştir. Hayvanların akıl sahibi olmadıkları için fiillerinde ihtiyar sahibi olamayacakları yönündeki muhtemel bir itiraza karşılık Kâsânî'nin bahsettiği, hayvanlara nispet edilen *ihdiyâriyye* fikrini geliştirmiş ve literatürden farklı bir örneğe kıyasla da bunu temellendirmiştir. Buna göre hayvanların ihtiyari fiile sahip olmaları akıl sahibi olmalarıyla alakalı değildir ve akıldan yoksun olmak muhayyerliği ortadan kaldırmamaktadır. Zira mecnun da akıldan yoksun olduğu halde zarara neden olan fiillerinden dolayı tazmin ile mükelleftir.⁴⁵

Hayvanların köleye benzetilmesi, fiillerinde muhayyer oldukları fikrinden hareketlidir. Bu muhayyerlik her iki örnekte de kapıyı açan yahut kölenin bağını çözen kişiyi tazmin yükümlülüğüne sokmamaktadır. Zira hayvanın yahut kölenin, fiilinde ihtiyar sahibi olması kapıyı açan kişinin bu fiili ile zarar arasındaki illiyet bağını kesebilecek nitelikte değerlendirilmiştir. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki mecnunların verdikleri zararlardan sorumlu olmaları muhayyerliklerinin var olması sebebiyle değil vücup ehliyetine sahip olmaları sebebiyledir.⁴⁶ Eksik ehliyetli mecnun ve çocukların verdikleri zararlarda sorumlu olmalarının vücup ehliyeti üzerinden tartışılması ise bu konudaki hükmü, meşru bir zemine oturtmak içindir. Zira bu kimselerin verdikleri zararlarda aslanan herhangi bir şekilde zarar vereni cezalandırmak veya ona yönelik yaptırım uygulamak değil, meydana gelen zararın izalesini sağlamaktır.⁴⁷ Hayvanların ise vücup ehliyetleri söz konusu değildir. Dolayısıyla hayvanların fiillerini muhayyerliklerinin olması üzerinden eksik ehliyetli kimselerle kıyaslamak doğru bir sonuca götürmeyecektir.

Şeybânî'nin içtihadına etki eden faktörlerden biri de hayvan sahiplerinin mağdur olmalarını engellemek istemesi olabilir. Zira Ebu Yusuf ve Şeybânî hocaları Ebu Hanife'ye ihtilaf ettikleri bazı görüşleri temellendirirken zamanın değişmesini ve insanların birbirlerine güvenmediği gibi argümanlara başvurmuşlardır.⁴⁸ Zamanın fesadı dikkate alındığında husumet sebebiyle insanların birbirlerine zarar vermek adına ahır yahut kafeslerinin kapısını açmaları muhtemeldir. Bunun sonucunda husumetin artacağı, toplumda huzursuzluğun çıkacağı da açıktır. İmam Şeybânî bütün bunları düşünerek farklı bir görüş serdetmiş olduğu söylenebilir.

Örneklerin ele alındığı çalışmalar fûrû fıkıh kitaplarıyla sınırlı değildir. Usul kitaplarında vaz'î hükümlerden biri olan "şart" ile ilgili verilen örneklerde, ele aldığımız ahır ve kafes kapısının açılması örneğine rastlamaktayız.⁴⁹ Usul kitaplarında konular ele alınırken fûrûdan

⁴⁵ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2: 82.

⁴⁶ Sîrâc, *Damânu'l-Udvân*, 104.

⁴⁷ Aydın, *İslâm Ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 135; Sîrâc, *Damânu'l-Udvân*, 53.

⁴⁸ Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2005), 96.

⁴⁹ "Şart kelimesi (çoğulu şurût), usûl-i fıkıhta vaz'î hükümlerden biri olup bir hükmün (bir sonucun) varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte kendisinin varlığı onun varlığını zaruri kılmayan ve onun yapısından bir parça teşkil etmeyen durumu (alâmet) anlatır." Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Boynukalın, "Şart", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 364.

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

ISSN: 2149-2344 / E-ISSN: 2149-2344

çeşitli örnekler verilmektedir. Şartın kısımlarından biri olan sebep hükmünde şarta verilen örneklerden biri de ahır veya kafes kapısının açılması örneğidir. Buna göre örnekte kapıyı açma fiilinin sebep hükmünde şart, hayvanın ihtiyari fiilinin ise illet olduğu ifade edilmektedir. Şartın sebep hükmünde olmasının nedeni ise illeti öncelemesidir.⁵⁰ Bu durumda zararın sebep hükmündeki şarta yani kapı açma fiiline izafe edilmesi mümkün değildir. Zira sebep ile zarar arasında ihtiyar sahibi bir failin (hayvan) fiili girmektedir.⁵¹ Söz gelimi hukuka aykırı olarak kamuya ait yolda açılan bir kuyuya bir başkasının düşerek yaralanması örneğinde kuyu kazma fiili şart, kuyuya düşme fiili ise illettir. Lakin kişi umum yolda açılmış kuyunun varlığından habersiz olduğundan zarar ile şart arasındaki bağı kesmeye elverişli bir ihtiyar söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla kafes ve ahır kapısı örneklerinin aksine burada şart/kuyu kazma fiili illet hükmünde kabul edilip sorumluluk kuyu kazana aittir.⁵² Söz konusu örneklerin Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşüne uygun olarak değerlendirildiği açıktır. Konuya Şeybânî'nin görüşü üzerinden bakıldığında ise onun, hayvanları ihtiyar sahibi kabul etmediğini söyleyebiliriz. Hayvanların ihtiyar sahibi olmaması nedeniyle hüküm ile hayvanların fiili arasında uygun bir bağın oluşması mümkün değildir.⁵³ Bu nedenle kafes veya ahır kapısını açma fiili illet hükmünde şart olarak değerlendirilmekte ve sorumluluk kapıyı açana ait olmaktadır.

Şunu ifade edebiliriz ki mezhepte kurucu imamlara kadar giden bir ihtilaf sonraki dönemlere aktarılmış, bu aktarım sırasında görüşler mezhebin genel kıyası çerçevesinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Hatta bu örnekler zamanla birer hukuk kodu haline gelmiş ve ihtilafli görüşler arasından tercihler yapılarak kanunlaştırılmıştır. Örneğin 1858 tarihli Osmanlı Ceza Kanunnâmesi'nde insanların toplu bulunduğu yerlerde at koşturular ve zarar verici yırtıcı hayvanları salıverenlerin nakdî para cezasına çarptırılacaklarına dair hüküm yer almaktadır.⁵⁴ Yine yırtıcı hayvanları serbest bırakarak başkasının hayvanına zarar verenlerin tazmin ile beraber nakdî para cezasına çarptırılacakları ifade edilmektedir.⁵⁵ Bir diğer maddede de hayvanını salıvererek başkasına ait ekinin zararına sebep olanların gerekli zarar ve ziyarı tazmin edecekleri ve nakdî para cezasına çarptırılacakları ifade edilmektedir.⁵⁶ Dahası Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşünü temellendirmek için kullanılan hadis-i şerife Mecelle'nin külli kaideleri arasında da “Hayvanâtın kendiliğinden olarak cinayet ve mazarrâtı hederdir” şeklinde yer verilmiştir.⁵⁷ Ancak burada hadis metni Türkçeye çevrilirken “kendiliğinden olan” ifadesi eklenmiş, böylece madde mezhebin sorumluluk anlayışını yansıtabilecek şekilde, tercih edilen yoruma uygun olarak düzenlenmiştir. Mecelle'nin hayvanların cinayetleri ile ilgili

⁵⁰ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4: 214.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûli's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2: 326; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sîgnâkî, *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit (Medine: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 5: 2094; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 214.

⁵² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 214.

⁵³ Serahsî, *Usûli's-Serahsî*, 2: 236.

⁵⁴ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, nşr. Hüseyin Hamid Bey, (İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300), md. 256, 122.

⁵⁵ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, md. 259, 123.

⁵⁶ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, md. 261, 124.

⁵⁷ Mecelle, md. 94.

maddeleri de incelendiğinde mezhebin sorumluluk hukuku ile ilgili genel kıyasına muvafık kalındığı görülmektedir.⁵⁸ Mecelle'nin başka bir maddesinde ahır ve kafes kapısının açılması ile ilgili kurucu imamlar arasındaki ihtilafı görüşten açıkça Şeybânî'nin görüşü tercih edilmiştir.⁵⁹ Bu tercih kanun yapımcıların kapıyı açan şahıs ile zararlı sonuç arasında uygun illiyet bağının varlığını kabul ettiklerini göstermektedir.

Tarihi süreç içerisinde her iki görüş değerlendirildiğinde, Şeybânî'ye atfedilen görüşün fiil ile zarar arasındaki bağı daha geniş bir perspektiften ele aldığı ve illiyet bağının uygunluğunun tespitinde zararın izalesini öncelendiği görünmektedir. Özellikle fıkıh ilminin oluşmaya başladığı dönemlerden bu yana Müslüman nüfusun artması ve İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması ile birlikte karşılaşılan olaylar da çeşitlenerek artmış, fakihler bu olaylara cevaplar üretmiş, böylelikle teori ve pratik karşılıklı olarak birbirini beslemiştir. Ebu Hanife'nin öğrencileri zamanında dahi birçok konuda zamanın değişimi sebebiyle öğrencilerinin Ebu Hanife'ye ihtilaf ettiğini bilmekteyiz.⁶⁰ Ele aldığımız örneklerde Şeybânî'nin Ebu Hanife'ye ihtilaf etmesi de bu açıdan son derece önemlidir. Zira zamanın değişimi, İslam'ın birçok yeni topluma ve coğrafyaya ulaşması gibi etkenler hiç şüphesiz akit dışı sorumluluk konusunda da cevap bekleyen birçok olayı fakihlerin karşısına çıkarmıştır. Fiil ile zarar arasındaki illiyet bağının dar bir çerçevede ele alınması ise birçok olayda zarara uğrayan tarafların bu zarara katlanmalarını gerektirecektir. Bu açıdan Şeybânî'ye atfedilen ihtilafın müşahhas bir örnekte sıradan bir görüş ayrılığı olmaktan çok daha fazlasını ifade ettiği ve illiyet bağının uygunluğu konusunda fukahaya daha geniş bir alan açtığı söylenebilir. Bunun bir örneğini Batı tarihinde de görmek mümkündür. Batı hukukunda sorumluluğun doğmasında failin kusurlu olması gerektiği fikri, 18. yüzyıl sonlarından itibaren sanayi ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte illiyet bağının uygunluğuna dayanan sebep sorumluluğu anlayışına doğru evrilmiştir. Sosyal pratiklerin değişmesi ile birlikte toplumun gündelik yaşamında tehlikeler de artmış, kusur sorumluluğu anlayışı birçok mağduriyetlere yol açmıştır. Bu nedenle failin kusurundan ziyade uygun illiyet bağı ile zararın izalesi ön planda tutulmuştur.⁶¹ Fıkıhta ise bu durum ilk tedvin dönemlerinde kabul edilmiş, failin kusurlu olması değil fiil ile zarar arasında uygun illiyet bağının varlığı aranmıştır. Görüş ayrılıkları ise kusurun varlığı üzerinden değil, illiyet bağının kapsamı ve sınırları üzerinden sürdürülmüştür. Bu ihtilaf fakihlere daha geniş bir alan açmış, tarihi süreç içerisinde zamanın gereği olarak bu alan Osmanlı hukukunda kullanılmış ve kanun metinlerine yansımıştır.

4. Örneklerin Hanefî Literatürdeki Yeri

İncelediğimiz örnekler Hanefî literatüründe mezhebin ilk kaynaklarından itibaren tartışılmıştır. İlerleyen asırlarda ise literatürün ve kavramların gelişmesiyle konu daha tafsilatlı bir şekilde ele alınmış, kurucu imamlara atfedilen görüşler şerh ve haşiyelerde tahlil

⁵⁸ Mecelle, md. 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940.

⁵⁹ Mecelle, md. 922.

⁶⁰ Ekinci, *İslam Hukukunda Değişimin Sınırı*, 96.

⁶¹ Eren, *Borçlar Hukuku*, 449-450; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 149.

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

edilmiş, bunlara nazaran daha sade olan muhtasar türü eserlerde ise sadece tercih edilen görüşler zikredilmiştir.

Hanefî doktrininin oluşumunda en etkili isim kuşkusuz kurucu imam Ebu Hanife'dir. Ancak Ebu Hanife'nin kendisi bizzat fıkha dair bir eser kaleme almamıştır. Etrafında bir fıkıh halkası oluşturmuş ve bu halkada çeşitli konuları ele alarak öğrencileri ile tartışmış, kendi görüşlerini de öğrencilerine yazdırmıştır. Kendisinin ve kurmuş olduğu halkanın fıkhi birikimini sonraki dönemlere taşıyan ise bu yazma (*imlâ*) faaliyeti olmuştur.⁶² Ebu Hanife'nin halkasında bulunan öğrencilerinden özellikle Ebu Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl, Nuh b. Ebî Meryem ve Hasan b. Ziyâd mezhep doktrininin gelişiminde önemli rol oynamışlardır.⁶³ Bu isimler Hanefî mezhebi içerisinde “selef” olarak isimlendirilmektedir. Hanefî fıkının ilk ve kurucu tabakasını oluşturan bu halkanın sonraki dönemlere aktarılmasında ise Şeybânî diğer isimlere nazaran daha etkili olmuştur.⁶⁴ Öyle ki kendisinden meşhur yahut tevâtür yolla zikredilen metinler *zâhirü'r-rivâye* olarak adlandırılmıştır.⁶⁵ Bu adlandırma *zâhirü'r-rivâye* metinlerin Hanefî çevrelerce kabul görmesi, kapsamlarının ve metinsel özelliklerinin *nâdirü'r-rivâye* eserlere göre daha üstün olması ve Şeybânî'ye nispetlerinin sahih olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle *zâhirü'r-rivâye* türü eserler mezhep içerisinde *nâdirü'r-rivâye* eserlere nispetle daha muteber sayılmaktadırlar.⁶⁶

Zâhirü'r-rivâye metinlerinden biri de Şeybânî'nin yazdığı ilk metin olma özelliğine sahip eseri *el-Asl*'dir. Bu metnin ilk formları Ebu Yusuf tarafından meydana getirilmiş, sonrasında Şeybânî bu verileri yeniden ele alarak Ebu Hanife'nin fıkıh halkasının ilk sistematik metnini ortaya koymuştur.⁶⁷ Bu nedenle halkanın fıkhi birikimini en iyi yansıtan eserdir diyebiliriz. *Zâhirü'r-rivâye* içerisindeki diğer eserler ise sonraki dönemlerde kaleme alınmış ve bazıları sadece Şeybânî'nin kendi görüşlerini zikrettiği metinlerdir.⁶⁸ İncelediğimiz örneklerin mezhebin ilk ve en güvenilir kaynağı olarak kabul edilen Şeybânî'nin *el-Asl*'inde da ele alındığını görmekteyiz. “Kitâbu'l-Lukata” başlığında zikredilen örnekte, yukarıda teorik olarak konuyu incelemeye çalışırken zikrettiğimiz aksine, kafes kapısının açılması sonucu hayvanların telef olması durumunda failin tazminle yükümlü olmayacağı ifade edilmektedir. Soru-cevap sistematığı ile ele alınan bu bölümde Şeybânî de konuya dair herhangi bir ihtilaf zikretmemektedir.⁶⁹ Ayrıca Şeybânî *el-Asl*'in daha başlarında eserin metni ile ilgili bir ifadeye yer vermiştir. Buna göre Şeybânî'nin herhangi bir ihtilaf zikretmeksizin belirtmiş olduğu görüş Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve kendisinin fikir birliği ettiği görüştür.⁷⁰ Bu da demek oluyor

⁶² Ahmet Özel, “Hanefî Mezhebi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 21.

⁶³ Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 3.

⁶⁴ Murteza Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografisi*, (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 69.

⁶⁵ Mehmet Boynukalın, “Mukaddime”, *el-Asl*, mlf. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012), 39.

⁶⁶ Eyyüp Said Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 101.

⁶⁷ Bedir, *Ebu Hanife*, 69; Boynukalın, *Mukaddime*, 47-48.

⁶⁸ Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, 44: 101.

⁶⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 9: 511 “وَكذلك لو فتح باب رجل وفي داره دواب فذهبت؟ قال: نعم، لا ضمان عليه. قلت: وكذلك لو كان بازي وكذلك لو فتح باب الحمام؟ قال: نعم، لا ضمان عليه؛ لأنه لم يحوله عن حاله ولم يمسه”.

⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 1: 5.

ki *şâbiru'r-rivâye*de Şeybânî, kapıyı açan kimsenin tazmin yükümlülüğünde olmayacağı noktasında Ebu Hanife ve Ebu Yusuf ile aynı görüştedir.

Şeybânî'nin eserinde dikkat çeken husus, eserin tam bir kitap olarak ele alınmayıp farklı konuların *kitâb* başlığında müstakil risaleler şeklinde hazırlanmış olmasıdır. *el-Asl* üzerine yaptığı çalışmasında Mehmet Boynukalın, her *kitâbın* râvîsini belirttiikten sonra bazı *kitâbların* râvîsinin bilinmediğini söylemektedir.⁷¹ Konumuzla alakalı örneklerin zikredildiği “kitâbu'l-lukata” bölümü de bunlardan bir tanesidir. Ayrıca Şeybânî'nin bu risalelerin bazılarını bizzat kendi yazdığı, bazılarını ise öğrencilerine imla yolu ile kaleme aldığını ifade edilmektedir.⁷² Dolayısıyla diyebiliriz ki “kitâbu'l-lukata” başlıklı *kitabın* Şeybânî'nin herhangi bir öğrencisinden rivayet edilmemiş olması, muhtemelen bölümün doğrudan Şeybânî tarafından kaleme alındığını göstermektedir. Buradan hareketle ilgili metnin soru-cevap sistematığında soruyu soran şahıs da bizzat Şeybânî'nin kendisidir. Metinde ahır veya kafes kapısını açan kişinin hayvanlara yönelik bir eylemde bulunmadığını ve onlara dokunmadığını, bu nedenle kapıyı açan şahsın sorumlu olmayacağını ifade eden⁷³ de hocası Ebu Yusuf olmalıdır. Zira “kitâbu'l-lukata” bölümünün başlangıcında ilgili kitabı Şeybânî'nin kendisinden rivayet ettiği şahıs Ebû Yusuf'tur. Yani bu bölümdeki görüşlerin rivayet zincirinde Şeybânî'den bir önceki isim Ebu Yusuf'tur.⁷⁴ Önemli olan husus Şeybânî'nin burada hocasına yönelik herhangi bir ihtilaf yöneltmemiş olmasıdır.

Şeybânî'ye yakın bir dönemde yaşamış olan Ebu'l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983) ise konuyla alakalı *şâbiru'r-rivâye*'nin hilafı bir görüşü Şeybânî'ye atfetmektedir. Genellikle *nâdiru'r-rivâye* türü görüşleri topladığı *Uyûnu'l-Mesâil* adlı eserinde Semerkandî⁷⁵, kafes kapısını açarak hayvanların kaçıp telef olmasına sebep olan kişinin sorumlu olacağını belirten görüşü Şeybânî'ye atfetmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte Semerkandî, *el-Asl*'de Şeybânî'nin bu konuyu ihtilafsız olarak zikrettiğini de eklemektedir. Burhâneddin el-Buhârî de (öl. 570/1174?) Semerkandî'den aynı şekilde alıntulamıştır.⁷⁷ Konuyu ele alan Serahsî de (öl. 483/1090) Mabsût isimli eserinde ahır ve kafes kapısını açan kimsenin sorumlu olmayacağını açıkladıktan sonra “روي عن محمد” ifadesiyle failin sorumlu olacağı yönündeki görüşü zikretmektedir.⁷⁸ Bu görüşün “روي” şeklinde zikredilmesi onun *nâdiru'r-rivâye* olduğunu göstermektedir. Bir diğer Hanefî fakih Şeyh Bedreddin (öl. 823/1420), *Câmiu'l-Fusûleyn*'de

⁷¹ Boynukalın, Mukaddime, 79.

⁷² Boynukalın, Mukaddime, 73.

⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, 9: 510-511 “لأنه لم يحوله عن حاله ولم يمسه”.

⁷⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 9: 505.

⁷⁵ Eyyüp Said Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 280; İshak Yazıcı, “Ebû'l-Leys Semerkandî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 474.

⁷⁶ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Uyûnu'l-Mesâil*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 119.

⁷⁷ Buhârî, *el-Mubâtt*, 5: 488.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mabsût*, 11: 14.

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

Ebu'l-Fadl el-Kirmânî'den (öl. 543/1149) atıfla bu görüşün *el-Asl*'da Şeybânî'ye atfedilen görüşün hilafına olduğunu aktarmaktadır.⁷⁹

Anlaşılmaktadır ki Hanefî fukaha konu hakkında *nâdiru'r-rivâyede* Şeybânî'ye nispet edilen bu görüşün farkındadır.⁸⁰ Bunu da açıkça zikretmektedirler. Lakin nispeten daha sonraki dönem Hanefî fukahası Şeybânî'ye ait *zâbiru'r-rivâyede* bahsedilen görüşü zikretmemiş, onun konu hakkındaki görüşünü doğrudan *nâdiru'r-rivâyeye* atfetmişlerdir.⁸¹ Şeybânî'nin görüşünün *zâbiru'r-rivâyeye* değil de *nâdiru'r-rivâyeye* dayandırılıyor olması, *nâdiru'r-rivâyede* ifade edilen görüşün Şeybânî'ye nispetinin daha sahih kabul edildiğini göstermektedir. Şeybânî'ye ait *nâdiru'r-rivâyede* zikredilen görüşün en eski kaynaklarından biri olan Semerkandî ise Şeybânî'ye atfedilen bu görüşü Şeybânî'nin talebesi Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî'den rivayetle zikretmektedir. *Abbâru Ebî Hanîfe* isimli Hanefî tabakât kitabında Saymerî (öl. 436/ 1045) Hişâm'ın *el-Asl* rivayetlerinden bahsetmekte ve Hişâm'ın rivayetlerinin diğer rivayetler kadar güvenilir olmadığını, içerisinde “muzdarib” rivayetlerin bulunduğunu eklemektedir.⁸² Muzdarip terimi hadis ilmi ıstılahlarından biridir ve aynı konudaki iki farklı rivayetin birbirine tercih edilememesi anlamına gelmektedir.⁸³ Hişâm b. Ubeydullah'ın rivayetlerinde “ıztırap” olması, aynı konuda farklı hükümler zikrettiği anlamına gelmektedir. Tabi bu durum Hişâm b. Ubeydullah'ın konumuzla alakalı rivayeti için de geçerlidir diyemeyiz. Şeybânî'nin ahır ve kafes kapılarının açılması örneklerinde failin sorumlu olacağı yönündeki görüşünün *nâdiru'r-rivâyeye* kapsamında değerlendirilme sebebi de görüşün Hişâm'dan nakledilmesi olabilir.

Hangi görüşün Şeybânî'ye ait olduğu kesin olarak bilinemese de Şeybânî'ye ait görüşün kafes kapısını açan kimsenin tazmin ile mükellef olacağı şeklinde kabul edildiğini görmekteyiz. Bu durum Şeybânî'nin önceleri kafes kapısını açan kimsenin tazmin ile mükellef olmayacağına dair bir kanaatinin olduğunu, ancak sonradan bu görüşünden rücu etmiş olabileceğini akla getirmektedir. Zira evvelce bahsettiğimiz gibi *el-Asl*, Şeybânî'nin Hanefî ekolünün erken dönemlerinde telif ettiği bir eserdir. Semerkandî'nin (öl. 373/983) *Uyûnu'l-Mesâil*'i ise Şeybânî'nin vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra kaleme alınmıştır. Muhtemelen Ebu Hanîfe'nin ders halkasında hocasıyla aynı görüşte olan Şeybânî, bunu *el-Asl*'a kaydetmiş ve bu kayıt mütevatir/meşhur yolla nakledilmiştir. Yine muhtemeldir ki ilk görüşünden rücu eden Şeybânî sonraları konuyu yeni görüşü muvacehesinde ele almıştır. Hişâm'ın kayıt altına aldığı bu görüş, *zâbiru'r-rivâyeye* seviyesine ulaşmadan nakledilmiş olabilir. Belki de Semerkandî'nin, bu görüşü genellikle nadir rivayetleri topladığı eserine almasındaki sebep Hişâm b. Ubeydullah'dan rivayet edilmiş olmasıdır. Bahsettiğimiz gibi Hişâm b.

⁷⁹ Şeyh Bedreddin, "Tazmin Sorumluluğu Gerektiren Durumlar", çev. Kemal Yıldız, *Yargulama Usulüne Dair = Camiu'l-Fusuleyn*, ed. Hacı Yunus Apaydın, (Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 808.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi*, 7: 166; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 82; Bedruddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 11: 273; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1: 349; Damad Efendi, *Mecma'*, 2: 663.

⁸¹ Kâsânî, *Bedâi*, 7: 166; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 2: 349-350; Damad Efendi, *Mecma'*, 2: 663.

⁸² Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Abbâru Ebî Hanîfe*, (Beirut: Âlem-i Kütüb, 1985), 93-94.

⁸³ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salah, *Ma'rifet-ü emvâ'i 'ulûmi'l-Hadîs* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 93-94.

Ubeydullah'ın rivayetleri *muṣṭarîḫ* olmakla cerh edilmiştir. Hanefî literatüründe Şeybânî'nin görüşünün *nâdiru'r-rivâye*ye dayandırılıyor olması da bu ihtimalleri desteklemektedir.

Kâsânî her iki görüşü de incelemiştir. Konu ile alakalı ise Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zira Kâsânî'nin *Bedâiu's-Sanâi*'de takip ettiği usul gereği tercih ettiği görüşü öne aldığı, görüşleri temellendirirken de tercihe şayan görmediği görüşleri öncelediği görülmektedir.⁸⁴ Bu kaynaklardan ekserisi Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşünü benimsemişlerdir. Lakin bununla beraber Şeybânî'ye ait muhalif görüşü de zikretmiş olmaları her ne kadar fetvaya esas kabul etmeseler de bu görüşü de dikkate aldıklarını göstermektedir.⁸⁵ Ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi yakın dönemde fıkhî birikimin ilk kanunlaştırma hareketlerinden biri olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'de tercih edilen görüş, Şeybânî'ye nispet edilen muhalif görüş olmuştur.⁸⁶ Konumuz açısından Mecelle'nin önemi, Osmanlı devletinin son dönemlerinde hazırlanmış ve tamamen Hanefî doktrinini takip etmiş olmasıdır. Buna karşılık bazen dönemin ihtiyaçlarına göre mezhepte kabul gören görüşler (kavl-i sahih) terk edilerek mezhep içi farklı görüşler tercih edilmiştir.⁸⁷ Ayrıca Mecelle komisyonunda Şeybânî'nin görüşünün tercih edilerek şeyhülislamlık makamına sunulup onay alınması⁸⁸ fetva kurumunun da bu görüşü onayladığını gösteren bir amildir.

Sonuç

Hanefî kaynakları incelendiğinde bazı konularda mezhep imamlarına kadar dayanan ihtilafların olduğunu görmekteyiz. Sorumluluk hukuku kapsamında değerlendirdiğimiz iki örnek de bunlardandır. Hanefilerin haksız fiil sorumluluğu konusunda durdukları yeri ve temel mantıklarını anlayabilmek adına ele aldığımız bu iki örnek üzerinde her ne kadar ihtilaf söz konusu olsa da hukuk mantığı açısından bir yeknesaklığın olduğunu ifade edebiliriz. Buna göre sorumluluğun meydana gelmesinde asıl etken sorumluluk için gerekli unsurların var olmasıdır. Bu unsurların keyfiyeti hakkında mezhep içerisinde bir ihtilaf söz konusu değildir. Hatta Ebu Hanife'nin kurmuş olduğu halkada akit dışı sorumlulukların temel felsefesinin büyük oranda şekillenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Sonraki yüzyıllarda ise kavramlar iyice oturmuş, karşılaşılan yeni örnek olaylar ile birlikte teori daha da zenginleşmiştir. İncelediğimiz örneklerde de ihtilafın tarafları sorumluluk için gerekli unsurları aramıştır. Fikir ayrılığının temeli ise bu unsurların meydana gelip gelmediğidir. Söz gelimi kafes ve ahır kapısı açıldığında zararlı sonuç ile fiil arasında uygun illiyet bağının varlığı her iki taraf için de gerekli görülmele beraber bu bağın uygunluğu noktasındaki görüşler ayrılmaktadır. Yani mezhebin genel öğretisi sabit olmakla birlikte tikel örneklerde ihtilaflar mevcuttur. Bu itilafların sebebi ise yorumsal farklılıklar, zamanın ve şartların değişimi gibi etkenlerdir.

⁸⁴ Halit Ünal, "Bedâiu's-sanâi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 294.

⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7: 3393-3394; Aynî, *el-Binâye*, 11: 273; İbn Âbidîn, *Reddî'l-mubtâr*, 4: 277.

⁸⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 2: 901.

⁸⁷ Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 233.

⁸⁸ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28: 233.

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

ISSN: 2149-2344 / E-ISSN: 2149-2344

Çalışmamızda incelediğimiz ve selefın ihtilaf ettiği bu örnekler -birçok örnekte olduğu gibi- sonraki müellif fakihler tarafından ele alınmış, konu somut örneklerden hareketle daha soyut bir boyuta taşınmıştır. Kurucu imamların içtihat anlayışları, kullandıkları deliller, mezhebin genel kıyası göz önünde bulundurularak tarafların görüşleri tahlil edilmiş ve yorumlanmıştır. Böylece ele aldığımız örnekler Hanefî fıkıh literatürünün tarihi seyri içerisinde hukuk mantığına uygun hale getirilerek doktrinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Mezhebin öğretisini belirleyen ana çizgi de bu tahlil ve yorumlama faaliyetleridir. Yazınsal gelişim süreci içerisinde selefın görüşleri dogmatik olarak kabul edilmekten ziyade, bu görüşleri temellendiren hukuk mantığı öne çıkarılmıştır. Mecelle’de Şeybânî’nin görüşünün tercih edilmesi de bunu göstermektedir. Mecelle’nin teorik bir fıkıh kitabı olmayıp bir kanun metni olarak hazırlanması bu noktada önemlidir. Zamanın ve şartların değişmesine paralel olarak Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’un görüşü, mezhep içinde *zâbiru’r-rivâyeye* dayanan “müftâbih” görüş olmasına rağmen terk edilmiştir. Mecelle’nin hazırlandığı dönem göz önüne alındığında, hukuki, idari, iktisadi, sosyal ve ekonomik birçok alanda çağın gereklerine cevap verme ihtiyacının doğduğunu görmekteyiz. Bu ihtiyaca cevap verebilme adına Mecelle komisyonu Hanefî doktrini içerisinde esnek bir şekilde hareket etmiştir.

Kaynakça

- Ali el-Hafif. *ed-Damân fi’l-Fıkhi’l-İslâmî*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2000.
- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde. *Düreri’l-Hükkâm Şerhu Mecelle’i’l-Abkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaatü Ebû’z-Ziya, 1330.
- Aydın, Mehmet Âkif. *İslâm Ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aynî, Bedruddin. *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Bağdâdî, Ebu Muhammed b. Ğânim b. Muhammed. *Mecmau’d-damânât*. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc - ve Ali Cuma Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1. Basım, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/ 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bedir, Murteza. *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bedreddin, Şeyh. "Tazmin Sorumluluğu Gerektiren Durumlar". çev. Kemal Yıldız. *Yargılama Usulüne Dair = Camiu’l-Fusuleyn*. Ed. Hacı Yunus Apaydın. 796-942. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsân. *et-Tarîfâtü’l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Boynukalın, Mehmet. "Mukaddime". *el-Asl*, mlf. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. 1/1-313. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- Boynukalın, Mehmet. “Şart”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/ 364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer b. Maze. *el-Mubâtü'l-burbânî*. Thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekr er-Râzî. *Şerhu muhtasari't-Tabâvî*. Thk. İsmetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2010.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıbâh tâci'l-luga ve sıbâbi'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafur Atâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l- Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Ceza Kanunnâme-i Humâyunu. Nşr. Hüseyin Hamid Bey. İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1. Basım, 1300.

Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecman'l-enhur fî şerhi mülteka'l-ebbur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.

Ekinci, Ekrem Buğra. *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 1. Basım, 2005.

Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta, 9. Basım, 2006.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *el-Ukûdü'd-dürriyye fî tenkâbi'l-fetâvâ'l-Hamâdiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

İbn Âbidînzâde, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Kurretü'nyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddi'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.

İbnü's-Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifet-ü envâ'i 'ulûmi'l-Hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

Kahveci, Nuri. *İslam Borçlar Hukukunda Taşminat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2014.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kaya, Eyyüp Said. "Nâdirü'r-Rivâye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/ 278-280. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kaya, Eyyüp Said. "Zâhirü'r-Rivâye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/ 101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc vd. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.

Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mubtasari'ül-Kudûrî fî'l-fıkhi'l-Hanefî*. Thk. Kâmil Muhammed Uveyza. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Merginânî, Burhâneddin. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Tâmir Muhammed Muhammed. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2012.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-talîli'l-mubtâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-bükkâm şerb-u gureri'l-abkâm*. 2 Cilt. Dâr-u İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.

Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/ 21-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Abbâru Ebî Hanîfe*. Beyrut: Âlem-i Kütüb, 2. Basım 1985.

Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Uyânu'l-Mesâil*. Thk. Seyyid Muhammed Mühennâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2001.

Sirâc, Muhammed Ahmed. *Damânu'l-Udvân fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Camiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1. Basım, 1993.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1. Basım, 2012.

Ünal, Halit. "Bedâiu's-sanâi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/ 294. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yazıcı, İshak. "Ebû'l-Leys Semerkindî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/ 473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yelek, Kamil. "Fudayl Çelebi'nin ed-Damânât fî'l-furûi'l-Hanefiyye Adlı Eserinin Tazminat Literatürü İçerisindeki Yeri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 297-320.

Yelek, Kamil. "Hanefî Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansımaları". *Eskişen* 42 (2020), 1051-1075.

Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *Diyanet İlmi Dergi* 53/3 (2017), 25-51.

Yıldız, Kemal. "Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 305-312.

Yıldız, Kemal. *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.

Yıldız, Kemal. “Mübâşeret”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/ 429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yıldız, Kemal. “Sorumluluk”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/ 380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Deikâik (Şelebî'nin Hâşiyesiyle Birlikte)*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1896.

Zuhaylî, Vehbe. *Naẓariyyetü'd-Damân*. 10. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2018.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

TEFSİRDE DİLSEL ELEŞTİRİNİN TEKÂMÜLÜ: MÜFESSİR SEMÎN EL-HALEBÎ'NİN MU‘TEZİLE TEVİLLERİNE YÖNELİK DİLSEL ELEŞTİRİLERİ

THE EVOLUTION OF LINGUISTIC CRITICISM IN TAFSİR: LINGUISTIC CRITICISM OF
THE MUFASSİR SAMÎN AL-HALABÎ TOWARDS MU‘TAZİLA TA‘WİLS

Ömer DİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mımarsinan Mah. 3. Cad. 19100, Merkez-ÇORUM
omer_dinc25@hotmail.com, orcid.org/ [0000-0002-3571-5204](https://orcid.org/0000-0002-3571-5204)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 8 Kasım 2020/ 8 November 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık 2020 / 8 December 2020
Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 112-134.

Cite as / Atf: Dinç, Ömer. “İslâm Hukukunda “Tefsirde Dilsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessir Semîn el-Halebî'nin Mu‘tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri [The Evolution of Linguistic Criticism in Tafsir: Linguistic Criticism of the mufassir Samîn al-Halabî towards Mu‘tazila ta‘wils]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 112-134.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

Tefsir faaliyetlerinde eleştiri kültürünün erken dönemden itibaren ortaya çıktığı söylenebilir. Sahabe dönemiyle birlikte bu süreç klasik döneme kadar devam etmiştir. Belirli bir dönemden sonra kelâmî tavrın yerleşmesiyle birlikte erken dönemden aktarılan tefsir birikiminin bir kısmına yönelik bazı tenkitler gündeme gelmiştir. Özellikle rivayet kanalıyla gelen ve sünî kelâm anlayışına aykırılık arz eden hususlar, aklı birtakım gerekçelerle reddedilmiştir. Bunun yanında Mu'tezile mezhebinin ileri sürdüğü görüşler de ciddi bir tenkit sürecine tabi tutulmuştur. Bu eleştirel tavrın yeri geldikçe doğrudan rivayete dayanarak yapıldığı gibi bazı zamanlarda dilsel açıklamalarla da gerçekleşmiştir. Bu meyanda tefsirde dilsel verileri esas alarak eleştirinin yönünü belirginleştirip keskin bir hale getirenlerden biri de Semîn el-Halebî'dir (ö. 756/1355). Yapacağımız bu çalışmada Halebi'nin, Mutezile'ye yönelik tavırlarıyla onları tenkit etme biçiminin mahiyetini ortaya koymaya ve Halebî özelinde tefsir geleneğindeki eleştiri kültürünün geldiği aşamayı izah etmeyi amaçlamaktayız. Bu çerçevede öncelikle Halebi'nin güçlü dilbilimsel tefsir anlayışına dair bir çerçeve çizilecek, özellikle sözü edilen eserlerindeki söz konusu yaklaşımı tahlil ve tazyih edilecektir.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, Semîn el-Halebî, Mu'tezile, Dilbilimsel Tefsir, Eleştiri.

Abstract

It can be said that the culture of criticism emerged from the early period in tafsir activities. This process, which started from the Companions' period, continued until the classical period. After a certain period, with the establishment of the theological attitude, some criticisms against some of the tafsir literature transmitted from the early period came to the agenda. Especially the issues that came through reports (riwayah) contrary to the understanding of Sunni theology were rejected for some rational reasons. In addition, the views put forward by the Mu'tazila were subjected to a serious criticism process. This critical attitude was made based on direct traditions (riwayah) as well as, sometimes, with linguistic explanations. In this context, Samîn al-Halabi (d. 756/1355) is one of the scholars who made the direction of criticism clear and sharp by basing on linguistic data in tafsir. In this research, we will try to reveal the nature of Halabi's attitudes towards Mu'tazila and his way of criticizing them. In addition, we aim to explain the stage that the culture of criticism in the tafsir tradition has reached, based on the author. In this context, first of all, a framework will be drawn on Aleppo's strong linguistic interpretation understanding, and especially the aforementioned approach in his works will be analyzed and clarified.

Keywords: Tafsir, Samîn al-Halabi, Mu'tazila, Linguistic Tafsir, Criticism.

Extended Abstract

Samîn al-Halabî (d. 756/1355) was described as one of the leading language experts of his time, and he became one of the famous scholars, especially in the field of nahw and qirâah. Halabî, who is a member of the Şafîi sect, went to Cairo from the city of Aleppo where he was born and after completing his education, he worked as a mudarris in Cairo for many years. Due to his superior knowledge and competence in the field of language, he gave nahw and qirâah lessons at Ibn Tolun Mosque in Cairo. Kâtib Çhalabî (d. 1067/1657) considers the work ad-Durr al-Masûn written by Halabî as one of the most important works of i'râbu'l-Qur'an, which covers the five elements of the Arabic language, "i'rab, tasrif, lugha, maâni and bayân". Makrizî (d. 845/1442), on the other hand, states that Halabî has a very comprehensive tafsir work that has not reached today, and mentions that the works he wrote especially in the field of i'râbu'l-Qur'an are prominent in the field. The period of Samîn al-Halabî stands before us as a process in which people famous for their linguistic studies emerged. In the field of Arabic language, it is seen that significant people in Egypt and Andalusia geography appeared during the period of Halabî. The existence of influential people such as Ibn Manzûr (d.711/1311), Ibn Hisham (d.761/1360), Ibn Âkil (d.769/1317) and Abu Hayyan al-Andalusî (d.745/1344) shows that the field of activity is language issues. At this point, Halabî also stood out among the aforementioned persons and reached a serious point in the field of language. He criticized not only those outside his own sect, but also many people who have adopted the understanding of Sunni theology and are famous in their field, based on linguistic data. For instance, the famous Andalusian mufassir Ibn Atiyya (d.541/1147), one of the leading figures in the history of tafsir, was criticized especially for his explanations about the sarf, nahiv and i'rab in some verses by Halabî and his views were rejected. Besides, Halabî criticizes the famous linguist-mufassir Râgib al-İsfabânî (d. first quarter of the 5th/11th century), whose work Umdetu'l-huffâz he applied to in his work, by putting forward various reasons on linguistic issues. It can even be said at this point that it does not seem possible to speak of an authority that Samîn al-Halabî could not criticize in the field of language. This situation clearly shows that Halabî has reached the point he has reached in the field of language and at the same time clearly reveals that he is a competent and well-equipped person in her field. This situation clearly shows the point that Halabî reached in terms of language, and reveals that he is a competent and well-equipped person in his field as well.

Abu Hayyân was the person that Halabî took lessons and benefited the most in the field of nahw in general and linguistic tafsir and qirâah in particular. In his work ad-Durr al-masûn, he gives place to his teacher's nahw, sarf and I'rab evaluations about the verses on almost every page. In addition, Halabî has reached such a level of competence in language and qirâah that he even surpassed his teacher Abu Hayyân. The most important indicator of this is that he does not accept some of the points he conveyed from his teacher and explains his reasons. As a matter of fact, Ibn Hajar (d. 852/1449) stated that he was very skilled in the field of nahw, that he got his knowledge in this field from his teacher, that he wrote his most important work, ad-Durr al-masûn while his teacher was alive, and that he discussed some issues with his teacher in his work and that he mostly won over his teacher Abu Hayyân.

Halabî also criticizes the Mu'tezile sect, with which he differs ideologically. In doing so, he criticizes their views with the method they use by centering linguistic data in all its details. To put it in another way, Halabî tries to refute the views of the Mu'tazila sect, known for its competence in the field of language, in an objective manner by trying to use his own competence and authority in this field. As a reflection of this attitude, Halebi points out that Mu'tezile is right in some linguistic explanations as necessary.

In this research, we will try to reveal the nature of Halabî's attitudes towards Mu'tazila and his way of criticizing them. In addition, we aim to explain the stage that the culture of criticism in the tafsir tradition has reached, based on the author. In this context, first of all, a framework will be drawn on Aleppo's strong linguistic interpretation understanding, and especially the aforementioned approach in his works will be analyzed and clarified. In addition, we believe that it would be useful to mention the criticism process that emerged from the early period in the tradition of tafsir historically and to draw a panorama of the stages at which this criticism culture was revealed.

GİRİŞ

Semîn el-Halebî¹ (ö. 756/1355) devrinin ileri gelen dil uzmanlarından biri olarak nitelendirilmiş, özellikle nahiv ve kıraat sahasında öne çıkmıştır.² Şafî mezhebine bağlı olan Halebî, doğduğu şehir Halep'ten Kahire'ye gitmiş³ ve eğitimini tamamladıktan sonra uzun yıllar orada müderrislik görevinde bulunmuştur. Dil alanındaki üstün bilgisi ve yetkinliği nedeniyle Kahire'deki İbn Tolun Cami'nde nahiv ve kıraat dersleri vermiştir.⁴ Bahsi geçen alanlarda meşhur ve yetkin olmasına dair Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Halebî'nin kaleme aldığı *ed-Dürri'l-masûn* eserini, Arap dilinin beş unsuru olan "ı'rab, tasrîf, lügat, meânî ve beyân" alanlarını en geniş şekilde içeren *i'râbu'l-Kur'ân* çalışmalarının en önemlilerinden birisi olarak değerlendirmektedir.⁵ Makrîzî ise Halebî'nin çok kapsamlı bir tefsir çalışması olduğunu dile getirmekte, özellikle *i'râbu'l-Kur'ân* alanında yazdığı eserlerin sahasında ön plana çıkan çalışmalar olduğunu zikretmektedir.⁶

Semîn el-Halebî ile alakalı yapılan bazı akademik çalışmaların bulunduğunu zikretmeliyiz. Bu araştırmaların ana temasının Semîn el-Halebî'nin eserlerinin metodu, onların Arap dili açısından incelenmesi şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.⁷ Yapacağımız bu araştırmada ise bahsi geçen diğer çalışmalardan farklı olarak Halebî'nin, Mutezile'ye yönelik tavırlarıyla onları tenkit etme biçiminin mahiyetini ortaya koymaya ve Halebî özelinde tefsir geleneğindeki eleştiri kültürünün geldiği aşamayı izah etmeyi amaçlamaktayız. Bu çerçevede öncelikle Halebî'nin güçlü dilbilimsel tefsir anlayışına dair bir çerçeve çizilecek, özellikle sözü edilen eserlerindeki söz konusu yaklaşımı tahlil ve tartzih edilecektir. Bu konuya temas etmeden önce, tefsir geleneğinde erken dönemden itibaren ortaya çıkan eleştiri sürecine

¹ Hayatı hakkında detaylı bilgi için Bk. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmîne*, nşr. Muhammed Abdulmuidd Dan (Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1972), 1/339; Celaleddin es-Suyûtî, (Süyûtî şeklinde yazılmalı ki zaten kaynakçada öyle yazmışsın.) *Büğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nubât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1964), 1/402; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâti'l-müfessirîn*, nşr. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/101-102; Adil en-Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (b.y.: Müessesetü Nüveyhiz's-Sekâfiyye, 1988), 84; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/563-564; Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 08 Temmuz 2020); Arslan, (ilk defa geçti adı?) "es-Semin ve Garibu'l-Kur'an'ındaki Metodu", 111-118; Arslan, (ilk defa geçti adı?) "Es-Semin el-Halebî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti" *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 19/9 (Haziran, 2017), 29-61.

² Celaleddin es-Suyûtî, *Husnu'l-mubâdara fî târihi Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1967), 1/536.

³ Hatip, "Semîn el-Halebî".

⁴ Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sulûk li-ma'rifeti'd-duveli ve'l-mulûk*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/224; Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 84.

⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/101.

⁶ Makrîzî, *es-Sulûk*, 4/224.

⁷ Bu çalışmalar için bk. Şükrü Arslan, "es-Semin ve Garibu'l-Kur'an'ındaki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/11 (Ocak, 1993), 111-118; Mehmet Nafi Arslan, "Es-Semin el-Halebî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti" *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 19/9 (Haziran, 2017), 29-61.; a.mlf, "Hicri VIII. Yüzyıla Kadar Yapılan İ'râbu'l-Kur'ân Çalışmaları ve es-Semin el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn'u", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Nisan, 2018), 293-295; Burhan Sümertaş, "Semîn el-Halebî'nin Garibu'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râgıbı Eleştirisi" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 30/48 (Aralık, 2017), 55-84.

tarihsel olarak değinmenin ve bu eleştiri kültürünün hangi aşamalarda açığa çıktığına dair bir panorama çizmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Erken Dönemden Klasik Döneme Kadar Tefsir Geleneğindeki Eleştiri Kültürüne Genel Bir Bakış

Tefsir faaliyetlerinin ilk dönemlerinden itibaren ortaya konulan görüşler hakkında eleştirilerin getirildiği bilinmektedir. Özellikle Hz. Peygamber’in vefatının akabinde Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanmasının yaygınlaştığı bir süreçte ayetler hakkında getirilen izahların zaman zaman tenkit süzgecinden geçirildiği, zikredilen görüşe farklı bir yaklaşımla karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Bu durumun ilk örneklerini sahabîler arasında görmek mümkündür. Nitekim Kur’an’ın izahı hususunda temayüz etmiş, tefsire kaynaklık teşkil eden İbn Abbas (ö. 68/687-88), Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Ömer (ö. 73/693) gibi sahabîlerin bazı ayetler hakkında dile getirdikleri görüşler kendi aralarında tartışmalara sebep olmuş ve biri diğerinin görüşüne itiraz edebilmiştir.⁸ Benzer şekilde tâbiîn dönemindeki bazı şahısların, hocaları olan sahabîlerin tefsir izahlarına ve ortaya koydukları görüşlere dair eleştirilerini de dile getirdikleri görülmektedir.⁹ Genel olarak belirtmek gerekirse erken dönem tefsirdeki itirazların daha çok aynı mesele hakkında farklı bilgilerin nakledilmesinden kaynaklanmış olduğu, dile dair argümanların henüz bu dönemde belirgin bir şekilde kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum tenkit sürecinin tefsir faaliyetlerindeki birikimin özellikle tâbiîn dönemiyle birlikte artış göstermesine, yorumların zenginleşmesine ve ayetler üzerinde farklı açılımların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır.¹⁰

Tefsir ve te’vil arasında yapılan ayırımın belirgin hale gelmesiyle¹¹ birlikte te’vil mekanizmasının sıkı bir şekilde işletildiği ve ilk dönem tefsire ait birikiminin bazı yönleriyle ilgili tenkit tavrının daha rahat bir biçimde yapıldığı anlaşılmaktadır.¹² Bu eleştirel tavrın iki yönlü bir aşama seyrettiğini söyleyebiliriz.¹³ Birincisi, özellikle sünnî kelimelerin düşünceyle yerleşmesi ve teorik olarak sınırlarının belirlenmesi neticesinde ilk dönemlerde nakledilen bazı

⁸ Bu konuda bk. Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li İrâdi ma’stedrekethu’Âişe’alâ’s-Sahabe*, nşr. Saîd el-Efgânî (Beirut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1970), 87-102. bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîb*, (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “Tefsir”, 11; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhîre: Dâru Hicr, 2001), 13/395.

⁹ Bk. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. İbn Ebî Alfe (Riyâd: Daru’l-Hadâre, 2015), “Tefsir”, 54.

¹⁰ Bu hususla ilgili olarak Mücâhid’in (ö. 103/721), Bakara suresi 2/65. ayetinde geçen Yahudilerin maymuna dönüştürülmesi hakkındaki görüşünü Taberî’nin (ö. 310/293) tenkit edip doğrudan reddetmesini zikredebiliriz bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/65.

¹¹ Bu hususta çizgiyi belirleyen ve sonraki dönemlerde te’vile dair yaklaşımlarının teorik bir alana evrilmesine referans kaynağı teşkil eden müfessirin Mâturidî olduğunu belirtmemiz gerekir. Onun tefsir ve te’vil tanımının bu noktada önemli bir etkisi olduğunu gözden uzak tutulmamalıdır. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Vanhoğlu (İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2005), 1/3.

¹² Bk. Nihat Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri- Şihabuddin el-Hafaci’nin el-Beydavî’ye Eleştirileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 23.

¹³ Bu tasnif genel bir manzarayı ve öne çıkan eleştiri alanlarını ifade etmek için zikredilmiştir. Bunun haricinde tefsir geleneğinde farklı tenkit süreçlerine dair detaylı bilgi için Bk. Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri*, 31-42; Kaya, *Endülü’s Tefsir Geleneğinde Eleştiri-Babru’l-Muhîr Örneği*- (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 54-135.

nakillerin eleştirisi konusu yapılmıştır. Özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin meselelerde erken dönemlerde aktarılan bilgilerin, ismet teorisi çerçevesinde değerlendirildiği ve buna aykırı olan bilgilerin eleştirildiği görülmektedir. Bu hususa dair verebileceğimiz örneklerden birisi de garânîk meselesidir. Genel hatlarıyla zikri geçen bu hadiseye dair nakiller, ilk dönem tefsir geleneğinde özellikle Taberî de dâhil olmak üzere pek çok müfessir tarafından içerikle ilgili kısmî farklılıklar olsa da benzer şekilde aktarılmış ve bu olayın gerçekleştiğine dair bir kabul oluşmuştur.¹⁴ Ancak sonraki dönemdeki müfessirler bu hadisenin vaki olmadığını, Hz. Peygamber'e böyle bir durumun izafe edilmesinin ismet sıfatına aykırı olduğunu dile getirmişlerdir. Örneğin Necm suresindeki ilgi ayetlerin izahında Mâtürîdî (ö.333/944) gibi bazı müfessirler, Hz. Peygamber'den böyle sözlerin sadır olmasının ihtimal dâhilinde görmemekte, erken dönemden itibaren müfessirlerin çoğu bu hadiseyi aktarsa da bu kıssanın uydurulduğunu dile getirmekte, rivayet açısından sıkıntılı olması, Kur'anî ve akîl delillere münasip olmaması açısından garânîk hadisesini reddetmektedirler.¹⁵

Tefsir geleneğinde erken dönemden sonra eleştirisi yöneltilen fikirlerden/düşüncelerden ikincisinin, Ehl-i sünnet dışındaki fırkaların tavırlarıyla beraber, özellikle bu gruplar içerisinde yer alan Mu'tezile mezhebinin görüşleri olduğunu ifade etmeliyiz. Öyle ki hicrî üçüncü asırdan sonra böyle bir tavrın ortaya çıktığı görülürken, bilhassa Mâtürîdî'yle bu durumun tezahürlerinin sarîh bir şekilde açığa çıktığını belirtebiliriz. Zira Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* isimli tefsir çalışmasında, Mu'tezile dâhil olmak üzere kendisinin yaşadığı coğrafyada bulunan ve sünnî kelama aykırı olduğunu düşündüğü mezhep ve gruplara ayetler üzerinden tenkitlerini ortaya koymuştur.¹⁶ Hatta bu noktada denilebilir ki, Mâtürîdî, genelde sünnî paradigmaya aykırı olan mezheplere, özelde ise Mu'tezile'ye karşı ayetlerin tefsiri üzerinden bir eleştirisi sürecini başlatmış görünmektedir.

Mâtürîdî ile başlayan, Mu'tezile'ye yönelik eleştirisi ve reddiye tavrının daha da ileri bir düzeye taşındığı aşamanın Râzî ile olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Öyle ki Râzî'nin tefsire dair eserini kaleme almasının temel dinamikleri arasında Kur'an'ı ve İslam'ın inanç esaslarını özellikle Mu'tezile'ye karşı savunmak ve onların görüşlerini çürütmek vb. hususların bulunduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.¹⁷ Bu çerçevede Mâtürîdî ve Râzî dışında,

¹⁴ Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Ahmed Ferîd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/386-387; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/610-611. Bu konuda yapılan detaylı tespit ve analizler için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk Meselesinin İstismarcıları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 69-71; Yunus Emre Gördük, "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği", *Mardin Artuklu Akademi* 5/1 (Haziran 2018), 1; Muhammed Balbay, *Garânîk Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımları* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 9-46.

¹⁵ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 202; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerikandî, *Tefsîru's-Semerikandî*, nşr. Ali Muhammed Muavvid (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 2/400-401; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir-Mefâtihu'l-gayb*, nşr. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 12/49-56. Bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-mubât*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcüd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 8/481.

¹⁶ Bk. İsmail Çalışkan "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Mayıs-Ağustos, 2010), 87-88.

¹⁷ Râzî'nin Mu'tezile'ye yönelik kapsamlı tenkitlerini görebileceğimiz somut örneklerden birisi, Şûra suresi 51-53. ayetlerinin tefsiri sadedindeki izahlarıdır. Râzî bu ayetlerin tefsirini yaparken Mu'tezile'nin ruyetullah ve halku'l-Kur'an gibi temel görüşlerini çeşitli gerekçelerle eleştirmekte, kelâmî duruşunu Mu'tezile'ye karşı sıkı bir

tefsirinde genel olarak Mu'tezile'ye karşı kelâmî tavrını açık bir şekilde gösteren müfessirlerden bir diğersinin ise Beyzâvî (ö. 685/1286) olduğu söylenebilir. Eş'arî ve Şâfî mezheplerinin müntesibi olan Beyzâvî, meşhur eseri *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*'de özellikle itikadî konulara dair ayetleri izah ederken Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki görüş farklılığında, Mu'tezile'nin yaklaşımlarını eleştirip reddetmiştir. Ancak Beyzâvî'nin bu eleştirilerinin, hem Mâturîdî ve Râzî'deki gibi kapsamlı olmaması, hem de özellikle Mu'tezilî müfessirlerinden Zemahşerî'den (ö. 538/1144) etkilendiğine dair birtakım tespitlerin bulunmasının dikkat çekici olduğunu da belirtmeliyiz.¹⁸

Klasik dönem tefsir faaliyetinde Mu'tezile'ye yönelik eleştirel yaklaşımın süreklilik kazanıp bunun yerleşik bir hal almasına sebebiyet veren en önemli unsur Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) telif ettiği *el-Keşşâf* isimli eseridir. Zira bu eser tefsirde eleştiri kültürünün yaygınlaşmasına zemin hazırlayıp şerh ve haşiye edebiyatının ortaya çıkıp yaygınlaşmasına kapı aralamıştır.¹⁹ Öyle ki Mâturîdî'nin tefsire dair eseri üzerine yapılan haşiye çalışması, alanın ilklerinden olsa da, *el-Keşşâf*'tan sonra bu literatür daha zengin bir içeriğe kavuşmuştur.²⁰ Bu bağlamda zikredilecek örneklerden ilki ve en mühimi İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-Keşşâf*'a dair yazdığı *el-İntisâf* haşiyesidir. Bahsi geçen eserinde İbnü'l-Müneyyir, pek çok açıdan Zemahşerî'yi eleştirmiştir. Özellikle eleştirilerin merkezinde bulunan önemli hususlardan birisi Mu'tezile'ye ait görüşlerin tenkiti konusunda açığa çıkmaktadır. İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin ileri sürdüğü mezhebî fikirleri detaylı bir şekilde inceleyip sünnî kelam anlayışı çerçevesinde cevaplar verdiği görülmektedir.²¹ Bununla birlikte İbnü'l-Müneyyir'in zaman zaman Zemahşerî'nin ilmî kişiliği ve dil alanındaki yetkinliği hususunda hakkını teslim etmesi de dikkat çekicidir. Bilhassa Zemahşerî'nin yaptığı edebî izah ve açıklamalar İbnü'l-Müneyyir tarafından tercihe şayan bulunmuş ve Zemahşerî'yi söz konusu bilgisinden dolayı takdir edebilmiştir.²²

şekilde korumaya gayret etmektedir. Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 14/184-190. Bu konudaki görüş ve tespitler için Bk. Muammer Erbaş, "Sünnî Tefsir Geleneğinde Mu'tezile'nin Yeri -I (Mefâtihu'l-Gayb örneği)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2004), 77, 82, 112-113; Salih Abdulfettah el-Hâlidî, *Ta'rifü'd-dârisin bi menâbici'l-müfessirin*, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1429/2008), 474.

¹⁸ Detaylı bilgi için Bk. Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri*, 48.

¹⁹ Aynı zamanda Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* eserinin de özellikle Osmanlı'daki şerh ve haşiye edebiyatı bağlamında önem arz ettiğini de ifade etmek gerekir. Sözüünü ettiğimiz husus ve bu konudaki detaylı bilgi için Bk. Şükrü Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (Aralık, 2011), 242-243; a.mlf., *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyzâde'nin Envâru't-Tenzîl Hâşiyesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 46.

²⁰ Bk. Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği" *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 15/1, (Haziran, 2015), 15-18; a.mlf., *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf-Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 69-221; Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü-Zemahşerî'nin Tefsir Klasiklerinin Etki Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 29-35.

²¹ Bu hususta detaylı bilgi için Bk. Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akalıcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler-Mutezîlî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 138-150, 262-397.

²² Bk. Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akalıcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 127-128. İbnü'l-Müneyyir'in başlattığı bu geleneğin tarihsel serencamını Süyûtî (ö. 911/1505), Beyzâvî'nin tefsiri üzerine kaleme aldığı *Nevâbidü'l-ebkâr ve Ş-jevâridü'l-Efkâr* haşiyesinde açıkça dile getirmektedir. Ona göre Ebû Hayyân da el-Bahrü'l-muhît isimli eserinde el-Keşşâf'a ciddi tenkitlerde bulunmuştur. Bu aşamadan sonra Semîn el-Halebî ve İbrahim b. Muhammed es-Sefâkûsî (ö. 742/1342), yazdıkları eserlerinde hocaları Ebû Hayyân'ı takip etmişler ve onun Zemahşerî'ye

Buraya kadar zikrettiğimiz hususlar tefsirdeki eleştiri kültürünün Halebî'ye kadar olan serencamının keyfiyetine dair hususlara işaret etmektedir. Bundan sonra az önce bahsi geçtiği üzere Halebî'nin genel olarak Mu'tezile mezhebine yönelik tenkitlerinin mahiyetine ve yaklaşım biçimine detaylı olarak yer vereceğiz. Ancak bu konuya geçmeden önce Halebî'nin dil konusundaki uzmanlığına ve dilbilimsel tefsir edebiyatı bağlamında kaleme aldığı eserlerin hususiyetlerine temas edeceğiz. Zira bu konulara dair bir çerçeve oluşturmamız Halebî'nin Mu'tezile'ye yönelik tenkitlerinin mahiyetinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2. Semîn el-Halebî'nin Dilci-Müfessir Vasfı ve Eserlerinin Dilbilimsel Tefsir Literatürüne Katkısı

Semîn el-Halebî'nin yaşadığı dönem, dilsel çalışmalarıyla ünlü olan şahısların ortaya çıktığı bir süreç olarak karşımızda durmaktadır. Arap dili sahasında Mısır ve Endülüs coğrafyasındaki önemli şahısların Halebî'nin yaşadığı dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. İbn Manzûr (ö. 711/1311), İbn Hişam (ö. 761/1360), İbn Âkil (ö. 769/1317) ve Ebû Hayyan el-Endelûsî (ö. 745/1344) gibi etkin kimselerin olması, o dönemdeki bilimsel uğraş alanının dil konuları olduğunu göstermektedir. Bu noktada Halebî de bahsi geçen şahıslar arasında temayüz etmiş, dil sahasında ciddi bir noktaya ulaşmıştır. İlerleyen başlıklarda ele alacağımız üzere yalnızca kendi mezhebi dışındakileri değil sünnî kelim anlayışını benimseyen ve alanında şöhret sahibi pek çok ismi, dilsel veriler üzerinden ciddi bir şekilde tenkite tabi tutmuştur. Örneğin tefsir tarihinin önde gelen isimlerinden Endülüslü meşhur müfessir İbn Atiyye (ö. 541/1147), Halebî tarafından özellikle bazı ayetlerdeki sarf, nahiv ve i'raba dair izahlarından ötürü eleştirilmiş ve görüşleri reddedilmiştir.²³ Bunun yanında Halebî, *Umdetu'l-hüffâz* adlı eserinde kendisinden yararlandığı meşhur dilci-müfessir Râgıb el-İsfahânî'yi (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) çeşitli gerekçeler ileri sürerek yine dilbilimsel hususlar üzerinden eleştirmektedir. Hatta bu bağlamda yapılan bir tespite göre Semîn el-Halebî'nin dil sahasında tenkit edemeyeceği bir otoriteden bahsedilmesi mümkün görünmemektedir.²⁴ Bu durum Halebî'nin dil konusunda ulaştığı noktayı açıkça gösterdiği gibi aynı zamanda alanında yetkin ve donanımlı bir şahıs olduğunu da net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Halebî'nin genelde nahiv özelde ise dilbilimsel tefsir ve kıraat alanında en fazla ders aldığı ve yararlandığı şahıs ise Ebû Hayyân'dır. *ed-Dürri'l-masûn* isimli eserinde neredeyse her sayfada hocasının ayetler hakkındaki nahiv, sarf ve i'rab değerlendirmelerine yer vermektedir.²⁵ Bunun yanında Halebî, dil ve kıraat alanında o kadar yetkin bir seviyeye gelmiştir ki, hocası Ebû Hayyân'ı bile geride bırakmıştır. Bunun en önemli göstergesi,

yönelik bazı eleştirilerini kabul etmişlerdir. Bunun yanında bazen de Zemahşeri'nin ifade ettiklerini doğru kabul edebilmişlerdir. Bk. Celaledin es-Suyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr-Hâşiyetü's-Suyûtî*, nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, ed-Da've ve Usulü'd-Dîn Fakültesi, Doktora Tezi, 1424/2005), 9-11.

²³ Bu konudaki detaylı bir çalışma için Bk. Halid Abdullah Abdud el-Heravî, *Rudûdu's-Semîne'l-Halebî'n-nahviyye alâ İbn Atiyyete'l-Endelûsî fi'd-Durri'l-masûn*, Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 26-396.

²⁴ Bk. Sümertaş, "Semîn el-Halebî'nin Garîbü'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi", 81.

²⁵ Bk. Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durri'l-masûn fî ulûmi'l-kütâbi'l-meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 11/317-322.

hocasından naklettiği bazı hususları kabul etmeyip gerekçelerini izah etmesidir.²⁶ Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449), Halebî hakkındaki düşüncelerini belirtirken onun nahiv ilminde oldukça maharetli olduğunu, bu alandaki birikimi hocasından aldığını, en önemli eseri olan *ed-Dürri'l-masûn* adlı eserini hocası hayatta iken yazdığını, eserinde hocasıyla bazı konuları tartıştığını ve çoğunlukla hocası Ebû Hayyân'a galip geldiğini kaydetmektedir.²⁷ Hatta Halebî'nin bu eleştirileri Bedreddîn el-Gazzî (ö. 984/1577) ile Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) arasında tartışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Gazzî, Halebî tarafından Ebû Hayyân'a yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde *ed-Dürri's-Semîn fi'l-münâkaşati beyne Ebî Hayyân ve's-Semîn* isminde bir çalışma kaleme almıştır. Bu esere karşılık Kınalızâde ise Halebî'nin Ebû Hayyân'a yönelik eleştirilerinin doğruluğunu savunan *Risale fi'l-mubâkeme beyne Ebî Hayyân ve tilmizihi fi't-tefsîr* isminde bir eser telif etmiştir.²⁸

Semîn el-Halebî'nin günümüze kadar ulaşan en önemli eseri *ed-Dürri'l-masûn*'dur. Bu çalışma, Kur'an ayetlerinin Arap dilinin bütün unsurları olan "sarf, nahiv, i'rab, meânî ve beyan" alanları açısından izah edildiği ve dilbilimsel tefsir çalışmaları içerisinde en kapsamlı eserlerden birisi olduğu gözükmemektedir. Bu çalışmaya kadar dilbilimsel tefsir alanında böyle bir yöntemle telif edilen bir eserin olduğunu söylemek elimizdeki veriler ışığında pek mümkün gözükmemektedir.²⁹ Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*'da sahip olduğu üst düzey dil birikimini Kur'an'ın inceliklerinin anlaşılması yolunda kullanmaya gayret etmiştir. Özellikle Halebî, bahsi geçen Arap dilindeki bütün konuları ayetlerdeki kelime ve cümleleri ayrıntılı olarak bütün dil ekollerinin yaklaşımlarını vermek suretiyle dilbilimsel yöntemle incelemektedir.³⁰ Nitekim söz konusu eserin kendi alanında yazılmış çok boyutlu bir eser olduğunun farkında olan Süyûtî (ö. (ö. 911/1505), çalışmanın derinliğine ve oldukça detaylı oluşuna dikkat çekmektedir. Ona göre özellikle *İrabu'l-Kur'ân* alanında yazılmış en büyük çalışma Halebî'nin *ed-Dürri'l-masûn* adlı eseridir.³¹

Halebî'nin dilbilimsel tefsir sahasındaki diğer önemli eseri ise *Umdetü'l-hüffâz*'dır. Bu çalışma özellikle *Garîbü'l-Kur'ân* literatürünün Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât* eserinden sonra kaleme alınması dikkate alınırsa klasik dönemin önemli ve son çalışmaları arasında yer almaktadır. Öyle ki Halebî, eserinin giriş kısmında kendinden önceki dönemde *Garîbü'l-Kur'ân* sahasında telif edilen eserlere dair bilgi vermekte ve bunların eksik taraflarına dikkat çekmektedir. Râgıb'ın eseri haricinde zikrettiği diğer eserlerin kısa olmasına vurgu yapan

²⁶ Bu konudaki bir çalışma için Bk. Rahmet Haneş el-Atiyye, *el-Mesâilu'l-nabviyye beyne İbn Atiyye ve Ebî Hayyân ve's-Semîn el-Halebî fi'd-Durri'l-Masûn*, (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 15-86.

²⁷ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*, nşr. Muhammed Abdulmuidd Dan (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1972), 1/339.

²⁸ Bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/730.

²⁹ Semîn el-Halebî'nin bu eserini yazdığı döneme kadar yazılan çalışmalar ve özelliklerine bakıldığı zaman bu husus daha açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Mehmet Nafî Arslan, "Hicrî VIII. Yüzyıla Kadar Yapılan İrabu'l-Kur'ân Çalışmaları ve es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn'u", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Nisan, 2018), 293-295.

³⁰ Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/5-9.

³¹ Bk. Celaleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/365.

Halebî, bu alandaki detaylı çalışmanın Râğıb'ın eseri olduğunu dile getirmektedir. Ancak *el-Müfredât* her ne kadar detaylı bir çalışma olarak gözüksün de, bazı kelimelerin eserde yer almaması, yeterli izahların bulunmaması gibi hususlardan dolayı eksik bir çalışma hüviyetindedir.³² Bu durumu dikkate alan Halebî, bahsi geçen eksiklikleri tamamlamak, Kur'an'daki garib kelimelerin detaylarına dair pek çok bilgiyi aktarmak ve yeri geldikçe kıraat alanına giren meseleleri izah etmek maksadıyla eserini telif ettiğini dile getirmektedir.³³

Halebî, ideolojik farklılık yaşadığı Mu'tezile mezhebine ise, ciddi tenkitler yöneltmekte ve bunu yaparken dilbilimsel verileri tüm detaylarıyla merkeze alarak kendi kullandıkları yöntemle onların görüşlerini eleştirmektedir. Bununla birlikte özellikle *ed-Dürrü'l-masûn* adlı eserinde Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin açıklamalarından neredeyse ilgili her kısımda yararlanmakta ve görüşlerine başvurmaktadır. Hatta birçok noktada Halebî, Zemahşerî'nin haklılığına da işaret etmektedir. Ancak yeri geldikçe dilsel izahlarındaki düşüncelerini de teknik bir şekilde eleştirebilmektedir.³⁴ Buna karşılık Halebî, dil alanındaki yetkinliğiyle tanınan Mu'tezile mezhebinin görüşlerini, çoğunlukla Zemahşerî'den bağımsız olarak değerlendirmektedir. Öyle ki mezhebin genel kabul görmüş görüşlerini kendi yetkinliğini ve dil sahasındaki otoritesini kullanmaya çalışarak nesnel bir zeminde çürütmeye çalışmaktadır. Bazı zamanlarda Zemahşerî'nin görüşlerinde Mu'tezilî etkiler varsa, onlara da karşı çıkmaktadır. Bununla beraber kısmen de olsa objektif davranmaya çalışan Halebî, yeri geldikçe Mu'tezile'nin bazı dilbilimsel izahlarda haklı olduğuna da işaret etmektedir.³⁵ Bu aşamadan sonra Halebî'nin Mutezile'ye yönelik eleştirel tavrının yansımalarını onun dilbilimsel tefsir çalışmalarından hareketle –çalışmanın sınırlılığını da göz önünde bulundurarak- belli başlı örnekler üzerinden izah edip bunların keyfiyetini ortaya koymaya çalışacağız.

3. Müellifin *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* Adlı Eserindeki Eleştirileri ve Gerekçeleri

Halebî, ayetlerde geçen kelime ve ibarelerin dilsel açıklamalarını detaylı olarak verdiği *ed-Dürrü'l-masûn*'da Mu'tezile'ye karşı eleştirilerini, onların referans olarak gösterdiği ayet ve kelimeler üzerinden ortaya koymaktadır. Bunları da yaparken dilbilimsel formların değişik yönlerini dikkate alarak gerçekleştirmektedir.

3.1. Sarf İlmi Açısından Eleştirileri

³² Bk. Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-hüffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/38. Ayrıca Halebî'nin Râğıb hakkındaki bahsi geçen minval üzere yaptığı detaylı tenkitler için bk. Sümertaş, "Semîn el-Halebî'nin Garîbü'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râğıb'ı Eleştirisi", 65-81.

³³ Halebî, *Umdetü'l-hüffâz*, 1/39. Ayrıca bu husustaki tespitler için bk. Hatip, "Semîn el-Halebî".

³⁴ Halebî'nin Zemahşerî'den yararlanması ve onun hakkındaki yaklaşımının geniş ölçekte yapılacak çalışmalarla açığa çıkacağını düşünmekteyiz. Zira özellikle *ed-Dürrü'l-Masûn* eserinde en sık atıfta bulunduğu isimlerden birisinin Zemahşerî olduğunu söyleyebiliriz. Biz yalnızca bu konuda Halebî'nin Zemahşerî'den yararlanmasına işaret etmekle iktifa ettik. Bu husustaki bazı örnekler için bk. Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 1/23, 42, 96, 190, 216; 2/42, 84, 153, 155, 227, 262, 268; 3/124, 134, 169, 228, 290, 437, 536, 555, 608, 611; 4/201, 207, 234, 235; 5/60, 75, 110, 215, 230, 380, 400.

³⁵ Bk. Halebî, *Umdetü'l-hüffâz*, IV/115.

3.1.1. Kelime İştikakının Yanlışığı

Halebî, eserinin hemen girişinde Fatıha suresinin başında bulunan besmele meselesini irdelerken, الإسم kelimesinin nereden geldiğine, bu konuda Basra ve Kûfe dil ekollerinin etimolojik açıdan meseleye nasıl yaklaştıklarına dair bazı bilgiler vermektedir. Halebî'ye göre Basralı dilciler, الإسم kelimesinin, kendisine isim verileni yükseltmesi ve onu ortaya çıkarması manasını taşıdığı için “yükseltme” anlamındaki السمو mastarından türediğini dile getirmişlerdir. Kûfeliler ise, söz konusu kelimenin müsemmanın bir alameti olması bakımından “işaret” anlamına gelen الوسم mastarından neşet ettiğini zikretmişlerdir. Bu hususları ifade eden Halebî, böyle bir tartışmayı neden gündeme aldığını ve bu hususun hangi bağlamda önem arz ettiğini dile getirmektedir. Ona göre Mu'tezile, الإسم kelimesinin alamet, işaret manasına gelen الوسم mastarından türediğini öne sürmüştür. Zira yaratılanlar Allah'a isim ve sıfat kılmaktadırlar. Halbuki Allah'ın sıfatları, birden fazla Tanrı'nın olabileceğini gündeme getireceği için, Allah'ın sıfatlarının olmadığı kabul edilmiştir. Ehl-i sünnet ise, Allah'ın mahlûkatı yaratmadan önce ezelde bu sıfatlarla mevsuf olan bir ilah olduğunu ve yaratılanların O'nun sıfatları konusunda herhangi bir etkisinin olmadığını beyan etmektedir. Bu hususları zikrettikten sonra Halebî, Mu'tezile'nin söz konusu görüşünü açık bir şekilde eleştirmekte ve bu tavırlarının onların “Kur'an'ın mahlûk olması” meselesini savunmalarından daha kötü bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.³⁶ Halebî, bu noktada Mu'tezile'nin الإسم kelimesi üzerinden yaptığı iştikak analizinin, aslında onların kendi görüşlerini temellendirmesi şeklinde değerlendirmekte ve bu kelimenin yaygın olarak kullanımı ile içerdiği anlamın ilişkisini dikkate alarak Mu'tezile'nin yaklaşımının yanlışığına vurgu yapmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Halebî'nin bu yaklaşımı, Râzî ve hocası Ebû Hayyân tarafından da benimsemiş ve söz konusu kelimenin Halebî'nin kabul ettiği iştikaka dayalı olduğunu detaylı bir şekilde anlatmıştır.³⁷

3.1.2. Kelimenin Manası Üzerinde Tutarsızlık

Maide suresi 5/60. ayet bağlamında Halebî, Mu'tezile'nin Allah'ın yaratması meselesindeki tavrına yönelik eleştirilerini dile getirmektedir. İlgili ayette وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ *“içlerinden maymunlar ve domuzlar çıkardığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir.”* cümlesinin fiili olan جعل kelimesi hakkında Halebî, tercih ettiği görüşleri zikretmektedir. Ona göre جعل fiili, صير “dönüştürmek, bir halden başka bir hale sokmak” anlamına gelmektedir ve cümlede geçen مِنْهُمْ ifadesi nasb mahallinde ikinci mefuldür. Bu ikinci meful, mahzuf olan birinci mefulun önüne geçmiştir. Bundan dolayı cümlenin takdiri صير الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ كَانِينٍ مِنْهُمْ şekildedir.³⁸ Halebî bu izahların akabinde İbn Atiyye'den Mu'tezile'nin جعل fiiline خلق manası verdiğini zikretmektedir. Bu yaklaşıma göre Mu'tezile, ayeti مِنْ عَبَدَ الطَّاغُوتِ وَ مِنْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَ مِنْ عَبَدَ الطَّاغُوتِ şeklinde bir takdirle okumakta,

³⁶ Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 1/19-20.

³⁷ Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/125 vd.; Bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Babru'l-mubîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/123-125.

³⁸ Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 4/326.

ifadesini, ayetin baş kısmında geçen *لَعْنَةُ اللَّهِ* ibaresine atıf yaparak “tâğuta tapanlar” şeklinde anlamakta ve Allah’ın herhangi bir kimseyi “tâğutun kulu” haline getirmeyeceğini/dönüştürmeyeceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımın, Mu‘tezile’nin kulun iradesine Allah’ın müdahale edemeyeceği görüşünden neşet ettiği görülmektedir. Hâlbuki Halebî, Mu‘tezile’nin söz konusu fiile verdiği manayı tartışmakta, *صير* fiilinin içerisinde *خلق* manasının bulunduğunu, dolayısıyla *صير* fiilinden kaçınılmasının anlamsız bir durum olduğunu ifade etmektedir. Bu meselenin başka yönlerinin de var olduğunu ve tartışmayı asıl tefsir eseri olan *et-Tefsîru’l-kebir*’de³⁹ ele aldığını beyan etmektedir.⁴⁰ Bu bağlamda Halebî, Allah’ın iradesine ve her şeye kâdir olmasına ilişkin meseleye, Mu‘tezile’nin ilgili ayet bağlamında karşı çıkmasına dair itirazını, bahsi geçen açıklamayla ortaya koymuş olmaktadır. Buna göre Halebî, cümlenin bağlamından kopuk bir şekilde verilen mananın vakıya mutabık olmadığını öne sürmektedir. Bu ayet hakkında Râzî, Mu‘tezile’nin “Allah onlar hakkında bu şekilde hüküm verip, onları bu şekilde tavsif etti.” manasını da verdiklerini dile getirmekte ve o da meselenin böyle olamayacağı konusunda görüşlerini ileri sürmektedir.⁴¹ Sözü edilen mesele hakkında ise Ebû Hayyân’ın bir görüş belirtmediğini de zikretmek yerinde olacaktır.⁴²

3.1.3. Meçhul Fiil Takdiri Hakkındaki Yanlışlık

Mu‘tezile’nin Allah’ın fiillerine yönelik yaklaşımına atıfta bulunmaya devam eden Halebî, En’âm suresindeki 6/53. ayet bağlamında Zemahşerî’nin görüşüne itirazlarını dile getirmektedir. Söz konusu ayetin *فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ* kısmında geçen *فتن* fiilini Zemahşerî, “insanlar birbiriyle ayartıldı/denendi” şeklinde anlam vermekte ve bu fiilin meçhul olarak mana verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Halebî ise, bu duruma karşı çıkararak Zemahşerî’nin ayette olmadığı halde fiile meçhul anlam vermesini tenkit etmekte ve Allah’ın *فتن* fiilini, açık bir şekilde kendine isnat ettiğini beyan etmektedir. Dolayısıyla Halebî, Zemahşerî özelinde Mu‘tezile’nin Allah’ın fiilleri meselesi hakkında dile getirdiklerini ve dilbilimsel tavırla münasip olmayan görüşlerini kabul etmemektedir. Halebî, kelimenin anlamı ve kullanımı konusunda Kur’an’daki bütünlüğü dikkate aldığı gibi kelimenin okunuşundaki yaygın kıraati esas almanın önemine değinmektedir. Zira ayetlerin kelime manaları izah edilirken öncelik verilmesi gereken temel unsurun kıraat olması gerektiğini ve sonraki aşamada dilsel açıklamaların gelmesinin uygun olduğunu beyan etmektedir. Burada ise Mu‘tezile’nin görüşünü savunan Zemahşerî’nin doğrudan dilsel izaha kalkışmasının aslında bir usul hatası yapmış olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Râzî’de Halebî’nin değindiği Mu‘tezilî yaklaşıma yer vermemekle birlikte ayette sarıh bir şekilde zikredilen *فتن* fiilinin Allah’a nispet edildiğini söylemektedir.⁴³

3.1.4. Müzekker-Müennes Uyumu

³⁹ Halebî’nin bu eseri için bk. Hatip, “Semîn el-Halebî”.

⁴⁰ Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 4/327.

⁴¹ Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 6/252.

⁴² Bk. Ebû Hayyân, *el-Babru’l-mubît*, 3/528.

⁴³ Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 6/433.

Halebî, ayetlerle ilgili dilsel izahlarında Mu‘tezile’nin dayanak kılmaya çalıştığı ayetler hakkındaki değerlendirmelerinde bazı kuralları dikkate almaktadır. Örneğin, Bakara 2/212. ayetinin başındaki كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ifadesini incelediğinde زین fiilinin neden müzekker olarak okunup da müennes şeklinde gelmediğini açıklarken, bu durumun araya giren fasıladan kaynaklandığını ve Arap dilinde böyle bir ifade tarzının hoş bir üslup olduğuna dikkat çekmektedir. Daha sonra ayetteki söz konusu fiilin meçhul zikredilmesinin yanında, malum olarak kıraat edenlerin varlığına dikkat çekmekte, böyle bir okumada failin Allah olarak takdir edildiğini, الحياة kelimesinin ise meful konumunda bulunduğunu belirtmektedir. Bu görüşü savunduğu açıkça belli olan Halebî, Mu‘tezile’nin ise زین fiilinin failinin “şeytan” olduğunu belirttiklerini hemen zikretmek suretiyle, onların Allah’ın iradesinin kötü durumlarla ilintilendirilemeyeceği konusundaki yaklaşımlarının bir nevi geçersiz oluşuna göndermede bulunmaktadır.⁴⁴ Bu noktada Halebî, dildeki bazı kullanımların üslup özelliğinden kaynaklandığına dikkat çekerken, ayetin siyak-sibakına da bakılmasının önemine işaret etmektedir. Râzî ve Ebû Hayyân da Halebî’nin yaptığı bu izahı benzer ifadelerle aktarmakta ve Mu‘tezile tarafından serdedilen görüşün tutarsızlığına itiraz etmektedirler.⁴⁵

3.1.5. Kıraat Bağlamında Kelimenin Yanlış Okunması

Halebî, bazı ayetlerde Mu‘tezile’nin kelimenin okunuşu bağlamında aktardıkları kıraat biçimlerine temas etmekte ve buna dair görüşlerini beyan etmektedir. Örneğin A‘râf suresi 7/156. ayetteki قَالَ عَدَّابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءَ ifadesinde geçen أَشَاءَ (diledi) fiili için Mu‘tezile tarafından أُسَاءَ (kötülük etti) anlamında bir kıraatin tercih edildiği nakledilmektedir. Halebî, bu okuyuş şeklinin Zeyd b. Ali’den (ö. 122/740) nakledildiğini haber vermekte ve Ebu Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1053) bu kıraatin sahih olmadığını açıkça beyan ettiğini söylemektedir. Halebî, aktarılan bu kıraatin Mu‘tezile’nin kulun fiilinin kendisi tarafından yaratılmış olduğu fikrini benimsemelerinden ileri geldiğini belirtmekte ve zikri geçen kıraatin sahih bir kıraat olmadığı konusunda bir kabulün olduğuna da işaret etmektedir.⁴⁶ Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Halebî, Kur’an’ın mütevâtir kıraatinin onun izahı konusunda esas alınmasına vurgu yapmakta ve zikri geçen hatalı okuyuşun sanki kastî olarak yapıldığını ima etmektedir.

3.2. Nahiv İlmi Üzerinden Eleştirileri

3.2.1. Kıraat-İrab İlişkisindeki Yanlışlık

Mu‘tezile’ye yönelik eleştirilerini Bakara suresi 2/26. ayetinin son kısmıyla ilgili olarak zikreden Halebî, kısa bir açıklamayla bu hususa temas etmektedir. Ayetin وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ bölümündeki الْفَاسِقِينَ kelimesi, Mu‘tezile’den nakledilen bir kıraat biçimine göre fâil olarak الْفَاسِقُونَ şeklinde okunmuştur. Böyle bir kıraatin tercih edilmesi ise Mu‘tezile’nin Allah’ın kulunu saptırmayıp, onların kendilerinin sapması şeklinde ayeti okumaya çalışmasıyla alakalıdır. Halebî ise, bu kıraat biçiminin ayette geçen ifadenin ümmet tarafından üzerinde

⁴⁴ Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 1/371.

⁴⁵ Bk. Râzî, *et-Tefsîr’l-kebürr*, 3/233-234; Ebû Hayyân, *el-Bahr’l-mubît*, 2/138.

⁴⁶ Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 5/477-478.

icma edilen mushafa aykırı bir okuyuş olup kabul edilemeyeceğine ve dolayısıyla Mu‘tezile’nin kendi fikrini meşrulaştırma çabasının yanlışlığına açık bir şekilde işaret etmektedir.⁴⁷ Bu konuda da Halebî, mütevatir kıraatin ayetlerin anlaşılması konusundaki önemine bir kez daha vurgu yapmaktadır.

Halebî’nin *ed-Dürri’l-masûn*’daki Mu‘tezile’ye karşı dikkat çekici yaklaşımlarından birisi de Felak suresinin 113/2. ayetindeki *من شر ما خلق* ifadesindeki *شر* ve *ما* lafızlarının nasıl okunması ve dilsel açıdan ne olması gerektiği hususudur. İlgili ayet bağlamında Halebî, İbn Atiyye’den aktardığı bir görüşü paylaşmakta ve Mu‘tezile’nin *شر* kelimesini sonrasına izafe etmeden tenvinli olarak okuduğunu, zira Mu‘tezile’nin “Allah kötü şeyleri yaratmaz” şeklinde bir ilkeyi benimsediğini dile getirmektedir. Hâlbuki bu kıraat merdud bir okuyuşu göstermekte ve ayetin siyak-sıbakına aykırılık arz etmektedir. Zira *شر* kelimesinden sonra gelen *ما* edatını nâfiye (olumsuzluk) olarak tayin etmek mümkün değildir. Bilakis sözü edilen edatın ism-i mevsul olması gerektiği ve *شر* kelimesinin tenvinli olarak okunması gerekirse hafzedilmiş muzafın bedeli şeklinde bir mananın takdir edilmesinin uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma göre ayet “من شر شر ما خلق” biçimindeki bir cümlenin anlamını içermektedir.⁴⁸ Görüldüğü üzere Halebî, Mu‘tezile’nin kendi görüşünü yansıtmayı bakımından, yaygın olan kıraati bile dikkate almadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanında Râzî ve Ebû Hayyân da Mu‘tezile’nin bu görüşünü sarıh bir şekilde kabul etmemekte ve Halebî’nin zikrettiği eleştirilere benzer hususları dile getirmektedirler.⁴⁹

3.2.2. İki Cümle Arasındaki İrtibatın Farklı Anlaşılması

Halebî, Mu‘tezile mezhebinin İslam’ın kendisini temsil etmesine dair dayanak kıldığı Âl-i İmrân 3/19. ayetin izahına dair detaylı bir açıklamaya yer vermektedir. *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ* kısmıyla başlayan söz konusu ayetin kıraatine ve nahiv açısından nasıl anlaşılması gerektiğine dikkat çeken Halebî, ayetin başındaki *إِنَّ* edatının kesreli olarak okunması ve cümle-i istinafiye bakımından değerlendirilmesi konusunda fikir birliği olduğundan bahsetmektedir. Zira bu okuyuş şekli tekit anlamını içermekte ve bir önceki ayette dile getirilen hususları vurgulamaktadır. Bununla birlikte Halebî, Zemahşerî’nin de bu görüşte olduğuna dikkat çekmekte ancak kendisinin bu ayeti Mu‘tezile’nin ilkelerine yormuş olmasına sert bir tavır göstermektedir. Zemahşerî’ye göre, *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ* ifadesi kendisinden önceki ayeti te’kid amaçlı gelmiştir. Bu bir önceki ayette geçen *لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ* ifadesinin tevhidî, *قَائِمًا بِالْقِسْطِ* ifadesinin ise adaleti işaret etmesine yardımcı olmaktadır. Bunların hemen akabinde *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ* cümlesi gelmiştir. Böylece Allah’ın katında yegâne din olan İslam’ın tevhid ve adalet olduğu, bunun dışındakilerin ise Allah katında din bakımından hiçbir anlam ifade etmediği de bu eserde zikredilmektedir.⁵⁰ Halebî’nin buraya kadar alıntılacağı kısmın

⁴⁷ Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 1/232-233.

⁴⁸ Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 11/158.

⁴⁹ Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 16/424; Ebû Hayyân, *el-Babru’l-mubîd*, 8/533.

⁵⁰ Halebî, *ed-Dürri’l-masûn*, 1/83. Ayrıca bk. Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Muhammed Abdusselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2015), 1/339.

devamında ise Zemahşerî, tevhid ve adalet dışındakileri din dışı unsurlar olarak sayarken, bunların kim olduğunu da açıkça ifşa etmektedir. Ona göre, müşebbihe, mücbire -bunlardan kasıt genel anlamda Ehl-i Sünnet'tir- Allah'ın görülmesini caiz görmek, zulmü Allah'a isnat etmek gibi düşüncelere sahip olduklarından dolayı Allah'ın dini olan İslam üzere bir anlayış benimsememiş olmaktadır.⁵¹ Halebî, Zemahşerî'nin izahının nereye râci olduğunu fark etmiş görünmekte ve hocası Ebû Hayyân'ın bu konudaki tavrını⁵² dikkate alarak sert bir şekilde tepki göstermektedir. Halebî'ye göre, genelde Mu'tezile'nin özelde ise Zemahşerî'nin bahsi geçen ayet hakkındaki izahları Ehl-i sünneti dışlayıcı bir tavır olup yapılan mantık yürütmenin herhangi bir tutarlılığı bulunmamaktadır. Hatta Halebî, "Ehl-i sünnetten olup da kim tevhid ve adaletten yüz çevirmiş bu iki vasıf Mu'tezile'ye mahsus olmuşturtöve?" diye eleştirel bir soru sorarak ortaya konulan argümanların yanlışlığına dikkat çekmiş olmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Halebî, Mu'tezile'nin bazı noktalarda kendi fikrî düşüncesini temellendirmek için aşırıya kaçtığını, dinin esasına taalluk eden meseleleri dahi neredeyse istismar edebileceği imasında bulunmaktadır. Başka bir açıdan zikredecek olursak Halebî, dilbilimsel izahların ideolojik bir tavra dayandırılarak değersizleştirilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre dilsel verilerin belirli bir usule göre tefsirde istihdam edilmesine yönelik bir hassasiyetin olması gerekmektedir.

3.2.3. Şart-Cevap İlişkisindeki Mahzurlar

Halebî, En'âm suresi 6/40. ayetteki *فَلْأَرْأَيْتُمْ إِنْ آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ* ifadesindeki *إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* kısmıyla bağlantılı olarak Zemahşerî'nin izahına yer verip onun yaklaşımını eleştirmektedir. Zemahşerî, "*siç Allah'tan başkasını mı çağırırsınız?*" kısmını dikkate alarak, şöyle bir izah yapmaya çalışmaktadır: "ayette kendisinden haber alınmak istenen şeyi (kıyameti), *Allah'tan başkasına mı dua edersiniz?* cümlesine bağlarsan, o zaman "*veya kıyamet gelip çatsa*" cümlesiyle birlikte "*dua ettiğiniz sıkıntıyı O kaldırır.*"⁵³ ifadesini ne yapacaksın? şeklinde bir soru sorarsan ben de şöyle derim: Felaketin kaldırılmasında "meşiet" -yani dilerse ifadesi- şart koşulmuştur. Bu şu demektir: Eğer Allah felaketi giderirse bunun bir hikmeti vardır. Ancak daha şayan-ı tercih bir başka hikmetten dolayı bunu yapmaz."⁵⁴ Halebî, bu izahın hocası Ebû Hayyân tarafından doğru kabul edilmediğini⁵⁵ ve Zemahşerî'nin delillendirmesinin tutarlılığının sorgulandığını ifade etmektedir. Ancak Halebî, Ebû Hayyân'ın "ancak daha şayan-ı tercih bir başka hikmetten dolayı bunu yapmaz" cümlesini gözden kaçırdığını söylemektedir. Zemahşerî'nin bu cümlesi bağlamında Halebî, zikredilen ibarenin Mu'tezile'nin fâsid ilkelerinden birisi olarak değerlendirmektedir. Zira Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin maslahata ve hikmetlere tabi olduğunu savunmakta, bazen birinin tercih edilip diğerinin terk edildiğini veya tam tersi bir durum olabileceğini iddia etmektedir. Bundan dolayı Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin belirli bir sebebe bağlanması

⁵¹ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/340.

⁵² Bk. Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, 2/425.

⁵³ el-En'âm, 6/41.

⁵⁴ Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 4/626; Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/22.

⁵⁵ Bk. Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, 4/130-132.

gerektiğini öne sürmekte ve buna göre değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Halebî ise, bu teoriyi kabul etmediğini açık bir şekilde izah ederek Allah'ın fiillerinin herhangi bir illetle irtibatlandırılmaması gerektiğini, O'nun yaptıklarından dolayı sorgulanamayacağını, bu mevzunun daha derin bir tartışmayı beraberinde getirdiğini ve bu hususa bahsi geçen ayet bağlamında dikkat çektiğini zikretmektedir.⁵⁶

3.2.4. Vav (و) Harfinin Kullanımı Sorunu

Halebî, benzer şekilde Araf suresi 7/169. ayette geçen *وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلَهُ يَأْخُذُوهُ* kısmıyla ilgili olarak Zemahşerî üzerinden Mu'tezile'nin yaklaşımına itirazlarına dile getirmektedir. Halebî'ye göre sözü edilen kısmın iki açıdan i'rab edilmesi gündeme gelmiştir. Birincisi -ki bu Halebî'nin tercih ettiği görüştür- bu ifade isti'nafiye (başlangıç) cümlesidir ve و harfi buna işaret etmektedir. İkinci yaklaşıma göre, و hal için gelmiştir ve sonraki ifade mansup olmuştur. Bu görüşün Zemahşerî'ye ait olduğunu dile getiren Halebî, ayeti “tövbe etmeden, benzer davranışlara tekrar tekrar döndükleri halde bağışlanma umudu taşıyorlardı. Hâlbuki günahların affedilmesi ancak tövbe ile mümkün olabilir, günaha ısrar eden için mağfîret söz konusu değildir.”⁵⁷ şeklinde yorumladığını söylemektedir. Halebî ise, Zemahşerî'nin bu yorumunun Mu'tezile'nin “affedilmek tövbe ile mümkündür.” yaklaşımını esas almasından kaynaklandığını ve ayetin i'rabını o düşünceye göre yaptığını dile getirmektedir. Ancak Ehl-i sünnetin bu konudaki tavrının, affedilmenin tövbe olmadan da gerçekleşebileceğini dile getiren Halebî, ayete verilen i'rabın yerinde olmadığı ve bundan dolayı Zemahşerî'nin anladığı şekliyle âyete mânâ verilemeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁸ Ebû Hayyân da Halebî'nin zikrettiği bu eleştirilerin benzerini dile getirmekte ve Zemahşerî'nin yorumu üzerinden Mu'tezile'nin yaklaşımına ayetin dilsel izahı açısından karşı çıkmaktadır.⁵⁹

3.2.5. Zarfın/Edatın Manalandırılması Sorunu

Şûrâ suresi 42/29. ayetinin son kısmındaki *وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ* ifadesi hakkında Halebî, bazı Ehl-i sünnet müelliflerinin dilsel açıdan yaptığı izahlara itiraz ederek Mu'tezile'nin yaklaşımına benzer bir söylemi dile getirmeleri sebebiyle onları tenkit etmektedir. İlgili ifadenin son kelimesinin i'rabı hakkında açıklama yapan Halebî, *إِذَا يَشَاءُ* ibaresindeki *إِذَا* zarfının mansup olması *قَدِيرٌ* kelimesiyle olmayıp *جَمْعِهِمْ* sayesinde mümkün olduğunu dile getirmekte ve bu konuda Ukberî'nin (ö. 616/1219) bir değerlendirmesine atıfta bulunmaktadır. Ukberî'ye göre söz konusu zarfın mansup olması *قَدِيرٌ* kelimesinden dolayı olursa, mananın “Allah, dilediğinde onları bir araya getirmeye kâdirdir” şeklinde açığa çıkması gerekecektir. Bu ise kudretin meşîete taallukunu ortaya koyar ki bu muhaldir. Halebî bu ifadelerde açığa çıkan çelişkiyi gündeme taşımakta ve ehl-i sünnetin bu konuda zaten böyle bir tavır geliştirdiğini, zikri geçen yorumun Mu'tezile'nin de “kudret Allah'ın dilemediği hususlara taalluk eder” şeklindeki görüşüne denk düştüğünü ifade etmektedir. Halebî'ye göre

⁵⁶ Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 4/627.

⁵⁷ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 167-168.

⁵⁸ Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 5/504-505.

⁵⁹ Bk. Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, 4/415.

böyle bir görüşün hiçbir değeri yoktur ve buna inanmak caiz değildir.⁶⁰ Bu konu hakkında Ebû Hayyân da Halebî'nin zikrettiklerinin çoğunu dile getirmekte, ayetteki dilsel izahın doğru olmadığına vurgu yaparak Allah'ın kudreti konusundaki sünnî yaklaşımını savunmaktadır.⁶¹

4. Müellifin *Umdetü'l-hüffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz* Adlı Eserindeki Eleştirileri ve Gerekçeleri

Halebî'nin Kur'an'daki garib kelimelere dair telif ettiği ve Râgıb'ın *e-Müfredât* eserinden sonraki en dikkat çekici çalışmalardan olan *Umdetü'l-hüffâz* eserinde de Mu'tezile'ye yönelik eleştiriler ağırlıklı olmasa da bazı noktalarda açığa çıkmaktadır. Aslında söz konusu eserde Halebî, kendisinden bolca yararlandığı İsfahânî'ye daha fazla eleştiri yöneltmektedir.⁶² Bununla birlikte Mu'tezile'nin bazı kelimelere yüklediği anlamların ne olduğunu ortaya koymakta ve bunlara neden katılmadığına işaret etmektedir. Bu çerçevede Halebî tarafından Mu'tezile'ye yönelik yapılan eleştirilerin lügat açısından ön plana çıktığı ve bazı yanlışlara temas edildiği görülmektedir.

4.1. Lügat Açısından Eleştirileri

4.1.1. Kelimenin Tekil-Çoğul Oluşundaki Tutarsızlık

Bu noktada ilk örneklerden birisini onun **الآء** (nimetler) kelimesi hakkındaki açıklamalarında görmekteyiz. Halebî, sözü konusu kelimenin etimolojik yapısını ayrıntılı bir şekilde izah ederek, kullanıldığı yerlere örnek cümle ve ayetlerle atıfta bulunmaktadır. Bunun hemen akabinde Kıyame suresi 75/22-23. ayetlerindeki **وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** ifadelerini zikreden Halebî, Mu'tezile'nin **إِلَىٰ** kelimesinin, harfî cer olarak değil de nimetler manasına gelen **الآء** kelimesinin tekili olduğunu iddia ettiklerini ve **نَاطِرَةٌ** (bakan) lafzının ise **منتظرة** (bekleyen) anlamında kullandığını ileri sürdüklerini aktarmaktadır. Bu anlayışa karşı çıkan Halebî, ruyetullah meselesinin sübûtunun kat'î olduğunu ve Mu'tezile'nin bunu açıkça inkâr ettiğini belirtmektedir. Halebî, burada hem gelen haber bakımından hem de dilsel açıdan bir reddetmenin olduğuna işaret ederek İsfahânî'nin Mu'tezile'nin söz konusu ayette geçen kelimelere verdikleri anlamı “aşırı zorlama” olarak nitelendirdiğini nakletmektedir.⁶³ Hatta bu görüşü Ebû Hayyân da tefsirinde zikretmekte ve kelimeye verilen bu anlamın zahirinden kopuk olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴

Halebî, bu hususla ilgili olarak **نظر** kelimesinin etimolojisine dair yaptığı izahlar içerisinde Mu'tezile'nin ruyetullah konusundaki tavrına değinmektedir. Söz konusu kelimenin pek çok ayet ve hadiste “bakmak, görmek” manasına geldiğini ve bunun pek çok örneğinin olduğuna dikkat çekmektedir. Fâtır 35/43. ayetindeki **فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ**, En'âm suresi 6/158. ayette **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ** geçen **نظر** kelimesinin bakmak/görmek anlamında kullanıldığını dile getiren Halebî, bahsedilen sözcüğün temelinde bu anlamın olduğunu açıkça

⁶⁰ Halebî, *ed-Dürri'l-masîn*, 9/553-554.

⁶¹ Bk. Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, 7/495.

⁶² Bk. Sümertaş, “Semîn el-Halebî'nin Garibü'l-Kur'an Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi”, 59.

⁶³ Halebî, *Umdetü'l-hüffâz*, 1/110.

⁶⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, 8/380.

beyan etmektedir. Mu'tezile'nin إلی kelimesine verdiği anlamın tutarsızlığına bir kez daha işaret etmekte, pek çok sarıh ifade ve bilgiye rağmen Mu'tezile'nin bu konudaki tavrının anlamsız olmasına göndermede bulunmaktadır.⁶⁵

4.1.2. Kelimenin Aslı Anlamından Uzaklaşılması

Mu'tezile'nin Kur'an'daki bazı ifadelerine verdiği mânâların yanlışlığına dikkat çeken Halebî, الجبار (cebbâr) ismi üzerinde bazı izahlara yer vermektedir. Bu ismin Allah'ın sıfatlarından birisi olduğunu belirtmekte ve bu anlama dair pek çok örneği, bazı ayetlere atıfta bulunmak suretiyle zikretmektedir. Örneğin الجبار kelimesi, جبرئيل الفقر sözünde geçen mana dikkate alınarak "O, nimetlerini insanların yararlanması için onların her türlü sıkıntısını gidermektedir." şeklinde anlaşılmıştır. Başka bir görüşe göre ise الجبار ismi insanları zorladığından ve onları dilediği şekilde sevk etmesinden dolayı zikredilmiştir. Dilcilerden bazıları ise الجبار kelimesinin فاعل kalıbından hareketle أفعال'den türemesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Ancak bu görüşe itiraz edilmiş ve kelimenin الجبر mastarından türetildiğini ve لا جبر ولا تفويض sözünde de böyle geçtiğini, dolayısıyla الجبار isminin الإجبار'dan gelmediğini söylemişlerdir. Halebî, Mu'tezile'nin ise mânâ bakımından bunu reddettiğini, çünkü Yüce Allah'ın *icbâr*dan münezzeh olduğu görüşünü dillendirdiklerini beyan etmektedir. Halebî, bu yaklaşımın yanlışlığına dikkat çekmekte ve Râgıb el-İsfahânî'nin bu konudaki yaklaşımını zikretmektedir. Ona göre Allah insanları ilahî hikmet gereği kaçmaları ihtimal dâhilinde olmayan bazı konularda zorlamıştır. Bu, sapkınların vehmettiği bir manada değildir. Bu husus Allah'ın onları hastalık, ölüm ve yorgunluğa zorlaması gibidir. Öyle ki Allah insanların her birini bir alana ve sanata yönlendirmiş, ahlak ve amellerden bir yol bulmaya fırsat vermiştir. Bu durum ise insanoglunun muhayyerlik içinde işleyen zor bir durumla karşılaşması manasına gelmektedir.⁶⁶

4.1.3. Kelimenin Zahirinin Aksine Bir Mana Verilmesi

Halebî'nin Mu'tezile'ye yönelik itiraz ve eleştirilerini görebileceğimiz bir başka ayet ise Bakara suresi 2/7. ayetidir. ختم الله على قلوبهم şeklinde başlayan ayette geçen ختم kelimesini izah ederken Mu'tezile'nin Allah tarafından kötülüğün ve inkârın yaratılmayacağı konusundaki yaklaşımına değinmekte ve bu kelimeye mahsus olarak detaylı bir incelemeyle derin analizler yapmaktadır. İzahlarının akabinde Halebî, Mu'tezile'nin söz konusu kelime hakkındaki yanlış anlayışına atıfta bulunmaktadır. Ona göre bahsi geçen ayet Kur'an'daki ayetlerin en büyükleri arasındadır ve Allah'ın iman, inkâr, hayır, şer gibi her şeyin yaratıcısı olduğuna delalet etmektedir. Bu ayet Mu'tezile'nin görüşlerini benimseyenleri zorladığı için zayıf yorumlar ortaya çıkmıştır. Örneğin Cübbâî (ö. 303/915-916) Allah'ın kalpleri mühürlemesinden maksadın, meleklerin bu işaretle onların kâfir olduklarını anlamaları ve onlara istiğfarda bulunmamaları anlamındadır. Halebî bu değerlendirmenin kıymet-i harbiyesi olmadığını savunmakta ve bu duruma karşı itirazını beyan etmektedir. Bu bağlamda Halebî kalplerin

⁶⁵ Halebî, *Umdetü'l-hüffâz*, 4/195.

⁶⁶ Halebî, *Umdetü'l-hüffâz*, 1/300-301.

mühürlenmesinin ya soyut bir hadise olduğunu zikrederek meleklerin, inkâr edenlerin kötü davranışlarını bilemeyeceklerini ya da somut bir husus ise şeriat ehlinin mühürlenmeyi idrak etmesi gerektiğini vurgulamakta ve bu konuda Mu'tezile'nin yaklaşımının tutarsızlığına göndermede bulunmaktadır.⁶⁷

Halebî, A'râf sûresi 7/155. ayette geçen **فَتْنَتِكَ** kelimesine dair Mu'tezile'nin yaklaşımına eleştiri getirmektedir. **فتن** maddesinin anlam sahasına dair açıklamalarda bulunan Halebî, ilgili ayette Hz. Musa'nın Allah'ın imtihanıyla karşı karşıya olduğunu ve bunu da açık bir şekilde **فَتْنَتِكَ** kelimesiyle ifade ettiğini, bundan dolayı söz konusu kelimenin farklı bir manada anlaşılmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Bu çerçevede Halebî, Mu'tezile'nin Hz. Mûsâ'nın kelimeye yüklediği anlamı kavrayamadıklarını, bunu kendi görüşlerine göre anladıklarını zikretmekte ve Allah'ın müdahil olması konusundaki yaklaşımlarının ilgili ayet bağlamında geçersizliğine atıfta bulunmaktadır. Çünkü Halebî'ye göre Hz. Musa'nın **إِنَّ هِيَ إِلَّا فَتْنَتِكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ** şeklinde nakledilen sözleri Allah'ın mutlak kudret sahibi oluşuna, bütün kâinatı her şekilde idare edebilme gücünün kendisinde bulunmasına açık bir şekilde işaret etmektedir. Bahsi geçen ayette olduğu üzere **الفتنة** sözcüğü Allah'la irtibatlandırılıyorsa mana Allah'ın kullarına kendisine şükredip etmeme noktasında bir imtihanı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁸

4.1.4. Kelimenin Anlamının Çok Boyutlu Oluşunun Göz Ardı Edilmesi

Mu'tezile'nin görüşlerine yönelik eleştirel tavrını yeri geldikçe sürdüren Halebî, büyük günah işleyenin cehennemdeki durumu meselesine de değinmektedir. *Umdetü'l-hüffâz*'da **الْخُلْد** kelimesini izah ederken, bu ifadenin doğrudan sonsuzluğu çağrıştırmadığını, Arap dilinde “uzun bir müddet” anlamını taşıdığını ve ilk dönemdeki Arap şiirlerinde bu minvalde bir kullanımın olduğunu belirtmektedir. Halebî'ye göre şayet bahsi geçen kelime te'kid ifadesi veya **أَبَدًا** sözcüğüyle birlikte bir cümle içinde kullanılırsa o zaman sonsuzluk anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Halebî, Mu'tezile'nin “büyük günah işleyen tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemdedir” şeklindeki görüşünün **الْخُلْد** kelimesine sözü edilen şartlar olmadan “ebedîlik” anlamını vermeleri nedeniyle eleştirmektedir. Onların bu yaklaşımının, bahsettiğimiz sözcüğün tam olarak hangi anlamı taşıdığını göz ardı etmelerinden kaynaklandığını açıklamaya gayret etmektedir.⁶⁹

Sonuç

Döneminin gözde ilim adamları arasında yer alan Halebî, genelde dil konusunda kaleme aldığı çalışmalarla adından söz ettirmiştir. Bilhassa Kur'an'ı sarf, nahiv, i'rab ve kelime açısından incelediği *ed-Dürrü'l-masûn* ile *Umdetü'l-hüffâz* adlı eserlerini, kendinden önceki birikimi dikkate alınarak telif ettiği ve bu eserlerin yazıldığı dönem ve sonrasında referans olma niteliği kazandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Halebî'nin söz konusu çalışmalarındaki

⁶⁷ Halebî, *Umdetü'l-hüffâz*, 1/490.

⁶⁸ Halebî, *Umdetü'l-hüffâz*, 3/200.

⁶⁹ Halebî, *Umdetü'l-hüffâz*, 1/519.

dile getirdiği hususların dikkate değer olduğunu ve ortaya koyduğu tespitlerin ilgili çevreler tarafından önemsendiğini belirtmeliyiz. Özellikle kendisiyle aynı kelâmî duruşu paylaşan pek çok kişiye yönelttiği eleştirilerin yanında Mu'tezile'nin görüşlerini de ele alıp tenkit etmesi, tefsirdeki tenkit mantığının geldiği aşamaya işaret etmesi göstermesi bakımından oldukça mühim görünmektedir.

Halebî'nin eleştirilerinin mahiyeti noktasında ön plana çıkan hususiyetlerin olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Halebî'nin, Kur'an'ın mütevâtir kıraatinin esas alınması konusunda hassasiyet sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bir ayet hakkında zikredilecek dilsel izahlar, Kur'an'ın yaygın kıraatinin önüne geçmemelidir. Bu konuda Halebî, Mu'tezile'nin yaklaşım biçimine karşı çıkmakta, yalnızca dilsel verileri öne çıkarmalarının bu açıdan hatalı sonuçlara götüreceğini satır aralarında beyan etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Halebî, dilbilimsel izah anlayışının ideolojilere kurban verilmemesi gerektiğini Mu'tezile özelinde ifade etme çabası içerisindeydi. Zira Halebî, eserlerinin tamamında dilsel verileri, belirli ölçütler çerçevesinde Kur'an'ın anlaşılması konusunda istihdam etmeye çalışmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla kelâmî ve teolojik tartışmalar eserlerinin merkezinde yer almamaktadır. Ancak bariz hata ve yanlışların yapıldığını gördüğü yerlerde özellikle Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini dile getirmekten kendini alamadığını söyleyebiliriz. Zira Mu'tezile bazı hususlarda dilbilimsel sahanın meşruiyetini kendi görüşleri uğruna sarsabilmektedir. İşte Halebî, bu tavra yeri geldikçe karşı çıkılmasının gerekli olduğuna inanmakta ve bunu da yapmış olduğu eleştirilerde gösterebilmektedir.

Halebî, Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini *ed-Dürrü'l-masûn*'da sarf, nahiv ve i'rab, *Umdetü'l-Hüffâz* eserinde ise yalnızca sarf ve lügat yönüyle ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Halebî, herkes tarafından kabul görmüş kural ve esasları dikkate almakta ve Mu'tezile tarafından öne sürülen argümanların tutarsızlığına işaret etmektedir. Ayrıca onun kendinden önceki tefsir geleneğindeki Mu'tezile eleştirilerinde ön plana çıkan müfessir Râzî ve hocası Ebû Hayyân'ın tavrını sıkı sıkıya takip ettiği de anlaşılmaktadır.

Halebî'nin sözünü ettiğimiz tavrı, klasik dönem tefsir çalışmalarındaki eleştiri kültürünün, dilbilimsel izahlar çerçevesindeki keyfiyetini göstermekte ve bu yaklaşım şeklinin belirgin bir şekilde işletildiğinin net bir kanıtı olarak karşımızda durmaktadır. Zira Halebî'nin eleştirel tavrı, her ne kadar kendisi de bir mezhebe bağlı olsa da Kur'an'ın tefsiri konusunda zorunlu unsurların dikkate alınmasının önemine işaret etmekte, dilsel analiz ve çıkarımların belirli bir sıralamayı takip etmesi gerektiğinin etkili bir örneği olarak görünmektedir. Netice itibarıyla şunu diyebiliriz ki Halebî, Mu'tezile özelinde belirli hususlarda zikrettiği eleştirilerini nesnel ve objektif olma esaslarını dikkate alarak paylaşma gayretine matuf hareket etmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Mehmet Nafi. "Es-Semîn el-Halebî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 19/9 (Haziran, 2017), 29-61.
- Arslan, Mehmet Nafi. "Hicrî VIII. Yüzyıla Kadar Yapılan İrâbu'l-Kur'ân Çalışmaları ve es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn'u". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Nisan, 2018), 293-301.
- Arslan, Şükrü. "es-Semin ve Garibu'l-Kur'an'ındaki Metodu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/11 (Ocak, 1993), 111-121.
- Atiyye, Rahmet Haneş. *el-Mesâilu'l-nahviyye beyne İbn Atiyye ve Ebî Hayyân ve s-Semîn el-Halebî fî'd-Durri'l-Masûn*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Balbay, Muhammed. *Garânik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü-Zemahşerî'nin Tefsir Klasiklerinin Etki Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sabîb*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik Meselesinin İstismarcıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 69-91.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Mayıs-Ağustos, 2010), 67-93.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfu'z-ẓunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn* 2 Cilt. nşr. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Babru'l-mubît*. 8 Cilt. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Erbaş, Muammer. "Sünnî Tefsir Geleneğinde Mu'tezilenin Yeri -I (Mefâtihu'l-Gayb örneği)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2004), 75-114.
- Gördük, Yunus Emre. "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânik Olayı Örneği" *Mardin Artuklu Akademisi* 5/1 (Haziran-2018), 1-38.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. *Umdetü'l-hüffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*. 4 Cilt. nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Hâlidî, Salih Abdulfettah. *Ta'rîfu'd-dârisîn bi menâbici'l-müfessirîn*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1429/2008.
- Hatip, Abdülaziz. "Semîn el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semin-el-halebi>

Heravî, Halid Abdullah Abduh. *Rudûdu's-Semîne'l-Halebi'n-nabviyye alâ İbn Atiyyete'l-Endelüsî fî'd-Durri'l-Masûn*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*. 4 Cilt. nşr. Muhammed Abdulmuid Dan. Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1972.

Kaya, Mehmet. *Endülüis Tefsir Geleneğinde Eleştiri - Babru'l-Muhît Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı- Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 15/1 (Haziran, 2015), 9-31.

Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf-Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Maden, Şükrü. "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (Aralık, 2011), 241-273.

Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyzâde'nin Envâru't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Makrizî, Ahmed b. Ali. *es-Sulûk li-ma'rifeti'd-duveli ve'l-mulûk*. 8 Cilt. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. 17 Cilt. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 3 Cilt. nşr. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. b.y.: Müessesetü Nüveyhiz's-Sekâfiyye, 1988.

Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akalıcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler-Mutezîlî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-gayb*. 16 Cilt. nşr. Seyyid İmrân. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim. *Tefsîru's-Semerkindî*. nşr. Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.

Sümertaş, Burhan. "Semîn el-Halebî'nin Garîbü'l-Kur'ân Tekniği Açısından Râgıb'ı Eleştirisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 30/48 (Aralık, 2017), 55-84.

Süyûtî, Celaleddîn. *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1964.

Süyûtî, Celaleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. nşr. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

Süyûtî, Celaleddin. *Husnu'l-mubâdara fî târihi Mısır ve'l-Kabire*. 2 Cilt. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1967.

Süyûtî, Celaleddin. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr-Hâşiyetü's-Süyûtî*. nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, ed-Da've ve Usulü'd-Dîn Fakültesi, Doktora Tezi, 1424/2005.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vâli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. nşr. İbn Ebî Alfe. Riyâd: Daru'l-Hadâre, 2015.

Uzun, Nihat. *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri- Şihabuddîn el-Hafâci'nin el-Beydavi'ye Eleştirileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. nşr. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Zerkeşî, Bedreddîn. *el-İcâbe li iradi ma'stedrekethu'Âişe'alâ's-Sahabe*. nşr. Saîd el-Efgânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1970.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

THE DIFFERENT AND SIMILAR ASPECTS OF TRADITIONAL SALAFISM AND NEO-SALAFISM

GELENEKSEL SELEFİZM İLE NEO-SELEFİZMİN FARKLI VE BENZER YÖNLERİ

Zekeriya AKMAN

Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Sıyer-i Nebi ve İslam Tarihi
Anabilim Dalı. zekeriyaakman@hotmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7445-0539>.

Mehmet ÇAKIRTAŞ

Dr., Radyo Televizyon Üst Kurulu. m_cakirtas@hotmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2221-1509>.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Kasım 2020/ 13 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Kasım 2020 / 30 November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 135-146.

Cite as / Atıf: Akman, Zekeriya. Çakırtas, Mehmet “The Different And Similar Aspects of Traditional Salafism And Neo-Salafism [Geleneksel Selefizm ile Neo-Selefizmin Farklı ve Benzer Yönleri]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 135-146.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Abstract

There are quite important conflicts in the Muslim world especially in recent years. Because of different organizations and groups, these conflicts get more complicated every day. There are a lot of different organizations which allege that they make jihad for the sake of Allah. These organizations mostly fight against other Muslims in order to gain power in their regions. These groups are named as Jihadi Neo-Salafis / Jihadi Modern Salafis by authorities. Therefore, it is important to differentiate Traditional Salafism from Neo-Salafism. It is because first term Salafis were right people who try to find the best way to approach Allah without any negative intentions like gaining reputations or political advantages. However, Neo-Salafis mostly represent a notion that evolved from Wahhabism to Kharijism. Neo-Salafism is a common name of radical, fanatic and exclusionist Islamic groups around the world. Neo-Salafi scholars interpret the Qur'an especially verses about jihad in an extremist way. For example, in Sa'di's commentary book, he does not state about the minimum requirements of jihad declaration, and types of jihad.

Keywords: Neo-Salafism, Salafism, the Qur'an, Exegesis.

Öz

Özellikle de son yıllarda Müslüman dünyasında giderek artan önemli çatışmalar yaşanmaktadır. Bu çatışmalar, farklı düşüncelerden gruplar sebebiyle her geçen gün daha karmaşık bir hâl almaktadır. Allah yolunda cihad ettiğini ileri süren pek çok farklı örgüt mevcuttur. Bu örgütler ise kendi var oldukları bölgelerde güçlerini artırmak için genellikle diğer Müslüman örgütlere karşı çatışma hâlinindedir. Bu gruplar otoriteler tarafından "Cihadçı Modern Selefiler" veya "Cihadçı Neo-Selefiler" olarak tanımlanmaktadır. Bu sebeple geleneksel Selefizm ile Neo-Selefizm arasındaki farklılıkları anlamak oldukça önemli bir husustur. Çünkü ilk dönem selefiler, Allah'a ulaşma noktasında hangi yaklaşımın en doğru olacağını bulmaya çalışan doğru insanlardır. İlk dönem Selefilerde herhangi bir art niyet ve güç veya siyasi avantaj kazanma gibi isteklerin varlığından söz edemeyiz. Ancak Neo-Selefizm, daha çok Vehhabilik ve Haricilik gibi radikal, fanatik ve tekfirci yaklaşımlardan evrilmiş ve bu kavramların dünyadaki ortak adı hâline gelmiştir. Neo-Selefi akademisyenler ve ilim adamları Kur'an-ı Kerim'i özellikle de cihad ile alakalı ayetleri çok aşırı bir şekilde tevil etmişlerdir. Örneğin es-Sadi'nin tefsir kitabında, cihad için olması gereken asgari gerekliliklerden ve cihad türlerinden bahsedilmemiş, cihadın cephede savaşmak anlamı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Neo-Selefizm, Selefizm, Kur'an-ı Kerim, Tefsir.

Extended Abstract

There are quite important conflicts in the Muslim world especially in recent years. There is a heart wrenching human tragedy in Syria, Iraq, Libya, Yemen and other Islamic countries. It can be said that there are a lot of reasons behind this situation. However, the most important reason is the presence of different groups and organizations that aim to gain power and reputation by showing themselves as mujahids. Because of different organizations and groups, these conflicts get more complicated every day. There are a lot of different organizations which allege that they make jihad for the sake of Allah. These organizations mostly fight against other Muslims in order to gain power in their regions. These groups are named as Jihadi Neo-Salafis / Jihadi Modern Salafis by authorities. Another important issue with these Jihadi Neo-Salafi groups is that they ignore other types of jihad and simplify it as armed struggle. The concept of jihad involves different types of making effort for the sake of Allah and Islam. However, Neo-Salafis abuse jihad by simplifying it in order to gain power, and show themselves as true Muslims.

The acts of violence make an impactful contribution to the concept of Islamophobia. Islamophobia spreads rapidly around the world. As a matter of fact, some Western politicians abuse Islamophobia in order to gain support. Jihadi Neo-Salafism is the main reason of Islamophobia because of the acts of violence. Modern Salafi scholars make some extremist interpretations to support the acts of Jihadi Neo-Salafi violence. Under the name of Salafism and jihad, they have taken advantage of violence, and organize attacks on other legal or illegal groups. The actions of these groups provide a suitable environment for the enemies of Islam. Islam and Muslims are accused of suicide attacks, decapitations, enslavements and destructions because of jihadi organizations.

Discussing topics like the reasons, place and target of violence that is caused by Neo-Salafi organizations (especially jihadi wing) can make this article a very comprehensive work. Especially the topics that are related to foreign powers which supports these organizations require great effort. These topics can be discussed in the studies in the future. In this paper, the similar and different characteristics of traditional Salafism and Neo-Salafism will be discussed.

It is important to differentiate Traditional Salafism from Neo-Salafism. It is because first term Salafis were right people who try to find the best way to approach to Allah without any negative intentions like gaining reputations or political advantages. Salafism means following "Salaf" which means ancestors in Arabic. It is hard to determine a starting point for Salafism. At first, Salafism is considered as a concept which refers to the general approach of early Islamic era in terms of belief related topics. Rather than being a sect, Salafism can be considered as a perspective that aims to conserve early Islamic approach. Salafism was a religious information production method at first. In addition to this, Salafism evolved into a systematic ideology thanks to the efforts of Ibn Tamiyyah (d. 1328) and his student Ibn Qayyim al-Jawziyya (1350). According to Ibn Tamiyyah, it is obligatory to follow Salafs because their provisions are more propitious than other scholars. It can be said that Salafis also argue that the problems of Muslim countries and regions can only be solved by applying the messages and ideas of the Qur'an, Prophet Muhammad and first term caliphates. As an information production method, Salafism is defined as following the path of these resources. Therefore, there are different definitions such as "Salafi path", "Salafi method" "Salafi sect" for this way of information production. In Salafism, the interpretations and hadiths of Prophet Muhammad form the major axis. If there is a necessity to adjudicate on a topic, it is essential to take his speeches and behaviors into consideration.

However, Neo-Salafis mostly represent a notion that evolved from Wahhabism to Kharijism. Neo-Salafism is quite different than Traditional Salafism in many aspects. Even if Neo-Salafi claim that they follow the path of Traditional Salafism in terms of belief and infidelity, the reality is controversial with their claim. Neo-Salafism is a common name of radical, fanatic and exclusionist Islamic groups around the world. Neo-Salafis also consider cults as a new religion inside Islam so they do not tolerate the actions of cult members like inviting people to their cult. According to Muhammad ibn Abd al-Wahhab (d. 1792), accepting a person (this person might be a cult leader, saint, prophet or the epitome of Prophet Muhammad) as a helper in order to reach Allah is polytheism. Like Wahhabis, Neo-Salafis have also destroyed graves because visiting someone's grave is considered as polytheism by them.

Salafi scholars interpret the Qur'an especially verses about jihad in radical way in comparison with other commentaries. For example, in Sa'di's commentary book, he does not state about the minimum requirements of jihad declaration, and types of jihad. Neo-Salafism cannot be defined as the continuation of Traditional Salafism. This is because Neo-Salafis especially jihadi wing of it act like modern Kharijites in terms of declaring other Muslims as infidels and fight against them. Even if Traditional Salafism and Neo-Salafism are so different, there are some similarities between these ideologies. For example, they both ignore mind and logic and accept only the Qur'an and Hadiths.

Geniş Özet

Özellikle de son yıllarda Müslüman dünyasında giderek artan önemli çatışmalar yaşanmaktadır. Neredeyse her gün; Suriye, Irak, Libya, Yemen ve diğer İslam ülkelerinde yürek burkan insanlık dramına şahitlik etmekteyiz. Bu durumun arkasında pek çok farklı sebebin yattığı söylenebilir. Ancak en önemli sebep; kendilerini mücahid olarak tanımlayan, güç ve şöhret kazanmayı amaçlayarak farklı eylemler gerçekleştiren çeşitli grupların ve örgütlerin bu bölgelerdeki varlığıdır. Bu örgütlerin pek çoğu yabancı devletlerden yardım almaktadır. Bu çatışmalar, farklı düşüncelerden gruplar sebebiyle her geçen gün daha karmaşık bir hâl almaktadır. Allah yolunda cihad ettiğini ileri süren pek çok farklı örgüt mevcuttur. Bu örgütler ise kendi var oldukları bölgelerde güçlerini artırmak için genellikle diğer Müslüman örgütlere karşı çatışma hâlinindedir. Bu gruplar otoriteler tarafından “Cihadçı Modern Selefilere” veya “Cihadçı Neo-Selefilere” olarak tanımlanmaktadır. Bu cihadçı Neo-Selefi örgütler ile alakalı bir diğer önemli mesele ise cihadın çeşitlerini görmezden gelerek, cihad kavramını yalnızca silahlı mücadeleye indirgemeleridir. Hâlbuki cihad kavramı, Allah ve İslam için gösterilen çeşitli tarzlardaki çabaları kapsar. Neo-Selefilere ise güç kazanmak ve kendilerini gerçek Müslümanlar olarak göstermek için cihad kavramını basitleştirerek onu suiistimal etmektedirler. Yaşanan şiddet eylemleri ise İslamofobi düşüncesine zemin hazırlanmaktadır. İslamofobi tüm dünyada özellikle de Batı toplumlarında hızlı bir şekilde yayılmaktadır. Bunun bir neticesi olarak, bazı batılı politikacılar İslamofobiden beslenerek kendilerine destekçi aramaktadır. Cihadçı Neo-Selefilere ise ilişkili oldukları şiddet eylemleri sebebiyle İslamofobinin yayılmasının en temel sebeplerinden biridir. Modern Selefi ilim adamları ise aşırı bir yaklaşımla yaptıkları tefsirler ile cihadçı Neo-selefi örgütlerin gerçekleştirdiği şiddet olaylarını desteklemekte ve bu örgütlerin eylemlerini meşru bir zemine oturtmaktadırlar. Bu örgütler, Selefilik ve cihad kavramlarını kullanarak diğer yasal veya yasa dışı gruplara ve örgütlere saldırılar düzenleyerek güç kazanmaya çalışmaktadırlar. Bu örgütlerin eylemleri ise İslam düşmanlarının güç kazanması için gerekli koşulların oluşmasına zemin hazırlanmaktadır. Bu sebeple dünyanın pek çok yerinde yaşayan Müslümanlar intihar saldırılarıyla, esir almayla, köleleştirmeye ve yakıp yıkılmakla itham edilmektedir.

Neo-Selefi örgütlerin özellikle cihadçı grupların sebep olduğu şiddet olaylarının hangi örgütler tarafından, nerede ve kime karşı yapıldıkları gibi hususları bu makalede detaylı bir şekilde ele almak çok genel bir çalışma olacaktır. Özellikle bu örgütlerin var oluş sebepleri ve arkalarındaki yabancı güçler ile alakalı konular başlı başına büyük bir çaba gerektirmektedir. Bu konuların ileride yapılacak çalışmalarda ele alınması daha doğru olacaktır. Bu çalışmada ise geleneksel Selefi anlayışla Neo-Selefilere benzer ve farklı yönleri ele alınacaktır.

Geleneksel Selefizm ile Neo-Selefizm arasındaki farklılıkları anlamak oldukça önemli bir husustur. Çünkü ilk dönem selefiler, Allah’a ulaşma noktasında hangi yaklaşımın en doğru olacağını bulmaya çalışan doğru insanlardır. İlk dönem selefilerde herhangi bir art niyet ve güç veya siyasi avantaj kazanma gibi isteklerin varlığından söz edemeyiz. Selefi Arapçada eskiler, atalar anlamına gelmektedir. Selefizmin ise kelime anlamı olarak ataları takip etme anlamına geldiği söylenebilir. Selefizm için bir başlangıç noktası belirlemek oldukça zordur. Erken İslami dönemde Selefizm, inanç ile alakalı konulardaki genel bir yaklaşım anlamında kullanılmıştır.

Selefizmi, bir mezhep olarak ele almak yerine erken İslami yaklaşımı korumak amacı güden bir bakış açısı olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Selefizm ilk zamanlar, dinî bilgi üretim yöntemi olarak ortaya çıkmış; İbn Temiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye’nin katkılarıyla, Selefizm sistematik bir ideolojiye evrilmiştir. İbn Temiyye’ye göre, selefleri takip etmek bir seçenek değil zorunluluktur. Çünkü onların hükümleri diğer ilim adamlarına göre daha geçerlidir. Selefiler ayrıca, Müslüman dünyasındaki sıkıntı ve zorlukların Kur’an-ı Kerim’in, Hz. Muhammed’in ve ilk dönem halifelerinin emir, yasak ve tavsiyeleri uygulanarak aşılabileceğini ileri sürerler. Bir bilgi üretme yöntemi olarak Selefizm, bu üç temel kaynağın takip edilmesi olarak tanımlanabilir. Bu sebeple bu yöntem “Selefi yol” veya “Selefi yöntem” olarak adlandırılmıştır. Selefizimde tefsirler ve Hz. Muhammed’in hadisleri oldukça önemli bir yere sahiptir. Eğer bir hususta herhangi bir yargıya varmak gerekirse, Hz. Muhammed’i söz ve davranışlarını hesaba katmak mühimdir.

Neo-Selefizm geleneksel Selefi yaklaşımdan pek çok açıdan farklıdır. Neo-Selefiler, kendilerinin inanç hususunda geleneksel Selefi yaklaşımı takip ettiklerini iddia etseler de gerçekler bu iddialarla tezatlık içindedir. Neo-Selefizm, daha çok Vehhabilik ve Haricilik gibi radikal, fanatik ve tekfirci yaklaşımlardan evrilmiş ve bu kavramların dünyadaki ortak adı hâline gelmiştir. Neo-Selefiler, tarikatları İslam’ın içerisinde yeni bir din oluşturma çabası olarak görüp, tarikat mensuplarının insanları kendi tarikatlarına davet etmelerini boş karşılamazlar. Muhammed bin Abdulvehhâb’a göre bir kişiyi (cemaat lideri, imam, peygamber vb.) Allah’a ulaşmak için yardımcı olarak kabul etmek Allah’a ortak koşmaktır. Vehhabiler gibi Neo-selefiler de mezarları ziyaret etmenin Allah’a şirk koşmak olduğunu düşünerek mezarları yıkılmışlardır.

Selefi akademisyenler ve ilim adamları Kur'an-ı Kerim'i özellikle de cihad ile alakalı ayetleri; diğer pek çok tefsirle karşılaştırıldıklarında radikal sayılabilecek bir şekilde tevîl etmişlerdir. Örneğin es-Sadi'nin tefsir kitabında, cihad için olması gereken asgari gerekliliklerden ve cihad türlerinde bahsedilmemiş, cihadın cephede savaşmak anlamı vurgulanmıştır. Neo-Selefizmi, geleneksel Selefi yaklaşımın bir devamı olarak görmek büyük bir hata olacaktır. Çünkü Neo-Selefiler özellikle de cihadçı kanat-, tıpkı Hariciler gibi bir kişiyi kolaylıkla mürted veya kâfir ilan edebilirler. Geleneksel Selefi yaklaşım ile Neo-Selefizmin birbirine benzeyen en önemli noktaları ise akeli ve mantığı görmezden gelerek sadece Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarını esas almalarıdır. Ancak bu husus, iki yaklaşımın birbirine benzediği sonucuna varmak için yeterli olmaktan oldukça uzaktır.

Introduction

In recent years, there are really important conflicts in the Muslim world. There is a heart wrenching human tragedy in Syria, Iraq, Libya, Yemen and other Islamic countries. It can be said that there are a lot of reasons behind this situation. However, the most important reason is the presence of different groups and organizations that aim to gain power and reputation by showing themselves as mujahids.¹ Under the name of Salafism and jihad, they have taken advantage of violence, and organize attacks on other legal or illegal groups. The actions of these groups provide a suitable environment for the enemies of Islam. Islam and Muslims are accused for suicide attacks, decapitations, enslavements and destructions because of jihadi organizations.

Another important issue with these Jihadi Neo-Salafi groups is that they ignore all types of jihad and simplify it as armed struggle. The concept of jihad involves different types of making effort for the sake of Allah and Islam. However, Neo-Salafis abuse jihad by simplifying it in order to gain power, and show themselves as true Muslims.² In order to be able to prevent these organization, it is important to understand their ideology. Neo-Salafism is an extremist version of Traditional Salafism which is accepted as one of the right approaches of Islam.

The acts of violence make an impactful contribution to the concept of Islamophobia. Islamophobia spreads rapidly around the world. As a matter of fact, some Western politicians abuse Islamophobia in order gain support. However, no culture has the luxury of existing in its own world anymore. Therefore, humanity must work together to find common solutions to the problems faced by societies.³ Jihadi Neo-Salafism is the main reason of Islamophobia because of the acts of violence. Modern Salafi scholars make some extremist interpretations to support the acts of Jihadi Neo-Salafi violence.⁴ Discussing topics like the reasons, place and target of violence that is caused by Neo-Salafi organizations (especially jihadi wing) can make this article a very comprehensive work. Especially the topics that are related to foreign

¹ Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image", *Hawwa*, 5/2-3 (2007), 289.

² Mohamed Ali, *Salafis, Salafism and Modern Salafism: What Lies Behind a Term?* (Singapore: Nanyang Press, 2015), 2.

³ Harun Çağlayan, "Methods and Varieties of Guidance According to İmām Mātūrīdī", *Ulum* 2/1 (2019), 30.

⁴ Assaf Moghadam, "Motives for Martyrdom: Al-Qaida, Salafi jihad, and the Spread of Suicide Attacks", *International Security*, 33/3 (2009), 42-43.

powers which supports these organizations require great effort. These topics can be discussed in the studies in the future. In this paper, how Traditional Salafism and Neo-Salafism were emerged will be discussed, and how Salafi scholars interpret the Qur'an in a sharp way in order to encourage Muslims to participate in jihad will be analyzed.

1. Tradition Salafism and Neo-Salafism

Salafism means following "Salaf" which means ancestors in Arabic.⁵ It is hard to determine a starting point for Salafism. At first, Salafism is evaluated as a concept which refers to the general approach of early Islamic era in terms of belief related topics. Rather than being a sect, Salafism can be considered as a perspective that aims to conserve early Islamic approach. Salafism can also be defined as an approach which aims to produce information by using certain resources. Therefore, Salafism is accepted as following the path of Prophet Muhammad and his companions by some Muslim scholar. Salafism does not hold with using other resources. It is because Salafis argue that Islam consists of the rules that are set by Allah and his prophet. Therefore, Islam can only be learnt from the Qur'an Prophet Muhammad and his companions who learnt Islam from Prophet Muhammad and his companions.⁶ If there is a necessity to get fatwa, it is better to consult the idea of these people, rather than consulting modern imams (Muslim religious leader). It is because first term imams are chronologically closer to Prophet Muhammad and learnt the practices of Islam from the main source.

It can be said that Salafis also argue that the problems of Muslim countries and regions can only be solved by applying the messages and ideas of the Qur'an, Prophet Muhammad and first term caliphates.⁷ As an information production method, Salafism is defined as following the path of these resources. Therefore, there are different definitions such as "Salafi path", "Salafi method" "Salafi sect" for this way of information production.⁸ In Salafism, the interpretations of the Qur'an and hadiths of Prophet Muhammad form the major axis. If there is a necessity to adjudicate on a topic, it is essential to take his speeches and behaviors into consideration.

There were a lot of scholars who follow Salafi methodology and write books during the second and third century of the hegira. The most important representatives of these scholars are Imam Bukhari, Muslim, Imam Malik, Imam Shāfiī, Ahmad ibn Hanbal. Ahmad ibn Hanbal is the most famous representative of ahlal hadith, and he is considered as the first imam of ahlal hadith. Hanbalism that is formed by his idea can be considered as the

⁵ Mustafa Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rıza Örneği)* (Adana: Çukurova University, Institute of Social Science, Doctoral Dissertation, 2018), 6.

⁶ Hasan Başmısırlı, *Selefi İdeoloji ve Avrupa'da Radikalleşme Üzerine Etkileri* (Kayseri: Kadir Has University, Institute of Social Science, Master's Thesis, 2017), 19-20.

⁷ Selim Öztürk, *Siyasal Selefilik Sudi Arabistan ve Taliban'ın Oluşumundaki Rolü* (Ankara: Middle East Technical University, Institute of Social Science, Doctoral Dissertation, 2018), 6.

⁸ Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", *İlahiyat Akademi*, 1/1-2 (2015), 2-4.

substructure of Salafism. Hanbalism places itself against Abu Hanifa (The Great Imam) who puts personal interpretation forward.⁹

As it is mentioned, Salafism was a religious information production method at first. In addition to this, Salafism evolved into a systematic ideology thanks to the efforts of Ibn Tamiyyah and his student Ibn Qayyim al-Jawziyya. According to Ibn Tamiyyah, it is obligatory to follow Salafs because their provisions are more propitious than other scholars. Ibn Tamiyyah and his students mostly emphasized the perspectives and interpretations of Salafs, and indicate their loyalty to Salafs. Because of this, they are called as “Salafi” by people since then. After the effects of Ibn Tamiyyah, Salafism became popular in Islamic world gradually. He defines Salafi methodology as following the provisions of first term Salafi imams who judge in terms of the Qur’an and Prophet Muhammad.¹⁰

In addition to all these definitions, it is important to know that today’s Neo-Salafism (Modern Salafism / Political Salafism) is quite different than Traditional Salafism which Ibn Tamiyyah regiments. It can be said that Modern Salafism shows up in Arabian Peninsula in 18th century. Salafism that is considered as information production methodology has become a political attitude because of the efforts of Muhammad ibn Abd al-Wahhab. Abd al-Wahhab aimed to establish a new state in Najd/Arabia. Therefore, he adopted a Salafi perspective to justify his actions by blaming Ottoman Empire’s Hanafi ideology. As a result of his actions, Salafism has evolved into an exclusionary perspective. He used the concept of Salafism for his political goals. Therefore, most of the scholars (especially Ottoman scholars) named his approach as Wahhabism.¹¹ He reached his goal, and a new Saudi Kingdom was established in Najd. Wahhabism was accepted as official ideology of the government. Thanks to this situation, Wahhabism has spread to other regions.

Salafi scholars only consider the Qur’an and Hadiths as the true sources of Islam. They accept verses and hadiths as equal.¹² It is because they show Surah al-Najm as an evidence of the idea of hadiths are continuations of the Qur’an. Another important starting point of Salafis is this hadith: *“The best people are those of my generation, then those who come after them, then those who come after them. Then, there will come people after them whose testimony precedes their oaths and their oaths precede their testimony.”*¹³

Even if Neo-Salafis allege that they follow the idea of Traditional Salafis, they mostly represent an idea which evolved from Wahhabism to Kharijism. Neo-Salafism is a common

⁹ Daniel Ungureanu, “Wahhabism, Salafism and the Expansion of Islamic Fundamentalist Ideology”, *Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric*, 9/2 (2011), 142.

¹⁰ Duderija, “Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunnah Hermeneutic”, 290.

¹¹ İşcan, “Tarih Boyunca Selefî Söylem”, 8.

¹² Duderija, “Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunnah Hermeneutic”, 293.

¹³ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail Al-Bukhari, *El-Câmi’u’s-şâbih*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000), “Ar-Rıqaq”, 437.

name of radical, fanatic and exclusionist Islamic groups around the world.¹⁴ Therefore, it can be said that Neo-Salafism is not a sect but an ideology. As it is mentioned, early Salafis argued that they only accept the Qur'an, Hadith and first term Salafs, and exclude mind and logic. However, Neo-Salafis follow an extremist path of Wahhabism which is an extremist path of Salafism.¹⁵

Neo-Salafism is quite different than Traditional Salafism in many aspects. Even if Neo-Salafis claim that they follow the path of Traditional Salafism in terms of belief and infidelity, the reality is controversial with their claim. Ahmad ibn Hanbal who is the pioneer of Salafism, and Ibn Tamiyyah who systematizes Salafism consider practice as a part of faith. However, they only call those who do not pray as sinner rather than calling them as infidel. Traditional Salafi scholars evaluate great sins as sin which do not make sinner infidel.¹⁶ However, Neo-Salafis act like modern Kharijites, and declare all Muslims as infidels apart from Neo-Salafi Muslims.

Jihadi Neo-Salafis fight against Muslims, and take their properties and women as the spoil of war. Therefore, they are a great danger for Islamic brotherhood. Far from considering great sins as a reason for calling a Muslim as infidel, they even consider small sins such as smoking cigarette as a reason to execute people. For example, Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) mostly fight against Muslims instead of non-Muslims.¹⁷ Because of this, they are even criticized by Al-Qaeda. Therefore, it can be said that Neo-Salafis have violated the path of Ahmad ibn Hanbal and Ibn Tamiyyah. Neo-Salafis also consider cults as a new religion inside Islam so they do not tolerate the actions of cult members like inviting people to their cult. According to Muhammad ibn Abd al-Wahhab, accepting a person (*this person might be a cult leader, saint, prophet or the epitome of Prophet Muhammad*) as a helper in order to reach Allah is polytheism. Like Wahhabis, Neo-Salafis have also destroyed graves because visiting someone's grave is considered as polytheism by them.¹⁸

In general, Salafism can be examined in five terms. In the first term (the first century after hegira), there is not a prominent man but there are a lot of people who give importance to "Salafs". In the second term (the third century after hegira), Ahmad Ibn Hanbal is accepted as the first imam of Salafism. He is the leader of hadith supporters. In the third term (the eighth century after hegira), Ibn Tamiyyah systemizes Salafism as a religious principle. He is accepted as the second imam of Salafism. He uses the terms of "Salaf",

¹⁴ Quintan Wiktorowicz, "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad", *Middle East Policy*, 8/4 (Temmuz 2007), 17-19.

¹⁵ Vahid Hosseinzadeh, "Salafism and its Socio-Intellectual Foundations", *Humanities & Social Sciences Reviews*, 3/1 (2015), 28-29.

¹⁶ Mehmet Kubat, "Selefiyye İle Neo-Selefilik'in Kesişen ve Ayrışan Yönleri", *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)*, 6/2 (Aralık 2017), 128-130.

¹⁷ Berker Yıldız, *Selefilik ve Suriye İç Savaşında Selefi Örgütler Arasındaki Çatışmalar* (İstanbul: Yıldız Technical University, Institute of Social Science, Master's Thesis, 2019), 91.

¹⁸ Kubat, "Selefiyye İle Neo-Selefilik'in Kesişen ve Ayrışan Yönleri", 136-137.

“Salafi”, “Salafism” for the first time. The fourth term (the eleventh century after hegira), Muhammad ibn Abd al-Wahhab converts Salafism into a political shape. As it is mentioned above, most people believe that he used Salafism in order to justify his political actions. In the last term (today), Salafism has evolved into a perspective which includes different political ideologies. It is named as Neo-Salafism which supports jihadi organizations and violence.¹⁹

2. How Salafis Interpret the Qur’an

It can be beneficial to analyze how modern Salafi scholars interpret the Qur’an in their commentary books in order to how Jihadi Neo-Salafi organizations justify their behaviors. In this paper, we choose Shaykh Abd al-Rahman al-Sa’di (d. 1956) who is a very important and impactful Salafi scholar. Sa’di was born in al-Qasm in 1889. Because of his intelligence, he improved himself and became famous. Muslims around the world were asking religious questions to him in order to get fatwa.²⁰

Two verses which are related to jihad from the Qur’an is selected to analyze how Sa’di interprets them. The first verse is At-Tawbah 9: 19-22: *“Have you made the providing of water for the pilgrim and maintenance of al-Masjid al-Haram equal to [the deeds of] one who believes in Allah and the Last Day and strives in the cause of Allah? They are not equal in the sight of Allah. And Allah does not guide the wrongdoing people. The ones who have believed, emigrated and striven in the cause of Allah with their wealth and their lives are greater in rank in the sight of Allah. And it is those who are the attainers [of success]. Their Lord gives them good tidings of mercy from Him and approval and gardens for them wherein is enduring pleasure. [They will be] abiding therein forever. Indeed, Allah has with Him a great reward.”*

According to Sa’di, some Muslims think and claimed that visiting the al-Masjid al-Haram, maintaining its structure and giving water to the pilgrims are substantial behaviors in the presence Allah so these behaviors are equal to participating in jihad for the sake of Allah. Therefore, Allah stated that there are some differences between them. In the verse water refers to Zamzam water. Faith in Allah and participate in jihad for the sake of him are superior behaviors than providing Zamzam to pilgrims and taking care of the needs of al-Masjid al-Haram. This is because faith in Allah is the foundation of Islam. This is a very essential requirement that can determine the acceptability of prays. Jihad is also quite important that Islam can be protected and expanded thanks to jihad. Therefore, it can be said that jihad is the peak of Islam that helps Muslims to spread the truth and suppress the falsehood.²¹

Even if providing Zamzam for pilgrims and taking care of the needs of al-Masjid al-Haram are righteous deeds, the acceptability of these deeds depends on faith. Also, these deeds do not have the same rank with faith and jihad even if they are accepted by Allah.

¹⁹ İşcan, “Tarih Boyunca Selefi Söylem”, 2-10.

²⁰ Daoud Mohammad Nassimi, *A Thematic Comparative Review of Some English Translations of the Qur’an* (Birmingham: University of Birmingham, Institute of Social Science, Doctoral Dissertation, 2008), 80-81.

²¹ Abdurrahman Sa’di, *Taysir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan* (Beirut: Al Resalah Publisher, 2005).

Therefore, Allah states that “*They are not equal before Allah.*” in the verse. After this, Allah makes it clear that faith and jihad are superior than these deeds. If a Muslim offers his life or his wealth to spend for jihad and equip the soldiers has more rank than those who does not participate in jihad in the presence of Allah. In the end of the verse, Allah reminds his generosity, kindness and mercy.

The second verse is Al-Baqarah 2: 216: “*Fighting has been enjoined upon you while it is hateful to you. But perhaps you hate a thing and it is good for you; and perhaps you love a thing and it is bad for you. And Allah knows, while you know not.*”

According to Sa’di, Muslims were ordered to refrain from fighting by Allah. It was because they were weak and not ready to fight. Therefore, Muslims migrated to Madinah where they can rest and invite people to Islam. When the number of Muslims was enough for fighting, Allah ordered Muslims to fight. In the verse, it is stated that this is something disliked by them. It is because fighting contains a lot of problems such as fear, hardship, losing some organs and death. However, fighting is still a quite profitable option because what it brings of great rewards such as avoiding from punishment, victory over enemy and other benefits. On the other hand, the verse emphasizes that Muslims may think that refraining from jihad and preferring comfort and console are better for them. If Muslims prefer this, this situation leads to defeat. As a result of defeat, the enemies of Islam gain power for humiliation and degradation. Because Allah is all knowing, he knows what is better for Muslims. Therefore, it is important to follow what Allah ordered for Muslims. He is more merciful to his servants than they are to themselves. Therefore, Allah says “*Allah knows, while you know not.*” These verses all ratify that good practices which may not be liked by Muslims because of the adversity of the situation are beneficial for Muslims beyond any doubt.²²

Result

As a result, Neo-Salafism cannot be defined as the continuation of Traditional Salafism. This is because Neo-Salafis especially jihadi wing of it act like modern Kharijites in terms of declaring other Muslims as infidels and fight against them. Even if Traditional Salafism and Neo-Salafism are so different, there are some similarities between these ideologies. For example, they both ignore mind and logic and accept only the Qur’an and Hadiths.

On the other hand, these two ideologies have two main differences. The first difference is that Neo-Salafis interpret the Qur’an and Hadiths in an extremist way. When Sa’di’s commentary book is examined, it can be seen that he does not state about the minimum requirements of jihad declaration. He also does not mention about the conditions of that period. Another important characteristic of Sa’di’s commentary book is that he does

²² Sa’di, *Taysir Al-Karim Al-Rahman*.

not mention about the types of jihad. In general, the concept of jihad includes all types of struggles which are endured by Muslims in order to gain the mercy of Allah.

In spite of the fact that jihad is a very wide topic, Sa'di only emphasizes the armed struggle part of it like other Neo-Salafi commentators. In his commentary book, he supports jihad and shows armed struggle as the foundation of Islam. On the other hand, these verses about jihad are interpreted in a soft way by other commentators. They mostly emphasize that jihad does not necessarily mean armed struggle only. They also indicate that jihad can be declared for self-defense when some specific conditions are met.

References

Al-Bukhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *El-Câmi'u's-Şahîb*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, 2000.

Ali, Mohamed. *Salafis, Salafism and Modern Salafism: What Lies Behind a Term?* Singapore: Nanyang Press, 2015.

Aydın, Mustafa. *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rıza Örneği)*. Adana: Çukurova University, Institute of Social Science, Doctoral Dissertation, 2018.

Bağcı Sofu, Ceyda. *Critical Analysis of Neo-Salafist Current in Islamicpolitical Philosophy*. Eskişehir: Hitit University, Institute of Social Science, Master's Thesis, 2019.

Başmısırlı, Hasan. *Selefi İdeoloji ve Avrupa'da Radikalleşme Üzerine Etkileri*. Kayseri: Kadir Has University, Institute of Social Science, Master's Thesis, 2017.

Çağlayan, Harun. "Methods and Varieties of Guidance According to Imâm Mâturîdî", *Ulum* 2/1 (2019), 29-50.

Duderija, Adis. "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image". *Hawwa*, 5/2-3 (2007), 289-323. <https://doi.org/10.1163/156920807782912526>

Hosseinzadeh, Vahid. "Salafism and its Socio-Intellectual Foundations". *Humanities & Social Sciences Reviews*, 3/1 (2015), 34-37.

İşcan, Mehmet Zeki. "Tarih Boyunca Selefi Söylem". *İlahiyat Akademisi*, 1/1-2 (2015), 1-14.

Gruyter, Walter. *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*. Berlin: Hubert & Co., 2013.

Kubat, Mehmet. "Selefiyye İle Neo-Selefilğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri". *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)*, 6/2 (Aralık 2017), 124-141.

Moghadam, Assaf. "Motives for Martyrdom: Al-Qaida, Salafi jihad, and the Spread of Suicide Attacks". *International Security*, 33/3 (2009), 46-78.

Nassimi, Daoud Mohammad. *A Thematic Comparative Review of Some English Translations of the Qur'an*. Birmingham: University of Birmingham, Institute of Social Science, Doctoral Dissertation, 2008.

Öztürk, Selim. *Siyasal Selefilğin Suudi Arabistan ve Taliban'ın Oluşumundaki Rolü*. Ankara: Middle East Technical University, Institute of Social Science, Doctoral Dissertation, 2018.

Sa'di, Abdurrahman. *Tafsir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan*. Beirut: Al Resalah Publisher, 2005.

The Qur'an: Al-Baqarah 2: 216; At-Tawbah 9: 19-22; An-Najm 53:3.

Ungureanu, Daniel. "Wahhabism, Salafism and the Expansion of Islamic Fundamentalist Ideology". *Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric*, 9/2 (2011), 140-147.

Wiktorowicz, Quintan. "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad". *Middle East Policy*, 8/4 (Temmuz 2007), 18-38. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4967.2001.tb00006.x>

Yaldız, Berker. *Selefilik ve Suriye İç Savaşında Selefi Örgütler Arasındaki Çatışmalar*. İstanbul: Yıldız Technical University, Institute of Social Science, Master's Thesis, 2019.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSLÂM HUKUKUNDA “İĞTİYÂL/SUİKAST” SUÇU VE HUKUKİ NETİCELERİ*

THE CRIME OF "İGTYÂL / ASSASSINATION" IN ISLAMIC LAW AND ITS LEGAL
RESULTS

Mustafa Harun KIYLIK

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, harunkiylik@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8238-0144>.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Kasım 2020 / 16 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Aralık 2020 / 3 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar / January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 147-171.

Cite as / Atıf: Kıyık, Mustafa Harun. “İslâm Hukukunda “İğtiyâl/Suikast” Suçu ve Hukuki
Neticeleri [The Crime of "İgtyâl / Assassination" in Islamic Law and its Legal Results]”.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1
(Ocak/January 2021), 147-171.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via
a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi.

* Bu çalışma 2017’de Muş Alparslan Üniversitesi’nin düzenlediği “15 Temmuz Darbe Girişimi ve Türkiye
Uluslararası Sempozyum”unda sunulan “İslâm Hukuku’nda Bağy/İsyân ve İğtiyâl/Suikast Suçları ile Bu
Suçların Neticeleri” başlıklı bildiri metninde özetle zikredilen iğtiyâl/suikast suçunun yeniden gözden geçirilip
geliştirilerek makale formatına dönüştürülmüş halidir.

Öz

İnsanlık tarihi kadar eski olan iğtiyâl/suikast suçu, klasik fıkıh kaynaklarında kasten işlenen cinayet türlerinden biri olarak zikredilmiştir. İlgili kaynaklarda suikast kavramına karşılık olacak şekilde bazen “iğtiyâl” kavramı kullanılmış, çoğu zaman da bu kavram “katlu'l-ğile” şeklinde ifade edilmiştir. Modern Arapça kaynaklarda ise “iğtiyâl” kavramının kullanımı tercih edilmiştir. İslâm hukukuna dair kaynaklarımızda suikast suçunun tarifi, mahiyeti ve dolayısıyla hukuki neticeleri tartışılmış, yapılan muhtelif tarifler, farklı hukuki neticelere zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla hangi tür cezanın bu suça karşılık geleceği yönünde farklı görüşler serdedilmiştir. Bu çalışmada, söz konusu görüşlerin neler olduğu belirtilip mezkûr görüşler ışığında suikast suçu, İslâm hukuku açısından ele alındıktan sonra mahiyeti itibarıyla bu suçun Allah hakkına mı yoksa kul hakkına mı taalluk ettiği izah edilmiştir. Ayrıca Türk Ceza Kanunu'nda mevzunun nasıl ele alındığı ve bu suça ne tür bir cezanın terettüp ettiği özetle sunulmuş ve her iki hukuk sistemi arasında kısa bir mukayese yapılmıştır. Daha sonra bazı değerlendirme ve önerilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İğtiyâl, Suikast, Suç, Ceza, Türk Ceza Kanunu.

Abstract

The crime of iğtiyâl/assassination, which is as old as human history, is mentioned as one of the types of deliberate murder in classical fiqh sources. In the sources in question, the concept of "iğtiyâl" was sometimes used to correspond to the concept of assassination, and most of the time this concept was expressed as "katlu'l-ğile". In modern Arabic sources, the use of the term "iğtiyâl" is preferred. In the sources on Islamic law, the definition, nature and therefore legal consequences of the assassination crime were discussed, and the different definitions made formed the basis for different legal consequences. Therefore, different opinions have been expressed as to what kind of punishment corresponds to this crime. In this study, after the assassination crime is discussed in terms of Islamic law, in the light of these opinions, it is explained whether this crime is subject to the right of Allah or the right of a servant. In addition, how the issue is handled in the Turkish Penal Code and what kind of punishment is given for this crime has been summarized and a short comparison has been made between both legal systems. Later, some evaluations were made and some suggestions were given.

Keywords: Islamic Law, Igtiyâl, Assassination, Crime, Punishment, Turkish Penal Code.

Extended Abstract

While the concept of crime refers to prohibited acts for which criminal sanctions are foreseen to perpetrators, the concept of punishment refers to the material and moral sanctions to be applied to the criminal by the legal order. In Islamic law, unlawful killing is considered as a crime and prohibited, and the killing in question has been divided into parts in various respects and various penalties have been assigned to such murders. Although there is no consensus among Islamic jurists, penalties according to the crime committed; it is divided into three as "bad", "cinayât/murder" and "ta'zîr". According to this classification, the crimes of illicit sexual relations, theft, drinking intoxicants, każîf (unproven accusations of illicit sex), highway robbery, irtidat (apostasy) and bağy (rebellion against a lawful Islamic ruler) were shown as crimes requiring "hadd". The amount and quality of the punishments assigned for these crimes, which are predominantly right of Allah, are determined by verses and hadiths. Again, in crimes that are determined by verses and hadiths and that require "qisas/retaliation", it is seen that the right of people is violated. Ta'zîr are punishments whose quantity and quality are not determined by verses and hadiths.

In this study, the issues such as what the crime of "iğtiyâl" means, what kind of a crime it is, which right is mainly violated in this crime and which of the punishments this crime requires are discussed. In the classical period fîqh sources, although the concept of "iğtiyâl" was used to correspond to the concept of assassination, mostly expressions such as "ğîle" and "katlu'l-ğîle" were used. In modern Arabic, it is seen that the concept of "iğtiyâl" is preferred and the crime of assassination is understood. In this study, the concept of "iğtiyâl" was expressed as assassination. As a result, in the crime of "iğtiyâl/assassination", which has a very old history, there is an illegal and qualified act of killing or wounding by designing for various reasons.

In the sources related to Islamic law, the definition, nature and consequently the legal consequences of the crime of "iğtiyâl" have been discussed, and different definitions have led to the formation of different legal provisions. Therefore, different opinions have been put forward as to which type of punishment corresponds to this crime. In this sense, there have been jurists who have stated that the crime of "iğtiyâl" is an activity of corruption in the world and evaluated this crime in the context of highway robbery based on a number of evidences. In addition to this, there are also jurists who state that the penalty of retaliation should be imposed for this crime mainly because of the violation of the rights of individuals. Since the crime of "iğtiyâl" is seen as a crime requiring highway robbery or the punishment of retaliation, both issues are specifically addressed in this study. That is to say, in general, Islamic jurists regarded every deliberate act of killing that separates the soul from the body as murder. In Islam, it has been ruled that the punishment of the crime of killing people unjustly and unlawfully in the world will be retaliation. The majority of the Islamic jurists who consider the crime of "iğtiyâl" as a crime requiring retaliation are of the opinion that the provisions regarding retaliation should be applied in this crime.

Highway robbery, on the other hand, is when a person or a group cuts the roads of people outside the city or the city, with or without guns, in order to forcefully and openly take away the property of the citizens of the Islamic land, to mean their lives and to cause fear. Although the bandits are seen as committing crimes against certain individuals, they actually commit crimes against the social order established according to the principles determined by the "Şari'/legislator" and the functioning of this order. In this respect, Malikîs and Ibn Taymiyya, who consider the crime of "iğtiyâl/assassination" within the scope of highway robbery, concluded that the punishment of this crime will be the penalty of highway robbery (death).

In the Turkish Penal Code, life imprisonment was imposed for deliberate murder. However, only if the victim of this crime was the President of the Republic, the act committed was described as assassination. Aggravated life imprisonment was assigned to this crime. Crimes that are designed and committed against persons other than the President of the Republic are considered under the heading of "Qualified Cases" in Article 82 even though they are not named as assassinations and aggravated life imprisonment was given for these crimes. As a result, it does not matter whether the crime of assassination was committed against the President or against other citizens. Because, in both cases, aggravated life imprisonment was determined for the crime in question in the Turkish Penal Code.

GİRİŞ

İslâm hukukunda haksız/hukuksuz yere meydana gelen tüm öldürmeler yasaklanmış ve çeşitli açılardan taksime tabi tutularak bu tür öldürmelere muhtelif cezalar tayin edilmiştir. Birinin hayat bütünlüğüne son vermeyi ifade eden *katlin* mahiyeti ve *katilde* kullanılan aletlere göre ne tür bir cinayetin işlendiği hususunda görüş ayrılıkları söz konusu olmuştur. Öldürme suçuyla ilgili olarak İslâm hukukçularının tartıştığı konular arasında suçun icra şekli, saiki, suç mahalli gibi hususlar ele alınırken katlu'l-ğîle adı altında müstakil bir suçta da temas edilmektedir. Haksız yere meydana gelen öldürme eylemlerinden birini teşkil eden bu suç, mahiyeti itibariyle diğer öldürme türleri ile benzer ve farklı özellikler gösterebilmektedir.

Suikast diye ifade ettiğimiz bu suçun mahiyeti, hangi suç grubuna dâhil olduğu, bu suçta ne tür bir hakkın ihlal edildiği ve buna bağlı olarak failinin ne tür bir ceza ile cezalandırılması gerektiği gibi hususlar İslâm ceza hukuku açısından etraflı olarak ortaya konulması gereken mevzulardandır. Arap dünyasında bu minvalde bazı çalışmalar¹ bulunmakla birlikte bu çalışma, konuyu ele alış tarzı, vardığı neticeler ve Türk Ceza Kanunu ile yaptığı mukayese açısından mezkûr çalışmalardan ayrılmaktadır. Söz konusu hususları derli toplu bir şekilde izah ettiğine inandığımız bu çalışmanın yeni çalışmalara zemin hazırlayacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmada öncelikle İslâm hukuku açısından suç ve cezalar izah edilecek, ardından klasik kaynaklarda katlu'l-ğîle/iğtiyâl suçu; kısas ve hırâbe ile ilişkilendirildiği için kısas ve hırâbe hakkında bilgi verilecek, daha sonra da konu etraflıca işlenecektir.

1. İSLÂM HUKUKUNDA SUÇ VE CEZALAR

Suç, işleyen şahsa cezaî müeyyide uygulanması öngörülmüş olan yasak fiiller anlamına gelen bir fıkıh ve hukuk kavramıdır.² Klasik fıkıh kaynaklarında bu kavramı dar anlamıyla karşılayan ve genel kabul görmüş bir terim bulunmamakla birlikte “cürm” ve “cerîme” kelimeleri suç, günah ve haksız fiili kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Günümüz Arapçasında bu kavram daha çok cerîme ve cinayet kelimeleriyle ifade edilmektedir. Cerîme, “Allah’ın had veya ta’zîr cezasıyla caydırdığı şer’î yasaklar”³ şeklinde tarif edilmişse de bu kullanım fıkıh literatüründe pek yaygınlaşmamıştır. Genel olarak yapılması veya terkedilmesi hususunda yasak bulunan her fiil veya terk, suç olarak tanımlanabilir.⁴

Ceza kavramının Arapçadaki karşılığı *العُقُوبَةُ* “el-ukûbetu” olup çoğulu *العقوبات* “ukubât” şeklinde gelir. İşlenen suçun akabinde terettüp ettiği için ceza için böyle bir isimlendirmeye gidildiği söylenebilir. Ukubât, “Şâri’in emrine isyandan dolayı toplumun faydası için

¹ Örneğin bk. Hişâm Sâlih ez-Zeyr, “Katlu'l-ğîle”, *Mecelletu Vişâreti'l-Adli's-Suûdiyye* (1430); A. Ali Cendeb, “Katlu'l-ğîle beyne'l-hırâbe ve'l-kısâs”, *Mecelletu'l-Endüliis* 6/24 (2019); İsmâil Şendî, *Katlu'l-ğîle (el-iğtiyâl)*, (Filistin: y.y., 2009).

² Mehmet Boynukalın, “Suç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/453.

³ Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Abkâmi's-sultâniyye*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 322.

⁴ Nihat Dalgın, “Cezai Sorumlulukta Kasıt”, *Ondokuz Mayıs ÜİFD*. 10 (1998), 207; Boynukalın, “Suç”, 37/453-454.

kararlaştırılmış cezalar” şeklinde de ifade edilmiştir. Özel anlamda “dünyada hukuk düzeni tarafından suçluya uygulanacak maddî ve manevî müeyyideyi”⁵ ifade etmektedir.

İslâm Ceza Hukuku’nda cezalar, işlenen suça göre; had, cinâyet (kısas ve diyet) ve ta’zîr olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Hadler, Allah hakkı olarak uygulanması gereken miktarı ve keyfiyeti naslarla belirlenmiş, kısas ve diyet dışındaki cezai müeyyidelerdir. Ta’zîr ise miktarı hadlerden aşağı olup nassla tayin edilmemiş te’dîb amaçlı cezalardır. Hanefilere göre kısas cezası kul haklarına girdiği için, ta’zîr de miktarı naslarla tayin edilmediği için had kapsamında değerlendirilmemiştir. İslâm hukukunda kısas cezalarını da hadler kapsamında değerlendiren hukukçular olsa da bu lafzî ayırımın her iki grup cezanın mahiyetini ve yargı prosedürünü etkileyecek pratik bir neticesi yoktur.⁶ Bazı görüş ayrılıkları olmakla birlikte hadler; zina, hırsızlık, şarap içme ve sarhoşluk, kazf/zina iftirası, kat’-ı tarik (hırâbe/eşkıyalık), irtidât/dinden dönme ve bağı/isyan cezalarıdır. Hangi fiillerin had cezasını gerektiren suçlar olduğu hususunda ittifak olmamakla birlikte Allah hakkı kapsamında değerlendirilen cezaların af ve tövbeyle düşüp düşmeyeceği hususundaki görüşler birbirine yakındır. Allah haklarının ihlalinin söz konusu olduğu suçlar mahkemede delillerle kesinleştiğinde hiçbir şahsın ve merciin bu hakları Allah adına affetme yetkisi yoktur. Devletin de cezayı indirme, erteleme ve sulh hakkı bulunmamaktadır.⁷

Ceza hukukunda Allah hakkı denildiğinde genelde tüm toplumu ilgilendiren haklar kastedilir. Bazı hakların tamamen veya kısmen Allah’a izafe edilmesi, Allah haklarının belirli şahısların değil, tüm âlemin genel maslahatıyla ilgili olduğunu gösterir. Ayrıca bu durum, kâinatın fesadına sebep olan suçların Allah’a karşı işlendiği ve takipçisinin de bizzat Allah olacağı yönünde bir mesaj içermektedir. Tüm kâinat zarar gördüğü halde bireylere davacı olma veya affetme yetkisi tanımak, toplumun maslahatını belirli şahısların insafına terk etmeyi ifade eder ki bu da toplumu bu tür suçlar karşısında korumasız bırakma gibi bir tehlike barındıracaktır. Dolayısıyla bu hakları toplumdaki tüm fertlerin ve onları temsilen kamu otoritesini elinde bulunduranların koruma, kollama ve kovuşturma hak ve sorumluluğu vardır.⁸ Toplumsal yönü ağırlıklı olan hak ve menfaatler ihlal edildiği için “Allah hakkı” çağdaş İslâm hukukçuları tarafından “kamu hakkı” olarak da yorumlanmıştır. Had gerektiren suçlar bunlardandır. Kısas gerektiren öldürme ve yaralama suçlarında ise ağırlıklı olarak kul hakkı

⁵ Bk. Ebû'l-Abbâs el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 2/249-250; Udeh, Abdulkâdir, *et-Teşrîu'l-cinâyyu'l-İslâmî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/609; Adil Bebek, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/469.

⁶ Bk. Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme, *el-Mebstû*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 9/36; Kâsânî, Alâeddün Ebî Bekir b. Mesud, *Bedâi'u's-sanâi*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 7/33; Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzî'd-Dekâik*, (Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1893), 3/207; Mâverdî, *Abkâmu's-sultânîyye*, 325-326; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, ts.) 7/5275; Ali Bardakoğlu, “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/547; Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, (İstanbul: Gaye Vakfı Yayınları, 2004), 72-76.

⁷ Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 7/55; Ebû Hasan, Muhammed, *Abkâmu'l-cerime ve'l-ukûbe*, (Amman: Mektebetu'l-Menâr, 1987), 225; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/634; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 7/5275-5276; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku*, 62-63, 70; Sahip Beroje, *Günümüz ve İslâm Ceza Hukukunda Af*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 108-109.

⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 7/56; Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/142-143; M. Selîm el-Avvâ, *fî Usûli'n-nizâmi'l-cinâyyi'l-İslâmî*, (Kâhire: Dârü'l-Meârif, 2006), 103.

ihlal edilmektedir.⁹ Kamu (Allah) haklarına karşı işlenmiş suçlar sadece muayyen şahıslara karşı işlenmiş olmayıp aslında Şâri‘ tarafından belirlenen esaslara göre kurulmuş olan sosyal düzene ve onun işleyiş şekline karşı işlenmiştir. Bu yüzden Şâri‘, bu tür suçları kendisine karşı işlenmiş suçlar gibi görmekte, bu suçların takipçisinin bizzat kendisi olduğu uyarısını yapmakta ve bunlara öngörülen cezaları da Allah hakkı olarak kabul etmektedir.¹⁰ En genel anlamda had gerektiren suçlar, ağırlıklı olarak Allah haklarına yönelik suçları, kısas gerektiren suçlar da ağırlıklı olarak kul haklarına yönelik suçları ifade etmektedir. Ta‘zîr gerektiren suçlar ise her iki hakka yönelik suçları kapsamaktadır.¹¹

İğtiyâl/suikastın kısas gerektiren bir suç mu olduğu, yoksa hırâbe kapsamında mı değerlendirilmesi gerektiğine dair literatürdeki tartışmalara istinaden, kısas ve hırâbe konularının burada kısaca izah edilmesi gerekmektedir.

a. Kısas

İslâm’da saygın ve dokunulmaz varlıklar oldukları için insanların haksız ve kanunsuz yere öldürülmeleri yasaklanmıştır¹² ve bu suçun ahirete yönelik yaptırımının yanı sıra dünyadaki cezasının da kısas olduğu ifade edilmiştir.¹³ Ayrıca söz konusu yasak, ağır bir suç ve hak ihlali olarak görülmüş ve şirkten sonra en büyük günahlardan kabul edilmiştir.¹⁴

Kısas cezasında öldürme fiili söz konusu olduğundan öldürme suçu anlamına gelen “katl” ve türlerinden bahsetmek gerekir. “Katl”, sözlükte vurarak veya taş ve zehir gibi vasıtalarla birini öldürmek ve ruhun bedenden ayrılmasına neden olan müessir fiil anlamlarına gelir.¹⁵ Terim olarak ise “insanlar tarafından birinin hayatını sona erdiren fiil”¹⁶ şeklinde tarif edilmiştir. İslâm Hukukunda bu kavram, bir kimsenin hukuken can dokunulmazlığı bulunan bir şahsın ölümüne yol açacak bir davranışta bulunmasını, teknik tabiriyle adam öldürme suçunu ifade eder.¹⁷ Genel olarak mezhepler “ruhu sonlandırıp bedenden ayıran her kasıtlı öldürme fiilini” katl olarak değerlendirmişlerdir.¹⁸

⁹ Bk. Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/79; Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 49-50; Avvâ, *fi Usûli'n-nizâmi'l-cinâiyi'l-İslâmî*, 103; Adnan Akalın, *İslâm Hukukunda Devlete İsyân Suçu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 43-44, 49.

¹⁰ Ebû Zehre, *Cerîme*, 110-111; Beroje, *Af*, 106-107.

¹¹ Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/99, 204; Avvâ, *fi Usûli'n-nizâmi'l-cinâiyi'l-İslâmî*, 103; Akalın, *Devlete İsyân Suçu*, 49-50.

¹² Ali Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsudu's-Şerîa*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2017), 165.

¹³ el-Bakara, 2/178; en-Nisâ, 4/93.

¹⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sabîh*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “İlim”, 37; “Hudûd”, 45; Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sabîh*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Kasâme”, 27; Tirmizî, “Fiten”, 6; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 17.

¹⁵ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), “katl”, 11/547; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsa, *el-Külliyât*, thk. A. Derviş-M. Mîsrî, (Beirut, y.y., ts.), 729; Bereketî, Muhammed Amîm, *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*, (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 170.

¹⁶ Serahsî, *Mebûât*, 26/148; Ekmelüddîn el-Bâbertî, *el-İnâye*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 10/203; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/6.

¹⁷ Bardakoğlu, “Katil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/45.

¹⁸ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1964), 6/302; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/233; Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-mubtâc*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/529; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfü'l-kunâ'*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1982), 5/504.

Klasik kaynaklarda insanların can ve mallarını yok etmeye yönelik fiiller için genelde “cinâyet”; şahsa dair olanlar için de “cinâye ‘ale’n-nefs” kavramlarının kullanıldığı görülür.¹⁹ Cinayet kavramının merkezinde bulunduğu ve cinayetin en özel türünü oluşturduğu için cinayet’in “katl/katil” anlamında kullanımına sık rastlanır. İlgili kaynaklarda suçlar için yapılan tasnifte *katlin* daha çok haksız yere öldürmeler için kullanıldığı görülmektedir.²⁰ İslâm hukukçularının çoğunluğu katl türlerini “kasten”, “kasta benzer” ve “hatâen” olmak üzere üç şekilde ele alırken Hanefiler bunlara “hataya benzer katil” ile “tesebbüben katli” de ilave etmişlerdir.²¹

Kur’ân’da, öldürülen şahsın velisine kısas talep etme hakkı ile birlikte affetme yetkisi de tanınmıştır.²² Kısas (kaved), yapılan şeye misliyle karşılık vermek anlamına gelip²³ kasıtlı olarak işlenen adam öldürme veya müessir fiil (yaralama) suçunun failinin, işlediği fiil cinsinden ve ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını ifade eder.²⁴ İslâm hukukçuları kısası gerektiren suçları, kul hakkının ihlal edilmesi olarak değerlendirmişlerdir. Suç fiili, mağdurun can ve vücut bütünlüğüne karşı işlendiğinden mağdur ve yakınları doğrudan zarar görmektedirler. Bu yüzden öldürme ve yaralama suçlarında mağdura ve velilerine dava açma hakkı tanındığı gibi diyet/maddi tazminat isteme ve suçluyu affetme yetkisi de tanınmıştır.²⁵ İslâm hukukçuları kısas gerektiren suçlarda had cezalarının aksine suçun mahkemeye intikalinden sonra hâkimin kısası tatbik etmeden önce mağdur veya velileri affetmeye teşvik etmesi gerektiği hususunda hemfikirdirler. Bu tür suçların takibi ve kovuşturması öncelikli olarak mağdurun ve velilerinin açacakları şahsi davaya bağlıdır. Mağdur veya velilerinin affetmeleri veya maddi bir tazminat karşılığında suçluyu anlaşmaları durumunda devletin kısas ve diyet için re’sen kamu davası açma zorunluluğu ortadan kalkar. Dava açılmış olsa bile devlet mağdura rağmen kısas uygulayamayacağından ve diyet talebinde bulunamayacağından davacıların tercihini dikkate almak durumundadır.²⁶ Şahsa karşı işlenmiş olsa bile kısas gerektiren suçlarda toplumun da dolaylı olarak zarar gördüğü için bu tür suçların günümüz hukukunda kamuya karşı işlendiği kabul edilerek, duyulması durumunda cumhuriyet savcısının kendiliğinden harekete geçip kamu davası açma zorunluluğu getirilmiştir.²⁷ İslâm hukuku açısından da bazı araştırmacılar söz konusu affa rağmen, toplumun maslahatı gereği devletin kamu davası açıp suçlulara ta’zîr cezası verebileceğini ifade etmişlerdir.²⁸ Anlaşılacağı

¹⁹ Kâsânî, *Bedâi’*, 7/ 233.

²⁰ Bk. Bardakoğlu, “Katil”, 25/45.

²¹ Kâsânî, *Bedâi’*, 7/ 233; Bâbertî, *el-İnâye*, 10/203; bk. Zühaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, 7/5617.

²² el-Bakara, 2/178.

²³ Şâfî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1990), 6/13; Kâsânî, *Bedâi’*, 7/ 241.

²⁴ Şamil Dağcı, “Kısas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/488; Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/473; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku*, 72.

²⁵ İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd, *Bidâyetü’l-müctehid*, (Kâhire: Dârü’l-Hadis, 2004), 4/184; Kâsânî, *Bedâi’*, 7/246.

²⁶ Bk. Udeh, *et-Teşrü’l-cinâî*, 1/81; Zühaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, 7/5678; Cevdet Yavuz, “Dava”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/14; Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, (Ankara: DİB Yay., 1996), 83; Beroje, *Af*, 113-116, 181.

²⁷ Nurullah Kunter, *Ceza Mubakemesi Hukuku*, (b.y.: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974), 127.

²⁸ Udeh, *et-Teşrü’l-cinâî*, 1/99-100; Dağcı, *Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 62; Beroje, *Af*, 115.

üzere kul hakkı baskın olsa bile kisasın Allah hakkına yönelik boyutu, varisler tarafından affedilmiş olsa bile failin kamu davası kapsamında cezalandırılmasını mümkün kılmaktadır.

b. Hırâbe/Eşkîyalık

Haydutluğun ve eşkıyalığın karşılığı olan kat'û't-tarîk, yani yol kesme suçu ilk dönem İslâm kaynaklarında “hırâbe” şeklinde ifade edilmiştir. Sözlükte birinin malını karşılıksız olarak elinden zorla almayı ifade eden hırâbe,²⁹ terim olarak “İslâm diyarında Müslüman veya zimmîlerin mallarını zorla ve aleni olarak ellerinden almak, hayatlarına kastetmek, halkı korkuya düşürmek için bir şahsın veya bir grubun silahlı veya silahsız olarak meskûn mahalde³⁰ ya da başka bir yerde insanların yollarını kesmesi”³¹ şeklinde tarif edilmiştir. Mâlikî ve Zâhirî hukukçular daha geniş bir bakış açısıyla ırza tecavüz ile birlikte kamu düzen ve emniyetini ihlal edip cebir ve şiddet ile icra bulan her suçu bu kapsamda değerlendirmişlerdir.³² Şehirde vuku bulan silahlı gasp ve soygunlardan hile ve gizlilik içerisinde işlenen suikastlara kadar birçok fiilin hırâbe kapsamına girip girmediği hususu ihtilafıdır. Türkçede *eşkîyalık ve eşkıya* kavramı klasik kaynaklarda hadlerden biri olarak gösterilen “hırâbe” suçunun ve suçlusunun Türkçedeki karşılığı olduğu için³³ bu çalışmada hırâbe yerine eşkıyalık kavramı kullanılacaktır.

Eşkîyanın asıl hedefi, insanların mallarını almak olduğundan bu yönüyle hırsızlığa benzemektedir. Ne var ki hırsızlıkta bu iş gizlice yapılırken; eşkıyalıkta, güç kullanıp insanların mallarını zorla ve açıktan alma durumu söz konusudur. Eşkîyalar bu eylemleri esnasında insanların can ve namuslarına da tasallut edebilmektedirler. Eşkîyalık suçu, mal ve şahıs aleyhine işlenen gasp, hırsızlık, katl ve yaralama gibi suçları kapsıyor olsa bile aslında bu suçta “toplum aleyhine işlenmiş olma vasfı” ağır basmaktadır. Diğer suç türlerinden farkının anlaşılabilmesi için yol kesme suçunun, tüm unsurlarını taşıyor olması gerekir. Bu açıdan karma bir suç olan eşkıyalığın gerçekleşmesi için aranan şartlarda herhangi bir eksikliğin bulunması durumunda eşkıyalık için tayin edilen ağırlaştırılmış cezalar düşer, fakat şahıs ve mallara yönelik suçlar cezalandırılır.³⁴

Can, mal, ticaret ve seyahat özgürlüğünü engellemesi hasebiyle toplumu tedirgin eden bu suç, Mâide 33. ayette yeryüzünde fesat çıkarma faaliyeti olarak görülmüş, Allah ve Rasûlün'e (s.a.s.) savaş açmak ile eşdeğer tutulmuş ve bu suça; eşkıyaların öldürülmeleri, asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da sürgün edilmeleri şeklinde ağır müeyyideler bağlanmıştır. Suçlu yakalanmadan önce tövbe ederse kendisinden sadece Allah hakkına yönelik bu had cezası düşer. Bu tövbe, şahısların haklarına yönelik tazminat ve kısas

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hrb”, 1/303-304.

³⁰ Ebû Hanîfe'ye göre şehirlerde işlenen bu tür suçlar hırâbe olarak değerlendirilmezken Ebû Yûsuf canilerin silahlı olmaları ve suçu şehirde işlemeleri durumunda kendilerine hırâbe haddi uygulanacağı kanaatindedir. Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 9/201; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/92.

³¹ Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, 80; Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, (Çorum: Kitap Dünyası, 2018), 128.

³² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muballâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 12/283; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/156; Ebû Zehre, *el-Cerîme*, 76.

³³ Bardakoğlu, “Eşkîya”, *Türkîye Dîyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/463-466.

³⁴ Bardakoğlu, “Eşkîya”, 11/463; Akalın, *Devlete İyân Suçu*, 148, 150.

gibi müeyyidelere tesir etmez. Suçluları cezalandırmak kadar bu eyleme devam edenleri de vazgeçirmek için Şâri' yakalanmadan önce tövbe edenlerin affedilmelerini emretmiştir. Ne var ki öldürme ve yaralama eylemleri kul haklarına yönelik suçlar olduğundan bu eylemlerin icrası halinde, mağdurun veya velilerinin kısas, af veya diyet isteme hakları doğacaktır.³⁵ Had kapsamında yer alan eşkıyalık suçunda Allah hakkı ihlal edildiği için devlet başkanının veya yetkili hâkimin cezayı düşürme, hafifletme veya başka bir ceza ile değiştirme yetkisinin söz konusu olamayacağı ifade edilmiştir.³⁶

2. SUİKAST (KATLU'L-ĞİLE / İĞTİYÂL) SUÇU VE HUKUKİ NETİCELERİ

2.1. Suikast (Katlu'l-ğile / İğtiyâl) Suçunun Tarifi ve Mahiyeti

Suikast kelimesi Türkçede “gizlice cana kıyma ve kötülük etmeye kalkışma”, “bir devlet büyüğünü veya önemli bir kişiyi plan kurarak öldürme”,³⁷ tesaddî ve komplo³⁸ gibi anlamlara gelip bir veya birden fazla kişiyi amaçlı ve planlı bir şekilde öldürmeyi ifade eder. Öldürülen veya öldürülmek istenen kişi genelde bir devlet büyüğü veya stratejik önemi haiz biridir.³⁹ Suikast (sû-i kast) kavramı Arapçadan (سوء قصد) günümüze geçen bir kavram olarak kötü niyetle gizlice bir cana kıymak anlamına gelmektedir. Ancak günümüzde bu kavram daha ziyade, bir devlet büyüğünü veya toplumda infial uyandırmak amacıyla önemli bir şahsı⁴⁰ profesyonel yöntemlerle öldürme eylemi olarak daha dar ve özel bir anlam kazanmıştır.

Mahiyeti ve işleniş tarzı açısından değerlendirildiğinde Kabil'in Habil'i öldürmesi şeklinde vuku bulan ilk cinayetin, belki de ilk suikast örneği olduğu ve suikastın insanlık tarihi kadar eski bir suç olduğu söylenebilir. Suikast suçu zamanla farklı boyutlar kazansa da sadece kullanılan metot ve silahlar farklı olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde varlığını sürdüren bu eylem,⁴¹ Râşid Halifeler döneminde daha belirgin ve toplumu etkileyecek şekilde vuku bulmuş, özellikle Hz. Ali ile Hz. Osman gibi devlet başkanlarının katillerine ne tür bir cezanın verilmesi gerektiği yönünde görüş ayrılıkları söz konusu olmuştur. Mezkûr cinayetlerde kamuya yönelik bir mefsetetin söz konusu olduğunu burada ifade etmek gerekir.⁴² Her iki halifeye yönelik suikastı kısas gerektiren bir suç olarak değerlendirenler, kısas ile ilgili umumi delillere ve Hz. Ali'nin kendi suikastçısı İbn Mülcem hakkında: “Onu yedirin içirin, ona iyi davranın. Şayet yaşarsam ister affeder, isterse kısas talep ederim.”⁴³ demesi ile istidlalde bulunmuşlardır. Hz. Ali suikastı şahsına yönelik addedip aşırıya kaçmaktan endişe duyduğu

³⁵ İbn Hazm, *Muballâ*, 12/273; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/96; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/184; Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, 81, 284; Beroje, *Af*, 176.

³⁶ Serahsî, *Mebisât*, 9/197; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/55; Udeh, *et-Teşrî'ü'l-cinâi*, 1/78-79; Ebû Hasan, *Abkâmu'l-cerîme*, 225.

³⁷ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Suikast” (Erişim 3 Mart 2020).

³⁸ Cengiz Yelbaşı, *Fransızca-İngilizce-Almanca Karşılıklarıyla Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*, (Ankara: Sim Matbaacılık, 2014), 575.

³⁹ Vikipedi, “Suikast” (Erişim 10 Mart 2020).

⁴⁰ Selahattin Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2015), 513.

⁴¹ Hz. Peygamber'e düzenlenen suikastlar için bk. Mehmet Azimli, “Allah'ın Hazreti Peygamberi Suikastlardan Koruması Çerçevesinde Siyerdeki Bazı Olayların Tahlilleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007), 32-34.

⁴² İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995), 28/316-317.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 8/100.

için ihtiyatlı davranmış olabileceğinden bu suikast örneği, tayin edilecek ceza açısından net bir fikir vermemektedir. Hz. Ömer suikastı da böyledir. Şöyle ki Muğîre b. Şu‘be’nin kölesi olan suikastçı Ebû Lü’lue, mükâtebe (bir bedel karşılığında özgürlük elde etme akdi) bedelini çok görüp efendisiyle problem yaşayınca durumu Hz. Ömer’e şikâyet eder. Hz. Ömer Muğîre’yi haklı bulduğundan içten içe kin güden Ebû Lü’lue bir sabah namazı vakti saklanıp Hz. Ömer’in safları düzelttiği esnada kendisine yaklaşarak onu hançeriyle ağır yaralar, ondan fazla kişiyi de yaraladıktan sonra intihar eder.⁴⁴ İntihar ettiği için sorgulanamamış, suikastın asıl sebebinin ne olduğu netlik kazanamamış, ayrıca öldüğü için de kendisine ne tür bir ceza verilmesi gerektiği de tartışma konusu olmamıştır.

Tarih boyunca çirkin bir eylem olarak görülen suikastı Hâricîler ve bu suçta vali ve siyasilere karşı kullanan İsmâîlîler dışında yasal gören olmamıştır. Haşhaşîlerin Müslümanlara yönelik suikastları da müsellemdir.⁴⁵ Tehlike ve zarar açısından en kötü suikastlar, üst düzey insanları hedef alıp büyük oranda toplumu etkilemesi hasebiyle siyasi olanlardır. Haliyle bunun verdiği zarar, malı için bir kişiyi hile ile öldürmekten daha fazladır.⁴⁶

Tarihte muhtelif amaçlarla pek çok suikast işlenmiştir. Bu suçta yönelik hükümlere geçmeden önce klasik fıkıh literatüründe suikast yerine hangi kavramların kullanıldığını görmek uygun olacaktır. Mezkûr kaynaklarda kasıtlı öldürmeler için “amden” ifadesine yer verilirken bazen “iğtiyâl”⁴⁷ ve çoğu zaman da “katlu’l-ğîle”⁴⁸ kavramları kullanılarak mahiyeti itibariyle diğer kasıtlı öldürmelerden ayrılan kasıtlı bir cinayet türünden daha bahsedilmektedir. İslâm hukukçuları bu cinayet türünün tarifi ve mahiyeti hususunda bir konsensüs sağlamadıklarından, öncelikle bu kavrama hangi anlamların yüklendiği görüldükten sonra bu suçun had mi yoksa kısas gerektiren bir suç mu olduğu izah edilecektir.

Kök itibariyle غَال “ğâle” fiili sülâsî birinci baptan olup mastarı غَوْل “ğavl” şeklinde gelir. غَوْل “ğûl” kelimesi, ummadığı anda birini alıp götürmek, gafil avlayıp helak etmek anlamına gelir. Bu kökten gelen اغْتَالَهُ “iğtâlehu” ifadesi, birini ğîle ile (غَيْلَةً) yani gafil avlayıp aniden/hiç beklemediği anda öldürmeyi, gizli bir kını, birini aldatıp bir yere götürerek gizlice öldürmeyi ifade eder. İnsanı yok eden her şeye de iğtiyâl denmiştir. غَيْل kökü esas alındığında ise kocanın, çocuk emziren karısıyla cinsi münasebette bulunması ya da kadının hamile iken çocuğunu emzirmesi anlaşılır⁴⁹ ki hadislerde “ğîle, ğayl ve ğiyâl” kelimeleri bu anlamda kullanılmıştır.⁵⁰

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’li’l-İlmiyye, 1990), 3/258-259; Ebû’l-Hasen el-Belâzürî, *Ensâbu’l-‘esrâf*, (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1996), 10/418. Bk. Adnan Demircan, “Hz. Ömer Suikastı”, *Cumhuriyet ÜİF. Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu 2* (2018), 360-361.

⁴⁵ Bk. Abdulkâdir eş-Şâzelî, *el-İğtiyâlâtü’s-siyâsiyye fi İrân*, (Kâhire: el-Arabî, 1997), 9-10; Hâdî el-Alevî, *el-İğtiyâlâtü’s-siyâsiyye fi’l-İslâm*, (Dimaşk: Dârü’l-Medâ, 2008), 100; Cendeb, “Katlu’l-ğîle”, 180; Meral Canverenli, *Haşhaşîlerin Müslümanlar Üzerine Düzenledikleri Suikastlar*, (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, SBE., Y. Lisans Tezi, 2020), 20-86.

⁴⁶ Cendeb, “Katlu’l-ğîle”, 181.

⁴⁷ Zeylâi, *Tebyîn*, 1/250; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne’l-Metâlib*, (b.y.: Dârü’l-Kütübî’l-İslâmî, ts.), 3/78.

⁴⁸ Şeybânî, Ebû Abdillâh, *el-Hüce*, (Beyrut: y.y., 1403), 4/382; Şâfî, *Ümm*, 7/349; Karâfî, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn, *ez-Zabîre*, (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 12/123; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kemâ*, 5/532.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 11/507, 510-512; Feyyûmî, *Misbâh*, 2/457-459.

⁵⁰ Bu husustaki iki farklı rivayet için bk. Müslim, “Nikâh”, 24; Ebû Dâvûd, “Tıp”, 16.

Bu rivayetlere bakıldığında hamileyken emzirmenin süt emen çocuğa zarar vereceği ve neticede çocuğun cılız kalıp hastalanacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kelime, gizli bir şekilde çocuğun ölümüne sebebiyet vermenin muhtemel olacağını göstermektedir. Modern Arapçada telaffuz kolaylığından olacak ki “katlu’l-ğîle” yerine “iğtiyâl” kavramının kullanımı tercih edilmiştir.

İğtiyâl ile kasâme arasındaki farka bakılacak olursa, failinin malum olması hasebiyle iğtiyâl suçu, katilin meçhul olması şartı aranan kasâme’den⁵¹ ayrılmaktadır. Bu şartlarda suikast dışı cinayetler de kasâme’nin konusu olurken iğtiyâl’e suikast eylemi konu olmakta ve suikastçının malum olması gerekmektedir.

Suikastlar toplumda güven ortamını, istikrarını, sosyal ve iktisadi yapıyı bozabileceğinden⁵² İslâm hukukçuları bu suçun kapsamını iyi belirleyip bu suça hangi cezanın verilmesi gerektiği hususunda titiz davranmışlardır.

İslâm hukukçuları “ğayl ve katlu’l-ğîle” ifadelerine farklı anlamlar yüklemişlerdir. Hanefilere göre “ğayl” birini aldatmak suretiyle bir yere götürüp öldürmek iken⁵³ Mâlikîlerin çoğuna göre birinin malını almak için işlenen kasıtlı cinayetlerdir. Buna göre mal almak kastıyla hile yapıp aldatmak suretiyle meydana gelen tüm kasıtlı cinayetler suikast olmaktadır. Hangi amaçla yapılmış olursa olsun bu cinayetlerde mağdurun kurtulması ve yardım istemesi imkânsızdır. Mağdur aldatılarak bir yere götürülür, başına gelecekleri bilmeden caniyeye güvenip onun istediği yere gider ve orada öldürülür. Kan davalarını ve intikam için işlenen cinayetleri suikast kapsamında değerlendiren Mâlikî hukukçular olmakla birlikte suikastı sadece mal için işlenen cinayetlere hasreden Mâlikîler çoğunluktadır.⁵⁴ Mâlikîlerin, bilincini kaybetmesi için bir şey yedirmek, içirmek ve zerk etmek suretiyle birinin malının alınmasında olduğu gibi ölümle neticelenmeyen ve güç kullanılmayan hadiseleri de suikast olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Mağdurun yardım çağırmasını ve karşı koyma imkânının olmaması; suikast ve eşkıyalık suçlarının ortak paydasını oluşturmaktadır.⁵⁵ Şâfîilere göre katlu’l-ğîle, birini kandırıp aldatmak suretiyle ıssız bir yere götürüp öldürmektir.⁵⁶ Hanbelî hukukçular bu kavramı, birini aldatıp ev vb. bir yere götürüp gafletinden istifade ederek öldürmek, malını ve benzeri şeylerini almak şeklinde tarif etmişlerdir.⁵⁷ Zâhîrilere göre ise bu kavram, aldatarak öldürmeyi ifade eder.⁵⁸

⁵¹ Bk. Hadi Sağlam, “İslâm Hukuku Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi (Kasâme Müessesesi)”, *Erzincan ÜSBED*, 3/2 (2010), 499.

⁵² Cendebe, “Katlu’l-ğîle”, 149-150.

⁵³ Zeylâi, *Tebyîn*, 1/250.

⁵⁴ Bk. İliş, Ebû Abdillâh Muhammed, *Minebu’l-celîl*, (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1989), 9/6; Ebü’l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *el-Miuntekâ*, (Mısır: Matbaatu’s-Saâde, 1332), 7/116; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibu’l-celîl*, (b.y.: Dârü’l-Fikr, 1992), 6/233; İbn Arafê ed-Desûkî, *Hâşîye ale’s-Şerhi’l-Kebîr*, (b.y.: Dârü’l-Fikr, ts.), 4/349.

⁵⁵ Desûkî, *Hâşîye*, 4/238, 349; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu’s-Şerîyye*, (S. Arabistan: Vizâretu’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1418), 67.

⁵⁶ Şirbînî, *Muğni’l-mubtâc*, 6/245; Remlî, Şemsuddin Muhammed, *Nihâyetu’l-mubtâc*, (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1984), 8/82.

⁵⁷ Ruhaybânî, Mustafa b. Sa’d, *Metâlibu ulî’n-nuba*, (b.y.: Mektebü’l-İslâmî, 1994), 6/32.

⁵⁸ İbn Hazm, *Muhallâ*, 11/180.

Anlaşıldığı üzere İslâm hukukunda “suikast” anlamına gelen “katlu'l-ğîle”, Hanefî, Şâfiî ve Zâhirî hukukçular tarafından “hile yapmak ve aldatmak suretiyle birini gizli bir yere götürüp öldürmek” olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, kelimenin sözlük manasına da uygun olup mal almak için işleme şartı aranmadığından en kapsamlı tarif olmaktadır.⁵⁹ Mâlikîler suikastın mal için yapılmış olması gerektiği yönünde bir kayıt getirmekte, Hanbelî hukukçular ise buna mal dışındaki şeyleri de ilave etmektedirler. Bu görüşe göre maktulün uğradığı suikastın meydana geliş sebebi olarak “mal” gösterilirken, ilk görüş herhangi bir kayıt getirmeyerek çerçeveyi geniş tutmuştur.

Fıkıh kaynaklarında zikredilen “katlu'l-ğîle/iğtiyâl” kavramının aralarında nüans olmakla birlikte gizlice cana kıyma, plan⁶⁰ ve pusu kurup öldürme⁶¹ gibi anlamlara gelen suikast kavramıyla aynı anlama geldiği anlaşılmaktadır. Yukarıda da izah edildiği üzere her ne kadar suikast kavramı günümüzde daha çok, “devlet büyüklerini veya önemli şahısları komplo kurmak suretiyle öldürme eylemi” şeklinde dar ve özel bir anlam kazanmış olsa da aslında suikast herhangi bir sebeple birini gizli bir şekilde öldürme eylemini ifade etmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bundan sonraki kısmında “katlu'l-ğîle” ve eş anlamlısı olan “iğtiyâl” yerine bunlara karşılık gelen suikast⁶² kavramı kullanılacaktır.

Fıkıh literatüründe suikast için yapılan tariflerin iki farklı bakış sunduğu görülmektedir: Birincisi, dar bir anlam yüklemek suretiyle suikastı, sadece canavarca hislerle ve aldatmak suretiyle, yardım çağırılmayacağı bir şekilde birinin malını veya karısını alkoymak amacıyla işlenen tüm kasıtlı cinayetlere hasretmektedir. Buna göre siyasi saik, kan davası veya şerefini kurtarmaya yönelik intikam amacıyla işlenen cinayetler suikast sayılmamaktadır.⁶³ İkincisi, suikasta geniş anlam vererek aldatmak suretiyle birinin yardım çağırmasına imkân tanımayacak şekilde canavarca hislerle işlenen tüm kasıtlı cinayetleri suikast kapsamında değerlendirmektedir. Buna göre siyasi saik ve kan davası gibi intikam neticesinde işlenen cinayetler de suikast sayılmaktadır.⁶⁴

2.2. Suikast Suçunun Hukuki Neticeleri

Suikastın ne tür bir suç olduğu kadar ne tür bir cezayı gerektirdiği hususu da önem arz etmektedir. Zira hangi suç grubunda değerlendirilecekse o hükümlere tabi olacaktır. Bu anlamda suikast suçunda Allah (kamu) hakkının mı yoksa kul hakkının mı ihlal edildiği hususu önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bazı hukukçular yaptıkları tarifler doğrultusunda suikast suçunun kamuya yönelik olduğu ve dolayısıyla eşkıyalık kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyken bazı hukukçular suikastı, şahsa karşı işlenmiş bir suç olarak

⁵⁹ Şendî, *Katlu'l-ğîle*, 207; Cendeb, “Katlu'l-ğîle”, 166.

⁶⁰ Güncel Türkçe Sözlük, “Suikast” (Erişim 3 Mart 2020).

⁶¹ Ali Şafak, *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*, (Ankara: Selim Kitabevi, 2002), 528.

⁶² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), “İğtiyâl”, 233.

⁶³ Bk. Hattâb, *Mevâhibu'l-celâl*, 6/ 233, 314; İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ, *Tefsiratu'l-hükkâm*, (Mısır: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2/267; Zeylâi, *Tebyân*, 3/235.

⁶⁴ Cendeb, “Katlu'l-ğîle”, 167.

değerlendirip bu suçta verilecek cezanın kısas olması gerektiğini ifade etmişlerdir. İlgili görüş ve deliller şöyledir:

2.2.1. Suikast Suçunu Eşkialık Kapsamında Değerlendirenler

İbni Teymiyye (ö. 728), suikast suçunu işleyen birinin eşkıya sayılıp işlediği suçun eşkıyalık kapsamında mı yoksa kısas gerektiren bir suç olarak mı değerlendirileceği hususunda İslâm hukukçuları arasında var olan ihtilaftan bahsetmiştir.⁶⁵ Söz konusu görüş ayrılıkları açısından bakıldığında suikast suçunun mal için yapılmış olmasını şart koştuklarından kaynaklanmış olacak ki Mâlikîler suikastı yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarma türü sayıp mevzuyu eşkıyalık kapsamında değerlendirmişlerdir. Buna göre alikonma, suçun gizli yerde icrası, mal veya ırza zorla sahiplenme gibi kimi ortak gerekçelerden dolayı suikast suçu eşkıyalığa benzetilmiştir.⁶⁶ Hatta malını, karısını veya kızını almak için birini öldürmek de suikast ve dolayısıyla eşkıyalık olarak görülmüştür.⁶⁷ Kurtubî (ö. 671), suikastçının silah kullanmadan da birini evinde veya yolculuk esnasında zehirleyerek⁶⁸ öldürebileceği için suikastçıya kısas değil had cezası uygulanması gerektiğini belirtir.⁶⁹ İbn Teymiyye de Mâlikî hukukçular ile aynı görüştedir. Ona göre eşkıyanın yaptığı da bir yerlere gizlenip insanların yolunu kesmek ve malı için insanları öldürmekten, yani bir bozgunculuk hareketinden ibarettir. Dolayısıyla birinin, kumpas kurmak suretiyle handa/otelde bulunan müşterileri öldürüp mallarını alması böyledir. Aynı şekilde, ücret ile hizmet veren (doktor, terzi ve tesisatçı gibi) meslek erbabını evine çağırıp mallarını almak amacıyla onları öldürmesi de böyledir. Suikastta mağdur, başına geleceklerden habersiz olduğu için suikast suçu, kasten işlenen diğer cinayetlerden daha büyük bir infiale sebebiyet vermektedir. Bu doğrultuda ceza verme hususunda yetkinin devlet başkanına verilmesi, şeriatın usullerine daha uygun olacaktır.⁷⁰

Mevzuyu eşkıyalık bağlamında ele alan hukukçular ile kısas gerektirecek bir fiil şeklinde değerlendiren hukukçular, suikast eyleminin Allah hakkı olma gereği artık kamu davasına mı dönüştüğü yoksa özel bir dava olarak mı kaldığını tespit gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunun pratikte bir takım neticeleri olacaktır. Şöyle ki suikast suçunun eşkıyalık olarak kabul edilmesi durumunda neticesi ister öldürme ister yaralama olsun fark etmez, mevzu Allah hakkına/kamu davasına dönüşecektir. Bu görüşteki hukukçular suikastı maktule has bir durum olarak değil, kamu maslahatını/güvenliğini zedeleyen ve öngörülemediği için sakınılamayan umumi bir mefsetet olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla af ile düşürülemeyen bu suçta kefalet bedeli de söz konusu değildir. Allah hakkı bizzat mefseteti gidermede söz

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-fetâvâ*, 28/316-317.

⁶⁶ Desûkî, *Hâşîye*, 4/348; İliş, *Minebu'l-celîl*, 9/5-6; Hattâb, *Menâhibu'l-celîl*, 6/233.

⁶⁷ Tüsûlî, Ebû'l-Hasen, *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'lî'l-İlmiyye, 1998), 2/618.

⁶⁸ Suikast türleri için bk. Abdullatif b. Saîd el-Ğâmidî, *Cerîmetu'l-ğîle*, (Riyad: y.y., ts.), 63-82.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/151.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-fetâvâ*, 28/316-317; İbn Teymiyye, *Siyâsetu's-şerîyye*, 67.

konusudur. Bu açıdan bakıldığında suikast suçu işleyen gruptakilerin her biri sebepte müsterek oldukları için öldürülürler.⁷¹

Suikast neticesinde yetki, maktulün velilerinden çıkıp devlet başkanına intikal etse bile devlet başkanı caniyi affedemez. Sadece devletin kolluk kuvvetleri tarafından yakalanmadan ve iş mahkemeye intikal etmeden önce tövbe edip teslim olmaları durumu Mâide 34. ayet gereği bundan hariç tutulmuştur. Bu anlamda pişmanlık duymayan ve teslim olmayan suikastçılara kısas değil, eşkıyalık haddi yani ilgili ayetteki ahkâm uygulanacaktır. Tövbe edenler bir nevi etkin pişmanlıktan yararlanacak ve ilgili dava, had davası olmaktan çıkıp kısas davasına dönüşecektir.⁷² Böylece mevzu Allah hakkı/kamu davası olmaktan çıkıp kul hakkına, yani özel bir davaya dönüşecektir.⁷³ Fakat suç fiilinin; şer’î siyaset, suç ve ceza politikası açısından değerlendirilmesi daha uygundur. Şöyle ki işlenen suç toplumsal fitne ve infiale sebep olmuşsa suçlu tövbe etmiş olsa bile kamu maslahatının olduğuna inanması durumunda hâkim suçluyu cezalandırmalıdır. Zira hadler, zecr/caydırma amacına matuf olduğundan böyle bir suçun cezasız bırakılması caydırıcılık fonksiyonunu ihlal edecektir.⁷⁴ Yakalandıktan sonra kişinin fiiliyata geçirdiği suçlarından pişmanlık duyup tövbe etmesinin bir önemi yoktur. Zira bu tövbe kendisinden kul ve Allah haklarını düşürmeyecek ve ilgili cezalar kendisine uygulanacaktır. İslâm hukukçularının çoğuna göre eşkıyanın, kolluk kuvvetleri tarafından yakalanmadan önce tövbe etmesi şahısların haklarına yönelik olan diyet, tazminat ve kısas gibi müeyyidelere tesir etmeyip Allah hakkına yönelik cezaları düşürmektedir.⁷⁵ Zira Allah hakkına yönelik suçlar, Allah’ın merhametinin konusu olduğundan ilgili ayette af kapsamına alınmıştır ki bunun hukuki uygulaması da suç için öngörülen had cezasının kaldırılmasıdır. Şahısların haklarına yönelik suçların telafisi ise hak sahiplerine aittir. Bu tür mağduriyetlerin giderilmesi sadece mağdura hakkının geri verilmesi ile mümkündür.⁷⁶

2.2.1.1. Bu Görüş Sahiplerinin İleri Sürdüğü Deliller ve Bu Delillere Yöneltilen İtirazlar

Bu görüş sahipleri öncelikle eşkıyalık ile ilgili hükümleri düzenleyen Mâide, 33. ayetin suikastı de kapsadığını, dolayısıyla suikastın de bir tür eşkıyalık olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁷ İlgili ayetten önce Hâbil-Kâbil misalinin verilmesi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Ne var ki bu delil şöyle bir eleştiriye maruz kalmıştır: İlgili ayette ya sayılan cezaların sırasıyla

⁷¹ Sahnûn, Ebû Saîd, *el-Müdevvene*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/653; Karâfi, *Zabîre*, 12/136, 142; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 4/45.

⁷² Bk. Sahnûn, *Müdevvene*, 4/249, 554; Desûkî, *Hâşiyeye*, 4/238; İliş, *Minebu'l-celîl*, 9/5-6; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 6/233; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/96; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/238; İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 9/144, 151; 12/483.

⁷³ İbn Hazm, *Muballâ*, 12/273; Ebû Zehre, *el-Cerime*, 284.

⁷⁴ Beroje, *Af*, 109-113.

⁷⁵ Serahsî, *Mehsûl*, 9/199; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/96; İbn Kudâme, *Muğnî*, 12/483-484; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/241; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 6/153.

⁷⁶ Akalın, *Devlete İsyân Suçu*, 153-154.

⁷⁷ Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 6/233; İliş, *Minebu'l-celîl*, 9/5; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 28/316-317; İbn Ferhûn, *Tefsiratu'l-hükkâm*, 2/267.

tabiki ya da bu cezalar arasında muhayyerlik söz konusudur ki Mâlikîler tahyîr görüşünü tercih etmişlerdir. Böylece Mâlikîler eşkıya ve suikast cinayetlerinde maktulün velisine muhayyerlik tanımadıkları, yani had kapsamında değerlendirdikleri için bu görüşleri mesnetsiz kalacaktır. Ayrıca bu ayet sadece eşkıyalık haddini düzenlediği için onların tahyîre dair görüşleri de geçersiz olmaktadır.⁷⁸

Bu görüş sahipleri Hz. Peygamber'in şu uygulamasını da delil olarak göstermişlerdir: Şöyle ki Ureyne veya Ukl kabilelerine mensup bir grup, Medine'ye gelerek Müslüman olmuş, fakat Medine'nin havası kendilerine ağır gelmiş ve hastalanmışlardır. Hz. Peygamber de onları Medine dışında zekât develerinin bulunduğu yer olan Harra'ya gönderip tedavi amaçlı bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Onlar da bu tavsiyeleri yerine getirmiş, fakat çobanları öldürüp develeri alarak kaçmışlardır. Bu haberi alan Hz. Peygamber onları takip ettirip yakalatmış, el ve ayaklarını çaprazlama kestirmiş, gözlerine mil çekerek onları kızgın güneşin altında ölüme terk etmiştir.⁷⁹

Bu görüş sahipleri başı taşla ezilen bir kadının ölmeden önce suçu işleyen Yahudi'yi teşhis etmesi ve o Yahudi'nin de suçunu itirafından sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) o canının başının da iki taş arasında ezilmesi yönündeki emrine dair rivayeti⁸⁰ de delil getirmişlerdir. Bu görüştekilere göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz konusu hadiselerde maktullerin ailelerine danıştığı yönünde bir rivayet gelmemiştir. Bu da bu suçun eşkıyalık kapsamına girdiğini ve devlet başkanının yetkisi dâhilinde olduğunu göstermektedir.⁸¹ Bu görüş şu şekilde tenkit edilmiştir: Hz. Peygamber'in (s.a.s.), başı taşla ezilip öldürülen kadının velileri ile istişare ettiğine dair bir malumatın bulunmaması, maktulün velilerinin muhayyerlik haklarının bulunmadığı anlamına gelmez. Zira cinayetlerde maktulün velisine kısas, diyet ve af talep etme yetkisi tanıyan başka rivayetler mevcuttur.⁸² Dolayısıyla tek bir rivayet ile yetinilmemeli ve ilgili rivayetler birlikte değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) maktulün velilerine muhayyerlik tanıyan rivayetleri varken kendi sözüne muhalif davranıp velilere danışmaması, yani emrettiği şeyin aksini yapması düşünülemez. Şayet bu hususta nesh veya tahsis bulunsaydı Hz. Peygamber (s.a.s.) mutlaka bu durumu açıklardı. Maktulün velisi bulunmadığı için Rasûlullah (s.a.s.) kısası tercih etmiş olabilir.⁸³ Ayrıca suikastın eşkıyalık haddi gerektiren bir suç olduğu kanaatinde olanlar, eşkıyalık ve suikast suçunun failleri için, başlarının taşla ezilerek öldürülmeleri gerektiği şeklinde bir cezanın tayin edilmediğini bilirler. Demek ki Rasûlullah (s.a.s.); Yahudi'nin kısas gereği başının taşla ezilip öldürülmesini, çobanları öldüren Ureynelilerin de yine kısas gereği el ve ayaklarının çaprazlama kesilip gözlerine mil çekilerek ölüme terk edilmelerini istemiştir. Zira Ureynelilerin çobanlara yaptığı muamele buydu.

⁷⁸ İbn Hazm, *Muballâ*, 11/184.

⁷⁹ Buhârî, "Muhâribîn", 16, 17; "Diyât", 22; Müslim, "Kasâme", 9.

⁸⁰ Buhârî, "Husumât", 1; Müslim, "Kasâme", 17.

⁸¹ İbn Hazm, *Muballâ*, 11/180-181.

⁸² Tirmizî, "Diyât", 13; Ebû Dâvûd, "Diyât", 3.

⁸³ Hanefiler Hz. Peygamber'in o Yahudi'yi şerî siyaset gereği öldürttüğünü ifade etmişlerdir. Bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-mubtâr ale'd-Dürri'l-Mubtâr*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/113; 4/62-63; A. Fethi Behnesî, *es-Siyâsetü'l-cinâyye*, (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1988), 82.

Çobanların istişare edilecek velileri bulunmadığı için Rasûlullah’ın (s.a.s.) hükmü bizzat vermiş olması da mümkündür. Dolayısıyla bu rivayetler, suikastın had gerektiren bir suç olduğu yönünde delil değeri taşımamaktadır.⁸⁴

Suikastın had gerektiren bir suç olduğu kanaatinde olanlar, bu yönde sahâbe uygulamasının da bulunduğunu ifade edilmişlerdir. Örneğin Hz. Ömer, suikast ile cinayet işledikleri sabit olan bir grup insanın her birinin öldürülmesine hükmetmiş ve “*Şayet tüm Sana’lılar bu cinayete iştirak etmiş olsaydı hepsini öldürürdüm.*”⁸⁵ demiştir. Hz. Ömer’in yetkiyi maktulün velilerine bırakmaması, böyle bir suçun devlet başkanının yetki alanına girdiğini göstermektedir. Bu görüş, Hz. Ömer’in kasten öldürme suçuna iştiraktan dolayı böyle bir ceza verdiği şeklinde bir itiraza konu olmuş ve ayrıca bu görüş sahiplerinin, suikastın yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarma faaliyeti olması hasebiyle eşkıyalık bağlamında değerlendirilmesi gerektiği yönündeki akli delilleri de tenkit edilmiştir. Dolayısıyla sadece Mâlikîlere ait olan bu görüş, genel geçer olmadığı için muteber görülmemiştir.

Genel bir mefsedet barındırmaları, Allah hakkı olmaları ve öngörülemedikleri için sakınılamaz oluşları açısından suikast suçu eşkıyalığa kıyas edilerek bir delil daha sunulmuştur. Zira suikast suçu için eşkıyalık haddi uygulandığında fesadı defetme, sedd-i zerâi’, cinayetleri ve kaosu önleyip suikastları yok etmek mümkün olabilecektir. Ayrıca teşvik veya tehdit etmek suretiyle katilin, velileri arabulucu yaparak kendini kurtarma yönündeki emelleri de ortadan kaldırılmış olacaktır. Tüm bunlardan ötürü kısası gerektiren ayet tahsis edilip suikast dışındaki öldürmelere hamledilmelidir. Yapılan bu kıyas da muhtelif açılardan tenkit edilmiştir.⁸⁶

2.2.2. Suikast Suçunu Kısas Kapsamında Değerlendirenler

Suikast suçu, kasten adam öldürme, yani kısası gerektirecek bir fiil olarak değerlendirildiğinde kamu davasından değil, özel bir haktan bahsedilecek ve mevzu devlet başkanının yetkisinden çıkıp velilere intikal edecektir. Dolayısıyla af kapısı da açık bırakılmış olacaktır. Böylece maktulün/mağdurun velileri suikastçının öldürülmesini veya affını talep edebileceklerdir. Hanefî, Şâfî, Hanbelî ve Zâhirî hukukçuların görüşleri bu yöndedir.⁸⁷ Bu anlamda Ebû Hanîfe (ö. 150) ve İmam Şâfî’ye (ö. 204) göre suikast ile olsun veya olmasın kasten işlenen cinayetler arasında bir fark gözetmemiş, katilin durumunun, öldürülen şahsın velilerine intikal eder. Dolayısıyla suikast suçunun işlendiği yer ve sebebine bakılmaksızın öldürülen kişi hususunda kısas ve af yetkisi maktulün velilerine ait olup devlet başkanının bu hususta bir yetkisi söz konusu değildir. Devlet başkanı velilerin affetmesi durumunda sadece ta’zîr cezası verebilir.⁸⁸ Velilerin affetmesi durumunda devlet başkanı buna itiraz edemez. Suikastın intikam için veya başka bir sebeple işlenmiş olmasının da hükme bir etkisi yoktur. Zira kasten işlenen cinayet türleri arasında bir fark olmadığından kısas ile ilgili delillerin

⁸⁴ İbn Hazm, *Muhallâ*, 11/182-183.

⁸⁵ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, (b.y.: Müessesetu Zâyid b. Sultan, 2004), “Ukûl”, 18.

⁸⁶ Bk. Şendî, *Katlu'l-ğile*, 209-212; Cendeb, “Katlu'l-ğile”, 170-174.

⁸⁷ Şâfî, *Ümm*, 7/349; Şeybânî, *el-Hüccce*, 4/382; İbn Kudâme, *Muğnâ*, 9/336-337; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kemâ*, 5/533.

⁸⁸ Şeybânî, *el-Hüccce*, 4/382; Şâfî, *Ümm*, 7/349.

umumi manası alınır ve böylece şartlar tahakkuk edince kısas tatbik edilir.⁸⁹ Dolayısıyla suikastçı ancak kısas için gerekli şartlar oluştuğunda öldürülebilir. Her ne kadar kısasın aslına mani ise de bir kişiden dolayı bir grup öldürülür. Aksi takdirde bu tür cinayetlerin önü açılır.⁹⁰

2.2.2.1. Bu Görüş Sahiplerinin İleri Sürdüğü Deliller ve Bu Delillere Yöneltilen Eleştiriler

Suikast suçunu kısas kapsamında değerlendirenler öncelikle şu ayetleri delil olarak göstermişlerdir: *“Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın muhterem kıldığı cana kıymayın. Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak bu veli de kısasta ileri gitmesin. Zaten (kendisine bu yetki verilmekle) o, alacağını almıştır.”* (el-İsrâ, 17/33), *“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kıldı ... Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzelliikle diyet ödemek gerekir...”* (el-Bakara, 2/178).

İlgili ayetler umum ifade ettiği ve dolayısıyla cinayet türleri arasında bir fark gözetilmediği için tüm cinayetler için kısas tatbik edilmelidir. Tahsîs edildiğine dair delil bulunmadığı sürece nassların umûmu ile amel edilir ki burada bir tahsis söz konusu değildir. Olsaydı ayette ihmal edilmez, Rasûlullah (s.a.s.) da bunu açıklardı.⁹¹ Bu ayetlerin delil olarak sunulmasına şöyle itiraz edilmiştir: İlgili ayetlerin suikast dışındaki cinayetler ile ilgili olduğu ve dolayısıyla maktulün velisinin muhayyerlik hakkının bulunduğu hususunda bir itiraz yoktur. Her ne kadar mezkûr ayetlerde doğrudan suikast neticesinde meydana gelen cinayetler anlaşılmasa da bu tür cinayetlerde yetkinin velilerde değil, devlet başkanında olduğunu gösteren başka deliller mevcuttur.⁹²

Bu görüş sahiplerinin sünnetten getirdikleri delil şudur: Huzâahlılar, Huzeyl kabilesinden birini öldürdüğünde Hz. Peygamber (s.a.s.) o günden sonra kim öldürülürse velilerinin diyet ve kısas arasında muhayyer olduğunu ifade etmiştir.⁹³ Şayet bu suç eşkıyalık kapsamında olsaydı Hz. Peygamber (s.a.s.) maktulün velilerine yetki vermezdi.⁹⁴

Suikast suçunu kısas kapsamında değerlendirenler, sahâbe uygulamasından da şu örneği delil olarak göstermişlerdir: Hz. Ömer’e kasten cinayet işleyen biri getirildiğinde maktulün bazı velileri affettiği halde Hz. Ömer yine de o kişinin öldürülmesini emretmiştir. İbn Mes’ûd’un önerisi neticesinde diyete hükmetmiş ve affeden velilerin diyetteki hisselerinin düşürülmesini istemiştir. Dikkat edilecek olursa ne Hz. Ömer ne de İbn Mes’ûd maktulün cinayeti nasıl işlediğini sormamış, velilerden bir kısmının affını yeterli görmüş ve mevzuyu kısas kapsamında değerlendirmişlerdir.⁹⁵ Ayet olarak sunulan delillere yönelik benzer

⁸⁹ Buhûti, *Keşşâfu’l-kimâ*, 5/532.

⁹⁰ Şendî, *Katlu’l-ğile*, 210-211; Cendeb, “Katlu’l-ğile”, 175-177.

⁹¹ Şeybânî, *el-Hüccce*, 4/382-383; İbn Kudâme, *Muğni*, 9/336; İbn Hazm, *Muballâ*, 11/184.

⁹² Bk. Cendeb, “Katlu’l-ğile”, 175.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 4.

⁹⁴ Buhûti, *Keşşâfu’l-kimâ*, 5/532-533; İbn Hazm, *Muballâ*, 11/182.

⁹⁵ Şâfiî, *Ümm*, 7/349; Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 8/100, 105.

eleştiriler bu rivayetler için de söz konusu edilmiş ve ayrıca münkatı⁹⁶ olduğu için bu rivayetlerle ihticâc edilemeyeceği ifade edilmiştir.⁹⁷

İleri sürülen bir başka delil de şudur: Urve, Ömer b. Abdülazîz’e bir çocuğu ipe boğup öldüren ve bunu itiraf eden birinin durumunun ne olacağı yönünde bir mektup yazdığına Ömer b. Abdülazîz, durumun maktulün velilerine bırakılması gerektiği, dilerse kısas uygulayabilecekleri yönünde bir cevap yazar.⁹⁸ Bu rivayetin müdelles⁹⁹ olduğu söylenerek bu delile itiraz edilmiştir. Bu görüş sahiplerine göre maktul, eşkıyalık dışı bir sebeple öldürüldüğü için diğer cinayetlerle arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla diğer kasıtlı cinayetlerde olduğu gibi durumunun velilere intikal edeceği yönünde akli bir delil de ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁰ Bu görüşe de her iki cinayet arasında fark olduğu, eşkıyalık suçuna benzediği veya bir tür eşkıyalık olduğu söylenerek itiraz edilmiştir.¹⁰¹

2.2.3. Suikastın Hükmü

Kâfirlere karşı olsa bile suikast caiz görülmemiş, açıkça muharip olan ve kendisiyle savaşılmaması caiz olan kâfirler bundan hariç tutulmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) de Mekke’de kendilerine eza eden kâfirlerin suikast ile öldürmeleri hususunda ashabına izin vermiş ve Hac 38. ayet bu bağlamda nazil olmuştur. Âsım b. Sâbit ve Hubeyb öldürüldüğünde Hz. Peygamber (s.a.s.), mümkünse Ebû Süfyân’ın Mekke’de evinde suikast ile öldürülmesini emretmiştir.¹⁰² Zira Müslümanlar ile Kureyş arasında savaş devam etmekte ve o vakit aralarında herhangi bir sözleşme de bulunmamaktaydı. Bu da zaten Hz. Peygamber’e (s.a.s.) karşı giriştikleri savaşta Kureyş’in yaptığı cinsten bir fiildi.¹⁰³

Burada özetle Türk Ceza Kanunu’nda suikast suçunun nasıl ele alındığını da belirtmek gerekir.

3. TCK’DA SUIKAST SUÇU VE CEZASI

Kasten adam öldürme suçu, mağdur açısından ayrı bir özellik taşımayıp suçun mağdurunun insan olması şartıyla herkes mağdur olabilmektedir. Fakat bunun tek bir istisnası vardır ki o da mağdurun “Cumhurbaşkanı” olmasıdır.¹⁰⁴ Öldürme fiilinin mağdurunun Cumhurbaşkanı olması durumunda artık kasten adam öldürme suçu değil, “Cumhurbaşkanına Karşı Suikast ve Fiili Saldırı Suçu” söz konusu olacaktır. TCK’da sadece

⁹⁶ “Senedin sahâbiden sonra gelen kısmında bir veya daha çok râvisi atlanarak rivayet edilen hadis anlamında terim.” Bk. Mehmet Efendioğlu, “Münkatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/12.

⁹⁷ Bk. Şendî, *Katlu’l-ğile*, 210-212.

⁹⁸ İbn Hazm, *Muhallâ*, 11/180.

⁹⁹ Tedlîs: “Râvinin, hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında bir terim.” Bk. Bünyamin Erul, “Tedlîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262.

¹⁰⁰ İbn Kudâme, *Muğnî*, 9/337.

¹⁰¹ Bk. Cendeb, “Katlu’l-ğile”, 175-176.

¹⁰² Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 9/358.

¹⁰³ Cendeb, “Katlu’l-ğile”, 168.

¹⁰⁴ Sahir Erman-Çetin Özek, *Ceza Hukuku Özel Bölüm*, (İstanbul: y.y. 1994), 6; F. Erem-N. Toroslu, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, (Ankara: y.y. 2000), 356; M. Koca-İ. Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, (Ankara: y.y. 2017), 27.

burada Cumhurbaşkanı için söz konusu edilen suikast suçuna “ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası”¹⁰⁵ düzenlenmiştir. Ayrıca bu suçta fiilen teşebbüste bulunan kişinin de suçun tamamlanmış gibi ceza göreceği hükme bağlanmıştır. TCK’da bu suçun anayasal düzene ve bu düzenin işleyişine karşı işlendiği kabul edilmiş olmakla birlikte¹⁰⁶ bunun dışında suikasta dair herhangi bir hüküm yer almamaktadır.

TCK’nın ikinci kısmında “Kişilere Karşı Suçlar” başlığı altında, Birinci Bölüm’de “Hayata Karşı Suçlar” ele alınmış ve bu bölümde kasten adam öldürme suçu düzenlenmiştir. Bu başlık altında 81. ve 82. maddeler kasıtlı öldürmeler hususunu düzenlemektedir. TCK’da kasıtlı öldürmelerin cezasının “müebbet hapis” olduğu hükme bağlanmıştır.¹⁰⁷ Adam öldürme suçlarında kimi zaman mağdurun vasfından hareketle ağırlaştırıcı haller söz konusu olabilmektedir. Bu hallerde mağdurun bu vasıfları haiz olması, öldürme suçunun nitelikli hal almasını sağlayacaktır ki TCK’nın 82/1, d, e, f ve g maddelerinde bu durum söz konusudur.¹⁰⁸

Cumhurbaşkanına suikast suçu, TCK’da (md. 310) “Devletin Güvenliğine Karşı Suçlar” bölümünde müstakil bir suç olarak tanımlanmıştır. Hâlbuki 82. maddenin 1. fıkrasının “g” bendinde kasten öldürme suçunun “kişinin yerine getirdiği kamu görevi nedeniyle” işlenmiş olmasına, ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası tayin edilmiştir. Bu anlamda Cumhurbaşkanının hayatının bir insan olarak değil, devletin bir organı olarak kabul edilip bu suçu devlete karşı işlenmiş kabul eden düzenlemeyi gereksiz gören hukukçular¹⁰⁹ da vardır.¹¹⁰ Aslında bu ifadelerden ve mefhumun muhalifinden hareketle TCK’nın 82. maddesinde ismen zikredilmemiş olsa bile bu maddenin, mahiyeti ve muhtevası yönüyle suikast suçunu da işlediği söylenebilir.

TCK’da kasıtlı öldürmelerin on bir farklı işleniş tarzı “nitelikli haller” olarak ifade edilmiş ve tüm bu suçların cezasının “ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası” olduğu hükme bağlanmıştır. İsmen suikast olarak isimlendirilmese de 82. maddede kasıtlı cinayetler arasında zikredilen “tasarlayarak, canavarca hislerle veya eziyet çektirerek, kan gütme¹¹¹ ve töre saikiyle¹¹² öldürme şeklindeki nitelikli hallerin¹¹³ suikast ile ilişkisini kurmak mümkündür. Zira suikastlar tasarlanarak yapılmaktadır. Tasarlayarak adam öldürmede “failin belirli bir plan

¹⁰⁵ 2002’den sonra idam cezası kaldırılmış, yerine ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ikame edilmiştir.

¹⁰⁶ Bk. TCK md. 309-310.

¹⁰⁷ TCK md. 81.

¹⁰⁸ Adem Palut, *Kasten Adam Öldürme Suçu*, (İstanbul: Marmara Üni., SBE., Doktora Tezi, 2018), 52.

¹⁰⁹ Bkz. Koca-Üzülmez, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 27.

¹¹⁰ Palut, *Kasten Adam Öldürme Suçu*, 52.

¹¹¹ “Bir kişinin, kendi ailesinden ya da akrabalarından birini başka bir aileden bir kişinin öldürmesi ya da buna teşebbüs etmesi karşısında onu öldürmeyi görev sayması ve bu eylemi yerine getirmesi” Bk. N. Centel-H. Zafer-Ö. Çakmut, *Kişilere Karşı İşlenen Suçlar*, (İstanbul: y.y. 2007), 1/53-54; Sulhi Dönmezer, “İçtihatlarla Kan Gütme Saiki”, *İÜHFEM*. 54/1-4 (1976), 3; Doğan Soyaslan, *Ceza Hukuku Özel Hükümler*, (Ankara: y.y. 2016), 135.

¹¹² “Aile içi cinsel saldırı sonucu baba evini terk eden ya da cinsel saldırı sonucu hamile kalıp evini, barını bırakan kadının aile meclisinin, grubunun kararı ile öldürülmesi” Bk. A. Parlar-M. Hatipoğlu, *Türk Ceza Kanunu Yorumu*, (Ankara: y.y. 2008), 3/1331. Ayrıca bk. Mustafa Aruç, *Kişilere Karşı Suçlar*, (Ankara: y.y. 2008), 53.

¹¹³ 82/a, b, j ve k.

çerçevesinde fiilini işlemesi, plana uygun olarak silahını alması, mağduru gözlemesi, fiilin zamanını tespit etmesi durumunda” kastın yoğunluğundan söz edilir.¹¹⁴

Kasten öldürme ve yaralamaların siyasal, felsefi, ırki veya dini saiklerle toplumun bir kesimine karşı bir plan doğrultusunda sistemli olarak işlenmesi, insanlığa karşı işlenmiş bir suç olarak kabul edilmiştir.¹¹⁵ TCK’da suça iştirak hususunda suçun kanuni tanımında yer alan fiili birlikte gerçekleştirenlerden her biri fail olarak sorumlu tutulmuş¹¹⁶ ve suçun birden fazla kişi tarafından birlikte işlenmesi, cezayı arttırıcı bir sebep olarak görülmüştür.¹¹⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Suikastı mal için işlenen suçlara hasretmeyip geniş bir yelpazede değerlendiren hukukçular, kasıtlı işlenen cinayetler arasında bir fark gözetmediklerinden aralarında suikastın da yer aldığı tüm cinayetleri sıradan cinayetler olarak görmüşlerdir. Bu açıdan bakıldığında suikast suçunun hukuki bir tesirinden bahsedilemeyecek ve bu tür cinayetlerin cezası kısas olacaktır. Genel olarak suikastı mal ile kayıtlayanlar, kasıtlı cinayet türleri arasında bir fark gözetip suikastı eşkıyalık haddi kapsamında değerlendirip böyle bir durumda kısasın ancak tövbe eden ve yakalanmadan önce teslim olup etkin pişmanlıktan yararlanacaklar için söz konusu olabileceğini ifade etmişlerdir. Her iki görüş için ileri sürülen delillerin direkt suikast ile ilgili olmadığı ve görüş sahiplerinin, suikast suçunu bir zemine oturtma çabası içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. İlgili görüşlere yönelik yadsınamayacak eleştiriler de bunu göstermektedir. Dolayısıyla mevzunun deliller açısından değil de mahiyeti itibariyle suikastın hangi suça benzediği açısından ele alınması, tek bir görüşün doğru olduğu zehabını ve dolayısıyla görüşler arasındaki çatışmayı önleyecektir. Yaşadığı çağın örneklerden hareketle farklı suikast türlerinden bahseden İbn Teymiyye, daha geniş bir perspektif sağlamış olmakla birlikte günümüz ile kıyaslandığında klasik kaynaklarda, işleniş tarzı ve kapsamı açısından basit bazı suikast örnekleri gözlenmektedir.

Sihir yapmak, zehirlemek, sarhoş etmek, uyuşturmak ve tetikçi tutmak suretiyle veya mafya marifetiyle işlenen suikastlar göz önünde bulundurulduğunda bu suçun mahiyetini belirlemek günümüz açısından daha zaruri olmaktadır. Bu doğrultuda, tasarlanarak icra edilen ve canavarca hislerle tatbiki mümkün olan bu suçun korkutma, mal, tecavüz ve cana kast gibi sebeplerle işlenebilmeleri göz önünde bulundurulduğunda suikast kavramını mala hasretmek bu yöndeki problemleri çözümsüz bırakacaktır. Ayrıca nitelikli bir suç olan suikastı sıradan cinayet ve suçlarla bir tutup sırf şahsa karşı işlenmiş bir suç olarak görmek yetersiz olup çözüme katkı sunmamaktadır. Dolayısıyla suikastı en geniş perspektiften sundukları için Hanefî, Şâfiî ve Zâhirî hukukçuların görüşlerini, suikasta hukuki bir netice bağlayıp eşkıyalık hükümlerine tabi kılmaları hasebiyle de Mâlikîlerin görüşünün alınması daha uygun olacaktır. Zira suikastı mal ile kayıtlayan çoğunluk Mâlikî fukahanın, yaşadıkları dönemdeki bazı

¹¹⁴ Köksal Bayraktar, “Kasten Adam Öldürme”, *MÜHF. Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19/2 (2013), 71, 75-76.

¹¹⁵ TCK md. 77.

¹¹⁶ TCK md. 37.

¹¹⁷ Bk. TCK md. 79, 102, 103, 106, 109, 119, 149, 265.

suikastları örnek kabilinden vermeleri muhtemeldir. Böyle bir kayıt getirmeyen Mâlikîlerin “Hz. Ömer’in bir kişi mukabilinde bir grubu öldürtmesi” yönündeki uygulamayı, suikastın eşkıyalık kapsamında değerlendirilmesi gerektiği yönündeki deliller arasında zikretmeleri bunu göstermektedir. Zira söz konusu grup, ilgili çocuğu malı için öldürmemiştir.

İlkin özel bir mefsetet gibi görünen suikastın, maktulün maslahatının ihlali olmaktan çıkıp kamunun maslahatının ihlaline dönüştüğü anlaşılmaktadır. Suikastın hile ve aldatma ile icra bulması, herkesin bu tehlikeye ve bu tehlikenin neticelerine duçar olmasını muhtemel kılmaktadır. Bu da insanları, korumak zorunda oldukları can ve malları hususunda tedirgin etmektedir. Eşkıyalara yönelik cezalardaki hikmetlerden biri de güvenliği sağlamak ve yeryüzünde korku yayarak bozgunculuk çıkarmak isteyenlerin kökünü kazımak olunca¹¹⁸ suikastın bu bağlamda değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

TCK, kasıtlı öldürmelere müebbet hapis cezası tayin ederken ismen zikretmemiş olsa bile mahiyeti itibarıyla suikast suçunun da aralarında bulunduğu nitelikli hallerde ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası vermiştir. Bu suçların sadece Cumhurbaşkanına karşı işlenmesi durumunu suikast olarak niteleyip bu suça da ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası öngörmüştür. Aslında nitelikli haller ile Cumhurbaşkanına suikast suçuna aynı cezalar verildiği halde aralarındaki fark, Cumhurbaşkanına yönelik eylemin suikast olarak isimlendirilmesi ve başarısız olsa bile bu eylemin tamamlanmış kabul edilmesidir. Buradan hareketle İslâm hukukundaki kasıtlı öldürmelere TCK’da müebbet hapis; iğtiyâl/suikast suçuna da ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasının tayin edildiği anlaşılmaktadır. TCK’nın suikast olarak nitelediği Cumhurbaşkanına karşı girişilen isyan ve cinayet eylemleri ise İslâm hukukunda “bağy” başlığı altında müstakil ve özel hükümler halinde ele alındığından bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Ne var ki İbn Teymiyye gibi bazı hukukçular umumi fesat söz konusu olduğundan devlet başkanının öldürülmesini direkt eşkıyalık suçu bağlamında değerlendirmişlerdir.¹¹⁹ TCK’nın, 82. madde kapsamındaki nitelikli halleri kamu davası kapsamında değerlendirip bu yönde işlenen suçlar hususunda savcığı harekete geçirmesi, günümüz açısından uygun bir hükümdür. Fakat sadece hapis cezasının tayini, istenilen düzeyde caydırıcılık sağlayamamaktadır.

Suikast suçunun eşkıyalığa benzediği görülmektedir. Zira eşkıyalıkta korkutma, mal alma, yaralama, öldürme ve ırza tecavüz fiilleri bir bütün olarak bulunmakla birlikte sadece bu eylemlerden bir veya birkaçının icrası da mümkün olabilmektedir. Eşkıyalığı şehirlerde de mümkün gören görüşler esas alınıp mal, cinayet, ırza tecavüz gibi sebeplerle ve daha çok meskûn mahallerde icra bulan suikastlar da aynı hükme tabi kılınabilir. Günümüzde mafya marifetiyle icra bulan suikastlar da bir nevi şehir eşkıyalığıdır. Dolayısıyla bu işi meslek edinme, siyasilere karşı eylemde bulunma, ırza tecavüz ve mafya faaliyetlerinde olduğu gibi özel bir boyutu olan suikast suçlarının Allah (kamu) hakkı ihlali olarak görülüp eşkıyalık bağlamında değerlendirilmesi ve failine ilgili hükümlerin uygulanması uygun olacaktır.

¹¹⁸ ez-Zeyr, “Katlu’l-ğîle”, 94; Cendeb, “Katlu’l-ğîle”, 177.

¹¹⁹ İbn Teymiyye, *Siyâsetu’ş-şerîyye*, 68-70.

Suikastçıların kolluk kuvvetleri tarafından yakalanmadan/dava mahkemeye intikal etmeden önce pişmanlık duyup teslim olmaları durumunda kendilerinden eşkıyalık ile ilgili hükümler düşürülebilir. Ne var ki adam öldürme veya mal alma gibi suçlar varsa kısas’a veya tazminat davasına hükmedilebilir. Bu durumda maktulün velilerine veya mağdura intikal eden yetki ile birlikte kısas, diyet veya af talebi mümkün olabilir. Ancak suikastın devletin bütünlüğüne karşı düzenlenmesi veya toplumsal fitne ve infiale sebep olması durumunda suçlunun tövbe etmiş olmasına bakılmaksızın cezalandırılması daha uygun gözükmektedir. Aksi takdirde böyle bir suçun cezasız bırakılması, caydırıcılık fonksiyonuna hanel getirebilir.

Günümüz açısından düşünülüğünde suikast suçlarının ilkin kamu davası olarak addedilip hâkime, mahiyeti açısından suçu, kısas veya eşkıyalık bağlamında değerlendirilebilme yetkisi tanınabilir. Bu doğrultuda suçun kısas kapsamında olduğuna kanaat getirildiğinde velilere mahkeme nezaretinde kısas, diyet veya af muhayerliği sunulabilir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Adnan. *İslâm Hukukunda Devlete İsyân Suçu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Akşit, Cevat. *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*. İstanbul: Gaye Vakfı Yayınları, 2004.
- Artuç, Mustafa. *Kişilere Karşı Suçlar*. Ankara: y.y. 1. Basım, 2008.
- Avvâ, M. Selim. *fî Usûli’n-nizâmi’l-cinâiyyi’l-İslâmî*. Kâhire: Dârü’l-Meârif, 2006.
- Azimli, Mehmet. “Allah’ın Hazreti Peygamberi Suikastlerden Koruması Çerçevesinde Siyerdeki Bazı Olayların Tahlilleri”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007): 31-37.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye şerbu’l-Hidâye*. b.y.: Dârü’l-Fikr, ts.
- Bâcî, Ebü’l-Velid Süleymân. *el-Müntekâ*. Mısır: Matbaatu’s-Saâde, 1332.
- Bağdatlı, Selahattin. *Hukuk Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Bardakoğlu, Ali. “Ceza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- , “Eşkîya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- , “Had”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996).
- , “Hak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- , “Katil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/45-48. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bayraktar, Köksal. “Kasten Adam Öldürme”. *MÜHF. Hukuk Araştırmaları Dergisi*. 19/2 (2013): 57-78.
- Bebek, Adil. “Ceza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Behnesî, Ahmed Fethi. *es-Siyâsetü’l-cinâiyye fî şer’ati’l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru’s-Şurûk, 2. Basım, 1988.

- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâz ez-Zirikli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Bereketî, Muhammed Amîm. *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'li'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- Beroje, Sahip. *Günümüz ve İslâm Ceza Hukukunda Af*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. M. Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'li'l-İlmiyye, 2003.
- Boynukalın, Mehmet. "Suç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 453-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfî'l-kenâ' an metni'l-İknâ'*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.
- Canverenli, Meral. *Haşhaşilerin Müslümanlar Üzerine Düzenledikleri Suikastlar*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, SBE., Y. Lisans Tezi, 2020.
- Cendeb, Ahmed Ali. "Katlu'l-ğile beyne'l-hirâbe ve'l-kisâs". *Mecelletu'l-Endülüs li'l-Ulumi'l-İnsaniyye ve'l-İctimaiyye*. 6/24 (2019): 148-192.
- Centel, Nur-Zafer, Hamide-Çakmut, Özlem. *Kişilere Karşı İşlenen Suçlar. I*. İstanbul: y.y. 2007.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Ceza Hukuku*. Çorum: Kitap Dünyası, 2018.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: DİB Yay., 1996.
- , "Kisas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/488-495. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dalgın, Nihat. "Cezai Sorumlulukta Kasıt". *Ondokuz Mayıs ÜİFD*. 10 (1998): 207-247.
- Demircan, Adnan. "Hz. Ömer Suikastı". *Cumhuriyet ÜİF. Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, Ed: Ali Aksu. 2/357-370. Sivas: y.y., 2018.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye ale's-Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Dönmezer, Sulhi. "İçtihatlarla Kan Gütme Saiki". *İÜHF*. 54 (1976).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Ebû Hasan, Muhammed. *Abkâmu'l-cerîme ve'l-ukûbe fi şerîati'l-İslâmiyye*. Amman: Mektebetu'l-Menâr, 1987.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsa. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-M. Mısırî. Beyrut: y.y., ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münkâtı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- Erem, Faruk-Toroslu, Nevzat. *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: y.y. 8. Basım, 2000.
- Erman, Sahir-Özek, Çetin. *Ceza Hukuku Özel Bölüm: Kişilere Karşı Suçlar*. İstanbul: y.y. 1994.
- Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- ez-Zeyr, Hişâm Sâlih. "Katlu'l-ğile". *Mecelletu Vizâreti'l-Adli's-Suûdiyye* (1430).
 Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs. *el-Misbâhu'l-münîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 3 Mart 2020. <https://sozluk.gov.tr>.
 Ğâmidî, Abdullatif b. Saîd. *Cerîmetu'l-ğile fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. Riyad: y.y., ts.
 Hâdî el-Alevî. *el-İğtiyâlu's-siyâsî fî'l-İslâm*. Dımaşk: Dârü'l-Medâ, 2008.
 Hattâb, er-Ruaynî. *Mevâhibu'l-celîl*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1992.
 İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddû'l-mubtâr ale'd-Dürri'l-Mubtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
 İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ. *Tebisiratu'l-bükkâm*. Mısır: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
 İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
 İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdu'l-meâd*. Müessesetu'r-Risâle, Beyrut: y.y., 1994.
 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Kâhire, 1968.
 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
 İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctebid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. M. Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'li'l-İlmiyye, 1990.
 İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995.
 -----, *es-Siyâsetu's-Şerîyye*. S. Arabistan: Vizâretu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418.
 İlîş, Ebû Abdillâh. *Minehu'l-celîl şerhu Muhtasarı Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989.
 Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn. *ez-Zabîre*. thk. M. Haccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.
 Kâsânî, Alâaddün Ebî Bekir b. Mesud. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
 Koca, Mahmut-Üzülmez, İlhan. *Türk Ceza Hukuku Özel Hüükümler*. Ankara: y.y. 4. Basım, 2017.
 Kunter, Nurullah. *Ceza Muhakemesi Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üni. Yayınları, 1974.
 Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'li'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
 Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. b.y.: Müessesetu Zâyd b. Sultan, 2004.
 Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî. *el-Abkâmu's-sultâniyye*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.
 Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sabîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
 Palut, Adem. *Kasten Adam Öldürme Suçu*. İstanbul: Marmara Üni. SBE. Doktora Tezi, 2018.
 Parlar, Ali-Hatipoğlu, Muzaffer. *Türk Ceza Kanunu Yorumu*. 3. Cilt, Ankara: 2. Basım, 2008.
 Pekcan, Ali. *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdu's-Şerîa, Zarûriyyât-Hâciyyât-Tabsîniyyât*. İstanbul: Rağbet Yay., 3. Basım, 2017.
 Remlî, Şemsuddin Muhammed. *Nihâyetü'l-muhtâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.

- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd. *Metâlibu ulî'n-nuha*. 6 Cilt. b.y.: Mektebü'l-İslâmî, 1994.
- Sağlam, Hadi. "İslâm Hukuku Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi (Kasâme Müessesesi)". *Erzincan ÜSBED*. 3/2 (2010).
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm et-Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Soyaslan, Doğan. *Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: 11. Basım, 2016.
- Şafak, Ali. *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Selim Kitabevi, 4. Basım, 2002.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. thk. R. Fevzi Abdülmuttalib. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şâzelî, Ahmed Abdulkâdir. *el-İğtiyâlâtü's-siyâsiyye fî İrân*. Kâhire: el-Arabî, 1997.
- Şendî, İsmâil. *Katlu'l-Ğîle (el-İğtiyâl) ve mevkifu'l-fıkhi'l-İslâmî minh*. Filistin: y.y., 2009.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh. *el-Hüccce ala ehli'l-Medîne*. 4 Cilt. thk. Mehdî Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 3. Basım, 1403.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. 5 Cilt. thk. A. Muhammed Şakir vd. Mısır: 2. Basım, 1975.
- Tüsûlî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdisselâm. *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*. thk. M. Abdulkâdir Şâhin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Udeh, Abdulkâdir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyu'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Vikipedi. Erişim 10 Mart 2020. <https://tr.wikipedia.org>.
- Yavuz, Cevdet. "Dava". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/12-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zekeriyâ el-Ensârî. *Esnel-Metâlib*. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Zeylâ, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-bakâike şerhu Kenzi'd-Dekâike*. 8 Cilt. thk. A. İzzu İnâye. (Şilbî Hâşiyesi ile birlikte), Kâhire: Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1893.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletubu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 4. Basım, ts.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

AİLEDE GEÇİMSİZLİK PROBLEMİ VE HADİSLERLE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

THE DISSENSION PROBLEM IN THE FAMILY AND THEIR SOLUTION
SUGGESTIONS WITH HADITHS

Tahsin KAZAN

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi, <https://orcid.org/0000-0002-7675-9000>,
tkazan12@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Kasım 2020 / 9 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Aralık 2020 / 10 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar / January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 172-202.

Cite as / Atıf: Kazan, Tahsin. “Ailede Geçimsizlik Problemi ve Hadislerle Çözüm Önerileri [The Dissension Problem in the Family and Their Solution Suggestions With Hadiths]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 172-202.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

İslâm, insanın dünya ve ahiret saadetini sağlamayı hedefleyen bir din olup aileyi, korunması gereken beş esasın arasına almıştır. Bu itibarla toplumu ve onu ayakta tutan tüm unsurların korunmasına yönelik tedbirler aldığı bilinen bir husustur. Hz. Peygamber'in ailenin korunmasına yönelik hadisleri, konunun önem ve ciddiyetini ortaya koymuştur. Nitekim İslâm, toplumun temel taşı olan ailenin sağlam olmasına itina göstermiş, ailenin salâhını toplumun salâhı, ifsadını da toplumun ifsadı olarak değerlendirmiştir. Zira kişinin bireysel ve toplumsal ilişkilerinin şekillenmesinde aile, temel bir fonksiyona sahiptir. Nitekim aileyi ayakta tutmak, onun devamlılığını sağlamaya yönelik mücadele etmek, kişiyi hayata bağlayan önemli bir unsurdur.

Modern hayatın etkisi ile evlenmelerin azaldığı, boşanmaların arttığı bir dünyada yaşamaktayız. Modernitenin aile için ürettiği değerler ile İslâm'ın aile yapısı arasında bazı zıtlıklar bulunmaktadır. İslâm'ın değer dünyasında nikâhsız birliktelik zina olarak değerlendirilirken modern yaşamda bireysel tercih ve özel hayata saygı olarak ifade edilmekte ve meşruiyet kazandırılmaktadır. Sekülerizm, hayatın merkezine kadını almakla aile kurumunu farklı bir noktaya taşımıştır. Seküler bakışın oluşturduğu bu değişim, Müslüman toplumu da ciddi manada etkilemiştir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle ailenin dağılmasına yol açan faktörler ve bunlara yönelik çözüm önerileri üzerinde durulmuştur. Hz. Peygamber'in aile ile ilgili tüm hadislerine yer vermek makalenin boyutunu aşacağından sadece ailenin kuruluşuna, korunmasına ve dağılmakta olan aile kurumunu kurtarmaya yönelik rivayetlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Aile, Sorumluluk, Aile Kurumunun Korunması, Ailenin Dağılması.

Abstract:

As a religion aiming to ensure happiness in both the world and the hereafter, Islam takes the "family" among its five principles to be preserved. Therefore, it is known that it takes precautions in order to protect all the elements that keep the society alive. The hadiths of prophet Mohammad on the protection of the family reveal the importance and seriousness of the matter. Islam has given importance to family life that is the basic foundation of the society. Islam regards the improvement of the family as the improvement of the public and dissension of the family as the dissension of the public, as family has a basic function in shaping individual and social relations of the person. Thus, sustaining family, making effort in order to provide its continuance is an important element that connects the person to life.

We live in a world where marriage rates decrease and divorcements increase with the effect of modern life. There are some oppositeness between the values that modernity produces within the family and the construction of the Islamic family. While evaluated as adultery to concubinage, it is considered as a personal preference and respect to privacy in modern life so it is being legitimated. Secularism has brought the institution of the family to a different point by taking women to the center of life. This difference, which is created by secular notion, also affected the Muslim society in a whole different level. In this study, based on the hadiths of the prophet Mohammad, the factors leading to the separation of the family and suggestion to them are emphasized. Since all the hadiths of Prophet Mohammad about the family will exceed the size of the article, only rumours about the establishment, protection and saving from separation of the family are included.

Keywords: Hadith, Family, Responsibility, Protection of the Family Institution, Separation of the Family.

Extended Abstract

Islam is a religion that aims to ensure the happiness of man in the world and the hereafter, and it has included the family among the five principles that should be protected. In this respect, it is a known matter that it takes measures to protect the society and all the elements that keep it alive. The hadiths of the Prophet for the protection of the family revealed the importance and seriousness of the issue. As a matter of fact, Islam paid attention to the soundness of the family, which is the cornerstone of society, and regarded the family's right as the right of the society, and the corruption of the society as the deception of the society. Because the family has a basic function in shaping the individual and social relations of the person. As a matter of fact, keeping the family alive and struggling to ensure its continuity is an important element that connects the person to life. According to Islam, the family is not just an institution, it is the key to heaven or hell. This institution should be started with the consent of Allah, and should be considered as two parts of a whole that complement each other, not as opposites. Spouses should be aware of their responsibilities and find solutions to the problems they encounter with the guidance of the Quran and hadiths.

Damage to the family establishment causes damage to the social structure and this situation accelerates the social collapse. Prevention of harm to the society will be ensured by the proliferation of families with sound infrastructure. Marriage, which is the first step for the formation of the family, is an inherent structure that is necessary for the continuation of the generation and the continuation of world life. The first man was Hz. Adam and Eve were created together. This is the proof that being a family was created with the first creation. The examples we encounter in the verses of the Quran and hadiths reveal the importance of marriage that it should be based on the foundations of love and mercy. Individuals should be aware of the importance of this institution while stepping into marriage and act with this awareness. Couples should meet before getting married and try to get to know each other closely. Because this will be an important step in detecting some future unrest. The point to be noted here is that there should be a third person in this meeting. The issue of equivalence between people who will marry is also of great importance in the continuation of the marriage. Couples should be in equal or close position to each other in religiousness, moral virtues, cultural, educational level, wealth, poverty and so on, and there should be no gap between them. The most important characteristic of a woman to be married should be piety and morality. Likewise, women should seek good morals and piety first in men. The Prophet is the best example for us about family life as in all his actions. Today, feminist approach ignores these and defends that masculinity oppresses women and bases this on Islam. However, Islam does not allow neither women nor men to oppress women.

Both men and women have responsibilities in the family institution. The man should not see his wife as a servant of the house, but should make her feel valuable. Taking the attention of the Prophet to his wives as an example, a Muslim man should spare enough time for his wife. The woman should not be insatiable and greedy, she should be tolerant, having good morals, and producing solutions, not causing problems in marriage. Although the religion of Islam does not welcome divorce, it permitted divorce when it is decided that the marriage cannot be carried out. In a hadith of the Prophet, he said, "The thing that Allah dislikes the most among those who have made lawful is talaq." Among all these, the main duty and responsibility of the man is to keep the family alive and never to be the party that destroys the home. Spouses can achieve this with love and respect, empathy, loyalty, acceptance of their mistakes and faults, awareness of their responsibilities and consultation. These are the main advice that the Prophet gave us about marriage. The Prophet applied these in his marriages personally and drew a spouse profile that would set an example for all humanity. When Hz. Aisha became jealous of her and acted impulsively, he met this situation with patience and calmness, and showed us that this situation was due to the nature of human beings and that it would be best to act in a knowing manner.

We live in a world where marriages decrease and divorces increase with the effect of modern life. There are some contradictions between the values that modernity produces for the family and the family structure of Islam. While unmarried togetherness is considered as adultery in the value world of Islam, it is expressed as individual choice and respect for private life in modern life and legitimacy is gained. Secularism has brought the institution of the family to a different point by placing women at the center of life. This change created by the secular perspective has seriously affected the Muslim community. In this study, the factors leading to the breakup of the family based on the hadiths of the Prophet and solution suggestions for them are emphasized. Since all the hadiths of the Prophet about the family will exceed the size of the article, only the rumors aimed at the establishment and protection of the family and saving the family institution that is falling apart are included.

The most important value that keeps the family alive is the child. The sacrifice of Akika, which is slaughtered immediately after birth, is the best indicator of the value given to children in Islam. While raising their children, parents should touch their hearts and strive to be committed to spiritual values. Compassion is the most important and most

effective method in this education. Be fair without discriminating between children, Parents should show the necessary devotion to children to be a good cion. In this respect, it should not be forgotten that children are entrusted to God, and parents must fulfill their duties properly in order to raise them as moral individuals.

GİRİŞ

Sağlam ve güçlü toplumlar, ancak fertleri arasında fikir ve gaye birlikteliği olan ve kendi bünyelerinde kaynaşmış ailelerden oluşur. Toplumun parçalanıp dağılmasını engelleyen aile, çocuğu sosyal hayata hazırlayan, kültürel değerlerin benimsetilmesini sağlayan ve arzu edilen şahsiyetin oluşmasına katkıda bulunan bir okul görevi görmektedir. Arapça lügatte aile *الأسرة*/üsre kelimesi ile karşılanmaktadır ki, anlam olarak “zırh” demektir.¹ Zira aile de tıpkı bir zırh gibi bireyi maddî ve manevî bakımdan dış tehlikelere karşı korumaktadır. Ayrıca bu kelimenin idrarı tutmak anlamına da gelmesi ailenin, fertlerini bir arada tutan bir kurum olmasındandır.² Toplumun temel taşı olarak aile, kadın ve erkeğin nikâh akdi gibi hukuki sözleşmeyle bir araya gelmeleri neticesinde oluşan bir kurumdur. Aile bağlarının güçlü veya zayıf olması topluma da yansımakta, ailenin fertleri arasında tesis edilen sevgi veya onları birbirinden uzaklaştıran kötülük toplumun tüm katmanlarına sirayet etmektedir. Aile manevî ve ahlakî değerler üzerinden inşa edilmezse yıkılmaya mahkûmdur. Bu itibarla sağlam esaslara dayanmayan aile harçsız yapılmış bir bina gibidir. Küçük sarsıntıya bile mukavemet edemez. Böyle bir ailede yaşayan fertler, rüzgârın esintisine göre yön değiştiren, güneşe göre şekil alan ve sokaklarda sürüklenen yapraklar gibidir.³

İslam’ın nazarında ailenin çöküşü, toplumun çöküşüdür. Zira toplumsal hayatın iyileştirilmesi, öncelikle aileden geçmektedir. Sağlam aileler toplumun da düzelmesine ve sağlam bir zeminde hayatini sürdürmesine imkân sağlamaktadır. Nitekim bu korunaklı müessesenin zarar görmesi toplumsal bağı da zayıflatmaktadır. Bunun için aile, bireylerin dış ve iç tehditlere karşı kendilerini korumaya çalıştıkları önemli bir kurum olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda aile, Allah’tan istenilen duanın karşılığıdır. Nitekim bir ayette, “... ‘Ey Rabbimiz! Bizçe göz aydınlığı olacak eşler ve çocuklar lütfet ve bizçi takva sahiplerine önder kıl.’”⁴ buyurulmaktadır.

Tarih boyunca aile kurumu hep var olmuş ve İslam’la daha sağlam bir hüviyet kazanmıştır. Seküler dünya anlayışı ile aile kurumu hiçbir zaman olmadığı kadar yara almıştır. Günümüz aile yapısında kadın-erkek eşitliğine yapılan vurgu, hayatın tüm alanlarında kadın istihadamı, kadın özgürlüğü ve çağdaş görüntüsü modern ve seküler kültürün başardığı

¹ Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tebzîbü'l-lugat*, thk, Muahmmmed ‘İvad, (Beyrut: Dâru İhyâi’Türâsi’l-Arabî, 2001), 13/43.

² İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er- Rûveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 4/19-20.

³ İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 20.

⁴ Furkan, 25/74.

mevzulardan biri olmuştur.⁵ Bu akım ve anlayışa karşı Müslümanlar ciddi reaksiyon gösterememiştir.

Aile ve medeniyeti kuran insanlardır. İslam'a göre aile olmanın temel koşulu olan evlilik, fitrîdir. Kur'an'da "*Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar yarattı ve sizi temiz gıdalarla rızıklandırdı. Onlar bâla bâtıla inanıp Allah'ın nimetine nankörlük mü ediyorlar?*"⁶ buyrulmak suretiyle bu gerçek ifade edilmiştir.

Bu çalışmada ailede yaşanan sorunlar ve bunlara yönelik çözüm önerileri hadisler merkeze alınarak ortaya konulmuştur. Hadislerin sıhhati ve şarihlerin anlayışı irdelenmiş hadislerle yer verirken daha çok yaşanmış fiilî rivayetler tercih edilerek konu ele alınmıştır. Bu itibarla hadis kaynaklarında yer almayan ancak içerdiği mesaj itibarıyla doğruluğuna inandığımız tali kaynaklardan az da olsa istifade edilmiştir. Buhârî ve Müslim dışında yer verdiğimiz hadislerle ilgili nihâî hüküm ifade edilmiştir.

İslam insani ve fitrî olan yapının bozulmaması için bir takım önerilerde bulunmuştur. Ailenin oluşması için ilk adım olan evliliği ele almak aileden önceki süreç açısından önem arz eder.

1. Evliliğin Fitrî oluşu

Kur'an evlilik ve sözleşmesini ağır ve sorumluluk gerektiren "misâk-ı galiz" olarak nitelendirmektedir.⁷ Evlilik neslin devamı ve dünya hayatının sürdürülmesi için zorunludur. İlk insan (Âdem)in yaratılması ile birlikte eşi (Havva)nın var edilmesi, evliliğin ve aile olmanın sünnetullahın gereği olduğunu göstermektedir. İslam, aileye kurumsal kimlik kazandırmanın ve onun üzerine titremenin aslî bir görev olduğunu belirtmektedir.⁸ Kur'an evliliğin fitrî oluşunu şöyle ifade etmektedir: "*Ve O, iki eşi, erkeği ve kadını yarattı.*"⁹ Allah Teâlâ, "*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığı ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.*"¹⁰ beyanıyla eşe duyulan ihtiyacın insan fitratına kodlandığını, bunu meşru biçimde karşılayan evliliğin ise sevgi ve rahmet temelleri üzerine kurulması gerektiğini belirtmiştir.

Hz. Peygamber, evliliği peygamberlerin değişmeyen ortak sünneti ve onların müşterek tavsiyesi olarak görmektedir.¹¹ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) evliliğin fitrî oluşunu ifade eden hadisin şerhinde; haberde geçen "peygamberlerin sünneti", ile çoğunluğun sünneti şeklinde

⁵ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 32.

⁶ Nahl, 16/72.

⁷ Nisâ, 4/21.

⁸ Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 18.

⁹ Necm, 53/45.

¹⁰ Rûm, 30/21.

¹¹ Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. Dahâk Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Halebî, 1388/1968), "Nikâh", 1. Tirmizî, hadisin hasen ve garib olduğuna hükmetmiştir. Bkz; Tirmizî, "Nikâh", 1.

takyid etmek gerekir, zira Hz. İsa gibi evlenmeyen peygamberlerin de var olduğunu, söylemektedir.¹²

2. Hz. Peygamber'in Evliliğe Teşviki

Evlilik, insan hayatını derinden etkileyen önemli ve ciddi bir olgudur. Bireysel yaşayıştan toplumsallaşmaya ilk adımın atıldığı önemli bir süreçtir. Allah Teâlâ Kur'ân'da, “Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfıyla zenginleştirir. Allah, lütfu geniş olandır, hakıyla bilendir” buyurmuştur.¹³ Bu ayet ile iyi niyetle kurulan bir yuvaya Allah'ın bereket vereceğini, bu itibarla imkânların kısıtlılığının nikâha engel olmadığı da ifade edilmiştir. Hz. Peygamber evlenme şartlarına sahip ve evlilik sorumluluklarını yerine getirebilecek kimselerin evlenmesini emir ve tavsiye etmiştir. Ergenlik çağında olup yeterli olgunluğa ulaşmış, evlenme konusunda sorumluluklarının farkında olan kız ve erkeklerin evlenip yuva kurmalarını isteyen Hz. Peygamber, “Ey gençler! Sizlerden hanginizin evlenmeye gücü yeterse evlensin. Çünkü bu, gözü harama düşmekten daha çok alıkoyar ve namusu, iffeti daha çok korur. Evlenmeye gücü olmayan oruç tutsun. Zira o, şehvet hissini frenler”¹⁴ hadisi ile evliliği, iffetin korunması ve haramdan uzak durmanın yolu olarak göstermiştir. Evlenip aile olmanın sorumluluklarını yerine getirmekten uzak olan kişilerin evliliği ise kerih görülmüştür.¹⁵ Ayrıca iffeti koruma amacıyla yapılan evliliğe Allah'ın yardım etmesinin bir hak olduğu da ifade edilmiştir.¹⁶ Zira evliliğin mesuliyet gerektiren bir olgu olduğu ve Allah'ın yardımı ile ancak müspet bir sonuç elde edileceği belirtilmiştir.¹⁷ Bir başka hadis-i şerifte ise; Hz. Peygamber “Nikâh, benim sünnetimdir. Sünnetimden yüz çevirenler benden değildir”¹⁸ buyurarak evliliği kendi sünneti olarak ifade etmiştir. Bu hadiste evlenip aile kurmanın nafîle ibadetlerden üstün olduğuna da işaret vardır. Serahsî (ö. 483/1090), evliliğin nafîle ibadetlerden daha faziletli olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁹ Hz. Peygamber Hz. Ali'ye (ö. 40/661) hitaben söylediği şu sözü ile evliliğin ertelenmeyeceğini de ortaya koymuştur: “Ey Ali! Üç şeyi geciktirme: Vakti geldiğinde namazı (kılmayı), hazır olduğunda cenazeyi (defnetmeyi), dengini bulduğun zaman eşi olmayan kadını (evlendirmeyi).”²⁰

¹² Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mesâib şerhu Mişkâtü'l-Mesâib*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1422/2002), 1/398.

¹³ Nûr, 24/32.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. Muğire el-Cu'fi Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîb*, thk, Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, (Dâru Tavkân-Necât, 1422), “Nikâh”, 3.

¹⁵ Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî İbn Dâkik el-İyd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-Abkâm*, (Mısır: Matba'atü Sünneti Muhammediyye, trs.), 1/168.

¹⁶ Tirmizî, “Fedâilü'l-cihâd”, 20.

¹⁷ Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi Câmiü't-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, trs.), 5/242.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk, Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Mısır: Dâru İhyâu'l-Kütübü'l-Arabî,1952), “Nikâh”, 1. Hadisin râvisi İsâ b. Meymûn nedeniyle bu rivayet zayıf kabul edilmişse de başka şahidlerle hasen olduğuna hüküm edilmiştir. Buhârî İsâ b. Meymûn'un münker bir râvi olduğunun savunmuştur. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (Dekın: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1407/1986), 6/401.

¹⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 4/193.

²⁰ Tirmizî, “Salât”, 127. Bu hadis hasen kabul edilmiştir. Bkz; Tebrîzî, Muhammed b. Hatîb el-'Umerî, *Miškâtü'l-Mesâib*, thk. Nasirüddîn Elbânî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 1/192.

Evlilik için atılan ilk adımla yeni bir aileye dâhil olma süreci başlamıştır. Bu aşamada dikkatli olunması ve sürecin sağlıklı yürüyebilmesi için evlilik kararı almış bireylere ailelerin desteği şarttır.²¹ Zira evlilik, sorumluluk isteyen önemli bir meseledir. Sorumluluğun paylaşılması bireylere yüklenen ağır yükü hafifletecektir. Aksi takdirde bu hal tecrübesiz olan gençleri zora sokacaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in şu uyarısı, önemli mesajlar içermektedir: “*Evlenmeye gücü yetenleriniz (evlilik külfetinin altından kalkabileceğine güvenenleriniz) evlensin.*”²² Bu hadiste Allah Resulü, realiteye işaret etmiş, evlenen çiftlere evlilik öncesi maddî ve manevî yönden de hazır olup olmadıklarını gözden geçirmelerini istemiştir. Bu hakikat ile birlikte gençlerin evlilik kararını samimi bir şekilde almaları halinde Allah'ın inşa edilecek yuvayı bereketlendireceğini ifade etmiştir.²³ Ayrıca o, “*dünya bir geçimden ibarettir. Bu geçim dünyasının en güzel nimeti de sâliha kadındır.*”²⁴ buyurmak suretiyle uyumlu (sâliha) kadının Allah'ın en güzel nimeti olduğunu vurgulamıştır. Sâliha kadın; dindâr, bakımlı, güzel ahlak sahibi, eşine sadakatla bağlı ve tasarruflu olan kadındır.²⁵

Allah Resulü, aile olmanın ilk adımı olan evlilik için sadece teşvikte bulunmamış, bu konuda kararlı olan eş adaylarına sağlıklı bir evliliğin gerçekleşmesi için bazı tavsiyelerde de bulunmuştur. Örneğin evlenecek kişilerin nikâh akdinden önce görüşmelerini uygun bulmuştur. Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) bu hususta bizzat yaşadığı hadiseyi şöyle anlatıyor: “Bir gün Resûlullah'ın yanına vardım. Evlenmek istediğim kızıdan söz ettim. Peygamberimiz: “Onu gördün mü?” diye sordu. Ben de “Hayır görmedim” dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Git onu gör, bu durum, aranızda sevginin oluşması için daha uygundur” buyurdu. Ben de Hz. Peygamber'in tavsiyesine uyarak kızın evine gittim. Hadiseyi aileye arzedince görüşmemizi uygun görmediler. Aile ile yaşadığımız diyalogdan rahatsız olan kız bana şöyle seslendi: ‘Eğer Allah'ın Nebisi sana ‘gör’ dedi ise, tamam görebilirsin. Bunun üzerine onu gördüm ve kendisiyle evlendim’ dedi.”²⁶ Tirmizî (ö. 279/892), bu hadisin açıklamasında şunu der: “Hz. Peygamber'in meveddetin devamı için onu görmem gerekir” şeklindeki açıklaması, aile kurumunun devamına yönelik önemli bir mesajdır. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) evleneceği kadına Hz. Peygamber'in “*Evlenme niyeti ile bakabilirsin*” demesi üzerine onu görmüş ve onunla evlenmeye karar vermiştir.²⁷ Zira ön görüşme, aile olmak üzere ilk adımı atanların birbirlerini yakından tanımaları için önemli bir fırsattır. Evlilik öncesi görüşmenin meveddetin yanında bir diğer faydası da fiziki kusurlardan kaynaklanacak olan

²¹ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 91.

²² Buhârî, “Savm”, 10.

²³ Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdeveyh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala's-Sabihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ, (Beirut: el-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/174. Haklim en-Nisâbüri'ye göre hadis *Sabihayn* kriterlerine uygundur.

²⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Âdil Mürşid, (Beirut: Muessetü'r-Risâle, 1416/1995), 2/127, Hadis No: 6567; Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmiu's-Sabih*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), “Redâ”, 17. Hadis Buhârî ve Müslim'in kriterlerine uygun olup sahihtir.

²⁵ Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Ebu'l-Ferec el-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadisi's-Sabihayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Riyad: Dâru'l-Vatan, trs.), 4/129.

²⁶ Tirmizî, Nikâh, 5.

²⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 18.

muhtemel tartışmalara engel olmaktadır. Nitekim Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) "Peygamber'in yanında bulunuyordum. Bir kişi geldi ve Peygamber'e Ensar'dan bir kadınla evlenmek istediğini söyledi. Hz. Peygamber (s.a.s), ona: "Onu gör, çünkü Ensâr'ın gözlerinde bir şey (küçüklük ya da çakırlık) vardır" buyurdu.²⁸ Nevevî (ö. 676/1277), bu hadisin şerhinde Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî mezheplerine göre evlenecek kişilerin birbirlerini görmeleri müstehaptır.²⁹ Evlilik niyeti ile ön görüşmede dikkat edilmesi gereken husus, üçüncü kişilerin de bulunmasıdır. Hz. Peygamber "Siğden kim Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsa, yanında mahremi olmayan bir kadınla başbaşa kalmazın. Zira bunu yaparsa üçüncüleri şeytan olacaktır." buyurmuştur.³⁰

3. Evlenen Kişilerde Aranılan Özellikler

İnsan, bir eş ile hayatın zorluklarını aşmayı ve güzelliklerini paylaşmayı istediği için evlenme çabası içerisine girer.³¹ Her insanın kendine göre arzuları, tercihleri ve idealleri vardır. Hayatının belli dönemlerinde bunlara uygun kararlar alır. Zor ve hayati kararlardan biri de eş seçimidir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli hususun, dindarlık ve ahlâkî faziletlerin belirleyici olup olmadığıdır. İslâm, eş seçiminde öncelikli olarak eşlerin dini ve ahlaki yönlerine vurgu yapmaktadır. Zira bu husus, ailenin devamı ve kalıcılığı için önemli bir kriterdir. Hadislerde konuya dair tavsiyeler yer almaktadır. Din ve ahlak kıstaslarıyla birlikte dikkate alınması gereken başka hususlar da vardır. Örneğin evlenen çiftlerin birbirine denk olmaları nazar-ı itibara alınabilir. Zira özelde evlilik genelde hayatta birlikte yol alacak insanların birbirine yakın olması önemlidir. "Birlikte olacağımız eşler konusunda seçici davranın, denginizle evlenin. (Kızlarımızı da) emsalleriyle evlendirin."³² 'Aynî (ö. 855/1451), "tahayyeru" emir sığasını uygun eş bulmak için arayış içerisinde bulunmanın mendub olduğu şeklinde yorumlamıştır.³³

Evlilikte aranan denklik; kültürel, ailevî, eğitim seviyesi, zenginlik ve fakirlik vb. konularda olabileceği gibi, dini yaşama noktasında da olabilir. Bir insanın evleneceği kişinin zengin, toplumsal saygı ve statüye sahip veya düzgün bir fiziki yapıda olmasını arzu etmesi tabii bir durumdur. Evlenen kişilerde bu özellikler arasında uçurumun olmaması daha uygundur. Sosyal seviye, toplumsal statü, kültürel farklar, örfte yakınlık veya uzaklık, mizaç uyumu veya çatışması, ekonomik imkânlar, kariyer, hayata bakış perspektifi ve din algısı gibi hususlar bazen evliliği bitiren sebepler olabilmektedir.³⁴

²⁸ Müslim, Nikâh, 12.

²⁹ Muhyüddin Yayha b. Şeref en-Nevevî, *Minhâc şerhu Sahîb-i Müslim*, (Beirut: Dâru İhyâ'u't-Türâsî'l-Arabî, 1392), 9/210.

³⁰ Buhârî, "Nikâh", 111; Müslim, "Hac", 424.

³¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslâm*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 4/49-50.

³² İbn Mâce, "Nikâh" 46; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk, Târik b. İvâdullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 1/141, Hadis No: 446. Elbânî'ye göre hadis hasendir.

³³ Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîb-i'l-Buhârî*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1421/2001), 20/78.

³⁴ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 87.

Yukarıdaki hadisler, İslâm hukukunda ele alınan kefâetin/denkliğin kaynağını oluşturmaktadır. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1875), kefâeti şu şekilde tarif etmiştir: “Zevce (erkek) ile zevcenin (kadının) birbirine bazı hususlarda müsavi ve mümasil olmalarıdır.”³⁵ Hanefiler, Mâlikîler, racih olan görüşe göre Şâfîiler ve Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241/855) gelen bir görüşe göre evlenmede kefâete itibar edilmelidir.³⁶ Başta Hasan el-Basrî (ö. 110/728), olmak üzere Ebû Ca’fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebü’l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı fakihler evlilikte denkliği, göz önünde bulundurulması gereken bir kriter olarak görmemişler.³⁷

Hız. Peygamber, bir kadının taşıdığı dört sıfattan biri için evlenilebileceğini, belirtmiş bununla birlikte evlenen insanlara dindarlığı esas almalarını tavsiye etmiştir.³⁸ Hattâbî (ö. 388/998), bu hadise dayanarak Malik b. Enes’in (ö. 179/795) evlilikte dindaşlığı tek kıstas olarak gördüğünü, belirtmektedir.³⁹ Yine Hız. Peygamber bu konuda şu hususu da ifade etmiştir: “Kadınlarla (sadece) güzellikleri dolayısıyla evlenmeyin; olabilir ki, güzellikleri onları kötülüğe sevk eder. Malları için de evlenmeyin; olabilir ki malları da onları size karşı isyâna sevk eder. Fakat onlarla dinleri dolayısıyla evlenin. Dindar olan sıyahî/zenci bir câriye, diğerlerinden daha üstündür”⁴⁰ ve “Kim bir kadınla şöbretinden dolayı evlenirse Allah ancak onun kepaşeliğini, malı için evlenirse fakirliğini, soyu için evlenirse rezilliğini arttırır; iffeti için evlenenlere müjdeler olsun.”⁴¹ buyurarak dindar ve iffetli kadınlarla evlenilmesini tavsiye etmiştir.

Güzel ahlakın hâkim olmadığı bir ortamda yetişen kadınlarla evlenmeyi doğru bulmayan Hız. Peygamberin şu hadisi; “Gübrelikte biten gülden sakının!” O ne demek sorusuna: “Kötü ortamda yetişen güzel kızdır.”⁴² buyurarak evlilikte dikkat edilmesi gereken hususa ortaya koymuştur.

İslam’ın ön gördüğü evlilik kuralları arasında mümin erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmemeleri dindaş eş bulma hassasiyetinin sonucudur. “Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınayın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara belâl değildir, onlar da bunlara belâl olmaz. Onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri verin. Mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmeniz de sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınızı altında tutmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah’ın hükmü işte budur. Aramızda

³⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahâtü Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 2/8.

³⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü’l-Kâhire 1388/1968), 7/33; Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşîye ale’s-Şerhi’l-kebir*, (Beirut: Daru’l-fikr, trs.), 2/21; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/21.

³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/33.

³⁸ Ebû Dâvud, “Nikâh”, 2. Hadis sahihtir. Bkz; Ebû Dâvud, “Nikâh” 2, Şuayb el-Arnâut, Dipnot: 1.

³⁹ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, Halep: el-Matba’atü’l-İlmiyye, 1351/1932, 3: 180.

⁴⁰ İbn Mâce, “Nikâh”, 6. Elbânî, hadisin zayıf olduğuna hükmetmiştir. Ancak İbn Hibbân Sahih’inde farklı bir isnadla rivayet etmiştir.

⁴¹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 3/21, Hadis No: 2342.

⁴² Muhammed b. Selâme b. Ca’fer b. Ali el-Kudâî, *Müsmedü’s-Şihâb*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, (Beirut: Muessesetü’r-Risâle, 1407/1986), 2/96. Hadis No: 957.

hükümünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁴³ ayetinde bu husus açıkça ifade edilmektedir. Bu hususun tek istisnası Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmedir. İman etmiş kadınların Müslüman olmayan erkeklerle evlenmemelerini kadınların duygusallığı ve kâfirlerin Müslümanlar üzerinde velayetlerin olmaması ile izah etmek mümkündür.⁴⁴

Evlenen çiftler arasında dindaşlığın yanında ibadet ve takva yönünden de birbirlerine yakın olmaları önem arz eder. Zira farz ve nafile ibadetlere dikkat eden bir erkekle farzlara bile riayet etmeyen bir kadının yuva kurmaları halinde bu evlilik, eşinin dini noktada hassasiyet sahibi olmasını isteyen kocasının baskısı, kadın açısından bir işkenceye dönüşebilecektir. Nitekim "*Sâlih olanları, sâliha olanlarla evlendirin.*"⁴⁵ hadisinin metninden evlenen kişilerin salâh sıfatını taşımaları evlilikte aranan bir husus olduğu anlaşılmaktadır. Zira ahlaklı ve takva sahibi eş, dünyadaki en güzel nimettir. Nitekim Allah Resulü, Hz. Fatıma'ya verecek sadece bir zırhı olan Hz. Ali ile onu evlendirmiştir. İsteseydi zengin biri ile de evlendirebilirdi. Bu tercihi ile Hz. Peygamber bize adeta kalpteki imanın en güzel zenginlik olduğu bilgisini vermiştir. Dolayısıyla eş seçiminde zenginliğe değil, dindarlık ve güzel ahlaka bakılmalıdır. Bir hadiste bu husus şöyle ifade edilmiştir: "*Dindarlığımı ve ahlakımı beğendiğiniz biri gelip sizden kız isterse onunla kızınızı evlendirin. Eğer bunu yapmazsanız (malı için reddederseniz) yeryüzünde büyük bir fitne ve yaygın bir fesat meydana gelecektir.*"⁴⁶ Münâvî (ö. 1031/1622), hadisi şerh ederken bazı rivayetlerde ahlak kelimesi yerine "emanet" kavramının yer aldığını ve evlenecek kişilerin ahlak ve emanette müsavi olmaları gerektiğini belirtmiştir.⁴⁷

Ahlak ve emanet gibi üstün karakterlere sahip olmak sadece kadınlarda aranan kriterler değildir. Kadın da erkekte aynı sıfatları aramalı ve beğendiği özellikler erkekte varsa evlilik kararı alabilir. Muaviye b. Ebî Süfyân (ö. 661-680) ve Ebû Cehm Âmir b. Huzeyfe (ö. 70/690), Fatıma bnt. Kays'a (ö. 54/674) evlilik teklifinde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber kendisine danışan Fatıma'ya, "*Muâviye malı az olan biridir ya da malını senden esirgeyecektir. Ebû Cehm ise sopası elinden düşmez. En iyisi sen Üsâme ile evlen*" buyurmuştur.⁴⁸ Şarihler, hadiste geçen "Ebû Cehm'in sopası elinden düşmez" cümlesini kadınlara karşı sert davranması veya edep ve terbiyelerinde baskıcı olması şeklinde yorumlamışlar.⁴⁹ Hâsılı kelim; Hz. Peygamberin Fatıma bnt. Kays'a verdiği bu tavsiyeden anlıyoruz ki, yuva kurmak isteyen kadın, erkeğin ahlakına dikkat etmelidir. Dolayısıyla evini geçindirmek zorunda olan erkeğin cimri ya da dünyaya çok meydediyor oluşu, yuvanın kurulmasında ve idamesinde engel teşkil edecek bir sebep olabilir.

⁴³ Mümtehine, 10.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1410/1990), 5/6.

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazled-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk, Nebîl Hâşim, (Beyrut: Daru'l-Beşâir, 1434/2013), 523, Hadis No: 2355.

⁴⁶ Tirmizî, "Nikâh", 3; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, Habiburrahman el-A'zamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 6: 152 Hadis No: 10325. Hasen hasendir.

⁴⁷ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l- Câmi'is-Sağîr*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1356), 1/243.

⁴⁸ Müslim, "Talak", 36.

⁴⁹ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, trs.), 4/106.

4. Ailede Geçimsizlik Nedenleri

Aile içi ilişkiler derin ve samimidir. Bu ilişkinin bozulmaması için İslâm, kadın ve erkeğe belirli hak ve sorumlulukları yüklemiştir. Bu ödevler eşitlik ilkesine göre değil adalet prensibine göre belirlenmiştir. Allah katında her ikisi de aynı şekilde hayatın hesabını verecektir. Hayatın tüm alanlarında Müslümanlara örnek olan Allah Resûlü aile konusunda da örnektir. Elbette onun hayatında da ailevî bazı sorunlar yaşanmıştır. Örneğin Hz. Peygamber eşleri ile yaşadığı bir tartışmada îlâ yapmış⁵⁰ ve bir ay boyunca onlarla görüşmemiştir.⁵¹

Aile kurumu sorunsuz değildir. Genelde aile içi problemler hem kadın hem de erkekten kaynaklanabilmektedir. Kadının hayattan soyutlanması gerektiğini düşünen zihniyetin yanında, modern toplumda feminizm adıyla kadını sosyal ve ekonomik haklar noktasında erkekle eşitlemeye çalışan, fakat bunu yaparken kadının tabiatını değiştiren zihniyet de mevcuttur. Modern hayatın dokunulmaz kutsalı, erkek-kadın eşitliğine dayanmaktadır. Bu olgu feministlerin amentüsü hükmündedir. Feminist yaklaşım, erkeklik gücünün kadın aleyhine bir sömürü ve şiddet aracı olarak kullanıldığını, erkeğin kadını ezdiğini, değersizleştirdiğini, eve kapattığını ve kadını erkeğe köle yaptığını savunmaktadır.⁵² Bunlardan biri tefrit, diğeri de ifratı temsil etmektedir. Kadının iş hayatına atılarak eşine karşı maddi anlamda üstünlük kurma çabası, erkeğin de gücünü kullanarak baskı oluşturmaya maalesef ailenin dağılmasına sebep olmaktadır. Oysaki İslâm, ne kadının erkeği ne de erkeğin kadını ezmesine müsaade etmektedir. Kadının erkeğe verilmiş ilahî bir emanet olarak gören İslâm'ın kadınları tahkir etmesi tasavvur edilmez.

4. 1. Erkekten Kaynaklanan Geçimsizlik Nedenleri ve Çözüm Önerileri

Erkeğin davranışlarından kaynaklanan bazı huzursuzluklar ailenin dağılmasına neden olabilmektedir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetler, şikâyetlerin daha çok erkekler hakkında olduğunu göstermektedir. Allah Resûlü, şikâyette bulunan kadınlara bazen boşanmalarını bazen de sabretmelerini tavsiye etmiştir. Sabretmenin mükâfatının ahirette verileceğini bildirmiştir. Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivayette bu husus şöyle dile getirilmiştir: “Hz. Âişe (ö. 58/678) annemizin yanına bir kadın gelip şunları söylemiştir: *“Ey Müminlerin annesi! Ben her gece bir gelin gibi süslenip kocamı karşıyorum. En güzel elbiselerimi giyiyorum, en güzel kokularını sürünüyorum, öylece eşimin karşısına çıkıyorum. Bunu da Rabbimin rızasını kazanmak için yapıyorum.”* Hz. Âişe kadına, *“Birazdan Resulullah gelir, sen derdini ona anlat, o senin derdine bir çözüm söyleyecektir.”* dedi. Allah Resulü geldiğinde kadını dinledi ve sonra ona: *“Sabret, kocamı dinle ve ona da itaat et!”* buyurdu. Bunun Allah katında ecrinin olup olmadığını soran kadına o, *“Sevap olmaz mı? Bir kadın Allah için imtihan olduğu sıkıntılara katlanırsa tabii ki sevap kazanır. Kendi evinde bir*

⁵⁰ Îlâ: kocanın yemin, adak veya bir şarta bağlamak suretiyle eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisine yasaklamasıdır. Detaylı bilgi için; Hamdi Döndüren, îlâ, *DİA*, (İstanbul, 2000), 22/31-32.

⁵¹ Buhârî, “Talâk”, 8.

⁵² Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 132.

eşyayı kaldırıp başka bir yere bıraksa bile sevap vardır” buyurmuştur.⁵³ Rivayetin devamında Hz. Peygamber bu durumda kadının alacağı mükafatı beyan edince Hz. Âişe Ey Allah’ın Resûlü! “Erkeklerle bir şey yok mu? Ben erkeklerle acımaya başladım” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Olmaz olur mu ya Âişe! Elbette erkeklerle de mükafat vardır” buyurdu.

Hz. Peygamber’e aile mevzusunda gelen şikâyetlerin ekseriyetinin erkeklerle ilgili olduğuna dair bir hadiste, “*Muhammed’in eşlerine kocalarından şikâyetçi olan pek çok kadın gelmekte. Onlar (şikâyet edilen kocalar) hayırlılarımız değillerdir*” buyurulmaktadır.⁵⁴ Şevkânî (ö. 1250/1834), bu hadis ile ilgili detaylı açıklamadan sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kadının nüşûzü halinde sert sözlerle durum çözülecekse darba (fiziki şiddet) yönelmek asla doğru değildir. Zira darb, adab-ı muşarâtı bitirir.”⁵⁵ Bu değerlendirmeden ailenin ıslah için muhtemel tüm yöntemlerin göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla hayırlı Müslüman olmanın yollarından biri hanımlarının kendilerinden razı olduğu ve şikâyet etmediği eş olabilmektir. Bu nedenle Müslüman bir fert, eve girdiğinde eşine ve çocuklarına selâm vermelidir. Eşyle arasında bir kırgınlık dahi olsa selâmı ve güler yüzü onlardan esirgememelidir. Hz. Peygamber bir hadisinde Enes b. Mâlik’e: “*Ey oğulcuğum! Ailenin yanına girdiğinde selâm ver, sana ve evdekilere bereket olur*” tavsiyesinde bulunmaktadır.⁵⁶

Bazı şikâyetler, neredeyse tüm toplumlarda görülmekte iken kimi sorunlar da kültürel sebeplerden kaynaklanabilmektedir. Erkeklerin şikâyet edilmesinin nedeni olarak aile büyüklüğü ile aynı evde oturulması örnek verilebilir. Bu durumda erkek, hanımı ile annesi arasında var olan problemde ne annesini hanımına ne de eşini annesine tercih etmelidir. Erkeğin görevi orta yolu bulmaktır. Farklı ailede büyüyen kadının girdiği bu yeni ortama alışmamış olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Anne, belli bir yaşa kadar büyüttüğü çocuğunu paylaşmak istemeyebilir. Önemli olan bu problemin büyümeden aile içinde çözülmesidir. Burada en önemli görev erkeğe düşmektedir. Nitekim erkeğin, bir taraftan annesini diğer taraftan yuvasını düşünerek her iki tarafı da memnun edecek orta yolu bulması gerekir. Aile fertleri, “*yönettikleri insanlara ve idaresi altında bulunan kişilere karşı adil davrananlar, Rahman’ın katında nurdan minberler üzerinde ağırlanacaklar*”⁵⁷ müjdesini düşünerek hareket etmelidir. Nevevî’ye göre, bu müjdeye muhatap olan aile reisi, sorumluluğunu hak ve adalet içerisinde yerine getirmelidir.⁵⁸ Bir başka ifade ile aile huzurunun, akraba ilişkilerinin sağlam olmasıyla gerçekleşebileceği unutulmamalıdır.

Eşler arasında sorunların doğmasına yol açan bir diğer faktör; birbirlerini çok iyi tanımamaları ve konularının ne olduğunu net olarak belirleyememeleridir. Bu itibarla bir

⁵³ Bu rivayeti hadis kaynaklarında bulamadığımızdan dolayı bir tefsir kitabını kaynak verdik. Bkz; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa’lebî, *el-Keşfe’l-Beyân ‘an Tefsiri’l-Kurân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâut’t-Türâsi’l-Arabî, 1422/2002), 2/78-79.

⁵⁴ Ebu Davud, Nikâh, 42. Şuayb el-Arnâut, hadisin isnadı sahihtir, demektir.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu’l-Entâr*, thk. Usâmuddin es-Subâbitî, (Mısır: Dâru’l-Hadis, 1413/1993), 6/251.

⁵⁶ Tirmizi, “İztizân”, 10. Tirmizî hadisin hasen ve garib olduğunu beyan etmektedir.

⁵⁷ Müslim, “İmâre”, 18.

⁵⁸ Nevevî, *Minhâc*, 12: 212.

erkek, aile fertlerinden biri olan kadına sadece kendisine ve çocuklarına bakan kişi olma sıfatıyla muamele etmemelidir. Kadın kendi başına bir bireydir ve onun da isteklerinin olabileceği göz önünde bulundurularak hareket edilmelidir. Zira bu husus, ailenin devamı için riayet edilmesi gereken önemli bir koşuldur. Hz. Peygamberin kadınların da kendilerine ait duygu ve düşüncelerinin olabileceği noktasından hareketle, bazı tutumlarını onaylamamasına rağmen, bunlara tepki de göstermemiştir. Bilakis o, “Kadınlara ancak kerim olanlar ikrâm ederler. Onlara kötülük edenler ise leîm (kötü) kişilerdir.”⁵⁹ “Kadın eğe kemikten yaratılmıştır. Asla bir istikamet üzere doğru olmayacaktır. Ondan istifade etmek istersen eğri haliyle istifade et, doğrultmaya kalkarsan kırarsın. Onun kırılması, boşanmasıdır.”⁶⁰ buyurmak suretiyle kadınların fitratları gereği duygusal olarak kırılmaya yakın olduklarını göstermiştir. Suyûtî (ö. 911/1505), “bu hadiste kastedilen kadının yaratılışı değil, nazikliği ve kırılgan yapısıdır”, demiştir.⁶¹ Ayrıca mezkûr hadiste kadınların kendilerine özgü tabiatları olduğuna, fitri olan bu tabiatın istenildiği zaman ve arzu edildiği şekilde değiştirilemeyeceği açıklanmıştır. Bu itibarla kadını kendi tabii şekliyle kabul etmek gerekir. Aksi hâlde istenen şekilde bir istikamet vermeye çalışmak, onu kırmak olacaktır ki, bu da boşanmaktır.

Sorunların temelinde yatan bir diğer etken erkeğin eşine karşı ilgisizliğidir. İş yorgunluğu, modern hayatın stresi, ilgisizliğe gerekçe olmamalıdır. Hz. Peygamber, takvayı ve dindarlığı ailevi sorumluluğunun gereğini yerine getirmekten kaçınan ve ibadet yoğunluğu olarak görenleri uyarmıştır. Gündüzlerini oruçla, gecelerini ibadetle geçiren Abdullah b. Amr b. As’a (ö. 65/684-85) Allah Resulü: “Öyle yapma, bazen oruç tut, bazen tutma, biraz uyu, biraz kalk. Çünkü vücudunun senin üzerinde hakkı vardır. Gözlerinin senin üzerinde hakkı vardır. Eşinin senin üzerinde hakkı vardır” buyurmuştur.⁶² Hz. Peygamber’in ikazında günün tamamını çalışmak ya da tamamını ibadet ile geçirmek, aileye yapılmış bir haksızlık olarak değerlendirilmiştir. Buradan hareketle şartlar ne olursa olsun erkek eşine mutlaka zaman ayırmalı ve onunla ilgilenmelidir. Bedenin dinlenmeye ihtiyaç duyduğu gibi kadın da ilgiye gereksinim duymaktadır.⁶³ Hz. Peygamberin “eşe ilgisizliği” takva zırhına sığınarak yapanlara karşı uyarısı başka bir hadiste şöyle dile getirilmektedir: Bir gün Osman b. Maz’un’un hanımı Havle bnt. Hâkim, Allah Resulünün hanımlarının yanına dağınık bir elbise içinde kötü bir durumda girdi. Ona “neyin var?” diye sorduklarında Havle şöyle dedi: “Kocam, geceleri namazla, gündüzleri ise oruçlu olarak geçiriyor. Hanımları, Havle’nin durumunu Hz. Peygambere haber verdikten sonra, Hz. Peygamber onu yanına çağırarak şunları söyledi: Ey Osman! Bizze rubbanlık yazılmadı. Sen

⁵⁹ Seyyid Sâbık, *Fıkhu’s-Sünne*, (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1397/1997), 2/185.

⁶⁰ Müslim, “Reda”, 64.

⁶¹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, ed-Dîbâç ‘alâ Sahîh-ı Müslim, thk. İshâk el-Huveynî, (SuudiArabistan: Dâru İbn ‘Affân, 1416), 4/78.

⁶² Buhari, “Savm”, 54.

⁶³ Hamza Muhammed Kâsım, *Menârü’l-kârî şerhu muhtasar Sabîbi’l-Bubârî*, (Dimeşk: Mektebetu Dâri’l-Beyân, 1410/1990), 3/230.

*beni örnek almadın mı? Vallahi sizin en çok korkanımız ve Allah'ın hududunu en fazla koruyanımız benim.*⁶⁴

Hiz. Peygamberin eşlerine karşı olan ilgisini örnek alan Müslüman erkek, hanımına yeterince zaman ayırmalıdır. Yolculuk esnasında bile eşine ayıracağı zamanın var olduğunu göstermelidir. Bir gün Hiz. Peygamber, yolculuğa çıkarken yanına Hiz. Âişe'yi de almış, yolda yürürlerken yanındaki sahabeye “*Siz devam edin.*” buyurmuştur. Sahabe, bir hayli ilerledikten sonra Hiz. Peygamber, Âişe'ye: “*Yarışalım mı?*” diye sormuş, Hiz. Âişe de bu teklifi memnuniyetle kabul etmiştir. Yarışı Hiz. Âişe kazanmıştır. Aradan yıllar geçtikten sonra, bir yolculuk sırasında yine beraberdirler. Hiz. Peygamber Âişe'ye: *Yine yarışalım mı?* diye sormuştur. Hiz. Âişe bir zamanlar yaptıkları yarışı hatırlayarak teklifi kabul etmiş, yarışmışlar ancak bu defa Hiz. Peygamber yarışı kazanmıştır. Hiz. Peygamber tebessümle, “*Bu, vaktiyle kazandığın müsabakanın rövanşıdır.*” buyurmuştur.⁶⁵

Sakal bırakmak ve misvak kullanmakta Allah Resûlünü örnek alan Müslüman, onu aile hayatı için de model olarak seçmelidir. Zira Kur'ân; “*Onlara karşı mâ'ruf çerçevesinde davranın*”⁶⁶ emir sîgası ile onlara karşı davranışta mâ'rufu emretmektedir. Aslında onun eşlerine karşı olan merhamet ve nazik anlayışı sünnet olmaktan öte aynı zamanda bir ödev ve sorumluluktur. Hiz. Peygamberin bu hadislerinden şu sonuçları çıkartmak mümkündür.

a- Yarışma ve benzeri etkinlik teklifi, erkekten gelmelidir. Zira kadın reddedilir kaygısı ile teklifte bulunmayabilir.

b- Erkek fiziki gücünü kullanarak yarışı kazanma hırsı içinde olmamalıdır.

c. İşin yoğunluğu bu tür etkinliklere bir engel olarak ileri sürülmemelidir. Zira Hiz. Peygamber'in risâlet görevi ile birlikte devlet başkanlığı ve daha birçok alana dair vazifeleri tüm bahaneleri geçersiz kılacak yoğunluktaydı.

Erkekten kaynaklanan ve ailenin dağılmasına yol açan bir diğer husus da erkeğin, eşinin özelliklerini ya da eksik yönlerini bir başkasının yanında dillendirmesidir. Allah Resûlü, bu konuda şu uyarıyı yapmaktadır: “*Şüphesiz ki kıyamet günü Allah'ın en çok ehemmiyet vereceği emanet, karı koca arasındaki emanettir. Karı ile koca birbiriyle içli dışlı olduktan sonra hanımının sırlarını erkeğin etrafa yayması, o gün en büyük ihanettir.*”⁶⁷ Ali el-Kârî, eşler arasındaki sözler ve gizli kalması gereken hususlar, birer emanettir. Her ikisinden birinin, açığa çıkmasını istemediği veya toplumun değer yargıları açısından hoş karşılanmayan sırların ifşası ihanettir, demektedir.⁶⁸

Erkek ya da kadından kaynaklanan sorunlar çözülmezse boşanmak kaçınılmaz bir sonuç olur. İslâm, her ne kadar boşanmayı hoş karşılamamışsa da, evliliğin

⁶⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk, Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbnTeymiyye, 1415 /1994), 9/38. Hadisin senedi sahihtir. Bkz; İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil Emîr es-San'ânî, Emîr es-San'ânî, *et-Tabbîr li İdâbi maâniyi't-Teyyîr*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012), 1/296.

⁶⁵ İbn Mâce, “Nikâh”, 50. Hadis sahihtir. Bkz; İbn Mâce, “Nikâh”, 50; Şuayb el-Arnâut, Dipnot 1.

⁶⁶ Nisa, 4/19.

⁶⁷ Müslim, “Nikâh”, 123-124.

⁶⁸ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 5/2093.

yürüyemeyeceğinin anlaşılması halinde boşanmaya izin vermiştir. “Allah’ın, helal kaldıkları arasında en sevmediği şey talaktır.”⁶⁹ Muhaddis İbn Mâce’nin (ö. 273/887) talakı bu hadisle başlatması ve Ebû Dâvud’un mezkûr rivayeti Kitabı’t-talâk’ın ilk bölümüne alması anlamlıdır. Cemile bnt. Selûl, Allah Resûlüne gelerek; “*Yâ Resûlallah! Vallahi ben kocam Sabit b. Kays’ı ne diyanetinin noksanlığı ne de ahlakî yapısından dolayı kenıyorum. Fakat onun yanında kalırsam küfürü gerektiren bir duruma düşmekten korkuyorum. Ondan nefret etmemeye gücüm yetmiyor. Bu cihetle ondan ayrılmak istiyorum dedi. Bunun üzerine Allah Resulü, “Sâbit’in mebir olarak sana vaktiyle vermiş olduğu bostanı kendisine geri verir misin?” diye sordu. Kadın “Evet veririm” dedi. Resûlullah, Sabit b. Kays’a, bostanı Cemîle’den geri almasını ve bundan fazla bir şey almamasını, buna karşılık kadını boşamasını emretti. Kadın bostanı, Sabit de talâkını verdi.*”⁷⁰

Peygamberimiz, Habîbe’nin de kocasını dinledikten sonra mehri kocasına vermesini ister ve eşleri ayırır. Kadın ailesine döner.⁷¹ Bu şikâyetin kaynağı, Sabit b. Kays’ın eşine uyguladığı şiddettir. Bu itibarla İslâm, eşine fiziki veya psikolojik şiddet uygulayan kişiye karşı kadına nikâh akdini feshetme (hul’⁶) hakkını vermiştir, denilebilir.⁷² Ancak dikkat edilmesi gereken en önemli husus; çok basit sebeplerle yuvanın yıkılmamasıdır. Hz. Peygamberin şu sözleri her zaman hatırdâ tutulmalıdır. “*Ciddi bir sebep olmadan, kocasından bul’ (maddi bir karşılık verme) yoluyla boşanan kadın, cennetin kokusunu alamaz.*”⁷³

Ailede erkekten kaynaklanan tüm bu sebeplere rağmen erkeğe düşen temel görev ve sorumluluk, düzen içinde aileyi ayakta tutmak ve asla yıkan taraf olmamaktır.⁷⁴

4.2. Kadından Kaynaklanan Geçimsizlik Problemi ve Hadislerle Çözüm Yolları

Ailede geçimsizliğin kaynağının kadın olması halinde kocaya düşen sabır ve metanetle sorunu çözmektir. Aileyi yöneten biri olarak boşanmaya hemen karar vermesi ve bu yola girmesi doğru değildir. Zira İslâm’a göre boşanmak en son başvurulması gereken bir çaredir. Kur’ân geçimsizliğin sebebi kadın olduğunda çözüm olarak şu tavsiyede bulunmaktadır: “*Baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.*”⁷⁵ Aslında bir nimet ve sükûnet kaynağı olan kadın, bazen de sorunun merkezi olabilmektedir. Nasıl ki, kadının halim selim ve güzel ahlaklı oluşu büyük nimetse zıddı da katlanılması zor olan bir husustur. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Ömer’e: “*Ömer! Sana dünyanın en kıymetli hazinesinin/ en kıymetli birikiminin ne olduğunu haber vereyim mi?* Hz. Ömer,

⁶⁹ İbn Mâce, “Talâk”, 1; Ebû Dâvud, “Talâk”, 3. Elbânî, hadisin hüküm açısından zayıf mana olarak sahih olduğunu belirtir. Bkz; Nâsirüddîn Elbânî, *İrvâu’l-galîl*, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1405/1985), 7/108.

⁷⁰ Buhârî, “Talâk”, 12.

⁷¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk, Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid, (Beyrut: Muessetü’r-Risâle, 1421/2001, 45/432, Hadis No: 27444; Ebû Dâvud, “Talâk”, 18. Hadis sahihtir.

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî ‘ala’l-Muwatta*, thk. Tâhâ ‘Abdurrauf Sa’d, (Kahire: Mektebetü’s-Sikâfeti’d-Dîniye, 1424/2003), 3/279.

⁷³ İbn Mâce, “Ebvâbu’t-Talâk”, 21. Elbânî, hadisin sahih olduğuna hükmetmiştir.

⁷⁴ Celâl Yeniçeri, *İslâm Ailesi ve Ev İdaresi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 43.

⁷⁵ Nisâ, 4/34.

evet cevabını verince sâliha kadındır, “*Sâliha kadın; kocası kendisine baktığı zaman onu boşnut edecek, emrettiği zaman itaat edecek ve evinden uzaklaştığı zaman malını ve namusunu koruyacak!*”⁷⁶ Hadisin sebep-i vürûdu rivayetin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Özetle şöyledir: Mal biriktirenleri tehdit eden ayetin ashâba ağır gelmesi ve Hz. Ömer’in bu hususu Allah Resulüne sorması Hz. Peygamberin de infak ve zekâtı verildiğinde malın kenz hükmüne dâhil olmadığı şeklindeki cevabı, Hz. Ömer’in tekbir getirerek sevincini izhâr etmesine neden olmuştur. İşte bunun üzerine Hz. Peygamber salih kadın için altın ve gümüşten daha hayırlı olduğunu beyan etmiştir. Zira altın ve gümüş ile sağlanan mutluluk geçici ancak salih kadının vereceği huzur ise sürekli.⁷⁷

Kadın merkezli sorunlardan biri de aile reisinin bütçesinin üzerinde külfete yol açacak düzeyde harcama yapılmasıdır. Aile, israf ve gösterişten uzak imkânları ölçüsünde ve toplumun ekonomik düzeyini de göz önünde bulundurarak harcama yapmalıdır. Her ne kadar İslâm’da erkeğe biçilen sorumluluk kadına göre daha fazla ise de bu husus, kadının sorumsuz davranmasını gerektirmez. Erkek evin maddi ihtiyaçlarını karşılamaktan sorumlu; eşini ve çocuklarını başkasına muhtaç etmemelidir. Buna mukabil kadın, evini geçindiren erkeği, maddi anlamda zor durumda bırakacak harcamalardan uzak durmalıdır. Tüketim çılgınlığına karşı gerektiğinde evin yöneticisi olan erkeği uyarmalıdır. Doyumsuz ve aç gözlülüğün aile ilişkilerini zayıflatacağını hatırlatmalıdır. Harcamaların ölçülü, mutedil ve meşru dairede kalması için gayret göstermelidir. Kur’ân, infakta bile ölçülü davranmaya davet etmektedir: “*Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurmal! Çünkü savurganlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan da rabbine karşı çok nankördür.*”⁷⁸ Bu ayette ifade edilen hakikat, aileyi bir arada tutan önemli bir ilkedir. Günümüz insanında var olan temel eğilim; ihtiyaca bakmaksızın yeni olan herşeye sahip olma hırsıdır. Zira sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan tüketim merkezli algının oluşturulması aileyi ihtiraşlara kurban etmiştir. Bu algı, tüketimde değişime ve kültürel yozlaşmaya yol açmış ve ailenin yıkımına sebep olmuştur.

Müslüman kadının eşi, evinden çıktığında malı ve namusundan emin olmalıdır. Şu hadiste: “*Ben size hazinelerin en hayırlısını haber vereyim mi? En değerli şey Allah’ı devamlı hatırlayan dil, Allah’ın nimetlerine şükrederek kulluk yapan kalp, imanı konusunda erkeğine yardımcı olan kadındır*”⁷⁹ salih kadın özellikleri ifade edilmiştir. Hz. Peygamber, sâliha kadın için “*Bir ayağında beyazlık bulunan karga gibidir*”⁸⁰ buyurmuştur. Hz. Peygamberin karganın ayağında beyazlık bulunmasının çok nadir olması hasebiyle bu benzetmeyi yaptığı söylenebilir.

Kadın sorun olmaktan öte çözüm üreten olmalıdır. Elbette insanların birlikte ömür geçireceği insan ile imtihan olması zordur. Dünyada eşleriyle sınıyan kadınlar, isyan etmeden

⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Zekat”, 32. Hadis; isnad açısından zayıf olup diğer rivayetlerle hasen li gayrihi hükmünü almıştır. Bkz; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 32, Şuayb el-Arnâut, Dipnot 1.

⁷⁷ Mahmud Muhammed Hattab es-Subki, *el-Menbelü'l-‘azhû'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmam Ebî Dâvud*, thk. Emin Mahmud Muhammed Hattab, (Kahire: Matba‘atü'l-İstikâme, 1351-1353), 9/306.

⁷⁸ İsrâ, 17/26-27.

⁷⁹ Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-Kebîr*, 8/205, Hadis No: 7828.

⁸⁰ Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-Kebîr*, 8/201, Hadis No: 7817. Elbânî bu rivayet zayıftır, demektedir. Bkz; Elbânî, Nâsirüddîn, *Silsetü'l-ehbâdîsi'l-da‘îfa ve'l-mevzûa ve eseruba’s-seyyie fi’l-ümmie*. (Riyad: Dâru’l-Me‘ârif. 1412/1992).

ve bunun bir imtihan olduğunun bilinciyle hareket etmelidirler. Hz. Peygamber, “*Kadın beş vakit namazını kıldığı, ramazan orucunu tuttuğu, namusunu koruduğu ve eşine gereği gibi itaat ettiği zaman kendisine, ‘Cennetin kapılarından dilediğinden gir’ denilir*”⁸¹ buyurmuştur. Kadının eşini razı etmesi, cennetin kapısını açan bir anahtardır. “*Kocası kendinden razı olarak ölen kadın cennete girer*”⁸² Kimi şarihler; ilahî rızayı elde etmek isteyen kadının, eşinden sadır olan bazı kusurlara karşı hoşgörü sahibi olması gerekir, tespitinde bulunmuşlardır.⁸³ Zira yuvanın devamı ancak bu şekilde sağlanabilir.

5. Aile Kurumunun Zarar Görmemesi İçin Hadislerden Çözüm Önerileri

Her şeyden önce şeytanın evli çiftlerle uğraştığı unutulmamalıdır. Bir rivayette Hz. Peygamber buyuruyor ki: “*İblis tabtım su üzerine kurar. Sonra grup grup askerlerini gönderir. Makam ve mevkie kendisine en yakın olan, fitnenin en büyüğünü yapandır. Hepsini yaptıklarını anlatmak üzere İblis’in yanına gelir ve birisi: Ben şöyle yaptım, der. İblis ona senin yaptığın hiçbir şeydir, der. Sonra başkası gelir ve falan adam karısını boşayana kadar yakasını bırakmadım, der. İblis onu yanına çağırır ve sen ne kadar şirinsin diyerek iltifat eder.*”⁸⁴ Bu hadisten anlaşılıyor ki şeytanın en hoşnut olduğu fiil, aile kurumunun yıkılmasıdır.

Şeytanın aile kurumuna vereceği zararı engellemek ya da asgari seviyeye düşürmek için ne yapılmalıdır? Evliliğe, bir başka tabirle aile kurumuna karşı şeytanî tahribatı önleyebilmenin tek yolu Müslümanın evliliği ibadet olarak düşünmesi ve ibadete zarar gelmemesi için bu düşüncesini diri tutmasıdır. Bir Müslümanın, namazında şeytanın vesveselerini azaltmak için mücadele ettiği gibi, ibadet olarak gördüğü evlilik müessesesinin de zarar görmemesi için gayret sarf etmelidir. Hz. Peygamber’in evliliği din ve sadaka olarak ifade eden şu iki hadisini çiftlerin unutmaması ve zihinlerinde canlı tutmaları önem arz etmektedir: “*Sizden birinizin evliliğinde sadaka sevabı vardır.*”⁸⁵ “*Kişi evlendiği zaman dininin yarısını korumuş olur. Geriye kalan yarısı için de Allah’a karşı gelmekten sakınsın.*”⁸⁶

Aile fertleri arasında gönülleri kaynaştıran, ilişkilere derinlik kazandıran rahmet, meskenet ve meveddet eksensiz güçlü bir iletişimin kurulması elzemdir. Bu nedenle aile yapısının zedelenmemesi için eşler arasındaki iletişim kanallarının sonuna kadar açık tutulması gerekir. Zira kurulması kolay olan ailenin devam etmesi, çokça fedakârlık ve sabır

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Şuayb el-Arnâut, hadisin aslında zayıf olduğunu ancak şevâhidlerle hasen li gayrihi hükmünü aldığını belirtir. Bkz; Ahmed b. Hanbel, 1421/2001, 3/199, Hadis No: 1661, Dipnot 3.

⁸² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu’abu’l-İmân*, Muhtâr Ahmed en-Nedvî, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 11/178, Hadis No: 8370. Şuayb el-Arnânut göre hadis zayıftır. Bkz; Beyhakî, *Şu’abu’l-İmân*, 11/178, Hadis No: 8370.

⁸³ Emîr es-San’ânî, *et-Tenvîr şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrahim, (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1432/2011), 4/422.

⁸⁴ Müslim, “Kıyâme”, 67; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/275, Hadis No: 14378.

⁸⁵ Müslim, Zekât, 53; Ebû Dâvud, “Salât”, 300.

⁸⁶ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 7/332, Hadis No: 7647; Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecme’u’l-Zevâid ve Menbu’l-Fevâid*, thk. Hüsameddin el-Kudsî, (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1994), 4/250, Hadis No: 7310. Zehebî, Hâkim’in el-Müstedrek’ine yazdığı Talhîs’te hadisin sahih olduğuna hükmetmiştir. Bkz; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrekala’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ, (Beyrut: el-Kütübü’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/175.

gerekmektedir. Problemin doğru tespiti, müzakere edilmesini gerektirir. Sağlıklı iletişim için uygun zaman ve zemin şarttır. Nitekim İbn Mes'ûd'un *"Kalplerin canlı ve yöneliş içinde olduğu zamanlar olduğu gibi yüz çevirdiği ve kaçışta olduğu zamanlar da vardır. Kalpler size yöneldiği anlarda konuşun"*⁸⁷ değerlendirmesi iletişimin zamanı ve zemini için önemlidir.

Aile var olan sorunların çözümünde olmazsa olmaz olan temel ilke; aile mahremiyetinin dışarıya taşınmamasıdır. Zira sorunların deşifre edilmesi çözümü daha da zorlaştıracaktır. Nitekim nüşûz halinde hakemlerin aileden seçilmesi bu hikmete binaendir.

Aile kurumun sağlıklı bir şekilde devamı edebilmesi ve geçimsizliğe sebep olan problemlerin halli için Hz. Peygamber bazı önerilerde bulunmuştur. Aile kurumun zarar görmemesi için dikkat edilmesi gereken bazı hususlar:

5. 1. Sevgi ve Saygı

Sevgi, bireyin doğduğu andan itibaren en fazla ihtiyaç duyduğu ulvî bir duygudur. Sevgi ile yoğrulmamış aileler aynı çatının altında bulunsalar bile birbirinden uzaktırlar. Hz. Ali oğlu Hz. Hüseyin'e bu hakikatı veciz bir şekilde şöyle ifade etmiştir: *"Oğulcuğum! Gerçek gurbet, sevenin bulunmadığı bir hayatı yaşamaktır."*⁸⁸ Hz. Peygamber sevginin oluşması ve kökleşmesinin yolunu da göstermiştir: *"Hediyeleşsin; çünkü hediye sevgiyi artırır, kalpteki kötülüğü giderir."*⁸⁹ Bu hadislerle göre Allah'ın her kalbe yeteri düzeyde yerleştirdiği sevginin yaratılmışlardan esirgenmemesi gerekir. *"Biriniz kardeşini sevdiği zaman bunu ona bildirsin."*⁹⁰ Yürekte yer alan sevgi ifade edilmeli zira kalbin sevgisi tohum gibidir. Tıpkı tohumun yeşermek için suya ihtiyaç duyduğu gibi sevginin hayat bulması için dile getirilmesi gerekir. Nitekim söyleme dökülmeyen sevgi yeşermez.⁹¹ Hz. Peygamber'in *"Seven sevdiğine sevgisini söylesin."*⁹² hadisinin en güzel karşılık bulduğu yer ailedir. Bu itibarla eşlerin birbirini sevdiklerini ifade etmeleri muhabbetin kökleşmesine katkı sağlayacaktır. Yüce Allah'ın insanoğluna lütfettiği sevgi nimetinin aktif kullanılması ailenin devamı için elzemdir. Örnek ailenin nasıl olması gerektiğini ve bunun için gerekli olan dinamiklerin neler olduğunu izah eden Hz. Peygamber'in şu hadisi yeterli düzeyde bilgi içermektedir: *"İman açısından müminlerin en mükemmeli ahlaki en güzel olanı ve eşine en iyi davranandır."*⁹³

Sevgi, sadece ailede değil genel anlamda insanlar arasında da olumlu ilişkiyi artırır. Şurası bir gerçektir ki, muhabbetin en güzel durduğu yer, ailedir. Ailede bu ulvî duygu, muhabbeti; muhabbet, bereketi; bereket, huzuru getirir. *"Sevilmeye en layık nimetlerden biri,*

⁸⁷ Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk, Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/321, Hadis No: 26511.

⁸⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*, (Beirut: Mektebetü'l-Hayât, 1986), 161.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muwatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985), Husnû'l-huluk", 16.

⁹⁰ Tirmizî, "Zühd", 54. Tirmizî hadisin sahih ve garip olduğunu belirtmiştir.

⁹¹ Reşîd Ahmed el-Kenkûhî, *el-Kevkebî'd-durrî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Muhammed b. Zekeriyâ b. Muhammed Yahyâ el-Kândehevî, (Hindistan: Matba'atu Nadveti'l-Ulemâi'l-Hind, 1395), 3/268.

⁹² Ebû Dâvud, "Edeb", 113. Şuayb el-Arnâut hadisin isnadının sahih olduğunu belirtir. Diptot 2.

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/210, Hadis No: 25319.

*kadındır*⁹⁴ buyuran Peygamberimiz, sevgide eşe karşı çok cömert olmayı vurgulamıştır. Onun Hz. Hatice'ye (ö. 620) olan muhabbeti, olması gereken sevginin niteliğini göstermektedir. Onu örnek alan sahabe de eşlerine karşı sevgi ve saygıyı esirgememişlerdir. Hz. Ömer'in eşinin kendisine bağırmasına karşı sessiz durması, sevgi ve saygının tezahürüdür. O, eşine olan saygısının nedenini şöyle izah etmektedir: “*Eşim ekmeğimi pişirmekte, elbiselerimi yıkamakta, çocuğumu emzirmekte ve kalbim onunla sükûnet bulmaktadır.*”⁹⁵ Sevgi ifade edilirken samimi olunmalı ve güveni sarsacak her türlü davranıştan kaçınmalıdır.

5. 2. Empati Kurabilmek

İnsanın tabiatından kaynaklanan kusurlardan dolayı eşlerin birbirlerine karşı anlayışlı olmaları gerekir. Bu itibarla eşlerin aralarındaki ilişkilerde empati kurmaları önemlidir. Kadın, erkeğin; erkek, kadının nazarından bakarsa, olaylar büyümeden çözülür ve yuvayı bozmama adına önemli adımlar atılmış olunur. Empati kurmak, aslında sadece evlilikte değil, bütün sosyal ortamlar ve tüm münasebetler için gereklidir. Elbette erkek ve kadın duygusal anlamda birbirinden farklı eğilimlere sahiptirler. Erkek için önemli olmayan bir şey, kadın için önemli olabilir. Kâsânî (ö. 587/1191) aile içi ilişki ve iletişimin sağlıklı yürüyebilmesini empatinin varlığına bağlamaktadır.⁹⁶

Hz Peygamberin sîreti, duygudaşlık kurmanın gerekliliği noktasında önemli mesajlar içermektedir. Nitekim bir gün Allah Resûlü, Hz. Âişe'nin odasına girdiğinde iki cariye ile onun eğlendiğini görür. Bundan memnun olmayan Hz. Peygamber, eşinin bu şekilde mutluluğuna şahit olunca müdahale etmemiştir. Daha sonra Hz. Ebû Bekir odaya girip kızı Âişe'yi sert bir şekilde uyarınca Allah Resûlü, “*birak onları eğleninler, çünkü bu gün bayramdır*” buyurmuştur.⁹⁷ Hz. Peygamber, bu sahneyi hoş bulmamasına rağmen, eşinin mutluluğuna engel olmaması, empatiye güzel bir örnek olarak kabul edilebilir.

İnsanın ailesini, eşini, çocuklarını ihmal etmesi, onların duygularını dikkate almaması, beklentilerine cevap vermemesi, daha çok ibadet etme adına onların haklarını ihlal etmesi bencilce ve empatik olmayan bir davranış örneği olduğu için Hz. Peygamber bunu yasaklamıştır.⁹⁸

⁹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Veheb b. Müslim el-Misrî, *el-Câmiu fi'l-hadis*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin, (Riyad: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1416/1995), 263.

⁹⁵ Temel hadis kaynaklarında bu kıssayı tespit edemediğimiz için İbn Hacer el-Heytemî'nin eserini referans gösterdik. Bkz; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *ez-Zevâcir 'an İktirâfî'l-Kebâir*, (Dimeşk: Daru'l-Fıkır, 1417/1987), 2/80.

⁹⁶ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i fi tertîbi's-serâ'i*; (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/334.

⁹⁷ İbn Rahuveyh, *Müsned*, 2/271. Şuayb el-Arnâut hadisin Buhârî ve Müslim'in şartına uygun olduğunu savunur. Bkz; Ahmed b. Hanbel, 1421/2001, 41/216, Dipnot 2.

⁹⁸ Cemal Ağırman, “İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak Empati ve Hadislerde Empati Örnekleri”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 10, S. 2/43.

5. 3. Vefalı Olmak

Eşler arası ilişkilerin olumlu yolda seyir etmesi için dikkate alınması gereken bir diğer husus da vefadır. Hatalar yüze vurulmamalı daha çok vefa duygusu öne çıkartılmalıdır. Resûlullah'ın en bariz vasıflarından birisi belki de birincisi onun vefasıdır. O, bütün insanlara karşı olduğu gibi kendi ailesine de son derece vefalı idi.⁹⁹ Hz. Âişe, Hz. Peygamber'e Hz. Hatice için: *"Bu dünyadan göçüp gitmiş yaşlı bir kadını neden anıp duruyorsun? Hâlbuki Allah sana ondan daha gencini ve daha hayırlısını vermiştir."* deyince Resulullah, *Allah bana ondan daha hayırlısını vermemiştir. Herkes benim peygamberliğimi inkâr ederken o bana iman etti. Herkes benim yalancı olduğumu iddia ederken o beni tasdik etti. Kimse bana bir şey vermezken o malını mülkünü benim emrime verdi. Üstelik Allah, bana ondan çocuklar nasip etti"*¹⁰⁰ buyurarak ilk eşine olan sevgi ve vefasını dile getirmiştir. Kadınların kıskançlığı fitrî olduğundan sergileyecekleri davranışlar yadırganmamalıdır.¹⁰¹ Elbette Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile sorun yaşayıp yaşamadığını bilemeyiz. Aslında Hz. Peygamber vefa duygusunu öne çıkararak güzel anıların yâd edilmesini istemiştir. O, Hz. Hatice'ye olan sevgisini ilahi bir rızık olarak görmüştür.¹⁰² İnsanın azık olmadan yaşaması imkânsız olduğu gibi eşin sevgisinden mahrum olanın mutlu bir hayat sürdürmesi de mümkün değildir.

5. 4. Eşlerin Kusurlu ve Hatalı Olabileceklerini Kabul Etmeleri

Aile kurumunun zarar görmemesi için bu müessesenin her bir ferdinin, zihin dünyasına, hiçbir insanın mükemmel olmadığı gerçeğinin yerleştirilmesi gerekir. Zira her bireyin kendine özgü üstün yönleri ve eksiklikleri vardır. Günümüzde aile kurumunun dağılmasındaki etkenlerden biri de, insanların mükemmel eş istemeleridir. İnsanların karşısındakinin iyi özelliklerinin yanında, eksik taraflarının da olabileceğini görmezlikten gelmeleri büyük bir handikaptır. Hz. Peygamberin eğitiminden geçen sahabe de bu konuda hassas davranmıştır. Nitekim Hz. Ömer zamanında hanımıyla tartışan bir adam Hz. Ömer ile istişare etmek için evine gelmişti. Kapıyı çalacakken içeriden Hz. Ömer'in hanımının bağırarak konuştuğunu duydu. Adam Hz. Ömer'in bile karısına söz geçiremediğini düşünerek geri döndü. O sırada Hz. Ömer kapıda birinin olduğunu fark edince dışarı çıkıp dönen adamı geri çevirdi. Niçin geldiğini, neden geri döndüğünü sordu. Adam derdini Hz. Ömer'e anlattıktan sonra *"Görüyorum ki siz de benimle aynı derttesiniz"* dedi. Hz. Ömer, adama: *"Bak, hanımların kocaları üzerinde pek çok hizmeti ve hakeki vardır. Bunun için kendilerine tahammül etmemiz gerekir. Onlar bizim evimizin düzenini sağlarlar. Soframızı hazırlar ve çocuklarımızı annelik yaparlar."*

⁹⁹ Mehmet Ayhan, Hz. Peygamber'in Ahlakının Aile Hayatına Yansıması, *Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber ve Ahlakı*, Edi. Abdülkadir Macit, (İstanbul: Ensar, 2019), 324.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 41/356, Hadis No: 24864; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk, Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru'l-İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1408/1988), 3/158. Şuayb el-Arnâut hadisin sahih olduğuna hükmetmiştir. (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 41/216, Dipnot 4.

¹⁰¹ Sâ'âtî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Bennâ, *el-Fethurrahman er-Rabbânî*, (Beyrut: Dâru İhyâ'û't-Türâsî'l-Arabî, 2016), 241.

¹⁰² Müslim, "Fezâilü's-Sahabe", 75.

*Bizim üzerimizde bu kadar hizmeti olan bir kadınla neden iyi geçinmeyeyim? Kardeşim, eşinle iyi geçin, ona karşı anlayışlı ve sabırlı ol. Dünya hayatı çok kısadır. Gelir geçer” demiştir.*¹⁰³

Aile içi tartışmalarda suçlu aramak yerine, aile fertlerinden her birinin hatalı olabileceklerini kabul etmeleri aileyi güçlendiren bir etken olabilir. Zira sorunu çözmek temel amaç olursa, kimin haklı kimin haksız olduğunu düşünmeye fırsat kalmayacaktır. Günün birinde Hz. Peygamber eşi Safiye'nin yanına geldiğinde onun ağladığını görür ve sebebini sorar. Safiye bunun üzerine Âişe ile Hafsa'nın kendisi hakkında söz söylediklerini aktarır ve kendisinin çok incindiğini belirtir. Allah Resûlü, onu dinler ve Hz. Safiye'ye “*Sen onlara babam Harun, amcam ise Musa Peygamberdir ve şu anda da bir peygamberin nikâhı altındayım demedin mi? Sana bunu diyenler hangi konuda sana karşı övünüyorlar?*”¹⁰⁴ deyip onu teselli etmiş ve eşlerinden sadır olan bu davranışı hoş karşılamasını tavsiye etmiştir.

5. 5. Sorumluluk Bilinci

Bir bütünü, iki eşit yarısı olan eşlerin, aile içinde görevleri vardır. Eğer taraflardan biri bu görevlerini yerine getirmezse bütünlük bozulur ve bu durum yuvanın dağılmasına sebep olabilir. Aslında Müslüman birey, hayatının her alanında sorumluluk sahibi olduğunun bilincinde olmalı, ancak ailede üstlendiği mesuliyetinin ihmal edilemeyecek derecede mühim olduğunun da farkına varmalıdır. Hz. Peygamber “*Hepiniz birer sorumlusunuz ve hepimiz yönettiklerinizden mesulsünüz. Devlet başkanı da sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin beyi de sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin hanımı da sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Hizmetçi de efendisinin malı üzerinde sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür.*”¹⁰⁵ buyurmak suretiyle sorumluluğu genelleştirmektedir. Zira sorumluluk; bir şeyi korumak ve güzel bir şekilde idare etmektir.¹⁰⁶

Çalışan bir kadının asli vazifesi evi geçindirmek ve maddi ihtiyaçlarını karşılamak olmadığı için, işinden önce evine, eşine ve çocuklarına karşı vazifelerini yerine getirmelidir. Çalışan eşin evde eşine ve çocuklarına yeterince zaman ayıramaması aile içinde sorunlara neden olabilmektedir.¹⁰⁷ Hz. Fatma ile Hz. Ali sorumluluk alanlarını belirlemesi için Hz. Peygamber'e başvurmuşlar. Allah Resûlü de Hz. Fatma'ya evdeki işlerin ona, dışarıdaki işlerin de Ali'ye ait olduğuna hükmeder.¹⁰⁸ Ev hanımı olan bir kadının, evdeki vazifesini yerine getirmeyip, işinden yorgun gelmiş olan eşine “evin işlerinde bana yardımcı olmuyor” şeklindeki sitemi yersiz ve anlamsızdır.

¹⁰³ Heytemî, *eş-Zevâcîr*, 2/80. Bu kıssayı zikredenler isnadsız zikrettikleri için hakkında bir değerlendirmede bulunamayacağız.

¹⁰⁴ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdî'l-Berr, *el-İstî'ab fî Ma'rîfeti'l-Ashâb*, thk, Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1412/1992), 4/1872.

¹⁰⁵ Buhârî, “İstikrâz”, 20; Müslim, “İmâre”, 20.

¹⁰⁶ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *A'lâmu'l-hadis*, thk. Muhammed Sa'd b. Abdurrahman Âli Su'ûd, (Suudi Arabistan, 1409/1988), 1/579.

¹⁰⁷ Yeniçeri, *İslâm Ailesi*, 191.

¹⁰⁸ Müslim, “Zikr”, 80.

Ailedeki sorunlardan biri de kadının çalışmasıdır. Erkek çalışmak durumunda olan eşine de meşru dairede izin vermelidir. Zira Hz. Peygamberin kadınların meşru dairede çalışmalarını onaylamıştır. Nitekim bir hadise göre kadının biri Hz. Muhammed'e gelerek ticaret anlayışını sormuştur: *"Ey Allah'ın Resûlü! Ben alışveriş yapan bir kadıyım. Bir şey satın almak istediğimde, düşündüğümde az bir ücret veriyorum. Daba sonra normal ücretine yükseltiyorum. Bir şey satmak istediğim zaman da onun normal ücretinden fazla talep ediyorum. Daba sonra normal değerine indiriyorum."* dedim. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: *"Ey Kayle, böyle yapma! Bir şey satın almak istediğinde onun için normal ücret teklif et. (Bu teklifin neticesinde) Ya alırsın ya alamazsın. Bir şey satmak istediğin zaman da yine malın normal ücretini iste. Ya satarsın ya da satamazsın."*¹⁰⁹ İçki yapılır diye üzümlün üretimine, zinaya neden olabilir diye birbirine yakın evlerin inşasına karşı çıkmak ne kadar yanlışsa fitne bahanesiyle kadının meşru dairede çalışmasına engel olmak bir o kadar yanlıştır.

Bu konuda çalışan eşlerin dikkat etmeleri gereken temel olgu; aile olmanın sorumluluğunu ihmal etmemeleridir. Hz. Peygamber zamanında Medine'nin önemli iş insanı, Havle el-Attâre diye meşhur olan Havle bnt. Tüveyt'tir. Bu kadın ıtır (güzel koku) satan bir hanım sahâbîdir. Havle, Hz. Âişe'ye eşini şikâyet etmek için uğramış ve şöyle demiştir: *"Eşim için genç gelinler gibi süsleniyorum. En güzel kokuları sürünüyorum. Bununla Rabbimin rızasını arıyorum. Ancak tahminim o, bana öfkeli. Hz. Âişe ona: "Hz. Peygamber'i bekle." dedi. Resûlullah gelince: "Ben el-Havle'nin kokusunu hiss ediyorum. Sizin yanınıza geldi mi, sizden bir şey mi istedi?" dedi. Müminlerin annesi Hz. Âişe: "Hayır, fakat kocasını şikâyet etmeye geldi." dedi. Allah Resulü, Havle'ye sordu: "Neyin var Havle?" Havle, Hz. Âişe'ye anlattıklarını Resûlullah'a da anlattı. Hz. Peygamber "Ey Kadın! Gült, kocamı dinle ve ona itaat et." buyurdu.¹¹⁰*

İslâm dinini yeryüzünde tebliğ etmek için gayret gösteren, bir yandan savaşlarla uğraşan Hz. Peygamber'in ailesini de ihmal etmemesi üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. İslâm dinini yeryüzünde tebliğ etmek için gayret gösteren, bir yandan savaşlarla uğraşan Hz. Peygamber'in ailesini de ihmal etmemesi üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Hz. Âişe'den gelen bir rivayette o, Hz. Peygamber için, *"O, elbiselerini yamar, evi süpürür, keçileri sağlar, çarşıdan alışveriş yapar, ayakkabularını ve delik su kaplarını tamir ederdi. Develeri bağlar, onların yemlerini veririrdi"*, demiştir.¹¹¹ Bu hadisin verdiği mesaj; erdemli insanların ev işlerinde eşine yardımcı olduğu ve bu davranışların da salih insanların belirgin bir sıfatı olduğu gerçeğidir.¹¹² Hz. Aişe Hz. Peygamber'in mutfakta bile kendisine yardım ettiğini şöyle dile

¹⁰⁹ İbn Mâce, "Ticâret", 29. Elbânî hadisin zayıf olduğuna, başka âlimler de sıhhatine hükmetmişler. Bkz; Buveytî, Muhammed Emin el-Mekki, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018), 13/45.

¹¹⁰ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizî's-Sabâbe*, thk, Âdil Ahmed bdülmecûd, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 8/94.

¹¹¹ Buhârî, "Nafakât", 8; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevslî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984), 8/286.

¹¹² Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-Sabîh*, (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 6/490.

getirmektedir: “Bir gece babam Hz. Ebû Bekir bize bir parça et göndermişti. Resûlullah bu parçayı tuttu ve ben de onları kesip parçaladım veya o kesti ben tutmuştum.”¹¹³

Sorumluluğun oranı aileden aileye değişebilir. Önemli olan herkesin kendine düşen görevi yapmasıdır. Mesuliyetin paylaşılması hususunda Hz. Peygamber’in şu hadisi, konunun izahı için yeterlidir: “Erkek, ailede yöneticidir ve yönetiminden sorumludur. Kadın da evinde yöneticidir ve elinin altındakilerden sorumludur.”¹¹⁴ Modern zamanın insanı ve özellikle Müslümanı sorumluluk duygusunu geliştirmeye ve günlük hayatına yansıtmaya muhtaçtır. Ezcümle âdil bir şekilde görev dağılımının yapıldığı ve aile bireylerin görevlerine bağlı olduğu ve sorumluluklarını bildiği bir aile, aranan Müslüman aile modelidir.

5.6. İstişare

Eşler arası iletişimi kuvvetlendiren ve dağılmayı önleyen en etkili çözüm yollarından biri de istişaredir. “Onların işleri, aralarında danışma ile dir.”¹¹⁵ Ayrıca Kur’ân, süt emzirme hukukunu düzenleyen bir ayetinde; eşler tarafından alınan kararın istişare ile alınmasını istemektedir.¹¹⁶ İstişare yapmak bireyi küçük düşürmez bilakis yüceltir. Ayrıca bu husus riyâset makamına da zarar vermez. Zira birbirlerine danışan eşler, karşılıklı düşüncelere değer veren eşler demektir. Kişinin (kadın-erkek) eşine herhangi bir konuda danışması karşısındakini mutlu edecektir. İnsan doğal olarak olayları bazen iyi analiz edemeyebilir. Kadının düşündüğünü erkek, erkeğin düşündüğünü hanımı düşünemeyebilir. Aslında istişarede önemli olan, olaylara karşı farklı bakış açıları yakalamaktır ve bu da zenginliktir. Nitekim Hudeybiye antlaşmasının imzalanmasından sonra antlaşmadan memnun kalmayan sahabe üzülmüştü. Hz. Peygamber: “Haydi, artık kurbanlarınızı kesiniz, sonra tıraş olup ibramdan çıkınız” emrini verince sahabe tereddüt yaşamıştır. Allah Resûlü, bu emri üç defa tekrarlamış ve gereğinin yapılmadığını gören hanımı Ümmü Seleme: “Üzülme Ya Resulallah! Onlar üzüntülerinden böyle davranıyorlar. Siz kendi kurbanınızı kesin ve tıraş olun. Onlar size uyacaklardır.”¹¹⁷ demiş ve nitekim öyle de olmuştur. Hz. Peygamber’in eşi ile yaptığı bu istişare, onun hanımlarına verdiği değeri de açık bir şekilde bizlere göstermektedir.

Hz. Muhammed’e ilk vahiy geldiğinde durumu Hz. Hatice’ye anlatması önemli hadiselerin ilk önce eşe anlatılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Hz. Hatice’nin “Allah seni utandırmaz.” cevabı eşlerin desteğini ifade etmesi açısından üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.¹¹⁸ Öte yandan istişareye başvurmak zevc ve zevce için birbirlerine değer vermek gibi bir anlam da taşır. Bu değer de aileyi ayakta tutan, birbirine kenetleyen kuvvetli bir bağıdır. Hz. Peygamber, ifk hadisesinde Zeynep binti Cahş ile istişare yapmıştır. Allah

¹¹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, trs.), 2: 360.

¹¹⁴ Buhârî, “Cum’a”, 11; Müslim, “İmâre”, 20.

¹¹⁵ Şûrâ, 42/38.

¹¹⁶ Bakara, 2/233.

¹¹⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahimel-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, thk, Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1409/1989), 7/387, Hadis no: 36858.

¹¹⁸ Buhârî, “Bed’ü’l-Vahy”, 1; Müslim, “İmân”, 253.

Resûlü Hz. Âişe'ye atılan iftira karşısında işin hakikatini öğrenmek için Hz. Zeyneb'e: "Ey Zeyneb, bu hususta ne biliyorsun" demişti. O da: "Ey Allah'ın Rasûlü, ben kulağımla işitmediğim ve gözümlle görmediğim şeyden kendimi muhafaza ederim. Ben Âişe hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum!" demiştir.¹¹⁹

Hz. Peygamberin hayatında kadınlarla istişare örnekleri verdiğimiz misallerle sınırlı değildir. Nitekim o, kadınlarla istişare etmeyi emretmektedir: "Kendilerini ilgilendiren hususlarda kadınlarla istişare edin."¹²⁰ "Kızları hakkında kadınlara danışınız."¹²¹ Konumuzla ilgili özellikle kız çocuğunun evliliği söz konusu olduğunda annesi ile istişare edilmesini istenmektedir. Hz. Âişe şöyle demiştir: "Ya Rasulallah! Kadınlarla nikâh akitleri hususunda istişare edilir mi?" diye sordum. Hz. Peygamber: "Evet, buyurdu. Ben: "(Ya Rasulallah!) Bakire bir kız, evlilik konusu danışıldığında hayâsı sebebiyle sıkıntı çekebilir." dedim. Hz. Peygamber: "Onun susması, izin verdiği anlamına gelir" dedi.¹²² İnsanlık için güzel örnek olan Rasûlüllah'ın hayatı böyle olmasına rağmen, günümüzde "kadına danış fakat tersini yap!" şeklinde uydurma ve mesnedsiz bir ifadenin, nebevî eğitim metodundan uzaklığı ortadır.

5.7. Kıskançlıkta Dengeli Olmak

Ailenin çözülmesini engelleyen bir diğer husus da dengeli kıskançlıktır. Kıskançlık: insanın sahip olduğu, ancak kaybetmek istemediği bir varlık üzerindeki duygusal yoğunlaşmadır.¹²³ Bu itibarla kıskançlık içe dönük olup sahip olunan varlığının kaybedilmemesi, bir başkasına kaptırılmamasıdır. Dozu ayarlanmış bu duygunun, tıpkı doktorun yazdığı ilaç gibi azı yararlı çoğu ise zararlıdır. Kıskançlık inkârı mümkün olmayan insanî bir özelliktir. Bu sıfatın eşleri yıpratmaması ve aralarını bozmayacak düzeyde tutulması gerekir. Aşırı kıskançlık, eşler arası güvensizlikten, fazla sahiplenme duygusundan ya da psikolojik rahatsızlıktan kaynaklanabilir.

Bu insani duyguyu Hz. Peygamber'in hayatında örnekleriyle görüyoruz. Allah Resulüne bir gün eşlerinden birinden bir tabak yemek gelmiştir. Bunu gören Hz. Âişe, onu kıskanmış ve eliyle yemek tabağına vurmuştur. Kırılan tabak parçalarını toplayan Allah Resulü, Hz. Âişe'nin bu davranışını sabır ve anlayışla karşılamıştır.¹²⁴ Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'nin bu kıskançlığına karşı sözlü de olsa uyarıda bulunmaması kıskançlığı fitrî bir sebep olarak gördüğü şeklinde anlamayı mümkün kılmaktadır.¹²⁵

Yine Hz. Âişe anlatıyor: "Resûlüllah gece benim yanımdaydı. Bir ara kendisini bulamadım. Diğer hanımlarının yanına gittiğini zannettim. İçimi bir kıskançlık sardı. Hemen kalkıp aramaya başladım, bulamadım; sonra dışarı çıktım. Kendisini Bakî Mezarlığı'nda buldum. Baktım ki; şehitler, mümin erkek ve kadınlar için dua ediyor. Kendisine görünmeden eve döndüm. Sonra eve gelince benim nefes nefese kaldığımı

¹¹⁹ Müslim, "Kitabu't-Tevbe", 56.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/97; 4/192.

¹²¹ Ebû Dâvud, "Nikâh", 23.

¹²² Buhârî, "İkrâh", 3; Nikâh, 41.

¹²³ Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Taribi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 103.

¹²⁴ Buhârî, "Nikâh", 108.

¹²⁵ 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/52.

gördü. Bu halin nedir? Nereden geldiğini söyleyecek misin yoksa latîf ve habîr olan haber versin mi? dedi. Bunun üzerine ben de durumu anlattım."¹²⁶ Ailenin kıskançlıktan dolayı zarara uğramaması için bu duyguyu insanoğlunun var oluşunun doğal bir sonucu olarak görüp, ona göre bir tavır sergilemek gerekir.

6. Ailede Çocuk Eğitimi

İslam, çocukları ilahî bir emanet olarak takdim ederken¹²⁷ onları biyolojik bir olgu olarak görmez. Bu itibarla çocuğun meşru bir ilişki sonucu dünyaya gelmesini, bunun bir hak olduğunu belirtir. Çocuk annenin transfer ettiği şefkat/merhamet ve babanın verdiği güven ile gelen mutluluktur.¹²⁸ Çocukları aileden bağımsız olarak düşünmez, bilakis onları, aileyi bir birine bağlayan ve çözülmesini engelleyen güçlü düğümler olarak görür. İslâm, dünyanın en güzel nimetlerinden biri olarak hayırlı evlatları görür. Nitekim çocuk doğar doğmaz (7. gününde) şükür amacıyla akıka kurbanı kesilmesi tavsiye edilir.¹²⁹ Saçları tıraş edilir ve saçının ağırlığına sadaka verilmek suretiyle hayata dua ile yoluna devam etmesi sağlanır. İslam, çocukları anne-babanın sorumluluğu alanında görmekte ve bu imtihanın zor oluşuna işaret etmektedir.¹³⁰ Ebeveynin görevi, onların temel ihtiyaçlarının karşılanması yanında, sevgiyle eğitip, ahlaklı bireyler olmalarını sağlamaktır. Bu ahlaki eğitim, manevi dinamiklere göre şekillenmelidir. "*Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.*"¹³¹ diyen Hz. Peygamber'in hayatından örnekler ile modern eğitim imkânları mezc edilerek çocuklar yetiştirilmelidir. Ayrıca bu konuda Hz. Peygamber'in "*Bir baba (anne) çocuğuna güzel terbiyeden daha değerli bir şey vermemiştir.*"¹³² hadisi çocuk eğitimde ahlakın önemine vurgudur.

Çocukların eğitiminde ebeveynlerin önemini vurgulayan Hz. Peygamber, "*Her doğan, fıtratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.*"¹³³ buyurarak eğitimde hatta din seçiminde ebeveynin etkisini vurgulamıştır. Bu itibarla ebeveyn, çocuklara dini anlatırken onları korkutarak bu eğitimi verirlerse, onların zahirde Allah'a ve Resulüne itaat eder gibi görünmeleri sağlanmış olsa da işin hakikati farklı olabilir. Bu yöntem ile verilen eğitimden verimli neticelerin alınamayacağı bilinen bir husustur.

Ebeveyn, çocuklarını yetiştirirken onların yüreklerine dokunmalı ve dinlerine bağlı birer fert olarak yetişmeleri için çaba göstermelidir. Enes b. Malik, Hz. Peygamber'in ailesine karşı tutumunu şu şekilde dile getirmiştir: "*Aile fertlerine karşı, Hz. Peygamberden daha şefkatlisini görmedim.*"¹³⁴ Mezkûr rivayetten; Hz. Peygamberin eğitim metodunun merhamet odaklı

¹²⁶ Ebû Bekr Abdürrezâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk, Habiburrahman el-A'zamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 3/570.

¹²⁷ Enfâl, 8/28.

¹²⁸ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 179.

¹²⁹ Buhârî, "Akıka", 1.

¹³⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslâm*, 4/18.

¹³¹ Malik b. Enes b. Malik b. 'Âmir el-Esbahî, *Muvatta*, thk, Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985), Hüsnü'l-Hulk, 8.

¹³² Tirmizî, "Birr", 33.

¹³³ Buhârî, "Cenâiz", 92; Ebû Dâvud, "Sünen", 17; Tirmizî, "Kader", 5.

¹³⁴ Müslim, "Fedâil", 62.

olduğunu öğrenmekteyiz. İslam, çocuk eğitiminde merhamet eksenli yöntemi esas alır. Zira merhamet sevginin en ileri boyutu olup ruhsal enerjidir ve özellikle çocuklar açısından en değerli kaynak ve ebeveynin çocuğa en değerli hediyesidir.¹³⁵ Ayrıca Allah Resûlü'nün eğitim metodunda eğlendirerek öğretmek vardır. Enes b. Malik'ten öğrendiğimize göre, Hz. Peygamber, zaman zaman Ensâr'ı ziyarete gider evlerine vardığında çocuklara selâm verir, başlarını okşar ve onlara duâ ederdi.¹³⁶ Çocuğun başının okşanması sevgiyi ve merhameti temsil eder. “*Küçüğümüze merhamet etmeyen, büyüğün hakkını tanımayan bizden değildir*”¹³⁷ buyuran Hz. Peygamber, çocukların seviyesine iner onlarla şakalaşır.

Çocuk yetiştirmede esas alınması gereken bir diğer husus da anne-babanın çocuklarını iyi tanımlarıdır. Hoşlandıkları şeylerin ya da becerilerinin neler olduğunu bilmeleri sağlıklı yönlendirme açısından elzemdir. İlgisiz anne ve babanın çocukları kendi başlarına hareket ettiklerinden çoğu zaman doğru yolu bulamayabilirler. Aslında ailede en büyük sorun, anne-babanın problemi zamanında görmeyerek ebeveynlik sorumluluklarını yerine getirmemeleridir.

Çocuklar konusunda ailenin dikkat etmesi gereken başka bir husus da çocuklar arası adalettir. “*Allahtan korkun ve çocuklarınızın arasında adaletli olun*”¹³⁸ nebevî ikaz, aileler için temel bir prensip halini almalıdır. Bilindiği üzere cahiliye döneminde kız çocuklarının aşağılanması âdet haline gelmişti. İslâm'ın hayatta vücut bulması ile birlikte bu çirkin âdet son bulmuş, aksine kız çocuğun anne-babaları müjdelenmişlerdir. Nitekim bir hadiste “*Kim ki üç tane kız çocuğu yetiştirir, güzel terbiye eder, evlendirir ve ona iyilikte bulunursa, o kişi için cennet vardır.*”¹³⁹ buyurulmaktadır. Bu hadiste kız çocuklarının lehine bir ayrımcılığa gidilmiştir.¹⁴⁰ İslâm'a göre tüm çocukların ve özellikle kız evladının ahlaklı birey olmaları ve arzu edilen bir şahsiyet kazanmaları için ciddi gayret ve itinalı bir özveri gerekir.

Sonuç

Aile; insanın içinde doğduğu, çocukluğu ve eğitimini aldığı en küçük sosyal topluluktur. İslam dini, erkeği kadın, kadını da erkek için bir elbise gibi görmektedir. Nikâh, insanın hayatını sınırlayan ağır bir sözdür. Bir yuva kurmak ve yuvayı devam ettirmek zorlu bir süreçtir. Bu itibarla evlenecek kişinin, hayat arkadaşını iyi seçmesi gerekir. Müslüman, evliliği ibadet maksadıyla yapılan önemli bir akit olarak değerlendirmelidir. Aile bir toplumun medeni aynasıdır. Müslüman, aileyi; insanın sevinci, kederi, heyecanı, merhameti, en güzel ve en kötü

¹³⁵ Nevzat Tarhan, Makul Çözüm, (İstanbul: Timaş, 2007), 86.

¹³⁶ Nesâî, *es-Sünenü'l-küübâ*, thk, Hasan Abdulmu'im Şelbî, (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/386, Hadis No: 8291.

¹³⁷ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1409/1989), 130; Ma'mer b. Ebî 'Amr Râşid el-Ezdî, el-Câmi', thk, Habibürrahman el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 11/298: Hadis No: 20589.

¹³⁸ Müslim, “Hibât”, 13.

¹³⁹ Ebû Davud, “Edep”, 129.

¹⁴⁰ Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *'Avnu'l-mabûd şerbu Süneni Ebî Dâvud*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415, 14: 39.

duyguları öğreneceği yer olarak görmelidir. Bir başka ifade ile aile insanın sükûnet ve huzur bulacağı bir kurumdur. Aile, kin ve nefret değil, sevgi ve merhametin zuhur edeceği yerdir.

Eş seçimi ve aile olmanın gereklerinde esas alınan Kur'an ve sünnettir. Allah Resulü, Kur'an'ın öngördüğü aile modelini müşahhas hale getirerek bizzat kendi ailesinde rol-model olmuş, ülfet ve meveddet kaynağı olan ailenin niteliklerini beyan etmiştir. Hadis literatüründe yer alan aile ile ilgili rivayetler incelendiğinde ortak noktanın, sağlam aile ve sağlam toplum olduğu gerçeğidir. Sağlam bir aile müessesesini kurmayı başardıktan sonra mahiyeti itibarıyla onun ruhuna aykırı düşen ve aile kurumunu yıkacak olan davranışlara karşı da Hz. Peygamber'in ikâzları hayati önem taşımaktadır.

İslam'a göre aile, bir müessese olmanın ötesinde, cennetin ya da cehennemin anahtarıdır. Ailenin tesisinde Allah'ın emriyle başlanması sorumluluğun boyutu noktasında önemli mesajlar içermektedir. Zira aile, ömür boyu sorumluluk isteyen önemli bir kurumdur. Ailenin, çocuklarla geniş aile hüviyeti kazanması ile birlikte, bireylerin de sorumlulukları artar.

İslâm, kadını erkeğin karşısı olarak değil, daha çok birbirini tamamlayan, sükûnetin kaynağı olarak görmektedir. Kur'an bu hakikati şöyle ifade etmektedir: "Onda 'sükun bulup durulmanız' için, size kendi nefislerinizden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet kılması da, O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz bunda, düşünebilen bir kavim için gerçekten ayetler vardır." Oysa İslam'dan önce kadın daha çok uğursuzluk olarak telakki edilmişti. Kur'an, kadın-erkek ayrımını cinsiyet üzerinden değil, erdemli davranışlar üzerinden yapmakta, üstünlüğün kriterini cinsiyet merkezli değil, takvayı esas alarak ortaya koymaktadır.

Ailede yer alan bireylerin birbirlerine karşı sorumlulukları bulunmaktadır. Saygı ve sevgi kuralları çerçevesinde bunlara riayet edilmesi gerekmektedir. Aile içerisinde yerine getirilmesi istenen ödevler, adalet ve hakkaniyet ilkelerine göre paylaşılmalıdır. Sorumluk dağıtımı rekabet ve egoist yaklaşım ile değil, bir ve takva üzerinde yardımlaşarak icra edilmelidir. İslam, aile içerisinde istenmeyen olayların vuku bulması halinde, bu tarz problemlerin Kur'an ve hadislerin yol göstericiliğinde hoşgörü ve karşılıklı iletişim yolu ile çözülmesini tavsiye etmektedir. Aile olmanın olmazı olarak da sevgiyi, saygıyı ve vefa duygusuna bağlı kalmayı önerir. Ayrıca İslâm, empati kurmak, istişâre etmek ve sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi de ailenin dağılmasını engelleyen unsurlar olarak görür. Modern zamanın insanı ve özellikle Müslümanı sorumluluk duygusunu geliştirmeye ve günlük hayatına yansıtmaya muhtaçtır. Ezcümle âdil bir şekilde görev dağılımının yapıldığı ve aile bireylerin görevlerine bağlı olduğu ve sorumluluklarını bildiği bir aile, aranan aile modelidir.

Hadislerde ailenin neşe kaynağı olan çocukların eğitimi için merhamet odaklı bir metodun uygulanması istenmektedir. Ebeveynlerin çocuklarına karşı ödevleri hatırlatılmış, hayatın tüm alanlarında olduğu gibi burada da yegâne örneğin Hz. Peygamber olduğu vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Acar, İbrahim. İslâm Aile Hukuku. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Ağırman, Cemal. “İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak Empati ve Hadislerde Empati Örnekleri”.
- C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, C. 10, S. 2.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî.
- el-Müsned*. thk, Şuayb el-Arnaût ve ‘Âdil Mürşid, Beyrut: Muessetü’r-Risâle, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü’l-mefâtih şerbu*
- Mışkâtü’l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1422/2002.
- Ayhan, Mehmet, Hz. Peygamber’in Ahlakının Aile Hayatına Yansıması, *Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber ve Ahlakı*. Edî. Abdülkadir Macit, İstanbul: Ensar, 2019.
- Aynî, Bedrüdîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *‘Umdetü’l-kârî şerbu Saîbi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1421/2001.
- Azîmâbâdî, Ebü’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *‘Avnu’l-ma’bûd şerbu Süneni Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994.
- Bâcî, Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücebî. *el-Müntekâ şerbu’l-Muvattâ*. Kahire: Dâru’l-Kitâbî’l-İslâmî, trs.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu’abu’l-İmân*, thk, Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu’fî. *el-Câmiu’s-Sabîh*. thk, Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2002.
- , *el-Edebü’l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmî, 1409/1989.
- , *et-Târîhu’l-kebîr*. Dekin: Dâiretü’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, 1407/1986.
- Buveytî, Muhammed Emin el-Mekkî. *Şerbu Süneni İbn Mâce*. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1439/2018.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *Müsnedü’l-Dârimî*. thk, Nebîl Hâşim, Beyrut: Daru’l-Beşâir, 1434/2013.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşije ale’s-Şerbi’l-kebîr*. Beyrut: Daru’l-fıkr, trs.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd*, thk, Muhammed Abdulmuhsin. Medine-i Münevvere: Hicre, 1420/ 1999.
- Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed, Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn, 1404/1984.
- Ebu’l-Ferec el-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Keşfu’l-müşkil min hadisi’s-Sabîhayn*. thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb, Riyad: Dâru’l-Vatan, trs.

Elbânî, Nâsirüddîn. *Silsetü'l-ehâdîsi'l-da'îfa ve'l-mevzûa ve eseruba's-seyyie fi'l-ümme*. Riyad: Dâru'l-Me'ârif. 1412/1992.

-----, *İrvân'l-galîl*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.

Emîr es-San'ânî, İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *et-Tenvîr şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrahim, Riyad: Dâru's-Selâm, 1432/2011.

Ezdî, Ma'mer b. Ebî Amr Râşid. *el-Câmi'*; (Abdürrezzâk'ın el-Musannef ile birlikte) Habibürrahman el- A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trs.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdeveyh. *el-*

Müstedrekala's-Sahâbayn. thk, Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: el-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1351/1932.

Hattâbî, *A'lâmu'l-hadîs*. thk. Muhammed Sa'd b. Abdurrahman Âli Su'ûd, Suudi Arabistan, 1409/1988.

Herevî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî. *Tehzîbü'l-lugat*. thk, Muahmmmed 'İvad, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbu'l-Fevâid*, thk, Hüsameddin el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *eż-Zevâcir 'an İktirâfi'l-Kebâir*, Dimeşk: Daru'l-Fıkır, 1417/1987.

İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstî'ab fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk, Alî Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1412/ 1992.

İbn Dâkik el-İyd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî. *İhkâmu'l-abkâm şerhu 'Umdeti'l-Abkâm*. Mısır: Matba'atü Sünneti Muhammediyye, trs.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*, thk, Yûsuf el-Hût, Beyrut: Daru't-Tâc,1409/1989.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

İbn Rahuveyh, İshâk b. İbrâhîm b. Muhalled b. İbrâhîm. *Müsnedu İshâk b.Râbeveyh*. thk, Abdulgafûr b. Abdulkhak el-Belûşî, Medine-i Münevvere, 1412/1991.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk, Ali Şirî, Beyrut: Dâruİhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*, thk, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1952.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *et-Tavdîb li şerhi'l-Câmi'i's-Sahîb*. Dımeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

İbn Veheb, Ebû Muhammed Abdullah b. Veheb b. Müslim el-Misrî. *el-Câmiu fî'l-Hadis*, thk, Mustafa Hasan Hüseyin, Riyad: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1416/1995.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kâsım, Hamza Muhammed. *Menâru'l-kârî şerhu muhtasar Sahibi'l-Buhârî*. Dımeşk: Mektebetu Dârî'l-Beyân, 1410/1990.

Kenkûhî, Reşîd Ahmed. *el-Kevkebü'd-durrî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Muhammed b. Zekeriyâ b. Muhammed Yahyâ el-Kândehevî, Hindistan: Matba'atu Nadveti'l-Ulemâi'l-Hind, 1395.

Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. Alî. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1407/1986.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

Malik b. Enes, b. Malik b. Âmir el-Esbahî. *Muwatta*. thk, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1986.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-Abvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'arifin b. Nûriddîn Alî. *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'is-Sağîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1356.

Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-Ümmâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Af'âl*. thk, Bekrî Hayâtî, Beyrut: Muessetü'r-Risâle, 1401, 1981.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîb-i Müslim*, thk, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, trs.

Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk, Hasan Abdulmun'im Şelbî, Beyrut: Muessetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nevevî, Muhyüddîn Yayha b. Şeref. *Minhâc şerhu Sahîb-i Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Sâ'âtî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Bennâ. *el-Fethurrahman er-Rabbânî*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 2016.

Sâbık, Seyyid. *Fıkebu's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1397/1997.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Musannef*, thk, Habiburrahman el-A'zamî, Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşfe'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kurân*, Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993.

Subkî, Mahmud Muhammed Hattab. *el-Menbelü'l-'azbü'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmam Ebî Dâvud*. thk. Emin Mahmud Muhammed Hattab, Kahire: Matba'atü'l-İstikâme, 1351-1353.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dîbâç 'alâ Sabîb-ı Müslim*. thk. İshâk el-Huveynî, Suudi Arabistan: Dâru İbn 'Affân, 1416/1996.

Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylu'l-Evtâr*, thk. Usâmuddin es-Subâbitü, Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413/1993.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk, Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetü'l-Teymiyye, 1415 /1994.

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk, Târik b. İvadullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

Tebrîzî, Muhammed b. Hatîb el-'Umerî. *Mişkâtü'l-Mesâbîb*. thk. Nasirüddîn Elbânî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîb*, thk, Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Halebî, 1388/1968.

Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.

Yavuz, Hilmi. *İslâm'ın Zihin Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Yeniçeri, Celâl. *İslâm Ailesi ve Ev İdaresi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ'l-Muwatta*. thk. Tâhâ 'Abdurrauf Sa'd, Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniye, 1424/2003.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ZANNIN MAHİYETİ DELİL VE AMELÎ DEĞERİ

THE ESSENCE OF THE ASSUMPTION ITS EVIDENCE AND PRACTICAL
VALUE

Mesut BAYAR

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mesalem6@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0119-7792>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 6 Ekim 2020/ 6 October 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 31 Aralık 2020 / 31 December 2020
Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 203-224.

Cite as / Atıf: Bayar, Mesut. “Zannın Mahiyeti Delil ve Amelî Değeri “[The Essence of the Assumption its Evidence and Practical Value]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 203-224.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

İslâm fıkhdında zan, hem usûlün hem de furû'un konusudur. Usûlde zan, delil içerdiği hükmün kaynağı olması açısından, furû'da ise kaynağını teşkil ettiği hükümlere etkisi açısından incelenmektedir. İslam fıkhdında bilginin, şer'î hükmün kaynağı sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Buna göre itikâdî hükme konu olabilmesi için bilgi, hem sübût hem de delalet açısından kesin olmalıdır. Amelî hükümlerde ise kesinlik derecesine ulaşmamış bilgi olarak zannî bilgi yeterlidir. Ancak bu zan, salt bir şüphe halinden ibaret olmayan, mükellefte bir kanaat oluşturan ve bazı fakihlerin zann-ı galib diye tabir ettikleri bir bilgi düzeyini ifade etmektedir. Birden fazla anlama gelen bir kelime olması ve tüm anlamlarıyla âyet ve hadislerde geçmesi gibi sebeplerle zannın bilgi ve delil olma değeri konularında fakihlerin bakış açısından kaynaklanan ihtilaflar meydana gelmiştir. Zannî bilginin hücciyeti meselesinde biri hükmün kaynağı olduğunu kabul eden, diğeri hükümlere kaynak teşkil etmediğini savunan iki görüş ortaya çıkmıştır. Fakat tarihsel süreç içerisinde zan içeren bilginin de şer'î hükmün kaynağı olabileceği görüşü ağırlık kazanmıştır. Zan, müctehid seviyesinde olan bir âlim ile mukallid mükellefler için farklı hükümler içermektedir. Bu farklı hükümler zannî bilginin oluşumunda da zannî bilgi ile amel etme konusunda da görülebilmektedir. Bu bilgilerden hareketle çalışmamızda önce zan kavramının mahiyeti ve zannî bilginin kaynak değeri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Elde edilen bilgiler ışığında zan içeren bir bilginin hükümlere etkisi ele alınmış, müctehid kişiye mahsus zan hakkındaki hükümler ile normal bir bilgi seviyesine sahip herhangi bir mükellef için geçerli olan zanna ilişkin hükümler farklı başlıklarda değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler, İlim, zann, yakîn, amel, hüküm, delil

Abstract

In Islamic jurisprudence, assumption is the subject of both usul and furu. In the usûl, the assumption is examined in terms of being the source of the judgment that it has evidence, and in furû in terms of its effect on the judgements it originates from. A knowledge obtained in Islamic jurisprudence must fulfill certain conditions in order to be considered the source of religious decree. Accordingly, a knowledge containing a belief judgment must be precise both in terms of substance and signification. As for the behavioral judgements, supposed knowledge, which means information that has not reached the degree of certainty of the obliged, is sufficient. However, this assumption expresses a level of knowledge that is not merely a state of doubt, that constitutes an opinion on the obliged party, and which some scholars call the *alzanu alghalib*. Due to the fact that it is a word with more than one meaning and is mentioned in all its meanings in verses and hadiths, disputes have arisen regarding the value of assumption as knowledge and evidence. As regards the evidentiary value of imaginary knowledge, two views have emerged, one accepting that it is the source of the judgment and the other arguing that it does not constitute a source for the judgements. However, in the historical process, the opinion that the knowledge containing assumption is the source of the religious judgment has gained importance. Assumption contains different judgements for a mujtahid scholar and mukallid. These different judgements appear in the formation of imaginary knowledge and in acting with imaginary knowledge. Based on this information, first of all, general information about the nature of the concept of assumption and the source value of imaginary information is discussed. With the information obtained, the effect of an assumption on the judgements has been discussed. The judgements on the assumption pertaining to the power of the person and the judgements on the presumption that apply to any mukallaf with a normal level of knowledge have been evaluated under different headings.

Keywords: Knowledge, assumption, certainty, act, judgment, evidence.

Extended Abstract

Islamic obligations are at the limit of one's capacity. It is possible to see the effects of this principle in many issues of fiqh. Knowledge is one of the states in which a person is responsible according to his / her capacity. The person can be responsible according to his / her knowledge. As a person's knowledge increases and approaches certainty, the obligation to fulfill the requirements of this knowledge also increases. However, this rule does not mean that the person has the right not to learn in order not to be responsible. In order to understand the relationship between knowledge and responsibility, we wanted to investigate the effect of assumption-level knowledge on one's behavior.

Assumption is one of the levels of knowledge between certainty and ignorance. Since its scope is very wide, it is often a form of suspicion and sometimes a form of certainty. Containing different meanings, caused disputes about both its content and its provisions. The assumption is not accepted as evidence in matters of belief that require certainty, but is accepted by the majority of scholars as evidence in behaviours that do not require certainty. As a result of this general acceptance, the majority of behavioral judgments are based on imaginary knowledge.

It is also controversial which types of knowledge are considered assumption. For example, although Khabar al-Wâbid seen as an assumption by the majority, there are some who think that it is a form of certainty. The fact that the assumption is a very meaningful word causes disputes about its nature as well as disputes about its being evidence.

In Islamic law, the assumption has different effects for mujtabid and muqallid. Assumption has the function of certainty for mujtabid. The verdict reached by means of assumption is binding for both the mujtabid and those who imitate him. For Muqallid, it is permissible to make a judgment by assumption, but it is not binding for someone else. The ijtehad of the mujtabid can be revoked with a new ijtehad and the actions made in the old ijtehad are not repeated. Tabarrî, which is the jurisprudence of muqallid, ceases to be evidence when certain knowledge emerges and previous actions are repeated. In addition, actions committed by assumption must be fulfilled again. However, it is sometimes not fulfilled due to difficult reasons.

For Mujtabid, the assumption occurs in three ways. The predicate is uncertain, the word can be interpreted and the evidence conflicts each other. mujtabid makes a choice according to the information available. The judgment resulting from his choice differs from the verdict of certain knowledge. For example, in Hanafis, when the orders are assumption, it becomes wajib, not fard. Prohibition is not haram, it becomes makruh tabrimin. Also, according to all scholars, supposed knowledge is not a matter of belief. For this reason, it is a sin not to do the necessary information obtained as a result of supposed knowledge, but denial does not cause unbeliever.

For Muqallid, assumption occurs in acts such as prayers, contracts, marriage, administration, trial and treatment. It is an assumption that a person receives different information about the direction of the qibla or about the entry of time or the cleanliness of the water. In such cases, his choice is considered an imaginary knowledge. In such cases, the person may prefer his jurisprudence, but his choice is not binding for someone else. However, muqallid has to imitate the ijtehad of the mujtabid.

As seen in all the examples, any person will try to reach certainty. He will do his best for this. As a result of this effort and work, it will either reach a definite result or be content with an uncertain situation. However, this uncertain situation is not a situation consisting of doubt and delusion. At this level, the person has come to certainty with various signs, signs and documents. The fact that it was close to certainty caused it to be seen as certain. Indeed, this is true not only for religious decrees but also for many issues in human life. This is a balance of life and Islam has systematized this balance by setting rules for Muslims.

In this study, it is assumption that important information that will contribute to Islamic knowledge philosophy is brought together. Some confused concepts were distinguished by comparing them with each other. It contributed to the formation of the theory of thought by giving examples from worship to judgment, and from procedural to action, and it was concluded that it had a strong relationship with behavioral judgments.

GİRİŞ

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik sorumluluk üstlenme ehliyetidir. Usûl eserlerinde ehliyetü'teklîf veya ehliyetü'l-hitâb şeklinde ifade edilen bu ehliyet, kişinin şer'î hitaba ehil olmasını ifade eder. " *Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklîf ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler, onu insan yükledi. Çünkü o çok zâlimdir, çok cabildir.*"¹ meâlindeki âyet-i kerîme, sorumluluğun sadece insana yüklendiğine ve insanın potansiyel olarak bu güce sahip bir varlık olduğuna işaret etmektedir.

Usûlcüler, usûl eserlerinde mahkûm aleyh başlığı altında mükellefiyet ile ilgili bazı şartlar zikretmişlerdir. Buna göre kişinin teklife muhatap olabilmesi için beden ve akıl sağlığı yerinde olmalı, îfa edeceği fiilin tasavvuru mümkün olmalı ve vasıta gerektiren bir fiil ise mükellef bu vasıtaya sahip olmalıdır.² Zikredilen şartlar, kişinin gücü ölçüsünde yükümlü olması şartına dayanmaktadır. Bu güç veya potansiyel; kudret, tâkat, vus'at ve istitâat gibi kavramlarla dile getirilmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de vus'at kavramı kullanılarak kişinin ancak gücü dâhilinde olan şeylerle mükellef tutulduğu hükmü yer almaktadır.³

Şartlarda bahsi geçen akıl ve beden sağlığı ifadesiyle kişinin sorumluluğu kaldırabilecek bedensel güce ve bunu doğru anlama kabiliyetine sahip olması kastedilmektedir. Hanefî usûlcüsü Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330) söz konusu iki gücün ilkinin akıl ile meydana gelen şer'î hitabı anlama kabiliyeti, diğerini ise bülûğ ile ortaya çıkan ve şer'î hükümle amel etmeyi sağlayan bedensel güç olarak zikretmiştir.⁴

Teklîfe konu olan şeyin tasavvurunun mümkün olması şartı da akıl vasıtasıyla elde edilen anlama kabiliyetine işaret etmektedir. Tasavvur, bilginin elde edilmesinin ilk aşamasıdır. Bu sebeple Cürcânî (v. 816/1413) tasavvuru "*bir şeyin suretinin akıldâ hâsıl olması, henüz bakında olumlu veya olumsuz bir hükmün verilmemiş olması*"⁵ şeklinde tarif etmiştir. Bilgi, akıldâ ortaya çıkar. İnsan aklı ile doğru ve yanlış, faydalı ve zararlı olanı ayırt ettiği gibi, dini sorumluluklarının da farkına varmaktadır. Büyüdükçe bu potansiyel de büyümekte bunun bir sonucu olarak sorumluluğu artmaktadır.

¹el-Ahzâb, 33/72: *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ*

² Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, thk. Muhammed Hamid Osmân (y. y: ts.), 45,-46; Necmüddîn Ebu'r-Rabî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 1/221; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza Zühayr Hâfız (Medine: 1413/1993), 1/ 277.

³ el-Bakara, 2/286: *لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا*

⁴ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Kesfû'l-esrâr ân Usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.) 4/238.

⁵ Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Mişavî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 53.

Şartlarda bahsedilen vasıtalarla sahip olmakla kastedilen ise vahiydir. “*Bir kavme peygamber göndermeden azap etmeyiz.*”⁶ âyeti, sorumluluğun oluşmasında vahyin belirleyici olduğuna işaret etmektedir.

Usûlcüler, teklife konu olan fiilin şartlarını ise mahkûm fih başlığı altında zikretmişlerdir. Buna göre bir fiilin teklife konu olabilmesi için teklif edilen şeye kişinin gücünün yetmesi ve meselenin mükellef tarafından tam olarak bilinmesi gerekir.⁷ Böylece mükellef olmanın veya bir fiilin teklife konu olmasının, insandaki potansiyel gücün var olmasına ve mükellefin bunu bilme imkânına sahip olması şartlarına dayandığı ortaya çıkmaktadır. Kişi bilmediği bir şeyin icabını yerine getiremez. Bilinme şartı ile kişinin bilfiil bilmesi değil, bilme imkânına sahip olması kast edilmektedir.⁸ Bilme imkânı insan gücüne dayanmaktadır. Çağdaş araştırmacılar tarafından da ifade edildiği gibi kişinin bilmediği ve bilme imkânına sahip olmadığı bir şeyle yükümlü tutulması gücünü aşan bir şeyle yükümlü tutulması anlamına geleceğinden, ilim (bilgi) şartı da kudret şartına indirgenebilir ve böylece yükümlülüğün temel şartı en genel anlamıyla “kudret” olarak zikredilebilir.⁹

Yukarıda ifade edilen şartlara bakıldığında bilgi ile mükellefin davranışları arasında bir ilişki göze çarpmaktadır. Buna göre mükellef öncelikle imkânları dâhilinde bilgi elde etmek için uğraşmalıdır. Peygamber gönderilmeden bir toplumun azap görmeyeceğine dair âyetler, tamolarak bilme imkânına sahip olmayanların ve kendilerine vahiy bilgisi tebliğ edilmemiş olanların sorumlu olmayacaklarına işaret etmektedir.¹⁰ Eş’arîlerin teorik düzeyde de olsa güç yetirilmeyen şeyle teklifi caiz görmeleri, hüsn ve kubhun ancak şer’î hükmün tebliğiyle tespit edilebileceği yönündeki görüşleri, onlar nazarında teklifte bilme şartının güç yetirebilme şartından daha önce geldiğini göstermektedir.¹¹

Yukarıda bahsi geçen tam olarak bilme (ilmü’t-tâm) ifadesiyle kesin/kat’î bilgi kastedilmektedir. Ancak sosyal hayatın tabii bir gereği olarak özellikle amel meselelerinde kesin bilgiye ulaşmak çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Böyle bir durumda mükellefte doğru olduğuna dair kanaat oluşturan bilgi, hükmün kaynağı olur. Kanaat oluşturan bu duruma, doktrinde zann-ı galip veya galebetü’z-zann denilmiştir.

Bilginin kesinlik açısından aşamaları vardır. Bu bilgi aşamalarına eserlerde meratibü’l-ilm (bilgi mertebeleri) denilmektedir. Zan da bilgi mertebelerden biridir. Ancak bu bilgi aşamalarından hangisine denk geldiği konusunda değişik görüşler bulunmaktadır. İhtilafların

⁶ el-İsrâ, 17/15: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

⁷ Örneğin bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 276.

⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 266; Zekiyüddîn Şa’bân, *Usûlü’l-fıkbi’l-İslâmî* (Lübnan: Daru’l-Kütüb, 1981), 359.

⁹ Abdurrahim Kozalı, “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret) Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 253.

¹⁰ el-İsrâ, 17/15; en-Nisâ, 4/165

¹¹ Eş’arîler, kişinin gücünün yetmediği şeyle mükellef tutulmasının aklen caiz olduğunu ancak vakta olarak böyle bir şeyin gerçekleşmediğini söylemişlerdir. Dolayısıyla kastettikleri şey, Allah’ın bilkuvve kullarını muhal ile sorumlu tutabileceği ancak bilfiil bunu gerçekleştirmediğidir. Konu ile ilgili olarak bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/277.

ortaya çıkmasına zemin hazırlayan etkenlerin anlaşılması için bilgi kavramının ve bilgi mertebelerinin izah edilmesi önem arz etmektedir. Bundan hareketle çalışmada önce bilgi ve bilgi mertebelerinden bahsedilecektir. Ardından bilgi mertebelerinin önemli bir aşamasını teşkil eden zannın epistemolojik mahiyeti açıklanacak, izah edilen bilgiler ışığında zannın delil olma değeri ele alınacaktır.

Konu ile ilgili Sahip Beroje'nin "Zannî bilginin mahiyeti ve önemi" adlı bir makalesi bulunmaktadır. Makalede zan daha çok içtihada etkisi açısından incelenmiş ve delil olması gerektiğine dair açıklamalar yapılmıştır. Çalışmamızda ise müçtehid olmayan mükellefin (mukallidin) de zan hali ele alınmış, zannın mahiyeti ve delil değeri hakkında doktrinde yaşanan tartışmalar da eklenmiştir. Çalışma, zannın hükümlere etkilerini detaylı bir şekilde açıklamaktan ziyade bunun imkânı ve şekilleri hakkında fikir edinmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple zannî bilginin hangi şartlarda ortaya çıktığına ve ortaya çıkış sürecinde hangi sorumlulukları doğurduğuna dair bilgiler ve mükellefin karşılaşılabileceği konular makale şartları dâhilinde ana hatlarıyla açıklanmıştır.

1. Bilgi Mertebeleri

Tam anlamıyla Arapça karşılığı sayılmazsa da bilgi kelimesinin en yakın karşılığının ilim olduğu belirtilmektedir.¹² İlim sözlükte, bilgi, kavramak, marifet ve idrak etmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹³ Terim olarak birçok tarifi yapılmışsa da tariflerin iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Birinci noktada zihinde oluşan tasavvurun vakıya uygunluğu veya kişinin bilgisinin olması gerektiği gibi ortaya çıkması vurgulanmaktadır.¹⁴ İkinci noktada ise zihinde ortaya çıkmış ve öğrenilen şeyleri birbirinden ayırma seviyesine çıkmış olan bir bilinç aşamasını ifade etmektedir.¹⁵ Bu tariflere göre sadece yakîn ifade eden bilgi hali ilimdir, zan, şek ve vehim gibi bilinç halleri cehalet kategorisine girmektedir. Konun anlaşılması için kesin bilgi anlamıyla yakîn ile kesin bilginin zıddı olan cehalet açıklanacaktır. Ardından çalışma konumuz olan zanna geçilecektir.

1.1. Yakîn

Yakîn sözlükte, bir bilginin yerleşmesi ve şüphenin bertaraf edilmesidir.¹⁶ Bir fıkıh/akaid terimi olarak birçok tarif yapılmış olup bu tanımlarda kalbte oluşan kararlılık

¹² Bilginin ilim kavramını tam olarak karşılayamadığı ile ilgili olarak bk. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı Olarak Sadık Haber", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1999), 84; Gülşen Ökten, *Kur'an-I Kerim'e Göre Bilginin Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 9.

¹³ Ahmed b. Muhammed, *el-Feyyûmî el-Mısbâbu'l-münîr* (Beirut: Mektebetü Lübnan 1987), 127; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu istulâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Heyet (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1417/1996), 1219.

¹⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 130; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râkib el- İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 580.

¹⁵ Tehânevî, *Keşşâfu istulâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1219.

¹⁶ Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubîd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1241.

vurgulanmaktadır Bu tanımlardan biri şudur: “*Yakîn, bir şeyin meydana gelmesi veya meydana gelmemesi ile ilgili olarak kalbin kesin olarak hükmü vermesidir.*”¹⁷

Yakîn inançsal/kalbî boyutu ile ilimden daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Nitekim ilim, yakîn'in bir türü sayılmaktadır. Buna göre haber ve delil toplama sonucunda elde edilen kesinliğe ilme'l-yakîn, gözle müşahede edilen kesinliğe ayne'l-yakîn, tecrübe edilen kesinliğe ise hakka'l-yakîn denir.¹⁸

Yakîn, farklı değerlendirmeler bulunmakla beraber sadık haber, akıl ve duyulardan oluşmaktadır. Bu vasıtalarla elde edilen ilme, genel ilim tasnifleri içinde zaruri ilim denilmektedir.¹⁹ Sadık haber vahiy yoluyla ulaştırılan veya tevatür yoluyla aktarılan haberdir.²⁰ Yakınlık açısından ilimlerin daha detaylı tasnifleri de bulunmaktadır.²¹ Ancak dikkatle incelendiğinde söz konusu tasniflerin de mezkur üç ana kategoride değerlendirilebileceği görülecektir.

Din ile ilgili meselelerde esas olan sadık haber olup akıl ve duyularla elde edilen bilgilerle çelişmez. Ancak akılla kıvranılmayan ve duyularla hissedilmeyen konularda sadık haber ölçü olmaktadır. Buna örnek olarak gayba iman etme yükümlülüğü verilebilir.²² Nitekim Allah, melekler ve ahiret gibi gaybî hakikatlere iman etmek için iman edilen konunun mahiyetinin aklen ve hisslen bilmesi mümkün değildir.

1.2. Cehalet

Sözlüklerde cehalet, ilmin zıddı çerçevesinde tarif edilmiştir. Nitekim Cürcânî (v. 816/1413), cehli olması gerekenin hilafı olarak yorumlamakta ardından basit cehalet ve mürekkebe cehalet olmak üzere iki kısımdan meydana geldiğini belirtmektedir. Basit cehaleti bilinmesi gerekeni bilmeme, mürekkebe cehaleti ise vaktiye muhalif bir itikad olarak yorumlamaktadır.²³

¹⁷ “Yakîn”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve 'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1428/2006, 45/ 287.

¹⁸ İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el- Halebî, *Nîmetü'z-Zerî'a fî nuşreti's-serî'a*, thk. Alî Ruzâ b. Abdillâh, (Riyad: Dâru'l-Mesîr, 1419/1998), 113.

¹⁹ İslam âlimleri, ilmi ilk olarak kadîm (ezeli) ve muhdes olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kadîm ilim, Allah'ın ilmi olup tüm bilgilerle bağlantılıdır. Bu sebeple tasnif edilemez. Muhdes ilim ise sonradan meydana gelen ve kullara ait olan ilimdir. Bu ilim bazen zarûrî, bazen de mükteseb olur. Zarûrî ilim defedilmesi şüphe gibi sebeplerle mümkün olmayan zaruretten kabul edilen ilimdir. Mükteseb ilim ise belli bir çaba sonucunda elde edilen ilimdir. Şeriat ilmi olmadan bilinmeyecek olan konulardır. Bu ilimlere araştırma ve istidlal yoluyla ulaşılır. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî nuşûli'l-fıkḥ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4.

²⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Mülehhas İlmî Tevhid* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962), 8-9.

²¹ Buna göre kesinlik açısından zaruri ilimler evveliyât, müşahedât-i bâtine, mahsûsât-i zâhire, tecribiyyât ve mütevâtîrât olmak üzere beş kısma ayrılır. Evveliyât düşünmeksizin ulaşılan kesin bilgiler, batın müşahede açıklık gibi durumlarla hissedilen bilgiler, zâhir duyular ve beş duyu organı vasıtasıyla elde edilen bilgiler, tecribât ateşin yakıcılığı gibi deneyle ortaya çıkan bilgiler, mütevâtîrât ise doğru söylediklerine inanılan kişilerin haber vermesi ile kesinliğe ulaşan bilgilerdir. Makdisî, *Ravdatü'n-nâzir*, 21-22.

²² el-Bakara, 2/3: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ

²³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 72.

Bilgisizliğin karşılığı olarak Arapçada cehl veya cehalet olmak üzere iki kavram kullanılmaktadır. Bu iki kavram, bazı lügat âlimlerince aynı anlamda, bazıları tarafından ise farklı anlamda kullanılmıştır. Farklı düşünen dil bilginlerine göre kişinin bir konuda bilgisinin olmamasına cehl, konunun bilinmezlik içermesine ise cehalet denilmektedir.²⁴ Diğer bir kısım dilciye göre ise bilmeme/bilgisizlik haline cehl-i basit, kişinin bir konudaki bilgisinin konunun hakikatinden farklı olması haline de cehl-i mürekkeb denilmektedir.²⁵ Zerkeşi (v. 791/1392), kişinin bir konudaki bilgisinin konunun hakikatinden farklı olmasının cehalet olarak nitelendirilmesini kabul etmemektedir. Ona göre mukallitte olduğu gibi kişinin bilgisi her zaman hakikate mutabık olmayabilir.²⁶

Cehaletin şer'î meselelerde herhangi bir hükmü yoktur. Ancak şartlara ve imkânlarla göre bazı hallerde mazeret sayılmaktadır. Hangi konularda cehaletin mazeret sayıldığı konusu eserlerde mükellefiyetin şartları başlıkları altında ele alınmaktadır. Naslarda ilim, yakîn, cehalet ve zan kavramları birçok yerde kullanılmaktadır. Zannın ilişkili olduğu iki kavram hakkında verilen ön bilgilerden sonra çalışma konusu zann kavramını ele alabiliriz.

2. Zan Kavramı

2.1. Zannın Lügat Anlamı

Lügat âlimlerine göre zan, hem şekk hem de yakîn anlamına gelen “ezdad”²⁷ türünden bir kelimedir. İbn Fâris'e (v. 395/1004) göre zan, hem şekk hem de yakîn anlamına gelen bir kelimedir. Ancak zandaki yakîn ilimde olduğu gibi açık değildir.²⁸ İbn Manzûr (v. 711/1311) da zannın hem şekk hem yakîn anlamına geldiğini düşünmekle beraber bu yakîniyetin ayan (apaçık) değil tedebbür (işin sonucunu başından düşünme) olduğunu belirtmektedir.²⁹ Cevherî (v. 393/1003)³⁰ ve Feyyûmî (v. 770/1368)³¹ gibi lügat âlimlerine göre iki anlama gelmekte ancak zannın esas anlamı şekk olup nadiren yakîn anlamında kullanılmaktadır.

Lügat âlimlerinin tanımlarına bakıldığında zannın hem şekk hem yakîn anlamında kullanıldığına ancak yakîn anlamında nadiren kullanıldığına ve zandaki kesinliğin ilimde olduğu gibi açık olmadığına işaret ettikleri görülmektedir. Zannın yakîn anlamında da kullanıldığı şeklindeki görüşlerinin dayanaklarından biri Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyetlerde

²⁴ Ebu'l Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.) 1/129.

²⁵ İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, 209.

²⁶ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır el-Misrî ez-Zerkeşi, *el-Babri'l-mubît fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullâh Abdülkadiri'l-Anî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/54.

²⁷ Ezdâd, zıddın çoğulu olup müşterek (eş sesli, lafızları aynı, manaları başka yahut iki veya daha fazla mânası olan) kelimelerin ayrı bir sınıfını oluşturmaktadır. Yakîn ve şekk kavramları birbirlerinin zıddı oldukları için zan her iki anlama delalet edince ezdad kelimele olurlar.

²⁸ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü makâyisi'l-lügâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Kahire: Daru'l-Fikr, 1399/1979), 3/462.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/273.

³⁰ Ebu Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâb Tâci'l-lügâ*, thk. Ahmed Abdulgafûr Atar (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987), 6/2160.

³¹ Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-münir*, 147.

yakîn³², bazı âyetlerde³³ şekk anlamıyla kullanılmış olmasıdır. Kur’ân’da zan kavramının isim olarak geldiğinde şek, vehim ve kanaat³⁴, fiil olarak geldiğinde ise hem şek ve vehim gibi şüphe hem de ilim ve yakîn türünden kesin anlamlar ifade ettiğini öne süren çalışmalar bulunmaktadır.³⁵ Nitekim Tehânevî (v. 1158/1745) sözlük anlamı çerçevesinde zan, şek ve vehim arasında neredeyse bir farkın olmadığını söylemektedir.³⁶

2. 2. Zannın Terim Anlamı

Fıkıh veya akaid ilminin bir terimi olarak zan, yakîn anlamıyla kullanılmamakta ve birini diğerinden daha güçlü kabul etmekle birlikte iki ihtimalin de mümkün görüldüğü bilgi düzeyini ifade etmektedir. Bu itibarla Cürcânî’nin “*zıddı muhtemel olmakla beraber tercih edilen itikad*” şeklindeki³⁷ tarifi fukahâ arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu bakış açısına uygun olarak zannın “*zıddı mümkün görülmekle beraber ağır basan itikad*”³⁸ veya “*iki anlama da hamledilebilen ancak biri diğerinden daha açık olan vakıa*”³⁹ şeklinde tarifleri yapılmıştır. Fukahâya göre zann, kesin bilgi olmadığı gibi şüphe ağır basan bir vehim de değildir. Zan konusu olan şeyde içtihadı veya emarelere bağlı hâsıl olmuş bir kanaat mevcuttur. Ömer Nasuhi Bilmen, zannı “*karinelere mutabassıl gayri kat’i marifet*” şeklinde tarif ederek buna dikkat çekmiştir.⁴⁰

Fakihlerin çoğunluğu, yakîn düzeyinde olmayan bilgiyi derecelendirerek zan, vehim ve şek diye üçe ayırmaktadır. Onlara göre kesinleşmemiş bilginin zayıftan güçlüye doğru vehim, şek ve zan olmak üzere üç kısmı bulunmaktadır. Vehim, kişinin bir konuda birbirinden farklı iki bilgisi olduğunda zayıf kalan, (mercûh) kısmıdır.⁴¹ Vehmî bilginin doğruluk oranı, zıddı olan diğer bilgiye oranla yüzde 1 ile yüzde 49 arasında değişmektedir.⁴² Kişinin bir konuda birbirinden farklı iki bilgisi olur ve bu ikisi birbirlerine eşit ise bu bilginin durumuna da şek denir.⁴³ Bir kişinin bir konuda birbirinden farklı iki bilgisi olursa kuvvetli kalan kısmına zan denir. Zannî bilginin doğruluk oranı yüzde 51 ile yüzde 99 arasında değişmektedir. Zan bu seviyede ağır basan görüş (râcih), vehim zayıf kalan (mercûh) görüş olur.⁴⁴

³² et-Tevbe, 9/118: وَظَنُوا أَنَّهُ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ

³³ el-Kasas, 28/ 39: وَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ

³⁴ Bkz. Mustafa Kara, “Kur’ân’da Zann Kavramı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/ 19 (Haziran 2011), 195-201.

³⁵ Kara, “Kur’ân’da Zann Kavramı”, 202-212.

³⁶ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1153.

³⁷ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 122.

³⁸ Muhammed Umeym el-İhsan el-Müceddidî b. Abdülmenan el-Bereketî, *et-Ta’rifâtü'l-fıkhiyye* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2003), 140.

³⁹ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Şerhu’l-Varakât fi usûli’l-fıkıh*, thk. Muhammed b. Mûsa Afâne (Filistin: Câmîatü’l-Makdis, 1420/1999), 85.

⁴⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Liğatçesi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 68.

⁴¹ Şihâbüddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Şerhu Tenkibi Fusûl*, thk. Abdurrauf Said (Beirut: Şirketü’t-tibâati’l-fenniyye, 1393/1973), 63.

⁴² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 601.

⁴³ Ebû Ya’lá, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fi usûli’l-fıkıh*, thk. Ahmed b. Ali b. Sîr el-Mübârekî (y. y. 1410/1990), 1/ 83.

⁴⁴ Ahmed Reysûnî, *Naşriyyetü’l-takrîb ve tağlîb ve tatbîkuha fi’l-’ulûmi’s-siyâsiyye* (Kahire: Dâru’l-Kelîme, 1431/2010), 26.

Bazı fakihlere göre ihtimallerden ağır basan görüşle zan meydana gelmekte ağır basma fikrinin artıp yakîne yaklaşmasıyla zann-ı galip ismini almaktadır.⁴⁵ Ağır basan ihtimal arttıkça yakîne yaklaşır ve yakîn hükmünü alır. İzmirli İsmail Hakkı, ihtimallerin bilginin doğruluk oranlarını ağırlığa göre ele alırken yüzde bir ihtimali vehim, yüzde ikiden elliye kadar kısmını şüphe, yüzde elliden sonrasını zann-ı râcih, yüzde doksan ihtimali ise zanni galip olarak nitelendirmektedir.⁴⁶

2.3. Zannın Meşruyeti

Zan, meşruyet açısından caiz olan zan ve caiz olmayan zan olmak üzere iki kısma ayrılır. Haram olan zanna zann-ı mezmûm veya su-i zan, caiz olan zanna ise zann-ı memdûh veya hüsn-ü zan denilmektedir.

Hüsn-ü zan ile amel etmek bazen vaciptir. Mesela bir kulun Allah hakkındaki zannı, her zaman hüsn-ü zan şeklinde olmalıdır. Normal hayatında bir mümin korku ile ümit arasında olmalıdır. Ancak ölüm yaklaştığında ümidi ve Allaha karşı hüsn-ü zannı artmalıdır. İnsanlar hakkında da hüsn-ü zanda bulunmak övülen zan kategorisindedir.

Su-i zan hem Allah hakkında hem de Müslümanlar hakkında haramdır. Âyette “*zannın çoğundan kaçın*”⁴⁷ buyurularak böyle bir zandan Müslümanlar sakındırılmaktadır. Kötülüklerinden emin olmak için kâfirler ve fasıklar hakkında oluşan su-i zan haram değildir. Çünkü onların kötülüklerinden emin olmak gerekir. Şâfî fukahâsından Remlî (v. 1004/1595), meşruyet açısından zannın çeşitlerini şöyle açıklamaktadır: “*Meşruyet açısından zan, vacip, mendup, haram ve mübah kısımlarına ayrılmaktadır. Vacip zan, Allah hakkında bulunması gereken hüsn-ü zandır. Haram zan, Allah hakkında ve zahir amelleri adalet vasıflarına sahip Müslümanlar hakkında oluşan su-i zandır. Mübah zan, şüpheli şeylere karışmasıyla ve kötülükleri açıkça işlemesiyle insanlar arasında şöbret olmuş kişi hakkında oluşan zandır. Çünkü bu kişi insanların kendisi hakkında zanda bulunma yolunu açmıştır. İnsanlar kendisini gizleyen hakkında kötü konuşmazlar. Caiz olan zan ise insanların bir meseleyi çözmede, cinâyet bedellerinin tespitinde ve haberi vahid ile gelen hükümler konusundaki tutumlarıdır. Bu zanna tabi olma âlimlerin icmasıyla caizdir.*”⁴⁸

3. Zannın Delil Değeriyle İlgili Tartışmalar

Kişiyi bilgiye ulaştıran vasıtalar vardır. Zorunlu olarak bilinecek düzeyde bedihi (açık) olduğundan zaruri ilimde araştırmaya ve delil arayışına ihtiyaç duyulmamaktadır. Mükteseb ilim ise belli bir çaba sonucunda elde edilen ilim türüdür. Mükteseb ilme araştırma (istikra) ve istidlal yoluyla ulaşılır. İstidlâl, delil elde etme uğraşı olup Hanefilerde hem zann hem de yakîne ulaştıran vasıtaya delil denir. Eğer delil zannî bilgiye götürürse zannî, ilme götürürse

⁴⁵ Zeynüddin b. İbrâhîm b. Nüceym, *el-Babru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), I2/314.

⁴⁶ Celaleddin İzmirli, “İzmirli İsmail Hakkı”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu Kitapçığı* (Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları, 1996), 252-253

⁴⁷ el-Hucurât: 49/12: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ

⁴⁸ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 2/ 439.

kat'î olur.⁴⁹ Mütakellimlere göre ise kat'î bilgiye ulaştırıcı vasıtaya delil, zannî bilgiye ulaştırıcı vasıtaya emare denir.⁵⁰ Nitekim zannın bazı tanımlarında “emareden hâsıl olan kanaat” ifadesi geçmektedir. Emare güçlendikçe zann da güçlenir ve yakınlığa yaklaşır.

Zan sonucunda elde edilen bilginin mükellef için bağlayıcı olup olmadığı meselesi kişiye ve bilginin kullanılacağı alana göre değişmektedir. Akaid konularında zannın muteber olmadığı konusunda görüş birliği vardır. Fıkhın amelî konularında ise zannın muteber kabul edildiği, bu konulardaki zann-ı gâlibin yakîn mesabesinde sayılması gerektiği İslâm âlimlerince yaygın kabul görülmüştür. Zannın amelî meselelerde yakîn gibi değerlendirilmesi anlayışı Ehl-i sünnet âlimleriyle Mu'tezile ulemâsının çoğunluğuna aittir; bazı Mu'tezilîler'le Şîa ve Zâhiriyye âlimleri bu görüşe katılmaz.⁵¹

3.1. İman Meselelerinde Zannın Delil Değeri

İman etmek ilke olarak iman edilenin hakkıyla idrak edilmesi gerekmele beraber gayb gibi alanlarda mahiyet itibariyle zan sayılan taklidî iman yeterlidir. Nitekim aralarında Eş'arî ve Mâtürîdîlerin de bulunduğu kelamcılarının çoğuna göre tahkikî iman vacip ancak taklidî iman da caizdir.⁵² Bu itibarla mukallidin imanı geçerli ise de, mukallid imkânı nispetinde imanını aklî ve dinî delillerle güçlendirmelidir.

Allah kullarına akletmeyi, akıllarının aldığı sahalarda emretmiştir. Aklın alamadığı meselelerde resullerini görevlendirmiştir. Çünkü gaybın anahtarları Allah'ın yed-i kudretindedir ve bunu dilediği resullerine açar.⁵³ Diğerlerinin gayb meselelerinde onlara tabi olma dışında başka seçenekleri yoktur. Bir meselede onlara tabi olmakla itikad meydana gelmiş olur. İtikad ise kişi için kesinlik ifade etmektedir. Meselenin iman konusu olabilmesi için esas olan sadık haber ise de bunun kapsamı konusunda farklı bakış açıları bulunmaktadır. Aşağıda bunlara değinilecektir.

3.2. Amelî Meselelerde Zannın Delil Değeri

Amelin konusu olan meselede de kesin bilgi esastır. Fakat yakîne ulaşmak mazeret teşkil ederse bu durumda zann-ı galip, âlimlerin büyük çoğunluğuna göre yakîn makamına geçer. Çünkü zann-ı galiple işlenen amel genelde hakikate uygun bir şekilde meydana gelmekte ve amel edildikten sonra hatalı çıkması nadiren gerçekleşmektedir.⁵⁴

Amelî meselelerde zannın delil değeri ile ilgili görüş arılığı bulunmaktadır. Şîiler, Mutezile'den Nazzâm (v. 231/845) ve Ebû Alî Cübbaî (v. 303/916), Zâhirîlerden Dâvûd b.

⁴⁹ Şemsü'l-cimme, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâ'î'l-Mearif el-Nu'maniyye, ts.), 1/ 277-278.

⁵⁰ Ebû Ya'la, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*, 1/135.

⁵¹ Bkz. H. Yunus Apaydın, “Zan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/122.

⁵² Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2011), 1/ 56.

⁵³ Âl-i İmrân, 3/179: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطِيعَكُمْ عَلَى الْعَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ جَعَلِي مِنْ رَسُولِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمُّوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

⁵⁴ Karâfî, *ez-Zabîre*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994), 1/ 177.

Alî (ö. 133/750) ve İbn Hazm (v. 456/1064) çeşitli gerekçelerle dini hükümlerde zannın delil olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir.⁵⁵ Ancak zanna yükledikleri anlam farklılık arz etmektedir. Bunlardan Zahirilerin karşı çıktığı noktanın belirtilmesi önemlidir. Zahirilerin karşı çıktıkları zan, nastan destek almamış akıl yürütme sonucunda elde edilen içtihad hükümleridir. Haber-i vâhid onlar için zan ifade etmemektedir. İbn Hazm, sünnetin de vahyin bir kısmı olması sebebiyle korunmuş olduğunu beyan etmekte ve âhâd sünneti zan kategorisinde görmemektedir.⁵⁶ Yine kendisi şahitlik ve yemin gibi zan ifade eden durumları muteber görmüş, bunların zan ifade etmediklerini söylemiştir. Ona göre gerek haber-i vâhid, gerekse de yemin ve şehadet gibi durumların bağlayıcılığı konusunda naslar vardır. Bu sebeple onlarla amel etmek vaciptir. Ancak bu zann-ı galip ile amel değil, yakîn ile amel sayılır. Çağdaş bazı araştırmacılar da âhâd sünnetin hem itikadî hem de amelî alanda bağlayıcı olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bunlara göre sünnet de sadık haberin bir çeşididir.⁵⁷

Aşağıda iki grubun da en önemli delilleri zikredilecektir.

3.2. 1. Zannı Hüccet Kabul Etmeyenlerin Delilleri

1. Kur’ân’da hakkında ilim sahibi olmadığımız şeylerin peşine düşmememiz emredilmekte⁵⁸ ve zannın hak açısından bir şey ifade etmediği belirtilmektedir.⁵⁹ Bu âyetler, zanna tabi olmayı yasaklamaktadır. Bu sebeple zanla hükmedilemez.⁶⁰

Bu delili öne sürenlerin zanna sadece şek anlamıyla yaklaştıkları görülmektedir. Zannın sözlük anlamı başlığı altında ele alınan âyetler ve lügat âlimlerinin tarifleri ile ilmin mertebeleri başlığı altında verilen bilgilerden zannın şek ve yakîn anlamları olduğu açıklanmıştı. Kur’an-ı Kerim’de zannın bir bilgi de ifade ettiği bilinmektedir. Mesela “*Onlar Allah’tan başka sığınacak yoktur diye zannediyorlar.*”⁶¹ âyetinde zan ilim ifade etmektedir. Bazen ise ilim zan anlamıyla gelmektedir: “*Ey iman edenler sizce mubacir kadınlar geldiğinde onları deneyin. Eğer onların mümin olduklarını bilerseniz (zan ederseniz) onları kâfirlere geri vermeyin.*”⁶² Diğer âyetlerde zemmedilen zan, kuvvetli zan değil, vehimdir. Öte yandan ilmin iki türü olduğu, birinin hakiki ilim olan yakîn, diğerinin ise zahir ilim olan zann-ı galip olduğu şeklinde tespitler mevcuttur.⁶³ Nitekim lügat âlimlerinin benzer şekilde tespitleri geçmişti.

⁵⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, III, 602; Abdullâh b. Sa’d el-Muğîre, “Hücciyetü’z-zann dirâsete tasîliyye tatbikiyye”, *Mecelletü’l-Ulûmi’ş-Şer’iyye*, 25 (Suudi Arabistan: 1433/2012): 300

⁵⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İbkâm fi usûli’l-abkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut, ts.), 8/ 430.

⁵⁷ Nâsiruddîn Elbânî, *el-Hadis hüccetun bi nefsih fi’l-akâid ve’l-abkâm* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1426/2005), 49-70. Müellif, bu eserde ahad haberlerin çok olması ve Kur’ân’ın sünnete teşviki gibi sebeplerle itikadda da kullanılabilirliğini söylemektedir.

⁵⁸ el-İsrâ, 17/36: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

⁵⁹ Yûnus, 10/36: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba’atü’n-Nahda, 1347/1928), 1/ 71.

⁶¹ et-Tevbe, 9/118: وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ

⁶² el-Mümtehine, 60/10: فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el- Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf, 1414/1994), 5/327.

2. Sahabe ve seleften re'yin haram olduğuna dair açıklamalar vardır. Bunlar içtihadın ve özel olarak da kıyasın caiz olmadığını göstermektedir.⁶⁴

Bu delilden hareketle zanna karşı çıkanlar Zâhirîlerdir. Onlar dinî hükümlerin taabbüdî olduğunu bu sebeple kıyas gibi yöntemlerin taabbüdî olan şeylerde işletilmeyeceğini belirtmektedirler. Oysa zemmedilen re'y, aklını öncelemek ve bir konuda açık nas varken yorum yapmaya kalkışmaktır.⁶⁵

3.2.2. Zannî Hüccet Kabul Edenlerin Delilleri

Mütekellimûn ve fukahâ usûlcülerin çoğunluğuna göre güçlü kanaat haline gelen zan ile amel caizdir. Bu konuda birçok delil getirilmiştir. Ancak önemli gördüğümüz delilleri sunmakla yetineceğiz.

1. Galip zan, yakînin bir parçasıdır. İnsanın bütün bilgilerini kesin derecesinde alması mümkün değildir. Dinde asıl olan yakîn bilgiye göre inanmak ve yaşamaktır. Fakat bu her zaman mümkün değildir. Bu durumda mazeret meydana geldiğinden şüphede kalıp kararsız kalmaktansa kanaat oluşturacak bazı bilgilerle karar vermek doğru olacaktır.⁶⁶

2. Kuran ve sünnette zan ile amele delalet eden naslar bulunmaktadır. En önemlileri Kuranda istinbât âyeti⁶⁷ hadis olarak da Muâz b. Cebel'in (v. 17/638) Yemen'e elçi olarak gönderilişi ile ilgili rivayettir.⁶⁸ Âyette tartışılan konunun önce Allaha ve Resûlüne daha sonra emir sahiplerine başka bir ifadeyle ilgili meselede uzman olan yetkili kişilere götürülmesi suretiyle meselenin çözümüne teşvik vardır. Muâz b. Cebel'in Yemen'e gönderiliş sürecinde ise Hz. Peygamber (s.a.v) Ona “*Ne ile hüküm vereceksin?*” diye sorduğunda önce Allah'ın kitabıyla, soru üzerine Allah'ın kitabında bulamadığında Resulünün sünnetiyle hüküm vereceğini belirtmiş, hüküm sünnette de bulunmadığı zaman ne ile hükmedileceğinin sorulması üzerine ise “*reyimle amel ederim.*” demiştir. Bu naslarda içtihad yapılması onaylanmıştır ve içtihadın sonucu da malum olduğu gibi zannîdir.

İbn Hazm bu rivayeti sıhhat açısından eleştirmiştir. Buradaki reyî “*Kitap ve sünnette bulamadığımda salih kimselerin konu hakkındaki ittifaklarına (nassa dayalı icma) bakarım onda da bulamazsam konuyu çözmek için çaba sarf ederim*” şeklinde anlamıştır.⁶⁹

3. Sahabelerin âhâd haberle amelleri ve içtihadları ile ilgili rivayetler manen tevatür derecesindedir. Sahabelerin bireysel görüşlerinin bile sonraki müçtehidler için bağlayıcı olarak görülmesi zan ile amelin öteden beri tercih edilen bir yöntem olduğunu göstermektedir.

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 1424/2003), 4/47-48.

⁶⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fık'h*, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîza (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997), 2/14-15.

⁶⁶ Karâfî, *Zahîre*, 1/177.

⁶⁷ en-Nisâ, 4/83: *وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ*

⁶⁸ Ebü' İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, ts.), “Ahkâm”, 3 (No:1327).

⁶⁹ İbn Hazm, *İhkâm*, 7/111

4. Zannın Amelî Hükümlerde Delil Olmasının Fıkhî Çerçevesi

Zan ile amel eden kişi ya müçtehittir veya mukallittir. İkisi için zan hali farklı mahiyet arz ettiğinden ve mukallidin durumu büyük ölçüde müçtehide bağlı olduğundan öncelikle müçtehid için zannî bilginin delil olması meselesi ele alınacaktır.

4.1. Zannın Müçtehid İçin Hükümlerde Delil Olması

İçtihadın rükünleri içtihad eden (müçtehid), içtihad etme fiili (ictihad) ve içtihadın konusu (müctehed fih, mahallü'l-ictihad) olmak üzere üç kısımdır.⁷⁰ Bu üç rükünden biri bile eksik ise içtihad gerçekleşmemiş sayılır. İçtihadın konusu olan rüknün şartlarından biri de içtihad edilecek konunun şer'î yönden kat'î olmamasıdır.⁷¹ Zira içtihadın temel işlevi zannî olanı ortaya çıkarmaktır. Zannî olmayan bir meselede içtihada gerek yoktur. Öyleyse içtihadın yapılıyor olması bile müçtehide ait bilginin zan seviyesinde olduğunu göstermektedir. İçtihad bir delil getirme (istidlal) türüdür ve zannî bilgiye ulaştırır. Nitekim usûlcüler içtihadı zannî olan şer'î hükmün elde edilmesi için yapılan uğraş olarak tarif etmektedir.⁷² Müçtehidin ulaştığı zannî bilgi, hem kendisi için hem de mukallidin yanında amelî meselelerde bağlayıcıdır.

İçtihad, rivayet edilen bir haberin senedinde, metinde geçen lafızların muhtevasında ve deliller arasında teâruz bulunması hallerinde yapılır. Bunlara kısaca değinmekte fayda vardır.

4.1.1. Haberin Sübûtunun Zannî Olması

İlmin kaynakları içinde şer'î hükümler açısından önemli olanı haberdur.⁷³ Senetteki içtihad, haberin sahih veya zayıflığını araştırmak şeklinde olur. Mütevâtir olan veya hükmü icma' ile müçtehide ulaşılmış bir meselede müçtehidin sened yönünden içtihada başvurmasına gerek yoktur. Çünkü bunlarda sübut kat'îdir.

Kur'ân âyetlerinin tamamı sübût ve sened yönünden kat'iyet ve yakîn ifade eder. Sünnetin ise mütevâtir olan kısmı yakîn ifade eder. Hanefîlerin meşhur haberin tu'mâniyet ifade ettiği şeklindeki yorumları ise zan ile yakîn arası bir durumu açıklamaktadır. Onlara göre meşhur haber tevatürdeki gibi kesin değil ama ahad haber gibi zan da değildir. Fakat zan ihtimalini barındırmaktadır. Meşhur haberde şüpheden bir nebze, ahâd haberde ise şüpheden bir ihtimal vardır.⁷⁴

Ahâd haberler ehlisünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre sübut yönünden zan ifade ederler.⁷⁵ Yukarıda geçtiği üzere sadece Zâhirîler yakîn ifade ettiğine kanaat getirmişlerdir.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 4/ 4.

⁷¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 4/19; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tabbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/ 292.

⁷² Muhibbullâh b. Abdışşekûr el-Bihârî, *Müsellemü'sübût* (Kahire: Matbaatül-Hasîniyye'l-Mısriyye, ts.), 2/ 318.

⁷³ Sahip Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri Ve Önemi". *Şarkiyat*. 9/2 (Kasım 2017), 953.

⁷⁴ Nizâmüddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2003), 170.

⁷⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/564.

Haber açısından bilginin durumu sübut veya sened gibi kelimelerle ifade edilir. Naklî delilin zannî delil kısmına neler dâhil olduğu tartışmalı olmakla beraber delil değeri olduğunu kabul edenler âhâd haberin zannî delil teşkil ettiğini ittifakla kabul etmektedir. Hanefilere göre ahad haberin zannî delil olduğu konusunda ittifak var olmakla beraber meşhur haber konusunda ihtilaf söz konusudur. Cessâs ve Debûsî meşhuru mütevâtir kategorisinde ele alırken, Serahsî ve Pezdevî mütevâtir ve âhâddan farklı özel bir taksimata tabi tutar. İsa b. Eban'a göre ise meşhur, ilm-i tuma'nine (gönülde haberin nispeti ve içeriğine karşı huzur ve güvenin oluşması) ifade eder.⁷⁶

4.1.2. Metnin Delâletinin Zannî Olması

Te'vîle açık naslar (âyet ve hadisler) delalet yönünden zan ifade ederler.⁷⁷ Mana bakımından lafız türlerinden biri olan müşterek lafızlara verilen anlamlar, lafızların umum husus yönünden şumulü ve işaretleri konusundaki ihtilaflar, metnin delaletinin zannî olmasından kaynaklanmaktadır. Sadece yoruma ve içtihadı kapalı olan kesin anlamlı lafızların delaleti katîdir. Bu itibarla delaleti katî olan lafızların dışında kalan tüm lafızların delâleti yoruma açık olduğundan zannî sayılmaktadır.

4.1.3. Teâruz

Sözlük anlamı çatışma olan teâruz, fıkıh usulünde iki eşit hüccetten her birinin diğerinin gereğini (hükmünü) engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade eder.⁷⁸ Fıkıh usulü açısından iki delil arasındaki hükmün teâruz sayılabilmesi için söz konusu delillerin ortak vasıflara sahip olmaları gerekir. Sözelimi biri sahih diğeri zayıf olan veya biri nâsîh, diğeri mensûh iki haber arasında teâruz yoktur. Bu sebeple Gazzâlî (v. 505/1111): “*Tercih, zan halinde olan iki delil arasında cereyan eder. İlim halindeki delillerden biri diğerinden daha açık olsa bile biri diğerinden daha güçlü olamaz.*” diyerek teâruzda iki delilin zan ifade etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁹

4.2. Zannın Mukallid İçin Hükümlerde Delil Olması

Müçtehid olmayan kimse için zannî bilgi ya eldeki bilgilerin benzerlik gibi sebeplerle karışması durumunda (iştibâh) veya bilgiye tamamen ulaşılmadığında meydana gelir. İkinci kısım bir derecede müçtehid için de geçerlidir. Ancak müçtehid için ulaşılan bilgi zan ise de yakîn hükmünde olduğundan mukallitten farklı hükümler doğurmaktadır.

4.2.1. İştibâh

İştibâh, şebh kökünden gelen bir kelime olup benzerlik, iki şeyin birbirine benzemesi gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁰ Benzerlik veya karışıklık gibi sebeplerle eldeki bilgiler ele alınan

⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. Halit Çalış, “Serahsî de İlim Zan Bakımından Şer’î Deliller ve Yoruma Yansımaları” *Diyanet İlmî Dergi*, 49/2 (2013), 124-125.

⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/ 44.

⁷⁸ Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011), 40/208.

⁷⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 4/161-162.

⁸⁰ “İştibâh”, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf veş'Şuûni'l-İslâmiyye, 1406/1906, 4/ 290.

mesele hakkında kesin bilgi içermeyebilir. Bir kişinin yanında hangisinin temiz, hangisinin necis olduğunu bilmediği iki su kabı bulunduğu temiz ve necis suyun iştibâhı meydana gelmiş olur. İştibâh, kible cihetinin belirlenmesinde, rekât sayılarını tespit edilmesinde ve namaz vaktinin girip girmediği konusunda emin olunmadığında da meydana gelmektedir. İştibâh durumunda mükellefin yapması gereken ilk şey taharrîdir. Taharri ile ilgili malumat zannî bilgiyle amel kısmında verilecektir.

4.2.2. Kesin Bilgiye Ulaşılması

Zaruret ve benzeri sebeplerle kesin bilgiye ulaşmanın imkânsız veya zor olması durumunda zann-ı galip yakîn hükmüne geçer. Bu müçtehid için de gereken bir şart olup geniş anlamıyla tüm zannî bilgilerin sebebi sayılmaktadır. Bazı durumlarda eldeki imkânlar, kesin bilgiye ulaşmayı imkânsız hale getirebilir. Mesela necis bir yerin tamamen temizlenmesi bazen mümkün değildir. Bu sebeple imkânlar ölçüsünde amel edilmesi yeterli görülmüştür. Diğer yandan bir âyette: “Eğer o kadınları mümin biliyorsanız onları kâfirlere iade etmeyin”⁸¹ ifadesi geçmektedir. Bu ayette ilim lafzıyla zan kastedilmiştir. Çünkü bir kişinin gerçek mümin olup olmadığını kimse bilemez.

5. Zan ile Amel Edilmesi

5.1. Müçtehidin Tercihinde Bulunması

Müçtehid için zannî bilgide yapılması gereken şey tercih yapmaktır. Müçtehidin içtihadı zan içermesine rağmen nâstân onay aldığı için gereği ile amel etmek gerekir. İctihadın sonradan hatalı çıkmasıyla ilk içtihad sürecinde işlenen ameller geçersiz olmaz. Müçtehid olmayan mükellef ise, çeşitli sebeplerle kesin bilgiye ulaşmazsa zannıyla amel edebilir. Fakat kesin bilgi elde ettiğinde zannıyla işlediği ameller geçersiz hale gelir.

Zannın/ içtihadın fıkhîta bazı sonuçları vardır. Mesela Hanefîlerde emir kat’î ise farz, zannî ise vacip, yasak zannî ise tahrîmen mekruh, kat’î ise haram ismini alır. Buna bağlı olarak vacibi veya tahrîmen mekruhu inkâr eden dinden çıkmaz.⁸²

Yargı kararları da teorik olarak içtihad ürünü sayılırlar. Bu sebeple müçtehidlerin yaygın olarak bulunduğu dönemlere kadar kadıda bulunması gereken şartlar arasında müçtehid olma da zikredilmiştir. Bu sebeple vereceği kararların nakzedilmeyeceği hükmü verilmiştir. Çünkü bir içtihad başka bir içtihadı nakzedemez. Mahkemeye gelen bir konuyu hâkim hükme bağlamadan önce davalı ve davacının anlaşmazlığı sebebiyle hâkimin vereceği karar da içtihad türünden bir zan ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Siz anlaşmazlıklarınızı bana getiriyorsunuz. Belki de bir kısmınız diğerlerinden daha açık ve anlaşılır bir şekilde belgesini sunmaktadır. Her kim beyanlarına bakarak hüküm verdiğim meselede kardeşinin hakkından bir şey alırsa cehennemden bir parça almıştır.”⁸³ Bu hadis, dava taraflarının yalan söyleme

⁸¹ Mümtahine, 60/10-11: فَانْ عَلِمْتُمْوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تُرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ

⁸² Şâfi, *Usûlü’l-Şâfi*, 239.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sabîbü’l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1427/2006), “Şehâdât”, 30/31 (No: 2680).

ihhtimali bulunduğunu dolayısıyla verilen ifadelerin zann-ı galiple ancak doğruluklarına hükmedilebileceğine işaret etmektedir.

Hâkimin yargılamada ilk yapması gereken şey kesinlik içeren bilgi ve belgelerle hükmetmektir. Şayet kesin bilgilere ulaşmazsa ispat vasıtaları kullanarak kuvvetli gördüğü delili tercih ederek hükmetmesi mümkündür.⁸⁴ Bunlar şahitler, karineler ve yemin gibi durumlardır. Çünkü şahitlerin beyanları ve yeminler yalan içerebilir, karineler de insanı yanıltabilir. Hâkimin karar verirken öfkeli olmamasının şart koşulması da kuvvetli zanla hareket etmesini sağlamaya yöneliktir. Çünkü hâkim öfkeli olduğunda duygusal davranıp vehmi ile hüküm verebilir. Zira öfke, doğru düşünmeyi engelleyen bir haldir.

5.2. Mukallidin Müçtehidî Taklid Etmesi

Sözlükte; bir şeyi başka bir insanın veya hayvanın boynuna takmak ve asmak⁸⁵ anlamına gelen taklidin fıkıh usûlü terimi olarak anlamı mükellefin şer'î bir meselede delile dayanmadan müçtehide uyması anlamına gelmektedir.⁸⁶ Cumhura göre gücü yetmeyen kişinin fûru meselelerinde müçtehidî taklid etmesi gerekir.⁸⁷ Mukallidin bir konuda taklidi de bir tercihtir ve aslında zannî bir fiile dayanmaktadır.⁸⁸

5.3. Taharrî

Taharrî sözlükte bir şeyi aramak, yoklamak, kastetmek gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁹ Terim olarak ise kelimenin zan ile aynı tarifleri yapılmaktadır. Buna göre mükellefin bir şeyin hakikatine ulaşılmadığında zann-ı gâlibe göre amel etmek için uğraşması anlamına gelmektedir.⁹⁰ Taharriye müçtehid olmayan mükellefin konu hakkındaki özel içtihadı da denilebilir. Nitekim bu ifade kullanılarak yapılan çalışmalar bulunmaktadır.⁹¹ Bununla birlikte müçtehidin içtihadı için güçlü bir kanaat ve hüküm için bir emare bulunması şartı varken taharrîde bu şart değildir. Bazen emâre olmadan da hüküm verilebilmektedir.⁹²

Müçtehid için lafızların manaları ve delillerin ve haberlerin sıhhatlerini zannî bilgiler içermesi durumunda çözüm için içtihad etmesi gerektiği gibi herhangi bir mükellefin de taharrî işlemi için amel ettiği konu hakkındaki bilgilerin zan halinde bulunması gerekir. İştibâh denilen söz konusu durumda, necis su ve temiz suyun karışması ve kible yönünün karıştırılması örneklerinde olduğu gibi çoğu zaman maddi bir karışım (ihtilat) da mevcuttur.

⁸⁴ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b.Şeref, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müfittîn* thk. Züheyr Şâviş, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/ 1991), 11/259.

⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/ 367.

⁸⁶ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 406.

⁸⁷ "Taklid", *el-Mensûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1408/1988), 13/160-161.

⁸⁸ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 408.

⁸⁹ Necmuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Semerkindî en-Nesefî, *Talbetu't-Talebe fî'l-İstîlâhâtü'l-fıkhiyye* (İstanbul: Dâru't-tibâati'l-Amire, 1311/1893), 90.

⁹⁰ "Taharrî", *el-Mensûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1407/1987), 10/ 187.

⁹¹ Örneğin bkz. Savaş Kocabaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014), 297.

⁹² "Taharrî", *el-Mensûatü'l-fıkhiyye*, 10/187.

Hanbelî mezhebi dışındaki mezheplerin genel görüşü, ihtilat durumunda mükellefin taharrî yapması gerektiği yönündedir. Eserlerde bununla ilgili örnekler bulunmaktadır.⁹³

6. Zannî Bilgi İle Amel Edildikten Sonra Kat'î Bilgiye Ulaşılması

Hatalı olduğu ortaya çıkan zanna itibar yoktur. Bu cümle, fikhın külli kaidelerinden biridir.⁹⁴ Hatası ortaya çıktıktan sonra zan vehim seviyesine iner. Vehim ile dini hayat ikâme ve idâme edilemez. Zann-ı galip ile amel etmenin temel şartı daha güçlü bir delilin bulunmamasıdır.⁹⁵ Kat'î bilgi, zannî bilgiden daha güçlü bir delil olduğundan zannın hükmünü ortadan kaldırır.

Müçtehidin içtihadında hata ortaya çıkınca yeni bir içtihadta bulunması gerektiği gibi mukallidin de zanla amel ettiği meselenin hatalı olduğunun farkına varması, mevcut amelin hükmünü ortadan kaldırır. Taharrî ile eda edilen ibadetlerde hata edildiği anlaşılırsa iade veya kaza yoluyla tekrar ifa edilir.⁹⁶ Mesela bir kişi, abdestli olduğunu zannederek namaz kılsa daha sonra abdestsiz kıldığı ortaya çıkarsa vakit içindeyse namazın iadesi, vakit geçmişse namazın kazası gerekir. Yine namaz vaktinin girdiğine zannıyla hükmederek namaz kılan kişi, daha sonra namazını vaktinde kılmadığının farkına varırsa namazını iade veya kaza edecektir. Aynı şekilde kıblenin yönünü zannıyla karar verip namaz kılan bir kişi daha sonra yanlış yöne durduğu ortaya çıkarsa iade veya kaza edecektir.⁹⁷ Benzer şekilde hâkimin zannıyla verdiği kararın hatalı olduğunun orta çıkması halinde yargılamanın yenilenmesi (iade-i muhakeme) gerekir.

Genel hüküm böyle olmakla beraber hükmün bazı istisnaları da vardır. Mesela abdestli olduğunu zannedip bir imama uyarak namaz kılan kişi daha sonra imamın abdestsiz olduğunu öğrendiği takdirde namazını iade etmez.⁹⁸ Çünkü imamın aldatma cürmünün cezası başkasına çektilmemelidir.

Sonuç

İslam hukuk usulünde teklifin temel şartı kişinin gücü dâhilinde mükellef tutulmuş olmasıdır. Bu şartın tezahürlerini fikhın birçok alanında görmek mümkündür. Kişinin bilgi seviyesine göre sorumlu olması da gücü nispetinde sorumlu olma şartının tezahürlerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü şahıs, kudretinin vasıtalarından biri olan akıl sayesinde bilgi alabilmekte ve ilahi vahyin kendisine ulaşmış olması akli fonksiyonlarının sağlıklı olması şartına dayanmaktadır.

⁹³ Örneğin bkz. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâ'ü'n'-s-sana'î' fi tertîbi'ş-şerâ'î'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/119; Karâfî, *Zabîre*, 1/176; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzil-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/153.

⁹⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1418/1997), 1/253.

⁹⁵ Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 338.

⁹⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/255.

⁹⁷ Bununla ilgili örnekler için bkz. "Zann", *el-Mevsûta'ül-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1993), 24/ 182-188.

⁹⁸ "Zann", *el-Mevsûta'ül-fikhiyye*, 24/182.

Bilginin insan zihninde tasavvur edilmesinden tasdik edilmesine, doğruluğuna karar verilmesinden gereğiyle amel edilmesine kadar çeşitli aşamaları vardır. Bilgi-sorumluluk ilişkisinin bilinmesi bu aşamalardan her birinin mahiyetlerinin doğru kavranmasına bağlıdır. Cehalet, zan ve yakîn şeklinde ileriye doğru aşamaları olan idrak süreçlerinin içinde zan halinin önemli bir yeri vardır. Sosyal yaşamın icabı olarak insanlar genelde cehaletten kurtulmaya çalışmakta ama hakikati yakalama için aynı gayreti göstermemektedir. Bu sebeple bilgilerin çoğu zan dairesi içinde kalmaktadır.

Her mükellefin gerçeği bulma ve o gerçeğe göre davranma sorumluluğu vardır. Ancak çoğu zaman gerçeği bulma imkânına sahip olmak mümkün değildir. Bu durumda kişi emare ve delil gibi gerçeğe ulaştıran vasıtalar kullanmalıdır. Deliller güçlendikçe elde ettiği bilgilerinin doğruya uygunluğu da artar. Kişi cahil iken bilgisi hiç yoktur. Cehalet seviyesinden çıkmasından yakînî bilgiye ulaşana kadar elde ettiği bilgiler ikili ihtimalli olur. Sözlük anlamı çerçevesinde iki ihtimal barındıran tüm bilgi aşamalarına zan denilse de kanaatin veya delillerin güçlenme seviyesiyle orantılı olarak bilginin zayıftan güçlüye vehim, şek, zan gibi aşamaları zannın da râcih ve galip gibi mertebeleri bulunmaktadır. Her bir aşamanın kendine mahsus hükümleri vardır.

Zannın delil değeri konusunda ortaya çıkan ihtilaflar hangi delillerin zan sayıldığı noktasındaki farklı bakış açılarıyla olduğu kadar zan kavramına yüklenen anlamla da ilgilidir. Zannı delillerden hâsıl olan bir kanaat olarak görenler yakîn mertebesinde değerlendirmişlerdir. Kuruntu ve varsayımdan ibaret görenler ise hücciyetini kabul etmemişlerdir.

İslam fıkhında zannın müçtehid ve mukallid için farklı hükümleri vardır. Müçtehid için zan, zann-ı galip hükmünde olup yakîn ile aynı işlevi görmektedir. Bu sebeple ulaşılan hüküm hem müçtehid için hem de onu taklit edenler için bağlayıcıdır. Mukallid için de zan yoluyla hüküm vermek caizdir ancak bu hüküm sadece o kişiyi bağlar. Diğer taraftan müçtehidin içtihadı yeni bir içtihad ile ortadan kalkar ve eski içtihadta yapılan ibadet ve diğer ameller tekrarlanmaz. Mukallidin içtihadı olan taharri ise kesin bir bilginin ortaya çıkmasıyla delil olmaktan çıkar. Müçtehidin içtihadından farklı olarak zanla yerine getirilen ibadetlerin tekrarı gerekir.

İnsanın hayatı boyunca en fazla yaşamakta olduğu bilgi, zan halindeki bilgidir. Bu bilgi cehalet ve yakîn arasında bulunmakta ve insanın çabasına göre değişik hükümler doğurmaktadır. Bu çalışmada söz konusu hükümler zannın ortaya çıkış süreçleri çerçevesinde ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1424/2003.
- Apaydın, H. Yunus "Zan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/120-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bereketî, Muhammed Umeym el-İhsan el-Müceddidî b. Abdülmenan. *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beroje, Sahip. "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri Ve Önemi". *Şarkiyat*. 9/2 (Kasım 2017): 951-974.
- Bihârî, Muhibullâh b. Abdışşekûr. *Müsellemu's-sübût*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatül-Hasîniyye'l-Mısriyye, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Dinî ve Felsefî Ablâk Lüğatçesi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Mülebbas İlmi Terhid*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sabîbü'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1427/2006.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr ân Usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lügâ*. thk. Ahmed Abdugafûr Atar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddîk Mînşavî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burbân fî usûli'l-fıkâh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Avîza, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Çalış, Halit. "Serahî de İlim Zan Bakımından Şerî Deliller ve Yoruma Yansıması". *Diyanet İlmi Dergisi*, 49/ 2 (2013): 122-134.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fıkâh*. thk. Ahmed b. Alî b. Sîr el-Mübârekî. 5 Cilt. y. y: 1410/1990.
- Elbânî, Nâsiruddîn, *el-Hadis buccetun bi nefsih fi'l-akâid ve'l-ahkâm*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1426/2005.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkâh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mısbâhu'l-münîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-mubît*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: 1413/1993.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Nîmetü'z-Zerî'a fî nuşreti's-şerî'a*. thk. Alî Rızâ b. Abdillâh, Riyad: Dâru'l-Mesîr, 1419/1998.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râkib. *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.

İbn Emîr Hâc, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. et-*Takrîr ve't-Tabbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed er-Râzî, *Mu'cemü makâyisi'l-lügâ*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 6 Cilt. Kahire: Darü'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: ts.

İbn Hazm, *el-Muballâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 21 Cilt. Mısır: Matbaatün-Nahda, 1347/1928.

İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdir, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Babru'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.

"İştibâh." *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*. 4/290-304. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1406/1986.

İzmirli, Celaleddin "İzmirli İsmail Hakkı", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu Kitapçığı* Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları, 1996, 241/264.

Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *eş-Zabîre*. thk. Muhammed Hacî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994.

----- *Şerhu Tenkibi'l-Fusûl*. thk. Abdurraûf Saîd. Beyrut: Şirketü't-tibâati'l-fenniyye, 1393/1973.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâ'u'n-s-sanâ' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kocabaş, Savaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharri) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014): 297-328.

Kozalı, Abdurrahim. "İslam Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununun Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 1 (Ocak 2006): 247-265.

Mahallî, Ebû Abdillâh Celâluddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Varakât fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed b. Mûsa Afâne, Filistin: Câmîatü'l-Makdis, 1420/1999.

Makdisî, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme. *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, thk. Muhammed Hamid Os mân. y. y: ts.

Muğîre, Abdullâh b. Sa'd. "Hücciyetü'z-zann dirâsesete tasîliyye tatbikiyye". *Mecelletü'l-Ulûmi's-Şer'iyye*. 25 (1433/2012): 287-370.

Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Tebseratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 Cilt. thk. Muhammed el-Enver Hamid isâ, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2011.

Nesefî, Necmuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Semerkandî. *Tilbetü't-Talebe fî'l-İstilahâtü'l-fıkhiyye*, İstanbul: Dâru'l-tibaati'l-Amire, 1311/1893.

Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Zühre Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.

Ökten, Gülşen. *Kur'ân-I Kerîm'e Göre Bilginin Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Özen, Şükrü. "Teâruz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza. *Nibâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Reysûnî, Ahmed, *Naẓariyyetü't-takrîb ve tağlîb ve tatbîkuha fî'l-'ulûmi's-siyâsiyye*. Kahire: Dâru'l-Kelîme, 1431/2010.

Serâhsî Şemsü'l-eimme, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serâhsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarabad: Lecnetü ihyai'l-Mearif en-Nu'maniyye, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Eşbâb ve'n-nezâir*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1418/1997.

Şa'bân, Zekiyüddîn. *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Lübnan: Daru'l-Kütüb, 1981.

Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003.

Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fî usûli'l-fıkḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî el-fâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

"Taharrî", *el-Mevsûta'ül-fıkhiyye*. 10/187-194. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1407/1987.

"Taklîd", *el-Mevsûta'ül-fıkhiyye*. 13/154-168. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1408/1988.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu istulâbâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Heyet. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1417/1996.

Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Muhammed Nâsirüddîn Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.

Tûfî, Necmüddîn Ebu'r-Rabî Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sadık". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 / 5 (Haziran 1999): 83-140.

"Yakîn", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*. 45/287-290. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2006.

"Zann", *el-Mevsûta'ül-fıkhiyye*, 29/178-189. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1993.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır el-Mısırî. *el-Babrü'l-mubât fî usûli'l-fıkḥ*. thk. Abdullâh Abdülkadiri'l-'Anî. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

DOZY'NİN HZ. PEYGAMBER VE HADİSLERE DAİR BAZI İDDİALARINA İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL'UN CEVAPLARI

ISMAİL FENNİ ERTUGRUL'S REPLIES TO DOZY'S CLAIMS ABOUT PROPHET MUHAMMAD AND HADITHS

Fatih ÇİMEN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
fatihcimen77@gmail.com, orcid.org/0000-0002-6098-3374

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Kasım 2020 / 13 November 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 20 Aralık 2020 / 20 December 2020
Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar / January – Spring 2021
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 225-242.

Cite as / Atıf: Çimen, Fatih. “Dozy'nin Hz. Peygamber ve Hadislere Dair Bazı İddialarına İsmail Fenni Ertuğrul'un Cevapları [İsmail Fenni Ertugrul's Replies to Dozy's Claims About Prophet Muhammad And Hadiths]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 225-242.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

"Essaisurl Histoiredel Islamisme" Hollandalı oryantalist Pieter Anne Dozy (1820-1883) tarafından yazılmıştır. Kitap, Kuran, vahiy, peygamberlik ve hadislerle ilgili bazı konular ile İslam tarihinde meydana gelen bir takım olayları incelemektedir. Eser, Abdullah Cevdet tarafından Tarih-i İslamiyet adıyla Türkçeye çevrildikten sonra bazı entelektüellerin dikkatini çekmiş ve geç Osmanlı dönemi entelektüelleri tarafından pek çok reddiye yazılmıştır. Bunlardan hadislerle ilgili iddiaları içeren ilk çalışma "İzâle-i Şükûk" adı altında İsmail Fenni Ertuğrul tarafından yapılmıştır. Ertuğrul, çalışmasında Dozy'nin söz konusu eserlerindeki sünnet ve hadislerle ilgili iddialarına yanıt vermiştir. Bu çalışmada, Dozy'nin iddiaları ve Ertuğrul'un cevapları incelenerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki oryantalistlerin iddialarına ilişkin ilk çalışmaların mahiyeti hakkında tespitler elde edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dozy, İsmail Fenni, Hadis, Peygamber, İddia

Abstract

"Essaisurl Histoiredel Islamisme" was written by the Dutch orientalist Pieter Anne Dozy (1820-1883). The book examines some issues related to the Qur'an, revelation, prophethood and hadiths along with some events that took place in the history of Islam. The book was translated by Abdullah Cevdet to Turkish with the name of Tarih-i İslamiyet. The book attracted some intellectuals' attention and a lot of refutations were written by the late ottoman period's intellectual. Among these, the first study, which includes claims about hadiths, was made by İsmail Fenni Ertugrul under the name "İzâle-i Şükûk". In his study, Ertugrul gave the answers to the Dozy's claims regarding the sunnah and hadiths in his work in question. In this study, It was attempted to obtain determinations about the nature of the first studies on the claims of orientalist in the last period of the Ottoman Empire by examined the claims' of Dozy and the answers of Ertugrul.

Keywords: Dozy, İsmail Fenni, Hadith, Prophet, Claim

Extended Abstract

18th century, which corresponds to the last period of the Ottoman Empire, is also a period when orientalist studies started to be published in Ottoman lands. In this context, it can be said that the Dutch orientalist Dozy's *Tarih-i İslâmiyet*, which was translated into Turkish by Abdullah Cevdet, is the first of these works. In addition, it is stated that this work is the first translated work in the Ottoman religious field that confronts widespread social opposition and the critique tradition towards anti-religious studies started with the publication of this work. Moreover, it was emphasized by the intellectuals of that period that madrasahs should be reformed in a way that would give serious replies to such criticisms, with the idea that such studies would continue.

About a year after Dozy's aforesaid work's translation into Turkish in 1908, reply-style articles were begun to be written regarding both the work in question and Abdullah Cevdet's statements in favor of Dozy in the introduction of the translation. The first published works are letters and articles against Abdullah Cevdet's explanations in general. This situation gives the impression that the works of orientalists in the last period of the Ottoman Empire were ignored or not addressed by both madrasah scholars as well as intellectuals. In addition, when we look at the names who wrote the foremost replies to the orientalist claims in this period, it is noteworthy that generally they were persons who had specialization in philosophy and language.

The first and fundamental reply to Dozy's aforementioned work was made by Manastırlı İsmail Hakkı with an independent work entitled *Hakk ve Hakikat*. The second independent reply is the work titled *İzâle-i Şükûk*, written by İsmail Fennî Ertuğrul. In order to determine the nature of the studies against the claims of the Orientalists towards the religion and sources of Islam, carried out in the last period of the Ottoman Empire, the replies of the period are important. Here, one of the first and most essential of these works is İsmail Fennî Ertuğrul's *İzâle-i Şükûk*. In this article, by examining Ertuğrul's replies to Dozy's claims about the Prophet, Sunnah and hadiths in his work in question, it was attempted to determine the nature of the first studies against the claims of orientalists regarding hadiths in the late Ottoman period.

In the introduction of his work, Ertuğrul states that he read the French translation of Dozy's book in question, saw that its content was full of allegations for malicious purposes, but he discarded the book by assigning the replies to eminent scholars. However, he later realized that Dozy's allegations caused a turmoil in the society and decided to write his work. Ertuğrul wrote *İzâle-i Şükûk* especially in order to prevent people, who are influenced by Dozy's work against the religion of Islam and Abdullah Cevdet's work translated as *Tarih-i İslamiyyet*, who were not competent in faith having wrong ideas with regard to faith and to prevent its reflections. In addition to some important events that took place in the history of Islam the author replies to some claims about the Quran, revelation, prophethood, personality of the Prophet, and hadiths. *İzâle-i Şükûk* is one of the first independent studies that is written in the book format as a reply to the claims of orientalists in the last period of the Ottoman Empire; and it is the first work which replies Dozy's claims about hadiths.

Since the author has a good knowledge of French and English, he also analyzed different studies of Western researchers and used their positive findings against Dozy in his work. *İzâle-i Şükûk* includes responses to Dozy's claims about Quran, revelation, prophethood, personality of the Prophet. Although there is no separate section on hadith issues in the work, some hadith issues and narrations are dealt with whenever necessary. In this context, Ertuğrul did not mention all of Dozy's claims regarding the hadith. He replies to some accusations against the personality of the Prophet together with the criticisms against hadiths and Mubaddiths by researchers in Europe, the Prophet Muhammad's ascension, miracle, narrations about Garânik event, criticism of texts, and a limited number of topics in hadith methodology such as authentic and fabricated hadiths.

Ertuğrul's work is far from being academic because it is written for those who do not have sufficient knowledge in terms of faith. As a matter of fact, the use of resources in the work is very limited. However, as a prominent name in the field of philosophy and poetry, Ertuğrul's successful logical inferences about Dozy's claims regarding hadiths and The Prophet, interpretation of the verses and hadiths on the subject, and his foundation of the reply by mentioning upon the disagreements between the narrations is remarkable. Finally, when we consider Ertuğrul's works and others' studies together, it can be said that works against Orientalists' claims about hadiths are very limited and have an unacademic nature.

GİRİŞ

XVIII. yüzyılla birlikte başlayan Batı'nın askeri ve siyasi alandaki üstünlüğü önce bilim alanında ardından da fikir ve düşünce sahasında etkisini göstermeye başlamıştır. Nihayetinde dîni bilginin gerçekliği tartışmaya açılmış ve bilimsel bilgi ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda kutsal kitaplar ve buna dair bilgiler tarih ve hermönetik gibi bazı yöntemler kullanılmak suretiyle tenkit edilmiştir. Batılı araştırmacıların dîni alanda yaptıkları bu çalışmalar kendi kutsal kitapları ile sınırlı kalmamış, İslam dini ve kaynakları üzerinde de aynı metotlar kullanılarak eleştirel eserler telif edilmiştir. Bu çalışmalar, zaman içerisinde bazı aydınlar tarafından Türkçe'ye de çevrilerek muhtevalarının Müslümanlar tarafından tanınması sağlanmıştır.

Osmanlı'nın son dönemine tekabül eden XIX. yüzyıl, aynı zamanda oryantalist çalışmaların Osmanlı topraklarında neşredilmeye başladığı bir dönemdir. Bu meyanda Hollandalı oryantalist Dozy'nin (ö. 1883) Abdullah Cevdet (ö. 1932) tarafından Türkçe'ye çevrilen *Tarih-i İslâmiye*'inin söz konusu eserlerin ilki olduğu söylenebilir. Ayrıca bu eserin Osmanlı'da dini alanda geniş çaplı toplumsal muhalefeti göze alan ilk tercüme eser olduğu ve bu eserin neşriyle birlikte din karşıtı çalışmalara yönelik tenkit geleneğinin de başladığı ifade edilmektedir. Dahası o dönem aydınlar tarafından, bu gibi çalışmaların devamının geleceği düşüncesiyle medreselerin bu tür eleştirilere ciddi cevaplar verecek şekilde ıslah edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹

Oryantalistlerin İslam dini ve kaynaklarına yönelik iddialarına karşı Osmanlı son döneminde yapılan çalışmaların mahiyetini tespit edebilmek için dönemin reddiye tarzı çalışmaları önem taşımaktadır. Bu çalışmaların ilk ve esaslı olanlarından biri de İsmail Fennî Ertuğrul'un (ö. 1946) *İzâle-i Şükûk* adlı eseridir. Aşağıda Ertuğrul'un cevaplarına geçmeden önce ilk olarak Dozy ve eseri hakkında kısa bilgiler aktarılacak, ardından Osmanlı son döneminde oryantalistlerin iddialarına reddiye bağlamında yapılan bazı çalışmalar zikredilecek daha sonra da İsmail Fennî ve *İzâle-i Şükûk* adlı eserinden kısaca bahsedilecektir.

1. Dozy ve *Tarih-i İslamiye*'i

1820 yılında Hollanda'nın Leiden şehrinde dünyaya gelen ve Protestan bir aileye mensup olan Anne Dozy, daha öğrenciliği devam ederken hocası Weijers'in tavsiyesi ile Şark tarihi üzerinde çalışmalar yapmaya başlamış ve bu alanda çeşitli eserler yazmıştır. 1861-1867 yılları arasında Doğu dilleri kürsüsünde görev alan Dozy, çeşitli ülkelerde birçok tarih akademisinin üyeliğini de yürütmüştür.² Araştırmacılar onun dinlerin yeniden yorumlanması konusunda Goldziher (ö. 1921) ve Yahudi modernist Abraham Geiger'in (ö. 1874)

¹ Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin *Tarih-i İslamiye*'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3 (1999), 200.

² Mehmet, Özdemir, "Dozy", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/515.

fikirlerinden etkilendiğini, hadisler konusunda ise onun Sprenger ve William Muir'in takipçisi olduğunu ifade etmektedir.³

Dozy, 1863 yılında İslam tarihi ile kaynaklarına dair *Essaisurl'Histoiredel'Islamisme* adıyla muhtasar bir eser kaleme almıştır. İşte bu eser, 1908 yılında Kahire'de Abdullah Cevdet tarafından *Tarih-i İslâmiyet* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Dozy bu eserinde İslam tarihi ve bu süreçte ortaya çıkan İsmâilîler, Dürzîler ve Karmatîler gibi mezhepler ile birlikte din, vahiy, Hz. Peygamber, hadis ve nübüvvet ile ilgili konulara da temas etmektedir. Hz. Peygamberi toptan reddetme görüşüne sahip olduğu için eserinde Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber hakkında oldukça fazla aşağılayıcı ifade ve iftiralar bulunmaktadır. Dozy'nin eserindeki İslâm karşıtı iddiaları, o dönem gençleri olumsuz etkilemiş, pek çoğunun ruhi bunalıma girmesine neden olmuştur. Hatta olaylar, bazı tıbbiyeli öğrencilerin intihar etmelerine kadar varmıştır. Bunun ardından gelen yoğun tepkiler üzerine kitap, 17 Şubat 1910'da yasaklanmış ve toplatılmıştır.⁴

Dozy'nin yazmış olduğu söz konusu eser, özellikle Abdullah Cevdet'in Türkçe'ye tercüme etmesiyle birlikte Türkiye'deki aydınlar tarafından tanınmış ve bazı isimler tarafından gerek makale gerek müstakil eser çapında eleştirilmiştir.

2. Osmanlı Son Döneminde Dozy'nin Eserine Yapılan Bazı Tenkitler

Dozy'nin söz konusu eseri, Abdullah Cevdet tarafından Türkçe'ye çevrilerek neşredilmesinin ardından yaklaşık bir yıl sonra gazete ve dergilerde kısa makaleler, daha sonraları da müstakil çalışmalar ile tenkit edilmiştir. Bu çalışmaların bazıları şunlardır:

1. M. Nuri Dücani, "Ma'hüd Tarih-i İslamiyet'e Dair".⁵
2. Ferid Kam, "Tarih-i İslâmiyet'e Dair"⁶
3. Ferid Kam, "Ma'hüd Tarih-i İslâmiyet'in En Mühim Noktası Hakkında Bir iki Söz"⁷
4. İbrahim Alaeddin, "Evrak-ı Varide"⁸
5. Nazmi, "Ebü'z-Ziya Tefvik Efendi'ye"⁹
6. M. Akif Ersoy, "Ebü'z-Ziya Tefvik Efendi'ye"¹⁰

³ İbrahim Hatiboğlu, Dozy'nin eserlerinde sık sık bu isimlere atıflarda bulunduğunu ifade etmektedir. Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyet'ine Yöneltilen Tenkitler", 201.

⁴ Mehmet, Özdemir, "Dozy", 9/515. Dozy'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bk. Abdülhamit Kırıcı, *Reinbart Dozy'nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinde Hz. Peygamber Dönemi*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁵ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/74, (1325), 346.

⁶ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/75, (1328), 357-361.

⁷ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/78, (1328), 411-413.

⁸ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/77, (1325), 394-395.

⁹ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/78, (1325), 410.

¹⁰ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/78, (1326), 409-410.

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

ISSN: 2149-2344 / E-ISSN: 2149-2344

7. Sırat-ı Müstakim Dergisi, “Tarih-i İslamiyyet Eser-i Ma’hüduna Ebü’z-Ziya Tevfik Efendi’nin Yazdıkları Takriz Hakkında Tetkikat”¹¹

8. Ödemişli M. Refik, “Ma’hüd Tarih-i İslamiyyet’e Dair”¹²

9. Midhat Cemal, “Rezil bir Eserin Müellif-i Mechül ve Mel’ûnuna”¹³

10. Darü’l-fünûn talebesi, “Edebi Cinayetler”¹⁴

11. Mustafa Sabri Efendi, “Muhterem Beyânülhak Risâle-i Diniyyesine”¹⁵

12. Nevşehirli Hayreddin, “Doktor Dozy’yi Red”¹⁶

13. Manastırlı İsmail Hakkı, *Hakk ve Hakikat*¹⁷

14. İsmail Fennî Ertuğrul, *İzâle-i Şükûk*

Yukarıda zikredilen çalışmaların bir kaçı dışında tamamı, özellikle mütercim Abdullah Cevdet’in Dozy’nin eserine yazdığı ve onu destekler mahiyetteki mukaddimesine yönelik reddiye mahiyetindedir. Bunlar içerisinde kitap tarzı müstakil olarak yapılan çalışma, İsmail Fennî Ertuğrul ile Manastırlı İsmail Hakkı’ya (ö. 1912) aittir. Ayrıca özelde Dozy’nin genelde oryantalistlerin iddialarına Osmanlı son döneminde müstakil kitap olarak yapılan reddiyelerin ilki İsmail Hakkı’nın mezkûr eseri, ikincisi de Ertuğrul’un *İzâle-i Şükûk*’udur.¹⁸

2. İsmail Fennî Ertuğrul ve *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*

İsmail Fennî Ertuğrul, 1855 yılında Bulgaristan’ın Tırnova kasabasında doğdu. Yirmili yaşlarda iken ülkesinin Ruslar tarafından işgal edilmesi üzerine İstanbul’a geldi ve geri kalan hayatını burada sürdürdü. Sayıştay, divan üyeliği, içişleri bakanlığı muhasebe müdürlüğü gibi birçok resmi görevlerde bulunan Ertuğrul, dürüst ve mesleğinde titiz birisi olarak tanındı. Nitekim devlet tarafından Rütbe-i ûlâ Sınıf-ı evvel (Korgenerale mukabil sivil rütbe), dördüncü mecdi ve üçüncü Osmanlı nişanı gibi paye ve nişanlara layık görüldü.

Mûsiki konusunda oldukça yetenekli olan ve birçok şiir ve marş besteleyen Ertuğrul, 1908 yılında emekli olmuş, bundan sonraki vakitlerini daha önce başladığı eserlerini tamamlamaya ve felsefî çalışmalara hasretmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, edebiyat, felsefe, tarih, ekonomi ve lügat ilimleriyle alakalı Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce eserlerden teşekkül eden 9050 ciltlik zengin kitaplığını Beyazıt Kitaplığına bağışlamıştır. Sade ve gösterişsiz bir hayat süren Ertuğrul, 29 Ocak 1946’da İstanbul’da vefat etmiştir. Ertuğrul,

¹¹ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 4/79, (1326), 10-18,

¹² *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/73, (1325), 328.

¹³ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 4/89, (1328), 198-199.

¹⁴ *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 4/89, (1326), 198

¹⁵ *Beyanülhak Dergisi*, 2/49, (1328), 104 7-1048.

¹⁶ *Beyanülhak Dergisi*, 7/170, (1328), 2992-2995

¹⁷ Salih Sabri Yavuz, “Manastırlı İsmail Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 563-564.

¹⁸ Dozy’nin eserine yapılan bu çalışmaların ayrıntıları için bk. İbrahim Hatiboğlu, “Osmanlı Aydınlarının Dozy’nin Tarih-i İslamiyyet’ine Yöneltilen Tenkitler”, 197-213

felsefe, maliye ve şiir alanlarında çalışmalar yaptığı gibi dönemin bazı aydınlarının İslamiyet'in aleyhinde yapılan neşirlerine de kayıtsız kalmamış ve bunlara reddiye sadedinde eserler kaleme almıştır. *İzâle-i Şükûk* adlı kitabı da bu amaca matuf olarak yazmış olduğu eserdir.¹⁹

Ertuğrul, eserin mukaddimesinde Dozy'nin söz konusu kitabının Fransızcaya yapılan tercümesini okuduğunu, muhtevasının kötü amaçlara matuf iddialarla dolu olduğunu gördüğünü ancak bunlara yapılacak reddiyeleri kıymetli âlimlere havale ederek kitabı bir kenara attığını ifade etmektedir. Ancak daha sonraları Dozy'nin iddialarının toplum arasında kargaşaya sebep olduğunu fark etmiş ve mezkûr eserini yazmaya karar vermiştir. Ertuğrul, *İzâle-i Şükûk* adlı eserini özellikle inanç konusunda yetkinlik kazanamamış kimselerin Dozy'nin İslam dini aleyhine yazdığı ve Abdullah Cevdet'in *Tarih-i İslamiyyet* adıyla tercüme ettiği eserinden etkilenerek itikadi açıdan yanlış fikirlere sahip olmalarını önlemek ve bunun yansımalarına engel olmak amacıyla reddiye olarak yazmıştır.²⁰ Müellif söz konusu eserinde, İslâm tarihinde meydana gelen bazı önemli olaylar yanında, Kur'ân, vahiy, nübüvvet, Hz. Peygamber'in şahsı ve hadislerle ilgili Dozy'nin ileri sürdüğü bazı iddialara da cevaplar vermektedir. Ertuğrul söz konusu eserinde iyi derecede Fransızca ve İngilizce bilmesinin avantajıyla gayr-i müslim araştırmacıların Dozy'nin iddialarına reddiye olabilecek görüşlerinden de istifade etmektedir.²¹ *İzâle-i Şükûk*, Osmanlı son döneminde oryantalistlerin iddialarına reddiye olarak kitap tarzı yapılan müstakil çalışmaların ilklerindedir. Ayrıca eser, Dozy'nin hadislerle ilgili iddialarına cevap veren ilk eser olma özelliğine sahiptir.²² Dolayısıyla söz konusu eser, Osmanlı son döneminde Oryantalistlerin Hz. Peygamber ve hadislerle ilgili iddialarına reddiye olarak yapılan çalışmaların mahiyetini görebilme açısından önem arz etmektedir.

3. Ertuğrul'un Dozy'nin İddialarına Verdiği Cevaplar

a. Hz. Peygamberde Pratiklik ve Azim Olmadığına Dair Bir İddia

Dozy, Hz. Ömer'in (r.a) Müslüman olmasının İslamiyet açısından büyük önem arz ettiğini, Hz. Peygamber'in siyasi ve askeri açıdan başarılı olmasının altında Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in destekleri olduğunu, aksi durumda Hz. Peygamber'in başarılı olamayacağını iddia etmektedir. Dozy ayrıca Hz. Ebûbekir'in pratikliğine ve Hz. Ömer'in de azmine vurgu yaparak Hz. Peygamber'e bu açılardan zafiyet nispet etmektedir.²³

¹⁹ İsmail Fennî Ertuğrul'un hayatı ve eserleri için bk. Süleyman Hayri Bolay, "İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)", *Felsefe Dünyası*, 7, (1993), 11-25; Bolay, "İsmail Fennî Ertuğrul", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 23/ 98-100.

²⁰ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, çev. Ahmet Çapku, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 25. Çalışmada Ahmet Çapku'nun Türkçe'ye çevirdiği bu eser esas alınmıştır.

²¹ Ertuğrul, eserini yazarken Jules Barthélemy-Saint Hilaire'nin *Mahomet et le Coran (Muhammed ve Kur'ân)*, (Paris 1865) adlı eserinden yararlandığını ifade etmektedir. Bk. İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 230.

²² İbrahim Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", 201. Ayrıca makalemize konu olan bu eser Ahmet Çapku tarafından 2017 yılında sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Bk. İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, çev. Ahmet Çapku, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017).

²³ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 250.

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

İsmail Fenni Ertuğrul, Dozy'nin yukarıda aktardığımız iddialarına hem mantıksal çıkarımlarla hem de vakiadan hareketle cevaplar vermektedir. Ertuğrul, Dozy'nin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer hakkında söylediği azimli ve pratik olduklarına dair tespitlerinin yerinde olduğunu belirttikten sonra, Hz. Peygamber için ileri sürülen aksi iddianın doğru olmadığını ifade etmektedir. Zira sahabilerin hepsi Hz. Peygamberin emriyle hareket etmektedir. Ayrıca pratiklik ve azmin sadece bazı memurlarda bulunması durumunda bunun devletin bütün faaliyetlerine menfi yönde tesir edeceği açıktır. Oysa böyle bir durum gerçekleşmiş değildir.

İlahî vahiy ile hareket eden bir zatın esasen tecrübe ile maharet kazanmasına asla ihtiyacı olmadığını belirten Ertuğrul, Fransız yazar Barthelemy Saint Hilaire'nin (ö. 1895) Hz. Peygamber hakkındaki tespitini Dozy'nin iddiasına cevap olarak aktarmaktadır. Hilaire, Hz. Peygamber'in kendisine savaş taktiği verecek bir hocasının olmadığını, askeri başarıları dehası sayesinde kazandığını ve din kurucusu olan kişilerin başarılarının Allah tarafından gerçekleştirildiğini söylemektedir. Örneğin Hz. Peygamber Uhud savaşında düşmanın hücum etme ihtimali bulunan bir tepeye elli okçu yerleştirmiş ve galibiyet durumunda dahi talimat gelmedikçe yerlerinden ayrılmamalarını emretmiştir. Nihayetinde okçuların emri yerine getirmemeleri savaşın seyrini müspetten menfiye çevirmiştir. Hz. Peygamber'in bu durumu önceden fark edip tedbir almış olması, onun pratikliğine en güzel örneklerden birisidir. Ertuğrul'a göre bu taktiği ona öğreten ilahi vahyin kendisidir. Dolayısıyla böyle bir zatın tecrübeye ihtiyacı da bulunmamaktadır.

Ertuğrul, Dozy'nin Hz. Peygamberin azim konusunda ileri sürdüğü asılsız iddiasına yönelik olarak da bu konuda en güzel örneğin Hz. Peygamberin amcası Ebû Tâlib'e verdiği cevap olduğunu ifade etmektedir. Kureyş'in ileri gelenleri Ebû Tâlib'e gelerek yeğenin risalet iddiasında devam etmesi durumunda bu işin savaşla neticeleneceğini, Hz. Peygamber'e bu işten vaz geçmesi için ona nasihat etmesini Ebû Tâlib'den istemişlerdir. Ebû Tâlib, Hz. Peygambere durumu arz ettiğinde o, "Amca! Allah'a yemin ederim ki onlar güneşi sağ elime, ayı sol elime koysalar yine de tebliğ işinden vaz geçmem" demiştir.²⁴ İşte bu olay Ertuğrul'a göre Hz. Peygamberin azminin derecesini anlamak için yeterlidir.²⁵

b. Garânîk Olayı

Garânîk hadisesi, Hz. Peygamber'in Mekke'li müşriklerle konuştuğu ve onlara Necm suresini okuduğu bir ortamda Lât, Uzza ve Menât adlı üç putun isimlerinin zikredildiği ayetlerden sonra şeytanın telkini ile onlara ayet meyanında vahiy olmayan ve müşriklerin putlarına övgü içeren bir takım kelimeler söylediği, daha sonra Cebrâil (a.s.)'in ikazıyla bu durumun tashih edildiği ve Necm sûresi 19-20, İsrâ 73-74 ile Hac sûresi 52-54. ayetlerin inzali

²⁴ Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, (Rabat: Ma'hedü'd-dirâsât, ts.), II/135; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'r-rusül ve'l-mülûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1986), I/ 545.

²⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şühûk*, 250, 251.

bağlamında tartışmalara konu olan bir olaydır.²⁶ Sözü edilen bu hadise, İslam'ın temel esaslarını sarsmak, Hz. Peygamber'in korunmuşluğuna gölge düşürmek ve buradan hareketle vahyin mahiyetini tartışmaya açmak için özellikle müsteşrikler tarafından istismar edilen bir meseledir. Dozy'nin konuyla ilgili iddiaları ve Ertuğrul'un ona verdiği cevapları aktarmadan önce vukuu iddia edilen Garânîk olayını kısaca açıklamak yerinde olacaktır.

Garânîk olayının ilk geçtiği kaynak İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Sîre*'idir. Ancak bu eserde Garânîk kelimesi geçmemekte, olayın ayrıntılarından bahsedilmemektedir.²⁷ Hadisenin tafsilatlı olarak anlatımı daha sonraki dönemlerde kaleme alınan Vâkıdî (ö. 207/823) ve İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) eserlerinde geçmektedir. Söz konusu kaynaklarda Garânîk olayının kısaca şöyle gerçekleştiği iddia edilmektedir:

Hz. Peygamber, risalet görevinin ilk dönemlerinde kavminin karşı gelmesi üzerine, onları kötöleyen ayetler yerine İslâm'a ısındıracak ayetlerin gelmesini temenni etmektedir. Bir gün müşriklerle bu düşünceler içerisinde konuşurken Hz. Peygamber Necm sûresinden ayetler okumaya başlamış, 19 ve 20. ayetlere geldiğinde şeytan sanki ayetlerin devamı imiş gibi "İşte onlar ulu kuğulardır (garânîk), şüphesiz ki şefaati umulmaktadır" sözlerini Hz. Peygamber'e ilkâ etmiş ve böylece Hz. Peygamber bu metni ayetin devamı niteliğinde okumuştur. Hz. Peygamber daha sonra sûrenin sonundaki secde ayetinden kaynaklı olarak secdeye varmış, bunu gören müşrikler de Hz. Peygamber'in putları için kullandıkları "Garânîk" kelimesini zikretmesinden dolayı sevinmişler ve Hz. Peygamberle birlikte secde etmişlerdir. Müşrikler Hz. Peygamberin kendi putlarını kabul ettiği düşüncesiyle memnuniyetlerini göstermişler, ancak bu durumdan son derece üzüntü duyan Hz. Peygamber derhal evine dönmüştür. Bir müddet sonra Cebrâil, Hz. Peygamber'e gelerek söylediği metnin ayet olmadığını, kendisine böyle bir ayetin vahyedilmediğini söylemiştir. Bu olay üzerine İsrâ sûresinin ilgili şu ayetleri inzal olmuştur:

*"Onlar, başka bir vahiy uydurup bize isnat etmen için neredeyse seni vahyettiklerimizden saptıracaklardı ve ancak o takdirde seni samimi dost edineceklerdi. Eğer sana sebat vermemiş olsaydı neredeyse onlara biraz meyledecektin."*²⁸

Daha sonra müşriklerin Hz. Peygamber'le birlikte secde ettiği haberi yayılınca Habeşistan'daki Müslümanlar müşriklerin İslâmiyet'e girdiklerini zannetmişler, hatta bazıları

²⁶ "Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzâ'yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı?" (Necm 53/19-20); "O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı. Hatta seni yerinde sağlam tutmasaydı neredeyse -biraz da olsa- onlara kayacaktın!" (İsrâ 17/73-74); "Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu anda şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah bakıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir. Bunu Allah, şeytanın kattığını kalplerinde hastalık bulunanlar ve yürekleri katılmış olanlar için sınama vesilesi kılma için yapar. Şüphesiz zulimler derin bir ayrılığa düşmüşlerdir. Bu bir de, kendilerine ilim verilenlerin, onun rabbini tarafından gelmiş kesin gerçek olduğunu anlamaları, ona iman etmeleri ve böylece bütün kalpleriyle ona bağlanmaları için yapar. Mubakkak ki Allah iman edenleri dosdoğru bir yola iletir. (Hac 22/52-54).

²⁷ İbn İshâk, *Sîre*, II, 157.

²⁸ İsrâ 17/73-74

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

Mekke'ye geri dönmüşlerdir. Bu hadise kaynaklara, Hz. Peygamber'in iddia edilen aktarımındaki Garânîk kelimesine nispetle “Garânîk olayı” olarak geçmiştir.²⁹

Dozy, müşriklerin Hz. Peygamber'den kendisini ilahi bir peygamber olarak tanımaları karşılığında kendi putlarını kabul etmesini istediklerini söylemiştir. Hz. Peygamber de müşriklerin bu teklifini kabul etmiş ve bunu teyit etme adına da “Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzzâ'yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı? İşte onlar ulu kuğulardır (garânîk), şüphesiz ki şefaati umulmaktadır” şeklindeki ayet olduğunu iddia ettiği cümleleri sarf etmiştir. Dozy'e göre Hz. Peygamber, vicdani kanaatini feda etmek ve dinin temel prensibini inkâr etmek suretiyle kendisinin bütün Mekke halkı tarafından peygamber olarak kabul edilme başarısını elde etmiş ancak daha sonra bu durumdan pişmanlık duymuş, ardından Cebrâil kendisine gelerek ikaz etmiş ve nihayetinde Hz. Peygamber sözlerini geri almıştır. Dozy ayrıca, bu olay ile Hz. Peygamber'in pişmanlığı arasında belli bir müddetin geçtiğini, zira bu olayın Habeşistan'da duyulduğunu ve bazı Müslümanların geri döndüğünü ifade etmektedir.³⁰

Ertuğrul, Dozy'nin söz konusu iddialarına geçmeden önce olay hakkında müfessirlerin aktardığı rivayetlerdeki ihtilaflara dikkat çekmektedir. Zira bazıları Hz. Peygamber'in “garânîk” gibi kelimeleri namazda, bazıları kavminin bir meclisinde, bir kısım kimseler de uyku esnasında söylediğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, mutadları gereği her ayeti bitirdiğinde duraklardı. Söz konusu kelimelerin bu duraklama esnasında şeytan tarafından söylendiğini savunanlar da bulunmaktadır. Ertuğrul ikinci olarak garânîk olayı hakkındaki rivayetlerin bazı âlimler tarafından güçlü delillerle uydurma olduğunun tespit edildiğine vurgu yapmaktadır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Ebu's-Suûd (ö. 982/1574), Kâdı İyâz (ö. 544/1149) ve Sıddık Hân (ö. 1307/1890) bunlardandır.³¹ Ertuğrul eserinde garânîk olayının uydurma olduğu üzerinde yoğunlaşmakta, Fahreddin er-Râzî ve Kâdı İyâz'ın bu bağlamda ortaya koydukları delilleri tadat etmektedir.

Ertuğrul'a göre gerçekleşmesi durumunda bu olayın gerek müşrikler gerek Müslümanlar arasında yansımaları olması gerekirdi. Oysa bu olayı müşriklerin kendi lehlerine kullandığına veya Müslümanların bu olaydan etkilenerek dinlerinden vaz geçtiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kaldı ki Hudeybiye anlaşmasında Kâbe'nin tavafı bir dahaki seneye ertelenmesinden dolayı hatırları kırılan sahabenin itaat dairesinden çıkması gibi bir durum söz konusu olmuştu. Dolayısıyla bu olayın gerçekleşmiş olması halinde iman edenlerin çoğunun dinden çıkması gerekirdi ki böyle bir durum yaşanmamıştır. Ertuğrul,

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Tâhâ, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), I/160; İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 254. Ayrıca bk. İhsan Arslan, “Hz. Peygamber'e Atılan İftira: Garânîk Olayı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XI/56 (2018), 885-904

³⁰ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 252, 253.

³¹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl, İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 5: 387; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin er-Râzî, *Mefââtibu'l-ğayb*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 23: 237 vd.

sadece bunu dikkate almanın bile, olayla ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu anlamaya kâfi geldiğini ifade etmiştir.³²

Ertuğrul, yukarıda özet olarak aktardığımız delilleri zikrettikten sonra yine bu olay bağlamında inzal olduğu rivayet edilen “Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu şeytan ile de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder...” ayetinde geçen “temenni” kelimesinin anlamı üzerinde durmaktadır.³³ O, söz konusu temenni ile sonraki ayetlerde ifade edilen ve bu durumun kalplerinde hastalık bulunanlar için bir fitne olması arasındaki irtibatı kurmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda bir nebî bir işi temenni ve arzu ettiği vakitte şeytan onun kalbine batıl bir şey ilkâ etmekte, nebiyi layık olmayan bir şeye davet etmektedir. Allah da bu durumu ortadan kaldırarak peygamberine doğru olan yolu göstermektedir. Temenninin kuvvetli olması durumunda zihnin o şeyle fazlaca meşgul olmasından mütevellit zahir fiillerde hata ortaya çıkabilir ve bu durum peygamber hakkında inancı zayıf olanlar nazarında bir fitneye dönüşebilir. Bu durumda Ertuğrul’a göre söz konusu ayetlerin, Hz. Peygamber’in garânîk olayından dolayı yaşadığı üzüntüye teselli için inzal edildiğine dair görüşün hatalı olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

Garânîk olayını âlimler arasında kabul edenler de bulunmaktadır. Ertuğrul’a göre bunda bazı rivayetlerin İbn Abbas kanalıyla gelmesi etkili olmuştur. Ancak İbn Abbas hicretten üç sene önce dünyaya geldiği için iddia edilen olaya şahitlik etmesi mümkün değildir. Ertuğrul ayrıca Muhammed Abduh’un (1849-1905) konuyla ilgili bir makalesinde “garânîk” kelimesinin müşriklerin putları için kullanılan isimlerin arasında yer almadığına dair tespitlerini de zikretmekte ve bunu söz konusu olayın uydurma olduğuna dair delil sadedinde nakletmektedir.³⁵

Hz. Peygamber’in, Necm sûresini okurken şeytanın kendisine müşriklerin putlarını öven cümleler ilka etmesinin ve bunları Hz. Peygamber’in söylemiş olmasının ilgili ayetler bağlamında imkân dâhilinde olabileceğini de ifade eden Ertuğrul, bunun Dozy’nin iddia ettiği gibi Hz. Peygamber’den kasten gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Zira müşriklerin türlü suikast ve komplolarından Allah’ın korumuş olduğu bir peygamberin böyle durumlarda korunmadığını iddia etmek doğru değildir. Ertuğrul, Dozy’nin Hz. Peygamber’in Ebû Leheb’e babasının cehennemde olduğunu hayatını tehlikeye atma pahasına söylediğini naklettikten sonra, böyle birinin yine Dozy’nin iddia ettiği gibi makam uğruna ayet olmayan cümleleri ayet gibi söylemiş olmasının çelişkili bir durum arz ettiğini, dolayısıyla bunun kabul edilebilir bir iddia olmadığını ifade etmektedir. Ertuğrul, konuyla ilgili son olarak “... Bu zandır. Ben ancak sizin gibi bir beşerim. Zan, hata veya isabet eder. Ancak size Allah’ın

³² İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 255-258.

³³ Hac, 22/52.

³⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 258-259.

³⁵ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 260; Muhammed Abduh, “Mes’eletü’l-garânîk ve tefsîru’l-âyât”, *Mecelletü’l-menâr*, 1901/1318, IV/3, 81-99.

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

ISSN: 2149-2344 / E-ISSN: 2149-2344

dediğini söylediğim şeyi Allah demiştir. Allah üzerine kesinlikle yalan söyleyemem” hadisini aktarmak suretiyle söz konusu olayın hadislere de muâzır olduğuna dikkat çekmektedir.³⁶ Hâsılı Ertuğrul'un açıklamalarından onun, garânîk olayının uydurma olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.³⁷

Garânîk olayı hakkındaki tartışmaları etraflıca ele almak bu makalenin amacı dışındadır.³⁸ Bununla birlikte konunun hadis alanına taalluk eden boyutuna kısaca değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle olayın *Sabîhayn* gibi sahih hadis kaynaklarında bulunduğunu belirtmek gerekir. Ancak bu durum, ilk bakışta söz konusu hâdisenin yukarıda anlatıldığı gibi gerçekleştiği veya olayın sahih hadis kaynaklarında da siyer kitaplarında geçtiği haliyle zikredildiği düşüncesini hâsıl etmektedir. Hâlbuki gerek Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine gerek *Sabîhayn*'a bakıldığında olayın yukarıda siyer kaynaklarında nakledildiği şekliyle değil, sadece Hz. Peygamber'in Necm suresinin son ayetini okumasıyla birlikte kendisinin ve beraberindekilerin secdeye gittiği bağlamda konu edildiği görülmektedir.³⁹ Buhârî ayrıca Hz. Peygamberle birlikte müşriklerin de Müslümanlardan çekinerek secdeye gittiği bilgisini zikretmektedir.

İbn Kesîr, Hac sûresinin 52. Ayetini açıklarken birçok müfessirin bu ayet bağlamında Garânîk olayını zikrettiklerini ancak rivayetin bütün tariklerinin mürsel olduğunu, rivayetin sahih ve müsned bir tarikine ise rastlamadığını ifade etmektedir.⁴⁰ İbn Hacer de Buhârî'nin Necm suresinin tefsiri bölümünde naklettiği hadisi tilavet secdesi ve müşriklerin Müslümanlarla birlikte secde etmesi bağlamında açıkladıktan sonra, olayın şeytanın surenin okunması esnasında Hz. Peygamber'e musallat olması bağlamında gerçekleştiğini iddia etmenin aklen ve naklen mümkün olmadığını ifade etmekte ve olayla ilgili rivayetlerin sahih olmadığına dikkat çekmektedir.⁴¹

Ertuğrul'un yukarıdaki açıklamalarına bakıldığında onun Garânîk meselesini usûlî metoddan ziyade, tarih ilminden ve mantıkî delillerden yararlanmak suretiyle müdafaa ettiği görülmektedir. Bununla birlikte konuyu ilgili tefsirlerden araştırdığı ve hadis ilmiyle irtibatına atıfta bulunduğunu belirtmek gerekir. Ancak bunun ilmî açıdan ikna edici olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

c. Hadis-i Şerifler Hakkında Avrupa'da Yapılan Eleştiriler

Dozy, Müslümanlar tarafından son derece güvenilir kabul edilen bazı âlimlerin, Avrupalı eleştirmenler tarafından yalancı olduklarına dair ortaya konulan tespitlerle

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd, İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), "Ruhûn", 15.

³⁷ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 262-264.

³⁸ Bkz. İhsan Arslan, "Hz. Peygamber'e Atılan İftira: Garânîk Olayı", 885-904

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 6: 206; Buhârî, "Tefsir" 51; Müslim "Mesâcid" 20.

⁴⁰ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5: 387.

⁴¹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sabîbi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959), 8: 614.

itibarlarının sarsıldığını ifade ettikten sonra, Müslüman âlimlerin imanlarına zarar verecek endişesiyle veya diğer bir ifadeyle iman alanından bilim alanına geçmeye cesaret edemedikleri için hadislerin batnî sıhhatleriyle pek alakadar olmadıklarını iddia etmektedir. O'na göre hadislerle ilgili çalışmalarda isnadlarla yetinilmemesi, hadisın zatî kıymetinin incelenmesi, sahihe benzeyip benzemediğini, güvenilir açıklamalar ile ters düşüp düşmediği, kısacası hadisın anlam bakımından da doğruluğunun gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Dozy, bütün bunlara rağmen hicrî ikinci ve üçüncü asır ilim adamlarında, bugün ilmî uzmanlıkları dairesi içinde İngiliz din âlimlerinde görülmeyen bir sorgulama ve araştırma hürriyeti bulunduğunu da itiraf etmektedir.

Ertuğrul, Dozy'nin yukarıda aktardığımız iddialarına yönelik olarak öncelikle İslâm âlimlerinin hadislerin makbul olanlarını merdud olanlarından tefrik konusunda gereken her şeyi yaptıklarını, bu alanda hadis usulü ve hadis furuu ismiyle iki önemli ilim dalı ürettiklerine dikkat çekmektedir. Hadis usulü ilmi ile rivayetler ret veya kabule uygun olmaları açısından incelenmekle birlikte râviye dair haller tespit edilmektedir. Hadis furuu ilmi ise hadislerin nakli ile ilgilidir.⁴² Bu iki ilim dalı ile hadislerin sıhhat şartları ve eleştiri sebepleri detaylarıyla incelenmiş, râvilerin adaletine dair bir takım “metâin-i aşere” gibi kıstaslar geliştirilmiş, hadislerin kabul ve ret açısından kısımları belirlenmiştir. Ayrıca âlimler rivayetlerle ilgili olarak “bir hadisın akla veya nakle muhalif olması durumunda uydurma kabul edilir” şeklinde bir kural da benimsemişlerdir. Ertuğrul'a göre âlimlerin geliştirdikleri bu usul ve çalışmalar, onların hadisler konusundaki ne denli dikkat ve hassasiyet içinde olduklarını göstermeye yeterlidir.

İsmail Fennî, Dozy'nin âlimlerin hadislerin metinleriyle ilgilenmediklerine dair iddialarına cevap olarak, muhaddislerin râvilerdeki kusurlarına dair geliştirdikleri ve metâin-i aşere ismiyle bilinen hususları açıkladıktan sonra râvilerin güvenilirlik derecelerinin tespit ve tahliline dair telif edilen tabakât eserlerini, muhaddislerin hadislerin tek bir tarikiyle yetinmeyip farklı tariklerini de toplama gayretlerini, rivayetlerin sadece isnadlarının sahih olmasını yeterli görmeyip, dîni kurallara ve sahih inanca uygun olmasını şart olarak ileri sürmelerini örnek olarak zikretmektedir. Âlimler, bir rivayetin tenzih inancına, peygamberin ismet sıfatına ve dini ilkelere muhalif rivayetleri, isnadı sahih olsun olmasın reddetmişlerdir. Bu durum onların hadislerin isnadıyla meşgul oldukları kadar metniyle de ilgilendiklerini göstermektedir. Ayrıca İsmail Fennî, âlimlerin hadisler ile ilgili bütün bu çalışmalarının hayranlık verici bir durum arz ettiğini ifade etmektedir.

Ertuğrul, Dozy'nin yukarıda aktardığımız söz konusu iddialarına dair cevaplarına şöyle devam etmektedir:

“Avrupa eleştircisininin yalancı sıfatıyla itibarlarını sarstığı âlimlerin kimler olduğunu bilmiyoruz. Eleştirmen (Dozy), (haberlere dair) tenkit ve sorgulamanın İslam âlimleri tarafından yapılmış olan derecesiyle yetinmiyor, bunun daha ileri götürülmesini gerekli

⁴² Müellif hadis furuu ilmi ile muhtemelen hadislerin tahammül ve edasıyla ilgili meseleleri kastetmektedir.

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

ISSN: 2149-2344 / E-ISSN: 2149-2344

görüyor. İslâm'a mensup âlimler bu konuda da kendilerine düşen vazifeyi tabii olarak İslâm ilkelerine uygun olarak yapmışlardır. Eleştirmen, bundan ileri gidememelerinin sebebinin Müslümanlıklarına zarar getirmekten çekinmeleri olduğunu söylüyor. Evet, dinlerinin hak olduğuna inanan Müslümanların en seçkin işi (yapmaları gereken şey) o dini kendisine bulaşacak zararlardan koruyup kollamaktır. Avrupa âlimleri hadis-i şerifler hakkında istedikleri kadar inceleme yapabilirler. Bize din âlimlerimizin bu konuda yaptığı incelemeler yeterli gelir.”⁴³

Yukarıda açıklamaları dikkate alarak Ertuğrul'un Oryantalistlerin hadislere yönelik iddialarına sathî bir yaklaşımla karşılık verdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca hadis ilmine dair yaptığı taksimde de kapalılık bulunmaktadır. Bununla birlikte muhaddislerin sadece senedle ilgilendikleri iddiasına verdiği cevaplar ise kısmen ikna edicidir.

d. Hadisler, Mucizeler ve Miraç

Dozy, hadislerin İslamiyet'in ilk dönemlerde yakaladığı yükselişe engel olduğunu ve İslâm'da mucizeye dair herhangi bir durumun söz konusu olmadığını belirtmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Kur'ân'da da açıklandığı üzere mucize iddiasında olan bir peygamber değildir. Ancak daha sonraları Araplar, İslâm'ın Arabistan sınırlarını aşması neticesinde peygamberlerinin mucizelerini hikâye eden toplumlarla tanışmışlar ve bu duruma bir tepki olarak onlar da dine mucizelerle ilgili bazı haberler ilave etmek durumunda kalmışlardır. Dozy bu açıklamasının ardından Hz. Peygamber'in de başlangıçta putperestliğin içinde olduğunu iddia etmekte ve göğsünün yarılması ile Miraç mucizelerine değinmektedir. Ona göre Müslümanlar dahi Miraç olayından şüphe duymuşlar, hatta bu durum karşısında dinden ayrılanlar dahi olmuştur. Nihayetinde Hz. Peygamber, inananlara bunun Allah'ın bir imtihanı olduğu şeklindeki ayeti söylemeye mecbur kalmıştır.⁴⁴

Ertuğrul, Dozy'nin hadislerin İslamiyet'in ilk dönemlerdeki yükselişini engellediğine dair iddiasının saçmalıklardan ibaret olduğunu, zira İslamiyet'in saadet asrında hiçbir zaman düşüşe geçmediğini, aksine sürekli başarı ve ilahi desteğe mazhar olarak kemal derecesine ulaştığını ve bunun tarihi bir gerçek olduğunu ifade ederek Dozy'nin iddialarında yanıldığını belirtmektedir.

Bazı Avrupalı yazarlar, Mekkeli müşriklerin mucize istemeleri üzerine Allah'ın mucize göstermeleri durumunda iman etmeyeceklerini ve bunun da onlar için azabın inmesi demek olduğunu belirten ayetleri Hz. Peygamber'in mucize göstermediğine dair delil olarak ileri sürmektedirler. Ertuğrul, bu durumun ümmetin azaptan korunması hikmetine matuf olarak gerçekleştiğini, bununla birlikte Hz. Peygamber'in yine de bir takım mucizeler gösterdiğini ifade etmektedir. Ertuğrul daha sonra bu iddiasına dair Kur'ân'dan Hz. Peygamberin Bedir gazasında “yüzleri kara olsun” diyerek düşmana bir avuç toprak attığı olayı anlatan “Attığın

⁴³ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzzâle-i Şükûk*, 309-312.

⁴⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzzâle-i Şükûk*, 313.

vakitte sen atmadın lakin Allah attı”⁴⁵ gibi ayetlerle birlikte hadislerde zikredilen Hz. Peygamber’in parmaklarından suyun akması ve bundan bütün askerlerin içmesi, bir miktar hurma ile yüzlerce kişiyi doyurması gibi bir dizi ayet ve rivayeti delil olarak zikretmekte ve bu tür mucizelerin sayıca çok olduğunu ve bunların tevatür derecesinde olduklarını ifade etmektedir.⁴⁶

Dozy’nin Hz. Peygamber’in putperestliğin içinde bulunduğu dair iddiasının gerçek dışı olduğunu belirten Ertuğrul, “Seni şaşırılmış buldu da doğru yola götürdü” ayetindeki “dâl” kelimesinin dalâlette kalmış, yani putperest anlamında kullanılmasının hatalı olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber şayet putperestliğin içinde bulunmuş olsaydı, müşriklerin onu kendi putlarını kabul etmeye davet etmeleri anlamsız olurdu. Hz. Peygamber’in çocuk yaşlarda üç melek tarafından kalbinin çıkarılarak yıkanıp daha sonra tekrar yerleştirilmesinde de şaşılacak bir şey olmadığını söyleyen Ertuğrul, Miraç olayında ise isrâ kısmının ayetle sabit olduğunu, bunu inkâr edenin dinden çıkmış olacağını, miraç olayının ise haber-i âhâd ile sabit olduğundan dolayı inkâr edenin küfre değil dalaletle nispet edileceğini ifade etmektedir.

Ertuğrul miraç olayının rüyada mı yoksa ruh ile birlikte cesetle mi gerçekleştiği konusunda âlimlerin farklı görüşlerini ve olayın bazı ayrıntılarını naklettikten sonra peygamberlerin rüyalarının insanların rüyaları gibi sıradan olmadığına, nitekim Hz. İbrahim’in gördüğü rüya ile oğlunu kurban etmekle karşı karşıya kaldığına dikkat çekmektedir. Ertuğrul Miraçla ilgili son olarak Batıda insanlar arasında telepati denilen ruhani hadiseyi kabul eden Avrupalı araştırmacıların yüce bir peygamberin miracını tereddüt etmeden kabul etmeleri gerektiğine de işaret etmektedir.⁴⁷

Ertuğrul’un konuyla ilgili açıklamalarına bakıldığında, onun miraç ve mucize olayını ilgili hadislerle birlikte mantıkî ve Kur’ânî delillerle de a savunduğu görülmektedir. Ayrıca miraç ve mucizenin imkânîyetini Batı’daki bazı modern uygulamalarla karşılaştırmak suretiyle ortaya koymaya çalışması da dikkat çekmektedir.

Sonuç

Dozy, XIX. yüzyılda yaşamış, İslâm dini ve kaynakları üzerinde araştırmalar yapan ve bu alanda eserler yazan Hollandalı bir oryantalisttir. Onun, 1863 yılında İslam tarihindeki bazı olaylarla, Kur’ân, vahiy, nübüvvet ve hadislerle konu olan bazı meseleleri tenkit amacıyla yazdığı *Essaisurl’ Histoire del Islamisme* adlı eser, 1908 yılında Abdullah Cevdet tarafından *Tarih-i İslamiyet* adıyla Türkçe’ye de çevrilmiş ve böylece Osmanlı coğrafyasında da tanınmıştır. Bu tarihten yaklaşık bir yıl sonra gerek söz konusu esere gerek Abdullah Cevdet’in çevirinin mukaddimesinde Dozy’nin lehinde yaptığı açıklamalarına yönelik reddiye tarzı yazılar yazılmıştır. Bunlardan ilk neşredilenler daha ziyade mektup ve makale tarzı çalışmalar olup genelde Abdullah Cevdet’in açıklamalarına yöneliktir. Bu durum, Osmanlı’nın son

⁴⁵ Enfâl, 8/17.

⁴⁶ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 314-318.

⁴⁷ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, 322-325.

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

ISSN: 2149-2344 / E-ISSN: 2149-2344

döneminde oryantalistlerin çalışmalarına medrese uleması ve aydınlar tarafından ilgisiz kalındığı veya muhatap alınmadığı izlenimini doğurmaktadır. Ayrıca bu dönemde oryantalistlerin iddialarına yönelik ilk reddiyeleri kaleme alan isimlere bakıldığında genelde felsefe ve dil alanında ihtisas yapmış kimseler olması da dikkat çekicidir.

Dozy'nin mezkûr eserine yönelik ilk ve esaslı reddiye Manastırlı İsmail Hakkı tarafından *Hakk ve Hakikat* adlı müstakil bir çalışmayla yapılmıştır. İkinci müstakil reddiye ise İsmail Fennî Ertuğrul tarafından kaleme alınan *İzâle-i Şükûk* adlı eserdir. Makalemize de konu olan Ertuğrul'un bu eseri, Dozy'nin dolayısıyla da oryantalistlerin hadislerle ilgili iddialarına yönelik cevapların verildiği ilk çalışma olması açısından önemlidir. Dolayısıyla eser, Osmanlı son döneminde hadislere yönelik iddialara karşı yapılan ilk reddiyelerin mahiyetini görmek için önemli bir örnektir.

Ertuğrul, Dozy'nin eseriyle ilk karşılaştığında bir reddiye yazmak istemişse de bunun İslâmi ilimlerde mütehasıs âlimler tarafından yapılması gerektiği düşüncesiyle vaz geçmiştir. Ancak daha sonra söz konusu eserin toplum içinde meydana getirdiği infialı görmüş ve özellikle itikadi açıdan yeterli bilgiye sahip olmayan kimselerin İslâm'a aykırı fikirlere temayül etmemeleri için *İzâle-i Şükûk* adlı eserini yazmaya karar vermiştir.

Müellif, iyi derecede Fransızca ve İngilizce eğitimi aldığı için Batılı araştırmacıların farklı çalışmalarını da tahlil etmiş ve onların lehte olan tespitlerini de eserinde Dozy'ye karşı kullanmıştır. *İzâle-i Şükûk*, Dozy'nin Kur'an, vahiy, nübüvvet ve Hz. Peygamber'in şahsı gibi birtakım konulardaki iddialarına cevaplar ihtiva etmektedir. Eserde hadis konularına dair müstakil bir bölüm bulunmamakla birlikte, yeri geldikçe ve ara başlıklarla bazı hadis meseleleri ve rivayetler ele alınmaktadır. Bu bağlamda Ertuğrul, Dozy'nin hadise dair iddialarının tamamına değinmemiş, Hz. Peygamberin şahsına yöneltilen bazı ithamlarla birlikte Avrupa'daki araştırmacılar tarafından hadislere ve muhaddislere yöneltilen tenkitler, miraç, mucize ve garânîk olayı hakkındaki rivayetler ile metin tenkidi, sahih ve mevzu hadis gibi sınırlı sayıda hadis usulü konularında Dozy'nin iddialarına cevaplar vermiştir.

Ertuğrul'un eseri, toplumdaki inanç yönünden yeterli donanıma sahip olmayan kimseler için telif edildiğinden dolayı akademik olmaktan uzaktır. Nitekim eserde kaynak kullanımını oldukça sınırlıdır. Özellikle hadislere dair konularda usûli açıdan yaklaşılmamış, genelde savunmacı, sathî ve mantıkî deliller kullanmak suretiyle cevaplar verilmiştir. Bununla birlikte felsefe ve şiir alanında ön plana çıkmış bir isim olarak Ertuğrul'un, Dozy'nin gerek Hz. Peygamber gerek hadislere dair konularda ileri sürdüğü iddialarına yönelik başarılı mantıksal çıkarımlarda bulunması, ilgili konuya dair ayet ve hadislerin tevillerini yapması ve rivayetler arasındaki ihtilaflara değinmek suretiyle cevaplarını temellendirmeye çalışması da dikkat çekicidir. Son olarak Ertuğrul ve diğer isimlerin yaptıkları çalışmaları birlikte değerlendirdiğimizde, Osmanlı son döneminde oryantalistlerin hadislerle ilgili iddialarına yönelik çalışmaların oldukça sınırlı ve akademik olmayan bir mahiyet arz ettiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Alaeddin, İbrahim, "Evrak-ı Varide", *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/77, (1325), 394-395.
- Arslan, İhsan, "Hz. Peygamber'e Atılan İftira: Ğarânik Olayı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XI/56 (2018), 885-904.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılabları Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Bolay, Süleyman Hayri "İsmail Fennî Ertuğrul", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 23/ 98-100.
- Bolay, Süleyman Hayri, "İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946)", *Felsefe Dünyası*, 7, (1993), 11-25
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sabîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Deybü'l-Buğâ, 6 Cilt, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407,71987.
- Cemal, Midhat, "Rezil bir Eserin Müellif-i Mechül ve Mel'ûnuna", *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 4/89, (1328), 198-199.
- Darü'l-fünûn talebesi, "Edebi Cinayetler", *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 4/89, (1326), 198.
- Dücani, M. Nuri, "Ma'hüd Tarih-i İslamiyyet'e Dair", *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3 74, (1325), 346.
- Ersoy, M. Akif, "Ebü'z-Ziya Tevfik Efendi'ye", *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/78, (1326), 409-410.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, çev. Ahmet Çapku, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017, 25.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl), *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32 Cilt, 2. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999): 197-213.
- Hayreddin, Nevşehirli, "Doktor Dozy'yi Red", *Beyanülhak Dergisi*, 7/170, (1328), 2992-2995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sabîhi'l-Buhârî*, 13 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, 5 Cilt, Rabat: Ma'hedü'd-dirâsât, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin, 9 Cilt, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Tâhâ, 8 Cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990
- Kam, Ferid, "Ma'hüd Tarih-i İslâmiyyet'in En Mühim Noktası Hakkında Bir iki Söz", *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/78, (1328), 411-413.

Kam, Ferid, “Tarih-i İslâmiyyet'e Dair”, *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/75, (1328), 357-361.

Kırıcı, Abdülhamit, *Reinbart Dozy'nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinde Hz. Peygamber Dönemi*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

M. Refik, Ödemişli, “Ma'hüd Tarih-i İslamiyyet'e Dair”, *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/73, (1325), 328.

Muhammed Abduh, “Mes'eletü'l-garânîk ve tefsîru'l-âyât”, *Mecelletü'l-menâr*, 1901/1318, IV/3, 81-99.

Mustafa Sabri Efendi, “Muhterem Beyânülhak Risâle-i Diniyyesine”, *Beyanülhak Dergisi*, 2/49, (1328), 104 7-1048.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîbu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, 5 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Nazmi, “Ebü'z-Ziya Tevfik Efendi'ye”, *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, 3/78, (1325), 410.

Özdemir, Mehmet, “Dozy”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 9/515.

Sırat-ı Müstakim Dergisi, “Tarih-i İslamiyyet Eser-i Ma'hüduna Ebü'z-Ziya Tevfik Efendi'nin Yazdıkları Takriz Hakkında Tetkikat”, 4/79, (1326), 10-18.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Târîhu'l-ümem ve'r-rusül ve'l-mülûk*, 5 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1986, I/ 545.

Yavuz, Salih Sabri, “Manastırlı İsmail Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 27/ 563-564.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**İSLÂM SİYASET DÜŞÜNÇESİNE SÛFÎ GÖZÜYLE BAKMAK:
HİLYETÜ'L-EVLİYÂ'DA HALİFE ÖMER B. ABDÜLAZİZ***

LOOK AT ISLAMIC POLITICAL THOUGHT WITH THE EYE OF SUFI: CALIPH 'UMAR
IBN 'ABD AL-'AZİZ IN *HİLYAT AL-AWLIYĀ'*

Enes TAŞ

Dr. Öğr. Ü., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı;
Ass. Prof. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
Philosophy; Afyonkarahisar, Turkey; etas@aku.edu.tr; orcid.org/0000-0003-0439-1240.

Orkhan MUSAKHANOV

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı; Ass.
Prof. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Mysticism;
Afyonkarahisar, Turkey; orkan.musaxan@gmail.com; orcid.org/0000-0002-9081-3771.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Temmuz 2020 / 27 July 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık 2020 / 8 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar / January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 243-261.

Cite as / Atıf: Taş, Enes – Musakhanov, Orkhan. “İslâm Siyaset Düşüncesine Sûfî Gözüyle
Bakmak: *Hilyetü'l-Evliyâ'* da Halife Ömer B. Abdülaziz [Look at Islamic Political Thought
with the Eye of Sufi: Caliph 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz in *Hilyat al-awliya'*”]. İhya Uluslararası
İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021),
243-261.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via
a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi.

* Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde katkı ve teşviklerinden dolayı Prof. Dr. Zekeriya Güler'e müteşekkirimiz.

Öz

Bu makale, Platon'un *Devlet*'inde idealize edilen filozof-kralın karşılığı olarak İslam siyaset düşüncesinde sırasıyla peygamber-kral, râşid halife ve âdil sultan/*velî-emîr* şeklinde ortaya çıkan yöneticilerden, âdil sultan/*velî-emîr* olarak Ömer b. Adülaziz'in (ö. 101/720) vasıflarını, Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sının tasvir ettiği üzere ele almaktadır. Zira Ebû Nu'aym'ın eserinde sûfiler arasında zikrettiği tek siyasî kişilik -râşid halifeler istisnâ tutulursa- Ömer b. Abdülaziz'dir. Dolayısıyla Ebû Nu'aym'ın eserinde çizdiği Ömer b. Abdülaziz'in yönetimine dair tasvirin, İslam siyaset düşüncesi metinlerinin ilk kaynaklarından biri olduğu söylenebilir. Makale, İslam siyaset düşüncesi için dolaylı da olsa en erken tarihli verilere kaynaklık eden *Hilyetü'l-Evliyâ*'nın, sûfî müellifinin gözünden İslam siyaset düşüncesinde âdil sultanın vasıflarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. *Hilyetü'l-evliyâ*'da müellif her ne kadar yorum yapmayıp rivayetlere yer vermiş olsa da onun eserinde Ömer b. Abdülaziz'i sûfilerin arasına yerleştirip onun hakkındaki rivayetlerin ağırlık noktasının da siyasetle/yönetimle ilgili olması bu makalenin odak noktasını meydana getirmiştir.

Anahtar Kavramlar: İslam siyaset düşüncesi, Âdil sultan, Velî-emîr, *Hilyetü'l-evliyâ*, Ömer b. Abdülaziz.

Abstract

This work deals with the qualities of 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz as the just sultan, as described by the *Hilyat al-awliya'* of Abû Nu'aym al-İşfahânî (d. 430/1038). For, the only political personality that Abû Nu'aym mentions among the sufis in his work -except for the rashid caliphs- 'Umar b. 'Abd al-'Azîz. Therefore, it can be said that Abû Nu'aym's description of 'Umar b. 'Abd al-'Azîz's rule in his work is one of the first sources of Islamic political thought texts. This work aims to reveal the qualities of the just sultan in Islamic political thought through the eyes of the sufi author of *Hilyat al-awliya'*, who is the source of the earliest data for Islamic political thought, albeit indirectly. Although the author did not comment and included narrations in *Hilyat al-awliya'* the focus of this work was that he placed 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz among the sufis in his work and the narrations about him were about politics.

Key words: Islamic political philosophy, Just sultan, Sûfî sultan, *Hilyat al-awliya'*, 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz.

Extended Abstract

Why would certain people ruler in a society and others be ruled? Why is there the ruler and the ruled seperation and hierarchy between people who are "equal" in terms of being human? Such questions have been considered throughout history, and different community management theories have emerged that generally accept and regulate the relationships that ruler and ruled according to philosophical/religious schools. For example, according to Plato (427-347 BC), the best ruler is the philosopher-king. Al-Fārābī (d. 339/950) describes the ruler of the perfect state as the first leader, and when we look at the characteristics of this first leader, it can be seen that he depicts the prophet. Therefore, according to al-Fārābī, the ideal ruler can be said to be the prophet-king. According to this theoretical framework put forward by al-Fārābī, the second leader can easily be exemplified by the rashid caliphs, who do not have the qualification of the first leader/prophet to impose shariah. After the rashid caliphs, with Muāwiyah (d. 60/680), the government in the Islamic world became sultanate. Now, gradually, the virtuous society of the first leader and the second leader, that is, the period of the prophet and rashid caliphs, is abandoned. However, in order to reach or approach the virtuous society again, the feature sought in the ruler is to be a just sultan. In our opinion, "just sultan" as the qualification sought in the ruler in Islamic political thought can be called "saint-ruler" (walī-amīr) in the sufīc tradition, based on Abū Nu‘aym’s Ḥilyat al-awliyā’.

In Islamic political thought, the principle that the ruler should have a abstentions attitude towards world property/possessions thanks to asceticism and taqwa is at the center of the interest of sufīc tradition in political thought. Ḥilyat al-awliyā’ probably deals with ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (d. 101/720) in this respect, in terms of being a sufism classic. As for the distinctive feature of Ḥilyat al-awliyā’ as a sufī biography classic, it is primarily a book that tells the life stories of the sufīs and aims to convey their aphorisms about religious life. Another feature of the work is that it starts with Abū Baker (d. 13/634), not with Ibrāhīm b. Adham (d. 161/778 [?]), unlike Sulamī’s (d. 412/1021) Tabaqāt al-sūfiyāh. As it can be understood from the name of Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’, it is not a work in the type of "political advice treatise" (naṣihatnāma) and "political treatise" (siyāsatnāma), the content of which contains advice to rulers on justice and ruling. This book is a sufism classic in which the biographies of scholars, sufīs and rulers starting from the companions (ṣahāba) are told. However, it is possible that the work, in which the four rashid caliphs and the principles of the rule of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz’s are mentioned extensively, are among the sources of the above-mentioned types of works that contain political issues. When Ḥilyat al-awliyā’ is analyzed, it is seen that the author only mentioned the narrations together with their isnads without any interpretation and did not specify the sources he used. Ḥilyat al-awliyā’ is the source work of this article, since most of the information in it does not reach today in other ways, it is an indispensable source for the books written in this genre after it, and it contains real examples of the ruler type targeted in the post-11th century politics.

In the special of Ḥilyat al-awliyā’, the narratives about the just rule of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz contain valuable information about the practical background of Islamic political thought from the eyes of a sufī author. The narratives about the rule of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, which can be considered as practical administration in the beginning, actually shed light on the theoretical principles of Islamic political thought based on the Quran and Sunnah. Because at the center of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz’s understanding of ruling is "to rule with justice". And one of the biggest obstacles to ruling with justice is to be fond of world property/possessions. It can be said that the understanding of justice and avoiding possessions is a superior principle that can be obtained from the Quran, Sunnah and the ruling of just sultans.

In the article, the narrations reported by Abū Nu‘aym about ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz’s administration appear as facts that support his understanding of ruling with justice. The first of these is the understanding derived from the hadith of Muḥammad as a principle, "not having the ambition to be a ruler", in other words not wanting to be an amīr/ruler, and not running away from duty and responsibility when given leadership when unwanted. Because personal desires and ambitions are the main obstacles to the rule of justice. One of the ways to prevent personal desires and ambitions from destroying justice is to prefer the person who keeps away from the administration because of the heavy responsibility of the administration, not the one who aspires to the administration with ambition. In this respect, it is remarkable that ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, like his grandfather, ‘Umar (r.a), did not have ambition towards administration and was the first ruler in which social justice was reestablished after the rashid caliphs.

As a result, although the theoretical principles of Islamic political thought are considered to be discussed especially in political philosophy and theology (kalām), the practical administrations of the rulers coming from Muḥammad, especially the just rulers, also provide materials that are suitable for deriving theoretical principles. In terms of the writing of

Islamic political thought, Hilyat al-awliya' shows that the texts of political philosophy, theology (kalam) and Islamic jurisprudence (fiqh), as well as sufism texts, are the source of important information in bringing together information from many and different sources and revealing the principles of political thought.

GİRİŞ

Antik çağdan beri siyaset felsefesinin ilk ilkesi, insanın doğası gereği medenî bir varlık olmasıdır. Bunun anlamı insanın kendi türüne ait kemâlî en üst seviyede elde edebilmek için bir topluluğa dahil olmak zorunda olmasıdır. Bu nedenle, insanlar ihtiyaçlarını doğal yoldan temin etmek için zorunlu olarak toplumsal organizasyonlar kurmuşlardır. İnsanların yaşamlarını huzurlu bir şekilde sürdürmeleri için ortaya çıkan toplumsal organizasyonlar; ev, mahalle, köy, şehir ve devlet şeklinde en basitten en karmaşık organizasyona doğru sıralanmaktadır.¹ Zaman içerisinde bu toplumsal organizasyonlarda insanların huzuru ve mutluluğu elde etmesi için birbirleriyle kurdukları ilişkiler ağı daha fazla önem kazanmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak insanlar toplumsal hayatla ilgili çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunlar bir yöneticiye ihtiyacı ve sorunları ortadan kaldıracak, düzeni sağlayacak bir yönetimi zorunlu kılmıştır.

Bir toplumda neden belirli kişiler yöneten ve diğerleri yönetilen olur? İnsan olmak bakımından "eşit" olanlar arasında neden yöneten ile yönetilen ayrımı ve hiyerarşisi vardır? Bunun gibi sorular üzerinde tarih boyunca düşünülmüş ve felsefî/dinî ekollere göre genellikle yöneten ve yönetilen ilişkilerini kabullenen ve peşi sıra düzenleyen farklı farklı toplum yönetimi teorileri ortaya çıkmıştır. Örneğin Platon'a (m. ö. 427-347) göre en iyi yönetici filozof-kraldır.² Fârâbî (ö. 339/950) ise erdemli şehrin yöneticisini ilk başkan olarak anlatır ki bu ilk başkanın özelliklerine bakıldığında onun peygamberi tasvir ettiği görülür.³ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre ideal yönetici peygamber-kraldır denilebilir.

Platon'un *Devlet*'inde kurgulanan filozof-kralın, İslam siyaset düşüncesinde pratik karşılığı sırasıyla peygamber-kral, râşid halife ve âdil sultan olarak karşımıza çıkmaktadır. Âdil sultan olarak Ömer b. Adûlaziz'in (ö. 101/720) vasıflarını ve onun hakkındaki bilgilerin neredeyse tamamını rivayet merkezli bir şekilde ilk defa Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliya'*sında bir araya getirmiştir. İslam siyaset düşüncesine yönelik yapılan, peygamber-kral, râşid halife ve âdil sultan tasnifine⁴ göre âdil-sultanın ilk örneğinin, *Hilyetü'l-evliya'*nın yönetim şeklini ayrıntılarıyla zikrettiği Ömer b. Abdûlaziz olduğu söylenebilir.

¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, thk. - çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yay. 2018), 184-190.

² Konunun detayı için bkz. Platon, *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 5/473d; 7/540d; Fatih Toktaş, "İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzı", *Medeniyet ve Klasik*, haz. Halit Özkan-Nurullah Ardıç-Âlim Arlı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 226.

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 200-204.

⁴ Bernard Lewis'in uydurma hadis olarak aktardığı "Benden sonra halifeler gelecek; halifelerden sonra emîrler; emirlerden sonra krallar ve krallardan sonra tiranlar...", şeklindeki sözün bağlamı farklıdır. Ayrıntılı bilgi için Özlem Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 135.

Hilyetü'l-Evliyâ'nın kaynaklarından bazılarının günümüze ulaşmamış olması⁵, onun Ömer b. Abdülaziz tasvirini daha da önemli kılmaktadır.

Ebû Nu'aym, eserinin tamamında rivayetler ışığında velîlerin hayat hikâyelerini sunmaktadır. Bu bakımdan Ömer b. Abdülaziz'in âdil sultan olmasıyla ilgili İslam siyaset düşüncesine yönelik şahsi görüş ve kanaatlerini ifade etmemektedir. Fakat onun eserinde bir yönetici olan Ömer b. Abdülaziz'in takvası ve adaletiyle ilgili rivayetleri bir araya getirip sunması, onun âdil bir yöneticiye dair tasviri anlamına gelmektedir. Onun eseri velîleri konu edinmekle birlikte Ömer b. Abdülaziz de bu velîler arasında en geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Ömer b. Abdülaziz'in emîr olması ve velîler arasında zikredilmesi "velî-emîr" adlandırmamıza dayanak teşkil etmektedir. Bu bakımdan Ömer b. Abdülaziz diğer bütün tabakât ve terâcim eserlerinde âdil sultan olarak ve *Hilyetü'l-evliyâ*'nın aktardığı rivayetlerle tasvir edilmektedir. Ancak burada dikkat çeken husus, sûfiler/velîler hakkında bilgi vermeyi amaçlayan dolayısıyla bir sûfî tabakât eseri olan *Hilyetü'l-evliyâ*'nın, Ömer b. Abdülaziz'i rivayetlerle geniş bir şekilde konu kılması, geriye dönük olarak tasavvuf ilminin İslam siyaset düşüncesine katkısı sunmuş olmasıdır. Dolayısıyla "velî-emîr" olarak ortaya koyduğumuz kavram, İslam siyaset düşüncesinde yer alan "âdil sultan" kavramının tasavvufî karşılığı olarak görülebilir.

1. Âdil Sultan/Velî-Emîr: Kavram Çerçevesi

Yukarıda Fârâbî'nin siyaset düşüncesine dayanılarak ilk sıraya yerleştirilen peygamber kralın (*reis-i evvel* / ilk başkan) yönetimi, Hz. Peygamber'in vefatıyla sona ermiştir. Fârâbî'ye göre genel olarak ilk başkandan sonra gelen ikinci başkan, öncelikle ilk başkanın yönetimini takip etme özelliğine sahip olmalı, ardından da ilk başkanın belirli bazı özelliklerine sahip olmalıdır. Fârâbî'nin ortaya koyduğu bu teorik çerçeveye göre ikinci başkan, pratik düzlemde rahatlıkla ilk başkanın/peygamberin sadece şariat koyma vasfına sahip olmayan râşid halifelerle örneklendirilebilir.⁶ Râşid halifelerden sonra Muâviye (ö. 60/680) ile birlikte ise

⁵ *Hilyetü'l-evliyâ* hakkında bilgi için bkz. Osman Türer, "Hilyetü'l-evliyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/51-52.

⁶ Fârâbî'ye göre ilk başkanın vasıfları şu şekildedir: "Erdemli şehrin yöneticisinin gelişigüzel herhangi bir insan olması mümkün değildir. (...) Bu insan ancak şöyle bir insandır ki, (a) yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil makul durumuna gelmiştir; (b) mütehayyile gücü, ... tabiat bakımından yetkinliğin son noktasında bulunmaktadır. Öyle ki bu güç onda, hem uyanıklık esnasında hem uyku esnasında Faal Akıl'dan tikelleri ya oldukları gibi ya da taklitleri ile ve makulleri de taklitleri ile almaya tab'an hazır olarak bulunur. (...) Bu, onun akletme gücünün iki parçasında, yani nazarî ve amelî parçalarında ve ardından da onun mütehayyile gücünde hâsıl olduğunda, bu insan kendisine vahyedilen bir kimse olur. Böylece Aziz ve Celil olan Allah, Faal Akıl aracılığıyla ona vahyeder." Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 194-198; Diğer taraftan Fârâbî'ye göre ikinci başkanın özelliklerine bakıldığında onun "ilklerin (ilk yöneticinin) şehri kendileriyle yönettiği yasalari, uygulamaları ve davranışları bilen ve belleyen biri olması ve bütün fiillerinde tamamen bunların izini takip etmesi, haklarında öncekilerden herhangi bir yasanın kaydedilmediği/korunmadığı şeyler hususunda mükemmel bir çıkarsama sahibi olması ve bunlarla ilgili çıkarımlarında ilk önderlerin/imamların gittiği yolu izlemesi, devam eden zamanların birinde kendini gösteren/bilinen ve öncekilerin/ilk başkanların yasamasına konu olmamış olan yeni durumlar ve ortaya çıkan olaylarla ilgili olarak çok iyi karar verme gücüne ve çıkarsama kuvvetine sahip olması ve bu hususlardaki çıkarımlarında şehrin maslahatı için en iyisini yapma gayreti içinde olmasıdır. Hem öncekilerin koymuş olduğu yasalara hem de onlardan sonra onların yoluna uygun olarak çıkarılanlara söz/konuşma yoluyla çok iyi bir şekilde yönlendirme kabiliyetine sahip olmasıdır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 202-204.

İslam dünyasında yönetim saltanata/sultanlığa evrilir. Artık yavaş yavaş ilk başkan ve ikinci başkanın erdemli toplumundan yani peygamber ve râşid halifelerin döneminden uzaklaşıyor. Bununla birlikte erdemli topluma tekrar ulaşmak ya da yaklaşmak için yöneticide aranan özellik, adalet yani âdil sultan olma vasfıdır. İslam siyaset düşüncesinde yöneticide aranan vasıf olarak "âdil sultan", *Hilyetü'l-evliyâ*'dan hareketle tasavvuf geleneğinde, kanaatimizce "velî-emîr" olarak adlandırılabilir. Böyle bir kavramsallaştırmaya gidilmesinin sebebi Platon'un *Devlet*'i ile başlayan yöneticinin vasfı tartışmasında belirginleşen filozof-kralın, İslam siyaset düşüncesindeki üçlü alternatifi; ilk başkan (peygamber-kral), ikinci başkan -ki burada o üçüncü dördüncü ve devamındaki sırada yönetime gelmiş olsa da ilk başkanın yolunu takip ettiği ve erdemli toplumu ayakta tuttuğu sürece ikinci başkandır- ve adil sultan/velî-emîrdir. Fârâbî'nin erdemli toplumundan uzaklaştığında yani yönetici "ikinci başkan" vasfına da sahip olmadığı zaman yeni bir ilk başkanın/şeriat koyucunun gelme ihtimali olmadığı için bu durumda erdemsiz toplumun tekrar erdemli topluma dönüşmesinin mahiyeti belirsiz kalmaktadır. Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesi, Fârâbî'nin "ilk başkan" ve "ikinci başkan" kavramsallaştırmasında Fârâbî ile müttefik olmasına rağmen erdemsiz toplumun âdil sultan eliyle -tasavvuf düşüncesi göz önüne alındığında velî-emîr ile- tekrar erdemli bir nizamın kurulma umudunu muhafaza eder. Bir sûfî biyografin bize sunduğu veriler, İslam siyaset tarihinde önemli bir iz bırakan âdil sultan ya da velî-emîr olarak Ömer b. Abdülaziz'e dikkat çekmektedir.

İkinci başkan olarak râşid halifelerden sonra niçin âdil sultan/velî-emîr geldiğini açıklamak için sahabe ve sûfî kavramlarının tarihsel arka planını incelemek gerekir. İlk tasavvuf klasiklerinden sayılan *el-Luma* yazarı Serrâc (ö. 378/988), sûfî isminin bidat olduğunu ve Hz. Peygamber ile sahabesi döneminde böyle bir ismin olmadığını ileri sürenlere karşı bir kimseye niçin sûfî denmesini; sahabenin Peygamberimizle sohbet ettiği için en yüksek rütbe olan "sahabe" ismini aldığı ve onlara sûfî denmesi gerekmediği şeklinde cevaplandırır. Ona göre Hz. Peygamber ve sahabesinden sonra zühd, sabır, rıza, şükür, tevekkül, kanaat ve benzeri hasletleri kendisinde toplayan âbid, zâhid, mütevekkil, mükrim, muhsin ve benzeri kimseler "sûfî" diye nitelendirilmektedir.⁷ Serrâc'ın sûfî ismini çıkarımına kıyasen peygamber-kral olan Hz. Peygamber ve râşid halife olan sahabelerin yönetme ahlakını kendinde barındıran Ömer b. Abdülaziz'e ilk âdil-sultan ya da velî-emîr ismini takdir edebiliriz. Burada şunu belirtmek gereklidir ki sûfî biyografiler sûfî dediğinde velîyi ve velî dediğinde de sûfiyi kastederler. Bu iki kavram onların gözünde eşdeğer kavramlardır. Ömer b. Abdülaziz'in velî-emîr olmasının kavramsal ve tarihsel arka planını oluştururken ayrıca şunlar dikkate alındı. i. Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/777) Ömer b. Abdülaziz'i -genellikle kabul görülen bir ifadeyle- beşinci râşid halife olarak niteler.⁸ Ancak râşid halifelik vasfının sahabeye özgü olması İslam düşüncesinde baskın bir unsurdur ve sahabe olma vasfı devam edebilen bir vasıf da değildir. ii. Sahabenin hepsine ve İslâmî ilimlerde tebarüz etmiş tâbülerin geneline velî ismi verilir.

⁷ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2016), 31-34.

⁸ Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) "râşid halifeler beştir" sözü için bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, thk. Târik Muhammed Abdü'l-Mün'im (İskenderiye: Dâru İbn Haldun, ts.), 1/306.

Ancak sahabe vasfı velîlik vasfını kapsamakla beraber velîlikten daha genel ve aynı zamanda son nebi bağlamında devamı olmayan bir vasıftır. Bütün bu kayıtlarla birlikte Ebû Nu'aym'ın eserine sahabeyle başlamasına rağmen isim olarak *Hilyetü'l-Evliyâ'yı/Velilerin Güzel Sıfatları* tercih etmesi de böyle bir kavramlaştırmanın diğer bir gereğidir.

Platon, eserini teorik bir çerçevede yazıp eserindeki filozof-kral kavramına müşahhas bir kimseyi örnek verme ihtiyacı duymaz. Aynı şekilde Fârâbî'nin erdemli şehrinin ilk başkanı da -şariat koyucu olarak bir peygamber olsa da- ismi belirli bir kişi değildir. Buna karşın İslam siyaset düşüncesi açısından *Hilyetü'l-evliyâ*'da bir araya getirilen rivayetlere göre Ömer b. Abdülaziz, âdil sultan/velî-emîrin somut örneği olarak okunabilir. Ömer b. Abdülaziz halife olunca -aşağıda birebir alıntılanacak pasaja göre- kurt ile kuzu aynı merada beraberken vefatıyla kurtlar kuzulara saldırmıştır. Bu olay velî-emîr Ömer b. Abdülaziz'in somut örneğine delil oluşturan hadiselerden sadece biridir. Konuya girmeden önce Ömer b. Abdülaziz'in biyografisi kısaca tasvir ve *Hilyetü'l-evliyâ*'nın konumuz açısından özelliği tahlil edilecektir.⁹

2. *Hilyetü'l-evliyâ*'nın Konu İçin Bağlamı ve Ömer b. Abdülaziz'in Kısa Biyografisi

Hilyetü'l-evliyâ öncelikle sûfilerin hayat hikâyelerini anlatan ve dini hayatla ilgili vecizelerini aktarmayı hedefleyen bir kitaptır. Eserin diğer bir özelliği de Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabâkâtü's-süfiye*'sinden farklı olarak İbrahim b. Edhem'le (ö. 161/778 [?]) değil Hz. Ebûbekir'le (ö. 13/634) başlamasıdır. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* adından da anlaşılacağı üzere içeriği genellikle yöneticilere adalet ve yönetim hususunda öğüt ve nasihatler içeren "nasihatname",¹⁰ "siyâsetnâme"¹¹ ve benzeri türden bir eser değil, kendinden önce yaşamış olan sahabe-i kiramdan itibaren âlim, sûfî, devlet yöneticileri vb. kimselerin biyografilerinin anlatıldığı bir tasavvuf klasiğidir. Ancak dört râşid halife ve Ömer b. Abdülaziz'in yönetme ilkelerinin geniş olarak zikredildiği eserin, siyaset konularını muhtevî yukarıda mezkûr eser türlerinin kaynakları içerisinde olması muhtemeldir. *Hilyetü'l-evliyâ* tahlil edildiğinde müellif hiçbir yoruma başvurmaksızın sadece senetleriyle beraber rivayetleri zikretmiş ve faydalandığı kaynakları belirtmemiştir. *Hilyetü'l-evliyâ* içindeki bilgilerin birçoğunun günümüze diğer şekillerde ulaşmaması, sadece bu eser yoluyla gelmesi kendisinden sonra bu kabilden yazılan tabakât kitapları için vazgeçilmez bir kaynak olması ve de XI. yüzyıl sonrası siyasetnâme türü eserlerde hedeflenen yönetici tipinin somut örneklerini içermesi açısından bu makalenin kaynak eseri olmuştur. *Hilyetü'l-evliyâ*'da Ömer b. Abdülaziz'e ayrılan hacimde bir bölüm başka hiçbir kimseye ayrılmamıştır. Bu bakımdan velî-emîr portresi

⁹ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 5/253-353;

¹⁰ Nasihatnâme hakkında bilgi için bkz. İskender Pala, "Nasihatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/409-410.

¹¹ Siyasetnâme hakkında bilgi için bkz. Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyasetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/306-308.

çizilirken müellifin ünlü bir muhaddis olması ve eserdeki tüm haberleri senetleriyle beraber zikretmesi ayrıca zengin bir malzeme sağlamıştır.

Ömer b. Abdülaziz 61/680'de Medine'de doğmuştur. Babası Mısır valisi Abdülaziz b. Mervan (ö. 86/705), annesi Hz. Ömer'in (ö. 23/644) torunu Ümmü Âsım/Leylâdır.¹² Çocukluğunun ilk yıllarını Medine'de dayılarının yanında geçiren Ömer küçük yaşta Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemiştir. Babası onu Medine'nin tanınmış âlimlerinden Salih b. Keysan'a (ö. 140/757) emanet etmiştir. Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ve annesinin amcası olan Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) başta olmak üzere pek çok sahabeyi dinleme imkânı bulmuştur. Ubeydullah b. Abdullah (ö. 98/716), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) gibi tâbi'nin ilk tabakasına mensup âlimlerin derslerini takip etmiş daha sonra babası Abdülaziz b. Mervan'ın yanına Mısır'a gitmiş ve ergenlik çağına ulaşınca kadar orada kalmıştır. Babasının vefatı üzerine (86/705) Emevî sultanı Abdümelik b. Mervan (ö. 86/705) tarafından Dımaşk'a çağırılmış ve burada Abdümelik b. Mervan'ın kızı Fatıma ile evlendirilmiştir. Halife olmadan önce yaptığı Hicaz valiliği sırasında Haccac'ın (ö. 95/714) ve dolayısıyla Emevî devletinin yaptığı icraatları/zulümleri tenkid ettiğinden dolayı (93/712) valilikten azledilmiş ve 99/717 yılında amcazâdesi halife Süleyman b. Abdümelik'in (ö. 99/717) ölümü üzerine halife ilan edilmiştir. Bu önemli görevin kendisinin isteği dışında verildiğini belirterek affını istemişse de biat merasimine katılanların ısrarları üzerine Resûl-i Ekrem ve ilk dört râşid halifenin çizdiği yönetim çizgisinden uzak Emevî¹³ saltanat devletine dördüncü râşid halife Hz. Ali'nin vefatından yaklaşık 60 sene sonra emîr/halife olmuştur (10 Safer 99/22 Eylül 717). İki sene süren halifeliği 101/719 senesinde -bir rivayete göre zehirlenerek-¹⁴ vefat etmesiyle son bulmuştur.

3. *Hilyetü'l-evliyâ*'da Velî-Emîr Olarak Ömer b. Abdülaziz

Ömer b. Abdülaziz'in yukarıda değinildiği gibi halifelğe talip olmaması ve orada bulunanların ısrarı üzerine bu görevi kabul etmek zorunda kalması onun yönetimine dair ilk ipuçlarını vermektedir. Zira Hz. Peygamber'in Abdurrahman b. Semûre'ye (ö. 50/670) şu tavsiyesi: *Ey Abdurrahman b. Semûre! Emirlik isteme. Eğer sen istemeden sana emirlik verilirse, bu işte yardım edilirsin. Eğer senin talebin üzerine sana emirlik verilirse, istediğin şeyin sorumluluğunu sana yüklenir*¹⁵ İslam siyaset düşüncesinin temel ilkelerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in hadisindeki *istediğin şeyin sorumluluğu* ifadesi aslında emîr/yönetici olmanın ağır sorumluluğuna işaret etmektedir. Bu sorumluluğun ağırlığını en iyi şekilde gösteren, Osmanlı dönemi sûfi müelliflerinden Şeyh Bahâeddinzâde'nin (ö. 952/1545) *Siyâsetnâme*'sinin biri

¹² Ömer b. Hattâb'ın (r.a) Leylâ'nın annesini oğlu Âsım'la evlendirme hadisesi için bkz. Bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve menâkibu Ömer b. Abdî'l-'azîzî'l-halîfeti'z-zâhid*, thk. Na'im Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 41.

¹³ Emevî hanedanı için bkz. İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87-103.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, thk. Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 6/556.

¹⁵ Buhârî, *Eymân*, 5-6; Müslim, *İmâret*, 19.

Ömer b. Abdülaziz diğeri Harun er-Reşid (ö. 193/809) ile ilgili iki rivayetini burada aktarmakta fayda vardır:

Rivayet edilmiştir ki Ömer b. Abdülaziz ağlarken yanına zevcesi Fâtıma bt. Abdülmelik girdi ve ağlamasının sebebini sordu. Ömer b. Abdülaziz şöyle dedi: "Hâlim ve ümmeti yönetme durumum hakkında tefekkür ettim. Anladım ki ümmet hususunda karşımda davacı taraf Muhammed Aleyhisselâm'dır ve kadı da Allah Teâlâ'dır. Çünkü Efendimiz Allah'ın huzurunda 'sen ümmetimin işini nasıl üstlendin? Onlar hakkında âdil mi yoksa zâlim mi oldun?' diye benimle hesaplaşacak. Kimin hasmı nebî ise anladım ki o kimse iflah olmaz. Nefsime, hâlimin yaman ve işimin zor olduğuna ağladım."

Yine rivayet edilmiştir ki Harun er-Reşid bir sene hac yapıyordu. Beyti tavaf ettiği sırada Ömerî -Ömer b. Hattâb'ın (r.a) soyundan âlim, zâhid bir adam- arkasından "Ey Hârûn" diye seslendi. Hârûn er-Reşid arkasına döndü, onu tanıdı ve "Buyur ey Ömerî" diyerek cevapladı. Ömerî "Safâ [tepesine] çık" dedi. Hârûn [Safâ tepesine] çıktı ve "çıktım" dedi. Ömerî "gözünü Beyt'e çevir" dedi. Hârûn "çevirdim" dedi. Ömerî "[orada] kaç kişi var" dedi. Hârûn "kim onları sayacak [şimdi]?" dedi. Ömerî "kullardan onların benzeri olan senin hükmün altında ve sana itaat eden beldelerdekilerin sayısı kaçtır?" dedi. Hârûn "onları Allah Teâlâ'dan başkası sayamaz" dedi. Ömerî "bil ki onlardan her biri kendi nefsinden hesaba çekilecek ve sen de kendi nefsinden hesaba çekildikten sonra onlardan her biri için teker teker hesaba çekileceksin, bu yüzden nefsine bak ya da bakma" dedi. Halife çok şiddetli bir şekilde ağlamaya başladı derken bayıldı. Vezirler "Halife'yi öldürmek mi istiyorsun" diyerek Ömerî'ye kızdılar. Ömerî "ben onu diriltmek istiyorum, siz ebedî bir yoklukla onu öldürmek istiyorsunuz" dedi.¹⁶

3.1. Kurt ile Kuzuyu Bir Arada Tutan Adalet: Kavim Üstünlüğünden Takva Üstünlüğüne

Hz. Peygamber'in mezkûr hadisi emirlik istememeyi salık verip, aksi durumda ağır bir sorumluluk altında kalınacağına işaret ederken, Ömer b. Abdülaziz hakkındaki rivayet de emîrlere/yöneticilere ümmetin işlerinin adalet üzere mi yoksa zulüm ile mi yerine getirildiğinin hesabının bizzat Hz. Peygamber tarafından sorulacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesinde yöneticilik; başlangıçta hırsla talep edilen bir iş olmamalı ardından da adalet üzere icra edilen bir sanat olmalıdır. Ömer b. Abdülaziz'in âdil yönetimiyle ilgili rivayetlerden bazılarını senedleriyle *Hilyetü'l-enliyâ* şu şekilde aktarmaktadır:

i. Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed El-Cürcânî > Âmir b. Şuayb > Yahyâ b. Eyyüb > Rızk b. Rızk el-Kindî > Cîsrü'l-Kassâb şöyle anlatıyor: Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde koyunları sağıyordum [rızkımı başkalarının koyununu sağma işini yaparak temin ediyordum] ve bir çobana uğradım. Sürüsünde yaklaşık otuz tane kurt vardı. Onları köpek zannettim. Bundan önce hiç kurt görmemiştim. Dedim ki: "Ey Çoban! Bu kadar köpeği niçin arzu edersin?" dedi ki: "Oğulcağızım onlar köpek değil,

¹⁶ Bahâeddinzâde, *Siyâsetnâme* (Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi), 20^b.

kurtlardır." Dedim ki: "Subhânellah?! Koyun sürüsünde koyunlara zarar vermeyen kurtlar ha?!" Dedi ki: "Yavrucuğum baş, sâlih olduğunda ceset üzerine beis yoktur." Ömer b. Abdülaziz zamanında durum böyleydi.¹⁷

ii. Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Muhalled b. Ca'fer > Muhammed b. Yahya el-Mervezî > Halid b. Hudâş > Hammad b. Zeyd > Mûsâ b. A'yun şöyle anlatıyor: Ömer b. Abdülaziz'in hilafet döneminde Kirman'da koyunları otlatıyorduk. Koyunlar ve kurtlar aynı merâdaydılar. Bir gece ansızın kurtlar sürüye saldırdı. [Kendi kendime şöyle] dedim; "Acaba o sâlih adam öldü mü?" Hammad der ki: Onlar bu olayın meydana geldiği geceyi hesapladılar. O gece Ömer b. Abdülaziz vefat etmişti.¹⁸

Yukarıda birebir alıntılanan pasajlar âdil ve sâlih bir kimsenin yönetici olmasının kurt ile kuzuyu bir arada tuttuğunu gösterir. Bu ilk bakışta inanılması zor görünen iki kıssa, adaletin kâim olduğunda zıtların bir arada birbirine zarar vermeden var olabileceğinin imkânını gösterirken, modern düşüncenin "insan insanın kurdudur/*homo homini lupus*"¹⁹ anlayışının hâkim olması, adaleti merkeze alan yukarıdaki tarihsel anlatıyı anlamsızlaştırmaktadır. Ancak *Hilyetü'l-evliyâ* müellifinin senetleriyle beraber zikrettiği bu iki pasajın üzerinde durulursa insanlar aynı dünyada yaşayan "kurt" ve "koyun" tabiatlı varlıklardır. "Kurt" tabiatlı insanların "koyun" tabiatlı insanları yememesi Ömer b. Abdülaziz gibi âdil sultanın/velî-emîrin yönetimine bağlıdır. Mezkûr bağlamda mütalaa edilecek olursa adalet "koyun"u "kurt"tan korumanın adı olur.

Ömer b. Abdülaziz'in adaletle hükmetmesinin arka planı neydi sorusuna *Hilyetü'l-evliyâ*'dan cevap verildiğinde "dünya malı" ve "insanın ölümlü olması" ve ölümlü insanın geçici/ölü olan dünya malından Ölmeyen Diri/*el-Hayyü'l-lezî lâ yemûtu*²⁰ önünde hesap verecek olmasıdır:

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Süleyman b. Ahmed > el-Hasan b. Mütevekkil > Ebu'l-Hasan el-Medâinî şöyle anlatıyor: Ömer b. Abdülaziz, Ömer b. Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'ye mektup gönderdi. Ölen oğlu için gönderilen bir taziye mektubuydu bu: "Biz âhiret ehli bir kavimiz. Dünyayı [geçici] olarak mesken edindik. Ölü oğlu ölüyüz. Acep bir iştir ki, bir ölü başka bir ölüye, ölü için taziye gönderiyor!"²¹

Ömer b. Abdülaziz'in adaletinin tecelli ettiği pasajları aktarmaya geçmeden önce adaletsizliğe neden olan temel şeyi tasrih etmek alıntılanacak pasajları daha açık kılacaktır. Şöyle ki, adaletle hükmetmeyi perdeleyen, öteleyen ve adaletle hükmetmeden vazgeçiren en temel unsurun "menfaatlere karşı koyamama" olduğu insanlık tarihinin temel tecrübesidir. *Hilyetü'l-evliyâ*'da Ömer b. Abdülaziz'in, kendi akrabaları olan Emevî devletinin Süfyânîlerle

¹⁷ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/255;

¹⁸ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/255-256.

¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2005), 11.

²⁰ "Sen o ölümsüz hayat sahibi olan Allah'a tevekkül et!" [Furkan/53] âyetine telmih vardır.

²¹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/266. Benzer rivayetler için bkz. *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/255-256.

beraber iki kurucu ailesinden olan Mervânîlerin²² i) haksız menfaat elde etmemeleri için onlarla mücadele etmesi, ii) yanlış davranışlar hususunda kavminin şerefini ayakta tutmayı değil, Kur'an'ın kınadığı şeyleri dikkate alması ve iii) sünnet-i Resulü (s.a.s) ihyâ ederek Mervânîlerin yaptığı zulmü bertaraf edişi şöyle resmedilir:

i. [Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] El-Hasan b. Muhammed b. Keysân > İsmail b. İshak el-Kâdî > Muhammed b. Ebî Bekr > Sâid b. Âmir > Cüveyriyye b. Esmâ şöyle anlatıyor: Ömer b. Abdülaziz mâbeyncisini (hâcib) çağırarak: "Bugün karşıma sadece Mervanoğulları gelsin!" dedi: Mervanoğulları toplandıklarında Ömer b. Abdülaziz, Allah'a hamdüsena ile söze başladı: "Ey Mervânîler! Siz şöret, şeref ve mal bakımından bahtı açık [?] kimselersiniz. Ben düşünüyorum ki, bu ümmetin sahip olması gereken malların yarısı, ya da üçte biri sizin ellerinizdedir." Bu sözü müteakiben Mervanoğulları sustular. Ömer b. Abdülaziz "beni cevaplamayacak mısınız?" diye çıktı. Mervânîlerden biri şöyle konuştu: "Vallahi başlarımız, bedenlerimizden ayrılmadıkça bu [malları sana teslim etme işi] gerçekleşmeyecektir! Biz ne babalarımızı reddeder (tefkir), ne de evlatlarımızı fakir bırakırız!" Ömer b. Abdülaziz cevaben: "Vallahi şu hakkını aradığım ümmete karşı benden yardım istemeye gelmiş olsaydınız, böyle konuşmaz, kibirden yanaklarınızı sallar, dudaklarınızı bükerdiniz! Defolun başımdan (*kâûmû 'annî*)²³

ii. [Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] El-Hasan b. Muhammed b. Keysân > İsmail b. İshak > Ebû Sâbit Muhammed b. Ubeydullah > Vehb İbn Mâlik şöyle anlatıyor: "Ömer b. Abdülaziz daha önce vuku bulan zulüm ve haksızlıklardan (*adl ü cevr*) bahsediyordu: Yanı başında Hişam b. Abdülmelik [ö. 125/743]²⁴ vardı. Hişam (Ömer b. Abdülaziz'e itiraz ederek) "Vallahi biz atalarımızı bu şekilde kınamaz ve kavmimizin şerefini ayaklar altına almayız!" dedi: Ömer b. Abdülaziz şöyle yanıt verdi: "Peki, Kur'an-ı Kerim'in kınadığı şeyden daha ayıp, daha kınanmaya lâyık bir suç var mıdır?!"²⁵

iii. [Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Bekr b. Mâlik > Abdullah b. Ahmed b. Hanbel > Şeybân > İbn Ebî Şeybe > Muhammed b. Râşid > Süleyman -yani İbn Musa- şöyle anlatıyor: Bedevîlerden bir grup Ömer b. Abdülaziz'e gelerek Mervanoğulları'nı şikâyet ettiler. Şikâyetleri şundandı. Bedevîler [önceleri ölü/bakımsız ve sahihsiz]²⁶ toprağı ihya etmişler. [Daha sonra] burayı Velid b. Abdülmelik [ö. 96/715]²⁷ bedevîlerden alıp kendi akrabalarını yerleştirmiş. [Şikâyeti dinleyen] Ömer b. Abdülaziz [bedevîlere] şöyle dedi: "Resûlullah'ın (s.a.s) ne buyurduğunu bilmiyorlar mı? Beldeler Allah'ındır. Kullar da Allah'ın kullarıdır. Kim

²² Süfyânî ve Mervânî tasnifi için bkz. İsmail Yiğit, "Emevîler", 11/95.

²³ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/283.

²⁴ Emevî halifesi olan Hişam b. Abdülmelik hakkında bilgi için bkz. Nadir Özkuyumcu, "Hişam b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/158-150.

²⁵ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/283.

²⁶ "Kim ölü bir toprağı ihyâ ederse, bu toprak onun olur." Bkz. Buhârî, Hars 15, 27; Ebû Dâvud, İmâre 37; Tirmizî, Ahkâm 38.

²⁷ Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik hakkında bilgi için bkz. Mevlut Koyuncu, "Velid I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/30-31.

ölü ve sahihsiz bir yeri canlandırır, imar ve ihya ederse artık o arazi onunundur". Ömer b. Abdülaziz toprağı bedevîlere iade etti.²⁸

Şemseddin ez-Zehebi'nin (ö. 748/1347) "imam, hâfız, allâme, müctehid, zâhid, âbid, önder (*es-seyyid*) ve gerçekten müminlerin emîri (*emîrû'l-mü'minîne hakkân*)"²⁹ olarak nitelediği velî-emîr Ömer b. Abdülaziz adaletli davranmanın en önemli unsuru olan istişareye önem verirdi. Bunun en önemli tecellisi kendisinden sonra halife seçiminin soya değil liyakate dayalı olmasını³⁰ istemesiydi. Ancak bunu Mervânîlerin şiddetli baskısından dolayı gerçekleştirilmeden vefat etti. Meclisinde bulunmak isteyenlere koştığı beş şartın ilki kendisini "henüz erişemediği adalete ulaştırmak"tı.³¹ Velî-emîr Ömer b. Abdülaziz'in müctehid yönünün en iyi şekilde tebarüz ettiği husus ilk defa hadislerin derlenip toparlanması için âlimleri ve valileri yönlendirmesi³² ve ehl-i sünnet dışı gördüğü Kaderiyye mezhebiyle³³ mücadelesiydi.

İlim, ahlak ve siyasî icraat ve meziyetlerinden dolayı çağdaşı olan âlim ve zâhidlerin gözünde Ömer b. Abdülaziz i) mehdi ve ii) tek başına bir ümmet olarak görülüyordu. *Hilyetü'l-veliyâ* müellifine göre³⁴ Ömer b. Abdülaziz'in iii) İslam ümmetinin başına geçeceğini ve adaletle hükmedeceğini Hızır (a.s)³⁵ önceden kendisine haber vermişti.

i. [Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Bekir b. Malik > Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Hanbel > babasından > Abdürrezzâk o da babasından şöyle rivayet ediyor: "Vehb b. Münebbih şöyle demiştir: "Eğer bu ümmet içerisinde bir mehdi varsa [gelecek] bu olsa olsa Ömer b. Abdülaziz'dir."³⁶

ii. [Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] İbrahim b. Ahmed b. Ebî Husayn > dedesi Ebû Hüseyin Muhammed b. el-Hüseyin b. Habib el-Vâdi'î el-Kâdi > Abdurrahman b. Yunus er-Rakî > 'Atâ b. Müslim el-Haffâf > Amr b. Kays el-Meleî şöyle rivayet ediyor: Muhammed b. Ali [Zeynü'l-âbidîn] b. Hüseyin'den Ömer b. Abdülaziz hakkında soruldu: Ali'nin [Zeynü'l-âbidîn] oğlu Muhammed şöyle söyledi: "Ömer b. Abdülaziz kıyâmet gününde tek bir ümmet olarak diriltilecektir."³⁷

iii. [Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Muhammed b. Ali > el-Hüseyin b. Muhammed b. Hammad > Eyyüb b. Muhammed el-Vezân > Damra b. Rebîa > Serî b. Yahya Rabah b.

²⁸ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-veliyâ*, 5/284.

²⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 5/114.

³⁰ İsmail Yiğit, "Emevîler", 11/93.

³¹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-veliyâ*, 5/336.

³² Ahmed Naim Babanzâde, *Sabih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 1/48.

³³ Kaderiyye'ye yazdığı reddiye için bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-veliyâ*, 5/346-353.

³⁴ Ebû Nu'aym'den önce senedte yer alan Muhammed b. Ali, el-Hüseyin b. Muhammed b. Hammad, Eyyüb b. Muhammed el-Vezân, Damra b. Rebîa, Serî b. Yahya ve Rabah b. Ubeyde gibi isimler bu görüşe sahiptir.

³⁵ Hızır (a.s) hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır-İlyas Kültü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007).

³⁶ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-veliyâ*, 5/254.

³⁷ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-veliyâ*, 5/254.

Ubeyde'den naklediyor: "Allah seni korusun ey emîr! Kimdi şu koltuğuna yaslanan ihtiyar adam?" diye sordum. Ömer b. Abdülaziz: "Ey Rabah! Sen de gördün mü onu? Zannediyorum ki sen çok sâlih bir insansın Ey Rabah! [Bunu sana söylemede bir beis görmüyorum]. O adam kardeşim Hızır'dı. Bana geldi, benim bu ümmetin başına geçeceğini ve adaletli davranacağını bildirdi.³⁸

Ömer b. Abdülaziz kendisinin isteği dışında halifelğe getirilince karşılaştığı en temel sorunlar şunlardı. i) zulüm ve haksızlıklardan neşet etmiş fırkalaşma ii) İslam'ın getirdiği takva üstünlüğünden tekrar cahiliye geleneği olan kavmiyetçiliğe dönüş. Ömer b. Abdülaziz zamanında kavmiyetçilik iki şekilde tezahür etmişti. a) Hz. Ali ve dolayısıyla ehl-i beyte hutbeden sövmek ve b) Mevâlî'ye (Arap olmayıp İslam'ı kabul eden her çeşit halk) çifte standart uygulamak. Şöyle ki, aşağıda alıntılanacak olan pasaja göre Ömer b. Abdülaziz'in valileri, haraç alınamayacak diye mevâlînin Müslüman olmalarını istememiştir.

i) Zulüm ve haksızlıklardan neş'et etmiş fırkalaşmayla mücadelesi

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Muhammed b. Ali > Muhammed b. el-Hasan b. Kuteybe > İbrahim b. Hişam b. Yahya el-Ğassani > babamdan > dedem şöyle anlatıyor: Haruriye'den [Haricilerden] bir grup Musul'un bir köyünde toplanmışlardı: (...) Tartışmacılar Ömer b. Abdülaziz'in yanına geldiler. (...) Onlar ilkin şöyle dediler: "Sen tebaan altındakileri tekfir ve tel'in edip onlardan Allah'a sığınmadıkça sana cevap vermeyiz." Ömer b. Abdülaziz cevaben şöyle dedi: "Allah beni lanetçi kılmadı! Ancak şunu biliniz ki, eğer ben ve siz sağ salim kalırsak hem sizi hem de tebaamı aydınlık bir caddeye götürmeğe çalışacağım. [Soru ve itirazlarınıza gerekli cevabı vereceğim]" Onlar Ömer b. Abdülaziz'in bu sözlerini dinlemediler. Ömer b. Abdülaziz sözlerine şöyle devam etti. "Sizin dininizde ancak doğruluğa müsaade edilir! Siz nice zamandan beri Allah'a bu dinle bağılısınız?" Şu şu seneden beri diye cevapladılar. Ömer b. Abdülaziz "O halde hiç Firavun'a lanet okuyup ondan [Firavun gibi olmaktan] Allah'a sığındınız mı?" Oradakiler "Hayır" diye cevapladılar. Ömer b. Abdülaziz "Peki bu nasıl iştir ki dininiz Firavun'a lanete müsaade etmiyor, ama benim tebaama mutlak lanet okumamı gerektiriyor. Hâlbuki benim tebaam içinde günahkârlar olduğu gibi sâlihler de var. Yanlıştta olanlar olduğu gibi istikamet sahibi olanlar da var." "Tamam, burada olup biteni anladık" dediler ve dağıldılar.³⁹

ii) İslam'ın getirdiği takva üstünlüğünden tekrar cahiliye geleneği olan kavmiyetçiliğe dönenlerle mücadelesi a) Hz. Ali ve dolayısıyla ehl-i beyte sövmek *De ki: Tebliğime karşılık sizden akrabalık sevgisi [ehl-i beytimi sevmek]⁴⁰ dışında bir şey istemiyorum* [Şûrâ, 42/23] âyetinin gereği Ömer b. Abdülaziz sayesinde tahakkuk edişi şöyle resmedilir:

³⁸ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/254.

³⁹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/309-310.

⁴⁰ Âyetin "Akrabalık sevgisi" kısmının "Peygamber Efendimizin ehl-i beytini sevmek" dışında diğer üç yorumu için bkz. Mehmet Yaşar Kandemir-Halit Zevalsız-Ümit Şimşek, *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011), 1672.

Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Muhammed b. Ali > el-Hüseyin b. Hammad > Amr b. Osman > Hâlid b. Yezîd > Ca'ûne şöyle anlatıyor: Ümeyye soyundan gelenler hep Ali'ye (r.a) söverlerdi (*sebb ü şetm*). Bunu Ömer b. Abdülaziz durdurdu: Ca'ûne, şair Kuseyr İzze'den naklediyor:

"Emir oldun ama Ali'ye sövmedin ve korkmadın
Riya yaparak mücrimlerin karakterine tabi olmadın
Ve söylediğim ve yaptığımı inandım diyerek
Tüm Müslümanların gönlünü hoş ettin"⁴¹

Ömer b. Abdülaziz'in ilk icraatlarından biri tarihçi Mes'ûdî'ye (ö. 346/948) göre Ümeyyeoğullarının başlattığı Cuma hutbelerinde minberlerden Hz. Ali'ye lanet okuma âdetini kaldırmak ve bunun yerine *Elbette Allah, adaletli davranmayı, iyilikten ayrılmamayı ve akılabayı görüp gözetmeyi emreder; her türlü hayâsızlığı, ahlâksızlığı ve taşkınlığı yasaklar; düşünüp ders almanız için size böyle öğüt verir.* [Nahl, 16/90] âyetini koymak olmuştur.⁴²

b) Mevâlî'ye yapılan haksızlıkla mücadelesi

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Bekr et-Talha > Yusuf el-Kattân > Cerîr b. Abdülhamid > Câbir b. Hanzala ez-Zabiy şöyle anlatıyor: 'Adiy b. Erta'a, Ömer b. Abdülaziz'e şöyle yazdı: "İnsanlar devamlı müslüman oluyorlar. Sayıları iyice arttı. Bense bu gidişatın haraç vergisini iyice azaltmasından korkuyorum." Ömer b. Abdülaziz bu mektubu şöyle cevapladı: "Allah'a yemin ederim ki, insanların hepsinin müslüman olmasını ve ikimizin de kendi alın teriyle kazandıklarını (*kesb*) yiyen iki çiftçi olmasını ne kadar arzu ederdim."⁴³

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Bekr > Abdullah > Hârun b. Ma'rûf > Zamra > el-Velid b. Ma'mer şöyle anlatıyor: Ömer b. Abdülaziz onar onar artırarak dağıttı. Arab'ı Mevâlî'den Mevâlî'yi Arab'dan üstün tutmadı.⁴⁴

Emevîler devrinde revaç bulan kavmiyetçiliği ortadan kaldırdığı için Ömer b. Abdülaziz, çağdaşları arasında "Ümeyye oğulları içerisinde Firavun ailesi içindeki bir mümin gibi"⁴⁵ şeklinde değerlendiriliyordu.

3.2. Dünyalıktan İstiğna: Beytümâlin "Koku"sunu Koklamamak

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Bekr b. Mâlik > Abdullah b. Ahmed b. Hanbel > Fıtr b. Hammâd b. Vâkîd > babasından naklediyor: Mâlik b. Dinar şöyle demiştir: "İnsanlar,

⁴¹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-envliyâ*, 5/322.

⁴² Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Murâcu'z-zehab ve me'âdinü'l-cenber*, nşr. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 3/151.

⁴³ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-envliyâ*, 5/257.

⁴⁴ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-envliyâ*, 5/331. Ömer b. Abdülaziz'den sonraki Emevî idarecilerinin tekrar kavmiyetçiliğe döndüklerini inceleyen bir çalışma için bkz. İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer b. Abdülaziz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *SÜF Dergisi*, 13 (2002), 69-88.

⁴⁵ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-envliyâ*, 5/343.

Mâlik'in zâhid olduğunu söylüyorlar. Hakiki zâhid Ömer b. Abdülaziz'dir. Dünya ayağına geldi ancak bıraktı gitti dünyayı.⁴⁶

"Vallahi ne gizli ne de açık olarak emir olmayı Allah'tan istemiş değilim"⁴⁷ diyerek emirliğe getirilen Ömer b. Abdülaziz "biliniz ki ben sizin en hayırlınız değil en ağır yükü kaldıranınız"⁴⁸ fikriyle hanımına "ya kolyeni beytümâle bırakırsın ya da benim senden ayrılmam için izin verirsin"⁴⁹ diyerek dünyalıklardan kendini tecrid ediyordu. "Ben, benden önceki halifelerin tayin ettikleri memur ve valilerin zorbalık ve ceberut davranışlarıyla/yapılarıyla halkı nasıl ezdiklerine şahit oldum"⁵⁰ diyen Ömer b. Abdülaziz "artık güçlüden alıp zayıfa vermenin zamanı gelmiştir"⁵¹ inancıyla hareket ediyor, seleflerinin çizdiği zalim yönetme biçimine karşın "Allah'ın kitabını en temel, en öncelikli ve en ileri bir kaynak olarak görüyor"⁵² i) Kendi malı olmadığı ıtırın kokusunun bile burnuna gelmesine ii) beytümâlin mumunu kendi özel işinde kullanmaya iii) devletin posta ve ulaşım aracının şahsi iş için istifade edilmesine iv) bir elmayı dahi hediye olarak almaya tahammülü yoktu.

i.) Kendi malı olmayan ıtırın kokusunun bile burnuna gelmesine tahammülsüzlüğü

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Hâmid b. Cebele > Ziyâd b. Eyyûb > el-Heysem b. İmran > Hayyân b. Nâfi' el-Basrî şöyle anlatıyor: 'Urve b. Muhammed es-Sa'dî Dâbık'tayken beni bir sürü hediye ile Süleyman b. Abdülmelik'e göndermişti. Oraya ulaştığımızda Süleyman b. Abdülmelik'in öldüğünü işittik. Yerine Ömer b. Abdülaziz geçmişti. Ömer'in huzuruna çıktık. Daha hediyeler Ömer b. Abdülaziz'e ulaşmadan misk kokusu ortalığa yayıldı. Ömer b. Abdülaziz derhal kolunun yenini burnuna tuttu ve şöyle dedi: "Bunu buradan hemen kaldırın." Ömer b. Abdülaziz hediyelerden hiçbir şekilde faydalanmak istemiyordu.⁵³

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Hâmid b. Cebele > Muhammed b. İshak > Muhammed b. es-Sabah > Abdurrahman b. Abdullah el-'Amrî > Rebîa' b. 'Atâ şöyle anlatıyor: Ömer b. Abdülaziz'e Yemen'den koku (anber) getirildi. Ömer b. Abdülaziz elini burnuna koydu. Müzahim: "Ey müminlerin emîri! Bu onun sadece kokusu. [Kokuyu sürünmedin sadece kokusu etrafa yayıldı] Ömer b. Abdülaziz: "Yazık sana! Anberden kokusu dışında [başka] nasıl faydalanılır ki?! Koku oradan kaldırılincaya kadar elini burnundan çekmedi.⁵⁴

ii) Beytümâlin mumunu kendi özel işinde kullanmaması

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Habîb b. el-Hasan > Ca'fer el-Firyâbî > Ebû Eyyüb > Yahyâ b. Hamza > Avf b. Muhacir (diğer nüsha) Yahya b. Muhacir şöyle anlatıyor:

⁴⁶ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/331.

⁴⁷ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/299.

⁴⁸ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/296.

⁴⁹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/283.

⁵⁰ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/282.

⁵¹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/282.

⁵² Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/282.

⁵³ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/326.

⁵⁴ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/326.

Müslümanların ihtiyaçlarıyla ilgilendiği vakit yaktığı mumu Müslümanların ihtiyaçlarını giderince söndürür, kendi ihtiyacını karşılamak için kendi mumunu yakardı.⁵⁵

iii) Devletin posta ve ulaşım aracını şahsi işi için kullanmaması

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Muhammed b. el-Hasan b. Kuteybe > babasından > dedesinden şöyle naklediyor: Ömer b. Abdülaziz devletin posta ve ulaşım mekanizmasını kendisi için kullanmaz, sadece halkın ihtiyacı için kullanırdı. Bir görevlisine kendisine bal satın alsın diye haber saldı. (...) Görevli balı, ulaşım hizmetleri için kullanılan bir bineğin sırtına yükleyerek Ömer b. Abdülaziz'e getirdi. Ömer b. Abdülaziz: "Bunu neyle getirdin?" diye sordu. Adam balın devlete ait bir bineğin sırtında getirildiğini söyledi. (...) "Balı bize haram ettin."⁵⁶

iv) Hediyelere karşı tahammülsüzlüğü

[Ebû Nu'aym el-İsfahânî >] Ebû Hâmîd b. Cebele > Muhammed b. İshak > İsmail b. Musa es-Süddî > Ebu'l-Melîh > Meymûn b. Mihran şöyle anlatıyor: Ömer b. Abdülaziz'e elma ve birtakım meyveler hediye edilmişti. Onları kabul etmedi. (...) "Resulullah (s.a.s) hediyeleri kabul etmiyor muydu?" diye kendisine söylenildiğinde: "Evet kabul ediyordu. Ancak biz ve bizden sonrakiler için [yönetenleri kastediyor] hediye kabul etmek rüşvet almaktır."⁵⁷

Değerlendirme

İslam siyaset düşüncesi, diğer ilmî disiplinlere göre daha geç bir dönemde telif edilmiştir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, siyaset düşüncesinin teorik arka planının inşa edilmesi için belirli bir siyaset tecrübesi sürecine ihtiyaç duyulması sayılabilir. Diğer bir neden de siyaset düşüncesine kaynaklık edecek bilgilerin, felsefe, kelam, fıkıh, tasavvuf, hadis ve tefsir gibi birbirinden farklı hatta birbirine uzak disiplinler tarafından ele alınması olarak zikredilebilir. Bu bakımdan ilk müstakil siyaset metinlerinin neredeyse X. asırda kaleme alınmasının sebebinde, özellikle ilk maddenin etkili olduğu söylenebilir. Diğer taraftan İslam dünyasında X. asra kadar elde edilen siyaset/yönetim tecrübesinin arka planında nelerin etkili olduğu hâlâ belirgin değildir ve bu konuda yapılacak hususî çalışmaları beklemektedir. İslam siyaset tecrübesinin arka planını etkileyen unsurlarla kastedilen şey, onun Pers, Hind, Roma ya da Yunan kültüründen aldığı teorik-pratik yönetim tarzları mı daha baskın bir karaktere sahiptir, yoksa Hz. Peygamber'den itibaren Hulefâ-i râşidîn ve âdil sultanların teorik söylem ve pratik uygulamaları mı?

Hilyetü'l-evliyâ özelinde Ömer b. Abdülaziz'in âdil yönetimine yönelik rivayetler, bir sûfi müellifin gözünden İslam siyaset düşüncesinin pratik arka planına dair kıymetli bilgiler barındırmaktadır. Ömer b. Abdülaziz'in yönetimine dair başlangıçta pratik uygulamalar gibi değerlendirilebilecek meseleler, aslında İslam siyaset düşüncesinin Kur'ân ve Hz. Peygamber

⁵⁵ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/323-24.

⁵⁶ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/293-94.

⁵⁷ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/254.

kaynaklı teorik ilkelerine de ışık tutmaktadır. Zira, genel olarak siyaset düşüncesinin özel olarak da Ömer b. Abdülaziz'in yönetim anlayışının merkezinde yer alan "adaletle hükmetmek" anlayışının, felsefi ya da Yunanî hiçbir arka plana ihtiyaç duymadan, Kur'an, sünnet ve sonraki âdil sultanların yönetimlerinden çıkarılabilecek bir üst ilke olduğu söylenebilir.

Makalede Ömer b. Abdülaziz'in uygulamaları hakkında Ebû Nu'aym'ın aktardığı rivayetler onun adaletle hükmetme anlayışını destekleyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların başında, bir ilke olarak Hz. Peygamber'in hadisinden çıkarılan, "yönetici olmaya yönelik hırs sahibi olmamak" başka bir ifadeyle emîr/yönetici olmayı istememek, istenmediği halde yöneticilik verildiğinde görev ve sorumluluktan kaçmamak anlayışı önemli yer tutmaktadır. Çünkü adaletle hükmetmenin önündeki engellerin başında kişisel istek ve hırslar gelmektedir. Bertaraf edilmesi hayli güç olan kişisel arzu ve hırsların adaleti fesada uğratmasını engellemenin yollarından birisi yönetim için, yönetmeye hırsla talip olanı değil, yönetimin ağır sorumluluğu sebebiyle ondan uzak duran kimseyi tercih etmektir. Bu bakımdan Ömer b. Abdülaziz'in cediti Hz. Ömer (r.a) gibi yöneticiliğe karşı hırs sahibi olmadığı için, hulefâ-i râşidinden sonra toplumsal adaletin yeniden tesis edildiği ilk yönetici olması son derece dikkat çekicidir.

Ömer b. Abdülaziz'in yönetimi üzerinden ulaşılabilecek başka bir ilke ise yöneticinin dünya ve dünya malına karşı isteksiz olmasıdır. Platon'un yöneten ve koruyucu (asker) sınıf için mülkiyet hakkını yasaklaması, mülkiyet hakkını sadece üreten sınıf olarak reâyâyâya has kılması, siyaset düşüncesinin neredeyse başlangıcından itibaren yöneticinin kendini dünya malına kaptırması ve bunun sonucunda daha fazla mal mülk biriktirmek adına zâlim bir yönetici olmasını engellemek amacıyla ihdas edilmiş bir ilke olarak karşımıza çıkar. İslam siyaset düşüncesinde ise Hz. Peygamber ve râşid halifelerin yönetiminde bu durum, yöneticinin -aslında bütün Müslümanlar için de salık verilen- zühd ve takvâ sahibi olarak dünya malına karşı kanaatkâr bir tavır sahibi olmasının gerekliliği ile çözülmeye çalışılır.

İslam siyaset düşüncesinde yöneticinin zühd ve takvâ ile dünya malına karşı kanaatkâr bir tutuma sahip olması ilkesi, tasavvuf düşüncesinin siyaset düşüncesine ilgisinin merkezinde yer almaktadır. Ebû Nu'aym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sı bir tasavvuf klasığı olmak bakımından muhtemelen Ömer b. Abdülaziz'i tam da bu yönü itibarıyla ele almaktadır. Ömer b. Abdülaziz hakkındaki rivayetleri bir araya toplayan ve bu sayede İslam siyaset düşüncesine kaynaklık eden bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak İslam siyaset düşüncesinin teorik ilkeleri, özellikle siyaset felsefesi ve kelim ilminde tartışılmış kabul edilse de Hz. Peygamber'den itibaren gelen yöneticilerin hususen âdil yöneticilerin pratik uygulamaları da teorik ilkeler çıkarmaya elverişli malzemeler sunmaktadır. İslam siyaset düşüncesinin yazımında *Hilyetü'l-evliyâ*, çok sayıda ve birbirinden farklı kaynaklardaki bilgilerin bir araya getirilip siyaset düşüncesinin ilkelerinin ortaya konulmasında siyaset felsefesi, kelim ve fıkıh metinlerinin yanı sıra tasavvuf metinlerinin de önemli bilgilere kaynaklık ettiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyasetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/306-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları". *SÜİF Dergisi* 13 (2002). 69-88.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Sahib-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîb Tercemesi*. 10. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Bağdatlı, Özlem. *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Bahâeddinzâde. *Siyâsetnâme*. Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi. 19^a-26^a.
- Platon. *Devlet*. çev. S. Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *el-Medînetü'l-fâzıla*. thk ve çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Lîtera Yay. 2018.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec. *Sıfatu's-Safve*. 4. Cilt. thk. Târik Muhammed Abdül-Mün'im. İskenderiye: Dâru İbn Haldun, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec. *Sîretu ve menâkibu Ömer b. Abdi'l-'azîz'l-balîfeti' z-zâhid*. thk. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Kandemir, Mehmet Yaşar-Zevalsız, Halit-Şimşek, Ümit. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâlî*. 2. Cilt. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011.
- Koyuncu, Mevlut. "Velîd I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mes'ûdî, Ebül-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî. *Murûcu'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*. 4. Cilt. nşr. Kemâl Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- Mürteza Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti", *AÜİF Dergisi*, 34 (2010), 75-96.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam Türk İnançlarında Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Özkuyumcu, Nadir. "Hişam b. Abdülmelik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/158-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Pala, İskender. "Nasihatnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Luma*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Ürdün: Dâru'l-Feth, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarîhu't-Taberî*. 11. Cilt. thk. Ebu'l-Fazl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım. ts.
- Toktaş, Fatih. "İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzı". 226-237. *Medeniyet ve Klasik*. haz. Halit Özkan-Nurullah Ardıç-Âlim Arlı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Türer, Osman. "Hilyetü'l-evliyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25. Cilt. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ (4-8. SINIF) VE İHTİYAÇ ODAKLI KUR'AN KURLARI ÖĞRETİM PROGRAMLARINDA ÇEVRE BİLİNCİNİ OLUŞTURMAYA YÖNELİK KAZANIMLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE ACHIEVEMENTS FOR CREATING ENVIRONMENTAL AWARENESS IN THE TEACHING PROGRAMS OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSE (4-8TH GRADE) AND NEED-ORIENTED QUR'AN COURSES

Salih AYBEY

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, salihaybey@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-8361-5793.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Kasım 2020 / 6 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 2 Aralık 2020 / 2 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar / January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 262-288.

Cite as / Atıf: Aybey, Salih. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Çevre Bilincini Oluşturmaya Yönelik Kazanımlar Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation On The Achievements For Creating Environmental Awareness In The Teaching Programs Of Religious Culture And Moral Knowledge Course (4-8th Grade) And Need-Oriented Qur'an Courses]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 262-288.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

Çevre, en geniş anlamıyla bir yaşama alanıdır. Bu yaşama alanına dair sorunların her geçen gün artarak devam etmesi, meselenin küresel bir sorun haline gelmesine ve disiplinlerarası bir boyut kazanmasına sebep olmuştur. Bu sorunun çözümüne ilişkin siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda tartışmalar yapılmış, nihayetinde çevre sorunlarının çözümünde en etkili ve kalıcı çözüm yolunun eğitim olduğu kanaatine varılmıştır. Ülkemizde çevre bilincini oluşturmaya yönelik okullarda (İlkokul, ortaokul ve lise) müstakil bir ders bulunmamakta, çevre eğitimi fen bilimleri, sosyal bilgiler gibi farklı dersler içerisinde verilmektedir. Çevre bilincini oluşturmaya yönelik dinlerin verdiği mesajlar da oldukça önemlidir. Bu bağlamda İslam'ın çevreye verdiği önemin örgün ve yaygın din eğitimi yoluyla etkili bir şekilde aktarılmasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve Kur'an kursları önemli bir konuma sahiptir. İşte bu çalışmamızda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (4-8. sınıflar) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları öğretim programlarında ve ders kitaplarında çevre bilincini oluşturmaya yönelik konu ve kazanımların ne ölçüde ve nasıl verildiği içerik analizi yöntemiyle tespit edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır. Böylece çevre konusunun din eğitimi açısından da gündeme getirilmesi hedeflenmiştir. Çalışmada çevre bilinci oluşturmaya yönelik konu ve kazanımlar olmakla birlikte, bunların yetersiz olduğu, dini referansların yeterince kullanılmadığı, dolayısıyla öğretim programı ve ders kitaplarının bu haliyle öğrencilerde çevre bilinci oluşturmaya yönelik yeterli katkı sağlamayacağı sonucuna varılmıştır. Bu durum Kur'an ve Sünnet ekseninde din eğitiminde çevre eğitime özel bir yer ayrılmasını, bütüncül çevre bilinci oluşturabilmek için disiplinlerarası bir çalışmayı ve öğretim programı ve ders kitaplarının içeriğinin bu şekilde tekrar oluşturulmasını gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çevre, Çevre Bilinci ve Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kur'an Kursu, Din Eğitimi.

Abstract

Environment is a living area in the broadest sense. The continuation of the problems regarding this living area increasingly day by day, caused the issue to become a global problem and to gain an interdisciplinary dimension. Discussions have been made in political, social and economic fields regarding the solution of this problem, and ultimately, it has been concluded that the most effective and permanent way of solution to environmental problems is education. In our country, there is no independent lesson in schools (including primary school, secondary school and high school) for creating environmental awareness, environmental education is given in science, social studies different lessons. The messages given by religions are also very important for creating environmental awareness. In this context, the Religious Culture and Moral Knowledge lessons and the Qur'an courses have an important place in effectively conveying the importance that Islam gave to the environment through formal and non-formal religious education. In this study, it was tried to be evaluated determining by content analysis method in what extent of the subjects and achievements were given for creating environmental awareness in the curricula and textbooks of the Religious Culture and Moral Knowledge lessons (4th-8th grades) and Needs-Oriented Quran Courses. Thus, it was aimed to bring the environmental issue to the agenda in terms of religious education. In the study, it was concluded that although there are issues and achievements for creating environmental awareness, they were very few in number and religious references are not used sufficiently. Therefore, it has been thought that the curriculum and textbooks will not contribute to create enough raising environmental awareness in students. This situation makes it necessary to allocate a special place to environmental education in religious education in the axis of the Qur'an and Sunnah, an interdisciplinary study in order to create a holistic environmental awareness and to reconstruct the content of the curriculum and textbooks in this way.

Keywords: Environment, Environmental Awareness and Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Qur'an course, Religious Education.

Extended Abstract

The environment is vital for every living being because it is a habitat. Recently, however, increasingly disrupted natural environment, water, soil and atmospheric environments of their lives due to limiting pollutants emitted from different sources, consequently, in addition to human health, plant and animal life is adversely affected shows that clearly enough. In order to eliminate events that negatively affect the environment in which a person lives, it is essential that society be educated on this issue and that appropriate solutions be taught to them and raise awareness. In order for this education to be realized, it is necessary to reach the individuals who make up the society by means of formal and non-formal education in all parts of society and to transfer information according to the characteristics of the structure of the society. These educational activities have been initiated and continued at different levels in all known Sciences and fields today. The fact that environmental problems continue to increase every day has also forced the issue to be addressed and evaluated from different angles. In this context, examining the subject from a religious point of view will help the society to raise awareness of this issue and to solve the issue. In this direction, it is seen that the number of studies on the environment and religion has been increasing every day recently. But looking at the studies on this issue, especially in our country, it seems that qualitative and quantitative research is quite limited, and most of the studies focused on the theoretical dimension are. For this reason, qualitative and quantitative studies on the environment and religion are needed. In religious education, it has been observed that the subject of the environment is mainly considered in the context of the social environment, unfortunately those who fall on religious education in the physical environment or the importance given to the subject of the environment in course curricula are the subject of a small number of studies.

However, the most important problem today is the environmental problems and environmental awareness in people for the solution of these problems contribute to the creation of one of the areas that might impact on people with is a matter of religion and religious education. Thus, this study in terms of the physical environment by considering Religious Culture and Moral Knowledge and Qur'an courses instructional programs, creating and developing environmental awareness for the subject by evaluating the gains in terms of religious education is targeted to be raised. In this context, Religious Culture and Moral Knowledge lesson 4-8. by scanning the curriculum of classes and the curriculum of needs-oriented Qur'an courses, it was determined how and how much the environmental issue was addressed. The place allocated in educational programs to create environmental awareness in students is important for the formation of an Islamic perspective on the environment in students. Our study primarily to the environment in Islam environmental awareness and education about the importance and value that stand out will focus on the issues briefly, and then the principal that is the subject of our study of Qur'an courses and Religious Culture and Moral Knowledge curriculum and textbooks will be identified and evaluated environmental issues. Although it seems that social and physical environment issues are often used together in educational programs due to the identification of human beings within the social environment, our study is limited only to the physical environment.

As an example in this study, the Religious Culture and Moral Knowledge on the official websites of the Ministry of Education's General Directorate of Religious Education and the Directorate of Religious Affairs (primary school 4, secondary school 5-8. classes) and need-oriented Qur'an courses are based on instructional programs and textbooks. In this context, primarily Religious Culture and Moral Knowledge (4-8. Classes) and needs-oriented Qur'an courses curriculum were examined and topics and achievements aimed at creating environmental awareness were identified. Textbooks written according to these programs for examples and explanations of the results obtained by content analysis (Religious Culture and Moral Knowledge 4-8. Classes and religion Islam basic information) was examined by document review method.

As a result, it seems that the universe was created in perfect order and balance, that people are responsible for maintaining this order, and that the universe is entrusted to us. But although there are few issues related to current environmental problems, it is worth noting that religious references to these problems remain outnumbered, and religious references given are also disconnected from environmental problems. Again, although environmental cleanliness is mentioned in textbooks, environmental pollution, causes and damages are unfortunately not discussed in detail.

GİRİŞ

Çevre, bir yaşama alanı olması hasebiyle her canlı için hayati bir öneme sahiptir. Ancak son zamanlarda doğal çevrenin gittikçe bozulduğu, su, toprak ve atmosfer ortamlarının değişik kaynaklardan yayılan kirleticiler sebebiyle kendilerine bağlı hayatları sınırlandırdığı, buna bağlı olarak insan sağlığı yanında, bitki ve hayvan hayatının da olumsuz olarak etkilendiği açıkça görülmektedir. Bu olumsuz etkilerin giderilmesi amacıyla doğal çevrenin özelliklerinin korunması ve geliştirilmesine yönelik çalışmalar yapılması hem kendimiz hem de gelecek nesillerimiz için önem arz etmektedir. Bu nedenle insanlığın daha iyi ortamlarda sağlıklı bir şekilde yaşayabilmesi için, bugün yaşamakta olan her bir ferdin üzerine düşen görev ve sorumluluğu yerine getirme mecburiyeti vardır.

İnsanın yaşadığı çevreyi olumsuz yönde etkileyen unsurların ortadan kaldırılması için, toplumun bu konuda eğitilmesi ve uygun olan çözüm yollarının kendilerine öğretilmesi esastır. Bunun için örgün ve yaygın eğitim yoluyla ve toplum yapısının özelliklerine göre, uygun yöntem ve tekniklerle bireylerin çevre konusunda bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Bugün bilinen bütün bilim dallarında ve alanlarda bu eğitim çalışmaları değişik seviyelerde başlatılmış ve sürdürülmektedir. Dolayısıyla önceleri sadece çevre biliminin meselesi olarak değerlendirilen çevre sorunları günümüzde hukukun, felsefenin, ahlakın ve ilahiyatın meselesi haline gelerek disiplinlerarası bir niteliğe ulaşmıştır.¹

Çevre sorunlarının her geçen gün artarak devam etmesi, konunun farklı açılardan ele alınıp değerlendirilmesini de zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda konunun dini yönden ele alınarak incelenmesi, toplumun o konuda bilinçlenmesine ve meselenin çözümüne yardımcı olacaktır. Bu doğrultuda son zamanlarda çevre ve din konusunda yapılan çalışmaların sayısının her geçen gün arttığı görülmektedir. Ancak konuyla ilgili özellikle ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında, nitel ve nicel araştırmaların oldukça sınırlı sayıda olduğu,² daha çok teorik çalışmaların yapıldığı, dolayısıyla çevre ve din konusunda nitel ve nicel çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmektedir.³

Din eğitimi özelinde ise, çevre konusunun daha çok sosyal çevre bağlamında ele alındığı, ancak fiziksel çevre konusuna öğretim programları ve ders kitaplarında yeterince yer

¹ Sücaattin Kırımhan, *Organik Tarım Sistemleri ve Çevre* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2005), 11.

² Bu tür çalışmalar için bk. Fahri Kayadibi, "Çevre Sorunları Karşısında Dinler", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008), 2/279-288; Ayşe Zişan Furat, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatlarında Çevre Konularına Ayrılan Yer Üzerine Bir Değerlendirme", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyum*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008), 2/369-377; Ali Ayten, "Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi? -Çevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma-", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 203-233.

³ Bu konuda yapılan bazı çalışmalar için bk. Münir Yıldırım, *Çevre ve Din Kutsalın Tabiattaki Formları* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016); Yaşar Fersahoğlu, *Dinler ve Çevre* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011); Mehmet Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji* (Ankara: DİB Yayınları, 1992); Yusuf el-Kardâvi, *İslam'da Çevre Bilinci*, çev. M. Mihdi Acat (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011); Servet Armağan, *İslam ve Çevre* (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005); İbrahim Özdemir, *Çevre ve Din* (Ankara: Çevre Bakanlığı Yayınları, 1997); İbrahim Özdemir-Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam* (Ankara: DİB Yayınları, 1995).

verilmediği görülmektedir.⁴ Oysaki günümüzün en önemli problemlerinden biri haline gelen çevre sorunları ve bu sorunların çözümüne yönelik insanlarda çevre bilincinin oluşmasına katkıda bulunabilecek alanlardan biri de insanlar üzerindeki etkisi ile din ve din eğitimi konusudur. Buradan hareketle çalışmamızda fiziksel çevre açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve Kur'an kursları öğretim programları ele alınarak, çevre bilincini oluşturmaya ve geliştirmeye yönelik kazanımlar değerlendirilerek konunun din eğitimi açısından da gündeme getirilmesi hedeflenmektedir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 4-8. sınıflara ait öğretim programları ile ihtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programı ve ders kitapları taranarak çevre konusunun ne kadar ve nasıl ele alındığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Zira öğrencilerde Kur'an ve Sünnet eksenli bir çevre bilincinin oluşmasında, öğretim programları ve bu programlara göre hazırlanan ders kitaplarında çevre konusuna ayrılan yerin önemi büyüktür.

Çalışmamızda öncelikle çevre bilincinin oluşmasında eğitimin önemi ve İslam'ın çevreye verdiği değer konusu üzerinde kısaca durulacak, daha sonra çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (4-8. sınıf) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları öğretim programları ve ders kitaplarında çevre konuları tespit edilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır. İnsanın sosyal çevre içinde tanımlanması nedeniyle öğretim programlarında çoğunlukla sosyal ve fiziksel çevre konularının bir arada kullanıldığı görülse de, çalışmamız sadece fiziksel çevre ile sınırlandırılmıştır.

1. Çevre Bilinci ve Eğitim

Son yıllarda bütün dünyayı meşgul eden ana meselelerden biri çevredir. Çevre, “insan faaliyetleri ve canlı varlıklar üzerinde hemen yahut da zaman içinde, dolaylı ve dolaysız bir etkide bulunabilecek fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal etkenlerin belirli bir zamandaki toplamı”na işaret etmektedir.⁵ Anlaşılacağı üzere, insanın diğer insanlarla ve tüm canlılarla etkileşimi çevre kapsamına girmektedir. Hayatın beşiği olan dünyamız, havası, suyu ve toprağı ile gittikçe kirlenmekte ve canlılar için yaşanmaz hale gelmektedir. İşte bu noktada çevre sorunlarına yönelik çözüm arayışları çerçevesinde ulusal ve uluslararası düzeyde toplantılar düzenlenmekte ve sosyal, siyasal ve ekonomik çözüm önerileri tartışılmaktadır. Yine bu alanda Anayasamızın ilgili maddeleri (Madde 43, 44, 45, 46, 56 ve 169) ve kanunlara⁶ istinaden birçok hukuki düzenlemeler yapılmaktadır.

⁴ Bu çalışmalar için bk. Cihat Yaşaroğlu, *İlköğretim Birinci Kademe Öğrencilerinin Çevreye Yönelik Tutum ve Davranışlarının Değerlendirilmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Emine Keskiner, “Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (2014), 187-215; Furat, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatlarında Çevre Konularına Ayrılan Yer Üzerine Bir Değerlendirme”, 369-377.

⁵ Ruşen Keleş - Can Hamamcı, *Çevrebilim* (Ankara: İmge Yayınları, 1993), 21.

⁶ Ülkemizde çevre hukukunun kanun düzeyindeki temel kaynağı 1983 tarihli 2872 sayılı Çevre Kanunudur. Ayrıca 4915 sayılı Kara Avcılığı Kanunu, 6831 sayılı Orman Kanunu, 3194 sayılı İmar Kanunu, 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu, 2873 sayılı Milli Parklar Kanunu çevreyi koruma hakkında çıkarılan kanunlar arasındadır.

Kuşkusuz bu çalışmalardan ve düzenlemelerden istenilen sonucun alınması insanların sorumluluk almalarının yanında, tutum ve davranışlarında da bu yönde bir değişiklik olmasına bağlıdır. Bu değişikliklerin oluşması için de planlı, programlı ve sistemli bir eğitime ihtiyaç olduğu aşikârdır. Ancak, çevre sorunlarının çok farklı boyutlara sahip olması nedeniyle, çözümde çok boyutlu olacaktır. Dolayısıyla çevre problemlerinin çözümüne yönelik çevre eğitimi, farklı alandaki çalışmalara ve disiplinlerarası bir eğitim yaklaşımına ihtiyaç duymaktadır.⁷ Ne var ki, çevre sorunlarının çözümüne yönelik ekonomi, hukuk, teknoloji, politika alanlarında tüm önlemler alınsa bile, sürdürülebilir bir çevre eğitimi verilemezse ve bu yönde insanların tutum ve davranışlarında değişiklikler gerçekleştirilemezse çevre problemlerinin çözümü noktasında hedefe ulaşamayacağı kabul edilmelidir. Bu nedenle çevre sorunlarının asgariye inmesinde en kalıcı ve köklü çözüm, insanların eğitim yoluyla bilinçlenmesidir.⁸

Çevre eğitimi, çevrenin ögesi ve kullanıcısı olan insanın çevre konusunda bilinçlenmesine katkı sağlayan bir süreçtir. Bu bağlamda insanın ve tüm canlıların içinde yaşadıkları çevreyi daha iyi tanımaları, korumaları ve daha sağlıklı yaşayabilmeleri için gösterdiği gayret ve etkinliklerin tümüne çevre eğitimi denir.⁹ Dolayısıyla çevre eğitimi bireyin çevre konusunda bilgilenmesini, bilinçlenmesini, çevre sorunlarını çözecek beceriler geliştirmesini ve çevreyi koruyacak girişkenlik sahibi insan yetiştirmesi yönünde davranış oluşturmaya amaçlar.¹⁰ Aslında çevre sorunlarının nedenlerini, insanların sahip olduğu değer yargıları, yaşam biçimleri ve tutumlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla, çevre sorunlarının önlenmesinde günümüz insanının çevreye bakış açısını değiştirecek, değer ve tutumlarını şekillendirecek bir eğitim büyük önem taşımaktadır. Nitekim çevresel tutum ve davranışları ölçmek amacıyla yapılan araştırmalarda “eğitim”in kilit konumunda bir değişken olduğu görülmüştür.¹¹ Buradan hareketle günümüzde çevre bilincini oluşturmak ve geliştirmek için yüksek düzeyde bir çevre eğitime ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Çevre eğitimi, bireylerde çevreye yönelik tutumların gelişmesini ve tutumların davranışa dönüşmesine katkı sağlayarak,¹² bireylerin bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor öğrenme alanlarına hitap eder ki bu da, onun çevreyle ilgili tutumunun her açıdan güçlü ve dengeli

⁷ Mustafa Köylü, “Çevre Sorunlarından Çevre Eğitime”, *Eskiyeni* 21 (2011): 58.

⁸ [Richard C. Foltz](#), *İslam ve Ekoloji Bahsedilmiş Bir Emanet*, çev. Nurettin Elhüseyni (Ankara: Oğlak Yayınları, 2008), 17-18.

⁹ Zafer Ayvaz, *Çevre Eğitiminde Temel Kavramlar El Kitabı* (İzmir: Çevre Koruma ve Araştırma Vakfı, Çevre Eğitim Merkezi Yayınları, 1998), 98; Sinan Erten, “Çevre Eğitimi ve Çevre Bilinci Nedir, Çevre Eğitimi Nasıl Olmalıdır?” *Çevre ve İnsan Dergisi* 65/66 (2006), 25-38.

¹⁰ Cevat Geray, “Çevre İçin Eğitim”, ed. R. Keleş, *İnsan Çevre Toplum* (Ankara: İmge Yayınları, 1992), 228-229.

¹¹ Mustafa Kahyaoglu, “Türkiye’de Çevre Eğitimi Üzerine Yapılan Araştırmalar: Bir İçerik Analizi Çalışması”, *Marmara Coğrafya Dergisi* 34 (2016), 50-60; Nazlı Gökçe, vd., “İlköğretim Öğrencilerinin Çevreye Yönelik Tutumları” *İlköğretim Online E- Dergi* 6/3 (2006): 452-468; Özgül Keleş, vd., “Öğretmen Adaylarının Çevre Bilinci, Çevresel Tutum, Düşünce ve Davranışlarının Doğa Eğitimi Projesine Bağlı Değişimi ve Kalıcılığının Değerlendirilmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/32 (2010), 384-401.

¹² İrfan Başkurt, “Dengeli Bir Dünya İçin Evreni Doğru Okumak: İnsan ve Evren Üzerine İslami Bir Bakış”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008), 11-24.

olmasını sağlar.¹³ Ancak her alanda olduğu gibi, çevre bilincinin de küçük yaşlardan itibaren çocuklarda filizlenip yerleşmesinde ve yaşam biçimine dönüşmesinde eğitimin rolü büyüktür. Bu nedenle söz konusu eğitim ne kadar erken yaşlarda başlatılırsa o denli kalıcı ve etkili olacaktır. Çünkü okul öncesi ve okul dönemlerinde oluşan ön bilinçlenmeler, ilgi ve tutumlar ileri yaşlardaki istendik davranışların temelini oluşturmaktadır.¹⁴ Öte yandan çevre sorunlarının en büyük özelliği küresel olmasıdır. Söz konusu çevre sorunları kadın-erkek, genç-yaşlı, amir-memur, zengin-fakir, köylü-şehirli ayrımı yapmadan herkesi etkiler. Bu itibarla çevre konusunda yapılacak eğitimin de bu yönde verilmesi oldukça önemlidir.

Netice itibariyle, gelişim dönemlerine uygun yöntem ve tekniklerle yapılacak çevre eğitiminin çocuklarda çevre bilincinin oluşmasına katkı sağlayacağı ve hayatı boyunca bu şuurla hareket edeceği söylenebilir.¹⁵ Çevre bilinci ile amaçlanan çevre bilgisi, çevreyi korumaya yönelik yararlı davranışlar ve çevreye yönelik olumlu tutumlar olduğuna göre, çevre eğitimi bireylerin çevre ahlakını, çevre bilgisini, çevre bilincini, çevresel tutum ve davranışlarını olumlu yönde değiştirmeyi hedefleyen bir eğitim olarak ifade edilebilir.¹⁶

Eğitimin temel hedefi insanın eğitilmesi olduğu gibi, dinlerin de ortak amacı budur. Detaylarda bazı farklılıklar olsa da, genelde bütün dinlerin insanlara evrensel değerleri kazandırmayı hedeflediği görülmektedir. Bununla birlikte ilahi dinler ise, yeryüzü ve yeryüzünde yaşayan bütün varlıkları ilahi bir emanet olarak görmüşler ve çevre sorunlarına yönelik çözümler üretilmesini inancın bir gereği olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla dinler, insanların çevreye ve çevrenin içinde yaşayan tüm canlılara karşı saygılı davranmasını, çevreyi tahrip etmemesini, kirletmemesini ve korumasını telkin etmektedir.¹⁷ Özellikle İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnette çevre ile ilgili pek çok mesajın olduğu görülmektedir. Aşağıda İslam'ın çevreye bakışı ana hatlarıyla ele alınacaktır.

2. İslam'da Çevre Bilinci ve Eğitimi

¹³ Erten, "Çevre Eğitimi ve Çevre Bilinci Nedir, Çevre Eğitimi Nasıl Olmalıdır?", 28-29. Ayrıca bk. Fersahoğlu, *Dinler ve Çevre*, 306-307; Abdullah Karataş, *Çevre Bilincinin Geliştirilmesinde Çevre Eğitiminin Rolü ve Niğde Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

¹⁴ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 2005): 67-70.

¹⁵ Çevre eğitiminin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili bazı öneriler ileri sürülmüştür. Bu öneriler için bk. Özdemir-Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam*, 23-25; Mustafa Köylü, "Çevre Eğitimi: Dini Bir Yaklaşım" *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyum* (İstanbul, Yalın Matbaacılık, 2008), 2/183-184; Sevil Ünal - Ebru Dımışkı, "Unesco-Unep Himayesinde Çevre Eğitiminin Gelişimi ve Türkiye'de Ortaöğretim Çevre Eğitimi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999), 144-145.

¹⁶ Emin Atasoy - Hasan Ertürk, "İlköğretim Öğrencilerinin Çevresel Tutum ve Çevre Bilgisi Üzerine Bir Alan Araştırması", *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 108. Ayrıca bk. Erten, "Çevre Eğitimi ve Çevre Bilinci Nedir, Çevre Eğitimi Nasıl Olmalıdır?", 29.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Fersahoğlu, *Dinler ve Çevre*, 149-195; Özdemir, *Çevre ve Din*, 72-74; Şinasi Gündüz, "İslam Dışı Dinlerde Çevre", *Din ve Hayat Dergisi* 4 (2008), 4-6; Köylü, "Çevre Eğitimi: Dini Bir Yaklaşım", 165-188; Ali Kuzudışlı, "Çevre Bilincinin Gelişmesinde Dinin Katkısı ve İslam'ın Çevre Duyarlılığıyla Eşleştirilebilecek Bazı Temel Öğretileri", *Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu*, ed. İhsan Günaydın (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2013), 145-154; Charles Harper, "Religion and Environmentalism", *Journal of Religion Society, Supplement Series* 3 (2008): 5-26; Woodrum Eric - Thomas Hoban, "Theology and Religiosity Effects on Environmentalism", *Review of Religious Research* 35/3 (1994): 193-206.

İslam, Allah tarafından peygamberi aracılığıyla gönderilmiş olan ilahi kurallar bütünüdür. Bu kurallar, insanın Allah'la olan ilişkilerini düzenlediği gibi, canlı-cansız diğer varlıklarla olan ilişkilerini de düzenlemektedir. İslam her alanda olduğu gibi temiz, huzurlu ve sağlıklı bir çevrenin oluşması içinde bir takım kurallar koymuştur. Kurallar bütünü dediğimizde aklımıza disiplin gelmektedir.¹⁸ O halde İslam hayatta disiplini öngören bir dindir. Onun öngördüğü disiplin her türlü aşırıktan uzak, eşyanın tabiatına uygun bir disiplindir. İslam'a göre varlık âlemi ancak bu disiplinle yaratılış amacına uygun bir şekilde varlığını sürdürebilir. Yine doğanın huzur ve sükûnu bu şekilde sağlanabilir. Aksi bir durumda varlık âleminde kargaşa kaçınılmaz olur. Yaratılışı itibarıyla bu kaosu yaratmaya en müsait varlık ise insandır.¹⁹ Zira insan pozitif ve negatif yönleri olan bir varlıktır. Onun pozitif yönlerini ortaya çıkarabilmek ve huzurlu bir şekilde yaşayabilmek için hayatının ilke ve kurallara bağlanması doğru olur. Bu ilke ve kurallar ise, eğitim yoluyla insana aktarılır ve içselleştirilir.

Allah, insanın da içinde yaşadığı tabiatı canlı-cansız varlıklarıyla birlikte ölçü, düzen ve denge içinde yaratmıştır. Bu ölçü ve düzen varlıkların hayatlarını sürdürebilmesi için en ideali olup herhangi bir eksiklik ve aksaklık söz konusu değildir.²⁰ Ancak, insanların kendi elleriyle yapıp ettiklerinden, diğer bir ifadeyle tutum ve davranışlarından dolayı eko sistemde genel anlamda bir bozulma ve kirlenmenin meydana geldiği görülmektedir.²¹ Dolayısıyla İslam çevre konusunda, tabiatın bir ölçü ve denge içinde yaratıldığını, insanoğlunun tabiata müdahale etmemesini ve müdahale sonucu bu dengenin bozulması durumunda tüm yaratılanların zarar göreceğini bildirmektedir.

Günümüzde hava, su ve denizlerin kirlenmesi, erozyon gerçeği, asit yağmurları, iklim değişikliği gibi küresel çevre sorunları, ozon tabakasında oluşan delikler bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Hâlbuki Yüce Allah, diğer varlıklardan ayrı olarak insana düşünme melekesi vermiş ve bu sayede insan sorumluluk olarak diğer varlıkları yönetme ve onlardan yararlanma imkânını elde etmiştir. Ancak insanoğlunun günümüzde çevreye karşı sorumluluğunu yeterince yerine getirdiğini söylemek zordur. Oysa dinlerin çevre sorunlarına karşı sessiz kalmadığı, din ve çevre arasında daima sıkı bir ilişkinin olduğu bir gerçektir.²² O zaman dinlerin çevreye verdiği değer ve öneme rağmen, insanların çevre konusunda bilinçsizliğinin sebebi nedir? diye insanın aklına bir soru gelmektedir. Kuşkusuz bunda eğitimin, daha doğrusu eğitimsizliğin payı büyüktür. Zira eğitimle kazanılan değerler, bireyin çevresiyle ilişkisini de etkilemektedir.

¹⁸ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 173.

¹⁹ Fersahoğlu, *Dinler ve Çevre*, 199.

²⁰ “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık” (*Kur’ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2009), el-Kamer 54/49; “Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız”, (er-Rahman 55/7-8).

²¹ “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yaptılar diye işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.” (er-Rum 30/41).

²² Ruşen Keleş, vd., *Çevre Politikası* (İstanbul: İmge Yayınları, 2009), 276.

İslam'da çevrenin korunmasına yönelik teşvik edici nasihatler ve buna yönelik kurallar mevcuttur. Bu bağlamda çevre sorumluluğu içinde temizliğin önemli yerinin olduğu vurgulanmakta,²³ özellikle hadislerde beden, mekân, elbise, çevre, gıda temizliği kastedilerek temizliğe önem vermeyenler için adeta imanının yarım olacağı belirtilmiştir. O halde bize hizmet eden cadde, sokak, park, orman, akarsu, göl, deniz gibi kısaca yaşadığımız çevremizin temizliği ve korunması konusunda bilinçli olmak İslam'ın bir emridir. Yine İslam'da çevreye yönelik kötü davranışların başında israf ve fesadın geldiği görülmekte, Kur'an'da bu davranışlar için ağır ifadelerin yer aldığı,²⁴ bu kişilerin Allah'ın sevgisinden mahrum kalacağı ifade edilmektedir.²⁵ Durum böyle iken, İslam dünyasının çoğunun çevre konusunda duyarsız olduğu da bir gerçektir. Çağdaş İslam düşünürlerinden Seyyid Hüseyin Nasr da bu konuya dikkat çekerek, İslam ülkelerinin çevre bunalımını ciddiye almakta geciktiğini, gerek idarecilerin gerek halkın çoğunun meseleyi yeterince önemsemediğini belirtmektedir.²⁶

Kur'an'ın emirlerini ilk benimseyen ve pratik hayata uygulayan Hz. Peygamber'in de çevre ile ilgili öğretileri günümüz açısından oldukça önemlidir. Çalışmamızın sınırlarını aşma endişesi nedeniyle konuyla ilgili Hz. Peygamber'in tavsiyelerinden bir kaçını burada vererek yetinmek istiyoruz. Hz. Peygamber'in ağaç dikenin büyük ecir kazanacağı,²⁷ kıyamet koparken bile ağaç dikilmesi,²⁸ nehirden abdest alırken dahi suyun israf edilmemesi,²⁹ çorak arazilerin imar edilmesi,³⁰ insanların kullandıkları yol ve gölgelendikleri mekânlara abdest bozulmaması,³¹ durgun ve akarsulara idrar yapılmaması³² gibi tavsiyeleri, çevrenin insanın hayatında olmazsa olmaz bir yerinin olduğunu göstermektedir.³³

Görüldüğü gibi İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnette çevre bilincine yönelik birçok mesaj ve tavsiyeler mevcuttur. Bu itibarla çevrenin din eğitimine konu

²³ “Şüphesiz Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sever.” (el-Bakara 2/222); “Temizlik, imanın yarısıdır.” (Müslim, “Tahâret”, 1).

²⁴ “Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.” (el-Araf 7/31); “... bir işin başına geçince yeryüzünde bozgunculuk yapmak, ürünleri ve nesilleri yok etmek için koşutur durur. Oysa Allah, bozguncululuğu asla sevmez.” (el-Bakara 2/205).

²⁵ Hamza Aktaş, “İslam'da Çevre Bilinci ve Eğitimi”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/8 (2011): 153-170; Naci Kula, “Sahip Olma ve Emanet Duyguları Açısından İnsan-Çevre İlişkisi”, *Çevre ve Din*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008), 1/207-225;

²⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: İnsan yayınları, 2019), 104-105.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/415.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/191.

²⁹ İbn Mace, “İkame”, 193.

³⁰ Buhari, “Hars”, 15.

³¹ Müslim, “Tahâret”, 68; Ebu Davûd, “Tahâret”, 14.

³² Buhari, “Vudû”, 73; Müslim, “Tahâret”, 94-97; Ebu Davûd, Tahâret, 14.

³³ Hz. Peygamber'in çevreye yönelik tavsiyeleri için bk. Celal Yeniçeri, *Hz. Peygamber'in Çevreciliği Spor Etkinlikleri ve Kur'an'da Çevrecilik* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 23-195; Talat sakallı, “Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajlarındaki Çevre Bilincine Güncel Bir Bakış”, *Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildirileri* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 2014), 79-89; Huriye Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 7-99; Fatih Erkoçoğlu, “Hz. Peygamber ve Çevre Bilinci”, *Çevre ve Ahlak Sempozyumu* (Gaziantep, Gaziantep Üniversitesi, 2014), 63-77; Salih Aybey, “İslam'ın Penceresinden Çevre Etiği ve Mutluluk İlişkisi”, *3. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu, 4-6 Kasım 2016* (Antalya: ÇEKUD, 2016), 214-220; Habil Şentürk, “Hz. Peygamber ve Çevre Bilinci”, *IV Kutlu Doğum Sempozyumu, 21 Nisan 2003* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006), 81-85.

edilmesinin, insani olduğu kadar dinin temel nassları açısından da bir gereklilik olduğu söylenebilir. Aşağıda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve İhtiyaç Odaklı Kur'an kursları öğretim programlarında çevreye ilişkin konulara ne ölçüde ve nasıl yer verildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

3. Araştırma Yöntemi

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (4-8. sınıflar) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu öğretim programlarında fiziki çevre konularına ayrılan yeri tespit edebilmek amacıyla, Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (4-8. sınıflar) ve Diyanet İşleri Başkanlığı İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. İçerik analizi ile elde edilen bulguların örnek ve açıklamaları için de bu programlara göre yazılan ders kitapları (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8. sınıflar ve Dinim İslam Temel Bilgiler) doküman incelemesi yöntemiyle tetkik edilmiştir.

Bu çalışmada örneklem olarak, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi internet sitelerinde yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (ilkokul 4, ortaokul 5-8. sınıflar) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları öğretim programları ile ders kitapları esas alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (4-8. Sınıflar) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları öğretim programları incelenerek çevre bilincini oluşturmaya yönelik konu ve kazanımlar tespit edilmiştir. Öğretim programlarıyla bağlantılı olarak hazırlanan ders kitapları da okunarak çevre ile ilgili olan konuların nasıl işlendiği belirlenmeye çalışılmıştır. İncelenen program ve ders kitaplarında çevre konuların şu başlıklar altında ele alındığı görülmüştür: Çevre bilinci/çevre duyarlılığı, çevre temizliği, evrenin yaratıcısının Allah olduğu ve bize emanet edildiği, israf/aşırı tüketim, yerin ve göklerin gerçek sahibinin Allah olduğu, evrendeki ilahi denge. Bu konularla ilgili bulgular sayılmış ve bu bulgularla ilgili ders kitaplarından doğrudan alıntılar yapılmıştır.

4. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Çevre Bilinci

4.1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Çevre Bilinci

Mevcut Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretim programlarında ve ders kitaplarında çevre bilincini oluşturmaya yönelik konu ve kazanımların ele alınışını derinlemesine incelemek daha geniş bir araştırmaya konu olabilecek bir araştırmayı gerektirmektedir. Böyle bir araştırmada öğretim programlarında belirlenen ilke, yöntem, kazanım, konu başlıkları ve öğrenciye kazandırılması hedeflenen bilgi ve becerilerin her birisi din eğitiminin çevre bilincine yönelik katkısı açısından değerlendirilebilir. Yine 4. sınıftan 12. sınıfa kadar olan tüm ders kitaplarında yer alan metinler, etkinlikler, görseller vb.nin çevre eğitimi açısından değerlendirilmesi mümkündür. Ancak burada değişik tarihlerde (2005, 2006,

2010) düzenlemeler yapılan³⁴ ve 2018 yılında bazı değişikliklerle yenilenen DKAB öğretim programları ve ders kitaplarında çevre bilinci oluşturmaya yönelik konu ve kazanımlar ana hatlarıyla açıklanacaktır.

Ülkemizde ortaokul ve lise öğretim programlarında³⁵ sadece çevre eğitimini amaçlayan bir program bulunmamaktadır. Çevre bilincini oluşturmaya yönelik konular ilk, orta ve lise öğretim programlarında farklı derslerin (hayat bilgisi, fen bilimleri, sosyal bilgiler, biyoloji vb. gibi) içerisinde yer almaktadır. Çalışmamızın sınırlılıkları içerisinde kalarak DKAB dersi öğretim programlarına baktığımız zaman, kısmen de olsa çevre bilincini oluşturmaya ve geliştirmeye yönelik konulara yer verildiği görülmektedir.

DKAB dersi (4-8. sınıflar) öğretim programı; üniteler, konular, kazanımlar, açıklamalar şeklinde ve her sınıf düzeyinde beş üniteye ayrılarak yapılandırılmıştır.³⁶ Bu öğretim programında yer alan konu ve kazanımlar incelenmiş, çevre bilincine yönelik kazanımları hedefleyen konuların dağılımı aşağıda sunulmuştur.

Tablo 1: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Çevre Bilinci (4-8. sınıflar)

SINIF	ÜNİTE ADI	KONU	KAZANIMLAR
4. Sınıf	Din ve Temizlik	İslam Dini ve Temizlik	İslam dininin temizliğe verdiği öneme örnekler verir.
		Bedenimi ve Giysilerimi Temiz Tutarım	Temiz ve düzenli olmaya özen gösterir.
		Evimi ve Okulumu Temiz Tutarım	
		Çevremi Temiz Tutarım	
5. Sınıf	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	İsraftan/Aşırı Tüketimden Kaçınmak	Hz. Muhammed'in örnek davranışlarını değerlendirir.
	Adap ve Nezaket	Toplum İçinde İnsanlar Ne Gibi Kurallara Dikkat Ederler (Bulduğumuz ortamları temiz ve düzenli Kullanmak...)	Adap ve nezaket kurallarını öğrenir.

³⁴ DKAB programları üzerine yapılan bazı çalışmalar için bk. Recep Kaymakcan, *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu* (İstanbul: ERG&Sabancı Üniversitesi, 2008), 1-50; Halit Ev, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Hakkında Bir Değerlendirme", *DEÜİFD* 32 (2010), 139-167; Mahmut Zengin, "Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkinliğinin Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 121-160.

³⁵ Şu an uygulamada yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün (DÖGM) 20.12.2010 tarih ve 2748 sayılı teklif yazısı üzerine Talim Terbiye Kurulu'nun 30.12.2010 tarih ve 328 sayılı kararı ile 2011-2012 eğitim-öğretim yılından itibaren de uygulanmaya başlanmıştır.

³⁶ DÖGM, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 1-47.

6. Sınıf	Zararlı Alışkanlıklar	Sigara (Ağız, beden ve çevre kirliliği açısından zararlıdır)	Zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya istekli olur.
	Namaz	Abdest, Boy abdesti	İslam'da namaz ibadetinin önemini ve namaza hazırlık konularını ayet ve hadislerden örneklerle açıklar.
7. Sınıf	Ahlaki Davranışlar	Başlıca Sorumluluklarımız (Doğaya Karşı Sorumluluklarımız, Doğa, Allah'ın bize bir emanetidir)	Başlıca görevlerimizden çevreyi korumayı ve temiz tutmayı öğrenir
	İslam Düşüncesinde Yorumlar	İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar (İsraftan, lüks ve ihtişamdandan kaçınma)	Kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumları ayırt eder.
8. Sınıf	Kader İnancı	Sağlık ve Hastalık a)Beden ve çevre temizliği b) Temiz çevre, temiz su	İnsanın ilmi, iradesi, sorumluluğu ile kader arasında ilişki kurar.
		Kader ve Evrendeki yasalar (Allah evreni ölçü ve düzen üzere yaratmıştır)	Kaza ve kader ile ilgili kavramları analiz eder.
	Hz. Muhammed'in Örnekliliği	Hz. Muhammed'in İnsanlara Değer vermesi a)Elbise ve vücut temizliği b) Çevre temizliği c) Bütün canlılara saygı	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnek davranışlarının toplumsal hayattaki önemini değerlendirir.
	Din ve Hayat	Din Birey İlişkisi (İsraf) Din Toplum İlişkisi (Çevresine karşı duyarlı ve dengeli davranması)	İslam dininin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.

Tablodan da anlaşıldığı üzere, DKAB öğretim programlarında ünite olarak sadece 4. sınıfta okutulan “Din ve Temizlik” ünitesi doğrudan çevre ile ilgilidir. Bu ünite “Din ve Temizlik” başlığı altında, “İslam Dini ve Temizlik”, “Bedenimi ve Giysilerimi Temiz Tutarım”, “Evimi ve Okulumu Temiz Tutarım” ve “Çevremi Temiz Tutarım” alt başlıkları

yer almaktadır.³⁷ 4. sınıfın dışındaki diğer sınıfların öğretim programlarında çevre bilincini oluşturmaya yönelik müstakil bir ünite veya konu başlığı bulunmamaktadır.

DKAB dersi öğretim programlarına bakıldığında, örgün eğitim kurumunda ilk kez din eğitimiyle karşılaşacak olan 4. sınıf öğrencilerine 6 hafta (12 saat) temizlik ve çevre bilinci oluşturmaya yönelik eğitiminin verilmesi oldukça önemlidir. Çünkü erken yaşlarda oluşan değer yargı ve tutumları, çocukların bu konularda bilinçlenmesine ve doğaya karşı sevgilerinin gelişmesinde önemli rol oynayacağı söylenebilir. Ancak DKAB öğretim programlarında çevre bilinci bağlamında her ne kadar beden, elbise, çevre temizliği, evrenin Allah tarafından yaratıldığı ve emanet olduğu, evrenin bir ölçü ve denge üzere yaratıldığı gibi konularla vurgular yapıldığı görülse de, bunların yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıfların DKAB dersi öğretim programlarının tamamında sadece 5 kazanımın doğrudan çevre ile ilgili olduğu, diğerlerinin ise, dolaylı olarak çevreye vurgu yapan kazanımlar olduğu görülmektedir. Nitekim Furat'ın 2000 ve 2007 yılları DKAB müfredatı üzerine yaptığı bir araştırmada da çevre konularına çok az yer verildiği belirtilmektedir.³⁸ Aşağıda öğretim programlarına göre hazırlanan ders kitaplarında çevre bilincine yönelik öne çıkan bazı ifadelere yer verilmiştir.

“Bulduğumuz ortamları temiz ve düzenli kullanmak nezaket kurallarıdır.”³⁹

“Hayvanlara kötü davranmak, çevreyi kirletmek, insanları rahatsız edecek davranışlarda bulunmak ise günah olan davranışlardandır.”⁴⁰

“İslam dini her türlü israfı yasaklamıştır. Yüce Allah Kur'an'ı Kerim'de, “... *Yiyin, için, fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*” buyurarak israftan kaçınılmasını emretmiştir. İslam, aşırı tüketimi israf olarak değerlendirir. Yüce Allah'ın verdiği nimetleri uygun ve yerinde kullanmamak da israftır.”⁴¹

“Yüce Allah bedenimizi, elbiselerimizi ve çevremizi temiz tutmamızı emretmiştir.”⁴²

“...sigaranın ağız, beden ve çevre kirliliği açısından zararlı olduğunu, ekonomik açıdan da israfa yol açtığı...”⁴³

“Genel olarak bütün evren ve evrendeki her şey Allah'ın (c.c.) eseridir. Çevremize baktığımızda; tabiat, Dünya, varlıklar ve evren üzerinde düşündüğümüzde, kökeni Allah'a

³⁷ bk. DÖGM, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 19-20.

³⁸ Furat, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatlarında Çevre Konularına Ayrılan Yer Üzerine Bir Değerlendirme”, 369-377.

³⁹ Hulusi Yiğit vd. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (5. Sınıf), ed. Mustafa Yılmaz (Ankara: MEB, 2019), 61.

⁴⁰ Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (5. Sınıf), 23.

⁴¹ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (5. Sınıf), 93.

⁴² Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (4. Sınıf), ed. Mustafa Yılmaz (Ankara: MEB, 2019), 104.

⁴³ Safiye Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (6. Sınıf) (Ankara: Dörtel Yayınları, 2019), 66.

(c.c.) dayanmayan, Allah (c.c.) tarafından yaratılmayan hiçbir varlık olmadığını fark ederiz. Allah'ın (c.c.) her şeyi ölçülü, düzenli ve mükemmel bir şekilde yarattığını anlarız.”⁴⁴

“Hz. Peygamber... Temizliği ve temiz olmayı imandan kabul eder, çok severdi. Elbise ve vücut temizliğine çok önem verirdi. Aynı şekilde oturduğu yerin ve çevrenin temizliğine de özen gösterirdi...”⁴⁵

“...insanın kendisine, Allah'a (c.c.), sosyal çevresine ve doğaya karşı görev ve sorumluluklarının neler olduğunu bilmesi ve bunları uygulaması önemlidir.”⁴⁶

“Su ve hava da canlılar için vazgeçilmez ihtiyaçlardır. Yağmurun yağmadığını, su kaynaklarımızın tükendiğini düşündüğümüzde yaşamımızı devam ettirmek imkânsızdır. O halde Allah'ın (c.c.) yarattığı her şey ve verdiği tüm nimetler, hayatımızı sürdürebilmemiz içindir. Tüm bunlar Allah'ın (c.c.) evrende yarattığı düzen sayesinde.”⁴⁷

“Doğa bize Allah'ın (c.c.) emanetidir. Rabb'imiz (c.c.) çevremizdeki her şeyi mükemmel bir denge içinde yaratmıştır. Allah'ın (c.c.) özenle yarattığı çevre, hem insanların hem de diğer canlıların yaşam alanıdır. Bu sebeple çevreyi korumak, temiz tutmak ve güzelleştirmek de başlıca sorumluluklarımızdan biridir.”⁴⁸

Yukarıda verilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere, DKAB ders kitaplarında bireyi ve toplumu yakından ilgilendiren çevre ile ilgili konu ya da kazanımlara farklı konu başlıkları altında doğrudan ya da dolaylı olarak az da olsa temas edilmiştir. Bu bağlamda ders kitaplarında en çok beden ve elbise temizliği (26 defa) geçmekle, çevre bilinci ile ilgili olarak da en çok çevre temizliği (13 defa) ve insanın çevreye karşı sorumluluğu (4 defa) üzerinde durulmuştur. Çevreye karşı sorumluluklarımız olarak da çevreyi kirletmeme ve emanet bilinciyle hareket etme konuları ön plana çıkarılmıştır. Burada sorumluluk kavramıyla dolaylı olarak çevre vurgusu yapılsa da, asıl verilmek istenenin insanın Allah'a karşı sorumlulukları olduğu görülmektedir. Her ne kadar insanın yaptıklarından sorumlu olduğu, insanların ve diğer canlıların kişinin üzerinde hakkı olduğu vurgusu yapılsa da (3 defa) çevreye yönelik doğrudan bir vurgunun zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte güncel çevre sorunlarına (3 defa) ve çevre sorunlarına yol açan sebeplere de (2 defa) sınırlı sayıda yer verildiği görülmektedir.

Ders kitaplarının bazı yerlerinde çevre konusunun, diğer konuların açıklanmasında araç olarak kullanıldığı, bu bağlamda çevre konularına evrenin (tabiatın) yaratılması başlığı altında da kısmen değinildiği görülmüştür. Aslında evrenin yaratılması konusu ders kitaplarında ağırlıklı olarak ele alınan konulardan biridir. Ancak içerisinde çevre konusuna vurgu ise sınırlı sayıda (5 defa) kalmıştır. Evrenin yaratılmasıyla ilgili işlenen konular genel olarak “Evrenin

⁴⁴ Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* (6. Sınıf), 25.

⁴⁵ Recai Doğan, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (8. Sınıf) (Ankara: Nev Kitap, 2019), 102.

⁴⁶ Doğan, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (8. Sınıf), 59.

⁴⁷ Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (4. Sınıf), 12.

⁴⁸ Sadullah Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (7. Sınıf) (İstanbul: FCM Yayıncılık, 2019), 72.

Allah tarafından yaratıldığı,⁴⁹ Evrenin Allah'ın varlığının ve birliğinin delili olması,⁵⁰ Allah'ın evreni yaratmasının nedeninin insanlara duyduğu sevgi olduğu⁵¹ ve “Allah'ın evreni bir düzen içinde yarattığı ve insanın evrendeki bu uyumu bozacak davranışlardan kaçınması gerektiği”⁵² etrafında toplanmaktadır. Buradan hareketle Allah-Evren ilişkisinin DKAB ders kitaplarında kayda değer ölçüde yer aldığı söylenebilir.

İslam'a göre insan-çevre ilişkisinde en önemli kavramlardan biri kuşkusuz israf kavramıdır. Ne var ki çevre bağlamında bu kavramın ders kitaplarında hak ettiği yeri bulduğu söylenemez (3 defa). Oysa çevre bilincini kazandırmada ve çevreyi korumada “iktisat”ın önemi günümüzde iyice anlaşılmıştır. Nüfusu hızla artan dünyamızın sınırlı olan tabii kaynakları, israf yüzünden daha hızlı bitme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Nitekim İslam'ın önemli yasaklarından biri olan israf, çevre açısından son derece önemlidir. Kur'an ve Sünnette sürekli israfın zıttı olan iktisada vurgu yapılması,⁵³ israf edenlerin şeytanın kardeşleri olduğunun belirtilmesi,⁵⁴ yine israf edenleri Allah'ın sevmediği⁵⁵ gibi ifadeler konunun önemini göstermektedir. Yine akmakta olan nehirden abdest alırken⁵⁶ bile olsa suyun fazla kullanımının yasaklanması beyan edilen yasağın sınırlarını açıklamaktadır. Bir mukayese ile gittiğimiz zaman odun, kömür, elektrik, petrol, kâğıt, kalem gibi dünyanın doğal servetinde eksilme getiren, doğanın tüketilmesine, kirlenmesine, tahrip olmasına sebep olan israfın dini açıdan değeri daha iyi anlaşılacaktır. Buradan hareketle israf konusunun dinimizde de oldukça önemsenen bir konu olmasına rağmen, DKAB ders kitaplarında çevre bilincini oluşturmaya yönelik kazanımlarda yetersizliği düşündürücüdür.

Çevre bilinci oluşturmaya yönelik olduğunu düşündüğümüz önemli kavramlardan biri de kul hakkıdır. Ders kitaplarında bu kavramın da hak ettiği yeri bulamadığı görülmektedir. Zira farklı konular için kul hakkı kavramı kullanılmakla birlikte, çevre konusunda kul hakkına doğrudan vurgu yapan bir ifade tespit edilememiştir. Kur'an ve Sünnette kul hakkının çeşitleriyle ilgili yer alan örneklerle bakıldığında, din eğitimi açısından kul hakkı kavramı, kişinin kendisi ile ilişkisi, kişinin diğer insanlarla ilişkisi ve kişinin tabiatla ilişkisi açısından olmak üzere üç başlık altında değerlendirilebilir.⁵⁷ Kişinin tabiatla ilişkisinde ortaya çıkan kul

⁴⁹ Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (4. Sınıf), 12, 20; Yiğit vd. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (5. Sınıf), 15.

⁵⁰ Yiğit vd. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (5. Sınıf), 12; Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (5. Sınıf), 20; Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (6. Sınıf), 16, 25.

⁵¹ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (7. Sınıf), 67; Doğan, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (8. Sınıf), 131-132.

⁵² Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (4. Sınıf), 115; Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 7. Sınıf, 20; Doğan, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (8. Sınıf), 13-15; Yiğit vd. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, (5. Sınıf), 17.

⁵³ el-Furkan 25/67; el-İsra 17/27; el-A'raf 7/31; İbn Mâce, “Taharet”, 48; Buharî, “Gusül”, 3.

⁵⁴ el-İsra 17/27

⁵⁵ el-A'raf 7/31

⁵⁶ İbn Mâce, “Taharet”, 48.

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Banu Güner, “Din Eğitiminde Bir Değer Olarak “Kul Hakkı” Kavramı: İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 205-246.

hakkı, insanın başka varlıklara karşı sorumluluklarıdır. Bunlar, doğal kaynakları israf ederek kullanmak, çevreyi kirletmek, gereksiz yere avlanmak gibi davranışlardır. Bu tür davranışlar hem doğanın dengesini bozan hem de kendimiz ve gelecek nesillerimizin hayatını tehlikeye atan sonuçlara yol açmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerde çevre bilincini oluşturmak ve geliştirmek için DKAB derslerinde kul hakkına yer verilmesi ve bu kavramın içselleştirilmesi, kişinin iç disiplininin ve konuyla ilgili duyarlılığın sağlanmasında etkili olacağı kanaatindeyiz. Ne var ki, insanlar üzerinde yaptırım açısından da etkili olabilecek bu kavramın din eğitimi kitaplarında yeterince yer almadığı görülmektedir.

Yine ders kitaplarına baktığımızda, çevre bilincini oluşturmaya yönelik verilen dini referansların sınırlı olduğunu da ifade etmek yanlış olmayacaktır.⁵⁸ Keskiner tarafından İmam-Hatip Meslek Dersleri üzerine yapılan bir araştırmada da benzer bulgulara ulaşıldığı görülmektedir.⁵⁹ Oysa din eğitiminde çevre bilinci oluşturma ve geliştirme de en önemli unsurun ayet ve hadislerden istifade etmek olduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda Kur'an ve Sünnet merkezli bir çevre bilincini oluşturmak için en önemli argümanlardan olan "tevhid",⁶⁰ "insanın halife olması",⁶¹ "emanet"⁶², "yaptıklarından ahirette hesaba çekileceği"⁶³ ve "verilen nimetlerin verilmiş hikmet ve gayeleri"⁶⁴ üzerinden yapılacak vurgulamaların oldukça önemli olduğunu söylemek gerekir. Zira tevhid inancı, kişiyi bencil, kibirli, açgözlü ve hırslı bir çevre anlayışından koruduğu gibi,⁶⁵ etrafındaki varlık âlemini O'nun varlığının delili olarak görmesine ve bu nimetlerin kullanılmasında her türlü aşırılık, keyfilik ve savurganlıktan kaçınması yönünde karakter oluşturur.⁶⁶ İnsanın halife olması ise, insana yeryüzünün efendisi olma, onun üzerinde sınırsız hak iddia etme hakkı vermemekte, aksine doğal dengelerin korunması adına bir emanetçi olarak büyük sorumluluklar yüklemektedir.⁶⁷ Çevre eğitiminde bu hususlara da yer verilmesi, öğrencilerde çevre bilincinin oluşması yönünde önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

DKAB dersi öğretim programının vizyonunda "Dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark eden; milli, manevi ve ahlaki değerleri benimseyen bireyler yetiştirmek" şeklinde

⁵⁸ Örneğin, Allah tarafından her şeyin ölçülü, düzenli ve mükemmel şekilde yaratıldığı ile ilgili olarak 4, 5, 6 ve 7. sınıfların ders kitaplarında konuya değişik defalar vurgu yapılmakla birlikte (el-Mülk 68/3 (2 defa); el-Kamer 54/49; el-Enbiya 21/22, 33) olmak üzere beş ayet referans gösterilmiştir. Bk. Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 6. Sınıf, 26; Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 4. Sınıf, 35. Yiğit vd. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 5. Sınıf, 15-17. Ancak 8. sınıf DKAB ders kitabında bu konu diğer ders kitaplarından farklı olarak, 14 ayet ve bir hadis ile referans gösterilerek ele alınmıştır. Bk. Doğan, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 8. Sınıf, 14, 15, 17, 118.

⁵⁹ Keskiner, "Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme", 204-205.

⁶⁰ el-Müzzemmil 73/9; el-Enbiya 21/30-33.

⁶¹ el-Bakara, 2/30.

⁶² el-Ahzab, 33/72.

⁶³ el-İbrahim 14/51; el-İnşıkak 84/7-12.

⁶⁴ en-Nahl 16/10-12,14.

⁶⁵ Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, 86.

⁶⁶ Özdemir, "Kur'an ve Çevre", 181-182.

⁶⁷ Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, 90. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 63-64.

bir ifade belirtilmiş olmakla birlikte, bir önceki öğretim programında olduğu gibi “çevreye duyarlı, doğayı tanıyan, koruyan nesiller yetiştirmek”⁶⁸ ifadesinin açıkça belirtilmediği de görülmektedir. Her ne kadar çevre manevi ve ahlaki değer içinde değerlendirilse de bu açıkça ifade edilmemiştir. Yine bir önceki öğretim programında dersin amaçları arasında, öğrencilerin “fiziki ve toplumsal çevreyi koruma bilincine ulaşmalarını amaçlamaktadır”⁶⁹ şeklinde bir ifade yer almasına karşın, şu an uygulamada olan öğretim programında dersin amaçları arasında fiziksel çevreye yönelik herhangi bir ifade yer almamaktadır. Dolayısıyla ders kitaplarında çevre bilincini oluşturmaya yönelik görülen eksikliklerin ana sebebinin de öğretim programından kaynaklandığı düşünülebilir.

Toplumunu yakından ilgilendiren, çevre ile ilgili konu ya da kazanımların DKAB öğretim programında da yer alması beklenir. Nitekim İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an-ı Kerim ve hadislerde toprağı işlemeye ve sulamaya, bitkilere ve ağaçlara, su kaynaklarına bakımına, kısaca söz konusu olan çevre ve doğaya ilişkin önemli bir birikim mevcuttur. Ancak DKAB (4-8.sınıflar) öğretim programı ve ders kitaplarında bu birikim hak ettiği yeri alamamıştır.

4.2. İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programında Çevre Bilinci

Ülkemizde Kur’an kurslarının resmi yürütücüsü Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. Başkanlık bu kursları, “Yüzüne Kur’an Kursları” ve “Hafızlık Kur’an Kursları” olmak üzere iki başlık altında yürütmektedir. Yüzüne Kur’an Kursları ise, “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları”, “Yaz Kur’an Kursları” ve “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları” olmak üzere üç ayrı şekilde yürütülmektedir.⁷⁰ Çalışmamızı sınırlandırma açısından burada sadece “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları” öğretim programı ele alınacaktır.

İhtiyaç odaklı Kur’an kursları, kırsal kesimlerdeki tarım ve mevsimlik işçilerin, kamuda veya özel sektörde çalışan/çalışmayan vatandaşlarımızın tercih ettiği gün ve saatte yaygın din eğitimi hizmetlerinden yararlanabilmeleri için 2013-2014 eğitim öğretim yılından itibaren başlatılan Kur’an kurslarıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı, zikredilen bu kurslarla herhangi bir yaş sınırlaması olmaksızın toplumun her kesiminin din eğitimi ihtiyacını karşılamayı hedeflemiştir. Bizim de Kur’an kursları öğretim programları arasında ihtiyaç odaklı Kur’an kursları öğretim programını tercih etmemizin nedeni budur. İhtiyaç odaklı Kur’an kursu öğretim programı ile günlük hayatın koşuşturması arasında zamanlarının bir kısmını Kur’an öğrenmeye ve dini bilgiler almaya ayıramayan vatandaşlarımızın artık, iş hayatından kopmadan Başkanlığın eğitim hizmetlerinden verimli ve etkili şekilde faydalanmaları

⁶⁸ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: MEB, 2010), 8.

⁶⁹ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: MEB, 2010), 13. Ayrıca bk. Recai Doğan - Cemal Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 63.

⁷⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Kur’an Kursları Öğretim Programları” , (Erişim: 11.Ağustos 2020).

sağlanmıştır. Bu bağlamda 2018-2019 eğitim öğretim yılında 932.521 vatandaşımız bu kurs hizmetlerinden yararlanmıştır.⁷¹

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü din hizmetleri faaliyetlerinin tamamı yaygın din eğitimi olarak adlandırılır. Örgün eğitim dışında kalan ve farklı kabiliyetlere, ihtiyaçlara, yaş gruplarına ve kültürel özelliklere sahip birçok insana hitap eden yaygın din eğitimi, örgün din eğitimi kadar önemli bir ihtiyaçtır. Zira okul dışında kalan bireylerin de din eğitimi konusunda bilgilendirme ihtiyaçları bulunmaktadır.⁷² Bu itibarla yaygın din eğitimi, kullanmakta olduğu kanallar (vaaz, hutbe, dini sohbet, Kur'an kursu, kitle iletişim araçları, konferans, panel...) vasıtasıyla örgün eğitimde olduğu gibi insanlarda çevre bilincini oluşturma ve geliştirme açısından önemli bir rol üstlenmektedir. Ne var ki çevre, orman, trafik gibi konuların vaaz ve hutbelerde işlenmesi zaman zaman tartışmalara sebep olmuştur.⁷³ Ancak İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnette çevreye dair konular farklı açılardan ele alınarak aktarılmışsa, bu konunun da din eğitimi faaliyetlerinde ele alınması bir gerekliliktir. Yaygın din eğitiminde bu gerekliliği yerine getirecek din görevlilerinin (müftü, vaiz, İmam-Hatip, Müezzin-Kayyım, Kur'an kursu öğreticisi...) gerek hutbe ve vaaz hazırlama ve sunma sürecinde gerekse Kur'an kurslarında eğitim-öğretim esnasında çevreye yönelik ilkeler çerçevesinde gerekli hassasiyeti göstermeleri ülkemizdeki cami ve Kur'an kursu sayısı göz önüne alındığında geniş halk kitlelerinde çevre bilincinin oluşmasına katkı sağlayacaktır.⁷⁴ Burada önemli olan hususun birey ve toplum açısından maslahat taşıyan bir konunun İslam'ın temel metinleri içerisinde yer aldığını cemaate/öğrencilere anlatılması gerekmektedir.

Yaygın din eğitiminin önemli kanallarından biri olan ihtiyaç odaklı Kur'an kurslarının öğretim programında çevre bilinci oluşturmaya yönelik verilen konu ve kazanımlar incelenerek aşağıda sunulmuştur.

⁷¹ Geniş bilgi için bk. [DİB, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları".](#) (Erişim, 26 Ağustos 2020).

⁷² Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım", *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu* (Kayseri, İbav Yayınları, 2003), 91. Ayrıca bk. Hüseyin Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 329-356; Muhammet Şevki Aydın, "Yaygın Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursları", *Hız. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz Sempozyumu 18-20 Nisan 2014* (Ankara: DİB, 2015), 507-534.

⁷³ Recai Doğan, "Osmanlı'nın Son döneminde Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vaizlik", *Diyanet İlmî Dergi Osmanlı Devletinin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı* 35/1 (1999), 183.

⁷⁴ Din görevlilerinin eğitim faaliyetlerinde şu hususlara sıklıkla temas etmeleri çevre bilincini oluşturma açısından önemlidir. a) Kainattaki ekolojik denge ve öneminden bahsetme b) Çevre tasvirlerinden ve çevrenin manevi değerinden bahsetme c) Çevre sorumluluğunun ve çevrenin bütün canlılara ait olduğunun hatırlatılması d) Tüketim sorumluluğu ve bütün canlılara sevgi ve merhamet ile yaklaşılmasının hatırlatılması. Geniş bilgi için bk. Yunus Macit "Çevre Sorunları, Din ve Diyanet", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 12-16 Ekim 2009* (Ankara: DİB, 2009), 455-468.

Tablo 2: İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programında Çevre Bilinci

DERS ADI	ÜNİTE	KONU	KAZANIMLAR
İbadet	Namaz/ Temizlik	Temizlik a) İslâm'ın Temizliğe Verdiği Önem b) Temizliğin fert ve toplum hayatındaki yeri c) Temizlik ve Çeşitleri d) Temizlik-İbadet İlişkisi e) İbadete Hazırlık Olarak Temizlik f) Abdest-Gusül	İslam'ın temizlik anlayışının ibadetlerle birlikte beden, elbise, mekân ve çevre temizliğini de kapsayan boyutunun olduğuna ve her bireyin bu konuda sorumlu davranması gerektiğine dikkat çekilir
Ahlak	Görev ve Sorumluluklarımız	Çevremize Karşı Sorumluluklarımız a) Doğal Çevreye Karşı Görev ve Sorumluluklarımız b) Yaşanan çevrenin korunması	Sorumluluk sahibi olmanın önemi üzerinde durularak bizi yaratan Rabbimize, O'nu bizlere tanıtan Hz. Peygambere (s.a.v), varlık sebebimiz olan anne-babamıza, akrabalarımıza, komşularımıza, bu hayatı birlikte paylaştığımız insanlara, çevremize, tüm canlılara, üzerinde yaşadığımız vatanımıza karşı temel görev ve sorumluluklarımız açıklanır. Cami, trafik vb. ortak yaşam alanlarında uyulması gereken toplumsal kuralları bilir.
Siyer II	Sosyal Kültürel Faaliyetler	Toplum Tıp, Sağlık, Çevre	Kendisine, çevresine ve bütün canlılara karşı inancı gereği iyi davranmanın önemini fark eder.
Dini Bilgiler I	İslam Güzel Ahlaktır	Kendimize, Ailemize, Akrabalarımıza, Çevremize, Canlılara, Vatanımıza Karşı Görev ve Sorumluluklarımız	Kendi ve kendi dışındaki varlıklara karşı sorumluluğunu bilir.

Tablo 2'den anlaşıldığı üzere, ihtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programında çevre bilinci oluşturmaya yönelik İbadet, Ahlak, Siyer II ve Dini Bilgiler I derslerinin içerisinde ünite veya konu olarak doğrudan (2 konu) ve dolaylı olarak kazanımların mevcut olduğu görülmektedir. Ünite olarak sadece temizlik ünitesi içinde namaz konusundan önce, daha çok namaz için temizlik konusunun ele alındığı, ancak konu içerisinde mekân ve çevre temizliğine de vurgu yapıldığı görülmektedir. İhtiyaç odaklı Kur'an kurslarında haftada 6 saat, iki dönem toplamında ise 204 saat dini bilgiler dersi verilmektedir. Öğretim programında konumuzla bağlantılı olarak daha çok temizlik (namaz için beden, elbise, mekân ve çevre), çevre ve çevreye karşı sorumluluklarımız ve yaşanan çevrenin korunması konularının ele alındığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar çevre konusunu ele alan müstakil bir ünite olmasa da toplumun her kesiminden ve her yaş grubu öğrencilerde çevre bilincini oluşturmaya yönelik konu ve kazanımların az da olsa olduğu görülmektedir.

İhtiyaç odaklı Kur'an kurslarında ders kitabı olarak okutulan "Dinim İslam Temel Bilgiler"⁷⁵ kitabını analiz ettiğimizde ise, en çok temizlik (beden, elbise, mekân ve çevre) (42 defa) konusuna vurgu yapıldığı görülmüştür. Bunu israf (36 defa), çevre ve doğal çevreye karşı sorumluluklarımız (8 defa), verilen nimetlerin emanet olduğu (8 defa), evrenin belli bir düzen içinde yaratıldığı (5 defa), yaptıklarımızdan hesap verme (4 defa) ve denge-düzeni bozmadan yaşamaya gayret etme (2 defa) konuları takip etmektedir. Zikredilen ders kitabında çevre bilincini oluşturmaya yönelik yer alan bu konu ve kazanımlar oldukça önemlidir. Zira ihtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programından genç-yaşlı, kadın-erkek ayrımı olmaksızın toplumun tamamı istifade edebilmektedir. Böylece öğretim programının amaçları içerisinde yer alan "kendisine, çevresine ve bütün canlılara karşı inanç, ibadet ve ahlak bütünlüğü içerisinde davranmanın önemini fark etmek"⁷⁶ şeklinde ifade edilen amaçlar çerçevesinde, bireylerde çevre bilincinin oluşmasına ve gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Burada önemli bir hususu vurgulamak gerekir. Kur'an kurslarına devam eden bireylerde çevre bilincinin oluşmasında en önemli pay kuşkusuz Kur'an kursu öğreticilerindedir. Öğretim programında yer alan bu konuya ders esnasında yeterli zamanın ayrılmaması veya gereken vurgunun yapılmaması öğrencilerde çevre bilincinin oluşmasını engelleyecektir. Dolayısıyla çevre bilincini oluşturmaya yönelik öğretim programında yer alan konu ve kazanımların öğreticiler tarafından da dikkate alınması konu açısından önem arz etmektedir. Aşağıda ders kitabında çevre bilincine yönelik bazı cümlelere yer verilmiştir.

"Bireyler devamlı tüketime teşvik edilmekte, ihtiyacının üstünde tüketime yöneltilmektedir. Sadece tüketmeye ve haz almaya dönük bir yaşam tarzında; ihtiyaç gözetmeden alma, aşırı beslenme, kullanıp atma, artık bırakma, çöpe atma gibi durumlarla kaynaklar israf edilmekte böylelikle hem insan hem de çevre sağlığı olumsuz etkilenmektedir."⁷⁷

"Yaşanan çevrenin korunması ve bunlarla ilgili konularda yeterli bilgiye erişim herkes için bir haktır. Allah'a kulluk görevi, sosyal çevremizin yanı sıra, doğal çevremize karşı sorumlulukları da kapsamaktadır."⁷⁸

"Hz. Muhammed (s.a.v.) İsrraftan hoşlanmazdı. Malını, sağlığını, zamanını; elindeki her şeyi Allah'ın emaneti olarak görür, en iyi şekilde değerlendirirdi."⁷⁹

"İnsanın sahip olduğu tüm maddi ve manevi nimetler, aynı zamanda birer emanettir. Dolayısıyla inanan insan, kendisine emanet verilmiş tüm nimetlerin kadir ve kıymetini bilip

⁷⁵ Derya Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, ed. Muhammet Şevki Aydın (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 1-416.

⁷⁶ DİB, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları* (Ankara: DİB, 2019), 10.

⁷⁷ Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 415.

⁷⁸ Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 276.

⁷⁹ Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 381.

onlara karşı görev ve sorumluluklarını hakkıyla yerine getirir. Doğayı da hizmetine sunulan bir emanet olarak görür ve koruyup kollamaya gayret eder.”⁸⁰

“Çevreye, her bir yaratılmışı var edenin Allah olduğu bilinciyle yaklaşır...”⁸¹

“Bir gün Allah’ın huzuruna çıkarak dünyada yaptığı her şeyin hesabını orada vereceğinin bilinciyle hareket etmesi...”⁸²

Yukarıda verilen ifadelerde de görüldüğü üzere, çevre konusunun daha çok emanet, israf/aşırı tüketim, evrenin Allah tarafından yaratıldığı, dünyada yapılanların mutlaka hesabının verileceği ve sorumluluk bilinci çerçevesinde ele alındığı, bunların dini referanslarla desteklendiği görülmektedir. Kitapta bireylerin çevreye karşı olumlu tutum geliştirebilmesi amacıyla çevre bilincini oluşturmaya yönelik doğrudan verilen tek başlık ise “Doğal Çevremize Karşı Görev ve Sorumluluklarımız” konusudur.

Temizlik konusu ders kitabında en çok işlenen temel konulardan biridir. Temizlik konusu işlenirken zaman zaman çevre konusuna da yer verilmiştir. Temizliğin sosyal yaşamın en önemli unsurlarından biri olduğu vurgulanarak⁸³ beden ve çevre temizliği manevi temizlik konusuyla da ilişkilendirmiştir. “Allah temizdir, temiz olanı sever”⁸⁴ ayetinden yola çıkarak ev, okul, cami, açık ve kapalı yaşanan bütün mekânların temiz tutulmasının gerekliliğine değinilmiştir. Böylece konunun sadece maddi temizlik ile sınırlandırma yerine bütüncül bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

Ders kitabında çevre bilincini oluşturmaya yönelik en çok üzerinde durulan konulardan biri de israf/aşırı tüketimdir. İsrafın müstakil başlık olarak ele alındığı, İslam’ın israfı yasakladığı dile getirilerek ayet, hadis ve örneklerle konunun detaylı bir şekilde işlendiği görülmektedir.⁸⁵ Çünkü tabiattaki ilahi dengeyi bozan en büyük etkenin başta israf ve aşırı tüketim olduğu bilinmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla çevre bilincini oluşturabilmenin en önemli yollarından birinin israfı ve aşırı tüketimi azaltmak olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Kitapta israf konusuna büyük yer ayrılmasına rağmen, çevreyi kirleten ve tahrip edenlerin başka insanların hakkına, diğer bir ifadeyle kul hakkına girmiş olacağı konusuna ise değinilmediği görülmüştür.

Sonuç ve Değerlendirme

Günümüzde bütün varlıkların ortak sorunu kuskusuz çevre sorunudur. Sorunun en büyük özelliği hayati ve müşterek olmasının yanında, beklenecek zamanın da olmamasıdır. Dolayısıyla bütün varlıkları ilgilendiren çevre sorunu bir kişiyle, bir toplumla bir ülkeyle çözülecek bir sorun olmadığı gibi, her geçen gün sorunların katlanarak arttığı da bir gerçektir.

⁸⁰ Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 269.

⁸¹ Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 254.

⁸² Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 28.

⁸³ Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 38.

⁸⁴ et-Tevbe 9/108.

⁸⁵ bk. Ayyıldız vd., *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 409-416.

⁸⁶ Özdemir, “Kur’an ve Çevre”, 161. Ayrıca bk. Saffet Sancaklı, “Hadisler Çerçevesinde İsraf Olgusunun Analizi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013), 45-86.

Bu nedenle insanların birlikteliğine ve suyun, toprağın, hayvanların, bitkilerin kısaca dünyanın korunmasına ihtiyaç vardır. O halde insanların çevreyi daha yaşanılabilir bir hale getirebilmek için gerekli değişimleri ve çalışmalarını yapmaları gerekmektedir.

İnsandaki değişimi sağlayacak olan en önemli unsur ise eğitimidir. Ancak kaliteli ve sağlıklı bir eğitim olmadan geçici tedbirlerle sorunu çözmek mümkün gözükmemektedir. İşte bu noktada örgün ve yaygın eğitim kurumlarına büyük görev düştüğü kanaatiyle Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından oluşturulan öğretim programları ve ders kitaplarında çevre bilincini oluşturmaya ve geliştirmeye yönelik konu ve kazanımlar incelenerek konunun din eğitimi açısından da gündeme getirilmesi amaçlanmıştır. Bu itibarla çalışmamızda fiziki çevreyle ilgili meselelere Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8. sınıflar) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları öğretim programları ve ders kitaplarında ne ölçüde ve nasıl yer verildiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ilkokul 4. sınıftan lise son sınıfa kadar okutulan zorunlu dersler arasındadır. Yaklaşık 10 yaşlarından itibaren verilmeye başlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, öğrencilerde çevre bilincinin oluşturulması ve geliştirilmesi için önemli rol oynayabilecek bir konudur. Çünkü erken yaşlarda oluşan değer yargı ve tutumları, çocukların bu konularda bilinçlenmesine ve doğaya karşı sevgilerinin gelişmesinde etkilidir. Diğer taraftan bireylerin hayatlarında önemli bir yer teşkil eden din ile çocuk, örgün eğitim kurumlarında ilk kez bu yaşlardan itibaren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi vasıtasıyla karşılaşmaktadır. Bu noktada dersin öğretim programı düzeyinde konuya -yeterli olmamakla birlikte- gereken vurgunun yapıldığı görülmektedir. Ünite olarak sadece 4. sınıf öğretim programında "Din ve Temizlik" ünitesi doğrudan çevre ile ilgilidir. Öğrencilerde çevre bilinci oluşturmaya yönelik genelde temizlik (beden, elbise, su, çevre), israf/aşırı tüketim, çevrenin de Allah tarafından yaratılmış ve emanet olduğu, her şeyin bir ölçü ve denge üzere yaratıldığı gibi ifadelerle dolaylı olarak vurgulandığı görülmektedir.

Yaygın din eğitiminin önemli kanallarından biri olan İhtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programında ise, haftada 6 saat ve yılda 204 saat dini bilgiler dersi verilmektedir. Geniş bir kitleye hitap eden ihtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programında da çevre bilincini oluşturmaya yönelik İbadet, Ahlak, Siyer II ve Dini Bilgiler I derslerinde ünite veya konu olarak doğrudan ve dolaylı olarak kazanımların mevcut olduğu görülmüştür. Öğretim programında çevre konusuyla ilgili olarak daha çok temizlik (namaz için beden, elbise, mekân ve çevre), çevre ve çevreye karşı sorumluluklarımız ve yaşanan çevrenin korunması konularının ele alındığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar çevre konusunu ele alan müstakil bir ünite olmasa da programda toplumun her kesimi ve her yaş grubu öğrencilerde çevre bilincini oluşturmaya yönelik konu ve kazanımların az da olsa olduğu tespit edilmiştir.

Öğretim programlarının kitaplara yansımalarına gelince, 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı dışında kayda değer bir şekilde çevre konusuna yer verildiğini söylemek zordur. Farklı konu başlıklarının altında, örneğin "...bulduğumuz ortamları temiz ve düzenli kullanmak nezaket kurallarındandır", "Allah bedenimizi, elbiselerimizi ve çevremizi

temiz tutmamızı emretmiş...”, “...sigara ağız, beden ve çevre kirliliğine sebep olur” gibi birkaç cümle ile temas edilerek geçilmiştir. Dolayısıyla öğrencilerde çevre bilinci oluşturmaya yönelik doyurucu bir bilginin yer almadığı görülmüştür. Ayrıca çevre bilincine yönelik işlenen bu konularda da daha çok çevre temizliği boyutu ön plana çıkarılmış, diğer çevre sorunlarına yönelik yeterince vurgu yapılmamıştır. Buradan hareketle öğrencilere çevre bilinci kazandırması için kritik bir öneme sahip olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin çevreyle ilgili olumlu tutum kazandırabilecek bir program olduğu tam olarak söylenemez. Zira programda çevre konularına 4. Sınıf hariç, diğer sınıflarda müstakil bir ünite ve konu ile doğrudan değinilmemiştir. Oysaki dini referanslardan hareketle çevre bilincini oluşturmaya ve geliştirmeye yönelik olarak bu ders etkin bir şekilde kullanılabilir. Dolayısıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8. sınıflar) öğretim programının ve ders kitaplarının öğrencilerde çevre bilinci oluşturmaya yönelik yeterli katkı sağlayacağını söylemek güçtür.

İhtiyaç odaklı Kur'an kurslarında ders kitabı olarak okutulan “Dinim İslam Temel Bilgiler” kitabında ise, bireylerin çevreye karşı olumlu tutum geliştirebilmesi amacıyla verilen tek başlık “Doğal Çevremize Karşı Görev ve Sorumluluklarımız” konusudur. Bunun dışında doğrudan çevre konusu yer almamakta, daha çok emanet, israf/aşırı tüketim, evrenin Allah tarafından yaratıldığı, dünyada yapılanlardan mutlaka hesaba çekileceği ve sorumluluk bilinci çerçevesinde vurgular yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda kitapta en fazla işlenen konu temizlik (bedeni elbise, ev, cami, okul, yaşanan mekan vb.) tir. Öte yandan ders kitabında çevre bilincini oluşturmaya yönelik en çok üzerinde durulan konulardan birinin de israf/aşırı tüketim olduğu tespit edilmiştir. İsraf konusu, müstakil başlık olarak ele alınmanın yanında, pek çok konunun içerisinde doğrudan ve dolaylı olarak vurgulanmıştır. Kitapta israf konusuna büyük yer ayrılmasına rağmen, çevreyi kirleten, tahrip edenlerin başka insanların hakkına girmiş olacağı konusuna ise değinilmemiştir.

Ders kitaplarında (hem Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi hem de Dinim İslam Temel Bilgiler) evrenin mükemmel bir düzen ve denge içinde yaratıldığı, bu düzenin korunması için insanların sorumlu olduğu ve evrenin bizlere emanet olduğu yönünde önemli vurguların olduğu görülmektedir. Ancak güncel çevre sorunlarına dair konular az da olsa bulunmakla birlikte, bu sorunlarla ilgili verilen dini referansların -8. sınıf DKAB ders kitabı dışında- yetersiz kaldığı ve verilen dini referansların da çevre sorunlarıyla bağının kopuk olduğu dikkat çekmektedir. Oysa İslami kaynaklar, yeryüzündeki beşeri hayatı ilgilendiren her meseleye temas ettiği gibi çevre konusuna da temas etmiş ve çevreye gereken önem ve değeri vermiştir. Ne var ki, ders kitapları dışındaki çevre konusunu işleyen pek çok çalışmada da ders kitaplarındaki gibi, İslami öğretilerin yeterince formüle edilemediği, ağaç dikmekten, hayvanlara iyi davranmaktan, özellikle gıdayı israf etmemekten bahseden dini öğretilerin ötesine çok da geçilemediği gözlerden kaçmamaktadır. Yine ders kitaplarında çevre temizliğinden bahsedilmekle birlikte, çevre kirliliği, nedenleri ve zararları konusu üzerinde ne yazık ki detaylı şekilde durulmamıştır.

Dinlerin ve özelde İslam'ın çevreye verdiği değer açıkça ortada iken ve insanlık için çevre sorunları her geçen gün büyük tehdit oluştururken, çevre bilincini oluşturmaya yönelik

çalışmalara din eğitimi de kayıtsız kalmamıştır. Ancak örgün ve yaygın din eğitimi programlarında çevre konularına yeterince yer verildiğini söylemek güçtür. Hâlbuki giderek artan çevre problemlerinin çözümü konusunda bütün bilim dallarına görev düştüğü gibi din eğitimi bilimine de önemli sorumluluklar düştüğünü belirtmek gerekir. Bu noktada din eğitiminde çevre bilincini oluşturmaya yönelik dinin insanlar üzerindeki yaptırım gücünden yararlanılması gerekliliği göz ardı edilmemelidir.

Gerek örgün gerek yaygın eğitimde bireyler eğitilirken, çevre bilincini oluşturmaya ve geliştirmeye yönelik azami gayret gösterilmelidir. Ancak her geçen gün insan hayatını tehdit eden ve küresel bir problem haline gelen çevre konusuna din eğitimi öğretim programlarında ve ders kitaplarında tablolarda belirtildiği şekliyle yüzeysel olarak yer verilmiş olması problemin çözümüne yeterli bir katkı yapmayacaktır. Bu nedenle örgün ve yaygın din eğitimi derslerinde bireylerin çevre bilincini oluşturmaya yönelik çevre eğitimi yeni bir yaklaşımla yeniden ele alınmalıdır. Aynı zamanda Kur'an ve Sünnet ekseninde öğrencilere bütüncül çevre bilinci oluşturabilmek için disiplinlerarası bir çalışma ortaya konulmalı, din eğitiminde çevre eğitimine özel bir yer ayrılmalı, öğretim programı ve ders kitaplarının içeriği bu şekilde tekrar oluşturulmalıdır.

Kaynakça

- Aktaş, Hamza. "İslam'da Çevre Bilinci ve Eğitimi". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/8 (2011): 153-170.
- Armağan, Servet. *İslam ve Çevre*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım". *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyum Bildirileri*. 91-102. Kayseri: İbav Yayınları, 2003.
- Atasoy, Emin - Ertürk, Hasan. "İlköğretim Öğrencilerinin Çevresel Tutum ve Çevre Bilgisi Üzerine Bir Alan Araştırması". *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 105-122.
- Aybey, Salih. "İslam'ın Penceresinden Çevre Etiği ve Mutluluk İlişkisi". *3. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu 4-6 Kasım 2016*. 214-220. Antalya: ÇEKUD, 2016.
- Aydın, Muhammet Şevki. "Yaygın Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursları". *Hız Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz Sempozyumu 18-20 Nisan 2014*. 507-534. Ankara: DİB, 2015.
- Ayten, Ali. "Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi? -Çevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma-". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 203-233.
- Ayvaz, Zafer. *Çevre Eğitiminde Temel Kavramlar El Kitabı*. İzmir: Çevre Koruma ve Araştırma Vakfı, Çevre Eğitim Merkezi Yayınları, 1998.
- Ayyıldız, Derya, vd. *Dinim İslam Temel Bilgiler*. Ed. Muhammet Şevki Aydın. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Başkurt, İrfan. "Dengeli Bir Dünya İçin Evreni Doğru Okumak: İnsan ve Evren Üzerine İslami Bir Bakış". *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu 15-16 Mayıs 2008*. 2/11-24. İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008.

- Bayrakdar, Mehmet. *İslam ve Ekoloji*. Ankara: DİB Yayınları, 1992.
- Dib. “Kur’an Kursları Öğretim Programları”. (Erişim: 11 Ağustos 2020). <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489>.
- Doğm. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB, 2018.
- Doğan, Recai - Tosun, Cemal. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Doğan, Recai. “Osmanlı’nın Son döneminde Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vaizlik”. *Diyanet İlmî Dergi Osmanlı Devletinin Kuruluşununun 700. Yılı Özel Sayısı* 35/1 (1999), 171-206.
- Doğan, Recai. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8. Sınıf*. Ankara: Nev Kitap, 2019.
- el-Kardâvî, Yusuf. *İslam’da Çevre Bilinci*. Çev. M. Mihdi Acat. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011.
- Erkoçoğlu, Fatih. “Hz. Peygamber ve Çevre Bilinci”. *Çevre ve Ahlak Sempozyumları Bildiri Metinleri*. 63-77. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 2014.
- Erten, Sinan. “Çevre Eğitimi ve Çevre Bilinci Nedir, Çevre Eğitimi Nasıl Olmalıdır?”. *Çevre ve İnsan Dergisi* 65/66 (2006), 25-38.
- Ev, Halit. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Hakkında Bir Değerlendirme”. *DEÜİFD* 32 (2010), 139-167.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Dinler ve Çevre*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Foltz, Richard C. *İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*. Çev. Nurettin Elhüseyni. Ankara: Oğlak Yayınları, 2008.
- Furat, Ayşe Zişan. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatlarında Çevre Konularına Ayrılan Yer Üzerine Bir Değerlendirme”. *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu 15 - 16 Mayıs 2008*. 369-377. İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008.
- Geray, Cevat. “Çevre İçin Eğitim”. Ed. R. Keleş. *İnsan Çevre Toplum*. Ankara: İmge Yayınları, 1992.
- Gökçe, Nazlı vd. “İlköğretim Öğrencilerinin Çevreye Yönelik Tutumları”. *İlköğretim Online E- Dergi* 6/3 (2006): 452-468.
- Gündüz, Şinasi. “İslam Dışı Dinlerde Çevre”. *Din ve Hayat Dergisi* 4 (2008), 4-6.
- Gürer, Banu. “Din Eğitiminde Bir Değer Olarak “Kul Hakkı” Kavramı: İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 205-246.
- Harper, Charles. “Religion and Environmentalism”. *Journal of Religion Society, Supplement Series* 3 (2008): 5-26;
- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: MEB, 2010), 8.
- Kahyaoğlu, Mustafa. “Türkiye’de Çevre Eğitimi Üzerine Yapılan Araştırmalar: Bir İçerik Analizi Çalışması”. *Marmara Coğrafya Dergisi* 34 (2016), 50-60.

Karataş, Abdullah. *Çevre Bilincinin Geliştirilmesinde Çevre Eğitiminin Rolü ve Niğde Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Kayadibi, Fahri. “Çevre Sorunları Karşısında Dinler”. *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. 2/279-288. İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008.

Kaymakcan, Recep. *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: ERG&Sabancı Üniversitesi, 2008.

Keleş, Özgül vd. “Öğretmen Adaylarının Çevre Bilinci, Çevresel Tutum, Düşünce Ve Davranışlarının Doğa Eğitimi Projesine Bağlı Değişimi ve Kalıcılığının Değerlendirilmesi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/32 (2010), 384-401.

Keleş, Ruşen vd. *Çevre Politikası*. İstanbul: İmge Yayınları, 2009.

Keleş, Ruşen - Hamamcı, Can. *Çevrebilim*. Ankara: İmge Yayınları, 1993.

Keskiner, Emine. “Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (2014), 187-215.

Kırımhan, Sücaattin. *Organik Tarım Sistemleri ve Çevre*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2005.

Köylü, Mustafa. “Çevre Eğitimi: Dini Bir Yaklaşım”. *Çevre ve Din: Uluslararası Sempozyum, 15-16 Mayıs 2008*. Ed. Fahri Kayadibi. 165-188. İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008.

Köylü, Mustafa. “Çevre Sorunlarından Çevre Eğitime”. *Eskiyeni* 21 (2011): 56-64.

Kula, Naci. “Sahip Olma ve Emanet Duyguları Açısından İnsan-Çevre İlişkisi”. *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyum*. Ed. Fahri Kayadibi. İstanbul: Yalın Matbaacılık, 2008.

Kuzudişli, Ali. “Çevre Bilincinin Gelişmesinde Dinin Katkısı ve İslam'ın Çevre Duyarlılığıyla Eşleştirilebilecek Bazı Temel Öğretileri”. *Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu 24-26 Ekim 2013*. 145-154. Gümüşhane, Gümüşhane Üniversitesi, 2014.

Macit, Sadullah. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7. Sınıf*. İstanbul: FCM Yayıncılık, 2019.

Macit, Yunus. “Çevre Sorunları, Din ve Diyanet”. *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 12-16 Ekim 2009*. 455-468. Ankara: DİB, 2009.

Martı, Huriye. *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Nash, A. James. *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*. Nashville: Abingdon Press, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. Çev. Nabi Avcı. İstanbul: İnsan yayınları, 2019.

Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Özdemir, İbrahim - Yükselmiş, Münir. *Çevre Sorunları ve İslam*. Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Özdemir, İbrahim. *Çevre ve Din*. Ankara: Çevre Bakanlığı Yayınları, 1997.

Özdemir, Safiye. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı, 6. Sınıf*. Ankara: Dörtel Yayınları, 2019.

Sakallı, Talat. “HZ. Peygamber'in Evrensel Mesajlarındaki Çevre Bilincine Güncel Bir Bakış”. *Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildirileri*. 79-89. Gaziantep, Gaziantep Üniversitesi, 2014.

Sancaklı, Saffet. “Hadisler Çerçevesinde İsraf Olgusunun Analizi”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013), 45-86.

- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Şentürk, Habil. “Hz. Peygamber ve Çevre Bilinci”. *IV Kutlu Doğum Sempozyumu, 21 Nisan 2003*. 81-85. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006.
- Ünal, Sevil - Ebru Dımışkı. “Unesco-Unep Himayesinde Çevre Eğitiminin Gelişimi ve Türkiye’de Ortaöğretim Çevre Eğitimi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999), 142-154.
- Woodrum, Eric - Thomas Hoban. “Theology and Religiosity Effects on Environmentalism”. *Review of Religious Research* 35/3 (1994), 193-206.
- Yaşaroğlu, Cihat. *İlköğretim Birinci Kademe Öğrencilerinin Çevreye Yönelik Tutum ve Davranışlarının Değerlendirilmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Yeniçeri, Celal. *Hz. Peygamber’in Çevreciliği Spor Etkinlikleri ve Kur’an’da Çevrecilik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Münir. *Çevre ve Din Kutsalın Tabiattaki Formları*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Yılmaz, Hüseyin. “Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 329-356.
- Yiğit, vd. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 4. Sınıf, ed. Mustafa Yılmaz. Ankara: MEB, 2019.
- Yiğit, vd. *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*. 5. Sınıf. Ankara: MEB, 2019.
- Zengin, Mahmut. “Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkinliğinin Değerlendirilmesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 121-160.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KUR'ÂN AYETLERİ BAĞLAMINDA “CİN” ALGISI HUSUSUNDA FARKLI YAKLAŞIMLAR*

DIFFERENT INTERPRETATION AND APPROACHES ABOUT “JINN” PERCEPTION
WITHIN THE CONTEXT OF QUR'ANIC VERSES

Şükrü AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, sukruaydin@gmail.com.
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9492-7880>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 17 Ekim 2020/ 17 October 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 17 Kasım 2020 / 17 November 2020
Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 289-320.

Cite as / Atıf: Aydın, Şükrü. “Kur’ân Ayetleri Bağlamında Cin Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar [Different Interpretation And Approaches About “Jinn” Perception Within the Context of Qur’anic Verses]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 289-320.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

* Bu çalışma, 25-26 Ağustos 2018, Tarihlerinde Van/Gevaş Ahtamara I. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresinde sözlü olarak sunulmuş olan “Muhammed Esed’in Kur’ân Mesajında Cin Terimi İle İlgili Farklı Yorum ve Yaklaşımları”adlı bildiri özetinin geliştirilerek makaleye dönüştürülmüş halidir. / This study is the manuscript form of presentation abstract of "Different Interpretations and approaches about the term jinn in Muhammed Esed's Qur'an Message" orally presented at Van/Gevaş Ahtamara I International Multidisipliner Congress on 25-26 August 2018.

Öz

Kur'ân ayetleri bağlamında "cin" terimi incelendiğinde çok çeşitli anlamların ortaya çıktığı görülmektedir. Cin teriminin etimolojik anlamlarının yanında Kur'ân ayetlerinin inisi sırasında Arap gelenek ve göreneklerinde yaygın olan folklorik bir cin tasavvurunun varlığından da söz edilebilir. Hatta bu tasavvurun algı ötesi ruhânî boyutlu cin teriminin orijinal anlamını gölgede bıraktığı söylenebilir. Kur'ân'da cin teriminin algı ötesi ruhsal varlık anlamının yanında o ana kadar görünmeyen, bilinmeyen, tanınmayan varlıkların kast edildiği anlatımlar da mevcuttur. Bu anlatımların bir kısmında ise Kur'ân'ın ilk muhataplarının bilincine nüfuz etmiş bulunan bazı efsanevi hususlara dikkat çekilir. Bundaki amaç ise efsane anlatmak olmayıp onunla manevi/ahlaki ve ruhi bir hakikatin tasvirinin yapılmasıdır. Bu çalışmada "cin" terimi algı ötesi ruhânî varlık ve folklorik kullanımı boyutlarıyla incelenmiş olup Kur'ân ayetleri ekseninde farklı yorum ve yaklaşımlara dikkat çekilmiş ve bunların değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Ayet, Cin, Ruhânî, Arap Folkloru.

Abstract

When the term, "jinn", is investigated within the context of Qur'anic verses, it is seen that a wide variety of different meanings emerge. Beside the etymological meanings of the term jinn, it is possible to mention about the existence of a folkloric jinn imagination common in Arab customs and traditions during the relevance of the Qur'anic verses. In fact, it can be said that this imagination overshadows the original meaning of the term gin beyond the perception of the spiritual dimension. There are also descriptions in which the term jinn are a spiritual being beyond perception, and also, with the term, it is intended to mean that the jinn were beings that were not seen, known and recognized until then in Qur'an. In some of these narratives, attention is drawn to some legendary issues that have penetrated the consciousness of the first addressees of the Quran. The purpose of this is not to tell a legend, but to depict a spiritual / moral and spiritual truth with it. In this study, the term "jinn" was investigated with its metaphysical spiritual and folklorical use dimensions; and different interpretations and approaches in the axis of the Quran verses were pointed out and evaluated.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Verse, Jinn, Spiritual Being, Arab Folklore.

Extended Abstract

The term "Jinn" is generally used to define invisible, unknown and unrecognizable beings. Also, the abstract entities whose creation origin depends on fire that cannot be seen with naked eye and sensed with human sensation. "Man-jinn" that are mostly used together; in that while in usage of "Man" is something that is crystal clear, explicit and not wild, with the word "jinn" attracts the attention with closeness, invisibility, being far away from sight and being wild. When its use in Arabic literature is considered, the term "jinn" comprises both beings with metaphysical dimension with this invisibility and persons and beings that are strange and weird appearances and have not been seen until that time.

It is necessary to consider the historical sense, the verses that the term is mentioned and situation to correctly understand so many verses about the issue where the term "jinn" used in various places of Qur'an and in different meanings. When the Qur'anic verses where the term "jinn" is mentioned are studied as a whole, it is seen that the attention is generally focused on two main themes as metaphysical perception spiritual beings and common folkloric use in Arab tradition and customs. It is essential not to talk back and forth about them since the spiritual ones are within the scope of the unseen realm, and to believe in them since it is stated in the Quran and authentic Sunnah that there are such invisible beings. The best of these beings is called angels, the most devils, and the jinn community, which includes both the good and the evil ones. Sometimes, taking into account the invisibility feature, faculties are also seen as jinn.

There have been some interpretations asserting that micro-organisms such as microbes, bacteria and viruses were evaluated as jinn since they are not seen with naked eye. It is seen that this issue is studied in Menar Tafsisir.

Generally, jinn remind the people of fear so they are thought to be in deserts, ruins, deserted places, graveyards, rubbish dumps and places where there is dirt. This belief was common in not only Jabiliya Arabic culture but also Christianity had similar approaches, which is thought to be intercultural interactions. Jabiliya Arabs were strongly tied to arrâf and soothsayers whom they believed to inform them from future and invisible world since they had relations with spiritual beings and jinn.

In old Arab culture, it was thought that jinn sometimes disguised into animal, snake and other reptiles and frightened people tentatively. Even dogs and snakes were accepted as two types of jinn that disguised.

In Qur'anic explanations about jinn, it is seen that both the term jinn as a metaphysical perception of spiritual beings and, in some places, metaphysical perception that Macca community had individual and social life before the revelation of Qur'an.

In some approaches that take into account the perception of jinn in Arabic folklore, in addition to the use of the term jinn for some spiritual beings, invisible, invisible statesmen, strong leaders, smart, intelligent and cunning people are also seen within the scope of the expression of jinn. For such people, the analogy like jinn is widely used in Turkish.

In the Qur'an, it is reported that the jinn under the command of Prophet Solomon, "mehârîb / temples", "art", ie works of art, reliefs, ornaments and decoration, manufactured pools as large as large boats and well-placed cauldrons. Some comments were made that these jinn were also very skilled builders / architects and mine workers who knew the secrets of art. In addition, there is information in the Qur'an that there are divers / sailors who know the sea and some other servants who are known as shayatin / devils and were given to Prophet Solomon's order. In short, these people, who are called demons and jinn, are not spiritual forces created from fire, but are interpreted as a group of workers who work in various jobs in Prophet Solomon's property, which is very large and where their work is carried out in a versatile way.

There are some approaches in the Qur'an that state that some speeches of Nemle نَمْلَةٌ / (Ant) and Hüdhüd هُدُودُ / bird are in a symbolic sense in the context of the story of Solomon. As a matter of fact, it is known that some civilizations, states, organizations and teams in the past and today chose to introduce themselves with animal symbols such as eagle, falcon, canary and lion. There are even those who give their children born in society names such as Kartal (Eagle), Şahin (Falcon) and Aslan (Lion).

From the Hüdhüd bird's conversation with Prophet Solomon, the Saba 'queen, his people and his administration, he was able to distinguish between good and evil, because he thought he was more knowledgeable than many people who ponder the evidence, he was interested in birds, educated birds, and made them find water in the field and communicate. Hüdhüd may be the representative name of the person who uses it.

It is understood that the jinn, whose conversation with the Propbet (pbuh) in the "Jinn" and "Abqâf" chapters of the Quran are not transcendent spiritual beings, it is more plausible to be human. It is narrated that these groups who listened to the Qur'an from the Propbet (pbuh) and approved it were in different numbers and came from places such as Nusaybin / Nasibin, Mosul, Ninova, Harran and Najran. It is also stated in these narrations that they belong to different beliefs such as Judaism and Christianity.

In the Quran, the mention of jinn reaching to the heavens and their attempts to steal some news from there are explained by some scholars as astrologers and psychics who claim that they have heard from the sky and know the future. Such false and baseless claims based on prophecy became ineffective and lost their validity with the arrival of prophet. However, in later periods, as a result of moving away from the messages of the prophets, some societies again became the harbingers of such claims and unfortunately came under the control of such charlatans.

GİRİŞ

Cin terimi çok farklı ve geniş bir anlam alanına sahip sözcüklerden biridir. Kur'ân'da farklı yerlerde ve farklı bağlamlarda kullanılan bu terimi daha doğru anlamak için konu ile ilgili ayetlerin geçtiği yer, durum ve tarihsel bağlam gibi hususları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. "Cin" teriminin geçtiği Kur'ân ayetleri bir bütün olarak incelendiğinde bu terimle ilgili genel olarak algı ötesi ruhânî varlıklar ve Arap gelenek ve göreneklerindeki yaygın folklorik kullanım olmak üzere iki ana temaya dikkat çekildiği görülmektedir. Ayetlerdeki bu iki ana tema olgusunu dikkate alan bir okuma biçimi bizi daha isabetli sonuçlara götürebilir. Söz konusu çalışmamız bu iki ana temayı dikkate alan bazı yorum ve açıklamalara dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Cin terimi yaygın anlamıyla duyularımıza kapalı "ins" in karşıtı olan "ruhânî" ler diye ifade edilir.¹ "Ins" sözcüğünde bir şeyin belirginliği, açıklığı ve yabancı olmayışı söz konusu iken "cin" sözcüğünde kapalılık, göze pek görünmemek, gözden uzaklık ve yabanilik gibi anlamlar ön plandadır.² Cin sözcüğünün Arap folkloründeki kullanımını dikkate aldığımızda bu görünmezlik metafizik boyutlu varlıkları kapsadığı gibi, o güne kadar pek görülmemiş, görünüşleriyle göze çok tuhaf ve yabancı gelen kişi ve olgular da bu sözcüğün kapsamında görülebilir.

Cinlerle ilgili olarak yapılan bu inceleme esnasında çok sayıda çalışmanın yapıldığı görülmüştür. Bu çalışmalardan Murat Tunçer'in, *Kur'ân'da Cin ve Şeytan* adlı kitabının yanında, İlyas Çelebi'nin "Kur'ân-ı Kerim'de Cin-İnsan Münasebeti", Mahmut Yazıcı'nın "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi", Emanullah Polat'ın "Cin Suresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı" İbrahim Halil Erdoğan'ın "Metafizik Alemde Cinlerle İrtibatın İmkânı" ve Adem Dölek'in "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?"³ isimli makalelerden söz edilebilir. Söz konusu çalışmalarda konu klasik çizginin

¹ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, "cnn", *el-Müfredât fi gâribi'l-Kur'ân*, thk.: Savfvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 204; Ebu'l-Bekâ', Eyyub b. Musa el-Hüseyinî el-Kefevî, "cnn", *el-Külliyât mu'cem fi'l-müstalibât ve'l-furûk-ul-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 351.

² Ebû'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, "ens" ve "cnn", *Mu'cemu mekâyisillüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/145, 421-422.

³ Murat Tunçer, *Kur'ân'da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015); İlyas Çelebi, "Kur'ân-ı Kerim'de Cin-İnsan Münasebeti", *MÜİF Dergisi*, 15 (1997), 167-198; Mahmut Yazıcı, "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Tasavvur, Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2018), 784-825; Emanullah Polat, "Cin Suresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/53 (2015), 337-365; İbrahim Halil Erdoğan "Metafizik Alemde Cinlerle İrtibatın İmkânı/İmkansızlığı" Etimolojik ve Epistemolojik Bir Yaklaşım, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 18/72 (2015), 1953-1969; Adem Dölek,

dışına çıkılmadan, farklı görüş, yorum ve yaklaşımlara pek yer verilmeden, ya da satır aralarında yer verilmiş olsa da peşin hükümlü bazı değerlendirmelerle bunları mahkûm etme yoluna gidilmiştir.

Lütfullah Cebeci'nin *Kur'ân'da Cin-Şeytan*, Ali Osman Ateş'in *Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü* adlı kitaplarıyla, Saadetin Merdin'in "Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme", Şaban Ali Düzgün'ün "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", Yaşar Düzenli'nin "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", Hayati Aydın'ın "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak" gibi çalışmalarda cinler hakkında önemli bilgilere yer verildiği, bazı değerlendirme ve yorumların yapıldığı görülmüştür. Söz konusu incelememizde bu çalışmalardan yararlanılmış olmakla birlikte bunlardan farklı olarak Kur'ân ayetleri ekseninde, ayetler bütünlüğü dikkate alınarak gerek klasik gerekse son dönemdeki eserlerde geçen farklı yorum ve yaklaşımlara yer verilmiş ve bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca özellikle "cin" konusunun çok belirgin işlendiği Cin, Ahkâf, Neml, Sebe' ve Sâd sureleri bağlamında cinlerle ilgili algı ötesi ruhânî varlıklar ile Arap folklorundaki bilinmeyen, tanınmayan, göze yabancı gelen kişiler şeklindeki iki ana temaya dikkat çekilmiştir. Ayrıca çalışmamızın başlığında da belirtildiği gibi ağırlıklı olarak cin algısı ile ilgili farklı yaklaşımlara yer verilmiştir. Bu makalenin kapsam ve sınırlarını fazlaca aşacağından dolayı konuyla ilgili genelde bilinen ve yaygın olan görüşler üzerinde fazla durulmamıştır.

1. Algı Ötesi Ruhânî Varlık Anlamıyla Cin

Algı ötesi ruhânî varlık anlamıyla cin, yaratılış kökenleri ateşe dayanan ve bir beden sahibi olmayan soyut varlıklar diye tanımlanır.⁴ Bu anlama bağlı olarak cin, gözle görülmeyen ve insan duyularıyla algılanamayan akıllı ve sorumlu varlıklardır.⁵ Bunlar gayb âlemi diye ifade edilen görme ve duyma alanımızın dışında olan latif/soyut varlıklardır. Kökeni ateşe dayanan ruhânî varlıklar oldukları için belli bir alan ve sınır kaplamaları da söz konusu değildir. Kapsamı bilinmeyen kendine has bir irade ve idrak sahibidirler. İnsanlar onları göremez ve duyamazlar. Ancak Allah dilerse olağanüstü bir mu'cize yoluyla dilediği bir insana/peygambere onların varlığını ve yaptıklarını hissettirebilir. Kur'ân ve sahih sünnette bu tür gözle görünmeyen varlıkların olduğu haber verildiği için onlara inanmak gerekir.⁶

Cinler hakkında sorulan soruya Vehb b. Münebbih'in (öl. 114/732); "Cinlerin de türleri vardır. Onların halis/orijinal olanları yemez, içmez, ölmez ve çoğalmazlar"⁷ şeklinde vermiş olduğu cevap da cinlerin algı ötesi ruhânî varlık türüne bir işaret olarak görülebilir.

"Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi? Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/1 (2005), 107-118.

⁴ Muhammed Tahir İbn 'Aşûr, *et-Tabrîr ve't-temîr* (Tunus: ed-Dârû't-Tunusiyye l'n-Neşr, 1984), 7/406.

⁵ Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm / Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: el-Heyetu'l Misriyyetu'l-Amme l'l-Kitab, 1990), 9/350.

⁶ İbn 'Aşûr, *et-Tabrîr ve't-temîr*, 29/218.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr l't-Tibaa ve'n-Neşr, 2001), 14/65.

Duyularımıza kapalı "ins"ın karşısı olan ruhânîler diye de ifade edilen "cin" terimi bazı dilbilimcilerin belirttiği gibi hem şeytanları ve şeytanî güçleri hem de melekleri ve melekî güçleri kapsamına alan bir yöne sahiptir.⁸ Bu bağlamda melekler ve cin arasında mutlak umum-hususluk olduğu söylenebilir.⁹ Yani her melek cindir fakat her cin melek değildir.¹⁰

Râzî'nin (öl. 606/1210) "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"¹¹ ayeti ile ilgili yorumunda belirttiği gibi ayetteki cin terimi melekleri de kapsamaktadır, çünkü onlar da "insanın duyularından saklanmış" bulunan güçler veya varlıklardır.¹² Bu ayet aynı zamanda görünen ve görünmeyen her varlık kategorisinin Allah'ın denetimi ve hükümlerini altında olduğunu beyan eder. Dolayısıyla onların insan üzerinde hegemonya kurmaları söz konusu değildir.¹³

Özel anlamda cin, ruhânî/metafizik varlıkların bir kısmı olarak nitelendirilir. Ruhânî varlıklar ise üç kısımda incelenebilir: En hayırlıları meleklerdir, en şerlileri şeytanlardır, Hem hayırlıları hem de şerlileri içine alan ortadakiler ki bunlar da cin topluluğudur.¹⁴ Bunlardan melek maddi boyutu olmayıp tamamen ruhânî olduğu için onda kötülük eğilimi yoktur. Cinler ise ruhânî olmakla birlikte ruhânîliği melek kadar soyut olmadığı ve ışınların biraz daha yoğunlaşmış hali oldukları için iyilik ve kötülüğe eğilim özellikleri vardır. Cinlerin inkârcı ve şerlilerine şeytan, kâfir olmayanlarına sadece cinnî denir. Benzer bir kullanım insan içinde bazen söz konusu olmaktadır. İnsanın kötüsü veya kâfir olanı için kimi zaman şeytan nitelemesinin yapıldığı, kâfir olmayana için ise sadece insan ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.¹⁵

Birçok müfessir "*(Müşrikler) Allah'ın yarattığı cinleri O'na ortak koştular. Cabilce O'nun için oğullar ve kızlar icat ettiler.*"¹⁶ ayetindeki cin ifadesini müşriklerin melekleri Allah'ın kızları olarak görmeleri¹⁷ bağlamında melekler diye açıklamıştır.¹⁸ Mukâtil'in (öl. 150/767) tefsirinde

⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 204; Kefevî, *el-Külliyât*, 351; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sdl. İsmail Karaçam-E. Işık, N. Bolelli - A. Yücel (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, ts.), 3/499; Esed, *Kur'an Mesajı*, (Eki III), 1335; Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*. çev. Ali Turgut (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003), 126.

⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/499.

¹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 204; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/499.

¹¹ ez-Zâriyât, 51/56.

¹² Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb / et-Tefsiru'l-kebîr* (Beirut, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420), 28/192.

¹³ Şaban Ali Düzgün, "Dinsel Ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 22.

¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 204; Kefevî, *el-Külliyât*, 351; Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Saîd Kasım el-Hallak el-Kasımî, *Mehâsinu't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1418), 8/231; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/499.

¹⁵ Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, 19-20, 36.

¹⁶ el-En'âm, 6/100.

¹⁷ bk. en-Nahl, 16/57.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/455; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/92.

Cüheyne, Beni Seleme ve Huzaa gibi bazı Arap kabilelerinin meleklerden bir grubu cin olarak andıkları açıklamasına yer verilmiştir.¹⁹

İnsanlardan önce “semûm”/ السَّمُوم diye nitelenen, öldürücü hararete sahip bir ateşten yaratılmış olduğu belirtilen “cânn”,²⁰ bütün cinlerin atası olan İblis’tir.²¹ Bu kavurucu ateşin dumansız haline de “mâric”/ مَارِج denir.²² Bununla cinlerin kökenleri ve yapılarının fiziksel olmadığı vurgulanır.²³ Bu da gösteriyor ki, cin ve şeytanlar ışın özelliği ağır bastığı için vücudu kaplayan derinin en ince gözeneklerinden bedeninin en iç kısımlarına giren ve yakıcı özelliğe sahip varlıklardır.²⁴

Cinlerin varlığı hususunda eski ve yeni âlimlerin ihtilaf etiklerini belirten açıklamasında Müfessir Râzî şöyle der: Çeşitli dinlere mensup ve peygamberleri tasdik edenlerin çoğu cinlerin varlığını kabul ederler. Felsefecilerin çoğu ise cinlerin varlığını kabul etmezler. İbn Sina (öl. 428/1037) cinlerden çeşitli şekillere girebilen maddi bedene sahip olmayan ruhânî varlıklar diye söz eder. Ancak daha sonra yapmış olduğu bu açıklamanın ismi tanımlamak için olduğunu, yoksa cinlerin görünür âlemdeki varlığını göstermek için olmadığını belirtir.²⁵ Elmalılı (öl. 1942), İbn Sina'nın, bu açıklamasından yola çıkarak onun cinlerin varlığını inkâr ettiği gibi bir sonuca varmanın doğru olmayacağı şeklinde bir açıklama yapar.²⁶ Nitekim eski felsefeciler ve ruhânîlerden büyük bir çoğunluk cinlerin varlığını kabul eder ve onları süfli ruhlar diye isimlendirirler. Bu süfli varlıklar karşılık vermede daha hızlı olmanın yanında güçsüzdürler. Felekî (Göksel) varlıklar ise karşılık vermede daha yavaş olmakla birlikte güçlüdürler.²⁷ Bu bağlamda felsefecilerin sözünden anlaşıldığına göre cin ve şeytanlar hayır ve şer açısından bedenden ayrılan beşerî nefislerdir.²⁸ Bedenin maddi boyuta sahip olmayan ruhsal varlıklarla etkileşimi iki türdür. Etkileşim eğer hayırlı ruhlar vasıtasıyla olursa kaynağı melek, yaptığı iş de ilham diye adlandırılır. Kötü ruhlarla olursa bunun kaynağı şeytan ve yaptığı iş de vesvese diye adlandırılır.²⁹

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud eş-Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1423), 1/581; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali /Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 175.

²⁰ el-Hicr 15/27.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/62-63; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer el-Harezmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud - Alî Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2/576.

²² Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur el- Mâturidî, *Tefsiru'l-Mâturidî (Te'vilâtu Ehli'Sünne)*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9/468; Ayrıca bk. er-Rahmân 55/15.

²³ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1096, 6. Dipnot.

²⁴ İsfahânî, *el-Müjfredât*, 241; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/576; Muhammed Ebû Zehre, *Zühretü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 8/4085; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/207; Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü / Rub, Melek, Cin, İnsan* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), 40; Ahmet Saim Kılavuz, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 8/8.

²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/661.

²⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/364; Kılavuz, “Cin”, 8/8.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/661.

²⁸ Kefevî, *el-Külliyât*, 351.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/662.

Müfessir Merâğî'ye (öl. 1952) göre; melekler ve cinler âlemi bilgimizin fazla olmadığı algı ötesi/gayb âlemi alanıdır. Bunlarla ilgili kanıt da sadece peygamberlerin verdikleri haberlere ve sema'a (kulaktan duyma bilgilere/rivayetlere) dayanır. Bize düşen ise sadece bu haberlere inanıp bunlara fazladan bir şey eklememektir. Bu yüzden onlarla ilgili ileri geri konuşup ayrıntıya girilmemelidir.³⁰

Muhammed Esed (öl. 1992) Kur'ân'da kullanılan "cin" terimini doğru anlamak için zihinlerimizi bu terimin orijinal anlamını gölgede bırakan Arap gelenek ve göreneklerinde yaygın olan folklorik cin tasavvurundan kurtarmak kaçınılmaz bir olgudur³¹ tespitiyle cinlerin algı ötesi ruhânî varlık türüne dikkat çekmektedir. Esed, Medyen'den Mısır'a dönüşünde çölde yönünü kaybeden Hz. Musa'nın yol bulmak amacıyla yaklaştığı ateşin yakınında "Bu ateşte ve çevresinde olanlar bereketli kılınmışlardır."³² şeklinde ilâhî nidaya mazhar olduğunu belirten ayete dayanarak meleklerin yaratıldığı nur ile cinlerin yaratıldığı narın/ateşin ontolojik olarak birbirlerine yakın ve benzer olduklarına, kendilerini birbirleri aracılığıyla ve birbirleri üstünden yansıttıklarına dikkat çeker.³³ Bu bağlamda Kur'ân'da meleklerin hangi özden yaratıldığının belirtilmemesine dayanarak ateş ve nurun özde bir olduğunu ileri süren görüşler de vardır.³⁴ Muhammed el-Behiy de melek ve cinlerin belirgin karakterini ateşten/ışından yaratılmış olmaları yani aynı yaratılış tabiatına sahip olmaları şeklinde açıklar. Ona göre meleklerin nurdan yaratıldığı fikri İslam düşünce tarihine "aydınlık" ve "karanlık" diye ifade edilen eski İran düşüncesindeki ikili tanrı anlayışına dayanan İshrâkîlik fikrinin girmesiyle başlar. Bu açıklamalar doğrultusunda melek tabiatına sahip İblis Rabbine isyan ederek O'na itaatten ayrılan varlıktır. Ancak o bunu yapmakla ateş olan melek tabiatının dışında kalmadı. Tıpkı kâfir olan bir insanın, insan olma tabiatından çıkmamış olması gibi.³⁵

Çıplak gözle görülmemeleri açısından mikrop, bakteri, virüs gibi mikroorganizmaların cin kapsamında görüldüğünü ileri süren bazı yorumlar da vardır. *Menâr Tefsirinde* bu yaklaşımı te'yid eden şu açıklamalara yer verilmiştir: Yeryüzünde bit, pire ve sivrisinek gibi küçük canlılar veya yediğimiz – içtiğimiz bir takım gıdalar vasıtasıyla bazı görünmez mikrop, bakteri ve virüslerin vücuda sirayet edip orada hızla gelişip, çoğaldıkları, ardından bunların yol açtıkları öldürücü bulaşıcı hastalıkların yayıldığı bilinen bir gerçektir. Bu tür durumlar eski Mısır, Hint ve Yunan tabiplerine anlatılsaydı onlar bunları bir tür hayal, büyü, sihir ve cünun (delilik) sayarlardı.³⁶ Oysa modern tıbbın tespit ettiği mikrop, bakteri ve virüs gibi çıplak gözle görünmez bu varlıklar Hz. Peygamber'den gelen hadislerle de doğrulanmıştır.³⁷ İlmin bu şekilde tespit ettiği bazı şeylerin varlığı "veba cinlerden olan düşmanlarınızın

³⁰ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1946), 26/35.

³¹ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı, (Ek III, Cin Terimi ve Kavramı)*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 1335.

³² en-Neml 27/8.

³³ Esed, *Kur'ân Mesajı, (Ek III)*, 1335.

³⁴ Lütfullah Cebeci, *Kur'ân'da Cin-Şeytan*, (Kayseri: İstışare Yayınları, 1989), 14, 16.

³⁵ Behiy, 119, 124, 126.

³⁶ Abduh – Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 8/57.

³⁷ Abduh – Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 3/80-81; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 8/29.

mızrağıdır/dürtmesidir”³⁸ türünden ahâd hadisleri açıklama bağlamında biz Müslümanlarca tartışmaya gerek duyulmayacak kadar açıktır.³⁹ Muhammed Gazali (öl. 1996) de Menâr tefsirinde cinlerin mikrop olarak görülmesini öneren Abduh’un (öl. 1905) bu husustaki açıklamalarını yeterli görerek aynı görüşe katıldığını belirtir.⁴⁰

Ali Osman Ateş, Hz. Peygamber’in cinlerin kötülerinin pislik ve çöplük gibi alanlarda bulunduğu şeklindeki ifadelerinden mikropların kast edildiğinin anlaşılabilirliğini ifade eder.⁴¹ O aynı zamanda Tirmizi (öl. 279/892) tarafından hasen sahih hükmü verilen “*Tezek ve kemikle tabaretlenmeyin. Onlar cin kardeşlerinizin ağızıdır*”⁴² hadisindeki “*Onlar cin kardeşlerinizin ağızıdır*” şeklindeki ifadeye dikkat çeker.⁴³ Bu ifadenin Nevevi’nin (öl. 676/1277) Müslim’e yapmış olduğu şerhinde anlatıldığı gibi Hz. Peygamber’e ait bir ifade olmayıp hadisteki “cin” sözcüğünün Hz. Peygamber’e iman etmeye gelmiş olan cinler için kullanıldığını sanan hadisin râvîsi Şa’bî’nin (öl. 104/722) ilave bir açıklaması olabileceğini⁴⁴ belirtir ve bununla hadisteki cin sözcüğünden kast edilenin mikroplar olduğunun açık bir şekilde ortaya çıktığını ileri sürer.⁴⁵ Ayrıca “*Yiyecek kaplarını sıkıca kapatın. Tulumu da iyice bağlayın. Çünkü yılın bir gecesinde veba iner. Kapağı kapalı olmayan her kabın ve ağızı bağlı olmayan her tulumun içine girer*”⁴⁶ açıklamasıyla da Hz. Peygamber’in mikrop, bakteri ve virüslere işaret ettiği düşünülebilir. Bununla birlikte Ali Osman Ateş bu hususta şu tespit ve değerlendirmelere de yer vermiştir: Mekke veya Medine döneminde Cezire’den gelip Hz. Peygamber’e iman eden cinlere bazı hadis kaynaklarında geçtiği üzere kemik atıklarını, hayvanları için ise tezeği yiyecek olarak layık görmek de⁴⁷ pek ma’kul ve isabetli değildir. Nitekim İslam’da pislik yiyen hayvanların etlerinin yenilmesi yasaklanmıştır. İnsanlar da besledikleri hayvanlarına temiz olan yem, yulaf ve arpa gibi gıdalar verirler. Dolayısıyla tezeğin cinlerin ağızı olduğu hususunu mikropların üreme ortamları şeklinde anlamak ancak bir çözüm olabilir.⁴⁸ Söz konusu cin sözcüğünden mikrop, virüs ve bakterilerin kast edildiği⁴⁹ düşünüldüğünde hadisteki bu problem rahatlıkla çözüme kavuşmuş olacaktır. Yine hadislerdeki cinlerin izleri ve yaktıkları ateşin kalıntıları ifadesi dumansız ateşten/işıktan yaratılmış ruhânî varlıkları değil de ısınma ve aydınlanma ihtiyacı

³⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, vd. (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 20019), hadis no: 19528, 32/293; hadis no: 19707, 32/480.

³⁹ Abduh – Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, 3/81.

⁴⁰ Muhammed Gazâlî, *es-Sünnetü’n-Nebeviyye beyne ehli’l-fıkıh ve’l-hadis* (Dâru’s-Şurûk: Kahire, 1989), 118, 120.

⁴¹ Ali Osman Ateş, *Kur’ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 46.

⁴² Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), Taharet, 14, hadis no: 18, 1/72.

⁴³ Ali Osman Ateş, *Kur’ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, 91-92.

⁴⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahib-i Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-Arabî, 1392/1972), 4/170.

⁴⁵ Ali Osman Ateş, *Kur’ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, 91-95.

⁴⁶ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahib-u Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-Arabî, 1954), “Eşribe” 99.

⁴⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Câmiu’s-sabîb*, thk. Muhibuddin el-Hatib (Kahire: Matbaatu’s-selefiyye, 1400), “Menakibu’l-Ensar”, 32; Müslim, “Salât”, 33; Tirmizî, “Tefsir”; 46; 3258, V, 235

⁴⁸ Ali Osman Ateş, *Kur’ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, 96-101.

⁴⁹ Hayati Aydın, “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, 1632.

için yeryüzünde ateş yakıp kül ve iz bırakan insanlığına bize hatırlatır.⁵⁰ Zaten hadiste sözü edilen cinlerin Cezire cinleri olduğunun belirtilmesi de⁵¹ bunu te'yid eder.

Süleyman Ateş de ruhânî varlık kapsamındaki cinlerin bu tür maddi şeylerle ve hem de mikrop barınağı olan pis şeylerle beslenmeleri söz konusu olamaz. Ayrıca Kur'ân'da "*temiz ve hoş şeyleri helal, kötü ve çirkin şeyleri haram kıl*"⁵² diye nitelenen Hz. Peygamber'in böyle bir belirlemede bulunması mümkün olmayacağına göre bu rivayetlerin her bakımdan çürük olduğu⁵³ yorumunu yapar.

2. Arap Folklorunda Cin

İslam öncesi Arap kültüründe çok farklı cin algısının olduğu görülmektedir. Genellikle Korkuyu çağrıştırdığı için cinlerin çöllerde, harabelerde, terk edilmiş ıssız yerlerde, kabirlerde, çöplük ve pislik olan bölgelerde buldukları gibi anlatımlar cahiliye dönemi Araplarında yaygın idi.⁵⁴ Bu türden bilgiler Hıristiyan inancında da geçer.⁵⁵ Bu da kültürler arasındaki etkileşimin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Cahiliye Arapları ıssız yerlerde bulunduğu inandıkları ve insanları yoldan saptırdıklarını kabul ettikleri cin veya şeytanların bir türü olarak bilinen hayali varlıklara "Gûl" bunların dişilerine ise "Suulat" adını verirlerdi. Türkçede bu gulyabani veya hortlak diye ifade edilir.⁵⁶ Bu yüzden ıssız bir araziye, ürkütücü karanlığın olduğu bir yere veya bir mağaraya girdiklerinde akıllarından geçirdikleri ve hayallerinde canlandırdıkları cinlerden ve kötü ruhlardan dolayı korkuya kapılırlardı.⁵⁷ Cahiliye Arapları aynı zamanda ruhlarla ve cinlerle ilişkisi olduğu için gelecekte (gayp) haber verdiklerine inandıkları arrâf ve kâhinlere de son derece bağlıydılar. *Hâzzî, Hâzza, Şak ve Sutayb* gibi değişik isimlerle anılan bu kâhinlerden bazıları hakkında yalnız bir eli, bir ayağı ve bir gözü olan yarım insan/garip bir yaratık gibi efsanevi anlatımlar da yapılmaktaydı.⁵⁸

Araplardan bazıları cinleri kendi aralarında "cin" ve "hinn" olmak üzere iki sınıfa ayırırdı. Cinlerin zayıf ve aşağı/alt tabakalarına "hinn" denirdi.⁵⁹ Hinn sözcüğü ayrıca cinlerden koyu siyah köpekler,⁶⁰ cin-ins arasında yaratılmış bir ara form türleri için de kullanılırdı.⁶¹ Eski Arap kültüründe cinlerin bazen hayvan, yılan ve diğer sürüngenlerin

⁵⁰ Ali Osman Ateş, *Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, 96-97.

⁵¹ Tirmizi, "Tefsir"; 46; 3258, V, 235.

⁵² A'raf 7/157.

⁵³ Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, ts.), 4/421.

⁵⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 12, 294.

⁵⁵ *Yeni Abid (İncil)*, "Yuhanna'nın Vahyi", 18/2.

⁵⁶ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 160.

⁵⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 1/287.

⁵⁸ Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 129-130.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/1031; Kefevî, *el-Külliyât*, 407; Câhiz,, *el-Hayevân*, 7/108.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/1031; Kefevî, *el-Külliyât*, 407.

⁶¹ Cevherî, *es-Sihâb*, 5/2106; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/1031; Kefevî, *el-Külliyât*, 407.

suretine bürünerek insanlara belli belirsiz bir korku verdikleri düşünülürdü.⁶² Aynı zamanda yılanlar ve köpekler cinlerin meshedilmiş yani şekil değiştirmiş iki türü olarak kabul edilir⁶³ hatta bütün yılanlar şeytan diye isimlendirilirdi.⁶⁴ Bazı hadis kaynaklarında da koyu siyah köpeğin şeytan olduğu ve öldürülmesi gerektiği geçer.⁶⁵ Aslında bu türden rivayetler hadis olmayıp zamanla hadis şekline dönüşmüş önceki cahiliye inancının bir yansımasıdır.⁶⁶ Benzer rivayetler bazı tefsir kaynaklarında da geçer. Nitekim bazı tefsirlerde geçen bir rivayette Ayzar b. Hurays adlı bir şahıs şöyle bir olay anlatır.⁶⁷

“Abdullah b. Mes’ud’un yanında iken bir adam çıkageldi ve ona şöyle dedi: Biz yolculukta iken birden kanlar içinde kıvranan bir yılan gördük. Bizden biri hemen sarığından bir parça koparıp o yılanı sardı ve gömdü. Akşam olup dinlenmeye çekilince cinlerden en güzel iki kadın geldi. Gömülen yılanı kast ederek hanginiz Amr’ı gömdü diye sordular. Biz de gömen kişiyi onlara gösterdik. Onlar şüphesiz o Hz. Peygamber’den Kur’ân’ı dinleyen cinlerden en son kişiydi. Kâfir cinlerle Müslüman cinler arasında çıkan savaşta öldürüldü. Eğer yaptığınız bu iyiliğin dünyevi karşılığını istiyorsanız onu size ödeyelim dediler. Biz de ‘hayır, biz sadece Allah rızası için bu iyiliği yaptık’ dedik. Onlar da iyi yapmışsınız diyerek çekip gittiler. O yılanı kefenleyip gömen kişinin Safvân, gömülen cinnin ise Amr olduğu söylenir.”⁶⁸ Oldukça problemlili olan bu rivayetin çeşitli amaçlar için uydurulduğu veya yılanların cin sanıldığı cahiliye dönemi inancının etkisiyle ortaya atıldığı düşünülebilir.⁶⁹ Rivayette bir yılan için asla olmayacak kefenleme, gömme gibi işlemlerden ve o kişinin adının Amr olmasından söz edilmektedir. Bu da cin sözcüğünün yabancı, tanınmayan, çok fena ve hünerli bazı kişiler için istiâreli/mecâzî bir kullanımıyla, Arap folklorundaki yılanların cin kapsamında görülmesi anlayışlarının iç içe geçmiş olduğunu göstermektedir.

İzzet Derze; (öl. 1984) cinlerle ilgili olarak tefsirlerde özellikle de Cin ve Ahkâf suresinde cinlerden bahseden ayetler bağlamında geçen uzun uzadıya hadis rivayetlerinin çoğunun senedinin sabit olmadığını, hatta bu rivayetlerde gariplikler ve çelişkilerin göze çarptığını söyler.⁷⁰

⁶² W. Montgomery Watt, *Kur’ân’a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 175-176.

⁶³ Ebû Osman el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l İlmiyye, 1424), 1/185.

⁶⁴ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/198; Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Tefsiru’r-Ragıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz el-Besyûnî, (Tantâ: Külliyyetu’l-Adâb, 1999), 1/103; Abduh – Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, 7/439.

⁶⁵ Müslim, “Müsâkât”, 47; İbn Hanbel, *Müsned*, hadis no: 14575, 22/424.

⁶⁶ Ali Osman Ateş, *Kur’ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, 120-122.

⁶⁷ Bu olayın benzerinin anlatıldığı bazı hadis rivayetleri için bk. Süleyman b. Ahmed Ebû’l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994), Hadis no: 7345, 8/53; Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecme’u’l-şevâid ve menbau’l-fevâid*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l İlmiyye, 2001), “Menâkıb”, Hadis no: 16189, 9/518. (*Mecme’u’l-şevâid*’de geçen hadisin hemen altında Abdullah b. Amr et-Taberânî’nin rivayet ettiği bu hadisin senedinde “metrûk” olarak nitelenen Amr b. Nebhân vardır açıklaması geçer.)

⁶⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Râbu’l-beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 10/189; Benzer rivayetler için bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 16/214.

⁶⁹ Ali Osman Ateş, *Kur’ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, 124.

⁷⁰ İzzet Derze, *et-Tefsiru’l-Hadîs*, çev. Ahmet Çelen - Vahdettin İnce vdğr., (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 3/450.

Kur'ân'da gayb diye ifade edilen algı ötesi bazı anlatımların, zamanla yaygın folklorik efsanelerle karıştırılarak mitolojik birer anlatıma dönüştürüldüğü de bilinen bir gerçektir. Folklorik anlatımlarla iç içe girmiş bu tür gaybî varlıklarla ilgili anlatımların ne kadarının gerçek, ne kadarının zihinsel ve ne kadarının da kurgusal olduğunun sorgulanmasının elzem olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.⁷¹

Kur'ân'ın cinlerle ilgili anlatımında algı ötesi ruhânî varlık olan cin teriminin yanında bazı yerlerde nüzul öncesi Mekke toplumunun bireysel ve sosyal hayatta sahip olduğu metafizik algının da esas alındığı görülmektedir.⁷² Cin konusu ile ilgili ayetlerde verilmek istenen mesajları daha doğru anlamak için bu hususları dikkate alan bir okumanın yapılması kaçınılmazdır. Bu bölümün alt başlıkları altında daha çok Kur'ân'da cin konusunun çok belirgin olarak işlendiği En'âm, Rahmân, Ahkâf, Cin, Neml ve Sebe' surelerinde cinlerden bahseden ayetler üzerinde durulacaktır.

2.1. Cinlerden Peygamber Gönderilip-Gönderilmediği

Müfessirler soru şeklinde ifade edilen *"Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size ayetlerimi anlatan ve bu günle karşılaşacağımıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?"*⁷³ ayetinden cin ve ins her iki gruptan da peygamber gelmiş olduğu anlamının çıkarılamayacağını, ancak onlardan birinden her iki gruba da peygamber gönderildiğinin söylenebileceğini belirtirler. Buna da *"İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir"⁷⁴....O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar"⁷⁵ ayetlerini kanıt gösterirler. Söz konusu ayetlerde görüldüğü gibi inci, mercan aslında bu her iki denizden değil, aksine suyu birbirine karışmış iki denizin suyu tuzlu olanından çıkarılır. Suyu tatlı olanından çıkarılmaz.⁷⁶ Bu durumu süt ve ekmek bir arada olduğunda; tağlib yoluyla süt ve ekmek yedin diye ifade edilebileceği halde sadece süt için süt yedin denilmez. Çünkü süt içilir, yenilmez gibi örneklendirme yaparak açıklamaya çalışırlar.⁷⁷ Dolayısıyla bu ayete dayandırılan cinlerden peygamber gelmiştir görüşü problemlidir. Çünkü kesin ve net değildir. Cinlerin bu hususta insanlara tabi olduğu da bilinen bir gerçektir.⁷⁸ Kur'ân'da anılan bütün peygamberler insanlardandır. Cinlerden peygamber gönderildiğine dair ne bir açıklama ne de işaret vardır.⁷⁹*

Bazı müfessirler de, En'âm 6/130'daki *يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ* / "Yâ ma'sherel cinn" ifadesindeki ma'sher sözcüğü için bir grubun tümünü kapsayan⁸⁰ ve aynı işle uğraşan bir topluluk anlamını

⁷¹ Düzgün, "Cin Ve Şeytan Algımız", 13.

⁷² Yaşar Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 126.

⁷³ el-En'âm 6/130.

⁷⁴ Rahmân 55/19.

⁷⁵ Rahmân 55/22.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/561; Ebu'l-Fida' İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dârü Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999), 3/340; Abduh – Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 8/92.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/561; Abduh – Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 8/92.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/340.

⁷⁹ Ebû Zehre, *Zühretü't-tefâsîr*, 5/2672; Esed, *Kur'ân Mesajı*, 253-254, 112. Dipnot.

⁸⁰ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/170.

verirler. Bu da gösteriyor ki buradaki cinler ve insanlar ayrı ayrı topluluklar olmayıp, aynı insan sınıfından ve akıllı varlıklardan oluşan yaratıklardır.⁸¹ Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) ayette bir arada kullanılan “ins-cin” terimlerinden “ins” için; yeteneği gelişmiş ve medeni düzeyi yakalamış olan insan tanımını yapar.⁸² Buna karşılık buradaki “cin” teriminin ise insanın medenileşme evresine henüz girememiş kaba-saba olan, toplu halde yaşama kültürü gelişmemiş, yabani türüne işaret ettiği düşünülebilir.⁸³ Arapların hiç görmedikleri, gözlerine tuhaf ve yabancı gelen bazı insanları “cin” diye nitelemeleri/isimlendirmeleri de bunu te’yid bağlamında görülebilir.

Bursevî’ye (öl. 1137/1725) göre; cinlerin uyarıcı olmaları nebi ve rasûl olmalarını gerektirmez. Çünkü peygamberlik görevi olmadan da herhangi bir insan uyarıcı olabilir. Cinlerdeki uyarıcılık görevi nübuvet harici bir durumdur.⁸⁴ O halde bu ayetten insan ve cin türlerine ayrı ayrı peygamberler gönderildiğine ilişkin bir kanıt çıkmaz.⁸⁵

Elmalılı bu ayetten cinnin ayrı, insin ayrı bir topluluk değil, hepsinin bir toplum, aynı vicdan, aynı kazanç, aynı sorumluluk taşıyan ve aynı cezayı hak etmiş bulunan bir sosyal toplum oldukları açıklamasını yapmıştır.⁸⁶ Ayetteki *مِنْكُمْ* zamirinden maksat da peygamberlerin her biriniz için ayrı ayrı gönderilmesi anlamında olmayıp, “hepinize/ tümünüze birden” anlamındadır. Bu da insanlardan gelmiş olan peygamberlerin aynı zamanda cinlere de gelmiş olduğunu gösterir. Yoksa cinlere de ayrı peygamber geldiğini göstermez.⁸⁷ Nitekim “ins” ve “cin” toplumlarının bir ve aynı toplum olmalarından anlaşılmaktadır ki, insan toplumunun peygamberleri, aynı zamanda cin toplumunun da peygamberleri sayılır. “*Biz her Peygambere, insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık*”⁸⁸ ayetindeki vurgu da bunu te’yid eder.⁸⁹ Ayetin devamındaki “(Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldadılar”⁹⁰ sözü ile de kâfirlerin birbirleriyle olan iletişimlerine dikkat çekilir.⁹¹

Mevlana Muhammed Ali (öl. 1951) ve Muhammed Esed; En’âm, 6/128 ve 130. ayetlerinde geçen *يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ* “ma’şerel cinn” ifadesinin dilsel tahlilini göz önünde bulundurarak diğer meallerden farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Mevlana Muhammed Ali; En’âm 6/130. ayetinde “ins” ve “cin”nin bir tek toplulukmuş gibi zikredilmesine dayanarak buradaki cinlerden maksadın insanlardan birbirleriyle dostluk kuran zalimler olabileceğini, bir önceki 129. ayetinde birbiriyle işbirlikçi zalimlerden söz edilmesinin de bunu te’yid ettiğini

⁸¹ Abduh – Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 8/55; Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 8/27; Mevlana Muhammed Ali, *Kur’ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 291-292, Dipnot: 130a.

⁸² İsfahânî, “ins”, *el-Müjfredât*, 94.

⁸³ Düzgün, “Cin ve Şeytan Algımız”, 19.

⁸⁴ Bursevî, *Râbu'l-beyân*, 8/487.

⁸⁵ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur’ân*, thk. Şeyh Hasan el-A’lemî, (Beyrut: Müessesetü'l-A’lemî li’l-Matbuât, 1997), 7/366.

⁸⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/517.

⁸⁷ Abduh – Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 8/92; Esed, *Kur’ân Mesajı*, 253-254, 112. Dipnot.

⁸⁸ el-En’âm, 6/112.

⁸⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/518.

⁹⁰ el-En’âm, 6/112.

⁹¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 62.

belirtir.⁹² Esed de En'âm 6/128. ayetindeki "ma'şer" sözcüğüne dikkat çekerek, burada söz konusu edilen topluluğun bazı ortak niteliklere sahip bir grubu gösterdiğini belirtir. Dolayısıyla Esed'e göre En'âm, 6/128'de *يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ* (Yâ ma'şerel cinn) hitabı görünmez varlıklar topluluğunu değil, daha çok bu varlıklara yakın, baştan çıkarılmış yanlış yoldaki insanları gösterir.⁹³

Mevlana Muhammed Ali aynı zamanda cin teriminin ruhânî bazı varlıklar için kullanılmasının yanında halk arasına pek çıkmadığı için göze görünmeyen, gözden uzak devlet adamları, güçlü liderler, akıllı, zeki ve kurnaz kişiler için de cinnî ifadesinin kullanılmasına⁹⁴ dikkat çeker. Nitekim bu tür insanlar için cin gibi benzetmesi Türkçede de yaygın olarak ifade edilmektedir.

Buradaki asıl problem insan tarafından görülmeyen ruhânî / metafizik varlık olan cin terimi ile göze pek görünmeyen, yabancı, tanınmayan kişi anlamındaki folklorik cin teriminin birbirine karıştırılmasıdır. Orijinal anlamıyla cin kapsamında görülen birinci tür cinlere peygamber gönderilmesi diye bir mesele zaten söz konusu olmaz. Çünkü nardan/nurdan yaratılmış algı ötesi ruhânî varlıklar risâlet çerçevesinin dışında tutulmuşlardır.⁹⁵ İkinci türdeki cinler zaten insan kategorisinde sayıldıkları için insan peygamberler onlar için de gelmiştir. Aynı şekilde Cin ve Ahkâf surelerinde Hz. Peygamber'e gelip ondan Kur'ân dinleyip ona iman eden sonra da kendi toplumlarına uyarıcı olarak giden cinlerin de ikinci kategoride görülen cinler olduğu düşünülebilir.

2.2. Hz. Süleyman ve Cinler

Kur'ân-ı Kerim Hz. Süleyman ile ilgili bilgi verirken Yahudi, Hıristiyan ve İslam öncesi Arap kültürünün ayrılmaz parçası haline gelmiş olan ve zamanla anlatımlarda bir takım ilave ve eksiltmelere uğramış bazı mitolojik, efsanevi anlatımlar üzerinden belli ahlaki gerçeklikleri yansıtma metodunu kullanmıştır.⁹⁶ Kur'ân'ın buradaki asıl hedefi söz konusu bu anlatımları yaparken onları doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme yapmadan esas verilmek istenen tevhidi ve ahlaki mesajlara odaklanmayı sağlamaktır.⁹⁷

Cinlere olağanüstü işler ve çok hızlı hareket etme kabiliyetinin nispet edildiği, Süleyman kıssasının anlatıldığı ayetlerden birinde şöyle ifade edilir: "*Süleyman: "Ey ileri gelenler! Bana teslim olmalarından önce, hanginiz o kraliçenin tahtını yanıma getirebilir?" dedi. Cinlerden bir ifrit: Sen makamından kalkmadan ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter ve bana güvenebilirsiniz, dedi.*"⁹⁸ Ayette geçen ifrit: cinlerin önde gelenlerinden zorbalıkta güçlü ve atılgan⁹⁹ pis ve çetin

⁹² Mevlana Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 291, Dipnot: 128a.

⁹³ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 253-254, 112. Dipnot.

⁹⁴ Mevlana Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim / Arapça Metinli Türkçe Tercüme ve Tefsir*, terc. Ender Gürol (İstanbul: 2008), 290-291, Dipnot: 128a.

⁹⁵ Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, 119.

⁹⁶ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 660-661, 77. Dipnot ve EK, III, 1336; Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı / el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Anakara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 89.

⁹⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 660-661, 77. Dipnot ve EK, III, 1336.

⁹⁸ en-Neml 27/38-39

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/66-67.

olan,¹⁰⁰ şeytanlıkta ileri gitmiş kuvvetli, çok kurnaz ve becerikli,¹⁰¹ kötülükte yetenekleri doruk noktada olan anlamında kullanılır.¹⁰² Ayrıca teşbih yoluyla şeytana benzetilen insan için kullanılır.¹⁰³ İfrî'tin “*Sen makamından kalkmadan ben onu sana getiririm*” ifadesindeki tahtı getirme süresi ile ilgili olarak; insanlar arasında hüküm vermek üzere oturduğün makamından kalkmadan ya da hüküm verme oturumundan kalkmadan önce onu sana getiririm şeklinde farklı yorumlar vardır. Anlatıldığına göre Hz. Süleyman hüküm vermek üzere günün yarısına kadar orada otururdu.¹⁰⁴ Bir sonraki ayette ifade edilen “*Nezdinde kitabın bilgisi bulunan biri: sen bir göz açıp kapamadan onu sana getiririm dedi*”¹⁰⁵ sözüyle ilgili olarak; göz görece kadar mesafede olan kişinin sana ulaşmasından önce onu sana getiririm,¹⁰⁶ ülkenin bir ucuna gönderdiğün elçi daha sana gelmeden onu getiririm şeklinde yorumlar yapılmıştır. Bazıları da; kişi daha gözünü kırpmadan adamın uzakta olan şeyi görmesidir demişlerdir.¹⁰⁷ Bu kişinin Hz. Süleyman'ın kendisi veya veziri Asaf olduğu, Hızır veya Cebrail olduğu, ya da yanında İsm-i A'zam olan ve onunla Allah'tan her istenen şeyi elde eden biri olduğu gibi farklı görüşler vardır.¹⁰⁸

Cin diye anılan yabancı işçi ve ustaların Hz. Süleyman için yaptıkları eserlerin anlatıldığı ayette¹⁰⁹ geçen “*mehârib*” sözcüğü için, güzel yapı, evin en değerli ve orta yeri, köşkten daha alt yapılar, mescitler ve saraylar gibi anlamlar verilmiştir. Temâsîl sözcüğünün ise; bakırdan, çamur ve camdan resimler olduğu söylenir.¹¹⁰ Bunların mescitlerde halkın görüp onları örnek almalarını sağlamak için melekler, peygamberler ve sâlih kulların pirinçten, sırcadan ve mermerden yapılmış olan heykelleri olduğu şeklinde bir görüş de vardır. Hz. Süleyman böyle bir şeye nasıl izin vermişti şeklindeki soruya bazı âlimler her peygamberin şeriatının farklılığı şeklinde cevap vermişlerdir. Nitekim Ebu'l- 'Aliye'den (öl. 90/709) gelen bir rivayete göre o dönemde resim yapmak haram kılınmamıştı. Bazılarına göre ise bunlar canlı resmi olmayıp, ağaç gibi doğa resimlerinden oluşmaktaydı.¹¹¹ Râzî de bunu “*nukuş*” diye ifade etmektedir.¹¹² Kitab-ı mukaddeste de bunlar süslemeler, kabartmalar, altın kaplamalar şeklinde geçer.¹¹³ Elmalılı ayette söz konusu edilen bu cinlerin “*sanat sırlarını bilen yetenekli birer sanatkar oldukları anlaşılmaktadır*”¹¹⁴ görüşünü ileri sürmüştür.

¹⁰⁰ İsfahânî, *el-Miǧfredât*, “*Afr*”, 573.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, 1964), 13/203; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/143.

¹⁰² Ebû İshâk İbrahim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abdur Şelebî (Beirut: Âlemu'l-Kutüb, 1988), 4/120.

¹⁰³ İsfahânî, *el-Miǧfredât*, “*Afr*”, 573.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/66-67.

¹⁰⁵ en-Neml 27/40.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/71.

¹⁰⁷ Mâturîdî, *Tefsiru'l-Mâturîdî*, 8/117.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşâf*, 3/367; Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, 13/204-205; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/151.

¹⁰⁹ bk es-Sebe' 34/13.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/500.

¹¹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/356.

¹¹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/198.

¹¹³ *Es'ki Abid (Tevrat)*, II. Tarihler 3/1-15; 4/1-22.

¹¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/356.

Hız. Süleyman'ın emrindeki cinlerin, çok yetenekli inşaat işçileri, maden işçileri;¹¹⁵ denizi bilen gemiciler¹¹⁶ ve hizmetçiler olduğu yönünde bazı görüşler vardır.¹¹⁷ Bunlar Kur'ân'da kimi yerde cinler¹¹⁸ kimi yerde de şeyatin/şeytanlar¹¹⁹ diye geçer. Bu şeytanlar ve cinler ateşten yaratılmış ruhânî güçler olmayıp Hız. Süleyman'ın çok geniş olan ve işlerin çok yönlü yürütüldüğü mülkünde değişik işlerde çalışan işçiler topluluğu olduğu şeklinde bazı yorumlar da vardır. Cinler genelde kale inşaat ve depo gibi kaba işlerde, şeytanlar/şeytan karakterli insanlar ise denizlerde çalışıyorlardı.¹²⁰ Bunların bir kısmı da büyük yetenek ve hüner sahibi savaş esirleri ve mahkûmlar olup yarı açık cezaevindeki mahkûm insanlar gibiydiler.¹²¹ Bazı baş eğmeyen/isyancı güçlerin de ayaklarına bukağı vurulmuş halde yani kontrol altında tutuldukları Kur'ân'da belirtilmektedir.¹²² Bu açıklamalar doğrultusunda Hız. Süleyman kıssasının anlatıldığı bazı ayetlerdeki "cin"¹²³ ve "şeyâtîn"¹²⁴ ifadelerinden maksat insanoğlunu yoldan çıkarıp saptırmak için yemin eden gaybî varlıklar olmayıp Hız. Süleyman'ın boyunduruk altına alıp muhtelif işlerde çalıştırdığı yabancı kavimlere mensup insanlar olduğu¹²⁵ anlaşılmaktadır. Nitekim Ragıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) cin, insan ve hayvanlardan her azgın olana şeytan denilebileceğine¹²⁶ dikkat çeker.

Elmalılı "Rabbînin izniyle cinlerin de bir kısmı onun emrinde çalışırdı."¹²⁷ ayetinde "ba'diyet" ifade eden جِنَّة harfinden dolayı "cinlerden bir kısmı" dendiğine göre, buradan çok geniş anlam kategorisine sahip cinlerin hepsinin değil de bir kısmının Hız. Süleyman'ın emrinde çalıştığı anlamının ortaya çıktığını belirtir. Onların bu çalışmasının da ayette ifade edildiği üzere Allah'ın izniyle olduğuna dikkat çeker. Ayetin devamında yaptıkları işten bir parça sapma ve ihmal olması durumunda bu cinlerin şiddetli bir aevli azaba çarptırılmakla tehdit edilmelerine dayanarak onların yanacak tarzda ateş kenarında baskı altında çalıştıkları görüşünü ileri sürer.¹²⁸ Onların aynı zamanda Hız. Süleyman'ın verdiği görevleri yerine getirmek üzere hepsi işlerinin başına düzenli bir şekilde dağıldıkları, baştan sona bir düzen-intizam içinde görevlerini yaptıkları ayette vurgulanmaktadır.¹²⁹

Esed'e göre şeytanlar diye nitelenmelerinden de anlaşılmaktadır ki bunlar Hız. Süleyman'ın emri altında çalışan kibirli, dik başlı olan ve zorla baş eğdirilen düşman

¹¹⁵ bk. *Eski Abid (Tevrat)*, I. Kırallar, 4/5,7; 5/13-18; 7/13-15.

¹¹⁶ bk. I. Kırallar, 9/27.

¹¹⁷ bk. I. Kırallar, 10/15.

¹¹⁸ bk. es-Sebe' 34/12; en-Neml 27/17.

¹¹⁹ bk. el-Enbiyâ 21/82.

¹²⁰ Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, 121.

¹²¹ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 19.

¹²² bk. Sâd 38/38.

¹²³ es-Sebe' 34/12.

¹²⁴ el-Enbiyâ 82; Sâd, 38/37.

¹²⁵ Ebû Zehre, *Zühretü't-tefâsîr*, 10/5444; Mevlana Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 812, Dipnot: 12c; *Eski Abid*, "II. Tarihler", 2/2-18, s. 429-430; Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, 4/430; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Mealî*, 480, 2. Not.

¹²⁶ İsfahânî, *Tefsiru'r-Ragıb el-İsfahânî*, 1/103.

¹²⁷ es-Sebe' 34/12.

¹²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/356.

¹²⁹ bk. en-Neml 27/17.

güçlerdir.¹³⁰ Mustafa Öztürk de bu şekilde bir yaklaşım kabul edilmediği takdirde şeytanların en azından Hz. Süleyman devrinde insanı saptırma amacından vazgeçip Allah'ın izin ve isteğiyle mühendislik ve müteahhidlik gibi işlere soyunduklarını kabul etmenin gerekliliğine dikkat çeker.¹³¹ Bu bağlamda ayetlerdeki cin ve/veya şeytan tasvirinin hitap ettiği dönemdeki halkın bilincine nüfuz etmiş olan cin ve/veya şeytan algısı üzerinden gerekli mesajı aktarma hedefine yönelik olduğu¹³² söylenebilir.

Cinleri kullanarak Beytu'l-Makdis'i yaptıran Hz. Süleyman'ın ölümü yaklaşınca, değneğe dayanarak namaza durduğu ve öylece öldüğü söylenir. Cinler onu ayakta sandıkları için inşaatın yapımına devam ediyorlardı. Nihayet bir ağaç kurdu değneği kemirip çürütünce Hz. Süleyman yere yıkıldı ve işte o zaman cinler onun öldüğünü anladılar.¹³³ Bazı yorumlara göre Hz. Süleyman'ın dayandığı değnek, onun saltanatı idi. Değneğini yiyen kurt da, oğlunun kötü idaresi ve beceriksizliği idi. Cinler de kendisinin egemenliğine tabi olup buyruğu altında çalışan yabancılardı. Süleyman'ın ölümünden sonra onun tahtına geçen oğlu Rehoboam, sefahete ve zevke daldığından, onun saltanatını kemirdi, çürüttü, sonunda İsrâiloğullarına boyun eğip hizmet eden kabileler, artık onlara boyun eğmez oldular. Rehoboam'ın elinde sadece bir sıbt (kabile kaldı), on bir sıbt elinden çıktı ve bu büyük mülk dağıldı.¹³⁴ Mustafa Öztürk'e göre böyle düşünülmediği takdirde Hz. Süleyman'ın aylarca belki yıllarca ölü halde bastonuna yaslanmış halde durduğunu söylemek gerekir ki, bu da kolay izah edilecek bir durum değildir.¹³⁵

Süleyman kıssasında yanı başlarındaki Hz. Süleyman'ın ölümünü fark etmeyip kan ter içinde çalışan cinlerin bu tarz aşağılanması, gayb bilgisinden habersiz olduklarının bildirilmesi, Arap muhayyilesindeki cinleri dev gibi iri, korkunç, sağlam, geleceği bilen, sığınılan güçlü varlık, hatta ilah gibi görme algılarını yok etme amacına yönelik olabilir.¹³⁶ Ayetin sonundaki "Eğer cinler gaybı bilselerdi, o küçük düşürücü azap içinde kalmaçlardı."¹³⁷ ifadesi bu cinlerin inanmayanlar kısmından olduğunu gösterir. Çünkü inanmış kimse peygamber döneminde alçaltıcı bir azaba mahkûm olmaz.¹³⁸

¹³⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 660, 76. Dipnot.

¹³¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 480, 2. Not.

¹³² Esed, *Kur'an Mesajı*, EK, III, 1336.

¹³³ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, 14/278; Kâdî Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Emvâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418), 4/244; Ayrıca bk. es-Sebe' 34/14.

¹³⁴ Mevlana Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 813, Dipnot: 14a; Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık, T.L.Ş. 3. Basılış, 1955), 2/676, 9. Not; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 481, 3. Not.

¹³⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 481, 3. Not.

¹³⁶ Saadettin Merdin, "Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme", Basılmamış Doktora Tezi (*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2019), 305-307.

¹³⁷ es-Sebe' 34/14.

¹³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/200.

2.2.1. Hz. Süleyman Kıssasında Geçen "Hüdhüd / هُدْهُد" Kuşu ve "Nemle / نَمْلَةٌ" Karınca İle İlgili Bazı Farklı Yorumlar

Kur'ân'da Süleyman kıssası bağlamında Nemle/نَمْلَةٌ (Karınca) ve Hüdhüd/هُدْهُد kuşunun bazı konuşmalarının aktarılmasının da sembolik anlamda olduğunu ifade eden bazı yaklaşımlar vardır. Nitekim geçmişte ve günümüzde bazı uygarlıkların, devletlerin, teşkilat ve takımların kartal, şahin, kanarya ve aslan gibi hayvan sembolleriyle kendilerini tanıtmayı seçtikleri bilinmektedir. Günümüzde de doğan çocuklarına Kartal, Şahin, Aslan gibi isimler verenler vardır.

Neml 27/18. ayetinde geçen "neml" kelimesi karınca olarak düşünüldüğünde hitabın akıllı olmayanlar için kullanılan دَخُلْنَ formunda gelmesi gerekirdi. Ancak burada akıllılar için yani insan, melek ve cin için de kullanılan ادْخُلُوا formunda gelmiştir. Zeccâc'ın (öl. 311/923) açıklamasına göre burada "neml", insanoğlu kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu yüzden insanlara hitap edildiği gibi hitap edilmiştir.¹³⁹

Râgıb el-İsfahânî ilmin sırlarını keşfedip derinliğe inen ve onları ortaya çıkaran kişiye kinaye yoluyla inek anlamındaki "Bakar"/بَقْرٌ denildiği gibi bir kuş ismi olan "Hüdhüd"/هُدْهُد sözcüğü de güzel ve derinlemesine araştırma yapan insan için kullanılmıştır der.¹⁴⁰ Türkçede de aşırı derecede ders çalışan ve derslerini çok dikkatli izleyen kişilere "inek" deyiminin kullanıldığı bilinmektedir.

Câhiz (ö. 255/869), Hüdhüd'ün Hz. Süleyman ile konuşmasından, Sebe' kraliçesi, halkı ve yönetimi hakkında çok ince detaylı bilgiler vermesinden onun iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilen, kanıtlar üzerinde düşünen birçok insandan daha bilgili olduğu tespitini yapmıştır.¹⁴¹ Bütün bunlara bağlı olarak Süleyman kıssasındaki "Hüdhüd" ifadesi kuşlarla ilgilenen, kuşları eğiten ve onları arazideki suyu bulmakta ve haberleşmede kullanan Hüdhüd isimli/lakaplı birinin temsilî ismi de olabilir.

Zemahşerî (öl. 538/1144), Hz. Süleyman'ın Hüdhüd kuşunu araması ile ilgili olarak şunları anlatır: Süleyman Mescid-i Aksâ'nın yapımını bitirdikten sonra haccetmek üzere Mekke'ye gider. Ondan sonra Yemen'e doğru yola çıkar. Sana'ya vardığında yeşilliği çok hoşuna giden bir arazide konaklar. Orada su bulamayınca Hüdhüd'ü arar. Çünkü Hüdhüd onun sondajcısıydı. O, yerin altındaki suyu bardaktaki suyu görür gibi görürdü. Onun görmesiyle de şeytanlar (çok maharetli işçiler/madenciler) deriyi yüzer gibi o yeri deşip oradan suyu çıkarırlardı.¹⁴² Zeccâc'ın yorumuna göre; Hüdhüd su ürünleri mühendisi idi. Hz. Süleyman sahraya indiğinde suyun arazinin neresinde ve ne kadar derinlikte bulunduğunu Hüdhüd'den öğrenirdi.¹⁴³

¹³⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 4/112.

¹⁴⁰ İsfahânî, *Tefsiru'r-Ragıb el-İsfahânî*, 1/12.

¹⁴¹ Câhiz, *el-Hayevân*, 4/299.

¹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/358.

¹⁴³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/113.

Sonuç olarak Hz. Süleyman kıssasında bu kadar ince ve ayrıntılı düşününlerin, aslında bir kuş ve karınca olamayacağı ağır basar. Bu iki hayvana biçilmiş rollerle temsili bir anlatımın söz konusu olduğu da söylenebilir. Nitekim gerek “Kelile ve Dimne” gibi klasik Arap edebiyatında, gerekse “Lassie Yuvaya Dönüş” gibi çağdaş dünya edebiyatlarında insanlar üzerinde eğitici olması ve bazı derslerin çıkarılması amaçlanarak hayvanların baş aktör olarak seçildiği görülmektedir. Söz konusu “Lassie” öyküsünde anlatılan köpek hassas insani duygu ve algılara sahip, üstün zekâlı ve donanımlı seçkin bir insan gibi hareket etmekte ve onu canlandırmaktadır.¹⁴⁴

2.3. Hz. Peygamber’e Gelip İman Ettiği Bildirilen Cinler

Cin terimi; bizatihi görünmez olmanın yanında, “o zamana kadar tanınmayan/bilinmeyen (görülmemiş)” varlıkları gösterir. Aynı şekilde farklı bölgelerden gelen o ana kadar hiç rastlanmamış yabancı kişiler de bu kategoride görülmüştür.¹⁴⁵ Bu yüzden Mevlana Muhammed Ali, 72/Cin suresine “Yabancı Mü’minler” adını vermiştir.¹⁴⁶ Cinlerin Hz. Peygamber’e gelip ondan Kur’ân dinledikleri ve dinlemiş oldukları Kur’ân’a hayran kalıp iman ettikleri Ahkâf 29-32, ve Cin 1-19 ayetlerinde bildirilmektedir. Esed’e göre Kur’ân’da birçok anlamda kullanılmış olan cin terimi, bu iki sûrede ruhânî bir varlık olmaktan öte, o ana kadar görülmemiş olan varlıkları, yani o dönemde yaşayanların daha önce hiç karşılaşmadıkları ve görmedikleri yabancı grupları göstermektedir.¹⁴⁷

Cinlerin dinlemiş oldukları Kur’ân ayetlerini عَجَبًا (Cin 72/1) diye nitelendirmeleri hiçbir varlığın sözüne benzemeyen ve benzerinin getirilemeyeceği bir söz dinlediklerine işaretler.¹⁴⁸ İlahi kelamın eşsizliğinin cinlerin ağzıyla ifade edilmesi aynı zamanda bu kelamın kaynağını cinlere dayandıran Mekkeli müşriklerin iddiasını çürüten önemli bir mesaj da olabilir.¹⁴⁹

Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Peygamber’den (sav) Kur’ân’ı dinleyip kendi aralarında: Musa’dan sonra gelen ve Tevrat’ı tasdik eden bir vahiy dinlediklerini söyleyen grubun¹⁵⁰ uzak diyarlardan gelen Şam/Mezopotamya/Nusaybin Yahudileri’nden olan yabancı kişiler olduğu Esed tarafından dile getirilmiştir.¹⁵¹

Cinlerle görüşme gecesinde Hz. Peygamber ile giden Abdullah b. Mesu’d onların Sudanlı siyah tenli adamlara benzediğini, Hz. Peygamber’in de onların Nasibin cinlerinden olduklarını kendisine haber verdiğini söylemiştir.¹⁵² Başka bir rivayette cinlerin tasviri için

¹⁴⁴ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, 333-334.

¹⁴⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrül-l-Kur’âni’l-Azîm*, (thk. Esad Muhammed et-Tayyib), Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1419, 6/1924; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur’âni’l-Azîm*, 2/407; Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1195, 1. Dipnot ve Ek III, 1336; Düzenli, “Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, 135.

¹⁴⁶ Mevlana Muhammed Ali, *Kur’ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 1116.

¹⁴⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1195-1196, 1. Dipnot.

¹⁴⁸ Kasımî, *Mebâsinü’l-te’vîl*, 9/329.

¹⁴⁹ Düzenli, “Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, 147.

¹⁵⁰ bk. Ahkâf 46/30.

¹⁵¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1196, 1. Dipnot.

¹⁵² Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 16/212; Bursevî, *Râbu’l-beyân*, 8/487.

رِجَالُ الزُّرِّطِ / yüzleri çanağı andıran ve ten renkleri karaya çalan Hintli adamlar gibi bir tanımlama yapılır.¹⁵³ Kufe'ye geldiğinde orada bunlara benzer adamları gören İbn Mes'ud onları "cin gecesi" gördüklerine benzetmiştir.¹⁵⁴ İbn Mes'ud'un açıklamalarından onların siyah, iri ve göze yabancı gelmeleri aynı zamanda onların korkunç duruşlarını ifade eder. Nitekim onun; "Hz. Peygamber'in çizmiş olduğu hattan çıkarsam beni zorla kaçırap götürceklerini sandım"¹⁵⁵ ifadesi de bu durumu te'yid etmektedir.

Tefsir kaynaklarımızda Kur'ân'ı dinleyen cinlerin Yahudi/Hıristiyan/Müşrik gibi farklı inançlara mensubiyetlerine¹⁵⁶ dikkat çekilir. Kur'ân'ı dinledikleri bildirilen bu cinler, Kur'ân ayetlerini dinledikten sonra "ins"den ve "cin"den bazı kişilerin Allah hakkında yalan uydurduklarını ve kendilerinin de onları körü körüne taklit ettiklerini itiraf etmişlerdir. Onlar Kur'ân'dan dinlemiş oldukları kanıt ve hüccetler sayesinde de bu sapkınlıktan kurtulmuş olduklarını söylemişlerdir.¹⁵⁷ Zaten müşriklerin, cinlerin ileri gelenleri olarak niteledikleri melekler için "Allah'ın kızlarıdır"¹⁵⁸ şekildeki inançları Kur'ân'ı dinlemeye gelen bu cinler arasında yaygın olarak bilinmekteydi. Onlardaki bu inanç cin taifesinden şeytanların telkiniyle olmuştur. Kur'ân'ı dinlerken bunu itiraf eden cinler de içlerindeki sefihlerin kandırmaları sonucu böyle inandıklarını dile getirmişlerdir.¹⁵⁹ Dolayısıyla Cin sûresinin ilk ayetlerinde ifade edildiği gibi onlar, Kur'ân'ı dinledikten sonra inandıklarının gerçek olmadığını anladılar ve bu şekilde aslı olmayan şeylere inanmaktan vazgeçtiler.¹⁶⁰

Mevlana Muhammed Ali, "Şu da gerçek ki, insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazı kimselere sığınarlardı da, onların taşkınlıklarını arttırırlardı."¹⁶¹ ayetindeki رِجَالٍ ifadesini; "kötülük ve ahlaksızlığın elebaşları ve onları aptalca izleyenler" şeklinde açıklamıştır.¹⁶² Elmalılı da bu ayetten açık olarak ortaya çıkanın "bunların adam şeklinde görünmeleridir" açıklamasını yapmıştır.¹⁶³ Esed'e göre bu ayetteki insanlar/ins sözcüğü hem erkek hem de kadınları kapsamasından dolayı, "ins" ve "cin" sözcükleriyle birlikte gelen رِجَالٍ / ricâl ifadesi, burada erkek anlamında olmayıp -Kur'ân'da sıkça rastlandığı gibi- "bazı kişiler" yahut "belli tip" insanlar anlamında kullanılmıştır.¹⁶⁴

¹⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 19/5; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, Hadis no: 9968, 10/66.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/160; Câhiz, *el-Hayevân*, 6/420.

¹⁵⁵ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/30; Bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in İbn Mes'ud'a "Eğer buradan çıkarsan kıyamete kadar ne ben seni görürüm ne de sen beni görürsün" Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, Hadis no: 9962, 10/62; Heysemî, *Mecme'u'z-zenâid*, Hadis no: 141144, 8/314 ya da "Buradan çıkarsan belak olursun" Heysemî, *Mecme'u'z-zenâid*, Hadis no: 13959, 8/260, gibi rivayetler geçer.

¹⁵⁶ Mâturidî, *Tefsiru'l-Mâturidî*, 10/238; Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 16/213, 217; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/28; Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs*, 1/224; Mevlana Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 1116, 6a.

¹⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/667.

¹⁵⁸ bk. en-Nahl, 16/57.

¹⁵⁹ bk. Cin, 72/4.

¹⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 29/223.

¹⁶¹ Cin 72/6.

¹⁶² Mevlana Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 1116, 6a.

¹⁶³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/371.

¹⁶⁴ bk. en-Nur 24/37, el-Ahzab 33/23, el-A'raf 7/46.

Cinlerle ilgili nitelendirmelerde bulunulan “Cin” ve “Ahkâf” surelerinin her ikisinde de geçen “nefer” sözcüğü üçten ona kadar olan ve sadece erkeklerden oluşan bir grup için kullanılır.¹⁶⁵ Cin suresinde cinler için “nefer” sözcüğünü ardından “rical” kelimesinin kullanılması cinnin de “nâs” diye isimlendirilebileceğini gösterir.¹⁶⁶ Hatta Buhârî, (öl. 256/870) *أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ* “Onların tanrılaştırıp yalvardıkları kimseler, Ne yaparsam O’na dâba yakın olabilirim?’ diye Rab’lerine vesile ararlar.”¹⁶⁷ ayetini açıklama bağlamında; “İnsden olan bir kısım insanlar cinden olan insanlara (ناس من الجن) tapıyorlardı. Oysa o tapınıp durdukları cinler de (gerçekleri görüp) Müslüman olmuşlardı.” açıklamasını yapar.¹⁶⁸ Ferrâ (öl. 207/822) da Nâs suresinin “O, cinlerden ve insanlardan olan ve insanların gönüllerine vesvese veren, sinsî vesveseci (şeytanın) şerrinden”¹⁶⁹ ayetlerini açıklarken şöyle der: Buradaki “nâs/insan” sözcüğü hem insî hem de cinni kapsayan şemsiye bir kavramdır. Buna göre o vesveseci şeytan, cinden nâsa da insden nâsa da vesvese verir. Nitekim bazı Arapların anlattığına göre kendilerine gelen cinlerden bir gruba siz kimsiniz diye sorulunca onlar, biz cinden insanlarız (ناس من الجن) demişlerdir.¹⁷⁰

Elmalılı’ya göre cinler, insanlara yine insanlar vasıtasıyla zarar veriyorlardı. Çünkü insanların cinlere sığınması onların şımarıklığını arttırıyordu. Dolayısıyla insanlar yalnız Allah’a sığınıp O’na kulluk etseler cinler onlara musallat olmazdı. Bu da gösteriyor ki insanlara asıl zarar veren yine insanların kendileridir.¹⁷¹

Cahiliye dönemi Araplarında kişi ıssız bir araziye indiğinde; (cinlerin şerrinden) bu vadinin (cinlerinin) büyüğüne sığınırım derdi.¹⁷² İşte bu insanların cinlerden yararlanma şekli idi. Cinlerin insanlardan yararlanmalarına gelince; insanlar cinlere sığınıp onları yüceltiyorlardı. Böylece cinler insanlara hâkim olduklarını düşünerek şımarıyorlardı.¹⁷³ Bir rivayette onlar bu şekilde cinlere sığınırken cinler de bunlar bize sığınıyorlar oysa biz kendimize bile ne bir yarar ne de bir zarar verme gücüne sahibiz diyorlardı.¹⁷⁴ Ayetteki *فَرَادُوهُمْ رَهَقًا* (onların taşkınlıklarını arttırıyorlardı) ifadesi insanların cinlere sığınması cinlerin azgınlığını arttırmaktaydı. Ya da cinler insanların azgınlığını arttırıyorlardı şeklinde iki türlü de anlaşılabilir.¹⁷⁵

¹⁶⁵ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah - Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 6/4498-4499; Zebîdî, *Tâcî'l-ârûs*, 14/267.

¹⁶⁶ bk, Cin, 72/1, 6.

¹⁶⁷ el-İsrâ 17/57.

¹⁶⁸ Buhârî, “Tefsir”, 17.

¹⁶⁹ en-Nas 114/ 5-6.

¹⁷⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el- Ferrâ’, *Meâni'l-Kur’ân* (Beyrut: ‘Âlemu'l-Kutüb, 1973), 3/302.

¹⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8/377.

¹⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/556; 23/322; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 3/338; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955), 1/205-206; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dîneri*, 67.

¹⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/556; 23/322-323; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 3/338.

¹⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/556; 23/322-323.

¹⁷⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 5/234.

Bazı tefsir ve hadis kitaplarında Hz. Peygamber'e gelip iman eden cinlerle ilgili şöyle bir rivayet geçer:

“İbn Abbas'a göre Hz. Peygamber cinlere ne Kur'ân okudu ne de onları gördü. O bir gün ashabıyla Ukaz çarşısına doğru gidiyordu. O sırada şeytanların üzerine şihab (alevli toplar) gönderilerek gökten haber almaları engellenmişti.¹⁷⁶ Bunun üzerine şeytanlar yeni bir şeyin ortaya çıktığını düşündüler. Bunun ne olduğunu öğrenmek üzere Arzın doğusunu ve batısını dolaştılar. Bunların içinden Tihâme'ye doğru giden bir grup da Ukaz çarşısına gitmek üzere Nahle'de ashabıyla sabah namazını kılmak üzere konaklayan Hz. Peygamber'i gördüler. Onun Kur'ân okuyuşunu duyduklarında hemen onu dinlediler. Sonra Allah'a andolsun ki, sizinle sema arasındaki engel buymuş dediler. Kavimlerine döndüklerinde; *“Biş olağanüstü güzelliğe bir hitabe dinledik. Doğru ile eğriyi ayırt etme bilincine bizî ulaştıran (bir hitabe); ve böylece ona iman ettik. Ve artık Rabbimizden başka kimseye asla ilahlık yakıştırmayacağız”*¹⁷⁷ dediler. Böylece Allah **قُلْ** diye başlayan Cin Suresini indirerek onların söylemiş olduğu bu sözü Peygamberine bildirdi.”¹⁷⁸ Râzî'ye göre bu anlatılan olay gösteriyor ki Hz. Peygamber cinleri görmemiştir. Eğer görmüş olsaydı bu olay vahye dayandırılmazdı. Çünkü varlığı bizzat görülen bir şeyi vahye dayandırmaya gerek yoktur.¹⁷⁹ Kurtubî (öl. 671/1279), Abdullah b. Mes'ud'un rivayetinden anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber'in başka zamanlarda cinleri gördüğüne dair rivayetler olduğunu belirtir.¹⁸⁰

2.3.1. Hz. Peygamber'den (sav) Kur'ân Dinleyip Ona İman Eden Cinlerin Nereden Geldikleri ve Mensubiyetleri

Hz. Peygamber'e gelip iman eden cinlerin sayısı, nereden geldikleri ve hangi inanca mensup oldukları ile ilgili de farklı görüşler vardır:

- Yemenli bir topluluk: Bunların Yemen'in Nasibin halkından yedi veya dokuz kişilik bir topluluk olduğu söylenir. Cinlerden Hz. Peygamber'e ilk gelen topluluğun bunlar olduğu, hatta bunların cinlerin lideri ve ileri gelenlerinden sayıldıkları, Hz. Peygamber'in onları kavimlerine uyarıcı olarak gönderdiği belirtilir.¹⁸¹ Mukatîl'in tefsirinde ilk gelen cin grubunun dokuz kişi oldukları, sonradan toplumlarına uyarıcı olarak giden bu dokuz kişi ile beraber yetmiş kişinin daha geldiği söylenir.¹⁸² Bu tıpkı her iki akabe görüşmelerinde gelip Müslüman olan ve Hz. Peygamber'i Medine'ye davet eden Medineli Ensâr grubunun durumuna

¹⁷⁶ Taberî tefsirinde Hz. İsa ve Hz. Muhammed dönemleri arasında sema korunmamıştı. Hz. Muhammed gönderildiği zaman ise sema korunmaya başladı şeklinde bir açıklamaya yer vermiştir. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/312).

¹⁷⁷ Cin 72/1-3.

¹⁷⁸ Müslim, “Salât” 33; Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsan fî takribi sahib-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1988), hadis no: 6526, 14/459; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/310; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/289.

¹⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/664.

¹⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/19, 19/4.

¹⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/137, 164; 23/312; 29/165.

¹⁸² Mukatîl, *Tefsiru Mukatîl*, 4/27-28.

benzemektedir.¹⁸³ Verka'dan (öl. 11/632) rivayet edildiğine göre; içlerinde Zevbea'nın da olduğu dokuz kişilik cin grubu Hz. Peygamber ve ashabı Mekke'de iken ona gelirler. Hz. Peygamber'in Kur'ân okuyuşunu dinleyip oradan ayrılırlar. Bu durum Ahkaf, 29-32. ayetlerinde anlatılmaktadır. Bu esnada Hz. Peygamber cinlerin yönlendirilmiş olduğunu ne bildi ne de hissetti. Bu durum daha sonra ona "De ki: "Bana vahyedildiğine göre cinlerden bir grup (Kur'ân'ı) dinledi ve şöyle dediler: "Doğrusu biz hayret verici bir Kur'ân dinledik."¹⁸⁴ ayetiyle bildirildi.¹⁸⁵

- Ninova cinleri:¹⁸⁶ Bir rivayete göre Nahle'de karşılaşılan cinlerin Ninova cinleri, Mekke'de karşılaşılanların ise Nasibin cinleri¹⁸⁷ olduğu söylenir. Başka bir rivayette Musul bölgesindeki Ninova cinleri, Diyarbakır tarafındaki ise Nusaybin cinleri diye geçer.¹⁸⁸ Mardin-Nusaybin yolu üzerinde bulunan ve Doğu Roma imparatorunun sınırlarını korumak için askeri amaçlı kurmuş olduğu bir garnizon kenti olan Dara Antik kentinin kalıntıları onlardan bir kısmının da bu bölgeden gitmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

- Harran cinleri: Mücahid böyle bir cin grubunun olduğundan söz eder.¹⁸⁹ Bazı rivayetlerde Ahkâf, 46/29. ayetinde sözü edilen cinlerin Nasibin halkından yedi kişi olduğu ve Hz. Peygamber'in onları kavimlerine uyarıcı olarak gönderdiği bilgisi geçer.¹⁹⁰ Ancak başka bir rivayette bu cinlerin üçünün Harran halkından, dördünün ise Nasibin halkından olduğu belirtilir. Hatta bunların isimleri de "Huyey, Husay, Mesey, Şâser, Nâser, Ered, İbyân ve Ahkam şeklinde geçer.¹⁹¹ Bunun dışında Amr b. Cabir, İbn Düreyd, Zevbea gibi başka isimler de farklı tefsir kaynaklarında geçer.¹⁹²

-Musul cinleri: Mâverdî ve İbn Kesir'in tefsirlerinde Musul'un el-Cezire bölgesinden gelen on iki bin kişiydiler şeklinde Mürsel bir rivayet geçer. Rivayetlerde görüldüğü gibi cinlerin bu kadar farklı yerlerden gelmiş olması ve sayıları ile ilgili olarak 7, 9, 15, 60 kişi, hatta 12 bin kişi gibi değişik rakamlardan söz edilmesi de onların çok kez Hz. Peygamber'e gelip gittiklerini gösterir.¹⁹³

-Şam, Habeşistan ve Nocrân cinleri: Mücahid'ten gelen başka bir rivayete göre Hz. Peygambere gelip iman eden cinlerden bir kısmının Nocrân halkından bir grup olduğu

¹⁸³ Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, 115-116; Mahmut Yazıcı, "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Tasavvur, Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Aralık/December 4/2 (2018), 809.

¹⁸⁴ CİN 72/1.

¹⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/311.

¹⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/172; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/285; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7/295; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/487.

¹⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'ân*, 19/3; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7/296; Kasımî, *Mebâsinu't-te'vîl*, 8/454.

¹⁸⁸ Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 26/35; Elmahlî, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/117.

¹⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 16/213.

¹⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/164; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7/296.

¹⁹¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Es-Seyyid ibn Abdülmaksud b. Abdurrahim (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, ts.), 6/109; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7/297.

¹⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 16/213-216.

¹⁹³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/108-109; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7/295-297.

söylenir.¹⁹⁴ Müfessirlerin “Ondan (Kur'an'dan) önce kendilerine kitap verdiklerimiz, ona da iman ederler.”¹⁹⁵ ayetlerini açıklama bağlamında Necran Hıristiyanlarından bir gruptan,¹⁹⁶ on kişilik bir Yahudi grubundan¹⁹⁷ ya da 32'si Habeşistan'dan, 8'i de Şam'dan gelen Ehl-i Kitap'tan toplam kırk kişilik bir gruptan söz etmeleri de bu olaya bir işaret sayılabilir.¹⁹⁸ Bir önceki “Andolsun, düşünüp öğüt alsınlar diye o sözü (Kur'an âyetlerini) onlara peş peşe ulaştırdık.”¹⁹⁹ ayeti de Habeşistan'a hicret eden grubun Ehl-i Kitap'a Kur'an'ı okudukları ve onların da dini anladıkları şeklinde yorumlanmıştır.²⁰⁰

Cinlerin *لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا* “İşte o insanlar da sizin gibi, Allah'ın hiç kimseyi yeniden diriltmeyeceğini/ hiç kimseyi elçi olarak göndermeyeceğini zannederlerdi.”²⁰¹ ayetinde dile getirmiş oldukları “ba's” sözcüğünü peygamberlerin gönderilmesi anlamında alanlar olduğu gibi, öldükten sonra dirilip mahşerde hesaba çekilme anlamında alanlar da vardır.²⁰² Bazı müfessirler Kelbî'nin (öl. 146/763) rivayetine dayanarak buradaki “ba's” sözcüğünün Allah'ın peygamber göndermeyeceği şeklindeki anlamını tercih etmişlerdir.²⁰³ Mâturîdî “ba's” sözcüğünün öldükten sonra dirilme anlamında alınması durumunda ayetteki “nefer” sözüyle kast edilen cin grubunun Yahudilerden olmayıp müşriklerden olduğunu belirtir. Çünkü Yahudiler yeniden dirilişi kabul ederlerdi.²⁰⁴ Mâverîdî'nin (öl. 450/1058) cinlerin geldiği yerler arasında Necrân halkından bir gruptan söz etmesi bunların Hıristiyan olduğunu te'vid eder.²⁰⁵ Mevlana Muhammed Ali; “Bundan böyle Rabbimizle hiçbir kimseyi şirk koşmayacağız. Rabbimizle şanı çok yücedir, O ne eş, ne de çocuk edinmiştir.”²⁰⁶ ayetlerinden yola çıkarak cinlerin o bölgede tanınmayan yabancı statüdeki Hıristiyanlar olduğunun anlaşılabilirliğini söyler.²⁰⁷ Derveze de, Cin suresindeki tablonun başka bir açıdan bakıldığında 2-3. ayetlerde de vurgulandığı üzere Hıristiyan akidesiyle ilişkin olabileceğini söyler.²⁰⁸

Ayette cinlerin şirk akidesinden uzak duracaklarını ve Allah'a eş ve çocuk yakıştırmayacaklarını belirtmeleri başta şirkten, sonra da Hıristiyanlıktan vaz geçtiklerini gösterir.²⁰⁹ Ancak Ahkâf suresi 30.ayetinde cinlerin Hz. Musa'dan sonra indirilen ve kendisinden önceki kitapları tasdik eden bir kitabı dinledikleri ifadesine dayanan çok sayıda

¹⁹⁴ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/285.

¹⁹⁵ El-Kasas, 28/52.

¹⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 6/221.

¹⁹⁷ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Babri'l-Muhît fî't-Tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. (Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1420), 8/313.

¹⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 13/296; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/421; Beydâvî, *Emvâru't-tenzîl*, 4/181.

¹⁹⁹ El-Kasas, 28/51.

²⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tabrir ve't-tenvir*, 20/143.

²⁰¹ Cin, 72/7.

²⁰² İbn Âşûr, *et-Tabrir ve't-tenvir*, 29/226.

²⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/326; Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 19/11; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 8/240.

²⁰⁴ Mâturîdî, *Tefsiru'l-Mâturîdî*, 10/238.

²⁰⁵ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/285.

²⁰⁶ Cin, 72/2-3.

²⁰⁷ Mevlana Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 1116, 6a.

²⁰⁸ Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs*, 1/224.

²⁰⁹ Râzî, *Meftâhu'l-gayb*, 30/666-667.

âlim burada sözü edilen cinlerin Yahudi inancına mensup olduklarından söz etmiştir.²¹⁰ Bursevî'ye göre burada İsa peygamberin değil de Hz. Musa'nın adının anılmasının bir sebebi de Tevrat'ın Musa'ya indirilişi Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında ittifakla kabul edilen bir durumdur. Nitekim ilk vahiy tecrübesini yaşayan Hz. Peygamber eşi Hz. Hatice tarafından o dönemde Hıristiyanlığı benimsemiş bir kişi olan Varaka b. Nevfel'e götürüldüğünde Varaka "bu Musa'ya indirilmiş olan namustur" şeklinde bir tespitte bulunmuştur. Başka bir neden de; Tevrat ve Kur'ân'ın ahkâm ve şeriat prensiplerini kapsamaları açısından benzer ve ortak özelliklere sahip iki ilâhî kitap oluşlarından. Ayrıca Hz. İsa'nın şeriatı Hz. Musa'nın şeriatını nesh etmeyip tasdik etmiştir. Bu yüzden Yahudiler Hz. İsa'yı kabul etmeseler de Hıristiyanlar Tevrat'ın hükümlerine uyarlar ve ona müracaat ederler.²¹¹ Esed de sözü edilen cinlerden maksadın Hz. Musa'ya inanan Yahudiler olduğuna dikkat çeker. Onların Hz. İsa'yı atlayıp, Kur'ân'ı "Musa'dan sonra nazil olmuş bir vahiy" diye anmalarını ise Yahudi inancına mensup olanların genelde peygamber İsa'dan söz etmeyi ihmal etmelerine ve Hıristiyanlıktaki Teslis inancını reddetmelerine bağlar. Bütün bunların Ahkâf suresinde sözü edilen kişilerin, o dönemdeki Arap topraklarının uzak bölgelerindeki, muhtemelen Suriye ve hatta Mezopotamya'daki Yahudiler oldukları sonucuna götürdüğünü belirtir.²¹² Yine Esed'in başka bir yorumuna göre, Yahudilerin büyük çoğunluğu, Eski Ahid'de açıkça zikredilmiş olanların dışında hiçbir peygamberin gelmeyeceğine inanma saplantılarından dolayı Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu reddediyorlardı. Bir sonraki ayette de vurgulandığı gibi, onların Allah'ın yaratılış planına doğrudan nüfuz sağlayabilmek amacıyla göğe uzanmaları teşebbüsünün bir sebebi de bu anlayışa dayanmaktaydı.²¹³ Aynı şekilde Hıristiyan inancına mensup olanların da Hz. İsa'dan sonra gelmiş olan son peygamber Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmedikleri bilinmektedir.

Sonuç olarak her iki suredeki cinlerden söz eden ayetleri bir bütün olarak düşündüğümüzde "Rabbimize hiç kimseyi ortak koşmayacağız"²¹⁴ ifadesi müşrik olan, "O eş ve çocuk edinmemiştir"²¹⁵ ifadesi Hıristiyan olan, "Biz Musa'dan sonra indirilen ve kendisinden önceki vahyi tasdik eden bir ilâhî mesaj dinledik"²¹⁶ ifadesi Yahudi olan çok sayıda farklı inanca sahip kişinin hem o dönemde hem de gelecekte İslam'ın mesajına kulak verecekleri ve Hz. Peygamber'e destek olacakları haber verilmektedir. Hasan Basri'nin (öl. 110/728) bir rivayette cinlerin içinde Yahudi, Hıristiyan, Mecusi ve müşrik inancında olanların olduğunu söylemesi de²¹⁷ bu bağlamda değerlendirilebilir.

Cinlerin "Biz göğe uzandık: ama onu güçlü muhafızlar ve alevlerle dolu bulduk. Halbuki biz oradan bir söz duymak için uygun olan bazı yerlere oturur, (yüce meclisi) dinlerdik. Şimdi orayı kim dinlese

²¹⁰ Mâturîdî, *Tefsiru'l-Mâturîdî*, 10/238; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/213, 217; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/28.

²¹¹ Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 8/489.

²¹² Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1195-1196, 1. Dipnot.

²¹³ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1195, 5. Dipnot.

²¹⁴ Cin 72/2.

²¹⁵ Cin, 72/3.

²¹⁶ Ahkâf 46/30.

²¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/666.

*kendini gözleyen bir alev topuyla karşılaşılıyor.*²¹⁸ ayetindeki alev topları olarak ifade edilen ve çoğul formunda gelen “şuhub” sözcüğünün tekili olan “şihâb”ların her biri gökbilimciler tarafından “gök taşı” olarak da isimlendirilir.²¹⁹ Ayetteki göğe ulaşmaktan maksat göğün sırlarını öğrenmeye yönelik bilimsel keşiflere ya da kâhinlerin gelecekte haber vermeye yönelmelerine işaret olabilir.²²⁰ Beydâvi de (öl. 685/1286) “*Biz, yeryüzüne en yakın olan gökleri ışıklarla süsledik ve onları [insanlar arasında bulunan] şeytan-rubluların boş ve anlamsız spekülasyonlarına konu yaptık: ve onlar için yakıcı alevden bir azap hazırladık*”²²¹ ayetini açıklarken kendilerine şihâb/alev topu gönderilip etkisiz hale getirilen şeyâtîn/şeytanlar için²²² insanlar arasında bulunan ve gaybı taşıyıp tahmine dayalı asılsız bilgiler vermeye çalışan astrologlara/medyumlara işaret etmektedir tespitini yapar.²²³ Zeccâc, “*O bütün gaybı (kavrayış ötesini) bilendir. Ancak O, gaybını bildirmeyi dilediği bir elçi dışında kimseye açmaz*”²²⁴ ayetini açıklama bağlamında şöyle der: “Yıldızların bir kişinin ölümü, hayata gelmesi ve başka şeyleri gösterdiğini iddia etmek Kur’ân’da geçeni inkâr anlamına gelir.”²²⁵

Esed’e göre Cin 72/8. ayeti kendilerini “Allah’ın seçilmiş toplumu” gören Yahudilerin küstah ve kibirli tutumlarına bir işaret olduğu gibi, pratik hayatta onların öteden beri astrolojiyi geleceği okumanın bir aracı olarak görme eğilimlerine ve uygulamalarına da bir atıftır. Bunun dışında, onların göğe uzanmaları insanın kendisini yeterli görmesi ve kendi kaderine hâkim olduğunu sanma saplantısına düştüğü zihinsel durumun mecâzî bir anlatımı olarak görülebilir.²²⁶ Bu ayette verilmek istenen mesaj kehanete dayalı olan bu tür zihinsel algıların tümünün peygamberliğin gelmesiyle sönmüş olduğudur. Tıpkı güneş doğduktan sonra yıldızlar ve diğer bütün aydınlıkların ortadan kaybolması gibi. Ancak bu o anki durumu tasvir eder. Daha sonraki dönemlerde bu tür anlayışların tekrar geri gelmesi mümkündür.²²⁷

Müfessir Merâğî ayetteki حَرَسًا (koruyucu) sözcüğünden maksat, kullarının hidayet yolunda devam etmelerini sağlayan akli delillerdir. وَشُهْبًا (alev topu) ise iç dünyamıza ve dış dünyamıza yerleştirilmiş olan kozmik kanıtlardır şeklindeki açıklamasından sonra Cin 72/8-9. ayetlerinde ifade edilmek istenen anlam ve verilmek istenen mesajı şöyle açıklar:

“Kur’ân kalplere şüphe ve vesveseler sızdırarak dini kabul edip hidayet yolunda ilerlemeye devam etmek isteyenleri engellemeye çalışan şeytanların karşısına kozmik ve akli kanıtları diker. Artık kim şüphe ve kuruntularla insanları doğru yoldan saptırmaya çalışırsa,

²¹⁸ Cin 72/8-9.

²¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrir ve't-tenvir*, 29/227.

²²⁰ Mevlana Muhammed Ali, *Kur’ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 1117, 8a,

²²¹ el-Mülk 67/5.

²²² Bk. el-Hicr, 15/17; es-Sâffât, 37/6-10.

²²³ Beydâvi, *Emâru't-tenzîl*, 5/229.

²²⁴ Cin 72/26

²²⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 5/237.

²²⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1196, 6. Dipnot.

²²⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 63.

karşısında bu yaptıklarını kökünden söküp atacak kanıtların olduğunu görür. Allah böylece dinini bu tür sızma girişimlerine karşı korumuş olur.”²²⁸

Mevlana Muhammed Ali’ye göre, Kur’ân’ı dinledikleri ifade edilen bu cinler duyularla algılanmayan, gözle görülmeyen metafizik varlık anlamındaki cin değil, o an bilinmeyen, tanınmayan, yabancı statüdeki insanlar ve henüz varlık alanına çıkmamış gelecek nesiller diye anlaşılabilir.²²⁹ Ömer Rıza Doğrul (öl. 1952) da aynı düşünceyi paylaşmaktadır.²³⁰ Zaten cinlerin kendileri de, “Bizler ayrı ayrı yollar tutmuşuzdur” ayetinden anlaşılacağı üzere içlerinde salih amele sahip olan ve olmayan, kendilerini Allah’a teslim etmiş olanlar ile zulüm ve taşkınlıkta ileri gidenler gibi farklı yol, inanç ve tarzlara sahip olanların bulunduğunu söylüyorlar.²³¹

Muhammed el-Behiy “Cin” ve “Ahkâf” surelerinde anlatılan cinlerin algı ötesi ruhânî varlıklar olmayıp insan olmalarının akla daha yatkın olduğuna dikkat çeker.²³² “Şayet o insanlar ve cinler doğru yolda gitmiş olsalardı, onlara bol bol rızık ve nimetler verirdik.”²³³ ayetinde kast edilen cinlerin metafizik/ruhânî varlık olmadıkları daha makul görünmektedir. Çünkü ruhânî varlıklar için fiziki engel olmaz. Onlar gürül gürül akan suların ve nimetlerin çok bol olduğu her yere bir engelle karşılaşmadan ulaşabilirler. Dolayısıyla buradaki cin sözcüğü mecâzen “uzaklardan gelen, bölgede tanınmayan, ender görülen yabancı kimseler”²³⁴ ya da susuzluğun ve kuraklığın hüküm sürdüğü bir bölgeden gelmiş insanlar anlamında düşünülebilir.²³⁵ Dolayısıyla bu ayette anlatılanların ve cinlerin bazı sözlerinin tıpkı o dönemin Arap toplumunun bildiği, yaşadığı, inandığı ve huzur bulduğu bir tabloyu yansıtmakta olduğu görülmektedir.²³⁶

Kur’ân’ı dinleyen cinlerin tevhid ve imanı kabul etmeleri aynı zamanda Müslümanlara bir teselli vermek ve ona inanmayan müşriklere de bir uyarı iması içermektedir.²³⁷ Cin suresinin hüznü yılı diye ifade edilen Hz. Peygamber’in en büyük iki destekçisi Ebu Talib ve Hz. Hatice’nin vefatından sonra muhalefetin doruk noktaya çıktığı bir dönemde, hatta bir umutla Tai’fe yapılan ziyaretin de sonuçsuz kalmasından hemen sonra inmiş olması, halkının kendisini reddetmesine karşılık, hiç tanımadığı cinlerden bir grubun kendisine iman ettiği belirtilerek ona ve inananlara büyük bir moral desteği sağlanmıştır.²³⁸ Bu da Kur’ân’da verilen

²²⁸ Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 29/99.

²²⁹ Mevlana Muhammed Ali, *Kur’ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 1116, 1a, 3a.

²³⁰ Doğrul, *Kur’ân-ı Kerim’in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*, 2/884-885.

²³¹ bk. Cin 72/11, 14.

²³² Behiy, *İnanç ve Amelde Kur’ânî Kavramlar*, 119-120.

²³³ Cin 72/16

²³⁴ Merdin, “Cinlerle ilgili İnanışlar”, 265-269; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân /Gereççeli Meâl-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 2/1181-1182, 1. dipot.

²³⁵ Aydın, “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak” 1656.

²³⁶ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, 337.

²³⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrir ve't-tenwir*, 29/219.

²³⁸ Mevlana Muhammed Ali, *Kur’ân-ı Kerim / Türkçe Tercüme ve Tefsir*, 1115; Doğrul, *Kur’ân-ı Kerim’in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*, 2/884; Düzgün, “Cin Ve Şeytan Algımız”, 16.

mesajlarda çoğu kez birden fazla amacın güdüldüğünü ve verilen mesajlardaki çok boyutluluğu gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Cin terimi ve ondan türemiş olan sözcükler incelendiğinde bunlara çok farklı anlamların yüklenmiş olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu farklı anlamlar duyularımıza kapalı insan karşıtı olan ruhânîler anlamındaki cin terimiyle Arap folklorunda kullanılmış olan ve çok değişik anlamların kast edildiği cinler şeklindeki iki ana kategoride ele alınabilir. Yapılan bu araştırma sonucunda Kur'ân'da da bu iki ana kategoriye dikkat çekildiği ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilk akla geleni gözle görünmeyen, kökenleri ateşe dayanan algı ötesi ruhânî varlıklardır. Bunlarla ilgili bilgiler genellikle sema'a (kulaktan duyma rivayet kaynaklı bilgilere) dayandığı için inanmak ve bu hususta ileri geri çok konuşmamak/yorum yapmamak esastır. İkincisi ise bu terimin Arap folklorundaki zengin ve çok anlamlı kullanım alanına sahip olmasıdır. Arap folklorundaki bu terim, o güne kadar görülmemiş, yabancı, göze pek görünmeyen, bilinmeyen, tanınmayan, zeki, çok kurnaz ve tuhaf görünümlü insan grubunu ifade ettiği gibi, insana korku veren yılan, siyah köpek ve bazı sürüngenler gibi hayvanlar da bu kapsamda görülmüş ve cin adıyla anılmıştır. Bazı âlimler hadislerde geçen bir kısım ifadelerden yola çıkarak bakteri, virüs gibi mikroorganizmaların da cin kapsamında görülebileceği sonucuna varmışlardır.

Cin konusunun doğru anlaşılmasının önündeki en büyük engel zaman zaman algı ötesi ruhânî varlık kapsamındaki cin terimi ile Arap folklorunda farklı anlamlarda kullanılan cin tanımlarının birbirine karışmış olmasıdır. Bu şekilde iç içe girmiş bir birine karışmış olan cin terimi ile ilgili olarak doğru ve sağlıklı bir sonuca varmak ancak ayetler bütünlüğünü göz önünde bulunduran bir yöntem ve yaklaşımla mümkün olabilir. Bu ayetlerdeki maksadın daha iyi anlaşılması ise ayetlerin bağlamını ve anlatılan olaylardaki tarihsel arka planı dikkate alan bir okumanın yapılmasına bağlı olduğu söylenebilir.

Cin terimi çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu için bütün melek/melekî güçler, şeytan ve şeytanî güçler bu kapsamda görülmüştür. Son dönem bazı ilim adamları Kur'ân'da Hz. Süleyman ile ilgili anlatılan kıssalardaki boyunduruk altında çalışmaya mahkûm edilmiş çok çetin, kurnaz, son derece yetenekli insanların mecâzî anlamda cin ve şeytanlar diye isimlendirildiklerine dikkat çekmişlerdir. Günümüzde de halk arasında bu tür karakter sahibi insanlar için cin gibi, şeytan gibi nitelermeler yapılmaktadır. Gerek Hz. Süleyman kıssasında görülen bazı temsîlî anlatımlar, gerekse Hz. Peygamber'e gelerek Kur'ân'ı dinleyip iman ettikleri haber verilen cinler bu perspektiften ele alınıp, incelendiğinde daha sağlıklı ve anlaşılır bir sonuca varmanın mümkün olduğu söylenebilir. Başta tefsir ve hadis kaynaklarımız olmak üzere geçmiş âlimlerimizin eserlerindeki bazı anlatımlarda bu hususu te'yid eden açıklamaları görmek mümkündür. Bu açıklamalarda Hz. Peygamber'den Kur'ân dinleyen cinlerin nereden geldikleri, bedensel yapıları, konuşmaları, isimleri, inançları vs. hususlarda verilen bilgiler ışığında bunların insan oldukları, ancak o bölgedeki insanlara yabancı gelen garip/tuhaf görünümleri, medeni olmayan bazı kaba saba tutumlarıyla cin kapsamında

görülmüş veya cin gibi benzetmelere konu olmuşlardır. Dolayısıyla Kur'ân'da cinlerle ilgili verilen mesajların bir kısmının Arap muhayyilesindeki bu cin algısı üzerinden yapıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Âlimlerin çoğunun görüşü olarak ortaya çıkan diğer bir sonuca göre cinlere ayrı peygamber gelmemiştir. Zaten ruhânî / metafizik boyutlu varlıklar bu kapsam dışında sayılmışlardır. Dolayısıyla En'âm 6/130. ayetinde "Ey ins ve cin topluluğu içinizden peygamberler gelmedi mi?" sorusunun muhatabı bir önceki ayetten de anlaşılacağı üzere o çevrede birbiriyle işbirliği yapan zalimler, bilinen ve bilinmeyen Ehl-i Kitap'tan veya inkârcı toplumlardan bazı grupların olduğu sonucuna varılabilir. Onlardan bir kısmı daha sonra Hz. Peygamber'den Kur'ân'ı dinleyip iman etmişler. Bir kısmı da inkârlarında devam etmişlerdir.

Kur'ân'da cinlerin göğe uzanmaları ve gökten bazı haberleri çalma girişimlerinden söz edilmesi bazı âlimlerce gökten haber aldıklarını ve geleceği bildiklerini iddia eden astrolog ve medyumlar diye açıklanmıştır. Bu tür kehanete dayalı asılsız ve dayanaksız iddialar peygamberliğin gelmesiyle etkisiz hale gelip geçerliliklerini yitirmişlerdir. Ancak sonraki dönemlerde peygamberlerin mesajlarından uzaklaşmanın sonucunda bazı toplumlar yine bu tür iddiaların zebunu olmuşlar ve maalesef bu tür şarlatanların kontrolü altına girmişlerdir.

Kaynakça

Abduh, Muhammed – Rıza. Reşid *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsiru'l-Menâr)*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1990.

Apak, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016

Ateş, Ali Osman. *Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Ateş, Süleyman. *İnsan ve İnsanüstü (Rub, Melek, Cin, İnsan)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.

Ateş, Süleyman. *Kur'ân Ansiklopedisi*, 30 Cilt. İstanbul: Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, ts.

Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3, (2017), 1623-1670.

Behiy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*. çev. Ali Turgut, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003.

Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî. 1418.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Câmin's-sahib*. thk. Muhibuddin el-Hatib. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1400.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Râbu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Câhiz, Ebû Osman. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.

Cebeci, Lütfullah. *Kur'ân'da Cin-Şeytan*. Kayseri: İstışare Yayınları, 1989.

Cevâd, Alî. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arabî kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.

Çelebi, İlyas. "Kur'ân-ı Kerim'de Cin-İnsan Münasebeti", *MÜİF Dergisi* 15 (1997), 167-198.

Derveze, İzzet. *et-Tefsiru'l-hadıs*. çev. Ahmet Çelen - Vahdettin İnce vdğr. 6 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 1998.

Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık, T.L.Ş. 3. Basım, 1955.

Dölek, Adem, "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi? Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 107-118.

Düzenli, Yaşar. "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22. Sayı, (2010), 125-154.

Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel Ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 11-30.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *el-Babri'l-Mubît fi't-Tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1420.

Ebû Zehre, Muhammed. *Zübretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Kahire: Dârû'l-Fikri'l- Arabî, ts.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlâhî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.

Erdoğan, İbrahim Halil, "Metafizik Alemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/İmkansızlığı" Etimolojik ve Epistemolojik Bir Yaklaşım, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (2015), 1953-1969.

Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.

Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutüb, 1973.

Gazâlî, Muhammed. *es-Sünnetü'n-nebevîyye beyne ehlî'l-fıkah ve'l-hadıs*. Kahire: Dârû's-Şurûk, 1989.

Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. sdl. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı (el-Fennu'l-Kasasî)*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman, *Mecme'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed 'Atâ, 12 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l İlmiyye, 2001.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârû't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 9 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisillüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1979.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.

İbn Hibbân, Muhammed. *el-İhsan fî takribi sahib-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida' İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah - Haşim Muhammed eş-Şazelî. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî gâribi'l-Kur'ân*, thk. Savfvân Adnân Beyrut: Dâvûdî. Dâru'l-Kalem, 1412.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *Tefsiru'r-Ragıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz el-Besyûnî, Tantâ: Külliyyetu'l-Adâb, 1999.

İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân/Gerekeçeli Meâl-Tefsir*, 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Kasımî, Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Saîd Kasım el-Hallak. *Mebâsinu't-te'vîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1418.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ', Eyyub b. Musa el-Hüseyinî. *el-Külliyât mu'cem fi'l-müstalihat ve'l-furûkul-lügaviyye*. thk. Adnan Derviş-Muammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Cin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/8-10. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.

Kitab-ı Mukaddes. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.

Mâturîdî, Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur. *Tefsiru'l-Maturîdî (Te'vilâtü Ehlî'Sünne)*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Es-Seyyid ibn Abdulmaksud b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Merağî, Ahmed Mustafa. *Tefsiru'l-Merağî*. 30 Cilt, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1946.

Merdin, Saadettin. "Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme" Basılmamış Doktora Tezi. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2019.

Mevlana, Muhammed Ali. *Kur'ân-ı Kerim (Arapça Metinli Türkçe Tercüme ve Tefsir)*. terc. Ender Gürol. İstanbul, 2008.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud eş-Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1423.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sabih-u Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, 5 Cilt. Beyrut. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1954.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sabih-i Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Polat, Emanullah, "Cin Suresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (2015), 337-365.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtibu'l-gayb (et-Tefsiru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Tabâtâbâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1997.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdilmecîdes-Selefî. 25 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye. 1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2001.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.

Tunçer, Murat. *Kur'ân'da Cin ve Şeytan* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Watt, W. Montgomery. *Kur'ân'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Yazıcı, Mahmut. "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Tasavvur, Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 Aralık/December. (2018), 784-825

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sdl. İsmail Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn Yayıncılık, ts.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseyin el-Mürtedâ. *Tâcü'l-ârûs min cevâhîru'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Seri b. Sehl. *Meânî'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutüb, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer el-Harezmi. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, 1407.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

OSMANLI KURULUŞ DEVRİ FAKİHLERİNDEN ALÂEDDİN ESVED'İN HAYATI VE ESERLERİ*

THE LIFE OF ALAADDIN ASWAD FROM OTTOMAN ESTABLISHMENT SCHOLARS
AND HIS BOOKS

Ensar ASLAN

Dr., İzmir Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğü Eğitim Görevlisi
e-mail: ensarmol@hotmail.com

Kemal YILDIZ

Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.
e-mail: kemal.yildiz@marmara.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4824-922X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 25 Ağustos 2020 / 25 August 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 11 Ocak 2020 / 11 January 2020
Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar / January – Spring 2021
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 321-343.

Cite as / Atıf: Aslan, Ensar-Yıldız, Kemal. “Osmanlı Kuruluş Devri Fakihlerinden Alâeddin Esved’in Hayatı Ve Eserleri [The Life of Alaaddin Aswad from Ottoman Establishment Scholars and His Books]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 321-343.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

* Bu makale, yazarın *Osmanlı Âlimlerinden Alâeddin Esved'in “el-İnâye fî şerhi'l-Vikâye” Adlı Eseri Çerçevesinde Fıkah İlmindeki Yeri* adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Osmanlı Devleti'nin küçük bir beylikten cihan imparatorluğuna dönüşmesinde, maddi imar ve fetih hareketlerinde bulunan devlet erbabı ve askerî erkânın olduğu kadar, manevi fetih faaliyetleriyle, Şeyh Edebâli ile başlatılabileceğimiz ilim ve gönül erbabının da katkısı büyüktür. Maddi gelişmenin yanında ilim, irfan ve hikmetle bütünleşen manevi inkişâfın gereğinin ve ehemmiyetinin farkında olan Osmanlı sultanları, fethettikleri şehirlere evvelâ ilim merkezleri kurmuşlardır. Bu merkezlerden ilki İznik Medresesi'dir. Bu medrese ve devam eden süreçte açılan Osmanlı medreseleri, Selçuklu, İlhanlı ve Nizâmiye Medreseleri çizgisinde oluşan İslâm medrese geleneğinin bir devamıdır.

Alâeddin Ali Esved de Dâvûd el-Kayserî ve Necmeddin Kürdî'den sonra İznik Medresesi'nde vazife yapan ve bir yandan tedris, bir yandan telif ile meşgul olarak Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde iz bırakan, ama bugüne kadar yeterli ilgiye mazhar olamamış önemli bir şahsiyettir. Bu makale, kuruluş devri Osmanlı ulemasından önemli bir ilim erbabı Alâeddin Ali b. Ömer el-Esved'in (v. 800/1397) hayatını ve eserlerini tespit etmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alâeddin Esved, Hanefî Fıkhi, Medrese, İznik, el-Vikâye

Abstract

In the transformation of the Ottoman Empire from a small principality to a world empire, not only the state masters and military officials who were involved in material development and conquest movements, but also the scientists that we could start with the spiritual conquest activities, with Sheikh Edebali, contributed greatly. Besides financial development; being aware of the necessity and importance of spiritual development, which is integrated with science, wisdom and wisdom, the Ottoman sultans established science centers in the cities they conquered. The first of these centers is Iznik Madrasa. This madrasa and the Ottoman madrasas, which were opened in the ongoing process, are a continuation of the Islamic madrasa tradition in line with the Seljuk, Ilhanli and Nizamiye Madrasas.

Alâeddin Ali Esved is also an important person who worked in Iznik Madrasa after Dâvûd al-Kayserî and Necmeddin Kürdî and left a mark in the founding period of the Ottoman Empire by dealing with education and royalty on the one hand, but did not receive sufficient attention until today.

This study aims to investigate the life, personality and scientific heritage of Alaaddin Ali b. Omar al-Aswad, an important personality of scholarship of Ottoman establishment period.

Keywords: Alaaddin Aswad, Hanafi Fiqh, Madrasah, Iznik, al-Wiqaye.

Extended Abstract

In the transformation of the Ottoman Empire from a small principality to a world empire, not only the state masters and military officials who were involved in material development and conquest movements, but also the scientists that we could start with the spiritual conquest activities, with Sheikh Edebali, contributed greatly. Besides financial development; Being aware of the necessity and importance of spiritual development, which is integrated with science, wisdom and wisdom, the Ottoman sultans established science centers in the cities they conquered. The first of these centers is Iznik Madrasa. This madrasa and the Ottoman madrasas, which were opened in the ongoing process, are a continuation of the Islamic madrasa tradition in line with the Seljuk, İlhanlı and Nizamiye Madrasas.

Alâeddin Ali Esved is also an important person who worked in Iznik Madrasa after Dâvûd al-Kayserî and Necmeddin Kürdî and left a mark in the founding period of the Ottoman Empire by dealing with education and royalty on the one hand, but did not receive sufficient attention until today.

Alaeddin Esved, whose date of birth we could not find information in the sources, is from Afyon Karahisar. He died in Iznik in 26 Muharrem 800/1397.

Until those who were personally trained in Ottoman madrasahs became professors, the professors who worked in the first Ottoman madrasas were either born and raised in Anatolia or were born in Anatolia and returned after completing their education in ancient Islamic science centers such as Egypt, Iran, Damascus and Central Asia. They came to the Ottoman country after they were born outside of Anatolia and grew up there.

After receiving his first education in his hometown, Alaeddin Asved went to Iran at a young age for specialization in accordance with the educational understanding of the period. There is no record about which city of Iran and from which teachers he took lessons. Excluding the record he used from Cemâleddin Aksarâyî, it was not possible to determine from whom he learned lessons from the limited information in the sources.

After completing his education, he was appointed first as an orator and then as a professor.

During his long years as a professor, he raised such scholars as Molla Fenari, who was a Sheikh of Islam, Çandarlı Halil Hayreddin Pasha, an important statesman and commander, and his son Hasan Pasha, who became famous for his works on the Arabic language.

Biographers describe Alaeddin Aswad as "a scholar, amil, virtuous, perfect and a seasonal philosopher with ulm-i muenevvia". In the Qataib on the biography of Hanafi fukhaha written by Crimean Ottoman scholar Kefevi Mahmud b. Suleiman (d. 990/1582), while Alaeddin Aswad is introduced, in addition to the above, the title of "bari b (master, magnificent, talented)" is given, and it is called "Sheikh and Imam, who have manifested in mental and transmitted sciences, gathered numerous kinds of sciences in himself." It is recorded that he reached the rank of fadl and perfection in his education in the land of Persia, was skilled in the sciences, surpassed his peers and was a cavalryman of the field of science.

Again, as it can be understood from the statements of Kefevi in Qataib, Alaeddin Aswad served to spread knowledge in the Iznik madrasah where he was appointed to give lectures and fatwa, wrote beautiful works, had debates with imams and scholars, and even taught scholars. Fadil people appreciated the beauty in his words, appreciated his maturity in his virtue, and reserved high positions for him.

It is possible to say that the Ottoman royalty tradition started with Alaeddin Aswad, at least with regard to fiqh. Besides his education activities, Alaeddin Esved wrote works that are all annotated:

1. *al-Înâye fî annotation'l-Vikâye*

This work of Alaeddin Aswad is the commentary on Burhanüşşeria, which is one of the main texts of the Hanafî sect, on his work called al-Vikaye on the furu-i fiqh. This work was taught in madrasahs.

2. *Sharhu'l-Mughni fi'l-usûl*

This book of Alaeddin Aswad is the commentary on al-Mughni written by a Hanafi scholar, Ömer Habbazi (d. 691/1292), on his famous work on the method of fiqh. Three copies of this work, which is thought to have not survived, were found in different libraries around the world.

3. Künûzü'l-envâr fî annotation Rumûzi'l-esrâr

This work of Alaeddin Aswad is about the fiqh method and is his commentary on the rumûzu'l-esrâr written by Abu Bakr Ibrahim . Only Nuruosmaniye Library, only one copy of it was registered in no.1334. This work has a historical significance in terms of dedication tradition. Also; although it is an annotation, it is important to present the work, which is stated to be a copyright and left its text behind in some evaluations, to the benefit of the world of science, especially in terms of shedding light on the Ottoman science tradition of the establishment period.

4. Haşiyeye ala Şerhi ve Tertibi Mosque's-deaf

This work, which is attributed to Alaeddin Aswad in some of the bibliography sources, is a hashie written on the work of Sadrushşehid Hüsameddin Ibn Mâze (d. 536/1141), often referred to as Camiu's-Sadrişehid. In some sources, it is attributed to Alaeddin Trablusî.

5. Sharhu'l-Îzâh fî'l-maânî ve'l-beyân

This work of Alaeddin Aswad is an commentary of Hatip al-Kazvînî (d. 739/1338) on el-Îzâh fî'l-meâni ve'l-beyân and has not reached today.

Apart from these, we have determined that the works named Şerh-i Müşkilâti Quran, Şerh-i Müşkilâti ehâdis, Mecmau'l-fuâd, Keşşâf Tefsiri Hâşiyesi attributed to him in some sources do not belong to him.

Alaeddin Aswad's works are important works written on works that are considered basic in the relevant field of science, and some of them are dedicated to the dignitaries of the state. Alâeddin Aswad took his place in the history of Ottoman science by raising distinguished personalities and by commenting such important works during his profession. These works are waiting for a hand to be extended to them in order to avoid extinction and to protect the accumulation and scientific trust inherited from the past. In this context, today's researchers have great duties.

GİRİŞ

Ülkemizde ilahiyat alanında yapılan çalışmaların daha çok konu merkezli olduğu, şahıs merkezli çalışmaların ise genellikle meşhur eserler ve Arap müellifler etrafında yoğunlaştığı, Osmanlı müelliflerinin hayatı ve eserlerini konu edinen –özellikle kuruluş devrine ait– çalışmaların ise gayet az olduğu göze çarpmaktadır. Alâeddin Ali Esved de Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde iz bırakan, ama bugüne kadar yeterli ilgiye mazhar olamamış önemli bir şahsiyettir. Alâeddin Esved, hatiplik ile başladığı ilmî kariyerini Orhan Gazi tarafından kurulan Osmanlı Devleti'nin ilk medresesi İznik Orhâniye'sinde Dâvûd-i Kayserî (v. 751/1350) ve Necmeddin Kürdî'den sonra müderrislik yaparak sürdürmüştür. Uzun tedaris yıllarında bir yandan ders okutup öğrenci yetiştirirken, diğer yandan seleflerinden farklı olarak telif ile de meşgul olmuştur. Önemli metinler üzerine mufassal şerhler kaleme alması ve mühim şahsiyetler yetiştirmesi Alâeddin Esved'in yakından tanınmasını gerekli kılmaktadır.

Bu makale biyografi kaynaklarındaki sınırlı malumatın sunduğu imkân ölçüsünde böyle mühim bir şahsiyetin ve eserlerini tanıtmayı hedeflemektedir.

Müellifin hayatı ve eserleri için Taşköprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'si, Mecdî Efendi'nin, (Mehmed el-Edirnevî), *Hadâiku's-Şekâik*'i, Kâtib Çelebi'nin, *Kesfû'z-zunûn*'u, Bağdatlı İsmail Paşa'nın, *Hediyetü'l-ârifin ve Esmâü'l-müellifin*'i, Kefevî Mahmud b. Süleyman'ın *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*'ı, Abdülhay el-Leknevî'nin, *el-Fevâidü'l-behiyye*'si, Bursalı Mehmet Tahir'in, *Osmanlı Müellifleri* gibi kadim biyografik ve bibliyografik eserlerin yanında, Gelibolulu Mustafa Ali Efendi'nin, *Kitabü't-târîh-i künbü'l-abbâr*'ı, Nişancı Mehmet Paşa'nın, *Nişancı Mehmet Paşa Taribi*, Hoca Sadettin Efendi'nin, *Tâcü't-Tevârib*'i, Âşıkpaşazâde Derviş Ahmed Âşıkî'nin, *Tevârib-i âli Osmân (Aşıkpaşazâde Taribi)* ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın, *Osmanlı Taribi* gibi tarih eserlerine sıkça başvurulmuştur. Mezkûr kaynakların yanında Alâeddin Esved'in kaleme aldığı eserlerine de müracaat ile malumatın teyidi sağlanmaya çalışılmıştır.

ALÂEDDİN ESVED'İN HAYATI

1. İsmi

Biyografi ve bibliyografi eserlerinde müellif, Mevlâ Alâeddin Ali b. Ömer el-Esved olarak tanıtılmaktadır.¹ Müellif kendi eserlerinde de bunlara dedesinin adı olan Ali'yi² ve “el-

¹ Taşköprizâde İsamuddin Ahmed b. Mustafa, *eş-Şakaiku'n-nu'maniyye fi 'ulemai'd-Devleti'l-Usmâniyye* (Beirut: Daru'l-kitabi'l-arabi,1975), 9; Mecdî Efendi, Mehmed el-Edirnevî, *Hadaiku's-Şakaik: Şakaik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri*, nşr. Abdulkadir Özcan (İstanbul:1989), 29; Kâtib Çelebi, *Kesfû'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerâfeddin Yaltkaya (Beirut: Dâru ihyâit-turâsî'l-Arabî, ty.) 1/211, 2/1749, 2021; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin ve Esmâü'l-müellifin*, (İstanbul: 1951), 1/726; Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi teracimi'l-Haneyyye*, (Kahire: Daru'l-kitabi'l-İslâmî, ty.), 116; Şemseddin Sâmî, *Kamûsü'l-Âlâm* (Ankara: Kaşgar, 1996), 4/3168; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Amire Matbaası, 1334/1915), 1/351; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm, Kâmûs'u Terâcim li-eşberi'r-ricâlî ve'n-nisâi mine'l-'Arabi ve'l-müsta'rabîne ve'l-müştârikîn* (Beirut: Dâru'l-İlmi lilmelâyin, 2006), 4/316.

² Alâeddin el-Esved, *Künûzü'l-envâr fi şerhi Rumûzü'l-esrâr* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1334), 1a.

Karahisârî” nisbesini de eklemektedir.³ Bazı kaynaklarda da “er-Rûmî” nisbesiyle anılmaktadır.⁴ Buna göre müellifin adı Ali, babasının adı Ömer, dedesinin adı da Ali, lakabı Alâeddin el-Esved’dir.⁵ Talebeleri ve Rum ahâlisi arasında Kara Hoca namıyla maruftur.⁶ *Nişancı Tarih*’nde Molla Kara Ali⁷ şeklinde, *Tâcü’l-tevarih*’de ise Molla Kara Alâeddin şeklinde geçmektedir.⁸ Aslen Afyonkarahisarlı⁹ olduğu için Karahisârî ve Anadolu yöresinde yaşadığı için de Rûmî nisbeleriyle anılmaktadır.¹⁰

2. Doğum Yeri ve Yılı

Kaynaklarda Alâeddin Esved’in doğum tarihi ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak vefat tarihinden hareketle (800/1397)¹¹ onun VIII/XIV. yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilebilir. Bununla birlikte Orhan Bey (v. 763/1362), Sultan I. Murat (v. 791/1389) ve Yıldırım Bayezid (v. 805/1403) dönemlerinde yaşadığı kesindir. Orhan Bey’in 731/1331’de İznik’i fethettikten sonra orada inşa ettiği medresenin hatipliğine Alâeddin Esved’i getirdiği¹² düşünülünce müellifin bu yıllarda en azından yirmili yaşlarda olduğu, dolayısıyla m. XIV. yüzyılın başlarında doğduğu ve uzun bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır.¹³

Doğum yeri ile ilgili de net bir bilgi bulunmamakla birlikte Karahisârî nisbesinden onun Afyon’da doğduğunu söylemek mümkündür.

³ Alâeddin el-Esved, *el-İnâye fî şerhi’l-Vikâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 590), 1b; a.mlf, *Şerhu’l-muğnâ fî usûli’l-fıkâh* (Dublin: Chester Beatty Kütüphanesi, 3590), 191b.

⁴ Bağdatlı, *Hediyetü’l-arifin*, 1/726.

⁵ Osmanlı geleneğinde özellikle ilmiye mesleğinde belli başlı isimlere ait yaygın olarak kullanılan lakaplar vardır. Ahmed’in "Şemseddin", Ali'nin "Alâeddin", Hüseyin'in "Hüsâmeddin", Mahmud'un "Bedreddin", Mustafa'nın "Muslihuddin", Yûsuf'un "Sinâneddin" veya "Ziyâeddin", İbrahim'in "Tâceddin", İlyas'ın "Fahreddin" veya "Şücâüddin" ile kullanılması yaygındır. Mehmet İşpirlî, “Lakap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/67.

⁶ Kefevî, Mahmud b. Süleyman el-Hanefî, *Ketâbü’l-âlamî’l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi’n-Nu’mânî’l-mubtâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1931), 314a-b; Taşkoprîzâde, *Şakâik*, 9; Leknevî, *el-Fevaid*, 116; Şemseddin Sâmî, *Kamûs*, 4/3168.

⁷ Nişancı Mehmet Paşa, *Nişancı Mehmet Paşa Tarihi ve Osmanlı Tarihi Zeyli, Hâdisât* (İstanbul: Kamer Neşriyat, 1983), 110.

⁸ Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü’l-Tevarih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 5/7.

⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/351.

¹⁰ Son dönemde yapılan bazı araştırmalarda, Şerefüddin Mukbil Paşa vakfiyesinden yola çıkılarak, Orhan Gazi’nin annesi Malhun Hatun’un Şeyh Edebâlî’nin kızı olmadığı, Ömer adındaki bir zatın kızı olduğu, Alâeddin Esved’in babasının adının da Ömer olması hasebiyle Alâeddin Esved ile Malhun Hatun’un kardeş oldukları, dolayısıyla Alâeddin Esved’in Orhan Gazi’nin dayısı olabileceği iddia edilmektedir. (Vedat Turgut, “Osman Gazi’nin Hanımları ve Çocukları”, *Vakanüvis: Uluslararası Tarîh Araştırmaları Dergisi*, Söğüt Özel Sayısı (2019), s. 67-71.)

¹¹ Mecdî, *Hadâik*, 29; Kâtib Çelebî, *Keşfü’z-şunûn*, 1/211; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/352.

¹² Derviş Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i âli Osmân (Aşıkpaşazâde Tarihi)* (İstanbul: Matbaa-i âmire, 1332/1913), 43.

¹³ Ünlü seyyah İbn Battuta’nın (v. 770/1368-69) m. 1333’te İznik’i ziyaretinde yanında kaldığı Hacı Alâeddin Sultan Öyükî (Eskişehirli) adlı fakihin müellifimizle aynı kişi olduğu düşünenlerin (Sefa Öcal, “Alâeddin-i Esved (Kara Hoca) ve İznik Medresesi”, *Türk Dünyası Tarîh Dergisi*, 93, (Eylül, 1994), 46) bu bilgisi doğru ise müellifimizin bir asra yakın yaşadığı ileri sürülebilir. Ama biyografi kaynaklarında müellifimizin bu isimle anıldığını tesbit edemediğimizden bu zatın farklı bir kişi olduğu kanaatindeyiz.

3. Vefatı

Bir çok âlim gibi doğum tarihi ve yeri kayıt altına alınmayan müellifin vefat tarihi kaynaklarda küçük farklılıklarla tespit edilmiştir. İznik medresesinde uzun süre müderrislik yapan Kara Hoca lakaplı Alâeddin Esved 26 Muharrem 800/1397 tarihinde İznik'te vefat etmiştir.¹⁴ *Hediyetü'l-ârifin*'de ise vefat tarihi h. 801 olarak verilmektedir.¹⁵ İznik'te Eşrefzade Mahallesinde bulunan türbede medfun olduğu kaydedilmektedir.¹⁶ Mezar taşında şöyle yazmaktadır: “Bu ravza merhum, mağfur, âlim-i mebrûr Kara Alâeddin b. Ömer'in ravzasıdır.”¹⁷

4. Tahsil Hayatı ve Aldığı Vazifeler

Bizzat Osmanlı medreselerinde yetişenlerin müderris olarak iş başına geçmelerine kadar ilk Osmanlı medreselerinde görev alan müderrisler menşe itibarıyla farklılık arz etmektedir. Bu müderrisler ya Anadolu'da doğup yetişmişler veya Anadolu'da doğmuş olup tahsillerini Mısır, İran, Şam ve Orta Asya gibi eski İslam ilim merkezlerinde tamamlayarak geri dönmüşler, ya da Anadolu dışında doğup, oralarda yetiştikten sonra Osmanlı ülkesine gelmişlerdir.¹⁸

VIII/XIV. ve IX/XV. yüzyıl, Mısır, Suriye, İran ve Orta Asya'daki ilim müesseseleri Anadolu müesseselerinden üstün olması cihetiyle buradaki ilim adamları mesleklerinde ihtisas yapmak için zikredilen ülkelere gidiyorlardı. Mesela Osman Gazi'nin kayın pederi Edebâli (v. 726/1326) Şam'da, Dâvûd-i Kayserî (v. 751/1350) Kahire'de, Muhsin-i Kayserî (v. 761/1360) Şam'da, Kadızâde Rûmî Mûsâ (v. 1413) Horasan ve Mâverâünnehir'de, Molla Fenârî (Muhammed b. Hamza) (v. 834/1431) ve Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin (v. 823/1420) Kahire'de, Alâeddin-i Rûmî Semerkand'da Germiyanlı Ahmedî Mısır'da ihtisas yapmışlardı.¹⁹

Alâeddin Esved de ilk tahsilini memleketinde aldıktan sonra dönemin eğitim anlayışına uygun olarak ihtisas için genç yaşta²⁰ İran'a gitmiştir.²¹ İran'ın hangi şehrinde ve hangi hocalardan ders aldığına dair herhangi bir kayıt yoktur.²² Ancak tarih kaynaklarının, o dönemde İran ve Maveraünnehir bölgesinde daha çok matematik, heyet, kelim ve felsefenin

¹⁴ Mecdî, *Hadâik*, 29; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/211; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/352; Zirikli, *Alâm*, 4/316.

¹⁵ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/726.

¹⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/352.

¹⁷ Mecdî, *Hadâik*, 30.

¹⁸ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Bilim Mirası* (İstanbul: Yapı Kredi, 2017), 1/61.

¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 1/520-521.

²⁰ Mecdî, *Hadâik*, 29.

²¹ Taşköprizade, *Şakâik*, 9; Mecdî, *Hadâik*, 29; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/726; Leknevi, *Fevâid*, 116-117.

²² Bazı çalışmalarda Alâeddin Esved'in, “Osmanlı ve Türk-İslam tarihi ile Osmanlılar'ın Hanefî fikhını benimsemesi bakımından önemli bir konuma sahip olduğu” vurgulanarak bu durum, Alâeddin Esved'in, Sadruşşeria es-sânî'nin öğrencisi olmasıyla izah edilmektedir. Söz konusu tespit doğru olmakla beraber onun Sadruşşeria'nın öğrencisi olarak gösterilmesi ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira biyografi-bibliyografi kaynaklarında bu bilgiyi teyid edecek sarih ifadeler bulunmamaktadır. (Mezkûr iddia için bkz. Sezayi Bekdemir, *Sadruşşeria Es-Sânî'nin Hukukçuluğu (Et-Tavâzüh Fi Halli Ğavâmiẓi't-Tenkîh Adh Eseri Bağlamında)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), s. 76.

ağırlıkta olduğunu kaydetmelerinden,²³ orada söz konusu ilimleri tahsil ettiği anlaşılmaktadır.²⁴ Bu dönemde İran bölgesinde özellikle Fahreddin er-Râzî'nin torunlarının ve er-Râzî geleneğinin ağırlıklı bir etkisi söz konusudur. Alâeddin Esved'in Osmanlı ilim geleneğinde Raziye kolunun temsilcilerinden birisi olarak gösterilmesinde İran'da aldığı tahsilin ve bu bölge uleması ile irtibatlarının büyük payı olduğunda şüphe yoktur.²⁵

Ayrıca Alâeddin Esved'in Cemâleddin Aksarâyî'den de istifade ettiği kaydedilmektedir.²⁶ Cemâleddin Aksarâyî'nin bir nisbesi de Tebrîzî'dir.²⁷ Muhtemeldir ki Alâeddin Esved İran'da yüksek tahsil yaparken Tebriz'de ya da Aksarayî'nin talebe okutup eser yazdığı Şîraz'da²⁸ ondan istifade etmiştir. Bu istifadenin Anadolu'da, Aksaray'da olma ihtimali akla gelse de Cemâleddin Aksarâyî'nin en geç m. 1350'de Zincirli Medresesi'ne müderris olduğu ve o tarihlerde Alâeddin Esved'in İznik'te vazife başında olduğu düşünülünce bu ilişkinin İran'da olması akla daha yatkın gelmektedir.

İran'daki tahsilini ikmâl eden Alâeddin Esved, Anadolu'ya döndüğünde ilk olarak hatiplikle vazifelendirilmiştir. Kaynaklardaki bilgilere göre Orhan Gazi İznik'i fethettiği zaman, m. 1331 yılında bir kiliseyi Cuma mescidine²⁹ bir manastırı da medreseye tahvil etmiş,³⁰ Medrese müderrisliğini Davûd-i Kayseri'ye (v. 751/1351)³¹ hatipliği de Alâeddin Esved'e tevdi etmiştir.³² Bu bilgiler Alâeddin Esved'in İznik'in fethini takip eden ilk yıllarda İznik'e yerleşmiş bulunduğunu gösterir.³³

Öte yandan Türk-İslam geleneğinde hatipliğin sıradan bir iş olmadığı, bir yerde bir hükümdar adına hutbe okunmasının o hükümdarın o yerdeki siyasi hâkimiyet ve otoritesini sembolize ettiği dikkate alındığında, yeni fethedilen ve beyliğin merkezi hâline getirilen bir şehirde bu önemli vazifenin Alâeddin Esved'e tevdi edilmesi, onun çok genç yaşlarda oldukça ileri bir ilmî itibar ve mevki sahibi olduğuna işaret eder.³⁴

Kaynaklardaki bilgilere göre, hatiplik gibi önemli bir vazifeyi ifa eden Alâeddin Esved, daha sonra döneminin en itibarlı ilmî makamı olan müderrisliğe terfi etmiştir. Orhan Gazi

²³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 227.

²⁴ Hoca Sadettin, *Tâci'it-Tevarih*, 5/7.

²⁵ Hacı Mehmet Günay, "İznikli Alaeddin Esved (Kara Hoca) Ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri," *Uluslararası İznik Sempozyumu*, (5-7 Eylül 2005), 444.

²⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/351.

²⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-ẓunûn*, 2/1544.

²⁸ Aksarayî, *Keşfu'l-irâb* adlı eserini 26 yaşında iken h. 740 yılında Şîraz'da yazmıştır. (bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-ẓunûn*, 2/1544.)

²⁹ Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cibân-nümâ, Neşrî Tarihi*, nşr. Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım. 1987), 1/163.

³⁰ Aşıkpaşazâde, *Aşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Hüseyin Nihal Atsız, (İstanbul: M.E.B., 1992), 42; Ayrıca bk. Gelibolulu Mustafa Ali Efendi, *Kitabü't-tarih-i künhü'l-abbar*, nşr. Ahmed Uğur vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997), 81.

³¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/522.

³² Aşıkpaşazâde, *Tarih*, 42; Neşrî, *Cibân-nüma*, 1/163. Alâeddin Esved sadece hatiplikle kalmamış, aynı zamanda Cuma Camii'nde de baş imamlık yapmıştır. (Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev: Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Yeditepe, 2005), 1/172.)

³³ Günay, *Kara Hoca*, 444.

³⁴ Günay, *Kara Hoca*, 444.

onu, Davûd-i Kayseri ve Taceddin Kürdî'den sonra İznik Medresesi'ne üçüncü müderris olarak tayin etmiştir.³⁵

5. İlmî Kişiliği ve Ahlâkı

Biyografi yazarları Alâeddin Esved'i, "alim, amil, fazıl, kâmil ve ulûm-i mütenevvia ile mevsuf bir feylesof" olarak nitelendirmektedirler.³⁶ Onun filozof olarak nitelendirilmesinde İran'da aldığı eğitimin rolü olduğu düşünülebilir. Zira o dönemde İran daha çok riyaziye, heyet (astronomi), kelim ve felsefe eğitiminin revaçta olduğu bir bölge idi.

Kırımlı Osmanlı âlimi Kefevî Mahmud b. Süleyman'ın (v. 990/1582) Hanefî fukahâsının biyografisine dair kaleme aldığı *Ketâib*'de ise Alâeddin Esved tanıtılırken, yukarıdakilere ilaveten "bâri" (usta, muhteşem, hünerli)" sıfatı verilmekte ve onun hakkında "aklî ve naklî ilimlerde tebarüz etmiş, sayısız ilim çeşitlerini kendinde toplamış Şeyh ve İmam" denmektedir. Yurtdışındaki tahsilinde üstün mertebelere ulaştığı, ilimlerde becerikli olduğu, akranlarını geçtiği ve ilim meydanının süvarisi olduğu kaydedilmektedir.³⁷

Yine Kefevî'nin *Ketâib*'deki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Alâeddin Esved ders ve fetva vermek üzere atandığı İznik Medresesi'nde ilmin yayılmasına hizmet etmiş, güzel eserler yazmış, imamlar ve ulemâ ile münazaralarda bulunmuş, fakihlere bile ders vermiştir. İfade gücü ve güzelliği beğenilmiş, ahlâkî olgunluğu takdir edilmiş ve kendisine değer verilmiştir.³⁸

Alâeddin Esved'in çok yönlü bir alim olduğunu ortaya koyan bu ifadelerden, onun sadece talebelere değil, fakihlere de ders verdiğini, aynı zamanda müftülük yaptığını, münazalardaki üstün kabiliyeti sayesinde ilmî donanımının üstünlüğünü diğer ulemanın da kabul ettiğini anlamaktayız.

İlk Osmanlı tarih yazarlarından Aşıkpaşazâde (v. 889/1484'ten sonra) ise Alâeddin Esved'i, Taptuk Emre, Yûnus Emre, Ahî Evran, Karaca Ahmet Sultan gibi dervişân arasında saymakta ve bunların keramet ehli, duaları makbul zatlar olduğunu söylemektedir.³⁹

Elde ettiği müderrislik makamı, halkasını teşkil ettiği ilmî silsile, yetiştirdiği öğrencileri ve telif ettiği eserleri Alâeddin Esved'in ilmî kişiliği ve mertebesi hakkında yeterli fikir vermektedir.⁴⁰ Yukarıda geçtiği üzere, Alâeddin Esved'in üçüncü müderris olarak atandığı İznik Medresesi Osmanlı Devleti'nde kurulan ilk medrese olma özelliğini taşımakta,⁴¹ İznik de Osmanlıların ilk ilim merkezi olarak kabul edilmektedir.⁴² Daha sonra İznik dışında birçok

³⁵ Nişancı, *Hâdisât*, 110; Taşköprüzade, *Şakâik*, 9; Mecdî, *Hadâik*, 29. Alâeddin Esved'in "Karaca Hoca" lakabını aldığı, Ankaralı Hacı Bayram Velî ile dost olup kızı Zeliha'yı oğlu ile evlendirdiği, şair olduğu ve Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'nin onun öğrencisi olduğuna dair bilgiler (bkz. İrfan Ünver Nasrattınoğlu, *Afyonkarabisar'lı Şairler, Yazarlar, Hattatlar* (Ankara:1971), 173.) biyografi kaynaklarında bulunmamıştır.

³⁶ Taşköprüzade, *Şakâik*, 9; Nişancı, *Hâdisât*, 115; Gelibolulu, *Künbü'l-abbâr*, 1/86.

³⁷ Kefevî, *Ketâib*, 315-a.

³⁸ Kefevî, *Ketâib*, 315-b.

³⁹ Aşıkpaşazâde, *Tarih*, 163.

⁴⁰ Günay, *Kara Hoca*, 445.

⁴¹ Taşköprüzade, *Şakâik*, 7; Mecdî, *Hadâik*, 27; Gelibolulu Mustafa Ali Efendi, *Künbü'l-abbâr*, 1/81; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/522.

⁴² Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 2.

yeni medrese kurulmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Fatih Devri'ne kadar Osmanlılarca kurulan medreselere ilk Osmanlı medreseleri denilmekte ve buralarda yapılan medrese tahsili ve programının Selçuklu medrese programının bir devamı olduğu bilinmektedir.⁴³ Selçuklulardan tevarüs edilen ilmî geleneğin silsile halinde gelecek nesillere aktarılmasında ve zamanla bu geleneğin gelişerek Osmanlıya özgü bir renk ve karakter kazanmasında selefleri ve halefleriyle birlikte Alâeddin Esved'in kayda değer bir rolü ve katkısı olduğunda şüphe yoktur.⁴⁴

İlimdeki bu yetkinliğine ve henüz teşekkül eden Osmanlı eğitim sistemindeki tarihe damga vuran önemli rolüne rağmen, kaynaklarda Alâeddin Esved'in makam sevdasından uzak duran, takva ehli, hoş tavırlı ve güzel ahlâklı biri olduğu ifade edilmektedir. Kefevî, Sultan Orhan'ın onu ziyaret ettiğini, ona tazimde kusur göstermediğini dile getirmiş ve Alâeddin Esved'i duası makbul olanlardan saymıştır.⁴⁵ Alâeddin Esved devrin bütün yöneticileriyle güzel münasebetlerde bulunmuş, I. Murad'a ithafen *Kümüzu'l-envâr* adlı eserini yazmıştır.⁴⁶

6. Yetiştirdiği Talebeler

Alâeddin Esved, Orhan Gazi'nin vefatından önce İznik Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir. Orhan Gazi de 763/1362'de vefat ettiğine ve dönemin ilmî geleneğine göre müderrisler görevlerine kayd-ı hayat şartıyla atandığına göre⁴⁷ Alâeddin Esved 1397 yılına kadar yaklaşık 40 yıl müderris olarak görev yapmış olmalıdır. Bu uzun tedris hayatında pek çok talebe yetiştirmesine rağmen meşhur olanları azdır. Bununla birlikte Alâeddin Esved'den ders aldığı bildirilen bu zatların Osmanlı'nın ilmî ve siyasi hayatına damgasını vurmuş şahsiyetler olduğu görülmektedir.⁴⁸

6.1. Hasan Paşa

Alâeddin Esved'in öğrencilerinden birisi Arap diline dair eserleriyle ünlü, oğlu Hasan Paşa'dır. Türkler'de büyük erkek çocuğa "paşa" denmesi âdet olduğundan bu sıfatı almıştır.⁴⁹ Doğum tarihi bilinmemektedir. Taşköprüzâde onu Yıldırım Bayezid devri uleması arasında sayar.⁵⁰ Vefatı hakkında ise h. 827⁵¹ ile h.1025⁵² yılları gibi arası çok açık tarihler

⁴³ Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi* (İstanbul: 1997), 36.

⁴⁴ Günay, *Kara Hoca*, 445.

⁴⁵ Kefevî, *Ketâib*, 315-b.

⁴⁶ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta, 2001), 80.

⁴⁷ Zira Alâeddin Esved'den önceki iki müderris de selefin vefatıyla boşalan vazifeye halefin getirilmesi usûlü ile tayin edilmişlerdi.

⁴⁸ Günay, *Kara Hoca*, 447.

⁴⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/271-272.

⁵⁰ Taşköprüzâde, *Şakâik*, 23.

⁵¹ Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/287.

⁵² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1708.

verilmektedir.⁵³ *Sicill-i Osmânî*'de ise tarih verilmeksizin II. Murad devrinde vefat ettiği ve Bursa'daki medresesine defnedildiği kaydedilmektedir.⁵⁴

İlk tahsilini babasından alıp daha sonra Cemaleddin Aksarayî'den (v. 791/1388-89 [?]) Molla Fenârî ile beraber ders almışlardır. 826/1422 yılında kazasker, sonra da vezir olmuştur.⁵⁵ Aynı zamanda Bursa'da kendi adıyla anılan Kara Hasan Paşa Medresesi'nde ders vermiştir.⁵⁶ Yetiştirdiği öğrencileri arasında İznik Medresesi'nde müderrislik yapan Kutbuddin İznikî de bulunmaktadır.⁵⁷

Arap dili ve belagati alanında iki değerli eseri vardır. Biri Mutarrizî'nin (v. 610/1213) nahiv ilmine dair *el-Misbâh* adlı eserine yazdığı *el-İftitâh fî şerhi'l-Misbâh*,⁵⁸ diğeri de Ali b. Mes'ûd'a (v. VIII/XIV. yüzyılın başları) ait sarf ilimine dair *Merâhu'l-ervâh* adlı esere yazdığı *el-Mihrâb fî şerhi Merâhi'l-ervâh*⁵⁹ adlı şerhlerdir. Bu eserlerin yazma hâlinde muhtelif kütüphanelerde yüzlerce nüshasının bulunması bu eserlerin gördüğü ilgiyi, dolayısıyla da Hasan Paşa'nın ilmî seviyesinin geldiği noktayı ortaya koymaktadır.

6.2. Çandarlı Halil Hayreddin Paşa

Kaynaklarda Alâeddin Esved'in öğrencisi olduğu kaydedilen şahsiyetlerden birisi de ilk Osmanlı vezirlerinden, önemli devlet adamı ve kumandan Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'dır (v. 789/1387).⁶⁰

Asıl adı Halil olup önceleri Kara ve Karaca lakabı, vezirliği sırasında da Hayreddin unvanı ile anılmıştır. Karaman'da Sivrihisar kazasına bağlı Cendere köyünden Ali adlı bir kişinin oğludur. İznik Medresesi müderrislerinden Tâceddin Kürdî'nin kızı ile evlendikten sonra Şeyh Edebâli ile bacanak ve bu münasebetle de Osman Gazi'ye akraba oldu.⁶¹ Ölüm tarihi bazı kaynaklara göre h. 780,⁶² mezar kitâbesine ve diğer bazı kaynaklara göre ise 789/1387'dir.⁶³

⁵³ Bu tarihlerden birincisi doğru olsa gerektir. Zira babası (Alâeddin Esved) h. 800'de vefat eden birinin babasından 120 yıl sonra ölmesi aklen kabul edilemeyecek bir durumdur.

⁵⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî (Tezâkire-i Meşâbir-i Osmâniyye)* (İstanbul: Amire matbaası, 1311/1893), 2/117-118.

⁵⁵ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 118.

⁵⁶ Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984), 127.

⁵⁷ Mecdî, *Hadâik*, 59; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/133.

⁵⁸ Bkz. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 34 Nk 4596, İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 34 Fe 1922, Kütahya: Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi, 43 Va 2762.

⁵⁹ Bkz. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi 34 Nk 4667/1, İstanbul: Atıf Efendi, 34 Atf Ek 563, Konya: Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, 42 Yu 430.

⁶⁰ Taşköprizade, *Şakâik*, 9; Mecdî, *Hadâik*, 30; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakati'l-fubûl* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA), 2010), 2/87.

⁶¹ Münir Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/214.

⁶² Bkz. Mecdî, *Hadâik*, 31; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 2/87.

⁶³ Bkz. Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa," 8/214. Müstakimzâde her iki tarihi de verip h. 788-89'da vefat etmiş olmasının daha doğru olduğu kanaatindedir. (Bkz. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, *Mecelletü'n-nisab*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 628, Kültür Bakanlığı, Tıpkıbasım, Ankara, 2000), 352b.) Uzunçarşılı da bu yanlışlığın, 780 tarihi okunduktan sonra 9 rakamının bu 780 rakamından hariç

Biyografi kaynaklarında herhangi bir eserinden bahsedilmeyen Çandarlı için sadece Müstakimzâde (v. 1202/1788) onun belâgat ilminden *Telbîsu'l-Miftâh* isimli esere⁶⁴ şerh yazdığını kaydetmektedir.⁶⁵ Bu şerh, hakikaten Çandarlı'nın ise kendisinin hem devlet adamlığını hem de değerli âlimlerden biri olduğunu gösterir.

Ayrıca onun adına bazı eserler de kaleme alınmıştır. Cemâleddin Aksarâyî, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri üzerine olan hâşiyesini Kara Halil Paşa'ya ithaf etmiştir.⁶⁶

6.3. Molla Fenârî

İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Şemseddin Molla Fenârî de (v. 834/1431) Alâeddin Esved'in rahle-i tadrîsinden geçmiştir.⁶⁷ Ancak *Şekâik* ve *Mecdî Tercümesi* gibi kaynakların verdiği bilgiye göre, Molla Fenârî ile Alâeddin Esved arasında ilmî bir mevzuda bir münakaşa meydana gelmiş, bu yüzden Molla Fenârî Alâeddin Esved'i bırakarak Cemaleddin Aksarayî'nin ders halkasına katılmıştır.⁶⁸

ESERLERİ

Tâceddin Kürdî'nin vefatından sonra İznik Medresesi'ne üçüncü müderrisi olarak tayin edilen Alâeddin Esved tesbit edildiği kadarıyla seleflerinden farklı olarak tedris vazifesinin yanında telif faaliyetiyle de meşgul olmuştur. Böylece onun, Osmanlı Devleti'nde ilk yazılı eser veren şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ “Zira kendisinden önceki iki müderristen Kayserî, fıkıh eseri yazmadığından ve diğer eserlerini de İznik'e yerleşmeden önce yazdığından, Tâceddin Kürdî'nin ise herhangi bir eser bırakıp bırakmadığı bilinmediğinden, İznik medresesindeki faaliyetlerini, yazdığı hukuk eserleriyle taçlandıran ve böylece İznik ve dolayısıyla Osmanlı eğitim tarihinde ilk yazılı eser veren kişi Kara Hoca lakaplı Alâeddin Esved olmalıdır.”⁷⁰

Kaynaklarda Alâeddin Esved'e ait olduğu bildirilen eserlerin sayısı beştir. Bunlardan birisi Arap edebiyatı, ikisi fıkıh usulü, diğer ikisi de fûrû-i fıkıhla ilgilidir ve hepsi de önemli metinler üzerine yapılan şerhlerdir. Fıkıhla ilgili olanlar günümüze ulaşmış iken Arap diline

tutularak, bunun Arabî ayların dokuzuncusu olan Ramazan ayı zannedilmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. (bkz. Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi* (Ankara, 1986), Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 17.)

⁶⁴ Bu eser Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'unun belâgata dair üçüncü bölümünün Hatîb el-Kazvîni (v. 739/1338) tarafından yapılan muhtasarı olup üzerinde birçok şerh ve hâşiyeye çalışması yapılmıştır.

⁶⁵ Bkz. Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisab*, vr. 352-b.

⁶⁶ Aktepe, “Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa,” 8/215.

⁶⁷ Nişancı, *Hadîsat*, 110; Taşkoprîzâde, *Şakâik*, 9; Mecdî, *Hadâik*, 29-30; Gelibolulu, *Künhü'l-abbâr*, 1/86-87; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/352; Şevkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts), 2/268; Leknevî, *Fevâid*, 116-117.

⁶⁸ Taşkoprîzâde, *Şakâik*, 9; Mecdî, *Hadâik*, 29-30; Gelibolulu *Künhü'l-abbâr*, 1/86-87; Leknevî, *Fevâid*, 116-117.

⁶⁹ İhsan Fazlıoğlu, ilk eserin Davud-i Kayserî tarafından *el-İthâfî's-Süleymânî fi'l-abdî'l-Urbânî* adıyla yazıldığını söylese de “Kayserî'ye nispeti mutlak anlamda kesin değildir.” demektedir. (bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Davud Kayserî” *Naẓariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ekim2017);1-68). Ayrıca mezkûr eser enmüvec türü (çeşitli ilimlerin derlendiği) bir çalışma olduğu için Fazlıoğlu'nun bu iddiası, Alâeddin Esved'in Osmanlı Devleti'nde en azından ilk yazılı fıkıh eseri veren kişi olduğu gerçeğini şimdilik değiştirmeyecektir.

⁷⁰ Murteza Bedir, “Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlmiye'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı 1, 2006, Bahar, 35.

ait olana ne yazık ki henüz ulaşamamıştır. Bunlara ilaveten beş eser daha müellifle ilişkilendirilmektedir. Burada önce günümüze ulaşan veya ulaşamayan ama müellife nispeti kesin olan eserlerini, sonra da aidiyeti şüpheli olanları ele alacağız.

1. Günümüze Ulaşan Eserleri

1.1. *el-İnâye fî şerhi'l-Vikâye*

Alâeddin Esved'in bu eseri Hanefî mezhebinin temel metinlerinden olan Burhânüşşerâ'nın fûru-i fıkıhla ilgili *el-Vikâye* adlı eserine yazdığı şerhtir.

Müellif eserini İznik Medresesi'nde müderris iken yazmış⁷¹ ve Vezir Yûsuf b. Mûsâ'ya ithaf etmiştir.⁷² Bu şerh *Vikâye* ile birlikte furû eseri olarak Osmanlı medreselerinde Alâeddin Esved ve başkaları tarafından okutulmuştur.⁷³ Eser günümüze ulaşmış olup yazma nüshaları iki cilt hâlinde muhtelif kütüphanelerde kayıtlıdır.⁷⁴ Mevcut nüshalarından bir kısmı eksiktir. Muhammed b. Halîl tarafından 841/1437 yılında istinsah edilen en eski nüshasının birinci cildi 364 varak olup *Kitabü't-tahâre-Kitabü'l-vakf* arası konuları, ikinci cildi de 368 varak olup *Kitabü'l-büyû-Kitabü'l-hünsâ* arası konuları işlemektedir.

Eserde gerek mezhep içi gerek mezhepler arası görüş ayrılıklarına yer verilmiş, fetva alametleri kullanılarak mezhep içi ile sınırlı olmak kaydıyla tercihlerde bulunulmuştur. Yer yer *Vikâye* metni eleştirilmiş, metnin benimsediği görüşten farklı bir görüş tercih edilmiştir. Diğer mezheplerin veya fakihlerin görüşleri de çok defa delili ile sunulmuştur. Delillendirmede Hanefî mezhebi lehine tavır takınılmıştır. Teknik anlamda hilâf eseri sayılamazsa da *el-İnâye*'yi, Hanefî mezhebinin görüşlerini esas alarak çoğu kere Şâfî, kısmen de Mâlikî mezhebinin görüşleriyle karşılaştıran, aynı zamanda da hükümlerin delillerini zikreden müdellel ve bir ölçüde mukâren (karşılaştırmalı) bir fıkıh kitabı olarak tanımlamak mümkündür.

Alâeddin Esved'in *el-İnâye*'si sonraki âlimlere de kaynaklık etmiştir. İbn Kemâl Paşa *Mübimmâtü'l-müftî* adlı eserinde bazen من الأسود diyerek müellife atıfta bulunmakta, bazen de العناية شرح الوقاية diyerek bu eseri kaynak göstermektedir.⁷⁵ Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (v. 1098/1687) *el-Eşbâh* şerhinde şüf'a bahsinde *el-İnâye*'den alıntı yapmakta,⁷⁶

⁷¹ Taşköprizâde, *Şakâik*, 9; Mecdi, *Hadâik*, 29; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-ẓunûn*, 2/2020-2021; Leknevî, *Fevâid*, 116-117, Gelibolulu, *Künhü'l-abbâr*, 1/86.

⁷² Bu zat 1348-1371 yılları arasında Orhan Gazi ile Murad Hüdavendigâr'a vezirlik yapan aynı zamanda ulema sınıfından olan Yusuf Paşa'dır. Mezkur tarihler dikkate alındığında Alâeddin Esved'in *el-İnâye*'yi 772/1371'den önce yazdığı anlaşılmaktadır. İthaf metni için bkz. Ek 1.

⁷³ Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 49.

⁷⁴ Bkz. Süleymaniye Ktp. Fatih bölümü, no. 1883; Carullah Efendi, no. 765, 766; Ragıp Paşa, no. 562, 563; Esad Efendi, no. 590; Kütahya Vahitpaşa İl Halk Ktp, no. 43 Va, 747, 748; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. no. 05, Ba 333; Manisa İl Halk Ktp. no. 45 Ak Ze 543; Burdur İl Halk Ktp. No. 2058.

⁷⁵ İbn Kemâl Paşa Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Mübimmâtü'l-müftî fî furû'î'l-Hanefîyye*, thk. Abdulaziz el-Ammâr, 1. Bs. Mektebetü'l-ubeykân, Riyad 1439/2018, 1/228.

⁷⁶ el-Hamevî, Ahmed Muhammed, *Gamzû 'Uyûni'l-besâir Şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1. Bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1405/1985, 3/183.

Mevlânâ İzmîrî (v. 1165/1751) de *Mülteka'l-ebbur* şerhinde riba bahsinde علاء الدين الأسود في شرح الوقاية diyerek Alâeddin Esved'e atıfta bulunmaktadır.⁷⁷

1.2. Şerhu'l-Muğni fi'l-usûl

Alâeddin Esved'in bu kitabı, Hanefî âlimlerinden Ömer Habbâzî'nin (v. 691/1292) fıkıh usulüne dair kaleme aldığı ünlü eseri *el-Muğni* üzerine yazdığı şerhtir.⁷⁸ *Muğni*'yi anlamak için başka şerhlere ihtiyaç bırakmayacak tarzda yaptığı bu şerh⁷⁹ ... الحمد لله الذي نور قلوب العلماء... cümlesiyle başlamaktadır.⁸⁰ Kaynaklarda قال-أقول (Dedi-Derim ki) tarzında yazıldığı, büyük bir şerh olduğu ve hicri 787 yılında tamamlandığı bildirilmektedir.⁸¹ Bu tarih Alâeddin Esved'in hayatının son dönemlerine yani olgunluk dönemine tekabül etmektedir. Alâeddin Esved'in birçok kaynakta “Şârihu'l-Muğni” olarak tanıtılması,⁸² bu eserin vaktiyle iyi tanındığını göstermektedir.⁸³ Öte yandan bu şerhin 787/1385'de⁸⁴ Alâeddin Esved'in müderrisliği esnasında kaleme alınması, onun bir hoca olarak öğrencilerinin huzuruna nasıl hazırlıklı çıktığı açısından önemlidir.⁸⁵

Şerhu'l-Muğni, Alâeddin Esved'e dair çalışmalarda “günümüz kütüphane envanterlerinde bir kaydına rastlanmayan”, günümüze ulaşamamış eserlerinden sayılmakta idi.⁸⁶ Yaptığımız araştırma neticesinde bu eserin nüshalarının tek cilt, 191 vr. 29 satır halinde İrlanda Chester Beatty Kütüphanesi no: 3590'da, tek cilt, 192 vr. 27 satır halinde Dârü'l-kütübi'l-Katariyye, no: 1112'de ve Sen Petersburg no: 4/942'de kayıtlı olduğu görülmüştür.

⁷⁷ İzmîrî Mevlânâ Mehmed b. Velî b. Rasul, *Kemâli'd-dirâye ve cem'u'r-rivâye ve'd-dirâye min şürûhi'l-Mülteka'l-ebbur*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ty. 4/349.

⁷⁸ Taşköprizâde, *Şakâik*, 9; Mecdi, *Hadâik*, 29; Gelibolulu, *Künbü'l-abbâr*, 1/86-87; Şevkânî *el-Bedru't-tâli*, 2/266; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1749; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-arifin*, 726; Leknevi, *Fevâid*, 116-117.

⁷⁹ Mecdi, *Hadâik*, 29.

⁸⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1749.

⁸¹ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1749; Leknevi, *Fevâid*, 117.

⁸² Taşköprizâde, *Şakâik*, 9; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/266.

⁸³ Günay, *Kara Hoca*, 449.

⁸⁴ *Keşfü'z-zunûn*'da *Şerhu'l-Muğni*'nin telif tarihi h. 787 olarak tespit edilmiştir. Bizim ulaştığımız Chester Beatty nüshasında ise eserin h. 762'de bitirildiği yazmaktadır. Ayrıca söz konusu nüsha *Keşfü'z-zunûn*'da ifade edildiği gibi (قال-أقول) tarzında kaleme alınmamıştır. Hem telif tarihi hem de telif tarzındaki uyumsuzluk eserin Alâeddin Esved'e aidiyetinde şüphe uyandırır da nüshanın ferağ kaydında eser sahibi kendisini علي بن عمر القرحصاري olarak tanıttığı için eserin Alâeddin Esved'e ait olduğu anlaşılmaktadır. *Keşfü'z-zunûn*'un telif tarihi olarak gösterdiği h. 787 yılının ise eserin istinsah edildiği tarih olması mümkündür. Öte yandan Darü'l-kütübi'l-Katariyye nüshası eksik olduğu için eserin Alâeddin Esved'e aidiyeti kesinleştirilememiştir. Ancak söz konusu nüsha *Keşfü'z-zunûn*'daki bilgilere uygun olarak (قال-أقول) tarzında yazılmıştır. Gerek telif tarzının kaynaklardaki bilgiye uygun olması gerekse de kütüphane kayıtlarında eserin müellifinin Alâeddin Esved olarak gösterilmesi eserin şarihimize aidiyetine dair bir ipucu olmaktadır. Bunlara ilave olarak Chester Beatty nüshasını Darü'l-kütübi'l-Katariyye nüshası ile karşılaştırdığımızda birbirlerine benzediklerini gördük. Bu durumda yanlış bir nispet yapıldığı ve iki nüshadan birinin Alâeddin Esved'e ait olmadığına yönelik büyük bir şüphe ortaya çıkıyor. Bu şüpheyi giderecek son koz henüz ulaşamadığımız Sen Petersburg no: 4/942 nüshası olacaktır. Adı geçen nüshanın mukaddimesi ve ferağ kaydı incelenerek Alâeddin Esved'e aidiyeti kesinleştirildikten sonra diğer iki nüshanın bu nüsha ile mukayyesi sonucu, benzeşen nüshanın şarihimize nispetinin doğru, benzeşmeyenin ise yanlış olduğu anlaşılacaktır.

⁸⁵ Cici, *İslam Hukuku Çalışmaları*, 80.

⁸⁶ Bkz. Günay, *Kara Hoca*, 449; Cici, *İslam Hukuku Çalışmaları*, 80.

1.3. *Künûzü'l-envâr fi şerhi Rumûzü'l-esrâr*

Alâeddin Esved'in bu eseri fıkıh usûlüne dair olup, Ebû Bekir İbrahim'in *Rumûzü'l-esrâr* adlı usûl eserine yazdığı bir şerhtir. Günümüzde tespit edilebilen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi, no. 1334'de kayıtlıdır.⁸⁷ Eser, 334 varak (27 satır), 11 fasıl ve 30 konudan meydana gelmektedir.

769/1368 yılında yazar hayattayken istinsah ve mukabele edilmiş olan bu nüshanın mukaddimesinden anlaşıldığına göre Alâeddin Esved eserini üçüncü Osmanlı padişahı I. Murad'a (Hüdavendigâr) ithaf etmiştir.⁸⁸ "Bu ithaf metni tarihsel açıdan son derece önemli bir belge olup Osmanlı beyinin XIV. yüzyılın ikinci yarısında ulema sınıfından bir insan tarafından nasıl görüldüğünü gösteren önemli bir delildir. Yazar ithaf metninde hem Orhan Bey hem de Murad Han için sultan lakabını kullanır; ayrıca Murad Hüdavendigâr için "Kayserlerin iktidarının mirasçısı-varisi mülki kayasire" tabiri kaydeder ki bununla Bizans imparatorlarını kastettiği açıktır. Ayrıca padişah için kullandığı sıfatlar arasında onun din için ve Müslümanlar için savaştığı birisi olduğu ısrarla vurgulanmıştır. Wittek-Köprülü'nün Osmanlı beyliğini bir gazi devleti olarak nitelemelerini haklı çıkaracak türden kayıtlardır bunlar."⁸⁹

Alâeddin Esved bu eserinde usûl-i fıkıhla ilgili tezhîb ve tertibe riâyet ederek, aklî ve naklî delilleri kullanarak, usûl ile furûu tatbik ederek muhtasar bir eser tasnif ettiğini kaydetmiştir. Usûl-i fıkıh, fıkıh ve fakihin tanımlarını vererek usûl-i fıkıhın gayesi, konusu ve faydası üzerinde durmuştur. Abdest-niyet ilişkisi ile ilgili düşüncesini aktarırken, nasların kat'î

⁸⁷ İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1334. (müstensih, Muhammed b. Necib el-Karahisârî, İstinsah tarihi, 769/1367)

⁸⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/352. İthaf metni için bkz. Ek 2.

⁸⁹ Murteza Bedir, "Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlmi'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler," *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 1, (İstanbul: Bahar, 2006), 37-38. Murteza Bedir mukaddimesinin ilgili bölümünün çevirisini şöyle vermektedir: "Sultan'ın yüce makamına mensup Ebu Bekir b. İbrahim'in usul-i fıkıha dair eserini şerh etmem ilham yoluyla ... emrolundu ... Eserin mukaddimesini (Padişahın şu) lakaplarıyla süslemek istedim: Yüce ve müeyyed (Allah tarafından desteklenmiş) melik, saygın şehinşah. iyilikler ve güzelliği bol veren adalet ve hakkaniyeti yaymada Allah'ın işareti (ayetullah), bayrakları diken, hedefe ilk varan, yüce okuyla en yüksek okları yenen, yardım elini en uzaklara bile uzattığı herkesçe bilinen, âlemlerin Rabb'i'nin inayeti kendisine özel olarak verilmiş, ömrünü dinin sembollerini yüceltmek için harcamış, ölü düşünceleri diriltiren, ölü ilimleri canlandıran, gazilerin ve mücahitlerin önderi, kafir ve azgınlığın kökünü kazıyan, adalet ve iyilik dağıtan, emniyet ve huzuru yayan, zalimleri kahreden, kayserlerin mülkünün varisi, din ve devletin parıldayan ışığı, İslam'ın aslanı ve Müslümanların yardımcısı, Allah'ın emrini ifa ile meşgul, Allah'ın hucetini izhar eden, adil ve şehid Sultan Orhan'ın oğlu Murad Bey; Allah onu rahmet ve rızasına gömsün ve cennetinin en güzel yerine yerleştiresin. Saltanatının gölgesi uzasın, devletinin çadır ipleri ebediyet direkleriyle bağlansın, işlerin anahtarları onun ellerinde yarış atının dizginleri, düşman gruplar ise onun ayakları altında ezilen üzümler gibi olmaya devam etsin. Allah ona yardım etti ve iktidarı tam manasıyla ona verdi. Melikler onun kapısının toprağına yüz sürmekle övündüler. Adalet ve hakkaniyetin kurallarını o yerleştirdi, zulüm, bidat ve azgınlığı kaldırdı. Geceler ve günler huzur buldu, aylar ve yıllar gülümsedi, fitne odakları mahvoldu, sıkıntı yolları kapandı. sevinç geri döndü kötülük ise kayboldu. Böylece tüm halk üzerine onun devletinin ebediyen devamını, adaletinin sürmesini, dostlarının galip gelmesini ve düşmanlarının yok edilmesini Allah'tan istemek bir yükümlülük oldu. Bu bütün insanlığa şamil bir duadır. Adet ve gelenek gereği meliklere ve büyüklere tevessül ve yakınlaşmak amacıyla güç ve kudretlerine uygun bir hediye sunmak gerektiğinden mezkûr şerhi onun şerefli ismiyle değerli kılmayı ve yüce adıyla süslemeyi uygun buldum. Ta ki zamanla baki kalsın, aylar ve senelerin geçmesiyle yok olup gitmesin. Herkese şamil sevecenliğinden ve bol şefkatinden beklenen odur ki, yardım elini ona uzatsın ve onu kabul ederek onurlandırsın. Eğer onda bir hata ve yanlışlık görürse bunları görmezden gelerek bağışlasın. Allah her türlü eksiklikten münezzehtir. Ben aczimi ve eksiklerimi itiraf ediyorum, hata ve günah işleyebileceğimi biliyorum."

ve zannîliğine dikkat çeken müellif, “mezheb(imiz)e mahalefet eden (biri hâssın derecesini âhad haber seviyesine indirmek, diğeri de âhad haberin derecesini nassın konumuna yükseltmek gibi) iki yönden yanılmıştır” demektedir.⁹⁰

Şâfî ve Mâlikîlerin görüşlerine de yer verip; harflerin manaları, istidlâlin sahih ve fasid kısımları, ictihadın tanımı ve müctehidde aranan şartlar, sebep, illet, şart, alâmet ve ehliyet üzerinde durarak eserini tamamlamıştır. Müellifin verdiği bilgilere ilâvelerde bulunmuş, diğer mezheplerin görüşlerine delillerine değinmeksizin işaret etmiş, mezhebe -özellikle Ebû Hanîfe'ye- bağlı kalarak karşı çıkanları reddetmiş ve furûdan örnekler vermiştir. Bu yönüyle çalışmanın, telif niteliğinde bir eser olduğu ifade edilebilir.⁹¹

1.4. *Haşiye alâ Şerhi ve Tertibi Cami'î's-sagîr*

Bibliyografya kaynaklarının bir kısmında Alâeddin Esved'e nispet edilen bu eser⁹² Sadrüşşehîd Hüsameddin İbn Mâze'nin (v. 536/1141) çoğu kere *Cami'u's-Sadrişşehîd* adıyla anılan, İmam Muhammed'in *Camiu's-sagîr*'ine yaptığı tehzib ve tertibin üzerine müellifimiz tarafından yazılan bir haşiyedir. Bazı kaynaklarda ise Alâeddin et-Trablusî'ye nispet edilmektedir.⁹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 1686 numarada kayıtlı bulunan bir nüshanın ilk yaprağında شرح الجامع الصغير لعلاء الدين الأسود الطرابلسي yazmakta ve الطرابلسي kelimesinin üzeri çizilmiş bulunmaktadır. Bu yanlış nisbetin buradan kaynaklandığı da düşünülebilir. Öte yandan eserin ferağ kaydında h. 798 yılında ve İznik'te bitirildiği kaydedilmektedir. Yaptığımız araştırmada adı Alâeddin Ali olup Trablusî nisbesini taşıyan müelliflerin hiçbirisinin babalarının adının Ömer olmadığı, “Esved” lakabını almadıkları ve bu kitabın telif tarihinden çok sonra yaşadıkları ve yazdıkları kitaplar arasında da bu eserin bulunmadığı görülmüştür.⁹⁴

Öte yandan *Keşfü'z-zunûn*'da yargılama hukukuna dair *Muînü'l-bükkâm fî mâ yeteradeddî beyne'l-hasmeyni mine'l-abkâm* adlı eser tanıtılırken, yazarının Kudüs kadısı olup h. 844'de vefat eden, aynı zamanda *Vikâye* üzerine *el-İstiğnâ* adıyla bir şerh yazan Alâeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Halil et-Trablusî olduğu, ne var ki bazılarınca *Muînü'l-bükkâm*'ın müellifimiz Alâeddin Esved'e nisbet edildiği yazılıdır.⁹⁵ Öyle anlaşılıyor ki isim benzerliği ve her ikisinin de *Vikâye* üzerine şerh yazmaları yüzünden bu eser müellifimize nisbet edildiği gibi, müellifimize ait olan *Haşiye alâ Şerhi ve Tertibi'l-Cami'î's-sagîr* adlı eser de Trablusî'ye nisbet edilmiştir.

⁹⁰ Cici, *İslam Hukuku Çalışmaları*, 82-84.

⁹¹ Cici, *İslam Hukuku Çalışmaları*, 85.

⁹² Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967-2015), I/429; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mecmû İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi* (Kayseri: Mektebe Yayınları), 3/2107. Bazı kaynaklarda شرح ابن مازة حاشية على شرح ابن مازة olarak kayıtlıdır. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Camiu's-sagîr ve'l-havâşî* (Abu Dabi: 2004), 2/730.

⁹³ *el-Fibrisü's-samli li't-türasi'l-arabiyyi'l-İslâmiyyi el-mabtût* (Amman: Müessetü Ali Beyt, 2001), 5/127.

⁹⁴ Trablusî nisbesiyle anılan Alâeddin Ali adındaki zevat ve eserleri için bkz. Bağdath, *Hedyyetü'l-arifin*, 1/732, 754, 765; Edip Cemil Mustafa el-Azm, *es-Sirru'l-mesûn alâ Keşfü'z-zunûn*, thk. Muhammed Ramazan Yusuf (Beirut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1. Basım, 2004), 1/227.

⁹⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1745.

Ayrıca İbn Âbidîn'in, *el-Havâşî's-Sa'diyye*'den⁹⁶ naklen Alâeddin Esved'in *Hâşiyetü'l-Câmi'is-sağîr*'inden alıntı yaptığı görülmektedir.⁹⁷

2. Günümüzde Henüz Ulaşılamamış Olan Eseri

Şerhu'l-İzâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân

Alâeddin Esved'in bu eseri, ünlü Arap belagatı teorisyeni Hatîb Kazvî'nin (v. 739/1338) *el-İzâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân* adlı eserine yazdığı şerhtir.⁹⁸ Esere henüz ulaşılamamıştır. Cemâleddin Aksarâyî'nin (v. 791/1388-89 [?]) de aynı adı taşıyan bir eseri olup günümüze ulaşmıştır.⁹⁹

3. Nispeti Kesin Olmayan Eserler

Bazı Osmanlı tarihi kitaplarında¹⁰⁰ devlet adamlarına ithaf edilen eserler arasında sayılan *Şerb-i Müşkilâtı Kur'ân*, *Şerb-i Müşkilâtı ehâdîs*,¹⁰¹ *Mecma'u'l-fuâd*,¹⁰² *Keşşâf Tefsiri Hâşiyesi*¹⁰³ gibi eserler Alâeddin Esved'e dair bir kısım çalışmalarda onunmuş gibi gösterilmektedir.¹⁰⁴ Hâlbuki bu eserlerden *Mecma'u'l-fuâd*'in müellifi belli değildir,¹⁰⁵ diğerleri de kaynaklarda¹⁰⁶ ve muasır çalışmalarda devrin namı alimi Cemâleddin Aksarâyî'ye (v. 791/1388-89 [?]) nisbet edilmektedir.¹⁰⁷

Alâeddin Esved'in, mesaisini ulûm-i İslâmiyye içerisinde tefsir, hadis, kelam disiplinlerine değil de fıkha hasrettiği anlaşılmaktadır. Henüz kurulum aşamasında olan Osmanlı idaresinin ve adlî müesseselerin teşri' sahasında ortaya konulacak eserlere olan ihtiyacı ve gerek ferdî gerek sosyal ve idari hayatla ilgili pek çok problemin çözümünün, fikhî çalışmalara/hukuk metinlerine bağlı olması, Alâeddin Esved'in fıkha eğilmesinin sebebini ortaya koymaktadır. Öte yandan, bir müderris olan Alâeddin Esved'in aynı zamanda bir devlet memuru, yerine göre bir hâkim, kimi durumlarda bir müftü olduğunu da göz önünde

⁹⁶ *Hüdâye* şârihi Ekmelüddin el-Bâbertî'nin (v. 786/1384) *el-İnâye*'si üzerine el-Sâdî Çelebî (v. 945/1539) tarafından yazılan hâşiye.

⁹⁷ İbn Âbidîn, *Minbatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik*, (İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik ile birlikte), Darü'lkitabi'l-İslami, t.y., 7/97.

⁹⁸ Katib Çelebi, *Keşfü'z-ẓunûn*, 1/211; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, 1/726; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin Teracimu musannifin'l-kütübü'l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1957), 7/158.

⁹⁹ 776 (1374-75) tarihli müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Damad İbrâhim Paşa, nr. 1020) kayıtlıdır. (Mustafa Öz, "Cemaleddin Aksarayî" *Tu'rkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 7/308.)

¹⁰⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/536.

¹⁰¹ Bu ikisi şehzâdeliği zamanında Yıldırım Bayezid'a ithaf edilmiştir. (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/536.)

¹⁰² Belagatten Sekkâkî'nin (ö. 606/1209) *Miftâh* adlı eserinin muhtasar bir şerhi olup I. Murad'a ithaf edilmiştir. (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/536.)

¹⁰³ Çandarlı Halil Hayreddin Paşa'ya ithaf edilmiştir. (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/536.)

¹⁰⁴ Bkz. Sefa Öcal, "Alâeddin-i Esved (Kara Hoca) ve İznik Medresesi", 47; Zuhûrî Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (İstanbul: 1. Basım, 1964), 3/132.

¹⁰⁵ Bkz. Uzunçarşılı, "I. Murad", *İslâm Ansiklopedisi (İA)* (İstanbul: 4. Basım, 1979), 8/598.

¹⁰⁶ Bkz. Taşköprizâde, *Şekâik*, 18; Mecdî, *Hadâik*, 40; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/266; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, 2/165.

¹⁰⁷ Bkz. İrfan Görkaş, *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı ve Eserleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 49-58; Öz, "Cemaleddin Aksarayî", 7/308-309.

tutmak lazımdır. Dolayısıyla, kendisine intikâl eden/sorulan meseleleri İslam hukuku açısından çözüme kavuşturması gerekiyor, bu da fikhî çalışmaları gerekli kılıyordu.

Alâeddin Esved'in bütün eserlerinin metin değil, şerh türünde kaleme alınmış olması da dikkat çekici olmakla beraber şaşılacak bir durum değildir. Şu sebeple ki, "Osmanlı ilim hayatı, tevârüs ettiği ilim geleneğine sıkı sıkıya bağlıdır. Söz konusu gelenek, o güne kadar kurucu metinlerini, otorite âlimlerini çoktan çıkarmış, bilimsel yöntemlerini yerli yerine oturtmuş, eğitim kurumlarını yerleştirmiş ve olgunluk çağına ulaşmış bir gelenektir. Dolayısıyla verilecek bütün eserler ne kadar özgün olurlarsa olsunlar, söz konusu geleneğin bir devamı olacaklardır. O halde geç dönem âlimlerinin yapacakları en önemli ilmî faaliyet, mevcut metinleri anlamak, açıklamak, delillerini tartışmak, pekiştirmek, dönemsel ihtiyaçlara cevap verecek tarzda işlemek, yeniden tasnif etmek ve de sağlıklı bir şekilde bir sonraki kuşağa aktarmak –ki bu son derece önemlidir- vb. hususlardır. Bu noktada şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar gibi yöntemler önem arz etmektedir."¹⁰⁸

Sonuç

Alâeddin Ali b. Ömer el-Esved'in yaşadığı dönem (VIII/XIV. asır), bazılarının göre fıkıh tarihi açısından telif eserlerin yazılmaz olduğu, şerh-hâşiye türü eserlerin yaygın olarak kaleme alındığı, taklid ruhunun tavan yaptığı, fikhın durakladığı/donuklaştığı çağ olarak nitelenmektedir. "Şerh-hâşiye türü çalışmalar" şeklinde dudak bükülen yazım tekniğinin bazı çevrelerde "orijinaliteden uzak ve tekrarlarla malul" bir metin üretim biçimi olduğuna dair yaygın ve –bizce yanlış- bir kanaat vardır.

Yukarıdaki tespitin Alâeddin Esved hakkında geçerli olmadığını söylenebilir. Zira müderrislik makamını elde etmesi, Selçuklu'dan Osmanlı'ya tevarüs eden ilim silsilesinin muhkem bir halkasını teşkil etmesi, alanında mümtaz öğrenciler yetiştirmesi ve her biri esaslı metinleri şerh etmesi, Alâeddin Esved'in ilimdeki mertebesini ortaya koymaktadır. Bu husus ayrıca onun Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve eğitim sisteminin şekillenmesinde damgasını vuran mühim şahsiyetlerden biri olduğunu göstermektedir.

Alâeddin Esved'in kendi yaşadığı çevre ve dönemle sınırlı bir etkiye sahip olmadığı, tesirinin asırlar sonrasına uzandığı anlaşılmaktadır. Bu etki; onun yetiştirdiği namlı öğrencileri vasıtasıyla Osmanlı ilim tarihine katkıda bulunmasında tezahür ettiği kadar, İbn Kemal Paşa (v. 940/1534), el-Hamevî (v. 1098/1687), Mevlânâ Mehmed İzmirî (v. 1165/1751) ve İbn Âbidîn (v. 1252/1836) gibi kendisinden sonra yaşayan müelliflerin, eserlerinde Alâeddin Esved'e atıf yapmalarında ya da onun kitaplarını kaynak göstermelerinde de ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan Alâeddin Esved'in özellikle iki eserinde şerhe konu ettiği metinlerin genel olarak Hanefî, özel olarak da Osmanlı ilim havzasında oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi Habbâzî'nin fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *el-Muğnî*'si, diğeri de Burhanüşşeria'nın *el-Hidâye*'den özetlediği fikhın furû'una dair *el-Vikâye*'sidir. *el-Muğnî*,

¹⁰⁸ Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-", *Marife*, Yaz 2015, 15/1, s. 12-13.

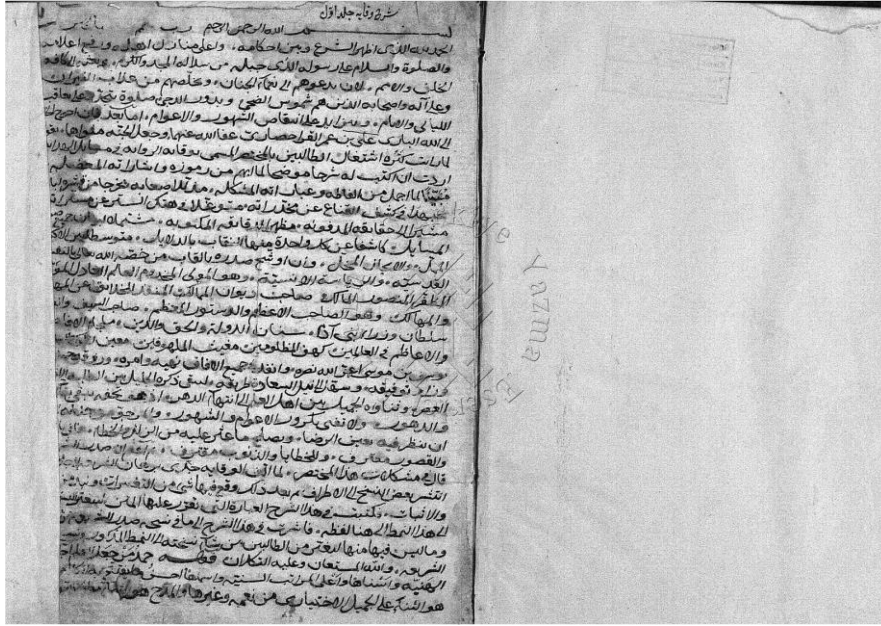
Osmanlı medreselerinde usûl alanında okutularak üzerine birçok şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır. Alâeddin Esved'in, üzerine *el-İnâye* şerhini yazdığı *el-Vikâye* ise Hanefî literatüründe en sağlam ve muteber metinlerden biri olup Osmanlı medreselerinde furû' alanında okutulmuştur. Alâeddin Esved'in *el-Vikâye*'yi şerh etmesinden sonra Osmanlı fakihlerinin şerh, haşiye ve tercüme tarzı çalışmalarla bu esere ilgilerinin arttığı görülmektedir. Bu manada Alâeddin Esved'in *el-Vikâye* üzerine yapılan çalışmalara öncülük ettiği söylenebilir. Aynı zamanda Alâeddin Esved ilk dönem Osmanlı fakihlerinden birisi olduğundan ve Osmanlı havzasında telif geleneğinin kendisi ile başladığı kabul edildiğinden onun kaleme aldığı çalışmaların dönem itibariyle ayrı bir önemi olduğunda şüphe yoktur.

Diğer taraftan İslam düşünce mirasının büyük çoğunluğu ve Alâeddin Esved gibi daha nicelerinin eserleri hâlâ yazma vasfını taşımakta ve kütüphanelerin tozlu raflarında kendilerine el uzatacak himmet sahiplerini beklemektedir. Bu yazmalar incelenerek gün yüzüne çıkarıldığında hem ecdada vefa borcu yerine getirilecek hem de yazdıkları eserlerin özgünlüğü görülecektir. Biyografi kaynaklarında usûlcü kimliği ön plana çıkartılan ve hakkında "ulûm-u mütenevvia ile mevsuf bir feylesof" değerlendirilmesi yapılan Alâeddin Esved'in iş bu yönlerinin de ortaya çıkartılabilmesi için, onun diğer eserlerinin de tahkik ve tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu meyanda günümüz araştırmacılarına büyük görevler düşmektedir.

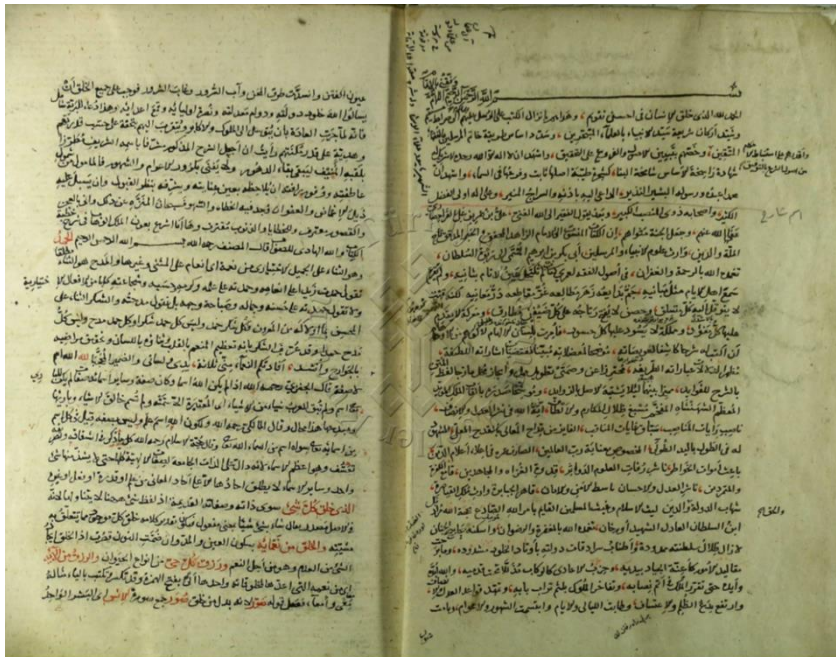
Ekler

Ek 1. el-İnâye fî şerhi'l-Vikây'e'nin ithaf metnini içeren mukaddimesi. (Süleymaniye Ktp.

Esad Efendi Nüshası, no. 1590, vr. 1.)



Ek 2: Künûzü'l-envâr fî şerhi Rumûzi'l-esrâr'ın ithaf metnini içeren mukaddimesi



Kaynakça

- Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Aktepe, Münir. “Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/214. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed Âşıkî. *Tevârih-i âli Osmân (Aşıkpaşazâde Tarihi)*. İstanbul: Matbaa-i âmire, 1332/1913.
- Âşıkpaşazâde. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. şr. Hüseyin Nihal Atsız. İstanbul: M.E.B., 1992.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin ve Esmâü'l-müellifin*. 2 Cilt. İstanbul: 1951.
- Bedir, Murteza. “Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrı'nda (1389'a kadar) İlmiye'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler,” *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1. (İstanbul: Bahar, 2006), 23-39.
- Bekdemir, Sezayî. *Sadriüşşeria Es-Sâni'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkâh Adh Eseri Bağlamında)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Amire Matbaası, 1334/1915.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta, 2001.
- Danışman, Zuhûrî. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. 14. Cilt. İstanbul: 1964.
- Edip Cemil Mustafa el-Azm. *es-Sirru'l-Mesûn alâ Keşfi'z-zunûn*. thk. Muhammed Ramazan Yusuf, Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1. Basım, 2004.
- Edirnevi, Mehmed. *Hadaiku's-Şakaik: Şakaik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri*. nşr. Abdulkadir Özcan. İstanbul:1989.
- el-Fibrisü's-şamilü li't-türasi'l-arabiyyi'l-İslâmiyyi el-mabtût*. 12 Cilt. Amman: Müessetü Ali Beyt, 2001.
- Esved, Alâeddin. *el-İnâye fî şerhi'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 590, 1b-285a.
- Esved, Alâeddin. *Künûzü'l-envâr fî şerhi Rumûzi'l-esrâr*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1334, 1a-336a.
- Esved, Alâeddin. *Şerhu'l-muğni fî usûli'l-fikh*. Dublin: Chester Beatty Kütüphanesi, 3590, 3a-191b.
- Fazlıoğlu, İhsan. “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Davûd Kayseri”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ekim2017), 1-68.
- Gelibolulu Mustafa Ali Efendi. *Kitabü't-tarih-i künbü'l-abbar*. nşr. Ahmed Uğur vd. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Görkaş, İrfan. *Cemaleddin Aksarayı'nın Hayatı ve Eserleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Günay, Hacı Mehmet. “İznikli Alaeddin Esved (Kara Hoca) Ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri,” *Uluslararası İznik Sempozyumu*, (5-7 Eylül 2005).

- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Camîu's-surâh ve'l-havâşî*. 3 Cilt. Abu Dabi: 2004.
- Hamevî, Ahmed Muhammed. *Gamzû 'Uyûni'l-besâir Şerbu'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: 1. Bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tâcü't-Tevarih*. haz. İsmet Parmaksızoğlu. , 5 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2. Basım, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Minbatü'l-Hâlık ale'l-Babri'r-râik*, (İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik ile birlikte). 8 Cilt. Darü'l-kitabî'l-islami, t.y.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Mühimmâtü'l-müftâ fî furû'î'l-Hanefîyye*, thk. Abdulaziz el-Ammâr. Riyad: 1. Bs. Mektebetü'l-ubeykân, 1439/2018.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Bilim Mirası*. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi, 2017.
- İşpirli, Mehmet. "Lakap". *Tu'rkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/67. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İzmîrî, Mevlânâ Mehmed b. Velî b. Rasul. *Kemâlî'd-dirâye ve cem'u'r-rivâye ve'd-dirâye min şürûhi'l-Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Jorga, Nicolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. çev: Nilüfer Epçeli. 5 Cilt. İstanbul: Yeditepe, 2005.
- Karabulut, Ali Rıza- Karabulut, Ahmet Turan. *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Kâtib Çelebî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerâfeddin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsî'l-Arabî, ty.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakati'l-fuhûl*. 6 Cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA), 2010.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman el-Hanefî. *Ketâibü a'lâmi'l-abyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Nu'mâni'l-mubtâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1931, 1a-416b.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn Teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1957.
- Leknevî, Abdülhay. *el-Fevaidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefîyye*. Kahire: Daru'l-kitabî'l-İslamî, ty.
- Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi. *Mecelletü'n-nisab*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 628, Kültür Bakanlığı, Tıpkıbasım, Ankara: 2000.
- Nasrattınoğlu, İrfan Ünver. *Afyonkarabısar'lı Şairler, Yazarlar, Hattatlar*. Ankara:1971.
- Neşrî, Mehmed. *Kitab-ı Cibân-nümâ, Neşrî Tarihi*. nşr. Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1987.
- Nişancı Mehmet Paşa. *Nişancı Mehmet Paşa Tarihi ve Osmanlı Tarihi Zeyli*. İstanbul: Kamer Neşriyat, 1983.
- Öcal, Sefa. "Alâeddin-i Esved (Kara Hoca) ve İznik Medresesi". *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 93 (Eylül, 1994).
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: Brill, 1967-2015.
- Süreyya, Mehmed. *Sicilli Osmanî (Tezkire-i Meşâbîr-i Osmanîyye)*. 1-4 Cilt. İstanbul: Amire matbaası, 1311/1893.
- Şemseddin Sâmî. *Kamûsu'l-Âlâm*. 6. Cilt. Ankara: Kaşgar, Tıpkıbasım, 1996.

Şevkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâli' bi mebâsini men ba'de't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Taşköprizâde, İsamuddin Ahmed b. Mustafa. *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd- Devleti'l-Usmâniyye*. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-arabî, 1975.

Turgut, Vedat. "Osman Gazi'nin Hanımları ve Çocukları". Vakanüvis: Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, Söğüt Özel Sayısı (2019), s. 67-80.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "I. Murad". *İslam Ansiklopedisi (İA)*. 8/598. İstanbul: 4. Basım, 1979.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Çandarlı Vezir Ailesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1986.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.

Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm, Kâmûs'u Terâcim li-eşberi'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arabi ve'l-müsta'rabîne ve'l-müştirikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 15. Basım, 2006.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KUR'ÂN'A GÖRE AİLEYİ AYAKTA TUTAN BAZI KAVRAMLAR VE BU BAĞLAMDA HZ. İBRÂHÎM'İN ÖRNEKLİĞİ

SOME CONCEPTS THAT KEEP THE FAMILY ALIVE ACCORDING TO THE QUR'AN
AND THE EXAMPLE OF PROPHET ABRAHAM

Şuayip KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı. suaybk@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-8261-1491

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ekim 2020/ 28 October 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Kasım 2020 / 7 November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 344-371.

Cite as / Atıf: Karataş, Şuayip. “Kur'ân'a Göre Aileyi Ayakta Tutan Bazı Kavramlar ve Bu Bağlamda Hz. İbrâhîm'in Örnekliliği [Some Concepts That Keep The Family Alive According to the Qur'an and the Example of Prophet Abraham]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 344-371.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

Kur'an-ı Kerim'de "ehl" ve "âl" olmak üzere iki farklı kelimeyle ifade edilen aile kavramına pek çok âyette yer verilmiş; ailede eşlerin karşılıklı hak ve görevleri, evlenme, boşanma ve miras gibi bazı konular açıklanmış, ailenin eşler için bir sekine yeri oluşuna dikkat çekilmiştir. Hz. Âdem'le birlikte eşinden de bahsedilmiş olması, insanın yalnız bir varlık olmadığına; evlatlarından haber verilmiş olması ise ailenin insanlık tarihiyle yaşıt bir kurum olduğuna ve önemine işaret olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle, Kur'an'ın aileye bakışını Kur'an'da bahsedilen bazı peygamber ailelerini ele almak suretiyle tespit etmek ve bu konuda bazı çıkarımlar yapmak mümkün görülmektedir. Kur'an'da peygamber ailelerinden farklı örnekler sunularak aile fertleri evrensel birer rol model olarak tanıtılmakta, peygamberlerin aileleriyle yaşadıkları bazı hadiseler anlatılmaktadır. Bu çalışmada öncelikle, "ehl" ve "âl" kelimeleri üzerinden "Kur'an'da aile kavramı" ele alınmış; ardından Kur'an'a göre aileyi ayakta tutan sevgi, sadakat ve güven kavramları irdelenmiş; daha sonra ise bu kavramlar bağlamında Kur'an'da rol model olarak sunulan Hz. İbrâhîm'in örnekliği üzerinden bazı durum tespitleri yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Aile, Ahlâk, Hz. İbrâhîm.

Abstract

In the Qur'an, the concept of family is expressed with two different words; "ehl" and "al" and they are used in many verses. In these verses some issues such as mutual rights and duties of spouses in the family, marriage, divorce and inheritance were explained, and it was noted that the family has a "sekine/quiescence" for spouses. The fact that his wife was also mentioned along with Prophet Adam can be considered as a sign that man is not a lonely being. The mention of his children signifies that the family is an institution as old as human history, and that the family is of a great importance. For this reason, it seems possible to determine the view of the Qur'an on the family institution or making some deductions, by giving examples from some of the families of the prophets mentioned in the Qur'an. In the Qur'an, different examples from the families of the prophets are presented and family members are introduced as universal role models, and some of the events that the prophets experienced with their families are described. In this study, first, the concept of "family" in the Qur'an was discussed through the words "ahl" and "al". Then, the concepts of love, loyalty and trust that keep the family alive according to the Qur'an were examined. After that within the scope of these concepts, some determinations were made based on Prophet Abraham example.

Keywords: Tafseer, The Qur'an, Family, Morality, Prophet Abraham.

Extended Abstract

When one browse through human history, it is easy to see that the family had a great duty in the process of people transforming into communities and played a great role for the nations and societies. In this sense we might say that the foundation of mankind lies in the family. Looking at the history, it is understood that the first society was formed from the family. While this subject is explained in the Qur'an, it is stated that the first human being created was Adam and that Adam and his wife lived as a family. In order to direct people's beliefs and behaviors in the community, messages are given through individuals, and sometimes through a community or communities.

It is brought to people's attention in the Qur'an that the foundation of the family, which is the strongest and most effective institution of social unity and togetherness, consists of love and compassion. In one of the verses of Qur'an it is emphasized that the two genders are created to find peace in each other and in order to ensure that they are created with love and passion towards each other in nature and that this situation is a proof of the existence of Allah. According to this, people who have not met before, establish a home with a marriage bond and live together and really feel love for each other. It's like couples who have chosen each other way before in time, and they feel a great level of intimacy.

In both Qur'an and Sunnah, family is projected as an institution that requires a great elegance in its foundation, has a different function through its each member and is accepted as the core of the society in this sense. The family, which is peaceful institution, is a source of joy and happiness, and a religion-centered bond is established between family members with the suggestions of the Qur'an. In this context, since Qur'an accepts family as an honorable institution, it qualifies the spouses, and the relationship between them as the protector of this institution, as the "strong commitment".

In the Qur'an, men and women of faith are described as spouses and friends of each other, and it is stated that they are obliged to recommend the good and the beautiful to each other and to avoid evil. Spouses are also likened to a dress that covers each other's privacy. With this analogy, it is stated that the spouses meet some of their basic needs that cannot be solved in any other way, within legitimate limits, with peace and happiness, that they embellish each other by covering each other's faults like a dress in the family environment, and thus find peace.

Just as Qur'an provides exemplary information and events about the message it intends to convey to its addressees; it mentions prophets as an example for family. At this point, many principles and codes that will expand the horizons of the addressees and enlighten their path are explained in the Qur'an by conveying sections from the family lives of some prophets. Looking at some of the moral principles that strengthen family ties and protect the family against all kinds of risks, and prophet Abraham's example in this sense, it is understood that the importance of the family and the need for the family will never change even if the place and time do. Hence, a Muslim is supposed to follow the changes closely on one hand and keep on living without compromising the principles and rules about the family that are mentioned in the Qur'an and Sunnah on the other.

Just as the unity and togetherness of the society starts in the family and covers the whole society, social disintegration will start in the family first. In the families with a strong foundation, though some difficult times might occur, it would be possible to pull the family together, solve the problems and reestablish the family bonds by maintaining the dynamics that keep a family together such as love, loyalty and trust.

Prophet Abraham and his family, which is emphasized in the Qur'an as a distinguished family, constitute an exemplary family for Muslims in terms of behavior patterns. In addition to be an example of obedience, submission and sacrifice, it is possible to see the example of love, loyalty and trust in prophet Abraham's dialogues with his son Ismail. In the study, some behavioral characteristics of Abraham, who experienced the peak of his submission to Allah, patience and trust, were determined through the example described in the Qur'an. Accordingly, it is important for the child to show love and respect to his parents in any condition, time or place, and for the parents to love their children, to give good advice and to always show affection.

The fact that Qur'an talks about the family of Abraham who lived long before the Qur'an was revealed reminds us some of the forgotten moral codes as it did to the first addressees of it. Therefore, it is safe to say that the situations that were laid down within the Abraham story are still up to date. And one might conclude that the relationship between the family members should be based on moral principles such as love, respect and trust. The real source of the problems and difficulties of modern day's families can be traced back to the lack of these values.

GİRİŞ

Toplumun en küçük ve en temel yapı taşı olan aile, genel bir ifadeyle doğum, evlilik ve süt bağıyla birbirine bağlı bireylerin meydana getirdiği sosyal kurum,¹ en dar haliyle ise anne-baba ve varsa çocuklardan meydana gelen topluluk olarak ifade edilmektedir.² Aileyi meydana getiren fertler, zamana, coğrafi bölgeye, iktisadi ve sosyal unsurlara göre farklılık gösterebildiğinden³ geniş kapsamlı bir tarifile, aynı çatı altında yaşayan, kan bağına sahip, aynı ırk ve atadan gelen akraba ve yakınlar topluluğuna (sülâle) da aile denilebilmektedir.⁴ Ayrıca aile, sosyoloji, psikoloji, biyoloji, tarih, din, ahlak ve hukuk olmak üzere, ailenin çeşitli fonksiyonlarının ön plana çıkarıldığı yedi temele dayanan bir kurum olarak da tarif edilmiştir.⁵

Toplumla olan bağı yadsınamaz bir gerçek olan aile kurumu, haddizatında sadece bireyi meydana getirmekle kalmaz aynı zamanda “aile-insan-toplum” arasında kurduğu ilişki ağıyla da bireyi doğrudan doğruya hayatın merkezine koyar. Buna göre, insanın toplumsal hayattaki konumunu, ilk olarak ailede aldığı eğitim, gelenek, görenek ve terbiye istikametinde göstereceği ifade edilebilir. Toplumun en küçük yapı taşı olması hasebiyle aile, fertlerini iyi ve kaliteli olarak yetiştirip topluma kazandırdığı ölçüde görevini yerine getirmiş sayılacaktır. Milletlerin ve toplumların inşasında en etkin göreve sahip olan ailenin toplum için önemi tam da burada ortaya çıkmaktadır. Bu manada fıtratı yönüyle sosyal bir varlık olan insanoğlu açısından içtimaî hayat ne derece önemliyse toplum için insanın özünü oluşturan aile de o derece önemlidir. Buna göre aile, toplumda en küçük olma vasfına karşın toplumların temelini oluşturması hasebiyle en büyük role sahiptir.

Toplumsal olarak aile, milletlerin kimlik, tasavvur ve ideallerini geleceğe taşıyan kültürel değerlerin koruyucusu olan önemli bir kurumdur. Bu nedenle aile, kültür ve medeniyetin temel yapı taşları olan varlık, inanç, değer ve ideal gibi unsurların yeni kuşaklara aktarıldığı en mühim kurumlardandır. Bu yönüyle ortak bir bilinç ve duruş oluşturma bakımından medeniyet dinamiklerinin en önemlileri arasında da zikredilebilir.

İnsanoğlu, gözünü dünyaya ilk açtığı anda ailesi içinde hayata tutunur. Bu ortamda şahsiyetini elde eder, gelişir ve sosyalleşir. Yetişkin bir birey olduğunda da gerçek mutluluğu ve huzuru, evlenerek kurduğu yuvasında bulur. Diğer bütün mutluluklar aslında aile huzurunun birer türevi olarak değerlendirilebilir. Bu durum “Sizi bir tek bir nefisten/candan yaratan, ondan da yanında huzur bulsun, mutlu olsun diye eşini yaratan O’dur...”⁶ şeklindeki

¹ Hayreddin Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 197-198.

² Paul Foulquie, *Pedagoji Sözlüğü*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 6.

³ Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/196.

⁴ İlhan Ayverdi, *Misalli Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealti, 2011), “Aile”, 1/63; Sefa Kılıçoğlu vd. *Meydan Larousse*, (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1969), “Aile”, 1/190.

⁵ Yümni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1990), 116-117.

⁶ el-A’raf 7/189; ez-Zümer 39/6.

ifadeden de anlaşılacağı üzere insanın yaratılış serüveninde somut bir şekilde görüldüğü gibi her bireyin fitratına yerleştirilmiştir.⁷

Aile insanlık tarihiyle yaşıt bir kurumdur. Kur'ân'da anlatıldığına göre ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem tek başına bırakılmamış, yanında eşi de yaratılmıştır.⁸ Böylelikle insanlık tarihinin ilk ailesi kurulmuştur.⁹ Ayrıca Hz. Âdem'den bahseden âyetlerde onun evlatlarından haber verilmesi, aile kurumunun insanlıkla yaşıt olduğuna ve bu kurumun insan hayatının merkezinde bulunduğu işaret olarak anlaşılabilir. Kur'ân'da insanlığın ilk atası olan ilk erkek ve ilk kadına dair kullanılan ifadeler, cennet gibi istenilen her şeyin bol bulunduğu, hiçbir yokluk ve kıtlığın olmadığı bir yerde bile insanoğlunun kendisiyle huzur bulacağı bir eşe muhtaç olduğu gerçeğine işaret etmesi bakımından önemlidir.¹⁰ Ayrıca Hz. Âdem ve eşinin ihtiyaç duydukları bu huzur ve sükûnete, zorlu ve çetin bir dünya hayatı yaşayan âdemoğlunun fazlasıyla ihtiyaç duyduğu da açıktır.¹¹

İnsanlık tarihinin her döneminde olduğu gibi günümüz dünyasında da aile kurumu önemini korumaktadır. Fakat her dönemin kendine has sorunlarıyla karşılaşan aile kurumunu, özellikle günümüz toplumlarında maruz kaldığı sıkıntılarını ve problemlerini gündeme almayı gerekli kılmaktadır. Bazı değerlerin erozyona uğradığı, bireyselliğin ve bencilliğin içerisinde huzurun ve mutluluğun kaybedildiği, özellikle aileyi ayakta tutan sevgi, sadâkat, güven gibi temel kavramların maddî kaygı, gösteriş ve özentiyeye hapsedilerek buharlaştırıldığı, lüks yaşantı, aşırı tüketim ve güç tutkusu gibi durumların harekete geçirdiği dünyevileşme hastalığının hayatı çepeçevre ihata ettiği modern çağda, bu durumdan en fazla etkilenen kurumların başında aile gelmektedir. Geline bu aşamada aile kurumu içerisinde Kur'ân ve sünnet kaynaklı güzel ahlâk ve hasletlerden uzak kalan insanın sadece aileyle sınırlı kalmaksızın bazı toplumsal olaylara duyarsızlaştığı, çevresiyle, tabiatla, kainatla ve nihayetinde yaratıcısıyla olan ilişkilerinde iletişim sorunu yaşadığı gözlemlenmektedir.

Ailede yaşanan problemler, toplumun yapı taşı oluşturması hasebiyle zamanla cemiyetin genel sorunları haline gelmiş ve çözülen aile yapısının geldiği durum endişe verici boyuta ulaşmıştır. Bu nedenle temel ilkelerini Kur'ân ve sünnetten alan aile yapısının ve aileyi ayakta tutacak dinamik kavramların tekrar hatırlanması elzemdir. Buna göre mekân ve zaman değişse de aile kurumunun ehemmiyeti önemi ve aileye duyulan ihtiyaç değişmeyeceğinden, Müslüman'ın bir yönüyle dünyadaki değişimi takip etmesi diğer bir yönüyle de Kur'ân ve Sünnetin aile kurumu hakkında öngördüğü ilkeleri iyi bilmesi ve tatbik etmesi gerekmektedir.

Kur'ân'da, sosyal birlikteliğin en üst düzeyde sevgi, sadâkat, merhamet, adâlet, güven, yardımlaşma, doğruluk, iyilik, ihsân ve Allah korkusu gibi dinamiklerin göz önünde

⁷ Ahmet Yaman, *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 9.

⁸ el-Bakara 2/35; el-Mâide 5/27; el-A'raf 7/19, 23; Tâhâ 20/117-119.

⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3/1274-1275.

¹⁰ Ahmet Akbaş, *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 310.

¹¹ Abdurrahman Ateş, *Kur'ân'da Huzur ve Sükân*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 54.

bulundurulması başta aile kurumuyla korunması ve devam ettirilmesi bazı hususunda tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu anlamda “Ey inananlar, kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun!...”¹² âyetiyle de ailenin korunup gözetilmesinin ve yüceltilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Hz. Peygamber de birçok hadisinde ve uygulamasında evliliğe teşvik etmiş,¹³ gençleri evlendirmenin ve yuva kurmalarında yardımcı olmanın büyük bir iyilik olduğuna dikkat çekmiş,¹⁴ özellikle “Evlenmek benim sünnetimdir, sünnetimden yüz çeviren ise benden değildir.”¹⁵ ifadeleriyle de evliliğin önemini vurgulamıştır.

Kur’ân’da, inanan erkekler ve kadınlar birbirlerinin eşleri ve dostları olarak nitelenmiş, onların birbirlerine karşı iyiyi ve güzeli tavsiye etmekle, kötüden de sakındırmakla yükümlü oldukları bildirilmiştir.¹⁶ Ayrıca eşler, birbirlerinin mahremiyetlerini örten birer elbiseye benzetilmiştir.¹⁷ Bu benzetme ile eşlerin, meşru sınırlar içerisinde, huzur ve mutlulukla başka şekilde giderilmesi mümkün olmayan temel bazı ihtiyaçlarını aile ortamında birbirlerinin kusur ve ayıplarını adeta bir elbise gibi örterek birbirini güzelleştirdikleri ve bu şekilde huzur ve sükûna erdikleri ifade edilmektedir.¹⁸

Eşlerin birbirine bağlılıklarını ve dostluklarını gösterecekleri en iyi kurum şüphesiz aile yuvası olması hasebiyle Kur’ân’da, erkekler, eşlerinin görüp gözeteni, kollayanı olarak nitelendirilmiştir.¹⁹ Hz. Peygamber de erkeği ailesinden, kadını da evinden mes’ul birer çobana benzetmiştir.²⁰ Bu minvalde o, ailesini savunduğu esnada öldürülen kimsenin şehit mertebesine ulaşacağı müjdesini de vermiştir.²¹ Dolayısıyla Kur’ân ve sünnette ifade edilen evlilik kurumunun bir ast-üst ilişkisinden ziyade bir dostluk ve arkadaşlık ilişkisini ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.²²

Kur’ân ve sünnette aile kavramı, oluşumunda en üst seviyede hassasiyet gerektiren, içerisinde bulunan her üyesiyle ayrı bir fonksiyon barındıran, bu anlamda toplumun çekirdeği olmakla birlikte toplumu ayakta tutan bir kurum olarak ifade edilmektedir. Huzur ortamı olan aile, insanın sevinç ve mutluluk kaynağı olması yönüyle Kur’ân’ın emir ve telkinleriyle üyeleri arasında din merkezli bir bağ kurulmaktadır. Bu bağlamda Kur’ân, aileyi şerefli bir kurum

¹² et-Tahrîm 66/6.

¹³ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sabîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Nikâh”, 1; Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî el-Müslim, *Sabîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdübâki. (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-‘Arabiyye, ts.), “Nikâh”, 8. Âyetler için bk. en-Nisâ 4/3; en-Nür 24/32.

¹⁴ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), “Nikâh”, 49.

¹⁵ Bk. Buhârî, “Nikâh”, 1; Müslim, “Nikâh”, 8.

¹⁶ et-Tevbe, 9/71.

¹⁷ el-Bakara, 2/187.

¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/670.

¹⁹ en-Nisâ 4/34.

²⁰ Müslim, “İmâre”, 20.

²¹ Ahmed b. Şuayb Ebû Abdîrrahmân en-Nesâî, *Sünenün’-Nesâî*, thk. ‘Abdu’l-Fettâh Ebû Ğudde. (Halep: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmî, 1986), “Tahrîmu’d-Dem”, 23.

²² İ. Hakkı Ünal, “Kur’ân ve Sünnet Verileri Işığında Aile”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 12 (2011), 7.

olarak gördüğü için eşleri, bu müesseseyi koruma noktasında aralarındaki birlikteliği ve ilişkiyi “sağlam söz”²³ (مِيثَاقًا غَلِيظًا) olarak ifade etmektedir.²⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem ve eşi,²⁵ İmrân Ailesi,²⁶ Hz. Meryem ve Hz. İsâ,²⁷ Hz. Zekeriya ve ailesi,²⁸ Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl,²⁹ Hz. Musa ve Hz. Harun,³⁰ Hz. Yusuf ve kardeşleri,³¹ Hz. Peygamber'in ailesi (Ehl-i Beyt),³² Lokmân (a.s.) ve oğlu,³³ Hz. Eyyûb ve eşi,³⁴ Hz. Musâ ve kayınpederi Hz. Şu'ayb³⁵ gibi ailelerin anlatılan ailevi durumlarını olumlu örnekler arasında saymak mümkündür. Bunların haricinde Hz. Âdem'in oğulları,³⁶ Hz. İbrâhîm ve babası,³⁷ Hz. Ya'kup ve oğulları,³⁸ Hz. Lût'un ve Hz. Nûh'un aileleri,³⁹ Hz. Yûsuf'un efendisinin eşi⁴⁰ ve Ebû Leheb ve karısı⁴¹ gibi örnekler ise olumsuz örnekler grubunda sayılabilir.

Bazı âlimlere göre “yeni bir eser (şu) yedi meseleden münhasıran birini ele almalıdır: Orijinal bir şey meydana getirmek, eksik olanı tamamlamak, karmaşığı aydınlatmak, uzun olanı özetlemek, düzensizi tanzim etmek, dağınık olanı toplamak ve hatalı olanı düzeltmek.”⁴² Günümüzde bu koşullar “bilimsel ve orijinal olma” diye ifade edilmektedir. Bu çalışma için düzensizi tanzim etmek veya dağınık olanı toplamak seçenekleri uygun görülebilir. Bu yönüyle tabi ki konuyla ilgili benzer çalışmalar daha önceden yapılmış olmakla birlikte⁴³ çalışmamız bazı önemli kavramları merkeze alması ve bu kavramlar üzerinden rol model peygamberin diyaloglarını incelemesi açısından diğerlerinden ayrılmaktadır.

Bu çalışmada ilk olarak Kur'ân'da aileye dair kullanılan “âl” ve “ehl” kavramları tahlil edilecektir. Ardından, Kur'ân'da geçen ve aileyi ayakta tutan kavramlar olarak ifade

²³ Bk. en-Nisâ 4/21.

²⁴ Ahmet Özdemir - Mansur Teyfur, *Kur'an'da Aile Meşhuru*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 34.

²⁵ el-Bakara 2/35-37.

²⁶ Âl-i İmrân 3/35-37.

²⁷ Âl-i İmrân 3/42, 43; Meryem 19/30-32; et-Tahrîm 66/12.

²⁸ Meryem 19/2-6, 12-15.

²⁹ el-Bakara 2/127-128, 131-132; İbrâhîm 14/35, 40-41; Meryem 19/54-55; es-Sâffât 37/100-102.

³⁰ El-A'râf 7/142,150-151; el-Kasas 28/34-35.

³¹ Yûsuf 12/88-92. Hz. Yûsuf'un kardeşleriyle olan hayat hikayesinde onun davranışı olumlu örnek olmakla birlikte; onların Hz. Yûsuf'a karşı davranışları olumlu örneklerden değildir.

³² el-Ahzâb 33/28-34.

³³ Lokmân 31/13-19.

³⁴ Sâd 38/43-44.

³⁵ el-Kasas 28/23-28.

³⁶ el-Mâide 5/27-31.

³⁷ Meryem 19/42-48.

³⁸ Yûsuf 12/7-10.

³⁹ Hûd 11/ 40-46; et-Tahrîm 66/10.

⁴⁰ Yûsuf 12/23-26, 35.

⁴¹ Tebbet 1-5.

⁴² Muhammed Abdullah Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel - Ünver Günay, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 15.

⁴³ Farklı çalışmaların bazıları için bk. Ahmet Küçük. “Günümüzde Aile ve Kur'ân'dan Örnek Aileler”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 3/2 (Ekim 2019): 408-442; İ. Hakkı Ünal, “Kur'an ve Sünnet Verileri Işığında Aile”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 12 (2011), 6-9; İsa Kanik, “Kur'ân Kıssalarında Ailevi İlke ve Değerler”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 256-286.

edilebilecek, pek çok kavram olmakla birlikte çalışmanın çok uzamaması için önemlerine binaen seçilen, sevgi, sadakat ve güven kavramları ele alınacak ve aile için önemi kısaca ifade edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra ise Kur'ân'da sunulan çok sayıda örnek arasından seçilen Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâil ailesi üzerinden bazı tespitler yapılacaktır. Bu tespitlerle de ailelerin her zaman maruz kalabileceği peygamber ailelerinin davranış özellikleri zikredilmek suretiyle onların yaşadığı ailevi durumlar üzerinden verilmek istenen mesajın açığa çıkarılması hedeflenecek ve olumlu aile özelliklerine sahip olmak için gerekli olan davranış modelleri belirtilecektir.

1. Kur'ân'da Aileye Dair Kullanılan Bazı Kavramlar

Kur'ân-ı Kerîm'de aile kavramı çeşitli vesilelerle ele alınmakta, bu manada aileye işaret eden bazı farklı tabirler kullanılmaktadır. Bunlarından biri “ehl”, diğeri ise “âl” kavramıdır. Burada kısaca bu kelimelerin anlamlarına ve Kur'ân'da bu ifadelerle ne kastedildiğine değinilecektir. Bu kelimeler haricinde “zürriyet” (ذرية) kelimesine Kur'ân'da daha çok genel anlamda bir ailenin soyu, evladı, zürriyeti manası verildiğinden ve peygamberlerin soyunu ifade etmek için kullanıldığından⁴⁴ ayrı tutulup buna yer verilmeyecektir.

1.1. “ÂL” Kavramı (آل)

Kur'ân-ı Kerîm'de aile manasında kullanılan kavramların birincisi yirmi altı yerde geçen “âl” (آل) ifadesidir.⁴⁵ Bu kavram lügatte dağ, serap, dağın tepesi, etrafı ve çadırın direği manalarına geldiği gibi bir kişinin kendisini, ailesini, dost ve arkadaşlarını ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu manada bir kişinin ehli ve iyâline “âl” denilebileceği gibi bir kimseye ait aileye de “âl” denilebilmektedir. Ayrıca bir kimsenin kavmini ifade etmek için de bu kavramın kullanıldığından bahsedilmektedir.⁴⁶

“Âl” kelimesinin kökeni hakkında lügavî kaynaklarda biri “evl” (ول), diğeri ise “ehl” (هل) olmak üzere iki farklı kökten bahsedilmektedir.⁴⁷ Buna göre aslı “ehl” olan “âl” kavramının hemzesi elife dönüşmüş ve “âl” şeklini almıştır.⁴⁸ Bu görüşe dayanılarak “ehl” ile “âl” kelimelerinin aynı manaya geldikleri de ifade edilmiştir.⁴⁹ Ayrıca zikredilen bu dönüşümün yanı sıra iki kelimenin farklı manalara geldiği de belirtilmektedir. Bu manada “âl” kelimesi insanların seçkinleri ve şerefliilerine izafe edilerek kullanılmaktadır. “Âl” Lafzı aynı

⁴⁴ Bk. el-Bakara 2/128; Âl-i İmrân 3/33-34, 38; el-En'âm 6/87; Meryem 19/58; el-Furkân 25/74.

⁴⁵ Âyetler için bk. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), “evl”, 120.

⁴⁶ Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim Samraî, (y.y., ts.), “evl”, 8/359; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.d., (Kahire, Dâru'l-Maârif, t.y.), “evl”, 3/173-175; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (y.y., Dâru'l-Hidâye, ts.), “evl”, 28/31-36.

⁴⁷ İbn Manzûr, “evl”, 3/164; Zebîdî, “evl”, 8/37; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halîl Aytânî, (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 2005), “ehl”, 15.

⁴⁸ İsfahânî, “ehl”, 15; Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir - Ahmed Muhammed Şakir, (y.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000), 2/37.

⁴⁹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/37.

zamanda akrabalık veya kölelik yoluyla insana çok yakın olan kimseler anlamına da gelmektedir.⁵⁰

Tehânevî, “âl” lafzının peygamberler ve krallar gibi yüce makamda bulunan kimseler ve bu kişilere tabi olanlar için kullanıldığını ifade etmektedir. Buna göre bir kimsenin âl'i onun ev halkı, yani nesebidir. Bir başka deyişle kendisine en uzak olan atası tarafından bağlı olduğu kimseleri de kapsamaktadır.⁵¹ Tüm bu bilgilerden “âl” kelimesinin bir şahsın ev halkı dâhil onun en yakınlarına ve ona tabi olanlara verilen bir isim olduğu söylenilebilir. Fakat “âl” ve “ehl” kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı veya aralarında çok ufak farkların bulunduğu görüşler de dikkate alınmalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında “âl” kelimesinin peygamber ailelerine izafe edildiği görülmektedir. Ayrıca peygamber olmamakla birlikte soyundan peygamberler gelen İmrân'ın ailesi hakkında da kullanılmaktadır. Buna göre Kur'ân'da özellikle bazı aileler için bu ifadenin kullanıldığı söylenilebilir. Bu bağlamda Kur'ân'da “âl” kavramıyla birlikte kullanılan aileler Âl-i İbrâhîm,⁵² Âl-i Lût,⁵³ Âl-i Ya'kûb,⁵⁴ Âl-i Musâ,⁵⁵ Âl-i Hârûn,⁵⁶ Âl-i Dâvûd⁵⁷ ve Âl-i İmrân,⁵⁸ olarak ifade edilebilir. Bu durumda “âl” ifadesinin aile özelinde bir anlam taşıdığı da belirginleşmektedir. Kur'ân'da zikri geçen bu aileler sıradan aileler olmayıp buldukları toplumda öncelik ve örneklik konumunda olan aileler olarak dikkat çekmektedirler.

“Âl” ifadesinin Kur'ân'da kullanılan manalarından biri de soy, nesil anlamına gelmektedir. Buna göre ilgili âyetlerde⁵⁹ “âl” kavramı, aile manasını içermekle birlikte nesil yani soy anlamını da ihtiva etmektedir. Soy kelimesiyle, aynı aileden gelen bireyler kastedildiğinden her iki manayı da içermesi gayet normaldir. Zira soy aynı zamanda ailenin devamlılığına işaret eden bir kavram olarak da değerlendirilmektedir.⁶⁰

Yukarıda zikredilen kullanımlarının haricinde “âl” kavramı Kur'ân'da ayrıca Firavun için de kullanılmaktadır. Bu manada “Âl-i Firavun” tamlaması Kur'ân-ı Kerîm'de on üç yerde zikredilmektedir.⁶¹ Kavramın bu şekliyle en fazla Firavun ailesi hakkında kullanıldığını söylemek mümkündür. Kur'ân'da özellikle bazı pasajlarda ilgili kelimeyi Firavun'un yandaşları, onun destekçileri için kullanıldığı da görülmektedir. Özellikle Bakara sûresi 49 ve 50. âyetlerde “Hatırlayın ki, sizi, Firavun taraftarlarından kurtardık. Çünkü onlar size azabın en kötüsünü reva görüyorlar, yeni doğan erkek çocuklarınızı kesiyorlar, (fenalık için)

⁵⁰ İsfahânî, “ehl”, 15.

⁵¹ Muhammed b. Ali el-Farukî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfu'ıstılabâtî'l-fünûn ve'l-'ulum*, thk. Ali Dahruc, (Beirut: Mektebetu Lübnan, 1996), “evl”, 1/61-62.

⁵² Âl-i İmrân 3/33; en-Nisâ 4/54.

⁵³ el-Hicr 15/59, 61; en-Neml 27/56; el-Kamer 54/34.

⁵⁴ Yusuf 12/6.

⁵⁵ el-Bakara 2/248.

⁵⁶ el-Bakara 2/248.

⁵⁷ Sebe' 34/13.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/33.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/33.

⁶⁰ Bk. Sevgi Tütün, *Kur'ân'da Peygamber Aileleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 23.

⁶¹ Âyetler için bk. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes*, “evl”, 120.

kızlarınızı hayatta bırakıyorlardı. Aslında o size reva görülenlerde Rabbinizden büyük bir imtihan vardı. Bir zamanlar biz sizin için denizi yarıdık, sizi kurtardık, Firavun'un taraftarlarını da siz bakıp dururken denizde boğduk.”⁶² şeklinde geçen ifadelerle de bu duruma dikkat çekilmektedir. Âyetteki ifadeyle Firavun'un kendisine tabi olan adamları, yandaşları, onunla aynı inanç dünyasına sahip olan kavminin kastedildiği anlaşılmaktadır.⁶³ Malum olduğu üzere Firavun, yaşadığı dönemin kötülük ve şer odaklı meşhur bir ismi olarak ün salmış bir karakterdir. Bu veçheden düşünüldüğünde tanınan bir insanın soyu, nesli, aşireti, kabilesi veya temsil ettiği inanca ve fikirlere bağlı olan zümrelere ait bütüne de “âl” denildiği anlaşılmaktadır.⁶⁴

Buraya kadar zikredilen bilgilerden anlaşıldığına göre “âl” kavramı mutlak manada yakınlık manasını içermektedir. Bu yakınlık fizikî olarak bir aileye; manevî olarak bir fikre, inanca veya düşünceye yakın olmayı ifade etmektedir. Bu bakımdan Kur'ân'da geçen “âl” kelimesi peygamberler için kullanıldığında iman ve inanç bakımından onlara yakın olanları, onlarla beraber aynı inancı paylaşanları ifade ederken; Firavun hakkında kullanıldığında ise inanç ve düşünce bakımından onunla aynı safta yer alan taraftarlarını ifade etmektedir. Buna göre kavramın aile ve toplumla olan ilişkisi ve irtibatı da ortaya çıkmaktadır.

Aile, toplumun en temel yapı taşı olan küçük bir grup olduğu gibi kitlesel bir grup olan toplum da inanç ve değer birliğinden oluşan koca bir de ailedir. Buna göre hem insanın kendi ailesi hem de içinde yaşadığı toplum, belli inanç ve değerlere sahip olduğu zaman bir bütün meydana getirebilmektedir. Kavramla ilgili dikkat çekilen diğer bir nokta ise kavramın bir konuda belirlilik, bilinirlik, meşhur olma ve üstünlük hususuna da yansımalarıdır. Bu üstünlük ya peygamberlikten ya da krallık veya herhangi bir şöhretten kaynaklı olabilmektedir. Terimle ilgili diğer önemli bir husus ise her durumda bağlılığı ve tabi olmayı bünyesinde taşıyor olmasıdır. Buna göre “âl” kavramı kapsamına girenler, ilgili şahsa bağlı ve tabi olanlardır. Kur'ân ilgili kavramı kendi mana dünyasına taşıyarak ona özel bir anlam alanı oluşturmuştur. Bu özel manayı ihtiva ettirirken de iki zıt inanca sahip kişileri örnek göstererek “âl” kavramını eksen bir kavram haline girdirmiştir.⁶⁵ Buna göre “âl” kavramı hem iyinin hem de kötünün inanç ve değerler birliği etrafında -aile birliği olsun kitlesel birlik olsun- kullanılan Kur'ânî bir kavram olarak ifade edilebilir.

⁶² el-Bakara 2/49.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/38; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfıyyîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1964), 1/381; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/122.

⁶⁴ Ahmet Özel, “Âl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/305.

⁶⁵ Tütün, *Kur'ân'da Peygamber Aileleri*, 26-27.

1.2. “Ehl” Kavramı (اهل)

Kur'ân'da yüz yirmi yedi yerde geçen “ehl” (اهل) ifadesi⁶⁶ sözlükte, eylem manası olarak, dost olmak, yakınlık hissetmek ve bir kadınla evlenmek gibi manalara; isim manası olarak ise eş, aile, ev halkı, aşiret, mensubiyet, kişiye yakın olan kimseler gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁷

“Ehl” kavramı Kur'ân'da farklı isim ve konularla ele alınmakta, kavramın geçtiği elli iki yerde aile manasına dikkat çekilmektedir. Kelime diğer yerlerde ise terkip olarak gelmektedir. Bunlar “ehl-i kitab”, “ehl-i kurâ” gibi bazı ifadelerdir. Buralarda ehl kelimesi daha çok mensubiyet anlamında kullanılmaktadır.⁶⁸ İlgili âyetlerde ehl kavramı, insan topluluğu,⁶⁹ din adamları⁷⁰ ve ehil kimseler⁷¹ anlamlarında kullanılmıştır. Ayrıca aile, eş ve çocuk manalarında da kullanılmaktadır.⁷² Ehl kavramının Kur'ân'da topluluk manasında kullanılmasının gerekçesi olarak toplumun aileye benzetilmesi olduğu ifade edilmektedir.⁷³

Genel olarak “ehl” kavramı Kur'ân'da izafe edildiği kelimeye göre farklı manalar kazanmıştır. Bu anlamda “ehl-i kitab” (kitap ehli),⁷⁴ “ehl-i kurâ” (ülke veya şehir halkı),⁷⁵ “ehl-i zikir” (zikir ehli, ilim adamları)⁷⁶ ve “ailen”⁷⁷ gibi örnekler geçmektedir. Ayrıca, Hz. İsmâil'den bahsedilirken geçen “Ailesine namazı ve zekâtı emrederdi; Rabbi nezdinde de hoşnutluk kazanmış bir kimse idi.”⁷⁸ ifadesi de ehl kelimesinin aile manasında kullanıldığı yerlerdendir. Yukarıda zikredilen anlamlarının yanında, bu örnekte veya diğer başka âyetlerde⁷⁹ ehl kelimesinin Kur'ân'da daha çok peygamber aileleriyle ilgili olarak geçtiği görülmektedir. Buna göre “ehl” kavramının inanç ve değer birliği haricinde daha çok soyla alakalı bir bağı ve yakınlığı ifade ettiği, bu kavramla eş, evlat gibi insanın biyolojik olarak yakınlığı olan kimselerin kastedildiği anlaşılmaktadır.

“Ehl” ve “âl” kavramlarının anlamsal olarak aralarını kesin çizgilerle ayırmak mümkün gözükmemektedir. Zirâ ilgili kavramlar benzer anlamda kullanıldığı gibi farklı manalarda da kullanılmaktadır. Fakat Kur'ân'da geçen örnekleri göz önünde bulundurulduğunda “ehl” ifadesinin daha çok nesep ve sıhriyet bağıyla ilişkili olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında “âl” kavramı ise nesep ve sıhriyet manalarını da içermekle birlikte “ehl” kavramından daha kapsamlı bir manayı ifade ederek içerisinde inanç ve fikir birliğini de barındırmaktadır.⁸⁰

⁶⁶ Âyetler için bk. ‘Abdu’l-Bâkî, *el-Mu‘cemu’l-müfrehes*, “ehl”, 117-119.

⁶⁷ Ferâhîdî, “ehl”, 4/89; Ezherî, “ehl”, 6/220; İsfahânî, “ehl”, 39.

⁶⁸ Tütün, *Kur'ân'da Peygamber Aileleri*, 27-28.

⁶⁹ el-Â‘râf 7/97-98.

⁷⁰ el-Enbiyâ 21/7.

⁷¹ en-Nisâ 4/58.

⁷² en-Nisâ 4/35; el-Mâide 5/89.

⁷³ Zülfikar Durmuş, “Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 37.

⁷⁴ el-Bakara 2/105; Âl-i İmrân 3/64. Bu âyetlerde ilgili kavramla Yahudiler ve Hristiyanlar kastedilmektedir.

⁷⁵ el-Â‘râf 7/96; el-Hicr 15/67.

⁷⁶ en-Nahl 16/43.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/121.

⁷⁸ Meryem 19/55.

⁷⁹ Bk. el-Ankebût 29/33; Yûsuf 12/88, 93.

⁸⁰ M. Bahaüddin Varol, *Ehli Beyt*, (Konya: Yediveren Kitap, 2004), 34.

Netice olarak, her iki kavram değerlendirilirken birbirine anlam bakımından yakın olmakla birlikte asıl mananın, kullanıldığı yere göre verilmesi tercih edilmelidir. Çünkü kavramlar arası anlam benzerliği veya farklılığı ancak nerede ve nasıl kullanıldığıyla anlaşılacaktır. Bununla birlikte “ehl” kavramı “âl” kavramına göre şan, şöhret veya üstünlük manasını içermemekte bu manada “ehl” kelimesi peygamberlerin aileleri için kullanıldığı gibi sıradan aileleri ifade etmek için de kullanılmaktadır.⁸¹

2. Kur’ân’a Göre Aileyi Ayakta Tutan Bazı Dinamikler

Geleceğe dair mutluluk ve umut beklentisiyle kurulan her aile müessesesi, Hz. Âdem ile Hz. Havvâ’nın, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Hz. Hatice’nin ve Hz. Ali ile Hz. Fatıma’nın aralarındaki muhabbet ve ülfet anılmak suretiyle ve onlar gibi bir güçlü bağlara sahip birer yuva olabilmesi temennisiyle dua ve niyazlar yapılarak kurulmaktadır. Aynı yastıkta kocayabilmek niyazıyla evliliğe adım atan her insandan da aile fertlerini koruması ve bazı kavramlara sıkı sıkıya sarılarak aile içerisindeki pozisyonuna göre üzerine düşeni yapması beklenmektedir. Ailenin ayakta durmasını olumsuz anlamda etkileyen en önemli etkenin modernizm ve sonrasında yaşanan anlayış farklılığı olduğu düşünülürse, günümüz dünyasında ailenin ayakta durabilmesi de her geçen gün zorlaşırken, önce anne-baba olmak üzere tüm aile bireylerinin bu konuda hassas ve bilinçli olması gerekmektedir.⁸²

Son derece yüksek bir hızla değişen/dönüşen dünya karşısında, alışkanlıklar, davranışlar, düşünce kalıpları değişse de aile kurumunun muhafazası ve ayakta durması, değişkenler karşısında sabitelerin belirlenerek geleceğe taşınmasıyla ve bu sabitelere sınıksız sarılmakla mümkün olabilir. Buna göre inanan kimse değişimin ve dönüşümün baş döndürücü hızına engel olamasa da aile kurumunun Kur’ân ve sünnet tarafından belirlenmiş ve örneklerle de hayata geçirilmiş bazı değer ve sabitelerini tespit edebilir ve bunları yaşatabilir. Bu noktada günümüz aile yaşantısıyla Hz. Peygamber’in aile yaşantısı veya Kur’ân’ın ilk muhatapları olan Arap toplumuyla kültürel farklılığımız veya o günün gerçekleriyle günümüz gerçekleri arasındaki farklar akla gelebilir; fakat bunlar bizler için mazerete kapı aralamamalıdır. Çünkü günümüz Müslümanının Kur’ân ve sünnet endeksli bir aile yaşantısını idame etmesi, naslarda aile hususunda belirtilen birtakım köşe taşlarına sarılmasıyla mümkündür.

Kur’ân-ı Kerîm’de evlilik, bir sözleşme, ağır ve sorumluluk isteyen bir anlaşma olarak ifade edilmektedir.⁸³ Evlilikte asıl amaç, neslin çoğalması ve devam etmesi⁸⁴ ve kişisel özel ihtiyaçların kontrol altına alınmasıdır. Ayrıca Kur’ân’da, eşlerin ailedeki konumları ifade edilirken, birbirlerine karşı sanki örtücü birer elbise oldukları belirtilmiştir.⁸⁵ Bu anlamda aile hayatı Kur’ân’da, olgunluk içerisinde yürütülecek karşılıklı anlayışın hâkim olduğu bir

⁸¹ Tütün, *Kur’ân’da Peygamber Aileleri*, 30.

⁸² Huriye Martı, “Aileyi Ayakta Tutan Ahlâki Değerler”, *Peygamberimiz ve Aile*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 61.

⁸³ er-Rûm, 30/21; en-Nisâ, 4/19-21.

⁸⁴ el-Bakara, 2/223; en-Nahl, 16/72.

⁸⁵ el-Bakara, 2/187.

müessese olarak kabul edildiğinden bu hususta karşılaşılan her türlü probleme karşı sabır, ahlâkî olgunluk, her zaman adaletli davranmak, tevekkül ve Allah'tan sakınma gibi davranış modelleri öğütlenmektedir.⁸⁶

Çalışmanın bu kısmında Kur'ân-ı Kerîm'den yola çıkılarak aileyi ayakta tuttuğuna/tutacağına inanılan, aile bireylerini bağlayan, zamana ve zemine göre değişmesi mümkün olmayan ahlâkî ilkelerden sevgi, sadâkat ve güven kavramları alınacaktır.

2.1. Sevgi

Arapça'da sevgi manasına gelen çok sayıda kelime olmakla birlikte⁸⁷ Kur'ân'da ve hadislerde sevgi, daha çok “hubb” (حُبّ), “mahabbet” (مَحَبَّة), “vüdd” (وَدْد) ve “meveddet” (مَوَدَّة) kelimeleriyle ifade edilmektedir. Sözlükte hubb ve mahabbet kelimeleri beğenmek, sevmek, hoşlanmak, istemek, rağbet etmek, meyl etmek ve tercih etmek gibi anlamlara gelirken,⁸⁸ vüdd ve meveddet ise sevmek, istemek, arzu etmek, dilemek ve dostluk gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁹ Mahabbet kelimesi Türkçede muhabbet şekliyle kullanılmaktadır.⁹⁰

Sevgi kavramı, yaşanmadıkça, tecrübe edilmedikçe bilinemeyen, hissedildiğinde ve yaşandığında da tam olarak ifade edilemeyen duyguların başında gelmektedir. Bu tür duyguların, soyut olmaları hasebiyle, tam ve mutlak manada tanımlarını yapmak veya ortak bir tanımda karar kılmak oldukça zor olmuştur. Aslında bu durumun temelinde sevgi ve diğer soyut kavramların izâfî yani görelî olmaları da yatmaktadır. Mahiyeti itibariyle karmaşık duyguları barındıran sevgi, başta psikoloji olmak üzere felsefe, edebiyat, tıp gibi birçok bilim dalının ilgi alanına girmiş ve söz konusu bu bilimlerin hepsi de kendi bakış açılarına göre sevginin tanımını yapmıştır.⁹¹ Her ilim adamı tarafından farklı şekillerde tanımlanabilen sevgi kavramını genel anlamda insanı karşılık beklemeden bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi, dostluk, şefkat ve bağlılık göstermeye yönelten ve fedakarlıkları göze aldırarak kadar güçlü olabilen içsel duygu, olarak tanımlamak mümkündür.⁹²

Üzerinde ortak bir tanımda buluşması pek mümkün olmayan sevgi kavramı, insanda doğuştan fitraten var olan bir durumdur. Fakat insanın bu duygusunun farkına varıp bunu açığa çıkarması ve devamlı olarak iyiye ve güzel olana meyletmesi gerekmektedir. Bu manada Kur'ân'da ve hadislerde ifade edilen sevgi kavramına bakıldığında, bozulmamış bir insan fitratı için sevginin iradeye dayalı olan ve irade dışı olmak üzere iki kısma ayrıldığı görülmektedir. İrade dışı sevgiler olarak ebeveyndeki çocuk sevgisi, karşı cinse duyulan sevgi ve mal ve mülk edinme sevgisi zikredilebilir. İradeye ve tercihe dayalı olan ve Allah Teâlâ'nın

⁸⁶ Bk. en-Nisâ, 4/3, 19, 128; et-Talâk, 65/1.

⁸⁷ Kelimeler için bk. İbn Kayyım Cevziyye, *Ravzatü'l-mubibbîn ve nüzhbetü'l-mustâkîn*, thk. Seyyid Cümeylî, (Beirut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987), 31.

⁸⁸ İbn Manzûr, “hbb”, 9/742-743; Zebîdî, *Tâcu'l-'arâs*, “hbb”, 2/212-213.

⁸⁹ Ferâhîdî, “vdd”, 8/99-100; İbn Manzûr, “vdd”, 53/4793-4795.

⁹⁰ Raşit Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 17.

⁹¹ Bazı farklı tanımlar için bk. Ali Galip Gezgîn, *Kur'ân'da Sevgi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 39-68.

⁹² Bk. İlhan Ayverdi, “sevgi”, 3/2794; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), “sevgi”, 4/4174; Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Can Yayınları, 2008), “sevgi”, 1526.

kullarında bulunmasını istediği sevgiler ise Allah'ı, peygamberi sevmek, mü'minleri sevmek, yaratılanları sevmek vb. durumlara dayalı sevgiler olarak ifade edilebilir.⁹³

Çalışmanın bu kısmında dikkat çekilmesi gereken husus aile bireyleri arasında olması gereken sevgidir. Kur'an'da ifade edildiğine göre aileyi oluşturan ilk fertler olan anne ve baba başlangıçta iki yabancı iken Allah Teâlâ'nın kalplerine evlilik bağıyla birlikte sevgi, şefkat ve merhamet var etmesiyle birlikte birbirlerini sevmelerini, böylece mutluluğa kavuşmalarını sağladığı ve eşlerin birbirleri için huzur ve sükunet kaynağı olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁴ Allah tarafından verilen sevgi bu haliyle kalmayıp onlardan birer parça olan evlatlarla daha da pekişir. Ana-babaya çocuk sevgisi verilir ve çocuklar bu sevgiyle büyütülür, zorluklara bu sevgi sayesinde katlanılır. Dolayısıyla ailenin temeli sevgiye dayanmaktadır.⁹⁵

Yukarıda zikredilen âyette, farklı iki cinsin birbiriyle huzura ermesi için yaratıldığı ve bunun gerçekleşmesi için de eşlerin birbirine sevgi ve şefkat duyacak fıtratta yaratıldıkları ve bu durumun Allah Teâlâ'nın varlığının bir ispatı olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre hiç tanışmazken evlilik bağıyla bir yuva kurup beraber yaşayan eşler gerçekten birbirlerine karşı sevgi hissetmekte, sanki birbirini öteden beri seven birer kardeş/arkadaş gibi hatta daha da ileri seviyede bir yakınlık hissetmektedirler.⁹⁶ Yine ilgili âyetten kurulan bu düzenin kendi kendiliğine oluşmadığı, bilakis Allah Teâlâ'nın bu düzeni eşlerin birbirlerinin doğal ihtiyaçlarını karşılamaları ve birbirlerinde sevgi, huzur ve sükun bulmaları gayesiyle kurduğunu anlaşılmaktadır.⁹⁷

Eşlerin birbirine olan sevgisi, karşılıklı saygıyı ve haklara uymayı, aynı şekilde anne ve babanın çocuklarını sevmesi onları sevgi, şefkat, merhamet ve güzel terbiyeyle yetiştirmelerini gerektirir. Çocukların anne-babalarını sevmeleri ise onlara saygılı olmalarını, iyi davranmalarını ve hatta öf bile dememelerini gerektirmektedir.⁹⁸ Bu duruma Kur'an'da özellikle dikkat çekilirken Hz. Peygamber de anne ve babanın haklarını ihlal etmenin büyük günahlardan olduğunu haber vermektedir.⁹⁹ Aile fertlerinin birbirlerini sevmeleri hususunda Kur'an'da "Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Kim bunu yaparsa işte onlar ziyana uğrayanlardır."¹⁰⁰ ifadeleriyle de ailede fertler arası sevgi ve ilginin sınırı çizilmiştir. Buna göre Allah'ı sevmekten ve hatırlamaktan alıkoyan sevgiye karşı inananlar uyarılmaktadır.

Aileyi sevgi kavramı altında buluşturan kurumların başında ev gelmektedir. Kur'an'da beyt, dâr, menzil ve mesken ifadeleriyle işaret edilen ev, sadece insan için değil aynı zamanda

⁹³ Bk. İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 29-40.

⁹⁴ Bk. er-Rûm, 30/21.

⁹⁵ Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk*, 42.

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, (Beyrut: Mektebü'l-İslâmiye, 2002), 6/295; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Abdürezzak el-Mehdî, (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabiyye, t.s.), 3/479.

⁹⁷ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 4/293-294.

⁹⁸ el-İsrâ 17/23-24.

⁹⁹ Buhârî, "Edeb", 7, 8.

¹⁰⁰ el-Munâfikûn 63/9.

tüm canlılar için de hayatın en önemli unsurlarından sayılmaktadır.¹⁰¹ Ayrıca aile fertlerini bir çatı altında kucaklayarak sosyal hayata dair toplum kurallarının öğrenildiği ilk yer olan evler Kur'ân'da “Allah, evlerinizi sizin için huzur ve dinlenme yeri kıldı.”¹⁰² ifadesiyle tavsif edilmektedir. Burada evler, sevgi, huzur ve dinlenme yerleri olarak ifade edilirken diğer bazı âyetlerden ise evlerin tam anlamıyla sevgi ve huzur kaynağı olabilmesinin onları ibadetin ve hayatın asıl gayesi olan kulluğun ihmal edilmeyen ortamlar olmasına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu âyetlerde evlerde Allah'ın adının anılması ve ona ibadet edilmesi gereği vurgulanırken¹⁰³ Allah'tan, peygamberinden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevimli gelen güzel evler yerilmektedir.¹⁰⁴

Gerek âyet ve gerekse hadislerde Hz. Peygamber tarafından öğretilen, evlerde tüm bireyler tarafından uyulması gereken âdâb-ı muâşeret kuralları, evlerin gerçek anlamda sevgi, huzur ve sükûnet ortamı olmasını sağlayıcı temel prensiplerdir.¹⁰⁵ Bu manada aile kurumunu ayakta tutan değer ve erdemlerin en güçlüsünün sevgi olduğu söylenebilir. İçerisinde meveddet, ülfet ve muhabbet gibi kavramları da barındıran sevgi duygusu, herhangi bir bedel beklenmeden yapıldığında değer kazanmaktadır. Evleri sevgi yuvaları haline getirmek yediden yetmiş bu prensiplere sarılmakla mümkün olacaktır.

2.2. Sadâkat

Arapça'da “Sadâkat” (صَدَاقَةٌ) kelimesi kökü/sülâsisi itibariyle “verdiği sözde durmak, sözünü yerine getirmek, doğru olmak” gibi anlamlara gelen “ص-د-ق” kökünden türemiş bir isimdir. Söylenilen sözün hem kalpte bulunana hem de gerçekte var olana mutabık olması olarak tanımlanabilen “sıdk” (صِدْقٌ) kelimesiyle; doğru söyleyen, hiç yalan konuşmayan veya sözünde ve inancında doğru olan şekilde tanımlanan “sıddîk” (صِدِّيقٌ) kelimesi aynı kökten gelmektedir. Buna göre “sıdk” ve “sadâkat” kelimelerinin kizb'in (كِذْبٌ) yani yalanın tam zıttı olduğu anlaşılabilir. Birlikte¹⁰⁶ sıdk sadece doğru sözlü olmak değil aynı zamanda sözünü amelle doğrulamayı da ifade etmektedir.¹⁰⁷

Kök manası itibariyle doğru olmayı, sözünde durmayı, söylem-eylem birliğini ifade eden sadâkat kelimesi, kavram olarak, bir kimseye veya bir şeye karşı sürekli, güvenilir ve içten bağlılık, sağlam ve güçlü dostluk şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰⁸ Ahlâkî bir ilke olarak sadâkat, bireyler arasındaki her türlü ilişkide karşı tarafta güven uyandıran davranışları ve bu davranışlara kesin bir bağlılığı ihtiva etmelidir. Bu yönüyle sadâkat, “güven uyandırma” veya “güven kazanma” olarak da ifade edilebilir. Bundan dolayı sadâkat kavramı, belli bir amaca ulaşabilmek gayesiyle somut bir ilişkiyi ve bu ilişkinin taraflarca devamlı olarak korunmasını

¹⁰¹ Ateş, *Kur'ân'da Huzur ve Sükûn*, 215-222.

¹⁰² en-Nahl 16/80-81.

¹⁰³ Bk. Yûnus 10/87; en-Nûr 24/36.

¹⁰⁴ et-Tevbe 9/24.

¹⁰⁵ M. Zeki Duman, *Âdâb-ı Muâşeret*, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989), 320, 345-350.

¹⁰⁶ Ferâhîdî, “sıdk”, 5/54-56; İbn Manzûr, “sıdk”, 27/2417; Zebîdî, “sıdk”, 5/26; İsfahânî, “sıdk”, 280-281.

¹⁰⁷ İsmail Karagöz, “Kur'ân'da Sıdk Kavramı ve Sâdık İnsan”, *Diyaret İlmî Dergî*, 105.

¹⁰⁸ İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), “sadâkat”, 2/880.

gerektirmektedir.¹⁰⁹ Sadâkatin inançta ve sevgide bağlılığı ifade etmesi bakımından insana özgü bir davranış olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁰

Kaynaklarda “sadâkat” kelimesinin anlam içeriği için üç aşamadan bahsedilmektedir. Birincisi, sözün inançla uyumlu olmasının gerekliliğidir. Buna göre konuşan kimseye sıdk/doğruluk özelliğinin yüklenebilmesi için söylediklerinin inancıyla birebir uyumlu olması gerekmektedir. İkincisi, sözün dışarıdaki gerçeklikle uyumlu olması gerekir. Üçüncü olarak da söylem ve eylem bütünlüğünün olması lazımdır. Bütün bu durumlar birlikte değerlendirilerek sadâkat kavramı, sözün inanç ve dış gerçeklikle kopmaz bir bağa sahip olup bunun bir uzantısı olarak da davranışlarla birebir bütünleşmesi şeklinde de tanımlanmaktadır.¹¹¹

Kur’ân’da ifade edilen temel ahlâkî erdemlerden birisi olan sadâkati diğer ahlâkî erdemlerin temeli olarak görmek de mümkündür. Bu manada sadâkat kavramı Kur’ân’da, sözde, fikirde, niyette, inançta, amelde doğruluğu kapsayacak mana genişliği çerçevesinde sunulmaktadır. İlk bakışta insanlar arası ilişkilerin konusu olduğu çağrışımı yapmakla birlikte, sadâkat, Kur’ân’da Allah’a karşı olan bağlılıkla birlikte ele alınmaktadır.¹¹²

Kur’ân’da, sadâkati tam anlamıyla üzerinde taşıyan kişi anlamına gelen, “sâdik” sıfatını haiz inananlar “Mü’minlerden öyleleri vardır ki onlar Allah’a verdikleri sözlerde durmuşlardır. Allah’a verdikleri söze sâdik kalmışlardır.”¹¹³ ifadeleriyle övülmekte, aynı zamanda ahirette mükafatlandırılacağı belirtilmektedir.¹¹⁴ Buna göre insanın doğruluğunun yani sadakatının faydasını dünyada görebileceği gibi asıl faydaya ahirette ulaşacağı, sadâkat adına harcanılan hiçbir çabanın mukabelesiz kalmayacağı anlaşılmaktadır. İlgili âyet-i kerîmede doğrular “sâdik”, onların sergiledikleri tutum ve davranışları da “sıdk” olarak isimlendirilmektedir.

Buraya kadar ifade edilmeye çalışılan sadâkat kavramı, insanın söz verdiği sözünde durması, yaptığı sözleşmelerin gereğini yerine getirmesidir; konuştuğunda doğru konuşması, inancına sadık kalması ve buna göre amel etmesidir. Bu manada sadâkat kavramıyla ilgili İbn Haldun’un, kendisi için toplumsal olması zorunlu olan insanın söz konusu toplumsallığının kalıcı ve sağlıklı olabilmesi için gerekli olan en önemli unsurlardan birinin sadâkat olduğunu ifade etmesi önemlidir. Buna göre sadâkatin bireyden ziyade aslında toplumsal hayatın sürdürebilmesi için zorunlu bir insani durumu ifade ettiği de anlaşılmaktadır.¹¹⁵ Bu yönüyle sadâkat aslında, ailenin ilk oluşum safhasında sorumluluğu ağır bir söz vermek suretiyle

¹⁰⁹ Mehmet Demirtaş, “Sadakat Felsefesi Açısından Ailede Sadakat”, *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2018), 172.

¹¹⁰ İsfahânî, “sđk”, 281.

¹¹¹ Abdurrahman Özdemir, “Kur’an ve Sünnette Sadakatın Kavramsal Çerçevesi”, *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 37.

¹¹² Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur’an’da “Sadâkat””, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bahar 2010), 121.

¹¹³ el-Ahzâb 33/23.

¹¹⁴ el-Mâide, 5/119. Benzer manada âyetler için bk. el-Ahzâb 33/70; et-Tevbe 9/119.

¹¹⁵ Bk. Ejder Okumuş, “İnsani Bir Nitelik Olarak Sadakat”, *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 11.

eşlerin birbirine bağlandıkları nikâh akdinin devamını ve güvenle korunmasını sağlayan, ailede huzur ve mutluluk için eşlerde bulunması gereken en önemli faktördür.

Sadâkat, yalandan uzak olmayı, iffetli ve dürüst davranış sergilemeyi gerektirir. Günümüz tabiriyle “pembe yalan(!)” diyerek, aslı olmayan bir bahaneyle, aile bireylerinden saklanan her bir gerçek durum, onların kandırılmasına ve geçiştirmek suretiyle, belki ilk etapta çözüme kavuşturulması mümkünken, daha sonrası için çözümü mümkün olmayan problemlere sebep olabilir. Buna göre başta anne-baba olmak üzere aile bireylerinin her birinin sadâkatlı olmaya özen göstermeleri gerekmektedir.¹¹⁶ Hz. Peygamber’in “Doğruluktan ayrılmayınız! Muhakkak ki doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Kişi devamlı olarak doğru söyleye söyleye Allah katında “sıddîk” (özü-sözü bir olan) olarak yazılır. Yalandan sakınınız! Çünkü yalan kötülüğe, kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında yalancı olarak yazılır.”¹¹⁷ meâlindeki hadisinde de vurgulandığı gibi inanan aile bireyi hangi şartlarda olursa olsun doğruluktan ayrılmamalıdır. Zira, bunu devamlı olarak yaptığı surette sâdıklık onun için bir alışkanlık halini alır, bu durum da kendisini her zaman doğru olmaya sevk eder. Sadâkat olmadığı zaman, bireyler arasındaki güven, yerini güvensizliğe bırakır.

Sadâkat kavramı ayrıca, evli bireylerin birbirlerinin namuslarını korumaları, özel hayatlarının sınırlarını korumalarını ve eşinden başka biriyle meşru olmayan ilişkilerde bulunmamalarını da ifade etmektedir.¹¹⁸ Hz. Peygamber’in veda hutbesindeki “Dikkat edin! Sizin, hanımlarınız üzerinde hakkınız olduğu gibi hanımlarınızın da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin hanımlarınızın üzerindeki hakkınız, iffetlerini muhafaza etmeleri ve hoşlanmadığınız kimselerin evinize girmesine izin vermemeleridir. Dikkat edin! Hanımlarınızın sizin üzerinizdeki hakkı ise onların gıda ve giyim gibi ihtiyaçlarını güzellikle karşılamanızdır.”¹¹⁹ şeklindeki ifadeleriyle de bu duruma dikkat çekilmektedir.

Tanzimat edebiyatının ünlü şairlerinden Ziya Paşa'nın (ö. 1825/1880) Terkib-i Bend'indeki meşhur beytinde geçen “İnsana sadâkat yaraşır görse de ikrah, yardımcısıdır doğruların Hazreti Allah” ifadesi bizlere her koşulda sadâkatin önemini ve değerini Allah Teâlâ tarafından takdir edileceğini veciz bir şekilde ifade etmiş olsa da bu değer bilhassa modern toplumun günümüz bireyleri açısından kazanımı ve devamlı olarak da korunması sürekli bir gayreti gerektirmektedir.¹²⁰

Günümüz aile hukukunda sadâkat mükellefiyetinin dayandığı yasal düzenleme, Türk Medeni Kanunu'nun “Evliliğin Genel Hükümleri” bölümünde açıklanan 185. Maddesinin 3. fıkrasında bulunmaktadır. Maddeye göre¹²¹ eşlerin birbirine karşı temel yükümlülüğü,

¹¹⁶ Martı, “Aileyi Ayakta Tutan Ahlâki Değerler”, 70.

¹¹⁷ Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr ve Sıla”, 105.

¹¹⁸ Martı, “Aileyi Ayakta Tutan Ahlâki Değerler”, 70.

¹¹⁹ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabiyye, ts.), “Radâ”, 11.

¹²⁰ İhsan Çapcıoğlu, “Sadakatsizliğin Bireye, Aileye ve Topluma Yansımaları”, *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 90.

¹²¹ “Eşler birlikte yaşamak, birbirine sadık kalmak ve yardımcı olmak zorundadırlar.”

birbirine sâdık kalmak, birbirine yardımcı olmak ve birlikte yaşamaktır, şeklinde ifade edilmektedir.¹²² Hem söz konusu normun düzenlenme yerinin evliliğin genel hükümleri olması hem de yazılırken eşler ifadesinin kullanılması göz önünde bulundurulduğunda akla ilk olarak, sadâkat sorumluluğunun yalnızca eşler arasında olabileceği düşüncesi gelse de bu durum doğru bir yaklaşım tarzı değildir.¹²³ Zira bireyler arasında sadâkate dayalı ilişkiler kurmak eşler arasında olduğu kadar ailenin diğer bireyleri arasında da işler kılınması gereken temel bir yükümlülüktür. Bu anlamda eşler arasında olduğu gibi aile bireylerinin her biri arasındaki ilişkilerde güvenilir olma, sır saklama, doğruluk, dürüstlük gibi benzer hasletlerin en temelinde yine sadakat yükümlülüğü yatmaktadır.

2.3. Güven

Güven, “korku, çekinme, kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusu, itimat” şeklinde,¹²⁴ “iman, emanet, emniyet, emin ve mü’min olmak” gibi hem fiil hem de isim hallerinin tamamını karşılayan Türkçe bir kelimedir. Arapça’da emin ve iman kelimelerinin aynı kökten gelmesi ve yakın anlamları sebebiyle aralarındaki ilişkiye dikkat çekilebilir. Bu ilişkinin bir taraftan insandan Allah’a diğer taraftan ise insandan insana olmak üzere iki boyutu vardır.¹²⁵

Terim olarak güven, “bir kişiye, bir şeye veya kendine karşı duyulan bel bağlama ve dayanarak rahatlama hissi, itimat etmek ve inanmak” şeklinde ifade edilebilir.¹²⁶ Buna göre hissi bir duygu olan güven, hazır olarak elde edilecek bir yaşam şekli değil, karşılıklı ilişkilerle ve zamanla oluşabilen bir süreçtir.

İnsan için “güvenilir olma” önemli bir değer olarak kişilik özelliklerinin başında gelmektedir. Bu değere sahip bireyler kendisiyle ilişki içerisinde bulunanlarla, bir ilişki değeri olan güvenin gerçekleşmesini sağlarlar. Bu manada güven, etik kişi değerlerinin farkında olan ve güvenilir olma özelliğini taşıyan bir bireyin, ilişkide bulunduğu diğer bireylerin birçok eylemini değerlendirmesi sonucunda, o bireyin değersiz bir eylemde bulunmamasından edindiği bilgiye dayanır. Aslında bu durum, tam olarak o kişinin değersiz bir eylemde bulun(a)mayacağından emin olmasının yaşattığı durumdur. Toplumsal huzurun yaşanacağı bir dünya oluşturabilmenin temel gereklerinden biri de bireyler arası ilişkilerde güven merkezli yakınlaşmaların hayat boyunca devam edebilmesidir.¹²⁷

İnsanları birbirleriyle tanışabilen bireyler olarak iyi bir hal üzere yaratan Allah Teâlâ onların birlikte yaşamalarını takdir etmiştir. Esasında İslâm, insanların birlikte yaşamalarının

¹²² Bk. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf> (Erişim: 24.10.2020).

¹²³ Emel Badur, Gamze Turan Başara, “Aile Hukukunda Sadakat Yükümlülüğü ve İhlalden Kaynaklanan Manevi Tazminat İstemi”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 65 (1) (2016), 103.

¹²⁴ Parlatur vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), “güven”, 1/915.

¹²⁵ İsfahâni, “emn”, 35-36; Ayrıca bk. Ayşe Sıdika Oktay, “Bireyden Aileye Aileden Toplumla Sadakat ve Güven”, *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 109.

¹²⁶ Hüseyin Emin Sert, “Kur’an-ı Kerim Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008), 206.

¹²⁷ İbrahim Sarıçam, “Değerlerin Hayata Geçirilmesinde Hz. Peygamber: Güven Örneği”, *İslam’ın Güncel Sunumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 208.

teminatıdır ve çekişmeleri önlemek suretiyle müsâlemeyi yani bireyler arasında güven ahlâkını yerleştirmeyi hedeflemektedir.¹²⁸ Buna göre güven, birlikte yaşayabilmenin temel esaslarından da biridir.

Kur'ân'da dikkat çekilen temel hedef, dünyada Allah'ın razı olduğu bir hayatın yaşanması ve insan canının, onurunun ve kazançlarının korunmasıdır. Bu nihai hedef, dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması şeklinde kavramlaştırılmıştır. Tabiatın ve hayvan haklarının korunması da bu kavramlara dahildir. Bu kavramların tam anlamıyla yerine getirilen toplumlarda güven sağlanmış demektir. Bunların ötesinde bir arayış ise insanın tatminsizliği ve aç gözlülüğü olarak ifade edilebilir.¹²⁹

Güven duygusu, ahlâk alanındaki diğer değerlerin oluşmasına, emanet ahlâkının gelişmesine vesile olur. Toplumların ilerlemelerinin ve kalkınmalarının temelinde güven duygusu vardır. Medeniyet de güven temeli üzerine kurulur ve onunla devam eder. Bu manada bütün sosyal ilişkilerin temeli güvene dayalıdır. Başta eşler olmak üzere, kardeşler, çocuklarla anne-baba, işverenle çalışanlar, yöneticilerle yönetilenler arasında, devlet ile halkı ve kurumları arasında işlerin yolunda gitmesi için ilişkilerin güvene dayalı olması gerekir. İnsan bu güveni duyduğunda veya hissettiğinde potansiyelini kullanabilir, içindeki güzel duygularını etrafında sergileyebilir. Aksi halde bireyler arasındaki ilişkiler mekanikleşecek, hayat tabiri caizse robotlaşacaktır. Bu durumun sonucu olarak da güven duygusunun zayıf olduğu toplumda çalışanların enerjisi faydasız düşünce ve işlerle tüketilecektir. Buna karşılık yüksek güven, çalışanların yaratıcılığının ve aralarındaki iş birliğinin doğmasına ve çoğalmasına imkân verir. Bu bakımdan insanların çatışmasız, korkusuz ve kaygısız bir şekilde yaşayabilmeleri güven duygusunun varlığıyla mümkün olur.¹³⁰

Bireyde veya toplumda güven duygusunun var olabilmesi için güvenilecek birey veya kurumların doğruluklarına ve dürüstlüklerine inanmak ön koşuldur. İncanın olmadığı yerde güvenden söz etmek mümkün değildir. Buradan hareketle inanmakla güvenmenin birbirine ihtiyaç duydukları söylenebilir. Oranı bireyden bireye farklılık gösterse de her bir birey mutlaka birine veya bir şeylere kesinlikle inanır. Bu aşamada inanılan şeylerin veya kimselerin hangi taraflarına veya özelliklerine inanıldığı çok da önemli değildir. Önemli olan inanılanların da sizlere inanmalarıdır. Bu şekilde toplumda karşılıklı güven ortamı sağlanamadıkça hayatın normal seyrinde devamı güçleşecektir.¹³¹ Aslında herkes özü ve sözü doğru olan insana güvenir ve onun söylediğine inanır. Eşler arasında, ailede, işte, toplumda iki kişi arasındaki ilişkide, söyledikleri ve yaptıkları uyumlu olan insan, yani kişisel bütünlük içerisinde olan insan daha etkilidir. Kişisel bütünlük içerisinde olmayan insan ise etki gücünü kaybeder.”¹³²

¹²⁸ Şaban Karasakal, “Kur'ân'a Göre Güven Ahlâkı (Müsâleme)”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2008/14), 183.

¹²⁹ İsmail Çalışkan, “Güven Toplumunun Kur'anî Temelleri”, *Hız Peygamber ve Güven Toplumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 36.

¹³⁰ Sarıçam, “Değerlerin Hayata Geçirilmesinde Hz. Peygamber: Güven Örneği”, 208-209.

¹³¹ Ömer Müftüoğlu, “Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi ve Bunu Engelleyen Faktörler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 2 (2005), 147.

¹³² Doğan Cüceloğlu, *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2001), 108.

İslâm gerek fert ve aile gerekse sosyal ve fiziki dünyanın güven ve emniyet içerisinde olmasını hedeflemiştir.¹³³ Aynı şekilde huzurun sağlanabilmesi için güven sarsıcı davranışlar olan emanete riayet etmemek, yalan söylemek, sözünde durmamak zem edilmiştir. Bu anlamda Hz. Peygamber, Müslümanı başkasının elinden ve dilinden emin olduğu kimse olarak tanımlamaktadır.¹³⁴ Bu hadis kişinin bireysel olarak emin olması ve bu emin olma halinin sadece kendi içerisinde olmayıp topluma yansımaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu manada Hz. Peygamber'in henüz peygamberlik gelmeden önce cahiliye döneminde insanlar arasında emin/güvenilen olarak tanınması da bu bakımdan son derece anlamlıdır.¹³⁵

Toplumda güvenin sağlanması başta ailede sağlanmasıyla mümkündür. Bu anlamda toplumun en temel yapı taşı olan aileyi meydana getirecek olan nikâh sözleşmesinin gerçekleşebilmesi için taraflar arasında güven olması gerekir. Böyle bir güvenden sonra oluşan ailenin sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için de yine eşler arasında karşılıklı güven, olmazsa olmaz temel koşuldur. Güven bittiği andan itibaren fiili olarak aile kurumunun varlığından söz etmek mümkün değildir. Eğer bu güvensizlik ortamı kısa sürede aşılamazsa hukuki olarak da aile birlikteliği sona erer.¹³⁶

Bireyde güven duygusunun var olması ve gelişebilmesi için bireyin aile şefkati görmesi gerekir. Bu manada aileden ve çevresinden gerekli ilgiyi görmeyen, dışlanan veya baskı altına alınan bireylerin benlik saygıları düşüktür. Bu bireyler güvensiz ve tedirgindirler, diğer insanlara karşı düşmanca duygularla doludurlar ve saldırgan davranışa daha yatkındırlar. Ailesi veya etrafından gördükleri ezilme, horlanma ve benimsenmeme gibi olumsuz davranışların sonucunda yaralanan benlik saygılarını kazanabilmeleri amacıyla farklı farklı yollara başvurabilirler.¹³⁷ Kaybettikleri benlik saygısını onlara tekrar kazandırabilmek için gerekli tedbirler erkenden alınmalıdır. Benlik duygusunu tekrar elde edebilmeleri için de en önemli hususlardan biri bireye ailede güven duygusunu kazandırmaktır. Burada dikkat çekilen husus aslında aile de oluşturulacak bir güven ortamının sadece ailede kalmayıp, böylelikle aile aracılığıyla toplumda da güvenin hâkim olacağı hususudur. Bunu elde etmek de Kur'ân'ın öngördüğü emin/güvenilir insan ve rol model el-emin Hz. Peygamber'in yaşantısını hayata geçirmekten geçmektedir.

3. Örneklikleri Bağlamında Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâil

İnsanın yetişmesinde en önemli ve etkili çevre ailedir. Toplumlara millet ve ümmet yapan ulvi değerlerin nesilden nesile aktarılması aile kurumuyla mümkün olmaktadır. Bu anlamda ailenin yer aldığı bütün fonksiyonlarda yerine başka bir kurum veya kuruluşu koymak insan tabiatına ve fıtratına aykırı sonuçlar doğuracaktır. Benzer girişimler, yetişen nesillerin beden ve ruh sağlığını bozacak, toplumun çözülüp çökmesinin önünü açacaktır.

¹³³ Abdurrahman Çetin, *Örneklerle Peygamberimiz*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 359 vd.

¹³⁴ Buhârî "İmân", 4.

¹³⁵ M. Asım Yediyıldız, "Hz. Peygamber (s.a.s)'in Güvenlik Politikası", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, 611.

¹³⁶ Ömer Müftüoğlu, "Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi ve Bunu Engelleyen Faktörler", 145.

¹³⁷ Berka Özdoğan, *Çocuk ve Oyun Terapisi*, (Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1988), 149.

Toplum için bu denli önemli olan aile kurumu Kur'ân-ı Kerîm'de yer yer bazı peygamberler üzerinden gündeme getirilmektedir. Bu anlamda peygamber ailelerinden farklı örnekler sunularak muhataba ulaştırılmak istenen mesajlar, onların yaşadıkları olumlu ya da olumsuz örnekler üzerinden verilmektedir.

Allah'tan aldıkları emir ve yasakları insanlara ulaştırmada, ümmetleriyle olan ilişkilerinde doğruluktan ayrılmamış olan peygamberlerin her biri¹³⁸ inananlar için özellikle imanî ve ahlâkî konularda ideal rol modeldirler. Bu manada Kur'ân'da, peygamberlerden bazılarının hayatlarından kesitler, muhatap kitleye örneklik teşkil etmesi adına anlatılmaktadır. Çalışmanın bu kısmında Kur'ân'da, örnek peygamberlerden olan ve daha çok dini, ailevî, toplumsal ve ahlâkî özellikleriyle rol-model olarak sunulan Hz. İbrâhîm ve oğlu Hz. İsmâîl hakkında haber veren ilgili âyetler sevgi, sadakat ve güven bağlamında değerlendirilmeye alınacaktır.

Hz. İbrâhîm, Kur'ân'da ismi geçen, temel özelliklerinden birisi, sadâkat kavramıyla aynı kökten gelen “sıddîk” yani dosdoğru insan olarak ifade edilen model şahsiyetlerden biridir. Onun bu durumu Kur'ân'da “Kitap'ta İbrâhîm'i de an, çünkü o, çok doğru bir peygamberdi.”¹³⁹ ve “İbrâhîm'de ve onunla beraber olanlarda, sizin için gerçekten güzel bir örnek (üsve-i hasene) vardır...”¹⁴⁰ ifadeleriyle belirtilmektedir. Buna göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'den, sıddîk olması hasebiyle, Hz. İbrâhîm hakkında kendisine gelen vahyi insanlara anlatmasını ve onunla ilgili âyet pasajlarını örnek olarak okumasını istemektedir. Ayrıca bu âyette ifade edilen sıddîk kavramıyla çalışmamıza da konu olan sadâkat kavramının en önemli şahsiyetlerinden birinin Hz. İbrâhîm olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da isminden en çok bahsedilen ikinci peygamber Hz. İbrâhîm'dir. O'nun ismi toplam altmış dokuz defa, altmış dört farklı yerde geçmektedir.¹⁴¹ Kur'ân'ın farklı yerlerinde Hz. İbrâhîm'in babası, eşi ve çocuklarından da bahsedilmektedir. Hz. İbrâhîm'in peygamberliğine inanmayan babası Âzer,¹⁴² oğlunun davet ettiği tevhid inancına karşılık vermemiş, onunla farklı inanç sistemi içerisinde yer almıştır.¹⁴³ Buna rağmen Hz. İbrâhîm'in babasını daveti, onu peygamberlik görevi olan dinî çağrıda muhatap aldığına ve putperest olmasına rağmen ikili ilişkilerin nezaket sınırları içerisinde olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu manada Kur'ân'da geçen diyaloglardan Hz. İbrâhîm'in, inkârcı bir babanın oğlu olduğu,¹⁴⁴ babası için Allah'tan bağışlanma dilediği fakat bu talebinin gerçekleşmediği de anlaşılmaktadır.¹⁴⁵ Buna göre baba ve oğul arasındaki biyolojik bağ inanç konusunda zıtlık gösterse de bu durumun O'nun peygamber olarak seçilmesinin önünde engel olmadığı

¹³⁸ Bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anabatlaryla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 189.

¹³⁹ Meryem 19/41.

¹⁴⁰ el-Mümtehine 60/4.

¹⁴¹ Fethi Ahmet Polat, “Seçkin Bir Soy İddiasının Kur'an Açısından Değeri (Hz. İbrahim Örneği)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (19/19) (2005), 94; İlgili âyetler için bk. ‘Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfhebes*, “ebr”, 2-3.

¹⁴² el-En'âm 6/74.

¹⁴³ Meryem 19/42-5.

¹⁴⁴ İlgili âyetler için bk. el-En'âm 6/74; et-Tevbe 9/114; Meryem 19/42-48; el-Mümtehine 60/4.

¹⁴⁵ Meryem 19/41-50; et-Tevbe 9/114.

anlaşılmaktadır. İnanç konusunun diğer bütün ilişkilerden farklı bir yerde durduğu farklı bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir.

Hız. İbrâhîm babası Âzer'e hitap ederken nasıl hitap edileceğinin, evlat olarak babaya nasıl davranılması gerektiğinin mesajını vermektedir. Bu anlamda o, babasına karşı daima tatlı ve yumuşak dil kullanarak onu imana davet etmiş, bu şekilde o, hem kendisine yüklenmiş olan peygamberlik vazifesini yerine getirmiş hem de babasına olan sevgi, saygı ve bağlılığını da ifade etmiştir. Ayrıca tebliğ vazifesinin keyfiyeti açısından bakıldığında Hız. İbrâhîm'in davette takip ettiği metotta, tebliğine en yakın akrabalarından başlaması emredilerek¹⁴⁶ Hız. Peygamber'den de istenmiştir ki bu durum, Hız. İbrâhîm'in davetine ailesinden başlamasının rabbi tarafından onaylanması anlamına da gelmektedir. Buna göre bir kişi için ilk sorumluluğunun ailesine karşı olduğu manası da çıkarılmaktadır.

Hız. İbrâhîm'in nezaket kurallarına uygun bir biçimde yaptığı daveti, babası tarafından icabet görmediği gibi aynı zamanda babasının "Ey İbrâhîm! Sen benim tanrılarımın yüz mü çeviriyorsun? Eğer bundan vazgeçmezsen mutlaka seni taşlarım; uzun süre benden uzak kal!"¹⁴⁷ şeklinde bir tehdidine de maruz kalmıştır. Babası tarafından taşlama¹⁴⁸ ve sürgün ile tehdit edilmesine rağmen Hız. İbrâhîm'in narin üslûbunu bozmadığı ve "Selam sana (esen kal), Rabbimden senin için mağfiret dileyeceğim. Çünkü O bana karşı çok lütufkârdır."¹⁴⁹ ifadeleriyle de hala Rabbinden babasının bağışlanmasını talep etmesi, Hız. İbrâhîm'in babasına olan sevgi ve şefkatini göstermesi ve örnek olması açısından son derece manidardır.

Hız. İbrâhîm'in "Babacığım!" (بَابِ أَبِي) diye sevecen bir üslûpla hitabı, onun babasına karşı sevgili ve merhametli bir evlat olduğunu göstermektedir. Burada bir bakıma ebeveyn Müslüman olmasa dahi, onlara nasıl hitap edilecekleri öğretilmekte, benzer şekilde yapılacak bir tebliğin muhatap üzerindeki tesiri gösterilmektedir.¹⁵⁰ Ebeveyne her zaman saygılı davranılması, her ne olursa olsun görgü kuralları çerçevesinde hareket edilmesi gerektiği Kur'an'ın diliyle Hız. İbrâhîm'in örneği¹⁵¹ üzerinden sunulmaktadır. Ayrıca Hız. İbrâhîm'in bu davranışının Kur'an'da anne-babaya iyilikte bulunmayı, öf bile dememeyi emreden,¹⁵² iyilikle davranmayı tavsiye eden¹⁵³ ve günaha sokmak için ısrar etmeleri dışında onlara itaat edilmesi gereği¹⁵⁴ konusundaki emir ve tavsiyelere uygun olduğu görülmektedir.¹⁵⁵

¹⁴⁶ eş-Şuarâ 26/214.

¹⁴⁷ Meryem 19/46.

¹⁴⁸ Âyette geçen "taşlama" ifadesinin tefsirlerde, sözle hakaret etme ve sataşma manasında olduğu belirtilmektedir. Bk. Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/314; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/205.

¹⁴⁹ Meryem 19/47.

¹⁵⁰ Burada, Allah Teâlâ'nın, Hız. Musa ve Hız. Harun'a, Firavun'a yapacakları davette yumuşak sözle hitap etmeleri karşısında belki de onun bundan etkilenebileceğini belirten âyette de hatırlanabilir. Bk. Tâhâ 20/44.

¹⁵¹ el-Mümtehine 60/4, 6.

¹⁵² el-İsrâ 17/23, 24.

¹⁵³ Lokmân 31/14.

¹⁵⁴ Lokmân 31/15.

¹⁵⁵ Mehmet Mahmut Ata, "Kur'an'da Hız. İbrâhîm'in Örneğinde Aile İlişkisi ve Eğitimi", *Uluslararası Hız. İbrâhîm (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 363-365.

Hiz. İbrâhîm'in babasına yaptığı davette alınacak birçok mesajın yanında onun, babasına olan sevgi, saygı ve sadâkatini de sezme mümkündür. Bu manada Hiz. İbrâhîm'in, babasına ilk hitaplarında nazik ve yumuşak bir üslûp kullandığı, karşılaştığı nezaketsiz tavra rağmen bu üslûbunu bozmadığı, ondan tamamen ümidini kesmesine rağmen bu aşamada bile bir eğitimci tavrıyla onur kırıcı bir tarzda hareket etmediği görülmektedir.¹⁵⁶

Çocuk sahibi olmak ve bu yolla neslini devam ettirmek, insanın fitraten içinden gelen bir duygu olmalı ki Kur'ân'da, bazı peygamberlerin evlat sahibi olmak için Allah'a dua ve niyazda buldukları ifade edilmektedir.¹⁵⁷ Bu peygamberlerden biri de "Ey Rabbim, bana salihlerden olacak bir çocuk bağışla!"¹⁵⁸ niyazıyla dua eden Hiz. İbrâhîm'dir. Sonrasında duasının kabul edildiğini ve ilerlemiş yaşına rağmen kendisine baba olmayı lütfettiği için de Rabbine olan şükran ve nimetini "İhtiyarlığıma rağmen bana İsmâil'i ve İshâk'ı lütfeden Allah'a hamdolsun! Şüphesiz Rabbim duaları işitendir."¹⁵⁹ şeklinde ifade etmiştir.

Hiz. İbrâhîm hakkında olduğu gibi Kur'ân'da Hiz. İsmâil hakkında da "sıddîk" ifadesi kullanılarak, onun da babası gibi sadakat konusunda kusursuz sayılabilecek bir karaktere sahip olduğu anlatılmaktadır. Bu yönüyle onun da imrenilecek, örnek alınabilecek bir peygamber olduğuna işaret edilmiştir. Hiz. İsmâil'in inananlar için örneklik teşkil eden sadâkati, "Kitap'ta İsmâil'i de an. Çünkü o sözünde duran, elçi bir peygamberdi."¹⁶⁰ ifadeleriyle belirtilmiştir. Bu manada Kur'ân'da, Hiz. İsmâil de tıpkı babası gibi Kur'ân'da anılarak, muhataplardan örnekliği yaşatmaları istenmiş ve bu yolla Allah'a ve insanlara karşı sadakat bilincinin canlı tutulması amaçlanmıştır.¹⁶¹

Bir gün rüyasında Hiz. İbrâhîm, oğlunu boğazladığını görür. Bu durum birkaç defa tekrarlanınca, durumu oğlu İsmâil'e anlatır. Kur'ân'da "Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin? O da cevaben: Babacığım! Emrolduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun, dedi."¹⁶² ifadeleriyle anlatılan olayın akabinde Hiz. İbrâhîm, gördüğü rüya üzerine İsmâil'in teslimiyetini, sadâkatini öğrenme amacıyla ona danıştığı, buna karşılık oğlu İsmâil'in hakiki anlamda bir teslimiyet gösterdiğini, rüyada verilen ilahî bir emir olduğunu göstermektedir.¹⁶³ Tereddüt etmeksizin Allah yolunda kurban edilmeye razı olan Hiz. İsmâil'in, babasına "Babacığım! Emrolduğun şeyi yap" diyerek cevap vermesi, ondaki imanı, teslimiyeti babasına olan güven ve sadâkati

¹⁵⁶ Ramazan Gürel, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim (a.s.)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 82.

¹⁵⁷ Bk. Âl-i İmran 3/35; Meryem 19/5.

¹⁵⁸ es-Sâffât 37/99-100.

¹⁵⁹ İbrâhîm 14/39.

¹⁶⁰ Meryem 19/54.

¹⁶¹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'an'da "Sadâkat", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Bahar 2010), 144.

¹⁶² es-Sâffât 37/102.

¹⁶³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil*, 3/104.

göstermektedir. Ayrıca bu durum buradaki talebin vahiyle teyit edilmiş bir emir olduğunu da göstermektedir.¹⁶⁴

Hız. İbrâhîm'in, onca evlat hasreti çektikten sonra kavuştuğu biricik evladını kurban etmekle emrolunmasının, Kur'ân'ın "Doğrusu bu apaçık bir sınavdır."¹⁶⁵ ifadesiyle zorlu bir imtihan olduğunu, bu çetin imtihanı başarıyla vermeleri, baba-oğul peygamberlerin aynı zamanda Allah'a olan teslimiyetlerini ve sâdatkatlerini göstermektedir. Burada aslında baba ve oğulun Allah Teâlâ'nın emrine uymalarını görmek mümkünken kullanılan ifadelerden babanın oğluna olan sevgisini, oğulun da babasına olan sadâkat ve güvenini görmek mümkündür.

Hız. İbrâhîm'in oğlunu kurban etme girişiminden baba ve oğulun teslimiyet ve tevekküllerinin yanı sıra aile reisi olarak da bir babanın dini yükümlülüklerde öğretici ve tavizsiz olması, çocuklarının da görüşlerini dikkate alarak onlara değer vermesi; çocukların da aynı şekilde dine aykırı olmayan hususlarda ebeveynlerine karşı koşulsuz itaat etmeleri gerektiği anlaşılmaktadır. Bu olayda baba-evlat iletişimi bakımından diyalogda geçen "babacığım", "yavrucuğum" gibi nazik ve değer verici bir dil kullanmanın iletişimin etkisi bakımından son derece önemli olduğu,¹⁶⁶ ayrıca Hız. İsmâîl'in baba evlat ilişkisinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili rol modellik arz eden tarif edilemez bir teslimiyet örneği sergilediği de ifade edilmelidir.¹⁶⁷

Allah'a olan teslimiyetini O'nun yolunda kurban edilmeyi göze alarak hem rüyasını hem de imanını tasdik ettirdiği haber verilen Hız. İsmâîl'in¹⁶⁸ Kur'ân'da geçen "(Ey Peygamber! Hatırla ki;) O (Hız. İsmâîl), ailesine namazı ve zekâtı emrederdi. Rabbi nezdinde de hoşnutluk kazanmış bir kimse idi."¹⁶⁹ ifadeleriyle çocuklarına nasihatlerinde namazı öncelediği ve bu vb. davranışlarından dolayı Rabbi katında razı olunan kullardan olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hız. İsmâîl'in başta eşi ve evlatları¹⁷⁰ olmak üzere hane halkını ve içerisinde bulunduğu toplumu¹⁷¹ temel ibadetlerden olan¹⁷² namaza ve zekâta teşvik ettiği bildirilmektedir. Yani Hız. İsmâîl'in tıpkı babası gibi ailesine ve kavmine yaratıcılarıyla irtibatlarını korumaları için namaza devam etmelerini, toplumun maddi anlamda rahatlığı için de zekâtı vermelerini emrettiği anlaşılmaktadır.¹⁷³ Burada hem tavsiyeleri hem de ilahî vahyin emri doğrultusunda yaşadıkları imtihan göz önünde bulundurulduğunda iki peygamberinde baba-oğul ilişkisi, sevgi, sadâkat ve güven bağlamında Kur'ân'da anlatılan en önemli peygamberlerden olduğu ifade edilebilir.

¹⁶⁴ Ebû Abdullah Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 26/137; 'Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâr'u't-tenzîl ve esrâr'u't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1997), 5/15.

¹⁶⁵ es-Sâffât 37/102.

¹⁶⁶ Kanik, "Kur'ân Kıssalarında Ailevi İlke ve Değerler", 273.

¹⁶⁷ Küçük, "Günümüzde Aile ve Kur'ân'dan Örnek Aileler", 428.

¹⁶⁸ es-Sâffât 37/102-108.

¹⁶⁹ Meryem 19/55.

¹⁷⁰ Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, 11/116.

¹⁷¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil*, 2/316.

¹⁷² Seyyid Kutub, *Fî zîlâli'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 4/2313.

¹⁷³ Ali Küçük, *Besâiru'l-Kur'an* (Konya: Adım Matbaacılık ve Ofset, 2013), 8/404.

Sonuç

İnsanlık tarihine bakıldığında aile, toplum ve millet için çok önemli bir role sahip olmuş ve insanların toplum haline gelmesinde önemli ve büyük görevler üstlenmiştir. Bu anlamda insanlığın temelini ailede atıldığı söylenilebilir. Tarihe bakıldığında da ilk toplumun aileden meydana geldiği anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuya dikkat çekilirken yaratılan ilk insanın Hz. Âdem olduğu ve onunla eşinin bir aile olarak yaşadığı anlatılmakta, insanların toplum içerisindeki inanç ve davranışlarını yönlendirmek adına, bazen kişi veya kişiler üzerinden bazen de bir topluluk veya topluluklar üzerinden mesaj verilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de vermek istediği mesajı muhatabına iletme için çoğu konuda örneklik teşkil edecek bilgi ve haber sunduğu gibi aile konusunda da geçmiş peygamberlerden bahsetmektedir. Bu noktada Kur'ân'da bazı peygamberlerin aile yaşantılarından kesitler aktarılacak suretiyle muhatapların ufkunu açacak, yolunu aydınlatacak birçok ilke ve prensipler anlatılmaktadır. Aile bağlarını sağlamlaştıran ve aileyi her türlü riske karşı korunaklı hale getiren ahlakî prensiplerin bazılarına ve Hz. İbrâhîm'in bu anlamdaki örneğine bakıldığında, mekân ve zaman değişse bile ailenin önemini ve aileye olan ihtiyacı hiçbir zaman değişmeyeceği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Müslümanın bir yönüyle yaşanan değişimi iyi takip etmesi diğer bir yönüyle de Kur'ân ve sünnette aileyle ilgili öngörülen ilke ve kurallardan ödün vermeden yaşamaya çalışması gerekmektedir.

Toplumun birlik ve beraberliğinin ailede başlayarak tüm toplumu kapsadığı gibi çözülme de ilk olarak ailede başlayacaktır. Binası sağlam temeller üzerine kurulmuş ailelerde zaman zaman bazı sorunlar ortaya çıksa da tekrar toparlanması, problemlerin giderilmesi ve o temeller üzerinde ailenin yeniden inşa edilmesi sevgi, sadâkat ve güven gibi aileyi ayakta tutan dinamikleri canlı tutmakla mümkün olabilir.

Kur'ân'da seçkin bir aile olduğu, âlemlere üstün kılındığı vurgulanan Hz. İbrâhîm ve ailesi davranış modelleri açısından Müslümanlar için örnek bir aile teşkil etmektedir. İtaat, teslimiyet ve fedakarlığın timsali olmakla birlikte, sevgi, sadâkat ve güven kavramlarının da örneğini Hz. İbrâhîm'in oğlu İsmâil ile olan diyaloglarında görmek mümkündür. Yapılan çalışmada Kur'ân'da anlatılan örneği üzerinden Allah'a olan teslimiyetin, sabır ve tevekkülün adeta zirvesini yaşayan Hz. İbrâhîm'in bazı davranış özellikleri tespit edilmiştir. Buna göre evladın her ne şart, zaman veya mekânda olursa olsun ebeveynine sevgi ve saygı göstermesi, ebeveyninde çocuklarına sevgi duyması, hayırlı tavsiyelerde bulunmaları ve her zaman şefkat göstermeleri önem arz etmektedir.

Kur'ân'ın nüzulünden çok önce yaşamış Hz. İbrâhîm'in Kur'ân'da yeniden gündeme alınması ve güzel örnek olarak sunulması o günün muhatap toplumuna olduğu kadar günümüz toplumu için de unutulmuş bazı ahlâkî kuralları tekrar hatırlatmaktadır. Bu manada Hz. İbrâhîm özelinde anlatılan durumlar aslında günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Bu manada, baba, evlat ve diğer bireyler arasındaki ilişkilerin sevgi, sadakat ve güven gibi âhlâkî ilkelere uygun olarak güzel bir dille yürütülmesinin gerekliliği anlaşılmaktadır.

Günümüz dünyasının ailesindeki sıkıntı ve problemlerin temel kaynağının bu değerlerden yoksun olması olarak ifade edilebilir.

Kaynakça

- ‘Abdu’l-Bâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cem’ul-müfeyres*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2001.
- Akbaş, Ahmet. *Kur’ân’da İnsanın Mutluluğu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ata, Mehmet Mahmuz. “Kur’ân’da Hz. İbrâhim’in Örneğinde Aile İlişkisi ve Eğitimi”. *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*. 1/357-376. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Ateş, Abdurrahman. *Kur’ân’da Huzur ve Sükûn*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet Akif. “Aile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2/196-200. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Türkçe Sözlük*. 3 cilt. İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- Badur, Emel, ve Gamze Turan Başara. “Aile Hukukunda Sadakat Yükümlülüğü ve İhlalinden Kaynaklanan Manevi Tazminat İstemi”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2016: 101-136. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001807
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sabihu’l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 4 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cevziye, İbn Kayyım. *Ravzatu’l-muhibbîn ve nüzbetü’l-mustâkîn*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1987.
- Cüceloğlu, Doğan. *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşç*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2001.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Çalışkan, İsmail. “Güven Toplumunun Kur’anî Temelleri”. *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu*, 35-53. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Çapcıoğlu, İhsan. “Sadakatsizliğin Bireye, Aileye ve Toplumaya Yansımaları.” *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, 87-99. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Çetin, Abdurrahman. *Örneklerle Peygamberimiz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirtaş, Mehmet. “Sadakat Felsefesi Açısından Ailede Sadakat”. *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*, Emine Ögük, 169-187. Ankara: İlahiyat, 2018.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Kur’ân Ahlâkı*. çev. Emrullah Yüksel - Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Duman, M. Zeki. *Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989.
- Durmuş, Zülfikar. “Kur’an-ı Kerim’de Sosyal Gruplar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2003): 17-46.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. El-Eş’as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, t.y.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân Halil b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim Samraî. 8 Cilt. y.y., y.y., ts.

en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdîrrahman. *Sünenün'-Nesâî*. thk. 'Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde. 8 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmî, 1986.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-'Arabîyye, t.y.

Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Işitan Gündüz. İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Gezgin, Ali Galip. *Kur'an'da Sevgi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.

Kanik, İsa. "Kur'an Kıssalarında Ailevî İlke ve Değerler". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 256-286. <https://doi.org/10.31121/tader.757908>

Karagöz, İsmail. "Kur'an'da Sıdk Kavramı ve Sâdik İnsan." *Diyanet İlmi Dergi* 37/1 (2001), 103-117.

Karaman, Hayrettin, vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Karasakal, Şaban. "Kur'an'a Göre Güven Ahlâkı (Müsâleme)". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14 (2008), 182-226.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'an'da 'Sadâkat'". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Bahar 2010), 119-155.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1964.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.

Küçük, Ahmet. "Günümüzde Aile ve Kur'an'dan Örnek Aileler." *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 3/2 (Ekim 2019), 408-442. <https://doi.org/10.31121/tader.615689>.

Küçük, Raşit. *Sevgi Medeniyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

Mâce, İbn. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Martı, Huriye. "Aileyi Ayakta Tutan Ahlâki Değerler." *Peygamberimiz ve Aile*, Hale Şahin, 61-71. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani v.d. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Müftüoğlu, Ömer. "Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi ve Bunu Engelleyen Faktörler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/ 2 (2005), 143-159.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sabîb-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-'Arabîyye, ts.

Oktay, Ayşe Sıdika. "Bireyden Aileye Aileden Topluma Sadakat ve Güven". *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, 103-123. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Okumuş, Ejder. "İnsani Bir Nitelik Olarak Sadakat". *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, 11-25. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Özdemir, Abdurrahman. “Kur’an ve Sünnette Sadakatın Kavramsal Çerçevesi”. *Sadakat ve Güven Bağlamında Aile*, 35-40. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Özdemir, Ahmet – Teyfur, Mansur. *Kur’an’da Aile Mefhumu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Özdeş, Talip. “Ahlâk-Vahiy İlişkisi ve Kur’an’da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2006), 5-21.
- Özdoğan, Berka. *Çocuk ve Oyun Terapisi*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1988.
- Özel, Ahmet. “âl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* 2 (1989), 305-306.
- Parlatır, İsmail. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998.
- Polat, Fethi Ahmet. “Seçkin Bir Soy İddiasının Kur’an Açısından Değeri (Hz. İbrahim Örneği)” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2005), 93-152.
- Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçe Sözlük*. 7. Basım, İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Mârifet, 2005.
- Râzî, Ebû ‘Abdullah Fahreddîn. *mefâtîhu’l-gayb*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 2000.
- Sarıçam, İbrahim. “Değerlerin Hayata Geçirilmesinde Hz. Peygamber: Güven Örneği”. *İslam’ın Güncel Sunumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. 205-216.
- Sert, Hüseyin Emin. “Kur’an-ı Kerim Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 197-225.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. 14 Cilt. yy., Müessesetü’r-Risale, 2000.
- Tütün, Sevgi. *Kur’an’da Peygamber Aileleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.
- Ünal, İ. Hakkı. “Kur’an ve Sünnet Verileri Işığında Aile”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* (2011), 6-9.
- Varol, M. Bahaüddin. *Ehli Beyt*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yediıldız, M. Asım. “Hz. Peygamber (s.a.s)’in Güvenlik Politikası”. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, 609-616. 2007.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anabatlaryla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Carullâh. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. thk. Abdürezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Türâsi’l-‘Arabiyye, ts.
- <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf> (Erişim: 24.10.2020)



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KUR'ÂN TEDRİSATINDA HARF TALİMİNİN ÖNEMİ VE USÛLÜ

THE IMPORTANCE OF LETTER PRONUNCIATION TRAINING AND ITS
APPLICATION METHODS IN TEACHING QURÂN RECITATION

Emrullah TUNCEL

Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat
Anabilim Dalı emrullahtuncel60@gmail.com, orcid.org/0000-0002-7970-2608

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Kasım 2020/ 6 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 2 Ocak 2020 / 2 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 372-397.

Cite as / Atıf: Tuncel, Emrullah. “Kur’ân Tedrisatında Harf Taliminin Önemi ve Usûlü [The Importance of Letter Pronunciation Training and its Application Methods in Teaching Qurân Recitation]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 372-397.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

İnsanlar için sağlıklı hücreler, binalar için sağlam temeller ne kadar önemliyse, nitelikli bir Kur'an tilaveti için de harfler o derece önemlidir. Zira harf telaffuzu problemlili olduğunda hem tilavet hem de -namazın rükünlerinden olması hasebiyle- namazdaki kıraat gayr-ı sahih olacaktır. Bu nedenle harf talimi, Kur'an tedrisatının en önemli ve hatta en öncelikli meselelerindenidir. Kur'an eğitimcisinin, öğrencilerinin kıraatinin sahih olabilmesi için özenle üzerinde durması gereken bir mevzu olan harf talimi, alan bilgisi (uzmanlık) gerektirdiği kadar pedagojik ve metodolojik yaklaşım (usûl) becerisini de gerektiren bir özelliğe sahiptir. Zira aksi bir tutum, öğrencilerin hem Kur'an tilavetlerini hem de Kur'an'a olan muhabbetlerini olumsuz bir şekilde etkileyecektir. Böyle bir olumsuz etki ise onların Kur'an'a ömürlük bir kitap olarak değil, derslik (sezonluk) bir kitap gibi yaklaşmalarına neden olacaktır. Bu makalede eğitimcilere, nitelikli bir Kur'an tilavetinin yapı taşlarından olan harf talimi hususunda, ifrat ve tefrit savrulmasına kapılmadan mutedil, pedagojik ve metodolojik bir tedrisatın nasıl icra edilebileceğine dair pratik öneriler sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an Tilaveti, Tecvid, Mahâric-i Hurûf, Sıfât-ı Hurûf, Harf Talimi, Usûl.

Abstract

Arabic letters are significant for a qualified Qur'an recitation just as the importance of healthy cells for human-beings and solid bases for buildings. Therefore, the prerequisite for an accurate Qur'an recitation is to know the names, articulation, characteristics and pronunciation of letters and apply them correctly. Even if a person has a complete theoretical tajwîd knowledge, having a problematic pronunciation will make his recitation (tilawat) incorrect as well as his qirâ'ât in the prayer, since the qirâ'ât is one of the pillars (rukun) of the prayer. For this reason, a letter pronunciation practice is one of the most important and even the primary issue of Quran teaching. The pronunciation practice, which is the matter that the Quran educators must overemphasize to make their pupils' recitation accurate, requires field knowledge (expertise) as well as the skills of pedagogical and methodological approaches (usul). In case the mentioned requirements are not fulfilled, the student's Quran recitation and their attachment to Quran will be affected in a negative way. Such a negative effect will cause them to approach the Qur'an not as a lifetime book, but as a seasonal coursebook. In this article, it is aimed to offer practical suggestions to Quran educators on how to apply a mild, pedagogical and methodological approaches about pronunciation practice which is one of the building blocks of Quran teaching.

KeyWords: Qirâ'ât, Qur'an tilawat, Tajwîd, Mehâric al Hurof, Sifaat al Hurof, Letter pronunciation, Method.

Extended Abstract

As an interlocutor of the Qur'an which is the last message of the Almighty Creator to humanity, our first duty towards this last divine book is to believe that it is from Allah. Following that faith, the expected behavior of us is to increase our contact with the scripture in question and therefore to read it duly (recitation). The way to achieve this proper recitation is to pronounce the letters that make up this sacred text in accordance with their original features (makbarij hurof).

Arabic letters are significant for a qualified Qur'an recitation just as the importance of healthy cells for human-beings and solid bases for buildings. Therefore, the prerequisite for an accurate Qur'an recitation is to know the names, articulation, characteristics and pronunciation of letters and apply them correctly. Even if a person has a complete theoretical tajwid knowledge, having a problematic pronunciation will make his recitation (tilawat) incorrect as well as his qir'at in the prayer, since the qir'at is one of the pillars (rukn) of the prayer. For this reason, a letter pronunciation practice is one of the most important and even the primary issue of Quran teaching.

The most significant feature that the educators should pay attention to during the letter pronunciation training, which is the basis of the Quran recitation, is preventing learners from all kinds of excessive (ifrat-tafrid) and exaggerated reading in letter pronunciation. To achieve this, first the educators himself should avoid such an exaggerated reading that distorts the features of letters and then prevent learners from inclining such extreme practices. In addition, applying a gradual teaching strategy from basic to complex will prevent learners from developing negative attitudes towards Quran recitation at the very early stages of their learning. Otherwise, the learners will perceive Quran recitation as an extremely difficult burden to accomplish, rather than a prayer that is a means of talking to the Creator. Such perception will establish a distance between the learners and the Quran, because the emotions felt at the beginning of a work and the perception shaped by those emotions are the key factors which affect learners' attitude positively or negatively. Therefore, the educator must first shape the hearts of students and activate their emotional worlds in a positive way. To achieve this, he should perceive the following ayah as a basic philosophy of his Quran teaching: "We did not send this Quran to make you suffer" (Taha, 20/2). Thanks to this approach, the classroom environment will not be a bother for students, but a compassion, not a burden, but an atmosphere of conversation.

The pronunciation practice, which is the matter that the Quran educators must overemphasize to make their pupils' recitation accurate, requires field knowledge (expertise) as well as the skills of pedagogical and methodological approaches (usul). For this reason, it is extremely important for an educator who is engaged in the teaching of the Qur'an, to be a good reader (qari) first and then a good instructor (muqri) with the field knowledge and training methodology. Therefore, before going to the class, an educator is expected to have a sufficient amount of knowledge of what he will teach (content/subject), who he will teach (addressee), how he will teach (strategy/method/technique), how long he will teach (time/planning) where he will teach (place/classroom) and what tools he will use. In case the mentioned requirements are not fulfilled, the student's Quran recitation and their attachment to Quran will be affected in a negative way. Such a negative effect will cause them to approach the Qur'an not as a lifetime book, but as a seasonal coursebook.

During the letter pronunciation training, the Quran educator should not behave as if the sounds in the Arabic alphabet did not exist in Turkish. Instead, teaching Quran alphabet by making analogies with some Turkish sounds will be important for both following the prophetic advice of 'make things easy not difficult' and creating a positive perception towards the recitation of the Quran. In order to increase such a positive attitude, an instructor should first perform a stunning recitation which satisfies learners' ears (the method of sema), then ask students perform the same recitation (the method of arz), or sometimes combine those two methods in one lesson (the method of eda). It is extremely important to perform all those as a choir and with a beautiful voice.

While starting to the letter training in Quran, it is necessary to follow a hierarchical order starting from showing the shapes of letters first, and then teaching their names, and then their origins (articulation) in a correct, an authentic and a valid way. While teaching the origins of sounds, it would be a more appropriate to describe first the partial origins in an order from the throat to the lips, and then to introduce the generic origins. In this way, the learners will notice which partial origins correspond to what generic origins looking at their own throat and mouth, making the knowledge more permanent and structured.

After the introduction of the shapes, names and articulation of letters, their characteristics can be taught. First, introducing permanent (sifaatul laazimah) and redundant characteristics (sifaatul 'aaridah) in general and then teaching the permanent characteristics, which are opposite of each other and have less number of letters, such as Al-

Hams, Al-Shiddab, Al-bayneeyah, Al-Isti'laa', Al-Ibbaaq, Al-Qalqalah and Al-Ithlaaq, which are encoded with poetic expressions in tajwid books, is important to make learning of other characteristics easier. Later, the redundant characteristics (sifaatul 'aaridab) are taught and the letters are practiced one by one in order to transfer all this information from theory to practice.

In the practice of training the letters, it will be appropriate to start with practicing the original names of letters and then the vowel sounds. Later, training on the pronunciation of letters with jazm (sukoon), and then with shaddah and finally with long vowel (madd) will make the learners to pronounce the words of the Qur'an correctly, since the Holy book to be recited consists of the letters in question. For those who pronounce these letters correctly do not have much obstacle to be able to recite the Quran properly. At this point, the role of educators is to remove the obstacles which prevent learners from performing correct Quran recitation with a proper strategy.

To sum up, in this article, it is aimed to offer practical suggestions to Quran educators on how to apply a mild, pedagogical and methodological approaches about pronunciation practice which is one of the building blocks of Quran teaching.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim'in mucizevî özellikteki nazım örgüsü, ayetlerden müteşekkil olup bu ayetler kelimelerden, kelimeler ise harflerin bir araya gelmesinden oluşur. Dolayısıyla harfler Kur'ân'ın hem nazmındaki hem de muhtevastaki i'câzın temel yapı taşlarını oluşturur. Harflerin bu hususiyetlerinden olsa gerek, hadis-i şeriflerde¹ ve tecvidin tarifinin yapıldığı eserlerde harf vurgusunun ön planda olduğu görülmektedir.² Bilhassa tecvit kitaplarındaki tecvidin tarifinde yer alan harflerin hakkını vermeye yönelik bu tür vurgular bize Kur'ân tilavetinin sıhhatinin ve tecvide dair tüm bilgi ve becerilerin harfler üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Bu gerçek bize Kur'ân tedrisatında harf taliminin önemini ve usûlünü iyiden iyiye düşünmemizi; akabinde buna yönelik yapılandırmacı bir eğitim metoduyla³ pedagojik bir yaklaşım sergilememiz gerektiğini göstermektedir.

Kur'an öğretimi veya harfleriyle alakalı yapılan çalışmalar incelendiğinde bu konudaki literatürün harflerin mahreç ve sıfatları üzerinde yoğunlaştığı, meseleyi eğitim-öğretim bağlamında ele alan çalışmaların ise konuya "sıfat öğretimi" gibi daha spesifik açıdan yaklaştığı veya "problemler ve çözüm önerileri" gibi nitel araştırma sonuçlarından hareketle konuyu Kur'an dersinin genel sorunları çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Bu konuda Ahmet Gökdemir editörlüğünde hazırlanan *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi*

¹ "Kim Kur'an-ı Kerim'den bir harf okursa onun için bir iyilik sevabı vardır. Her bir iyiliğin karşılığı da on sevaptır. Ben elif lâm mîm bir harftir demiyorum; bilakis elif bir harftir, lâm bir harftir, mîm de bir harftir." (Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sabîh (Sünen)*, nşr. İbrahim Atve (b.y.: ts.), "Fedâilü'l-Kur'ân", 16.)

² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd fî 'ilmî't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 59; a. mlf, *el-Mukaddime fîmâ yecibü 'alâ kârü'l-Kur'âni en ya'lemeh*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Cidde: Dâru Nûri el-Mektebât, 2003), 3; Muhammed b. Ali Birgivi, *Dürr-i Yetîm* (İzmir, 1301), 2; Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî, *Cühdü'l-mukûl*, thk. Salim Kaddûrî el-Hamed (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2008), 109.

³ Yapılandırmacı (Yapısalcı) Eğitim Kuramı, bilgiyi temelden inşa etmeyi hedefleyen ve bilginin öğrencinin değer, eylem ve yaşantıları tarafından üretilmesine imkân sağlayan bir yaklaşım olup öğrencilerin elde ettikleri bilgilerin yine bizzat kendileri tarafından yapılandırılması gerektiğini savunmaktadır. Detaylar için bk. Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci Yeni Teori ve Yaklaşımlar*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2000), 123-125.

(*Sorunlar-Çözümler-Yöntemler*) ve Şaban Karaköse editörlüğünde hazırlanan *Etkili Din Öğretimi* adlı eserde söz konusu çalışmalara dair son derece güzel örnekler mevcuttur.⁴

Bu çalışmada mezkûr literatürden istifade edilmekle birlikte farklı olarak konunun ders içi pratik uygulamalarına ağırlık verilmiş, bidayetinden nihayetine kadar harf tedrisatında öğreticinin takip edeceği usûl ve tatbik edeceği metodoloji, ölçme-değerlendirmeye varıncaya kadar -bugünün yapılandırmacı eğitim yaklaşımından da hareketle- somut veriler, tablolar ve kavram haritaları eşliğinde sunulmuştur. Zira baştan itibaren harf tedrisatının isim, resim, mahreç ve sıfat itibarıyla nasıl olması gerektiğini ve bunun sonucunda nasıl bir ölçme-değerlendirme usûlünün yapılabileceğini bir bütün halinde hem klasik tecvid eserlerinden hareketle hem de pedagojik verilerden hareketle aşama aşama gösteren bir çalışmanın yapılmasının gerekli olduğu görülmüştür. Bu gereklilik sebebiyle harf talim ve tedrisatında eğitimcilerin usûle dair nasıl bir hiyerarşi uygulayabileceği meselesi bu çalışmanın ana konusunu teşkil etmiştir. Bu sebeple çalışmamızda buna dair tadrîcî bir sıralama ve başlıklandırma yapılmasına özellikle dikkat edilmiş; bu başlıkların sonuncusu olarak “Ölçme ve Değerlendirme Usûlü” tercih edilerek, ölçülemeyen bir tedrisatın verim noktasında her daim nakıs kalacağına işaret edilmiştir. Sonuç olarak, harf talimi sürecinde takip edilmesi gereken usûl aşağıdaki ana başlıklar muvacehesince ele alınmış, akabinde ise bunlara bağlı alt başlıklar çerçevesinde konu detaylandırılmaya çalışılmıştır:

1. Harflerin İsimlerinin Tanıtılması 2. Harflerin Mahreçlerinin Tanıtılması 2.1. Küllî Mahreçlerin Tanıtılması 2.2. Cüz'î Mahreçlerin Tanıtılması 3. Harflerin Sıfatlarının Tanıtılması 3.1. Lâzîmî Sıfatların Tanıtılması 3.2. Ârızî Sıfatların Tanıtılması 3.3. Sıfat ile Hareke Bağlantısının Anlatılması 3.4. Sıfatların Ezberletilmesi 4. Harfleri Mahreç ve Sıfatlarına Uygun Olarak Telaffuz Et(tir)mek 4.1. Harekeli Telaffuz 4.2. Cezimli Telaffuz 4.3. Şeddeli Telaffuz 4.4. Medli Telaffuz 5. Ölçme ve Değerlendirme Usûlü.

1. Harflerin İsimlerinin Tanıtılması

Kur'ân tedrisatının ilk basamağında bir eğitimcinin yapması gereken şey, Kur'ân tilavetinin faziletine dair izâhâtтан sonra⁵ öğrenciler tarafından önce harflerin resimlerinin,

⁴ Bu minvalde şu çalışmalar zikredilebilir: Alican Dağdeviren, “Kur'an Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008); Mehmet Akif Koç, “Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İkilemi Üzerine”, *Tarihîten Günümüze Kıraat İlmî: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012); Mehmet Mahfuz Ata, “Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2013); Cemil Küçük, “Kur'an Harflerinin Sıfatları”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2017); Mustafa Kılıç, “Kur'an Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Renklendirme Yoluyla Yararlanma: Zıt Sıfatlar Örneğinde Bir Yöntem Önerisi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (2019); Yunus Biceğez, *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler Yöntem ve Teknikler* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017); Nazif Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2016); Ahmet Gökdemir vd., *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi Sorunlar-Çözümler-Yöntemler*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019); Şaban Karaköse vd., *Etkili Din Öğretimi*, (İstanbul, TİDEF Yayınları, 2010).

⁵ Bu konuda Mekki b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) ve İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) eserlerinden istifade edilerek aktarımlarda bulunulabilir. Bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye li-tecvîdî'l-kerâ'e ve tabkîki lafzî't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhât, (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1996), 55-89; İmam Nevevî Ebû

sonra da isimlerinin doğru/uygun bir hat (yazı) ve sahih bir telaffuz ile öğrenilmesini sağlamaktır. Zira her şeyin olduğu gibi harflerin de birer resmi, ismi ve müsemması (sesleri) vardır.⁶ Bu nedenle tedrisat esnasında hiyerarşik olarak önce harflerin resminin, sonra da isminin orijinaline uygun doğru bir şekilde öğretiminin yapılması son derece önemlidir. Bunun için öncelikle öğrencilerin okuyacakları mushafın hattına uygun bir form/yazı tipi seçilmeli, seçilen bu formun da Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme Kurulu Başkanlığı'nın onayından geçen mushafın hattına uygun olmasına dikkat edilmelidir.

Harflerin resimlerini tahtaya/ekrana yansıtıktan sonra eğitimciyi bekleyen ikinci mesele, onların sayısı hakkında bilgi vermek ve isimlerini orijinal isimlendirmelerine uygun olarak seslendirmektir. Bu noktada öğrencilerde klasik kaynaklara başvuru konusunda bir alışkanlığın meydana gelmesi ve tecvide dair meselelerin müdellel şekilde ele alınmasına yönelik bir yaklaşımın kendilerinde yerleşik bir durum haline gelmesi için ilk dönem lügat ve tecvid eserlerinden seçilen örnek metinlerin görsel olarak yansıtılması oldukça önemlidir.⁷ Dolayısıyla bu metinler üzerinden evvelemede harflerin isimlerinin telaffuzundaki uzatmalara (med) özellikle dikkat çekilmelidir. Nitekim ülkemizde Kur'an öğretiminin başında harf talimi esnasında ب , ت , ث , ج , ح , س , ص , ق , ك , ي gibi harfler “be, te, se, cim, sin, sad, kaf, kef, ye” şeklinde uzatılmadan (medsiz) söylenmektedir. Hâlbuki bu harflerin doğru/orijinal telaffuzlarının uzatılarak/medli (با , تا , ثا , جيم , صاد , قاف , كاف , يا , كاف , قاف , صاد , جيم , ثا , تا , با) olduğu hatırlatılmalı, buna dair Yâsîn, Sâd, Mü'min, Fussilet, Zuhruf, Duhan ve Kâf surelerinin başında yer alan hurûf-ı mukattaalar örnek olarak zikredilmelidir.⁸

Harflerin orijinal isimlerine uygun bir telaffuz için dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise خ , ش , ط , ظ gibi harflerin ülkemizdeki Kur'an derslerinde öğretiliş ve telaffuz ediliş şekilleridir. Zira ülkemizde bu harfler, öğrencilere Kur'an-ı Kerim tedrisatının başında “hı, şın, tı, zı” şeklinde öğretilirken, aslında bunların doğru isimlerinin ve telaffuzlarının “hâ, şîn, tâ, zâ” (خا , شين , طا , ظا) şeklinde olduğu özellikle hatırlatılmalıdır. Orijinal telaffuzun bu şekilde olduğuna dair Şuârâ, Neml ve Kasas Sureleri'nin başında yer alan hurûf-ı

Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mûrî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'an*, thk. Abdülkâdir Arnavut, (Kuveyt, 1988), 39-55.

⁶ “Harfler isimleriyle anılır, resimleriyle yazılır ve müsemmalarıyla (sesleriyle) okunurlar.” Detaylar için bk. Mehmet Ali Sarı, *Tashîh-i Hurûf Notları* (İstanbul, 2011), 27.

⁷ Bu noktada ilgili kaynaklardan hareketle öğrencilerin harflerin sayısının 29 veya 28 olduğuna dair farklı görüşlerden detaya girmeden haberdar edilmeleri isabetli olacaktır. Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 41-42; Sîbeveyhî Ebû Bîşr 'Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1982), 4: 431; İbn Cinnî Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî (b.y., ts.), 45; Abdülkerim Debreli, *Mîzânü'l-hurûf ve şifâü'l-ebdân*, (İstanbul, 1926), 2; Sıtkı Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmî*, (İstanbul, 2005), 27; Dağdeviren, “Kur'an Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler”, 52.

⁸ Arap harflerinin aslı/doğru telaffuzlarına dair yukarıdaki mezkûr surelerin başında yer alan hurûf-ı mukattaaların dışında öğrencilere alanın klasiklerinden olan aşağıdaki eserlerin ilgili sayfalarından gösterilmesi, harflerin doğru isimlerinin doğru kaynaktan öğrenilmesi açısından önemlidir. Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1: 41; Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 4: 431; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 45; 821-832; Ebü'l-Hasan 'Alî b. Ca'fer b. Muhammed el-Muqrî' er-Râzî es-Sa'îdî, *et-Tenbîh 'ale'l-labni'l-celîyyi ve'l-labni'haşî*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, (Bağdat: Mecelletü'l-Mecma'u'l-İlmî, 1985), 283-285.

mukattaalar ile istidlâlde bulunulabilir. Ayrıca, harflerin resim ve isimlerinin orijinal şekline uygun olarak tedrisatının yapılması gereken bu ilk derste, aşağıdaki tablo gibi mutlaka görsel materyallerden istifade edilmeli, bununla birlikte semâ, arz ve edâ usûlü gibi klasik Kur'an öğretim metodları aracılığıyla usûlüne uygun bir icra takip edilmelidir.⁹

Tablo1: Harflerin Orijinal Resimleri ve İsimleri (Telaffuzları)

						ء الهمزة
خ خا	ح حا	ج جيم	ث ثا	ت تا	ب با	ا الف
ص صاد	ش شين	س سين	ز زاي	ر را	ذ ذال	د دال
ق قاف	ف فا	غ غين	ع عين	ظ ظا	ط طا	ض ضاد
ي يا	و واو	ه ها	ن نون	م ميم	ل لام	ك كاف

Bu usullerin icrasında öğreticinin iyi bir kârî ve mukrî (okuyucu ve okutucu), öğrencilerin ise dikkatli bir bir sâmi' ve mukarrir (dinleyici ve tekrar edici) olmaları önemlidir. Bütün bunların sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için de temizlik ve havalandırma, sıra/oturma düzeni ve görünüm; ses, gürültü, ısı ve ışık açısından sınıfın

⁹ Semâ, Arz ve Edâ gibi geleneksel Kur'an öğretim metodları hakkında detaylı bilgi için bk. Ali el-Kârî Nureddin Ali b. Sultan, *el-Minehu'l-fikriyye alâ metni'l-Cezeriyye*, (Mısır, 1335), 18-20; Saçaklızâde el-Mar'âşî, *Cühdü'l-mukul*, 4; HasanTahsin Feyizli, *Kıraat-i 'aşere*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 40; Necati Tetik, "Kur'an Tilavetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usûlleri" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 239-244; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat Eğitim Öğretim Metodları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 97-100.

durumu gibi gerekli sınıf içi fiziksel düzenlemelerin ayarlanarak uygun eğitim öğretim ortamının hazırlanması son derece önemlidir.¹⁰

2. Harflerin Mahreçlerinin Tanıtılması

Harflerin resim (şekil) ve isimlerinin öğretiminden ardından mahreçlerinin talimine geçilir. Öncelikle mahreç sayısı konusunda ulema arasında cereyan eden ihtilaflardan öğrencilere kısaca bahsedilerek bu konuda on dört, on altı veya on yedi olduğuna dair görüşlerin diğerlerine nazaran daha meşhur oldukları vurgulanır.¹¹

Harflerin mahreçleri konusunda yapılandırmacı eğitimin gereği olarak önce en uzak mahreç olan boğazın sonundan başlanarak dudaklara doğru bir seyir takip edilir ve harflerin mahreçleri (cüz'î mahreçler) tek tek gösterilir. Boğazdan dudaklara doğru yapılan bu sıralamanın ardından küllî mahreçler (mahreç bölgeleri) Halk (Boğaz), Lisân (Dil), Şefeh (Dudak), Cevf (Ağız boşluğu) ve Hayşûm (Geniz) olmak üzere beş ana başlık altında tanıtılır.¹² Son aşamada ise öğrencilerden hangi harfin hangi küllî mahrece ait olduğunu yazılı veya sözel olarak ifade etmeleri istenir. Bu sayede cüz'î olandan küllî olana doğru bir geçiş sağlanarak bir önceki aşamada elde edilen bilginin öğrenci tarafından yapılandırılmasına imkân tanınmış olacaktır. Böylece eğitimin görsel ve kalıcı bir nitelik kazanması söz konusu olacaktır. Bunun hangi usûlle yapılabileceği ise aşağıdaki iki alt başlık altında detaylandırılacaktır.

2.1. Cüz'î Mahreçlerin Tanıtılması

Dersin ilk aşamasında öğrenciler harflerin isimlerini öğrendikleri için onlara küllî mahreçlerden önce cüz'î mahreçlerin tanıtılması daha doğru olacaktır. Zira bu sayede bilinenden bilinmeyene doğru bir seyir söz konusu olacak; daha önce öğrenilen bir bilgi (cüz'î mahreçler), mekânla (küllî mahreçlerle) ilişkilendirilerek “Yerleştirme/Askı Metodu”¹³ sayesinde öğrenmenin daha somut ve kalıcı hale gelmesi sağlanacaktır.

Öğrencilerin zihninde her bir harfin mahrecinin kalıcı olarak yer edinebilmesi için öncelikle cüz'î mahreçler boğazdan ağza doğru sıralamalı olarak tanıtılır. Bu tanıtım yapılırken Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *“Kitâbü'l-'Ayn”* gibi lügate dair bir eserden, Ebû 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *“et-Tabdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd”* gibi tecvide dair bir eserden

¹⁰ Eğitim öğretimde sınıf düzenlemesinin önemine dair detaylı bilgiler için bk. Firdevs Güneş, *Sınıf Yönetimi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 2004), 62-69.

¹¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433; Dâni, *et-Tabdîd*, 104; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 198; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 98; Dağdeviren, “Kur'an Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler”, 56.

¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kerââtî'l-'aşr*, nşr. Ali Muhammed Debbâ (Mısır, ts.), 1: 199-201; Mahmûd Ali Bisse, *Fethu'l-Mecîd şerhu kitâbi'l-'amûd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 50-51.

¹³ “Mekân Yöntemi” veya “Locî Yöntemi” gibi isimlerle de anılan bu yöntem, öğrenilen bilgilerin öğrencinin daha önceden zihninde yerleşik halde bulunan bir mekân ile özdeşleştirilmesi demektir. Böylece mekâna yerleştirilen/asılan bilgi söz konusu mekânın planı zihinsel olarak izlenerek doğru bir sıralamayla hatırlanmaya çalışılır. Kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesinde ve bilginin hatırlanmasında bu yöntemin öğrenme süreçlerinde aktif olarak kullanılması son derece önemlidir. Detaylar için bk. Özcan Demirel vd., “Beyin Temelli Öğrenmenin Yabancı Dil Öğretiminde Yeri”, *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 15 (2002), 131.

ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) "*Esbâbü budûsi'l-burûf*" gibi anatomik bilgiler içeren bir eserden ilgili bölümlerin öğrencilerle paylaşılması faydalı olacaktır.¹⁴ Böylece, bir taraftan meselenin filoloji, fonetik ve anatomi gibi farklı sahalara ilgi alanında olduğuna dikkat çekilmiş, diğer taraftan da sözel/dilsel zekâ ve görsel/uzamsal zekâ gibi farklı zekâ türlerine sahip öğrenciler eğitimin içine dâhil edilerek çoklu zekâ kuramı çerçevesinde bir eğitim/öğretim ortamı teşekkül etmiş olacaktır.¹⁵

Öğrencilere harflerin hangi mahreçlere ait olduğunun (cüz'î mahreçlerin) tanıtımı yapılırken boğazın sonundan dudakların ucuna doğru şöyle bir sıralamanın takip edilmesi mümkündür (sağdan sola doğru): (ا , ه , ع , ح , غ , خ , ق , ك , ج , ش , ي , ض , ل , ن , ر , ط , د) (ت , ص , س , ز , ظ , ذ , ث , ف , و , ب , م)¹⁶ Boğazdan dudaklara doğru yapılan bu sıralamanın ardından harflerin mahreçleriyle ilgili olarak "*el-burûfî'l-halkeyye*" (الحروف الحلقية),¹⁷ "*el-burûfî'l-lebeviyye*" (الحروف اللبوية),¹⁸ "*el-burûfî's-şecriyye*" (الحروف الشجرية),¹⁹ "*el-burûfî's-şecrekeziyye*" (الحروف الذلقية),²⁰ "*el-burûfî'n-nitaiyye*" (الحروف النطعية),²¹ "*el-burûfî'l-eseliyye*" (الحروف الأسلية),²² "*el-burûfî'l-liseviyye*" (الحروف اللثوية),²³ "*el-burûfî's-sefeviyye*" (الحروف الشفوية)²⁴ ve "*el-burûfî'l-bevaiyye*" (الحروف الهوائية)²⁵ kavramlarının öğrencilere kısaca tanıtılması faydalı olacaktır.²⁶ Zira bu sayede, öğretim metodu açısından cüz'îden küllîye (tikelden tümele) doğru hiyerarşik bir usûl takip edilmiş olup aynı zamanda da öğrencilerin harflerin mahreçlerine dair bazı temel kavramlarla evveleminde tanışmaları sağlanmış olacaktır.²⁷

2.2. Küllî Mahreçlerin Tanıtılması

Öğrencilere boğazdan dudaklara doğru her bir harfin mahreci sıralı bir şekilde anlatıldıktan sonra tüm bu cüz'î mahreçlerin kendisine bağlı olduğu küllî mahreç bölgeleri

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 34; Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd b. Osman ed-Dânî, *et-Tabdûd fi'l-itkân ve't-tecvîd* thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2000), 118-168; İbn Sînâ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Esbâbü budûsi'l-burûf*, thk. Muhammed Hasan et-Tayyân-Yahyâ Mîr Alem, (Dımaşk: Matbûâtü Mecma'î'l-lügatî'l-'arabiyye, 1983), 72-85.

¹⁵ Çoklu zekâ kuramına dayalı bir eğitim öğretimin detayları için bk. Ahmet Saban, *Çoklu Zekâ Teorisi ve Eğitim*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2003), 60-104; Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 55-64.

¹⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1: 41-42; Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 4: 431; İbn Cinnî, *Sırru sînâ'ati'l-i'râb*, 45; İbn Sînâ, *Esbâbü budûsi'l-burûf*, 72-85; Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdth fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2009), 77-78.

¹⁷ Bunlar (ا , ه , ع , ح , غ , خ) harfleridir.

¹⁸ Bunlar (ت , ص) harfleridir.

¹⁹ Bunlar (ج , ش , ي , ض) harfleridir.

²⁰ Bunlar (ل , ن , ر) harfleridir.

²¹ Bunlar (ط , د , ت) harfleridir.

²² Bunlar (ص , س , ز) harfleridir.

²³ Bunlar (ظ , ذ , ث) harfleridir.

²⁴ Bunlar (ف , و , ب , م) harfleridir.

²⁵ Bunlar (ل , و , ي) harfleridir.

²⁶ Mezkûr kavramların detayı için bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1: 41-42; Mahmûd Halil el-Husarî, *Abkâmü kurâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1995), 73-77; Yahya Abdürrezzâk el-Ğavsânî, *İlmü't-tecvîd* (Dımaşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2016), 67-92.

²⁷ Yukarıdaki bilgilere ilaveten "Aslî Harfler" ve "Fer'î Harfler" konusunun tanıtılması da faydalı olacaktır. Detaylar için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 90-96; Dağdeviren, "Kur'an Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler", 52-55.

tanıtılır.²⁸ Bunlar tanıtılırken öncelikle “muhakkak/hakîkî mahreç”²⁹ olması hasebiyle “*Halk*” (boğaz), “*Lisân*” (dil) ve “*Şefetân*” (dudaklar) bölgelerinin tanıtımı yapılır. Daha sonra bu üç küllî mahrece ilaveten “mukadder/takdirî mahreç” bağlamında “*Cevf*” (ağız-boğaz boşluğu) ile “*Hayşüm*” (geniz-burun boşluğu) mahreçlerinden ve bunlara ait harflerden bahsedilerek öğrencilerin tüm bunları tablo/şema şeklinde bir bütün olarak görmeleri sağlanır.³⁰ Böylece harflerin mahreçleri arasındaki küllî-cüz’î (tümel-tikel) bağlantının öğrenciler tarafından fark edilmesi sağlanır.

Küllî mahreç bölgelerine ait tüm bu tanıtımların ardından, öğrenilen bilginin pekişmesi ve ölçülebilmesi açısından hangi harfin hangi bölgeye/mahrece ait olduğunun bulunması (cüz’î mahreçlerin küllî mahrece göre yerleştirilmesi) öğrencilere bırakılır. Bu noktada makalemizde “Ölçme ve Değerlendirme Usûlü” başlığı altında sunacağımız “Balık Kılıçığı Kavram Haritası”ndan (tablosundan) istifade edilebilir.

3. Harflerin Sıfatlarının Tanıtılması

Nitelikli bir Kur’ân tilaveti için sadece harflerin mahreçlerini bilmek yeterli değildir. Zira belirli bir coğrafi bölgede dünyaya gelen insanların nasıl ki hem o bölgeye hem de kendilerine ait kişisel özellikleri mevcutsa, belirli bir bölgeye (küllî mahrece) ait harfler de hem o bölgeye hem de kendisine ait bir takım sıfat ve karakterleri bünyesinde taşımaktadır. Dolayısıyla harflerin sıfatlarının (karakterlerinin) doğru bilinip uygulanması, Kur’ân tilavetinin sıhhati açısından öncelikle dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Mamafih, Kur’ân tedrisatı ile meşgul olan bir eğitimcinin, harflerin sıfatlarının talimi konusunda şu beş aşamalı yöntemi takip etmesi faydalı olacaktır:

3.1. Lâzîmî Sıfatların Tanıtılması

Öncelikle harflerin kendilerinde her daim bulunan lâzîmî/aslî sıfatlar, karşıtı/zıttı olan sıfatlardan başlanarak anlatılır. Bu noktada harf sayısı az olan ve tecvit kitaplarında ezberlenmesi kolay olması için bazı ifadelerle kodlanan Hems, Şiddet, İsti’lâ, İtbâk ve İzlâk gibi sıfatlara öncelik vermek daha isabetli olacaktır. Böylece bir takım ibarelerle kodlanarak³¹ akılda kalması kolaylaştırılmış olan bu sıfatların zıtları konumundaki Cehr, Rihvet, İstifâl,

²⁸ Küllî ve cüz’î mahreçlere ait detaylı bilgiler için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî’l-kevrââtî’l-‘aşr*, 1: 198; a.mlf., *el-Mukaddime*, 2; Eskicizâde, Seyyid Ali b. Hüseyin, *Terceme-i dürr-i yetim* (İzmir, 1301), 3-7; Hamza Hüdâî, *Tecvîd-i edâbiyye*, (İzmir, 1301), 35; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İfav Yayınları, 1984), 204-226; Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 97-110; Mehmet Ali Sarı, *Kur’ân-ı Kerim’i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul, ts.), 53-54; Ramazan Pakdil, *Talim Tecvîd ve Kıraat* (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 59-68; Ömer Kara, *Tecvîd: Kur’ân Okuma Kâideleri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 55-80; Abdürrezzâk el-Ğavsânî, *İlmü’l-tecvîd*, 63-94; Mustafa Atilla Akdemir, *Tecvîd-i mâbir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 38-50.

²⁹ Harflerin sesleri mahreç bölgelerinden birisine temas ederek çıkıyorsa bu tür mahreçlere “mahrec-i muhakkak”, belirli bir mahrece temas etmeden çıkıyorsa bu tür mahreçlere ise “mahrec-i mukadder” adı verilir. Detaylı bilgi için bk. Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 98; Pakdil, *Talim Tecvîd ve Kıraat*, 60.

³⁰ Bu konudaki detaylı bilgi ve tablo örneği için bk. Dağdeviren, “Kur’ân Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler”, 57-62.

³¹ Hems harfleri için: (فَحْتُهُ شَخْصٌ سَكَتٌ); Şiddet harfleri için: (أَجْدُ قَطٍ بَكَتٌ); İsti’lâ harfleri için: (حُصْنٌ ضَعْفٌ قِظٌ); İtbâk harfleri için: (وَصَادٌ ضَادٌ طَاءٌ ظَاءٌ مُطَبِّقَةٌ) ve İzlâk harfleri için: (فَرٌّ مِنْ لَبِّ) ibareleri ezberletilebilir.

İnfitâh ve İsmât gibi sıfatlar ve bunlara ait harfler daha kolay hafızaya kaydedilmiş olacaktır.³²

Zıttı olan lâzîmî sıfatların tanıtımının ardından Safır, Kalkale, Lîn, Tefeşşî, Tekrîr, İstîtâle gibi zıttı olmayan lâzîmî sıfatlar anlatılır. Zıtlı ve zıtsız sıfatların tamamının anlatılmasıyla öğrencilere harflerin ana karakterleri (sıfatları) tanıtılmış; kalınlık (istî'lâ-itbâk) ve incelik (istifâl-infitâh) açısından dereceleri, ses veya nefes açısından akıcılık ölçüleri (hems-cehr, şiddet-rihvet-beyniyye), aynı zamanda da telaffuzlarındaki zorluk-kolaylık (ismât-izlâk) gibi hususiyetler kavratılmış; buna ilaveten yumuşaklık, titreşim, yayılmak, sarsılmak (lîn, tekrar, tefeşşî, kalkale) gibi harflere ait karakteristik özelliklerin de tanınması sağlanmış olacaktır.³³

3.2. Ârizî Sıfatların Tanıtılması

Lâzîmî sıfatların tedrisatının ardından arızî sıfatların talimine geçilir. Bu sıfatların tefhîm, terkîk, izhâr, ihfâ ve idğâm gibi harflere ait zâtî/kalıcı özellikler olmaması ve birçoğunun tecvidin müstakil bir konusu olması hasebiyle detaya girilmeden -ilerleyen derslere havale edilerek- anlatılması önemlidir. Zira ârizî sıfatları incelediğimizde bunların tecvit konularının oldukça önemli bir yekûnuna tekabül ettiği görülecektir.³⁴

Lâzîmî ve arizî sıfatların tanıtılmasının ardından kuvvet ve zayıflık bakımından sıfatların tasnifinin yapılması, sıfatlara dair öğrenilen bilgilerin içselleştirilmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda harflerin, sahip oldukları sıfatlar itibarıyla kuvvetliden zayıfa veya zayıftan kuvvetliye doğru bir tasnifinin yapılması, sahih bir telaffuzun gerçekleşmesinde ve sağlam bir altyapıya sahip olma noktasında öğrencilere önemli bir katkı sunacaktır.³⁵

3.3. Sıfat ile Hareke Bağlantısının Anlatılması

Sıfatların öğretimi konusunda atılacak üçüncü adım, harflerin sıfatlarıyla onlara ait hareketlerin standart bağlantılarının doğru kurulmasını sağlamaktır. Zira uygulamada kalın ve ince sıfatlara sahip olan kimi harflerin üstün, esre ve ötreli durumlarda hangi sesle okunacağına dair bir takım hatalar veya tutarsızlıklar gözlenmektedir.³⁶ Mesela, fethalı ince harfleri kimi zaman kalın bir “â” sesi (fetha-i şedîde) ile okumak bu hatalar cümlesindedir. Nitekim Kureyş Suresi'nin birinci ayetinde yer alan لَيْلٍ kelimesindeki ince olan “lâm” harfini, “li-*lâfi*” şeklinde kalın okumak bu duruma örnek olarak zikredilebilir.

³² Zıttı olan sıfatların renklendirme metoduyla öğretimi hakkında bk. Kılıç, “Kur'an Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Renklendirme Yoluyla Yararlanma: Zıt Sıfatlar Örneğinde Bir Yöntem Önerisi”, 243-273.

³³ Harflerin sıfatlarına dair detaylı bilgiler için bk. İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, 2-3; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukall*, 147-158; Abdülfettâh es-Seyyid Acemî el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî* (Mısır: Dâru'n-Nasr, 1982), 75-110; Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fî 'ilmi't-tecvîd* (Kâhire, 1930), 42-65; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 113-126; Ramazan Pakdil, *Talim Tecvîd ve Kıraat*, 68-81; Ömer Kara, *Tecvid: Kur'an Okuma Kâdeleri*, 34-54; Yahya Abdürrezzâk el-Ğavsânî, *İlmü't-tecvîd*, 95-116; Mustafa Atilla Akdemir, *Tecvîd-i mâbir*, 51-76.

³⁴ Husarî, *Abkâmü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 147-231; Akdemir, *Tecvîd-i mâbir*, 72-73.

³⁵ Kuvvetli ve zayıf sıfatlar ve bu sıfatları bünyesinde taşıyan harflerin detayları için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 115-139; Küçük, “Kur'an Harflerinin Sıfatları”, 66-67.

³⁶ Koç, “Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağız İkilemi Üzerine”, 587.

Harflerin sıfatlarıyla hareketleri arasındaki standart bağlantıyı yanlış kurmaya dair bir diğer örnek, kesralı kalın harfleri tam “ı” sesiyle okumaktır. Nitekim aynı surenin (Kureyş) ikinci ayetinde yer alan رَحْلَةً kelimesindeki ince olan “r” harfini, kalın bir sesle “*rihlete*” şeklinde okumak veya صِرَاط kelimesindeki “sâd” harfini tam bir “ı” sesiyle okumak bu duruma örnek teşkil etmektedir. Zira birinci örnekte, râ harfi kesralı olduğu için “ı” sesiyle ince (terkîk üzere) okunması gerekirken, ikinci örnekte ise -Kur’ân’da mutlak “ı” sesi olmaması hasebiyle- sâd harfi kalın (isti’lâ-itbâk) olmasına rağmen tam bir “ı” sesiyle değil, “ı-i” karışımı bir sesle okunması gerekmektedir.

Kalın ve ince karakterli harfleri, onların hareketleri doğrultusunda doğru olarak seslendirebilmenin, öğrencilerin lisanında iyice yerleşebilmesi için, içerisinde buna dair bol örnekleri barındıran Tâha, Tûr, Necm, Nebe, Nâziât, Abese, Ğâşiye, Âlâ, Fecr, Şems, Leyl, Duha, Kadir, Âdiyat, Asr, Fîl ve Kureyş gibi sureler ödev olarak verilebilir. Böylece öğrenciler, harflere ait sıfatları onların hareketleri doğrultusunda doğru olarak telaffuz etmede pratik bir özellik/beceri kazanmış olacaklardır.

Özetle ifade etmek gerekirse, sıfat taliminde eğitimcinin harflerin hakkını ve müstehakkını verme konusunda azami dikkat göstermesi ve bu konuda öğrencilerde bir farkındalığın oluşmasına katkı sağlaması oldukça mühimdir. Zira Kur’ân tilavetinde harf telaffuzuyla alakalı sıkça yapılan hatalardan birisi صَدَقَ ve سَطِحَتْ kelimelerinde olduğu gibi yan yana olan ve farklı/zıt sıfatlara sahip iki harften birisinin özelliğinin diğerine de sirayet ettirilmesi şeklinde tezahür etmektedir ki, bu tür hatalar “ses transferi hatası” şeklinde isimlendirilebilir. Bu hatanın tezahürüyle kişi tilavet esnasında kimi zaman ince karakterli bir harfi -yanındaki kalın harf sebebiyle- kalın okuyabilmekte; bazen de tam tersi bir icra sergileyebilmektedir. Nitekim Fîl Suresi’nin ilk ayetinde yer alan اَلَمْ تَرَ kelimesindeki kalın “râ” (ر) harfini, bir önceki ince sesli “tâ” (ت) harfinin etkisiyle “*Elem tere*” şeklinde okumak; yine Rahman Suresi’nin 8. ayetinde yer alan تَطُّوْا kelimesindeki “tâ” (ط) harfini, ince olan “tâ” (ت) harfinin etkisiyle تَدَّوْا şeklinde “dâl” (د) gibi okumak bu minvalde yapılan hatalardandır.³⁷ Tüm bu hatalı okuyuşlar isti’lâ ve istifâl sıfatlı harflerin kelime diziminde yan yana gelmesinden neşet etmekte; dolayısıyla da harfler arasında ses transferi yapmaktan kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh sıfat talimi esnasında eğitimcilerin bu tür muhtemel hataları (lahn) ihmal etmemesi, öğrencilerde sıhhatli bir tilavet uygulamasının yerleşmesi açısından önemli parametrelerdendir.

3.4. Sıfatların Ezberletilmesi

İnsanları yakından tanımanın yolu nasıl ki onlardaki vasıfları bilmekten geçiyorsa, harfleri daha iyi tanımanın yolu ise onların önce mahreçlerini ardından da sıfatlarını (karakterlerini) çok iyi bilmekten ve özümsemekten geçmektedir. Zira harf telaffuzunun doğru bir şekilde meleke haline gelebilmesi, öncelikle mahreç ve sıfat talimine bağlıdır. Ancak her bir harfin en az beş tane sıfata sahip olduğu düşünüldüğünde, öğrencilerin hangi

³⁷ Bu tür hatalara dair çeşitli örnekler için bk. Ebû ‘Amr Osman b. Sa‘îd b. Osman ed-Dânî, *et-Tabdîd fi’l-itkân ve’t-tecrîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, (Ürdün: Dâru ‘Ammâr, 2000), 139-140.

harfte hangi sıfatların bulunduğunu akılda tutabilmesi güç bir durum haline gelmektedir. Bu noktada sıfatların taliminde ezberletme yoluna gitmek mümkündür.³⁸

Harflerin sıfatlarına dair anlatılan hususların akılda kalması için İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) "*Mukaddime*"sinde yer alan صِفَاتُ الْحُرُوفِ başlığı altındaki manzum ifadelerin öğrencilere ezberletilmesi faydalı olacaktır.³⁹

Tablo 2: Harflerin Sıfatları (Sıfâtü'l-Hurûf) İçin Manzûm İfadeler

صِفَاتُ الْحُرُوفِ	
صِفَاتُهَا: جَهْرٌ وَرَحْوٌ مُسْتَفِيلٌ،	مُنْتَقِحٌ مُصَمَّنَةٌ وَالضِدَّ قُلٌّ
مَهْمُوسُهَا: فَحْتُهُ شَخْصٌ سَكْتٌ،	شَدِيدُهَا لَفْظٌ: أَحَدٌ قَطٍ بَكَتٌ
وَيَسِّنَ رَحْوٌ وَالشَّدِيدُ: لِنَ عُمَرُ،	وَسَبْعٌ عَلْوٌ: حُصٌّ ضَعْفٌ قِطٌّ حَصْرٌ
وَصَادٌ ضَادٌ طَاءٌ ظَاءٌ: مُطَبَّقَةٌ،	وَفَرٌّ مِنْ لُبٍّ: الْحُرُوفُ الْمُدُّ لَقَةٌ
صَفِيرُهَا: صَادٌ وَزَائِيٌّ سِينٌ،	قَلْقَلَةٌ: قُطْبٌ جَدٍ وَاللَّيْنُ
وَأَوْ وَيَاءٌ سُكْنًا، وَأُنْفَتَحًا،	قَبْلَهُمَا وَالْإِنْجِرَافُ: صُحْحًا
فِي اللَّامِ وَالرَّاءِ، وَبِتَكْرِيرِ جَعْلٍ،	وَلِلتَّفْسِي: الشَّيْنُ، ضَادًا: اسْتِطْلَانٌ

Kaynak: İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, 5-6.

Yukarıdaki beyitlerin ezberlenmesi sonucunda öğrenci, karıştırılması ihtimal dâhilinde olan zıtlı sıfatların sadece bir bölümü hakkındaki kodlamaları ezberlemiş olacak, o kodlamada yer almayan harflerin ise ezberlemesine gerek kalmadan otomatik olarak diğer sıfata ait olacağını idrâk edecektir. Aynı zamanda bir öğrencinin, -harf talimine dair yapılan eğitimin sonunda- bir harfte hangi sıfatların bulunduğunu ta'dâd ederken de bu tür manzum ifadelerden istifade etmesi mümkündür.

4. Harfleri Mahreç ve Sıfatlarına Göre Telaffuz Et(tir)mek

"Tecvide bilmek yapabilmektir"⁴⁰ fehvasınca eğitimcinin sadece teorik bilgiler aktarma konumunda kalmaması, buna ilaveten öğrenilen bilgilerin icraata geçirilebilmesi için gerekli tedbirleri alması son derece önemlidir. Bu bağlamda harflerin mahreç ve

³⁸ Bu konuda usûle dair bk. Ahmed Hâlid Şükrî vd., *el-Münîr fî abkâmi't-tecvîd*, (Ammân: Cem'iyetü'l-Muhafaza ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2003), 86-87.

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, 5-6; Ahmed Hâlid Şükrî vd., *el-Münîr fî abkâmi't-tecvîd*, 87.

⁴⁰ Tecvide uygulama, egzersiz ve alıştırma yapmanın önemini vurgulamak amacıyla ifade ettiğimiz bu söze, içerik olarak referans olacak mahiyetteki detaylı bilgiler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kurâti'l-üşr*, 1: 213-214.

sıfatlarının öğretiminden ardından bu bilgilerin, bilgidan eyleme dönüştürülmesinin sağlanması gereklidir. Bunu sağlamanın yolu ise harfleri mahreç ve sıfatlarına uygun olarak sesli bir şekilde telaffuz etmek ve ardından da aynı şekilde öğrencilere telaffuz ettirmektir (semâ-arz-edâ usûlü). Bu telaffuzun öğrencilerin meleke kazanmalarını sağlayıncaya kadar - özellikle de ders başlarında- tekrar ettirilmesi oldukça önem arz etmektedir. Zira özelde mehâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûf, genelde ise tecvit ilmine dair tüm konular uygulama becerisi gerektiren bir niteliği haizdir. Nitekim İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573) tecvidi “bir ilimdir” ifadesi yerine “bir melekedir” (مَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ بِهَا...) şeklinde tarif etmesi⁴¹ bu ilmin uygulama becerisi (pratik) gerektiren bir vasfa sahip olduğunu göstermektedir.

Harflerin telaffuzu esnasında eğitimcinin Türkçedeki bazı harf ve kelimelerden örnekler vererek kıyaslamalar yapması veya İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi doğadaki muhtelif nesnelere etkileşiminden meydana gelen seslerden örnekler zikretmesi,⁴² hem öğrenmenin daha kolay olması hem de harf telaffuzlarının gereksiz zorlamalardan arındırılması adına faydalı bir usûl olacaktır.⁴³ Teorik planda faydalı olacak bu usûlün pratikte de bir karşılığının olabilmesi için Kur'an eğitimcisinin tedrisatta koro halinde çokça tekrara yer vermesi gerekir ki, bu sayede öğrencilerde hem “fem-i muhsinden ahz etmek” tabiri bir karşılık bulmuş, hem de harf telaffuzu hakkında bir meleke ve alışkanlık hali meydana gelmiş olsun. Bu sesli telaffuzun hangi usûlle yapılacağı hususuna gelince eğitimcinin bu konuda şu dört aşamayı kademeli olarak icra et(tir)mesi faydalı olacaktır:

4.1. Harekeli Telaffuz

Her ne kadar bir harfin mahrecini tanımanın en etkili yöntemi cezimli (sükûnlu) telaffuz olsa da Kur'an tedrisatında hareke öğretimi cezimden önce geldiği için öncelikle harekeli telaffuzla başlamak sıralama açısından daha isabetli olacaktır. Zira cezimli bir harfi okuyabilmek için de öncesinde harekeli bir harfe ihtiyaç vardır. Bu noktada harekelerin en hafifi olan (ehaffû'l-hareke) “fethalı/üstünlü telaffuz” ile başlamak daha uygun bir usûl olacaktır. Ardından “kesralı/esreli telaffuz”, daha sonra da “dammeli/ötreli telaffuz” ile talim ve tashîh-i hurûfa devam edilmelidir.

⁴¹ Birgivi, *Dürr-i yetim*, 2.

⁴² Arap dilinde ve tecvid ilminde ص ، س ، ز harfleri ile kuş/ışık sesi arasında benzerlik ilişkisi kurularak bu harflerde safir sıfatının olduğu ifade edilmektedir. Örneğin, Arap dili ve edebiyatı âlimlerinden el-Müberred (ö. 286/900) eserinde bu harflerde safir özelliğinin olduğunu zikretmektedir. Bk. el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik el-Udayme, (Kâhire, 1994), 361. Kuş/ışık sesi ile mezkûr harflere ait sesler arasında ilişki kurulması, dilin sesleri ile tabiattaki sesler arasında benzerlik kurma geleneğinin İbn-i Sînâ'dan önce de var olduğunu göstermektedir. Ancak bir tabip olarak İbn-i Sînâ bu ilişkiyi çok daha kapsamlı ele almış ve bu bağlamda fizyolojik sesbilim/fonetik (علم الأصوات الفيزيائي) ve deneysel sesbilim/fonetik (علم الأصوات التجريبي) alanının kurucu ve öncü isimlerinden olmuştur. Bk. Muammer Sarıkaya, “Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2/4 (2004/1), 126, 131.

⁴³ “Cim” (ج) harfinin bir miktar su damlacığının durgun suya düşmesiyle meydana gelen sese, “ġâ” (خ) sesinin sert bir cisimle yumuşak bir nesnenin kazanması esnasında meydana gelen sese, “ġâ” (ط) harfinin avuç içlerini temas ettirmeden iki elin birbirine vurulmasıyla meydana gelen sese ve “Fâ” (ف) harfinin “ağaç yapraklarının kıpırdanması esnasında meydana gelen sese benzetilmesi gibi, doğadaki kimi ses veya nesnelere verilebilecek örnekler için bk. İbn Sînâ, *Esbâbü' l-hurûf*, 93-97.

Fethalı (üstünlü) telaffuz uygulamasında isti'lâ ve itbâk sıfatlarına sahip olan harflerin kalın bir “a” sesiyle okunması gerektiğine, diğer (istifâl sıfatına sahip) harflerin ise ince karakterli olmaları sebebiyle kalın bir “a” sesi (fetha-i şedide) ile değil, tok bir “e” sesi (fetha-i mütevassıta) ile seslendirilmeleri gerektiğine öncelikle dikkat çekilmelidir.⁴⁴ Ardından, râ (ر) harfinin fethalyken kalın bir “a” sesiyle okunması gerektiği hatırlatılmalı; akabinde mahreci boğazın ortası (vesatu'l-halq) olan “hâ” (ح) ile “ayn” (ع) harflerinin istifâl sıfatına sahip olduğu vurgulanarak kalın bir “a” sesiyle okumamak gerektiğinin altı çizilmelidir. Devamında peltek harflerin (el-hurûfu'l-liseviyye) telaffuzu ile dil-üst damak mahrecinden çıkan “cim” (ج), “şin” (ش) ve “kêf” (ك) harflerinin (el-hurûfu's-şecriyye) telaffuzunda, olması gerekene nispetle daha geriden veya daha önden söylenmesi gibi aşırılıklardan kaçınmak gerektiği vurgulanmalıdır.⁴⁵

Fethalı telaffuz taliminde yukarıda zikredilenlere ilaveten kalın ve ince seslendirme farkına dikkat çekmek için “dâl” (د) ile “tâ” (ط) harfleri; “zêl” (ذ) ile “zâ” (ظ) harfleri ve “sîn” (س) ile “şâd” (ص) harfleri arasındaki farka vurgu yapılmalıdır. Son olarak “vâv” (و) harfinin fethalyken dudakların öne doğru uzatılıp geri çekilmesi suretiyle telaffuz edildiği; bu esnada dudakların kapatılmayarak arada küçük bir boşluğun kalması gerektiği ve son olarak da telaffuz esnasında harfin sesinin kalınlaştırılmamasına özen göstermek gerektiği hatırlatılmalıdır.⁴⁶

Harflerin kesralı telaffuzlarında yine isti'lâ ve itbâk sıfatlarına sahip olan harflere öncelikle dikkat çekilmeli ve bu harflerin kalın bir “ı” sesiyle okunmaması gerektiğine vurgu yapılmalıdır. Zira bu harfler kesralı olduklarında “ı-i” karışımı bir sesle; kendileri kalın, sesleri ince bir telaffuz ile icra edilmelidir. Diğer ince karakterli (istifâl sıfatına sahip) harflerin ise “ı” sesiyle telaffuz edilecekleri vurgulanmalıdır. Ardından, râ (ر) harfine dikkat çekilmeli; bu harfin kesralyken “ı” sesiyle ince okunması gerektiği hatırlatılmalıdır.

Fethada olduğu gibi kesralı telaffuzda da kalın ve ince seslendirme farkına dikkat çekmek için “dâl” (د) ile “tâ” (ط) harfleri; “zêl” (ذ) ile “zâ” (ظ) harfleri ve “sîn” (س) ile “şâd” (ص) harfleri arasındaki farka vurgu yapılmalıdır. Son olarak “vâv” (و) harfinin - fetha harekede olduğu gibi- kesralyken de dudakların öne doğru arada boşluk kalacak şekilde uzatılıp geri çekilmesi suretiyle telaffuz edildiği hatırlatılmalı; harfin telaffuzu esnasında dudakların kapatılmamasına, sesinin de kalınlaştırılmamasına özen göstermek gerektiği vurgulanmalıdır.⁴⁷

⁴⁴ Koç, “Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İkilemi”, 587.

⁴⁵ Koç, “Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İkilemi”, 587.

⁴⁶ Mağnîsi Ahmed b. Muhammed Mağnîsâvi, *Terceme-i Cezerî*, (İzmir, 1301), 107; Saçaklızâde, *Cübdü'l-mukıl*, 135; Eskicizâde, *Terceme-i Dürr-i yetîm*, 7, 27; Debreli Hoca Abdülkerim, *Mîzânü'l-burûf ve şifâü'l-ebdân*, (İstanbul, 1305), 11; Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî*, 64; Ali Rıza Sağman, *Sağman Tecvidi*, (İstanbul, 1955), 30; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 148-153; Akdemir, *Tecvid-i mâbir*, 49.

⁴⁷ Mağnîsi, *Terceme-i Cezerî*, 107; Saçaklızâde, *Cübdü'l-mukıl*, 135; Eskicizâde, *Terceme-i Dürr-i yetîm*, 7, 27; Debreli Hoca Abdülkerim, *Mîzânü'l-burûf ve şifâü'l-ebdân*, 11; Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî*, 64; Ali Rıza Sağman, *Sağman Tecvidi*, (İstanbul, 1955), 30; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 148-153; Akdemir, *Tecvid-i mâbir*, 49.

Harflerin damme (ötre) harekeyle telaffuzlarının talim ve tashihini yaptırırken eğitimcilerimiz öncelikle isti'lâ sıfatına sahip kalın harflerin “u” sesiyle seslendirilmesi gerektiğini belirtmelidir. Ardından istifâl sıfatına sahip olan ince harflerin çok ince bir “ü” sesiyle seslendirmekten kaçınmak gerektiği vurgulanmalıdır.⁴⁸ Akabinde râ (ر) harfinin dammeliyken kalın bir “u” sesiyle okunması gerektiği hatırlatılmalı, mahreci boğazın ortası (vesatü'l-halk) olan “hâ” (ح) ile “ayn” (ع) harflerinin ise istifâl sıfatına sahip olduğu vurgulanarak mutlak kalın bir “u” sesiyle okunmaması gerektiğinin altı çizilmelidir. Devamında kalın ve ince seslendirme farkına dikkat çekmek için “dâl” (د) ile “tâ” (ط) harfleri; “zâl” (ذ) ile “zâ” (ظ) harfleri ve “sîn” (س) ile “şâd” (ص) harfleri arasındaki ötreliyen okunuş farklarına vurgu yapılmalıdır. Son olarak “vâv” (و) harfinin ötreli telaffuzunda dudakların öne doğru uzatılmasının yeterli olacağı, üstünlü ve esreli telaffuzlardaki gibi dudakları hemen geriye çekmenin gerekmediği; bununla beraber harfin sesinin kalınlaştırılmamasına da dikkat etmek gerektiği vurgulanmalıdır.⁴⁹

4.2. Cezimli (Sükûnlu) Telaffuz

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir harfin mahrecini tanımanın ve hissetmenin en sağlam ve en pratik yolu, o harfi sükûnlu (cezimli) bir şekilde telaffuz etmektir. Bu yapılırken öncelikle harfin başına -tercihen- fethalı bir hemze getirilir. Daha sonra bu hemze ile harf cezimli şekilde birbirine bağlanarak telaffuz edilir. Bu icrâ anında öncelikle kalkale sıfatına sahip olan harflerin telaffuzuna dikkat çekilir. Akabinde “lâm” (ل), “mîm” (م), nûn” (ن) ve “hemze” (ء) harflerinin sükûnlu hallerinde hareke vermeden telaffuz etmek gerektiğine vurgu yapılır. Zira Kur'ân tilavetinde ve tedrisatında harf odaklı görülen lahn/hata türlerinden birisi ve belki de en zor düzeltilebilen olanı sâkin harflere hareke verme alışkanlığıdır. Bu tür hatalar daha çok yukarıda değindiğimiz gibi kalkale harflerinde, tenvin ve sakin nun harfi ile ilgili tecvid konularından olan İzhâr'ın uygulanmasında, dil ucu ve dudak harflerinin (lâm-mîm-nûn) sükûnlu telaffuzlarında görülmektedir.

Sükûnlu harflerin talimi yaptırılırken bir sonraki aşamada, isti'lâ harflerinin cezimli telaffuzlarına dikkat çekilerek mezkûr harflerin kalın bir ses ile icra edilmeleri gerektiği vurgulanır. Ardından “râ” (ر) harfinin özel durumu hatırlatılır. Dolayısıyla “râ” harfinin makabli fethalı ve dammeliyken kalın, kesralıyken ince okunması gerektiği uygulamalı olarak gösterilir. Bunlara ilaveten “tê” (ت) harfinin telaffuzunda dilin üst ön dişlerin uçlarına doğru değdirilerek “s” (س) sesiyle karışık bir şekilde telaffuz edilmemesine, “vâv” (و) harfinin telaffuzunda ise dudakların kapatılmamak kaydıyla öne doğru uzatılması gerektiği vurgulanır. Son olarak isti'lâ ile istifâl sıfatları arasındaki farka dikkat çekmek için “dâl” (د) ile “tâ” (ط) harfleri; “zâl” (ذ) ile “zâ” (ظ) harfleri ve “sîn” (س) ile “şâd” (ص)

⁴⁸ Ötreli harflerin hangi ses ile okunması gerektiğine dair tartışmalar için bk. Koç, “Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İkilemi Üzerine”, 587. (Öğrencilerin seviyeleri uygunsa bu tartışmadan haberdar edilmeleri uygun olabilir).

⁴⁹ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukâl*, 135; Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî*, 64; Akdemir, *Tecvîd-i mâbir*, 49.

harflerinin sükûnlu okunuş esnasındaki kalınlık-incelik farkına dikkat çekilir⁵⁰ ve mezkûr harfler müşâfehe usulüyle talim yaptırılır.⁵¹

4.3. Şeddeli Telaffuz

Harflerin mahreç ve sıfatlarının tam anlamıyla hissedilerek idrak edilmesinde cezimli telaffuzdan sonra en etkili usûl şeddeli telaffuzdur.⁵² Bu usûl icrâ edilirken yukarıda anlatıldığı gibi her harfin başına bir hemze eklenir ve harfler alfabetik sıraya göre önce fetha, sonra kesra, sonra da damme harekeyle koro halinde tekrar ettirilir. Bu talim esnasında harfler fethalı söyleneceği zaman başındaki hemze fethalı, kesralı söyleneceği zaman kesralı, dammeli söyleneceği zaman da başındaki hemze de dammeli söylenebilir.

Tablo 3: Şeddeli Telaffuz Talim Usûlü

أَبِّ ابِّ أَبُّ	اَتِّ اِتِّ أَتُّ	اَتْتِ اِتِّ أَتُّ	اَجِّ اِجِّ أَجُّ	اَجَّ اِجِّ أَجُّ	اَحِّ اِحِّ أَحُّ	اَحَّ اِحِّ أَحُّ
أَدِّ اِدِّ أَدُّ	اَزِّ اِزِّ أَزُّ	اَزَّتْ اِزِّ أَزُّ	اَسِّ اِسِّ أَسُّ	اَسَّتْ اِسِّ أَسُّ	اَصِّ اِصِّ أَصُّ	اَصَّتْ اِصِّ أَصُّ
أَطِّ اِطِّ أَطُّ	أَطَّ اِطِّ أَطُّ	أَطَّتْ اِطِّ أَطُّ	أَعِّ اِعِّ أَعُّ	أَعَّتْ اِعِّ أَعُّ	أَغِّ اِغِّ أَغُّ	أَغَّتْ اِغِّ أَغُّ
أَلِّ اِلِّ أَلُّ	أَمِّ اِمِّ أَمُّ	أَمَّتْ اِمِّ أَمُّ	أَنَّ اِنِّ أَنَّ	أَنَّ اِنِّ أَنَّ	أَوِّ اِوِّ أَوُّ	أَوَّ اِوِّ أَوُّ

Harflerin şeddeli bir şekilde okunuşu esnasında öncelikle yukarıda “Harekeli Telaffuz” başlığı altında zikrettiğimiz fethalı, kesralı ve dammeli telaffuzla ilgili hususların aynen uygulanmasına dikkat edilmelidir. Akabinde “mîm” (م) ile “nûn” (ن) harflerinin şeddeli olduklarında bir buçuk harf miktarı⁵³ tutularak telaffuz edildikleri özellikle hatırlatılmalıdır. Bu hatırlatmanın وَأَطْهَرِ الْغَنَّةَ مِنْ نُونٍ وَ مِنْ مِيمٍ إِذَا مَا شَدَّدَا şeklinde⁵⁴ İbnü'l-Cezerî'nin *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı eserinde geçen bu ifade üzerinden yapılması, meselenin akılda kalıcılığını sağlamak adına daha faydalı olabilir. Buna mukabil başta “lâm” (ل) harfî olmak üzere -mîm ve nûn dışındaki- diğer harfleri şeddeli okurken -şedde miktarının dışında- fazladan tutarak telaffuz etmenin doğru olmadığına işaret edilmelidir. Özellikle de lafzatullah (الله) ile الَّذِينَ gibi bazı ism-i mevsûllerin lâm harflerinin okunuşunda tutma yapmanın önüne geçilmelidir.

Son olarak, şeddeli telaffuzda kalın ve ince okunması açısından “râ” (ر) harfinin özel konumuna dikkat çekilmeli,⁵⁵ ayrıca mâkablî dammeli olan “fê” (ف) harfî ile “vâv” (و)

⁵⁰ Detaylı bilgi için bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 87-97; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 133-143.

⁵¹ Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 117-119.

⁵² Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 97.

⁵³ “Harf-i vâhidden ekser, harfeyn-den ekall.” Bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvid Kıraat*, 100.

⁵⁴ “Mîm ve nûn şeddeli olduklarında gunneyi izhâr et! (açıkça belirt!)”.

⁵⁵ Detaylar için bk. Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 26-28; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 186-187.

harfinin şeddeli telaffuzları esnasında -dudak talimi açısından- dudakların hangi konumda olması gerektiğine dair örnek uygulamalar yapılmalıdır.

4.4. Medli Telaffuz

Harf taliminin icrasında son aşama harflerin tamamını medli (uzatarak) telaffuz et(tir)mektir. Bu telaffuz şu metot takip edilerek uygulanabilir: Öncelikle hemzeden başlayarak her harf fetha hareke ve med harflerinden “elif” eklenerek koro halinde telaffuz ettirilir (اَ ، بَا ، تَا ، ثَا ، جَا). Akabinde kesra hareke ve med harflerinden “yē” eklenerek telaffuz ettirilir (اِي ، بِي ، تِي ، ثِي ، جِي). Son olarak da damme hareke ve med harflerinden “vāv” eklenerek telaffuz ettirilir (اُو ، بُو ، تُو ، ثُو ، جُو). Tüm bu telaffuzlar esnasında yukarıda “Harekeli Telaffuz” başlığı altında ifade edilen hususlara azamî derecede dikkat gösterilerek aynı zamanda da sema‘, arz ve edâ usûllerinin hakkının verildiği bir Kur’an öğretim ortamı oluşturulmaya gayret edilir.

Medli telaffuzda yukarıdaki telaffuz usûllerinden farklı olarak makamlı bir icrâ yaptırılabilir. Zira içerisinde meddin olduğu kelimeler, okuyucuya makam yapma imkânını kolaylaştırmaktadır.⁵⁶ Bu durum aynı zamanda, öğrenciler açısından ileride makamlı olarak icrâ edebilecekleri bir Kur’ân tilavetinin ön hazırlığı niteliğinde olacaktır. Bu tür makamlı icrâda harfler beşerli olarak (tek nefeste beş harf şeklinde) gruplandırılarak telaffuz ettirilebilir (اَ ، بَا ، تَا ، ثَا ، جَا). Böylece Kur’ân-ı Kerim’deki yan yana gelecek olan medd-i tabiilere hazırlık yapılmış ve bu alanda uzatmalardan birini eksik yapmak gibi muhtemel medd-i tabii hatalarının önüne de geçilmiş olacaktır. Buradan hareketle öğrencilere Kur’ân tilavetinde medli telaffuzlar esnasında olabilecek -muhtemel- hatalar konusunda bilgiler verilebilir; bu icrânın kendilerinde meleke haline gelebilmesi için de Tâha, Necm, Kamer, Rahmân, Nâziât, Abese, Gâşiye, Âlâ, Şems, Leyl, Duha ve Âdiyat gibi sureler ödev olarak verilebilir yahut topluca talim yaptırılabilir.

Son olarak şu hususun belirtilmesi yararlı olacaktır. Medli telaffuz uygulamasında kimi derslerde zamandan tasarruf maksadıyla med harflerinin her birinin ayrı ayrı bir çizelge üzerinden telaffuz edilmesinden ziyade, her üçünün bir çizelgede cem edilerek meşk ettirilmesi metodu uygulanabilir. Bu sayede harflerin her üç hareke ve her üç med harfi ile nasıl okunduğu tek bir icrada gösterilmiş olacaktır. Aynı zamanda bu icra sayesinde Kur’an-ı Kerim’de peş peşe gelen medd-i tabiielerde hata yapma ihtimali asgariye indirilmiş olacaktır. Zira bu tür yerlerde medlerden bazıları ya kasr ile hiç uzatılmadan okunuyor veya medd-i tabii ölçüleri aşarak fazladan uzatma hatası yapılabiliyor. Kur’an öğrencileri, ifrat tefrit durumundaki bu tür hatalı okuyuşlardan öğrencileri korumak için aşağıdaki tablodan istifade edilebilir:

⁵⁶ Ancak bu noktada (özellikle madd-i tabii ve medd-i ivaz olan kelimelerde) öğrencilere aslî meddin ölçüsü olan bir elif miktarının aşılması gerektiği, aksi halde bu durumun lahne yol açacağı mutlaka vurgulanmalıdır.

Tablo 4: Medli Telaffuzlara Ait Toplu Uygulama

حَا حِي حُو	حَا حِي حُو	جَا حِي جُو	ثَا ثِي ثُو	تَا تِي تُو	بَا بِي بُو	آ آِي آُو
صَا صِي صُو	شَا شِي شُو	سَا سِي سُو	رَا رِي رُو	رَا رِي رُو	ذَا ذِي ذُو	ذَا ذِي ذُو
قَا قِي قُو	فَا فِي فُو	عَا عِي عُو	عَا عِي عُو	ظَا ظِي ظُو	طَا طِي طُو	ضَا ضِي ضُو
يَا يِي يُو	هَا هِي هُو	وَا وِي وُو	نَا نِي نُو	مَا مِي مُو	لَا لِي لُو	كَا كِي كُو

5. Ölçme ve Değerlendirme Usûlü

Bir şeyin belirli bir özelliğe sahip olup olmadığını, şayet sahipse bu sahiplik vasfının o şeyde ne oranda bulunduğunu gözlemleyip bu gözlemi de sembollerle ifade etmeye ölçme; bu ölçme işleminden bir anlam çıkarıp yargıda bulunmaya ise değerlendirme adı verilmektedir.⁵⁷ Bu tanım, genelde Kur'ân tedrisatında, özelde ise harf taliminde öğrencilerin hedeflenen nitelikleri (istendik davranışları) hâiz olup olmadıklarının anlaşılabilmesi için eğitimcilerin öncelikle ölçme araçlarına (ölçütlere) sahip olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Zira bu tür ölçme araçlarına sahip olmadan öğrenciler hakkında yapılan değerlendirmeler çoğu zaman sağlam bir temeli olmayan keyfi/sübjektif/âfâkî yargılar şeklinde tezahür etmektedir. Aynı zamanda bu tür ölçüte (yazılı parametrelere) dayanmayan değerlendirmeler, öğrencilerdeki müspet ya da menfi değişimleri zamanında görmenin önündeki en büyük engellerden olup, süreç boyunca öğrencilerin motivasyonlarını canlı tutabilme ve onları doğru yönlendirebilme açısından da birçok problemi bünyesinde barındırmaktadır.

Ülkemizde çeşitli eğitim kurumlarında yapılan Kur'ân tedrisatının eksik yönlerinden birisi, eğitimin başında ölçme araçlarının net olarak belirlenmemesi; dolayısıyla da öğrencilerin bu araçlardan haberdar edilmemesidir. Hâl böyle olunca eğitimciler tarafından öğrencilerin telaffuzlarına dair standart bir ölçüte dayanmayan değerlendirmeler yapılabilmektedir.⁵⁸ Böyle bir standardın geliştirilememiş olması, hem öğrencilerin hem de öğrencilerin zihninin net olamamasına ve aralarındaki karşılıklı güven duygusunun zedelenmesine yol açmaktadır. Aynı zamanda bu durum, eksik noktaların fark edilmesine de ket vurmaktadır. Böyle bir durumun önüne geçebilmek için öğreticinin Kur'ân tedrisatı esnasında harflerden başlayarak her bir aşamanın ölçülebilir ve geri bildirimlerinin yapılabilir

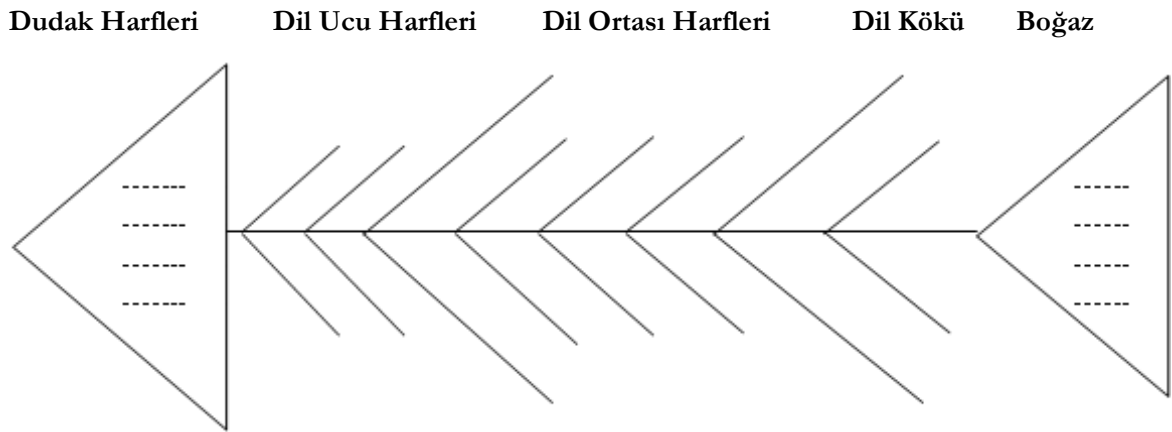
⁵⁷ Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara, ts.), 31.

⁵⁸ Bu konuda benzer bir değerlendirme ve teklif için bk. Murat Akkuş, "Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, ed. Ahmet Gökdemir, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 85-96.

olmasının imkânlarını oluşturması gerekmektedir. Zira ölçülemeyen şeyi kontrol edebilmek; kontrol edilemeyen şeyi de yönetebilmek mümkün değildir. Ayrıca ölçümü yapılamayan şeyin sağlıklı bir değerlendirmesinin yapılması da mümkün değildir.⁵⁹ Zira değerlendirme dediğimiz şey, bir ölçüt üzerine inşa edileceğinden, ölçütsüz bir değerlendirme resmin tamamını görmemize engel olacak, eğitimcinin âdil ve güvenilir bir rehber olma vasfı da zedelenmiş olacaktır. Binaenaleyh bir Kur’ân eğitimcisinin, kendisine neden böyle bir not verildiğini soran öğrencisine, verdiği puanın gerekçesini yazılı olarak belgeleyebilmesi, onun güvenilir olabilmesinin de ön şartlarından biridir.⁶⁰ Aksi bir durum, eğitimcinin adaletine ve ahlaki rehberlik nosyonuna hanel getirecek; öğrencinin motivasyonunu da olumsuz yönde etkileyecektir. Böyle bir durumun yaşanmaması için eğitimcilerin, Kur’ân eğitiminin her bir aşamasına dair parametreler belirlemesi ve bunları birer liste/tablo haline getirerek öğrencileriyle paylaşması oldukça önemlidir. Çünkü Kur’ân tedrisatı netice itibarıyla uygulamaya (kişisel beceriye) dayanmaktadır. Uygulamaya dayalı ilimlerde ise sık sık geri bildirimler (dönütler) yapılması hem öğreticilerin hem de öğrencilerin eksiklerini ve gelişim düzeylerini sağlıklı ve objektif bir bakış açısıyla görebilmelerini kolaylaştıracaktır.

Harf taliminde ölçme ve değerlendirme yapılırken ilk önce öğrencilerin harflerin mahreçlerinin yerlerini tam olarak idrâk edip edemediklerinin ölçülmesi gerekmektedir. Zira bir harfin mahrecini tam olarak öğrenemeyen bir kişinin, o harfi olması gereken -aslî- özelliklerine uygun bir seslendirmeye telaffuz edebilmesi mümkün değildir. Bu konuda öğrencilerde oluşması beklenen öğrenme durumunun teorik olarak gerçekleşip gerçekleşmediğini, eğitimde “Balık Kılıcı Haritası” adı verilen ve aşağıda örneğini sunduğumuz bir çizelge yoluyla tespit etmek mümkündür. Bu çizelgede öğrencilerden ilgili başlık altındaki boşluklara harfleri mahreçlerine göre boğazdan dudaklara doğru sırayla yazmaları (yerlerine yerleştirmeleri) istenir ve böylece küllî mahreç ile cüz’î mahreç arasındaki ilişkinin pekiştirilmesi, elde edilen bilgilerin de -yapılandırma- eğitimin bir gereği olarak- yapılandırılmasına katkı sağlanmış olur.

Tablo 5: Cüz’î Mahreçlerin Sıralanmasına Dair Balık Kılıcı Haritası



⁵⁹ Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 39-40.

⁶⁰ Murat Akkuş, “Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, 86, 95.

Yukarıda değindiğimiz gibi, “Tecvitte bilmek yapabilmektir” fehvasınca harf taliminin teoride kalmaması önemlidir. Bu sebeple öğrencilerin pratik becerilerinin; dolayısıyla da harf telaffuzlarının uygulama düzeyinde ne durumda olduğunun; bir meleke haline gelip gelmediğinin mutlaka ölçülmesi ve bu ölçüm sonuçlarının da kaydedilmesi elzemdir. Böyle bir kayıt için bir puanlama tablosu/çizelgesi hazırlanabilir. “Mahreç Takip Çizelgesi” diye adlandırabileceğimiz böyle bir çizelge, öğrencilerin harf telaffuzu açısından başarılı/üstün ve zayıf/eksik yönlerini görmemize sebep olacağından enerjimizin de doğru yöne kanalize edilmesine vesile olacaktır. Zira bu tabloda öğretici, her bir öğrencinin isminin karşısında yer alan boşluklara hangi harfin telaffuzunda bir sorun varsa çarpı (x) işareti koyarak bu sorunların ne ölçüde tekrür ettiğini görme fırsatını elde edecek, öğrencilerini de doğru bir şekilde yönlendirme imkânı elde etmiş olacaktır.

Buna ilaveten öğrencilerin bu çizelgedeki sonuçlardan gelen somut verilere (dönütlere) bakarak hem öğreticiye olan güveni artacak, hem de çalışmalarını daha doğru yöne teksif etmeleri sağlanmış olacaktır. Zira öğrencilerin Kur'an dersi bağlamında en çok şikâyet ettiği alanlardan biri ölçme değerlendirme konusundaki tutarsız uygulamalardır.⁶¹ Bu tür şikâyetleri asgariye indirme adına eğitimcilerimiz, mahreç takibi konusunda aşağıdaki tablodan istifade edebilir veya bu tablodan ilhamla yeni bir çizelge hazırlayabilirler.

Tablo 6: Mahreç Takip Çizelgesi

MAHREÇ TAKİP ÇİZELGESİ	ELİF (أ)	BÂ (ب)	TÂ (ت)	Sê (ث)	CİM (ج)	HÂ (ح)	HÂ (خ)	DÂL (د)	RÂ (ر)	ZE (ز)	SİN (س)	ŞİN (ش)	SÂD (ص)	DÂD (ض)	TÂ (ط)	ZÂ (ظ)	AYN (ع)	ĞAYN (غ)
ADI SOYADI																		

Kur'ân tedrisatında harf öğretimi/talimi aşamasının nihayetinde yapılacak olan ölçme ve değerlendirme faaliyetinin en son evresi, sıfat öğretiminin tam anlamıyla gerçekleşip gerçekleşmediğinin ölçülmesidir. Böyle bir ölçümde nihâî aşama, her harfin bünyesinde taşıdığı sıfatların öğrenciler tarafından fark edilip edilmediğinin ölçülmesidir. Böyle bir ölçümün yapılabilmesi için harflerin karşısında boşluklar oluşturularak öğrencilerden her bir boşluğa o harfe ait sıfatların tek tek yazılması istenebilir. Böylece, bir taraftan konunun pekiştirilmesi, diğer taraftan da harflerin sahip oldukları sıfatları bir arada görmenin verdiği avantajdan hareketle hangi harfin kuvvetli sıfatlara, hangi harfin zayıf sıfatlara sahip olduğunun görsel olarak fark edilmesi sağlanmış olur. Bu fark etmenin öğrencinin sahih bir

⁶¹ Muhammed Esat Altıntaş, “İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”, *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu* (Malatya, 24-25 Ekim 2019), ed. İbrahim Aşlamacı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 113-115.

tilavet icrasına sağlayacağı katkı ise izahtan varestedir. Dolayısıyla Kur'an öğreticilerinin, ölçme değerlendirmeye dair uygulamaların âfâkî olmaktan çıkarak kitabî bir hal alabilmesi için aşağıdaki tablodan istifade etmeleri mümkündür. Söz konusu öğretici sıfat öğretimine dair ölçme-değerlendirme yaparken harflerin sıfatlarının bir kısmının kendisi tarafından yazıldığı/yazılacağı bu tabloyu fotokopi yoluyla çoğaltarak öğrencilere dağıtır ve boş kalan bölümlerin öğrenciler tarafından doldurulmasını ister. Doğru bir şekilde doldurulan her bir kare için belirli bir puan dağılımı takdir eder. Böylece sıfat öğretiminin ne oranda gerçekleştiği tespit edilerek bu konudaki eksiklikler ve eksiği olan öğrenciler belirlenir. Bu belirleme, eğitimiye somut veriler sunacağı için söz konusu eksikliklerin giderilmesi çok daha kolay hale gelecektir. Aynı zamanda böyle bir çalışma, eğitimcinin gayret ve enerjisini doğru bir istikamete kanalize etmesine de yardımcı olacaktır.

Tablo 7: Her Bir Harfin Ait Olduğu Sıfatlar

HARFLER	SAHİP OLDUKLARI SIFATLAR						
Hemze (ء)	Cehr		İstifâl				
Bé (ب)		Şiddet		İnfîtâh			
Té (ت)	Hems						
sé (ث)		Rihvet					
cîm (ج)			İstifâl				
hâ (ح)	Hems				İsmat		
hâ (خ)			İsti'lâ				
dél (د)						Kalkale	
zél (ذ)	Cehr						
râ (ر)				İzlâk			Tekrîr
zéy (ز)		Rihvet				Safir	
sîn (س)	Hems						
şîn (ش)		Rihvet				Tefessî	
sâd (ص)						Safir	
dâd (ض)		Cehr				İstitâle	
tâ (ط)		Şiddet					
zâ (ظ)						İsmat	
ayn (ع)		Beyniye					

Sonuç

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tertîl üzere nazil olmuş (el-Furkân 25/32), kendisinin de tertîl üzere okunmasını talep etmiştir (el-Müzzemmil 73/4). Kitaplarda tertîlin, "Harfleri doğru/güzel bir şekilde telaffuz etmek" (تجويد الحروف) şeklinde tarif edilmesi, Kur'an'ın tertîl üzere okunabilmesinde harf telaffuzlarının ne denli önemli olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla tertîl üzere okuyuşun gerçekleşebilmesinin ön şartı, harflerin hakkına (lâzımî sıfatlara) ve müstehakkına (ârizî sıfatlara) âzamî derecede önem vererek telaffuz edebilmektir ki, bunu gerçekleştirmenin yolu ise harf taliminden

geçmektedir. Bu talimi yapacak olan eğitimcinin öncelikle iyi bir okuyucu ve okutucu (kârî ve mukrî) olması, alanında yetkin (مُتَّقِن) bir kişi olması (fem-i muhsin), sonra da sahip olduğu bilgileri hem teorik hem de pratik yollarla öğrencilerine aktarabilmesi (müşafehe) önemlidir. Bu aktarım esnasında öğrencilerin ise anlatılanları can kulağıyla dinlemesi (semâ), ardından dinleyip belledikleri teorik bilgileri içselleştirerek hocalarına geri bildirimlerde bulunmaları (arz) elzemdir. Bu noktada eğitimcinin, öğrencinin arzı esnasında gerekli tashih/düzeltilme ve teşviklerde bulunması (dönüt), tüm bu çaba ve gayretleri yazılı bir şekilde belgelendirerek (ölçme), öğrencileri not/puan gibi sembollerle ödüllendirmesi (değerlendirme) önemlidir.

Kur'ân tedrisatıyla meşgul olan eğitimcilerin, hem yukarıdaki her bir işlemi gerçekleştirirken hem de eğitim seanslarının tüm süreçlerinde en hayırlı işi yaptıklarının bilincinde olmaları ve pozitif tavırlarıyla bunu öğrencilerine yansıtmaları oldukça önemlidir. Zira böyle bir pozitif eğitim ortamının öğrencilerde Kur'ân'ı okumaya, anlamaya ve yaşamaya yönelik bir muhabbet oluşturacağı izahtan varestedir. Kalplerde böyle bir muhabbetin oluşmasının ardından, sıra zihinlerin netleşmesine ve son olarak da dillerin tashihine gelecektir ki, tüm bunları sağlayacak olan temel faktörler eğitimcilerin bilme (donanım), sunabilme (pedagoji) ve ölçebilme (değerlendirme) becerileridir. Bu becerilerdeki eksiklik özellikle ülkemizde harf talimi ve telaffuzu konusunda ifrat ve tefrite varan uygulamaların; dolayısıyla da yetersiz veya mübalağalı tilavetlerin çoğalmasına yol açmaktadır. Bu vakıadan hareketle makalemizde Kur'ân eğitiminin temel direklerinden olan harf taliminin hangi usûl ve hiyerarşiyle yapılabileceğine dair kimi teklif ve hatırlatmalarda bulunmuş, söz konusu teklif ve hatırlatmalar sayesinde Kur'ân tedrisatında kronik hale gelen kimi sorunların -bir nebze de olsa- azaltılmasına yönelik metodik bir katkının sağlanması hedeflenmiştir.

Kaynakça

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat Eğitim Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
 ----- . *Tecvîd-i mâbir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Akkuş, Murat. “Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. Ed. Ahmet Gökdemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019, 85-96.
- Ali El-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan. *el-Minebu'l-fikriyye alâ metni'l-Cezeriyye*. Mısır, 1335.
- Altıntaş, Muhammed Esat. “İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”. *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu* (Malatya, 24-25 Ekim 2019). Ed. İbrahim Aşlamacı vd. 97-127. Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.

- Ata, Mehmet Mahfuz. “Kur’an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30 (2013), 167-189.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Biceğez, Yunus. *Kur’an Öğretiminde Temel İlkeler Yöntem ve Teknikler*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Birgivi, Muhammed b. Ali. *Dürr-i Yetim*. İzmir: 1301.
- Bisse, Mahmûd Ali. *Fethu’l-Mecîd şerhu kitâbi’l-‘amîd fî ‘ilmi’t-tecvîd*. Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1992.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dağdeviren, Alican. “Kur’an Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 47-81.
- Dânî, Ebû ‘Amr Osman b. Sa’îd b. Osman ed-Dânî. *et-Tabdûd fi’l-itkân ve’t-tecvîd*. Thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Ürdün: Dâru ‘Ammâr, 2000.
- Debreli, Abdülkerim. *Mizânü’l-burûf ve şifâü’l-ebdân*. İstanbul, 1926.
- Demirel, Özcan vd. “Beyin Temelli Öğrenmenin Yabancı Dil Öğretiminde Yeri”. *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 15 (2002), 123-136.
- Eskicizâde, Seyyid Ali b. Hüseyin. *Terceme-i dürr-i yetim*. İzmir, 1301.
- Feyzli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i ‘aşere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Gülle, Sıtkı. *Açıklamalı Örnekleriyle Tecdîd İlmi*. İstanbul, 2005.
- Güneş, Firdevs. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2004.
- Ğavsânî, Yahya Abdürrezzâk. *İlmü’t-tecvîd*. Dımaşk: Dâru’l-Ğavsânî, 2016.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l-‘Ayn*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003.
- Husarî, Mahmûd Halil. *Abkâmü kırâati’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 1995.
- Hüdâî, Hamza (Hamza-i miskîn). *Tecvîd-i edâiyye*. İzmir, 1301.
- İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osman b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sırru snâ’ati’l-i-râb*. Thk. Hasan Hindâvî b.y., ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ. *Esbâbü hudûsi’l-burûf*. Thk. Muhammed Hasan et-Tayyân-Yahyâ Mîr Alem. Dımaşk: Matbûâtü Mecma’i’l-lügati’l-‘arabiyye, 1983.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Ali b. Yûsuf el-Cezerî. *el-Mukaddime fî mâ yecibü ‘alâ kâri’l-Kur’âni en ya’lemeh*. Thk. Eymen Rüşdi Süveyd. Cidde: Dâru Nûri el-Mektebât, 2003.
- *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*. Nşr. Ali Muhammed Debbâ. Mısır, ts.
- *et-Tembûd fî ‘ilmi’t-tecvîd*. Thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1986.
- İmam Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mûrî. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti’l-Kur’ân*. Thk. Abdülkâdir Arnavut, Kuveyt, 1988.
- Kara, Ömer. *Tecvîd Kur’ân Okuma Kâideleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 1984.

Kılıç, Mustafa. "Kur'an Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Renklendirme Yoluyla Yararlanma: Zıt Sıfatlar Örneğinde Bir Yöntem Önerisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (2019), 233-280.

Koç, Mehmet Akif. "Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İkilemi Üzerine". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*. 585-596. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdâb fi't-tecvîd*. Thk. Gānim Kaddûrî el-Hamed. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2009.

Küçük, Cemil. "Kurân Harflerinin Sıfatları". *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2017), 63-76.

Mağnîsî, Ahmed b. Muhammed Mağnîsâvî. *Terceme-i Cezerî*. İzmir, 1301.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *er-Ri'âye li't-tecvîd'l-karâ'e ve tahkîki lafzî't-tilâve*. Thk. Ahmed Hasan Ferhât. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1996.

Mersafî, Abdülfettâh es-Seyyid Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî*. Mısır: Dâru'n-Nasr, 1982.

Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab*. Thk. Muhammed Abdülhâlik el-Udayme. Kâhire, 1994.

Nasr, Muhammed Mekkî. *Nibâyetü'l-kevlî'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Kâhire, 1930.

Pakdil, Ramazan. *Talim Tecvîd ve Kıraat*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.

Saban, Ahmet. *Çoklu Zekâ Teorisi ve Eğitim*. Ankara: Nobel Yayınları, 2003.

----- . *Öğrenme Öğretme Süreci Yeni Teori ve Yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayınları, 2000.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî. *Cübdü'l-mukall*. Thk. Salim Kaddûrî el-Hamed. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2008.

Sağman, Ali Rıza. *Sağman Tecvîdi*. İstanbul, 1955.

Saîdî, Ebû'l-Hasan 'Ali b. Ca'fer b. Muhammed el-Muqri' er-Râzî es-Sa'îdî. *et-Tenbîh 'ale'l-labni'l-celiyyi ve'l-labni'haşî*. Thk. Gānim Kaddûrî el-Hamed. Bağdat: Mecelletü'l-Mecma'u'l-İlmî, 1985.

Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul, ts.

----- . *Tashih-i Hurûf Notları*. İstanbul, 2011.

Sarıkaya, Muammer. "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu". *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/4 (2004/1), 117-131.

Sîbeveyhî, Ebû Bîşr 'Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1982.

Şükri, Ahmed Hâlid vd. *el-Münîr fi' abkâmi't-tecvîd*. Ammân: Cem'iyetü'l-Muhafaza ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2003.

Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara, ts.

Tetik, Necati. "Kur'an Tilavetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usûlleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 238-244.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmi‘u’s-sabîh (Sünen)*. nşr. İbrahim Atve. b.y.: ts.

Yılmaz, Nazif. *Kur’an-ı Kerim’i Nasıl Öğretelim*. İstanbul: DEM Yayınları. 2016.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

SİND FÂTİHİ MUHAMMED B. KÂSİM'İN (öl. 96/715) SİND BÖLGESİNDEKİ FETİH VE İSLÂMLAŞTIRMA FAALİYETLERİ

THE CONQUEST AND ISLAMIZATION ACTIVITIES OF MUHAMMAD B. QASIM (d. 96/715), THE CONQUEROR OF SINDH, IN SINDH REGION

Zabihur RAHMAN

Dr. Adjunct Faculty Member, Pak-Austria Fachhochschule Institute of Sciences and Technology,
Haripur/Pakistan

zabihurrahman83@gmail.com, [orcid.org/ 0000-0002-8037-3506](https://orcid.org/0000-0002-8037-3506)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Ekim 2020/ 9 October 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Aralık 2020 / 6 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 398-419.

Cite as / Atıf: Rahman, Zabihur. “Sind Fâtîhi Muhammed b. Kâsım’ın (öl. 96/715) Sind Bölgesindeki Fetih ve İslâmlaştırma Faaliyetleri [The Conquest and Islamization Activities of Muhammad b. Qasim (d. 96/715), the Conqueror of Sindh, In Sindh Region]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 398-419.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

Tarih kaynaklarımızın vermiş olduğu bilgiye göre Sind bölgesine yönelik Müslümanların ilk fetih hareketleri Hz. Ömer (h.13-23 /m. 634-644) dönemine rastlar. Halife Ömer döneminden Emeviler dönemine kadar bölge için Arap Müslümanlar tarafından mücadele verildiği görülmektedir. Halife Velid b. Abdülmelik (h. 85-96 /m.705-715) döneminde Doğu bölgelerinin fetihlerinden sorumlu, kudretli Irak valisi Haccâc b. Yûsuf tarafından Sind valiliğine Muhammed b. Kâsım'ın (h. 92-96/m. 711-715) görevlendirilmesiyle bölgede hâkimiyet tam anlamıyla Müslüman Arapların eline geçmiştir. Muhammed b. Kâsım genç yaşına rağmen gerek başarılı fetihleri gerekse bölgede uygulamış olduğu politika ile Sind bölgesi için önemli bir isim olmuştur. Bu çalışmada Muhammed b. Kâsım'ın Sind bölgesine gelişi, fetihleri ve bölgenin İslâmlaşması konusunda yapmış olduğu faaliyetler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Sind, Fetih, Muhammed b. Kâsım.

Abstract

According to the information provided by our historical sources, the first Muslim conquest movements against the Sind region coincided during the time of Caliph Omar (Ah.13-23 /Ad. 634-644). From the period of Caliph Omar to the Umayyad period, it is seen that Arab Muslims struggle a lot for this region. During the period of Caliph Walid b. Abdulmalik (Ah. 85-96 / Ad.705-715), the governor of Iraq, Hajjaj b. Yûsuf, who was responsible for the conquests of the eastern regions, appointed Mohammed b. Qasim (Ah. 92-96 /Ad. 711-715) to the governorship of Sind, and in result sovereignty in the region was completely taken over by the Muslim Arabs. Despite his young age, Mohammed b. Qasim has become an important name for the Sind region with his successful conquests and the policy he has implemented in the region. In this study, the arrival of Muhammad b. Qasim in the Sind region, his conquests and the activities of the region regarding the Islamization of the region are discussed.

Key Words: Islamic History, Sindh, Conquest, Muhammad b. Qasim.

Extended Abstract

In this article, Muhammad bin Qasim's arrival in the Sindh region, his conquests and the activities he carried out regarding the Islamization of the region were discussed. In this study, the work named Fathu's-Sindh (Chachnama) has been frequently used. Probably this work was written in Arabic in Hijri 3rd century by an unknown author who was a contemporary of Muhammad bin Qasim. This work, whose original does not reach today, is known as Fathu's-Sindh in Arabic. It was translated into Persian in 13th Century by Ali bin Hamid bin Abu Bakr al-Kufi (d. 613/1216). The work begins by addressing the political situation of the Sindh region before the Islamic conquest and it narrates in detail the events that passed until the death of the conqueror of Sind, Muhammad bin Qasim. Apart from this basic work, the books of conquest and geography and other historical sources were used in this study.

According to the information given by our historical sources, the first conquest movements of Muslims towards the Sindh region started in the period of Hz. Umar (Ab. 13-23/ Ad. 634-664) and during the time of Umayyad caliph Walid bin Abdul Malik (Ab. 85-96/ Ad. 705-715) it gained momentum with the governorship of the mighty Iraqi governor, Hajjaj bin Yusuf, who was responsible for the conquests of the Eastern regions.

At the beginning of the 8th century, the Allafis who rebelled against the Umayyads and Hajjaj fled to Sindh. The Protection of these Allafi rebels by Dahir bin Chach, the last Brahman king who ruled in Sindh at that time, and then the attack of pirates in Debal on a ship loaded with valuable gifts sent from the country of Yaquut Island (Sri Lanka) to Hajjaj, made the things critical between two governments. Moreover, the negative response of the King Dahir, when asked for compensation for the damage, caused animosity between Hajjaj and King Dahir. Thus, the conquest movements towards the region were initiated by Hajjaj.

Hajjaj the governor of Kufa, appointed his 17 years old nephew Muhammad bin Qasim as the governor of Sindh and held him responsible for the Sindh conquests. In a short period of four years (h. 92-96/ m. 711-715) Muhammad bin Qasim conquered many regions, especially Debal, Nerun, Sivistan, Ravar, Brahmanabad, Aror and Multan. The Brahman Kingdom, which had been ruling in the Sindh region since the middle of 7th century, was ended and the domination in the region was completely taken over by Muslim Arabs.

Muhammad bin Qasim not only took the Sindh region under political control; he also contributed to the Islamization of the region by placing Arab elements in the conquered regions. The fact that he, built mosques in the conquered cities of Debal, Nerun, Aror and Multan and appointed imams in these cities is an important effort for the Islamization of the region.

Muhammad bin Qasim counted the indigenous people of the Sindh region, who were Buddhist and Brahman as their religious belief, from the People of Book, and did not touch their temples and gave freedom to the people in the conquered lands. After the conquest of Brahmanabad, the local people who wanted to get the floor from Muhammad bin Qasim about not touching their temples and fulfilling the requirements of their religion were freed except paying the tax they had to pay to the state.

The tolerant and fair attitude of Muhammad bin Qasim towards local customs and traditions along with his warnings to the attendants who were newly assigned to the conquered cities to behave well to the indigenous people, ensured that he was accepted and adopted by the people of Sindh. As a matter of fact, 4 thousand people from the Zut community joined the Umayyad army voluntarily during the conquests and acted themselves with Muhammad bin Qasim in the subsequent conquests, it can be regarded as a sign of how much the people of Sindh trusted in Muslims and in the governor of Sindh. The fact that the majority of the Muslim soldiers in Multan, whose number reached 50 thousand, consisted of indigenous people of Sindh, was an indication of this. It is clearly understood that the indigenous people in the Sindh region mostly accepted Islam, that the new religious understanding has taken root in this region permanently and that this feature has continued until today.

With the successful conquests of Muhammad bin Qasim, a brilliant and courageous young commander, Sindh (most of today's Pakistan) fell under the Islamic rule, and Muhammad bin Qasim deserved the title of "Conqueror of Sindh".

GİRİŞ

Sind bölgesi, Hint okyanusundan Keşmir Dağları'na kadar uzanan, bugünkü Pakistan'ın çoğunu kapsayan bir bölgenin tarihî ismidir. Milattan önce, İndus uygarlığına ev sahipliği yapan bu topraklar, İslâm tarihi kaynaklarında Bilâdü's-Sind, Sağru'l-Hind, hatta bazen Hind olarak adlandırılmaktadır.¹

Arap yarımadasında İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde, Sind bölgesinde Budist Râi Krallığı hüküm sürmekte iken M. VII. yüzyılın ortalarına doğru geldiğinde bölge, Brahman hanedanlığının elinde bulunmaktaydı.² Hz. Peygamber (SAV)'in vefatından kısa bir zaman sonra Arap Müslümanların Sind kapılarını zorlamaya başladıkları; Halife Ömer dönemiyle beraber ikimi çetin, coğrafyası ve halkı zor olan bu bölgede kalıcı fetihler için zemin hazırlandığı bilinmektedir.³ Muâviye b. Ebû Süfyân (h. 41-60 /m. 661-680) döneminde ise bölgeye atanan valilerle birlikte fetih hareketlerine yoğunluk verilmiştir.⁴

Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (h. 65-86/m. 685-705) dönemine geldiğinde Sind bölgesinde kalıcı fetihlerin önünü açacak olan bazı gelişmeler yaşandı. Buna göre, Sind valisi olarak görev yapan Sa'îd b. Eslem b. Zür'a el-Kilâbî, bölgede yaşayan isyancı Allâfiler⁵

¹ Meçhul Müellif, *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, thk. Seyid Yusuf el-Hâdî (Kâhire: Ed-Dâru's-Sekâfiye Lin'neşr, 1423), 139; Mohan, Gehani, *History of Sind (A Brief Introduction)* (Gujarat: Indian Institute of Sindhology, 2008), 26-29.

² Ali b. Hâmid b. Ebi Bekr el-Kûfî, *Fethü's-Sind* (Çeçnâme), thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1992), 28-29. Ayrıca bkz. Mir Ali Şer Kâni', *Tuhfetü'l-Kirâm*, thk. Mahdum Amir Ahmed - Nabi Bahş Beloç, çev. Ahter Rizvi (Sindh: Sindhi Adabi Board, Jamshoro, 2006), 16. Bu çalışmamızda sıkça istifade ettiğimiz Kûfî'nin Fethü's-Sind adlı eseri, hicrî III. yüzyılda Muhammed b. Kâsım'ın muâsırı meçhul bir müellif tarafından muhtemelen Arapça olarak telif edilmiş bir eserdir. Orijinali günümüze ulaşmayıp Arapçada *Fethü's-Sind* ismiyle bilinen bu eser, XIII. yüzyılda Ali b. Hâmid b. Ebi Bekr el-Kûfî (öl. 613/1216) tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. İslâm fetihleri öncesi Sind'de hüküm sürmekte olan Brahman Krallığı'nın kurucusu Çeç'e nispetle *Çeçnâme* adıyla da ün kazanan eser, Sind bölgesinin İslâm fetihlerinden önceki siyasi durumunu ele alarak başlamakta ve Sind fâtihî Muhammed b. Kâsım'ın ölümüne kadar geçen olayları detaylı bir şekilde aktarmaktadır. Eserde Ali b. Medâini'nin (öl. 234/848) Sind bölgesi hakkındaki rivayetlerinden sıkça istifade edildiği görülmektedir. Kûfî'nin bu eserinin Farsça, İngilizce, Arapça ve Urduca tercümeleri vardır. Bkz. Ali Üremiş, "Ali b. Hâmid b. Ebî Bekr el-Kûfî, Fathnamah-i Sind (Chachnâmah), nşr. N.A. Baloch, İslâmabad 1983, 284 s. ; Ali Kûfî, Fethu's-Sind (Cac-nâme), nşr. S. Zekkâr, Beyrut 1992, 366 s.", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 42 (2005) Işın Demirkent Hatıra Sayısı, 305–312; Tahsin Yazıcı, "Çeçnâme", *Türkiye Dîyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/248.

³ İbnü'l- Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1977), 180; Ahmed b. Yahya Belâzürî, *Fütühü'l-Büldân*, thk. Abülkâdir Muhammed Ali (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 416-417; Kûfî, *Fethü's-Sind*, 72-75; Ayrıca bkz. Recep Uslu, *Sind'de İslâm Fetihleri (h.15-240/m.636-854)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 25-41; Ali Üremiş, "Sind'de İslâm Fetihleri I", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 477–488.

⁴ Belâzürî, *Fütüh*, 417; Kûfî, *Fethü's-Sind*, 78-82. Ayrıca bkz. Ali Üremiş, "Sind'de İslâm Fetihleri II", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 387–404.

⁵ Allâfiler, Emevî devletine karşı isyan eden Adurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as ile birlikte Haccâc'a karşı savaşmışlar (h.82/m.702), İbnü'l Eş'as yenilgiye uğrayınca da kaçarak önce Umman'a sonra Sind bölgesine gelmişlerdi. Bkz. Abdülhay b. Fahriddin b. Abdilâl el-Hasenî et-Tâlibî, *Nüzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir*, 1. Baskı (Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1999), 1/34. Halife b. Hayyât, Allâfiler'in Sâme b. Lüey oğullarından olduğunu belirtir. Bkz. İbnü'l- Hayyât, *et-Târîh*, 296. Belâzürî ise bunların başındaki kişilerin Muâviye b. el-Hâris ve Muhammed b. el-Hâris olup Cerm oğullarından olduğunu belirtmektedir. Bkz. Belâzürî, *Fütüh*, 491.

tarafından öldürölüp Müslümanların elinde olan Mükran⁶ bölgesi ele geçirilince Irak valisi Haccâc b. Yûsuf, yeni Sind valisi olarak Muca'a b. Sî'r'i, Mükran'a gönderdi.⁷ Ancak Allâfîler, Muca'a'nın gelmesinden önce bölgeyi terk edip Brahman hanedanlığının son kralı olan Dâhir b. Çeç'e sığındılar. Muca'a'nın valiliği döneminde Allâfîlere karşı başarı sağlanamadı. Haccâc, ondan sonra Muhammed b. Hârûn'u Mükran valisi yaptı ve ona Allâfîleri ele geçirip Sa'îd'in intikamının alınması gerektiğini vurguladı. Muhammed b. Hârûn, h. 86/m. 706'de Allâfîlerden birini yakaladı ve onu öldürüp kellesini de bir mektupla birlikte Haccâc'a gönderdi.⁸

Haccâc'ın Allâfîlerden intikam alma hırsı henüz bitmemişti ki o sırada Ceziretü'l-Yâkût veya bugünkü adıyla Sri Lanka olarak bilinen ülkenin kralı, Haccâc ile yakın ilişkiler kurabilmek adına ona gemi ile değerli hediyeler ve köleler gönderdi. Ayrıca Müslüman kadınlar⁹ da Kâbe ziyareti ve hilâfet diyârını görebilmek için bu gemiyle yola çıkmışlardı. Haccâc'a gönderilen mezkûr gemi yolda bir kaza geçirip Deybül'de¹⁰ yaşayan Nekâmire¹¹ ismiyle tanınan deniz korsanlarının eline geçti.¹² Rivayete göre korsanların eline geçen esirlerin arasındaki bir kadının yardım feryadı Kûfe'de Haccâc'a ulaştı. Bunun üzerine Haccâc, Kral Dâhir'e bir mektup yazarak esirlerin serbest bırakılmasını, değerli mallar ve hediyelerin de iade edilmesini istedi. Dâhir, bu korsanlar üzerinde herhangi bir otoritesinin olmadığını söyleyerek olumsuz cevap verince Haccâc, Halife Velîd'den (h. 85-96 /m.705-715) Sind bölgesine akın yapmak için izin istedi. Halife, bu toprakların çok uzak ve çetin olduğunu düşünerek izin vermekten çekinse de sonunda Haccâc halifeyi ikna etmeyi başardı. Haccâc, izni alır almaz Sind bölgesine doğru askeri seferler başlattı. Bunun için ilk olarak Ubeydullâh b. Nebhân'ı, sonra Büdeyl b. Tühfe el-Beceli'yi ve ardından Mükran'da görev yapan Muhammed b. Hârûn'u görevlendirdi. Ancak bunlar zikredilmeye değer herhangi bir başarı elde edemediler.¹³ Bundan sonra Haccâc b. Yûsuf, küçük birliklerle ve ordularla bu işin üstesinden gelinemeyeceğini anlayınca büyük bir ordu hazırlatıp akın düzenlemeye karar

⁶ Mükran, Sind bölgesinde büyük bir vilâyettir. Pek çok şehir ve köylerden oluşmakta ve Kirman bölgesinin doğusunda bulunmaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3. Baskı (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 5/179.

⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 419; Kûfi, *Fethü's-Sind*, 85-88.

⁸ Kûfi, *Fethü's-Sind*, 85-88.

⁹ Belâzürî bu kadınların mezkûr adada vefat etmiş olan Müslüman tüccarların kızları olduğunu belirtir. Bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 419.

¹⁰ Deybül, Sind bölgesinde Hint Okyanusu'nun kıyısında bulunan meşhur bir liman şehridir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/495. Ayrıca bkz. A. S. Bazmee Ansari, "Deybül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/262.

¹¹ Kûfi, korsanların Nekâmire topluluğundan olduğunu belirtirken Belâzürî, bunları Mîd olarak zikreder. Bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 419; Kûfi, *Fethü's-Sind*, 90.

¹² Kûfi, *Fethü's-Sind*, 90. Belâzürî, gemi kazasından hiç bahsetmeden Mîd halkından bir zümrenin büyük savaş gemileriyle mezkûr gemiye saldırarak içindekilerle birlikte gemiyi ele geçirdiklerini aktarır. Bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 419.

¹³ Belâzürî, *Fütûh*, 419; Kûfi, *Fethü's-Sind*, 88-93.

verdi. Bu görev için h. 92/m. 711 yılında¹⁴ kendi amcasının oğlu Muhammed b. Kâsım es-Sekafi'yi¹⁵ görevlendirdi.¹⁶

Sind bölgesine yönelik fetih hareketlerinin başlamasında tarihçi Seyyid Muhammed Ma'sûm Bakkarî (öl. 1019/1610), farklı bir bilgi vermektedir. Ona göre, Halife Abdülmelik b. Mervân adamlarından bazılarını ticaret için Sind bölgesine göndermişti. Bu tüccarlar alışverişi tamamladıktan sonra geri dönmek üzere iken deniz korsanları tarafından saldırıya uğramışlar ve mallarına el konulmuştu. Aralarından bazı tüccarlar bir şekilde kaçıp kurtulup Şam'a gelerek halifeye durumu anlatmışlardı. Bunun üzerine halife, bir ordu hazırlayıp korsanların üzerine akın yapmak istemişse de ordu harekete geçmeden önce hayatını kaybetmişti. Onun yerine geçen oğlu Velîd b. Abdülmelik döneminde devletin doğu eyaletinde güvenliği sağlayan Haccâc, halifeye babasının hazırladığı orduyu hatırlatmış ve yeniden bir ordu gönderilmesi için ondan izin istemişti. Halifeden izin alan Haccâc, Dâhir'e bir mektup yazarak onunla iletişime geçmiş fakat Dâhir sorumsuz davranıp konuyu geçiştirmeye çalışmıştı. Bu tavırdan rahatsız olan Haccâc, Sind bölgesine Müslüman akınlarını başlatmıştı.¹⁷

Müslümanların Sind fetihlerinin gerekçesi hakkında bazı araştırmacılar tarafından itirazlar da yapılmaktadır. Örneğin Sind tarihçisi Mumtaz Pathan, Sind bölgesinde korsanların eline esir düşmüş olan Müslüman kadınları ve malları kurtarmak için Müslümanların buraya akın yapmasının Arap Müslüman tarihçiler tarafından kendilerini haklı çıkarmak için uydurulmuş bir hikâye olduğunu iddia eder. Ona göre Müslümanların Sind bölgesi üzerine saldırılarının sebeplerinden biri Irak valisi Haccâc tarafından atanan Sind valilerinin Allâfilere karşı başarısızlığından duyulan utanç bir diğeri ise Haccâc'ın emperyalist politikalarıdır.¹⁸

Kanaatimize göre kaynaklarda geçen bu kadar mâlûmatı bir kenara bırakıp Mumtaz Pathan'ın ileri sürdüğü bu görüşleri kabul ederek olayı uydurma bir hikâye olarak yorumlamak doğru değildir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Müslümanların Sind bölgesi üzerine akınları belli sebeplerden dolayı yapılmıştı. Bunlardan birincisi, Arap âsilerin Sind sınırına doğru

¹⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el- Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y), 226.

¹⁵ Sind bölgesinde yapmış olduğu başarılı fetihler ile Sind fâtihî adı ile şöret bulan Muhammed b. Kâsım'ın tam ismi, Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. el-Hakem b. Ebu Akîl es-Sekafi idi. H. 72/m. 691-692 yılında Basra'da doğmuş olup babası, Haccâc tarafından Basra valisi olarak görevlendirilmişti. Sakîf kabilesinden olması, emirler ve komutanların arasında büyümesi sebebiyle Muhammed hem siyasi hem de askeri bakımdan onlardan etkilenmiş ve yetenekler kazanmıştı. Nitekim genç yaşta Haccâc tarafından Fars bölgesinde görevlendirilmiş oradan Rey'e gönderilerek ordunun başına getirilmiş, daha sonra on yedi yaşındayken Sind'in fethine memur edilmişti. Bkz. Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîmi li-Eşşeri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arabi'l-Müsta'ribin ve'l-Müsteşrikîn*, 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, t.y), 6/333-334. Ayrıca bkz. İqtidar Husain Siddiqui, "Muhammed b. Kâsım es-Sekafi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopesi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/548-549.

¹⁶ Belâzürî, *Fütûb*, 419; Küfî, *Fethü's-Sind*, 94.

¹⁷ Rivayeti özet olarak zikrettik. Detaylı bilgi için bkz. Seyyid Muhammed Ma'sûm Bakkarî, *Târîh-i Mâ'sûmî* (Haydarâbâd: Sindhi Adabi Borad, 2006), 7-9.

¹⁸ Mumtaz Husain Pathan, *History of Sind: Sind Arab Period*, 2. Baskı (Sindh: Sindhi Adabi Board, 1978), 3/166-168.

gönderilen vali Sa'îd'i öldürüp kaçması ve ardından Sind kralının onları koruyup kollamasıdır. İkincisi, deniz ticaretinin korsanların tehditlerinden korunmasıdır. Çünkü eğer denizdeki bu güvensizlik ortamı böyle devam etseydi İslâm devleti için iktisadi bakımdan büyük bir tehlike oluşturacaktı. Üçüncüsü, bu korsanların eline geçen Müslümanların can ve mallarının kurtarılmasıdır. Bunlara ilave olarak Dâhir'in sorumsuz davranması da bölgeye akın yapmak için dördüncü bir sebebi oluşturmuştu. Ayrıca bunlarla birlikte Haccâc'ın Allâfilerden intikam alma hırsı da gözden kaçırılmamalıdır. Yani Sind bölgesine Müslümanların akın yapma sebepleri dînî, siyasî ve iktisadî açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir. Ganimet elde etmek bu akınların sebeplerinden değil sonuçlarından biri sayılmalıdır. Müslümanların Sind bölgesine sadece para ve toprak için gittiğini söylemek doğru olmaz. Eğer durum gerçekten böyle olsaydı ileride göreceğimiz üzere Deybül'de sosyal ve mâlî işlerden sorumlu kişi olarak eski bir Brahman görevlendirilmezdi. Ayrıca bu fetihler kılıç gücüyle ve yağmalama şeklinde olsaydı tarihte istilâcı komutanların yaptığı gibi geriye hiçbir iz bırakmadan hareket edilirdi. Ancak Müslümanların buraya gelişi ile buradaki insanların İslâm'ı benimsemesi ve gönüllü olarak İslâm'ı kabul etmesi arasındaki ilişki de aşikârdır. Nitekim o günlerden beri bu topraklarda İslâm dini gelişip büyümeye ve pâyidâr olmaya devam etmektedir.¹⁹

1. MUHAMMED B. KÂSİM'İN SİND BÖLGESİNDEKİ FETİH FAALİYETLERİ

1.1. Deybül'ün Fethi (h. 93/m. 711)

Haccâc, Sind'e vali ve komutan tayin etmiş olduğu Muhammed b. Kâsım'a önce Şiraz bölgesine gitmesini ve 6 bin kişilik Şam ordusu ile ihtiyaç olabilecek her şeyin yüklendiği²⁰ 3 bin deve kendisine ulaşana kadar orada beklemesini söyledi. H. 92/m. 710 yılında Haccâc'ın bir mektubu ile birlikte ordu Şiraz bölgesinde Muhammed b. Kâsım'a ulaştı. Haccâc, mektubunda Muhammed b. Kâsım'a gemilerle iki kişi gözetiminde mancınık, ok ve mızrak gibi savaş aletlerini gönderdiğini ve Deybül'e varınca bu gemileri beklemesi gerektiğini bildirildi.²¹ Muhammed ordusu ile birlikte Şiraz bölgesinden Mükran'a gitti ve birkaç gün orada kaldı. Ordu, Mükran'a gelince vali Muhammed b. Hârûn'un da desteğiyle Kannezbûr'u²² fethederek Ermâil'e²³ kadar ilerledi. Fakat Muhammed b. Hârûn orada hayatını kaybetti. Muhammed b. Kâsım ordusuyla birlikte Cuma günü Deybül'e geldiğinde aynı gün silah ve askerleri taşıyan gemiler de oraya ulaştı. Şehrin çevresinde hendek kazılarak şehir kuşatıldı. Beş yüz kişiyle yürütülen 'Ârûs isimli mancınık da yerine yerleştirildi. Şehrin

¹⁹ Zabihur Rahman, *Sind Bölgesinin Fethi ve İslâmlaşması (b.15-416/m.636-1026)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 56-57.

²⁰ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 96; Ordu için sirke, iplik dâhil bütün ihtiyaçlar tedarik edilmişti. Bkz. İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 4/18.

²¹ *Fethü's-Sind*, 96-98. Haccâc, mektubunda ayrıca her dört askere bir deve düşmesi, düşman topraklarında küçük birlikler şeklinde savaşmaları ve fillerle savaşırken zırhlı atları kullanmaları yönünde talimat vererek sabırlı olmalarını öğütlemişti. Detaylı bilgi için bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 97.

²² Kaynaklarda aynı şehir için Fennezbûr veya Kannezbûr şeklinde iki kelime kullanılmaktadır. Ya'kûbî, Fennezbûr'un Mükran bölgesinin bir şehri olduğunu aktarır. Bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el- Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002)115.

²³ Ermâil, Sind bölgesinde Mükran ve Deybül arasında büyük bir şehirdir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/159.

ortasında halk tarafından kutsal kabul edilen ve içinde putların da bulunduğu bir tapınak vardı. Tapınağın üzerindeki direğin zirvesinde kırmızı renkli devasa bir bayrak dalgalanıyordu. Bölge halkının inancına göre bu bayrak inmedikçe şehre zeval gelmezdi. Müslümanların durumundan anbean haberdar edildiği için savaş alanının bütün detaylarını bilen Haccâc, mancınığı şehrin doğu tarafına kurdurarak tapınağın yıkılması emrini verdi. Şehrin merkezinde bulunan bu tapınak yıkılınca, insanlar toplu hücumla başladı, Müslüman ordusu da Muhammed b. Kâsım komutasında cesurca savaşarak düşmanın hamlesine karşılık verdi ve onları geri çekilmek zorunda bıraktı. Sonra Müslüman askerler kalenin surlarına çıkarak kalenin içine girmeyi başardılar. Kalenin kapıları açıldı ve üç gün boyunca şehrin içinde de çatışmalar devam etti. Kral Dâhîr'in Deybül'deki valisi Câhîn b. Bersâyid kaçarak canını kurtarmış olsa da tapınağın görevlisi savaşarak öldü. Muhammed, olaylar sakinleşince Deybül'de büyük bir cami²⁴ yaptırdı ve 4 bin Müslüman'ın şehre yerleşmesini sağladı.²⁵ Deybül'ün fethi ile korsanların elindeki Müslüman esirler kurtarılmış, ziynet eşyalarıyla beraber 700 köle esir alınmıştır. Daha önce esaret altındaki Müslümanların başına görevli bırakılmış olan memurun Müslüman olmasıyla birlikte Muhammed b. Kâsım tarafından bölgenin sosyal yardımlaşmasında ve mali işlemlerinde denetçi olarak görevlendirildiği rivayet edilir.²⁶

Kaynaklarımızda verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki Haccâc, Sind bölgesi fetihleri ve bölgede gerçekleşen olaylarla çok yakından ilgili olup adeta oradaymış gibi savaş alanındaki gelişmeleri bilerek yönlendirmelerde bulunuyordu. Sind bölgesindeki fetihleri başarıyla yönetmesi de onun siyasi ve askeri dehasını ortaya koyan bir örnektir.²⁷ Diğer taraftan Muhammed b. Kâsım'ın Sind bölgesinde cami yaptırıp Müslümanların orada iskânını sağlaması bu dönemde bölgede İslâmlaşma faaliyetleri konusunda ilk adım olarak gözükmektedir.

²⁴ Avlu duvarları, üç-dört adım genişliğindeki taşlarla çevrilmiş ve ortasında 75x58 m² genişliğinde açık avlu bulunan caminin planı 120x122 m² olarak belirlenmişti. Üç tarafından veranda kuşatan caminin Batı yönünde ise ibadet için ayrılan harim bulunmaktaydı. Caminin Kuzey yönündeki girişin tam karşısında ise bir mektep veya Dâru'l-İmâre'nin bulunduğu tahmin edilmektedir. Bkz. Ahmed Nabi Khan, *Development of Mosque Architecture in Pakistan* (İslâmâbâd: Lok Virsa Publication, 1991), 17-19. Camide yapılan kazı çalışmalarında, üstünde Kûfi yazısıyla kazılmış; birinin h.109/m.727 yılına, diğerinin ise h. 294/m. 906-907 yılına ait olduğu tahmin edilen iki levha bulunmuştur. Bkz. Fazal Ahmad Khan, *Banbhore, a Preliminary Report on the Recent Archaeological Excavations at Banbhore*, 4. Baskı (Sindh: Department of Archaeology and Provincial Coordination, 1976), 24, 31; Ahmed Nabi Khan, *Development*, 17-21. Büyük ihtimalle bunlar Muhammed b. Kâsım'ın inşa ettirdiği bu caminin bakım ve onarım çalışmalarına ait olmalıdır. Bizzat ziyaret ettiğimiz bu caminin harabeleri, hala bugünkü Pakistan'ın Sind eyaletinin Banbhore ilçesi yani eski Deybül bölgesinde bulunmaktadır.

²⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 420-421. Bu olayların gerçekleştiği tarih hakkında tarihçiler tarafından farklı bilgiler aktarılmaktadır: Halife b. Hayyât, Muhammed b. Kâsım'ın h. 92/m. 710 yılında Kannezbûr ve Ermâil'i, h. 93/m. 711 yılında ise Deybül'ü fethettiğini aktarıırken, Ya'kûbî h. 92/m. 710 yılında; İbnü'l-Esir ise h. 89/m. 707 yılında gerçekleştiğini aktarmaktadır. Bkz. İbnü'l- Hayyât, *et-Târih*, 304; Ya'kûbî, *Târih*, 226; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/18. Kanaatimizce olayların akışına göre İbn Hayyât ve Ya'kûbî'nin verdiği tarihler daha makuldür.

²⁶ Kûfî, *Fetbû's-Sind*, 97-108.

²⁷ Haccâc'ın hayatı ve faaliyetleri için bkz. Ali Delice, "Haccâc b. Yusuf (Hayatı ve Faaliyetleri)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1998/2), 445-459.

1.2. Nîrûn'un Fethi (h. 93/m. 711)

Deybül fethedildikten sonra Muhammed b. Kâsım, mancınığı gemiye yükletip nehir yoluyla gönderdi ve ordusu ile birlikte Nîrûn'a²⁸ doğru harekete geçti. Yedi gün süren meşakkatli bir yolculuğun sonunda, ordu susuzluktan yıpranmış halde Nîrûn'a vardı. Ancak Nîrûn ahalisi, valinin yokluğunda tedirgin olarak kalenin kapılarını açmak istemedi.²⁹ O sırada Müslüman ordusunun gıda malzemeleri tükenmeye başladı. Altı gün sonra Nîrûn valisi geldiğinde kalenin kapılarını açtırarak kendisiyle birlikte halkının İslâm devletine tabi olduğunu bildirdi. Müslüman ordusu şehre girdiğinde halk tarafından sıcak karşılandı. Bölgedeki durumlar yoluna girince Muhammed b. Kâsım oradaki puthaneyi yıkarak onun yerine bir cami inşa ettirdi ve bir imam görevlendirdi.³⁰

1.3. Sivistân (Sedûsan) ve Sîvis'in Fethi (h.93/m.712)

Nîrûn şehrindeki işler tamamlandıktan sonra Muhammed b. Kâsım, Sivistân'a³¹ doğru ilerledi. Sivistân'ın valisi, Dâhir'in amcasının oğlu Bachrâ b. Cender idi. Bölgede yaşayan Budist keşişleri bir araya gelip Bachrâ'ya mesaj göndererek inançlarına göre öldürmenin mümkün olmadığını bu sebeple Müslümanlara karşı savaşmayacaklarını bildirdiler. Budist keşişlerin amacı Bachrâ'yı savaşmaması için ikna etmektir. Ancak Bachrâ savaşmakta kararlıydı. Çaresiz kalan Budistler Muhammed'e durumu bildirerek ondan emân istediler. Muhammed, Sivistân kalesine saldırdı ve oradaki çatışmalar birkaç gün devam etti. Emân verilmiş olan Budistlere zarar vermeden bölge ele geçirildi, Bachrâ ise Budhiye bölgesine

²⁸ Pakistan'ın Haydarâbâd şehrinin eski adıdır. VIII. yüzyılda bu iskân merkezi, Nîrûnkût veya Nevankot adıyla biliniyordu. Bkz. A.S.Bazmee Ansari, "Haydarâbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopesi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/31-32. Belâzürî ve diğer bazı Arapça kaynaklarda Deybül'den sonra fethedilen bölgenin ismi "Beyrûn" olarak geçer. Bkz. İbnü'l-Hayyât, *Târîh*, 304; Belâzürî, *Fütûh*, 421; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/19. İbn Haldûn ise şehrin ismini "Nîrûz" olarak aktarır. Bkz. Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*, *thk. Halîl Şebâde*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1988), 3/76. Ancak Kûfî, Ya'kûbî, Muhammed Ma'sûm ve Mir Ali Şêr Kânî' bunun ismini Nîrûn olarak belirtmektedir. Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/289; Kûfî, *Fethü's-Sînd*, 134; Muhammed Ma'sûm, *Târîh*, 30; Kânî', *Tuhfe*, 39. Çalışmamızda bunun gibi farklı kullanımları alan şehirler için diğer kaynaklarda geçen isimlerini de vermekle birlikte Fethü's-Sînd'deki kullanımına öncelik verdik.

²⁹ Kûfî, *Fethü's-Sînd*, 116. Ancak Belâzürî ve diğer kaynaklarda ise Muhammed b. Kâsım'ın Nîrûn'a gelmeden önce Nîrûn halkı tarafından Haccâc'a Budist temsilcilerden oluşan bir heyet gönderilerek sulh antlaşması yapıldığı ve Muhammed'in Nîrûn'a gelmesiyle halkın ona kalenin kapısını açtığı aktarılmaktadır. Bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 421; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/289; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/19; İbn Haldûn, *Târîh*, 3/76; Hasenî, *Nüzhëtü'l-Havâtr*, 1/35; Kadı Athar Mübârekpûrî, *Hilâfet-i Umeviyyeh Aur Hindustân* (Delhi: Nedve'tü'l Musannifin, Urdu Bazar Câmi'-i Mescid, 1982), 320.

³⁰ Kûfî, *Fethü's-Sînd*, 116. Ayrıca bkz. Ebû Zafer Nedvî, *Târîh-i Sînd* (Azam Ghar: Dârü'l Musannifin Şiblî Academy, 2012), 78, Abdullah Mübeşşir Tırâzî, *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadâratü'l-İslâmîyye li-Bilâdi's-Sînd ve'l-Bencâb (Bakistani'l-halîyye) fî Abdi'l-Arab*, 1. Baskı (Cidde: Âlemü'l-Ma'rife, 1983), 1/173-174.

³¹ Sivistân, Sînd nehrinin kıyısında yer alan, içinde birçok bölge ve köy de bulunan büyük bir şehirdir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/301. Bazı diğer kaynaklarda Sînd tarihi aktarılırken "Sedûsan" ismi zikredilmektedir. Bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 421; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dârü Sâdir, 2004), 179; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Absenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lubnan, 2003), 477. Çağdaş Sînd tarihçileri ise Sîstân, Sivistân ve Sedûsan'ın aynı yer olduğunu belirterek, bu şehrin günümüzdeki Sehvan olduğu kanaatinde dirler. Bkz. Kadı Muhammed Athar Mübârekpûrî, *Ricâlu's-Sîndî ve'l-Hind* (Karachi: Meketbetü Hadîcetü'l-Kübrâ, 2005), 66-67; Ebû Zafer Nedvî, *Târîh-i Sînd*, 48; Mumtâz Huseyin Pathan, *Arab Kingdom of Al-Mansurab in Sînd* (Sînd: Institute of Sîndhology, 1974), 45.

kaçmayı başardı. Muhammed b. Kasım, Sîvîs bölgesine ilerledi. Orada iki gün devam eden savaş sonucunda düşman hezimete uğratıldı ve şehir fethedildi. Halkın huzur ve refahını sağlamak için iki kişi görevlendirildi.³²

1.4. Bölgenin Kralı Dâhir b. Çeç ile Karşılaşma ve Sind’de Hâkimiyet

Sîvîs bölgesini ele geçirdikten sonra Muhammed b. Kâsım’a Haccâc’dan gelen bir mektupta Nîrûn’a geri dönmesi ve oradan Mihrân Nehri’ni geçerek Dâhir’e karşı savaşması istenince Muhammed ordusuyla birlikte geri dönmek durumunda kaldı. Muhammed b. Kâsım, Haccâc’a cevaben bir mektup yazarak Arûr’un karşısındaki Budh/Budhiye bölgesine kadar Mihrân Nehri’nin batı tarafındaki bütün topraklar ile Sîvîs ve Sivistân kalelerini fethettiğini, Bachrâ ve adamlarının durumlarını, puthanelerin yerine camiler yaptırarak buralara görevliler bıraktığını bildirdi. Muhammed mektubunda Mihrân’ın doğusunda kalan Cehm (Kassa)³³ bölgesinde Dâhir’in görevlendirdiği Besâye Râsıl³⁴ adlı birinin yönetici olduğunu ve çevredeki diğer yöneticiler tarafından da desteklendiğini şayet onu kendi tarafına çekebilirse işlerinin kolaylaşacağını ilave etmişti. Buna cevaben Haccâc da ona bazı nasihat ve tavsiyelerde bulunmuştu.³⁵

Muhammed, Nîrûn şehrine geri döndükten sonra Nîrûn bölgesinden Budist bir rahibi de yanına alarak h. 93/m. 712 yılında Nîrûn yakınlarında bulunan Eşbahâr kalesine doğru yola çıktı. Yedi gün süren kuşatmanın ardından halkı zor duruma düşen kale yöneticisi emân isteyip kaleyi teslim etti. Muhammed, kaleyi fethettikten sonra oraya kendisine sâdık olan kişilerden bazılarını görevlendirdi. Bu arada Mihrân Nehri’nin kıyısındaki bölgede vali olan Dâhir’in akrabası olan Mûkeh b. Besâye, Muhammed’e tâbî olduğunu bildirdi.³⁶

Sehbân şehrini³⁷ de fethederek Mihrân Nehri’ne³⁸ kadar gelen Muhammed b. Kâsım,³⁹ Kral Dâhir’e elçi ile göndermiş olduğu mektupta Sind nehrini geçerek karşılaşma hususunda Dâhir’den bir tercihte bulunmasını istedi. Buna göre nehri ya Dâhir geçecek ya da Muhammed geçecek ve savaş olacaktı. Dâhir durumu çevresindekilerle istişare etti ve Müslümanların nehrin karşısına geçmelerine müsaade edeceğini bildirdi. Dâhir’in kararını öğrenen Muhammed, durumu Haccâc’a bildirdi. Haccâc, Muhammed’e her türlü tedbiri alarak nehrin bataklık olmayan dar bir yerinden karşı tarafa geçmelerini tavsiye etti. Ancak bu

³² Kûfî, *Fethü’s-Sind*, 117-123.

³³ Fethü’s-Sind’de “Cehm” olarak aktarılan bu bölgenin adı Fütühül-Büldân’da “Kassa” olarak geçmektedir. Bkz. Belâzürî, *Fütüh*, 421; Kûfî, *Fethü’s-Sind*, 154.

³⁴ Fethü’s-Sind’in Arapça nüshasının tahkikini yapan Süheyl Zekkâr, Arapça nüshasında geçen bu ismin aslının Besâye Serbend olduğu ve bu kişinin Râsıl b. Besâye ve Mûkeh b. Besâye adında iki oğlu olduğunu altırır. Bkz. Kûfî, *Fethü’s-Sind*, 126.

³⁵ Kûfî, *Fethü’s-Sind*, 123-126.

³⁶ Kûfî, *Fethü’s-Sind*, 130-134.

³⁷ Sind nehrinin yakınlarında bulunan “Serbides” adlı şehrin bir bölgesidir. Bkz. Muhammed Ali Es-Sulâbî, *ed-Devletü’l-Umevîyyetü Avâmilü’l-İzâdihâr ve Tedâiyât’ül-İnhîyâr*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Ma’rifeti lî-t-tibâeti ve’n-neşri ve’t-tevzi’, 2008), 2/53.

³⁸ Mihrân Nehri’nin bir diğer adı Sind Nehri olup Sind bölgesindeki en büyük nehirdir. Bölgedeki Mûltan, Besmed, Arûr, Mansûre şehirleri ile Deybül’un doğu tarafından geçerek denize dökülür. Bkz. Ebü’l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Sûretü’l-Arş* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1938), 2/328.

³⁹ Belâzürî, *Fütüh*, 421.

sırada Sivistân'da isyan çıkınca Muhammed b. Kâsım, Muhammed b. Mus'ab b. Abdurrahman es-Sekafî'nin komutasında 3 bin askeri, isyanı bastırmak için Sivistân'a gönderdi.⁴⁰ Sivistân ahali emân isteyip teslim oldu ve bölgeye bir vali tayin edildi. Ordu geri dönerken bölgedeki Zut kavminden⁴¹ 4 bin kişi kendi istekleriyle Muhammed b. Mus'ab'ın yanında Müslüman ordusuna katıldı.⁴² Müslümanlar nehrin kenarında elli gün kadar kalınca ordunun elindeki erzaklar tükenmeye ve durumlar gittikçe kötüleşmeye başladı. O sırada Dâhir, Muhammed b. Kâsım'a bir mektup göndererek sulh yaparak geri dönmesini söyledi. Ancak Muhammed b. Kâsım, verdiği sert cevapla dönmekte kararlı olduğunu gösterdi.⁴³

Muhammed, Haccâc'a ordusunun zor durumda olduğunu bildirince Haccâc, 2 bin kişilik destek kuvvetiyle birlikte sirkeyle ıslatılmış pamuk göndererek, vakit kaybetmeden nehrin karşısına geçmesini emretti. Bunun üzerine Muhammed, askerlerine elindeki tekneleri birleştirerek bir köprü yapmaları emrini verdi. Râsıl b. Besâye⁴⁴ Müslümanları engellemek için birkaç komutanını yanına alarak nehrin doğu tarafından saldırdı. Ancak Muhammed b. Kâsım'ın teknelerin ön sırasına yerleştiği okçuların saldırıya geçmesiyle Râsıl ve adamları neye uğradığına şaşırıp ve canlarını kurtarmak için kaçtı.⁴⁵ Böylelikle İslâm ordusu Mihrân Nehri'nin karşı tarafına, Besâye Serbend'in bölgesi olan Kassa (Cehm) civarına geçti.⁴⁶

Müslümanlar karşıya geçtikten sonra Dâhir, oğlu Ceysiyeh'i Muhammed'e karşı gönderdi, iki ordu arasında geçen şiddetli çarpışmalar sonucunda düşman ordusu hezimetle uğradı ve Ceysiyeh, Dâhir'in yanına gelerek canını zor kurtardı. Bu durumu görüp Müslümanların bölgeyi fethedeceğine inanan Râsıl, babası Besâye ile birlikte Muhammed b. Kâsım'a tabi olmak durumunda kaldı.⁴⁷ Ardından Muhammed, Brahman Krallığı'nın başkenti olan Arûr (el-Rûr)'un⁴⁸ yakınlarında Ceyver bölgesine gelerek burada ordugâh kurdu. Dâhir,

⁴⁰ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 142-143.

⁴¹ Zutlar, Sind bölgesinde yaşayan siyahî veya koyu esmer diyebileceğimiz bir topluluktur. Zuttiyye adlı giysi adını bu kabileden almıştır. İsimleri Hintçe'de *Cât* olarak geçmektedir. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 7/308.

⁴² Belâzürî, *Fütüh*, 421; Kûfî, *Fethü's-Sind*, 143; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 1/36.

⁴³ Özet olarak aktardığımız bölümün ayrıntıları için bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 135-145.

⁴⁴ Besâye Serbend'in oğlu olup Kral Dâhir tarafından Beyt bölgesine yönetici olarak atanmıştır. Râsıl, babasıyla birlikte Muhammed b. Kâsım'a karşı savaşırken kardeşi Mûkeh b. Besâye, Muhammed'e tabi olmuştur. Bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 153-154.

⁴⁵ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 147-154.

⁴⁶ Belâzürî, *Fütüh*, 421-422; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/289; Kûfî, *Fethü's-Sind*, 154.

⁴⁷ Olayın detayları için bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 160-163.

⁴⁸ Bu isim kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. Kûfî ve Bîrûnî "Arûr" ismini kullanırken Hudûdu'l-Âlem'de bu isim "Rûr" şekliyle geçmektedir. Bkz. Meçhul Müellif, *Hudûdü'l-Âlem*, 84; Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tabkâkû mâ li'l-Hind*, 2. Baskı (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 145; Kûfî, *Fethü's-Sind*, 184. Belâzürî, Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, İstahrî, İbn Havkal, Makdisî, İbnü'l-Esîr ve İbn Haldûn ise bu şehrin ismini "el-Rûr" olarak zikreder. Bkz. Belâzürî, *Fütüh*, 422; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, t.y), 4/78; Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 175; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/318; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 477; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, 4/20; İbn Haldûn, *Târîh*, 2/580. Sind bölgesinde Mihrân nehri kıyısında bulunan, toprağı kadar ticareti de bereketli olan bu şehir büyüklük bakımından Mülta'n gibiydi. Bkz. İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/322; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/79. Günümüzde Arûr, Sukkur şehrinin güney doğusunda ve ona yaklaşık 20 km

ordusunun ön kısmına oğlu Ceysiyeh'i 10.000 zırlı askerinin başına komutan yapıp pek çok fil ile cesur savaşçıları yanına alarak Müslümanların karşısına çıktı. İki ordu arasında gerçekleşen savaş beş gün sürdü.⁴⁹ H. 93/m. 712 yılı Ramazan'ın 10. günü en şiddetli çarpışmalar meydana geldi. Müslüman safından atılan bir ok, savaşçı bir filin üzerinde oturan Dâhir'in hevdecine isabet etti ve hevdec ateş aldı, fil kendini kurtarmak için kendini suya atsa da Kral Dâhir kalbine isabet eden başka bir oktan kendini koruyamadı ve hayatını kaybetti.⁵⁰ Ya'kûbî, bu olayları aktarırken Muhammed b. Kâsım ve Dâhir'in Mihrân nehrinin kıyısında savaştığını ve Dâhir'in orada savaşarak öldüğünü belirtmektedir.⁵¹ Kral Dâhir'in öldürülmesiyle Sind'de yaklaşık doksan iki yıl⁵² hüküm sürmüş olan Brahman Krallığı son buldu⁵³ ve Muhammed b. Kâsım, Sind bölgesine hâkim oldu.⁵⁴

1.5. Râver ve Brahmanâbâd'ın Fethi (h.94/m.713)

Sind Kralı Dâhir öldürüldükten sonra Müslüman ordusu ilerleyerek Râver bölgesini de fethetti. Orada bulunan Dâhir'in kız kardeşi ise, düşman eline geçme korkusundan dolayı yanında bulunan hizmetçileri ve mallarıyla beraber kendisini yakarak intihar etmişti.⁵⁵ Râver kalesinden 30.000 köle ve oldukça bol miktarda savaş teçhizatı ganimet olarak ele geçirildi. Ordusuyla birlikte kaçarak Brahmanâbâd⁵⁶ kalesine sığınan Dâhir'in oğlu Ceysiyeh, yakın bölgelerin hükümdarlarına birer mektup göndererek yardım çağrısında bulundu. Muhammed b. Kâsım, ordusuyla birlikte Brahmanâbâd'a geldi ve altı ay şehri kuşattı.⁵⁷ Bu süre zarfında dışarıdan gelecek yardım konusunda ümitler kesilince Muhammed'den emân isteyip kalenin kapılarından birini açmak zorunda kaldılar. Böylece Müslüman ordusu, kaleye girmeyi başardı. Dâhir'in karısı esir olarak alınırken kızları da hilâfet merkezine esir olarak gönderildi. Kalenin fethi sırasında yaklaşık 6 bin düşman askerinin öldürüldüğü, sulh gereği sağ kalanlara emân verilerek bunların cizye vergisine bağlandıkları rivayet edilir.⁵⁸ Bunun aksine Belâzürî,

uzaklıkta olan tarihî bir köydür. Bkz. Mastoor Fatimah Bukhari, *The Archaeological Site of Aror* (Sindh: University of Sindh, Institute of Sindhology 1991), 14; Ebû Zafer Nedvî, *Târîh-i Sind*, 103.

⁴⁹ Savaşın gün gün detayları için bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 161-168. Ma'sûm Bakkarî ise iki ordu arasında on gün içerisinde yedi kere savaş gerçekleştiğini ve her defasında Müslümanların galip geldiğini ve h. 93 yılı 10 Ramazan'da Dâhir'in 50.000 kişiyle saldırıya geçtiğini aktarır. Bkz. Ma'sûm Bakkarî, *Târîh-i Mâ'sûmî*, 33-34.

⁵⁰ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 175-177.

⁵¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/ 289.

⁵² Kâni', *Tuhfe*, 55.

⁵³ Brahman Krallığı hakkında detaylı bilgi için bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 25-180; Kâni', *Tuhfe*, 17-55.

⁵⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 422.

⁵⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 422; Kûfî, *Fethü's-Sind*, 185-186; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/20.

⁵⁶ Brahmanâbâd, Ebû Zafer Nedvî'ye göre, bugünkü Sind eyaletinin Nevabşah ilçesinin civarında bulunmaktaydı. Ebû Zafer Nedvî, *Târîh-i Sind*, 78.

⁵⁷ Kûfî, bu olayın h. 93 Zilhicce/m. 712 Eylül ayının sonlarında vuku bulunduğunu aktarır. Bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 188. Fethü's-Sind'de geçen Dâhir'in ölüm tarihine dikkat edilirse (h. 93 Ramazan), Brahmanâbâd'ın kuşatılma tarihinin doğru olmadığı anlaşılır. Çünkü Kûfî, Muhammed b. Kâsım'ın Râver'den Brahmanâbâd'a geçerken yolda Behrür ve Dehlîleh adlı iki kaleyi fethettiğini ve bunun için ikişer aydan dört ay zaman harcadığını belirtmektedir. Bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 189. Dolayısıyla, Muhammed'in Brahmanâbâd'a gelip altı ay devam edecek savaş ve kuşatma sürecinin, ancak h. 94 Muharrem ayının sonu ile Safer ayının başlarında olması; Brahmanâbâd kalesi ve şehrinin fethinin de h. 94 Recep /m. 713 Nisan/Mayıs veya daha sonraki tarihlerde olması daha makul görünmektedir.

⁵⁸ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 197-198.

kalenin sulh ile değil savaşarak fethedildiğini, 8 bin ya da 26 bin kişinin öldürüldüğünü belirtir.⁵⁹

Brahmanâbâd'ın fethinden sonra Dâhir'in akrabaları Muhammed b. Kâsım'dan emân isteyince serbest bırakıldılar. Bunlardan bir kısmı İslâmiyet'i kabul ederken, bir kısmı da kendi inançlarına göre yaşamayı seçti.⁶⁰ Muhammed b. Kâsım, bir süre Brahmanâbâd'da kalarak bölgedeki hâkimiyetini pekiştirdi. Ganimetin 1/5'ini Irak valisi Haccâc'a gönderdi. Müslümanlara karşı silah kullanan askerler öldürüldü; tüccarlar, çiftçiler ve zanaatkârlar başta olmak üzere genel halka emân verilerek toprakları ve atları iade edildi ve halk dîvâna kaydedildi. Ayrıca halk, maddî durumlarına göre üç kategoriye ayrılarak cizye vergisine bağlandı. Muhammed b. Kâsım, cizye toplamaları için görevlendirdiği Brahman reisleri işleri konusunda hak, adalet ve dürüstlük konusunda uyarılarda bulundu.⁶¹

Muhammed b. Kâsım, Brahmanâbâd'a vali olarak Veda' b. Humejd el-Behrî'yi atadı ve şehrin ticari faaliyetlerinden dört yerli tüccarı sorumlu tuttu. Râver, Kassa, Dehlîleh ve Eşbahâr bölgelerine yeni valiler görevlendirdi. Atamış olduğu bütün yöneticilere ve komutanlara bir ay içerisinde yapacakları kontrol ve denetimleri kendisine raporlamalarını emretti. Ayrıca kontrolün sağlanması için Sivistân'a bir askeri birlik gönderirken Nîrûn ve Deybül bölgelerinde güvenliği sağlamaları için de yeni kişiler görevlendirdi. Muhammed b. Kâsım, Zutların yaşadığı bölgeye de iki komutan tayin ederek yine İslâmlaşma faaliyeti olarak bölgeye aileleri ile birlikte 300 kişiyi yerleştirdi.⁶²

Muhammed b. Kâsım, Brahmanâbâd'ı feth edip Cetrûr bölgesine doğru ilerlerken daha önce kaçarak Kral Dâhir'in himayesinde kalan isyancı Allâfiler, buraları terk ederek Keşmir bölgesindeki krala sığındılar.⁶³

1.6. Arûr (el-Rûr) 'un Fethi (h.93/m.712)

Fetihlerine devam eden Muhammed b. Kâsım, Bağrûr,⁶⁴ Besmed⁶⁵ ve Arûr yakınlarındaki Sâvenderâ bölgeleri halkı ile anlaşma yaparak buraları sulh ile ele geçirdikten sonra Sind bölgesinin büyük şehirlerden biri olan Arûr'a doğru ilerledi.⁶⁶ Birkaç ay süren Arûr kuşatmasından sonra mabetlerine zarar vermemek şartıyla bölge halkı ile sulh anlaşması yapılarak kale ele geçirildi. Muhammed b. Kâsım, cizye konusunda halkın, Yahudi ve Hristiyanlar gibi Ehl-i Kitap muamelesi görmelerine ve kendi dinlerini özgürce

⁵⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 422. Ayrıca bkz. Ebül-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Harâc ve Sinâ'atü'l-Kitâbe*, thk. Muhammed Hüseyin Zebidî (Bağdâd: Dâru'r-Reşid, 1981), 419.

⁶⁰ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 199.

⁶¹ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 197-201.

⁶² Kûfî, *Fethü's-Sind*, 207-208.

⁶³ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 194.

⁶⁴ Bağrûr, Mülân ve Arûr yakınlarında bulunan bir yerleşim yeridir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/79.

⁶⁵ Besmed, Mihrân nehrinin doğu tarafında yer alan verimli bir bölgedir. Bkz. İstahrî, *el-Mesâlik*, 175.

⁶⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 422.

yaşayabilmelerine dair teminat verdi. Bununla beraber Arûr'da bir cami⁶⁷ inşa ettirdi.⁶⁸ Bölgede Ruvâh b. Esed'i, vali olarak görevlendirirken; dinî, adli işler ve imamlık görevi için Mûsâ b. Ya'kûb b. et-Tâ'î es-Sekafi'yi tayin etti. Görev verdiği kişilere halka iyi davranmalarını öğütledi.⁶⁹

Ardından Muhammed, buradan Beyâs Nehri'nin⁷⁰ (bugünkü Sutlej nehri) güneyinde bulunan Dâhir'in amcasının oğlu Kekseh b. Cender b. Selâic'in hüküm sürdüğü Bhatiyah⁷¹ kalesine doğru ilerledi. Kekseh, Müslüman ordusunun yaklaştığını öğrenince cizye ödemeyi kabul ederek emân istedi. Muhammed b. Kâsım, Kekseh'i kendisine yardımcı olarak seçti ve malî işlerle beraber civardaki bazı bölgelerin idaresini ona bıraktı. Bhatiyah'tan sonra Müslüman ordusu Beyâs nehrini geçerek İskelenda kalesine doğru ilerledi. Bunu öğrenen kale ahalişi, dışarı çıkarak savaşıma karar verdi. Günlerce devam eden savaştan sonra kale fethedildi ve kale komutanı Sehra kaçarak Sekkeh kalesine sığındı. Muhammed b. Kâsım, burada Utbe b. Mesleme et-Temîmî'yi vali olarak görevlendirdi.⁷² Ardından Müslüman ordusu Mülta'n şehrinin güneyinde bulunan Sekkeh kalesine, Becîrâ adlı bir reisin hüküm sürdüğü bölgeye doğru ilerledi. İki ordu arasındaki savaşta Muhammed'in yakın çevresinden yirmi kişi ve Şamlı askerlerden iki yüz on beş kişi hayatını kaybetti. Muhammed, bu kaleyi de ele geçirmiş ancak Becîrâ oradan kurtulmayı başarmıştı.⁷³

1.7. Mülta'n'ın Fethi (h.94/m. 713)

Sekkeh kalesini fethettikten sonra Muhammed b. Kâsım, Beyâs nehrini geçerek Mülta'n'a doğru ilerledi. Mülta'n halkı kaleden hurûc ederek savaştı. Savaş şiddetlenip kuşatma süresi uzayınca Müslümanların ellerinde bulunan erzak tükenmiş ve eşek eti yemek zorunda kalmışlardı.⁷⁴ Durum bu şekildeyken düşman saflarından bir kişi, kendilerine dışarıdan destek gelmeyeceğini anlayınca Müslümanlardan emân isteyip şehrin içme suyunun temin edildiği kaynağın yerini gösterdi. Müslümanlar suyun yatağını değiştirince Mülta'n halkı susuz kaldı ve şehri teslim etti.⁷⁵ Kûfi ise Mülta'n'da savaşın iki ay sürdüğünü ve kuşatma sırasında içeriden bir kişinin emân isteyerek kale surlarının zayıf noktasını Müslümanlara ifşa ettiğini aktarmaktadır. Bu bilgi sayesinde Müslümanlar saldırıya geçmiş ve birkaç gün içinde surlar

⁶⁷ Bugünkü Sind eyaletinin Sukkur ilçesinin doğusunda Aror isimli bir köyde sadece kuzey ve güney duvarlarının bazı bölümleri ile cami avlusunun bir parçası ayakta kalabilmiş olan bir caminin Muhammed b. Kâsım'a nispet edilerek h. 94/m. 712 yılında yapıldığı iddia edilir. Bkz. Fâtimah Bukhârî, *Aror*, 22.

⁶⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/20; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/289.

⁶⁹ Kûfi, *Fethü's-Sind*, 225.

⁷⁰ Beyâs, Sind'in Mülta'n şehrinin civarında bulunan büyük bir nehirdir. Yâkût el- Hamevî, *Mu'cem*, 1/517; Safiyyüddin Abdulmü'min ibn Şemâil el-Bağdâdî, *Merâsü'dl-İttılâ' 'alâ Esmâi'l-Emkine'ti ve'l-Bükâi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 1/236.

⁷¹ Bhatiyah, Mülta'n'ın kuzeyinde yer alan bir eyalettir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/539.

⁷² Kûfi, *Fethü's-Sind*, 225-228

⁷³ Kûfi, *Fethü's-Sind*, 228.

⁷⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 423.

⁷⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/20.

yıkılarak kale ele geçirilmiştir.⁷⁶ Mültan şehrinin h. 94/m. 713 yılında fethedildiği belirtilmektedir.⁷⁷

Mültan kalesi fethedildikten sonra meydana gelen çatışmalarda 6 bin düşman askeri ölmüş ve bunların aileleriyle birlikte bazı din adamları da esir alınmıştı.⁷⁸ Mültan'da Hind bölgesinin farklı bölgelerinden Hinduların gelip hac niyetiyle ziyaret ettikleri bir puthane/mabed bulunmaktaydı. İnsanlar, içinde Eyyûb peygamberin temsili olduğu iddia edilen bir putun bulunduğu bu mabede gelip adaklar adıyor, putu tavaf edip saçlarını kesiyor, hediye olarak mallarını da mabede adıyorlardı.⁷⁹ Mültan şehri, adını bu puttan almaktaydı.⁸⁰ Fethü's-Sind'de bu mabetten savaş ganimeti olarak 13.200 Men altın elde edildiği aktarılır.⁸¹ Şehrin fethi ile ganimet olarak bol miktarda altın ele geçirilince bölgedeki Müslümanlar, çekilen sıkıntı ve zorlukların ardından refaha kavuşmuşlardı. Bu sebepten Mültan şehri *Feracii Beyti'*⁸²-*Zeheb*⁸² adı ile anılmıştı.⁸³

Haccâc, Muhammed b. Kâsım'dan hutbelerde halifenin isminin zikredilmesini ve bölgede halife adına basılmış paraların kullanılmasını istedi. Fetih tamamladıktan sonra Muhammed b. Kâsım, Mültan ve civarında camiler inşa ettirip çeşitli bölgelere valiler atadı. Haccâc'ın Muhammed b. Kâsım'dan talep ettiği savaş masrafları da iki kat fazlasıyla deniz yoluyla Haccâc'a gönderildi.⁸⁴ Nitekim Belâzürî de Muhammed b. Kâsım'ın, 60 milyon dirhem olan fetih masraflarına karşılık Haccâc'a 120 milyon dirhem gönderdiğini aktarır.⁸⁵

2. MUHAMMED B. KÂSİM'İN SİND'DEKİ SON FAALİYETLERİ VE ÖLDÜRÜLMESİ

Muhammed b. Kâsım, h. 95/m. 714 yılında amcası Haccâc'ın vefat ettiği haberini alınca Mültan'dan Rûr (Arûr) ve Bağrûr'a döndü.⁸⁶ Bunun nedeni, Emevîler'in doğu eyaletleri valisinin vefat ettiği haberi ile bu toprakların merkezinde çıkabilecek muhtemel bir isyanı engellemek olabilir. Sind fetihlerinde en büyük destekçisini kaybeden Muhammed, Haccâc'ın ölümünden çok etkilense de yapması gereken işleri ihmal etmedi. Arûr'a döndükten sonra

⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. Kûfî, *Fethü's-Sind*, 228-229.

⁷⁷ İbnü'l-Hayyât, *et-Târîh*, 307.

⁷⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/20.

⁷⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 423; İstahrî, *el-Mesâlik*, 174-175; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arç*, 2/321; Makdisî, *Absen*, 349.

⁸⁰ İstahrî, *el-Mesâlik*, 174.

⁸¹ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 232.

⁸² İbn Hurdâzbih, "altın evinin açıklığı/ferahlığı" anlamına gelen bu ifadenin sebebini, Mültan'da bir evin içerisinde 40 Bihâr altın bulunmasıyla açıklamaktadır. İbn Hurdâzbih, 1 bihâr'ın 333 Men'e tekabül ettiğini bu miktarda altının tutarının ise 2.397.600 Miskal'e eşit olduğunu söyler. Ayrıca İbn Hurdâzbih, diğer kaynaklardan farklı olarak, bu altınların daha sonra Haccâc'ın kardeşi Muhammed b. Yûsuf'un eline geçtiğini belirtir. Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullâh İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: 1889), 56.

⁸³ Belâzürî, *Fütûh*, 261; Mutahhar el-Makdisî, *el-Bed'*, 4/77; İstahrî, *el-Mesâlik*, 174-175; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arç*, 2/321; Makdisî, *Absen*; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/20.

⁸⁴ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 232-233; Yâ'kûbî, *Târîh*, 226.

⁸⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 423.

⁸⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 423.

yeni bir ordu hazırlayıp Beylemân⁸⁷ bölgesine gönderdi ve Beylemân halkı savaştan teslim oldu. Ardından yakınındaki Sürest halkı ile de sulh anlaşması yapıldı.⁸⁸

Aynı yıl içinde Muhammed b. Kâsım ilerleyerek Kerec bölgesine ulaştı. Kerec hükümdarı Devher, ordusunu hazırlayıp Müslümanlara karşı savaştı. Gerçekleşen şiddetli savaş neticesinde ordusuyla birlikte mağlûp olan Devher'in kaçtığı veya bu savaşta öldürüldüğü rivayet edilir.⁸⁹

Fethü's-Sind'de ise Arûr'a dönüş ve yukarıda aktardığımız olaylar zikredilmeden Muhammed b. Kâsım'ın Mültan'ı aldıktan sonra 50 bin askerden oluşan bir ordu hazırlığı yaparak Sind bölgesinin kuzey sınırında yer alan Keşmir dağlarına kadar ilerlediği ve kuzey doğu yönünde bulunan Kennûc bölgesine de 10 bin askerden oluşan bir ordu gönderdiği aktarılır.⁹⁰

Kûfi, Muhammed b. Kâsım'ın görevinden azli ve öldürülmesi ile ilgili de diğer kaynaklardan farklı bir bilgi aktarmaktadır. Ona göre Muhammed b. Kâsım'ın öldürülme sebebi Dımaşk'a esir olarak getirilen Dâhîr'in kızlarının iftira atarak Muhammed b. Kâsım'ı halifeye şikâyet etmeleridir. Bunun üzerine Muhammed b. Kâsım'a -muhtelen kendisi Mültan ile Kennûc arasında bir yerde bulunuyorken- Halife Velîd tarafından gönderilen, görevinden azledildiği ve bir hayvan derisine sarılarak kilitli bir sandık içinde hilâfet merkezi olan Dımaşk'a getirilmesi emrini içeren bir mektup ulaşır. Halifenin emri yerine getirilerek Muhammed b. Kâsım bir sandığa konur ve Dımaşk'a götürülür. Kaynakta geçen bilgiye göre Muhammed b. Kâsım sandığın içine kapatılarak yola çıktıktan iki gün sonra hayatını yitirir. Muhammed'in cesedi başkente getirilince Dâhîr'in kızları iftira attıklarını halifeye itiraf ederler ve bunun üzerine halife çok pişman olur ve kızların öldürülmesini emreder.⁹¹

Kûfi'nin konuyla ilgili zikrettiği bu bilgilerde kronolojik olarak hata olduğu açıktır. Çünkü Halife Velîd'in, Muhammed b. Kâsım'dan önce vefat ettiği bilinmektedir. Tarih kaynaklarının verdiği bilgilere göre Halife Velîd, hilâfeti döneminde kendinden sonra oğlu Abdülazîz'i veliht tayin etmek istemiş ve bu konuda Horasan valisi Kuteybe b. Müslim ve Irak valisi Haccâc'dan yardım ve destek dahi almıştı. Ancak bunu başaramadan vefat edip yerine kardeşi Süleyman b. Abdülmelik (h. 96-99/m. 715-717) halife olunca yeni halife kendisinin velihtlikten düşürülmesi için Halife Velîd'e destek verenlerden intikam almak istemiştir.⁹² Devletin başına geçtikten sonra eski vali ve âmilleri değiştirerek Irak bölgesinin

⁸⁷ Mübârekpûrî, Beylemân'ın aslının Bheylemân olduğunu ve bunun Sind, Gucerât, Kâthiyavâr ve Mârvâr sınırlarını birleştiren bir bölge olduğunu belirtmektedir. Bkz. Mübârekpûrî, *Ricâl*, 58.

⁸⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 423.

⁸⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/62.

⁹⁰ Kûfi, *Fethü's-Sind*, 231-233.

⁹¹ Kûfi, *Fethü's-Sind*, 236-238.

⁹² Yâ'kübî, *Târîh*, 295-296; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîbü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2. Baskı (Beirut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 6/506-522; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 7/18-19; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/62-63; Mevlüt Koyuncu, "Velîd I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/30-31.

harâç âmillîğine Sâlih b. Abdurrahman'ı atamış ve Sind bölgesinde de Muhammed b. Kâsım'ı azlederek yerine Yezîd b. Ebû Kebşe es-Seksekî'yi vali olarak tayin etmiştir. Yeni vali Ebû Kebşe, Sind bölgesine ulaşınca Muhammed b. Kâsım'ı zincire vurarak Irak'a göndermiştir. Muhammed b. Kâsım, Irak haraç âmili olan Sâlih b. Abdurrahman tarafından Vâsit bölgesinde h. 96/m. 715 yılında hapsedilmiş⁹³ ve işkenceyle öldürülmüştür.⁹⁴

Bazı çağdaş Sind tarihçileri,⁹⁵ Muhammed b. Kâsım'ın ölümünden Halife Süleyman'ı sorumlu tutular da kanaatimizce bu objektif bir yaklaşım olamaz. Zira Halife Süleyman'ın, Muhammed b. Kâsım'a karşı kişisel bir düşmanlığı olmadığı gibi onun öldürülmesini gerektirecek herhangi bir sebep de yoktur. Malumdur ki Halife Süleyman'ın Sâlih b. Abdurrahman'dan Haccâc'ın akrabaları olan Ebû Akîloğullarını tutuklatıp hesaba çekmesini emretmesi onları öldürmesi gerektiği anlamına gelmiyordu.⁹⁶ Ancak şu da var ki Irak genel valisi Haccâc'ın da Hâricîlere karşı sert bir politika izlediği herkes tarafından bilinmektedir. Sâlih b. Abdurrahman'ın kardeşi Âdem'in de Hâricîlerden olduğu ve Haccâc'ın onu öldürttüğü rivayet edilir. Ebû Akîloğullarının hesaba çekilmesi gerekçesi ile fırsat Sâlih'in eline geçince kardeşinin intikamı ile Muhammed b. Kâsım'a işkence yaparak öldürmüştü.⁹⁷ Hatta Muhammed b. Kâsım'ın hapse düştüğü zaman yapmış olduğu başarılı fetihler ile birlikte Mervânoğullarına sadakat ve bağlılığına rağmen başına gelen olaylardan söz eden sitemli bir şiir yazdığı ve bu şiirden etkilenen Halife Süleyman'ın Muhammed b. Kâsım'ı serbest bıraktığı ancak onun Muâviye b. Yezîd b. Mühelleb veya Sâlih b. Abdurrahman tarafından öldürüldüğü zikredilmektedir.⁹⁸ Muhammed b. Kâsım'ın hapisanede iken sitemli bir şekilde durumunu dile getirdiği şiirde de ifadesini bulduğu üzere "Onlar, şiddetli savaşların ve hudutların güvenilir gencini kaybettiler."⁹⁹ Sind halkının Muhammed b. Kâsım için çok üzüлp gözyaşı döktüğü hatta Kerec bölgesinde insanların Muhammed'in resmini yaptıkları, şairlerin onun için şiir yazdıkları rivayet edilir.¹⁰⁰

3. MUHAMMED B. KÂSİM'İN VALİLİĞİ DÖNEMİNDE SİND BÖLGESİNDE İSLÂMLAŞMA

Muhammed b. Kâsım, Sind bölgesini sadece siyasi olarak kontrol altına almakla kalmamış; çalışmamızda Deybül ve Brahmanâbâd örneklerinde görüldüğü üzere aynı zamanda fethedilen bölgelere Arap unsurlarını da yerleştirerek bölgenin İslâmlaşmasına katkı sağlamıştır. Sind fâtihi Muhammed b. Kâsım'ın, fethedilen Deybül, Nîrûn, Arûr ve Mûltan

⁹³ Ya'kûbî, *Târîh*, 229.

⁹⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 424; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/62-63.

⁹⁵ Bkz. Seyyid Süleyman Nedvî, *Târîh-i Sind*, 1.baskı (Karachi: Dâru'l-İşâ'at, 1995), 121; Ebû Zafer Nedvî, *Târîh-i Sind*, 118.

⁹⁶ İbnü'l-Hayyât, *et-Târîh*, 318.

⁹⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 424; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/62.

⁹⁸ Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân b. Mûsâ el-Merzûbânî, *Mu'cemü's-Şu'arâ*, tashih: Fritz Krenkow, 2. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 412-413.

⁹⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 424.

¹⁰⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 424.

şehirlerinde câmiler inşa ettirip buralara görevli imamlar tayin etmesi de bölgenin İslâmlaşması adına bir önemli bir çabadır.

Muhammed b. Kâsım'ın, fethettiği Sind topraklarında insanları İslâm'a davet ettiğine dair örnekler de vardır. Nitekim daha önce zikrettiğimiz gibi Deybül'ün fethinden sonra Müslümanların esir edildiği hapishanenin görevlisi Kîleh b. Mehtrâic, Müslüman esirlerin onun lehinde yapmış olduğu şahitlikten sonra Muhammed b. Kâsım tarafından affedilerek İslâm'a davet edilmiş ve Müslüman olunca Deybül'ün sosyal yardımlaşma ve mâlî işlerine âmil olarak görevlendirilmiştir.¹⁰¹ Bir diğer örnek de Muhammed b. Kâsım'ın Mîhrân nehrini geçme konusunda Kral Dâhir'e Şamlı bir komutan ile beraber göndermiş olduğu Mevlâyî İslâm Deybülî adında Sindli bir tercümandır. Arapçayı iyi bilen bu tercüman da Muhammed b. Kâsım'ın vesilesi ile İslâm'ı kabul etmiş ve hatta Kral Dâhir'in karşısında eğilmemesi sonucunda Dâhir ile arasında geçen diyalog, kaynaklara yansımıştır.¹⁰²

Muhammed b. Kâsım, dînî inanç olarak Budist ve Brahman olan Sind bölgesinin yerli halkını Ehl-i Kitap'tan sayarak tapınaklarına dokunmamış¹⁰³ ve fethedilen topraklarda halka inançları konusunda özgürlük tanımıştır.¹⁰⁴ Brahmanâbâd'ın fethinden sonra tapınaklarına dokunulmaması ve dinlerinin gereklerini yerine getirebilmeleri konusunda Muhammed b. Kâsım'dan söz isteyen yerli halk da devlete ödemeleri gereken vergiyi vermek dışında serbest bırakılmışlar; ayrıca onlara dinî bayramları ve çeşitli törenleri için yardım toplama gibi faaliyetlerde de izin verilmiştir.¹⁰⁵

Muhammed b. Kâsım'ın yerel adet ve gelenekler konusunda hoşgörülü yaklaşımı¹⁰⁶ ve fethedilen şehirlere yeni görevlendirilen kişilere halka iyi davranmaları konusundaki uyarılarıyla beraber adaletli tutumu, onun Sind halkı tarafından kabul edilip benimsenmesini sağlamıştır. Nitekim daha önce de zikrettiğimiz üzere fetihler sırasında Zutlardan 4 bin kişinin kendi istekleri ile Emevî ordusuna katılmaları ve sonraki fetihlerde de Muhammed b. Kâsım ile birlikte hareket etmeleri Sind halkı tarafından Müslümanlara ve vali Muhammed b. Kâsım'a ne kadar güvenildiğinin işareti sayılabilir.

Brahman Krallığı'nın toplumda uygulamış olduğu kast sistemine karşılık, İslâm'ın temel prensiplerinden olan eşitlik ve adalet ilkesi ile tanışan halk İslâm'ı daha kolay benimsemiş olmalıdır. Nitekim Dâhir ile yapılan savaş esnasında bir grup Brahmanın emân isteyerek Müslüman olduğu ve Dâhir'e karşı Müslümanlara yardım ettiği şeklinde bir rivayet de vardır.¹⁰⁷ Yine ayrıca yönetimin elinde baskı gören Budist din adamları tarafından, Müslümanların Sind bölgesindeki fetihlerine olumlu yaklaşılmasının¹⁰⁸ önemli bir sebebi

¹⁰¹ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 107-108.

¹⁰² Kûfî, *Fethü's-Sind*, 135-136.

¹⁰³ Belâzürî, *Fütûh*, 423.

¹⁰⁴ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 199.

¹⁰⁵ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 214-216.

¹⁰⁶ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 211.

¹⁰⁷ Kûfî, *Fethü's-Sind*, 171-172; Tırâzî, *Mevsûat*, 193-194.

¹⁰⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 423; Kûfî, *Fethü's-Sind*, 116-118.

Müslümanların, fethettikleri bölgelerdeki halka ve farklı din mensuplarına müsamahakâr davrandıklarının Budist din adamlarınca biliniyor olmasıdır.

Sonuç

Bilâdü's-Sind adı verilen bölgeye Müslümanların ilk fetih hareketleri Halife Ömer zamanında başlamış olup Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik döneminde Haccâc'ın valiliğiyle ivme kazanmıştır. M. VIII. yüzyılın başlarında önce, isyancı Allâfilerin sığınağı haline gelen Sind bölgesinde son Brahman kralı Dâhir b. Çeç tarafından isyancıların himaye edilmesi, ardından Yâkut Adası ülkesinden Haccâc'a gönderilen değerli hediyelerle yüklü bir gemiye Deybül'de korsanların saldırması sonucu Kral Dâhir'den zararın tazmini istendiğinde olumsuz cevap alınması Haccâc ile Dâhir'in arasının iyice açılmasına sebep olmuş ve böylelikle Haccâc tarafından bölgeye yönelik fetih hareketleri başlatılmıştır. Kûfe valisi Haccâc'ın, yeğeni Muhammed b. Kâsım'ı Sind valisi olarak ataması ile yaklaşık olarak dört yıl gibi kısa bir sürede arka arkaya fetihler yapılarak bölgede hüküm süren Brahman Krallığı'na son verilip Sind beldeleri birer birer ele geçirilmiştir. Fethedilen yerlerde Müslüman Arap unsurların iskânı sağlanmış, camiler inşa edilmiş, yerli halk inançları konusunda rahat bırakılarak Budist ve Brahmanlar Ehl-i Kitap sayılmış ve tapınaklarına dokunulmamıştır. Muhammed b. Kâsım'ın bölgedeki başarısında her gelişmeyi takip edip sevk ve idare eden amcası Haccâc b. Yûsuf'un da etkisi büyüktür. Henüz on yedi yaşında, zeki ve cesur bir komutan, yetenekli bir idareci olan Muhammed b. Kâsım'ın başarılı fetihleriyle bugünkü Belûcistan'dan Keşmîr yakınlarına kadar İndus vadisi İslâm hâkimiyetine girmiş ve Muhammed b. Kâsım, "sind fâtihi" unvanını hak etmiştir. Muhammed b. Kâsım fethedilen bölgelerde uyguladığı etkili politika ile de halk tarafından benimsenip kabul görmüştür. Ancak ne var ki önce Haccâc'ın vefatı ve ardından Halife Velîd'in ölümüyle yerine geçen yeni halife Süleyman b. Abdülmelik ile beraber siyasî nedenlerle beldelerde vali değişikliğine gidilmiş ve görevinden azledilerek Kûfe'nin Vâsıt bölgesinde hapsedilen Muhammed b. Kâsım orada işkence edilerek öldürülmüştür.

Kaynakça

Ansarı, A. S. Bazmee. "Deybül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/262. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ansarı, A. S. Bazmee. "Haydarâbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bağdâdî, Safiyyüddin Abdulmü'min ibn Şemâil. *Merâsîdü'l-İttılâ' 'alâ Esmâi'l-Emkine'ti ve'l-Bükkâi'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, h. 1412.

Bakkârî, Seyyid Muhammed Mâ'sûm. *Târih-i Mâ'sûmî*. Haydarâbâd: Sindhi Adabi Borad, 2006.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Fütühü'l Büldân*. thk. Abülkâdir Muhammed Ali. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tabkâku mâ li'l-Hind Min Makûletin Makbûletin fi'l- Akl ev Merzûle*. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Bukhari, Mastoor Fatimah. *The Archaeological Site of Aror*. Sindh: University of Sindh, Institute of Sindhology, 1991.

Delice, Ali. "Haccâc b. Yusuf (Hayatı ve Faaliyetleri)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1998/2, 445-459.

Elliot, Henry Miers – Dowson, Jhon. *The History of India as Told by Its Own Historians*. London, 1867.

Gehani, Mohan. *History of Sind (a Brief introduction)*. Gujarat: Indian Institute of Sindhology, 2008.

Hasenî, Abdülhay b. Fahriddîn b. Abdilalî el-Hasenî et-Tâlibî. *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1999.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*. thk. Halîl Şehâde, 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-Arş*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1938.

İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1889.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Harâc ve Sinâ'atü'l-Kitâbe*. thk. Muhammed Hüseyin Zebidî. Bağdâd: Dâru'r-Reşid, 1981.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. 3. Baskı Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1977.

İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf. *Nüzhetü'l-Müşâk fî'htirâki'l-Âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.

İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî. *Kitâbü'l Mesâlik ve'l- Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.

Khan, Ahmed Nabi. *Development of Mosque Architecture in Pakistan*. İslâmâbâd: Lok Virsa Publication, 1991.

Khan, Fazal Ahmad. *Banbhore, a Preliminary Report on the Recent Archaeological Excavations at Banbhore..* 4. Baskı. Sindh: Department of Archaeology and Provincial Coordination, 1976.

Kâni', Mir Ali Şer. *Tuhfetü'l-Kirâm*. thk. Mahdum Amir Ahmed - Nabi Bahş Beloç. trc. Ahter Rizvi. 3. Baskı. Sindh: Sindhi Adabi Board, Jamshoro, 2006.

Koyuncu, Mevlüt. “Velîd P”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*. 43/30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kûfî, Ali b. Hâmid b. Ebi Bekr. *Fethü's-Sind/Cecnâme*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Absenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-Târîb*. 6 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, t.y.

Meçhul Müellif. *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*. thk. Seyid Yusuf el-Hâdî. Kâhire: Ed-Dâru's-Sekâfiyye Lin'neşr, 1423.

Merzûbânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân b. Mûsâ. *Mu'cemü's-Şu'arâ*. Tashih: Fritz Krenkow, 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.

Mübârekpûrî, Kadı Athar. *Ricâlu's-Sindi ve'l-Hind*. Mumbai: el-Metbaa el-Hicaziyyeh, 1958.

Mübârekpûrî, Kadı Athar. *Hilâfet-i Umeviyyeh Aur Hindustân*. Delhi: Nedvetü'l- Musannifin, 1982.

Nedvî, Ebû Zafer. *Târîb-i Sind*. Hindistan: Dâru'l Musannifin, Şiblî Akademisi, 2012.

Nedvî, Seyyid Süleyman. *Târîb-i Sind*. 1.baskı. Karachi: Dâru'l-İşâ'et, 1995.

Pathan, Mumtaz Husain. *Arab Kingdom of Al-Mansurab in Sind*. Sindh: Institute of Sindhology, 1974.

Pathan, Mumtaz Husain. *History of Sind: Sind Arab Period*. 2. Baskı. Pakistan: Sindhi Adabi Board, 1978.

Rahman, Zabihur. *Sind Bölgesinin Fethi ve İslamlaşması (b.15-416/ m.636-1026)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Siddiqui, İqtidar Husain. “Muhammed b. Kâsım es-Sekâfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Sulâbî, Muhammed Ali. *ed-Devletü'l-Umeviyyetü Avâmilü'l-İzdihbâr ve Tedâiyâtü'l-İnbiyâr*. 2. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-tibâeti ve'n-neşri ve't-tevzi', 2008.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîbü'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 2. Baskı. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.

Tîrâzî, Abdullah Mübeşşir. *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadâretü'l-İslâmiyye li-Bilâd's-Sind ve'l-Bencâb (Bakistani'l-haliyye) fi Abdi'l-Arab*. 2 Cilt. Cidde: Âlemü'l-Ma'rife, 1983.

Uslu, Recep. “Sind'de İslâm Fetihleri (b.15-240/ m. 636-854)”. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

Üremiş, Ali. “Ali b. Hâmid b. Ebî Bekr el-Kûfî, Fathnamah-i Sind (Chachnâmah), nşr. N.A. Baloch, İslâmabad 1983, 284 s. ; Ali Kûfî, Fethu's-Sind (Cac-nâme), nşr. S. Zekkâr, Beyrut 1992, 366 s.”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 42 (2005) Işın Demirkent Hatıra Sayısı, 305–312.

Üremiş, Ali. “Sind'de İslâm Fetihleri I”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 477–488.

Üremiş, Ali. “Sind'de İslâm Fetihleri II”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 387–404.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Kitâbü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîbü'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-Büldân*. 2. Baskı. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Yazıcı, Tahsin. "Çeçnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/248. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcimi li-Eşberi'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabi'l-Müsta'ribin ve'l-Müsteşrikîn*. 15. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, t.y.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ARAP DİLİNDE MÜBTEDÂ VE HABER ARASINDA İRTİBAT SAĞLAYAN RÂBITLAR

RABITS WHO PROVIDE COMMUNICATION BETWEEN SUBJECT AND PREDICATE
IN THE ARABIC LANGUAGE

Mahfuz GEYLANİ

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve
Belagati, Orcid Id: : 0000-0001-6148-4342, e-mail: mahfuzgeylani@comu.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Ekim 2020/ 21 October 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık 2020 / 13 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 420-438.

Cite as / Atıf: Geylani, Mahfuz. “Arap Dilinde Mübtedâ ve Haber Arasında İrtibat Sağlayan Râbitlar [Rabits Who Provide Communication Between Subject and Predicate in the Arabic Language]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 420-438.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

Râbit Arap dili kaynaklarında yeri geldiğinde değinilen bir konudur. Ülkemizde bu konuda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu açıdan bu konuyu müstakil bir çalışmada ele almak önem arz etmektedir. Mübtedâ ve haber arasında irtibat sağlayan râbitlerin olması ve haber cümlesi, sıfat cümlesi, sıla cümlesi ve hâl cümlesi gibi cümlelerin de râbita ihtiyaç duymaları araştırmanın konusunu önemli kılmaktadır. Cümlenin öğeleri arasında irtibat kuran râbit konusunun incelenmesi Arap gramerinde cümle konusunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Biz bu çalışmada mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbitleri ve râbita ihtiyaç duyulan bazı cümleleri ele almaya çalıştık. Konu ele alınırken temel kaynaklardan yararlanılmaya çalışıldı. Özellikle bu konuyu eserlerinde müstakil olarak ve genişçe işleyen İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* ve Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv* adlı eserlerinden istifade edilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Cümle, Mübtedâ, Haber, Râbit.

Abstract

The phenomenon of conjunction is a subject mentioned in Arabic language sources when it comes to. No separate study has been conducted on this subject in our country. In this respect, it is important to address this issue in a separate study. The fact that there are Rabites that provide a link between exchange and news, and that sentences such as news sentence, adjective sentence, sîla sentence and hal sentence also need a nexus, makes the subject of research important. Examining the subject of Rabit, which is the contact between the elements of the sentence, will contribute to the understanding of the subject of the sentence in Arabic grammar. In this study, we tried to discuss the conjunction phenomenon under two main headings: conjunctions that establish a connection between subject and predicate, and some sentences that need conjunction. Main sources were tried to be used while dealing with the subject. In particular, efforts have been made to benefit from the works as İbn Hişâm's *Muğni'l-lebîb* and Suyûtî's *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv* that cover this subject separately and widely.

Keywords: Grammar, Sentence, Subject, Predicate, Conjunction..

Extended Abstract

In this study, we dealt with the phenomenon of conjunction in the Arabic language. Our aim from our article is to reveal the importance of the phenomenon of conjunction in the Arabic language. Our article consists of two main titles. In the first part, we discussed the conjunctions that provide connection between subject and predicate in Arabic language. In the second part, we tried to explain the sentences that need conjunction. Main sources were tried to be used while dealing with the subject. In particular, efforts have been made to benefit from the works as Ibn Hişâm's Muğni'l-lebib and Suyûtî's el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv that cover this subject separately and widely.

The phenomenon of conjunction has an important place in Arabic grammar. When the classical grammar sources are examined, it is possible to see that the subject of conjunction is mentioned. This subject is often encountered when dealing with predicate, ism-i mevsul (words that have no meaning alone but meaningful with the following sentence) and adjectives. While this subject is not included as an independent subject in most of the classical grammar sources, Ibn Hisham (d. 218/833) opened a separate title for this subject in his work named Muğni'l-lebib. Suyûtî (d. 911/1505), who is seen as the most important scholars of grammar who grew up in Egypt after Ibn Hisham, in his work named al-Asbâh wa'n-nezâir fi'n-Nabv, narrated this issue that Ibn Hisham discussed with very little differences.

The word Conjunction is a concept used when expressing the connection between two sentences in works dealing with the subjects of grammar. On the other hand, the concept of anent is also used in grammar books instead of the concept of conjunction. The concept of anent has also become a concept that points to the connection between two sentences, just like the concept of conjunction. These two words are included in grammatical sources as grammar terms.

The phenomenon of conjunctions is discussed in grammar books under two main headings: conjunctions that provide a connection between subject and predicate and sentences that need conjunction. There is a conjunction that connects the sentence in the predicate position to the subject. Ibn Hişâm gives the number of conjunctions connecting the subject and predicate in the Arabic language as ten. We can explain them as follows:

1. Pronoun

The pronoun is essential among conjunctions that establish contact between subject and predicate. In some cases, although there is a pronoun in the sentence, no contact is established with it.

2. Demonstrative Adjective**3. Subject Repetition**

Repetition of Subject occurs in two ways: Subject repeats itself in wording and Subject repeats in meaning.

4. The Sentence That Comes in the Position of Predictors Means a General Meaning That Also Encloses the Meaning of the Subject**5. "Fe" (ف) Reference Preposition****6. "Vâv" (و) Reference Preposition****7. Condition Preposition****8. The suffix "â" that comes from the pronoun as Proxy****9. The Sentence In The Predicate Position Has The Same Meaning With The Subject**

Some types of sentences in the Arabic language require conjunctions. Ibn Hisham states that the number of them is about 11 in his study. These can be listed as follows.

1. Predicate Sentece**2. Adjective Sentence****3. Explanatory Sentence**

In the Arabic language, there are cases when the anent pronoun is cut in the explanatory sentence is deemed appropriate by linguists as well as not appropriate. If the conjunction in the Explanatory sentence is a harf-i cer (pronoun adjacent to the Word), then cutting is appropriate. If the harf-i cer ending with the İsm-i mevsul is mentioned in the Explanatory sentence itself, then it is appropriate to cut the anent pronoun. In these cases, it is not appropriate to cut the anent pronoun..

a. If the conjunction mentioned in the Explanatory sentence is a seperate pronoun.

b. If the anent pronoun is adjacent to the harf-i cer.

c. In case the harf-i cer from the sentence of Mevsul and Explanatory is miscellaneous.

d. In case the subjects doing the work in the harf-i cer that comes in the Mevsul and Explanatory sentences are different.

4. Adverb sentence

If the sentence in the adverbial position begins with a present verb, the connection between itself and its subject is provided by the pronoun. If the adverbial sentence does not begin with the present verb, then the conjunction that provides the connection between itself and the verb comes in three forms.

- a. Conjunction "vâv" letter and pronoun can be together.
- b. It can only be the letter "vâv".
- c. Or it can be just pronoun.

5. Sentence Interpreting the Hidden Subject Acting in the Previous Name

6. Sentece in the position of Equivalent (bedelü'l ba'd or bedelü'l iştimâl) (kinds of possessive conjunction)

The conjunction that provides the connection between the sentence coming in the equivalent position and the mubdelü'n-minh (preceding it) is only a pronoun. Here the anent pronoun can be either explicit (obvious) or hidden (destined).

Just as the sentence in the predicate position has the same meaning as the Subject, the sentence does not need any conjunctions. If bedelü'l küil which is one of the equivalent types also means mubdelü'n-minh, then no link is needed for the connection between bedelü'l küil and mubdelü'n-minh.

7. Sentece in the position of Sıfatı Müşebbehe (Adjectives in terms of nouns that express features, derive from verbs and express more or less continuity)

The conjunction that provides the connection between the Sıfatı Müşebbehe and the product is only a pronoun. Here the anent pronoun can be either explicit (obvious) or hidden (destined).

8. A sentence in the answer to the conditional preposition

The conjunction providing a connection between the condition and answer sentence is only a pronoun and comes in two forms. It can be either explicit (obvious) or hidden (destined).

9. Sentence coming in the form of conflict

The connection between subject and object occurs in three ways in the form of conflict.

- a. It may be by referring the second subject to the first subject.
- b. It may be due to the first subject acting on the second subject.
- c. Or it happens when the second subject comes in response to the first.

10. In a situation of reduplication

The connection between the words reduplication and reduplicated occurs only with the pronoun.

GİRİŞ

Râbit konusunun Arap gramerinde önemli bir yeri vardır. Klasik nahiv kaynakları incelendiğinde yer yer râbit kavramına rastlamak mümkündür. Ekseriyetle haber, ism-i mevsûl, hâl ve sıfat konuları işlenirken bu konuya rastlanılır. Mübtedâ ve haber, sıfat ve mevsûf, hâl ve sâhibu'l-hâl gibi unsurlar arasında irtibat kurma işlevini gören râbit konusunun anlaşılması Arap gramerinde cümle konusunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu konuda ülkemizde müstakil bir çalışma yapılmazken Arap dünyasında Dr. Mustafâ Hamîde'nin *Nizâmu'l-irtibâti ve'r-rabti*, Dr. Abdul'azîz İbrâhim el-Hudeyr'in *er-Rabtu'n-nahvi ve vesâiluhu'l-lafziyye* ve Dr. Şerîf Meyhûbe'nin *Revâbitu'l cümle 'inde'n-nahviyyîn el-Kudemâ* isimli makaleleri bu konuda yapılmış çalışmalar arasında sayılabilir.

Çalışmamızda Arap dilinde mübtedâ ve haber arasında irtibat sağlayan râbitleri ele aldık. Bunun yanı sıra bu çalışmamızda değinilmesinde fayda mülâhaza ettiğimiz râbita ihtiyacı duyan cümle çeşitlerini de konumuzla ilintili olarak izah etmeye çalıştık.

Râbit (رابط) kelimesi “رَبَطَ” fiilinin ism-i faili olup sözlükte bir şeyi sağlamlaştırma, sıkı yapma anlamına gelir.¹ İstılahta ise aralarında irtibat bulunan iki unsurdan birinin diğeriyle irtibatlı olduğunu ifade eden karineye denir.²

Râbit kavramı gramer kitaplarında iki cümle arasındaki irtibat dile getirilirken kullanılmıştır. Öte yandan gramer kitaplarında râbit kavramı yerine âid kavramı da kullanılmıştır. Âid kavramı da râbit kavramı gibi iki cümle arasındaki irtibata işaret eder. Bu iki kelime birer nahiv terimi olarak gramer kaynaklarında yer almıştır.³

Râbit kavramının ilk dönem klasik nahiv eserlerinde kullanıldığını görüyoruz.

İbn Hişâm (ö. 218/833) *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde “haber konumunda gelen cümle ile mübtedâ arasında irtibat kuran râbitler” başlığı altında mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbitleri ele alır.⁴

İbnü's-Serrâc (v. 316/929) *el-Uşûl fi'n-nahv* adlı eserinde harfin isimler, filler ve cümleler arasında irtibat kuran râbit unsurlardan biri olduğunu ifade ederek bu konuda şunları zikreder:⁵

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 24: 1560; Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müjfredât*, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 185; Mecduddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mubtât*, Trt. Halîl Memûn Şeyhâ (Dâru'l-Marife, 1430/2009), 484; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Mubtâru's-Sibâh*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'ârif, 1431/2010), 214.

² Temmâm Hasan, *el-Luğatu'l-'Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, (Dâru's-Sekkâfe, 1994), 213.

³ Nüreddîn Abdurrahmân b. Nizâmeddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidü'z-zîyâdiyye*, (1303), 50.

⁴ İbn Hişâm, Cemâlüddîn el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, Thk. el-Fâhûrî (Beyrût: Dâru'l-Cil 1411/1991), 2: 176.

⁵ Ebubekr Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc en-Nahvî el-Bağdâdî, *el-Uşûl fi'n-nahv*, Thk. Abdül-Hüseyn el-Fetlî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 1: 42, 43.

Harf şu işlevleri yerine getirir;

a. “جاء زيدٌ و عمروٌ” örneğinde olduğu gibi bir ismin bir başka isimle olan irtibatını sağlamak için zikredilir. Bu örnekte “vâv” (و) harfi “زيدٌ” ve “عمروٌ” sözcükleri arasındaki irtibatı sağlar.

b. “مررتُ بزيدٍ” örneğinde olduğu gibi bir ismin bir başka fiille olan irtibatını sağlar.

c. “قام و قعد” ve “أكل و شرب” örneklerinde olduğu gibi bir fiilin bir başka fiille olan irtibatını sağlar.

d. “إن يقمُ زيدٌ يقعد عمروٌ” örneğinde olduğu gibi iki cümle arasındaki irtibatı sağlamak için zikredilir. Cümlenin aslı “يقومُ زيدٌ يقعد عمروٌ” şeklindedir. “إن” sözcüğü zikredilmeden önce “يقومُ زيدٌ” cümlesinin “عمروٌ يقعد” cümlesi ile herhangi bir irtibatı yoktu. “إن” sözcüğü “يقمُ زيدٌ” cümlesini şart cümlesi, “عمروٌ يقعد” cümlesini ise cevap cümlesi kıldı.

Radî el-Esterâbâdî (v. 688/1289) *Şerbu'r-Radî li Kâfiyeti İbnu'l-Hâcib* adlı eserinde kelâmdan bahsederken râbıt kavramını kullanarak şu ifadelere yer verir:⁶

“Kelâmın/cümlenin temel öğelerinden biri de (müsned ve müsnedü ileyh arasında) irtibat kurma işlevini gören isnad'tır.”

Ebû Hayyân el-Endelûsî (v. 745/1344) *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab* adlı eserinde mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbıtlardan bahsederken “زيدٌ عمروٌ يضربه زيدٌ” örneğinde “زيدٌ” sözcüğünün mübtedâ “عمروٌ يضربه زيدٌ” cümlesinin ise haber olduğunu ve mübtedâ olan “زيدٌ” sözcüğünün haber cümlesinde zikredilmesiyle mübtedâ ve haber arasındaki irtibatın kurulduğunu ifade etmiştir.⁷

İbn Hişâm'dan sonra Mısır'da yetişmiş en önemli nahiv âlimlerinden biri olarak görülen Suyûtî (ö. 911/1505) de *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv* adlı eserinde İbn Hişâm'ın da eserinde yer verdiği râbıta ihtiyaç duyan cümleleri ele almıştır.⁸ Şimdi de mübtedâ ve haber arasında irtibat sağlayan râbıtlara beraberce bir göz atalım.

1. Arap Dilinde Mübtedâ ve Haber Arasında İrtibat Sağlayan Râbıtlar

Haber konumunda gelen cümleyi mübtedâyâ bağlayan bir râbıt (âid) bulunur. İbn Hişâm Arap dilinde mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbıtların sayısını on olarak verir.⁹ Bunlar şu şekilde açıklanabilir:

⁶ Radiyuddîn Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, *Şerbu'r-Radî li Kâfiyeti İbnu'l-Hâcib*, Thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hafîzî (İdâretu's-Sekkâfe, 1414/1998), 1: 19.

⁷ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, Thk. Recep Osmân Muhammed (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1418/1918), 3: 1112.

⁸ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, Thk. Abdul'âl Sâlim Mekrem (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1406/1985), 2: 148.

⁹ İbn Hişâm, Cemâlüddîn el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, Thk. el-Fâhûrî (Beyrût: Dâru'l-Cil 1411/1991), 2: 176.

1.1. Zamîr

Mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbıtlar arasında zamîr asıldır.¹⁰ “زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ”¹¹, “زَيْدٌ قَامَ أَبُوهُ” ve “زَيْدٌ أَبُوهُ قَائِمٌ”¹² örneklerinde mübtedâ ve haber arasındaki irtibat “ضَرَبْتُهُ” ve “أَبُوهُ” kelimelerindeki “هـ” zamîri ile sağlanmıştır.

Âid zamîr iki şekilde gelir.

a. Bariz olarak gelebilir. “زَيْدٌ قَامَ أَبُوهُ”¹³ örneğinde¹³ ve {وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ} ¹⁴ âyetinde olduğu gibi.¹⁵

b. Gizli (müstetir/mukadder) de gelebilir. “السَّمْنُ مَنَوَانٌ بِدِرْهِمٍ”¹⁶, “الْبُرُّ قَفِيرٌ بِدِرْهِمٍ”¹⁷, “وَكُلُّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ”¹⁹ ve “زَيْدٌ ضَرَبْتُ”¹⁸ örneklerinde ve {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ} ²⁰ âyetlerinde olduğu gibi. “كُلٌّ” şeklinde merfu‘ okuyan kıraâte göre- {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ} ²⁰ âyetlerinde olduğu gibi. Ayetler {وَكُلُّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ} ve {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ} takdirinde örnekler ise “السَّمْنُ مِنْهُ بِدِرْهِمٍ” ve “الْبُرُّ قَفِيرٌ مِنْهُ بِدِرْهِمٍ”²¹ Ayetlerdeki râbit “و” ve “عَدَّ” kelimelerindeki “هـ” zamîri örneklerdeki râbit ise “مِنْهُ” kelimesindeki “هـ” zamiridir.

Bazı durumlarda cümlede zamîr olmasına rağmen kendisiyle bir irtibat kurulmaz. İbn Hişâm bunları da şu şekilde açıklar.²²

¹⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, 2: 176; İbn Hişâm, Cemâlüddîn el-Ensârî, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sedâ*, (Beyrût: el-Memleketu'l-'Asriyye, 1419/1998), 140; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 3: 102; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hemu'l-bevâmi' fi Şerhi-Cemi'l cevâmi'*, Thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 316; Ebü'l-Hasan Ali b. Mümin b. Muhammed b. Ali İbn Uşfûr el-İşbilî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâci*, Thk. Fevâz es-Se'âr, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 333; Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh el-Ehdel, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekkâfiyye, 1433/2012), 156; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, (Mektebetü Lübnân, 1997), 191; Abbâs Hasan, *en-Nabvu'l-vâfi*, (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1974), 467; Abdullâh b. Sâlih el-Fevzân, *Delâilu'l-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (Medîne: Dâru'l-Müslim, 1416), 1: 167.

¹¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, 2: 176; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, Thk. Recep Osmân Muhammed, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 1: 1116.

¹² Nüreddin el-Câmî, *el-Fevâidü'z-zâyâtiyye*, 50; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Behcetü'l-merdiyye fi şerhi'l-Elfiyye*, Thk. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Gursî (Diyarbakır: Mektebetu Seydâ, 1432/2011), 115.

¹³ İbn Akîl, Bahâuddîn Abdullâh b. Abdurrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akîl*, Tlk. Kâsım eş-Şemmâi er-Refâi (Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.), 1: 135; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 3: 102; İbn Uşfûr el-İşbilî, *Musulu'l-mukarreb*, Thk. Selâh Sâd Muhammed el-Mâlîti (Kâhire: Dâru'l-Afâki'l-Arabîyye, 1427/2006), 145.

¹⁴ Bakara, 228. “Boşanan kadınların kendileri beklerler”

¹⁵ Abdullâh b. Sâlih el-Fevzân, *Delâilu'l-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 167.

¹⁶ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 135; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabîyye*, Thk. Semîh Ebû Muğlî (Ummân: Dâru Mecdlâvî, 1409/1988), 30.

¹⁷ Suyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye fi Şerhi'l-Elfiyye*, 115; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabîyye*, 30.

¹⁸ Abdullâh b. Sâlih el-Fevzân, *Delâilu'l-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 167.

¹⁹ Hadîd, 10. “Bununla birlikte Allah her birine en güzel olanı vaad etmiştir”

²⁰ Kasas, 68. “Rabbin, dilediğini yaratır”

²¹ el-Ehdel, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 156, 157; Abdullâh b. Sâlih el-Fevzân, *Delâilu'l-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 167.

²² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, 2: 178.

a. “رَيْدٌ قَامَ عَمْرٌ فَهُوَ” örneğinde olduğu gibi cümlenin “vâv” (و) atıf harfî dışındaki bir harfle atfedilmesi durumunda.

b. “رَيْدٌ قَامَ عَمْرٌ وَ قَامَ هُوَ” örneğinde olduğu gibi âmilin tekrar edilmesi durumunda.

c. “حُسْنُ الْجَارِيَةِ الْجَارِيَةُ أَعْجَبْتَنِي هُوَ” örneğinde olduğu gibi zamîrin bedel olması durumunda. Zikri geçen örnekte “هو” zamîri “الْجَارِيَةُ” sözcüğüne dönen müstetir zamîrden bedeldir.

1. 2. İsm-i işaret

Mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbitlardan biri de işaret isimleridir. { وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ } ، { كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }²³ ve { وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ } نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون²⁴ ، { }²⁵ ve { }²⁶ ayetlerinde mübtedâ ve haber arasındaki irtibat “أُولَئِكَ” ve “ذَلِكَ” işaret isimleri ile sağlanmıştır.²⁷

1. 3. Mübtedânın Tekrar Etmesi

Arap dilinde mübtedânın tekrarı ile de mübtedâ ve haber arasında irtibat sağlanır. Mübtedânın tekrarı iki şekilde cereyan eder.

a. Mübtedânın kendisinin bizzat lafız itibarıyla tekrar etmesi

Bu türden tekrar daha çok yüceltme ve korkutma makamında olur. { الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ }²⁸ ، { الْقَارِعَةُ } ve { الْقَارِعَةُ }²⁹ ، { وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ }³⁰ ayetlerinde { الْحَاقَّةُ } ، { الْقَارِعَةُ } ve { مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ } cümleleri ise { مَا الْحَاقَّةُ } ، { مَا الْقَارِعَةُ } ve { مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ } kelimeleri mübtedâ

²³ Araf, 36. “Ayetlerimizi asılsız sayan ve büyüklenip onlardan yüz çevirenlere gelince, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”

²⁴ Araf, 42. “İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara gelince –ki hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz- işte onlar cennetliklerdir. Orada onlar ebedî kalıcıdır.”

²⁵ İsrâ, 36. “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül bunların hepsi ondan sorumludur.”

²⁶ Araf, 26. “Takva elbisesi, işte o daha hayırlıdır”

²⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kutubi'l-e'arib*, 2: 178, 179; İbn Akil, *Şerhu İbn Akâl*, 1: 135; İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sedâ*, 141; Suyûtî, *el-Behcetü'l-merdzyye fî şerhi'l-Elfiyye*, 115; Suyûtî, *Hemu'l-bevâmi' fî şerhi Cemi'l cevâmi'*, 316; Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1404/1989), 4: 38; Hibetullâh b. Alî b. Muhammed b. Hamza el-Hasanî İbnü's-Şecerî, *Emâli İbnü's-Şecerî*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (Kâhire; Mektebetü'l-Hancî, 1413/1992), 1: 103; Ebü Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, 1: 1116; İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâci* 1: 333; el-Ehdel, *el-Kenâkibi'd-dürrîyye*, 157; Mustafâ Hamîde, *Nizâmü'l-irtibat*, 191; Abbâs Hasan, *en-Nabvu'l-vâfî*, 469; Abdullâh b. Sâlih el-Fevzân, *Delâilu'l-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 167; Mustafâ Galâyîni, *ed-Durûsu'l-'Arabîyye*, Tankih: 'Abdülmün'im Hafâcî (Beyrût: el-Memleketü'l-'Asriyye, 1414/1994), 264.

²⁸ Hakka, 1. “O gerçekleşecek olay (kıyamet)!”

²⁹ Kâria, 1. “O Korkunç ses! O ne dehşetli ses!”

³⁰ Vâkıa, 27. “Amel defteri sağından verilenler; ne mutlu o sağından verilenlere!”

haber konumundadırlar.³¹ ”زَيْدٌ قَامَ زَيْدٌ“ örneğinde ise ”زَيْدٌ“ kelimesi mübtedâ ”قَامَ زَيْدٌ“ cümlesi ise haber konumundadır. Zikredilen âyette mübtedâ konumunda olan {الْفَارِعَةُ} ، {الْحَاقَّةُ} ve {أَصْحَابُ} kelimeleri örnekte ise yine mübtedâ konumunda olan ”زَيْدٌ“ kelimesinin haber cümlesinde bizzat tekrar etmesiyle mübtedâ ve haber arasındaki irtibat sağlanmıştır.

b. Mübtedânın anlam itibariyle tekrar etmesi

”أَبُو عَبْدِ اللَّهِ“³³ ”زَيْدٌ جَاءَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ“ sözcüğünün Zeyd isimli şahsa künye olması durumunda) örneğinde ”زَيْدٌ“ kelimesi mübtedâ ”جَاءَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ“ cümlesi ise haber konumundadır. ”الصِّدِّيقُ سَيِّقٌ أَبُو بَكْرٍ الْأُمَّةُ“³⁴ örneğinde ise ”الصِّدِّيقُ“ kelimesi mübtedâ ”سَيِّقٌ أَبُو“ cümlesi haber konumundadır. Zikri geçen iki örnekte mübtedânın anlam itibariyle tekrar etmesiyle mübtedâ ve haber arasındaki irtibat sağlanmıştır.

1. 4. Haber Konumunda Gelen Cümlelerin Mübtedânın Anlamını da Kuşatan Umûm Bir Anlam İfade Etmesi

”وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ“³⁵ âyetinde {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ} cümlesi mübtedâ {إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ} cümlesi ise haber konumundadır. ”زَيْدٌ نَعَمَ الرَّجُلُ“ örneğinde ise ”زَيْدٌ“ mübtedâ ”نَعَمَ الرَّجُلُ“ cümlesi ise haber konumundadır. Ayette ve örnekte haber konumunda gelen {إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ} ve ”نَعَمَ“ cümlelerinin umûm bir anlam ifade etmesi ile mübtedâ ve haber arasındaki irtibat sağlanmıştır. Cümledeki umûm ifade ”الرَّجُلُ“ ve {الْمُصْلِحِينَ} kelimelerinin başında zikredilen ”الْإِنْسَانُ“ takısından anlaşılmaktadır.³⁶ Zikri geçen kelimelerin başında gelen ”ال“ takısı {الْإِنْسَانُ} âyetinde geçen {الْإِنْسَانُ} sözcüğünün başında gelen ”ال“ takısında olduğu gibi bir cinsin bütün fertlerini (istiğrâku’l-efrâd) kapsar.³⁸

1. 5. Zamiri İhtiva Eden Bir Cümlelerin “Fe” (ف) Atıf Edatıyla Zamirden Hali Olan Bir Cümleye Atfedilmesi veya Bunun Aksinin Olması

³¹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e’arîb*, 2: 179; Nüreddin el-Câmî, *el-Fevâidü’z-Ziyâyye*, 50; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 135; İbn Hişâm, *Katru’n-nedâ ve bellu’s-sedâ*, 141; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nabv*, 3: 102, 103; Suyûtî, *el-Behcetü’l-merdiyye fi şerhi’l-Elfîyye*, 115; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-Arab*, 1: 1117; el-Ehdel, *el-Kevâkibü’d-dürriyye*, 156; Fâdîl Sâlih es-Samerrâi, *Ma’âni’n-nabvi*, (Ummân: Dâru’l-Fikr, 1420/2000), 1: 179; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu’l-irtibât*, 191; Abbâs Hasan, *en-Nabvu’l-vâfi*, 469; Abdullâh b. Sâlih el-Fevzân, *Delâilü’l-sâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, 1: 168; Mustafâ Galâyîni, *ed-Durûsu’l-Arabîyye*, 265.

³² Suyûtî, *Hemu’l-bevâmi’ fi şerhi Cemi’l-cevâmi’*, 317.

³³ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e’arîb*, 2: 179; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nabv*, 3: 103; Suyûtî, *Hemu’l-bevâmi’ fi şerhi Cemi’l-cevâmi’*, 318; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu’l-irtibât*, 191.

³⁴ el-Ehdel, *el-Kevâkibü’d-dürriyye*, 156, 157; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nabv*, 3: 104.

³⁵ Araf, 170. “Kitaba sımısıkı sarılıp namazı dosdoğru kılanlar var ya, işte böyle iyiliğe çalışanların ecrini biz asal zayi etmeyiz”

³⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e’arîb*, 2: 179; Nüreddin el-Câmî, *el-Fevâidü’z-Ziyâyye*, 50; Suyûtî, *el-Behcetü’l-merdiyye fi şerhi’l-Elfîyye*, 115; Suyûtî, *Hemu’l-bevâmi’ fi şerhi’l-cemu’l-cevâmi’*, 317; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 135; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-Arab*, 1: 1117; el-Ehdel, *el-Kevâkibü’d-dürriyye*, 156; Mustafâ Galâyîni, *ed-Durûsu’l-Arabîyye*, 265.

³⁷ Asr, 2. “İnsan gerçekten ziyandadır”

³⁸ Ebu’l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Üşmûnî ‘alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, (Mıdyat: İslâmî Kitaplar Nâşiri, ts.), 1: 180.

mübtedâ “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” cümlesi ise haber konumundadır. Zikri geçen âyette ve örnekte haberin mübtedâ ile aynı anlamda oluşu mübtedâ ve haber arasındaki irtibatı sağlamıştır.

Arap dilinde râbîta ihtiyâç duyan bazı cümleler vardır. Burada onlara da değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

2. Arap Dilinde Râbîta İhtiyâç Duyan Bazı Cümleler

Arap dilinde mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbîtlara yukarıda değinildi. Bu başlık altında da Arap dilinde râbîta ihtiyâç duyan bazı cümleler ele alınacaktır.

Arap dilinde bazı cümle çeşitleri râbîta ihtiyâç duyarlar. İbn Hişâm bunların sayısının 11 kadar olduğunu *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib* adlı eserinde yer verir.⁴⁷ Râbîta ihtiyâç duyan cümleleri şu şekilde açıklayabiliriz.

2. 1. Haber Cümlesi

Haber cümle olarak gelirse bu durumda mübtedâ ile irtibatını sağlayan bir râbîta bulunması gerekir.⁴⁸ “رَزِيدٌ قَامَ أَخُوهُ” cümlesinde “رَزِيدٌ” sözcüğü mübtedâ “قَامَ أَخُوهُ” cümlesi ise haber cümlesidir. Bu örnekte âid zamîr “رَزِيدٌ” kelimesine raci “أَخُوهُ” sözcüğünde geçen “هـ” zamiridir. “رَزِيدٌ قَامَ عَمْرُو” örneğinde ise mübtedâyâ raci bir âid zamîr olmadığından bu ifadenin kullanımı caiz görülmemiştir.⁴⁹ Ancak { اِهْدَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا }⁵⁰ âyetinde ve “السَّمْنُ مَتَوَانٌ بِدِرْهِمٍ” örneğinde olduğu gibi râbît malum ise bu durumda râbît hazfedilir. Zikri geçen âyet { اِهْدَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا } takdirinde örnekler ise “السَّمْنُ مَتَوَانٌ مِنْهُ بِدِرْهِمٍ” ve { الْبُرُّ مَتَوَانٌ بِدِرْهِمٍ } takdirindedirler.⁵¹

⁴⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 183.

⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Luma fi'l-'Arabîyye*, 30; Nüreddin el-Câmî, *el-Fevâidü'z-çiyâyye*, 50; Suyûtî, *Hemu'l-bevâmi' fi şerhi'l-cemu'l-cevâmi'*, 314; Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, 1: 1116; Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh bin Mâlik et-Tâi el-Endelûsî el-Ceyyânî, *Teshîlu'l-jevâid ve tekmilu'l-makâsüd*, Thk. Muhammed Kâmil Berekât (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l Arabî, 1387/1967), 167; Muvaffikuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş en-Nahvî, *Şerhu'l-Mufasssal*, (Mısır: İdâretu't-Tibâ'atu'l-Muniriyye, , ts.), 1: 92; Ebû Amr Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib en-Nahvî, *el-İdâb fi Şerhi'l-Mufasssal*, Thk. Mûsâ Benay el-Alîlî (İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1402/1982), 1: 189; Ebû Amr Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib en-Nahvî, *Emâli İbnü'l-Hâcib*, Thk. Fahr Sâlih Süleymân Kudâre (Beyrût: Dâru'l-Cil; Ürdün: Dâru Ammâr, ts.), 2: 578; Kemâluddîn Ebü'l-Berekât Abdurrahmân Muhammed b. Ebû Sa'îd el-Enbârî en-Nahvî, *Esrâru'l-'Arabîyye*, Thk. Berekât Yûsuf Hebbûd (Beyrût: Şirketu Dâru'l-Erkâm 1420/1999), 76; Ebû Mûsâ İsâ b. Abdulazîz el-Cezûlî, *el-Mukaddimetu'l-Cezûlîyye*, Thk. Şa'bân Abdulvahhâb Muhammed (Dâru'l-Kutub vel-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1409/1988), 95; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheyli, *Netâicu'l-fiker*, Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avvad (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 322; Muhammed b. 'Abdirrahîm el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, (Midyat: İslâmî Kitaplar Naşiri, ts.), 16; Abbâs Hasan, *en-Nabvu'l-vâfi*, 466; Mustafâ Galâyînî, *ed-Durûsu'l-'Arabîyye*, 264; İbn Kemâl Paşa, *Esrâru'n-nabv*, Thk. Ahmed Hasan Hâmid, (Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 108.

⁴⁹ İbn Cinnî, *el-Luma fi'l-'Arabîyye*, 30.

⁵⁰ Furkân, 41. “Onlar “Bu mu Allah'ın resul olarak gönderdiği adam!” derler”

⁵¹ İbn Cinnî, *el-Luma fi'l-'Arabîyye*, 30; Nüreddin el-Câmî, *el-Fevâidü'z-çiyâyye*, 50; Suyûtî, *Hemu'l-bevâmi' fi şerhi'l-cemu'l-cevâmi'*, 314; Zerküşî, *el-Burbân fi ulûmi'l-Kur'an*, 4: 41; Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, 1: 1116; Muvaffikuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş en-Nahvî, *Şerhu'l-Mufasssal*, İdâretu't-Tibâ'atu'l-Muniriyye, Mısır, ts., 1: 92; İbnü'l-Hâcib, *el-İdâb fi Şerhi'l-Mufasssal*, 189; İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbnü'l-Hâcib*, 2: 578; Kemâluddîn Ebü'l-Berekât Abdurrahmân Muhammed b. Ebû Sa'îd el-Enbârî en-Nahvî, *Esrâru'l-'Arabîyye*, Thk. Berekât Yûsuf Hebbûd (Beyrût: Şirketu Dâru'l-Erkâm 1420/1999), 76; Muhammed b. 'Abdirrahîm el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, (Midyat:

Bilindiği gibi Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında nahiv konularında birçok fikir ayrılıkları vardır. Haberin müfred bir isim olarak gelmesi durumunda da mübtedâ ve haber arasındaki râbıtın gerekli olup olmadığı konusunda iki ekol farklı görüşler serdetmişlerdir. Haber müfred bir isim olarak geldiğinde Kûfe dil ekolü mensuplarına göre râbıt gereklidir. “زَيْدٌ أَخْرَكَ” cümlesi ekol mensuplarına göre “زَيْدٌ أَخْرَكَ هُوَ” takdirindedir. Basra dil ekolü mensuplarına göre ise müfred isim olarak gelen haber türemiş bir sözcük ile tevîl edilmedikçe râbıt gerekmez. Dolayısıyla ekol mensuplarına göre “زَيْدٌ أَسَدٌ” cümlesinde haber konumunda gelen “أَسَدٌ” sözcüğü “شَجَاعٌ” kelimesi ile tevîl edililirse bu durumda mübtedâ ve haber arasındaki irtibat için râbıt gereklidir.⁵² Ancak “زَيْدٌ قَائِمٌ” örneğinde olduğu gibi haber müştak olarak gelirse ekol mensuplarına göre bu durumda râbıt gereklidir.⁵³

Ancak “كَلَامِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”⁵⁵ “قَوْلِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”⁵⁵ ، “نُطْقِي اللَّهُ حَسْبِي”⁵⁴ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} ⁵⁴ âyetinde ve “أَفْضَلُ الْكَلَامِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”⁵⁶ ، “خَيْرُ الْكَلَامِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”⁵⁶ örneklerinde olduğu gibi haber konumunda gelen cümle mübtedâ ile aynı anlamda olursa bu durumda haber cümlesi herhangi bir râbıtı ihtiyâç duymaz.⁵⁷

2. 2. Sıfat Cümlesi

Sıfat konumunda olan cümlelerin mevsûf ile irtibatı sadece zamîr ile olur.⁵⁸ {حَتَّى تَنْزَلَ} ⁵⁸ حَتَّى تَنْزَلَ} ⁵⁸ {عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ} ⁵⁹ âyetinde “نَقْرُوهُ” cümlesi sıfat konumunda “كِتَابًا” sözcüğü ise mevsûf konumundadır. Âyette sıfat ile mevsûf arasındaki irtibat zamîr ile sağlanmıştır.⁶⁰

Sıfat ile mevsûf arasındaki irtibatı sağlayan râbıtın hazfedilmesi caizdir.⁶¹ {وَاتَّقُوا يَوْمًا} ⁶¹ {وَاتَّقُوا يَوْمًا} ⁶¹ {لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا} ⁶² {لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا} ⁶² cümlesi sıfat konumunda “يَوْمًا”

İslâmî Kitaplar Naşiri, ts.), 16; Abbâs Hasan, *en-Nabvu'l-vâfi*, 466; Mustafâ Galâyînî, *ed-Durûsu'l-'Arabîyye*, 264; İbn Kemâl Paşa, *Esrârü'n-nabv*, 109.

⁵² Suyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*, 115, 116; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 135; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1: 88; Cemâluddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Ceyyânî, *Şerhu'l-Kâfiye*, Thk. Abdulmunim Ahmed Harîrî (Dârü'l-Memun lî't-Turâs, ts.), 1: 340; Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilü'l-hilâf*, Thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1423/2002), 53; Süheylî, *Netâicu'l-fiker*, 322; Mustafâ Galâyînî, *ed-Durûsu'l-'Arabîyye*, 263.

⁵³ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilü'l-hilâf*, 53.

⁵⁴ İhlâs, 1. “De ki “O tek olan Allah'tır”

⁵⁵ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 135.

⁵⁶ Ebü Hayyân, *İrtisâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 1: 1116.

⁵⁷ Suyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*, 115; Suyûtî, *Hemu'l-bevâmi' fî şerhi'l-cemu'l-cemâmi'*, 313; Cemâluddîn Muhammed Abdullâh b. Abdullâh İbn Mâlik et-Tâi el-Ceyyânî el-Endelusî, *Şerhu't-Teshîl*, Thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, (Hicr lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1410/1990), 1: 310; İbn Usfûr el-İşbilî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* 1: 333; el-Ehdel, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 156, 157; Cezülî, *el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye*, 95; Abbâs Hasan, *en-Nabvu'l-vâfi*, 469; Mustafâ Galâyînî, *ed-Durûsu'l-'Arabîyye*, 265.

⁵⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, 2: 184; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nabv*, 2: 148; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilü'l-makâsüd*, 167; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 2: 163; İbn Usfûr, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1: 142; Süheylî, *Netâicu'l-fiker*, 163; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁵⁹ İsrâ, 93. “Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece...”

⁶⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, 2: 184; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁶¹ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilü'l-makâsüd*, 167; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 2: 165.

⁶² Bakara, 48. “Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez”

kelimesi ise mevsûf konumundadır. Âyette sıfat cümlesinde gelen âid zamîr hazfedilmiş olup âyetin takdiri “لَا تَجْزِي فِيهِ” şeklindedir.⁶³

Ayette geçen râbıtın hazfı konusunda ise iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bazı dil bilginlerine göre zamîr tek seferde hazfedilmiştir. Diğer bir kısım dil bilginlerine göre ise zamîr tedricî (aşamalı) olarak hazfedilmiştir. Bu görüşte olanlara göre ilk önce cer harfi (في) hazfedilmiştir. Harfi cer hazfedildikten sonra zamîr fiile bitişerek fiil “تَجْزِيهِ” şekline dönüşmüştür. Sonra da râbıt olan “هـ” zamîri hazfedilmiştir.⁶⁴

2. 3. Sıla Cümlesi

İsm-i mevsûlden sonra gelen sıla sadece cümle veya şibh-i cümle olur.⁶⁵ Sıla cümlesi ile mevsûl arasındaki irtibatı sağlayan râbıt ise genellikle zamîr olur.⁶⁶ Burada da râbıt {الَّذِينَ}...⁶⁷ {وَمَا عَمَلُهُمْ...}...⁶⁸ {وَفِيهَا مَا تَسْتَهِيهِ الْإِنْفُسُ...}...⁶⁹ âyetlerinde olduğu gibi açık (bâriz) gelebilir veya {أَيُّهُمْ أَشَدُّ}...⁷⁰ {وَمَا عَمَلَتْ أَيُّدِيهِمْ}...⁷¹ {وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ}...⁷² âyetlerinde olduğu gibi gizli (müstetir) de olabilir.⁷³

2. 3. 1. Sıla Cümlesinde Râbıtın Hazfı

Arap dilinde sıla konumunda gelen cümlede âid zamirin hazfı iki başlık altında ele alınabilir.

2. 3.1.1. Sıla Cümlesinde Âid Zamirin Hazfedilmesinin Caiz Olduğu Haller

Sıla cümlesinde gelen âid zamîrin hazfı şu durumlarda dil bilginleri tarafından caiz görülmüştür.

a. Sıla cümlesindeki râbıt muttasıl zamîr ise bu durumda hazfedilmesi caizdir. “جَاءَ الَّذِي” örneğinde âid zamirin hazfedilerek “جَاءَ الَّذِي صَرَبْتُ” denilmesi caiz görülmüştür.⁷⁴

b. Mevsûl isme bitişen harf-i cerrin bizatili kendisi sıla cümlesinde de zikredilirse bu durumda da âid zamirin hazfedilmesi caizdir. “مَرَرْتُ بِالَّذِي مَرَرْتُ بِهِ” örneğinde âid zamirin hazfedilerek “مَرَرْتُ بِالَّذِي مَرَرْتُ” denilmesi yine dil bilginleri tarafından caiz görülmüştür.⁷⁵

⁶³ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 2: 165.

⁶⁴ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 2: 165.

⁶⁵ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 105; İbnü'l-Hâcib, *el-İdâb fî Şerhi'l-Mufasssal*, 188.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 2: 185; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilu'l-makâsîd*, 167; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nabv*, 2: 148; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, 3: 1052; Ebü'l-Hasan Alî b. Mümin b. Muhammed b. Alî ibn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâc*, Thk. Fevâz es-Se'âr (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 126; Mustafâ Hamîde, *Nizâmü'l-irtibât*, 191.

⁶⁷ Bakara, 3. “(Onlar) gayba iman ederler”

⁶⁸ Yâsin, 35. “Kendi elleriyle ürettiklerinden yesinler diye...”

⁶⁹ Zuhruf, 71. “Orada canların istediği her şey vardır”

⁷⁰ Meryem, 69. “Sonra her gruptan, rahmâna en çok âsi olanlar hangileri ise çekip çıkaracağız”

⁷¹ Yâsin, 35. “Onun kendi elleriyle ürettiklerinden...”

⁷² Mü'minun, 33. “Sizin içtiğinizden içmektedir”

⁷³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 2: 185; Mustafâ Hamîde, *Nizâmü'l-irtibât*, 191.

⁷⁴ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 114; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilu'l-makâsîd*, 167.

⁷⁵ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 117.

2. 3. 1. 2. Sıla Cümlesinde Âid Zamirin Hazfedilmesinin Caiz Olmadığı Haller

Sıla cümlesinde âid zamirin hazfinin caiz görülmediği durumları ise şu şekilde açıklayabiliriz.

a. “جَاءَ الَّذِي إِيَّاهُ ضَرَبْتُ” örneğinde olduğu gibi şayet sila cümlesinde zikredilen râbit munfasıl zamîr ise bu durumda âid zamîrin hazfedilmesi caiz değildir.⁷⁶

c. “مَرَرْتُ بِالَّذِي غَضِبْتُ عَلَيْهِ” örneğinde olduğu gibi mevsûl isim ve sila cümlesinde gelen harfi cerlerin farklı olması durumunda da âid zamirin hazfi caiz değildir.⁷⁷

d. Ayrıca “مَرَرْتُ بِالَّذِي فَرَحْتُ بِهِ” örneğinde olduğu gibi mevsûl ve sila cümlelerinde gelen harfi cerlerde amel eden âmillerin farklı olması durumunda da âid zamirin hazfi caiz değildir.⁷⁸

2. 4. Hâl Cümlesi

Râbıta ihtiyaç duyan cümlelerden biri de hâl cümlesidir.⁷⁹ Hâl konumunda gelen cümlelerin muzâri bir fiil ile başlaması durumunda kendisi ile sâhibu'l-hâl arasındaki irtibat zamirle sağlanır. Şayet hâl cümlesi muzâri fiil ile başlamaz ise bu durumda kendisi ile sâhibu'l-hâl arasındaki irtibatı sağlayan râbit üç şekilde gelir.⁸⁰

a. Râbit “vâv” (و) harfî ve zamîr birlikte olabilir. “جَاءَ زَيْدٌ وَ يُدُهُ عَلَيَّ رَأْسِهِ” örneğinde⁸¹ ve (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) âyetinde olduğu gibi.⁸² Örnekte “vâv” (و) edatı ve “هـ” zamiri âyette ise “vâv” (و) edatı ve “أَنْتُمْ” zamiri râbit olarak gelmiştir.

b. Yalnız “vâv” (و) harfî olabilir. “جَاءَ زَيْدٌ وَ الشَّمْسُ طَالِعَةٌ”،⁸³ “جَاءَ زَيْدٌ وَ عَمْرُو قَائِمٌ”،⁸⁴ örneklerinde ve {لَيْسَ أَكْلُهُ الدَّنْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ} âyetinde olduğu gibi.⁸⁴ Zikri geçen örneklerde “و عَمْرُو قَائِمٌ”، “و الشَّمْسُ طَالِعَةٌ”، cümleleri âyette ise {وَنَحْنُ عُصْبَةٌ} cümlesi hâl konumunda olup “vâv” (و) harfî hâl ile sâhibu'l-hâl arasında râbit olarak gelmiştir.

c. Sadece zamîr olabilir. “جَاءَ زَيْدٌ يُدُهُ عَلَيَّ رَأْسِهِ” örneğinde⁸⁵ ve {وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا} ve {عَلَى اللَّهِ وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ} örneğinde olduğu gibi.⁸⁶ Örnekte “يُدُهُ عَلَيَّ رَأْسِهِ” cümlesi hâl konumunda olup “هـ” zamiri hâl ile sâhibu'l-hâl arasında râbit olarak gelmiştir. Ayette ise {وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ}

⁷⁶ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 115.

⁷⁷ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 118.

⁷⁸ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 118.

⁷⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-İdâb fî Şerhi'l-Mufasssal*, 1: 345; Cezûlî, *el-Mukaddimetu'l-Cezûlîyye*, 90.

⁸⁰ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 438; Suyûtî, *el-Eşbâb ve'n-nezâir fi'n-nahv*, 2: 148.

⁸¹ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 438.

⁸² Nisa, 43. “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken namaza yaklaşmayın”. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 2: 186; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfîye*, 2: 757; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁸³ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 438.

⁸⁴ Yusuf, 14. “Dediler ki: “Biz böylesine kalabalık iken onu kurt yerse o zaman gerçekten bize yazıklar olsun”. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 2: 186; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁸⁵ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 438.

⁸⁶ Zümer, 60. “Allah hakkında asılsız inançlar ileri sürenleri, yüzleri kararış göreceksin”

cümlesi hâl konumunda olup “هُمُ” zamiri hâl ile sâhibu'l-hâl arasında râbit olarak gelmiştir. Dil bilginlerinden Zemahşerî zamîr ile kurulan irtibatın şâz ve nadir olduğunu iddia etmiştir.⁸⁷

2. 5. *İştigâl Babında Önceki İsimde Amel Eden Gizli Amili Tefsir Eden Cümle*

Arap dilinde iştigâl, bir ismin kendisine raci olan zamîrde amel eden bir âmilden önce gelmesi anlamına gelir.⁸⁸ “زَيْدًا ضَرَبْتُهُ” örneğinde cümlenin irtibatı “ضَرَبْتُهُ” cümlesinde geçen “ه” zamîri ile sağlanmıştır.⁸⁹

Gramer âlimlerinin çoğunluğuna göre “زَيْدًا ضَرَبْتُهُ” örneğinde “زَيْدًا” kelimesini nasbeden âmîl gizli bir fiildir. Kendisinden sonra gelen ve zamirle meşgul olan “ضَرَبَ” fiili ise mahzûf fiili tefsir etmektedir. Kûfe dil ekolü mensuplarına göre ise isim kendisinden sonra gelen fiille mansuptur.⁹⁰

2. 6. *Bedel (bedelü'l-ba'd veya bedelü'l-iştimâl) Konumunda Gelen Cümle*

Bedel konumunda gelen cümle ile mübdelü'n-minh (kendisinden bedel gelen) arasındaki irtibatı sağlayan râbit sadece zamîr olur.⁹¹ Burada âid zamîr iki şekilde gelir.

a. Açık (bâriz) olarak gelebilir. {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ}⁹² âyetinde “قِتَالٍ فِيهِ” cümlesi “الشَّهْرِ الْحَرَامِ” sıfat tamlamasına bedel olarak gelmiştir. Âyette âid zamîr (ه) bâriz olarak gelmiştir.⁹³

b. Ya da {مَنْ اسْتَطَاعَ...}⁹⁴ ve {قَتِلَ أَصْحَابُ الْأَخْذُودِ النَّارِ...}⁹⁵ âyetlerinde olduğu gibi gizli (müstetir/mukadder) olabilir. Birinci âyette “مِنْهُمْ” ikinci âyette ise “فِيهِ” takdir edilir. Bazı dil bilginlerine göre ise ikinci âyette “النَّارِ” sözcüğünün başında gelen “ال” takısı “ه” zamîrinden ıvaz/karşılık olarak gelmiş olup âyet {قَتِلَ أَصْحَابُ الْأَخْذُودِ نَارِهِ} takdirindedir.⁹⁶

Nasıl ki haber konumunda gelen cümle mübtedâ ile aynı anlamda olduğunda cümle herhangi bir râbita ihtiyaç duymuyorsa bedel çeşitlerinden olan bedelü'l kül de mübdelü'n-minh anlamında olursa bu durumda da bedelü'l kül ile mübdelü'n-minh arasındaki irtibat için herhangi bir râbita ihtiyaç duyulmaz.⁹⁷

⁸⁷ Muvaffikuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş en-Nahvî, *Şerhu'l-Mufasssal*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 2: 24; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 186; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁸⁸ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 342.

⁸⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 187; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 2: 148; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁹⁰ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 342.

⁹¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 187, 188; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 2: 148; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁹² Bakara, 217. “Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar”

⁹³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 187, 188; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 2: 148, 149; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁹⁴ Al-i İmrân, 97. “Gücü yetenin ...”

⁹⁵ Buruc, 4. “O yanan ateş çıkurlarını hazırlayanlar mahvolmuşlardır.”

⁹⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 187, 188; Mustafâ Hamîde, *Nizâmu'l-irtibât*, 191.

⁹⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 188; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 2: 149.

2. 7. Sıfatı Müşebbehe Konumunda Gelen Cümle

Sıfatı müşebbehe ile ma'mûlu arasındaki irtibatı sağlayan râbıt sadece zamîr olur.⁹⁸ Burada da âid zamir “زَيْدٌ حَسَنٌ وَجْهَهُ” örneğinde olduğu gibi açık (bâriz) olabilir veya “زَيْدٌ حَسَنٌ وَجْهًا” örneğinde olduğu gibi gizli (müstetir/mukadder) olarak da gelebilir.⁹⁹

“زَيْدٌ حَسَنٌ الْوَجْهَهُ” örneğinde ise râbıt konusunda dil bilginleri ihtilâf etmişlerdir. Bazı dil bilginlerine göre cümle de “مِنْهُ” takdir edilir. Diğer bir kısım dil bilginlerine göre ise “الوجهَهُ” sözcüğünün başında gelen “ال” takısı “وَجْهَهُ” sözcüğünde zikredilen “هـ” zamîrinden ıvaz/karşılık olarak gelmiş olup “ال” takısı ile irtibat kurulmuştur.¹⁰⁰

2. 8. Şart Edatının Cevabında Gelen Cümle

Şart ve cevap cümlesi arasında irtibat sağlayan râbıt sadece zamîr olur ve iki şekilde gelir. {فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ} ¹⁰¹ âyetinde olduğu gibi âid zamîr açık (bâriz) gelebilir. Ya da {فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ} ¹⁰² âyetinde olduğu gibi âid zamîr gizli (müstetir/mukadder) olarak gelebilir. Âyette ya “منه” takdir edilir. Ya da “الْحَجَّ” sözcüğünün başında gelen “ال” takısı “هـ” zamirinden ıvaz/karşılık olarak gelmiş olup âyetin takdiri “فِي حَجِّهِ” şeklindedir.¹⁰³

2. 9. Tenâzu Babında Gelen Cümle

Tenâzu‘ sözlükte çekişmek, hasımlık etmek anlamına gelir.¹⁰⁴ Nahiv ıstılahında ise iki âmilin kendisinden sonra gelen isimde amel etmesine denir. “ضربتُ و أكرمتُ زيدا” örneğinde “ضرب” ve “أكرم” fiilleri “زيداً” sözcüğünü kendilerine nesne olarak almak istiyorlar.¹⁰⁵ Amillerden hangisinin amel edeceği konusunda Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında ihtilâf söz konusudur. Basra dil ekolü mensupları amel etme önceliğini ikinci fiile, Kûfe dil ekolü mensupları ise birinci fiile vermişlerdir.¹⁰⁶

Tenâzu‘ babında âmil ile ma'mûl arasındaki irtibat üç şekilde olur.

a. İkinci âmilin birinci âmile atfedilmesi ile olabilir. “فَإِمَامٌ وَقَعْدَ أَحْوَالِكَ” örneğinde olduğu gibi.¹⁰⁷

⁹⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 188; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 2: 149.

⁹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 188.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 188.

¹⁰¹ Maide, 115. “(Allah da şöyle buyurdu): “Bundan sonra içinizden kim inkâr ederse onu azab edeceğim”

¹⁰² Bakara, 197. “Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur”

¹⁰³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 189.

¹⁰⁴ er-Râzî, *Muhtârü's-Sıbâh*, 563.

¹⁰⁵ Nûreddin el-Câmî, *el-Fevâidü'ç-çejâyîyye*, 42, 43.

¹⁰⁶ Abdullatîf ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra fi ihtilâfi nubâtî'l-Kâfe ve'l-Basra*, (Beyrût, 1987), 159.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 2: 190; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 2: 149.

b. Birinci âmilin ikinci âmilde amel etmesiyle olabilir. { وَأَنَّهُ كَانَ يَفُولُ سَفِيهًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا } و أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا¹⁰⁸ âyetinde olduğu gibi.

c. Ya da ikinci âmilin birinciye cevap olarak gelmesiyle olur. { أَتُونِي أَفْرَغْ عَلَيْهِ قَطْرًا }¹⁰⁹ âyetinde olduğu gibi.¹¹⁰ Burada ikinci âmil olan “أفْرَغْ” kelimesi birinci âmil olan “أتُونِي” kelimesine cevap mahiyetinde gelmiştir.

2. 10. Te'kid Durumunda

Tekîd ve müekked (tekid edilen) sözcükleri arasındaki irtibat sadece zamîrle olur. “جَاءَ” “تَفَسُّ” ، “كُلُّ” ، “جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ” ve “جَاءَ الرَّيْدَانِ كِلَاهُمَا” ، “زَيْدٌ نَفْسُهُ” örneklerinde “تَفَسُّ” ، “كُلُّ” ، “جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ” ve “هْمًا” ، “ه” zamirleri ile sağlanmıştır.¹¹¹

Sonuç

Bu araştırmamızda Arap dilinde mübtedâ ve haber arasında irtibat sağlayan râbitları ve râbita ihtiyaç duyan cümleleri ele almaya çalıştık. Çalışmamızda Arap dili kaynaklarında mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbit unsurlardan dokuz, râbita ihtiyaç duyan cümlelerden de on bir çeşit kadarı tespit edilmiştir.

Klasik nahiv kaynaklarından edindiğimiz bilgilere göre râbit “vâv” harfî ve zamîr birlikte olabilir. Sadece “vâv” harfî olabilir. Ya da yalnızca zamîr olabilir. “Vâv” (و) atıf edatıyla irtibat sadece İbn Hişâm tarafından caiz görülmüştür.

Mübtedâ ve haber arasında irtibat kuran râbitlar arasında zamîr asıldır. Râbit olarak gelen zamîr açık (bâriz) geldiği gibi gizli (müstetir/mukadder) de gelebilir.

Bazı durumlarda cümlede zamîr olmasına rağmen kendisiyle cümleler arasında bir irtibat kurulmaz.

Haber müfred bir isim olarak geldiğinde ise râbitın gerekli olup olmadığı hususunda dil bilginleri arasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Kûfe dil ekolü mensuplarına göre bu durumda râbit gereklidir. Basra ekolü mensuplarına göre ise müfred isim olarak gelen haberin ancak türemiş bir sözcük ile tevîl edilmesi durumunda râbit gereklidir.

¹⁰⁸ Cın, 4. “Demek aramızdaki beyinsiz, Allah hakkında ipe sapa gelmez şeyler söylüyormuş, oysa biz insanların ve cinlerin Allah hakkında asla yalan söylemeyeceklerini sanırdık” İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, 2: 190; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 2: 149.

¹⁰⁹ Kehf, 96 “Artık onu getirin bana, üzerine bir miktar erimiş bakır dökeyim”

¹¹⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, 2: 190.

¹¹¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, 2: 191, 192; İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sedâ*, 327; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, 2: 149.

Kaynakça

- İbn Akîl, Bahâuddîn Abdullâh el-Ukeylî el-Hemedânî el-Mısırî. *Şerhu İbn Akîl*. Thk. Kâsım eş-Şemmâî er-Refâî, Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.
- el-Ehdel, Muhammed b. Ahmed b. Abdalbârî. *el-Kevâkibü'd-dürriyye*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekkâfiyye, 1433/2012.
- Hasan, Temmâm. *el-Luğatu'l-'Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Dâru's-Sekkâfe, 1994.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Aî b. Yûsuf. *İrtişâfu'd-darab min lîsâni'l-'Arab*. Thk. Recep Osmân Muhammed. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- el-Cezûliyye, Ebû Mûsâ İsa b. Abdulazîz el-Cezûlî, *el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye*, Thk. Şa'bân Abdulvahhâb Muhammed, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l Kavmiyye, 3328/1988.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Luma' fi'l-'Arabîyye*. Thk. Semîh Ebû Muğlî. Ummân: Dâru Mecdlâvî, 1409/1988.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât. *el-İnsâf fî mesâilî'l-bilâf*. Thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1423/2002.
- el-Esterâbâdî, Râdiyuddîn Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu'r-Radê li Kâfiyeti İbnu'l-Hâcib*. Thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhim el-Hafîzî, İdâretü's-Sekkâfe, 1414/1998.
- Fevzân, Abdullâh b. Sâlih. *Delâilu'l-sâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. Medîne: Dâru'l-Müslim, 1416.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Thk. Halîl Memûn Şeyhâ Dâru'l-Marife, 1430/2009.
- Galâyînî, Mustafa. *ed-Durûsu'l-'Arabîyye*. Tankîh: 'Abdülmün'im Hefâce, Beyrût: el-Memleketü'l-'Asriyye, 1414/1994.
- Hamîde, Mustafâ. *Nizâmu'l-irtibât*, Mektebetü Lübnân, 1997.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1974.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer en-Nahvî. *el-İdâb fî Şerhi'l-Mufasssal*. Thk. Mûsâ Benay el-Alîlî, İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1402/1982.
-, *Emâlî İbnu'l-Hâcib*, Thk. Fahr Sâlih Süleymân Kudâre, Beyrût: Dâru'l-Cîl; Ürdün: Dâru Ammâr, ts.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. Thk. el-Fâhûrî, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
-, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sedâ*. Beyrût: el-Memleketü'l-'Asriyye, 1419/1998.
- İbn Kemal Paşa, *Esrâru'n-nahv*. Thk. Ahmed Hasan Hâmid, Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- es-Samerrâî, Fâdîl Sâlih. *Ma'âni'n-nahvi*. Ummân: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- es-Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Üşmûnâ alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. Midyat: İslâmî Kitaplar Nâşiri, ts.
- es-Serrâc, Ebubekr Muhammed b. Sehl en-Nahvî el-Bağdâdî. *el-Usûl fî'n-nahv*. Thk. Abdül-Hüseyn el-Fetlî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtaru's-Sıbâh*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1431/2010.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*. Thk. Abdul'âl Sâlim Mukerrem, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1985.

....., *Hemu'l-bevâmi' fî şerhi'l-cemu'l cevâmi'*, Thk. Ahmed Şemsuddîn, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.

....., *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*. Thk. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Gursî, Diyarbakır: Mektebetu Seydâ, 1432/2011.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *Netâicu'l-fiker*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avvad, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'ş-Şecerî, Hibetullâh b. Alî b. Muhammed b. Hamza el-Hasanî. *Emâlî İbnü'ş-Şecerî*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1992.

İbn Usfûr, Ebü'l-Hasan Alî b. Mümin b. Muhammed b. Alî el-İşbîlî. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. Thk. Fevvâz es-Se'âr, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

....., *Musulu'l-mukarreb*. Thk. Selâh Sâd Muhammed el-Mâlitî, Kâhire: Dâru'l-Afâkî'l-Arabiyye, 1427/2006.

İbnü'l-Enbârî, Kemâluddîn Ebü'l-Berekât Abdurrahmân Muhammed b. Ebû Sa'îd en-Nahvî. *Esrâru'l-'Arabiyye*. Thk. Berekât Yûsuf Hebbûd, Beyrût: Şirketu Dâru'l-Erkâm, 1420/1999.

İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed Abdullâh b. Abdullâh et-Tâi el-Ceyyânî el-Endelusî. *Şerhu't-Teshîl*. Thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1410/1990.

....., *Şerhu'l-Kâfiyye*. Thk. Abdulmunim Ahmed Harîrî, Dâru'l-Memun li't-Turâs, ts.

....., *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilu'l-makâsüd*, Thk. Muhammed Kâmil Berekât (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l Arabî, 1387/1967.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Molla Camî, Nûreddin Abdurrahmân b. Nizâmeddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâidü'z-zijâiyye*. 1303.

el-Meylânî, Muhammed b. 'Abdirrahîm. *Şerhu'l-Muğnî*, Midyat: İslâmi Kitaplar Naşiri, ts.

İbn Ya'îş, Muvaffikuddîn Ya'îş b. Alî en-Nahvî. *Şerhu'l-Mufassal*. İdâretu't-Tibâ'atu'l-Muniriyye, Mısır, ts.

Ez-Zebîdî, Abdullatîf. *İ'tilâfu'n-nusra fî ihtilâfi nubâtî'l-Kâfe ve'l-Basra*. Beyrût, 1987.

Ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kâhire: Dâru't-Turâs, 1404/1989.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

CELİS ED-DÎNEVERÎ VE “SİMÂRU’S-SİNÂ’A FÎ İLMİ’L-ARABİYYE” İSİMLİ ESERİNDE NAHİV İLLETLERİNE YAKLAŞIMI

CELİS AL-DINAWARI AND HIS APPROACH TO ILAL AL-NAHW IN HIS WORK
NAMED “SIMARU’S-SINAA FI ILMI’L-ARABIYYE”

CUMALİ BAYLU

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

cumalibaylu@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-6454-2173

05367024648

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Ekim 2020/ 9 October 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Ekim 2020 / 28 October 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 439-459.

Cite as / Atıf: Baylu, Cumali. “Celîs ed-Dîneverî ve “Simâru’s-Sinâ’a fî İlmî’l-Arabiyye” İsimli Eserinde Nahiv İlletlerine Yaklaşımı [Celis Al-Dinawari And His Approach to Ilal Al-Nahw in His Work Named “Simaru’s-Sinaa fi Ilmi’l-Arabiyye”]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 439-459.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

Bu makalede hicri beşinci asırda Abbasiler döneminde, İran bölgesindeki Dinever şehrinde yaşayan, nahiv, kıraat ve lügat ilmi alanlarında önemli bir isim olan Hüseyin b. Musa b. Hibetillah Celîs ed-Dîneverî'nin hayatına, ilmî kişiliğine, eserlerine ve özellikle de günümüze kadar ulaşmış tek eseri olan *Simâru's-Sînâ'a fî İlmî'l-Arabîyye* isimli eserine ışık tutmaya çalışıldı. Bu amaçla Celîs ed-Dîneverî'nin ilgilendiği ilim dallarına ait biyografi ve bibliyografya eserleri taranarak, bu eserlerde Celîs ed-Dîneverî hakkında dağıntık vaziyette bulunan bilgiler derlendi; onun yaşamına, hocalarına, öğrencilerine ve eserlerine dair bilgilere ulaşmaya çalışıldı. Ayrıca onun nahiv ve sarf ilmine dair *Simâru's-Sînâ'a fî İlmî'l-Arabîyye* isimli eseri incelenerek ilmî kişiliği, eserindeki metodu, nahiv ekollerine ve illetlerine yaklaşımı tespit edilmeye çalışıldı. Bu eserin, nahiv ilmi ve özellikle de nahiv illetleri konusunda önemli bir yeri vardır. Çünkü hicri beşinci asırda yazılmış bir eser olmasına rağmen nahiv ve sarf ilmine dair pek çok konuyu sistemli bir şekilde ele almış ve özellikle de nahiv illetlerine yönelik içerdiği bilgiler sebebiyle Süyûtî, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve İbn Mektûm gibi nahiv âlimleri eserlerinde bu kitaptan yararlanmış ve özellikle nahiv illetleri konusunda bu esere atıflarda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Celîs ed-Dîneverî, Nahiv, Sarf, Nahiv İletleri, Kıraat.

Abstract

We have researched in this article Husein b. Musa b. Hibetillah Celis al-Dinawari's life and his scientific personality and works, especially his work named Simaru's-Sina'a fi Ilmi'l-Arabiiyye which is his only work that has survived to the present day. Because Celis al-Dinawari is an important name in the fields of sarf, nahiv and qiraat. To achieve this goal, we have researched the biography and bibliography books of science fields that Celis al-Dinawari was interested in. We have compiled scattered information about Celis al-Dinawari in these works and tried to reach information about his life, teachers, students and works. In addition to this, we tried to determine his scientific personality, his method in his works and his attitude to the nahiv schools and ilal an-nahiv by studying his work named Simaru's-Sina'a fi Ilmi'l-Arabiiyye which is related to sarf and nahiv. We think that this work has an important place in the nahiv and especially in the ilal an-nahw. Because, although it was written in the early period, he has systematically studied the subjects of the science of nahiv and has given important information about ilal an-nahw.

Keywords: Arabic Grammar, Nahiv, Sarf, Ilal an-Nahiv, Celis al-Dinawari.

Extended Abstract

The Arabic language gained a special importance with the emergence of Islam and the first studies on this language started in period of the Rashidun Caliphate. However, it is seen that the studies carried out in this period are mostly aimed at protecting the Quran from misreading. After the expansion of the Islamic lands, Arabic language was distorted as a result of the mixing of foreign nations with Arabs. Because of that, the studies on the Arabic language were carried out more systematically during the Umayyad period and finally, these studies reached their peak during the Abbasid period. During this period, various language schools, especially Basra and Kufa school, were formed and many works have been written on linguistic sciences such as morphology (sarf), syntax (nahw) and belagab. Scientific studies in this period were mostly concentrated in some cities such as Basra, Kufa, Baghdad, Damascus and Cairo, and many of the works that written by linguists who grew up in these cities have survived and have been the subject of various scientific researches. In addition, some or all of the works of some scholars who grew up in different cities and wrote books during this period, have not survived due to various reasons; even the names of some scholars are about to be forgotten. One of these scholars is Celis al-Dinawari, who was born in Dinever city of Iran. Celis al-Dinawari is a versatile scholar, interested in sarf, nahw, qiraat and lexicon. Despite this, it is not sufficiently recognized and here is not much information about his life and works in both biography and bibliographic sources.

There is no information in the sources about the birth date of Celis al-Dinawari, who lived in the Abbasid period in the hijri V. century. In most sources, his death date is stated as 490/1096. It is thought that Celis al-Dinawari lived in Dinever city for a while because he was born in there. There is no exact information about other places where Celis al-Dinawari lived but It is possible that he lived in Egypt and Iraq for a while because of his teachers.

There are various books written by Celis al-Dinawari in the area of language and qiraat, but among these books, only his work named Simaru's-Sinaa fi Ilmi'l-Arabiyye has survived. Other works attributed to him are al-Hurufu's-Seba mine'l-Kelam, Tasaffuhu'l-Cumel, İktirabu'n-Necib. The first of these works is about qiraat, and the only source that attributes this work to Celis al-Dinawari is the work of İsmail Pasha named Hediyyetu'l-Arifin. The other two works are mentioned by Celis al-Dinawari in his work named Simaru's-Sinaa fi Ilmi'l-Arabiyye.

In this study, we examined in detail only Simaru's-Sinaa fi Ilmi'l-Arabiyye, one of the works of Celis al-Dinawari. Because this is the only work of his that has survived. The first and second part of this work is about the nahiv, and the last part is about the science of consumption. What makes this work privileged is that although the work was written in an early period, it handled the subjects systematically and gave extensive information about ilal al-nahw.

This work consists of three parts. The first chapter is an introduction to the science of nahiv and Dinawari gave some basic information in this chapter. The second part of the work is divided into some sections such as merfuat, mansubat, meczumat, mecrurat and tawabi and the related nahiv subjects are handed in these sections. Some basic sarf subjects are discussed in the third part of the work.

The other thing that privileged this work is the information about ilal al-nahw that Dinawari gave in the work. Because, Dinawari divided ilal al-nahw into two categories at the beginning of the work and said that there are 23 ilal in the first part and counted these ilal. Dinawari frequently referred to ilal al-nahw while processing the subjects in his work and tried to explain the subject with ilal.

The information on the scientific personality of Celis al-Dinawari is especially based on the work named Simaru's-Sinaa fi Ilmi'l-Arabiyye. Because it is the only work of his that has survived. It's possible to say that Celis al-Dinawari belongs to the Basra language school, based on his views in this work. Because, although he includes the views of language scholars who are members of Basra or Kufa language schools in his work, he constantly criticized the views of the Kufa language school and supported the views of the Basra language school.

The purpose of this study is to introduce Celis al-Dinawari and his work named Simaru's-Sinaa fi Ilmi'l-Arabiyye in Turkish language and to be a guide for new researches on this subject.

GİRİŞ

İslam’ın ortaya çıkışı ile birlikte ayrı bir önem kazanan Arap diline yönelik ilk çalışmalar raşit halifeler döneminde başlamış;¹ yabancı milletlerin Araplarla karışması sonucu dilde bozulmaların görülmesi üzerine Emevîler döneminde bu çalışmalar daha sistemli hale gelmiş² ve nihayet Abbâsîler döneminde zirveye ulaşmıştır.³ Bu dönemde başta Basra ekolü ve Kûfe ekolü olmak üzere çeşitli dil ekolleri oluşmuş; sarf, nahiv ve belagat gibi dil ilimlerine yönelik pek çok eser yazılmıştır.⁴ Bu dönemdeki ilmî faaliyetler daha çok Basra, Kûfe, Bağdat, Şam ve Kahire gibi şehirlerde yoğunlaşmış ve bu şehirlerde yetişen dil âlimlerinin yazdığı eserlerin birçoğu günümüze ulaşmış ve çeşitli bilimsel araştırmalara konu edilmiştir. Bunun yanı sıra, bu dönemde farklı şehirlerde yetişmiş ve eserler telif etmiş bazı âlimlerin eserlerinin tamamı veya bir kısmı ise çeşitli sebeplerden dolayı günümüze ulaşamamış; hatta bazısının ismi dahi unutulmaya yüz tutmuştur. Bu âlimlerden biri de günümüzde İran sınırları içerisinde yer alan Dînever şehrinde doğan ve bu şehre nispetle anılan Celîs ed-Dîneverî’dir. Yazdığı eserlerinden sadece bir tanesi günümüze kadar ulaşmış olan Celîs ed-Dîneverî sarf, nahiv, kıraat ve lügat ilimleriyle ilgilenmiş çok yönlü bir ilim insanı olmasına rağmen, yeterince tanınmamakta; gerek biyografi gerekse bibliyografya eserlerinde hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır.

Hicri beşinci asırda Abbasîler döneminde yaşayan Celîs ed-Dîneverî’nin dil ve kıraat alanında yazdığı çeşitli eserleri bulunsa da bu eserlerden günümüze ulaşan sadece *Simâru’s-Sinâ’a fî İlmî’l-Arabîyye* isimli eseri olmuştur. İlk iki kısmı nahiv, son kısmı ise sarf ilmi hakkında olan bu eseri ayrıcalıklı kılan unsurlar, eserin henüz erken bir dönemde yazılmış olmasına rağmen konuları sistemli bir şekilde işlemesi ve nahiv illetlerine geniş bir şekilde yer vermiş olmasıdır. Günümüze ulaşan tek eseri olmasından dolayı, müellifin ilmî kişiliğine dair tespitler özellikle bu esere dayandırıldı. Bunun dışında hayatına, hocalarına, öğrencilerine ve diğer eserlerine dair bilgilere ise biyografi ve bibliyografya kaynaklarından ulaşılmaya çalışıldı. Ayrıca Muhammed b. Halid el-Fadıl tarafından *Simâru’s-Sinâ’a* isimli esere yapılan tahkik çalışmasının dirâse kısmından da istifade edildi. Ancak kaynaklarda kendisi ile ilgili çok az bilgi olduğu için özellikle hayatına dair son derece kısıtlı bilgiler aktarıldı.

Bu çalışmanın yapılmasındaki amaç, Celîs ed-Dîneverî’yi ve *Simâru’s-Sinâ’a fî İlmî’l-Arabîyye* isimli eserini bu alanlarla ilgilenen araştırmacılara Türkçe olarak tanıtmak ve gerek kendisi gerekse eserleri ile ilgili yeni araştırmaların yapılmasına vesile olmaktır.

¹ İbn Ebî Davud, *Kitâbu’l-mesâbih*, thk. Muhibbuddin Abdüssübhan Vâiz (Beirut: Daru’l-beşâir, 2002), 1/204; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 87; a. mlf. *Tefsîrde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 105.

² Abdülvahid b. Ali Ebu’t-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu’n-nabviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Beirut: Mektebetu’l-asriyye, 2009), 19; Şevki Dayf, *el-Medarîsu’n-nabîyye* (Kahire: Dâru’l-meârif, 1968), 11.

³ Mahfuz Geylani, *Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 26.

⁴ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/41.

1. Celîs ed-Dîneverî (ö. 490/1096)

1.1. İsmi

Hayatı hakkında son derece kısıtlı bilgiler bulunan Celîs ed-Dîneverî'nin ismi, kaynaklarda farklı şekillerde yer almıştır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- 1- el-Hüseyn b. Mûsâ b. Hibetillah ed-Dîneverî el-Celîs⁵
- 2- el-Hüseyn b. Mûsâ b. Hibetillah Ebû Abdillah ed-Dîneverî⁶
- 3- el-Hüseyn b. Hibetillah ed-Dîneverî el-Celîs⁷

Daha ziyade Celîs ed-Dîneverî ismiyle bilinen müellif için bazı kaynaklarda el-İmâm,⁸ eş-Şeyh, el-Lugavî,⁹ el-Mukrî¹⁰ ve en-Nahvî¹¹ gibi sıfatlar da kullanılmıştır. Bu sıfatlardan, Celîs ed-Dîneverî'nin özellikle nahiv, lügat ve kıraat ilimleriyle ilgilendiği sonucu çıkarılabilir.

Bütün bu aktarılanlardan anlaşıldığı üzere müellifin tam adı el-Hüseyn b. Mûsâ b. Hibetillah Ebû Abdillah el-Celîs ed-Dîneverî şeklindedir. Bazı kaynaklarda babası düşürülüp dedesine nispet edilmesi ise biyografilerde sıkça görülen bir durumdur.

1.2. Doğumu, Vefatı ve Yaşadığı Yerler

Celîs ed-Dîneverî'nin doğum tarihi ile ilgili, kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi ile ilgili ise ihtilaf bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda Celîs ed-Dîneverî'nin vefat tarihi zikredilmezken, bazı kaynaklarda hicrî 340¹² ve 490¹³ tarihleri zikredilmektedir. Ancak doğruya en yakın olan tarih hicrî 490 tarihidir. Zira hicrî 340 tarihi Muhammed Bâkır el-Hansârî'nin (1313/1895), *Ravdâtu'l-cennât* isimli eserinde Celîs ed-Dîneverî ile ilgili bölümün sonunda zikrettiği Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî'nin (340/951) vefat tarihidir. Hansârî'nin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî için zikrettiği bu tarihin, yanlışlıkla Celîs ed-Dîneverî'nin vefat tarihi olarak anlaşıldığı düşünülmektedir. Ayrıca Celîs ed-Dîneverî'ye ait olan *Simâru's-Sinâ'a* isimli eserin günümüze ulaşan en eski el yazmasının hicrî 583 tarihli olması da¹⁴ bu tezi güçlendirmektedir.

⁵ Abdülbâkî b. Abdülmecid el-Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimi'n-nubât ve'l-luğaviyyîn*, thk. Abdülmecid Deyyâb (Riyad: Merkez el-Melik Faysal, 1986), 104.

⁶Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/228.

⁷ Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve' n-nubât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1964), 1/541.

⁸ el-Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn*, 104.

⁹ Muhammed Bâkır el-Hansârî, *Ravdâtu'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdât* (Tahrân: Mektebetü İsmâiliyyân, 1970), 3/185.

¹⁰ İbn Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/228.

¹¹ Muhammed b. Yâkup el-Firûzâbâdî, *el-Bulğâ fî terâcimi cimmeti'n-nabvi ve'l-luğâ*, thk. Muhammed el-Misrî (Şam: Dâru Sa'dî'd-Dîn, 2000), 121.

¹² el-Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn*, 104; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Şam: Müessesetü'r-Risâle, 1957), 1/646; Muhammed b. Abdurrahman b. el-Ğazvî, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/68.

¹³ İsmâil Bâşâ el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-ârifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951), 1/311.

¹⁴ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim Neccâr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1959), 5/240.

Bu tezi güçlendiren bir diğer unsur da Celîs ed-Dîneverî’nin Ebû Nasr Kasım b. Muhammed b. Mübaşir el-Vâsıtî (ö. ?) ile olan irtibatıdır. Şöyle ki Celîs ed-Dîneverî eserinin birçok yerinde iddiasını el-Vâsıtî’nin görüşleri ile destekler ve el-Vâsıtî’nin görüşlerini herhangi bir itirazda bulunmaksızın aktarır. Bu da onun el-Vâsıtî’nin öğrencisi olduğu fikrini doğurmaktadır. el-Vâsıtî’nin meşhur öğrencilerinden olan Tahir b. Ahmed b. Bâbşâz’ın vefat tarihinin Hicri 469 olması, Celîs ed-Dîneverî’nin de bu tarihe yakın bir tarihte vefat ettiğini göstermektedir.¹⁵

Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Celîs ed-Dîneverî’nin doğup büyüdüğü ve ilk eğitimini aldığı yer Dînever şehridir. Bugün İran sınırları içerisinde yer alan Dînever şehri tarihi bölge niteliğinde olup, içerisinde yerleşim bulunmamaktadır.¹⁶ Bu şehrin ismi bazı kaynaklarda yanlışlıkla “Deynever” olarak geçse de doğrusu Dînever şeklindedir.¹⁷

21/642 yılında yapılan Nihavend Savaşı sonrasında Müslümanların hakimiyetine giren Dînever şehrinde,¹⁸ *Kitâbu’n-Nebât* isimli botanik ilmine dair eserin müellifi Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö. 282/895),¹⁹ *et-Ta’biru’l-Ķâdirî* adlı eseriyle tanınan müellif, kâtip ve şair Nasr b. Yakub ed-Dîneverî (ö. 410/1020),²⁰ Muhaddis ve kadı Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî (ö. 333/944)²¹ ve fütüvvet hareketi önderlerinden, mutasavvıf Ebu’l-Abbas ed-Dîneverî (ö. 341/951)²² gibi pek çok ilim insanı yetişmiştir.

Dînever bölgesine nispet edilerek anılan bir diğer isim de *Uyûnu’l-Ahbâr*, *Te’vilu Müşkili’l-Kur’ân* ve *eş-Şi’r ve’ş-Şuarâ* isimli eserlerin müellifi İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) olmuştur. Ancak İbn Kuteybe Bağdatlıdır ve Dînever bölgesinde 20 yıl süreyle kadılık yaptığı için bu şekilde anılmıştır.²³

Celîs ed-Dîneverî’nin yaşadığı diğer yerlerle ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla beraber ders aldığı hocaları göz önünde bulundurularak onun Mısır ve Irak’a seyahat ettiği ve bir süre buralarda yaşadığı söylenebilir. Zira aşağıda da ele alacağımız üzere İbn Cezerî (ö. 833/1429), Celîs ed-Dîneverî’nin Mısırlı kıraat âlimi Ebu’l-Abbâs b. Nefis’den (ö. 453/1061) ders aldığı rivayet eder.²⁴ Bu da Celîs ed-Dîneverî’nin bir süre de olsa Mısır’da bulunduğunu gösterir. Ayrıca Celîs ed-Dîneverî’nin el-Vâsıtî’nin öğrencisi olma ihtimali onun Irak’ta da yaşadığı

¹⁵ Hüseyin b. Musa Celîs ed-Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a fi İlmî’l-Arabiyye*, thk. Muhammed b. Halid el-Fadil (Riyad: Câmîatu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1990), 20.

¹⁶ Tahsin Yazıcı, “Dînever”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/356.

¹⁷ Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü’l-ayân ve enbâ’ü ebna’i’z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sader, 1970), 3/44.

¹⁸ Yazıcı, “Dînever”, 9/356.

¹⁹ Muhammed Hamîdullah, “Dîneverî Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/356.

²⁰ Zülfikar Tüccar, “Dîneverî Nasr b. Ya’kûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/359.

²¹ Yazıcı, “Dînever”, 9/356.

²² Erhan Yetik, “Dîneverî Ebu’l-Abbas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/358.

²³ Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/145.

²⁴ İbn Cezerî, *Gâyetu’n-nihâye*, 1/228.

ihtimalini doğurmaktadır. Söz konusu kişilerle başka bir şehirde karşılaşmış ders almış olma ihtimali de bulunsa da, müellifin *Simâru's-Sınâ'a* isimli eserinin günümüze ulaşan en eski nüshasının Mısır'da yazılmış olması müellifin bir süre de olsa Mısır'da bulunduğu ihtimalini güçlendirmektedir.²⁵

1.3. Hocaları ve talebeleri

1.3.1. Hocaları

1- Ahmed b. Saîd b. Ahmed et-Trablûsî el-Mısırî Ebu'l-Abbâs İbn Nefîs: Aslen Trabluslu olan İbn Nefîs sika olarak nitelenen büyük bir kıraat âlimi olup Mısır'a yerleşmiş ve burada kıraat dersleri vermiştir.²⁶ Celîs ed-Dîneverî'nin kesin olarak bilinen tek hocası İbn Nefîs'dir. Celîs ed-Dîneverî âli isnat sahibi²⁷ İbn Nefîs'ten kıraat dersleri almıştır.²⁸

2- Ebû Nasr Kasım b. Muhammed b. Mübaşir el-Vâsıtî: Iraklı bir nahiv âlimi olan el-Vâsıtî hakkında biyografi eserlerinde çok fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece Bağdat'ta Ebû Ali el-Farisî'nin (ö. 377/987) öğrencilerinden ders aldığı, İslam beldelerini gezip nihayet Mısır'a yerleştiği rivayet edilmektedir.²⁹ el-Vâsıtî'nin Celîs ed-Dîneverî'nin hocası olduğunu düşündüren husus ise onun *Simâru's-Sınâ'a fî İlmi'l-Arabîyye* isimli eserinde el-Vâsıtî'ye sürekli atıflarda bulunması ve görüşlerine hiçbir zaman itiraz etmemesidir.³⁰ *Simâru's-Sınâ'a* isimli eserin muhakkiki tarafından dile getirilen bu durum, bir iddiadan öteye geçmemektedir. Çünkü bir müellifin, bir âlimin görüşlerini kabul ederek aktarması, aralarında bir hocalık-talebelik ilişkisi olduğunu göstermez. Zira bazen öğrencilerin, hocalarının görüşlerine itiraz ettikleri bilinen bir husustur.

1.3.2. Talebeleri

Celîs ed-Dîneverî'nin bilinen tek talebesi, kıraat ilmine dair *el-Müfîd fî's-Semân* isimli eserin müellifi olduğu rivayet edilen Ahmed b. Muhammed b. Halef el-Ensârî (516/1122)'dir.³¹ Ancak doğal olarak Celîs ed-Dîneverî'nin isimleri bize ulaşmayan pek çok talebesi olmuştur. Onun *Simâru's-Sınâ'a* isimli eserini öğrencilerinden birinin isteği ve ısrarı üzerine yazdığını ifade etmesi de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Celîs ed-Dîneverî bunu ifade ederken karşısında duran bir öğrenciye hitap eden bir üslup kullanmıştır.³²

²⁵ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 536.

²⁶ Ebû Amr ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fî'l-krâ'âtî's-seb'î'l-meşhûre*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 189.

²⁷ Ahmet Madazlı, "İbn Şüreyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/383.

²⁸ İbn Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/228.

²⁹ Kehhâle, *Mu'cem*, 2/654.

³⁰ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 16.

³¹ İbn Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/228.

³² Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 313.

1.4. Eserleri

Kaynaklarda Celîs ed-Dîneverî’ye nispet edilen dört tane eser zikredilmiştir. Bu eserler şöyledir:

1- *Simâru’s-Sinâ’a fî İlmî’l-Arabîyye*: Celîs ed-Dîneverî’nin günümüze ulaşan tek eseri budur. Bu eserle ilgili detaylı açıklama ileride yapılacaktır.

2- *el-Hurûfu’s-Seb’atu mine’l-Kelâm*: Bu eser ilk defa Bağdatlı İsmail Paşa tarafından zikredilip Celîs ed-Dîneverî’ye nispet edilmiştir.³³ Eser günümüze ulaşmadığı gibi içeriği veya Celîs ed-Dîneverî’ye aidiyeti hususunda bir açıklama da bulunmamaktadır. İsminden yola çıkarak bu eserin Kur’ân-ı Kerim ile ilgili farklı okuyuşların (yed-i harf) hepsinin ilahî kelâmın bir parçası olduğunu ifade etmek üzere telif edildiği söylenebilir. Aşağıda sayılan iki eserin aksine Dîneverî’nin *Simâru’s-Sinâ’a* isimli eserinde bu esere hiçbir atıfta bulunmamasının sebebi *Simâru’s-Sinâ’a*’nın nahiv ilmine, bu eserin ise kıraat farklılıklarına dair olması veya söz konusu eserin *Simâru’s-Sinâ’a* isimli eserden daha sonra yazılmış olmasıdır.

3- *Tasaffuhu’l-Cümel*: Celîs ed-Dîneverî’nin *Simâru’s-Sinâ’a* isimli eserinde iki yerde kendisine nispet ederek zikrettiği³⁴ bu eseri de günümüze ulaşmamıştır. Celîs ed-Dîneverî’nin bu esere yaptığı atıflar sebebiyle bu eserin nahiv ilmine dair olduğuna kesin gözüyle bakılabilir. Zira Dîneverî taaccüp fiilinin başına كُن gelmesinin hükmü ile ilgili Zeccâcî’nin görüşünü bu eserde ele aldığını söyler.³⁵ Ayrıca Dîneverî’nin bu eseri zikrettiği her iki yerde de Zeccâcî’nin görüşlerine yönelik bir atıfta bulunması ve eserin adının da *Tasaffuhu’l-Cümel* olması, bu eserin Zeccâcî’nin *el-Cümel fi’n-Nahv* isimli eserine yazılmış bir şerh olduğu fikrini uyandırmaktadır.³⁶

4- *İktirâhu’n-Necîb*: Bu eser de bir önceki eser gibi Celîs ed-Dîneverî’nin *Simâru’s-Sinâ’a* isimli eserinde kendisine nispetle zikrettiği bir eser olup³⁷ günümüze ulaşmış değildir. Celîs ed-Dîneverî *Simâru’s-Sinâ’a* isimli eserinin bir tek yerinde bu esere şöyle atıfta bulunur: “Biz *İktirâhu’n-Necîb* isimli eserimizde bu konuyu (ba harfini) tafsilatlı bir şekilde ele aldık, anlamlarını ve çeşitli özelliklerini açıkladık.”³⁸ İsminden hareketle, Dîneverî’nin bu eseri de bir öğrencisinin önerisi ve talebi üzerine yazdığı düşünülmektedir.³⁹

2. İlmî Kişiliği

Kaynaklarda Celîs ed-Dîneverî’nin ilmî kişiliği ile ilgili çok fazla bilgi olmasa da ona nispet edilen el-İmam, eş-Şeyh, el-Mukri’, en-Nahvî ve el-Lugavî gibi sıfatlardan onun çok yönlü bir ilim insanı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak ulaştığımız kaynaklarda kendisi ile ilgili

³³ Bağdâdî, *Hedîyyetu’l-ârifîn*, 1/311; Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 19.

³⁴ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 19.

³⁵ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 303.

³⁶ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 19.

³⁷ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 19.

³⁸ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 363.

³⁹ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 19.

aktarılanlardan hareketle özellikle sarf, nahiv ve kıraat ilimleriyle ilgilendiği ve bu alanlarda eserler telif ettiği anlaşılmaktadır.

2.1. *Sarf ve nahiv ilmi*

Hiç şüphesiz Celîs ed-Dîneverî'nin ön plana çıkan en önemli yönü dilciliği olmuştur. Zira günümüze ulaşan tek eseri olan *Simâru's-Sınâ'a* isimli eseri sarf ve nahiv ilmine yöneliktir. Dîneverî bu eserde sarf ve nahiv konularını sistematik bir şekilde ele almış ve özellikle Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyhi (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900), Kisaî (ö. 189/805) ve Ahfeş (ö. 316/928) gibi Basra ve Kûfe ekolünün önde gelen nahiv âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir.⁴⁰ Dîneverî bu eserinde sadece nahiv konularını ve ihtilaflarını işlemekle kalmamış, nahiv illetlerini de geniş bir şekilde ele almıştır. Bu husus Dîneverî'nin nahiv ilmine yönelik vukufiyetini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Dîneverî'nin henüz erken sayılabilecek bir dönemde kaleme aldığı bu eser kendisinden sonraki dönemlerde de ilgi görmüş ve bu sayede günümüze kadar gelebilmiştir. Öyle ki kendisinden yaklaşık 250 yıl sonra vefat eden Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve yine kendisinden yaklaşık 420 yıl sonra vefat eden Süyûtî (ö. 911/1505) nahiv illetleri konusunda bu esere atıfta bulunmuştur. Hatta Süyûtî *el-İktirâh* isimli eserinde nahiv illetleri ile ilgili en geniş taksimatı Celîs ed-Dîneverî'nin bu eserinden aktarmıştır.⁴¹

2.2. *Kıraat ilmi*

Celîs ed-Dîneverî'nin kıraat yönünü aktaran tek kaynak İbn Cezerî'nin *Gâyetu'n-nihâye* isimli eseridir. İbn Cezerî bu eserde Celîs ed-Dîneverî'nin âli isnat sahibi⁴² İbn Nefis'ten kıraat dersleri aldığını ve kıraat ilmine dair *el-Müfîd fi's-Semân* isimli eserin müellifi olduğu rivayet edilen Ahmed b. Muhammed b. Halef el-Ensârî'ye de kıraat dersleri verdiğini rivayet eder.⁴³ Ulaştığımız kaynaklar arasında Celîs ed-Dîneverî'nin kıraat yönüne dair bilgi aktaran başka bir eser bulunmamaktadır.

3. “Simâru's-Sınâ'a” İsimli Eseri

Bu bölümde Celîs ed-Dîneverî'nin *Simâru's-Sınâ'a* isimli eserinin genel olarak tanıtımı, eserin Dîneverî'ye aidiyeti, eserin telif edilme amacı, eserin içeriği, müellifin eserdeki metodu ve eserde nahiv illetlerine yaklaşımı ele alınacaktır.

3.1. *Eserin tanıtımı*

Tam adı *Simâru's-Sınâ'a fî İlmi'l-Arabîyye/عِلْمُ الْعَرَبِيَّةِ فِي تِمَارِ الصَّنَاعَةِ* olan bu eser Celîs ed-Dîneverî'nin günümüze kadar ulaşan tek eseridir. Eser genel olarak nahiv ilminin konularını, nahiv âlimlerinin bu konularla ilgili görüşlerini ve nahiv konularının illetlerini içermektedir. Eserin musannif nüshası günümüze ulaşabilmiş değildir. Hansârî, bu eserin hicri 580 yılına

⁴⁰ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 104.

⁴¹ Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İktirâh fî ilm-i usûli'n-nahv*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 71.

⁴² Madazlı, “İbn Şüreyh”, 20/383.

⁴³ İbn Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 228.

yakın bir zamanda yazılmış bir nüshasını gördüğünü söyler.⁴⁴ Hansârî’nin sözünü ettiği bu nüsha ile Carl Brockelmann’ın (ö. 1956) bahsettiği⁴⁵ Britanya Müzesinde bulunan 583 tarihli nüshanın aynı olması kuvvetle muhtemeldir.

Eser farklı yıllarda iki defa tahkik edilip yayımlanmıştır. İlk defa 1985 yılında Muhammed Hâlid el-Fâdil tarafından tahkik edilerek Riyad’da basılan bu eserin tahkikli ilk baskısına ulaşamadık. Ancak aynı eser 1990 yılında Suudi Arabistan Yüksek Öğretim Bakanlığı tarafından birinci tahkik esas alınarak yeniden basılıp 592 sayfa halinde yayınlanmıştır. Bu çalışmada esas alınan baskı da budur. İkinci defa 1994 yılında Hanna Cemîl Haddâd tarafından tahkik edilen bu eser Ürdün’ün başkenti Amman’da Kültür Bakanlığı yayını olarak basılıp 200 sayfa halinde yayınlanmıştır.

3.2. Eserin Dîneverî’ye aidiyeti

Eserin Celîs ed-Dîneverî’ye ait olduğu konusunda herhangi bir kuşku söz konusu değildir.⁴⁶ Bu konudaki en önemli delil eserin kendisidir. Zira Celîs ed-Dîneverî’nin ismi eserin mukaddimesinin başında açıkça zikredilmiştir. İlgili yerin tercümesi şu şekildedir: “Değerli üstat Celîs Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Mûsa b. Hibetillâh ed-Dîneverî -Allah kendisine rahmet eylesin- şöyle buyurur...”⁴⁷ Bu ifade müellifin bizzat kendisine ait olabileceği gibi, kâtibine veya eseri daha sonra istinsah eden bir müstensih de ait olabilir. Ancak her durumda bu ifade eserin Celîs ed-Dîneverî’ye ait olduğunu gösterir.

Biyografi yazarları arasında bu eseri ilk defa Celîs ed-Dîneverî’ye nispet eden kişi Abdülbâkî b. Abdülmecid el-Yemânî (ö. 743/1346) olmuştur. O, *İşâretu’t-Ta’yîn ve Terâcimi’n-Nuhât ve’l-Lağaviyyîn* isimli eserinde Celîs ed-Dîneverî’nin *Simâru’s-Sinâ’a* isminde tek ciltlik bir nahiv eseri olduğunu söyler.⁴⁸ el-Yemânî’den sonra Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)⁴⁹, İmam Süyûtî⁵⁰, Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)⁵¹, Hansârî (ö. 1313/1895)⁵², Carl Brockelmann⁵³ ve Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1987)⁵⁴ gibi biyografi yazarları da bu eseri Dîneverî’ye nispet ederek zikretmiştir.

Dîneverî’nin bu eserini tahkik eden Muhammed Hâlid el-Fâdil tahkik için iki tane yazma nüshaya ulaştığını ve her ikisinin de üzerinde kitabın müellifi olarak Celîs ed-

⁴⁴ Hansârî, *Ravdatu’l-cennât*, 3/185.

⁴⁵ Brockelmann, *Târîh*, 5/240.

⁴⁶ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 25.

⁴⁷ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 133.

⁴⁸ Yemânî, *İşâretu’t-Ta’yîn*, 151.

⁴⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Bulğâ*, 121.

⁵⁰ Süyûtî, *Buğye*, 1/541.

⁵¹ Çelebî, *Keşfü’z-zünûn*, 1/523.

⁵² Hansârî, *Ravdatu’l-cennât*, 3/185.

⁵³ Brockelmann, *Târîh*, 5/240.

⁵⁴ Kehhâle, *Mu’cem*, 1/646.

Dîneverî'nin isminin bulunduğunu zikreder.⁵⁵ Bütün bu aktarılanlardan anlaşıldığı üzere gerek eserin ismi gerekse müellifi konusunda herhangi bir şüphe yoktur.

3.3. *Eserin telif edilme amacı*

Dîneverî'nin eseri incelendiği zaman onun bu eseri yazmakla, nahiv ilminin temel konularını Basra ve Kûfe ekolü âlimlerinin görüşlerini de aktararak işlemeyi ve nahiv kurallarının illetlerini ortaya koymayı hedeflediği düşünülebilir. O, eserinde her ne kadar bu metodu uygulamışsa da eseri telif etme sebebi bundan farklıdır. Celîs ed-Dîneverî, eserin mukaddimesinde bir öğrencisine seslenerek eseri telif etme sebebini şöyle açıklamıştır:

“Ey hürmetkâr evlat, neşe veren öğrenci, şefkatli kardeş, vefakâr dost! Allah bana senin samimi ve içten sevgini bağışladı ve beni senin bu güzel inancına şahit eyledi. Ben senin için bir kitap yazmaya niyet ettim. Bu kitap Arapça ilminin kurallarını düzenleyecek ve Arapça öğrenenlerin bilmesi gereken her şeyi içerecek. Sen benden bu kitaba bir ağacın meyvesi gibi yararlı ve bir gerdanlık gibi değerli bilgiler koymamı ve kitabın bölümlerinin ve sınırlarının olmasını istedin. Hafızana daha kolay yerleştirebilmek ve daha rahat idrak edebilmek için benden bu kitapta (fazlaca) istişhad ve temsile yöneltmememi, derin tartışmalar ve illetlerle meşgul olmamamı, bilakis Arapça ile ilgili faydalı ve yararlı bilgileri içeren özlü bir risale yazmamı talep ettin. Ben de senin bu isteğindeki samimiyetini ve inancındaki doğruluğu anlayıp ortaya çıkarmak için bu işi sürekli erteledim; uzattım ve çeşitli bahaneler sundum. Ancak sen bu işin peşini bırakmadın ve istemeye devam ettin. Bu konuda bana müracaat etmekten hiç vazgeçmedin. Bilakis, öğrenme ve istekte bulunma adabına uygun davranarak; sabır ve edebini gereğini yerine getirerek sabah akşam sürekli benden bu kitabı yazmamı istemeye devam ettin. Ben de senin talebinin kabul edilmeye, hedeflerinin ve arzularının da gerçekleşmeye layık olduğuna kanaat getirdim. İşte şimdi senin tertemiz niyetine erişen ve samimi kararlığında yer eden bu kitabı senin için yazıyorum (yazdırıyorum). *Simâru's-Sınâ'a* diye isimlendirdiğim bu kitap elimden geldiğince öz; gücüm yettiğince gereksiz bilgilerden arınmış olacak. Doğru yola ulaşma, aşırılıktan ve ihmalden uzak durma konusunda dayanağım Allah-u Teâlâ'dır. Allah bize yeter ve o ne güzel vekildir.”⁵⁶

Celîs ed-Dîneverî'nin sözlerinden de net bir şekilde anlaşıldığı üzere o *Simâru's-Sınâ'a* isimli eseri, nahiv konularını daha derli toplu ve öz bir kitaptan okumak isteyen bir öğrencisinin ısrarlı isteği üzerine kaleme almıştır.

3.4. *Eserin bölümleri ve içeriği*

Dîneverî eserini üç ana bölüme (cüz) ayırmış ve bölümleri birbirinden ayırt etmek için her bölümün başına besmele yazmıştır. Bu cüzlerin genellikle “bab” isminde alt bölümleri olur ve konular bu bapların içerisinde veya bunların da alt başlıkları içerisinde işlenir. Bu bölümleri ve içerisindeki konuları şu şekilde özetleyebiliriz:

⁵⁵ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 25.

⁵⁶ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 133.

Birinci bölüm: Eserin birinci bölümü iki kısımda incelenebilir. Bu bölümün birinci kısmı adeta nahiv ilmine giriş gibi yazılmış ve burada nahiv ilminin temel konuları işlenmiştir. Dîneverî, eserin yazılış amacını açıkladığı kısa bir mukaddimeden sonra bu kısma nahiv kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamlarını aktararak başlamıştır. Ancak nahiv kelimesinin sözlükte yer alan “kastetmek” anlamını vermekle yetinmek yerine sözlük anlamını nahiv ilminin amacına bağlayarak nahiv kelimesini “Arap kelimini öğrenmeye yönelmek” şeklinde açıklamıştır.⁵⁷ Dîneverî nahiv ilminin ıstılah anlamını şu şekilde aktarır: “Allah-u Teâlâ’nın kitabından ve fasih Arapların kelimelerinden, araştırma ve kıyas yolu ile istinbat edilen bir ilimdir.”⁵⁸ Daha sonra eseri ayrıcalıklı kılan özelliklerinden biri olan illet konusuna geçerek kısaca nahiv illetlerinin türlerini saymıştır. Daha sonra kelam ve kavil arasındaki farkları aktarıp, kelamın nelerden oluşabileceğini örneklerle izah etmiştir.⁵⁹ Dîneverî bu bölümün birinci kısmında son olarak kelimenin üç kısmı olan fiil, isim ve harf konusuna geçerek her birinin tanımını ve kısımlarını aktararak⁶⁰ birinci kısmı bitirmiştir. Bu kısımda iki yerde illet zikretmiştir. İlk olarak kelimenin isim, fiil ve harften oluşmasının illeti olarak sema’ illetini zikretmiş;⁶¹ daha sonra ismin fiilden önce gelmesinin illeti olarak ismin kuvvetli, fiilin zayıf olmasını zikretmiştir.⁶²

Bu bölümde ayrıca ismin kısımlarını ele almış ve bu bağlamda ism-i mevsûl, şart ve istifham isimleri ve zamir konularını işlemiştir. Dîneverî ism-i mevsûl, istifham ve şart isimlerini harfe benzeyen isimler olarak zikreder. Buna göre ism-i mevsuller sıla cümlesine ve zamire (âid) ihtiyaç duyduğu için, manayı ifade etmede başka bir şeye ihtiyaç duyan harfe benzemiştir.⁶³ İstifham ve şart isimleri ise harf anlamı taşımalarından dolayı harfe benzemiştir.⁶⁴ Dîneverî ism-i mevsulleri saydıktan sonra sıla cümlesinin kısımlarını da zikretmiştir. Buna göre sıla cümlesi şu dört şekilde gelebilir:

- 1- Mübteda ve haberden oluşan cümle
- 2- Fîl ve fâilden oluşan cümle
- 3- Zarf veya harf-i cer ve mecrurundan oluşan cümle
- 4- Elif-lam takısı almak şartı ile ism-i fâil ve fâilinden oluşan cümle⁶⁵

Dîneverî bu bölümde henüz ismin kısımlarını bitirmemişken, كَانٌ ve benzerleri; أَعْلَمٌ ve benzerleri, ef’âl-i kulûb ve gayr-i mutasarıf fiiller olmak üzere bazı fiilleri zikretmiştir. Bu fiillerin ismin kısımlarının arasında zikredilmesi, mübteda ve habere dahil olan fiiller olması

⁵⁷ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 134.

⁵⁸ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 134.

⁵⁹ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 136.

⁶⁰ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 138.

⁶¹ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 138.

⁶² Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 139.

⁶³ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 142.

⁶⁴ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 143.

⁶⁵ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 143.

sebebiyledir.⁶⁶ Bu fiilleri, bu fiiller sebebiyle mübteda-haberin irabındaki değişiklikleri ve bu fiiller hakkında nahiv ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarını da zikretmiştir.

Dîneverî ismin kısımları ile ilgili olarak son olarak marife-nekire ve munsarif-gayr-ı munsarif konularını ele almıştır. Dîneverî marifeyi, zamir, alem, mübhem, elif-lam takısı almış isim ve bu isimlerden birine muzâf olmuş isim olmak üzere beş kısma ayırır.⁶⁷ Günümüzde marifenin kısımları arasında olarak zikredilen ism-i mevsûl ve ism-i işaretler Dîneverî'nin taksimatında “mübhem” kavramı ile ifade edilmiştir. Gayr-ı munsarif konusuna burada hiç girmemiş sadece ismini zikrederek daha ziyade munsarif isimlerin kısımları ve irabını ele almıştır.⁶⁸

Dîneverî ismin kısımları ile ilgili konuları bitirdikten sonra fiilin kısımlarını ele almış ve bu bölümde fiili çeşitli yönlerden kısımlara ayırmıştır. Burada ön plana çıkan taksimata göre Dîneverî fiili, zaman bakımından geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman olmak üzere üç kısma⁶⁹; geçişli olup olmama bakımından ise müteaddi (geçişli) ve lâzım (geçişsiz) olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁷⁰

Fiillerle ilgili taksimatı kısa tutan Dîneverî daha sonra harflerle ilgili taksimatı ele almış ve burada harfleri lafız bakımından, anlama ve lafza etki etme bakımından ve isim veya fiile dahil olup olmama bakımından kısımlara ayırmış ve her kısımdaki harflere örnekler vererek bu bölümün birinci kısmını bitirmiştir.⁷¹

Bu bölümün ikinci kısmında ise genel olarak i'râb ve binâ, mu'reb ve mebnî isimler, esmâ-i sitte, cemi', âmil ve ma'mûl konuları işlenmiştir. Dîneverî bu kısımda ilk olarak i'râb ve binâ kavramları üzerinde durmuş, bu kavramları ve aralarındaki ilişkiyi açıklamış ve mebni kelimeleri saymıştır.⁷² Dîneverî i'râb ve binâ alametlerini nahiv illetlerine atıfta bulunarak açıklamış ve mureb kelimelerde asıl olanın harekeli olmak; mebni kelimelerde ise asıl olanın sâkin olmak olduğunu belirtmiştir.⁷³ Bundan dolayı Dîneverî'ye göre sükûn üzere mebni olan kelimelere niçin sükûn üzere mebni olduğu sorulmaz. Çünkü bu asıldır. Ancak hareke ile mebni olan kelimelere ise niçin hareke ile mebni oldukları ve niçin özellikle ilgili hareke ile mebni oldukları sorulur ve bunların illetleri aranır.⁷⁴ Dîneverî i'râb konusu altında i'râbı zâhirî ve takdîrî olmak üzere iki kısma ayırmış; zâhirî i'râbı ise hareke, harf, sükûn ve hazf olmak üzere dört kısma; genel olarak i'râbı ise raf, nasb, cer ve cezm olmak üzere dört kısma ayırmıştır.⁷⁵ Dîneverî daha sonra fiil-i muzari mankûs, maksûr, esmâ-i sitte, tesniye ve cemi'

⁶⁶ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 146.

⁶⁷ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 157.

⁶⁸ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 162.

⁶⁹ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 163.

⁷⁰ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 165.

⁷¹ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 173-184.

⁷² Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 189.

⁷³ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 193.

⁷⁴ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 193.

⁷⁵ Dîneverî, *Simâru's-smâ'a*, 198-199.

isimlerin i‘râb alametlerini aktardıktan sonra fiillerle ilgili farklı bir taksimatı aktarmış ve fiil-i muzari ile ism-i fâil arasındaki benzerliklerden söz etmiştir.⁷⁶

Dîneverî bu bölümün son iki babını ise âmil ve ma‘mullere ayırmış, beşinci bapta âmil-i lafzî ve âmil-i manevî üzerinde durmuş, altıncı bapta ise merfûât, mansûbât, mecrûrât, meczûmât ve tevâbi‘ başlıkları altına hangi ma‘mullerin dahil olduğunu zikretmiş ancak burada detaya girmemiştir.⁷⁷

İkinci bölüm: Eserin bu bölümü dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım merfûât, ikinci kısım mecrûrât, üçüncü kısım mansûbât, dördüncü kısım ise tevâbi‘ ile ilgilidir. Dîneverî merfûât kısmında ilk olarak mübteda ve haber konusunu ele almış; mübteda ve haber için kullanılan farklı isimleri ve mübteda ve haberin âmili konusundaki farklı görüşleri aktararak incelemiştir.⁷⁸ Daha sonra fâil konusunu ele almış ancak burada fâil ve mef‘ûlün bihi bazı konularda karşılaştırmış ve fâil merfû‘, mef‘ûlün ise mansûb olmasının illetlerini aktarmıştır.⁷⁹ Eser henüz nahiv ilminin gelişmekte olduğu bir dönemde yazıldığı için konuların sıralanışı modern dönemde yazılan nahiv kitaplarındaki gibi düzenli değildir. Örneğin Dîneverî merfû ma‘mulleri ele aldığı bu kısımda bugünkü ilimler tasnifinde avâmil konusunda işlenen ism-i fâil, ism-i mef‘ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdil, mübalağalı ism-i fâil ve masdarın amel etme konusunu da işlemiştir.⁸⁰ Yine bu kısımda fâil konusunu işledikten sonra fâil ile bağlantılı olan tenâzu, ni‘me/نعم, bi’sse/بئس fiillerini ve bu fiillerini fâilleri konusunu da işlemiştir.⁸¹ Bugünkü nahiv kitaplarında genellikle mansûbat kapsamında işlenen nida, terhîm, nüdbe ve istiğase gibi konuları da bu kısımda işlemiştir.⁸²

Dîneverî bu bölümün ikinci kısmında mecrûrât konusu ele almış ve bu kapsamda harf-i cerler, harf-i cerlerin anlamları ve bazı harf-i cerlerin özel durumlarını işlemiş; bunu yaparken her bir cer harfini ayrı ayrı ele almış ve detaylı bir şekilde hükümlerini aktarmıştır.⁸³ Mecrûrât ile doğrudan bağlantısı olmasa da daha önce kısaca temas ettiği gayr-i munsarîf konusunu da burada detaylı bir şekilde işlemiş ve bir kelimenin gayr-i munsarîf olmasına sebep olan illetleri aktarmıştır.⁸⁴

Dîneverî, üçüncü kısımda mansûbât kapsamında mef‘ûller, hâl, temyiz, istisna ve fiil-i muzariyi nasb eden harfleri ele almıştır. Temyiz konusu hariç diğer mansûb mamullerle ilgili bölümleri çok kısa tutmuş; konuyu kısa bir giriş cümlesi ile açıklayıp bir iki örnek vermekle yetinmiştir. Yine doğrudan mansûbât kapsamında yer almayan sayıların müzekker veya

⁷⁶ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 235.

⁷⁷ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 241-245.

⁷⁸ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 251.

⁷⁹ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 273.

⁸⁰ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 310-319.

⁸¹ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 287.

⁸² Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 349-354.

⁸³ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 357-359.

⁸⁴ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 399.

müennes olması, sayıların marife olması ve kem/كس ile ilgili konuları da bu kısımda işlemiştir.⁸⁵ Bu kısımda son olarak fil-i muzariyi nasb eden harfleri ve bazı atıf harflerini ele almıştır.⁸⁶

Dîneverî, dördüncü kısımda tevâbi‘ kapsamında tekid, sıfat, atf-ı beyan, bedel ve atf-ı nesak konularını işlemiştir. Bu kısımda ilk olarak tebeî ma‘mûlün tanımını yapmış; ma‘mullere yönelik genel bilgiler vermiş ve eserinde tebeî ma‘mulleri ele alış sırasındaki illetleri açıklamıştır.⁸⁷ Tebeî ma‘mullerden ilk olarak tekid konusunu ele alarak, tekid kelimesinin iki türlü kullanımını aktarmış; kısımlarını açıklamış ve ilgili diğer hükümlerini aktararak tekid konusunu bitirmiştir.⁸⁸ Daha sonra sıfat konusunu ele almış; tanımını yapmış; kısımlarını aktarmış ve sıfatın mevsufa tâbi olması gereken yerleri açıklamıştır.⁸⁹ Üçüncü sırada atf-ı beyan konusunu ele alan Dîneverî, bu konuyu son derece kısa bir şekilde işlemiştir. Burada atf-ı beyanın tanımını yapmış ve diğer tebeî mamullerle arasındaki farkı açıklamıştır.⁹⁰ Daha sonra bedel konusunu ele almış; bedel konusunu gerek günümüz nahiv eserlerindeki gibi dört kısma ayırmış gerekse kelimelerin marife, nekire, zamir ve ism-i zâhir olmalarına göre kısımlarına ayırarak açıklamıştır.⁹¹ Dîneverî tebeî ma‘mullerden son olarak atf-ı nesak konusunu ele almış; atf-ı nesakın tanımını yapmış; atf harflerini saymış ve her birinin hükmünü ve anlamını ayrı ayrı zikretmiştir.⁹²

Üçüncü bölüm: Dîneverî, eserinin üçüncü bölümünü tamamen sarf konularına ayırmış ve on bapta sarfla ilgili temel bazı meseleleri ele almıştır. Bu bölümde sırasıyla şu konuları işlemiştir: Vasl ve kat‘ hemzeleri, cem-i mükesser, hecâ, taşğîr, nisbet, imâle, müzekker ve müennes, idgâm, maksûr ve memdûd isim, tasrif.

Dîneverî, vasl ve kat‘ hemzelerini ele aldığı birinci bölümde herhangi bir tanım vermeksizin doğrudan vasl hemzelerinin bulunduğu isimleri; vasl ve kat‘ hemzelerinin bulunduğu fiilleri sayarak örnek vermiştir.⁹³ İkinci bapta cem-i mükesser konusunu ele alan Dîneverî, cem-i mükesser ile cem-i sâlim arasındaki farkları, cem-i mükesserin kısımlarını ve vezinlerini ele almıştır.⁹⁴ Dîneverî hecâ ismini verdiği üçüncü bapta memdûd, maksûr, mehmûz, vasl, kat‘, hazif, ziyade ve bedel gibi, sarf ilmine dair bazı kavramların tanımlarını ve bunlardan bazılarının hükümlerini ele almıştır.⁹⁵ Dördüncü babı ism-i taşğîr konusuna ayıran Dîneverî, burada ism-i taşğîrin kalıplarını ve yapısına göre kelimelerin ism-i taşğîr yapılma kurallarını aktarmıştır.⁹⁶ Beşinci bapta kısaca yapılarına göre kelimelerin ism-i

⁸⁵ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 410-429.

⁸⁶ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 438-448.

⁸⁷ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 453.

⁸⁸ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 455-461.

⁸⁹ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 463-469.

⁹⁰ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 471.

⁹¹ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 473-478.

⁹² Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 479-486.

⁹³ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 489.

⁹⁴ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 493.

⁹⁵ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 497.

⁹⁶ Dîneverî, *Simâru’s-smâ’a*, 505.

mensuba dönüştürülme kurallarını ele almıştır.⁹⁷ Altıncı bapta imâle konusunu ele almış, burada öncelikle imâlenin tanımını yapmış, daha sonra kısaca isimlerde ve fiillerde imaleye dair bazı hükümlere temas etmiştir.⁹⁸ Yedinci babı müzekker ve müennes konusuna ayıran Dîneverî burada ilk olarak müzekkerlik ve müenneslik durumunun isimlere özgü olduğunu, fiillerde ise sadece fâilin durumunu belirtmek için müenneslik alametinin geldiğini belirtmiştir. Bu bölümde müenneslik alametlerini de zikreden Dîneverî ayrıca müzekker olmanın asıl; müennes olmanın ise fer‘ olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Bu bölümün sekizinci babı idgâm hakkındadır. Dîneverî burada idgâmın tanımını yapmaksızın doğrudan, kelimenin durumuna göre idgâmın hükümlerini zikretmiştir. Dokuzuncu bap maksûr ve memdûd isimler hakkındadır. Dîneverî burada maksûr ve memdûd isimlerin kıyas yolu ile bilinen kalıplarını saymış; semâî olanların ise lügattan bakılmakla bilineceğini belirtmiştir.¹⁰⁰ Bu bölümün onuncu babına tasrif başlığını veren Dîneverî, bu bölümde bir kelimenin iki harften oluşmasının mümkün olmadığı gibi, sarf ilmine dair bazı genel kurallardan, asıl ve ziyadelik meselesinden, bütün harfleri aslî olan vezinlerden, bazı mazi ve muzari vezinlerden ve bazı iflal kurallarından söz etmiştir.¹⁰¹

3.5. Müellifin eserdeki metodu

Dîneverî mukaddimede eserdeki metoduna dair bazı ipuçları vermiştir. Buna göre eserde şu ilkelere riayet etmeyi planlamıştır:

- 1- Eserde Arapça ilminin kuralları sistemli bir şekilde yer alacak ve Arapça öğrenenlerin bilmesi gereken bütün konular bulunacak.
- 2- Eserde fazlaca istişhad ve temsil bulunmayacak, nahiv tartışmalarına girilmeyecek ve illetlerle meşgul olunmayacak.
- 3- Eser Arapça ile ilgili faydalı ve yararlı bilgileri içeren özlü bir risale olacak ve gereksiz bilgilerden arınmış olacak.¹⁰²

Bu ilkeler aslında Dîneverî’den nahivle ilgili bir kitap yazmasını isteyen öğrencisinin talebidir. Bununla birlikte o, bu talebin kabul edilmeye layık olduğunu söyleyerek¹⁰³ kendisinin de bu ilkeleri kabul ettiğine işaretle bulunmuştur. Şimdi Dîneverî’nin, eserinde bu ilkelere ne ölçüde riayet ettiği incelenecektir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, eser henüz nahiv ilminin gelişmekte olduğu bir dönemde yazıldığı için konuların sıralanışı modern dönemde yazılan nahiv kitaplarındaki gibi düzenli değildir. Ancak yazıldığı döneme kıyasla eserin belli bir sistematığı takip ettiği

⁹⁷ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 509.

⁹⁸ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 513.

⁹⁹ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 515.

¹⁰⁰ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 523.

¹⁰¹ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 527.

¹⁰² Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 133.

¹⁰³ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 133.

söylenbilir. Zira birinci bölümde nahiv ilmine girişte bilinmesi gereken kelimenin kısımları ve i'râb gibi öncelikli konular üzerinde durulmuş, ikinci bölümde nahiv ilminin asıl konuları işlenmiş ve üçüncü bölüm sarf ilmine ayrılmıştır. Yine eserde nahiv ilminin neredeyse bütün konuları yer almıştır.

Eserin mukaddimesinde her ne kadar istişhad (delil getirme) ve temsil (örneklendirme) olmayacağı söylene de burada kastedilen aşırı miktarda istişhad ve temsile başvurulmamasıdır. Zira istişhad ve özellikle de temsil olmayan bir nahiv eseri düşünülemez. Bu anlamda müellifin bu ilkeye de riayet ettiğini söyleyebiliriz. Zira eserde o dönemde yazılmış bu hacimdeki bir kitapta bulunandan daha az istişhad ve temsile başvurulmuştur. Eserde istişhad ve temsil sadedinde Arap şiiri, ayet ve hadisler zikredilmiştir.

Eserde, klasik nahiv eserlerindeki gibi uzayıp giden nahiv tartışmaları bulunmasa da ihtilafli konularda farklı görüşlere de yer verilmiştir. Bu anlamda eserde Halil b. Ahmed, Sibeveyhi, Müberred, Kisâî, Zeccâcî ve Ahfeş gibi Basra ve Kûfe ekolünün önde gelen nahiv âlimlerinin görüşlerini görebiliriz.¹⁰⁴

Dîneverî, her ne kadar mukaddimede illetlerle meşgul olmayacağını belirtse de bu ilkeye pek riayet edememiş ve eserde illetlere sık sık atıfta bulunmuştur. Öyle ki daha eserin başında nahiv illetlerinin kısımlarını ve türlerini saymıştır.¹⁰⁵ Bunun dışında eserin birçok yerinde nahiv kurallarını illetlerle açıklamış,¹⁰⁶ nadiren de olsa bu ilkeye atıfta bulunarak illetleri zikretmeye gerek olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁷ Ancak buna rağmen eser özellikle nahiv illetleriyle ön plana çıkmıştır. Burada şunu da belirtmekte yarar görüyoruz. Müellifin illetlerle meşgul olmayacağına dair söz tıpkı istişhad ve temsil ile meşgul olmayacağına dair sözü gibi değerlendirilebilir. Yani müellif aslında sadece birincil illetleri zikredip geçeceğini, ikincil, üçüncül vb. illetlerle veya illetlere yönelik tartışmalarla meşgul olmayacağını da kastetmiş olabilir. Eserin başında illetlerin taksimatını yaparken sadece birincil illetlerin türlerini sayması da bu durumun bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu durumda müellifin bu amacını da gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz.

Son olarak eserin tam da müellifin hedeflediği gibi Arapça ile ilgili faydalı ve yararlı bilgileri içeren, gereksiz bilgilerden arınmış özlü bir nahiv kitabı olduğu söylenebilir.

3.6. Eserde nahiv illetlerini ele alışı

Dîneverî, eserin mukaddimesinde illetlerle (ta'lîl) meşgul olmayacağına dair bir izlenim uyandırmış olsa da eserinde illetlere önem vermiş ve eser bu özelliği ile ön plana çıkmıştır. Eserin mukaddimesinden sonra nahiv ilminin sözlük ve ıstılah anlamlarını aktarmış ve hemen ardından da nahiv illetlerinin taksimatını ele almıştır.

¹⁰⁴ Dîneverî, *Simâru's-sınâ'a*, 243, 251, 253, 254.

¹⁰⁵ Dîneverî, *Simâru's-sınâ'a*, 135.

¹⁰⁶ Dîneverî, *Simâru's-sınâ'a*, 224.

¹⁰⁷ Dîneverî, *Simâru's-sınâ'a*, 217.

Dîneverî’ye göre nahiv illetleri iki kısım olup; birinci kısımdaki illetler Arap kelamına uygun olmakla birlikte Arapların dil mantığını anlamaya yardımcı olan illetlerdir. Bu kısımdaki illetlerin meşhurları 23 tanedir: Sema‘ illeti, teşbih illeti, istiğna illeti, istiskal illeti, fark illeti, tekid illeti, ta‘vîz illeti, nazîr illeti, nakîz illeti, manaya haml illeti, müşakele illeti, muadele illeti, kurb ve mücavere illeti, vucub illeti, tağlib illeti, ihtisar illeti, tahfif illeti, halin delalati illeti, asl illeti, tahlil illeti, iş‘âr illeti, tezdad illeti, evlâ illeti.¹⁰⁸ O, eserinde nahiv konularını işlerken yeri geldikçe konuyu bu illetlerle açıklamaya çalışmıştır. Bunun için bazen açıkça “Bunun illeti şudur...” gibi cümleler kullanırken,¹⁰⁹ bazen de “çünkü” anlamına gelen “لِأَنَّ” veya “لِأَنَّ” gibi ifadeler¹¹⁰ kullanmıştır.

Dîneverî eserinde ikinci kısımdaki illetlerle ilgili bir bilgi vermemiştir. Ancak Süyûtî’nin belirttiğine göre Dîneverî’nin taksimatındaki ikinci kısım illetler ile İbn Serrâc’ın taksimindeki ikinci kısım illetler aynıdır.¹¹¹ İbn Serrâc’a göre ikinci kısımdaki bu illetlere illetu’l-illet denir ve Arap kelamına uygun konuşmada bu illetlerin bir katkısı yoktur. Örneğin fâilin merfû‘, mef‘ûlün ise mansûb olmasının gerekçesini açıklayan illetler bu kısma dahildir.¹¹²

Daha önce de ifade edildiği gibi Dîneverî nahiv konularını işlerken sık sık illetlere başvurmuş ve ilgili hükmü, illetleriyle açıklamaya çalışmıştır. Bu illetlerden bazıları şu şekilde zikredilebilir:

1- Mübtedanın marife olması şarttır. Çünkü cümlenin tam bir anlam ifade etmesi beklenir. Hâlbuki mübteda nekire olduğu zaman bu anlam ortaya çıkmaz.¹¹³

2- İsm-i fâil fiil gibi amel edebilir. Çünkü ism-i fâil ile fiil-i muzari arasında lafız ve anlam bakımından çeşitli benzerlikler bulunmaktadır.¹¹⁴

3- Tesniyedeki nun harfî müfretteki tenvine ivaz olarak getirilmiştir ve bundan dolayı muzâf olunca müfrette tenvin düşerken, tesniyede nun düşer.¹¹⁵

4- Fiillerde asıl olan mebni olmak iken fiil-i muzari mu’reb olmuştur. Çünkü fiil-i muzari şu üç hususta isme benzer:

a) İsimler elif-lam takısı alarak umumîlikten hususiliğe geçtiği gibi fiili muzari de sîn/س veya sevfe/سَوْفَ harfleri ile hâlden istikbâle geçerek hususileşir.

b) İsimlerin başına ibtida lâmı (lâmu’l-ibtida) geldiği gibi fiil-i muzarinin başına da ibtida lâmı gelebilir.

¹⁰⁸ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 135.

¹⁰⁹ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 224.

¹¹⁰ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 194.

¹¹¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 73.

¹¹² Ebû Bekr es-Serrâc Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetfî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1996), 35.

¹¹³ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 194.

¹¹⁴ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 315.

¹¹⁵ Dîneverî, *Simâru’s-sinâ’a*, 224.

c) İsm-i fâil ve fiil-i muzari arasında harf sayısı ve harekeli harf/sâkin harf bakımından benzerlik bulunmaktadır. Örneğin ضَارِبٌ ve يَضْرِبُ kelimelerinde hem harf sayısı hem de harekeli ve sakin harflerin diziliş sırası aynıdır.¹¹⁶

5- Cinsi nefyeden lâ/ل harfi inne/ئِنِّ gibi ismini nasb, haberini raf' eder. Çünkü lâ/ل harfi inne/ئِنِّnin zıddıdır. Celîs ed-Dîneverî buna nakîz illeti der.¹¹⁷

6- Soru (istifhâm) ismi olan kem/كَمْ'den sonra gelen temyizcin müfred mansûb olmasının sebebi كَمْ'in mürekkebe veya ukûd sayılara benzemesidir.¹¹⁸

7- Kem-i haberiyyeden sonra gelen temyizcin müfred mecrur olmasının sebebi de kem-i haberiyyenin çokluktan kinaye olmasıdır. Bu da yüz ve yukarısına benzemektedir.¹¹⁹

8- Tesniye kelimelerde ya/ي harfinden önceki harfin harekesinin fetha olmasının sebebi istiskâlî (ağırlık) engellemektir. Çünkü kesreden sonra ya/ي harfinin gelmesi ve onun da peşinden kesre harekeli bir harfin bulunması dile ağır gelir. Aynı şekilde dammeden sonra ya/ي harfine geçiş yapmak da dile ağır geldiği için bu harfin harekesi fetha yapılmıştır.¹²⁰

9- Cem-i müzekker salim kelimelerin ref hali vav/و; tesniye kelimelerin ref hali ise elif ile olur. Tesniye, daha fazla kullanıldığı için, cem-i müzekker salimden daha ağırdır ve ağırlık-hafiflik dengesini sağlamak için (muâdele illeti) hafif olan elif harfi tesniyeye, ağır olan vav harfi de cem-i müzekker salime verildi. Fâilin merfû', mef'ûlün ise mansûb olmasının sebebi de bu illettir.¹²¹

10- Sonunda tâ-i merbûta/ت bulunan müennes bir kelime cem'î müennes sâli) yapılacağı zaman sonuna tâ-i mebsûta/ت geleceği için müfredindeki tâ-i merbûta/ت düşürülür. Çünkü bir kelimedede iki tane müenneslik/te'nîs alametine gerek yoktur (istiğnâ illeti).¹²²

Sonuç

Celîs ed-Dîneverî hicrî beşinci yüzyılda yaşamış bir nahiv, kıraat ve lügat alimidir. Onun nahiv ilmine dair yazdığı *Simâru's-Sinâ'a Fî İlmi'l-Arabîyye* isimli eserin, kendisine aidiyetinde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Dîneverî bu eserde belli bir sistematığı takip etmiş; hem nahiv hem de sarf ilmine dair temel konuları işlemiştir. Bu eseri ayrıcalıklı kılan bir diğer unsur, Dîneverî'nin eserde nahiv illetlerine yönelik verdiği bilgiler olmuştur. Dîneverî'nin eserde konuları işlerken sık sık nahiv illetlerine başvurması onun nahiv illetlerini savunduğu sonucunu ortaya çıkarır. Eserde aktarılan 23 illet türü Dîneverî'den önce zikredilmiş değildir. Bu durum gerek Dîneverî'nin gerekse eserinin nahiv illetlerindeki önemini ortaya koymaktadır.

¹¹⁶ Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 236.

¹¹⁷ Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 346.

¹¹⁸ Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 424.

¹¹⁹ Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 424.

¹²⁰ Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 231.

¹²¹ Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 230.

¹²² Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 16.

Dîneverî'nin bu eserinde nahiv ekollerine yönelik yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda onun Basra dil ekolüne mensup olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira eserinde gerek Basra gerekse Kûfe ekollerine mensup dil âlimlerinin görüşlerine yer vermesine rağmen sürekli olarak Kûfe ekolünün görüşlerini eleştirmiş ve Basra ekolünün görüşlerini ise desteklemiş ve kendisinin de bu ekole mensup olduğunu gösteren ifadeler kullanmıştır.

Kaynakça

- Bağdâdî, İsmâil Bâşâ. *Hedyyetu'l-ârifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1959.
- Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. nşr. Gottthelf Bergstraesser. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Dânî, Ebû Amr. *Câmi'u'l-beyân fî'l-kırâ'âti's-seb'i'l-meşhûre*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Dayf, Şevki. *el-Medarisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-meârif, 1968.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Dîneverî, Hüseyin b. Musa Celîs. *Simâru's-sinâ'a fî İlmî'l-Arabîyye*. thk. Muhammed b. Halid el-Fadıl. Riyad: Câmiatu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1990.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yâkup. *el-Bulğâ fî terâcimi eimmeti'n-nabvi ve'l-luğâ*. thk. Muhammed el-Misrî. Şam: Dâru Sa'dî'd-Dîn, 2000.
- Geylani, Mahfuz. *Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Hamîdullah, Muhammed. “Dîneverî Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/356-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hansârî, Muhammed Bâkır. *Ravdâtu'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdât*. 8 Cilt. Tahran: Mektebetü İsmâiliyyân, 1970.
- İbn Ebî Davud. *Kitâbu'l-mesâbih*. thk. Muhibbuddin Abdüssübhan Vâiz. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-beşâir, 2002.
- İbn Gazvî, Muhammed b. Abdurrahman. *Dîvânu'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1970.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fî'n-nahv*. thk. Abdülhüseyin el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- İlhan, Avni. “Hansârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/48. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 4 Cilt. Şam: Müessesetü'r-Risâle, 1957.

Madazlı, Ahmet. “İbn Şüreyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi ilm-i usûli'n-nahv*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve' n-nubât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1964.

Tüccar, Zülfikar. “Dîneverî Nasr b. Ya'kûb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/359. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yazıcı, Hüseyin. “İbn Kuteybe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/145-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yazıcı, Tahsin. “Dînever”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/356. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yemânî, Abdülbâkî b. Abdülmecid. *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimi'n-nubât ve'l-luğaviyyîn*. thk. Abdülmecîd Deyyâb. Riyad: Merkez el-Melik Faysal, 1986.

Yetik, Erhan. “Dîneverî Ebu'l-Abbas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

OSMANLI DEVLETİ'NDE VEKÂLET AKDİNİN UYGULANMASI (1008-1009/1599-1600 TARİHLİ B-18 NUMARALI BURSA ŞER'İYYE SİCİLİ ÖRNEĞİ)*

IMPLEMENTATION OF ATTORNEY AGREEMENT IN OTTOMAN EMPIRE (JUDICIAL RECORDS OF BURSA NO: B-18, DATED 1008-1009/1599-1600)

Habibullah HABİB

Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Görevlisi –
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Doktora Öğrencisi.

İstanbul/Türkiye. habibullah.habib@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5532-012X>.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Kasım 2020/ 16 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Ocak 2020 / 6 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 460-483.

Cite as / Atıf: Habib, Habibullah. "Osmanlı Devleti'nde Vekâlet Akdinin Uygulanması (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicili Örneği) [The Crime of "İgtyâl / Assassination" in Islamic Law and its Legal Results]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 460-483.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

* Bu makale, *b.1008-1009/ m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tablîli*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 2019) başlığıyla hazırladığımız yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

Öz

Toplumda hukukî işlemlerin genellikle ihtiyaç duyan gerçek kişiler tarafından yapılması esastır. Ancak bazı durumlarda hukukî işlemler, bizzat kişi tarafından gerçekleştirilemez. Bunun ehliyet gibi hukukî veya maddi sebepleri veyahut ticari işlemleri hızlı bir şekilde gerçekleştirme amacı bulunabilmektedir. Bu gibi durumlarda bir kimsenin adına ve hesabına bir başkası tarafından (kanunen veya irâde yoluyla) o kişinin ihtiyacı olan hukukî işlemin yapılmasını mümkün kılan vekâlet akdine ihtiyaç duyulmaktadır. Toplumsal hayatta hukukî bir uygulama olarak büyük önem taşıyan bu vekâlet akdinin Osmanlı döneminde yaygın bir şekilde halk arasında kullanıldığı görülmektedir. Bu uygulamalar, insanların sosyal yaşamda birçok konuda birbirlerinin yardım ve desteğine muhtaç oldukları gibi vekâlet alanında da birbirlerine ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Bu durum, Osmanlı döneminde toplumda var olan sevgi, saygı, yardımlaşma ve karşılıklı güvene de işaret etmektedir. Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nde Vekâlet Akdinin uygulanması bağlamında Bursa şer'iyeye sicillerinden B-18 numaralı sicilde vekâlet akdi ile ilgili yer alan kayıtlar muhteva açısından incelenmiş, kayıt numaraları gösterilerek vekâlet akdinin uygulamaları değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku/Fıkıh, Osmanlı, Vekâlet, Şer'iyeye Sicilleri.

Abstract

It is essential that legal transactions are generally carried out by real people who personally need them. However, in some cases, it cannot be possible for real people to take legal action personally. They can have legal -like licence- or financial reasons, or aim to carry out the transaction quickly in business life. In such cases, attorney agreement which is a social institution allowing someone (by law or will) to take legal action on behalf on the real person is necessary. It can be seen that attorney agreements which have a great importance as a legal practice were widely used in Ottoman society. These practises show clearly that like in many other fields of life, people need each other's help and support in the field of attorneyship as well. At the same time, this shows us Ottoman people's mutual respect, love, cooperation culture and confidence. In this article, records related to attorney agreement in B-18 numbered record of Bursa judicial records, are examined in terms of content and indicating their record numbers, implementations of attorney agreements are analysed.

Key Words: Islamic Law, Ottoman, Attorneyship, Judicial Records.

Extended Abstract

Man is a social being. People who live together should know their rights and responsibilities and fulfill this requirement. In this context, people aimed to create an awareness of individual and social responsibility. Attorneyship is, in a sense, undertaking responsibility. This responsibility depends on whether the person is responsible in terms of capability. Responsible and competent people may bear responsibility by law or will. When we look carefully at the attorney records in the registry mentioned before, it is understood that in the relevant Ottoman period, people with incomplete competence or without competence, who were not able to do a legal transaction personally due to a legal reason, performed many legal transactions that they could not perform, thanks to the legal representation of the attorney. In addition, it is understood that real people who are competent and do not have a legal obstacle are able to carry out many legal transactions that they cannot perform or commercial transactions that they can carry out, based on the principle of trust, by attorneyship to perform quickly. Because it is often not possible for a person to carry out all his legal actions in practice himself, due to material reasons such as sickness, old age and conviction. In this sense, attorneyship is a voluntary disposition. Individuals may face the problems we mentioned in exercising their civil rights. While some of these problems may be voluntary, some may be involuntary. Actually, in this sense, attorneyship is a legal act to facilitate people's lives and prevent loss of rights.

When looking carefully at the records related to attorneyship in the said registry, it is seen that this attorneyship, which is very important as a legal practice in social life, was widely used among the people in the Ottoman period. These practices show that people need each other's help and support on many issues in social life and they also need each other in the field of attorneyship. This situation points to the love, respect, solidarity and mutual trust that existed in the society during the Ottoman period.

Considering the studies on attorneyship applied in the Ottoman period today, studies have been carried out based on the theory, regardless of the practice. We believe that it is necessary to apply to practice as well as theory in order to reach solid conclusions and findings on such issues. The most obvious primary sources to reflect the practice are the shariah registers. From the Ottoman religious registers, "Bursa Sharia registry numbered B-18 dated 1008-1009 / 1599-1600" includes the judgments of the religious court, the records, the decrees reaching the court and various legal issues. In our study, the subject of attorneyship, which is one of the related fiqh issues, is discussed in order to reflect the practice. In addition, not all issues related to attorneyship existing in theory have been addressed, only attorneyship applications in the registry were examined. In this study, firstly, the records in the said registry regarding attorneyship application were scanned and their number was determined. Then the contents of the records were examined, not all of the records were shown, only one record regarding each determination / application was evaluated by giving an example. Other records were referenced in the footnote. While citing the sample records, Shuhudu'l-bal, which is at the end of the records, is not included in order not to increase the volume of the article. Based on the contents of the records, the findings we made for practical purposes were compared with the theoretical information, briefly analyzed and referenced to classical fiqh books for extensive information.

In the said period, it is seen Muslims represented non-Muslims. We think that it is natural for a Muslim to represent a non-Muslim, as every individual is considered equal in the Ottoman society in some subjects.

When we look carefully at the records related to attorneyship and similar legal practices in the Sharia registers, it is determined that the religious registers in the Ottoman Empire have been kept in a very healthy way and have reached the present day and that these registers are of great importance in terms of Islamic history and especially the history of fiqh. Therefore, the records are the most obvious documents showing that beyond the theories in the science of fiqh, they were practically applied in their own environment and logic, that they distributed justice and that they were the application of the Hanafi law in the Ottoman Empire in a certain period of the Hanafi fiqh history.

GİRİŞ

Bilindiği üzere insanların haklarını koruyup adaleti tevzi edecek olan “Adli yargı birimi” bir devletin en önemli müesseselerinden biridir. Bundan dolayı asr-ı saadetten itibaren İslam devletlerinde bu konuya özel önem verilerek adaletin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için her türlü tedbir alınmıştır. Bu tedbirlerden birisi, mahkeme kayıtlarının tutulmasıdır. Osmanlı Devleti’nde şer‘iyye sicilleri¹ gayet sağlıklı bir şekilde tutularak adalet düzenin sürdürülmesi sağlanmıştır. Osmanlı şer‘iyye sicillerinden “1008-1009/1599-1600 tarihli B-18 numaralı Bursa şer‘iyye sicili” şer‘î mahkemenin verdiği hükümleri, kayıtları, mahkemeye ulaşan fermanları ve çeşitli fikhî konuları içermektedir. Çalışmamızda ilgili fikhî konulardan birisi olan vekâlet konusu ele alınmıştır. Diğer konular, makalemizde incelenmemiştir. Ayrıca teoride var olan vekâlet ile ilgili bütün meseleler de ele alınmamış, sadece sicilde yer alan vekâlet uygulamaları incelenmiştir. Bu çalışmada öncelikle söz konusu sicilde vekâlet uygulaması ile ilgili yer alan kayıtlar taranarak sayısı belirlenmiştir. Sonra kayıtların muhtevası incelenmiş, kayıtların tamamı gösterilmeyip her tespite/uygulamaya ilişkin sadece bir kayıt örnek verilerek değerlendirilmiştir. Diğer kayıtlara ise, dipnotta atıf yapılmıştır. Örnek kayıtlar aktarılırken kayıtların sonunda bulunan Şuhudül-hâl de² makalenin hacminin artmaması için yer verilmemiştir. Şer‘iyye sicillerinde bir kayıt sadece tek bir konuyu değil, aynı zamanda ana konu yanında birkaç yan konuyu da içerebilmektedir. Bu makalede örnek olarak aktarılan kayıtlarda bu hususun ortaya konulmasına da çalışılmıştır.

Şunu belirtmekte fayda var ki söz konusu tezde ilgili kayıtlar, mümkün mertebe hatasız bir şekilde okunup Arapça olan kayıtlar Arapça, Osmanlı Türkçesi’yle kaleme alınan kayıtlar da Osmanlı Türkçesi ile bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Akabinde Arapça olan kayıtlar

¹ Şer‘iyye sicillerine, sicillât-ı şer‘iyye, kadı defterleri, mahkeme defterleri, sicillât defteri, kadı sicilleri, defâtir-i şer‘iyye, kadı divanı, mahkeme kayıtları ve zapt-ı vakâyı‘ sicilleri de denilmektedir.

² Sicillerde genel olarak iki tür şahitlik yer almaktadır. Biri ispat vasıtası olarak bilinen kayıtların muhtevasında o kaydın konusuyla alakalı olan şahittir. Diğer ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi kayıtların sonunda şühûd, şühûdü’l-hâl, udülü’l-müslimîn, şühûdü’l-udul tabirleri ile bulunan mahkeme kaydıyla ilgili şahitlerdir ki kayıtların sonunda bulunmaktadır. Şühûdü’l-hâl, Kadıların, davalara bakmak üzere veyahut kâtiplerin vakaları kayda almak için yaptıkları oturumlarda dava ve kayıtlara bir heyet halinde mevcudiyetleri kayıtlarda önemle işaret edilen ayrıca sicile kaydedilen karar ve vakaların altında isimleri olan üç, beş, altı ve bazen daha fazla sayıdaki şahitlerdir. Bunlar, hukuki anlamda mahkemede bir jüri heyeti görevini üstlenmemektedirler. Bu şahitler iki önemli işlevi yerine getiren kişilerdir. Bu iki işlevden birincisi, mahkemede görülen davaya o andaki izleyiciler olarak mahkemenin açık yapıldığının şahitleridir. İkincisi bunlar, ilgili dönemin şartları gereği mahkemenin resmi kayıtları yanında ileride aynı olayın bir kez daha, herhangi bir sebeple gündeme gelmesi halinde bilgilerine başvurulacak şahitlerdir. Osmanlı mahkemelerinde meclis-i şer‘de veyahut tescil zamanında bir gelenek olarak genellikle şühûdü’l-hâl bulunmuştur. Yalnız, bahsettiğimiz bu şahitlerin seçilmesi gelişigüzel yapılmayıp, mahalledeki ileri gelenler, yaşlı, tecrübeli ve itibarlı kişiler tercih edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Habib, *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer‘iyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkah İlmi Açısından Tablîli*, 602-650; Hülya Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü’l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”, *Bilgi* 44 (Kış 2008): 25-44; Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1974), 1: 404-405; Rifat Özdemir, “Ankara Esnaf Teşkilatı (1785-1840)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 165-166.

günümüz Türkçesine tercüme edilmiş ve Osmanlı Türkçesi ile kaydedilen kayıtlar da transkripsiyon edilmiştir.³

Vekâlet sözlükte teslim etmek, yetinmek, bir işi güvenilir birine bırakmak, vekil olmak, vekile verilen yetki ve vekilin ameli manalarına gelmektedir.⁴ İstilahta bir kimsenin bizzat kendisinin de yapabileceği bir hukukî işlem ve meşru tasarruf için bir şahsı kendi yerine yetkili kılmasını ve bu yetkiyi ifade eder.⁵

Vekâlet, sosyal hayatta büyük önem taşıyan hukukî bir meseledir. İnsanlar dünyada birçok konuda olduğu gibi vekâlet alanında da birbirlerinin yardım ve desteğine muhtaçtırlar. Bir kimse yapabileceği bir işi, özellikle hukukî bir işlemi, herhangi bir mazereti ve probleminden dolayı başka birisine tefviz edip onun vasıtasıyla yaptırabilir. Aynı zamanda bu durum, toplumda halkın karşılıklı saygı, sevgi, yardımlaşma kültürü ve güvenini artırmakta büyük rol oynamaktadır. İslam dünyasının her döneminde olduğu gibi Osmanlılar döneminde de bu hususa çok önem verilmiştir. Bu hususa önem verilmesinin sebebi İslamiyet'in konuya gösterdiği hassasiyettir.⁶

İncelediğimiz şer'îyye sicilinin vekâlet ile ilgili kayıtlarına bakıldığında bir şahsın başka bir şahsa vekâletini verme işleminin, dışarıda veya mahkemede genellikle şahitler huzurunda yapıldığı açıkça ifade edilmektedir. İlgili şahitlerin adı, soyadı, oturduğu yer ve varsa görevi zikredilmektedir. Örnek olarak aşağıdaki kayda bakılabilir:

“37A/401. *Fahrü'l- 'ulemâ' i'l-muhakkikîn zuhrü'l-fudelâ' i'l-mudakkikîn Mevlânâ 'Abdullah Efendi ibnü'l-merhûm Zeyni Çelebi zîde fadluhu cânib-i şerîflerinden huşûş-ı âti' z-zikre ikrâra vekil olub vekâleti fahrü'l- 'hutebâ' Ahmed Çelebi ibni Ca'fer ve fahrü'l-cuyûş Pir Ahmed Çavuş ibni Zeyni Çelebi şehâdetleriyle şâbit olan zuhrü'l-a' yân Fethullah Çelebi ibni el-Hâc 'Ali meclis-i şer'î şerîfde işbu hâfîzü'l-kitâb 'Ali Çelebi ibni Ya' kub mahdarında bi'l-vekâle ikrâr ve takrîr-i kelâm idiüb bundan akdem müvekkilim mûmâ-ileyh 'Abdullah Efendi mezbûr 'Alican Çelebi'ye ve Eriş Mehmed ve Bostan Beg nâm kimesneler ber vech-i iştirâk yüz on biñ akçe virüb meblağ-ı merkûmdan otuz biñ akçesini mezbûr Arîk Mehmed yedinden alub kabđ eyleyüb otuz biñ akçesini mezbûr Bostan Beg yedinden alub kabđ idiüb mezbûr 'Alican Çelebi'niñ ve merkûman Mehmed ve Bostan Beg'iñ zimmetlerini huşûş-ı mezbûre müte'allik da'vâ ve münâze'ât ve eymân ve mühâsemâtdan ibrâ'î 'âmm ile ibrâ ve iskât-ı tâm ile iskât idiüb yedime vech-i merkûm üzere hat ve hatmi müstemil temessük verdi didikde vekil-i mezbûr kelimât meşruhasında mezbûr 'Alican Çelebi bi'l-muvâcehe taşdik eyledikde mâ hüve'l-vâki' ğıbbe'î- taleb ketb ü tahrîr olunub yedime*

³ Konuyla alakalı olarak aşağıdaki tezin tasnif bölümünden söz konusu kayıt numaralarını takip ederek sicilin metnine müracaat ediniz. Habib, “b.1008-1009/m.1599-1600 Tarıhli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkah İlmi Açısından Tablîli”, 32.

⁴ Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, “Vekâle”, *el-Mu'cemu'l-Veçz*, (el-Metabiu'l-Amiriyye, 2008), 680; Ahmet Muhtar Ömer, “v-k-l”, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muasira*, 1. Baskı (Kahire: Âleme'l-Kütüb, 2008), 3: 2489-2490.

⁵ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Abkâm*, (Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2: 282; Muhsin Câbirî Ârablû, *Ferheng-i Istilâhât-ı Fıkah İslâmî (Der Babü Müâmelât)*, (Tahran: Çâphâne-i Sipher, 1362/1983), 182-183; Mehmet Erdoğan, “Vekâlet”, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyatı, 2005), 601; Cerces Cerces, “Vekâlet”, *Mu'cemu'l-Mustelehâtü'l-Fakhiyye ve'l-Kânûniyye*, (Beyrut: eş-Şirketü'l-âlemiyye lî'l-Kitâb, 1996), 322; Ali Bardakoglu, “Vekâlet”, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İlmi Müşavir ve Redaktör. İbrahim Kafi Dönmez, (İstanbul: MÜİFVY, 1997), 4: 452; Ahmet Akgündüz, “Vekâlet”, *Osmanlı Tarıh ve Hukuk İstılabları Kâmûsu*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 1311.

⁶ Bkz. en-Nisâ 4/35; el-Kehf 18/19; et-Tevbe 9/60.

def“ *olındı tahrîren fî evâili şehri Zilkâdeti's-şerîfe min şuhûri sene şemân ve elf iki varağa işâ'aca mufaşşalen kayd olunmuşdır gâflet olunmaya. (Vekâlet ve ibrâ)*”⁷

Bazı kayıtlarda nadir olsa da hiçbir şahit zikredilmeksizin vekilin şeriatın ortaya koyduğu yönetime göre tayin edildiği ifade edilmektedir. Buralarda da şahitler huzurunda tayin edildiği anlaşılır. Örnek olarak şu kaydı verebiliriz:

“13A/128. *Huşûş-ı âti'z-zikre zevcesi Fâtıma bint Mehmed nâm Hâtun cânibinden bimâ-hüve tarîkü's-şubût şer'an vekâleti şâbit olan Mustafa b. Halil nâm kimesne mezbûre Fâtıma'nın sâbıkan zevci olan işbu hâmil-i kitâb Sinân b. Hamza nâm kimesne mağdarında takrîr-i merâm idiüp bundan akdem müvekkiletim merkûme mûmâ-ileyh Sinân'dan iki biñ akce mehir ve karđ-ı şer'iden üç yüz akce hakkın ve nafağa-i 'iddetin cümle alup kabđ ve istîfâ eyleyüp huşûş-ı mezküre mûte'allık da'vâ ve talebden mesfûr Sinân'ın zîmmetini ibrâ'-i 'âmm ve iskâf-ı tamm ile ibrâ' ve iskâf eyledi ve mestûr Sinân dahi merkûme Faţımanın hicir ve terbiyesinden olan 'Âyişe nâm kızına mûte'allık da'vâ ve talebden fâriğ olup zikrolunan huşûşlara mûte'allık da'vâ ve nizâ'dan birbiriniñ zîmmetlerini ibrâ'-i küllî ve iskâf-ı kaţ'î eylediler deyu bi'l-vekâle ikrâr ve i'tirâf eyledükde muqarrun-leh-i merkûm Sinân muqırr-ı merkûmun vech-i meşrûh üzere şâdir olan kelâmın vicahen ve şifâhen taşdıq u tahtık idiüp mâ-hüve'l-vâkı' bi't-taleb ketb ü tahrîr olındı. (Vekâlet ve ibrâ)*”⁸

Kayıtlara bakıldığında vekâlet verilirken, genellikle aşağıda gösterilen kalıplardaki ifadelerin kullanıldığı göze çarpmaktadır.

“... Vekâleti şer'an sabit olan ...”⁹

“... Kimesneler şehadetleriyle vekâleti sabit olan ...”¹⁰

“... Tasdik etmeye vekil...”¹¹

“... Kimesneler şehadetleriyle muhâlea ve ibrâya vekâleti sabit olan...”¹²

1. Vekâlet Akdinin Unsurları ve Şartları

İlgili kayıtların bazılarında, icap ve kabul açık bir şekilde bulunmaktadır. Yukarıda örnek olarak aktardığımız kayıtlarda olduğu gibi bazı kayıtlarda ise icap ve kabul açık bir ifade ile bulunmaz. Ama bunların muhtevalarına dikkatle bakıldığında icap ve kabulün yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira müvekkil belli bir hukukî işlemi için vekil tayin etmiş ve vekil de o işlemi üstlenip yerine getirmiştir. Ayrıca kayıtlarda vekâlet tarafları, müvekkil (vekâlet veren) ve vekil (yetkili kılınan şahıs) kimlikleri tespit edilerek (yani kimin kime vekâlet verdiği) ve vekâlet konusu (hangi konularda vekâlet verildiği) açıkça ifade edilmektedir. Örnek olarak aşağıdaki kaydı verebiliriz:

“97A/77. *Bursa şehrinin Hayrettin Paşa mahallesinden Osman kızı Hatice, meclis-i şer'î şerîfe hazır olup işbu kayıt sahibi Seyyid kasım oğlu Hacı Abdullah'ı, Muhammed oğlu Baba isimli kimseyle, bütün bölge ve şehirlerde rayiç ve geçerli olan 20000 gümüş dirhem mehir*

⁷ Konuyla alakalı örnek olarak ayrıca bkz. 2A/12, 10A/93, 59B/655, 80B/901, 85A/949.

⁸ Konuyla alakalı örnek olarak ayrıca bkz. 1B/8, 39B/425, 46A/500, 72A/794.

⁹ Örnek olarak bkz. 22A/235.

¹⁰ Örnek olarak bkz. 3A/20.

¹¹ Örnek olarak bkz. 59B/656.

¹² Örnek olarak bkz. 6A/52.

karşılığında kendisini evlendirmesi için vekil tayin etti. Hacı Abdullah da vekâleti kabul ederek yerine getirmeyi yüz yüze sözlü olarak üstlendi. Bu kayıt 18.06.1008 tarihinde kaleme alındı. (Vekâlet)”.¹³

Ayrıca müslümanın müslümana, müslümanın zimmiye, gayri müslimlerin birbirlerine¹⁴, erkeğin kadına, kadının erkeğe, kocanın karısına ve kardeşin kardeşe vekillik yaptığı açıkça görülmektedir.¹⁵

Sicilde yer alan vekâlet uygulamalarına dikkatle bakıldığında, ilgili dönemde vekâlet akdinin Hanefî fakihlerinin ortaya koyduğu şartlara riayet edilerek gerçekleşmiş olduğu anlaşılmaktadır. Hanefilere göre vekâletin rüknü icap ve kabulden ibarettir. İcap, muhataba ulaşması gereken bir irade beyanı olarak müvekkil tarafından yapılır. Kendine ait bir hukukî işlem ve meşru tasarruf için başkasını kendi yerine yetkili kılmak isteyen müvekkil, bu iradesini vekâlet veya bu anlama gelen bir lafızla ifade eder. Kabul ise kural olarak vekil tarafından yapılır. Kabulün sarîh olması zorunlu olmayıp zımnî de olabilir. Binaen aleyh vekil, kendisine yapılan vekâlet teklifini red etmeyerek o teklifin gereğini yapmaya girişmesi kabul sayılır.¹⁶ Vekâlet ile ilgili Hanefî fakihlerinin ortaya koyduğu şartlar genel olarak şunlardan ibarettir: 1. Müvekkilin tasarrufa muktedir olması (vekâlet konusu olan işi bizzat yapmaya muktedir olması) şarttır. Bu sebeple tasarrufa muktedir olmayan kimsenin o tasarrufu başka birisine tefviz etmesi mümkün değildir. Mesela mecnun, gayri mümeyyiz çocuğun kendi işini başkasına vekâlet yoluyla devretmesi caiz değildir. 2. Vekilin âkil ve mümeyyiz olması şarttır. Binaenaleyh baliğ olması şart değildir. 3. Vekilin tevkil edildiği hususla ilgili haberinin olması. 4. Vekâletin cehalet-i fahişe ile meçhul olmaması, 5. Vekâlet konusunun yerine getirilmesi mümkün olan konulardan olması. Binaenaleyh vekilin erkek, hür, müslüman olması şart değildir.¹⁷

Hukukî işlemlerin esasını ihtiyaçlar belirler. Bu nedenle sosyal hayatın gereği olarak bu tür işlemlere ihtiyaç duyulur. Bu yüzden yukarıdaki örnek kayıtlarda görüldüğü üzere ilgili dönemde müslümanlar birbirlerine birçok hukukî konuda vekil olmuşlardır.¹⁸ Ayrıca gayri müslimler de birbirine vekil olmuşlardır. Sicilde gayri müslimlerin birbirlerine vekâlet ettikleri

¹³ Bu kaydın muhtevasında vekilin tayin edilmesi herhangi bir şahidin huzurunda yapıldığı açık bir ifadeyle zikredilmemektedir. Ancak vekâlet işlemi mahkemede yapıldığı için şuhûdü'l-hâl huzurunda yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. İlgili kayıttaki şuhûdü'l-hâller şunlardır: Mustafa Çelebi b. Mehmet, Molla Ali b. Hacı, Hacı Mehmet b. Nurullah, Hacı Hüseyin b. Mahmut, Abid b. Şerif, Recep Çelebi b. Sefer, Kâdızade diye bilinen Bostan Çelebi, Mustafa b. Yusuf el-Muhdir, Mahmut b. Yusuf. Konuyla alakalı örnek olarak ayrıca bkz. 24B/267, 9A/77, 9B/93, 6B/57, 37B/405, 22A/235.

¹⁴ Bir sonraki sayfada kayıt örnekleri verilecektir.

¹⁵ Örnek olarak bkz. 6B/58, 17B/184, 38A/411, 41B/443, 51A/562, 59B/654, 60B/665, 70A/776, 79A/819, 86A/957.

¹⁶ Alaüddin Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmet Abdulmevcut, 2. Baskı (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003), 7: 426-427; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967), 6: 312-315.

¹⁷ Molla Hüseyin, *Dîrerü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, 2: 282-283; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 316-319.

¹⁸ Konuyla alakalı olarak aşağıdaki tezin tasnif bölümünden müslümanların birbirlerine yaptıkları vekâletleri ile ilgili tespit edilip belirlenen kayıt numaralarını takip ederek sicilin metnine müracaat ediniz. Habib, “*b.1008-1009/m.1599-1600 Tarihlî B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkah İlmi Açısından Tablî*”, 32.

ile ilgili iki kayıt bulunmaktadır. Bu iki kayıt gayet kapsamlı ve açık kayıtlardır. İslam toplumunda bir gayri müslimin diğer bir gayri müslime vekâlet etmesinde İslâm hukuku açısından bir sakınca olmadığı bilinen bir gerçektir. Zira yukarıda izah edildiği üzere müslüman olmak, vekâlette şart değildir. Söz konusu iki kayıttan birini örnek olarak verebiliriz:

“6B/58. Kalyoli kızı Şitanu isimli kardeşi tarafından, Kopeli oğlu Bali ve Penayut oğlu Ejğuri'nin şahadetleriyle ati bey' ve kabzı semen için vekâleti sabit olan Yani oğlu Hurşule ikrar etti: Vekâleti hasebiyle kayıt sahibi Zimmîye Sume kızı Ejğuri'ye mülkiyeti müvekkiline ait olan yerleşim mekânını satmıştır. Mezkûr müşteri yerleşim mekânını kendi malıyla kendine satın almıştır. Yerleşim mekânı Bursa vilayetinin Temur Taş köyünde olup iki alt oda ve avluyu içermektedir. Bu yerleşim mekânının bir tarafı umumi yola, bir tarafı boş toprağa ve diğer iki tarafı Kenîse'ye sınırdır. İlgili yerleşim mekânını bütün sınırlarıyla birlikte belirli ve kabzedilen semen karşılığında satmıştır. Semen miktarı, bütün ihtiyaçlarda rayiç olan 6400 gümüş dirhemdir. Bu satım akdi kat'î, sahih ve şer'î olup icap ve kabulü içermektedir. Mukarrın ikrarı sahih ve şer'îdir ki ilgili olayı tasdik etmek için zevcesi adı geçen Ejğuri tarafından vekil tayin edilen ve vekâleti mezkûr iki şahidin şahadetleriyle sabit olan, Keryaki oğlu Kofnus isimli zimmî yüz yüze sözlü olarak tasdik etti. (Bey' akdinde vekâlet ve bey' bat)”.¹⁹

Sicilde müslümanların ve zimmilerin kendi aralarında birbirlerine vekâletleri ile alakalı örnekler bulunduğu gibi müslümanların zimmilere de vekil olmaları dikkat çekicidir. Sicilde bazı işlemlerde az da olsa müslümanların zimmilere vekâlet ettikleri göze çarpmaktadır. Müslümanların birbirleri için yaptıkları vekâlet kayıtlarına nazaran müslümanların zimmilere yaptıkları vekâlet kaydının az olmasının sebebi kanaatimizce o toplumda zimmilerin az olmasıdır. Örneğin:

“25B/276. Mahrûse-i Brusa'da vâki' Bulğârlar mahallesinden Menol veled-i Girkor nâm zimmî tarafından huşûs-ı âti'l-beyâna Hüseyin bin 'Abdullah ve Derviş bin 'Abdullah nâm kimesneler şahadetleriyle vekâleti şâbit olan Hasan bin Murâd merķûm Menol'uñ zevcesi olan işbu hâmileti'l-kitâb Şâfine bint Tedorî nâm zimmîye mahdârında bi'l-vekâle ikrâr-ı şahîh-i şer'î ve i'tirâf-ı şarîh-i mer'î idüib mezbûr Menol Rumeli vilayetinde Sirûz nâm kaşabadan mahrûsa-i mesfûreye gelub mezbûre Şafine'yi tezvîc eylemişdir hâlâ sâkin olduğu menzilde olan esbâb ve eşķâl ve emti'a ve aķmîşe ve menzil-i mezbûr ve sâyir emlâk ve emvâl ve yorgân ve döşek ve yaşdik ve sâyir ortalarında ma'lûm olan esbâb-ı kalîl ve keşîr ve naķîr ve kıtmîr her ne ise cümlesi mezkûre Şâfine'niñdir bi-vechim mine'l-vucûh zikrolunan esbâb ve eşķâlde haķķım olmayub cümlesi zevcetim merķûme Şâfine'niñdir dedi deyu vekâleten ikrâr ve i'tirâf eyledükde muķarrun-lehâ merķûme Şâfine vicâhen ve şifâhen taşdik ve taķķîk idüib mâ-hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olındı. (Vekâlet ve nikâhtan sonra esbâb menzil)”.²⁰

2. Sicilde Yer Alan Vekil Türleri

“Vekil, kendisine başkası tarafından bir iş tefviz edilen kimsedir”.²¹ Sicilde şu vekil türleri yer almaktadır: Vekil-i âmm, vekil-i hâs, vekil-i mutlak, vekil-i müseccel ve vekil-i ticari. Şimdi sicilde yer alan vekil türlerini sırasıyla kısaca açıklayalım:

¹⁹ Ayrıca bkz. 20B/218; Nazari bilgi için bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 319.

²⁰ Ayrıca bkz. 17B/184.

²¹ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 311.

1. Vekil-i âmm, birçok hukukî iş için tayin edilen vekile denir ki bu tür vekâlete vekâlet-i âmme ve vekâlet-i mufavvaza denir.²² Mesela sicilde şahıs “seni bütün dava ve işlerim için vekil tayin ettim” diyerek birisini vekil tayin etmektedir.²³

2. Vekil-i hâs, husus ifade eden bir söz ile belirli bir ya da birden fazla hukukî iş için tayin edilen vekile denir.²⁴ Mesela sicilde şahıs “seni müteveffa kızımdan şer'î miras yoluyla bana intikal eden hakkımı talep etmek için vekil ettim” diyerek birisini vekil seçmektedir.²⁵ Bu tür vekilin sadece tayin edilen işlerde tasarruf yetkisi bulunmaktadır. Onun dışında müvekkilin diğer işlerinde tasarruf hakkı yoktur.²⁶ Sicilde en çok bu tür vekâlet ile ilgili kayıt vardır.²⁷

3. Vekil-i mutlak, vekâleti hiçbir müddet ve şarta muallak ve hiçbir kayda mukayyet olmaksızın hukukî bir işlem için tayin edilen vekile denir.²⁸ Mesela sicilde vekil, “seni şu hususa vekil tayin ettim” diyerek nasedilmektedir.²⁹

4. Vekil-i müseccel, vekâleti resmi bir şekilde mahkeme tarafından hukukî bir iş yapmak için kayıtlı ve tasdikli olan vekile denir ki bu tür vekile kanuni ve resmi vekil de denilebilir.³⁰ Sicilde çeşitli hukukî işler için müvekkil tarafından vekil tescil edilmektedir.³¹

5. Vekil-i ticari, ticari işler için tayin edilen vekile denir. Bu tür vekillere alış-veriş vekili de denilebilir.³² Sicilde çeşitli alış-verişlerde vekil tayin edilmektedir.³³

3. Sicilde Yer Alan ve Vekâlete Konu Olan Hususlar

İlgili kayıtlarda vekâlet konusu (hangi konularda vekâlet verildiği) net bir şekilde kaydedilmektedir. Bir veya birden fazla konuda, kişilere vekâlet verilmektedir. Bu bağlamda genellikle sosyal hayatta akla gelebilecek her türlü konuda vekâlet verilmektedir. Sicildeki vekâlet konularını genel olarak şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Muhâlea, 2. Evlilik, 3.

²² Erdoğan, “Vekâlet”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 601; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılabatı Fıkıhîyye Kamusu*, 6: 312.

²³ Bkz. 44B/478.

²⁴ Bkz. Akgündüz, “Vekâlet”, *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstılabları Kâmûsu*, 1311; Cerces, “Vekâlet”, *Mu'cemü'l-Mustelebât'l-Fıkıhîyye ve'l-Kânûnîyye*, 323.

²⁵ Bkz. 41B/443

²⁶ Bkz. Akgündüz, “Vekâlet”, *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstılabları Kâmûsu*, 1311; Cerces, “Vekâlet”, *Mu'cemü'l-Mustelebât'l-Fıkıhîyye ve'l-Kânûnîyye*, 323.

²⁷ Aşağıdaki tezin tasnif bölümünden söz konusu kayıt numaralarını takip ederek sicilin metnine müracaat ediniz. Habib, “*b.1008-1009/m.1599-1600 Tarıblı B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tablîli*”, 32.

²⁸ Erdoğan, “Vekâlet”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 601; Akgündüz, “Vekâlet”, *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstılabları Kâmûsu*, 1311.

²⁹ Bkz. 79B/887, 81B/913.

³⁰ Akgündüz, “Vekâlet”, *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstılabları Kâmûsu*, 1312; Cerces, “Vekâlet”, *Mu'cemü'l-Mustelebât'l-Fıkıhîyye ve'l-Kânûnîyye*, 324.

³¹ Bkz. 9A/77, 95A/1038.

³² Cerces, “Vekâlet”, *Mu'cemü'l-Mustelebât'l-Fıkıhîyye ve'l-Kânûnîyye*, 323.

³³ Bkz. 9B/93, 36B/394.

Evlilik Nafakası, 4. Boşanma, 5. Bey' akitleri, 6. İcâre akdi, 7. Hibe, 8. Borç, 9. İbra', 10. Sulh.³⁴

3.1 Vekâlet Yoluyla Evlilik

İncelediğimiz sicilde evlilik konusuyla alakalı sadece bir kayıt bulunmaktadır. Söz konusu kayıt, vekâlet yoluyla evlilik meselesini içermektedir. İlgili kayıt, yukarıda “vekâlet akdinin unsurları ve şartları” başlığı altında örnek olarak verilmiştir. Kaydın muhtevası özet olarak şundan ibarettir: Evlenmek isteyen Osman kızı Hatice, meclis-i şer'î şerife gelip Seyyid Kasım oğlu Hacı Abdullah'ı, Muhammed oğlu Baba isimli kimseyle, 20000 gümüş dirhem mehir karşılığında kendisini evlendirmesi için vekil tayin etmiştir. Hacı Abdullah da vekâleti kabul ederek yerine getirmeyi yüz yüze sözlü olarak üstlenmiştir.³⁵

Söz konusu sicilde aile hukukunun nikâh konusuyla ilgili sadece bir kayıt bulunurken aile hukukunun diğer bir konusu olan boşanma kayıtları oldukça fazladır. Bu durumun muhtemel iki sebebi vardır. Birincisi; Fıkıh ilminde evliliğin inşası veya bozulması tarafların irade beyanları ile gerçekleştiğinden, ayrıca kayıt altına alınması şart koşulmamıştır. Boşanma kayıtlarının nikâh kayıtlarına göre daha fazla olması ise taraflara yüklenen sorumlulukların yerine getirilmesine yöneliktir. Dolayısıyla Osmanlı sicillerinde genellikle nikâhlar değil daha çok boşanma olayları sicillere kaydedilmiştir. Çünkü mahkemeler sorun odaklı çalışan kurumlardır. Ancak bu durum Osmanlının nikâh ile ilgili kayıt tutmadığını ya da o dönemde nikâhların gelişi güzel yapıldığını göstermez. Nikâhla ilgili ilk kayıtlar Yıldırım Bayezid döneminde tutulmaya başlanmış hatta Şeyhülislam Ebussuud Efendi de hâkimin izni olmadan kıyılan nikâhları yasakladığına dair bir fetva çıkarmıştır. Özellikle 16.yy'dan sonra fakir halkın kızlarının zorla evlendirildiği, bazılarının da zorla eşlerinden boşandırılıp başka kimselerle evlendirildiği iddiaları duyulduğunda, bu iddiaların süratle araştırılıp ilgili kimselerin ve bu konuda ihmalkâr davranan görevlilerin şiddetli şekilde cezalandırılacakları bildirilmiştir. Bununla beraber 16.yy'dan daha erken tarihlere ait nikâhla ilgili vergilendirmenin nasıl olacağı, kimden ne kadar vergi alınacağını belirten kayıtlar da mevcuttur. Ancak devletin akdedilen bütün nikâhları kayıt altına aldığını söylemek de mümkün değildir.³⁶

3.2 Vekâlet Yoluyla Yapılan Muhâlea (Kadının Talebi Sonucu Karşılıklı Rızayla Boşanma)

Osmanlı şer'iyeye sicillerinde ve özellikle bu sicilde günümüz İslam dünyasının aksine, o dönemde diğer boşama usullerine göre en yaygın kullanılan, muhâlea yoluyla boşanma

³⁴ Örnek olarak bkz. 24B/267, 9A/77, 9B/93, 6B/57, 37B/405, 22A/235; Geniş ve nazari bilgi için bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmîye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 312-315.

³⁵ Bkz. 9A/77.

³⁶ Konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Muhammet Tayyib Kılıç, *Teori ve Pratiği Bağlamında İslam Hukuku (18. Yüzyıl Diyarbakır Örneği)*, (Diyarbakır: A Grafik Tasarım Tanıtım Promosyon Web Hiz Mehmet Zülküf Altındağ, 2016), 20-22; Mehmet Akif Aydın, “Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* /3 (1982): 4-6; Alaaddin Aköz, “XVI. Yüzyıla Ait Bir Nikâh Defteri ve Bazı Değerlendirmeler”, *İstem* /3 (Aralık 2004): 93.

usulüdür. Söz konusu sicile bakıldığında karı-koca tarafından yapılan muhâlea ile ilgili kayıt bulunduğu gibi vekâlet yoluyla yapılan muhâlea ile ilgili de kayıt bulunmaktadır.³⁷ Sicilde kayıt sayısı bakımından muhâlea kayıtları, bey' akitlerinin kayıtlarından sonra ikinci sırada yer almaktadır. Muhâlea kayıtları toplam 55 adet olup 46'sı karı-koca tarafından yapılan muhâlea ile ilgili ve 9'u ise vekâlet yoluyla yapılan muhâlea ile ilgilidir.³⁸

Sicilde muhâlea yoluyla boşanmaların diğer boşama türlerinden³⁹ fazla olması fıkhıta boşama hakkının büyük oranda erkeğe ait bir hak olması ile ilgilidir. Ayrıca Hanefi fıkhının tatbik edilmesi de muhâlea kayıtlarının fazla olmasında etkilidir. Çünkü Hanefi mezhebinin boşama konusunda çerçeveyi en dar tutan mezhep konumunda olması, kadına çıkış yolu olarak muhâlea seçeneğini bırakmıştır. Bir diğer muhtemel sebebi de; karşılıklı anlaşmaya dayandığından ileride çıkması muhtemel sorunlara karşı tedbir alma düşüncesi ile mahkemeye taşınmış olabileceği düşüncesidir. Boşama kayıtlarının kadınlar tarafından mahkemeye bildirilmesinde, ileride yapabilecekleri evliliklere eski kocalarının karşı çıkmasını engelleme; erkekler tarafından mahkemeye bildirilmesinde ise mehir, nafaka gibi mali sorumlulukların önüne geçme düşüncesi etkili olmuştur. Fıkıh ilminde boşama genellikle erkeğin tek taraflı irade beyanı ile gerçekleşmektedir. Erkeğin boşaması beraberinde birtakım mali mükellefiyetler de getireceğinden kocalarından boşanmak isteyen kadınlar bu hususlardan da vazgeçip kocalarının kendilerini boşamalarını istemişlerdir. Bu nedenle ilgili sicilde neredeyse bütün muhâlea kayıtları kadınların mehirlerinden feragat ettikleri, iddet nafakalarından ve ikamet giderlerinin karşılanmasından kendilerinin sorumlu olduğu şeklindedir.⁴⁰

Vekâlet yoluyla gerçekleşen muhâlea vakalarında vekil genellikle koca tarafından seçilmiştir. Kayıtlarda vekil ile ilgili gereken bilgiler sicile yazılmıştır. Mesela vekilin adı, baba adı, varsa vasfı ve görevi, müvekkili tarafından şahitler huzurunda vekil seçildiği, şahitlerin sayısı genelde iki kişiden oluşur. Onların adı, baba adı, yaşadığı mahalle, köy ve şehirleri, varsa vasfı ve görevleri, müvekkilin de adı, baba adı, yaşadığı yer/mesken, varsa vasfı ve görevi zikredilmektedir. Örnek olarak şu kaydı verebiliriz:

"2B/14. Aşağıda zikredilecek olan muhâlea ve ibrâ için Karahisar sakinlerinden Yahşi oğlu demirci Muharrem isimli şahıs tarafından vekil tayin edilen ve vekâleti Hacı Mehmet oğlu Mehmet ve Hasan oğlu Hüseyin'in şahitlikleriyle sabit olan Mehmet oğlu İsmail ikrar etti: Vekâleti hasebiyle müvekkilinin zevcesi Ahmet kızı Cihan'ı nikâhta ona verilen mehri geri alma, iddet nafakası ve bütün davalardan vazgeçmesi karşılığında boşadı. Artık Cihan kocasından ayrılmıştır. Kocasına helal değildir. Ancak yeni nikâh akdi ve yeni mehir ile helal olur. Sonra her ikisi bütün dava ve çekişmelerden özellikle zevciyet hukukuna ilişkin

³⁷ Örnek olarak bkz. 2B/14, 24B/267, 31A/341,66B/736, 79A/883, 82A/918.

³⁸ bkz. Habib, "h.1008-1009/m.1599-1600 Tarıhli B-18 Numaralı Bursa Şer'ıyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkah İlmi Açısından Tablîli", 19. Bursa şer'ıyye sicilleri üzerinde konuyla alakalı yapılan genel bir çalışmada da benzer durum ortaya çıkmıştır. Bkz. Saadet Maydaer, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer'ıyye Sicillerine Göre)", U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/1 (Ocak 2007): 299-320. Diyarbakır şer'ıyye sicilleri üzerinde yapılan bir çalışmada da aynı durum ortaya çıkmıştır. Bkz. Kılıç, *Teori ve Pratiğ Bağlamında İslam Hukuku (18. Yüzyıl Diyarbakır Örneği)*, 39.

³⁹ Diğer boşama türleri ile ilgili sicilde 8 adet kayıt bulunmaktadır.

⁴⁰ Aşağıdaki tezin tasnif bölümünden söz konusu kayıt numaralarını takip ederek sicilin metnine müracaat ediniz. Habib, "h.1008-1009/m.1599-1600 Tarıhli B-18 Numaralı Bursa Şer'ıyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkah İlmi Açısından Tablîli", 19.

davadan birbirlerinin zimmetini husumet ve çekişmeye son verici bir şekilde ibrâ etmişler. Şöyle ki eğer ilgili hususa dair birisinden dava sadır olursa hâkimlerin yanında işitilmeyip valilerin indinde kabul edilmez. Bu ikrar sahih ve şer'î olup, Cihan tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edildi. Bu kayıt 25.05.1008 tarihinde kaleme alındı. (Vekâlet yoluyla muhalea ve ibrâ)".⁴¹

Tasnif tablosu kısmında gösterileceği üzere sicilde karı-kocanın vekilleri tarafından yapılan muhâlea ile ilgili sadece bir kayda rastlamaktayız. Burada karı-kocanın her ikisi tarafından vekil seçilerek muhâlea, vekiller yoluyla gerçekleşmiştir. Önceki paragrafta belirtilenler dışında bu kayıta dikkat çekici mesele şudur ki vekil, biri asıl şahit diğer ikisi ise fer' şahitten oluşmak üzere üç şahidin şehadetiyle vekil seçilmiştir. Kayıt şu şekildedir:

"66B/736. Aşağıda zikredilecek olan muhâlea için Ermbak kasabasından Ramazan oğlu İbadi tarafından şer'î vekil tayin edilen Hacı Muslihuddin oğlu Hamdi Halife, vekâleti Şemseddin oğlu Mehmet (asl şahit) , Fethülla oğlu Hacı Pir Ahmet ve Mustafa oğlu Derviş'in (fer' şahitler) şahitlikleriyle sabit olduktan sonra, vekâleti hasebiyle, işbu kayıt sahibi Fakih kızı Fatma tarafından vekil tayin edilen ve vekâleti Veli oğlu Seyit Mustafa ve Arslan oğlu Mustafa'nın şahitlikleriyle sabit olan Veli oğlu Seyit Nevid isimli şahsın huzurunda müvekkilinin ismi geçen karısını muhâlea yoluyla nikâhta ona verilen mehri geri alma, iddet nafakası ve bütün davalardan vazgeçmesi karşılığında boşadı. Bu muhâlea, sahih ve şer'îdir. Sonra her ikisi bütün dava ve çekişmelerden özellikle zevciyet hukukuna ilişkin davadan birbirlerinin zimmetini ibrâ ettiler. Bu vaka gerçekleşip kaleme alındı. (Vekâlet yoluyla muhâlea, şehâdet ve ibrâ)"

İlgili dönemde karı-koca arasında dışarıda gerçekleşen muhâlea, bazen kadının veya kocanın vekili vasıtasıyla mahkemede ikrar edilip tescil edilmektedir. Örneğin:

"28B/314. Seyyid Mehmet İlyas oğlu Seyyid Mustafa tarafından zikredilecek olan muhâlea ve ibrâ konularını ikrar etmek için vekil tayin edilen ve vekâleti Seyyid Hasan oğlu Seyyid Abdurrahman ve Resul oğlu İbrahim'in şahadetleriyle sabit olan Ali oğlu Nasuh vekâleten ikrar etti: İşbu mezkûr müvekkili, zevcesi kayıt sahibi Abdullah kızı Hüsnâ ile nikâh akdinde ona verdiği mehri (miktarı 1000 dirhemdir) geri alma, onun iddet nafakası ve bütün davalardan vazgeçmesi karşılığında muhâlea yoluyla boşanmıştır. Bu karşılıklı rızayla boşanma sahih ve şer'îdir. Artık kadın kocasından ayrılmıştır. Binaenaleyh kocasına helal değildir. Ancak yeni nikâh akdi ve yeni mehir ile helal olur. Sonra her biri genel olarak bütün dava ve çekişmelerden ve özel mezkûr muhaleaya ilişkin davadan birbirlerinin zimmetini ibrâ etmişler, Bu ibrâ mer'î olup Ramazan ayının yirmesinde gerçekleşmiştir. (Muhâlea ve ibrâ)".⁴²

Fıkıh ilmine göre muhâleada karı-kocanın her biri veya her ikisi üçüncü bir şahsı vekil tayin edebilirler. Çünkü her ikisi vekil ve müvekkil olma yetkisine sahiptir. Bunların bizatihi muhâlea yapmaları nasıl caizse muhâlea için birini vekil tayin etmeleri ve vekil olmaları da caizdir. Ayrıca muhâlea akdi, alış-veriş gibi muâveze akdidir. Birisi bey' akdinde vekil ve müvekkil olabildiği gibi muhâlea akdinde de olabilir.⁴³

Yukarıdaki kayıtlarda görüldüğü üzere birkaç kayıt dışında muhâlea ile ilgili kayıtların hemen hemen hepsinde, muhâlea olayından sonra karı-kocanın bütün davalardan bilhassa zevciyet hukukuna müteallik davalardan birbirinin zimmetlerini ibrâ ettiklerini ve

⁴¹ Konuyla alakalı örnek olarak ayrıca bkz. 24B/267, 31A/341.

⁴² Konuyla alakalı örnek olarak ayrıca bkz. 79B/888, 85A/949.

⁴³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı*, 2: 283; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkühü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 4. Baskı (Dıışık: Dârü'l-fıkr, t.s.), 9: 7019.

yekdiğerinin üzerindeki eşyalarını geri aldıklarını görmekteyiz.⁴⁴ İbrâ konusyla alakalı ileride durulacaktır.

3.3 Vekâlet Yoluyla Evlilik Nafakası

Evlilik nafakasıyla alakalı olarak, ilgili sicilde iki tür kayıt bulunmaktadır. Biri gâip zevcin üzerine kadının nafakasının kadı tarafından yüklenmesi, diğeri ise gâip kocanın, kadının nafakasını üstlenmeye birisini vekil seçmesiyle ilgili kayıtlar bulunmaktadır.⁴⁵ İlk tür kayıtlar konumuz olmadığı için ikinci tür kayıtlarla ilgili şu olayı örnek olarak verebiliriz:

“10A/94. Mağrûse-i Brusa mahallâtından Yeñice Mahallesi sâkinelerinden İmtihânî bint Hüseyn nâm hâtun mahfil-i kadâda işbu hâmil-i kitâb Hüseyn bin ‘Abdullâh mağdarında tağrîr-i da‘vâ idüp bundan aqdem (târîh-i kitâbdan altı ay muqaddem) Qassaba-i Yârhisâr’dan zevcim Mağmûd bin Aşmed nâm yeñiceri sefer-i hümâyûna müteveccih oldıkda nafaqa ve kisvemi ve sâyir lâzım olan umûrumu görivirmek husûsı için merkûm Hasan’ı vekil ve yerine kâimmakâm nasbeylemiş idi. Hâlâ mesfûr Hüseyn altı aydan beri nafaqa ve kisevmi virmez. Vekâlet hasebiyle mezbûrdan taleb iderüm. Su’âl olunsun didükde bi’lmüvâcehe mezkûr Hasan’a su’âl olundukda fi’lvâki’ zevci mezbûr yeñiceri merkûma İmtihânîni nafaqa ve kisvesi husûsı için beni vekil nasbeyledi idi. Lâkin târih-i kitâbdan altı ay mukaddem mezkûre İmtihânî ile üç biñ akçe mehrî ve nafaqa-i ‘iddeti ve sâyir zevciyyete müte‘allik hûkûk üzere hul’ ve ibrâ eylediler. Binâen ‘alâ zâlike virmezim deyu cevâb virdükde mezbûre İmtihânî münkire olicak ‘akîbe’l-istişhâd Mustafa bin Meşmed ve Kuçuk bin Hıdır fi’l-vâki’ târih-i merkûmda mezbûre İmtihânî zevci mûmâ-ileyh Mağmûd Yeñiceri ile minvâl-i meşrûh üzere hul’ ve ibrâ eyledüklerine şahidlerüz ve şehâdet dahî iderüz deyu edâ-yı şehâdet eyledüklerinde gibbe ‘t-ta ‘dil ve ‘t-tezkiyye hayyiz-i kabûlde vâki’ olup mâ veqa ‘a bi’ t-taleb ketb ü tağrîr olındı. (Evlilik nafakası)”

Söz konusu kayıtların muhtevasına dikkatle bakıldığında ilgili dönemde kadınların nafaka ve diğeri ihtiyaçlarına mahkeme tarafından oldukça ehemmiyet gösterilmiştir. Nafaka ve diğeri ihtiyaçları için mahkemeye müracaat eden kadınlara kocası veya kocasının vekili üzerine nafaka miktarını belirlemiştir.⁴⁶ Bu hususa önem verilmesinin nedeni, kadının nafakasının kocası üzerine vacip olmasıdır. Çünkü akdi sahih anından itibaren kadının, müslüman, gayrimüslim, reşid-reşid olmayan büyük, küçük (cinsi ilişkiye girebilen)⁴⁷, fakir, zengin, olup olmadığına ve kocanın da hasta, inin, cinsi ilişkiye girmeye muktedir olması, zengin, fakir, müslüman, gayri müslim kimliğine bakılmaksızın bu kadının nafakasını ve ihtiyaçlarını, kocasının temin etmesi vaciptir. Bu vaciplik, kadının kendi nefsinin kocasının evinde kocasına teslim ettiği veya kendi hakkını kullanarak (mesela mehr-i mu‘aceli daha tarafına verilmemişse) yahut kocasının talep etmemesiyle nefsinin kocasına teslim etmediği vakit de geçerlidir. Çünkü nafaka kadının hakkıdır. Koca karısından nefsinin talep etme hakkına sahiptir. Kocanın kendi hakkını kullanmayarak, talep etmemesiyle kadının hakkı sâkit

⁴⁴ Bkz. 4B/36, 11B/111, 24B/267, 28B/314, 36A/391, 57B/637, 60A/644, 77A/855

⁴⁵ Aşağıdaki tezin tasnif bölümünden söz konusu kayıt numaralarını takip ederek sicilin metnine müracaat ediniz. Habib, “b.1008-1009/m.1599-1600 Tarihlî B-18 Numaralı Bursa Şer’iyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkah İlmi Açısından Tablî”, 33.

⁴⁶ Konuyla alakalı aşağıdaki tezin tasnif bölümünden söz konusu kayıt numaralarını takip ederek sicilin metnine müracaat ediniz. Habib, “b.1008-1009/m.1599-1600 Tarihlî B-18 Numaralı Bursa Şer’iyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkah İlmi Açısından Tablî”, 33.

⁴⁷ Cinsi ilişkiye giremeyen küçük kadının nafakası kocasının üzerine vacip değildir.

olmaz.⁴⁸ Binaenaleyh koca kendisi veya vekâlet yoluyla kadının nafakasını temin etmek zorundadır.

3.4 Vekâlet Yoluyla Boşanma Vakalarının Tescili

Karı-koca boşandıktan sonra bizzat kendileri veya vekilleri mahkemeye başvurup boşanmalarıyla ilgili birisi ikrar edip diğeri tasdik ederek, ihticac etmeye (delil göstermeye) ihtiyaç olduğunda kullanmak için mahkemeden şahitler huzurunda kayıt almışlardır.⁴⁹

55a/606. Maħrûse-i Brusa'da Maħsem Maħallesi sâkinelerinden İmtihâni bint Pîri nâm hâtun tarafından Seyyid Ħamza bin Seyyid 'ivađ ve Ħüseyin bin Mehmed şehâdetleri ile vekâleti sâbit olan Mehmed bin 'Ali nâm kimesne meclis-i şer'-i şerifde faħrî's-sâdât Es-Seyyid 'Ali bin Es-Seyyid Aħmed maħzarında taħrîr-i kelâm idüp müvekkiletim mezbûre İmtihâni'yi mûmâ-ileyh Es-Seyyid 'Ali nâm târiħ-i kitâbdan beş ay mukaddem tâlâk virüp hâlâ muṭallaqasıdır. Su'âl olunup taħrîr taħrîr olunmasın talep iderin didükde ğubbe's-su'âl fi'l-vâki' mezkûre İmtihâni'yi târiħ-i kitâbdan beş ay muṭaddem tâlâk virdüm el-ân muṭallaqadır deyu ikrâr ve i'tirâf itdükde muṭırr-ı mezbûruñ ikrâr-ı meşrûhun ve mezkûr vicâhen ve şifâhen tasdik ve taħkîk itdükde mâ-hüve'l-vâki' 'alâ vuḫû'ıhi bi't-ṭaleb ketb ü taħrîr olunup yed-i tâlibe vad' ve def' olındı ki vaqt-i hâcetde ihticâc idene. Taħrîren fi'l-'âşiri şehri Şaferi'l-ḫayr min şuhûri sene tis'a ve elf. (Talak)

3.5 Vekâlet Yoluyla Bey' Akdi

İlgili sicilde vekâlete dayalı satışlar ile alakalı kayıtlar da bulunmaktadır. Osmanlı döneminde kimileri bizzat kendi alış-verişini yapmaktayken, kimileri ise vekâlet yoluyla alış-veriş yapmaktadırlar. Ayrıca satım akitleri daha çok dışarıda halk arasında yapıldığı, sonra satıcının bizatihi kendisinin mahkemeye gelip, alıcının huzurunda onunla alışveriş yaptığını ikrar etmesi, alıcının da tasdik ederek mahkemede şahitler huzurunda alış-verişin sicile kaydedtirildiği kayıtlarda net bir şekilde ifade edilmektedir. Yahut satıcı yaptığı akdin mahkemede ikrar edilip, kaydedtirilmesi için kendi tarafından seçilen vekilin aynı işlemi yaptığına dair de birçok kayıt bulunmaktadır. Keza alıcının da yaptığı alışverişini kendi adına tasdik etmek için vekil seçmesi ve vekilin gidip tasdik etmesi de birçok kayıta göze çarpmaktadır. Ayrıca ilgili dönemde alış-veriş mahkemede şahitler huzurunda da yapılmaktadır.⁵⁰ Vekâlete dayalı satışlarla alakalı örnek olarak aşağıdaki kayda bakılabilir:

"36B/394. Zikredilecek olan bey' ve semeni kabzı için Abdullah kızı Mülayim tarafından vekil tayin edilen ve vekâleti İskender oğlu Mustafa ve Ali oğlu Ahmet'in şehadetleriyle sabit olan İsmail oğlu Seyyid Mahmut Çelebi ikrar etti: İşbu kayıt sahibi Behram kızı Fatma'ya mülkiyeti müvekkiline ait olan bir yerleşim mekânını satmıştır. Yerleşim mekânı, Bekir Hoca mahallesinde olup bir alt kat oda, sofa altında serdâb, bir özel oda, fırın, iki su varili, tuvalet ve avluyu içermektedir. Yerleşim mekânı, Hallaç Ali vakfına, Ramazan oğlu Sefer'in mülküne, umumi yola ve özel yola sınırdır. İlgili yerleşim mekânını bütün sınırlarıyla birlikte, belirli ve kabzedilen semen karşılığında satmıştır. Semen miktarı, 14000 gümüş dirhemdir. İlgili bey' sahih ve şer'î bir akittir. (Vekâlet yoluyla bey')"

⁴⁸ İbrahim Halebî, *Mülteka'l-ebbur*, thk. Vehbi Süleyman Ğavci Âlbânî, 2 Cilt (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1409/1989), 1: 300; Kâdihân, *Fetânâ Kâdihân*, (b.y.: y.y., t.s.), 1: 359; Damad Efendi Şeyhzade, *Mecma'u'l-ebbur fi Şerhi Mülteka'l-ebbur*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1317/1899), 1: 485; Hasan Rıza, *Abkâm-i Şahsiye Tercüme ve Şerhi*, (Der saadet: Mahmut Bey Matbaası, 1315/1897), 70.

⁴⁹ Örnek olarak bkz. 55A/606.

⁵⁰ Örnek olarak bkz. 22B/247, 37B/405, 84B/940, 56B/623, 67A/745.

Bu hususu, daha çok o dönemin düşünce ve sosyal yapısındaki değişiklikte aramak gerekmektedir. Vekil, İslam hukukunun ortaya koyduğu yöntemle tutulmaktadır. Ancak ilgili kayıtlar genelde kadınlara ilişkindir. Mesela kadınlar alış-verişlerini bizzat kendileri yaptıkları gibi, vekâlet vermek suretiyle de istediği malı ve mülkü bir başkasına satabilmekte ve aynı şekilde vekâlet yoluyla satın alabilmektedirler. Ancak ilgili kayıtların biri müstesna hepsinde, kadınların bey' akitlerini vekâlet yoluyla yapmış olmaları dikkat çekicidir. Fıkıh ilmi açısından kadının hâkim huzuruna çıkarak fikrini ifade etmesinin hiçbir sakıncası olmamasına rağmen kadınların alış-verişlerini vekil tutarak yapmalarının, o günkü sosyal ve içtimai şartlardan kaynaklandığı düşünülmektedir. Öte yandan vekâletle yapılan alış-verişlerin ekonomik hayata pratiklik ve sürat kazandırdığını söylemek mümkündür. Ayrıca kadınlar mahkeme huzuruna çıkmayıp vekâlet vermek suretiyle yaptığı alışverişleri mahkemede sicillere kaydettirmişlerdir. Kayıtlardan anlaşılacağı üzere, bir kadın herhangi bir erkeği şahitler huzurunda vekil tayin edebilmektedir.⁵¹

3.6 Vekâlet Yoluyla İcâre Akdi

İncelediğimiz sicilde diğer hukukî işlemlerin tam tersine vekâlete dayalı icâre akdi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak insanlar bazen yaptıkları icâre akdinin mahkemede tescilini vekâlet yoluyla gerçekleştirmektedirler. Örneğin:

"52A/573. Aşağıda zikredilecek olan kira akdinin ikrarı için el-mevlâ, el-'âlim, er-rebbânî, el-muhakkik, el-fâzil, es-samedânî, ed-dâric ilâ medâric-i rahmeti'l-bârî eş-şehîr mevlâna Molla Fenari Vakfı mütevellisinin temsilcisi 'umdetü erbâbı't-tdkîk, üsvetü ashâbı't-tahkîk Mevlâna Ahmet Efendi tarafından vekil tayin edilen ve vekâleti Mustafa oğlu Mevlâna Ahmet Efendi ve Hüseyin oğlu Hacı Mustafa'nın şahitlikleriyle sabit olan Hüdaverdi oğlu Mevlâna Hüseyin ikrar etti: Müvekkili işbu kayıt sahibi, Oruç oğlu Recep'e mülkiyeti vakfa ait olan bir değirmeni kiraya vermiştir. Değirmen, yerde olup Gökdere diye bilinen suyun üstünde halkalı olup kendi bölgesinde değirmenin vâkıfa nispet olduğu bilindiği sebebiyle tanıtım ve sınırlarının beyan etmeye ihtiyaç duyulmamıştır. İlgili değirmeni belirli bir süre için belirli ücret karşılığında kiraya vermiştir. Kira müddeti, ekteki tarihten itibaren tam bir seneye kadar olup kira miktarı kira süresince ilgili dönemde rayiç olan gümüş dirhem üzerinden 4000 dirhemdir. Bu kira akdi sahih ve şer'îdir. İlgili ikrar sahih ve şer'î olup mukarrun-leh tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edilmiştir. Bu vaka gerçekleşti. (Vekâlet ve kira akdi)"

Yukarıdaki kayıta görüldüğü üzere icâre (kira) kayıtlarında kimin neyi, hangi bedelle kiraya verdiği, kiranın süresi, hangi şartlarla kiralandığı, kime kiraya verildiği, vekâlet söz konusu olmuşsa vekilin kimliği açıkça tespit edilebilmektedir.⁵² İlgili kayıtlarda kira konusu ev, bahçe, kârhane (işyeri, fabrika), dükkân, kahvehane, han, hamam (özellikle kadınlara mahsus olan hamamlar) kazgan, bargirden (yük ve binek hayvanı beygir) oluşmaktadır.⁵³ İlgili kira işlemlerinde, kira ücreti günlük, aylık ve yıllık olarak alınmaktadır.⁵⁴ Kiralanan gayr-i menkul malın tamire ihtiyacı olduğunda, kimin tamir edeceği (kiracı mı veya mal sahibi mi)

⁵¹ Örnek olarak bkz. 2A/12, 6B/58, 36B/394, 23A/25, 89A/987; Nazari bilgi için bkz. Ebu'l-Leys Semerkandi, *Fetâvâ'n-Nevâzîl*, thk. Seyit Yusuf Ahmet, (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 410.

⁵² Örnek olarak bkz. 4A/32, 6A/51, 22B/242, 27A/296, 52A/573, 60A/658.

⁵³ Örnek olarak bkz. 6B/56, 12A/116, 18B/192, 20A/209,213, 20B/216, 32A/348, 48A/521, 64A/707, 84A/938.

⁵⁴ Örnek olarak bkz. 4A/32, 14B/144, 41B/444.

akit sırasında belirtilmektedir.⁵⁵ Bununla birlikte kadınların da kira akdi yaptıklarına ilişkin, özellikle kadın hamamlarını vakıflardan kiralamaları ile ilgili kayıtlara rastlanmaktadır.⁵⁶ Kayıtlara bakıldığında ilgili dönemde kimileri, dışarıda kira akdini yaptıktan sonra, kiracı ve kiraya veren her ikisi bizzat kendileri veya vekilleri mahkemeye gelip yaptıkları akdi kaydettirmekle birlikte, kimilerinin de bizzat mahkemede şahitler huzurunda kira akdi yaptıkları, müslümanların birbirleri ile kira akdi yaptıkları gibi, müslümanların zimmiler ile, gayri Müslimlerin birbirleriyle kira akdi yaptıkları da anlaşılmaktadır.⁵⁷ Ayrıca ortak olarak kira akdinin yapıldığına dair kayda da rastlanmaktadır. Mesela iki kişi bir dükkânı ortak kiralamaktadırlar. Kiralanan malın sahibi vefat edince, mal varisine intikal etmekte olup, kiranın varise ödenmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır.⁵⁸ Bütün bu işlemler, İslam Hukuku anlayışıyla uyum içindedir.⁵⁹

3.7 Vekâlet Yoluyla Hibe Kaydı

İlgili dönemde yakın akrabalar birbirine yardım etmek amacıyla yekdiğerine hibe etmekteyken insanların, akrabası olmayan kimselere de hibe ettikleri anlaşılmaktadır. Mesela şahıs, Allah rızası için borçluya borcunu hibe edip onun zimmetini ibrâ etmektedir. Bununla birlikte koca, hanımına mehir mukabili olarak ev ve bahçe hibe etmektedir.⁶⁰ Hibe akdi, tarafların her birisinin mahkemeye gelip ikrar etmeleriyle mahkemede kaydedildiği gibi vekâlet yoluyla her ikisinin vekillerinin ikrarıyla da mahkemede kaydedilmektedir. Örneğin:

“5A/39. *Huşûş-ı âti 'z-zikre Mehlikâ binti 'Abdullah nâm tarafından el-Hac Sinân bin 'Abdullah ve İbrahim ibnü'l-Hac 'İvaz şehâdetleriyle şâbit olan el-Hac Muştafa bin Hüsam meclis-i şer'-i şerîfde huşûş-ı âtiye İsmihân binti Hasan nâm hâton cânibinden şer'an vekâleti şâbit olan Mehmed bin Muştafa mahdarında taqrîr-i merâm idüib müvekkilem mezkûre Mehlikâ'nın mahrûse-i Brusa mahallâtından Enbiyâoğlu mahallesinde vâki ' beyne'l-cîrân ve lede'l-ahâli ma'lûmü'l-hudûd bir bâb âş evin hudûd ve tevâbi 'i ve kâffe-i hukuûk-ı merâfîki ile mesfûre İsmihân'a hibe-i şahîha-i şer'iyye ile hibe eyleyüb mezbûre İsmihân kabûl ve kabûl u teslim eyledi deyu ikrâr eyledikde mezkûr Mehmed vicâhen taşdîk ve tahkîk idüib mâ-hüve'l-vâki ' bi't-taleb ketb ü taqrîr olundu. (Vekâlet-i şer'iyye ve hibe-i sahihe-i şer'iyye)”*

3.8 Vekâlet Yoluyla Borcu Teslim Alma

İlgili sicilde borç vermekle ilgili kayıt bulunduğu gibi borcun ödenmesiyle ilgili de kayıt bulunmaktadır. Alacaklı borcunu bizzat aldığı gibi vesayet ve vekâlet yoluyla da alabilmektedir. Bu kayıtlara bakıldığında alacaklı alacağını aldıktan sonra, borçlunun zimmetini tamamen ibrâ etmektedir. İlgili kayıtlarda borç sebebi karz, alış-veriş, mudarebe, kefalet ve murabaha olup, borç konusunu para ve ipek oluşturmaktadır.⁶¹ Böylece hiçbir

55 Örnek olarak bkz. 38A/410.

56 Örnek olarak bkz. 18B/192, 19B/203, 26A/282.

57 Örnek olarak bkz. 20B/226, 23A/242, 41A/440, 45A/486, 49B/541, 52A/573.

58 Örnek olarak bkz. 20A/213, 61A/670.

59 Geniş bilgi için bkz. Şeyhzade, *Mecma'u'l-enbur fi Şerbi Mültekâ'l-ebbur*, 2: 367-375; Kâdihân, Fetâvâ Kâdihân, 2: 264-269.

60 Bkz. 37A/399, 7A/61.

61 Örnek olarak bkz. 6A/49, 12B/122, 16A/163, 16B/172, 19A/199, 20B/218, 21B/229, 25A/272, 77A/853.

anlaşmazlık kalmamaktadır. Bütün bu işlemlerin İslam hukuku anlayışıyla yapıldığı anlaşılmaktadır.⁶² Örnek olarak şu kaydı verebiliriz:

“53A/585. *el-Hâc Hüseyin bin 'Abdullah nâm kimesne meclis-i şer'de hâlâ sipahiler serdarı olan 'Ali Beg'i, Mahmud bin 'Abdullah nâm kimesneniñ at bahâsından ve odun bahâsından ve gulâm bahâsından zimmetinde olan otuz yedi biñ dört yüz toksan akçeyi kabda ve mezbûr el-Hâc Hüseyin'e işâle vekil-i şer'î naşb itdügi kayd olındı. (Deyn ve vekâlet-i şer'î)”*

3.9 Vekâlet Yoluyla İbra

İbra kelimesi lügatte borçtan kurtarma, kusur ve gûnahtan temize çıkarma, birisinin zimmetini fariğ etme, bir haktan beri kılma gibi manalara gelmektedir.⁶³ İstilahta İslâm borçlar hukuku terimi olarak ibrâ, bir kimsenin başka birisinin zimmetindeki hakkından vazgeçmesi ve haklarından feragat etmesini ifade eder.⁶⁴ İbrâ, Osmanlı hukuku açısından önemli bir yere sahiptir. Zira şer'îyye sicillerinde özellikle ilgili sicilde ibrânın bütün türleriyle ilgili çok sayıda örnek ve uygulamalar bulunmaktadır. İlgili kayıtlara bakıldığında gerek müslüman ve gerekse gayri müslim (Zimmiler ve Yahudiler) ibrâlarını daha çok mahkemede şahitler huzurunda yapmaktadırlar.⁶⁵ Bununla beraber az sayıda olsa bile tarafların arasında dışarıda ibrâ gerçekleşip sonra bizzat kendileri veya vekil tarikiyle mahkemede tescil etmektedirler.⁶⁶

Taraflar ya bizzat kendileri hukukî işlemini yapıp birbirinin zimmetini ibrâ etmektedirler veya vekil tarikiyle hukukî işlemini yapıp birbirinin zimmetini ibrâ etmektedirler.⁶⁷ İbrâ kayıtları mahkemede tescil edilirken, kâtip kimin hangi konuda, varsa hangi şartlarla ibrâ ettiğini net bir şekilde kaleme almaktadır. Ayrıca ibrâ kayıtları sicile geçirilirken, genellikle “*husûs-ı mezkûreye müteallik dava ve talepten mezbûrun zimmetini ibrâ-i âmm ve iskât-ı tâm ile ibrâ ve iskât eyledim şöyle ki bundan sonra benden veya vekilimden dava ve nizâ' sadır olursa mesmûâ ve makbûle olmaya*”, “*genel olarak bütün dava ve çekişmelerden ve özel olarak ilgili konuyla olan davadan çekişme ve husumete son vermek için zimmetini ibrâ ve iskât eyledim, bundan sonra ilgili hususa müteallik davam yoktur. Edersem veya ettirsem dahi hâkimin yanına işitilmeye ve kabul olmaya*” ve “*ihtilaf maddesine son vermek için zimmetini ...*” gibi kat'î ve şüphe ifade etmeyecek ifade ve cümleler kullanılarak ibrâ yapılmaktadır. Şüpheye yol açacak ifadelerden şiddetle kaçınıldığı açıkça anlaşılmaktadır.⁶⁸

3.10 Vekâlet Yoluyla Sulh

⁶² Nazari bilgi için bkz. Ali Haydar Efendizade, *Dürrü'l-Abkâm Şerh-i Mecelletü'l-Abkâm*, 3. Baskı (İstanbul: Hukuk Matabaası, 1330) 1: 244-245; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılabatı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 94-96; Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 1404-1427/1983-2006), 21: 102-120; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-Mubtâr*, thk. Hüsamüddin ferfûr, 1. Baskı (Dımeşk: Dârü's-Sekâfe ve't-Tirâs, 2000), 15: 185-191.

⁶³ Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Veciz*, “Berac”, 42.

⁶⁴ Bardakoğlu, “ibrâ”, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 2: 330; Akgündüz, *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstılabları Kâmûsu*, 556; Câbirî Arablû, *Ferhhang-i İstılabât-ı Fıkah İslâmî (Der Babı Müâmelât)*, 30-31; Cerces, *Mu'cemu'l-Mustelehât'l-Fıkhiyye ve'l-Kânûniyye*, 10.

⁶⁵ Örnek olarak bkz. 11B/113, 18B/197, 36A/391, 51B/570, 65B/724, 66B/740.

⁶⁶ Örnek olarak bkz. 16B/169, 50B/555, 78A/865.

⁶⁷ Örnek olarak bkz. 17B/184.

⁶⁸ Örnek olarak bkz. 2A/9,10, 6A/52, 52A/574, 58A/637, 65A/723.

Kayıtlara bakıldığında ilgili Osmanlı döneminde bazı arabulucuların, davalı, davacı veya vekilleri arasında sulh yaptıkları görülmektedir. Sulh dışarıda yapıp sonradan taraflar veya vekilleri mahkemeye giderek bunu kaydettirmektedirler. Arabulucular, mahkemede çıkabilecek tartışma ve anlaşmazlıkları giderebilmek ve tarafların arasında sulh yapmak için mahkemede bulunmakta olan kişiler yahut halk arasından bir grup özellikle ilgili mahallenin önde gelen kişilerinden oluşarak tarafların arasında sulhu gerçekleştiren kişilerdir. Ama ikinci ihtimalin olması daha yüksektir. Zira müslümanların arasında sulh yapan arabulucuların müslümanlardan oldukları açıkça ifade edilmekteyken zimmiler arasında sulh yapan kişilerin sadece arabulucu oldukları ifade edilip müslüman olup olmadıkları ifade edilmemektedir. Bu sebeple bu arabulucuların zimmilerden oldukları anlaşılmaktadır. Ancak müslümanlar veya zimmilerin her ikisinin arasında peygamber efendimizin “es-Sulhu seyyidü'l-ahkâm” hükümlerinin en güzeli sulhtur⁶⁹, sözünün fehvasınca sulh yapılmaktadır. Sulh kayıtları sicile geçirilirken, sulh konusu belirtildiği gibi, tespit edilen sulh bedeli ve miktarı da kaydedilmektedir. Sulh bedeli hem mal hem de paradan oluşmakta ve genel olarak sulh bedelinin sulh konusundan daha az olduğu görülmektedir. Tarafların rızasıyla aralarında sulh gerçekleştikten sonra, davacı davasından tamamen feragat ederek davalının zimmetini bütün davalardan özellikle ilgili davadan ibrâ etmektedir.⁷⁰ İlgili kayıtlara bakıldığında o dönemde sulhün rüknü olan icap ve kabul bulundurulurken İslâm Hukukunun ortaya koyduğu şart ve usullere göre sulh yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle sulh kayıtları sicile tutulurken İslâm Hukukunun aradığı bütün kurallara uyulmuştur denilebilir.⁷¹ Konuyla alakalı şu kayda bakılabilir:

“47A/510. Mahrûse-i Brusa muğâfâtından Felâdâr nâm karyede bundan akdem mahrûha merd olan Sivastos veled-i Keryazi nâm zımmîniñ li-ebeveyn karındaşı Vargi nâm zımmî kendü tarafından aşâleten ve kızkarındaşları Ergiye ve Ergiri taraflarından ve merd-i mezbûruñ vâlidesi Manolina binti Yani tarafından sulh ve ibrâ'-yi ati'z-zikre Yani veled-i Yorgi ve Keryazi veled-i Manol şehâdetleriyle vekâleti şâbit olduğdan soñra vekâleten meclis-i şer'-i şerifde işbu bâ'ışu't-tahrîr karye-i merķûme ahâlisinden Esterati veled-i Yortal muvâcehesinde ikrâr ve taqrîr-i kelâm idüb bundan merd-i mezbûr merķûm Esteratiniñ evinde mahruhâ maqtûl bulduğda biz merd-i mezbûri siz katl eyledüñ deyu dem diyetini mezbûrdan da'vâ eyledüğümüzde zımmî mezbûr dañi merd-i mezkûr benüm amcama gelüp ahşam olduğda eviime gelüp t'âm yedükden soñra merd-i mezbûr çardağdan inmek istediğünde çardağdan başı üstüne düşüp fevt olmışdur deyu cevâb virüb beynimizde münâza'ât-ı keşire vâki' olmuşdı. El-hâle haza ber-fehvâ-yı hadîs-i şerif-i seyyidü'l-enâm “eş-sulhu seyyidü'l-ahkâm” husûs-ı mezkûri yedi biñ aķçeye aşâleten ve vekâleten sulh idüb bedel-i şulhu alub kabđ idüb zimmetini merd-i mezbûruñ dem diyetine müte'allik de'âvi ve münâza'âtdan ibrâ eyledim didüğünde ğıbbet-taşdik ve t'-taleb mâ-veka'a kayd u ketb olındı. Tahrîren fi avâsıt-ı Zi'l-hicce'ti ş-şerife min-şühûr-i sene şemân ve elf. (Katl, sulh ve ibrâ)”

4. Vekâlet Konusuna İlişkin Kayıtların Muhteva Açısından Genel Tasnifi

69 Rabî b. Habib, *Mesnedü'r-Rabî' Bin Habîb*, (İslamweb.net: Mevsûatü'l-Hadis), “Talak, Hul' ve Nafaka bölümü”, (No: 579).

70 Örnek olarak bkz. 34A/374, 42B/453, 45B/489, 47A/510, 75B/832.

71 Nazari bilgi için bkz. Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Abkâm*, 2: 395-397; Nureddin Bâkânî, *Babrü'l-Anhür 'Alâ Mültekâ'l-ebbur* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru Osmaniye, 1635), 380-382; Abdurrahman Debbâsî, *Abkâmü's-Sulb Fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Dârü'l-verrâk, 2004), 41-84; Nezihammâd, *Akdü's-Sulb Fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, (Dımişk: Dârü'l-kalem, 1996), 23-54.

Habibullah HABİB

OSMANLI DEVLETİNDE VEKÂLET AKDİNİN UYGULANMASI (1008-1009/1599-1600 TARİHLİ B-18 NUMARALI BURSA ŞER'İYYE SİCİLİ ÖRNEĞİ)

Sicilde vekâletin çeşitli türleriyle ilgili kayıtlar bulunmaktadır. İlgili kayıtlar önce müslümanlar ve gayri müslimler arasında olup olmadığı tespit edilip belirlenecek, hemen akabinde kayıtlar muhtevasına göre tasnif edilecektir. Bu sebeple bazı kayıt numaraları aynı zamanda birkaç farklı başlık altında tablolar halinde gösterilecektir. Ancak sayı açısından kayıtların muhtevasına bakılmaksızın genel olarak kaç kayıt bulunduğu yazılacaktır ki toplam 114 kayıt bulunmaktadır.

ÇEŞİT	KAYIT SAYISI	KAYIT NUMARALARI
1. Müslümanların Birbirlerine Vekâleti	110	1B/8, 2A/12, 2B/14, 3A/20, 3B/27,28, 5A/38,39, 6A/52, 6B/57, 7B/67, 8B/77, 9A/81,84, 10A/93, 11B/112, 12A/115, 12B/121, 13A/128,129, 15A/150, 16B/169,171, 17A/174, 17B/185, 18B/196, 21B/231, 22A/235, 23A/250,251, 24B/264,267, 25B/278,277, 30B/334, 31A/336, 33A/360, 33B/367, 35B/387, 36B/394,398, 37A/401, 37B/405, 38A/411, 38B/415, 39A/418,420, 39B/425, 40A/428, 41B/443, 42B/455, 44B/478,483, 46A/500, 47A/507, 48B/525, 49A/536, 50A/550, 50B/555, 51A/562,563, 52A/573, 53A/582, 53B/586,587,588, 55B/607,608, 56A/616, 56B/620, 59B/653, 654, 655, 656, 657, 60B/665, 66B/735, 67B/747, 68A/752, 69A/763, 70A/776, 72A/794, 73A/806, 74A/819, 74B/828, 75B/833, 78A/866, 78B/877, 79A/879, 883, 884, 79B/886,887,888, 79B/891, 80B/901, 81B/913, 82A/915, 82B/923, 83A/926, 84A/938, 84B/940, 85A/949, 86A/957, 88A/948, 89B/991, 90A/994, 90B/996, 91B/1005, 92A/1013
2. Gayri müslimlerin Birbirlerine Vekâleti	2	6B/58, 20B/218.
3. Müslümanların Zimmilere Vekâleti	2	17B/184, 25B/276.
4. Davada Vekâlet	4	1B/8, 3A/20, 6B/57, 24B/264
5. İkrar ve Tasdik İçin Vekâlet	72	3B/27,28 5A/38,39, 9A/81, 12A/115, 12B/121, 13A/128, 16B/169, 17A/174, 17B/184, 185, 21B/231, 23A/250,251, 25B/276,278,277, 33A/360, 33B/367, 35B/387, 36B/398, 37A/401, 37B/405, 38A/411, 38B/415, 39A/420, 39B/425, 42B/455, 44B/483, 46A/500, 47A/507, 48B/525, 49A/536, 50A/550, 50B/555, 51A/563, 52A/573, 53A/582, 53B/587,588, 56A/616, 56B/620, 59B/653,654,655,656,657, 66B/735, 67B/747, 68A/752, 69A/763, 70A/776, 72A/794, 73A/806, 74A/819, 75B/833, 78A/866, 78B/877, 79A/879, 884, 79B/886,888, 79B/891, 80B/901, 82A/915, 82B/923, 84A/938, 84B/940, 86A/957, 90A/994, 90B/996.

6. Vekil-i Müseccel	9	8B/77, 41B/443, 44B/478, 79B/887, 81B/913, 82B/923, 83A/926, 95A/1038.
7. Vekâlet Yoluyla Yapılan Muhâlea:		
7.1 Kocanın Vekili Vasıtasıyla Yapılan Muhâlea	4	2B/14, 24B/267, 31A/341, 79A/883.
7.2 Kadının Vekili Vasıtasıyla Yapılan Muhâlea	1	82A/918.
7.3 Karı-Kocanın Vekilleri Vasıtasıyla Yapılan Muhâlea	1	66B/736.
7.4 Vekil Tarafından İkrar Edilen Muhâlea	3	28B/314, 79B/888, 85A/949.
8. Vekâlete Dayalı Bey' Akdi	10	2A/12, 6B/58, 9A/91, 30B/334,336, 36B/394,398, 59B/657, 74B/828, 89A/987.
Toplam	218	

Sonuç

İncelediğimiz dönemle ilgili şer'îyye sicilinde söz konusu vekâlet akdi ile ilgili bütün kayıtlar detaylı bir şekilde incelendikten sonra şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Toplumsal hayatta hukukî bir uygulama olarak büyük önem taşıyan vekâlet akdinin Osmanlı döneminde yaygın bir şekilde halk arasında kullanıldığı görülmektedir.

İlgili kayıtlara bakıldığında bir şahsın başka bir şahsa vekâletini verme işleminin dışarıda veya mahkemede genellikle şahitler huzurunda yapıldığı açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca birçok kayıta vekilin, şeriatın ortaya koyduğu yönetime göre tayin edildiği ifade edilmektedir. Vekilin de müvekkili tarafından tefviz edilen görevi layıkıyla yerine getirdiği kayıtlardan anlaşılmaktadır.

İlgili kayıtlarda vekâlet konusu (hangi konularda vekâlet verildiği) açık bir ifadeyle kaydedilmektedir. Bir veya birden fazla konuda kişilere vekâlet verilmektedir. Genellikle sosyal hayatta akla gelebilecek her türlü konuda vekâlet verilmektedir.

İlgili kayıtlara dikkatle bakılıp üzerinde durulduğunda Osmanlı Devleti'nin kendi tebaasının haklarını, hukukunu mümkün mertebe müslüman ve gayrimüslim ayrımı gözetmeksizin korumaya çalışmış olduğu görülmektedir. Osmanlı hukukunun kaynağı olan İslam dini, insanların her türlü beşerî haklarını özellikle devletler hukuku açısından en mükemmel şekilde değerlendirmiştir. Bu yüzden Osmanlı toplumunda da her birey bazı konularda eşit kabul edildiği için, bir müslümanın bir zimmiye vekâletini tabii karşılamak

gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca incelenen bu dönemde Bursa'da farklı etnik ve dini kökene mensup insanların birbiriyle çok yakın ilişki kurdukları görülüyor.

Bir kayıt hariç diğer bütün kayıtlarda kadınların bey' akitlerini vekâlet yoluyla yapmaları dikkate şayandır. Fıkhen kadınların hâkim huzurunda fikrini rahatlıkla ifade etmesinin hiçbir sakıncası olmamasına rağmen, kadınların vekil yoluyla alışveriş işlemlerini yapmalarının o günün ictima' şartlarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bununla birlikte vekâlet yoluyla yapılan alışverişin iktisadî hayata pratiklik ve hız kazandırdığının söylenmesi de gayet mümkündür. Ticari hayatta kadın-erkek ayrımı olmadan belirli şartlar yerine getirildiğinde kadınların da ticaret ve diğer alanlarda güçlü oldukları ve farklı konularda kendilerine hukuken tanınan haklarını sonuna dek kullanabildikleri tespitlerimiz arasında yer almaktadır.

Şer'îyye sicillerinde vekâlet ve benzeri hukukî uygulamalarla ilgili olan kayıtlara dikkatlice baktığımızda Osmanlı Devleti'nde şer'îyye sicillerinin, gayet sağlıklı bir şekilde tutulup günümüze ulaşmış olduğu ve söz konusu sicillerin, İslam Tarihi ve özellikle Fıkıh ilmi tarihi açısından büyük bir önem arz ettiği tespit edilmektedir. O yüzden siciller, Fıkıh ilmindeki teorilerin ötesinde pratikte kendi muhitinde ve mantığında uygulandığını, adaleti tevzi ettiğini ve özellikle Osmanlı Devleti'ndeki Hanefi hukukunun, Hanefi fikhinin, tarihin belli bir dönemindeki tatbikatı olduğunu gösteren en bariz vesikalardır.

Osmanlılardaki toplumsal yapıyı ve sosyal süreklilik bakımından devamı olduğumuz neslimizin hukuk ve adalet sahasındaki tecrübelerinden günümüzde faydalanma imkânlarını sunmak için şer'îyye sicillerine başvurulmasının gerekli olduğu kanaatini taşımaktayız. Bu nedenle günümüzde arşivlere daha çok başvurulması gerektiğini vurgulamak istiyoruz. Bu benzeri çalışmalardan hareketle fıkıh ilminden günümüzde nasıl faydalanılabileceğini ortaya koyabiliriz.

Kaynaklar

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İctima' Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 1974.

Akgündüz, Ahmet. "Vekâlet". *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstılabları Kâmûsu*. 1311. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.

Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. 2. Baskı. İstanbul: Cihan Matbaası, 1996.

Aköz, Alaaddin. "XVI. Yüzyıla Ait Bir Nikâh Defteri ve Bazı Değerlendirmeler", *İstem* /3 (Aralık 2004): 91-117.

Ârablû Muhsin Câbirî. *Ferhang-i İstılabât-ı Fıkıh İslâmî (Der Babı Müâmelât)*. Tahran: Çâphâne-i Sipher, 1362/1983.

Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. 6. Baskı. Konya: Atlas Akademi, 2017.

Aybakan, Bilal. "Vekâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aydın, Mehmet Âkif Aydın. “Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* /3 (1982): 01-12.

Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. 8. Baskı. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 2010.

Bâkânî, Nureddin. *Babrü'l-Anbür 'Alâ Mültekâ'l-ebbur*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru Osmaniye, 1635.

Barcadurmuş, Şevket. *Bursa Şer'îyye Sicillerindeki Hicri 1117-1121 Tarih ve 189/412 nolu Defterin İslam Hukuku Açısından Tablîli*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1989.

Bardakoğlu, Ali. “Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 13-19. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Bardakoğlu, Ali. “Vekâlet”. *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 4:452. imr. İbrahim Kafi Dönmez. İstanbul: MÜİFVY, 1997.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967.

Cerces Cerces. “Vekâlet”. *Mu'cemü'l-Mustelehâtî'l-Fıkhiyye ve'l-Kânûniyye*. 322. Beyrut: eş-Şirketü'l-âlemiyye li'l-Kitâb, 1996.

Debbâsî, Abdurrahman. *Abkâmü's-Sulb Fi's-Şeriatî'l-İslâmîyye*. Beyrut: Dârü'l-verrâk, 2004.

Ebu Melih, Muhammet Recep. *el-Muâmelâtü'l-Muâsere*. 2 Cilt. İstanbul: Darü'n-nidâ, 2015.

Efendizade, Âli Haydar. *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Abkâm*. 3. Baskı. 2 Cilt. İstanbul: Hukuk Matabaası, 1330/1911.

el-Merginânî, Burhânüddin. *el-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Tirâsi'l-Arabî, t.s.

Erdoğan Mehmet. “Vekâlet”. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 601-602. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyatı, 2005.

Habib, Habibullah. “1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinde Yer Alan Vakfiyelerin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020): 467-498.

Habib, Habibullah. “Osmanlı Devleti'nde Kredi ve Finans Yöntemi Olarak Bey' Bi'l-İstiğlâl'in Uygulanması (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicili Örneği”. *5. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı Üçüncü Kitap İktisat-Finans-İşletme*. Ed. Dr. Öğr. Üyesi Osman Akgül. 57-71. İstanbul: Uluslararası Öğrenci Dernekleri Federasyonu (UDEF), 2020.

Habib, Habibullah. *b.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinin Tasnifi Ve Fıkıh İlmi Açısından Tablîli*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.

Halebî, İbrahim. *Mülteka'l-ebbur*. thk. Vehbi Süleyman Ğavci Âlbânî. 2 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1409/1989.

Hammâd, Nezih. *Akdü's-Sulb Fi's-Şeriatî'l-İslâmîyye*. Dımişk: Dârü'l-kalem, 1996.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr*. thk. Hüsamüddin ferfûr. 16 Cilt. Dımişk: Dârü's-Sekâfe ve't-Tirâs, 2000.

İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.

Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*. b.y., y.y., t.s.

Kâsânî, Alaüddin. *Bedâ'i'u's-sanâ'i*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmet Abdulmevcut. 2. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.

Kaya, Süleyman. "Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-Bih Hale Geliş Süreci". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 71-86.

Kılıç, Muhammet Tayyib. *Teori ve Pratiği Bağlamında İslam Hukuku (18. Yüzyıl Diyarbakır Örneği)*. Diyarbakır: A Grafik Tasarım Tanıtım Promosyon Web Hiz Mehmet Zülküf Altındağ, 2016.

Kılıç, Yusuf. *Osmanlı Hukuku'nda Vekâlet Sözleşmesi*. İstanbul: Adalet Yayınevi, 2019.

Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 1404-1427.

Maydaer, Saadet. "Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer'îyye Sicillerine Göre)", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ocak 2007): 299-320.

Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye. "Vekâle". *el-Mu'cemu'l-Vecîz*. 680. Kahire: el-Metabiu'l-Amiriyye, 2008.

Molla Hüsrev. *Düerü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Abkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.s.

Ömer, Ahmet Muhtar. "v-k-l". *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muasıra*. 3: 2489-2490. 1. Baskı. Kahire: Âleme'l-Kütüb, 2008.

Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

Özdemir, Rıfat. "Ankara Esnaf Teşkilatı (1785-1840)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 156-181.

Rabî b. Habib. *Mesnedü'r-Rabî Bin Habib*. İslamweb.net: Mevsûatü'l-Hadis.

Rıza, Hasan. *Abkâm-i Şahsiye Tercüme ve Şerhi*. Der saadet: Mahmut Bey Matbaası, 1315/1897.

Sağlam, Hadi. "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Mukayesesi Gayesi Hukukî Temsil Olan Akitlerin Değerlendirilmesi (Vekâlet Örneği)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2012): 2-26.

Semerkandi, Ebu'l-Leys. *Fetâva'n-Nevâzil*. thk. Seyit Yusuf Ahmet. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.

Sevim, Sezai - Öcalan, Hasan Basri. *Osmanlı Kuruluş Dönemi Bursa Vakıfıyeleri*. İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2010.

Şeyhzade, Damad Efendi. *Mecma'u'l-enbur fi Şerhi Mültekâ'l-ebbur*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1317/1899.

Taş, Hülya. "Osmanlı Kadı Mahkemesindeki "Şühûdü'l-Hâl" Nasıl Değerlendirilebilir?". *Bilgi* /44 (Kış 2008): 25-44.

Yıldız, Kemal - Habib, Habibullah. “16. Yüzyıl Sonları Osmanlı [Vakıflarının İktisadi İşlemlerine Dair Hukukî Uygulamalar](#) (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer’iyye Sicili Örneği”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2019): 157-178.

Yıldız, Kemal. *Cami‘u’l-fusûleyn’in Kaynakları ve Hanefî Mezhebi Uygulamasında Taẓmînât*. İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2013.

Zorlu, Süheyla – Zorlu, Süleyman Emre. “Günümüz Türk Hukuku ve Mecellede Vekâlet Sözleşmesinde Vekilin Borçları”, *Selçuk Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Dergisi* 2/1 (Eylül 2019): 9-29.

Zuhaylí, Vehbe. *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletuhu*, 4. Baskı. 11 Cilt. Dımışk: Dârü’l-fıkr, t.s..



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KURAN VE SÜNNET’TE ŞEYTAN VE NEFİS

SATAN AND NAFS IN THE QUR'AN AND SUNNAH

النفس والشيطان في القرآن والسنة

ASMAA YOUNIS

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı, Assist. Prof., Atatürk University Faculty of Theology,Origins
Interpretation and Qur’anic Sciences Department.

asmaa.younis@grv.atauni.edu.tr

0000-0002-2005-372X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Ağustos 2020/ 30 August 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Ocak 2020 / 8 January 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2021 / 15 January 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar/ January – Spring 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 484-520.

Cite as / Atıf: Younis, Asmaa. “Kuran ve Sünnet’te Şeytan ve Nefis [Satan and Nafs in the Qur'an and Sunnah / النفس والشيطان في القرآن والسنة]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/1 (Ocak/January 2021), 484-520.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz

Bu çalışma Kuran'da ve Sünnet'te nefis ve şeytan hakkındadır. Şeytanın Allah'a isyanındaki sebep çoğu araştırmalara konu olmuştur. Zira ortada şeytan yokken, iblis, Âdem'e secde etmeyi reddettiği sırada ona kim vesvese vermişti? Aynı şekilde Allah'a isyan ederken şeytanın şeytanı kimdi? Peki, insan için hakiki şeytan kimdir? Şüphesiz bu soruların cevabı nefistir. İblise vesvese veren, verdiği vesveseye kulak vermesini ve itaat etmesini sağlayan, onu aşağılarında aşağısına indiren, Allah'ın rahmetinden kovulmasını sağlayan ve Allah Teâlâ katında seçkin bir konuma sahip hatırı sayılır bir melek iken onu cennetten çıkararak, nefsin ta kendisidir.

Nefis kelimesi Kur'an-ı Kerim'de çokça geçer. Kullanıldığı her yerde tehlikenin en üst noktasında bulunduğu ve şeytanın vesvesesinden bile daha tehlikeli olduğuna delalet eden manaları içerir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz nefis kötülüğü çokça emredendir." Şeytanın insana kurduğu tuzak ise nefse kıyasla zayıftır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz şeytanın tuzağı zayıftır". Bundan dolayı bazılarımız günahlarımızın hepsini şeytanın vesveselerine bağlar. Acaba bütün günahlarımız şeytanın vesvesesi sebebiyle mi işlenmektedir? Eğer durum böyleyse; şeytana vesvese veren kimdir? Acaba şeytandan başka bize vesvese veren var mıdır?

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz insanı biz yarattık ve ona nefsinin ne vesveseler verdiğini biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız." Nefis cismin ihtiyaçlarına itaat ettiği sürece dünyevi aşağı bir nefis (emmâre bi's-sû) olur. Bu nefsin en alt mertebesidir. Ancak her ne zaman ruhun ihtiyaçlarına itaat ederse melekûtî nefis (en-nefsü'l-mutmainne) olur. Buda nefsin en üst mertebesidir. Bundan dolayı bu çalışmada, Kuran ayetleri ve tefsirleri üzerinden nefsin tehlikelerine ışık tutulacak ve insana olan tesirinin ne seviye olduğu açıklanacaktır. Aynı zamanda şeytanın nefse olan temasları da beyan edilecektir. Çalışmanın sonunda bu vesvesenin ilacı, Kuran-ı Kerim ve nebevi sünnet üzerinden okuyucuya sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nefis, Şeytan, Şeytanın nefse temasları, Vesvesenin ilacı.

Abstract

This study is about the nafs and the satan in the Qur'an and the Sunnah. The reason behind the Satan's rebellion against the God has been subject to many studies. Likewise, who had insinuated the devil when it refused to kowtow Adam, when there was no Satan to insinuate? Similarly, who was the Satan of the Satan when it rebelled against the God? Also, who is the real Satan for people? Undoubtedly, the answer to all these questions is the nafs.

It is the nafs itself which insinuated the devil, which made it listen and obey the waswasa (insinuation), which downgraded it to the most bottom, which made it be expelled from the mercy of Allah and which made him sent from the heaven although it was previously a respectable angel in a distinguished position in the presence of Allah.

The word nafs is widely used in Quran. In each use, it has meanings that denote nafs to be at the top danger and that it is more dangerous than even the insinuation by the Satan. As a matter of fact, in Quran Allah says: "Indeed, the soul is a persistent enjoiner of evil." (Surah al-Yusuf, verse 53)

The trap set by Satan for people is weaker compared to the one set by nafs. About this, Allah says: "Indeed, the plot of Satan has ever been weak" (Surah an-Nisa, verse 76) For this reason, some of us depend all of our sins to the waswasa (insinuation) of the Satan. However, do we really commit sins because of the waswasa of the Satan? If that is the case, who is the one that insinuates the Satan? Is there anyone else than the Satan who insinuates us?

Allah says: "And We have already created man and know what his soul whispers to him, and We are closer to him than [his] jugular vein." (Surah Qaf, verse 16)

So long as the nafs obeys and acts according to bodily needs, it becomes a nafs that is worldly and wicked nafs (nafs al-ammara bi's-su). This is the lowest grade of nafs. However, whenever it obeys and acts according to the needs of soul, it becomes the spiritual nafs (nafs-ul-Mutmainnah). This is the highest grade of nafs. In this study, therefore, depending on the Quran verses and their tafsirs, the dangers of nafs will be shed light on, and it will be explained how big its influence on people is. Also, the connections of the Satan to nafs will be stated. At the end of the study, the remedy for this insinuation (waswasa) will be presented to the readers depending on the Quran and prophetic sunnah.

Key Words: Nafs, Satan, Satan's Connection to Nafs, the Remedy for Waswasa.

Extended Abstract

Satan is not visible to us, it can see us, yet we cannot see it, though we do not know where Satan is, it whispers to our ears and creates delusion (waswasa). For this reason, the question for which we cannot find an answer, namely “Who is Satan?”, is permanent in our minds.

Almighty Allah, with His boundless mercy, taught us who Satan is, its enmity to people and the circumstances of the struggle which people have against Satan. Along with that, about this subject, the questions; “When Satan rebelled to Allah, who gave it the delusion? When Satan refused to prostrate before Adam there was no Satan, so who deluded it? Who was the Satan of Satan when it committed a sin against Allah? Who is the real Satan for people?” remain in minds. The answer for these questions is nafs..

Nafs deluded Satan and made Satan obedient to itself. Thus, nafs levelled the Satan down to the lowermost. Nafs caused Satan to be far from Allah’s mercy and grace, to fall apart and to be dismissed from the heaven although Satan was previously one of the closest angels to Allah. On the other hand, nafs has levels which change depending on the circumstances. For this reason, Qur’an mentions the levels in the following way:

1. *An-Nafs al-Lımmāmah: Nafs in this level does good deeds willingly, and commits sins reluctantly. This nafs experiences a struggle between good and bad deeds.*

2. *An-Nafs al-’ammārah: Nafs in this level is the one which loves sins and which is inclined to sins. Sometimes this nafs can experience eternal defeat.*

3. *An-Nafs al-Muṭma’innah: Nafs in this level contents itself and obey the Creator, and it does only the things he consider fair. This nafs has devotion and complete worship, so it becomes lofty by getting rid of worldly pleasures and makes efforts for the permanent life, namely hereafter.*

4. *An-Nafs al-Mardıyyah: Nafs in this level is consent to what is given to itself and to which Allah is also consent. Satisfaction of this nafs requires consent to what is predestined and ruled. For this reason, nothing can pervert this nafs. If a subject (person) is consent to his Creator, the Creator will also be consent to the person. Because, what makes the Creator angry is a person’s abandoning worship. For this reason, if a subject knows his duty, he gains the consent of Allah.*

5. *Nafs al-Zakıyya: Nafs in this level is the one in which jıhad happens. According to this, if the nafs meets all of the needs of body, it becomes vulgar and worldly, namely becomes “al-’ammārah”, which is the lowest of all types of nafs.*

If the nafs meets the needs of soul, it becomes “al-malakuti” (al-Muṭma’innah or al-Mardıyyah). This nafs is one with a high level.

In Qur’an, the word “nafs” is used 295 times, “satan” 88 times, and “İblis” 11 times. It means that the word “nafs” is used even more times than the words “Satan” and “İblis”. This is evidence to show how dangerous nafs is in terms of the meaning it covers.

Qur’an states the important meanings for the “nafs” concept, and that the effect and the delusion it causes in a person is even more dangerous than the delusion of Satan. Hence, the traps of Satan are weak compared to the traps of nafs. So, this is an answer for those who identify all the bad things they do with the delusion of Satan. Accordingly, every sin is not committed because of Satan. However, nafs creates delusion for people and causes most of the sins. People, therefore, must be cautious about their nafs rather than about Satan.

Qur’an makes a distinction between the meanings of the words “İblis” and “Satan” in terms of their denotation in wording and meaning.

That is to say, Qur’an uses the word “Satan” to mean the chief of all Satans, which is İblis itself. In Qur’an the word “Satan” is used in many verses and “İblis” is referred with this. In here, with the word “Satan” the chief of all Satans is referred. Thus, it can be different from the meaning of the word “İblis”. On the other hand, according to the nass of Qur’an, the words “İblis” and “Satan” can mean the same thing, as well. Some scholars have also accepted the word “İblis” as the synonym of the word “Satan”. Undoubtedly, Qur’an warns us to be cautious against the intervention of Satan to this nafs.

الملخص

تناولت هذه الدراسة الحديث عن النفس والشيطان في القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد وردت تساؤلات كثيرة حول سبب عصيان الشيطان لله عز وجل، لذلك حين رفض إبليس السجود لآدم لم يكن هناك شيطان فمن وسوس له؟ وأيضاً الشيطان عندما عصى الله من كان شيطانه؟ ومن هو الشيطان الحقيقي للإنسان؟ إنها النفس.

النفس "هي التي وسوست لإبليس، وجعلته يصغى لها ويطيعها، فأنزله إلى أسفل السافلين، وكانت السبب لطرده من رحمة الله، وكسر جناحه، وإخراجه من الجنة بعد أن كان ملكاً مقرباً ذو مكانة مرموقة عند الله عز وجل.

وردت كلمة النفس في القرآن الكريم في آيات عديدة، وكلها تحمل معاني تدل على أن كلمة النفس في منتهى الخطورة، فالنفس أخطر من وسوسة الشيطان قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾¹.

أما كيد الشيطان للإنسان فهو ضعيفاً مقارنة بالنفس قال تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً﴾² لذلك قد يلقي البعض مآكل ذنوبه على وساوس الشيطان، فهل كل ذنوبنا تأتي فقط بسبب وسوسته؟؟ إذا كان الأمر هكذا؛ فمن ذا الذي وسوس للشيطان؟؟ وهل هناك أمر آخر يوسوس لنا غير إبليس (لعنه الله)؟.

قال تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ"³.

فالنفس كلما أطاعت حاجات "الجسد" أصبحت نفس دنيوية ﴿أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ وهي أدنى مراتب النفس. وكلما أطاعت حاجات "الروح" أصبحت ملكوتية ﴿النفس المطمئنة﴾ وهي أعلى مراتب النفس، لذلك سلطت الضوء في هذا البحث على خطورة النفس، وبينت مدى تأثيرها على الإنسان، كما بينت مداخل الشيطان على هذه النفس من خلال تتبع الآيات القرآنية وتفسيرها، وبينت أيضاً في ختام هذا البحث علاج الوسوسة من خلال القرآن الكريم، والسنة النبوية.

الكلمات المفتاحية: النفس، الشيطان، مراتب النفس، مداخل الشيطان إلى النفس، علاج الوسوسة .

(1) سورة يوسف (آية 53).

(2) سورة النساء (آية 76).

(3) سورة ق (آية 16).

المقدمة

منذ أن خلق الله الإنسان وهو يعيش بين أمرين هما الخير والشر، فالشيطان يوسوس للإنسان في عمل الشر، والله يحثنا لعمل الخير، فمثلاً آدم عليه السلام خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان له وعصيانه لله، ثم تاب وامتثل لطاعة الله، وعمل الخير بعد ذلك، لكن النفس البشرية فيها خير أصيل، والشر والسوء دخيل، فإذا صادفت هذه النفس من يذكّرها، فإن فيها استعداداً للاستقامة على طريق الهدى، وإن لم تجد من يذكرها مالت إلى طريق الفجور.

فلكل إنسان نفس، ولكن لهذه النفس صفات وأحوال تختلف من شخص لآخر، ومن وقت لآخر، منها النفس اللوامية، والنفس الأمارة بالسوء، والنفس المطمئنة، لذلك إن كثيراً من الأفراد والأمم بعد والد البشرية آدم هلكت نفسياً وجسدياً عندما استسلمت للشيطان وأوامره، واتبعت المنكر والشهوات المحرمة، وقامت بعصيان الله سبحانه وتعالى، فاتبعت النفس البشرية للشيطان، ووساوسه يجعل الإنسان يضعف أمام شهواته، وتسيطر عليه نزواته ورغباته، وبالتالي قد يعتدي الإنسان الذي يستسلم لأفكار الشيطان على الآخرين، وقد يمارس أنواعاً كثيرة من الفساد الأخلاقي، فالعدو الحقيقي للإنسان هو نفسه، لذلك عليه ألا يستسلم لهوى نفسه بل عليه أن يخضع لأوامر الله تعالى، فالله تعالى هو ولي المؤمنين وهو الذي يستحق الطاعة والعبادة، لذلك على المسلم أن يهذب النفس البشرية، وينقيها ويوجهها لأعمال الخير التي تعود على الإنسان بنفع كثير، فعليه أن يحرص على رضا الله حتى يفوز في الدارين .

الدراسات السابقة:

أحمد محمد يحيى المقرئ، « تربية النفس الإنسانية في ظل القرآن الكريم »، رسالة ماجستير، (السعودية: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، إشراف: محمد أبو زهو 1398 هـ - 1978م).

وائل عمر علي بشير، «الشيطان خطواته وغاياته: دراسة قرآنية موضوعية»، رسالة ماجستير، (فلسطين: كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، إشراف: عبد السلام اللوح، 1426 هـ - 2005 م).
محسن الخالدي، «هوى النفس دراسة قرآنية موضوعية»، فلسطين - نابلس، مجلة جامعة النجاح للأبحاث العدد الرابع، المجلد 24، 2010 م.

الأسباب التي دعت إلى اختيار موضوع البحث:

1- كثرة الآيات القرآنية والألفاظ البلاغية المتعلقة بموضوع البحث؛ فأردت إبراز هذا الموضوع القرآني من خلال هذه الآيات.

- 2- بيان أسرار ومعاني النفس في القرآن الكريم , وعناية القرآن بها مع توضيح مراتبها حسب ترتيبها في القرآن الكريم.
- 3- بيان خطورة الوسوسة على النفس الإنسانية مقارنة بوسوسة الشيطان, وذلك من خلال تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بذلك.
- 4- عجز بعض الناس أمام الشيطان, وجعله مبرراً لذنوبهم وأخطائهم؛ دفعني لبيان وجهة النظر القرآنية في هذا الجانب, حيث إن الشيطان ضعيف أمام النفس الإنسانية.
- 5- استشرء خطر الشياطين , والطغاة في العالم اليوم, واستحوذهم على كثير من أهل الإسلام الذين صاروا يتبعون خطوات الشياطين وغاياتهم دون وعي أو تمييز.
- 6- استهانة بعض الناس بالأثر الذي يحدثه شياطين الإنس, والاعتقاد أن تولي كبر الغواية يكون لشياطين الجن, فدفعني هذا إلى بيان خطورة شياطين الإنس, وأنهم قد يفوقون شياطين الجن في الغواية والإضلال.

مشكلة البحث: تتلخص من خلال الأسئلة الآتية:

- 1- مَنْ هو الشيطان؟ وكيف يهمس في آذاننا دون أن نراه؟
- 2- ما سبب معصية الشيطان لله , ومن يوسوس له بذلك؟
- 3- مَنْ هو العدو الأول والحقيقي للإنسان؟
- 4- اهي مراتب النفس الإنسانية التي ذكرها القرآن الكريم؟
- 5- ما مدى تأثير وسوسة النفس على الإنسان؟
- 6- هل وسوسة النفس أقوى تأثيراً على الإنسان من وسوسة الشيطان؟
- 7- كيف نواجه مشكلة وسوسة النفس, وكيف نتغلب عليها؟

أهداف البحث:

- 1- إظهار المعنى الحقيقي للفظ الشيطان وإبليس, وبيان الفرق بينهما حسب أهل اللغة وآراء المفسرين والعلماء.
- 2- إبراز الوسائل والمداخل التي يتبعها الشيطان في إيقاع الإنسان, وغوايته, وإظهار سبل النجاة للتخلص منها.
- 3- دراسة مخاطر النفس الإنسانية, ومدى تأثيرها على الإنسان من خلال تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بها.
- 4- التطبيق العملي لمنهجية التفسير الموضوعي للقرآن, وذلك بجمع الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع البحث وتفسيرها تفسيراً لغوياً واضحاً من خلال كتب التفسير القديمة والحديثة.

أهمية البحث:

- 1- الوقوف على المفهوم الحقيقي للفظه النفس الإنسانية, وبيان مراتبها في القرآن الكريم.
 - 2- المقارنة بين مفهوم الشيطان وإبليس من خلال جمع الآيات القرآنية المتعلقة بالمفهوم, وتحليلها حسب آراء أهل اللغة, والمفسرين.
 - 3- التنويه على مخاطر النفس الإنسانية, ومدى تأثيرها على الإنسان من خلال تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بها.
 - 4- تعريف الناس بعدوهم الحقيقي, وكيفية التخلص منه حسب منهج القرآن.
 - 5- بيان علاج الوسوسة من خلال كيفية مجاهدة النفس, ومحاسبتها من خلال منهجية القرآن الكريم.
 - 6- بيان منهجية الشرع في كيفية الابتعاد عن خطوات, ومداخل الشيطان للإنسان.
 - 7- إبراز السلاح الرباني الذي أودعه الله في كتابه لمحاربة الشياطين, وتجنبها.
- منهج البحث:** اتبع في هذا البحث منهج التفسير الموضوعي من خلال الآتي:

- 1- جمع الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع البحث, والعمل على تفسيرها.
 - 2- بيان نظرة القرآن الكريم لخطورة النفس, وخطر الشيطان في عصرنا الحالي, مع عدم إدراك الناس لهذا الخطر الذي يهدد حياتهم؛ لذلك كان لابد من التنويه لهذا الخطر وتحذير الناس منه؛ للوصول إلى مركب النجاة في الدنيا والآخرة.
 - 3- الاستدلال بالأحاديث النبوية التي تخدم البحث, وعزوها إلى مصادرها, مع بيان الحكم عليها.
 - 4- تفسير الآيات القرآنية من خلال كتب التفسير القديمة والحديثة, وتسليط الضوء على كتب التفسير بالمأثور, كالطبري وابن كثير, وابن عطية وغيرهما.
 - 5- الرجوع إلى المعاجم اللغوية من أجل الوقوف على معاني المفردات الغريبة.
 - 6- ربط النتائج بالواقع العملي في ضوء التفسير الموضوعي.
 - 7- وضع المصادر والمراجع المتعلقة بالبحث باللغتين العربية والتركية, وترتيبها حسب الحروف الأبجدية.
- خطة البحث:** يتكون البحث من مقدمة, وأربعة مباحث؛ كل مبحث يتضمن عدة مسائل تحوم حول الفكرة الرئيسية, ثم خاتمة البحث, وتليها قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: تعريف النفس

أولاً: تعريف النفس في اللغة

قال أبو بكر بن الأنباري: (ت 382 هـ) النَّفْسُ: الغيب؛ لأنَّ النَّفْسَ لما كانت غائبةً أُوَقِّعَتْ على الغيب، كأنَّه قال: تعلم غيبي يا علام الغيوب. النَّفْسُ: الإنسان جميعه؛ كقولهم: عندي ثلاثة أنفُسٍ، وذلك

كقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾⁴ قال بعض اللغويين: النَّفْسُ والرُّوحُ واحد، وقال آخرون: هما متغايران؛ إذ النفسُ هي التي بها العقل، والروحُ هي التي بها الحياةُ، وسميت النفسُ نفساً؛ لتولّد النَّفْسَ منها واتّصاله بها، كما سمّوا الروحَ روحاً؛ لأنَّ الروحَ موجودٌ بها⁵. قال ابن خالويه: (ت 370هـ) النَّفْسُ: الرُّوحُ، والنَّفْسُ: ما يكونُ به التَّمييزُ، والنَّفْسُ: الأُخُ والنَّفْسُ ما يكونُ به التَّمييزُ فشاهده قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾⁶ - فالنَّفْسُ الأولى هي التي تزول بزوال الحياة، والنَّفْسُ الثانية هي التي تزول بزوال العقل.⁷ وأما النَّفْسُ بمعنى الأخ فشاهدها قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾⁸.

قال ابن فارس: (ت 395هـ) (نَفْسٌ) التُّونُ وَالْقَاءُ وَالسَّيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى خُرُوجِ النَّسِيمِ كَيْفَ كَانَ، مِنْ رِيحٍ أَوْ غَيْرِهَا، وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ فُرُوعُهُ. مِنْهُ التَّنْفُسُ: خُرُوجُ النَّسِيمِ مِنَ الْجَوْفِ. وَنَفَسَ اللَّهُ كُرْبَتَهُ، وَذَلِكَ أَنَّ فِي خُرُوجِ النَّسِيمِ رَوْحًا وَرَاحَةً. وَالنَّفْسُ: كُلُّ شَيْءٍ يُفْرَجُ بِهِ عَنِ مَكْرُوبٍ. وَفِي الْحَدِيثِ: "لَا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ"⁹ "يَعْنِي أَنَّهَا رَوْحٌ يَتَنَفَّسُ بِهِ عَنِ الْمَكْرُوبِينَ. وَجَاءَ فِي ذِكْرِ الْأَنْصَارِ: "أَجِدُ نَفْسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْبَيْمَنِ"، يُرَادُ أَنَّ الْأَنْصَارَ نَفْسَ عَنِ الَّذِينَ كَانُوا يُؤَدُّونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَكَّةَ. وَيُقَالُ لِلْعَيْنِ نَفْسٌ. وَأَصَابَتْ فَلَانًا نَفْسًا. وَالنَّفْسُ: الدَّمُ، وَهُوَ صَحِيحٌ، وَذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا فُقِدَ الدَّمُ مِنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ فَقَدْ نَفَسَهُ. وَالْحَائِضُ تُسَمَّى النَّفْسَاءَ لِخُرُوجِ دَمِهَا¹⁰.

قال ابن منظور: (ت 711هـ) النَّفْسُ في كلام العرب على ضربين: أحدهما: قولك خرجت نفس فلان؛ أي: روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا؛ أي: في روعه، والآخر: جملة الشيء وحقيقته، تقول: قتل فلان نفسه، وأهلك نفسه؛ أي: أوقع الإهلاك بذاته كلها¹¹.

ومن معاني النفس أيضاً: العَظَمَةُ والكِبَرُ، والعِرَّةُ، والهَمَّةُ، وعينُ الشيء: كُنْهُهُ وجوهْرُهُ، والأَنْفَةُ، والعينُ

(⁴) الآية 56/ سورة الزُّمَر .

(⁵) ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل الأنصاري، لسان العرب، الطبعة: الثالثة، (دار صادر - بيروت، 1414 هـ)، 235/6.

(⁶) الآية 42 / سورة الزُّمَر.

(⁷) ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل الأنصاري، لسان العرب، الطبعة: الثالثة، (دار صادر - بيروت، 1414 هـ)، 264:6 .

(⁸) الآية 61 / سورة النور .

(⁹) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: زهير عبد المحسن سلطان، الطبعة الثانية، (مؤسسة الرسالة - بيروت، 399)، 5:460، وانظر: أبو نصر إسماعيل الفارابي، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (دار العلم للملايين - بيروت، 1407)، 3:984.

(¹⁰) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، الطبعة الثانية، (مؤسسة الرسالة - بيروت، 399)، 5:460، وانظر: أبو نصر إسماعيل الفارابي، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (دار العلم للملايين - بيروت، 1407)، 3:984.

(¹¹) انظر: ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل الأنصاري، لسان العرب، الطبعة: الثالثة، (دار صادر - بيروت، 1414 هـ)، 233:6، انظر:

زين الدين الحنفي، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الطبعة: الخامسة (الدار النموذجية، بيروت - صيدا، 1999م)، 316.

التي تصيبُ المعين أي: من أصابتهُ العينُ الحاسدة¹².

ثانياً: تعريف النفس اصطلاحاً

النفس في اصطلاح علماء الأخلاق هي كما يقول الجرجاني: الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة، والحس والحركة الإرادية¹³. ويقول المناوي: (ت: 1031هـ) النفس: هي جوهر مشرق للبدن ينقطع ضوءه عند الموت من ظاهر البدن وباطنه، وأما وقت النوم فينقطع ضوءه عن ظاهر البدن دون باطنه، فالموت انقطاع كلي، والنوم انقطاع خاص، وعلى ذلك فيكون تعلقها بالإنسان على ثلاثة أضرب: إن غلب ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو (حال) اليقظة، وإن انقطع عن ظاهره فقط فهو النوم، وإن انقطع بالكلية فالموت¹⁴.

أما النفس الإنسانية فهي تلك النفس الناطقة التي تحوز جميع خصائص النفوس الأخرى وتزيد عليها قوة العقل والإرادة¹⁵.

ثالثاً: مراتب النفس

لقد وردت النفس في القرآن الكريم على مراتب، وقد رتبها من الأسوأ الى الأفضل على النحو الآتي:
النفس الأُمارة: هي التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمُر باللذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرور، ومنبع الأخلاق الذميمة، وقد وردت في القرآن في قوله تعالى: ﴿وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء﴾¹⁶.

النفس اللوامة: هي التي تنورت بنور القلب قدر ما تنبعت به عن سنة الغفلة، كلما صدرت عنها سيئة، بحكم جبلتها الظلمانية، أخذت تلوم نفسها وتتوب عنها، وقد وردت في القرآن في قوله تعالى: ﴿لا أقسم بيوم القيامة * ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾¹⁷.

النفس الملهمة: هي النفس التي ألهمها الله عز وجل وقد وردت في القرآن في قوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها﴾¹⁸.

(12) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرفوسوي، الطبعة: الثامنة، (لبنان: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1426 هـ - 2005 م)، 577.

(13) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، المحقق: جماعة من العلماء، (دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، 1403 هـ - 1983 م)، 1: 242.

(14) زين الدين محمد المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، الطبعة: الأولى، (عالم الكتب عبد الخالق ثروت - القاهرة 1990)، 1: 328.

(15) صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم من مكارم أخلاق الرسول الكريم، الطبعة: الرابعة، (دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة) (المقدمة/ 0).

(16) الآية 53/ سورة يوسف.

(17) الآية 2/ سورة القيامة.

النفس المطمئنة: هي التي تم تنورها بنور القلب حتى انحلت عن صفاتها الذميمة، وتخلقت بالأخلاق الحميدة، وقد وردت في القرآن في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ﴾¹⁹.

فهذه النفس راضية استسلمت لخالفها برضا وقناعة، لا تفعل إلا ما تبين لها صلاحه، نفس تحقق لها الورع والإخلاص، وسمت عن الدنيا وشهواتها، واشتغلت عنها بعمارة الآخرة الباقية الخالدة المحددة في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾²⁰.

النفس المرضية: هي النفس التي رضيت بما أوتيت، ورضي الله عنها لأنها رضيت بأمره، وقد وردت في القرآن في قوله تعالى: ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً﴾²¹.

وهذه النفس المتكاملة الراضية من ربها رضي الرب منها، واطمئنتها إلى ربها يستلزم رضاها بما قدر وقضى تكويناً أو حكماً به تشريعاً، فلا تسخطها سائحة ولا تزيغها معصية، وإذا رضي العبد من ربه، رضي الرب منه، إذ لا يسخطه تعالى إلا خروج العبد من زي العبودية، فإذا لزم طريق العبودية استوجب ذلك رضاه ربه ولذا عقب قوله: (راضية) بقوله: (مرضية).

النفس الزكية: وهي النفس المحورية والتي تخوض جهاد النفس²² ﴿قد أفلح من زكاهها﴾²³.

المبحث الثاني: الفرق بين الشيطان وإبليس

لقد ورد ذكر الشيطان في القرآن الكريم في ثمان وثمانين آية، بينما ورد ذكر إبليس في القرآن الكريم في إحدى عشرة آية، فهل يوجد فرق بينهما؟ الكثير منا يظن بأنه ليس هناك فرق ولكن في الحقيقة هناك فرق، فلنرجع إلى أهل اللغة لمعرفة المعنى:

أولاً: تعريف الشيطان في اللغة:

ترجع كلمة الشيطان في اشتقاقها إلى جذرين:

الجذر الأول: ش ط ن: (الشَّطْنُ) بِفَتْحَتَيْنِ الْحَبْلُ، وَ(الشَّيْطَانُ) كُلُّ عَاتٍ مُتَمَرِّدٍ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَالِدَّوَابِّ شَيْطَانٌ. وَالْعَرَبُ تُسَمِّي الْحَيَّةَ شَيْطَانًا. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ)²⁴ قَالَ الْقَرَاءُ: فِيهِ ثَلَاثَةٌ أَوْجُهٌ: أَحَدُهَا أَنَّهُ سَبَّهَ طَلَعَهَا فِي قُبْحِهِ بِرُءُوسِ الشَّيَاطِينِ لِأَنَّهَا مَوْصُوفَةٌ بِالْقُبْحِ. وَالثَّانِي أَنَّ الْعَرَبَ تُسَمِّي

(18) لآية 8/ سورة الشمس.

(19) الآية 27/ سورة الفجر.

(20) الآية 17/ سورة السجدة.

(21) الآية 28/ سورة الفجر.

(22) انظر صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم (المقدمة/ 0)

(23) الآية 9/ سورة الشمس.

(24) الآية 65/ سورة الصافات.

بَعْضَ الْحَيَاتِ شَيْطَانًا وَهُوَ ذُو عُرْفٍ قَبِيحٍ. وَالْوَجْهُ الثَّلَاثُ قِيلَ: إِنَّهُ نَبَتْ قَبِيحٌ يُسَمَّى رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ²⁵.
وَشَطْرُنْ أَي: تَبَاعَدُ، وَمِنْهُ: بَثْرُ شَطُونٌ، وَشَطْنَتِ الدَّارُ، وَغَرَبَةُ شَطُونٌ، وَشَاطُ يَشِيْطُ: احْتَرَقَ غَضَبًا،
فَالشَّيْطَانُ مَخْلُوقٌ مِنَ النَّارِ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ²⁶، وَلَكُونُهُ مِنْ ذَلِكَ
اِخْتَصَّ بِفِرطِ الْقُوَّةِ الْغَضَبِيَّةِ وَالْحَمِيَّةِ الدَّمِيمَةِ، وَامْتَنَعَ مِنَ السَّجُودِ لِأَدَمَ، قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: الشَّيْطَانُ اسْمٌ لِكُلِّ
عَارِمٍ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالْحَيَوَانَاتِ. قَالَ تَعَالَى: شَيْاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ²⁷ وَقَالَ تَعَالَى: وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُؤْحَوْنَ
إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ²⁸ وَقَالَ تَعَالَى: وَإِذَا حُلُّوا إِلَى شَيْاطِينِهِمْ²⁹ أَي: أَصْحَابِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ³⁰
وَقَالَ ابْنُ فَارِسٍ تَرْجَعُ كَلِمَةُ الشَّيْطَانِ إِلَى قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا: إِنْ النُّونُ أَصْلِيَّةٌ، فَيَكُودُ سَمِيٌّ بِذَلِكَ لِبَعْدِهِ عَنِ
الْحَقِّ وَتَمَرْدِهِ، وَذَلِكَ أَنْ كُلَّ عَاتٍ مَتَمَرِدٍ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالِدَوَابِّ شَيْطَانٌ.
قَالَ جَرِيرٌ:

أَيام يدعونني الشيطان من غزلي

وهن يهوينني إذ كنت شيطانا

وعلى ذلك فسر قوله جل ثناؤه: { طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ } قِيلَ: أَرَادَ بِهَا الْحَيَاتِ.

والقول الآخر: إِنْ النُّونُ زَائِدَةٌ عَلَى فَعْلَانِ، وَهُوَ يَكُونُ مِنْ شَاطِطٍ، إِذَا بَطَلَ³¹.

والشطن: الحبل الطويل، ويقال للفرس إذا استعصى على صاحبه: إنه لينزو بين شطنين، لأنه يشده
بجبلين³².

الجذر الثاني: ش-ي-ط: (الشيط)

الشَيْطُ: مَصْدَرُ شَاطِ الشَّيْءِ يَشِيْطُ شَيْطًا وَشَيْطَانًا، إِذَا احْتَرَقَ. قَالَ أَبُو النَّجْمِ: كَشَائِطِ الرَّبِّ عَلَيْهِ
الْأَشْكَالِ وَشَيْطُ اللَّحْمِ تَشْيِيْطًا، إِذَا دَخَنَتْهُ وَلَمْ تُنْضِجْهُ. وَأَشَاطَ الرَّجُلُ بِدَمِ الرَّجْلِ عِنْدَ السُّلْطَانِ، إِذَا سَبَعَهُ

(²⁵) زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الطبعة: الخامسة، (المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، 1999)، 165.

(²⁶) الآية 15 / الرحمن.

(²⁷) الآية 112 / سورة الأنعام.

(²⁸) الآية 121 / سورة الأنعام.

(²⁹) الآية 14 / سورة البقرة.

(³⁰) أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الطبعة: الأولى (دار القلم، الدار الشامية - دمشق، 1412 هـ)، 454.

(³¹) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، الطبعة الثانية، (مؤسسة الرسالة - بيروت، - 406 هـ - 1986م)، 502.

(³²) ابن منظور، لسان العرب، 13: 237، إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، المشهور بالصاحب بن عباد، 157/2.

بِمَا يَعْزُضُهُ لِلْقَتْلِ. واستشاط لرجلٍ غَضَبًا، إِذَا التَّهَبَ وَتَغَيَّظَ. وَقَالَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ إِنَّ اشْتِقَاقَ الشَّيْطَانِ مِنْ شَاطِئِ يَشِيْطٍ³³، وَالشَّيْطُ بِمَعْنَى الذَّهَابِ وَالبُّطْلَانِ وَالهَلَاكِ³⁴.

ثانيًا: تعريف الشيطان اصطلاحًا:

كُلُّ عَاتٍ مُتَمَرِّدٍ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَالدَّوَابِّ شَيْطَانٌ، وَيُطْلَقُ الشَّيْطَانُ عَلَى كُلِّ بَعِيدٍ عَنِ الْخَيْرِ، وَعَلَى كُلِّ مَنْ طَالَ مَكْنَتُهُ فِي الشَّرِّ، كَمَا وَيُطْلَقُ عَلَى كُلِّ عَاتٍ مُتَمَرِّدٍ خَبِيثٍ، سِوَاءَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ أَوْ الْإِنْسِ أَوْ الدَّوَابِّ³⁵.

ولقد تكرر ذكر " الشيطان " بمشتقاته المختلفة في القرآن الكريم(88) مرة هذا وقد تُستعمل مفردة " الشيطان " في زعيم الشياطين و هو " إبليس " ، و قد جاء ذكر الشيطان في القرآن الكريم في آيات عديدة وأراد به إبليس ، كما في قول الله عزَّو جلَّ: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾³⁶، فإبليس يعتبر رئيس الشياطين وكبيرهم، لذلك إن كلمة إبليس قد تكون مختلفة عن معنى كلمة الشيطان، وقد يراد بها نفس المعنى، لذلك جعل بعض العلماء أن كلمة إبليس تعتبر من نظائر لفظة الشيطان، من خلال ذلك عرِّفت كلمة إبليس في اللغة، والاصطلاح.

ثالثًا: تعريف إبليس لغة:

إن أصل كلمة إبليس في اللغة العربية هو من الفعل بَلَسَ (بمعنى طُرِدَ)، عندها يكون معنى إبليس هو "المطرود من رحمة الله". ولكن العديد من اللغويين يجمع على أن معنى الفعل هو "يئس" وبالتالي يكون المعنى "الذي يئس من رحمة الله".

قال ابن منظور: إبليس من الفعل بلس، ومنها: أَبْلَسَ الرَّجُلُ: قُطِعَ بِهِ؛ وَأَبْلَسَ: سَكَتَ. وَأَبْلَسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ أَي يَيْسَ وَنَدِمَ، وَمِنْهُ سُمِّيَ إِبْلِيسُ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: يَوْمَئِذٍ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ³⁷، وإبليس، لَعْنَةُ اللَّهِ مُشْتَقٌّ مِنْهُ، لِأَنَّهُ أُبْلِسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَالْمَيْلِسُ: السَّاكِتُ مِنَ الْحُزْنِ أَوْ الْحَوْفِ. وَالْإِبْلَاسُ: الْحَيْرَةُ³⁸.
من خلال ما سبق يستنتج أن كلمة إبليس تنحصر في ثلاثة معاني لغوية هي الطرد، أو القطع، أو

(33) محمد بن الحسن الأزدي ، جهرة اللغة ، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الطبعة: الأولى، دار العلم للملايين - بيروت، (1987)، 2: 868، الخليل بن

أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، 6: 275 .

(34) محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس، المحقق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، 19: 431 .

(35) انظر: زين الدين الرازي، مختار الصحاح ، 165.

(36) الآية 36/ سورة البقرة.

(37) الآية 12/ سورة الروم.

(38) ابن منظور، لسان العرب، 6: 29.

السكوت، أو اليأس.

رابعاً: تعريف إبليس اصطلاحاً:

الجان الذي رفض السجود لآدم حين خلقه الله ، فاستحق لعنته ، وطُرد من جنته ، ووجبت له النار بعد إظهار الله له إلى يوم القيامة ، وأوتي من وسائل الإغواء ما لم يؤت أحد من العالمين³⁹ وقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾⁴⁰.

يتضح مما سبق أن لفظ الشيطان فقد يراد به إبليس خاصة، كما في قصة آدم وإبليس كقوله تعالى ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾⁴¹. وقوله ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا﴾⁴².

وقد يراد بالشيطان كل شرير مفسد داع للغي والفساد من الجن والإنس⁴³، كما في قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾⁴⁴.

وعن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يا أبا ذرٍّ تَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ شَيَاطِينِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ ". قال يا نبي الله: وهل للإنس شياطين؟ قال: " نعم شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً⁴⁵ ".
وعلى هذا فإن الشيطان إذا أريد به الجنس فله معنيان: معنى خاص، ومعنى عام فأما الخاص فيراد به إبليس وذريته المخلوقون من النار، والذين لهم القدرة على التشكل، وهم يتناكحون، ويتناسلون، ويأكلون، ويشربون، وهم محاسبون على أعمالهم في الآخرة، مطبوعون بفطرتهم على الوسوسة والإغواء، وهم بهذا عاملون على التفريق والخراب، جاهدون لفصل ما أمر الله به أن يوصل، ووصل ما أمر الله به أن يفصل

⁽³⁹⁾ انظر: علوي بن عبد القادر السقاف، لموسوعة العقيدة، عدد الأجزاء(11)، موقع الدرر السنية على الإنترنت تم تحميله في / ربيع الأول 1433 هـ، (367 / 8).

⁽⁴⁰⁾ الآية 50 / سورة الكهف.

⁽⁴¹⁾ الآية 36 / سورة البقرة.

⁽⁴²⁾ الآية 20 / سورة الأعراف.

⁴³ محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، (مؤسسة الرسالة 1420 هـ - 2000 م)، 1: 111.

⁽⁴⁴⁾ الآية 112 / سورة الأنعام.

⁽⁴⁵⁾ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، (دار الحديث - القاهرة، 1416 هـ - 1995 م)، 36: 618.

وإبرام ما يجب فصمه، وفصم ما يجب إبرامه، فهم والملائكة على طرفي نقيض.
وأما المعنى العام فيراد به كل مخلوق عات متمرّد من الإنس، والجن، والدواب، فأما من جانب الجن والإنس فهو التمرد والعصيان لأمر الله، ومحاولة بذر الفساد في الأرض بشتى صورته وأشكاله قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾⁴⁶. وأما من جانب الدواب فهو الخبث والأذى الذي تميزت به عن جنسها⁴⁷.

المبحث الثالث: وسوسة النفس والشيطان

إن وسوسة النفس للإنسان أقوى من وسوسة الشيطان له، فالنفس أقوى من الشيطان، فعندما رفض إبليس السجود لآدم لم يكن شيطان في ذلك الوقت، فقد وسوس إبليس بعدم السجود لآدم (عليه السلام) نفسه الأمانة بالسوء، فالنفس الأمانة بالسوء هي إحدى موانع الخير، فالقرآن الكريم يصف كيد الشيطان في بعض آياته بأنه ضعيف، قال تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾⁴⁸. فالنفس الأمانة بالسوء، سواء كانت عند الإنسان أو عند إبليس هي من موانع الخير، ومن دوافع الشر، لذلك إن ما يقع فيه الإنسان من معاصي أو ذنوب هو نفسه، فالنفس هي العدو الحقيقي للإنسان وليس الشيطان، فقد تركنا العدو الحقيقي وهو النفس، وذهبنا إلى العدو الضعيف وهو الشيطان، فقد نصوم ونصلي ونفعل العبادات وبالرغم من ذلك نقع في المعاصي والذنوب، فما السبب في ذلك، أو ما هي المصادر التي تجعلنا نقع في المعاصي، إنها النفس التي تجرى وراء الأهواء والشيطان، لذلك يجب علينا أن نترك كل ما تزينه لنا نفسنا، أو ما يزينه لنا الشيطان، ولنتبع طريق الله لنكسب رضاه في الدنيا والآخرة.

أولاً: تعريف الوسوسة لغة:

وس وس: (الْوَسْوَسَةُ) حَدِيثُ النَّفْسِ، يُقَالُ: (وَسْوَسَتْ) إِلَيْهِ نَفْسُهُ (وَسْوَسَةً) وَ (وَسْوَسًا) بِكَسْرِ الْوَاوِ، ومنه قوله تعالى ﴿وَنَعَلَمَ مَا تُوسْوَسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ أي: نعلم ما توسوس به نفس الإنسان من شهوات تطلب استنفادها، مثل التصنّع مع الخلق، وسوء الخلق، والحقده.. وغير ذلك من آفات النفس التي تشوّش على القلب والوقت⁴⁹، (وَالْوَسْوَسُ) بِالْفَتْحِ الْإِسْمُ كَالزَّرْزَالِ وَالزَّرْزَالُ. وَقَوْلُهُ - تَعَالَى -: ﴿فَوَسْوَسَ هُمَا الشَّيْطَانُ﴾⁵⁰ يُرِيدُ إِلَيْهِمَا وَلَكِنَّ الْعَرَبَ تُوصِلُ بِهَذِهِ الْحُرُوفِ كُلِّهَا الْفِعْلَ.⁵¹ ويقال لهمس الصائد،

(46) الآية 112/ سورة الأنعام.

(47) انظر علوي بن عبد القادر السقاف، الموسوعة العقدية 8: 369.

(48) الآية 76/ سورة النساء.

(49) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، المحقق: إبراهيم البسيوني، الطبعة: الثالثة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر)، 3: 450

(50) الآية 20/ سورة الأعراف.

(51) زين الدين الحنفي، مختار الصحاح، 339، الزحيلي، التفسير المنير، الطبعة: الثانية، (دار الفكر المعاصر - دمشق)، 1418، 26: 292.

والكلاب، وأصوات الحلي: وسواس، والوسواس: اسم الشيطان⁵².

ثانياً: تعريف الوسوسة اصطلاحاً:

«الوسوسة حديث النفس والصوت الخفي من ريح تهبُّ قصباً ونحوه كالهمس»⁵³. قال تعالى: ﴿وَنَعَلِمَ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾⁵⁴.

قال الماوردي: (ت 450 هـ) في تفسير قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمَ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ الوسوسة كثرة حديث النفس بما لا تحصل في حفاء وإسرار⁵⁵. وقال القرطبي: (ت 671 هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ يَعْنِي النَّاسَ، وَقِيلَ آدَمُ. ﴿وَنَعَلِمَ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ أَيِّ مَا يَخْتَلِجُ فِي سِرِّهِ وَقَلْبِهِ وَضَمِيرِهِ، وَفِي هَذَا زَجْرٌ عَنِ الْمَعَاصِي الَّتِي يَسْتَحْفِي بِهَا. وَمَنْ قَالَ: إِنَّ الْمُرَادَ بِالْإِنْسَانِ آدَمَ، فَالَّذِي وَسَّوَسَتْ بِهِ نَفْسُهُ هُوَ الْأَكْلُ مِنَ الشَّجَرَةِ، ثُمَّ هُوَ عَامٌّ لَوْلَدِهِ. وَالْوَسْوَسَةُ حَدِيثُ النَّفْسِ بِمَنْزِلَةِ الْكَلَامِ الْخَفِيِّ⁵⁶. وقال الخازن: (ت 741 هـ) في قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمَ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ أي ما يحدث به قلبه فلا تخفى علينا سرائره وضمائره⁵⁷ قال ابن كثير (ت 774 هـ) في تفسير الآية السابقة: يخبر الله تعالى عن قدرته على الإنسان بأنه خالقه، وعلمه محيط بجميع أموره، حتى إنه تعالى يعلم ما توسوس به نفوس بني آدم من الخير والشر⁵⁸.

(52) زين الدين الحنفي، مختار الصحاح، 3: 988، جابر بن موسى بن عبد القادر الجزائري، أيسر التفاسير، الطبعة: الخامسة، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2003)، 5: 143، محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، الطبعة: الأولى، (دار نضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة)، 13: 341.

(53) أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي، الدر المصون المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، (دار القلم، دمشق)، 5: 276. (54) الآية 16 / سورة ق.

(55) أبو الحسن علي بن محمد البصري الماوردي، النكت والعيون، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان)، 5: 346. إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الطبعة: الأولى، (عالم الكتب - بيروت، 1408 هـ - 1988 م)، 5: 44، ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، المحقق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الطبعة: الأولى، (الفاوق الحديثة - مصر/ القاهرة 2002)، 4: 271.

(56) أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة: الثانية (دار الكتب المصرية - القاهرة، 1384 هـ - 1964 م)، 8: 17، انظر محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الحسيني الحسيني الشافعي، تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن الطبعة: الأولى، (دار الكتب العلمية - بيروت، 1424 هـ، 2004 م)، 4: 180، مكي بن أبي طالب، الهداية الى بلوغ النهاية، المحقق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، الطبعة: الأولى (مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة 2008)، 11: 7036.

(57) الخازن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم أبو الحسن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: محمد علي شاهين، الطبعة: الأولى، (دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ). 4: 187، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، المحقق: عبد الله محمود شحاته، الطبعة: الأولى، (دار إحياء التراث - بيروت، 1423)، 4: 112.

(58) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، تفسير ابن كثير ط العلمية، المحقق: محمد حسين شمس الدين، (دار الكتب العلمية، - بيروت،

وقد فسر سهل بن عبد الله التستري قوله تعالى: ﴿وَنَعَلَمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ فقال: إن معرفة النفس أخفى من معرفة العدو، ومعرفة العدو أجلى من معرفة الدنيا، وأسر العدو معرفته، فإذا عرفته فقد أسرته، وإن لم تعرف أنه العدو وأسرك فإنما مثل العبد والعدو والدنيا كمثل الصياد والطير والحبوب، فالصياد إبليس، والطير العبد، والحبوب الدنيا، وما من نظرة إلا وللشيطان فيها مطعم، فإن كنت صائماً فأردت أن تفطر قال لك: ما يقول الناس، أنت قد عُرفت بالصوم تركت الصيام. فإن قلت: مالي وللناس. قال لك: صدقت أفطر، فإنهم سيضعون أمرك على الحسبة والإخلاص في فطرك، وإن كنت عرفت بالعزلة فخرجت. قال: ما يقول الناس، تركت العزلة.

فإن قلت: مالي وللناس. قال: صدقت اخرج فإنهم سيضعون أمرك على الإخلاص والحسبة. وكذلك في كل شيء من أمرك، يردك إلى الناس حتى كأنه ليأمرك بالتواضع للشهرة عند الناس⁵⁹. وقد حدثنا الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن الوسوسة، ووضح أنها من الشيطان روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته"⁶⁰. والوسوسة صفة ملازمة للشيطان، لا تفارقه في كل حالاته لذا فقد سمي بها (الوسواس الخناس) كما وصفه الحق سبحانه في سورة الناس.

يقول ابن عباس في هذه الآية: "الشيطان جاثم على قلب ابن آدم فإذا سهى وغفل وسوس، وإذا ذكر الله خنس"⁶¹ ويصف القاضي بدر الدين الشبلي كيفية وقوع الوسواس في ضوء تفسيره لسورة الناس فيقول: "وقوله ﴿يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾⁶² صفة ثلاثة للشيطان فذكر وسوسته أولاً، ثم ذكر محلها ثانياً في صدور الناس، وتأمل السر في قوله تعالى: ﴿يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ ولم يقل: في قلوبهم، فالصدور هي ساحة القلب وبيته، فمنه تدخل الواردات عليه فتجتمع في الصدر ثم تلج في القلب، فهو بمنزلة الدهليز، من القلب تخرج الأوامر والإرادات إلى الصدر ثم تتفرق على الجنود، فالشيطان يدخل إلى

-1419 هـ)، 7: 371، حكمت بن بشير، الصحيح المسبور، الطبعة: الأولى، (دار المآثر - المدينة النبوية 1999)، 4: 377.
(⁵⁹) سهل بن عبد الله، تفسير التستري، جمعها: أبو بكر محمد البلدي، المحقق: محمد باسل عيون السود، الطبعة: الأولى، (دارالكتب العلمية - بيروت، 1423)، 211.

(⁶⁰) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان، 1: 119.
(⁶¹) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، تفسير ابن كثير ط العلمية، المحقق: محمد حسين شمس الدين، ط العلمية (دار الكتب العلمية، - بيروت، -1419 هـ)، 8: 508.
(⁶²) الآية 5/ سورة الناس.

ساحة القلب وبيته فيلقي ما يريد إلقاءه إلى القلب ولهذا قال تعالى: **فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ**⁶³ ولم يقل فيه. والله تعالى أعلم⁶⁴.

والشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم ، فقد أخرج البخاري عن صفية بنت حيي قالت " كان رسول الله معتكفا فأتيته أزوره ليلاً فحدثته ثم قمت ، فانقلبت فقام معي ليقلبي، وكان مسكنها في دار أسامة ابن زيد فمر رجلان من الأنصار فلما رأيا النبي أسرعا فقال النبي على رسلكما إنها صفية بنت حيي فقالا: سبحان الله يا رسول الله قال إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم ، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما سوءاً، أو قال شيئاً⁶⁵.

يقول الأستاذ محمد خليفة " : وإنه ليجري مجرى الدم في العرق حتى يبلغ القلب فيخنس حتى يرى غفلة من الإنسان عن ربه - وما أكثر غفلات الإنسان - فيركب خواطره ، ويسبح بها بين الذكريات والأحلام لترتع في لذائذ الشهوات وتلهث المشاعر وراء الخواطر فإذا وصل الشيطان إلى ما يريد ضحك من أعماقه ، لأنه أضل ذلك الإنسان عن صراط الله المستقيم⁶⁶.

المبحث الرابع: مداخل الشيطان إلى النفس:

أولاً: الكبر: تلك هي الصفة التي أتى منها إبليس أبو الشياطين ، فقد كان عابداً زاهداً ، بلغ به الحد في الطاعة والعبادة أن سمي طاووس الملائكة ، ومن هذه النقطة بالذات دخل إلى نفسه العجب بنفسه والتكبر على غيره، وهذا ما يقرره الحق سبحانه في غير آية في كتاب الله تعالى : **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**⁶⁷.

ثانياً: حب الخلود وهذه هي الصفة الثانية التي يبرزها القرآن في معرض حديثه عما أزل به إبليس آدم وزوجه ، فهي إذاً إحدى المدخلين الذين دخل منهما إبليس على آدم -عليه السلام - وزوجه ، قال تعالى : **﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾**.

(63) الآية 120 / سورة طه.

(64) انظر شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي ، روح المعاني، المحقق: علي عبد الباري عطية ، الطبعة: الأولى ، (دار الكتب العلمية - بيروت ، 1415) ، 15 : 526.

(65) أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، مختصر صحيح البخاري، حديث رقم 961، كتاب الاعتكاف، باب هل يخرج المعتكف لجوائجه إلى باب المسجد، 1 : 591.

(66) محمد خليفة ، مجلة الأزهر - الاستعاذة في القرآن الكريم - ص/ 161 / 6 / 1973 .

(67) الآية 34 / سورة البقرة.

أخرج الطبري بسنده عن ابن إسحاق عن بعض أهل العلم " أن آدم حين دخل الجنة ورأى ما فيها من الكرامة وما أعطاه الله منها قال لو أن خلدا كان ، فاعتنمها منه الشيطان لما سمعها منه فأتاه من قبل الخلد⁶⁸.

وحب الخلود هنا لا يتصور منه اعتقاد الخلود الأبدي في الدنيا وأن لا جنة ولا نار ، ولكنه حب طول العيش في الدنيا ، وعدم الرغبة في مفارقتها.

ثالثاً: حب الملك: ومن أحب الخلود في هذه الأرض ، ورغب عن هجرها ، أُورث في قلبه حبها ، وحب التملك فيها ، والترقي في مراتب ملكها ، ولذا جاءت الصفة الثانية التي نفذ الشيطان من خلالها إلى قلب آدم - ذاك الذي كان يجهل من تلك المكائد والوساوس الكثير - فبعد أن حبه في الخلود دفع بوساوسه من خلال حب التملك ، والعلو في دنياه أحب الإنسان البقاء فيها يقول تعالى : **فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى**⁶⁹

فهذا مكنم ضعف لدى البشر أجمعين ، جبلوا عليه ، فمن غذاه بحب الخلود وطول الأمل فتح على نفسه أبواب الشيطان على مصارعها ، ومن داواه بالزهد في الدنيا وحب لقاء الله ، أغلق على الشيطان تلك الأبواب فرده صاغراً.

المبحث الخامس: تأثير النفس على الانسان

لقد وردت آيات كثيرة في القرآن تبين مدى تأثير النفس على الانسان، وان النفس أخطر من وسوسة الشيطان كما ذكرت سابقاً في بداية البحث، فالنفس أخطر تأثيراً من وسوسة الشيطان لذلك عندما قتل قابيل أخاه هابيل وسوست له نفسه بقتل أخيه وقد قال الله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁷⁰.

اختلف العلماء في تفسير قوله ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾. قال مجاهد: (ت 104هـ): شجعتة نفسه على قتل أخيه، وقال قتادة: زينت له نفسه⁷¹. قال أبو جعفر: (ت 310هـ): يعني جل ثناؤه بقوله: "فطوّعت" فآتته وساعدته عليه، وهو "فعلت" من "الطوع"، من قول القائل: "طاعني هذا الأمر"، إذا انقاد له⁷². وقيل

(68) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، (مؤسسة الرسالة 2000)، 1: 528.

(69) الآية 120 / سورة طه.

(70) الآية 30 / سورة المائدة.

(71) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي محمد معوض، و أحمد محمد صيرة، و أحمد عبد الغني الجمل، و عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، الطبعة: الأولى، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1994 ، 2: 177.

(72) الطبري، جامع البيان، 10: 220.

سهلت له ذلك⁷³. وقيل أيضاً "فَطَوَّعَتْ" أي: "رَحَّصَتْ" وتقول "طَوَّقْتُهُ إمري" أي: عَصَبْتُهُ به⁷⁴. قال ابن عاشور: (ت 1393هـ): في قوله: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتَلَ أَخِيهِ ذَلَّتِ الْفَاءُ عَلَى التَّفْرِيعِ وَالتَّعْقِيبِ، وَذَلَّ (طَوَّعَ) عَلَى حُدُوثِ تَرُدُّدٍ فِي نَفْسِ قَائِلِ وَمُعَالَبَةٍ بَيْنَ دَافِعِ الْحَسَدِ وَدَافِعِ الْحَشِيَّةِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمُفْرَعَ عَنْهُ مَحْدُوفٌ، تَقْدِيرُهُ: فَتَرَدَّدَ مَلِيًّا، أَوْ فَتَرَصَّدَ فُرْصًا فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ. فَقَدْ قِيلَ: إِنَّهُ بَقِيَ زَمَانًا يَتَرَبَّصُّ بِأَخِيهِ، (وَطَوَّعَ) مَعْنَاهُ جَعَلَهُ طَائِعًا، أَيْ مَكَّنَهُ مِنَ الْمُطَوَّعِ. وَالطَّوَّعُ وَالطَّوَّاعِيَةُ:

ضِدُّ الْإِكْرَاهِ، وَالتَّطَوُّعُ: مُحَاوَلَةُ الطَّوَّعِ. شَبَّهَ قَتْلَ أَخِيهِ بِشَيْءٍ مُتَعَاَصٍ عَنْ قَائِلِ وَلَا يُطِيعُهُ بِسَبَبِ مُعَارَضَةِ التَّعَقُّلِ وَالْحَشِيَّةِ. وَشَبَّهَتْ دَاعِيَةَ الْقَتْلِ فِي نَفْسِ قَائِلِ بِشَخْصٍ يُعِينُهُ وَيُدَلِّلُ لَهُ الْقَتْلَ الْمُتَعَاَصِيَّ، فَكَانَ (طَوَّعَتْ) اسْتِعَارَةً تَمَثِيلِيَّةً، وَالْمَعْنَى الْحَاصِلُ مِنْ هَذَا التَّمَثِيلِ أَنَّ نَفْسَ قَائِلِ سَوَّلَتْ لَهُ قَتْلَ أَخِيهِ بَعْدَ مُنَاقَعَةٍ. وَقَدْ سُلِّكَ فِي قَوْلِهِ: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتَلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ مَسَلَكَ الْإِطْنَابِ، وَكَانَ مُفْتَضَى الْإِيجَارِ أَنْ يُحَدَفَ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتَلَ أَخِيهِ وَيُقْتَصَرَ عَلَى قَوْلِهِ فَقَتَلَهُ لَكِنْ عُذِلَ عَنْ ذَلِكَ لِقَصْدِ تَفْطِيعِ حَالَةِ الْقَائِلِ فِي تَصْوِيرِ حَوَاطِرِهِ الشَّرِيرَةِ وَقَسَاوَةِ قَلْبِهِ، إِذْ حَدَّثَهُ بِقَتْلِ مَنْ كَانَ شَأْنُهُ الرَّحْمَةَ بِهِ وَالرِّفْقَ، فَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِطْنَابًا⁷⁵.

وقال الشعراوي (1418هـ) في تفسيره: عندما نمنع النظر في قوله ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾ نجد أن «الهاء» تشير إليه هو، وذلك يدل على أن الإنسان فيه ملكات متعددة؛ ملكة تقول: اقتله، وملكة أخرى تقول له: لا تقتله. ضميره يقول له: لا تفعل، والنفس الأمانة بالسوء تقول له: اقتل، ويكون هو مترددا بين الأمرين. وقوله الحق (فَطَوَّعَتْ لَهُ) دليل على أن نفسه كانت متأبئة عليه، لكن النفس الأمانة بالسوء ظلت وراءه بالإلحاح حتى أن نفسه الفاعلة طوعت له أن يقتل أخاه، ومع أن نفسه طوعت له أن يقتل أخاه إلا أنه أصبح بعد ذلك من النادمين، وبعدها أخذ شهوته من القتل ندم، ويأتي هذا الندم على لسانه: ﴿يَا وَيَلْنَا أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغَرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَحِي فَاصْبَحَ مِنَ النَادِمِينَ﴾⁷⁶.

(73) الواحدي، الوجيز، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، الطبعة: الأولى، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان 1994)، 316.

(74) أبو الحسن المجاشعي البصري المعروف بالأخفش، معاني القرآن، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراة، الطبعة: الأولى، (مكتبة الخانجي، القاهرة 1990)، 1: 280.

(75) محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر - تونس، 1984)، 6: 172.

(76) الآية 31 / سورة المائدة.

والتعبير بقوله- تعالى فَطَوَّعَتْهُ تعبير دقيق بليغ، فإن هذه الصيغة- صيغة التفعيل- تشير إلى أنه كانت هناك بواعث متعددة تتجاذب نفسه، كانت هناك بواعث الشر التي تدعوه إلى الإقدام على قتله، ودوافع الخير التي تمنعه من الإقدام على قتل أخيه، وأخيرا تغلبت دوافع الشر على دوافع الخير فقتل أخاه⁷⁷.

وقد صور الإمام الرازي هذا المعنى تصويراً حسناً فقال:

قال المفسرون: فطوعت، أي: سهلت له نفسه قتل أخيه، وتحقيق الكلام أن الإنسان إذا تصور القتل العمد العدوان، وكونه من أعظم الكبائر فهذا الاعتقاد يصير صارفاً له عن فعله فيكون هذا الفعل كالشيء العاصي المتمرد عليه الذي لا يطيعه بوجه ألبته. فإذا أوردت النفس أنواع وساوسها، صار هذا الفعل سهلاً عليه، فكأن النفس جعلت بوساوسها العجيبة هذا الفعل كالطبيع له، بعد أن كان كالعاصي المتمرد عليه، فهذا هو المراد بقوله: فَطَوَّعَتْهُ لَه نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ⁷⁸.

لذلك لا تستولى هواجس النفوس على صاحبها إلا بعد استتار مواعظ الحق، فإذا توالى العزائم الرديئة، واستحكمت القصود الفاسدة من العبد صارت دواعي الحق خفية مغمورة.

والتفلس لا تدعو إلا (إلى) اتباع الشهوات ومتابعة المعصية، وهي مجبولة على الأخلاق المجوسية. فمن تابع الشهوات لا يلبث أن ينزل بساحات الندم ثم لا ينفعه ذلك⁷⁹.

فهذه القصة التي حكاها القرآن الكريم تصف لنا نموذجين من البشر تمكنت من أحدهما روح الاعتداء، كما تمكنت روح الطيبوبة من الآخر، وهما وجهها لوجه، دون رادع يردع الأول من الثاني:

النموذج الأول: نموذج الإنسان النزاع إلى الشر، الميل إلى العدوان، المصر على الأذى، المعتدي للحدود. النموذج الثاني: نموذج الإنسان النزاع للخير، الميل إلى الإنصاف، الحريص على الإحسان، المتمسك بالتقوى، وهذا ما ورد على لسان هابيل من خلال قوله تعالى: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدَيْ إِيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾⁸⁰ وتبين لنا نفس القصة أنه عندما واجه كل واحد منهما الآخر بمفردهما ولم يتدخل بينهما عنصر ثالث، ليردع الإنسان الشرير، ويجول بينه وبين الاعتداء على الإنسان الخير، كان عنصر الخير هو الضحية والفريسة لعنصر الشر، ولم تنفع تقوى المتقي أمام عدوان المعتدي.

(77) الطنطاوي، التفسير الوسيط 4: 122.

(78) الرازي، مفاتيح الغيب 11: 340.

(79) القشيري، لطائف الإشارات، 1: 419.

(80) الآية 28/ سورة المائدة.

ومن هنا اقتضت حكمة الله تشريع الحدود الرادعة عن ارتكاب الجرائم، وإقامة السلطة التي تقوم بتنفيذها، وتتولى مطاردة المجرمين، وحماية الأرواح والأموال والطرق، من اعتداء المعتدين حتى لا يعكروا صفو الحياة على بقية الناس الآمنين⁸¹. وهذا هو السر في قوله تعالى عقب الانتهاء من قصة ابني آدم مباشرة: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁸². ومن أخطر النفوس تأثيراً على الانسان النفس الأمارة بالسوء وقد ورد على لسان يوسف عليه السلام قوله تعالى ﴿وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁸³. اختلف المفسرون في معنى قوله عز وجل: (وما أبرئ نفسي) على وجهين: الوجه الأول: أنه قول يوسف عليه السلام أي ما ادعي لنفسي قطع صلتها بالسوء.

الوجه الثاني: أنه قول امرأة العزيز وما أبرئ نفسي إن كنت راودت يوسف عن نفسه ؛ لأن النفس باعثة على السوء إذا غلبت الشهوة عليها.⁸⁴ لذلك إذا كانت هذه الآية من قول يوسف يكون معناها: وما أبرئ نفسي عن السوء والخطيئة بغير معونة من الله سبحانه ، لأن النفس البشرية في حد ذاتها لداعية إلى السوء، مائلة إلى الشهوات، إلا ما رحم ربي من النفوس بعصمتها من الوقوع في المهالك، وفي جملتها نفسي، إن ربي لعظيم الغفران لما يحدث من النفوس بموجب طبعها، عظيم الرحمة لها بعصمتها من الخطيئة التي تسوقها إليها بشريتها، وإنما يقول ذلك يوسف - عليه السلام - هضماً لنفسه الكريمة البريئة عن كل سوء، وإبعاداً لها عن الإعجاب بما وصلت إليه من كمال النزاهة.

وإذا كانت هذه الآية من كلام امرأة العزيز يكون معناها: وما أبرئ مع ذلك من الخيانة، حيث قلت في حق يوسف ما قلت، وفعلت ما فعلت، إن كل نفس لأمارة بالسوء إلا نفساً رحمها الله بالعصمة كنفس يوسف عليه السلام، إن ربي غفور لمن استغفر لذنبه، رحيم له بقبول استغفاره⁸⁵.

قوله: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ قال أبو جعفر الطبري: (ت 310هـ) في قوله: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ

(81) الآية 32/ سورة المائدة.

(82) محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير، الطبعة: الأولى، (دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1405 هـ - 1985 م)، 2: 48.

(83) الآية 53/ سورة يوسف.

(84) انظر الطبري ، جامع البيان ت شاكر 16: 142 ، الماوردي ، النكت والعيون 3: 48، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المرزوي السمعاني ، تفسير السمعاني، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم ، الطبعة: الأولى ، (دار الوطن، الرياض - السعودية 1997)، 3: 39، حسن عز الدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن ، الطبعة: الأولى (الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ، 2003 - 2008 م) ، 1: 169.

(85) مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الطبعة: الأولى ، (دار الجيل - بيروت، 1393 هـ - 1973 م). 5: 343.

بالسوء ﴿﴾ ، إن النفوسَ نفوسَ العباد، تأمرهم بما تهواه، وإن كان هواها في غير ما فيه رضا الله⁸⁶ وقال الزمخشري: (ت 538هـ) إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ أَرَادَ الْجِنْسَ، أَي إِنَّ هَذَا الْجِنْسَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَيَحْمِلُ عَلَيْهِ بِمَا فِيهِ مِنَ الشَّهَوَاتِ⁸⁷ ولفظ السوء في الآية لفظ جامع لكل ما يهم الإنسان من الأمور الدنيوية والأخروية، والسيئة الفعلة القبيحة⁸⁸.

وقيل في قوله: ﴿وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ فيه هضم للنفس وانكسار وتواضع لله عز وجل، فإن رؤية النفس في مقام العصمة والتركية ذنب عظيم، وقال الزمخشري: أراد يوسف عليه السلام أن يتواضع لله ويهضم نفسه، لئلا يكون لها مركزاً، وبحالها معجباً ومفتخراً⁸⁹.

قوله ﴿إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ أي إلا نفساً رحمها الله بالعصمة، كنفس يوسف إن ربي غفورٌ لمن استغفر لذنبه، واعترف به⁹⁰. وقيل في قوله: إلا ما رحم ربي: أي إلا من رحمه الله، فإن نفسه لا تأمر بالسوء لطبيعتها وطهارتها⁹¹. ومن تأثير النفس على الانسان أيضاً اتباع الهوى، لذلك على المسلم أن يحذر من اتباع الهوى، ويخالف هواه، ويجب عليه اتباع أوامر الله وتجنب كل ما يغضب الله تعالى، فالمؤمن يخاف الله ويحاسب نفسه لأنه يريد الجنة قال تعالى:

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (41)⁹². قَالَ مُقَاتِلٌ: (150 ت هـ) فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ: ﴿وَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ هُوَ الرَّجُلُ يَهْمُ بِالْمَعْصِيَةِ فَيَذْكُرُ مَقَامَهُ لِلْحِسَابِ فَيَتْرُكُهَا⁹³. وَقَالَ الطَّبْرِيُّ: (ت 310هـ) فِي قَوْلِهِ: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَسْأَلَةَ اللَّهِ إِيَّاهُ عِنْدَ وَقُوفِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَاتَّقَاهُ بِأَدَاءِ فَرَائِضِهِ، وَاجْتِنَابِ مَعَاصِيهِ⁹⁴. وَقَالَ الزَّمْخَشَرِيُّ:

(86) الطبري، جامع البيان ت شاکر 16: 142.

(87) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، (دار الكتاب العربي - بيروت)، 2: 480، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم، 2: 198.

(88) محمد الصابوني، صفوة التفاسير، (دار الصابوني - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م)، 2: 52، الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، 2: 534.

(89) الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل 2: 534.

(90) أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (دار إحياء التراث العربي - بيروت)، 4: 286.

(91) الجزائري، أيسر التفاسير 2: 622.

(92) الآيتان/ 40-41 سورة النازعات.

(93) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير، الطبعة: الأولى، (دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، - 1414 هـ)، 5: 459، محمد بن عمر نووي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، الطبعة: الأولى، المحقق: محمد أمين الصناوي، (دار الكتب العلمية - بيروت، 1417، 2: 602.

(94) أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الطبعة: الأولى (دار الكلم الطيب، بيروت، ، 1419 هـ - 1998 م)، 3: 599، الطبري، جامع البيان ت شاکر 24: 212.

(ت 538هـ) وَهَمَى النَّفْسَ الْأَمَارَةَ بِالسُّوءِ عَنِ الْهُوَى الْمُرْدِي، وهو اتباع الشهوات وزجرها عنه وضبطها بالصبر، والتوطين على إثبات الخير⁹⁵. وقال ابن كثير: (ت 774هـ) في قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ﴾ أَي خَافَ الْقِيَامَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَخَافَ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِ⁹⁶ و الْهُوَى: هو شهوات النفس وما جرى مجراها، وأكثر استعماله إنما هو في غير المحمود⁹⁷.
وأصل الهوى: مطلق الميل، وشاع في الميل إلى الشهوات⁹⁸. قال سهل التستري: لا يسلم من الهوى إلا الأنبياء وبعض الصديقين، وقال بعض الحكماء: إذا أردت الصواب فانظر هোক فخالفه، وقال الفضيل: أفضل الأعمال خلاف الهوى⁹⁹. لذلك من تخلص من الهوى من كل قيد وبرزخ بلغ مسالك الوصول إلى المطلب الأعلى، والمقصد الأقصى، وَفِي الْأَخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ لِمَنْ أَقْبَلَ عَلَيْهَا وَلَمْ يَطْلُبْ بِهَا الْآخِرَةَ¹⁰⁰.
فَاللَّهُ سَبْحَانَهُ امْتَحَنَ عِبَادَهُ فِي هَذِهِ الدَّارِ بِهَذِهِ الْحَرَمَاتِ مِنَ الشَّهَوَاتِ وَالشَّبَهَاتِ، وجعل في النَّفْسِ دَاعِيًا إِلَى حُبِّهَا مَعَ تَمَكُّنِ الْعَبْدِ مِنْهَا وَقُدْرَتِهِ، فَمَنْ أَدَّى الْأَمَانَةَ، وحفظ حدود الله ومنع نفسه ما يُجِبُّهُ من محارم الله كَانَ عَاقِبَتُهُ الْجَنَّةُ¹⁰¹؛ كما قال تعالى: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾¹⁰².

المبحث السادس: علاج الوسوسة.

إن الوسوسة تأتي للإنسان من نفسه أو من اتباع الهوى، أو من الشيطان كما بينا سابقاً، وعلى كل الحالات، يجب عليه أن يتخلص منها وذلك من خلال عدة أمور:

1. مجاهدة النفس

تعريف المجاهدة:

قال المناوي: المجاهدة: مفاعلة من الجهد فتحاً وضمماً، وهو الإبلاغ في الطاقة والمشقة في العمل، ويستعمل

(95) الرمحشري، الكشاف 4: 698.

(96) تفسير ابن كثير ط العلمية 8: 319.

(97) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة: الأولى (دار الكتب العلمية - بيروت، - 1422 هـ)، 5: 435، أبو حيان، البحر المحيط، 10: 402.

(98) مجمع البحوث، التفسير الوسيط، 10: 1776.

(99) أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، الطبعة: الأولى، (شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، - 1416 هـ)، 2: 451.

(100) إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء، روح البيان، (دار الفكر - بيروت)، 9: 371.

(101) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، الطبعة: الأولى، (دار العاصمة - المملكة العربية السعودية، 1422 - 2001 م)، 1: 87.

(102) الآية 41/ سورة النازعات.

في المحاربة. وفي عرف القوم: محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها مما هو مطلوب في الشرع. وقيل حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى. وقيل: بذل المستطاع في أمر المطاع، وقيل: بذل الجد في القصد وصدق الجهد في العهد. وقيل: قطع الراحة وإن تكثر من الـنـقل قلب جماعه¹⁰³. قال ابن علان الشافعي: المجاهدة: مفاعلة من الجهد: أي الطاقة فإن الإنسان يجاهد نفسه باستعمالها فيما ينفعها حالاً ومالاً، وهي تجاهده بما تركز إليه بحسب طبعها¹⁰⁴. وقال ابن حجر- رحمه الله- المراد بالمجاهدة: كَفَّ النَّفْسَ عَنْ إِرَادَتِهَا مِنَ الشَّغْلِ بِغَيْرِ الْعِبَادَةِ، وقال القشيري: أصل مجاهدة النفس فطمها عن المألوفات، وحملها على غير هواها، وقال ابن بطال: جهاد المرء نفسه هو الجهاد الأكمل، قال الله تعالى: وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ¹⁰⁵. ويقع بمنع النفس عن المعاصي، وبمنعها من الشبهات، وبمنعها من الإكثار من الشهوات المباحة لتتوقر لها في الآخرة. قلت: ولئلا يعتاد الإكثار فيألفه فيجره إلى الشبهات، فلا يأمن أن يقع في الحرام¹⁰⁶.

2. كيفية المجاهدة:

إن للنفس صفتين: أهمك في الشهوات، وامتناع عن الطاعات، فالمجاهدة تقع بحسب ذلك. قال بعض الأئمة: جهاد النفس داخل في جهاد العدو، فإن الأعداء ثلاثة: رأسهم الشيطان، ثم النفس لأنها تدعو إلى اللذات المفضية إلى الوقوع في الحرام الذي يسخط الرب، والشيطان هو المعين لها على ذلك ويزينه لها. فمن خالف هوى نفسه قمع شيطانه، فمجاهدة نفسه حملها على اتباع أوامر الله واجتناب نواهيه. وإذا قوي العبد على ذلك سهل عليه جهاد أعداء الدين، فالأول: الجهاد الباطن والثاني: الجهاد الظاهر. وجهاد النفس أربع مراتب: حملها على تعلم أمور الدين، ثم حملها على العمل بذلك، ثم حملها على تعليم من لا يعلم، ثم الدعاء إلى توحيد الله، وقتال من خالف دينه وجحد نعمه. وأقوى المعين على جهاد النفس جهاد الشيطان بدفع ما يلقي إليه من الشبهة والشك، ثم تحسين ما نهي عنه من المحرمات، ثم ما يفضي الإكثار منه إلى الوقوع في الشبهات، وتمام المجاهدة أن يكون متيقظاً لنفسه في جميع أحواله، فإنه متى غفل عن ذلك استهواه شيطانه ونفسه إلى الوقوع في المنهيات¹⁰⁷.

حكي أن رجلاً من العباد كان لا يغضب، فأتاه الشيطان وقال: إنك إن تغضب وتصبر كان أعظم

(103) المناوي، التوفيق على مهمات التعاريف 297.

(104) محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، اعتنى بما: خليل مأمون شبحا، الطبعة: الرابعة، (دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1425 هـ - 2004 م)، 2/ 308.

(105) الآية 40/ سورة النازعات.

(106) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (دار المعرفة بيروت)، 11: 337-338.

(107) عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله، نضرة النعيم 8: 3305.

لأجرك. ففطن به العابد فقال: وكيف يجيء الغضب؟ قال: آتيتك بشيء فأقول: لمن هو؟ فقال: هو لي، فأقول: بل هو لي. فأتاه بشيء وقال العابد: هو لي، فقال الشيطان: لا بل هو لي، فقال العابد: إن كان لك فاذهب به، ولم يغضب، فرجع الشيطان خائباً حزيناً، أراد أن يشغل قلبه حتى يصيب منه حاجته، فعرفه واتقى غروره¹⁰⁸.

وعن ربيعة بن كعب، قال: كنت أبيت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتيته بوضوءه وحاجته، فقال لي: (سل). فقلت: أسألك مرافقتك في الجنة. قال: (أو غير ذلك؟). قلت: هو ذاك. قال: (فأعني علي نفسك بكثرة السجود)¹⁰⁹. وقال ابن حجر- رحمه الله- في شرح حديث ربيعة بن كعب عندما سأل النبي صلى الله عليه وسلم المرافقة في الجنة: جاهد نفسه بكثرة سجوده حصلت له تلك الدرجة العالية التي لا مطمع في الوصول إليها إلا بمزيد الزلفى عند الله في الدنيا بكثرة السجود المومئ إليه بقوله تعالى: **وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**¹¹⁰ فكل سجدة فيها قرب مخصوص لتكفلها بالزقي إلى درجة من درجات القرب وهكذا حتى ينتهي إلى درجة المرافقة لحبيبه صلى الله عليه وسلم، فنتج من هذا الذي هو على منوال قوله تعالى: **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**¹¹¹ أن القرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحصل إلا بالقرب من الله تعالى. وأن القرب من الله تعالى لا ينال إلا بالقرب من رسوله صلى الله عليه وسلم. فالقربان متلازمان لا انفكاك لأحدهما عن الآخر البتة. ومن ثم أوقع تعالى متابعة رسوله بين تلك المحبتين ليعلمنا أن محبة العبد لله ومحبة للعبد متوقفتان على متابعة رسوله¹¹².

ومن مجاهدة وسوسة النفس بالإخلاص لله عز وجل في كل العبادات، فمن جعل نيته خالصة لوجه الله في السر والعلن سلم من الوسوسة. قال سهل التستري: عليك بالإخلاص تسلم من الوسوسة، وإياك والتدبير فإنه داء النفس، وعليك بالافتداء فإنه أساس العمل، وإياك والعجب فإن أدنى باب منه لم تستتمه حتى تدخل النار، وعليك بالقنوع والرضا، فإن العيش فيهما، وإياك والائتمار على غيرك، فإنه لينسيك نفسك، وعليك بالصمت، فأنت تعرف الأحوال فيه، وعليك بترك الشهوات تنقطع به عن الدنيا، وعليك بسهر الليل تموت نفسك من ميعة طبعك وتحيي قلبك، وإذا صليت فاجعلها وداعاً، وخف الله يؤمنك، وارجئه

(108) تفسير التستري 211.

(109) صحيح مسلم 1/ 353 حديث رقم (896).

(110) الآية 19/ سورة العلق.

(111) الآية 31/ سورة عمران.

(112) شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، المحقق: د. عبد الحميد هندواوي، الطبعة: الأولى، (مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، 1417 هـ - 1997 م)، 3: 1027.

يؤمملك، واتكل عليه يكفك، وعليك بالخلوة تنقطع الآفات عنك. ولقد قال ابن عباس رضي الله عنهما:
لولا مخافة الوسواس لرحلت إلى بلاد لا أنيس بها، وهل يفسد الناس إلا الناس¹¹³.

لذلك لا تعطي نفسك ما تريد؛ عاندها بل وعاقبها، وعاند إبليس، فكل هذه الأمور من سمات الشخصية
القوية والناجحة. فمثلاً إذا ارتكبت أمر محرّم أقسم أن تصوم، فإن عاقبتها ستهدأ بمرور الأيام وتبدأ النفس
اللّوامة بالعمل، عندها تبدأ بتأنيبك إذا أردت أن تبدأ بارتكاب الحرام، أو مثلاً، إن قالت النفس لك
صلي صلاة الليل بجلوس، عاندها وصلّيها بوقوف بل وعاقبها وصلّيها مع النوافل أيضاً، فهنا ستهدأ
النفس، أعطها مثل الصّفعة التي تعيدها إلى رشدها¹¹⁴.

3. نهي النفس عن الهوى

من علاج الوسوسة الابتعاد عن اتباع الهوى، وانشغال النفس والقلب بالطاعات، وكذلك بتعلم العلوم
النافعة. قال الغزالي- رحمه الله-: قد اتفق العلماء على أن لا طريق إلى سعادة الآخرة إلاّ بنهي النفس عن
الهوى ومخالفة الشهوات. فالإيمان بهذا واجب. وأمّا علم تفصيل ما يترك من الشهوات وما لا يترك فلا
يدرك إلاّ بطريق الشرع. وطريق المجاهدة والريضة لكلّ إنسان تختلف بحسب اختلاف أحواله. والأصل فيه
أن يترك كلّ واحد ما به فرحه من أسباب الدنيا، فالذي يفرح بالمال، أو بالجاه، أو بالقبول في الوعظ، أو
بالعزّ في القضاء والولاية، أو بكثرة الأتباع في التدريس والإفادة، فينبغي أن يترك أولاً ما به فرحه، فإنّه إن
منع عن شيء من ذلك وقيل له: ثوابك في الآخرة لم ينقص بالمنع، فكره ذلك وتألم به فهو ممّن فرح بالحياة
الدنيا واطمأنّ بها، وذلك مهلك في حقّه. ثمّ إذا ترك أسباب الفرح فليعتزل الناس، ولينفرد بنفسه، وليراقب
قلبه، حتّى لا يشتغل إلاّ بذكر الله تعالى والفكر فيه. وليترصد لما يبدو في نفسه من شهوة ووسواس، حتّى
يقمع مادته مهما ظهر، فإنّ لكلّ وسوسة سبباً، ولا تزول إلاّ بقطع ذلك السبب والعلاقة. وليلازم ذلك
بقية العمر فليس للجهد آخر إلاّ بالموت¹¹⁵.

4. الاستعادة من الشيطان

الاستعادة: طلب العوذ، وهذا الطلب يتوجه صاحبه به إلى الله، فإراً من الشيطان وعلى ذلك يكون
معنى الاستعاذة والاستعادة: الاستجارة، ومعنى (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) أستجير بالله دون غيره

(113) تفسير التستري 211.

(114) (دراسة إنسانية في الروح والنفس والتفكير).

<http://www.4shared.com/account/dir/z5qXb5sq/sharing.html?rnd>

(115) عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله، نضرة النعيم 8: 3304.

من سائر خلقه من الشيطان أن يضربني في ديني ، أو يصدني عن حق يلزمي لربي ¹¹⁶.

وقد ربط الحق سبحانه وتعالى الاستعاذة بالسوس الحناس ، فأينما وجد الإنسان وسوسة لجأ إلى الله يذكره ، فالشيطان والرحمن لا يجتمعان في نفس امرئ، وهذا ما تبينه سورة الناس، والتي تُسمى هي وأختها (الفلق) المعوذتان ، وغرض هاتين المعوذتين " تعليم النبي - صلى الله عليه وسلم - كلمات للتعوذ بالله من شر ما يتقى شره من مخلوقات الشريرة ، والأوقات التي يكثر في حدوث الشر ، والأحوال التي تُسّر فيها أفعال الشر من ورائها ، لئلا يرمى فاعلها بتبعتها ، فعلم الله نبيه هذه المعوذتين ليتعوذ بهما ، وقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يتعوذ بهذه السور ، ويأمر أصحابه بالتعوذ بهما ، فكان التعوذ بهما من سنة المسلمين ¹¹⁷.

لذلك ليس المطلوب من المستجير بالله أن يردد كلمات الاستعاذة بحيث لا تتجاوز لسانه فقط، فهذا إنسان فقد معنى هذه الاستعاذة ، فلاستعاذة - كما بينا قبل - طلب الحماية من الله ، واللجوء إليه ، وهذا لا يكون إلا إذا طابق لسان مقال المستعبد لسان حاله ، ذلك أن المطلوب من المستجير بربه أن يملأ ذكر الله صدره وقلبه وكيانه بحيث يضيق على الشيطان مجراه في العبد ، فيربطه ويمنعه من الوسوسة بالباطل ، فإذا طلب العبد من ربه أن يجيره من الشيطان الرجيم بقوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) فعليه أن يلي طلب من يجيره بالتزام أوامره واجتناب نواهيه وهذا ما تبينه الآيتان الكرمتان ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ¹¹⁸ فلاستعاذة يجب أن تقود بدورها إلى السلاح الأقوى الذي سندكر في أدوية محاربة الشيطان وولايته، وقد ارتبطت حرب الشيطان بلزوم الاستغفار المذهب للذنوب كما في الحديث فعن أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " إن إبليس قال لربه بعزتك وجلالك لا أبرح أغوي بني آدم ما دامت الأرواح فيهم ، فقال الله فبعزتي وجلالي لا أبرح أغفر لهم ما استغفروني ¹¹⁹.

5. حسن الظن بالله

إن حسن الظن بالله يحميننا من وسوسة أنفسنا ووسوسة الشيطان أيضاً ، لأن المؤمن عندما يحسن الظن بالله يتخلص من أهوائه واتباع الشيطان، ومن أحسن ظنه بالله وجد منه كل ما يريد من خلال الشعور

(116) الطوري، جامع البيان ت شاکر 1: 111.

(117) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 625.

(118) الآيتان 98-99/ سورة النحل.

(119) مسند أحمد مخرجا 17: 344.

بالطمأنينة , وقد ورد في الحديث القدسي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَالٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَالٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشَيْءٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي بِمَشِي أْتَيْتُهُ هَرَوَلَةً "120.

فالعبد إذا ذكر الله عز وجل مُخْلِياً بحيث لا يطلع عليه أحد (أثابه وقضى له من الخير بما لا يطلع عليه أحد)¹²¹ كما أن الإنسان تتحقق طمأنينته بقلبه وروحه، ولا صلاح له إلا بصلاحيهما، ولا صلاح لهما إلا بوحداية الله عز وجل، إله هذا المخلوق الذي أوجده من العلم، وركب أجزائه ورباه بنعمه، لا إله إلا هو ولا رب سواه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا مَا تُوسْوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾¹²² وقال النبي الكريم: "... ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"¹²³. ولا ريب في ارتباط الروح بالقلب، كما أن بين القلب واللسان ارتباطاً إذ هو المعبر عما في القلب، وحتى يصلح القلب لا بد من وجود الإيمان فيه¹²⁴, فالإيمان هو طمأنينة القلب إلى الله واستقرار النفس بما استقر عليه القلب وإتقان صار ذلك بالنور، فذلك النور اكتساب القلب به يكرم وعليه يُتاب، وبه يجوز الصِّراط إلى دار السَّلام فإذا أذنب فالذنب ظلمة، فقد ألبس ذلك النور ظلمة¹²⁵ وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أذنب العبد نكت في قلبه نُكْتةٌ سَوْدَاءٌ فَإِنْ عَادَ نَكَتَ أُخْرَى فَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يَسْوَدَ الْقَلْبُ فَإِذَا تَابَ وَنَزَعَ صَقَلَ قَلْبَهُ يَعْنِي يَرْفَعُ عَنْهُ تِلْكَ النَكَتَ فَيَنْجَلِي الْقَلْبُ بِنُورِهِ¹²⁶. وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿كَأَلَّا بَلَّ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾¹²⁷ قال المفسرون في معنى ران: هو الذنب على الذنب حتى يسود القلب، وقال حذيفة بن اليمان: القلب مثل الكفِّ فإذا أذنب العبد انقبض وقبض إصبعاً من أصابعه ثم إذا أذنب انقبض وقبض إصبعاً أخرى، ثم إذا

(120) صحيح البخاري, 9: 121.

(121) أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي, المعلم بفوائد مسلم, المحقق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر, الطبعة: الثانية (الدار التونسية, الجزائر, 1988 م), 3: 324.

(122) الآية 16/ سورة ق.

(123) الألباني, مختصر صحيح الإمام البخاري 1: 37.

(124) مرزوق بن هياس الزهراني, أطيب النشر في تفسير الوصايا العشر, (مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة), 69 - 70 / 23.

(125) محمد بن الحسن, نوادر الأصول في أحاديث الرسول, (دار الجيل - بيروت), 4: 208.

(126) النيسابوري, المستدرک على الصحيحين 1: 45.

(127) الآية 14/ سورة المطففين.

أذنب انقبض وقبض أصابعه ثم يطبع عليه فكانوا يرون أنّ ذلك هو الرين¹²⁸.

6. الاستعداد ليوم الحساب

ان استعداد الانسان ليوم الحساب من أهم علاج وسوسة النفس والشيطان , فالمؤمن عندما يفكر أن هذا النفس ستحاسب على كل صغيرة وكبيرة يبتعد عن كل المعاصي والشهوات , وينتظر أن يقرأ كتابه يمينه فقد قال تعالى: ﴿أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾¹²⁹ وتلك الكتب تُعطى للناس، أخذ كتابه يمينه، أو أخذ بشماله، أو من وراء ظهره، والعياد بالله.

وهذه الآيات معناها: اعلم أيها الإنسان أن كل ما عملت من خيرٍ وشرٍ هو محفوظ لك مدخرٌ عليك، إن كان خيرًا فإنما تنفع به نفسك، وإن كان شرًا فإنما تضر به نفسك، فعليك أن تجتهد في دار الدنيا وقت إمكان الفرصة، ولا تضيع الوقت؛ لأنه إذا ضاع الوقت ندم الإنسان حيث لا ينفع الندم، فعلينا معاشر المسلمين أن نعلم أن ربنا يُخبرنا أن جميع ما عملنا سنجدُه محفوظًا لنا أمانًا على رؤوس الأَشهاد، ونُخبر به، ونُجازى به، إن خيرًا فخيرٌ، وإن شرًا فشرٌ، فمن وجدَ خيرًا فليحمد الله، ومن وجدَ غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه. فيجب على العبد المسلم في دار الدنيا أن يلاحظ هذا، وأن يخاف الله، ويخشى من أن يجعل في صحيفته الفسائح التي يفتضح بها على رؤوس الأَشهاد؛ لأن فضيحة يوم القيامة ليست كفضيحة الدنيا؛ لأن من افتضح في الدنيا ضاع عِرضه أمام المجتمع، وهو صحيح يأكل ويشرب وينام وينكح ويركب!! ولكن من افتضح في الآخرة سيُجر إلى دركات النار - والعياد بالله (جل وعلا) - ففضيحة الآخرة على رؤوس الأَشهاد أعظم¹³⁰.

الخاتمة:

بعد دراسة النفس والشيطان في القرآن الكريم , والسنة النبوية تبين أنّ كلمة النفس جاءت تحمل معاني مختلفة ومتعددة , فالنفس الإنسانية تحمل قوى الخير والشر, لكن الإنسان إلى الخير أميل, كما جاءت النفس على مراتب متنوعة، تخضع للتغيير والتبديل من حالة إلى حالة , فالقرآن الكريم ذكر مراتب النفس على حالات متنوعة كالنفس اللوامة , والنفس الأمارة بالسوء, والنفس المطمئنة, والنفس المرضية, فالنفس كلما أطاعت حاجات "الجسد" أصبحت نفس دنيوية (أمارة بالسوء) وهي أدنى مراتب النفس.

(128) أحمد بن محمد بن إبراهيم التعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، الطبعة: الأولى (دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1422، هـ)، 10: 153.

(129) الآية 14 / سورة الإسراء.

(130) محمد الأمين بن محمد الشنقيطي، العذب النмир، المحقق: خالد بن عثمان السبت، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، الطبعة: الثانية، (دار عالم الفوائد، مكة المكرمة 1426)، 2: 105.

وكلّما أطاعت حاجات "الروح" أصبحت ملكوتية (النفس مطمئنة أو المرضية) وهي أعلى مراتب النفس. وقد ورد ذكر كلمة النفس في القرآن الكريم في (295) آية، بينما ورد ذكر كلمة الشيطان (88) آية، أما ذكر إبليس في القرآن جاء في (11) آية، فاستنتجنا من خلال ذلك أن الشيطان كیده ضعيف مقارنة بالنفس، وفي هذا جواب على كل من يُعَلِّق معصيته على شتماعة الشيطان، فليس كل معصية أو ذنب هي من فعل الشيطان، وإنما نفس الانسان هي من توسوسه وتجره الى أغلب المعاصي والذنوب، فليحذر الانسان من نفسه أكثر من شيطانه.

كما فرّق القرآن الكريم بين معنى إبليس والشيطان من حيث دلالة اللفظ والمعنى، فاستعمل مفردة "الشيطان" في زعيم الشياطين و هو "إبليس"، و قد أتى ذكر الشيطان في القرآن الكريم في آيات عديدة وأراد به إبليس، فإبليس يعتبر رئيس الشياطين وكبيرهم، لذلك إن كلمة إبليس قد تكون مختلفة عن معنى كلمة الشيطان، وقد يراد بها نفس المعنى حسب النص القرآني، وقد اعتبر بعض العلماء كلمة إبليس من نظائر لفظة الشيطان.

إن القرآن الكريم حذرنا من مداخل الشيطان على هذه النفس، ومن هذه المداخل صفتان مهمتان، صفة الكبر: وهي تلك الصفة التي أتى منها إبليس أبو الشياطين، فقد كان عابداً زاهداً، بلغ به الحد في الطاعة والعبادة و سُمي طاووس الملائكة، ومن هذه النقطة بالذات دخل إلى نفسه العجب بنفسه والتكبر على غيره، ورفض السجود لآدم، والصفة الثانية: حب الخلود، وهذه الصفة التي يبرزها القرآن في معرض حديثه عما أزلّ به إبليس آدم وزوجه، فهي إذناً إحدى المداخل الذين دخل منهما إبليس على آدم -عليه السلام وزوجه، فمن أحب الخلود في هذه الأرض، ورغب عن هجرها، أُورث في قلبه حبها، وحب التملك فيها، والترقي في مراتب ملكها، ولذا جاءت الصفة الثانية التي نفذ الشيطان من خلالها إلى قلب آدم - ذاك الذي كان يجهل من تلك المكائد والوساوس الكثير - فبعد أن حببه في الخلود دفع بوساوسه من خلال حب التملك، والعلو في دنياه أحب الإنسان البقاء.

وقد أعطانا القرآن الكريم طرقاً وعلاجاً للتخلص من الوسوسة، سواء كانت من النفس أو الشيطان، وبين لنا نماذج وقصص كثيرة في القرآن مثل قصة قتل قابيل أخاه هايل عندما وسوست له نفسه بقتل أخيه وكيف ندم ندماً شديداً بعد ذلك، لذلك على المسلم أن يحرص كل الحرص على نفسه من اتباع الهوى، وأن يتجنب أي طريق للوسوسة، ويجاهد نفسه بالتقوى والاستعداد ليوم الحساب، حتى يحافظ على نفسه بطاعة الله والفوز برضاه في الدنيا والآخرة.

المصادر والمراجع

- ابن عطية , أبو محمد عبد الحق بن غالب بن تمام الأندلسي, المخر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز, المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد, الطبعة: الأولى, دار الكتب العلمية - بيروت, - 1422 هـ.
- ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصري, تفسير القرآن العظيم, المحقق: محمد حسين شمس الدين, الطبعة: الأولى, دار الكتب العلمية - بيروت, - 1419 هـ.
- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي, فتح الباري شرح صحيح البخاري, دار المعرفة بيروت, رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي , قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب, تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
- الألباني, أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج, مختصر صحيح الإمام البخاري, الطبعة: الأولى, مكتبة المعارف, الرياض, 1422 هـ - 2002 م.
- الجوزي, جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي, زاد المسير في علم التفسير, المحقق: عبد الرزاق المهدي, الطبعة: الأولى, دار الكتاب العربي - بيروت - 1422 هـ.
- إبراهيم بن السري بن سهل, أبو إسحاق, الزجاج معاني القرآن وإعرابه, المحقق: عبد الجليل عبده شلبي , الطبعة: الأولى, عالم الكتب - بيروت , 1408 هـ - 1988 م.
- ابن عاشور, محمد الطاهر بن عاشور التونسي , التحرير والتنوير , الدار التونسية, تونس- 1984 هـ.
- ابن منظور, محمد بن مكرم بن علي, أبو الفضل, جمال الدين ابن منظور الأنصاري , لسان العرب, الطبعة: الثالثة, دار صادر - بيروت, - 1414 هـ.
- أبو الحسن المجلشي , البلخي المعروف بالأخفش , معاني القرآن, تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة, الطبعة: الأولى, مكتبة الخانجي, القاهرة, 1411 هـ 1990 م.
- أبو الحسن علي بن أحمد بن علي الواحدي, النيسابوري, الوجيز في تفسير الكتاب العزيز , تحقيق: صفوان عدنان داوودي, الطبعة: الأولى, دار القلم , الدار الشامية - دمشق, بيروت, 1415 هـ.
- أبو الحسن علي بن أحمد بن علي الواحدي, الوسيط في تفسير القرآن المجيد , تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود, الشيخ علي محمد معوض, الدكتور أحمد محمد صبرة, الدكتور أحمد عبد الغني الجمل, الدكتور عبد الرحمن عويس, الطبعة: الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت - لبنان , 1415 هـ - 1994 م.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري, المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم , المحقق: مجموعة من المحققين, الناشر دار الجليل - بيروت.
- أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى, إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم, الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- أبو العباس, شهاب الدين, أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي, الدر المصون في علوم الكتاب المكنون, المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط, دار القلم, دمشق .
- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني, المفردات في غريب القرآن, المحقق: صفوان عدنان الداودي , الطبعة: الأولى, دار القلم, الدار الشامية - دمشق بيروت, - 1412 هـ.
- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الرمخشري, الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل, دار الكتاب العربي - بيروت
- أبو القاسم, محمد بن أحمد بن محمد , ابن جزى الكلبي الغرناطي, التسهيل لعلوم التنزيل, المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي, الطبعة: الأولى, دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت, - 1416 هـ.
- أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي, جمهرة اللغة, المحقق: رمزي منير بعلبكي, الطبعة: الأولى, دار العلم للملايين بيروت - 1987 م
- أبو حيان, محمد بن يوسف بن علي بن حيان أثير الدين الأندلسي, البحر المحيط في التفسير, المحقق: صدقي محمد جميل, دار الفكر - بيروت.

- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، دار الحديث - القاهرة، 1416 هـ - 1995 م.
- أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى المعروف بابن أبي زَمِين المالكي، تفسير القرآن العزيز، المحقق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الطبعة: الأولى، الفاروق الحديثة - مصر/ القاهرة، 1423 هـ - 2002 م.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي، المعلم بفوائد مسلم، المحقق: محمد الشاذلي النيفر، الطبعة: الثانية، الدار التونسية - المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر - بيت الحكمة - 1988 م.
- أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري، تفسير التستري، المحقق: محمد باسل عيون السود، الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، 1423 هـ .
- أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمُوش بن محمد بن مختار الأندلسي، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، المحقق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
- أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - 1406 هـ - 1986 م .
- أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر: 399 هـ - 1979 م.
- أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني أبو عبد الله، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، دار الحديث - القاهرة، 1416 هـ - 1995 م.
- إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، المشهور بالصاحب بن عباد، المحيط في اللغة.
- إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الحلوتي، المولى أبو الفداء، روح البيان، دار الفكر - بيروت.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة: الأولى، دار طوق النجاة، 1422 هـ.
- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، الطبعة: الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1422 هـ - 2002 م.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر أبو الحسن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت - 1415 هـ.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم .
- السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تفسير القرآن، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الطبعة: الأولى، دار الوطن، الرياض - السعودية، 1418 هـ - 1997 م.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م.
- الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة: الرابعة، دار العلم للملايين - بيروت، 1407 هـ - 1987 م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم

ASMAA YOUNIS
KURAN VE SÜNNET'TE ŞEYTAN VE NEFİS

النفس والشيطان في القرآن والسنة

- العرقسوسي، الطبعة: الثامنة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1426 هـ - 2005 م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، 1384 هـ - 1964 م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، المحقق: إبراهيم البسيوني، الطبعة: الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر .
- الماوردى، أبو الحسن علي بن محمد البصري، النكت والعيون المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الطبعة: الأولى، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419 هـ - 1998 م.
- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، 1411 هـ - 1990 م.
- جابر بن موسى بن عبد القادر أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، الطبعة: الخامسة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1424 هـ - 2003 م.
- حسن عز الدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، الطبعة: الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2003 - 2008 م.
- حكمت بن بشر بن ياسين، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، الطبعة: الأولى، دار المآثر - المدينة النبوية، 1420 هـ - 1999 م.
- زين الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح المحقق: يوسف الشيخ محمد، الطبعة: الخامسة، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، 1420 هـ - 1999 م.
- زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن الحنبلي، الجامع لتفسير ابن رجب الحنبلي، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، الطبعة: الأولى، دار العاصمة - المملكة العربية السعودية، 1422 هـ - 2001 م.
- زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج الحدادي، التوقيف على مهمات التعاريف، الطبعة: الأولى، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت - القاهرة، 1410 هـ - 1990 م.
- شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، المحقق: د. عبد الحميد هندواي، الطبعة الأولى، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، 1417 هـ - 1997 م.
- عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم، الطبعة: الرابعة، دار الوسيلة - جدة.
- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، 1403 هـ - 1983 م.
- مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الطبعة: الأولى، - (1414 هـ = 1993 م)، دار الجيل - بيروت.
- محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، العُدْبُ النَّبِيُّ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنَقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ، المحقق: خالد بن عثمان السبت، الطبعة: الثانية، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، 1426 هـ.
- محمد الصابوني، صفوة التفاسير، الطبعة: الأولى، دار الصابوني - القاهرة، 1417 هـ - 1997 م.
- محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير، الطبعة: الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1405 هـ - 1985 م.
- محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الإيجي الشافعي، جامع البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1424

- هـ ، 2004 م .
- محمد بن علي بن الحسن بن بشر أبو عبد الله، الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، المحقق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت.
- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير، الطبعة: الأولى، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت - 1414 هـ .
- محمد بن عمر نوي الجاوي البتني إقليمياً، التناري، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد ، المحقق: محمد أمين الصناوي الطبعة: الأولى ، دار الكتب العلمية - بيروت - 1417 هـ .
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين ، دار الهداية، مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ غلوي بن عبد القادر السقاف، الموسوعة العقدية ، موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net .
- محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الطبعة: الأولى، دار نخضة مصر، الفجالة - القاهرة.
- محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين و اعتنى بما: خليل مأمون شيحا، الطبعة: الرابعة، دار المعرفة - بيروت ، لبنان ، 1425 هـ - 2004 م .
- مرزوق بن هياس الزهراني ، أطيب النشر في تفسير الوصايا العشر ، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، المحقق: عبد الله محمود شحاته، الطبعة: الأولى، دار إحياء التراث - بيروت - 1423 هـ .
- وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، الطبعة: الثانية، دار الفكر المعاصر - دمشق ، 1418 هـ .

Kaynakça

- Ahfeşu'l-Evsat, Ebu'l-Hasan el-Mucaşii el-Belhî, el-Basrî, *Meâni'l-Kur'ân*, Thk. Hüda Karaa, (1. Baskı), Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1990.
- Alusi, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Ruhu'l-Meani*, Thk. Ali Abdulbari Atiyye, (1. Baskı), Beyrut:Dâru'l-kutubi'l-ilmiiye, 1994.
- Asfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin, b. Muahmmmed, er-Ragıb el-Asfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, Thk. Safvan Adnan ed-Davudi, (1. Baskı), Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1991.
- Askalani, Ahmed b. Ali B. Hacer Ebu'l-Fadl, *Fethu'l-Bari, Şerbu Sabibi'l-Bubari*, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Thrc. Muhibbuddin el-Hatip, Tlk. Abdulaziz B. Baz, Dâru'l-Marifeti, Beyrut, (Ty.).
- Bekri, Muhammed Ali b. Muhammed eş-Şafii, *Delilu'l-Fal'hîn li Turuki Kıyazu's-salibin*, Thk. Halil Memun Şiha, (4. Baskı), Dâru'l -marifeti, Beyrut, 2004.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, Ebu Abdullah, *Sahibu'l-Bubari*, Thk. Muhammed Züheyr B. Nasır en-Nasır, (1. Baskı), Tavku'n-Necâti, 2001.
- Cavi, Muhammed b. Ömer, *Merah Lebîd li Keşfi Mana'l-Kur'âni'l-Mecid*, Thk. Muhammed Emin es-Sanavi, (1. Baskı), Dâru'l -Kutubi'l-ilmiiye, Beyrut, 1996.
- Cezairi, Cabir b. Musa b. Abdulkadir b. Cabir Ebu Bekir, *Eyseru't-tefsîr, li kelâmi'l-Âli'l-Kebîr*, (5. Baskı), Mektebetü'l-ulumi ve'l-hikemi, el-Medinetu'l-münevveretu, Suudi Arabistani 2003.
- Cevzi, Cemalüddin Ebu'l-Farec Abdurrahman b. Ali B. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr, fi İlmi't-Tefsîr*, Thk. Abdurrazzak el-Mehdi, (1. Baskı), Dâru'l -kitabi'l-arabi, Beyrut, 2001.
- Cürçani, Ali b. Muhammed Şerif Cürçani, *el-Ta'rifât*, Thk. Komisyon, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-ilmiiye, Beyrut, 1983.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, B. Ali, Esîruddin, el-Endülüsi, *el-Babru'l-Muhîb, fi't-Tefsîr*, Thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru'l-fikir, Beyrut, (Ty.).
- Ebussud, Muhammed b. Muhammed el-İmadi, *Tefsîru Ebussud, İrşadu'l-akli's-selim İla Mezayye'l-*

Kitabi'l-Kerim, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, (Ty.).

Elbâni, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasıruddin İbnü'l-Hâcci Nûh B. Necati B. Âdem el-Eşküdrî, *Muhtasarı Sabih'il-İmami'l-Buharî*, (1. Baskı), Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 2002.

Ezdi, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemharetü'l-lugati*, Thk. Remzi Münir Balebekki, (1. Baskı), Dâru'l-İlim li'l-melayin, Beyrut, 1987.

Ezdi, Mukatil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Thk. Abdullah Mahmud Şahhade, (1. Baskı), Dâru İhyai't-türasi'l-İslamiyyi, Beyrut, 2002.

Farabi, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevheri, *es-Sıbah Tacu'l-lugati ve Sıbahu'l-Arabiyyeti*, Thk. Ahmed Abdulgafur Attar, (4. Baskı), Dâru'l-İlim Li'l-melayin, Beyrut, 1987.

Ferahidi, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed B. Amr B. Temim el-Basrî, *Kitabu'l-Ayn*, Thk. Mehdi el-Mahzumi, ve İbrahim es-Semarraı, Mektebetü'l-hilal, (Ty.).

Firûzabâdi, Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-mubtâ*, Thk. Mektebu Tahkiki't-türasi fi Müessesetü'r-risaleti, (8. Baskı), Müessesetü'r-risaleti, Beyrut, 2005.

Haddadi, Zeyneddin Muhammed Abdurrauf b. Tacularifin b. Ali b. Zeynelabidin el-münavi, *el-Tevkif ala mühimmati't-taarif*, (1. Baskı), Alemü'l-Kütup, Kahire, 1990.

Hakkı, İsmail, B. Mustafa el-Hanefi, *Rubu'l-Beyan*, Dâru'l fikir, Beyrut, (Ty.).

Hazin, Alauddin Ali B. Muhammed b. İbrahim, eş-Şiyhî, *Lübabu't-Te'vil fi Meanit-Tenzil*, Thk. Muhammed Ali Şahin, , (1. Baskı), Dâru'l -Kutubi'l-ilmiiyyeti, Beyrut, 1994.

İbn-i Abbad, İsmail Ebu'l-Kasım et-Talkani, *el-Mubtâ fi'l-Lugati*, (Ty.).

İbn-i Aşur, Muhammed Tahir, el-Tunusi, el-Tahrir ve el-Tenvir, el- Dâru'l -Tunusiyye, Tunus, 1984.

İbn-i Atiyye, Ebu Muhammed Aabdulhak b. Galib, B. Temmam el-Endülüsi, *el-Maharrer el-Veçiz, Fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed, (1. Baskı), Dâru'l -kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut, 2001.

İbn-i Ebi Zemanin, Ebu Abdullah Muhammed B. Abdullah el-Murri el-İlbiri, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Aziz*, Thk. Ebu Abdullah Hasan b. Ukaşe ve Muhammed B. Mustafa el-Kenz, (1. Baskı), el-Faruku'l-hadise, Kahire, 2002.

İbnu'l-Haccac, Ebu'l-Hasan, Müslim, el-Kuşeyri, el-Nisaburi, *el-Müsnedü's-Sahib, el-Muhtasar Binakli'l-Adli İla Rasulillahi (s a v)*, Thk. Mecmuatun minal-muhakkikin, , Dâru'l -Cil, Beyrut, (Ty.).

İbn-i Hamid, Salih b. Abdullah ve Diğerleri (Komisyon), *Nadratü'n-na'im fi Mekarimi Ablaki'r-Resul (s a v)*, (1. Baskı), Dâru'l -vesile, Cidde, (Ty.).

İbn-i Hüseyin, İzzeddin b. Hüseyin b. Abdulfettah, Ahmed el-Cemel, *Mucem ve Tefsir Lugavi li Kelimetü'l-Kur'an*, (1. Baskı), el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-kitabi, Mısır, 2008.

İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fida, İsmail b. Ömer, el-Kureşî el-Basrî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (1. Baskı), Beyrut: Dâru'l kutubi'l-ilmiiyye , 1998.

İbn-i Manzûr, Muhammed B. Mükrim, B. Ali Cemaleddin el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, (1. Baskı), Beyrut: Daru Sadır , 1993.

İbn-i Yasin, Hikmet b. Beşir, *Mevsuatü's-sabihil-mesbûr mine'tefsir bi'l-me'sûr*, (1. Baskı), Dâru'l-meâsir, el-Medinetü'n-Nebeviyyetü, 1999.

El İci, Muhammed b. Abdurrahman el-Hüseyinî eş-Şafii, *Tefsirü'l-İci Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (1. Baskı), Dâru'l -Kutubi'l-İlmiiyye, Beyrut, 2004.

Kazvini, Ahmed B. Faris b. Zekeriya el-Razi, *Mucemu Mekayisi'l-lugati*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, , Dâru'l -Fikir, 1979.

Mücmelu'l-lugatil i'bn-i Faris, Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, (2. Baskı), Müessesetü'r-el-

risale, Beyrut, 1987.

Kelbi, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Gırnati, *el-Teshbil li Ulumi't-Tenzil*, Thk. Abdullah el-Halidi, (1. Baskı), Dâru'l -arkam, Beyrut, 1995.

Keyravani, Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Talip Hammûş B. Muhammed B. Muhtar, el-Kaysî, *el-Hidaye İla Bulugi'n-Nihayeti fi İlmi Meani'l-Kur'an-i ve Tefsirihi*, Thk. Mecmuatu Resail Camiyyetin bi'l Kulliyeti'd-Diraseti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmi,Camiatu's-Şarika, (1. Baskı), Mecmuatu Buhusi'l-Kitabi ve's-Sünneti, Camiatu's-Şarika, 2008.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Şemseddin, *el-Cami li Ahkâm'l-Kur'an*, Thk. Ahmed el-Berduni ve İbrahim Atfîş, Dâru'l -Kutubi'l-Misriyye, el-Kahire, (Ty.).

Kuşeyri, Abdulkerim b. Hevazin b. Abdulmelik, *Letâifü'l-işarat*, Thk. İbrahim, el-Bisyuni, (3. Baskı), el-Hey'etü'l-Misriyyeti el-âmmeti li'l-kütubi, Mısır, (Ty.)

Mâverdi, Ebulhasan Ali b. Muhammed el-Basri, *el-Nüket ve'l-Ujûn*,Thk. Seyyid İbn-i Abdulmaksud b. Abdurrahim, Dâru'l kutubi'l ilmiyye, Beyrut, (Ty.).

Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyyeti (komisyon) *el-Tefsiru'l-vasit li'l-Kur'âni'l-Kerim* (1. Baskı), *el-Hey'etü'l-Âmmetü li Şüûni'l-matabi'l-emiriyeti*, 1993.

Mekki, Muhammed el-Mekki el-Nasri, *el-Teysir fi Ahadisi't-Tefsir*, (1. Baskı), Dâru'l -Garbi'l-İslami, Beyrut, 1985.

Nesefî, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed, *Medariken't-Tenzil ve Hakaiken't-Tevil*, Thk. Yusuf Ali Bedivi, (1. Baskı), Dâru'l -kelamu't-tayyib, Beyrut, 1998.

Nisaburi,Ebu Abdullah el-Hakim Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Müstedrek ala's-sahibeyn*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (1. Baskı), Dâru'l -kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990.

Razi, Zeynüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdulkadir el-Hanefi el-Razi, *Muhtaru's-sihab*, Thk. Eş-Şeyh Muhammed, (5. Baskı), Dâru' n-nemuzeciyyetu, Beyrut, 1999.

Sabuni, Muhammed, *Safvetu't el-tefasir*, (1. Baskı), Dâru 's-sabuni, Kahire, 1997.

Salebi, Ahmed B. Muhammed b. İbrahim, *el-Kesf ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'âni*, Thk. İbn-i Aşur, (1. Baskı), Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 2002.

Selami, Zeyneddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Selami el-Bağdadi el-Hanbeli, el-Cami li Tefsiri'l-İmam İbn-i Receb el-Hanbeli, Thk. Ebu Muaz Tarık, (1. Baskı), Dâru'l asımatı, Suudi Arabistan, 2001.

Sem'ani, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed B. Abdulcabbar el-Mervezi, *Tefsiru'l-Kur'an*, Thk. Yasir B. İbrahim ve Guneym B. Abbas, (1. Baskı), Dâru'l -vatan, Riyad, 1997.

Semarkandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed B. Ahmed B. İbrahim. *Babru'l-Ulum*, (Ty.).

Seminu'l-Halebî, Ebu'l-Abbas, Şihabuddin, Ahmed B. Yusuf, B. Abdudaim, *eL-Dürü'l-masun fi'l-ulum'l-Kitabi'l-meknun*, Thk. Ahmed Muhammed, el-Harrat, Dâru'l -kalem, Dimeşk, (Ty.).

Şeybani, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed B. Hanbel, *Müsnedu İmam Ahmed B. Hanbel*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, (1. Baskı), Dâru'l -hadis, Kahire, 1995.

Şevkani, muhammed b. Ali el-Şevkani el-Yümni, *Fethu'l-Kadîr*, (1. Baskı), , Dâru İbn-i Kesir, Dimeşk, 1993.

Şinkiti, Muhammed Emin b. Abdulkadir el-Cekni, *el-Azbu'n-nemir min Mecaşisi's-Şinkiti fi't-tefsir*, Thk. Halid b. Osman, (2. Baskı), Dâru Alemü'l-fevaidi, Mekketü'l-mükerremetü, 2005.

Taberi, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib el-Âmili, *Camiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risale.

Tantavi,Muhammed Seyyid, *el-Tefsiru'l-Vasit li'l-Kur'âni'l-Kerim*, (1. Baskı), Daru Nahdati Mısır, el-Feccale, el-Kahire, (Ty.).

Temimi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Maliki, *el-Mu'lem bi Fevaidi Müslim*, Thk.

ASMAA YOUNIS
KURAN VE SÜNNET'TE ŞEYTAN VE NEFİS

النفس والشيطان في القرآن والسنة

Muhammed el-Şazeli, (2. Baskı), , Dâru 't-Tunisiyyetu, Cezair, 1988.

Tıybî, Şerafeddin el-Hüseyin b. Abdullah, *Şerhu't-Tıybi ala Mişkâti'l-Masabib*, Thk. Abdulhamid Hindevi, (1. Baskı), Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, Mekke-i Mükerrreme- Riyad, 1997.

Tirmizi, Muhammed b. Ali el-Hakim, *Nevadiru'l-usul fi Abadis'r-Resul (sav)*, Thk. Abdurrahman Umeyre, , Dâru 'l-Celil, Beyrut, (Ty).

Tüsteri, Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah B. Yunus, *Tefsiru't-Tüsteri*, Thk. Muhammed Basil, Uyunu's-Sud, (1. Baskı), Dâru 'l-Kutubi'l-ilmıyye, Beyrut, 2002.

Vahidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed B. Ali en-Nisaburî, eş-Şafii, *el-Vasit fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Diğerleri, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-ilmıyye, Lübnan, 1994.

el-Vecîz, Fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz, Thk. Safvan Adnan Dâvudi, (1. Baskı), Dâru'l -kalem, Dımaşk, 1994.

Zebidi, Muhammed b. Abdurrazzak, el-Hüseyini, *Tacu'l-Arus min Cevabiri'l-Kamus*, Thk. Komisyon, Dâru'l -Hidayeti, (Ty).

Zeccâc, İbrahim İbnü's-Sırrî, b. Sehl, Ebû İshâk, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'rabubu*, Thk. Abdulcelil Abduh Şibli, (1. Baskı), Alemü'l-Kutup, Beyrut, 1988.

Zehrani, Merzuk b. Hıyas el-Zehrani, *Atyabu'n-neşir fi Tefsiri'l-Vasaya'l-Aşri*, Mecalletu'l-Cami'ati'l-İslamiyyeti, Medine-i Münevvere, (Ty).

Zemaşeri, Ebu'l-Kasım, Mahmud B. Amr, B. Ahmed, Carullah, *el-Keşşaf, an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil*, Dâru'l -Kitabi'l-Arabi, Beyrut, (Ty).

Zühayli, Vehbetü b. Mustafa, *el-Tefsiri'l-Münîr fi'l-akideti ve's-şerıati ve'l-minbac* , (1. Baskı), Dâru'l -fikri'l-muasır, Dımaşk, 1997.

<http://www.4shared.com/account/dir/z5qXb5sq/sharing.html?rnd>.