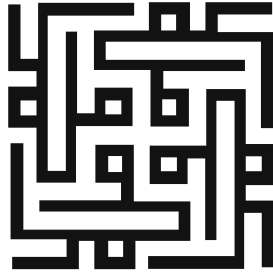



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası  Research Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Alan Editörleri/Field Editors
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi)
Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi)
Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi)
Araş. Gör. Muhammet Enes MİDİLLİ (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol/Arabic Text Editor
Doç. Dr. Ziyad Abdelrohman A.Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)
İngilizce Kontrol/English Text Editor
Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Editörler Kurulu/Editors
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi),
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammed Ishak el-BENNÂ (Jordan University),
Doç. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi), Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi),
Dr. İdris SÖYLEMEZ (Araştırmacı), Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi),

Yayın Kurulu/Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi), Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Doç. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Selim ARGUN (Diyanan İşleri Başkanlığı),
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğretim Görevlisi Süleyman YILDIZ (İstanbul Üniversitesi), Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ (İstanbul Üniversitesi)

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University),
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullah el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemi Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
e-mail: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
2021 ANKARA

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

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	5
Mustafa Zeki TERZİ EMEVİLER VE ABBASİLER DÖNEMİNDE SURİYE-FİLİSTİN'İN DOĞU AKDENİZ KIYILARINDA GEMİ TERSANELERİ VE DENİZ HAREKÂT ÜSLERİ.....	7
Shipyards and Navak Operations Bases Built and Installed on the Eastern Mediterranean Coasts of Syria-Palestine in the Time of Umayyads and Abbasids	
Mustafa ÖZTÜRK ETKİLİ BİR EĞİTİM DİLİ OLARAK NEBEVÎ ÖĞRETİDE BAZI KELİME VE TABİRLERİN YENİDEN TANIMLANMASI	31
Redefining Some Words and Expressions Found in Prophetic Teaching as an Effective Language of Education	
Emrah BAŞ XVII. YÜZYILIN SONLARI İLE XX. YÜZYILIN BAŞLARI ARASINDA İSTANBUL'DA BAYRAMİYYE'NİN EN ÖNEMLİ TEMSİLCİSİ OLARAK HİMMETİYYE.....	55
Himmatıyyah as the most Important Rrepresentative of Bayramıyyah in Istanbul between the Late 17th and Early 20th Century	
Muhammed Latif ALTUN NAS BAĞLAMINDA FARKLI GÖRÜŞLERİN OLUŞMASINDA HARFLERİN ROLÜ.....	77
The Role of Letters in Forming Different Views in the Context of Nas	
Fatih ORHAN ŞER'İ NASLAR KARŞISINDA İÇTİHADIN İMKÂNI "MEVRİD-i NASTA İCTİHADA MESAĞ YOKTUR" KAİDESİ	107
The possibility of Ijtihad Despite the Religious Texts: The Rule of "Ijtihad is not allowed when the text income"	
İbrahim HANEK İBN HACER EL-HEYTEMÎ'YE (ö. 974/1567) NİSPET EDİLEN "EN-Nİ'METÜ'L-KÜBRÂ" İLE ONUN ÖZGÜN "EN-Nİ'METÜ'L-KÜBRÂ"SI ÜZERİNE	133
On Ibn Hacer al-Heytemi's Real "al-Nimet al-Kubra" and the other "al-Nimet al-Kubra" Related with Him	
Emad Abdelbaky Abdelbaky ALY Orhan OĞUZ وضع الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية.....	171
Arapçada İsim Cümlesinin Fiil Cümlesi Yerinde Kullanılması Using Nouns Sentences Instead of Verb Sentences in the Arabic Language	

Hüseyin ALİ

مدينة دياربكر في كتابات الرحالة والجغرافيين في العصور الوسطى 185

Ortaçağda Seyyah ve Coğrafyacıların Eselerinde Diyarbakır

Diyarbakir in the Writings of Travelers and Geographers in the Middle Ages

EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız,

Yayın hayatının on altıncı yılına adım atan İslami İlimler Dergisi, yeni sayısı ile siz değerli araştırmacı ve okuyucularıyla buluşmanın sevincini yeniden yaşamaktadır. Geçen süre içerisinde neşrettiğimiz makale, çeviri, değerlendirme yazıları, İslami ilimler sahasının enginliği kadar görevimizin zorluğunu ve kutsiyetini de tekrar tekrar göstermiş, durmadan yola devam etmenin önemini tebellür ettirmiştir.

Bu sayımızda 8 makale yer almakta olup, bunların altısı Türkçe, ikisi ise Arapçadır. Prof. Dr. Mustafa Zeki Terzi, *Emeviler ve Abbasiler Döneminde Suriye-Filistin'in Doğu Akdeniz Kıyılarında Gemi Tersaneleri ve Deniz Harekât Üsleri* başlıklı makalesiyle İslam denizcilik tarihimize dair erken dönem faaliyetleri hakkındaki konuları ele almaktadır. *Etkili Bir Eğitim Dili Olarak Nebevî Öğretide Bazı Kelime ve Tabirlerin Yeniden Tanımlanması* başlıklı çalışmasında Mustafa Öztürk ise Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumsal grupların eğitim seviyelerini ne şekilde dikkate alarak dine davet sürecinde takip ettiği eğitim metodunu filoloji yönüyle ele almaktadır. Emrah Baş ise *XVII. Yüzyılın Sonları İle XX. Yüzyılın Başları Arasında İstanbul'da Bayramiyye'nin En Önemli Temsilcisi Olarak Himmetiyye* başlıklı çalışmasıyla Osmanlı merkezinde tasavvufi faaliyetlerde bulunan Himmetiyye erbabı üzerine eğilmektedir. Muhammed Latif Altun *Nas Bağlamında Farklı Görüşlerin Oluşmasında Harflerin Rolü* makalesiyle Fıkıh-Arapça ilişkisini irdelerken; Fatih Orhan *Şer'î Naslar Karşısında İctihadın İmkânı "Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur" Kaidesi* çalışmasıyla Mecelle'nin on dördüncü kaidesi bağlamında nas-ictihad ilişkisini ele almıştır. İbrahim Hanek *İbn Hacer el-Heytemî'ye (ö. 974/1567) Nispet Edilen "en-Ni'metü'l-Kübrâ" ile Onun Özgün "en-Ni'metü'l-Kübrâ"sı Üzerine* başlıklı makalesiyle İbn Hacer'e isnat edilen *Ni'metü'l-Kübrâ'nın* aidiyeti meselesini incelemektedir. Arapça makalelerden *وضع الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية* başlıklı Emad Abdelbaky Abdelbaky Aly-Orhan Oğuz tarafından hazırlanan makale çalışması Arapçada isim cümlesinin fiil cümlesi olarak kullanılması mevzusunu ele almaktadır. *مدينة ديار بكر في كتابات الرحالة والجغرافيين في العصور الوسطى* başlıklı makalede ise Hüseyin Ali, Ortaçağ seyyah ve coğrafyacıların eserlerine Diyarbakır'ın ne şekilde yansıdığı konusuna açıklık getirmeye çalışmıştır.

Sayının elinizdeki hale gelişinde katkısı bulunan dostlara teşekkür ediyor, bir sonraki sayıda buluşmak üzere diyorum...

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
İstanbul-2021

EMEVİLER VE ABBASİLER DÖNEMİNDE SURIYE-FİLİSTİN'İN DOĞU AKDENİZ KIYILARINDA GEMİ TERSANELERİ VE DENİZ HAREKÂT ÜSLERİ

Mustafa Zeki TERZİ*

Öz

Araştırmamızın konusu; Emeviler ve Abbasiler Dönemi'nde Suriye-Filistin'in Doğu Akdeniz kıyılarında inşa ve tesis edilen tersaneler ve deniz harekât üsluridir. Bu konuda Türkiye'de yayımlanmış bir araştırma ve makaleye rastlayamadık. Konuyu daha geniş bir çalışma içerisinde bütün boyutlarıyla araştırdık. Bu makale o araştırmamızın bir bölümünü oluşturmaktadır. Makalemiz Giriş, Akkâ Deniz Üssü ve Tersanesi, Saydâ ve Sûr Deniz Üsleri ve Tersaneleri, Tarsus Deniz Üssü ve Tersanesi, Sonuç ve Kaynakça'dan oluşmaktadır. Emevi ve Abbasi dönemlerinde İslâm coğrafyasının üç bir tarafı denizlerle çevrili olup öteden beri Bizans ve Hind donanmaları bu denizlerde egemendir. Bu yüzden İslâm toprakları denizden vaki düşman donanmalarının saldırılarına her zaman açık haldedir. Bu durum Müslüman devlet yöneticilerini İslâm donanması/deniz gücü hazırlamaya sevk etmiştir. Neticede bu kıyılarda fetih öncesi de var olan tersaneler ve havuzlar yeniden onarılmış, bu tersanelerde, daha önce mevcut usta ve sanatkârlardan da yararlanılarak yeni savaş gemileri inşa edilmiştir. Tersanelerin yer aldığı bu limanlar, askeri yapılanma çerçevesinde yeniden donatılarak bahriye/donanma kuvveti ve deniz harekât üsleri kurulmuştur. Araştırmamız literatür taramasına dayanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Suriye-Filistin, Tersane, Gemi, Deniz Harekât Üsleri, Donanma, Akkâ, Sûr, Saydâ, Tarsûs.

SHIPYARDS AND NAVAL OPERATIONS BASES BUILT AND INSTALLED ON THE EASTERN MEDITERRANEAN COASTS OF SYRIA-PALESTINE IN THE TIME OF Umayyads AND Abbasids

Abstract

In this article, the subject of "Shipyards and naval operations bases built and installed on the Eastern Mediterranean coasts of Syria-Palestine during the Umayyads and Abbasids" is discussed. The aim of the research is to reveal the importance and importance of the shipyards and naval operations bases built and installed on the East Mediterranean coasts of Syria-Palestine during the Umayyad and Abbasid period. The fact that no research has been done in our country on this subject gives the study a unique quality. Our research is based on the literature review and the subject of the article is examined in all aspects. Our study consists of subtitles of Akkâ Naval Base and Shipyard, Tarsus Naval Base and Shipyard, Saydâ and Sûr Naval Bases and Shipyards. It is known that all three sides of the Islamic world were surrounded by the seas during the Umayyad and Abbasid periods. Byzantine and Hind navies have dominated these seas ever since. Therefore, Islamic lands are open to enemy navy attacks that may come from the sea. This situation has prompted Muslim

* Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, ORCID ID: 0000-0003-2944-2411, e-mail: mustafazeki-terzi@gmail.com

state administrators to prepare Islamic navy / naval power. In this context, the shipyards and pools that existed on the coasts before conquest were repaired, and new warships were built in these shipyards by making use of the existing masters and craftsmen. These ports, where the shipyards are located, have been re-equipped in the concept of military structuring and naval and naval operations bases have been established.

Keywords: Syria-Palestine, Shipyard, Naval Operations Bases, Akkâ, Sûr, Saydâ, Tarsûs.

Makalenin Geliş Tarihi: 26.08.2020; Makalenin Kabul Tarihi : 15.11.2020

Giriş

Hz. Peygamber (as) zamanında Müslüman orduların katıldığı teşkilâtlı ve donanımlı bir deniz savaşı harekâtı vuku bulmamıştır. Ancak bu dönemde denize yönelik bir sefer olarak niteleyebileceğimiz ilk deniz harekâtı, 9/630 yılında Mekke'nin sahildeki limanı Şuaybe açıklarında, gemilere binmiş zenci korsanların görülmesi üzerine, Hz. Peygamber'in (as) onlara karşı, 300 kişilik bir kuvvetin başında, Alkame b. Mücezziz el-Müdlîcî'yi, göndermesi ile başlar. *Kıyıya yakın bir adaya çıkarma yapan bu deniz kuvveti karşısında zenci korsanlar çekilmek zorunda kalmışlardır.* Aynı Alkame'nin, bu defa 20/641 yılında, Hz. Ömer (13-23/634-644) tarafından deniz yoluyla Habeşistan'a gönderildiğini görmekteyiz.¹

Denizle ilgili bu durum Hz. Ebu Bekir (11-13/632-634) ve Hz. Ömer zamanlarında aynen devam etti. İlk Müslüman Araplar *çölde bedevi, şehirde hadâri bir hayat sürdükleri için denize karşı ilgisiz kalıyorlar ve hatta belki de denizden korkuyorlardı.* Bu yüzden *çöl gemisi* diyebileceğimiz *deveyi deniz gemisine tercih* ediyorlardı.

Hz. Ömer Dönemi'nde gerçekleştirilen fetihler sonucunda, *Müslümanların Doğu Akdeniz sahillerinin büyük bir kısmını ele geçirmelerinin ve bu bölgelerin denizden gelebilecek tehlikelere açık bulunmasının, onları bir bahriye/deniz gücü hazırlama konusunda ciddi şekilde düşünmeye yönelttiği* görülür. Ayrıca bu sırada Şâm/Suriye-Filistîn ve Mısır'ın servetinin büyük bir kısmının ticarete dayanıyor olması ve I.Justinianos devrinden (M.S.527-565) beri Akdeniz'deki ticaretin Şâm/Suriye-Filistîni ve Mısırlı tacirlerin elinde olması, *bu iki yerin valilerinin, bölgenin askeri bakımdan korunması ve Akdeniz ticaretinin devam ettirilmesi için bir İslâm donanması oluşturmanın önemini çabucak kavramalarına* sebep oldu. Müslümanlar *böyle bir donanmayı oluşturacak imkânlarla da esasen* sahiptiler. Çünkü *Mısır ve Suriye-Filistin'in Doğu Akdeniz sahillerindeki tersanelerini* ele geçirmişlerdi. Eskiden beri burada *denizci*

1 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/271; A.mlf., *Hz. Peygamber'in Savaşları* (Ankara, ts.), 131.

*bir halk zaten vardı ve bu yüzden gerekli usta/sanatkâr personel kolaylıkla sağlanabilirdi. Önceleri denizciliğe kuşku ile bakan Müslümanlar çok geçmeden gözlerini denize çevirdiler ve Bizans'ın denizdeki üstünlüğü devam ettiği sürece Mısır ve Şâm/Suriye-Filistin'deki hâkimiyetlerinin tehdit altında olduğunu anladılar.*²

24/645 senesinde Bizanslılar'ın bir çıkarma harekâtı sonunda İskenderiye'yi ele geçirmeleri üzerine Bizans'a karşı mücadelenin, *donanmanın desteğini almadan yürütülemeyeceğini fark eden ilk devlet adamı Muâviye b. Ebû Süfyân (ö.60/680) olmuştur. Şâm/Suriye valisi iken Hz. Ömer'e yazdığı, sahillerin durumunu anlatan ve denize açılma izni isteyen yazısından, kendisinin böyle bir deniz seferi için hazırlık içinde bulunduğunu anlamaktayız. Ancak ne var ki, Hz. Ömer Müslümanların henüz denize açılacak bilgi ve tecrübeye sahip olmadığı kanaatindeydi. Bu maksatla Mısır valisi Amr b. Âs'a (ö.43/664) gönderdiği bir yazı ile ondan deniz ve tehlikeleri hakkında bilgi istedi. Vali Amr'ın Halife'ye gönderdiği cevabi yazıda; denizin tehlikelerinden bahsetmesi sebebiyle, hiçbir Müslüman'ın böyle bir tehlikeye atılmasına izin vermeyeceğini Muâviye'ye bildiren Hz. Ömer, ondan; a)kaleleri onarmasını ve buralara asker yerleştirmesini, b)gözetleme kuleleri inşa ettirip buralara nöbetçiler koydurmasını ve c)geceleri buraların fenerlerle aydınlatılmasını istemiş; Amr'a da, "Müslümanların deniz savaşlarından uzak tutulmasını" yazılı bir emir ve talimatla bildirmiştir.*³

Halife Ömer'in, *bir deniz seferi esnasında doğrudan denizden gelecek tehlikeler hakkında, bu işi bilenlerden bilgi ve görüş almasının yanında, yukarıda kaydettiğimiz; Alkame b.Mücezziz'in bu yolculuk esnasında çıkan fırtınaya yakalanıp askerleri ile birlikte boğulmasının da etkisiyle artık bundan sonra, çıkılması teklif edilen deniz harekâtına karşı kuşku ile baktığı ve bu yüzden kumandanlarına deniz seferlerini yasakladığı* görülür. O 'nun denizi; kendisi ile düşmanları arasında tabii bir koruma, bir engel ve bir kale olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. O aynı zamanda kendisi ile askerleri arasında bir su engelinin olmasını da istemiyordu. Hz. Ömer'in şu sözü onun bu konuda ne ölçüde hassas olduğunu göstermektedir: "*Müslümanlardan bir kişiyi küffar elinden kurtarmam benim için Cezîretü'l-Arab'tan daha değerlidir.*"⁴ Onun; *deniz seferlerinde yeterli ölçüde bir tecrübeye henüz sahip olmayan askerlerini, ortaya çıkabilecek tehlikelere karşı koruma endişesiyle böyle bir strateji takip ettiğini* söyleyebiliriz.

Şâm/Sûriye-Filistîn valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın bir deniz seferi için bu defa dönemin İslâm Devlet Başkanı/Halife Hz. Osman'a (23-35/644-656) başvurduğunu görmekteyiz. Hz. Osman'ın halifeliğinin ilk yıllarında

- 2 Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Askeri Teşkilât (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 198-199.
- 3 Bozkurt, "Bahriye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2009), 4/496.
- 4 Ya'kub b. İbrâhim Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Muhibbüddin el-Hatib (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1936), 212.

Muâviye, deniz seferleriyle ilgili isteklerini Hz. Ömer gibi cevaplayan Hz. Osman'ı sonunda bir deniz harekâtına ikna etmiş, Halife de; sahillerin askeri birliklerle takviye edilmesi ve bu maksatla teşkil edilecek olan deniz ordusu birliklerine alınması düşünülen askerlerin; zorla değil de gönüllü olarak katılmaları ve vali Muâviye'nin, yanına hanımını da alması şartıyla ancak buna izin vermiştir.⁵

Hz. Osman döneminde, bilhassa sahillerin düşman saldırısına karşı korunması amacıyla bir dizi askeri tedbir alındığını görmekteyiz. Bunlar arasında;

- a) Kalelerin onarılmasını,
- b) Kalelere savaş erleri yerleştirilmesini,
- c) Kulelere muhâfızlar/bekçiler/gözetleyiciler ve fenerler yerleştirilmesini,
- d) Sahillere daha önce yerleştirilen birliklere ilave olarak yeni birlikler getirilmek suretiyle kıyı savunma ve koruma kuvvetinin artırılmasını,
- e) Önceki sakinleri tarafından terk edilen binaların askerî amaçlarla kullanılmasını,
- f) Mescidler yapılmasını ve daha önce yapılmış olan mescidlerin onarılmasını sayabiliriz.⁶

Böylece Bizans Donanması'nın saldırılarına, mukabele etme/karşı koyma harekâtı imkânı bulan *İslâm Deniz Gücü*, Kıbrıs adasına karşı ilk deniz harekâtına çıktı. Muâviye Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i (ö.36/656-657) de bu harekâta çağırıldı. *Müslüman Deniz Filosu* 28/649 yılının ilkbaharında 1.700 parça gemiyle Akkâ'dan denize açıldı. Muaviye bu donanmanın idaresini Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ile Abdullah b. Kays'a verdi. Kıbrıs adasına yönelik bu deniz seferine sahabeden birçok gönüllünün yanında Ubâde b. Sâmî (ö.34/654) ile Hz. Peygamber'in teyzesi olan hanımı Ümmü Harâm (ö.28/648) da katıldı Müslüman deniz gücü askerleri Kıbrıs'ın merkezi Konstantia önünde karaya çıkarak şehri kuşattılar. Karaya çıktığı sırada Ümmü Harâm bindiği hayvandan düşerek öldü. "Hala Sultan Tekkesi" adıyla anılan türbesi bugün de ziyaret edilmektedir. Kuşatma sonunda Kıbrıs adası barış antlaşması akdedilerek ele geçirildi. Antlaşma 7.200 altın vergi ödenmesi ve *Müslümanlar'a saldırılmaması* şartlarını taşıyordu. Kıbrıslılar birkaç yıl antlaşma şartlarına uydular. Deniz yoluyla İstanbul'a ulaşmayı hedefleyen Muâviye bu süre içinde donanmasını güçlendirdi. 33/654 yılında Kıbrıs üzerine yapılan ikinci seferde ada yeniden fethedilmiş ve buraya 12.000 kişilik bir

5 Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütühü'l-büldân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 157.

6 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 183; Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Johannes Tornberg (Beyrut, 1965), 2/495.

askeri kuvvet yerleştirilmiştir.⁷ Bu yerleşmeden sonra da adada tam anlamıyla bir Müslüman hâkimiyetinden bahsedilemez. Fakat Müslüman ülkeleri için Kıbrıs artık bir tehlike olmaktan çıkmıştır.

Kıbrıs adasının alınması ve Anadolu içlerine yapılan birkaç seferden sonra Muâviye Bizans'a karşı dış politika stratejisini Bizans'ın payitahtını hedef olarak belirlemiştir. Kıbrıs'ın fethinden iki yıl sonra 34/654-655 yılında Müslümanlar ile Bizanslılar arasında ilk deniz savaşı vuku bulmuştur. Muâviye'nin İstanbul'u karadan ve denizden kuşatmak için yoğun bir şekilde Suriye-Filistin, Mısır ve İfrîkıyye/Kuzey Afrika sahillerinde gemi inşaatına ağırlık verdiğini görmekteyiz. Bu maksatla daha önceden de yapıldığı gibi Finike sahillerinden gemi inşaat malzemesi olarak ahşap ticareti sürdürülmüş ve *önemli ölçüde bir donanma gücü* oluşturulmuştur. Bu deniz gücünün oluşturulmasında Mısır Valisi Abdullah b. Sa'b b. Ebû Serh ile de iş birliği yapılmış ve kısa zamanda *İskenderiye tersanesinde* çok sayıda savaş gemisi inşa edilmiştir. Bu hazırlıkların ardından kendisi de Kapadokya üzerinden kara ordusuyla sefere harekâtı düzenlemiştir. Öbür taraftan onun hedefini anlayan İmparator Herakleios'un (M.S.610-641) torunu II. Konstans (II.Konstantin) (M.S.641-668) karşı saldırıya geçmiş ve denizden sefere çıkarak Likya açıklarında İslâm Donanması'yla karşılaşmıştır. Denizde gelişen bu ilerleyiş Doğu Akdeniz'de, biri Şam Valisi Muâviye'nin komutasında Sûriye-Filistin Donanması'nın, diğeri Abdullâh b. Sa'd b. Ebû Serh komutasındaki Mısır Donanması'nın birleşmesiyle 200 parça gemiden oluşan iki Müslüman deniz gücünün II. Konstans komutasındaki 500 parça gemiden oluşan Bizans Donanması'na karşı Likya bölgesinde yer alan Phoenix (günümüzde Finike ve Antalya) açıklarında ünlü Zâtü's-Savârf (Gemi Direkleri) Savaşı'nın (34/655) kazanılmasını sağlamıştır. İslâm Donanması'nın ekseriyetini Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in komuta ettiği Mısır Donanması oluşturuyordu. *Bizans Donanması'nın üstün donanıma sahip olmasına rağmen Müslüman askerler, düşman gemilerinin donanımını imha etmek ve yelkenlerini kesmek için uzun kancalar kullanmışlar, kendi gemileri ile Bizans gemilerini halat ve zincirlerle birbirine bağlayarak hücumla geçmişler ve böylece alışkın olmadıkları deniz savaşını adeta kara savaşı haline dönüştürerek göğüs göğüse çarpışmaya girişmişlerdir.* Savaş Müslüman deniz gücünün kesin zafarıyla sona ermiştir. Böylece güçlü Bizans Donanması Likya (Günümüz Akdeniz Bölgesi) sahillerinde ağır bir yenilgiye uğramış ve İmparator ancak kılık değiştirerek savaştan kaçmayı başarabilmiştir. Bu başarılarından sonra Müslümanlar denizlerde de Bizans'a karşı üstünlüklerini artırarak sürdürmüşlerdir. Finike (Alanya-Antalya) yakınlarında/açıklarında gerçekleşen Zâtü's-Savârf savaşıyla birlikte Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki tek ve rakipsiz vurucu ve kuşatıcı hâkimiyetinin sona erdiğini görmekteyiz.

7 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 157-158; Ebû'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 1/180-182; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât* (Riyad, 1985), 160; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, çev. Abdülhalik Bakır (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001), 62-63, 67-70.

İslâm donanmasının denizdeki bu seferleri ve bunlardaki başarısı *Müslümanları müteakip yıllarda, diğer Akdeniz adalarına karşı yeni seferler tertip etmeye cesaretlendirmiş; İslâm ordularının, denize de hâkim olup onu kontrolleri altına almalarının yolunu Müslümanlara açmış ve İslâm deniz gücünün Akdeniz'deki varlığı ve hâkimiyetinin kabulü* sonucunu doğurmuştur. Bu sonuç Bizans'a, Akdeniz'deki gücünü yeniden takviye ihtiyacını duyurtmuştur. Bundan sonraki süreç İstanbul'u kuşatma girişimi ile neticelenmiştir.⁸

Muâviye'nin kurduğu *1.700 gemilik Suriye-Filistin Donanması ve bir o kadar da Mısır Donanması ile "İslâm Deniz Harp Filosunun" Akdeniz'de önemli bir güce ulaştığı* görülür. Bu gücün etkisi iledir ki İslâm Donanması'nın; Akdeniz havzasında yer alan Kıbrıs, Arvad,⁹ Sicilya, Rodos ve Girit gibi önemli deniz üslerini ele geçirmek için Bizans Donanması'nı sıkıştırdığını görmekteyiz. Bu üsler ileride İstanbul'a yönelik "Yedi Sene Savaşları (53-60/674-680)" adı verilen askerî seferler için "İslâm Deniz Hareket Üssü" görevi göreceklerdir.¹⁰

Karada ve denizde İslâm hâkimiyetinin yayılması, *mağlup milletlerdeki çeşitli mesleklerde maharet ve beceri elde etmiş tecrübeli sanatkâr ustaları İslâm'a* yaklaştırdı. Bundan sonra bu ustalar kendi meslek ve sanat alanlarında İslâm devlet[er]inin hizmetinde istihdam edildiler. Bu vesileyle gemi yapımında da, bu alanda tecrübe sahibi mahir ve sanatkâr ustalardan, özellikle Rûm/Romalı/Bizanslı ustalardan önemli ölçüde yararlanıldı. İslâm denizciliği, daha Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Şam/Suriye-Filistin valiliği sırasında, ele geçirilen sahillerdeki *gemi tezgâhları/gemi yapım atölyeleri* ve İskenderiye'deki *tersanenin ıslahı* ile başladı.¹¹

Müslümanlar gemi yapılan yerlere *dâru sinâati'l-bahr/dâru's-sinâa* adını verdiler. Müslümanlar tarafından *ilk tersanelerin* kurulduğu dönemde, sanayinin ağırlık merkezini *gemicilik san'atı* oluşturduğu için, *tersaneyeye*; günümüzde *sanayi sitesi* anlamına gelen *dâru's-sinâa* adı verilmişti. Batı dillerinde *tersane* karşılığında kullanılan "*arsenal, arsenale, arzenale, tarzna, darsena, darsanale*" gibi kelimelerin de Arapça *dâru's-sinâa* terkiibinden intikal ettiği/geçtiği bilin-

8 Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Askeri Teşkilât, 204.

9 Burada hemen, isim benzerliğinin sebep olduğu bir yanlış anlaşılmaya işaret etmeliyiz ki, o da şudur: Bazı ansiklopedi maddelerinde (Meselâ, TDV İslâm Ansiklopedisi, "Bahriye" maddesi.), Doğu Akdeniz'deki *Arvâd (Ruâd, Arados) Adası* ile Marmara Denizi'ndeki *Arvâd/Arvat (Kyzikos,Cyzikus/Mysia)Kapıdağ Yarımadası'nın* birbirine karıştırıldığını görmekteyiz. Aslında bunlar, iki ayrı denizde bulunana iki ayrı adalardır. Muâviye Şam/Suriye valisi iken Kıbrıs adasına karşı düzenlediği deniz harekâtından döndükten sonra, *Suriye/Filistin sahilinde, kıyı çizgisine iki kilometre uzakta küçük bir ada olan Arvâd (Ruâd, Arados) Adası'na* yöneldi ve 29/649 yılında bu adayı fethetti. Burası Doğu Akdeniz'de özel mevkiini koruyan gelişmiş bir ticari limandı. Bkz. Fehmi, "el-Bayriyyetü'l-İslâmiyye fi şarkı'l-bahri'l-mütevassıt mine'l-karni's-sâbi ile'l-âşiri'l-mîlâdî", *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-Misriyye* (İskenderiye: Camiatü'l-İskenderiye, 1973), 285-286.

10 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 237; Abdülaziz Sâlim, *el-Bahriyyetü'l-İslâmiyye fi Mısır ve's-Şâm mine'l-Fethi'l-Arabî hattâ'l-Asri'l-Eyyûbî* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981), 14-28, 31.

11 Fehmi, *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-Misriyye*, 356-357.

mehtedir. Aynı terkipten gelen *tersane* tabiri ise Türkçe'ye İtalyanca yoluyla girmiş olmalıdır. Nitekim *donanma kumandanı* karşılığında kullanılan “*emî-rû'l-mâ*” tamlaması da Avrupa dillerine *amiral* şeklinde geçmiştir.¹²

Birkaç iç denize ve gemilerin çalışmasına müsait nehirlerle sahip olan İslâm âleminde *çok sayıda tersane* yapıldı. Basra körfezinde *Übülle, Sîrâf; İfrîkiyye'de Tunus, Trablûs; İspanya'da İşbiliyye, Dania; Fas'ta, Sûs; Sicilya'da Palermo, Messina; Suriye-Filistin'de Akkâ, Sûr, Beyrût, Tarsûs; Mısır'da, Ravza, Fustât (Dârü's-Sinâati Mısır veya Amâir), Maks, İskenderiye ve Dimyât* bunlardan bazılarıdır. Makdisî bunlar arasında *Gazze, Askalân, Yâfâ ve Ersûf'u* da zikretmekte ve şöyle demektedir: “*Askalân limanı fakir ve sönük, fakat Yafa limanı gayet iyi ve parlaktı.*”¹³

Arap-İslâm coğrafyacılarının verdikleri bilgilere göre; Yafa, Filistin ve Remle aynı zamanda ticaret limanı,¹⁴ *Beyrût ise Dimeşk'in limanı idi. Bu limanın, korsan gemilerinin girip de limanı yağmalamalarını önlemek için, Sûr'da olduğu gibi; girişi boyunca çekilip kapatılan ve açılan bir zinciri vardı.*¹⁵ Yâkût, buranın ünlü bir şehir olduğunu, kaydetmektedir.¹⁶ Ya'kûbî, *Trablûs'un bin kadar gemiyi alabilecek çok büyük ve güzel bir limanı olduğunu, kaydetmektedir.*¹⁷ İbn Havkal, *insanların Dimaşk'tan ve diğer yerlerden buraya geldiklerini, buranın askeri harekât için bir buluşma ve kavşak noktası olduğunu, kaydetmektedir.*¹⁸

Nâsirî Husrev de; *Trablûs'un çok parlak bir şehir olduğunu* söylemekte ve bu konuda şunları kaydetmektedir:

“*Burası üç taraftan denizden faydalanan bir liman şehridir. Doğu tarafı bir surla/duvarla çevrili olup duvarların üstünde şehri savunmaya yönelik savaş donanımları bulunmaktadır. Çünkü burada yaşayan insanlar Bizans saldırılarından korkmaktadırlar.*”¹⁹

Aşağıda önemli gördüğümüz ana merkezlerinden birkaçını daha geniş bir şekilde ele alıp incelediklerimiz dâhil olmak üzere; *bütün bu tersanelerde ve deniz harekât üslerinde çeşitli büyüklükte savaş gemileri yanında, yük ve yolcu gemileri de yapıyordu. Bilhassa Mısır'daki tersaneler, donanmanın ihtiyacı olan gemiler yanında, Niliyye denilen ve Nil nehrinde yük ve yolcu taşıyan veya ihtifallerde kullanılan gemiler inşa etmekteydi. Kızıldeniz'den daha yoğun*

12 Bozkurt, “Bahriye”, 4/500

13 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1906), 174.

14 Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1892), 329; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 174.

15 Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Bağdâdî İbn Havkal, *Kitâbu Süreti'l-arz (el-Mesâlik ve'l-memâlik)*, thk. J. H. Kramers (Leiden: Brill, 1938), 242; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 24-65.

16 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1955), 1/785.

17 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 327.

18 İbn Havkal, *Kitâbu Süreti'l-Arz*, 116.

19 Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, thk. C. Schefer (Paris: Publications d'École de Langues Orientales Vivantes, 1881), 13.

bir trafiğe sahip olan Nil'den başka Dicle ve Fırat gibi nehirlerde de gemiler çalışmaktaydı. Ünlü muhaddis Firyâbî (ö.301/913) Bağdat'a geldiği zaman kendisini "Tayyâr" ve "Zebzeb" nevinden orta büyüklükteki nehir gemileriyle karşıladılar. Dicle ve Fırat nehirleri üzerinde bu tür gemilerden oldukça fazla sayıda tekne vardı.²⁰

Bu girişten sonra şimdi; gemi yapım limanı ve deniz harekât üssü olmaları bakımından, *diğerlerine göre daha önemli, daha büyük ve daha hareketli olduğunu gördüğümüz merkezlerden Akkâ, Saydâ, Sûr ve Tarsûs deniz üsleri ve tersanelerini inceleyeceğiz.*

1. Akkâ Deniz Üssü ve Tersanesi:

Bu merkezlerden, Akdeniz'in Suriye-Filistîn kıyılarında yer almış olanlarından ilkinin Akkâ deniz üssü olduğunu söyleyebiliriz. Akkâ, Şâm/Suriye bölgesinde ve Filistin'in güneyinde yer alan müstahkem bir kıyı şehri idi. Burası Hz. Ömer zamanına tekâbül eden 15/636 yılında Şürahbil b. Hasene (ö.18/639) tarafından fethedilmişti. Daha sonra Bizanslılar ile yapılan savaşlar sırasında tahrip edildiyse de Halife Muâviye zamanında (41-60/661-680) yeniden inşa edildi. Muâviye Şâm/Suriye-Filistîn valisi iken, bölgede bulunan *Bizans'tan kalma eski gemi tezgâhı havuzlarını onartarak bunları, gemi inşasına uygun hale getirtti.* Böylece Akkâ o devirde İskenderiye'den sonra gemi inşasına uygun ikinci bir tersane halini aldı. Ana üsleri ve tersaneleri İskenderiye ve Akkâ olan Mısır ve Suriye-Filistîn donanmaları tam bir uyum ve insicam içerisinde hareket ediyorlardı. Abdullah İbn Ebû Serh'in kumandasında Mısır'dan veya Muâviye'nin kumandasında Suriye-Filistîn'den çıkarılan donanmalar Bizans'a karşı deniz savaş harekâtı yürütüyorlardı.²¹ Muâviye Kıbrıs'a karşı sevk ettiği deniz harekâtından önce Akkâ ve Sûr deniz üslerinde iyileştirmeler yaptı; bu üsleri onarttı. Ayrıca Akkâ limanı Müslümanların *Akdeniz'deki ilk deniz seferleri için donanma üssü* olarak kullanıldı. 28/649 yılında Kıbrıs'a, 33/654 senesinde Rodos'a düzenlenen seferler Akkâ'dan başlatıldı. Belâzurî, *Bizans Donanması'nın Suriye-Filistîn sahil şehirlerine, 49/669 yılında vuku bulan saldırısından sonra Muâviye'nin, Ürdün bölgesinin/cüdü'nün koruma ve savunması için Akkâ'daki tersaneleri yeniden inşa ve ıslah ettirdiğini; bu tersanelerde çalışacak usta, sanatkâr ve işçilerin ikametleri için sahil şeridi boyunca evler yaptırdığını; bu dönemde (49/669) tersane inşa mühendisliğinin ve gemi yapım sanatının Mısır'a mahsus olduğunu* kaydetmektedir.²² Becker de buna bağlı olarak tersanelerin Mısır'dan başka yerde bulunamayacağını iddia etmektedir.²³ Muâviye'nin kurduğu ilk

20 Bozkurt, "Bahriye", 4/500-501.

21 Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 154; Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hitati ve'l-âsâr* (Bulak: Dâru't-Tibâati'l-Mısriyye, 1270), 2/190.

22 Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 117.

23 C. H. Becker, "Dâr al-Şinâ'a", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1913), 1/918; E. Honigmann, "Sûr", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1913), 4/557; F. Buhl, "Akkâ", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1913), 1/241.

deniz gücünün kısa zamanda gelişmesinden anlaşılıyor ki, Bizanslılar Dönemi'nde Suriye-Filistin'de ve Mısır'da tersanelerin bulunmuş olması Müslümanların işine yaramıştır. İlk İslâmi döneme kaynaklık eden *Berdî Arşivi Belgeleri*²⁴ buna delâlet etmektedir. Akkâ'daki *Suriye-Filistin Tersanesi* Mısır'daki *İskenderiyye Tersanesi*'nden beş yıl önce kurulmuştur. Çünkü *Mısır Tersanesi* 54/674 yılında inşa edilmiştir.²⁵

Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) Sûr'un, Kaysâriyye'nin ve Akkâ'nın daha önce harap olmuş yerlerini yeniden yaptırmıştır.²⁶ Berdî Arşivi Belgeleri bize, Suriye'nin Akdeniz kıyısında yer alan Lâzkiye (Lâzikiyye)'nin, *ana deniz üssü/ana bahriye merkezi* olduğunu göstermektedir. Bu belgelerin 96/714 tarihli ve 1434 kayıt numaralı fıkraları bölümü, gemilerde çalışmak üzere bu merkezden hareket eden bazı denizcilere işaret etmektedir. Yine bu belgeler 12. *vergi yılı baskınında* Acatia ve Dromonaria²⁷ gemilerinde *bahriye hizmeti* görmek üzere Afrodit²⁸ şehrinde doğuya gönderilen dört denizcinin adını vermektedir. Bu denizciler, zikredilen tarihte Lâzkiye'den hareket etmişler ve müteakip 13. *vergi yılında* tekrar aynı merkeze dönmüşlerdir.²⁹

- 24 *Târîhu'l-Bahriyyet'l-Mısriyye* isimli eser içerisinde bir bölüm olarak yayımlanan Ali Muhammed Fehmî'nin, *el-Bayriyyetü'l-İslâmiyye fî Şarkı'l-Bahri'l-Mütevassıt mine'l-Karni's-Sâbi' ilâ'l-Âşiri'l-Milâdi* adlı araştırması, tersaneler ve donanma üsleri alanında, dönemin orijinal kaynakları olan Arap ve Yunan dilinde yazılmış olan Papirüslerdeki kayıtlara ulaşmamızı sağlamıştır. Bu yazma belgelerin adı *Berdî Arşivi Belgeleri* olup, muhtelif ülkelerin müzelerinde parçalar halinde bulunmaktadır. Bu belgelerin; *Berdî Arşivi Belgeleri (Berdiyyât, Berdiyyâtü Afrodit/Berlin Kurra Papirüsleri)* adıyla bir araya toplanıp yayımlandığını anılan araştırmadan öğrenmekteyiz. Ayrıca bkz. N.H.Becker, *Papyrusstudien, Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*, 1909, XXII, p.137-154; I.H Bell, *Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum, Der Islam*, 1911, vol.,I I, No,1336, p.269-283,372-384, 1913, vol.,III, p.132-140, 369-373, 1913, vol.,IV, p.78-96, 1928, vol.,XVII, p.4-8
- 25 Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, thk. Rhuvon Guest (Leiden: Brill, 1912), 339; Makrîzî, *Hıtat*, 2/178-196; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Matbaatü İdâreti'l-Vatan, 1299), 264; P. Casanova, *Description historique et topographique de l'Égypte* (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1906), 3/121 n. 1; C. H. Becker, "Cairo", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1913), 1/820.
- 26 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 117-143.
- 27 Berdî Arşivi Belgeleri'nde; 96/714 yılında, Nil Nehri'nin ağzının/girişinin korumasını yapan donanmadan, ayrıca aynı yıl Mısır'a baskın düzenleyen donanmadan ve bir de 97/715 yılında şark donanmasından bahsedilirken, Acatia ve Dromonaria gemilerinin adı geçmektedir. Dromonaria 99/717 yılında İstanbul'u ikinci defa kuşatan İslâm donanmasının bir gemisi olarak bu donanmanın önemli bir parçasını oluşturmuştu. Bkz. H. I. Bell, "Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum", *Der Islam* 4 (1913), 87, 91-92, 95-96; H. I. Bell, "Translations of the Greek Aphrodite Papyri in the British Museum", *Der Islam* 17 (1928), 8.
- 28 Burası eskiden Aphrodito adıyla bilinen ve Eski Mısırlıların Hator (Hathor) tanrıçasının koruması altında inşa ettikleri, Yukarı Mısır'ın Tamâ şehrinin güney batısında, bu şehre yaklaşık yedi kilometre uzaklıkta bulunan Kûm Aşkût şehridir. Tanrıça Hatûr'a Yunanlılar'ın Afrodit (Aphrodite) ismini vermelerinden sonra şehir bu isimle anılmaya başlamıştır. İslam hâkimiyetine geçtikten sonra ise burası, bölgenin idari merkezi olarak Kûra ismini almıştır. Bkz. Fehmi, "el-Bayriyyetü'l-İslâmiyye", 250-251.
- 29 H. I. Bell, "Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum", *Der Islam*

Akkâ liman şehri/deniz üssü, Muâviye'nin halifeliğinden itibaren Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/724-743), tersaneyi Sûr'a nakletmesine kadar, Suriye bölgesinin tersanesi ve ana deniz üssü idi.³⁰

Abbasiler'in Mısır valisi iken daha sonra burada merkezi idareden bağımsız bir mahalli yönetim oluşturan Ahmed İbn Tolun/Tolunoğlu Ahmed (ö.270/884), Akkâ'yı Suriye'ye karşı eli altında tutmak için limanı, denize karşı taştan örtü oluşturan sağlam bir surla korumaya alarak müstahkem bir deniz üssü haline getirdi ve limanda büyük dalga kıranlar inşa ettirdi. Makdisî, İbn Tolun'un Akkâ üssünü takviye ve tahkim için neler yaptığını eserinde kaydetmiştir.³¹ Bu arada o, deniz limanlarının nasıl yapıldığını da ayrıntılı olarak bu eserde izah etmiştir. Çünkü Makdisî'nin dedesi bu limanları bizzat inşa eden usta bir mühendistir. Makdisî bu konuda şunları yazmaktadır;

"Ahmed İbn Tolun Sûr'u; burasının nasıl korunduğunu/tahkim edildiğini ve limanın daire biçiminde bir duvarla nasıl çevrildiğini gördü. Akkâ için de böyle bir liman yaptırmak istedi. Bölgenin ustalarını toplayarak bu niyetini ve arzusunu onlara açtı. Çevrede, suyun içinde böyle bir limanın hiç kimse tarafından yapılamayacağı söyleniyordu. Daha sonra usta olan dedemiz (Makdisî'nin dedesi) Ebû Bekir bunu yapabileceğini İbn Tolun'a anlattı. Çevrede ise böyle bir inşaat bilgisi ve becerisi olanların bu maharetlerini göstermesi gerektiği ifade ediliyordu. Neticede İbn Tolun, Kudüs valisine bir yazı yazarak Kudüs'te oturan Ebû Bekir el-Makdisî'yi buldurtup getirtti. Huzura getirilen Ebû Bekir'e, böyle bir limanın yapımı teklif edilince, o bu konuda şunları söyledi: 'Bu gayet kolay bir işdir. Bunun için bana düzgün ve kalın dilinmiş (yarılmış) hurma kütükleri lâzım. Ebû Bekir'in isteği üzerine hazırlanan bu kütükleri, denizde suyun yüzeyine, karadaki kale duvarı genişliği kadar, birbirine bağlamak suretiyle dize rek yerleştirdi. Limanı örtecek olan bu sur temelinin denize bakan batı tarafını, gemilerin girişini sağlamak için açık bırakarak, burayı büyük bir kapı; yani liman giriş kapısı haline getirdi. Sonra bu temelin üzerini, birbirine iyice kaynamasını sağlayan harç kullanmak suretiyle taşlarla örerek yükseltti. Yaptığı her beş sabit duba ayağı, binayı sağlam tutsun diye, kalın direklerle birbirine bağladı. Üzerine, inşa edilen duvarın ağırlığı binince suyun derinliğine doğru inen bu papuç dubaların deniz dibine oturduğundan emin olunca, iyice kuma yerleşmesi için tam bir yıl bekledi. Bir yıl sonra geldi ve inşaatı bıraktığı yerden devam etti. İnşaat eski duvarın içine girdikçe, onu eski duvarla bağlayarak sabitleştirdi. Sonra da limanın deniz tarafındaki kapısının üzerine bir kemer köprü yaptı. Gemiler Sûr'da olduğu gibi, her gece limana giriyorlar, ardından da kapıya zincir çekiliyordu."³²

Makdisî verdiği bu bilgilere, böyle bir limanın yapılp bu tedbirlerin alın-

3 (1910), 241-242; Bell, "Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum", 1913, 91-92.

30 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 117; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/708.

31 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 162-163.

32 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 162-163.

masından önce, burada toplanan gemilere düşman gemilerinin büyük zararlar verdiklerini; cediti/dedesesi Ebû Bekir'in bu inşaattan at ve benzeri bazı hediyelerle birlikte bin dinar aldığını ve isminin inşaata kazınarak yazıldığını, ilâve etmiştir.³³

Yâkût ve Kazvînî de bu tavsifi eserlerinde harfiyen kaydetmişlerdir.³⁴ Ayrıca Kazvînî bu kayıtlara, *Ebû Bekir isminin "liman koruma duvarı" üzerinde uzun süre kaldığını* da ilâve etmiştir. Liman ustaları (mühendisün) bu yapı üslûbunu Haçlı Seferleri esnasında da aynen kullanmışlardır. Liman sığınacağının girişinde yer alan, hem koruma duvarı oluşturan ve hem de dalga kıran görevi yapan bu yapının kalıntıları, büyük bir kısmı su altında kalmış olarak uzun süre yaşamıştır.³⁵ Seyyâh Nâsırî Husrev Akkâ'daki bu limanın kapı zincirinden bahseder.³⁶ Bu zincir gemilerin limana salimen girmelerini mümkün kılacak genişlikteydi. Açılan zincir gemilerin girişinden sonra, düşman gemilerinin limana girmelerine engel olmak için, tekrar kapatılarak bağlanırdı.

2. Saydâ ve Sûr Deniz Üsleri ve Tersaneleri:

Saydâ ve Sûr kadim tarihlerinde uluslararası kıyı liman şehirleri olarak ün yapmış önemli şehirler olarak bilinir. Bu iki şehrin *denizcileri, gemi yönetimindeki maharetleriyle ve deniz savaşlarında uyguladıkları strateji ve taktikleriyle* tanınmışlardır. Emeviler Dönemi'nde, Halife Muâviye; tersanesi olmamasına rağmen oluşturduğu donanmasında yer alan gemilerini yürütmede; denizcilik konusundaki tecrübe ve ustalık geçmişlerinden dolayı, bu şehirlerin denizcilerinden önemli ölçüde yardım almıştır. Bu sebeple Emevi halifeleri, özellikle Mervân b. Muhammed (127-132/744-750) Saydâ limanının 132/750 senesinde yeniden ıslah ve onarımını (ta'mîr ve termîm) yaptırmıştır. Bu onarım ve iyileştirme faaliyeti Ziyâd b. Ebû'l-Verd eliyle tamamlanmıştır. Bununla ilgili kayıt *mezkûr Saydâ limanının deniz ticaret ve savaş gemileri için önemli bir donanma merkezi ve deniz harekât üssü olması itibarıyla halifelerin ilgi ve ihtimam gösterdikleri bir yer olduğuna* delâlet ve işaret eder.³⁷ Sûr şehri bir ada üzerinde yer almaktadır. Şehre kara tarafından, ancak bir köprüden geçilen bir kapıdan girilebiliyordu. Bu kapı da hemen her tarafından doğrudan doğruya denizden yükselen sedler ile çevriliydi.³⁸

33 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 162-163.

34 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/707-708; Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, thk. F. Wüstenfeld (Göttingen: Dieterich, 1848), 148.

35 Guy Le Strange, *Palestin Under the Moslems* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1890), 238.

36 Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 50; Akkâ'nın tanıtımı için bkz. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şerîf b. Abdülazîz İdrîsî, *Nüzhetü'l-müştâk fî ihtirâki'l-âfâk*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1866), 133.

37 Abdülazîz Sâlim, *Dirâsetün fî Târîhi Medîneti Saydâ fi'l-Asrî'l-İslâmî* (Beyrut: Câmîiatu Beyrut, 1970), 64; Sâlim, *el-Bahriyyetü'l-İslâmiyye fî Mısr ve's-Şâm*, 50.

38 Honigmann, "Sûr", 4/557; Türkçe çevirisi için bkz. E. Honigmann, "Sûr", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11/42.

İslâm coğrafyacıları eserlerinde Sûr'u şöyle tavsif ve tarif etmişlerdir:

“Sûr güzel ve bereketli bir şehirdir. Orada kendilerine tahsis edilen yerlerde çok çalışkan ve mahir ustalar oturmaktadır. Sûr ve Akkâ arasında bir körfez uzanmaktadır. Bu yüzden Sûr ve Akkâ'nın birbirine bakan, karşılıklı olarak yer almış iki şehir olduğu hep söylenir. Fakat kıyı boyunca hareket edip Sûr'a ulaşmak oldukça zordur.”³⁹

Sûr limanı Emeviler'in Mervânî kolundan gelen halifeler döneminde, bir deniz üssü (*el-Merkezü'l- Bahrî*) olan Akkâ'nın yerini almıştır. Sûr'un bu durumu Abbasi Halifesi Mütevekkil-Alellâh zamanına (232-247/847-861) kadar devam etmiştir. ⁴⁰ Belâzurî tersanenin Akkâ'dan Sûr'a nakledilişinin sebebi olarak şunları kaydeder: *Halife Hişâm b. Abdülmelik Muaytoğulları ailesine mensup birisinden gemi yapımında yardımcı olan değirmen cihaz ve aletleri ile hangarlar ve depoları satın almayı istediğinde, o şahıs bunları satmaya yanaşmayınca bu defa o, tersanenin, gemi iskelesinin ve gemi yapımına uygun alet/araç-gereç ve elemanların Sûr'a nakledilmesini emretti. Hişâm tersâneyi Sûra naklettirdi ve burada ambarlar ve tersane havuzları kurdu.”⁴¹*

İslâm coğrafyacıları Sûr'un, Suriye-Filistin sahilinde bulunan koruma ve savunma tedbirleriyle gayet iyi bir şekilde tahkim edilmiş korunaklı bir şehir olduğunu eserlerinde belirtmişlerdir. Bunlardan Ya'kûbî, Sûr'un ünlü bir sahil şehri olduğunu; burada bir tersänenin inşâ edildiğini; Halife'nin deniz harp filosunun Bizans saldırılarına cevap vermek üzere bu üsden denize açıldığını; buranın mevcut koruma tedbirleri ve istihkâm donanımlarına rağmen güzel bir şehir olduğunu, kaydetmektedir.⁴² Kudâme de, Ürdün'ün kıyı şehirlerinin Sûr ve Akkâ şehirleri olduğunu, Sûr'a gemi yapımı için tersaneler inşâ edildiğini, yazmaktadır.⁴³ Ya'kûbî ve Kudâme Sur'da tersane olduğundan bahsetmekte, fakat muahhar İslâm coğrafyacıları bundan söz etmemektedirler. Makdisî ise, Sûr'un, deniz yönünden gelen saldırılara karşı koruma tedbirleri ile donanmış müstahkem bir şehir olduğunu; deniz tarafından karaya köprü (iskele) ile bağlantılı bir girişinin bulunduğunu; şehrin her bakımdan denizle kuşatılmış olduğunu; limanının üç taraftan duvarlarla korumaya alındığını; açık olan kı-

39 Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1885), 59; İbn Havkal, *Kitâbu Sûreti'l-Arz*, 114; Nâsır-ı Hüseyin, *Sefernâme*, 46-50; Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1908), 304-305; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1955, 3/433.

40 Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 118.

41 Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 118; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1955, 3/708.

42 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 327.

43 Ebû'l-Ferec el-Kâtib el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, "Nübez min Kitâbi'l-Harâc ve sînâ'ati'l-kitâbe li-Ebi'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib el-Bağdâdî", *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1889), 255. Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbü'l-Harâc*'ının bazı bölümleri M. J. de Goeje tarafından İbn Hurdazbih'in *el-Mesâlik ve'l-memâlik* adlı kitabının neşrine eklenmiştir.

*sımdan gemiler limana girdikten sonra, bu kısmın akşamleyin büyük ve kalın bir demir zincirle kapatıldığını kaydetmektedir.*⁴⁴

Saydâ deniz üssünün, Abbasi Halifesi Mütevekkil-Alellâh'ın (242-247/847-861) da ilgi ve desteğini kazandığını ve Halife'nin gemi yapımını emrettiği bütün sahil şehirleri içerisinde, burasının da yer adığını görmekteyiz. Abbasi Devleti Saydâ kıyılarının savunulması vazifesini garb bölgesi ümerasından Arslânî veya Tenûhî ailesinin ferdlerine yüklemiştir. Evvele mirde bu vazife 257/871 senesinde Emîr Nu'mân b. Âmir el-Askalânî'ye verilmiştir.⁴⁵ Garb kumandanlığı Beyrut, Saydâ ve bu iki mıntıkanın dağlarını içine alıyordu. Bu görev Abbasi Halifesi Mu'temid-Alellâh'ın (256-279/870-892) Şâm ve tevâbii valiliğine atanmış olan Amacur et-Türkî'nin (ö.264/879) emriyle gerçekleşmiştir.⁴⁶ Emîr Nu'mân bu görevi Amacur'un 264/879 yılında ölümüne kadar yürütmüştür. Daha sonra bu vazifeyi Ahmed b. Tolun yürütmüştür. Emîr Nu'mân Saydâ ve Beyrût'a çok iyi sahip olmuş ve bu yüzden cesur bir kumandan olarak tanınmıştır.

Abbasi halifeleri Bizans saldırılarından sürekli endişe duydukları için, böyle bir tehlikeye karşı, Emeviler'in Sûr üssünde inşa ettikleri tersaneleri koruma altında tuttular. Lâkin Halife Mütevekkil 247/861 yılında bu tersaneleri Akkâ üssüne naklettirdi.⁴⁷

Halife Mütevekkil'in, *donanma kıtalarını ve diğer bahriye kuvvetlerini sahil şehirlerine dağıttığını* görmekteyiz.⁴⁸ Makdisî Müslüman esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmak üzere Bizans gemileriyle nakledilmeleri esnasında, buradaki gözetleme istasyonlarını/ribâtları (revâbît) anlatırken şunları söylemektedir:

"Keferselâm Kaysâriye'nin, kasabalarından biridir. Bu kasabada cihâd için gelen gönüllülerin bulunduğu ribâtlar vardır. Buraya karşı, içerisinde Müslüman esirler bulunan Bizans'ın büyük güverteli savaş gemileri (şelendiyât) ve kadirge türü gemileri (şevânî) yelken açarlardı. Bizans'ın bu gemileri kasaba önlerinde görününce ribâttaki topluluklar arasında, bir gürültü ve hareketlilik başlardı. Eğer vakit gece ise, ribâtın kulesinde ateş yakılırdı. Vakit gündüz ise, kuleden duman tüttürülürdü. Kasabaya kadar kıyı şeritindeki her ribâtın, içerisine görevlilerin yerleştirildiği yüksek kuleleri vardı. Bu kulelerden birinde yakılan ateşin alevini veya tüten dumanını gören öbür kule de kendi ateşini

44 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 163-164; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Battuta, *Tuhfetü'n-nezâir fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr (Rihletu İbn Batûta)*, thk. Defreméri-Sanguinetti (Paris: Imprimerie Nationale, 1893), 1/131. Bu zincir Bizans donanmasına ait gemilerin limana girişini engellemek içindir. Bkz., Şeybânî, *el-İkrâh, el-Mektebetü'l-Coğrâfiyyetü'l-Arabiyye*, (Leyden 1889), III,162-163

45 Sâlih b. Yahyâ, *Târîhu Beyrut* (Beyrut, 1968), 41.

46 Tannus b. Yusuf b. Mansur eş-Şidyak, *Ahbâru'l-a'yân fî Cebeli Lübnân* (Beyrut: Metâbiu Semya, 1954), 2/283.

47 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 118.

48 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 118.

yakardı (ve dumanını tüttürürdü). Bunu gören diğeri de aynı şeyi yapar; böylece kuleler arası haberleşme sağlanır ve düşman gemilerinin geldiği onlara da duyurulurdu. Bir saat içerisinde durum kasaba halkına duyurulur ve savunma savaşı için toplanmaları sağlanırdı. Kulelerde ayrıca davul çalınmak suretiyle de kasaba sakinlerinin ribâtta toplanmaları sağlanırdı. Neticede insanlar silâhları ve diğer donanımlarıyla çıkagelirlerdi.”⁴⁹

3. Tarsus Deniz Üssü ve Tersanesi:

Doğu Akdeniz'in Suriye-Filistin sahillerindeki bahriye kuvveti ve donanma merkezlerinden biri olan Tarsûs önemli bir deniz harekât üssü idi.⁵⁰

İslâm coğrafyacılarının Tarsus'u şu ifadelerle tarif, tavsif ve tasvir ettiklerini görürüz. Bunlardan Nâsırî Husrev, *Tarsûs'un çok güzel bir yerde olduğunu, denize yüksekte bakan üç yönünün bulunduğunu, doğu tarafında, burçlarında savunma için kullanılan harp alet ve cihazlarının/silâhlarının bulunduğunu, bir kalesinin olduğunu, çünkü halkın Bizans saldırılarından endişe ettiğini* kaydetmektedir.⁵¹

Mes'udî Tarsûs'un yerini, şu ifadeleriyle belirtmektedir: “*es-Suğûru's-Şâmiyye'yi belirleyen ve bir nehir olan Berdân Irmağı Tarsûs şehrini ikiye bölerek geçer ve şehre altı mil esafede denize dökülür.*”⁵² Yâkût da, *Berdân Irmağı'nın aynı mesafede denize döküldüğünü* belirtmektedir.⁵³

İstahrî ise; *Evlâs'tan çıkınca sahile uzanan dağlar üzerinde Bizans'a ait Kulmiye adında bir şehrin bulunduğunu; Tarsûs'un bazı kapılarına bu şehre nispeten Kulmiye adının verildiğini; Kulmiye'nin ne denizde ve ne de deniz kıyısında bir yer olmadığını; buranın deniz kıyısında yer alan ve Lâmis adıyla bilinen bir yere yakın olması dolayısıyla bir anlamda onun yerini tuttuğunu; yani Lâmis'e Kulmiye dendiğini; Lâmis'in esir değişim/mübâdele yeri olduğunu; Rumlar'ın deniz yoluyla gelerek gemilerdeki Müslüman esirleri deniz tarafından iade ettiklerini; bunlara karşılık Müslüman taraf da ellerindeki Rum esirleri kara tarafından Bizans gemilerine verdiklerini, kaydetmektedir.*⁵⁴

Kaynakların, Tarsûs'un askeri bakımdan jeo-stratejik konumunu şu şekilde belirttiklerini ve ortaya koyduklarını görüyoruz:

Belâzurî; *kumandan Hasan b. Kahtabe et-Tâî'nin (ö.162/778), Horasanlı, Musullu ve Şâm/Suriyeli askerlerin başında olduğu halde 162/779 yılında, Yemen'den gelen imdat kuvvetleri ve ayrıca Irak ve Hicaz gönüllülerinin de deste-*

49 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 177.

50 Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd el-. *el-Mugrib fî zikri bilâdi İfrikiyye ve'l-Magrib min Kitâbi'l-Mesalik ve'l-Memâlik*. thk. M. G. De Slane. (Paris-Cezayir: Typographie Adolphe Jourdan, 1911), II,453; Yâkût, *Mu'cem*, III,526

51 Nâsırî-Hüsrev, *Sefernâme*, 13.

52 Mes'udî, *Mürücü'z-zeheb*, 1861, 1/58.

53 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1955, 1/553.

54 İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 69; İbn Havkal da aynı tanıtımı yapmaktadır. Bkz. İbn Havkal, *Kitâbu Süreti'l-Arz*, 201.

ği ile Bizans topraklarında savaşarak Tarsus'a kadar geldiğini; Halife Mehdî'ye, (158-169/775-785) buranın yapım ve onarımı, düşmana karşı korunması, hiç para esirgmeden buraya İslâm'ın müdafası için savaşçılar yerleştirmek suretiyle emniyete alınması, düşmanın buraya vaki saldırılarının, harp taktik ve tekniklerini kullanarak püskürtülmesi konularını içeren bir rapor gönderdiğini; kumandan Hasan b. Kahtabe'nin buradaki gaziler ve bütün bu belirttiği konularda yapılması gerekenleri üstlenerek sırtına hayli yük aldığı, yazmaktadır.⁵⁵

Aynı yazar eserine aldığı bir başka anlatımda da; kumandan Hasan b. Kahtabe et-Tâî'nin Bizans ülkesinde hareket ederek Tarsûs'a geldiğini; buranın harap olmuş halini gördüğünü; şehre baktığını; her tarafını dolaştığını; şehrin sakinlerini saydırttığını ve bunların 100 bin kişi olduklarını gördüğünü; hilâfet merkezine dönüp Mehdî'nin huzuruna çıktığında buranın durumunu; şehrin yapım ve onarımının ve düşman saldırısına karşı savunma tedbirleriyle donatılarak emniyete alınmasının gerektiğini; bura ahalisinin ve İslâm'ın izzetinin korunması gerektiğini ona anlattığını, kaydetmektedir.⁵⁶

Aynı kumandan bir diğer konuşmasında da, şehrin yapımı ve onarımı konusundaki arzusunu Halife'ye anlattığını ve neticede Halife'nin şehrin onarımını emrettiğini; daha sonraki yıllarda (171/787 yılında), Rumlar/Bizans'ın Tarsûs'a çıkararak buranın tahkimi ile şehre savaşçılar yerleştirilmesi konularını aralarında istişare ettikleri bilgisi Hârûn Reşîd'e ulaşınca, Halife'nin Herseme b. Âyân'a; 'Bizans üzerine yaz seferlerine (savâif) çıkması' emrini verdiğini; Tarsûs'a giderek orayı onarmasını emrettiğini; Herseme'nin de söyleneni hemen yaptığını; Ferec b. Süleym el-Hâdim'i bu onarımın yürütülmesi ile görevlendirdiğini ve böylece Tarsûs'un 172/788 yılında yeniden onarıldığını; Müslümanlar'ın burada ikamet ettiklerini ve şehre bir de mescid yapıldığını, kaydetmektedir.⁵⁷

Tarsûs'un tamir ve tahkiminin yenilenmesi Hârûn Reşîd'in (170-193/786-809) eliyle 171/787 yılında tamamlandı. Yapımı tamamlanınca sayıları 3.000 civarında Horasanlılardan oluşan bir birlik, ayrıca 1.000 kişilik Massîsalı (Mopsesteia, Misis) bir başka birlik ve 1.000 kişilik de Antakya'lı bir diğer birlik şehrin savunması için Tarsus'a getirilip yerleştirilmiş ve bu birliklere iktâlar tahsis edilmiştir. Tarsûs'un, bu tarihten sonra önemli bir merkez, bir ribât ve Şam Suğûru adıyla bilinen Suriye bölgesi İslâm-Bizans sınır hattı üzerinde yer alan, Abbasiler'in en büyük deniz üssü haline geldiğini görmekteyiz.⁵⁸

55 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 169; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 113.

56 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 169.

57 Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, 189-190; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 113; Ebü'l-Hasan Ali b Hüseyin b Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, thk. C. Barbier de Meynard - Pavet de Courteille (Paris: Imprimerie Nationale, 1861), 1/294-295; Ebü'l-Hasan Ali b Hüseyin b Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf* (Leiden: Brill, 1894), 189.

58 Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîh*, c.I-II. Beyrut 1960, II,410; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut, ts.), 10/50; Sâlim, *el-Bahriyyetü'l-İslâmiyye fî Mısır ve's-Şâm*, 52.

Makdisî, *Tarsûs'un Küçük Asya ile Suriye arasında yer alması sebebiyle İslâm Dünyası ile Hristiyan Dünyası'nı ayıran bir hat konumuna sahip olduğunu*, kaydetmektedir.⁵⁹ İslâm coğrafyacıları ise Tarsûs'un, *es-Suğûru's-Şâmiyye ve el-Avâsım* zincirinin bir halkası olduğunda birleşmektedirler.⁶⁰ İbnü'l-Fakîh ve Ebû'l-Fidâ, *Tarsûs'un, Suriye sahili üzerinde bulunduğunu*, nakletmektedirler.⁶¹

Civar memleketlerden sürekli olarak göçmenlerin gelmesiyle şehir sakinlerinin sayısı gittikçe artmış; şehir gelişerek zenginleşmiş ve büyümüştür. Onlar bu şehre, *ölmüncesine kadar Allah yolunda savaşmak gibi dini-hamâsi duygularla* geliyorlardı.

İstahrî, Mes'ûdî ve İbn Havkal, şehrin H.IV./M.X. yüzyıldaki durumu hakkında geniş bilgi vermektedir.⁶²

İbn Havkal, İstahrî'nin anlatımlarını naklederek bu anlatımlara şunları ilâve etmiştir:

*"Tarsûs ünlü ve büyük bir şehirdir. Me'mûn onu yeniden imar etmiş; daha mükemmel ve medeni bir hale getirmiş ve şehrin etrafını iki sur ile çevirmiştir. Tarsûs ordugâhında at, asker, mühimmat, savaş malzemesi (ikmal, levazım), harp filosu, hayvan, silâh, mahsul, bolluk ve zenginlik başka yerde olduğundan çok daha fazla bir şekilde vardır. Tarsus üssünden hareket eden orduların karada ve denizde yaptığı savaşların hepsinde, bu konuda bilgi veren eserlerin tahkiki ve haberlerin tasdikiyle belirlendiği gibi; zafer, bol ganimet, düşmanı kırıp yok etme gibi neticeler elde edilmiştir. Burada karşımızda Sicistan, Kirman, Faris, Huzistan, Rey, İsfahan, Taberistan, Cezire, Azerbaycan, Irak, Hicaz, Suriye, Mısır, Mağrib büyüklüğünde bir şehir yoktur. Ancak bütün bu bölgelerden gelenlerin burada aileleriyle birlikte kalabilecekleri bir evleri ve gazâ/cihâd için gelenlerin kalabilecekleri ribâtları vardır."*⁶³

Taberî, Halîfe Mu'tezid'in (279-289/892-902), Vasîf el-Hâdim'in 287/900 yılındaki ihtilâl girişimini şiddetli bir şekilde nasıl bastırdığını naklettikten sonra şunları ilâve etmektedir:

"Halife el-Mu'tezid, Müslümanların deniz savaşına çıktıkları bütün gemilerinin/donanmalarının/harp filolarının yakılmasını emretti. Yâzmân'ın gulâmı olan Dimyâne; Halife'nin Tarsuslulara karşı, içinde tuttuğu, gizlediği ve açığa

59 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım*, 14-15.

60 Ebû Ali Ahmed b. Ömer İbn Rüste, *el-A'lâkü'n-nefîse*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1891), 7/97; Kudâme b. Ca'fer, "Nübez min Kitâbi'l-Harâc", 253; Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1927), 35; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, thk. C. Barbier de Meynard, 8/44; İbn Havkal, *Kitâbu Sûreti'l-Arz*, 198; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1955, 1/927.

61 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 7; İmâdüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebû'l-Fidâ, *Takvîmu'l-Büldân*, thk. M. G. De Slane (Paris, 1840), 248-249.

62 İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 63; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 351; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 1861, 1/1-2.

63 İbn Havkal, *Kitâbu Sûreti'l-Arz*, 123.

vurmadiğı bir şeyden dolayı bütün bu gemileri yaktığını söylemektedir. Burada o zaman elli kadar gemi vardı ki, bunlara çok büyük paralar harcanmıştı. Neticede bütün bunlar yakıldı. Müslümanlar bundan büyük zarar gördüler ve güçleri kırıldı. Rumlar ise kuvvet buldular ve deniz savaşlarında hezimete uğramaktan artık emin oldular.”⁶⁴

Bu gemilerin yakılmasının arkasındaki gizli sebepler acaba neydi? Taberî'nin yukarıda naklettiğimiz bu rivayeti Tarsûs'un Bizanslılar'a karşı sürdürülen harekâтта çok önemli bir deniz üssü olduğuna işaret etmektedir. *Abbasi halifeleri Bizans'a karşı yürüttükleri kara harekâtını bu merkezdeki deniz kuvvetleriyle ikmal ediyorlardı.*⁶⁵

Kudâme, *Tarsûs'un Bizans'a karşı karada ve denizde yürütülen savaş harekâtının yapıldığı Suğur eş-Şâmiyye içerisinde yer aldığını*, kaydeder.⁶⁶

Mes'ûdî bu konuda şunları kaydetmektedir: “*Tarsûs Emiri Yâzmân el-Hâdim (ö.278/891) kara ve deniz savaşlarında gayet başarılı bir kumandandı. Beraberinde eşine rastlanmamış güçte ve kuvvette deniz askerleri vardı. Düşman onun her zaman galip geleceğini düşünüyordu. Düşmanın kafasında onun her zaman zafer elde edeceği fikri iyice yerleşmişti. Düşman ondan korkuyordu. Hıristiyanlar almış oldukları kendi savunma ve korunma tedbirleri içerisinde bile birşey yapamayacakları endişesini her zaman taşıyorlardı; Suğûr el-Cezeriyye'nin Malatya hâkimi/emîri Amr b. Ubeydullâh b. Mervân el-Aktâ' ve Suğûr eş-Şâmiyye'nin hâkimi/sâhibi Ali b. Yahyâ el-Ermenî'den sonra Bizans'a karşı Yâzmân el-Hâdim'den daha ileri bir atılma yükselmediler.*”⁶⁷

Taberî'nin işaret ettiği; bu gemilerin hasara uğramasının ortaya çıkardığı kötü tesire rağmen, Tarsus'ta üslenen *Suriye İslâm Donanması*, III./X. yüzyılın sona ermesinden önce Ege Denizi'ndeki *Bizans Donanması*'nin korku kaynağı durumundaydı.⁶⁸ Taberî, Ebû Ma'dân'ın 10 Ramazan 291/26 Haziran 904 tarihinde yazdığı; *Tarsus'ta aldığı haberleri vezire anlatmasını içeren bir hitabeye işaret etmektedir*; hitabede şunlar yer almaktadır:

“*Allah Rumlar'ın/Bizanslılar'ın bu vakitte Antalya şehrinde yaptığı savaşta bilinenleri Ğulâm Zarâfe'ye gösterdi. Antalya'nın Konstantiniyye'ye denk bir şehir olduğunu anlatırlar. Bu şehir deniz kıyısındadır. Ğulâm Zarâfe burayı kılıç yoluyla savaşarak (anveten) aldı. Bu savaşta beş bin kişi öldürüldü; bir o kadar da esir edildi. Müslümanların elindeki esirlerin dört bin kadarı serbest bırakıldı. Burada Rumlar'a ait altmış pare gemiye el kondu. Bu gemilere altın,*

64 Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beirut, ts.), II/369-370; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Johannes Tornberg, 7/335, 344.

65 Kudâme b. Ca'fer, “Nübez min Kitâbi'l-Harâc”, 259.

66 Kudâme b. Ca'fer, “Nübez min Kitâbi'l-Harâc”, 253; Steven Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign: A Study of Tenth-Century Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 1929), 123.

67 Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb*, 1874, 8/72.

68 E. W. Brooks, “The relations between the empire and Egypt from a new Arabic source”, *Byzantinische Zeitschrift* 22/2 (1913), 384.

*gümüş, emtia ve köleler yüklendi. Bu savaşa katılan her askerin ganimetlerden aldığı pay 1.000 dinarı buluyordu. Müslümanlar bu savaşta elde ettikleri galiyet ve ganimetlerden dolayı sevindiler.”*⁶⁹

İbnü'l-Esîr ve İbn Haldûn, aynı rivayeti kesik kesik zikrederek, *Ğulâm Zarâfe'nin bu deniz harekâtına Tarsûs'tan hareketle başladığını ve bu donanma kumandanının on bin bahriye askeriyle ve elli dört pare büyük gemiden oluşan donanmasıyla Sâlûnik/Selânîk'e hücum eden Leo et-Trablûsî'den başkası olmadığını anlaşıldığını, kaydetmektedirler.*⁷⁰ Bunu Bizans tarihçisi Cameniates de kaydetmektedir. Bahsi geçen Antalya,⁷¹ İslâm ülkesi dolaylarında, Sâlûnik (Selânîk) ise Bizans dolaylarında yer alan şehirlerdi. Çünkü Antalya'dan başka Konstantiniyye'ye⁷² denk bir şehir buralarda bulunmuyordu. Buna ilâve olarak şehre yapılan ve fetihle neticelenen bu harekâtla ilgili olarak İslâm tarihçilerinin verdiği tarih ile Bizans tarihçilerinin verdiği tarih birbirini tutmaktadır.⁷³

Mes'ûdî, *Lâvî et-Trablûsî*⁷⁴ olarak kaydettiği *Leo et-Trablûsî'nin Akdeniz'de harp gemileri/harp filosu kumandanlığını yürüten Ebû'l-Hâris Ğulâm Zarâfe olduğunu* kaydetmektedir.⁷⁵ İslâm Donanması'nın Selânîk baskınında elde ettiği zafer, Müslümanların o dönemde, Akdeniz'deki üstünlüklerinin delili sayılır. IV./X. asır henüz gelmeden, Akdeniz'deki hâkimiyetin, tamamen Müslümanların eline geçtiğini söyleyebiliriz.

Belevî, *İbn Tolûn'un Tarsûs üssünden hareket eden bahriye kuvvetinden korkusunun, onu kendi (Tolûnlu) donanmasını takviyeye sevk eden müessir sebeplerden biri olduğunu* kaydetmektedir.⁷⁶ Makrîzî⁷⁷ ise, İbn Tolun'un bu; konuyla ilgili olarak elde ettiği şu haberleri de buna ilâve etmektedir: “*Tarsûs Donanması, Muhammed b. Süleyman'ın deniz harekâtına iştirak eden Dimyâne'nin komutası altındaydı. Bu donanma Tolunlu Donanması'nı önce Tinnis'te, daha sonra da Dimyat'ta 291/904 yılında helâk etmiş ve gemilerini, içerilerinin-*

69 Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 12/5; Arîb b. Sa'd, *Silatü Târîhi't-Taberî*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1897), 6.

70 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1965, 7/368-369; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevî's-sultani'l-ekber* (Beyrut, 1971), 2/357; R. J. H. Jenkins, “The 'Flight' of Samonas”, *Speculum* 23/2 (1948), 267. ; Fehmî, 362

71 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/357; Arîb b. Sa'd, *Silatü Târîhi't-Taberî*, 6.

72 Fehmî, 362; Gustave Léon Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas* (Paris: E. de Boccard, 1923), 123; Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign*, 123.

73 Jenkins, “The 'Flight' of Samonas”, 230-235.

74 Lâvî (Leo kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir) et-Trablûsî'nin Tarsûs'daki Bizans komutanlarının büyük çoğunluğunun, esir alındıktan sonra Müslüman olanlarından biri olduğu anlaşılmaktadır.

75 Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb*, 1861, 1/282.

76 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Umeyr el-Belevî, *Siretü Ahmed b. Tolun*, thk. Muhammed Kürd Ali (Dımaşk: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1947), 78.

77 Makrîzî, *Httat*, 2/180.

deki her şeyle birlikte esir almıştı.”⁷⁸ Kindî de, *Ğulâm Zarâfe (Leo et-Trablûsî) adıyla bilinen Raşîk el-Verdânî'nin bu harekâtta Dimyâne'yle birlikte olduğunu;*⁷⁹ *Dimyâne'nin 293/905 yılında Muhammed b. Halîc'in direnişini kırma konusunda Fatîmi halifesine yardım etmek için Mısır'a müteveccihen Tarsûs'tan hareket ettiğini, kaydetmektedir.*⁸⁰ Mes'ûdî de Dimyâne'den bahsetmekte ve şöyle demektedir: “*Dimyâne Akdeniz'de hareket eden donanmanın kumandanıdır, 297/909 yılında Rûm denizinde savaş harekâtı yürüten (sâhibu'l-ğazv) Dimyâne Müslüman Donanması'na ait gemilerde Kıbrıs adasında savaşmıştır. Dimyâne Kıbrıs adasında dört ay kalmıştır. Burada esir alıp baskın yapmış ve buranın müstahkem kalelerini fethetmiştir.*”⁸¹

Fatîmi halifesi, kumandanı olan Süleyman el-Hâdim'i 307/919 yılında Mısır Savaşı'na gönderince, Tarsûs Donanması, deniz amirali Semel el-Hâdim'in kumandasında çıktığı deniz harekâtında, Kuzey Afrika hâkimi Mehdî el-Alevî'nin gemilerini petrol/yanıcı petrol gazı fırlatarak yakmış; Mehdî'nin bahriye askerleri öldürülmüş ve bir kısmı da esir alınmıştı.⁸² Bu savaşta donanma, Eutychius'un belirttiğine göre, 80 pare harp gemisinden oluşuyordu.⁸³ İbnü'l-Esîr'in kaydettiğine göre, Semel el-Hâdim Akdeniz Donanması'nın kumandanıydı.⁸⁴ Mes'ûdî buna; *Semel el-Hâdim'in daha çok Zülfâ adıyla ün yaptığını eklemekte ve Tarsûs'tan hareket eden donanmaya komuta ettiğine; Tarsûs'lu askerlerin ona refakat ettiğine işaret etmekte ve ondan emîru's-suğûr/suğûr kumandanıymış gibi bahsetmektedir.*⁸⁵ Bu bilgilerden hareketle biz, Tarsûs'un Tolunoğulları ile Abbasiler arasında el değiştirdiğini söyleyebiliriz.

Bütün bu açıklamalar ve verilen bilgiler bize, Tarsûs'un son derece önemli bir deniz üssü olduğunu ve Abbasiler'in bu üsden hareketle Bizans üzerine deniz seferleri sevk ettiğini göstermektedir. Tarsûs, *II. Nikephoros Phokas'ın (M.S.963-969), 354/965 yılında burasını geri aldığı zamana kadar Abbasiler'in elinde kalmıştır. Yâkût'un kaydettiği gibi, Nikephoros burada Emeviler Dönemi'nden beri toplanan benzeri görülmemiş ve duyulmamış hazineleri ele geçirmişti.*⁸⁶

78 Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 245-246; Arîb b. Sa'd, *Sılatü Târîhi't-Taberî*, 7; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkiübu'l-himem*, thk. Ferecullâh Zeki el-Kürdî (Mısır, ts.), 5/42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Johannes Tornberg, 1965, 7/370; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/310; Makrîzî, *Hıtat*, 1/322; Ebû'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Tagrıberdî İbn Tagrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire, 1972), 3/136.

79 Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 245.

80 Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 260, 262-263; Makrîzî, *Hıtat*, 1/322.

81 Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 1874, 8/282.

82 Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrizî, *İttiâzü'l-hunefâ bi ahhârî'l-hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1948), 43.

83 Saîd b. Bitrîk, *et-Tarihu'l-mecmû' ale't-tahkik ve't-tasdik*, 1860, 80; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/310; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ bi ahhârî'l-hulefâ*, 43.

84 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Johannes Tornberg, 8/89, 118.

85 Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, thk. C. Barbier de Meynard - Pavet de Courteille, 2/16-17.

86 Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, thk. C. Barbier de Meynard - Pavet de Courteille, 3/526-527.

Sonuç

24/645 senesinde Bizanslılar'ın *bir çıkarma harekâtı* sonunda İskenderiye'yi ele geçirmeleri üzerine; *Bizans'a karşı mücadelenin, bahriye kuvvetinin/donanmanın desteğini almadan yürütülemeyeceğini fark eden ilk devlet adamı Muâviye b. Ebû Süfyân* olmuştur. İslâm denizciliği ve buna bağlı olarak İslâm donanması oluşturma faaliyetinin, daha Muâviye'nin Şâm/Suriye-Filistin valiliği sırasında, ele geçirilen sahillerdeki *gemi tezgâhları/gemi yapım atölyeleri* ve İskenderiye'deki *tersanenin ıslahı* ile başladığını söyleyebiliriz. Araştırdığımız dönemde, *birkaç iç denize ve gemilerin çalışmasına müsait nehirlerle sahip olan İslâm âleminde, çok sayıda tersane yapıldığını* görmekteyiz. Basra körfezinde *Übüle, Sîrâf*; İfrîkiyye'de *Tunus, Trablûs*; İspanya'da *İşbiliyye, Dania*; Fas'ta, *Sûs*; Sicilya'da *Palermo, Messina*; Suriye'de *Akkâ, Sûr, Beyrût, Tarsûs*; Mısır'da, *Ravza, Fustât (Dârü's-Sinâati Mısır veya Amâir), Maks, İskenderiye ve Dimyât* bunlardan bazılarıdır.

Bizans Donanması'nın Suriye sahil şehirlerine, 49/669 yılında vuku bulan saldırısından sonra Muâviye'nin, *Ürdün bölgesinin/cüdüdünün koruma ve savunması için Akkâ'daki tersaneleri yeniden inşa ve ıslah ettirdiğini; bu tersanelerde çalışacak usta, sanatkâr ve işçilerin ikametleri için sahil şeridi boyunca evler yaptırdığını* görmekteyiz.

Son Emevi halifesi Mervân b. Muhammed Saydâ limanının 132/750 senesinde yeniden ıslah ve onarımını yaptırmıştır. Saydâ deniz üssünün, Abbasi Halifesi Mütevekkil-Alellâh'ın da ilgi ve desteğini kazandığını ve Halife'nin, gemi yapımını emrettiği bütün sahil şehirleri içerisinde, burasının da yer aldığını görmekteyiz.

Tarsûs ünlü ve büyük bir şehirdir. Me'mûn onu yeniden imar etmiş; daha mükemmel ve medeni bir hale getirmiş ve şehrin etrafını iki sur ile çevirmiştir. Tarsûs ordugâhında; *at, asker, mühimmat/savaş malzemesi (ikmal, levâzım), harp filosu, hayvan, silâh, mahsul, bolluk ve zenginlik başka yerde olduğundan çok daha fazla bir şekilde vardır.*

Kaynakça

- Arîb b. Sa'd. *Silatü Târîhi't-Taberî*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1897.
- Becker, C. H. "Cairo". *Encyclopaedia of Islam*. 1/815-826. Leiden: Brill, 1913.
- Becker, C. H. "Dâr al-Şinâ'a". *Encyclopaedia of Islam*. 1/918. Leiden: Brill, 1913.
- Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd el-. *el-Mugrib fî zikri bilâdi İfrikıyye ve'l-Magrib min Kitâbi'l-Mesalik ve'l-Memâlik*. thk. M. G. De Slane. Paris-Cezayir: Typographie Adolphe Jourdan, 1911.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Fütühü'l-büldân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- Belevî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Umeyr el-. *Siretü Ahmed b. Tolun*. thk. Muhammed Kürd Ali. Dimaşk: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1947.
- Bell, H. I. "Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum". *Der Islam* 3 (1910), 241-242.
- Bell, H. I. "Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum". *Der Islam* 4 (1913), 87-96.
- Bell, H. I. "Translations of tho Greek Aphrodite Papyri in the British Museum". *Der Islam* 17 (1928), 4-8.
- Bozkurt, Nebi. "Bahriye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/490-501. İstanbul, 2009.
- Brooks, E. W. "The relations between the empire and Egypt from a new Arabic source". *Byzantinische Zeitschrift* 22/2 (1913), 381-391.
- Buhl, F. "Akkâ". *Encyclopaedia of Islam*. C. 1. Leiden: Brill, 1913.
- Casanova, P. *Description historique et topographique de l'Égypte*. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1906.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhim. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Muhibbüddin el-Hatib. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1936.
- Ebû'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999)
- Ebû'l-Fidâ, İmâdüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. *Takvîmu'l-Büldân*. thk. M. G. De Slane. Paris, 1840.
- Fehmi, Ali Muhammed. "el-Bayriyyetü'l-İslâmiyye fî şarkı'l-bahri'l-mütevassıt mine'l-karni's-sâbi' ile'l-âşiri'l-mîlâdî". *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-Mısriyye*. İskenderiye: Camiatü'l-İskenderiye, 1973.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Riyad, 1985.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. çev. Abdülhalik Bakır. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001.
- Hamidullah, Muhammed. *Hız Peygamber'in Savaşları*. Ankara, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Honigmann, E. "Sûr". *Encyclopaedia of Islam*. 4/557. Leiden: Brill, 1913.
- Honigmann, E. "Sûr". *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 11/42-46. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.
- İbn Battuta, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *Tuhfetü'n-nezâir fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr (Rihletu İbn Batûta)*. thk. Defremeri-Sanguinetti. 3 Cilt. Paris: Imprimerie Nationale, 1893.
- İbn Cübeyr, Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî. *Rihletü İbn Cübeyr*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1908.

- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevî's-sultani'l-ekber*. 7 Cilt. Beyrut, 1971.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbu Sûreti'l-arz (el-Mesâlik ve'l-memâlik)*. thk. J. H. Kramers. Leiden: Brill, 1938.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh. *Tecâribü'l-ümem ve teâkiübu'l-himem*. thk. Ferecullâh Zeki el-Kürdî. Mısır, ts.
- İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer. *el-A'lâkü'n-nefise*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1891.
- İbn Tagrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b Tagrıberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. 17 Cilt. Kahire, 1972.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Johannes Tornberg. 13 Cilt. Beyrut, 1965-1966.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1885.
- İbnü'l-İbrî, Ebû'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna. *Abu'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- İdrîsî, Ebû Abdullah Muhammed eş-Şerîf b. Abdülazîz. *Nüzhetü'l-müştâk fî ihtirâki'l-âfâk*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1866.
- İstahrî, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1927.
- Jenkins, R. J. H. "The 'Flight' of Samonas". *Speculum* 23/2 (1948), 217-235. <https://doi.org/10.2307/2852953>
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*. thk. F. Wüstenfeld. Göttingen: Dieterich, 1848.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. thk. Rhuvon Guest. Leiden: Brill, 1912.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec el-Kâtib el-Bağdâdî. "Nübez min Kitâbi'l-Harâc ve sinâ'ati'l-kitâbe li-Ebi'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib el-Bağdâdî". *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1889.
- Le Strange, Guy. *Palestin Under the Moslems*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1890.
- Makdisî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1906.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir el-. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hitâti ve'l-âsâr*. 2 Cilt. Bulak: Dâru't-Tibâati'l-Mısriyye, 1270.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir el-. *İttîazü'l-hunefâ bi ahbâri'l-hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1948.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b Hüseyin b Ali el-, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Leiden: Brill, 1894.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b Hüseyin b Ali el-, *Mürûcü'z-zeheb*. thk. C. Barbier de Meynard - Pavet de Courteille. 9 Cilt. Paris: Imprimerie Nationale, 1861-1877.
- Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Mervezî. *Sefernâme*. thk. C. Schefer. Paris: Publications d'École de Langues Orientales Vivantes, 1881.
- Runciman, Steven. *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign: A Study of Tenth-Century Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
- Sâid b. Bitrîk. *et-Tarihu'l-mecmû' ale't-tahkik ve't-tasdik*, 1860.
- Sâlih b. Yahyâ. *Târîhu Beyrut*. Beyrut, 1968.

- Sâlim, Abdülaziz. *Dirâsetün fî Târîhi Medîneti Saydâ fî'l-Asri'l-İslâmî*. Beyrut: Câmiatu Beyrut, 1970.
- Sâlim, Abdülaziz. *el-Bahriyyetü'l-İslâmiyye fî Mısr ve's-Şâm mine'l-Fethi'l-Arabî hattâ'l-Asri'l-Eyyûbî*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981.
- Schlumberger, Gustave Léon. *Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas*. Paris: E. de Boccard, 1923.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısr ve'l-Kahire*. Kahire: Matbaatü İdâreti'l-Vatan, 1299.
- Şidyak, Tannus b. Yusuf b. Mansur eş-. *Ahbâru'l-a'yân fî Cebeli Lübnân*. 2 Cilt. Beyrut: Metâbiu Semya, 1954.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 12 Cilt. Beyrut, ts.
- Terzi, Mustafa Zeki. *Hız. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Askeri Teşkilât*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1892.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-, *Târîh*, c.I-II. Beyrut 1960.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1955.

ETKİLİ BİR EĞİTİM DİLİ OLARAK NEBEVÎ ÖĞRETİDE BAZI KELİME VE TABİRLERİN YENİDEN TANIMLANMASI

Mustafa ÖZTÜRK*

Öz

İnsan-Allah iletişimini sağlamak üzere gönderilen son peygamber Muhammed Mustafa (s.a.v.), muhataplarına yönelik davet, tebliğ, tebyîn, talim, tezkiye gibi çok yönlü faaliyetlerde bulunmuş, bu süreçte toplumun dil ve üslûbunu dolaylı ya da dolaysız en ince detayına kadar kullanmıştır. Makalemizde, Hz. Peygamber'e ait olan "yeniden tanımlama" diye ifade ettiğimiz eğitim ve öğretim için oldukça manidar gözüken dolaylı bir dil tetkik edilmektedir. Yeniden tanımlama yapılırken genelde anlam değişmelerinin özelde anlam genişlemelerinin olduğu ehlince malumdur. Hz. Peygamber de içinde yaşadığı toplumun kullandığı kelime ve tabirlere zaman zaman yeni anlamlar yüklemiş, ilgili kelime ve tabirlerin anlam çerçevesini bazen aynı doğrultuda genişletmiş, bazen de ifade edilen anlamı tersine çevirerek zıt anlam yüklemiştir. Böyle bir dil ve üslûbun kullanılmasında, müessir bir anlatımın dolayısıyla etkili ve kalıcı bir eğitimin hedeflendiği aşikârdır. Zira düşünce yapısının ve hayata bakışın şekillenmesinde, başka etkenler yanında dağarcığımızdaki kelimelerin önemi büyüktür. Söz konusu kelimelerin niceliği ve onlara yüklenen anlamın niteliği, düşüncenin ve tefekkürün derinliğine vesile olduğu gibi, duruma göre sığlaşmasına sebep olmaktadır. İşte bu noktada insanın ulaştığı eğitim seviyesi dikkati çeker ki, onun hayattaki mücadelesi, savaşı, barışı veya rutin işlerindeki seyri, sahip olduğu kelime ve kavramların anlam dünyasıyla çok yakından ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Nebevî Öğreti, Dil, Üslûp, Yeniden Tanımlama, Hadis, Anlam Genişlemesi

Redefining Some Words and Expressions Found in Prophetic Teaching as an Effective Language of Education

Abstract

The last prophet, Prophet Muhammad (pbuh), who was sent to provide communication between Allah and the servants of Allah, carried out multi-faceted activities towards his audience such as invitation, transmission, exposition, instruction, and purification. In this process, he, directly or indirectly, employed the language and style of his society to the finest detail. In our article, we examine an indirect language belonging to the Prophet, which we refer to as "redefinition," that seems to be quite meaningful for education and training. When redefining, experts of the area know that there are changes in meaning in general and semantic extensions in particular. The Prophet (pbuh) sometimes attributed new meanings to the words and phrases used by the society in which he lived, sometimes expanded the meaning of the words and phrases in question in the same direction, sometimes reversed the meaning and assigned the opposite meaning. It is obvious that an effective and therefore a

* Doç. Dr., İ. Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, orcid.org/0000-0002-3787-2457, mustafa.ozturk@izu.edu.tr

lasting education is aimed at in the use of such a language and style. Because the words in our vocabulary, among other factors, are of great importance in shaping the mindset and view of life. The quantity of the words in question and the quality of the meaning attributed to them may cause either the depth of thought and contemplation or its shallowness depending on the situation. At this point, the level of education reached by a person draws attention. In this regard, one's struggle, fight, or making peace in life or the course in his routine works are closely related to the world of the meanings of the words and concepts that he possesses.

Keywords: Prophetic Teaching, Language, Style, Redefining, Hadith, Semantic Extension

Makalenin Geliş Tarihi: 15.11.2020; Makalenin Kabul Tarihi : 27.01.2021

Giriş

İnsanoğlu yaratılışı itibarıyla eğitime, dolayısıyla gelişmeye müsait ve muhtaç bir varlıktır. Bu varlık her ne kadar doğuştan birtakım kabiliyetlere sahip olsa da onun kabiliyetlerine nihai olarak şekil veren, yetiştirme sürecindeki aldığı eğitim ve öğretimdir. Meseleye ideal iletişim ve Hz. Peygamber özelinde baktığımızda, Rasûlullah'ın diğer peygamberler gibi¹ öncelikle insan-Allah iletişimini sağlamak, neticede istenilen eğitim ve öğretimi vermek üzere gönderildiği açıkça görülür. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in söz konusu sorumluluğuna şöyle dikkat çekilmektedir: *"İçinizden, size bir peygamber gönderdik. O, size âyetlerimizi okuyor, sizi tezkiye edip kötülüklerden arındırıyor, Kitâb'ı ve hikmeti talim edip, bilmediklerinizi öğretiyor."*² *"Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, onları tezkiye eden (arındıran), Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, mü'minlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir dalâlet içinde idiler."*³

Hz. Peygamber'in mezkûr âyetlerde geçen talim, terbiye ve tezkiyeye yönelik faaliyetleri, tabii olarak ilâhî kontrol altındadır. Yani o, kendisine lazım olan bu husustaki teorik bilgileri aslen Allah Teâlâ'dan almıştır.⁴ Allah Teâlâ, Rasûlü'nü sâdece belli bir dönem için belli bir kavme göndermemiş, bilakis bütün zamanlara ve mekânlara; gözleri ve gönülleri hidâyet nûruyla aydınlatan bir muallim olarak göndermiştir.⁵ Çeşitli âyetlerde onun bütün bu özelliklerine dikkat çekildiği gibi, Rasûlullah da bizzat bir muallim olarak gönderildiğine zaman zaman vurgu yapmıştır.⁶

1 Diğer peygamberlerle ilgili bazı âyetler için bk. en-Nahl 16/36; el-Ahzâb 33/39.

2 el-Bakara 2/151.

3 Âl-i İmrân 3/164.

4 en-Nisâ 4/113.

5 es-Sebe' 34/28.

6 Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Mukaddime", 17.

Diğer taraftan Hz. Peygamber, muhataplarına hitap ederken onların psikolojik durumlarını, idrak seviyelerini ve davranışlarını daima göz önünde bulundurmuş, yapılması ve yapılmaması gereken hususları nezaketle tebliğ etmiştir. Bu meyanda bazen kişiye özel cevaplar vermiş, bazen genellemeler yapmıştır. Etkili bir eğitim için muasır pedagogların üzerinde durduğu gibi takrir, soru-cevap, problem çözme, telkinde bulunma, teşvik etme gibi usulleri tatbik yanında örnek olmak ve rehberlik yapmak gibi özellikleriyle de ön plana çıkmıştır. Nitekim bu hususlarda akademik muhitlerde birçok çalışma kaleme alınmıştır.⁷ Biz ise bu makalede Hz. Peygamber'e ait olan "yeniden tanımlama" şeklinde ifade edebileceğimiz eğitim ve öğretim için oldukça ehemmiyet arz eden bir dil ve üslûbu tetkik edeceğiz.⁸ Söz konusu dilin anlaşılmasına zemin hazırlamak üzere evvela "Nebevî öğretilerde genel olarak dil ve üslûba" göz atacağız. Bu arada şunu da belirtelim ki, çalışmamızın muhtevası Kütüb-i Tis'a'dan (dokuz temel hadis kitabından) seçtiğimiz rivayetlerden oluşmaktadır. Özellikle her başlığa konu olan hadisin kaynağı kendi içinde itibar sırasına göre verilmiştir. Ayrıca her bir konu açıklanırken kullanılan diğer hadislerin bir veya iki kaynağı zikredilmiş, pratik olması bakımından sıkı bir kaynak gösterimine gidilmemiştir. Zira bu çalışmanın hedefi, tahric ve rivayet kritiği olmayıp, ilgili hadislerde göze çarpan eğitim dili ve bu dille verilen mesajlardır.

1. Nebevî Öğretilerde Genel Olarak Dil ve Üslûp

Nebevî öğretilerde dil ve üslûp denilince mana ile rivayet meselesi bir tarafta,⁹ öncelikle kavî hadislerde görülen Hz. Peygamber'in fesâhat ve belâgatı akla gelmektedir. "Fesâhat" kelimesi, "açık oldu ortaya çıktı" anlamına gelen "fasuhe" fiilinin mastarıdır.¹⁰ Anlamı "söz, mâna ve maksadına uygun

- 7 Mesela bk. Ramazan Gürel, "Hz. Peygamber'in (S.A.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 115-134; Muhammed Nebîl el-Ömerî, "Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot", çev. Kılıç Aslan Mavil, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 452-492; Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber ve Eğitim", *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*, ed. Recep Çetintaş vd. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017), 13-32.
- 8 İlgili dil ve üslûpla alakalı bazı örnekler için bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2000), 268-271; Nevzat Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması* (Ankara: Otto, 2016), 169-172; Bekir Kuzudışlı, "Cahiliyye'den İslam'a Çevre Konusu -Resulullah'ın (s.a.v.) Ashabına Yaşattığı Zihni Dönüşüm-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008), 343, 344.
- 9 Hadislerin mana ile rivayet edildiği, dolayısıyla birebir her bir hadisin lafızlarının Hz. Peygamber'e ait olmadığı tezinin doğruluğunu kabul etsek de yine de bütünsel bakıldığında kavî hadislerden hareketle yaklaşık olarak Rasûlullah'ın dil ve üslûbu hakkında bir kanaate varmamız mümkündür. Hadislerin mana ile rivayeti konusunda detaylı bir tetkikin sonucu için bk. Hikmet Atan, *Manâ ile Hadis Rivâyeti*, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 432-438.
- 10 Bk. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "Fsh", 2/544, 545; Ebû Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), "Fsh" 234.

bir şekilde ifade etmektir.”¹¹ “Belâgat” ise, “nihayete erdi, ulaştı” manasındaki “beleğa” fiilinin mastarı olup, “fasih kelamla muktezâ-yı hâle uygun konuşmak” demektir.¹² Buna göre fesâhat doğrudan dilin lafızlarıyla ilgiliyken belâgat, lafızla beraber özellikle konuşmadaki üslûpla ilgilidir. Dolayısıyla bir dilin lafız ve mana güzelliği ancak fesâhat ve belâgat birlikteliği ile gerçekleşir.¹³ Yapılan pek çok çalışmaya atfen rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Rasûlullah (s.a.v.), gerek fiziki çevre olarak gerekse metafizik anlamda Arapçayı fesâhat ve belâgatına uygun bir şekilde kullanma hususunda özel bir ayrıcalığa sahip kılınmıştır.¹⁴ Böyle olunca o, eğitim ve öğretim faaliyetleri esnasında söylemek istediğini, duruma göre doğrudan açık ve yalın bir dille ifade ettiği gibi çoğu zaman da teşbih, istiâre, mecaz, kinâye vs. yollarla dolaylı bir şekilde ifade etmiştir.¹⁵ Rasûlullah’ın dolaylı anlatımından biri de yukarıda dikkat çektiğimiz üzere bir kısım kelime ve tabirleri “yeniden tanımlamak” şeklinindedir. Onun bu özelliği aşağıda iki başlık halinde ele alınacaktır.

2. Nebvî Öğretide Özel Bir Anlatım: Yeniden Tanımlama

İnsanların iletişim kurma ve anlaşma yollarından biri olan tanımlama, sade bir ifadeyle “Kelimeler, kavramlar ya da sözcüklerin anlaşılmasını sağlamak amacıyla başvurulan bir faaliyet”¹⁶ olarak tarif edilebilir. Özellikle mevcut tanımlar üzerinden yapılan yeniden tanımlamalarda anlam değişmelerinin olması kaçınılmazdır. Söz konusu değişmeler başlıca anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması şeklinde kendini göstermektedir.¹⁷ Nitekim Hz. Peygamber, içinde yaşadığı toplumun kullandığı kelime ve tabirlere zaman zaman yeni anlamlar yüklemiş, ilgili kelime ve tabirlerin anlam çerçevesini bazen aynı doğrultuda genişletmiş, bazen de ifade edilen anlamı tersine çevirerek zıt anlam yüklemiştir. Binaenaleyh Nebvî öğretide yeniden tanımlamada, paralel (koşut) ve zıt (karşıt) olmak üzere iki anlam genişlemesinden bahsedebiliriz. Doğrusu, dilbilimi ve anlam bilimi alanında yapılan çalışmalarda (mahiyet itibarıyla bir benzerlik gözükse de), anlam genişlemesine dair böyle bir taksimat ve birebir örtüşen bir tanımlama bulabil-

11 Sadeddin Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasaru’l-me’ânî* (b.y.: yy., ts.), 13.

12 Bk. Teftâzânî, *Muhtasaru’l-me’ânî*, 13.

13 Krş. Mustafa Çuhadar, “Fesahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/423.

14 Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Mevâlî’nin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (İstanbul: Yedirenk, 2012), 398-400.

15 Hadislerdeki bütün bu özellikleri derli toplu görmek için bk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, *et-Tasvîru’l-fenni fi’l-hadisî’n-nebevî* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1409/1988), 86-110; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 256-275; Saffet Sancaklı, “Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Hz. Peygamber’in Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 106-143.

16 Bk. Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2000), 899; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel, 2009), 327, 328.

17 Necip Üçok, *Genel Dilbilim (Lengüistik)* (Ankara: Sakarya Basımevi, 1947), 74, 75; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2003), 3/211-216; Zeynel Kiran-Ayşe Eziler Kiran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin, 2013), 308, 309.

miş değiliz. Bu ayırım ve ayırımın getirdiği konu başlıklarındaki tarifleri, ilgili hadislerin dil ve üslûbu üzerinden yapmış bulunmaktayız. Özellikle paralel (koşut) diye isimlendirdiğimiz anlam genişlemesini, araştırmaya medar olan kelime ve tabirlerdeki ilk ve ikincil anlamın ortak paydası belirlemiştir. Söz-gelimi, muhacirin bilinen ilk tanımı, Mekke'yi (memleketi) terk edip Medine'ye göç eden kimse iken ikinci anlamı günahları terk eden kimse (paralel/koşut) olarak tarifini bulmuştur. Buna mukabil zıt (karşıt) anlam genişlemesiyle ilgili olarak mesela zâlime yardım etmenin ilk manası, onu destekleyip zulmüne yardım etmek iken, ikinci manası tam karşıt bir içerikle zulmüne engel olmak demektir.

Öte yandan Hz. Peygamber tarafından böyle bir dil ve üslûbun kullanılmasında, örneklerde de birebir görüldüğü üzere müessir bir anlatımın, dolayısıyla etkili ve kalıcı bir eğitimin hedeflendiği anlaşılmaktadır. Zira düşünce yapısının ve hayata bakışın şekillenmesinde, başka etkenler yanında dağarcığımızdaki kelimelerin önemi büyüktür. Söz konusu kelimelerin niceliği ve onlara yüklenen anlamın niteliği, düşüncenin ve tefekkürün derinliğine vesile olduğu gibi duruma göre sığlaşmasına sebep olabilir. İşte bu eksende insanın ulaştığı eğitim seviyesiyle, sahip olduğu kelime ve tabirlerin anlam dünyası birbiriyle çok yakından ilgilidir, denilebilir.

2.1. Yeniden Tanımlamada Paralel (Koşut) Anlam Genişlemesi

Bu tür tanımlamalarda bir (teşbihle) betimleme yapılır, muhatabın zihninde mevcut anlam devam etmekle birlikte, aynı paralelde (koşut) yeni bir anlam daha oluşur. Söz konusu yeni anlam (üzerinde durulan konu icabı), çarpıcı ve asıl mana olarak takdim edilir. Konuyla ilgili belli başlı tanımlamalara ve bu tanımlamalarla verilen mesajlara geçebiliriz.

2.1.1. "Pehlivan" Kelimesi

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا تَعُدُّونَ الصُّرَعَةَ فَيَكُمُّ؟» قَالُوا: الَّذِي لَا يَضْرَعُهُ الرَّجَالُ قَالَ: «لَا، وَلَكِنَّهُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ»

Abdullah b. Mesûd'dan rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) bir gün ashâbına:

"Size göre pehlivan kimdir?" diye sordu. Ashâb şöyle cevap verdi:

"Hiçbir kimsenin güreşte yenemediği kişidir." Bunun üzerine Rasûlullah:

"Hayır, öyle değildir! Fakat o (gerçek pehlivan), öfkelenildiğinde nefesine hâkim olandır (öfkesini yenendir)" buyurdu.¹⁸

18 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), "Edeb", 3; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Edeb", 76; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), "Birr", 106-108; Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Muvatta'* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Husnü'l-huluk", 12; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), 1/382, 2/236, 268, 517, 5/367.

Hız. Peygamber bu hadiste toplumun (örfün), pehlivanlığa yüklediği anlam aynı doğrultuda yeni bir anlam yüklemiş ve yeni anlamıyla asıl pehlivanlığın, rakibi değil de öfkeyi yenmek olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla çarpıcı anlatımıyla hadisimiz, iç âlemdeki rakiple mücâdelenin dış âlemdeki rakiple mücadeleden daha zor olduğunu ortaya koymakta,¹⁹ neticede muhataplarını kızgınlık ve öfke anında sabırlı davranmaya, ifrat veya tefritten sakındırarak itidale teşvik etmektedir.

Arapçada gazab diye ifade edilen kızgınlık (öfke) duygusu, az ya da çok genellikle intikam alma hırsıyla ortaya çıkan bir tepki hâlidir.²⁰ Bu duygu, insanda aşırı bir şekilde ortaya çıktığında, akıl görevini tam anlamıyla yerine getiremeyeceğinden insanın basîreti bağlanır ve iradesi zayıflar.²¹ Hz. Peygamber “*Bir hâkim öfkeli iken, iki kişi arasında hüküm vermesin*” buyurmuştur.²² Diğer taraftan kontrolsüz öfke, kişiyi daha sonra çevresine karşı utanıp sıkılacağı olumsuz davranışlara sürükleyebilir. Onun için “hırs gelir göz kararır, hırs gider yüz kızarır” denilmiştir. Bütün bu ifadeler, işin ifrat tarafını tasvire yöneliktir.

Bir de öfke duygusunun aşırı zayıf kaldığı veya tamamen yok olduğu tefrit tarafı vardır ki bu durum, çeşitli maddî ve manevî zararlara kapı aralayacak olan korkaklığa ve acizliğe sebep olabilir. Dolayısıyla gerektiğinde öfkenin devreye girmesi, tefritten kaçınma amelîyesidir. Söz gelimi, dini değerlerin pervasızca aşılması veya tacize uğraması gibi hallerde gösterilecek öfkenin, yerinde bir tepki olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber de şahsı için hiçbir zaman intikam almamış,²³ ancak Allah Teâlâ'nın koyduğu sınırlar göz ardı edildiğinde kızı Fâtıma dahi olsa kimseyi affetmeyeceğini belirtmiştir.²⁴ Kur'ân-ı Kerîm de Rasûlullah'ı ve mü'minleri, “kâfirlere karşı izzetli/şiddetli, kendi aralarında merhametli/alçak gönüllü” olmakla tavsif ederken²⁵ merhamet, şecaat ve cesaret gibi temel ahlâkî faziletleri ortaya çıkaran öfkenin, itidal noktasındaki boyutlarına vurgu yapmaktadır.

Netice itibarıyla Rasûlullah'ın güreşte rakibini yenen “pehlivan” kelimesine yüklediği yeni anlam olan “öfkelerini yenen kimse” tarifi, konuyla ilgili

19 Krş. Ebü'l-Fazl el-Kâdî İyâz b. Mûsa el-Yahsubî, *Şerhu Sahîhi Müslim li'l-Kâdî İyâz: İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 8/84; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1981/1401), 21/233.

20 Bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, er-Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğârîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 361; Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfîdû's-sâdikîn*, thk. Kâmil Muhammed el-Harrât (Dimâşk: Dâru't-Tevfik, 1431/2010), 2/706.

21 Bk. İbnü'l-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn*, 2/707.

22 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Ahkâm”, 7.

23 Müslim, “Fezâil”, 79.

24 Buhârî, “Hudûd”, 11, 12; İbn Mâce, “Hudûd”, 6.

25 el-Mâide 5/54; el-Feth 48/29.

diğer emir ve tavsiyeler dikkate alındığında, yukarıda altını çizdiğimiz ifrat ve tefrit dengesi çerçevesinde bir bütün olarak değerlendirilmelidir.

2.1.2. “Müflis” Kelimesi

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ؟» قَالُوا: «الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ» فَقَالَ: «إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا وَقَذَفَ هَذَا وَأَكَلَ مَالَ هَذَا وَسَفَكَ دَمَ هَذَا وَضْرَبَ هَذَا فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أَخَذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ»

Ebû Hüreyre'den rivayete göre Hz. Peygamber:

“Müflis kimdir, biliyor musunuz?” diye sordu. Sahâbîler:

“Bize göre müflis, parası ve malı olmayan kimsedir” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

“Şüphesiz ki ümmetimin müflisi, kıyamet günü namaz, oruç ve zekâtla gelir. Aynı zamanda şuna sövmüş, buna iftira etmiş, şunun malını yemiş, bunun kanını dökmüş ve şunu dövmüş bir hâlde gelir. Bunun üzerine iyiliklerinin sevabı şuna buna verilir. Şayet üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları biterse, hak sahiplerinin günahları kendisine yüklenir. Sonra da cehenneme atılır” buyurdu.²⁶

Müflis, “fels” kökünden gelmektedir. Sözlükte fels “bakır, bronz gibi maddelerden basılan sikke, altın ve gümüş dışındaki bozuk para (pul/mangır)” manasındadır.²⁷ Dolayısıyla “malın tükenmesi, bozuk paraya (üç beş kuruş) muhtaç hale gelme” anlamında “iflas” kelimesi kullanılır. Buna göre müflis, malı tükenen, bozuk paraya muhtaç hale gelen, ya da parası, pul olan kimse demektir.²⁸ Özellikle ticaretle uğraşırken bütün mal varlığı ve alacakları, borçlarını karşılamayacak duruma gelen şahıs, gerek İslâm hukûkunda gerekse toplumun bakış açısında müflis sayılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in “Müflis kimdir, biliyor musunuz?” sorusuna, ashâb: “Bize göre müflis, parası ve malı olmayan kimsedir” diye cevap vermiştir. Muhtemelen onlar da verdikleri cevapla vaktiyle maddi imkânlarla sahip olduğu halde fakir ve muhtaç hale düşen kimseyi kastetmişlerdir. Diğer taraftan Hz. Peygamber, zihinlerdeki bu tanıma aynı paralelde yeni bir tanım getirmiş, buna göre kişi namaz, oruç ve zekât gibi belli başlı ibadetlerini yerine getirirse de, özellikle kul hakları konusunda dikkatli olmayıp ölçüsüz davrandığında müflis olmaktadır. “Hatta asıl müflis bu kimsedir. Zira geçici dünya hayatındaki iflasın, hiç olmasa en azından ölümle sona ermesi kesindir. Ayrıca henüz ölüm gelmeden önce bilvesile imkân sahibi olmakla da son bulması mümkündür.

26 Müslim, “Birr”, 59. Ayrıca bk. Tirmizî, “Kıyâme”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/303, 334, 371.

27 Bk. Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi* (İstanbul: Matbaatü'l-Osmaniye, 1305), “Fls”, 2/272; İbrahim Artuk, “Fels”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/309.

28 Bk. İbn Manzûr, “Fls”, 6/166.

Ancak ahirette/hesap günü iflâsa uğramanın bir telafisi yoktur.”²⁹ Nitekim böyleleri, âhirette ümitvar oldukları ibadet sevaplarını -helalleşmedikleri takdirde- haksızlık yaptıkları kimselere kaptıracaklardır. Sevapları yetmediğinde ise haksızlık ettikleri kimselerin günahlarını yükleneceklerdir. Bu da Rasûlullah’ın yeniden tanımlama yaparak dikkat çektiği gibi, geriye dönüşü olmayan tam bir iflas durumudur.

2.1.3. “Muhâcir” Kelimesi

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَمْرٍو قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنِ الْمُهَاجِرُ؟ قَالَ: (مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ)

Abdullah b. Amr’dan rivayete göre o der ki, bir kimse Rasûlullah’a gelerek, “Yâ Rasûlallah muhâcir kimdir” diye sordu. Hz. Peygamber:

“*Muhâcir, Allah’ın yasakladığını terk eden kimsedir*” buyurdu.³⁰

Muhâcir, sözlükte hecr (hicrân) kökünden “terkeden, ayrılan” anlamına gelir. Kişinin herhangi bir şeyden bedenen, lisânen veya kalben ayrılıp uzaklaşmasına da hicret denir.³¹ Istilahta ise müşriklerin baskıları neticesinde Mekke’de dinî hayatlarını ifâ edemeyeceklerini anlayan müslümanların Medine’ye sığınmalarına hicret, söz konusu müslümanlara muhacir denmiştir.³² Pek çok âyet-i kerîmede muhâcirlerin faziletlerinden bahsedilmektedir.³³

Diğer taraftan bilinen meşhur anlamı dışında, Hz. Peygamber yukarıda kaydettiğimiz hadisleriyle muhacir kelimesinin aynı minval üzere bir başka tarifini yapmaktadır. Buna göre yeni tanımıyla muhacir, nefsin ve şeytanın dâvet ettiği kötülüklerden sakınan, haramları terk eden kimsedir.³⁴ Dolayısıyla geniş manasıyla hicret, sadece Mekke’den Medine’ye göçle (memleketi terkle) sınırlı bir olgu değildir. Bilakis her zaman ve mekânda kıyamete kadar devam edecek olan bir terk ve tekâmül sürecidir.³⁵ Yani tekâmül için haramların terki yanında, Allah ve Rasûl’ünün emirlerinin yerine getirilmesi gerekir. Nitekim bir başka hadiste söz konusu duruma şöyle dikkat çekil-

29 Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, nşr. Halîl el-Mîs (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1407/1987), 16/372; Ebû’l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî’l-Mesâbîḥ* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422/2002), 8/3202.

30 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/193. Ayrıca bk. Buhârî, “İmân”, 4, “Rikâk”, 26; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İmân”, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/163, 192, 205, 209, 219, 224.

31 Bk. İbn Manzûr, “Hcr”, 5/250, 251.

32 Bk. İbn Manzûr, “Hcr”, 5/250-252.

33 Bk. el-Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/194, 195; el-Enfâl 8/72, 74, 75.

34 Kur’ân-ı Kerîm’de de kötü şeyleri terk etmek anlamında hicret kökünden bazı kullanımlar şöyledir: “Onların (müşriklerin) söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle uzaklaş (hicret et)!” (el-Müzzemmil 73/10). “Kötü şeylerden uzaklaş (hicret et)!” (el-Müddessir 74/5).

35 Krş. Ebû’l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 1/62, 63, 5/239, 240; Kirmânî, *Kevâkib*, 1/89.

mektedir: “*Hicretin iki özelliği vardır: Birincisi, günahları terk etmek; diğeri, Allah ve Rasûlü’ne göçmektir. Hicret, tövbe kabul olunduğu sürece sona ermez. Tövbe de güneş batıdan doğuncaya kadar makbuldür. Güneş batıdan doğunca artık her kalp bulunduğu hal üzere mühürlenir. İnsanlar işledikleriyle kalır.*”³⁶ Bununla birlikte Allah ve Rasûlüne hicret, sağlam bir niyetle mümkündür. Meşhur niyet hadisinde bu durum açıkça şöyle ifade edilmiştir: “*. Kimin hicret (etmekteki niyet)i Allah ve Rasûlü’nün emirlerine uymak ise, onun hicreti Allah ve Rasûlü’nedir. Kimin hicreti de elde etmek istediği bir dünyalığa veya evlenmek istediği bir kadına yönelikse onun hicreti de niyet ettiğinedir.*”³⁷

Hâsılı, gerek ilk anlamıyla gerekse geniş anlamıyla hicret, aynı gayeyi, iyi bir kulluğu hedeflemelidir. Diğer bir ifadeyle dar anlamdaki hicretin gayesi, geniş anlamdaki hicretin gayesine mutabık olmalıdır. Aksi halde sadece mekân değişikliği, Allah katında hicret olarak değer bulamaz.³⁸

2.1.4. “Müferridûn” Kelimesi

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَسِيرُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ فَمَرَّ عَلَى جَبَلٍ يُقَالُ لَهُ جُمْدَانٌ فَقَالَ: «سِيرُوا هَذَا جُمْدَانٌ سَبَقَ الْمُفَرِّدُونَ» قَالُوا: وَمَا الْمُفَرِّدُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الذَّاكِرُونَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتُ»

Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.), Mekke yolunda seyahat ederken Cümdân dağına gelince yanındakilere:

“Yürüyün, bu Cümdân dağıdır, müferridûn öne geçti” buyurdu. Bunun üzerine sahâbîler:

“Müferridûn ne demektir, yâ Rasûlallah?” diye sordular. Hz. Peygamber:

“Allah’ı çokça zikreden erkekler ve kadınlardır” buyurdu.³⁹

“Müferridûn”, Arapçada “tek ve yalnız olmak” anlamındaki “ferd” kökünden gelen “müferrid”in çoğuludur.⁴⁰ Muhtelif yorumlarla farklı manalara hamledilse de⁴¹ kelimenin lügat manası dikkate alındığında özellikle akranı ölüp dost ve arkadaşsız kalan ileri yaştaki kimseler için kullanılmıştır.⁴² Dolayısıyla sahâbe, akrânı ölüp yalnız kalan kimselere müferridûn denildiğini

36 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/193. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2.

37 Buhârî, “Nikâh”, 5.

38 Bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000), 1/75, 76.

39 Müslim, “Zikir”, 4. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/411.

40 İbn Manzûr, “Frd”, 3/332.

41 Bk. Ebû's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed Tanâhî (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 3/425, 426; İbn Manzûr, “Frd”, 3/332, 333.

42 Ebû Bekr b. Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin (Beirut: Müessestü'r-Risâle, 1412/1987), 2/204; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luġa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hasan (Beirut: Dâru lhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 2/204.

muhtemelen biliyordu. Ancak manevi anlamda öne geçmekle müferridûn tabirinin ne ilgisi vardı? Hz. Peygamber bu sözle acaba hangi davranışı kasdetmişti? Rasûlullah'ın maksadını anlamak ve pratik hayatta ondan istifade etmek ashâbın öncelikli hedefiydi. Bu sebeple onlar Hz. Peygamber'e merakla, "Müferridûn ne demektir, yâ Rasûlallah?" diye sordular. Hz. Peygamber de bilinen müferridûn kelimesine aynı minvalde yeni bir anlam yükleyerek cevap verdi. Nitekim akranı ölmüş pir-i fânî kimseler, dünya hayatından göç etmiş dost ve arkadaşlarına göre daha uzun bir zaman Allah'ı zikretme bahiyarlığına sahiptirler.⁴³ Üstelik bu insanların vakitlerinin çoğunu Allah'ı zikreder halde yalnızlığa odaklı bir hayat yaşamaları ile müferridûn kelimesinin "yalnız kalmak, tek kalmak" manası arasında bir paralellik gözükmektedir.⁴⁴ Ayrıca, Allah'ı çokça zikreden kimselerin, diğer insanlara nazaran azınlık olmaları⁴⁵ da söz konusu paralel durumla benzer bir özellik arz eder. Bütün bu çağrışımlardan mülhemle olacak ki, birçok şârih ve dil bilgini, müferridûn kelimesini "akranı ölmüş, yalnız kalmış ve neticede Allah'ı zikre kendilerini adanmış kimseler" diye tarif ederler.⁴⁶ Bir başka hadiste müferridûnun elde edeceği mânevî kazanç şöyle dile getirilmiştir: "Müferridûn Allah'ı zikretmeye düşkün olan kimselerdir. Zikir, onların sırtlarındaki günah yüklerini indirdiği için kıyamet günü hafiflemiş olarak gelirler."⁴⁷

2.1.5. "Zenginlik" Kelimesi

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ وَلَكِنَّ الْغِنَى عَنِ النَّفْسِ»

Ebû Hüreyre'den rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Gerçek zenginlik, mal çokluğu değil, gönül zenginliğidir."⁴⁸

"Varlıklı olmak, fakir ve muhtaç düşmemek" anlamındaki zenginlik, Arapçada daha ziyade "ğinâ" kelimesiyle ifade edilir.⁴⁹ Fıkıhta zenginlik, "aslı ihtiyaçlardan fazla nisap miktarı mala sahip olmak" mânasında kullanılır.⁵⁰ Bu tarife göre zenginliğin belli bir alt limiti olsa da, üst limit tabii olarak kişiden kişiye değişecektir. Zengin anlamındaki "ğanî" kelimesi aynı zamanda Allah'ın isimlerindedir. Nitekim mutlak zengin olan, hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan yalnızca Allah Teâlâ'dır. Ondan başkasına nispet edilen bütün zenginlikler, dünya hayatında imtihan edilmek üzere sınırlı bir imkânla ve sınırlı

43 Nitekim "Müminin ömrünün uzun olması onun ancak hayrını artırır" (Müslim, "Zikir", 13) hadisi de bu gerçeği işaret etmektedir.

44 Krş. Ali el-Kârî, *Mirkât*, 4/1540.

45 Bir âyet-i kerîmede de, "Kullarımdan şükreden azdır" buyrulmaktadır. Bk. Sebe' 34/13.

46 Bk. Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 17/7; İbn Manzûr, "Frd", 3/332, 333. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/425, 426.

47 Tirmizî, "Deavât", 128.

48 Buhârî, "Rikâk", 15; Müslim, "Zekât", 120. Ayrıca bk. Tirmizî, "Zühd", 40; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/243, 261, 315, 389, 438, 443, 539.

49 İbn Manzûr, "Ğna", 15/135

50 Mehmet Erkal, "Zenginlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/275

bir süreyle emanet edilmiş olduğundan izafî ve geçici bir nitelik arz eder.⁵¹ Zira dünya hayatında mal-mülk ve servetiyle övünen Kârûn⁵² misali nice insanlar gelip geçmiş, zenginlikleri kendilerini fânî olmaktan kurtaramamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber yukarıda kaydedilen hadiste, gerçek zenginliği, algılandığı gibi sadece dış dünyaya yönelik mal çokluğu veya yokluğuna göre değil de, iç dünyaya yönelik duygu zenginliğine ve gönül tokluğuna göre yeniden tarif etmiştir. Bu tarifile Hz. Peygamber zenginliği reddetmemekte, anlamını genişleterek ona gerçek hüviyet kazandırmaktadır.

Gönül zenginliği ya da gönül tokluğu, kişinin Allah'ın kendisi için verdiği rızka râzı olma anlayışına dayanır. Bu duyguyla insan, Allah'ın taksimine razı olarak onun takdirinin kendisi için daha hayırlı olduğunu kabullenir.⁵³ Genelde Allah'tan başka kimseden bir şey istememek, başkasına el açmamak, elindeki ile yetinmek ve hatta elindekileri paylaşabilmek, gönlü zengin kimsenin özelliğidir. Bununla birlikte kazanmak ve üretmek için gayret göstermek, gönül zenginliğine aykırı değildir. Yeter ki insan, gayr-i meşru bir tavır ve sınırsız kazanma hırsı içinde olmasın.⁵⁴ Nitekim Hz. Peygamber, *“Günahtan sakınan kimse için zenginlikte bir mahzur yoktur.”*⁵⁵ *“Sâlih (helal ve faydalı) bir malın, sâlih bir kimsenin elinde bulunması ne kadar güzeldir!”* buyurmuştur.⁵⁶ Mevlâna da *“Suyun geminin içinde olması geminin helâkidir. Geminin altındaki su ise onun yüzmesine yardımcıdır...”*⁵⁷ şeklindeki teşbihiyle, dünyalıkların elde olmasının gerekliliğini, kalbe girdiği takdirde helak vesilesi olacağını vurgulamaktadır. Dünyalığın elde olması, onun ideal anlamda kullanımını sağlarken, kalbe girmesi, imanın ve niyetin yerini almasına ve yegâne kaygı haline gelmesine sebeptir. Yegâne kaygının mal-mülk edinme olduğu bir dünyada doyumsuz, gönül fakiri bir insan olmak ve sonuçta hüsrana uğramak kaçınılmazdır. Rasûlullah (s.a.v.) bu duruma şöyle dikkat çekmiştir: *“... Allah'a yemin ederim ki, sizler için fakirlikten korkmuyorum. Fakat ben, sizden öncekilerin önüne serildiği gibi dünyanın sizin önünüze serilmesinden, onların dünya için yarıştıkları gibi sizin de yarışa girmenizden, dünyanın onları helâk ettiği gibi sizi de helâk etmesinden korkuyorum.”*⁵⁸

2.1.6. “Cimri” Kelimesi

عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْبَخِيلُ الَّذِي مِنْ دُكْرَتْ عِنْدَهُ فَلَمْ يُضِلَّ عَلَيَّ»

51 *“Ey İnsanlar Allah zengindir ve siz Allah'a muhtaçsınız (fakirsiniz)”* âyetinde (el-Fâtır 35/15), Allah için bizzat “ğani” kelimesi kullanılmış ve ne kadar zengin olursa olsun Allah'ın zenginliğine kıyasla insanın gerçekte daimi bir ihtiyaç içinde olduğuna dikkat çekilmiştir.

52 Kârûn'un zenginliğini ve akıbetini tasvir eden âyetler için bk. el-Kasas 28/76-82.

53 Bk. İbn Battâl, *Şerh*, 10/165; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 11/329.

54 Krş. İsmail L. Çakan, *Hadislerle Gerçekler* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1424/2003), 411.

55 İbn Mâce, *“Ticâret”*, 1.

56 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/197, 202.

57 Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (İstanbul: Ötüken, 2003), 1/83.

58 Buhârî, *“Rikâk”*, 7; Müslim, *“Zühd”*, 6.

Hüseyin b. Ali'den rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Gerçek cimri, yanında zikrim geçtiği halde bana salât ü selâm getirmeyendir."*⁵⁹

Cimrilik, Arapçada "şuhh" ve "buhl" kelimeleriyle ifade edilir. Daha ziyâde "şuhh" kişiyi mal-mülk edinme hırsına sevk eden ve harcamalarda bulunmaktan alıkoyan bencil bir duygu,⁶⁰ "buhl" ise bu duygunun etkisiyle cömertlik yapmaktan kaçınma durumunu anlatmak için kullanılır.⁶¹ Bu anlamda tükenir korkusuyla malını gerektiği yere harcamayan kimseye "bahîl" denir.

Yukarıda kaydettiğimiz hadiste Hz. Peygamber bahîlin (cimrinin) malum tanımını genişleterek onu, adı anıldığında kendisine "salât ü selâm" getirmeyen kimse olarak tarif etmiştir. Bu tarifile sadece gerekli olan maddi şeyleri harcamaktan imtina etmek değil, aynı zamanda manevi değeri olan insanı yücelten her şeyden kısmak da cimrilik sayılmaktadır. "Buna göre hadiste tanımı yapılan cimri kişi 'Allah ve melekleri Peygamber'e salat ederler. Ey İman edenler! Siz de ona salât ve selâm edin!'"⁶² emrine uymamış, boynuna borç olan bir görevi yerine getirmemiş ve böylece Rabbi'nin emri karşısında da cimri durumuna düşmüştür. Ayrıca böyle bir kimse sadece Rabbi'ne değil, elde edeceği ecre karşı, kendi kendisine cimrilik yapmıştır."⁶³ Aslında ilk akla gelen manasıyla cimri kimselerin pek çoğu, biter tükenir endişesiyle ellerindeki imkânlardan kendi kendilerini de mahrum ederler. Dolayısıyla her türlü cimrilik, maddi ya da manevî, mahrumiyet olarak bir şekilde sahibine dönmektedir.

2.1.7. "Hırsızlık" Kelimesi

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ أَسْوَأَ النَّاسِ سَرِقَةً الَّذِي يَسْرِقُ صَلَاتَهُ» «قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَسْرِقُهَا؟» قَالَ: «لَا يَيْتِمُ زُكُوعَهَا وَلَا شُجُودَهَا»

Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

"Hırsızlığın en kötüsü kişinin namazından çalmasıdır" buyurdu. Bunun üzerine:

"Ya Rasûlallah, kişi namazından nasıl çalar?" diye sordular. Hz. Peygamber şu cevabı verdi:

*"Rükû ve secdelerini tam anlamıyla yerine getirmez."*⁶⁴

59 Tirmizi, "Deavât", 100. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/201.

60 İbn Manzûr, "Şhh", 2/496.

61 Bk. Râğıb, *Müfredât*, 109.

62 Ahzâb 33/56.

63 Bk. M. Yaşar Kandemir vd., *Riyâzü's-sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1425/2004), 6/210.

64 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/56 Ayrıca bk. Mâlik, "Kasru's-salât", 72; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Salât", 78.

Başkasının malını gizlice alma, çalma anlamında hırsızlık, Arapçada “sirka” ve “serika” kelimeleriyle ifade edilmiş, hırsız için de “sârik” ve “lıss” kelimeleri kullanılmıştır.⁶⁵ Âyet ve hadislerde fiiliyata dökülmesi, yasaklanması ve cezası yönüyle kendisinden bahsedilen hırsızlık,⁶⁶ diğer toplumlarda olduğu gibi İslâm toplumunda da tartışmasız kötü bir ahlâkî vasıf olarak görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de, hırsızlığın mecazî bir kullanımı olarak “başkasının konuştuğunu gizlice dinledi (kulak hırsızlığı yaptı)” mânasında “isterakas’s-sem’a” tabiri geçmektedir.⁶⁷ İlgili âyetin siyâk ve sibâkî dikkate alınınca söz konusu durum, göklerdeki bir takım gaybî haberlere muttali olmaya çalışan şeytanların tavrı olarak anlatılmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla sanki başkasının bilmemesi gereken gizli mahrem sözleri duymaya çalışmak, bir nevi hırsızlık sayılmakta, bilinen tabirin anlamı genişlik kazanmaktadır. Nitekim yukarıdaki hadiste de böyle bir anlam genişlemesi bulmaktayız. Açıkça hükûken ve ahlâken hırsızlıkla bir ilgisi olmamakla birlikte Hz. Peygamber, “namaz hırsızlığından” bahisle “en kötü hırsızlık” ifadesini kullanmıştır. Bir yoruma göre, “başkasının malını çalan kimse, dünya hayatında mal sahibiyle helalleşme imkânı bulduğunda veya kendisine had cezası uygulandığında ahirette azaba uğramaktan kurtulur. Ancak namaz hırsızlığı, hesap günü kişinin karşısına bir sorumluluk olarak çıkmaktadır. Durumun ‘en kötü hırsızlık’ diye tasvir edilmesinin sebebi muhtemelen budur.”⁶⁹ Peki, namaz hırsızlığı nasıl gerçekleşir? Şöyle ki, başta namazın rükû ve secdeleri olmak üzere diğer farzlarına özen göstermemek, hakkını vermemek namazdan çalmak demektir. Bilindiği gibi namazın olmazsa olmazları olan rükünleri ve şartları vardır. Bunlardan biri, bilerek veya bilmeyerek terk edilecek olsa, namaz sahih olmaz. Ayrıca namazın kabulünde farzlar kadar önemli olan bir diğer husus da “ta’dîl-i erkân”dır. Namazın rükünlerini yerine getirirken sünnet üzere onların hakkını vermek, ta’dîl-i erkânı riayet etmektir.⁷⁰ Kur’ân’ın “huşû”⁷¹ diye ifade ettiği bu durum, aynı zamanda namazdaki iç-dış bütünlüğüdür. Peygamberimiz ta’dîl-i erkânın namaz için önemini yeri geldikçe hep hatırlatmış ve namazın nasıl kılınması gerektiğini bizzat tatbik ederek örnek olmuş ve pek çok hadisleriyle de namaz hırsızlığından sakındırmıştır.⁷² Mesela o uyarılardan biri şöyledir: “Kişi namazını bitirir de ona ancak namazının onda biri, dokuzda biri, sekizde biri, yedide biri, altıda biri, beşte biri, dörtte biri, üçte biri veya yarısı yazılır.”⁷³ Konuyla ilgili bir başka rivayeti ise Ebû Hüreyre şöyle aktarır:

65 Bk. İbn Manzûr, “Srk”, 10/155-157, “Lss”, 7/87.

66 Bk. el-Mâide 5/38; el-Mümtehine 60/12.

67 el-Hicr 15/18.

68 Ayrıca bk. es-Saffât, 36/7-10.

69 Bk. Ali el-Kârî, *Mirkât*, 2/717.

70 Detay için bk. Abdullah Kahrâman, “Ta’dîl-i Erkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/366.

71 Bk. el-Müminûn, 23/2.

72 Bk. Tirmizî, “Salât”, 166.

73 Ebû Dâvûd, “Salât”, 123, 124; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/321.

“Rasûlullah (s.a.v.) mescide girmişti. Derken bir şahıs geldi ve namaz kıldı. Sonra Rasûlullah’a yönelip selâmlaştı. Rasûlullah ona:

“Dön ve yeniden namaz kıl; çünkü sen namaz kılmış olmadın!” dedi.

O da dönüp evvelce kıldığı gibi namaz kıldı. Sonra gelip Rasûlullah’a selâm verdi. Rasûlullah yine ona:

“Dön ve yeni baştan kıl; çünkü sen namaz kılmış olmadın!” dedi.

Allah Rasûlü üçüncüsünde de namazı tekrar kılmasını emredince o şahıs:

“Seni hak üzere gönderen Allâh’a yemin ederim ki, bu kıldığımdan başka, daha iyi nasıl kılacağıyı bilmiyorum. Bana doğrusunu öğretir misin yâ Rasûlallah?” dedi.

Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

“Namaza durduğun vakit başlangıç tekbirini al. Kur’ân’dan iyi bildiğini (sûre ya da âyetler) oku. Sonra rükûa git. Rükû hâlinde itmi’nâna er (uzuvların rükûda mûtedil halde bir müddet dursun). Sonra kalk ve kıyam hâlinde itidâle er, sonra secdeye git ve secde hâlinde itidâle er, sonra otur ve bir müddet o vaziyette dur. Namazının tamamında aynen böyle yapmaya devam et!”⁷⁴

Aynı hadisin Tirmizî’den gelen rivayetinin sonunda namaz hırsızlığından sakınılmasına işaret eden şu ifadeler yer alır:

“Bunları yaptığın zaman, namazın tamam olur; eğer bunları noksan yaparsan, namazını da noksan yapmış olursun.”⁷⁵

2.2. Yeniden Tanımlamada Zıt (Karşit) Anlam Genişlemesi

Bu tür tanımlamalarda muhatabın zihninde mevcut olan anlam devam etmekle birlikte tamamen zıt (karşit) bir anlam daha oluşur. Oluşan bu yeni anlam, eski anlamı bazen tümünden reddetmekte, ancak çoğunlukla reddetmemekle birlikte yeni anlamla ideal olana yönlendirmektedir. Konuyla ilgili belli başlı tanımlamalara ve bu tanımlamalarla verilen mesajlara geçebiliriz.

2.2.1. “Rakûb” Kelimesi

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا تَعْلُدُونَ الرَّقُوبَ فِيكُمْ؟» قَالَ قُلْنَا: الَّذِي لَا يُؤَلِّدُ لَهُ، قَالَ: «الَيْسَ ذَلِكَ بِالرَّقُوبِ وَلَكِنَّهُ الرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يُقَدِّمْ مِنْ وَلَدِهِ شَيْئًا»

Abdullah b. Mesûd’dan rivayete göre Hz. Peygamber bir gün bize:

“Aranızda rakûb kime dersiniz” diye sordu. Biz:

“(Çocukları ölen) Hiç çocuğu bulunmayan” diye cevap verdik. Hz. Peygamber:

“Hayır, Rakûb bu değildir, bilakis çocuklarının öldüğünü görmeyen kimse-dir” buyurdu.⁷⁶

74 Buhârî, “Ezân”, 95; Müslim, “Salât”, 45.

75 Tirmizî, “Salât”, 110.

76 Müslim, “Birr”, 106. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 1/382, 5/367.

Sözlükte “er-rakûb” bir şeyi görmeye, gözetlemeye odaklanmış kişi anlamında “rakb” kökünden türemiş bir kelimedir. Yine bu kökten gelen “er-rakîb” kelimesi de her şeyi görüp-gözetleyen manasında Allah’ın isimlerindedir.⁷⁷ Arap dilinde özellikle çocuğu olup da yaşamayan, yani çocuğunun veya çocuklarının öldüğünü gören ve bu sebeple hiç çocuğu kalmayan kimseye rakûb denirdi.⁷⁸ Kelimenin sözlük anlamı dikkate alındığında da “rakûb” sanki daima çocuklarının ölümüne tanıklık eden ve onların ölümüne odaklı bir hayat yaşayan kimsedir.⁷⁹

Hz. Peygamber rakûb kelimesini, çocuklarını kaybedenleri teselli edip metanetli kılmak bakımından “hiçbir çocuğunu kaybetmeyen kimse” diye tamamen karşıt anlamıyla tarif etmiştir.⁸⁰ Rasûlullah (s.a.v.) aslında bu tanımlamayla, dünyevi bir menfaate tanıklık eden (çocuklarının hayatı boyunca yaşadığını gören) kimseyi, uhrevî bir menfaatten mahrum olmaya tanıklık edecek kimse şeklinde değiştirmiştir. Söz konusu uhrevi menfaat, çocuğunu kaybetmek gibi bir musibete sabretmek karşılığında alınan ecirdir. Asıl rakûb ise, bu ecirden mahrum olandır.⁸¹

Öte yandan çocuğunu kaybeden kimselerin ahirette ulaşacağı mükâfatla ilgili pek çok hadis vardır. Mesela şu hadiste bir taraftan çocuğu ölen kişinin nasıl sabredeceği öğretilirken, diğer taraftan nail olacağı mükâfattan söz edilmektedir:

“Bir kulun çocuğu öldüğü zaman Allah Teâlâ meleklerine hitaben:

– Kulumun çocuğunun ruhunu mu aldınız! buyurur. Melekler:

– Evet Yâ Rabbî! derler. Allah Teâlâ:

– Onun gönül meyvesini mi kopardınız? buyurur. Melekler:

– Evet Yâ Rabbî, derler. Allah Teâlâ:

– Peki kulum ne dedi? buyurur. Melekler derler ki:

– O sana hamd etti ve “Biz Allah için varız, ona döneceğiz” diyerek yalnız sana iltica etti. Bunun üzerine Allah Teâlâ şöyle buyurur:

– Kulum için cennette bir ev inşa edin ve adını da beytül-hamd (hamd evi) koyun.”⁸²

77 Bk. el-Ahzâb 33/52.

78 Bk. İbn Manzûr, “Rkb”, 1/424-427.

79 Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî ğarîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), 2/76.

80 Bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/249; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 16/399.

81 Krş. Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Ğarîbu'l-hadis*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1384/1964), 3/108, 109; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/249.

82 Tirmizî, “Cenâiz”, 36.

Bu ve benzeri hadisler sebebiyle Allah Teâlâ'dan özellikle musibet talep etmek ve bu sayede ahirette ecir beklemek gerektiği düşünülmemelidir. Nitekim yine Hz. Peygamber, ümmetine “Cenâb-ı Hak'tan öncelikle afiyet istemelerini” tavsiye etmiştir.⁸³ Ne var ki imtihan gereği sabredilmesi zorunlu olan bir musibet başa geldiğinde, hele hele insanın göz ve gönül aydınlığı çocuğunun ölümü karşısında, mümine yaraşan, isyan etmeden metanet göstermek ve ecrini Allah'tan beklemektir. Bu durumdaki insanları aynı minval üzere, eğitmek, teselli etmek Nebevî öğretinin hedeflerindedir. Yukarıdaki “rakûb” kelimesine Rasûlullah'ın yüklediği yeni ve karşıt anlam da söz konusu nebevî öğretilerden biridir.

2.2.2. “Fakir (Miskin)” Kelimesi

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَيْسَ الْمِسْكِينُ بِهَذَا الطَّوَّافِ الَّذِي يَطُوفُ عَلَى النَّاسِ فَتَرْدُهُ اللَّقْمَةُ وَاللَّقَمَاتَانِ وَالتَّمْرَتَانِ» قَالُوا فَمَا الْمِسْكِينُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الَّذِي لَا يَجِدُ غَنَى يَغْنِيهِ وَلَا يَفْطِنُ لَهُ فَيَتَصَدَّقَ عَلَيْهِ وَلَا يَسْأَلُ النَّاسَ شَيْئًا»

Ebû Hüreyre'den rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Gerçek fakir (miskin), şöylece insanlara el açıp dolaşan, sonuçta verilen bir iki lokmanın veya bir iki hurmanın geri çevirdiği kimse değildir.” Bunun üzerine oradakiler:

“Öyleyse gerçek fakir (miskin) kimdir?” diye sordular. Hz. Peygamber:

“Asıl fakir (miskin), ihtiyacını giderecek bir şey bulamayan ve halini anlayıp kendisine tasaddukta bulunacak biri çıkmayan, (buna rağmen) kalkıp halktan bir şey istemeyen kimsedir” buyurdu.⁸⁴

Hadiste fakir diye tercüme ettiğimiz “miskin” kelimesi, tanımı üzerinde yorumlar yapılmış olsa da,⁸⁵ bazı yorumlara göre bir kısım şeylere sahip olan sıradan bir fakir değil, hemen hiçbir şeye malik olmayan veya yeteri kadar geçimlik malı bulunmayan zelil, zayıf ve hatta dilenen kimse anlamındadır.⁸⁶ Nitekim el-avuç açıp bir şeyler toplamaya çalışan kimseler, genelde toplumda aşırı fakir/miskin hatta dilenci olarak görülürler, neticede bir takım yardımlara mazhar olurlar. Yukarıdaki hadiste ise bu tanımın karşıtı bir tanımlama getirilerek, gerçek miskinın kapı kapı dolaşmayacağı, insanlara el açıp dilenmeyeceği dolayısıyla durumu bilinmediği için kendisine yardım ulaştırılamayacağı ifade edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de de benzer dil ve üslup ile

83 Müslim, “Cihâd”, 20.

84 Müslim, “Zekât”, 101. Yukarıdaki Müslim’den aktardığımız metni özellikle tercih etmemizin sebebi çalışmanın konusuna daha belirgin bir şekilde vurgu yapan soru formatında olmasındandır. Benzer rivayetler için ayrıca bk. Buhârî, “Zekât”, 53, “Tefsîr”, 2/48; Müslim, “Zekât”, 102; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 24; Nesâî, “Zekât”, 76; Dârimî, “Zekât”, 2; Mâlik, “Sifâtu’n-Nebî”, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/384, 2/260, 316, 393, 445, 457, 469, 505.

85 Bk. Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/572.

86 Bk. İbn Manzûr, “Skn”, 13/214-216; Cengiz Kallek, “Miskin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/183.

fakir kimselerden şöyle bahsedilmektedir: *“Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler.”*⁸⁷

Diğer taraftan bir başka rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) ashâbına:

“Fakirin kim olduğunu bilir misiniz?” diye sordu. Ashâb:

“Malı olmayan kimsedir” diye cevap verdi. Rasûlullah ise şöyle buyurdu:

*“Asıl fakir, malı olduğu halde önden göndermeyendir (infak etmeyendir).”*⁸⁸

Hz. Peygamber bu hadisleriyle de zahiren dünya şartlarına göre “zengin” olan kimseyi tam karşıt manasıyla “fakir” diye tarif etmiştir. Zira Allah’ın verdiği imkânları sadece geçici dünya hayatı için kullanıp, bâkî olan ahiret için önden hazırlık yapmayan, netice itibarıyla ebedi hayatta fakir düşecektir. Ayrıca bu hadiste verilen benzer mesaj hemen aşağıda “Gerçek Mal” başlığı altında serdettiğimiz rivayetlerde yine karşıt tanımlama üzerinden verilmektedir.

2.2.3. “Gerçek Mal” Tabiri

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهُمْ ذَبَحُوا شَاةً فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا بَقِيَ مِنْهَا؟» قَالَتْ: «مَا بَقِيَ مِنْهَا إِلَّا كَيْفِهَا»
قَالَ: «بَقِيَ كُلُّهَا غَيْرَ كَيْفِهَا»

Hz. Aişe’den rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) ve ailesi bir koyun kesmişlerdi. Hz. Peygamber Aişe’ye:

“Kestiğimiz hayvandan geriye ne kaldı” buyurdu. Hz. Aişe:

“Kürek kemiğinden başka ondan bir şey kalmadı (hepsini dağıttık)” cevabını verdi. Hz. Peygamber:

“Demek ki kürek kemiği hariç hepsi duruyor” buyurdu.⁸⁹

Doğrusu insanın hukûken ve örfen kendisine ait olduğu mal, elinde bulundurduğu ve istediği gibi tasarruf etme yetkisine sahip olduğu maldır. Herhangi bir şekilde elinden çıkardığı ve hatta tasadduk ettiği mal kendisine ait değildir. Rasûlullah (s.a.v.) yukarıda nakledilen rivayetle, dünyevi anlamda mal sahibi olmayı kınamıyor ancak ortaya koyduğu tavırla sahip olma yetkisini, tam karşıt bir anlamla genişletiyor, çarpıcı bir anlatımla demek istiyor ki, gerçekte sahip olduğunuz şeyler Allah için verdiklerinizdir. Nitekim *“Sizin yanınızdaki (dünya malı) biter tükenir, Allah katındakiler bâkîdir”*⁹⁰ âyet-i kerîmesi de aynı mesajı vermektedir.

Hz. Peygamber’in yine bu husustaki yaklaşımını başka hadislerinde de görmekteyiz. Abdullah b. Mes’ûd’dan rivayete göre Allah Rasûlü bir gün ashâbına:

87 el-Bakara 2/273.

88 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/367.

89 Tirmizî, “Kiyâme”, 33. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 6/50.

90 en-Nahl 16/96.

“Hanginize mirasçısının malı, kendi malından daha sevimidir?” diye sordu. Onlar:

“Ey Allah’ın Rasûlü! Hepimiz malımızı her şeyden fazla severiz” dediler.

Hz. Peygamber:

“Kişinin kendi malı, hayır yaparak önceden gönderdiği, mirasçısının malı ise, harcamayıp geriye bıraktığıdır!” buyurdu.⁹¹

“Gerçekte, insan ne kadar varlıklı olursa olsun, ahiret yurduna niha-yet bir kefenle yolcu edilmekte, yanına başka bir şey alamamaktadır. Hal böyle olunca, kazandığı malı yerli yerinde harcamayan kimse, mirasçı-sı için mal biriktiriyor demektir. Mirasçının da hazıra konduğu malı nasıl kullanacağı (hayırda mı şerde mi kullanacağı) bilinmemektedir. Dolayısıyla malını seven kişi, önceden Allah için infak ederek/harcayarak onu ahirete beraberinde sevap olarak götüren kişidir.”⁹² İşte Hz. Peygamber bu noktada maksadını anlatmak üzere bir kimsenin kendi malı ile mirasçısının malının ne demek olduğunu hafızalara nakşedecek bir şekilde tarif etmek suretiyle konunun daha geniş boyutlu düşünülmesini istemiştir. Aynı anlamda daha detaylı bir tasvirle şöyle bir rivayet daha vardır: “Âdemoğlu, malım malım deyip duruyor. Ey âdemoğlu! Yiyip tükettiğin, giyip eskittiğin veya sadaka olarak verip sevap kazanmak için önden gönderdiğinden başka malın mı var ki?”⁹³

Diğer taraftan Kur’ân-ı Kerîm’de de benzer dil ve muhteva şu ifadelerle yer almaktadır: “Ey iman edenler! Allah’a karşı saygılı olun ve herkes yarını için ne hazırladığına dikkat etsin!”⁹⁴ “Önceden kendiniz için yaptığınız her iyiliği Allah katında bulacaksınız.”⁹⁵ “İnsanoğlu (o gün) yapıp gönderdiklerini ve yapmayıp geride bıraktıklarını bir bir anlar.”⁹⁶

2.2.4. “Kıtlık Senesi” Tabiri

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَيْسَتْ السَّنَةُ بِأَنْ لَا تُمَطَّرُوا وَلَكِنَّ السَّنَةَ أَنْ تُمَطَّرُوا وَتُمَطَّرُوا وَلَا تُنْبِتُ الْأَرْضُ شَيْئًا»

Ebû Hüreyre’den rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kıtlık senesi, yağmurun yağmadığı sene değildir. Asıl kıtlık senesi, yağmur bol bol yağdığı halde yerin hiçbir şey bitirmediği senedir.”⁹⁷

Hadiste geçen “es-sene” kelimesi, sıradan bir sene (yıl) değil, kuraklık ve bereketsizliğin olduğu kıtlık günleri anlamındadır. “Biz Firavun’a uyanları

91 Buhârî, “Rikâk”, 12.

92 Bk. Ali el-Kârî, *Mirkât*, 8/3235; Kandemir vd., *Riyâzü’s-sâlihîn*, 3/362.

93 Müslim, “Zühd”, 3, 4.

94 el-Hasr 59/18.

95 el-Bakara 2/110.

96 el-İnfitâr, 82/5.

97 Müslim, “Fiten”, 44.

*ders alsınlar diye kıtlık yılları ile cezalandırdık*⁹⁸ âyetindeki “*es-sene*”nin çoğulu” olan “*es-sinîn (seneler)*” kelimesi de aynı anlamda kullanılmıştır.⁹⁹ Kuraklık ve kıtlığın sebebi olarak akla gelen ilk şey, semanın kapılarının kapanması; yağmurun yağmamasıdır. Yağmurun düzenli ve zamanında yağması ise bereket vesilesidir. Öte yandan yağmur yağdığı halde bazı ekolojik sebeplerle toprağın verimsiz olduğu da görülebilir. Ancak bu durum ilk ihtimal değildir. Kuraklık ve kıtlık denilince genelde insanların zihnindeki kurgu, yağmursuzluk üzerinedir. Hz. Peygamber, yukarıda kaydettiğimiz hadiste, yine kendine has dil ve üslûpla özellikle yağmursuzlukla gelen kıtlığın değil de, ihtimal dâhilinde olan fakat pek de dikkate alınmayan (tam karşıt anlamıyla), yağmur yağdığı halde toprağın mahsul vermemesiyle gelebilecek kıtlığın, asıl kıtlık olduğunu belirtmektedir. Kıtlık günlerinde insanların beklenti ve ümitleri de aynı doğrultuda kıtlık yaşarlar. Hatta şu bir gerçektir ki, “yeterli yağış sonrasında, toprağın işlevini yerine getirememesinden kaynaklı kıtlığın devam etmesinin getirdiği ümitsizlik, yağmurun yağmamasından kaynaklı ümitsizlikten daha fenadır.”¹⁰⁰ Zira uzun süren kuraklık günlerinde insanlar bir şekilde yine de yağışın olabileceği ümidini taşırlar. Ancak yağış günlerinden sonra kıtlık ve bereketsizlik devam ediyorsa, asıl ümitsizlik o zaman başlar. Diğer taraftan “mutlak manada bereket ve rızkın yağmurdan değil de Allah Teâlâ’dan geldiği bilinmelidir. Nice yağmur ve yağışlar, nebatatın bitmesine vesile olmadığı gibi bazen de mahsulün yok olmasına; bereketsizliğe vesile olabilir.”¹⁰¹ Hadisimiz, kullandığı muhteva ve dil ile muhtemelen bütün bu mesajları vermektedir.

2.2.5. “Zalime Yardım Etmek” Tabiri

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنْصُرُ أَحَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا» فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُومًا أَمْ أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ؟ قَالَ: «تَحْجُزُهُ أَوْ تَمْنَعُهُ مِنَ الظُّلْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ»

Enes’den rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

“Zalim de olsa mazlum da, kardeşine yardım et.”

Bir adam:

“Ya Rasûlallah! Kardeşim mazlumsa ona yardım edeyim. Ancak zalimse nasıl yardım edeyim, söyler misiniz?” dedi. Hz. Peygamber:

98 el-A’râf 7/130.

99 Bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb: et-Tefsîrû'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 14/343, 344; Ali el-Kârî, *Mirkât*, 3/1116.

100 Bk. Şerafüddîn el-Hüseyn b. Muhammed b. Abdillâh et-Tîbî; *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih: el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 4/1326; Ali el-Kârî, *Mirkât*, 3/1116.

101 Bk. Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi fi şerhi Müsnedi's-Şâfi*, thk. Ahmed b. Süleyman - Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1426), 2/358.

“Onu zulümden alıkoyar, zulmüne engel olursun. Şüphesiz ki bu, ona yardım etmektir” buyurdu.¹⁰²

Zulüm sözlükte, “bir şeyi kendisine ait olmayan yere koymak, o şeye hakkını vermemek” manasındadır.¹⁰³ Kur’ân-ı Kerîm’de farklı bağlam ve anlamlarda kullanılmakla birlikte öncelikle adaletin zıddı ve her türlü haksızlık manasıyla karşımıza çıkan zulüm, dinimizde tabii olarak şiddetle yasaklanmış, zulme karışan kişi yani “zâlim” daima kınanmıştır.¹⁰⁴ Yine dinimizde zulme uğrayana (mazluma) yardım edilmesi, mağduriyetinin giderilmesi istenmiş,¹⁰⁵ zalime yardımın da bir nevi zulüm olduğu anlayışı dikkatlere sunulmuştur.¹⁰⁶ Buna karşın câhiliye Arapları arasında birbirlerini korumada hak veya haksızlık gibi kriterler yerine, katı asabiyet düşüncesi hâkimdi. Öyle ki, Hz. Peygamber’in yukardaki hadisi, câhiliye şiirinde “İster zâlim olsun ister mazlum, kardeşine yardım et”¹⁰⁷ şeklinde akla ilk gelen (yorumsuz) anlamıyla mevcuttu. Yine “Kardeşim bir topluluğa karşı haksızlık yapınca ben ona yardım etmeyeceksem, haksızlığa uğrayınca da yardım etmem”¹⁰⁸ ifadeleri, câhiliye şiirinin ilgili söylemlerindendi. Rasûlullah (s.a.v.) bütün bu yanlış algıyı, getirdiği dinin genel ilkeleriyle tersine çevirdiği gibi özellikle yukarıda kaydettiğimiz hadisiyle, cahiliye söylemi ve eylemi olan “zalime yardım” anlayışını, aynı dili kullanarak fakat tam karşıt manasıyla yeniden tanımlamıştır. Yani cahiliye anlayışında zalime yardım, “zulme yardım” anlamı taşıırken, Rasûlullah’ın dilinde “zulme engel olma” anlamı taşımaktadır. Zira zulmü ve haksızlığı sebebiyle, kişinin düşeceği harama ve işleyeceği günaha engel olmak, onun dünya ve ahirette karşılaşacağı cezadan kurtulması demektir. Doğrusu zalime en iyi yardım bu olsa gerektir.¹⁰⁹

Sonuç

Dinimiz, âlemlere rahmet olarak gönderilen kutlu Peygamberiyle, dünya ve ahiret saadetini temin etmeyi hedeflemiştir. Hz. Peygamber de bu gerçeklikten hareketle muhataplarıyla daima iletişim halinde olmuş, Allah’ın mesajını onlara iletmeye çalışırken davet, tebliğ, tebyîn, talim, tezkiye gibi çok yönlü faaliyetlerde bulunmuştur. Söz konusu faaliyetler, tabiatıyla belirli

102 Buhârî, “İkrâh”, 7. Ayrıca bk. Buhârî, “Mezâlim”, 4; Müslim, “Birr”, 62; Tirmizî, “Fiten”, 68; Dârimî, “Rikâk”, 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 3/99, 201, 323.

103 İbn Manzûr, “Zlm”, 12/373.

104 Zulüm kelimesi ve türevlerinin kullanıldığı ilgili âyetlere yapılan atıfları bir arada görmek için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1364), “Zlm”, 334-439.

105 Bk. Buhârî, “Mezâlim”, 3, 5.

106 Mesela bk. Hûd 11/113; Tirmizî, “Fiten”, 8.

107 Bk. Ebü’l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (by: İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 3/373.

108 İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 5/123; Ebü’l-Mehâsin Muhammed b. Ali eş-Şeybî, *Timsâlû’l-emsâl*, thk. Esed Zibyan (Beyrut: Dâru’l-Mesire, 1402 /1982), 1/325.

109 Hadisin şerhi için bk. İbn Battâl, *Şerh*, 6/572; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdû’s-sârî li-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Mısır: el-Matbaatü’l-Emriyye, 1323), 4/256.

bir strateji, yöntem ve teknikler çerçevesinde ilkeli olarak yapılan organize bir sürece sahiptir. Bu süreci tüm boyutlarıyla etkileyen ve yönlendiren en önemli vasıtalarından biri dildir. Sağlıklı bir dinî iletişim için, dilin fesâhat ve belâgatına uygun bir şekilde kullanılması oldukça ehemmiyet arz eder. Zira dil, ifade ediliş biçimine bağlı olarak -mesela kısa bir cümle hatta tek bir kelime, siyâk-sibâkına göre maksat ve yorum itibarıyla- muhtelif anlamlar taşıyabilmektedir.

Kendisine cevâmiu'l-kelim (az sözle çok mana ifade etme) özelliği verilmiş bir elçi olarak Hz. Peygamber, eğitim ve öğretim faaliyetleri esnasında Arapçaya ait bütün incelikleri kullanmıştır. Öyle ki o, söylemek istediğini, duruma göre doğrudan açık ve yalın bir dille ifade ettiği gibi, çoğu zaman da teşbih, istiare, mecaz, kinaye gibi yollarla dolaylı bir şekilde ifade etmiştir. Rasûlullah'ın dolaylı anlatımından biri de bir kısım kelime ve tabirleri "yeniden tanımlama" şeklindedir. Yeniden tanımlama yapılırken genelde anlam değişmelerinin, özelde anlam genişlemelerinin olduğu ehlince malumdur. Makalemizde de konu, "Paralel (Koşut) Anlam Genişlemesi" ve "Zıt (Karşıt) Anlam Genişlemesi" olarak iki alt başlık altında, Hz. Peygamber'in yeniden yapmış olduğu tasvir ve tanımlamalarla zihinlere ve gönüllere müessir bir şekilde nasıl dokunduğu örneklerle serdedilmiştir. Etkili bir eğitim vesilesi olduğu anlaşılan böyle bir dil ve üsluptan günümüzde de rahatlıkla istifade edilebilir. Muhtevası gereği temel kaynaklardan seçtiğimiz belli başlı hadislerle sınırlandırılmış olan bu çalışmanın, konuyla ilgili daha geniş tespitlere dayalı daha zengin muhtevaya sahip araştırmaların yapılmasına vesile olmasını umuyoruz.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahi-
re: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1364/1945.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsne-
dü Ahmed b. Hanbel*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kuru-
mu, 2. Basım, 2003.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu
Mişkâtü'l-Mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Artuk, İbrahim. "Fels". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/309-311. İstan-
bul: TDV Yayınları, 1995.
- Âsım Efendi. *Kâmûs Tercümesi*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Osmaniye, 1305.
- Atan, Hikmet. *Manâ ile Hadis Rivâyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilim-
ler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel, 10.
Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı
Yayınları, 1413/1992.
- Can, Şefik. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Ötüken, 6.
Basım, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 4. Basım, 2000.
- Çakan, İsmail L. *Hadislerle Gerçekler*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1424/2003.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/423-424.
İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı
Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağ-
rı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Ğarîbu'l-hadis*. thk. Muhammed Abdülmuîd
Han. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1384/1964.
- Erkal, Mehmet. "Zenginlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/275-276.
İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut:
Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji So-
runu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2000.
- Gürel, Ramazan. "Hz. Peygamber'in (S.A.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı
İlke ve Metotlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2
(2015), 115-134.
- Herevî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muham-
med Hasan. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm
Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahî-
hi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz. 13 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 3.
Basım, 1421/2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstan-
bul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru
Sâdir, 1414/1993.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman. *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*. thk. Kâmil Muhammed el-Harrât. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru't-Tevfik, 1431/2010.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü Bekr b. Muhammed. *ez-Zâhir fî me'âni kelimâtî'n-nâs*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed. *eş-Şâfi fî şerhi Müsnedi's-Şâfi*. thk. Ahmed b. Süleyman - Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhim. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1426.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl el-Kâdî İyâz b. Mûsa el-Yahsubî. *Şerhu Sahîhi Müslim li'l-Kâdî İyâz: İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kahraman, Abdullah. "Ta'dîl-i Erkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/366. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kallek, Cengiz. "Miskin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/183-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kandemir, M. Yaşar vd. *Riyâzü's-sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1425/2004.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Kirmânî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981/1401.
- Kıran, Zeynel- Eziler Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin, 4. Basım, 2013.
- Kuzudışli, Bekir. "Cahiliyye'den İslâm'a Çevre Konusu -Resulullah'ın (s.a.v.) Ashabına Yaşattığı Zihni Dönüşüm-". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi. 343-350. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008.
- Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî. *Mecmau'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 3 Cilt. b.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. nşr. Halîl el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1407/1987.
- el-Ömerî, Muhammed Nebîl. "Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot". çev. Kılıç Aslan Mavil. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 452-492.
- Öztürk, Mustafa. *Mevâlî'nin Hadis Rivâyetindeki Yeri*. İstanbul: Yedirenk, 2012.
- Râğîb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1420.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi. *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-hadîsi'n-nebevî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1409/1988.
- Sancaklı, Saffet. "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Hz. Peygamber'in Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 105-147.

- Şeybî, Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Ali. *Timsâlü'l-emsâl*. thk. Esed Zibyân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1402 /1982.
- Tartı, Nevzat. *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*. Ankara: Otto, 2016.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasarü'l-me'ânî*. b.y.: y.y., ts.
- Tîbî, Şerafüddîn el-Hüseyn b. Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtî'l-Mesâbîh: el-Kâşif an hakîki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Üçok, Necip. *Genel Dilbilim (Lengüistik)*. Ankara: Sakarya Basımevi, 1947.
- Yılmaz, Hüseyin. "Hz. Peygamber ve Eğitim". *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*. ed. Recep Çetintaş vd. 13-32. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Fâik fî ğarîbî'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1971.

XVII. YÜZYILIN SONLARI İLE XX. YÜZYILIN BAŞLARI ARASINDA İSTANBUL'DA BAYRAMİYYE'NİN EN ÖNEMLİ TEMSİLCİSİ OLARAK HİMMETİYYE*

Emrah BAŞ**

Öz

Himmetiyye'nin müessisi sayılan Bolulu Himmet Efendi, XVII. yüzyılda yaşamış önemli bir mutasavvıf ve şâirdir. Himmet Efendi, kaleme aldığı *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat* ve *Manzûm Tarikatnâme* isimli eserleriyle tarikatının âdâb ve erkânını belirlemiştir. Himmetiyye tarikatı, müessisinin vefatından sonra Himmet Efendi'nin soyundan gelen Himmetzâdeliler tarafından İstanbul'un çeşitli tekkelerinde temsil edilmiştir. Şemsiyye-i Bayramiyye'nin Himmetiyye şubesi, XVII. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başları arasında İstanbul'da Bayramiyye'nin en önemli temsilcisi olmuş ve 1925 tekkelerin kapanmasına kadar bu işlevini sürdürmüştür. Yaptığımız bu çalışma, yaklaşık üç asır boyunca Şemsiyye-i Bayramiyye'nin İstanbul'daki temsilcisi olan Himmetiyye şubesinin pîrinin hayatı, eserleri, silsilesi, faaliyetleri ve etkilerinin yanı sıra kendisinden sonra Himmetiyye'nin kimler tarafından hangi tekkelerde temsil edildiğini açıklamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Bayramiyye, Şemsiyye, Himmetiyye, Himmet Efendi, Himmetzâde.*

Himmatiyah as the most Important Representative of Bayramiyyah in Istanbul between the Late 17th and Early 20th Century

Abstract

Himmet Efendi which is generally accepted as the founder of the Himmatiyah substation was an important Sufi and poet of the seventieth century. With his two works *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat* and the *Manzûm Tarikatnâme* he described the etiquette and methods of his order. The Himmatiyah order has been represented in different lodges in Istanbul by various Himmetites that are the descendants of Himmet Efendi (Himmetzâde). The substation of the Shamsiyyah branch became the most important representative of the order in Istanbul between the eighteen and twentieth century and kept this position until the closing/banning of the dervish lodges (the Takkas) in 1925. Our work will be focused on the life, work, contribution and descendants of the founder of the Himmatiyah and also on who represented his order after him and in which lodges.

Keywords: *Bayramiyyah, Shamsiyyah, Himmatiyah, Himmet Efendi, Himmetzâde.*

Makalenin Geliş Tarihi: 26.11.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 15.01.2021

* Bu çalışma 01.07.2020 tarihinde Prof. Dr. Dilaver Selvi danışmanlığında tamamladığımız ve oy birliği ile kabul edilen "Tekke Etrafında Teşekkül Eden Tarikat Âdâbı (Himmet Efendi'nin Âdâb-ı Hurde-i Tarikat ve Manzûm Tarikatnâmesi Örneği)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Araş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-5948-9352, emrah.04.bas@hotmail.com

Giriş

Bayramiyye tarikatı Hacı Bayram Veli (ö. 833/1430) tarafından kurulmuş ve daha pîri hayattayken Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yayılmıştır. Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra yerine medrese çıkışlı olması hasebiyle ilim ve mevkide önde olan Akşemseddîn (ö. 863/1459) geçmiştir. Ancak daha sonra Dede Ömer Sikkînî (ö. 880/1475) ile arasında bir anlaşmazlık vuku bulmuş ve Bayramiyye iki kola ayrılarak devam etmiştir.¹ Akşemseddîn ile devam eden 'Şemsiyye' kolu cehrî/açık zikri benimserken; Dede Ömer Sikkînî ile devam eden 'Melâmiyye' kolu ise hafî/gizli zikri benimsemiştir. Bayramiyye'nin Melâmiyye kolu meşreplerinden dolayı Osmanlı döneminde sürekli takibata uğramış ve zaman zaman devletle birtakım sıkıntılar yaşamıştır.² Bayramiyye'nin bir diğer kolu ise Aybıyık vasıtasıyla Aziz Mahmûd Hüdâyî'ye (ö. 1038/1628) nisbet edilen 'Celvetiyye'dir. Ancak Celvetiyye daha sonra bir kol olmaktan çok müstakil bir tarikat hüviyyetini kazanacaktır. Bayramiyye'nin Şemsiyye kolu İbrâhîm Tennûrî'ye (ö. 887/1482) nisbet edilen 'Tennûriyye', Şeyh Meccüddîn İsa Akhisarî'ye (ö. 967/1559-60) nisbet edilen 'İseviyye' ve Bolulu Himmet Efendi'ye (ö. 1095/1684) nisbet edilen 'Himmetiyye' şubeleriyle devam etmiş³ ve Osmanlı tasavvuf ve kültür hayatında önemli vazifeler ifâ etmişlerdir.⁴ Şemsiyye-i Bayramiyye'nin Himmetiyye⁵ kolu XVII. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında İstanbul'da Bayramiyye'nin en önemli temsilcisi olmuş ve 1925 tekkelerin kapanmasına kadar bu işlevini sürdürmüştür.

1. Himmetiyye'nin Müessisi Himmet Efendi

1.1. Doğumu, Gençliği ve Eğitim Yılları

Çocukluk ve gençlik yıllarına dair hakkında kaynaklarda az bilgiye rastladığımız Himmet Efendi, Bolu'nun Gice köyüne⁶ bağlı Dökmeci mahallesinde 1000/1591-92 yılında dünyaya gelmiştir.⁷ Doğduğu yere nispetle 'Bolu Himmet' demekle meşhûr olan Himmet Efendi'nin ailesi hakkında sahip olduğumuz bilgiler, babasının isminin Hacı Ali Merdan; oğullarının isimlerinin Abdullah Efendi (ö. 1122/1710), Mehmed Efendi, Ataullah Efendi ve

- 1 Akşemseddîn ile Dede Ömer Sikkînî'nin ayrılmasına sebep olan olaylar için bkz. Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayram Veli*, nşr. H. R. Yananlı, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1986), 152-55; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 126-29.
- 2 Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2007), 265
- 3 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, 129-30.
- 4 Şemsiyye-i Bayramiyye'nin bu üç şubesi hakkında geniş bilgi için bkz. Haşim Şahin, "Bayramiyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, edt. Semih Ceyhan, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 817-31.
- 5 Sabahat Güler, "Bayramiye Meşâyihinden Şeyh Himmet'in Âdâb-ı Hurde-i Tarikat İsimli Eseri", *Akşemseddîn Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: trz.), 231.
- 6 Uşşâkizâde İbrâhîm Efendi, *Zeyl-i Şakâik*, nşr. Ramazan Ekinci, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 849.
- 7 Nurettin Albayrak, "Himmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 57; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akuş, (İstanbul, Seha Neşriyat, 1999), 2/596.

kardeşinin isminin ise Bayram Ağa olduğu şeklindedir.⁸ Bolu'da dinî ilimleri tedrise başlayan Himmet Efendi, 1018/1609-10⁹ yılında eğitimini tamamlamak için İstanbul'a gitmiş, burada Davut Paşa Medresesi'nde dönemin önde gelen ilim adamlarından Zeyrekzâde Yunus Efendi'den ders alarak eğitimini tamamlamıştır. Daha sonra girdiği ruûs sınavından başarılı olarak dönemin parasıyla kırk akçe karşılığında İstanbul'da bulunan bir medreseye müderris olarak atanmıştır.¹⁰

1.2. Tasavvuf Çevresi

Medrese eğitimini tamamladıktan sonra müderrislik görevine başlayan Himmet Efendi, bir gün nefsinin hesaba çeker ve müderrisliğe devam edip belli merhaleler katettikten sonra en fazla kazasker ya da şeyhülislamlık makamlarına ulaşabileceğini, bu kadar sıkıntı ve meşakkatten sonra bu makamlara ulaşmanın bir anlam ifade etmeyeceğini, aradığı şeyin bunların ötesinde başka bir şey olduğunu düşünür ve odasına kapanır.¹¹ Bu haldeyken bir gün Halvetiyye tarikatı büyüklerinden Bezczâde Muhammed Muhyiddin Efendi'nin (ö. 1020/1611-12) halifelerinden Şeyh Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi¹² ile karşılaşır ve kendisinden etkilenir. Kendisine: “*Oğlum Himmet! Aradığın bizdedir.*” demesi üzerine Himmet Efendi kendisine intisab eder. Uzun bir süre gerçekleştirdiği riyâzet ve mücâhededen sonra seyr u sülûkunu tamamlayarak şeyhinden Halvetiyye hilafeti alır.¹³ Himmet Efendi bir müddet sonra şeyhinden izin alarak memleketi Bolu'ya döner. Manevî bakımdan daha

- 8 Hâfız Hüseyin Ayvansârâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, nşr. Fahri Ç. Derin - Vahid Cabuk, (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 212; *Bolu Livâsı 1921-25 Salnâmesi*, nşr. Kurul, (Bolu: Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2018), 447-48; Mehmed Süreyye, *Sicilli Osmanî*, nşr. Nuri Akbayar, (İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2: 674-75; Tabibzâde Mehmed Şükrü, *Silsilenâme-i Sûfiyye*, (İstanbul: Selim Ağa Kütüphanesi, Azîz Mahmûd Hüdâyî, 1098), 21a.
- 9 Hüseyin Vassâf (ö. 1929), eserinde Himmet Efendi'nin eğitimini tamamlamak için 1036/1727 yılında İstanbul'a gittiği bilgisine yer vermektedir. Himmet Efendi'nin hayatını ele alan eserlerin tamamında yukarıda belirttiğimiz tarihte İstanbul'a gittiği yönünde bilgi verilmektedir. Bkz. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 594.
- 10 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, nşr. Hız. Ramazan Ekinci, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2: 1406; Üşşâkizâde, *Zeyl-i Şakâik*, 849; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 594.
- 11 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 594.
- 12 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Halvetiyye hilafetini Bezczâde Muhyiddîn Efendi'den aldığı söyler. Aynı bilgi *Bolu Livâsı* adlı Bolu tarihini ele alan eserde tekrarlanmaktadır. Ancak gerek silsilenâmeler gerekse hayatını ele alan eserlerde yukarıda belirttiğimiz üzere Bezczâde Muhammed Muhyiddîn Efendi'nin halifesi olan Şeyh Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi'den almıştır. Himmet Efendi bizzat bunu eserinde dile getirmesi bunu doğrulamaktadır. Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333), 1: 189; *Bolu Livâsı 1921-25 Salnâmesi*, nşr. Kurul, 444.
- 13 Himmet Efendi, *Manzûm Tarikatnâme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Tekkesi, 0156), 3b; Üşşâkizâde, *Zeyl-i Şakâik*, 849-50; Ayvansârâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, 212; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 594; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 2: 1406; Himmet Efendi, Şeyh Hüsâmeddîn Efendi'den hilafet aldığını eserinde yeri geldiğinde belirtmiştir. Geniş bilgi için bkz. Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 0318), 39b.

üst makamlara ulaşmayı arzulayan Himmet Efendi, Bolu'nun önemli simalarından Bayramiyye tarikatı şeyhi Şeyh Ahmed Efendi'ye intisab eder ve kendisinden seyr u sülûkunu tamamlayarak Bayramiyye hilafeti alır.¹⁴ Hem Bayramiyye hem de Halvetiyye usûlünü kendisinde topladığı için çeşitli kaynaklarda kendisine '*mecmau'l-bahreyn*' denilmiştir.¹⁵ Daha sonra İstanbul'un Yüksekaldırım bölgesinde bir eve yerleşen Himmet Efendi, ününün yayılmasıyla gün geçtikçe mürid sayısı artmış ve evinde zikir ve sohbet halkaları oluşturmaya başlamıştır.¹⁶ Bir süre evinde bu hizmeti yerine getirdikten sonra Defterdar İbrahim Efendi tarafından Yenibahçe¹⁷ yakınlarında kendisi için bir tekke inşa edilmiş ve irşat faaliyetlerine burada devam etmeye başlamıştır.¹⁸

1.3. Vâizlik Görevi

Himmet Efendi, tekke şeyhliği yanı sıra İstanbul'un çeşitli camilerinde vâiz olarak görev yapmış ve insanları kürsüden irşat etmiştir.¹⁹ 1051/1641-42 yılında ilk görev yeri olarak Kasımpaşa Camisi'ne atanmış ve 1080/1669-70 yılında yerine oğlu Şeyh Abdullah Efendi'yi bırakarak görevinden ayrılmıştır. Halkın yoğun ilgi ve ısrarları sonucunda 1090/1679-80'in başlarında bu görevine tekrar başlamış, oğlu Şeyh Abdullah Efendi ise Fatih'teki Halil Paşa Camisi'ne²⁰ vâiz olarak atanmıştır.²¹ 1090/1679-80'in sonunda görev yerini Üsküdar'daki Davut Paşa Camii görevlisi Kasımpaşalı Şeyh Efendi ile karşılıklı değiştirmiş ve vefatına kadar bu camide vâizlik görevini yerine getirmiştir.²² Hüseyin Vassâf'a (ö. 1929) göre bu değişikliğin sebebi Üsküdar'a şeyh olarak atanmasıdır. Zira Şeyh Hüsâmeddîn Efendi'nin şeyhi Bezcizâde Muhyiddîn Efendi, Üsküdar/Divitçilerde bulunan tekkesinde Halvetiyye tarikatı usûlüne göre hizmet ediyordu. Vefatından sonra kendisi yerine bu tekkeye halife olarak Şeyh Hüsâmeddîn Efendi'nin geçmesini vasiyet etmiştir. Ancak Şeyh Hüsâmeddîn Efendi kendisinden önce vefat edince bu vasiyet gerçekleşmemiş ve kendisinden sonra kısa bir süreliğine oğlu Şeyh Ahmed Çelebi şeyhlik görevine getirilmiştir. Daha sonra meşihat tarafından Himmet Efendi bu tekkeye şeyh olarak atanmıştır. İstanbul'da halife olarak yerine

14 Himmet Efendi, *Manzûm Tarikatnâme*, 3b; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 595; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fuzalâ*, 2: 1406; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 189.

15 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 595.

16 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 595.

17 Hâfız Hüseyin Ayvansârâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, nşr. Ahmet Neziha Galitekin, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 289; Üşşâkizâde, *Zeyl-i Şakâik*, 850; Ayvansârâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, 212; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fuzalâ*, 2: 1406; Ayvansârâyî, *Vefeyât-ı Ayvansârâyî*, 22; Süreyye, *Sicilli Osmanî*, 2: 674.

18 Himmet Efendi, *Manzûm Tarikatnâme*, 2a.

19 Albayrak, "Himmet Efendi", 18: 58.

20 Ayvansârâyî, *Mecmuâ-i Tevârih* ve *Vefeyât-ı Ayvansârâyî* isimli eserlerinde Himmet Efendi'nin bu camide de vâizlik görevi yaptığını söylemiştir. Ancak bu bilgi diğer kaynaklarda geçmemektedir. Bkz. Ayvansârâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, 212; Ayvansârâyî, *Vefeyât-ı Ayvansârâyî*, 22.

21 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 596.

22 Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fuzalâ*, 2: 1406; Ayvansârâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, 212.

oğlu Şeyh Abdullah Efendi'yi bırakarak Üsküdar'a gelen Himmet Efendi, hem şeyhlik hem de vâizlik görevlerini birlikte yerine getirmiştir.²³

1.4. Vefatı

Medrese çıkışlı olmasından dolayı naklî ve aklî ilimlerde derin bilgiye sahip olan Himmet Efendi, kısa bir süre içinde kürsüden insanların gönlünü fethetmiş ve ün kazanmıştır. Böylece tarikatı insanlar tarafından benimsenmiş ve geniş bir halk kitlesine yayılmıştır. Bu haldeyken Himmet Efendi, 16 Safer 1095 (3 Şubat 1684) yılında yerine halife olarak oğlu Şeyh Abdullah Efendi'yi bırakarak vefat etmiştir. Naaşı şeyhi Şeyh Hüsâmeddin Efendi'nin Bezciâde Muhyiddîn Efendi Dergâhı'nda bulunan kabrinin yanına defnedilmiştir.²⁴

1.5. Eserleri

1.5.1. Kendisine Aidiyeti Kesin Olan Eserler

1.5.1.1. Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat

Himmet Efendi'nin tekke âdâbına dair yazdığı en önemli eserlerinden biridir. Eser mukaddime,²⁵ giriş, on beş bölüm ve Akşemseddîn'in *Risâletü'n-Nûriyye* isimli eserinin muhtasar bir tercümesinden oluşmaktadır. Her bölüm 'fasl' denilmek suretiyle numaralandırılarak birbirinden ayrılmıştır. Bölümlerin başlıkları şu şekildedir: *Mukaddime*,²⁶ *Giriş*,²⁷ birinci bölümün başlığı yok,²⁸ *Ülfet Beyânındadır*,²⁹ *İhtirâzât Beyânındadır*,³⁰ dördüncü bölümün başlığı yok,³¹ *Sâlik Âdâb-ı Tarîka Riâyet Etmesi Beyânındadır*,³² *Meşâyihî Ziyâret Âdâbın Beyân Eder*,³³ *Azîzlerin ve Fukarânın Kelîmâtların Beyân Eder*,³⁴ *Âdâb-ı Taâm ve Sofra Beyânındadır*,³⁵ dokuzuncu bölümün

23 Vassâf, *Seffne-i Evliyâ*, 2: 596; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 128.

24 Şeyhî, *Vekâiyü'l-Fuzalâ*, 2: 1406-07; Üşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâik*, 850; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 189; Ayvansârâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, 212; Ayvansârâyî, *Vefeyât-ı Ayvansârâyî*, 22; *Bolu Livâsı 1921-25 Salnâmesi*, nşr. Kurul, 444; Ayvansârâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, 289; Süreyye, *Sicilli Osmanî*, 2: 675.

25 Eserin yazma nüshâlarında 'Mukaddime', 'Giriş' ve 'Muhtasâr Risâletü'n-Nûriyye ve Tercümesi' adıyla müstakil bir bölüm yoktur. Biz konunun işleniş biçimine göre bu başlıkların konulmasını uygun gördük.

26 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 3a-6a; Eserin önemli pasajlarını vererek tanıtılmaya çalışıldığı bildiri için bkz. Bkz. Güler, "Bayramiye Meşâyihinden Şeyh Himmet'in Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat İsimli Eseri", 228-39.

27 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 6a-11b.

28 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 11b-13a.

29 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 13a-14b.

30 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 14b-15a.

31 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 15a-16a.

32 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 16a-20a.

33 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 20a-22b.

34 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 22b-25b.

35 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 25b-29a.

başlığı yok,³⁶ *Âdâb-ı Halvet Beyânındadır*,³⁷ *Hulefâya Lâzım Olanları Beyân Eder*,³⁸ *Hulefâ Şeyhini Ziyâret Âdâbı Beyânındadır*,³⁹ *Fukarâya Bîat Âdâbın Beyân Eder*,⁴⁰ *Ahvâl-i Halveti Beyân Eder*,⁴¹ *Azîzler Hulefâsın Gönderdikte Şeyhi Ziyâret Âdâbın Beyân Eder*.⁴² Himmet Efendi, eserin sonuna Akşemseddîn'in *Risâletü'n-Nûriyye* isimli eserinin bir tercümesini eklemiştir. Akşemseddîn bu eseri Bayramiyye tarikatı hakkında ortaya çıkan birtakım dedikodulara cevap vermek ve dervişlerini savunmak için kaleme almıştır. Kitapta ilk önce yapılan itirazlar ele alınmış; daha sonra Kur'ân ve Sünnet'ten deliller getirilmek suretiyle bu itirazlara cevap verilmeye çalışılmıştır.⁴³ DİA'nın "*Akşemseddin*" maddesinde eserin Himmet Efendi tarafından eksik bir tercümesinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu bilgisine yer verilmiştir.⁴⁴ Ancak bu bilgi doğruyu yansıtmamaktadır. Zira Himmet Efendi, Türkçe tercümesi ile birlikte Arapça olarak elinde bulunan *Risâletü'n-Nûriyye*'ye ait iki varaklık bölümü teberrüken kendi eserine eklediğini eserinde belirtmiştir.⁴⁵ Bu da DİA'nın ilgili maddesinde belirtilenin aksine Himmet Efendi'nin yaptığı bir tercüme olmayıp, sadece eseri bereketli kılmak için yaptığı bir eklemeye olduğunu göstermektedir.

1.5.1.2. Manzûm Tarikatnâme

Mefâîlün/mefâîlün/feûlün kalıbıyla yazılan eser, toplamda üç yüz kırk altı⁴⁶ beyitten oluşmaktadır. Himmet Efendi eserde sade ve akıcı bir dil kullanılarak tekke âdâb ve erkânı hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca beyitler arasında yeri geldiğinde konularla ilgili âyet, hadis ve mutasavvıfların sözlerine yer vermektedir. Eserin bu kısımları Arapça olup Türkçe tercümelerine yer verilmemiştir. Eser, uzun bir giriş ve on iki bölüm ve bir hâtimedden oluşmaktadır. Her bölüm, içerdiği konuya göre isimlendirilmek suretiyle birbi-

36 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 29a-30a.

37 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 30a-31b.

38 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 31b-34a.

39 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 34a-71a.

40 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 71a-75a.

41 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 75a-79a.

42 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 79a-83a.

43 Muhammed Ali Yıldız, "Risâletü'n-Nûriyye: Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilere Akşemseddîn'in Cevaplarını Yeniden Düşünmek", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, (Bolu, 2016), 1: 59.

44 Orhan F. Köprülü; Mustafa Uzun, "Akşemseddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 301.

45 Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 86a; Daha geniş bilgi için bkz. Güler, "Bayramiye Meşâyihinden Şeyh Himmet'in Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat İsimli Eseri", 238-39.

46 Meliha Tapsız, *Manzûm Tarikatnâme*'nin üç yüz yetmiş yedi beyitten oluştuğunu iddia etmektedir. Bu sonuca ulaşmasının temel sebebi, beyitler arasında yer alan âyet, hadis ve mutasavvıfların sözlerini de beyit olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa tam aksine bu kısımlar manzûm şekilde yazılmıştır. O kısımları dışarda tuttuğumuzda eserin üç yüz kırk altı beyitten oluştuğunu görmekteyiz. Bkz. Meliha Tapsız, *Bolulu Himmet Divânı Manzûm Tarikatnâme Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, (Yüksek Lisan Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 22.

rinden ayrılmıştır. Bölümler şu şekildedir: *Giriş*,⁴⁷ *Der-Beyân-ı Silsilenâme-i Bayramiyye*,⁴⁸ *Der-Beyân-ı Silsile-i Halvetiyye*,⁴⁹ *Der-Beyân-ı Sikke-i Devîşân*,⁵⁰ *Der-Vâkıa Der-Zaman-ı Hazret-i Pîr (Kuddise Sirruhu)*,⁵¹ *Beyt-i Hazret-i Pîr*,⁵² *Der-Beyân-ı Ahvâl-i Hilâfet*,⁵³ *Der-Beyân-ı Hizmet-i Şeyh ve Merd-i Tarîk*,⁵⁴ *Der-Makâlât-ı Meşâyih*,⁵⁵ *Lisân-ı Sûfiyyûn*,⁵⁶ *Fî-Beyân-ı Âdâbi'l-Halvet*,⁵⁷ *Pend-i Halîfe*⁵⁸ ve *Hâtime-i Kitâb*.⁵⁹

1.5.1.3. Dîvânçe

Himmet Efendi'nin önemli eserlerinden biri de Dîvânçe'sidir. Her beytinde dinî-tasavvufî öğelerle karşılaştığımız bu eser, Himmet Efendi'nin çeşitli konularda yazdığı gazel, muhammes, müseddes, ilahi ve murabba tarzında olmak üzere yetmiş yedi şiirlerinden oluşmaktadır. Hece vezniyle yazdığı şiirlerinde melamî tavır görülmemektedir.⁶⁰ Akıcı bir üslupla din, ahlak ve edep ile ilgili konularda bilgi vermeyi amaçlayan bu eser, başından çeşitli olaylar geçerek günümüze ulaşmıştır. Hüseyin Vassâf'ın verdiği bilgiye göre Himmet Efendi'nin Dîvânçe'si çıkan bir yangında yanmış ve daha sonra ezbere bilen kimseler bir araya gelerek bir cüz meydana getirmişlerdir.⁶¹ Eserin başından geçen ikinci olay ise son dönemlerde yaşanmıştır. Abdülbâkî Gölpinarlı'ya göre Bezcizâde Muhyiddîn Efendi Tekkesi'nin son şeyhi olan Abdullah Nâsîh Efendi, *Dîvân*'ın yazma nüshâsının "je (ج)" harfinden sonrasını kaybetmiştir. Bundan dolayı Gölpinarlı kendisini '*ceddinin Dîvân'ını kaybedecek kadar alakasız*' diyerek itham etmiştir.⁶² Divânçe'deki pek çok şiir çeşitli bestekârlar tarafından bestelenmiş⁶³ ve tekkelerde çeşitli vesilelerle okunmuştur.⁶⁴ Şiirlerin bestekârları ve hangi makâmlarda bestelendiği ile ilgili bilgiler, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde (nr. 6383, 126-164 vr.) bulunan

47 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 1a-2a.

48 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 2a-2b.

49 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 2b-3b.

50 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 3b-4a.

51 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 4a-4b.

52 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 4b.

53 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 5a-5b.

54 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 5b-9a.

55 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 9a-9b.

56 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 9b-10b.

57 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, vr. 10b-11a.

58 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, vr. 11a-11b.

59 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, vr. 11b-12a.

60 Güler, "Bayramiye Meşâyihinden Şeyh Himmet'in Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat İsimli Eseri", 231.

61 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 598.

62 Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 189; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 128.

63 Bolulu şairler hakkında bir bildirisinde Mustafa İsen, Himmet Efendi'nin bestekâr olduğunu ifade etmiştir. Himmet Efendi'nin hayatını ele alan eserlere baktığımızda onun bestekârlığından herhangi bir şekilde bahsedilmemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa İsen, "Bolu'nun Kültür Tarihimizdeki Yeri ve Bolulu Divan Şairleri", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: trz), 150.

64 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 598.

nüşhâda yer almaktadır. Bu da Himmet Efendi'nin Dîvânı'nın halk tarafından takdir edildiğini ve sevildiğini göstermektedir.⁶⁵

1.5.2. Kendisine Aidiyeti Kesin Olmayan Eserler

1.5.2.1. Manzûme-i Mi'râciyye

Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925) ve Hüseyin Vassâf, Himmet Efendi'nin böyle bir eserinin olduğunu söylemektedir.⁶⁶ Ancak kütüphane kayıtlarında yaptığımız araştırmalar sonucunda kendisine atfedilen böyle bir eser ile karşılaşmadık. Ayrıca Türk Edebiyatı'nda kaleme alınmış mirâciyyeler hakkında araştırma yapan Metin Akar, Himmet Efendi'ye ait böyle bir eser tespit edemediğini belirtmektedir.⁶⁷

1.5.2.2. Zübdetü'd-Dekâik

Yine Bursalı Mehmed Tâhir ve Hüseyin Vassâf'ın verdikleri bilgiye göre Himmet Efendi'ye ait Farsça bir eser olup Dağîstânî Hâfız Mustafa Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve 1292/1875 yılında sayfanın kenarlarında Farsça orijinal metni olduğu halde Mısır'da basılmıştır.⁶⁸ Ancak bu eser Azîz Neseî'ye (ö. 700/1300[?]) ait olup müridlerin mebd ve meâd konularına yönelik eser yazma isteklerine karşı yazılmış, ancak müridlere çok uzun gelmesinden dolayı kendisi tarafından yapılan bir muhtasârı hüviyetindedir.⁶⁹

1.5.2.3. Silsile-i Bayramiyye

Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli* adlı eserinde Himmet Efendi'ye böyle bir eser nispet etmektedir. Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli'nin doğmadan önce ileride veli olacağına yönelik kaynaklarda birtakım rivayetlerin bulunduğunu, bu rivayetlere şüpheyle yaklaşılması gerektiğini belirttiğinden sonra Himmet Efendi'ye ait *Silsile-i Bayramiyye* adında bir eserinden üç beyit getirerek söz konusu iddiaya örnek vermektedir.⁷⁰ Cebecioğlu, buna Fuat Bayramoğlu'nun *Hacı Bayram-ı Veli* isimli eserini referans olarak göstermektedir. Ancak Bayramoğlu söz konusu beyitleri Himmet Efendi'nin *Manzûm Tarikatnâmesi*'nden aldığını belirtmektedir.⁷¹ Dolayısıyla *Silsile-i Bayramiyye*, Cebecioğlu'nun ifade ettiği gibi Himmet Efendi'nin müstakil bir eseri olmayıp *Manzûm Tarikatnâmesi*'nin bir bölümüdür.⁷²

65 Himmet Efendi'nin bestelenmiş şiirlerinin bestekârları ve hangi makâmlarda bestelendikleri hakkında bkz. Himmet b. Ali Merdan, *Tarikatnâme-i Himmet Efendi*, (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 6383).

66 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 598.

67 Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzûm Mi'râçnâmeler*, (Ankara: 1987), 203.

68 Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 189; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 128.

69 İbrahim Düzen, "Azîz Neseî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 5: 345.

70 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, 28.

71 Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 1: 13.

72 Söz konusu bölüm için bkz. Himmet Efendi, *Manzûm Tarikatnâme*, 2a-3a.

2. Himmet Efendi'den Sonra Himmetiyye

Himmet Efendi'nin vefatından sonra Himmetiyye'de şeyhlik görevi, 1925 tekke ve zâviyelerin seddine kadar neslinden gelen Himmetzâdeliler tarafından yürütülmüştür.⁷³ Ayrıca İstanbul'un pek çok tekkesinde etkilerinin olduğu görülmektedir. Bu başlık altında Himmet Efendi'den sonra Himmetiyye silsilesi genel bir şekilde ele alınacaktır.

2.1. Şeyh Abdullah Efendi

Himmet Efendi'den sonra şeyhlik görevine 1050/1640 yılında doğan oğlu Şeyh Abdullah Efendi geçmiştir.⁷⁴ Küçük yaşlarında babasının yanında ilim tahsiline başlayan Şeyh Abdullah Efendi, eğitimini tamamladıktan sonra babasına intisab etmiş; uzun ve meşakkatli bir seyr u sülûk sürecinden sonra babasından hilafet almıştır. 1080/1669 yılında Himmet Efendi'nin Kasımpaşa Camii vâizliğinden ayrılmasıyla yerine kendisi geçmiş ve bu görevi on yıl yerine getirmiştir. Halkın yoğun talebi üzerine Himmet Efendi 1090/1679-80'in başlarında tekrar eski görevine geri gelmiş, Şeyh Abdullah Efendi ise İmam Mehmed Efendi'nin yerine Halil Paşa Camisi'ne vâiz olarak tayin edilmiştir.⁷⁵ 1095/1684 yılında babasının vefat etmesi üzerine yerine posta oturan Şeyh Abdullah Efendi, zaman zaman Sultan IV. Mehmed (ö. 1104-05/1693) tarafından saraya davet etmiş ve çeşitli sohbet meclisleri icra edilmiştir.⁷⁶

Şeyh Abdullah Efendi, babasının yerine şeyh olduktan sonra babası gibi çeşitli camilerde vâizlik görevini üstlenmiştir. 1099/1687-88 yılında hacca gitmiş, dönüşünde Hüseyin Vassâf'a göre 1103/1692, Şeyhî'ye göre 1105/1693-94 yılında Çavuşzâde Osman Efendi yerine Sultan Selim Camii vâizi olmuş, böylece meşâyih-i selâtin silsilesine dahil olmuştur. Daha sonra Hüseyin Vassâf'a göre 1005/1694, Şeyhî'ye göre 1006/1694-95 yılında Fatih Camii vâizliği; bu görevini yerine getirirken 1108/1696-97 yılında Sultan II. Mustafa'nın (ö. 1114-15/1703) Avusturya seferine (1108-09/1697) Bosnevî Şeyh Mustafa ile birlikte ordu vâizliği; 1120/1708-09 yılında Yenibahçeli Şeyh Mehmed yerine Bayezit Camii vâizliği ve son olarak 1122/1710 yılında Süleymaniye Camii vâizliğini yürütmüştür. Bu görevindeyken 26 Şevvâl 1122/14 Aralık 1710 yılında vefat etmiş ve Bezcizâde Muhyiddîn Efendi Dergâh'ında babasının yanına defnedilmiştir.⁷⁷

73 Süreyye, *Sicilli Osmanî*, 2: 675. Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat* adlı eserinde Şeyh Hüsâmeddîn Efendi'nin bir oğlundan Çelebî ünvanıyla bahsetmekte ve kendisinden sonra yerine halife olarak onu bırakacağını ifade etmektedir. Ancak yerine Şeyh Abdullah Efendi'nin geçmesinden bunun gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Söz konusu Çelebî'nin akîbeti hakkında eserin diğer bölümlerinde ve ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*, 42b.

74 Himmet Efendi, *Manzûm Tarîkatnâme*, 2a.

75 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 603; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3: 2725-26; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 317.

76 Detaylı bilgi için bkz. Himmet Efendi, *Tarîkatnâme, Dîvânçe-yi İllâhiyât ve İllâhiyât-ı Abdî*, 40b.

77 Müstâkimzâde Süleymân Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, nşr. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 263-64; Suyulcuzaâde Mehmed Nâcib, *Devhâtü'l-Küttâb*, nşr. Kilisli Muallim

Babası gibi şâir olan Şeyh Abdullah Efendi, şiirlerini içeren *Dîvân*, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatını mesnevi şeklinde konu edinen *Gencîne-i İ'câz*, lugâzlardan meydana gelen *Dîvân-ı Lugâz*, şairlerin hayatını konu edinen *Tezkire-i Şuarâ* on yedi ilâhi içeren *İlâhiyyât*, Hz. Ali'nin (r.a) *Kasîde-i İlmiyye Şerhi*, *Kasîde-i Kışmîriyye Şerhi*, *Kasîde-i Tevhîd Şerhi*, otuz sekiz beyitlik kaside *Na't-ı Resûli's-Sakaleyn*'i ile *Dîvân-ı Nu'üt-i Abdî* isimli eserleri kaleme almıştır.⁷⁸ Ayrıca Hüseyin Vassâf, *Şerh-i Kasîde-i Molla Örfî* adında bir eserin olduğunu ve bu eseri okuduğunu belirtir.⁷⁹ Şiirlerinde genellikle Abdî, Dervîş Abdullah, Abdullah ve Himmetzâde mahlaslarını kullanan Şeyh Abdullah Efendi, dönemin önemli hattatlarından olan Hâfız Osman Efendi'den (ö. 1109-10/1698) hat dersleri alarak kendisinden icâzet almış ve sülûs ile nesih hattında üstad derecesine ulaşmıştır.⁸⁰ Ayrıca musikîşinâs olan Şeyh Abdullah Efendi, başta babasının *Dîvân*'ı olmak üzere pek çok eser bestelemiştir; bazıları günümüze ulaşmıştır.⁸¹ Süleymaniye Camisi'ndeki görevi Şeyh İsa Efendi'ye; şeyhlik görevi ise oğlu Şeyh Abdüssamed Efendi'ye geçmiştir. Babası gibi çok sevilen ve takdir gören Şeyh Abdullah Efendi'nin *Dîvân*'ında ve *İlâhiyyât*'ında yer alan pek çok şiir çeşitli bestekârlar tarafından çeşitli makâmlarda bestelenmiştir. Şiirlerin bestekârları ve hangi makâmlarda bestelendiği ile ilgili bilgiler, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde (nr. 6383, 164-175 vr.) bulunan nüshâda yer almaktadır.

2.2. Şeyh Abdüssamed Efendi

1081/1670 yılında doğan Şeyh Abdüssamed Efendi, küçük yaşlarında babasının yanında ilim tahsiline başlamış, eğitimini tamamladıktan sonra babasına intisab etmiş, uzun bir seyr u sülûk sürecinden sonra babasından hilafet almıştır. Dönemin önde gelen şairlerinden olan Şeyh Abdüssamed Efendi, Süleymaniye Camii vâizi olmuş, böylece meşâyih-ı selâtîn silsilesine dâhil olmuştur. Babası 1022/1720 yılında vefat edince yerine şeyh olarak tayin edilmiş, kısa bir sürede ünü yayılmış ve çokça ziyaret edilmiştir. Vefatından kısa bir süre önce ordu şeyhi olarak görevlendirilmiş, ancak yakalandığı hastalıktan dolayı bu görevini yerine getiremeden 1150/1737⁸² yılında vefat etmiş ve Bez-cizâde Muhyiddîn Efendi Dergâh'ında babasının yanına defnedilmiştir. Şeyh Abdüssamed Efendi'nin şeyhlik yaptığı zamanlarda Himmetiyye tarikatı İstanbul'daki en etkin olduğu dönemi yaşamıştır. Kardeşi Şeyh Abdüşşekur Efendi

Rıfat, (İstanbul: Sanat Akademisi Neşriyatı, 1942), 142; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 596, 604; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3: 2725-26; Ayvansârâyî, *Vefeyât-ı Ayvansârâyî*, 22; *Bolu Livâsı 1921-25 Salnâmesi*, (Hzr. Kurul), 446; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 317-18.

78 Nuri Özcan, "Abdi, Himmetzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1988), 1: 74; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 313; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3: 2727; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 318-19.

79 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 606.

80 Müstâkimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 263; Suyulcuzâde, *Devhâtü'l-Küttâb*, 142; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 605; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 318.

81 Özcan, "Abdi, Himmetzâde", 1: 74.

82 Vefat tarihi Bursalı Mehmed Tâhir'e göre 1156/1743-44 olarak verilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 314.

(ö. 1180/1766-67), kardeşi Şeyh Muhammed Emin Efendi (ö. 1176/1762-63), kardeşi Şeyh Abdulğafur Efendi (ö. 1176/1762-63), oğlu Şeyh Nurullah Efendi (ö. 1180/1766-67), damadı Şeyh Abdülhâlim Efendi (ö. 1173/1759-60), Çalazâde Şeyh Mustafa ez-Zâkir (ö. 1171/1757-58) ve Şeyh Seyyid İsmâil Efendi kendisine bağlanıp hilafet alan kimselerdir.⁸³ Bir dönem kadılık görevini yürüten Şeyh İbrahim Cezmî, Şeyh Abdullah Efendi ve Şeyh Abdüssamed Efendi'den tarikat dersi almıştır. 1160/1747 yılında vefat edip, şiirlerini toplayan bir *Dîvân*'ı vardır.⁸⁴ Şeyh Abdüssamed Efendi'nin oğlu Mustafa'dan olan torunu Himmetzâde Seyyid Atâullah Efendi, ordu kâtipliği yapmış ve dönemin önemli hat üstadlarından olan Şeyh Mehmed'den icazet almış, sülüs ile nesih hatlarından üstad sayılmıştır. Kendisi 1191/1777 yılında vefat etmiştir.⁸⁵

Şeyh Abdüssamed Efendi'den sonra Himmetiyye'nin iki kola ayrılıp devam ettiğini görmekteyiz. Zira kendisinden sonra Fatih'teki Defterdar İbrahim Efendi Tekkesi'ne oğlu Şeyh Nurullah Efendi; Üsküdar'daki Bezciâde Muhyiddîn Efendi Tekkesi'ne ise kardeşi Şeyh Abdüşşekur Efendi şeyh olarak geçmiştir. Bu iki tekke Şeyh Abdülhay Efendi (ö. 1275/1859) ve oğlu Abdüşşekur Mahvî Efendi (ö. 1303/1886) dönemlerinde tekrar tek şeyhe düşüp söz konusu şeyhler tarafından idare edilmiştir.

2.3. Şeyh Nurullah Efendi'yle Devam Eden Himmetiyye Silsilesi

Şeyh Abdüssamed Efendi'nin yerine Derfterdar İbrahim Efendi Tekkesi'nde şeyhlik görevine oğlu Şeyh Nurullah Efendi geçmiştir. Bir müddet Sultan Ahmed Camii vâizliğini de yürüten Şeyh Nurullah Efendi, 1180/1766 yılında vefat etmiştir. Kendisinin ilahi, aşk ve tevhid konularını içeren bir *Gazeliyyât*'ı vardır. Kendisinin yerine şeyhlik görevine oğlu Şeyh Bahâeddîn Efendi geçmiştir. 1220/1805 yılında vefat edince Yüksekaldırım'da inşa edilen dergâha defnedilmiştir. Yerine şeyhlik görevine sırasıyla şu kişiler geçmiştir: Şeyh Nurullah Efendi'nin diğer oğlu Şeyh Muhammed Mecdüddîn Efendi (ö. 1225/1810), Şeyh Mecdüddîn Efendi'nin oğlu Muhammed Muhyiddîn Efendi (ö. 1259/1843), Şeyh Muhyiddîn Efendi'nin oğlu Seyyid Kerâmeddîn Efendi (ö. 1273/1857), Şeyh Bahâeddîn Efendi'nin oğlu Şeyh Abdülhay Efendi (ö. 1275/1859), Şeyh Muhyiddîn Efendi'nin diğer oğlu Muhammed Mecdüddîn Efendi (ö. 1289/1873), Şeyh Abdülhay Efendi'nin oğlu Abdüşşekur Mahvî Efendi (ö. 1303/1886), Şeyh Abdülhay Efendi'nin diğer oğlu Muhammed Hüsâmeddîn Efendi. Kendisi Bayramiyye tarikatına ayrılan vakıf gelirleriyle Ankara'da bulunan Hacı Bayram Veli türbesini inşa etmiştir. Rabiülevvel 1329/Mart 1911 yılında İzmir'de vefat etmiştir.⁸⁶ Daha sonra yerine Abdülhak Sun'î Efendi geçmiştir. Tekkenin son şeyhi ise Abdülhay Subhi Efendi'dir.⁸⁷

83 Tabibzâde, *Silsilenâme-i Sûfiyye*, (Azîz Mahmûd Hüdâyî, 1098), 21a.

84 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 609-10.

85 Müstâkimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 282.

86 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 613-14; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmî'*, 289.

87 Fatih Köse, *İstanbul Halveti Tekkeleri*, (İstanbul: İFAV, 2012), 447-48.

2.4. Şeyh Abdüşşekur Efendi'yle Devam Eden Himmetiyye Silsilesi

Doğum tarihi hakkında bilgi sahibi olamadığımız Şeyh Abdüşşekur Efendi, Şeyh Abdüssamed Efendi'nin kardeşi olup kendisinden sonra Bezcizâde Muhyiddîn Efendi Tekkesi'ne şeyh olarak atanmıştır. Ayasofya Camii vâizi olmuş, böylece meşâyih-ı selâtin silsilesine dahil olmuştur. Dönemin önde gelen şairlerinden olan Şeyh Abdüşşekur Efendi, 1180/1766 yılında vefat etmiş ve Bezcizâde Muhyiddîn Efendi Dergâh'ında babasının yanına defnedilmiştir. Şeyh Abdüşşekur Efendi, Kur'ân-ı Kerîm'i vaaz tarzında tefsir etmiş ve ölümden önce bu tefsirini Ayasofya kürsüsünde iki kere bitirmiştir. Bir de kendi şiirlerini içeren bir *Dîvân*'ı vardır.⁸⁸ Yerine şeyhlik görevine oğlu Şeyh Abdülğafûr Efendi geçmiştir. 1222/1805 yılında vefat ederek babasının yanına defnedilmiştir. Kendisinden sonra Şeyh Yahya Efendi, ondan sonra oğlu Şeyh Ali Baba posta oturmuştur. Şeyh Ali Baba Bayramiyye'den hilafeti olmakla birlikte Nakşibendiyye'den de hilafeti vardır. Daha sonra Şeyh Abdülhay Efendi, sonra 1303/1886 yılında vefat eden oğlu Şeyh Abdüşşekur Mahvî Efendi, en son ise Şeyh Nâsîh Efendi geçmiştir.⁸⁹ Son Himmetzâde olan Şeyh Nâsîh Efendi, Himmet Efendi'nin *Dîvân*'ını "je" harfinden sonrasını ve Bezcizâde Muhyiddîn Efendi'nin *Dîvân*'ını kaybettiği için Abdülbâkî Gölpınarlı (ö. 1982) tarafından eleştirilmiş ve ceddinin mirasıyla ilgi ve alakasız olmakla suçlanmıştır.⁹⁰

3. İstanbul'da Himmetiyye'ye Bağlı Tekkeler

3.1. Başlangıçtan İtibaren Himmetiyye'ye Bağlı olan Tekkeler

3.1.1. Defterdâr İbrâhîm Efendi Tekkesi/Fatih

Bir diğer adı *Himmetzâde Bayramî Dergâhı* olan bu tekke, Fatih'te Ördek Kasap Mahallesi'nde yer almaktadır. [1957 ada, 26 parsel]⁹¹ Sultan IV. Mehmed'in (ö. 1104-05/1693) defterdarlarından İbrahim Efendi tarafından inşa edilmiş ve bu bölgede kendi evinde irşat faaliyetlerini sürdüren Himmet Efendi'ye tahsis edilmiştir.⁹²

Ayin günü perşembe olan tekkede şeyhlik görevi, sırasıyla şu kişiler tarafından îfâ edilmiştir: Bolulu Himmet Efendi (ö. 1095/1684) > Himmet Efendi'nin oğlu Şeyh Abdullah Efendi (ö. 1122/1710) > Abdullah Efendi'nin oğlu Seyyid Abdüssamed Efendi (ö. 1150/1737) > Abdüssamed Efendi'nin oğlu

88 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 615-17; Ayvansârâyî, *Vefeyât-ı Ayvansârâyî*, 23; *Bolu Livâsı 1921-25 Salnâmesi*, (Hzr. Kurul), 447; Yiğit, "Bolulu Divan ve Tasavvuf Şairleri", 303; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 314.

89 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 617-18.

90 Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 128-29.

91 M. Şerif Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, (İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2016), 379; Mustafa Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2007), 196.

92 Ayvansârâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 289; Üşşâkizâde, *Zeyl-i Şakâik*, 850; Ayvansârâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, 212; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fuzalâ*, 2: 1406; Ayvansârâyî, *Vefeyât-ı Ayvansârâyî*, 22; Müstâkimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 263; Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 191; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 346.

Seyyid Nurullah Efendi (ö. 1180/1766) > Nurullah Efendi'nin oğlu Seyyid Bahâeddîn Efendi (ö. 1220/1805) > Nurullah Efendi'nin diğer oğlu Muhammed Mecdüddîn Efendi (ö. 1225/1810) > Mecdüddîn Efendi'nin oğlu Muhammed Muhyiddîn Efendi (ö. 1259/1843) > Muhyiddîn Efendi'nin oğlu Seyyid Kerâmeddîn Efendi (ö. 1273/1857) > Bahâeddîn Efendi'nin oğlu Şeyh Abdülhay Efendi (ö. 1275/1859) > Muhyiddîn Efendi'nin diğer oğlu Muhammed Mecdüddîn Efendi (ö. 1289/1873) > Abdülhay Efendi'nin oğlu Abdüşşekur Mahvî Efendi (ö. 1303/1886) > Abdülhay Efendi'nin diğer oğlu Muhammed Hüsâmeddîn Efendi (ö. 1335/1916), Abdülhak Sun'î Efendi ve son olarak Abdülhay Subhî Efendi.⁹³

Bu tekke günümüze ulaşmamıştır. 31 Mayıs 1918'de çıkan büyük yangın sonucu kül olan tekke arsa haline gelmiş, 1960 yılında bu arsa alınarak Çapa Tıp Fakültesi arsasına eklenmiştir.⁹⁴

3.1.2. Emekyemez Hüseyin Efendi Tekkesi/Üsküdar

Kaynaklarda *Etmekyemez Hüseyin Efendi Dergâhı* ve *Salacak Bayramî Dergâhı* isimleriyle de anılan tekke, Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî Mahallesi'nde yer almaktadır [354 ada, 6 parsel].⁹⁵ Etmekyemez Hüseyin Efendi (ö. 1181/1767) tarafından inşa edilen tekke; semâhâne, iki oda, bir kiler, bir matbah, bir kuyu, bir harem dairesi, iki oda, iki helâ, bir musluklu su hazinesinden oluşmaktadır.⁹⁶

Tekkenin ilk şeyhi Şeyh Abdüşşekur Efendi'nin halifesi Şeyh Abdurrahmân Efendi'dir. Daha sonra sırasıyla Abdurrahmân Efendi'nin halifesi Şeyh Abdülfettâh Efendi, Seyyid Mustafa Akif Efendi (ö. 1296/1879), Abdülazîz Efendi, Halil Hicâbî Efendi şeyhlik görevini yerine getirmişlerdir. Tekkenin üçüncü şeyhi Mustafa Akif Efendi, 1286/1869 yılında tekkeyi yeniden inşa ettirmiş, bundan dolayı kaynaklarda tekkenin ikinci bânisi olarak kabul edilmiştir.⁹⁷ Tekke şeyhliği, 1925 tekkelerin seddine kadar Halil Hicâbî Efendi tarafından yürütülmüştür.

1960 yılında vakıflar tarafından satılan tekke, Üsküdar-Harem sahil yolu yapımında yıkılmış ve yerine apartman dikilmiştir. Tekkeden geriye kalan ise bir türbe ve 1286/1869 tarihli bir kitabedir.⁹⁸

93 Zâkir Şükrü Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche: Mecmu'a-ı tekeya*, nşr. Sehan Tayşi, (Berlin: Klaus Schwarz, 1980), 5-6; Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 379-81; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 347-48.

94 Demirel Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, (Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, 1988, 71-72. Tekkenin plan yapısı için bkz. a.g.e, 384.

95 Erkan Övüs, "1341 Defterlerine Göre 1925'te Üsküdar Tekkeleri", *Tasavvuf Dergisi*, (İstanbul: 2016), 38/66-67.

96 Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, 349; Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 191.

97 Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 635.

98 Salim Yorgancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2004), 118-20; Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 57. Tekkenin şu anki durumuyla ilgili resmi için bkz. a.g.e, 305; Tekkenin plan yapısı için bkz. a.g.e, 384.

3.2. Bir Dönem Himmetiyye'ye Bağlı Olan Tekkeler

3.2.1. Bezcizâde Muhyiddîn Efendi Tekkesi/Üsküdar

Kaynaklarda *Himmet Efendi Tekkesi*, *Abdüşşekur Efendi Tekkesi*, *Divitçiler Tekkesi*, *Salı Tekkesi*, *Muhyiddîn Efendi Tekkesi* ve *Şekûrî Efendi Tekkesi* gibi isimlerle anılan tekke, Üsküdar'ın Arakiyyeci Hacı Cafer Mahallesi'nde yer almaktadır [204 ada / 31 parsel]. Bu tekke, Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden Bezcizâde Muhammed Muhyiddîn Efendi tarafından yaptırılmıştır.⁹⁹ Semâhâne, türbe, beş oda, bir helâ, bir bodrum, selamlık dairesi, bir matbah, gasilhâne, sağır bir avlu, iki kabir, bir bahçe, ahırlık, dört musluklu şadırvan ve dolaplı kuyudan müteşekkil olan tekkenin ayın günleri salıdır.¹⁰⁰

Bezcizâde Muhammed Muhyiddîn Efendi, Üsküdar/Divitçilerde bulunan tekkesinde Halvetiyye tarikatı usulüne göre hizmet veriyordu. Vefatından sonra kendisi yerine bu tekkeye halife olarak halifesi Şeyh Hüsâmeddîn Efendi'nin geçmesini vasiyet etmiştir. Ancak Şeyh Hüsâmeddîn Efendi, kendisinden önce vefat edince bu vasiyet gerçekleşmemiş ve kendisinden sonra kısa bir süreliğine oğlu Şeyh Ahmed Çelebî şeyhlik görevini yürütmüştür. Tekkenin 1046/1636 tarihli vakfiyesinde bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

“Mahalle-i mezbûrede sekiz hücrâtı ve üstlerinde mihrâblı tevhihdhâne-yi vakf ederek hücrât-ı mezkûranın süknasına Bezcizâde Karabaş eş-Şeyh Muhammed Efendi'ye ba'dehu oğlu Ahmed Çelebî'ye, ba'dehu evlâdına, ba'de'l-inkirâz şeyh-i mezbûrun hulefâsına şart eylemiştir.”¹⁰¹

Daha sonra meşihat tarafından Bolulu Himmet Efendi bu tekkeye şeyh olarak görevlendirilmiştir. İstanbul'da yerine oğlu Şeyh Abdullah Efendi'yi bırakarak Üsküdar'a gelen Himmet Efendi, tekkede Bayramiyye-Halvetiyye usulüne göre irşat faaliyetlerine başlar.¹⁰² Himmetzâde ailesinden Tophâne-i Âmire muhasebecisi Hüseyin Hüsnü Efendi tarafından XIX. yüzyılın başlarında tadilatın geçirilmiştir. Tekkede görev yapan şeyhler sırasıyla şu şekildedir: Bezcizâde Muhammed Muhyiddîn Efendi (ö. 1020/1611) > Muhyiddîn Efendi'nin oğlu Şeyh Ahmed Çelebî > Bolulu Himmet Efendi (ö. 1095/1684) > Himmet Efendi'nin oğlu Şeyh Abdullah Efendi (ö. 1122/1810) > Şeyh Abdullah Efendi'nin oğlu Seyyid Abdüssamed Efendi (ö. 1150/1737) > Şeyh Abdüssamed Efendi'nin oğlu Şeyh Abdüşşekur Efendi (1181/1767) > Şeyh Abdüşşekur Efendi'nin oğlu Şeyh Abdülğafûr Efendi (ö. 1222/1805) > Şeyh Yahya Efendi > Şeyh Yahyâ Efendi'nin oğlu Şeyh Ali Baba > Şeyh Abdülhay Efendi (ö.1275/1859) > Şeyh Abdülhay Efendi'nin oğlu Şeyh Abdüşşekur Mahvî Efendi (ö. 1303/1886) ve en son

99 Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, 363; Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 584.

100 Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, 363; Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 191.

101 Övüş, *1341 Defterlerine Göre 1925'te Üsküdar Tekkeleri*, 72.

102 Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, 2: 596; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 128.

Şeyh Nâsîh Efendi.¹⁰³ Tekkenin şeyhliği, 1925 tekkelerin seddine kadar bu kişi tarafından yürütülmüştür.¹⁰⁴

Tekke 1958 yılında Zeynep Kamil Hastanesi genişletilmesi faaliyetleri sırasında yıkılmış ve haziresi Küçük Selimiye Camisi avlusuna nakledilmiştir.¹⁰⁵

3.2.2. Helvayî Tekkesi/Fatih

Kaynaklarda *Şeyh Helvaî Baba Tekkesi* ve *Helvacı Baba Tekkesi* olarak da anılan bu tekke, Fatih'te Kalenderhane Mahallesi'nde yer almaktadır [664 ada / 7-8 parsel].¹⁰⁶ Bayramî-Melâmî şeyhlerinden Pîr Ali Aksarâyî'nin (ö. 945/1539) halifesi ve damadı olan Şeyh Yakub Efendi (ö. 997/1589), Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) döneminde Akka'ya sürgün edilmişlerdir. Nahcivan Seferi'nden (960/62/1553-55) sonra İstanbul'a dönüşüne izin verilmiş ve kendisine bu tekke tahsis edilmiştir. Şeyh Yakub Efendi, kendisinden burhan isteyen Kanûnî Sultân Süleymân (ö.974/1566) için helva hazırlamış, bu esnada içinden helva olsaydı yeseydik diye geçiren Kanûnî'ye bu helva ikram edilmiş ve bundan sonra kendisi Helvayî Yakub Efendi, tekke ise Helvayî Tekkesi olarak adlandırılmaya başlanmıştır.¹⁰⁷

Farklı dönemlerde Bayramî-Melâmî, Celvetî, Halvetî-Cerrâhî, Nakşibendî ve Rıfâî şeyhlerce idare edilen tekke, son dönemlerde Bayramî-Himmetî şeyhler tarafından idare edilmiştir.¹⁰⁸ Rıfâiyye tarikatı şeyhlerinden Muhammed Tâhir Efendi, daha hayattayken Himmetzâdelilerden Muhyiddîn Şerîf Efendi'yle kızını evlendirmiş ve tekke şeyhliğini damadına bırakmıştır. Muhyiddîn Şerîf Efendi, 1313/1895 yılında vefat edince Bayramiler ve Rıfailer arasında tekkenin şeyhini tayin konusunda tartışma çıkmış ve Himmetzâde Tekkesi şeyhi Muhammed Hüsâmeddîn Efendi (ö. 1335/1916) vekaleten posta oturmuştur. Muhammed Hüsâmeddin Efendi, 1326/1909 yılında tekkeye Muhyiddîn Şerîf Efendi'nin oğlu Muhammed Tâhir Efendi'yi tayin etmiştir.¹⁰⁹ Ayın günü çarşamba olan tekkenin şeyhliği, 1925 tekkelerin seddine kadar bu kişi tarafından yürütülmüştür.¹¹⁰

Tekke harap bir şekilde günümüze ulaşmıştır.¹¹¹

103 Mehmet Akif Köseoğlu, *İstanbul'un 100 Tekkesi*, (İstanbul: İBB Kültür Yayınları, 2016), 254-55.

104 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5: 308.

105 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 72. Tekkenin şu anlık durumuyla ilgili resimleri için bkz. a.g.e, 313; Tekkenin plan yapısı için bkz. a.g.e, 384.

106 Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 210.

107 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 511-12; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 308.

108 Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 210; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 308.

109 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 512.

110 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5: 308.

111 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 71. Tekkenin harap haldeki resmi için bkz. a.g.e, 312; Tekkenin planı için bkz. a.g.e, 406.

3.2.3. Mehmed Ağa Tekkesi/Fatih

Kaynaklarda *Bayram Veli Tekkesi* ve *Yayabaşı Tekkesi* diye de anılan tekke, Fatih'te Muslihittin Mahallesi'nde yer almaktadır [1369 ada / 1 parsel].¹¹² Darussaâde Ağası Çarşambalı Mehmed Ağa (ö.995/1585) tarafından yılında yapılan tekkenin şeyhliğine Halvetiyye tarikatından Yayabaşızâde Şeyh Hızır Efendi (ö. 1005/1596) getirilmiştir.¹¹³

Bolulu Himmet Efendi'nin kendisinden hilafet aldığı Şeyh Hüsâmeddin Efendi'nin şeyhi Bezcizâde Muhammed Muhyiddîn Efendi'nin de şeyhlik yaptığı¹¹⁴ bu tekke, uzun bir dönem Halvetî şeyhlerce idare edildikten sonra Bayramiyye'nin Himmetiyye kolundan hilafet alan ve aynı zamanda Himmetzâde Şeyh Abdüssamed Efendi'nin damadı olan Çelebî Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1165/1752) şeyhliğe tayin edilmiştir. Kendisinden sonra sırasıyla oğlu Şeyh Muhammed Yahya Efendi (ö. 1223/1808), Şeyh Yahya Efendi'nin oğlu Seyyid Ali Efendi (ö. 1272/1856) tekkenin şeyhlik görevini yerine getirmişlerdir. Bir dönem Kadiri şeyhi Şeyh Abdurrahman Efendi (ö. 1285/1868) tarafından idare edilen tekkede görev yapan son Bayramî-Himmetî şeyhi Şeyh Muhammed Râşid Efendi (ö. 1302/1885) olmuştur.¹¹⁵

Mayıs 1971'de çatısı yıkılan tekke, iki katlı ahşap bir yapı olup bakımsızlıktan dolayı yıkılmış ve arsa haline gelmiştir. Günümüzde arsasında evler inşa edilmiştir.¹¹⁶

3.2.4. Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi/Fatih

Kaynaklarda *Nazmi Efendi Tekkesi* olarak da geçen bu yapı, Fatih-Şehremini'de Arpaemini Mahallesi'nde yer almaktadır [1853 ada / 20 parsel].¹¹⁷ 1004/1596 yılında Yavaşça Mehmed Ağa (ö.1010/1601) tarafından inşa edilen tekke, Halvetî şeyhlerinden Şeyh İbrahim Sivasî'ye (ö. 1040/1630) tahsis edilmiştir. Şeyh İbrahim Sivasî'nin halifesi olan Şeyh Muhammed Nazmî Efendi (ö. 1112/1701), bu tekkeye şeyh olduktan sonra tekkeyi genişleterek yeniden inşa etmiştir.¹¹⁸

Uzun bir süre Halvetî şeyhlerce idare edilen tekkenin şeyhliği, Şeyh Abdüssamed Efendi'nin damadı ve halifesi olan Seyyid Abdülhalim Efendi'ye (ö. 1173/1759) geçmiş ve Bayramî-Himmetî şeyhlerce idare edilmeye başlanmıştır. Kendisinden sonra tekkenin şeyhliğini oğlu Seyyid Muhammed

112 Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 144.

113 Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 445; Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 190; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 309.

114 Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 145; Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 447.

115 Zâkir, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche: Mecmu'a-ı tekaya*, 14-15; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 311.

116 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 93. Tekkenin harap haldeki resmi ve kitabesi için bkz. a.g.e, 330; Tekkenin planı için bkz. a.g.e, 379.

117 Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 469; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 333.

118 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 141.

Habîb Efendi (ö. 1184/1770) yürütmüştür. Bu iki Bayramî-Himmetî şeyhleri tarafından kısa bir dönem idare edilen tekke, 1925 tekkelerin seddine kadar farklı zamanlarda Kâdiriyye-Eşrefiyye ve Halvetiyye-Şemsiyye tarikatlarına mensup şeyhlerce farklı zamanlarda idare edilmiştir.¹¹⁹

Günümüze ulaşmayan tekkenin arsası Çapa Tıp Fakültesi Hastanesi arazisine dâhil edilmiştir. Tekkenin yapı ve haziresinin akıbeti hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹²⁰

3.2.5. Bayrampaşa Tekkesi/Fatih

Kaynaklarda *Paşmak-ı Şerîf Tekkesi* ve *Baba Efendi Tekkesi* olarak da anılan bu yapı, Fatih'te Cerrahpaşa Caddesi'nde yer almaktadır [1132 ada / 53 ile 52 parsel].¹²¹ Tekke Sadrazam Bayram Paşa (ö. 1048/1638) tarafından medrese, çeşme ve diğer hayratlardan oluşan bir külliye olarak inşa edilmiştir.¹²² *Paşmak-ı Şerîf* olarak isimlendirilmesinin sebebi ise tekkede Hz. Peygamber'in (s.a.v) ayakkabısının muhafaza edilmesinden dolayıdır. Yine kaynaklarda edindiğimiz bilgiye göre tekkede Veysel Karanî'nin (ö. 37/657) takkesi ve kabenin anahtarı bulunmaktaydı.¹²³

Tekke inşa edildikten sonra şeyhliğine Kadiriyye tarikatı şeyhlerinden Malatyavî Şeyh Hamza getirilmiştir. Uzun bir süre Kadirî şeyhlerce idare edilen tekkeye, Şeyh Abdüssamed Efendi'nin kardeşi ve aynı zamanda halifesi olan Seyyid Muhammed Emin Efendi (ö. 1176/1763) şeyh olarak tayin edilmiş ve tekke artık Bayramî-Himmetî şeyhlerce idare edilmeye başlanmıştır.¹²⁴ Kendisinden sonra oğlu Şeyh Es'âd Efendi (ö. 1202/1788) tekkenin şeyhliğine geçmiştir.¹²⁵ Bundan sonra tekke Bayrami-Himmetî şeyhlerinin idaresinden çıkıp değişik dönemlerde Halvetiyye ve Kadiriyye'ye mensup şeyhlerince idare edilmeye başlanmıştır.¹²⁶

Tekke 2000'li yıllarda harem dairesi haricindeki kısımlar restore edilmiş ve bir vakfın kullanımına tahsis edilmiştir.¹²⁷

119 Zâkir, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche: Mecmu'a-ı tekaya*, 32-33; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 334.

120 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 141. Tekkenin planı için bkz. a.g.e, 385.

121 Özdamar, *Dersââdet Dergâhları*, 172.

122 Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, 99; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 327.

123 Paşmak kelimesi Oğuzca'da ayakkabı anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bu isim verilmiştir. Bkz. Köseoğlu, *İstanbul'un 100 Tekkesi*, 130; Özdamar, *Dersââdet Dergâhları*, 173; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 328.

124 Köseoğlu, *İstanbul'un 100 Tekkesi*, 131.

125 Zâkir, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche: Mecmu'a-ı tekaya*, 38-39.

126 M. Baha Tanman, "Bayram Paşa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınlar, 1992), 5: 267; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 330.

127 Köseoğlu, *İstanbul'un 100 Tekkesi*, 132; Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 93. Tekkenin harap haldeki resmi için bkz. a.g.e, 294; Tekkenin tevhihâne kısmının planı için bkz. a.g.e, 421.

3.2.6. Çalak Tekkesi/Fatih

Kaynaklarda *Çaylak Tekkesi* ve *Çaylakzâde Tekkesi* olarak da geçen bu yapı, Fatih'te Nuruosmaniye Caddesi'nde yer almaktadır [324 ada / 1 parsel]. Çalaklı Şeyh Mustafa Efendi tarafından yapılan bu tekkenin şeyhliğine Halvetî şeyhlerden olan Çalak Şeyh Ahmed Zâkir Efendi (ö. 1123/1711) getirilmiştir.¹²⁸

Üç hücre, bir türbe ve mezarlıktan oluşan¹²⁹ bu tekkede Bayramiyye-Himmetiyye tarikatına mensup tek bir şeyh görev yapmıştır. Bu kişi ise Şeyh Ahmed Zâkir Efendi'nin oğlu ve Şeyh Abdüssamed Efendi'nin halifesi olan Çalakzâde Şeyh Mustafa Efendi'dir (ö.1171/1757). Tekke daha sonra değişik dönemlerde Halvetiyye'nin Cihângiriyye, Gülşeniyye ve Cerrâhiyye şubelerine mensup şeyhlerce idare edilmiştir.¹³⁰

Tekkenin yapısı 1956 yılında yıktırılmış ve yerine bir işhanı inşa edilmiştir.¹³¹

3.2.7. Zıbın-ı Şerîf Tekkesi/Fatih

Kaynaklarda *Mehmed Nureddîn Efendi Tekkesi* ve *Zıbını Saâdet Tekkesi*¹³² olarak da geçen bu yapı, Fatih'te Hatice Sultan Mahallesi'nde yer almaktadır [2517 ada / 9 parsel].¹³³ Nakşibendiyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Mehmed Nuri Efendi (ö. 1234/1819) tarafından inşa edilen tekkenin şeyhliğine kendisinden sonra Bayramî-Himmetî şeyhlerinden Seyyid Ahmed Cezbî Efendi (ö. 1245/1830) geçmiştir. Tekke daha sonraki süreçlerde yine Nakşî şeyhler tarafından idare edilmiştir.¹³⁴

1925 tekkelerin seddinden sonra bakımsız kalan yapı harap bir vaziyette günümüze ulaşmış ve 1943 yılında vakıflar idaresi tarafından satılığa çıkarılmıştır.¹³⁵

3.3. Kaynaklarda Himmetiyye'ye Mensup Bir Şeyh Tarafından İdare Edilen Fakat Hakkında Başka Bilgi Bulunmayan Tekkeler

3.3.1. Tahta Kadı Mescidi/Kağıthane

Kaynaklarda hakkında az bilgilere sahip olduğumuz bu yapı Kadı Mustafa Efendi tarafından inşa edilmiş, yapının şeyhlik ve imamlık görevine Himmetzâde Seyyid Bahâeddîn Efendi getirilmiştir.¹³⁶ Kaynaklarda bu yapıyla ilgili başka bir bilgi bulunmamaktadır.

128 Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 156; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 199.

129 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 49.

130 Zâkir, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche: Mecmu'a-ı tekaya*, 50.

131 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 49.

132 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 144.

133 Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 485.

134 Zâkir, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche: Mecmu'a-ı tekaya*, 65.

135 Esin, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, 144. Tekkenin yıkılmadan önceki yapı planı için bkz. a.g.e, 410.

136 Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, 386.

3.3.2. Abdüssamed Efendi Tekkesi/Kağıthane

Kaynaklarda hakkında az bilgiye sahip olduğumuz bir diğer yapı da *Abdüssamed Efendi Tekkesi*'dir. Ayın günü pazartesi olan bu yapının şeyhliği Himmetzâde Şeyh Abdüssamed Efendi tarafından yürütülmüştür.¹³⁷ Kaynaklarda bu yapıyla ilgili başka bir bilgi bulunmamaktadır.

Sonuç

Himmetiyye'nin¹³⁸ müessisi sayılan Bolulu Himmet Efendi, XVII. yüzyılda yaşamış önemli bir mutasavvıf ve şairdir. Kendisi Halvetiyye meşâyihından Şeyh Hüsameddin Efendi'den Halvetiyye/Rûşeniyye, Bayramiyye meşâyihından Bolulu Şeyh Ahmed Efendi'den ise Bayramiyye/Şemsiyye hilafetini almıştır. Himmet Efendi tekke şeyhi vasfı yanında farklı dönemlerde Kasımpaşa, Davud Paşa gibi camilerde vâizlik görevini üstlenmiş ve vefatına kadar şeyhlik-vâizlik görevini birlikte yerine getirmeye çalışmıştır. Oğlu Şeyh Abdullah Efendi başta olmak üzere kardeşi Bayram Ağa, Sıdkî Emetullah Hatun, Şeyh Ahmed Efendi, Şeyh Ref'et Efendi gibi pek çok mutasavvıf kendisinden hilafet almıştır. Yazdığı eserlerle tasavvuf tarihine önemli katkılarda bulunan Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat*, *Manzûm Tarikatnâme* ve *Dîvânçe* olmak üzere pek çok kitap kaleme almıştır. Ayrıca çeşitli kaynaklarda kendisine *Manzûme-i Mi'râciyye*, *Zübdetü'd-Dekâik*, *Silsile-i Bayramiyye* gibi eserler nispet edilse de bunların kensine ait olduğunu söylemek zor görülmektedir. *Dîvânçesi*'nde yer alan pek çok şiirin çeşitli bestekârlar tarafından çeşitli makâmlara bestelenip tekkelerde okunması ve yazdığı eserlerin kütüphanelerde pek çok yazma nüshâsının bulunması Himmet Efendi'nin etkisini göstermesi bakımında önemlidir.

Himmet Efendi'nin vefatından sonra yerine oğlu Şeyh Abdullah Efendi geçmiş ve şeyhlik görevi 1925 tekkelerin seddine kadar kendi soyundan gelen Himmetzâdeliler üstlenmiştir. Himmetzâdeliler Osmanlı tasavvuf tarih ve kültürüne önemli katkılarda bulunmuşlardır. Sözelimi Şeyh Abdullah Efendi'nin *Divan*, *Gencîne-i İ'câz*, *Divan-ı Lugâz*, *Tezkire-i Şuarâ İlâhiyyât*, *Kasîde-i İlmîyye Şerhi*, *Kasîde-i Kışmîriyye Şerhi*, *Kasîde-i Tevhîd Şerhi*, *Na't-ı Resûli's-Sakaleyn*, *Şerh-i Kasîde-i Molla Örfî* ile *Dîvân-ı Nu'üt-i Abdî*; Şeyh Nurullah Efendi'nin *Gazeliyyât*; Şeyh Abdüşşekur Efendi'nin Kur'ân-ı Kerîm'i vaaz tarzında bir tefsir ve *Dîvân*' gibi eserleri vardır. Ayrıca Himmetzâdelilerden değişik dönemlerde İstanbul'un farklı camilerinde vâizlik görevini üstlenen, ordu şeyhliği yapan, hat sanatıyla uğraşan ve çeşitli şiirleri besteleyen bestekârlar da olmuştur.

137 Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, 578; Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, 287; Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 191.

138 Himmetiyye'nin âdâb ve erkânı hakkında geniş bilgi için bkz. Emrah Baş, *Tekke Etrafında Teşekkül Eden Tarikat Âdâbı* (Himmet Efendi'nin Âdâb-ı Hurde-i Tarikat ve Manzûm Tarikatnâmesi Örneği). Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, 56-93.

Şemsiyye-i Bayramiyye'nin Himmetiyye şubesi XVIII ile XX. yüzyılları arasında İstanbul'da Bayramiyye'nin en önemli temsilcisi olmuş ve 1925 yılı tekkelerin kapanmasına kadar bu işlevini sürdürmüştür. Değişik dönemlerde İstanbul'da Defterdâr İbrâhîm Efendi Tekkesi, Emekyemez Tekkesi, Bez-cizâde Muhyiddîn Efendi Tekkesi, Helvayî Tekkesi, Mehmed Ağa Tekkesi, Ya-vaşca Mehmed Ağa Tekkesi, Bayrampaşa Tekkesi, Çalak Tekkesi, Zıbın-ı Şerîf Tekkesi, Tahta Kadı Mescidi ve Abdüssamed Efendi Tekkesi olmak üzere pek çok tekkede temsil edilmiştir. Buna ek olarak Himmetzâdelilerden hilafet alıp değişik tekkelerde şeyhlik yapan mutasavvfların varlığı Himmetiyye'nin tesir alanını göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

- Akar, Metin. *Türk Edebiyatında Manzûm Mi'râçnâmeler*. Ankara: 1987.
- Albayrak, Nurettin. "Himmet Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 57. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aynî, Mehmed Ali. *Hacı Bayram Veli*. nşr. H. R. Yananlı. İstanbul: Akabe Yayınları, 1986.
- Ayvansarayî, Hâfız Hüseyin. *Hadîkatü'l-Cevâmi'*. nşr. Ahmet Nezhî Gültekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- . *Mecmuâ-i Tevârih*. nşr. Fahri Ç. Derin; Vahid Çubuk. İstanbul: İ. Ü. Edebiyet Fakültesi Yayınları, 1985.
- . *Vefeyât-ı Ayvansârâyî*. nşr. Ramazan Ekinci. İzmir: Tıbyan Yayımcılık, 2012.
- Bayramoğlu, Fuat; Azamat, Nihat. "Bayramiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 269-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Veli*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.
- Cebecioglu, Ethem. *Hacı Bayram Veli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Düzen, İbrahim. "Azîz Neseî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 344-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Esin, Demirel. *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*. Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, 1988.
- Baş, Emrah. *Tekke Etrafında Teşekkül Eden Tarîkat Âdâbı (Himmet Efendi'nin Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat ve Manzûm Tarîkatnâmesi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Güler, Sabahat. "Bayramiye Meşâyihinden Şeyh Himmet'in Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat İsimli Eseri". *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*. 228-39. Ankara: 1990.
- Himmet Efendi. *Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 0318.
- Himmet Efendi. *Manzûm Tarîkatnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Tekkesi, 0156.
- İnâl, Mahmud Kemal. *Kemâlû's-Şuarâ*. nşr. Müjgan Cunbur. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1990.
- İsen, Mustafa. "Bolu'nun Kültür Tarihimizdeki Yeri ve Bolulu Divan Şairleri". *Akşemseddîn Sempozyumu Bildirileri*. 145-52. Ankara: 1990.
- Korkusuz, M. Şerif. *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*. İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2016.
- Köprülü, Orhan F.; Uzun, Mustafa. "Akşemseddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 301. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Köse, Fatih. *İstanbul Halveti Tekkeleri*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Köseoğlu, Mehmet Akif. *İstanbul'un 100 Tekkesi*. İstanbul: İBB Kültür Yayınları, 2016.
- Kurul. *Bolu Livâsı 1921-25 Salnâmesi*. Bolu: Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2018.
- Müstakimzâde, Süleyman Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. nşr. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Övüş, Erkan. "1341 Defterlerine Göre 1925'te Üsküdar Tekkeleri". *Tasavvuf Dergisi*, İstanbul: 2016.
- Özcan, Nuri. "Abdi, Himmetzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 74. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özdamar, Mustafa. *Dersâdet Dergâhları*. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2007.
- Suyulcuzâde, Mehmed Nâcib. *Devhâtü'l-Küttâb*. nşr. Kilisli Muallim Rifat. İstanbul: Sanat Akademisi Neşriyatı, 1942.
- Süreyya, Mehmed. *Sicilli Osmanî*. nşr. Nuri Akbayan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

- Şahin, Haşim. "Bayramiyye". *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Şehî, Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-Fuzalâ*. nşr. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333.
- Tapsız, Meliha. *Bolulu Himmet Divân Manzûm Tarikatnâme Âdâb-ı Hurde-i Tarikat*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Uşşâkizâde, İbrâhîm Efendi. *Zeyl-i Şakâik*. nşr. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. Ali Yılmaz; Mehmet Akkuş. İstanbul: Seha Neşriyat, 1999.
- Yıldız, Muhammed Ali. "Risâletü'n-Nûriyye: Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilere Akşem-seddîn'in Cevaplarını Yeniden Düşünmek". *Abant Kültürel Araştırma Dergisi*. 1: 58-74. Bolu: 2016.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2007.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.
- Yorgancıoğlu, Salim. *Üsküdar Dergâhları*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2004.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Zâkir, Şükrü Efendi. *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche: Mecmu'a-ı tekaya*. nşr. Sehan Tayşi. Berlin: Klaus Schwarz, 1980.

NAS BAĞLAMINDA FARKLI GÖRÜŞLERİN OLUŞMASINDA HARFLERİN ROLÜ

Muhammed Latif ALTUN*

Öz

Kur'ân ve sünnet usûl ve fûru ilimleri için temel kaynaktır. Bu kaynakların dili Arapçadır. Bunları doğru anlama ve yorumlamak için Arapça'yı iyi bilmek gerekir. Hukuk metodolojisi olan fıkıh usulünde bu iki kaynaktan hüküm istinbât edilebilmesi için birtakım kurallar incelenir. Bu kapsamda Arapça gramer kuralları ele alınmaktadır. Çünkü dili Arapça olan bu iki kaynağı yorumlamak ve onlardan isabetli fikhî hükümler çıkarmak fıkıh usulü ilminin görevidir. Fikhî hükümlere olan etkisinden dolayı bu çalışmada harflerin hükümleri istinbattaki rolünü ele aldık. Bu çalışmada öncelikle konuyu ele alan fıkıh usulü kaynakları tespit edilerek, bunların konuya olan yaklaşımları ele alındı. Daha sonra fakihlerin farklı hükümlere etkisi olan harfler hakkındaki görüşlerine yer verilerek bu görüşlerin fûru-i fıkha olan yansımalarına vurgu yapıldı. Ayrıca bu çalışmada sadece âyet ve hadis bağlamında hükümde etkisi olan atif ve cer harflerine yer verildi.

Anahtar Sözcükler: Kur'ân, Meâni Harfleri, Nass, Atif Harfleri, Cer Harfleri.

The Role Of Letters In Forming Different Views In The Context Of Nas

Abstract

The Quran and Sunnah are the main sources for the usl and furu sciences. The language of these sources is Arabic. It is necessary to know Arabic well in order to understand and interpret them correctly. In fiqh method, which is a legal methodology, some rules are examined in order to be able to refer to these two sources. In this context, Arabic grammar rules are discussed. Because, it is the duty of the science of fiqh to interpret these two sources whose language is Arabic and to draw correct fiqh from them. In this study, we discussed the role of letters in inference due to their effects on fiqh. In this study, firstly, the sources of fiqh method dealing with the subject were determined and their approaches to the subject were discussed. Later, the views of the jurists about the letters that have an effect on different decrees were emphasized, and the reflection of these views on fiqh was emphasized. In addition, only the atif and cer letters that have an effect on the decree in the context of verses and hadiths were included in this study.

Keywords: Quran, Mean Letters, Nass, Atif Letters, Cer Letters.

Makalenin Geliş Tarihi: 05.09.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 28.10.2020

* Dr. Öğr. Üyesi., Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, ORCID ID: 0000-0003-3186-4664, e-mail: mlatif7263@hotmail.com

Giriş

Kur'ân ve hadis Arapçadır. Fıkhî kâideler ve hükümler, bu iki kaynaktan istinbât edilmektedir. Bunlardan hüküm çıkarabilmek, onları doğru anlayıp yorumlamak onların dilini iyi bilmeye bağlıdır. Tarihte Müslümanların Arapça öğrenimine fazlaca önem vermesinin sebebi de bundan kaynaklanmaktadır. Nahiv ilminin konusu olduğu halde usulcüler eserlerinde Arap dili gramer ve bilgisine yer vermişlerdir. Üstelik onlar içtihat etmenin şartlarına, Arapça dili gramer ve bilgisine sahip olmayı eklemişlerdir. Bu şart bağlamında Fıkıh usûlü kaynaklarının ilgili bölümlerinde Arapça diliyle alakalı istiare, me'âni, hakikat ve mecaz gibi bilgilere yer verilmiş, bunlarla ilgili malumatlar en ince ayrıntısına kadar ele alınmıştır.

Diğer dillerde olduğu gibi Arapça kelimelerinin yapısının ve türünün mana üzerinde etkisi vardır. Kelimenin hangi yapısının hangi anlama geldiği, hangi türünün hangi zamana delalet ettiği, şart ve edatların cümledeki konumunun hükme etkisi önemli konulardandır. Bu hususların cümlede meydana getirdiği farklı anlamların bilinmesi zorunludur. Bu anlamların önemi sadece fıkıh ilminde değil tefsir, kıraat ve belagat gibi diğer ilimlerde de görülmektedir. Bu yüzden söz konusu ilimlerle ilgili kaleme alınan kaynaklarda da Arapça dil bilgisi ele alınmış ve bu bilimin inceliklerine değinilmiştir. Tefsir ilmi kelimelerin anlamı ve yapısıyla, kıraat ilmi kelimelerin mahreçleriyle, belagat ilmi ise bunların hakikî ve mecazî anlamlarıyla ilgilenmiştir.

Emir-nehîy, âm-hâs, mutlak-mukayyed, mantûk-mefhum ve hakikat-mecaz, usul ilminin önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu konular fıkhî hükümlerin istinbatında önemli rol üstlendiği için neredeyse bütün fıkıh usulü kaynaklarında ayrıntısıyla ele alınır. Fıkıh usulü kaynaklarında ayrıntısına yer verilen konulardan biri de harflerdir. Arap dilinde kullanılan harflerden bir kısmı cümleye kattığı anlamdan dolayı onlara me'ânî harfleri denir. Usûl kaynaklarında bu harfler tespit edilmiş, bunların her birinin hakikî ve mecazî anlamları ele alınmış ve fıkhî hükümlere olan etkisi tartışılmıştır.

Cümleye kattığı anlam ve hükme etkisinden dolayı harfler, ilk asırlardan itibaren usûlcülerin gündeminde olduğu müşahede edilmektedir. Erken dönem usûlcülerden Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), konuyu derinlemesine zikrettiği *el-Mu'temed* isimli meşhur eserinde şu ifadeleri kullanmıştır: "Bilmiş ol ki, kelam/cümle isim, fiil ve harften oluşmaktadır. Kelamın anlamı, içinde kullanılan harflerle değişir. Bu kitabın amacı da delillerden hüküm istinbat etmektir. O halde bu kitapta isim ve fiil gibi harflerin de zikredilmesi vaciptir."¹ Sonraki dönemlerde ve Cüveynî'den (v. 478/1085) itibaren harfler müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Onun kullandığı başlık "Harflerden Bazılarının Tefsiri"² şeklindedir. Daha sonra Serahsî (v.

1 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meyyis, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403), 1/31.

2 Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed, *et-Telhîs fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâlî, (Beyrut: Dârü'l-Beşâri'l-İslâmiyye, ts.), 1/222.

483/1090) şu başlığı kullanmıştır: “Fıkıhta Kullanılan Harflerin Anlamlarıyla İlgili Bab”. Bu başlığın hemen altında “Fıkıhın birçok meselesi harflerin anlamlarıyla bilinebilir.” ifadesini kullanmıştır.³ Harflerle ilgili Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1096) “Bu eserimizde fakihlerin mutlaka bilmesi gereken birtakım harflerin anlamlarını ve fakihler arasında meydana getirdiği ihtilafı zikredeceğiz.”⁴ ifadesini kullanmıştır. Aynı kitabın başka bir yerinde “Harflerin görev ve anlamlarını bilmeyen fakihler ayıplanmıştır.”⁵ ifadesi geçmektedir. Suyûti (v. 911/1505) “Harflerin anlamlarını bilmek önemli hususlardandır.” ifadesini kullandıktan sonra harflerin âyet ve hadislerin anlamlarında meydana getirdiği değişiklikler için âyet ve hadislerden örnekler vermiştir.⁶ Usulcülerin kitaplarında bu şekilde harflere yer vermeleri konunun ne kadar önem arz ettiğini göstermektedir.

Harflerin fakihler arasında meydana getirdiği ihtilafı zikrederken bunu dört mezheple sınırlı tuttuk. Zira bütün fakihlerin görüşlerinin ele alınması bir makale hacminin çok üstündedir. Abdestte kollar ile birlikte dirseklerin de yıkanması hakkında ihtilaf varsa da bu, dört mezhep fakihleri arasında değildir.⁷ Bu yüzden bu konuya yer verilmemiştir. Öte yandan harflerin meydana getirdiği farklı görüşler, sadece nas/Kur'ân ve sünnetin nazmı bağlamında ele alınmış, fıkıh kaynaklarında bulunan harf bağlantılı kalıp ifadelerde meydana gelen ihtilafıya yer verilmemiştir.⁸ Ayrıca çalışmamızın hacmini aşacağı için fakihlerin görüşlerini destekleme sadedinde ileri sürdükleri delillere de fazla yer verilmemiştir.

Harflerin çeşitleri, görev ve fonksiyonları, mahreç ve anlamları ile ilgili gerek Arapça gerekse dilimizde müstakil eser ve çalışmalar vardır. Sadece bir harfi dahi konu alan eserler kaleme alınmıştır. Ancak konu ile alakalı Türkçe yapılan çalışmalar ya bir eser bağlamında ya da harflerin bir bölü-

3 Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/200.

4 Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezî, *Kavâti'ü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/36.

5 Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille fi'l-Usûl*, 1/39.

6 Suyûti, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlüddin, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1394/1976), 2/166.

7 Dört mezhep imamı kollar yıkanırken dirseklerin de yıkanması gerektiğini söylese de İmam Züfer, Taberî ve İbn Hazm gibi fakihler dirseklerin yıkanması gereken yerlerden olmadığını savunmuşlardır. Aynı durum ayaklardaki aşık kemiği için de geçerlidir.

8 Boşama ile ilgili birtakım kalıplarda harf anlamından dolayı farklı görüşler meydana gelmiştir. Kalıplardan bir şudur: “أنت طالق و طالق و طالق”. Vâv harfinin tertip ya da mutlak cem' anlamında olması hakkındaki ihtilaf, boşamanın bir ya da üç olması noktasına varmıştır. (Bkz. Kâsânî, Alauddin Ebü Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 3/138). İkrarda meydana gelen farklı görüşlerin kalıp örneği “له علي درهم فدرهم” şeklindedir. Atif harfi olan fâ harfi ile ilgili meydana gelen farklı görüşler hükme de sirayet etmiştir. Böylece bu ifadeyi kullanan bir kimse, fakihlerden bir kısmına göre göre bir dirhem diğer bir kısmına göre ise iki dirhem borçlanmış olur. (Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/200).

münü veyahut sadece bir konuyu kapsamıştır.⁹ Arapça yapılan çalışmalar ise ya çok sınırlı kalmış ya da konu ile ilgili olmayan gereksiz bilgilerle doldurulmuştur.¹⁰ Bizim bu çalışmamızda ilk önce edatların farklı anlamları ve bu anlamların meydana getirdiği farklı hükümler ele alınacak daha sonra kanaatimizce en kuvvetli olan görüş tespit edilecektir.

I-Harfler

Nahiv ilminde isim ve fiil ile birlikte kelimenin bir kısmı olarak ele alınan harf, sözlükte taraf ve kenar demektir.¹¹ Terim manası ise tek başına bir anlam ifade etmeyen, isim ya da fiil ile kullanıldığında vazedilen anlamı ifade eden kelimedir.¹² Bunlara edat ve râbıt (bağlaç) ismi de verilir.¹³

Harfler, Mebânî ve Me'ânî harfleri olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kelimelerin oluşumunda rol oynayan ve tek başına anlamı olmayan harflere Mebâni (Hecâ) harfleri, vâzı'ın/dil kurucusunun bir anlam için vaz' ettiği, başka kelimelerle kullanıldığında anlam ifade eden, isim ve fiili birbiriyle bağlayanlara ise Me'âni harfleri denir.¹⁴

- 9 Harflerle ilgili Türkçe yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: 'Urâbî Ahmed, "Hurûfu'l-Me'ânî'nin Çok Anlamlılıktaki Etkisi" (Çev. Ömer Acar), Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, 52: 2 (2011), ss. 333-352; Fatih Yakar, "İslam Hukukunda Hurûfu'l-Me'ânî Hüküm İlişkisi (Kazif Haddi Uygulanan Kişinin Şahitliği Örneği)", Ekev Akademi Dergisi Yıl: 20 Sayı: 65 (2016), ss. 195-210; Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Me'ânî ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018); Yusuf Akgül, "Serahsi'nin Usulü Çerçevesinde Bazı Harflerin Edatların Fıkıhtaki Anlamları", Diyanet İlmî Dergi, 2013, cilt: 49, sayı: 2, ss. 99-121. Harflerle ilgili Arapça yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Diyab Selim Muhammed Ömer, *Devrû hurûfi'l-cerri fi istinbâti'l-ahkâmî's-ser'iyye*, Mecelletü's-şer'îati ve'l-kanûn, Kahire, s.y., t.y.; Hassân Acmi, *Hurûfu'l-me'ânî beyne'n-nuhât ve'l-usûliyyîn min hilâl nefâisi'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl li'l-Karâfi*, Havliyyâtü câmiatü kâlime li'l-luğât ve'l-âdâb, Sayı: 21, Aralık, 2017, ss. 1-30; İbrahim Mahmud Abbas, *Hurûfu'l-me'ânî ve eseruhâ fi'l-ahkâmî'l-fikhîyye (vâv örneğinde)*, Mecelletü Diyâli, sayı: 54, 2012; Hüseyin Mutâvî' Hüseyin et-Tertûrî, *Hurûfi'l-me'ânî ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, (Basılmamış doktora tezi), Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'sher'a, Mekke, 1402/1986; Muhammed Sami Salih et-Tavîl, *Delâletü Hurûfi'l-atfi ve Eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Câmi'atü'n-necâh el-vataniyye, Nablus, 2009.
- 10 Mütেকaddim âlimlerden olan Herevî (v. 415/1024) sadece harfleri konu alan ilk çalışmayı yapmıştır. Kitabının ismi *Kitâbü'n-nüzhe fi ilmi'l-huruf*'tur. Bu eserinde Herevî me'âni ve mebâni harflerini ayırmadan bütün harfleri ele almıştır. (Bkz. Herevî Ali b. Muhammed en-Nahvî, *Kitâbü'n-nüzhe fi ilmi'l-huruf*, thk. Abdülmünim, Dimaşk: Mecme'u'l-lüğâti'l-Arabiyye, 1413/1993). Daha sonra İbn Ümmi Kasım el-Murâdî'nin (v. 749/1348) kaleme aldığı *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, isimli meşhur eseridir. Murâdî bu eserinde bütün harfleri teferruatıyla zikretmiştir. (Bkz. Murâdî, Ebû Muhammed Bedrüddin Hasan b. Kasım b. Abdillâh b. Ali, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddin Kabâve, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1992).
- 11 Cevherî, Ebû Nasır İsmail b. Hammâd, *es-Sehâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, (Beyrut: Dârü'l-İlmî, 1997), 4/1342.
- 12 Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezak el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs*, (b.y.: ts.), 23/129.
- 13 Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Belhî, *Mefâtihü'l-ulûm*, tah. İbrahim el-Ebyârî, (b.y.: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, ts.), 63.
- 14 İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffal, (Beyrut: Dârü'ihyâ't-türâsî'l-arabî, 1417/1996), 4/225.

II- Harfin Delaleti ve Kısımları

Hükme delaleti noktasında harfler, isim ve fiil gibi değildir. İsim ve fiil kalıpları doğrudan hükme delalet etse de harfler, tek başına hükme delalet etmez. Abdestte yüz, el ve ayakların yıkanması ve başın meshedilmesinin vacip oluşu fiilin emir kalıbından, bunlar arasında tertibin gerekli olup olmaması ise vâv harfinden anlaşıldığı gibi.

Harfler; anlamları, görevleri ve yapıları itibarıyla kısımlara ayrılmıştır. Fakihlerin ihtilafında rol oynayan ana etkenlerden biri harflerin anlamlarıdır. Zira Arap dilinde bir harfin hakikî bir anlamı, mecazî birçok anlamı olabilmektedir. Nasta kullanılan bir edatın bir fakih tarafından hakikî diğer fakih tarafından mecazî anlamda kullanılması farklı görüşler meydana getirmiştir. Me'âni harflerinden her birinin özel anlamı varsa da bunlardan sadece bir kısmı cümlenin anlamında ve fikhî hükümlerde etkiye sahiptir. Bu yüzden bu makalede cümlenin anlamında ve hükmünde etkisi olan harflere yer verildi. Bu etkiye sahip olan harflerden bir kısmı atıf harfleri, diğer bir kısmı da cer harfleri başlığı altında ele alındı.

1. Atıf Harfleri

Sözlükte dönmek ve eğilmek olan atıf kavramının terim anlamı birtakım harflerle kelime ya da cümleleri (ma'tûf ve m'tûfu aleyh) aynı i'râb ve hüküm altında toplamaktır.¹⁵ Atıf/bağlaç harflerinden vâv (و), fâ (ف) ev (إِ) ve sümme (سَمَّ) gibi bazı harfler farklı fikhî hükümlerin meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Bunların etkilerini örnekler üzerinden açıklayacağız.

1.1. Vâv (و) harfi

Vâv harfi atıf/bağlaç harflerinin başında gelir. Bu harf, esas anlamı mutlak cem'/toplama olsa da tertip/sıralama, istînaf, hâl, kase ve me'a (مع)/birliktelik gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.¹⁶ Onun bu anlamlarını dikkate alarak hükümlere olan etkisini inceleyeceğiz.

1.1.1. Abdestte Tertibin Hükümü

Vâv harfi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu yüzden farklı fikhî hükümler ve görüşler meydana gelmiştir. Bunlardan biri abdestte tertibin farz olup olmaması meselesidir. Tertîb, abdest organlarının âyette zikredilen sıraya göre yıkanması/meshedilmesidir. Şu âyette farklı görüşler meydana gelmiştir:

15 Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1983), 151.

16 Eşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsa Ebü'l-Hasan Nureddin, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/363. Vâv edatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Durmuş İsmail, "Vâv" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/574-576.

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklerle kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”¹⁷

Âyetin metninde geçen vâv harfinin anlamı hakkında meydana gelen farklı görüşler hükme yansımıştır. Fakihlerden bir kısmı vâv edatının mutlak cem’ anlamına, diğer bir kısmı ise tertip anlamına geldiğini savunmuştur.¹⁸ Vâv harfinin tertip anlamında olduğunu iddia edenler abdestte tertibin farz olduğunu, mutlak cem’ anlamında olduğunu savunanlar ise tertibin sünnet ya da müstehap olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim İbn Rüşd (v. 595/1198) abdestteki tertip hakkındaki farklı görüşleri iki sebebe bağlamıştır. Bunlardan birini vâv harfinin anlamına diğerini ise Hz. Peygamber’in uygulamasındaki belirsizliğe.¹⁹

Hanefî, Mâlikî, Hanbelîler’in çoğu ve Şafiîler’in bir kısmına göre vâv harfi mutlak cem’, Şafiîler’in diğer bir kısmı ve Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen başka bir görüşe göre ise tertip anlamındadır. Her iki görüş sahipleri kendilerini destekleme sadedinde âyet ve hadislerden birçok delil ileri sürmüşlerdir.

Hanefîler’e göre âyetteki vâv harfi mutlak cem’ olan hakikî anlamında kullanıldığı için abdestte tertip sünnettir. Serahsî konuyla ilgili şu ifadeyi kullanmıştır: “Dil bilginleri vâv harfinin mutlak atif (cem’) için olduğu noktasında hemfikirdirler. Dolayısıyla âyetteki vâv tertibe delalet etmemektedir.”²⁰

İmam Malik başta olmak üzere Malikî fakihlerin büyük çoğunluğuna göre abdestteki tertip sünnet, diğer bir kısmına göre ise farzdır. Haraşî (v. 1101/1690) konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Âyette mutlak cem’ anlamında olan vâv harfinin kullanılması, tertip gerektiren atif harflerinden birinin kullanılmaması tertibin sünnet olduğunu göstermektedir.”²¹

Şafiî fakihlere göre vâv harfi tertip anlamında olduğu için abdestte tertip farzdır. Konuyla alakalı Mâverdî’nin (v. 450/1058) ifadesi şöyledir: “Abdestte tertibin farz olduğuna vâv harfi delalet etmektedir. Zira vâv harfinin sözlük/lügat ve fıkhîteki anlamı takip/ardı sıra ve tertiptir.”²²

Ahmed b. Hanbel’den konuyla alakalı iki görüş nakledilmiştir. Onun abdestte tertibin farz olduğu yönündeki görüşü daha kuvvetli olsa da sün-

17 Âyetin metni: “يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين” Maide, 5/6.

18 Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî*, 2/363.

19 İbn Rüşd, Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktasid*, (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2004), 1/23.

20 Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1993), 1/56.

21 Haraşî, Muhammed b. Abdillâh, *Şerhü Muhtasarı Halil*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 1/135.

22 Mâverdî, Ebü’l-Hasn Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvi’l-Kebîr fi Fıkhi İmam eş-Şâfiî*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/139.

net olduğu yönünde bir görüşü daha vardır. Ancak Hanbelî fakihlerden İbnü'l-Müflih (v. 620/1223) abdestte tertibin farz olduğu ile alakalı delilleri sıraladıktan sonra "Vâv harfinin tertip anlamında olduğunu kabul etsek tertibin farz olduğu ortaya çıkacaktır. Ancak mutlak cem' anlamında olsa da tertip farzdır."²³ ifadesini kullanmıştır. Onun bu ifadesinden tertip ile ilgili başka delillerin de bulunduğu anlaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi abdestte tertibin farz olduğunu iddia edenler, vâv harfinin tertip, sünnet olduğunu iddia edenler ise mutlak cem' anlamında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Esasen her iki görüş sahipleri bu delilin dışında başka delillere de başvurmuşlardır. Bunlar, rivayet edilen hadisler ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıdır. Bunların arasında her iki görüş sahiplerini destekleyen deliller vardır. İmamü'l-Haremeyn ve Nevevî (v. 676/1278) gibi fakihlerin vâv harfinin hangi anlama geldiğinden çok diğer delilleri öne sürmüşlerdir. Bu konuda Nevevî'nin ifadesi şöyledir: "Abdestteki tertiple ilgili ashabımızdan bazıları iki zayıf delile müracaat etmektedirler. Hâlbuki buna hiç gerek yoktur. Bu iki delile itimat etmemek ve bunların zayıf olduklarına uyarıda bulunmak için burada onlara değindim. O delillerden biri vâv harfinin tertibi ifade ettiği iddiasıdır. Mâverdî bu görüşün ashabımızdan çoğunun görüşü olduğunu zannetmiş ve birçok zayıf delil ileri sürmüştür." Daha sonra Nevevî Cüveynî'ye atıfta bulunarak şöyle devam etmiştir: "İmamü'l-Haremeyn *el-Esâlîb* isimli kitabında şu ifadeleri kullanmıştır: "Fakihlerimizden bazıları Arap dili âlimlerinden nakilde bulunarak vâv harfinin tertip/sıralama için olduğunu ileri sürerek kendilerini çok zorlamışlar ve fâsid birçok örnek göstermişlerdir. Bizim görüşümüze göre vâv tertibi ifade etmemektedir. Bunu iddia eden ise inatçıdır."²⁴ O halde abdestte tertibin farz olup olmaması hakkında meydana gelen ihtilaf sadece vâv harfinin tertip ya da mutlak cem' anlamına geldiği hakkındaki ihtilafa dayanmamakta, aynı zamanda Hz. Peygamber'den rivayet edilen birtakım hadis ve uygulamalar da bu ihtilafa etkili olmuştur.

Vâv harfinden dolayı tertipte meydana gelen farklı görüşlerin aynısı abdestteki müvâlat hakkında da olmuştur. Müvâlât, abdest organlarından biri kurumadan diğer organı yıkamak demektir.

Fakihlerden bir kısmına göre vâv harfi ile atfedilen matuflar peş peşe olması gerekir. Bu görüşte olan Malikî ve bir görüşünde Hanbelîler müvâlâtın farz olduğunu iddia etmişlerdir.²⁵ Hanefî, Şafîî ve bir kısım Hanbelîler'e göre

23 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffikuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 1/162; İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed b. Adillah b. Muhammed, *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Muknî'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/92.

24 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyuddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/445.

25 Hattâb, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahman, *Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari'l-Halîl*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1992), 1/223; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/102.

ise vâv harfinin görevi bu olsa da Hz. Peygamber'in uygulaması müvâlâtın şart olmadığını göstermektedir.²⁶ Çünkü Hz. Peygamber gusül alırken önceden abdest alır; ayaklarını ise guslün sonuna bırakırdı.²⁷ Esasen müvâlâtın farz olmadığını destekleyen hadisler ve bu görüşü savunan fakihler daha fazla olsa da karşıt görüşü de destekleyen hadisler vârit olduğundan hem ihtilaftan kurtulmak hem de diğer mezheplerin görüşü olan sünneti yerine getirmek için imkânlar ölçüsünde müvâlât şartına uymak ihtiyata daha uygundur.²⁸

1.1.2. Çocuğun Malından Zekât Vermenin Hükümü

Zengin çocuğun malından zekâtın verilip verilmemesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Farklı görüşlerin meydana gelmesinin ana sebebi olmasa da bu nedenlerden biri vâv harfinin anlamlarından kaynaklanmaktadır. Farklı görüşlere konu olan âyet şöyledir:

“Namazı hakkıyla kılın ve zekâtı verin”²⁹

Âyette iki cümle vardır. Birincisi “Namazı hakkıyla kılın.” İkincisi ise “Zekâtı verin.” cümleleridir. Birinci cümle ikinci cümleye vâv harfiyle atfedilmiştir. Hanefî fakihlere göre çocuk baliğ olmadan namazla emredilemediğine göre önceki cümleye atfedilen zekâtla da emredilemez. Hanefî fakihler bu düşüncelerine, çocuktan günah kaldırıldığı hadisini, zekâtta niyetin gerekli olduğunu ancak çocuk niyet etme ehliyetine sahip olmadığı ve zekâtı veren kişinin rızasının gerektiğini fakat çocuk rıza ehliyetine sahip olmadığı gibi delil ve gerekçeleri dayanak göstermişlerdir.³⁰

Malikî, Şafîî ve Hanbelîler'e göre ise çocuğun malının zekâtı verilmelidir. Bunlara göre âyette ikinci cümle birinci cümleye atfedilse de ikinci cümle olan “Zekâtı verin.” cümlesi eksiksiz/tam bir cümle olduğu için birinci cümleden bağımsız düşünülmelidir. Öte yandan bedenî ve malî ibadetlerin birbirinden farklı oluşu, Mu'âz b. Cebel'in Yemen'ne gönderildiği zaman Hz. Peygamber'in ona tavsiyesi ve sahabenin uygulamaları gibi gerekçeler de bunların delilleri arasındadır.³¹

26 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/56; Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *Muğni'l-Muhtac ilâ Marifet Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/192; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/102.

27 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyuddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 3/132.

28 Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *Neylü'l-Evtâr*, thk. İsmâuddin es-Sebabî, (Mısır: Dârü'l-Hadis, 1993), 1/220-221.

29 Âyetin Arapça metni: “وأقيموا الصلوة وأتوا الزكاة” Nûr, 24/56.

30 Gaznevî, Ebû Hafs Ömer b. İshâk b. Ahmed eş-Şiblî, *el-Ğurretü'l-Münife fî Tahkîki Ba'di Mesâilil-İmâm Ebî Hanîfe*, (b.y.: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1986), 49-50.

31 Haraşî, *Şerhü Muhtasarı Halil*, 2/178; Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbâs b. Osman b. Şafîî b. Abdülmuttalib, *el-Üm*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 7/199; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/465.

Çocuğun malından zekâtın verilmesi gerektiği görüşü Malikî, Şafîî ve Hanbelî fakihler olan büyük çoğunluğun görüşüdür. Hanefî fakihlerin savunduğu görüş ise bizzat bazı Hanefî usulcüler tarafından da kabul edilmemiştir. Serahsî konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Ashabımızdan bazıları “Namazı hakkıyla kılın ve zekâtı verin” şeklindeki âyette ikinci cümlenin birinci cümleye atfedildiğini ve onun hükmünü aldığını iddia ederek çocuk zekât vermekle mükellef sayılmaz demişlerdir. Fakat onların bu düşüncesi fâsiddir. Çünkü bu düşünceye göre hareket edilirse âyette olmayan bir hükme göre hareket etmek ve diğer delilleri bunun için yok saymak demektir. Hâlbuki her iki cümle birbirinden bağımsız cümlelerdir. Âyette bulunan vâv harfi nazım/istinâf vâvidir. Bu harf, atıf harfi olmadığı için ikinci cümle birinci cümleden bağımsızdır ve onun hükmünü almaz.”³² Netice itibarıyla atıf harfiyle atfedilen “Zekâtı verin.” ifadesi, “Namazı kılın.” ifadesinden bağımsız, tam/eksiksiz bir cümledir ve anlamı geneldir. Dolayısıyla çocuğu da kapsamaktadır. O halde çocuğun malından da zekât verilmelidir.

Çocuğun malında zekâtın vacip olduğunu; ancak çocuk âkıl bâliğ olduktan sonra çocukluk dönemindeki zekâtın tümü aynı anda verilir diyen başka bir görüş vardır. İbn Mes’ûd (v. 32/652) ve Evzâî (v. 157/774) gibi fakihlerin içtihadı olan bu görüş, diğer iki görüşü de içine almaktadır.³³ Esasen bu görüş hem zekâtı veren hem de alan kişiler için daha makuldür. Zira hak sahiplerinin hakkı zayı olmadığı gibi çocuk bâliğ olduktan sonra rıza ehliyetine sahip olur ve görevini ifa eder.

1.1.3. Âlimlerin Müteşabih Âyetleri Bilmesi

Harflerin cümlelerin anlamına etkisi fikhî hükümlerde olduğu gibi itikâdî konularda da olmaktadır. Harflerin farklı anlamlandırılmasından dolayı itikâdî konularda da farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Farklı görüşlere konu olan âyet şöyledir:

“Sana kitabı indiren odur. Onun bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir, bir de ilimde yüksek payelere erişenler.”³⁴

Mealinden de anlaşıldığı gibi âyet muhkem ve müteşabih âyetler hakkındadır. Müteşabih âyetler, anlamı kapalı olan ve birbirine benzeyen âyetler demektir.³⁵ Bu âyetlerin anlamı Allah indinde malumdur. Ancak kullar bu

32 Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, 1/273.

33 Şafîî, *el-Umm*, 7/199; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/465.

34 Âyetin arapça metni: “هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانا به كل من أولوا الألباب. عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب.” Âli İmran, 3/7.

35 Zekeşî, Ebû Abdillah Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *el-Bahrü'l-Muhîr fî Usûli'l-Fikh*, (b.y.: Dârü'l-Kütübi, 1994), 2/190-191.

âyetlerin anlamını bilebilir mi? Bu konu kelimat âlimleri arasında olduğu gibi fakihler arasında da tartışılmış ve konuya birçok usûl kitabında yer verilmiştir.³⁶ Âyette geçen (والراسخون) ifadesinin başındaki vâv harfi atıf harfi olarak kabul edilirse, anlam şu şekilde olur: "... Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir." Mu'tezile ve Ebü'l-Hasen el Eş'arî (v. 324/935) gibi âlimlerin görüşü bu yöndedir. Ancak vav hârî ibtida/isti'naf anlamında ise o zaman anlam şu şekilde olur: "... Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık, hepsi rabbimizin katındandır, derler." Kaynaklarda bu görüş usûl ve kelimat âlimlerinin görüşü olarak geçmektedir.³⁷ İmam Gazzâlî (v. 505/1111) vâv harfinin hem atıf hem de istînaf/cümle başlama harfi olabilir diyerek âyete her iki görüşe göre anlam verilebileceğini vurgulamıştır.³⁸

Esasen vâv harfinin atıf harfi olması ve (الراسخون) ifadesinin (الله) lafzı celâle atfedilmesi daha uygun gözükmektedir. Böylece âlimlerin diğer insanlardan farklı olduğu ortaya çıkacaktır. Elbette ki onların da künhüne vakıf olamayacakları birtakım bilgiler olabilir. Kıyamet ve ecelin zamanını ilim erbabı dahi bilemez. Bu bilgiler ancak Allah'a malum olan şeyler kabilindedir. Ancak Kur'an'da anlamı bilinmeyen ya da mühmel/anlamsız şeyin olması düşünülmediği için ilimde yüksek pâye elde edenler müteşâbih âyetler hakkındaki bilgilere sahip olabilirler. Nevevî konuyu şu şekilde izah etmektedir: "Âlimler, vâv harfinin atıf ya da istînaf anlamında olduğu noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun neticesinde ilimde yüksek mertebeye ulaşanların müteşâbih âyetlerin anlamını bilip bilmediği hususunda farklı düşünmüşlerdir. Esasen vâv harfi her iki şekilde de kabul edilebilse de atıf anlamında kabul edilmesi daha isabetlidir. Bu yüzden ashabımız ilimde derinleşenlerin de müteşâbih âyetlerin anlamını bilebileceklerini ifade etmişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ'nın hiçbir mahlûkun anlamını bilmediği bir şeyi Kur'an'da inzal etmesi düşünülemez."³⁹ O halde ilimde yüksek mertebeye ulaşanların da müteşâbih âyetlerin bilgisine vakıf olmaları mümkündür.

1.1.4. Besmele Çekilmeden Boğazlanan Hayvanın Etinin Hükmü

Fakihler besmele çekmeden boğazlanan hayvanın etinin yenmesi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu farklı görüşlerin meydana gelmesinin sebebi Kur'an'ın zahirinin rivayet edilen sünnetle teâruzundan ve vâv harfine yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Farklı görüşlere konu olan âyet şöyledir:

36 Bkz. Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (b.y.: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 1/84; Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 2/43.

37 Zekeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 2/191.

38 Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi, (b.y.: Dârü'l-Kütbi'l-İlmiyye, 1413/1993), 85.

39 Nevevî, *el-Minhâc*, 16/218.

“Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır.”⁴⁰

Âyette bulunan “وإنه لفسق” ifadesinde kullanılan vâv harfi farklı görüşlere göre istînaf atıf ve hâl edatı olarak kabul edilmiştir. Vâv harfine farklı görev ve anlamların yüklenmesi farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

İstînaf kabul edenlerin gerekçesi şudur: “وإنه لفسق” cümlesi isim cümlesidir. İsim cümlesinin fiil cümlesi olan “ولا تأكلوا مما...” cümlesine atfedilmesi isabetli değildir. Bu yüzden vâv harfinin istînaf anlamında olması gerekir. Atıf harfi olduğunu iddia edenlere göre ise Arapçada isim cümlesinin fiil cümlesine atfedilmesi az da olsa caizdir. Üstelik nahiv ilminin önde gelen âlimlerinden Sibeveyhî buna cevaz vermiştir.⁴¹ O halde isim cümlesi olan “وإنه لفسق” cümlesini fiil cümlesi olan “ولا تأكلوا مما...” ifadesine atıf etmekte hiçbir mahzur bulunmamaktadır. Bunlara göre unutkanlık durumu hariç besmele okumadan boğazlanan hayvanın etinden yenmez. Bu görüşü savunanlar Hanefî fakihlerdir.⁴² İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel’den nakledilen meşhur görüş de bu yöndedir. Hz. Ali, İbn Abbas, Said b. Müseyyeb, Atâ, Tâvûs, Hasan Basrî gibi sahâbe ve tabiûndan da bu görüş nakledilmiştir.⁴³

Âyette kullanılan vâv harfinin hâl anlamında olduğunu kabul edenlere göre “فسق” ifadesinin anlamı, putların isimleri anılarak hayvan boğazlamaktır. Zira aynı surenin 145. âyetinde “فسق” ifadesi “Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvan”⁴⁴ şeklinde açıklanmıştır. Böylece âyetin anlamı şu şekildedir: “Putların isimlerinin anılması halinde/durumunda Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin.” Bu anlama göre putların adı anılarak boğazlanan hayvan etlerinin dışında besmele okunmadan boğazlanan hayvanların eti yenir. Bu görüşü Şafiî fakihler savunmuştur.⁴⁵ Ayrıca İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel’den de bu yönde bir rivayet bulunmaktadır.⁴⁶ Âyette kullanılan vâv harfini hâl anlamında kabul edenler karşıt görüşün delillerini şu gerekçelerle reddetmişlerdir: Vâv harfi atıf edatı olamaz. Çünkü atıf edatı olarak kabul edilirse bu edatın kendinden sonra gelen unsuru önce geçen unsura bağlaması gerekir. Böylece isim cümlesinin fiil cümlesine atfedilmesi gerekir ki bu da ilim erbabınca ayıplanmıştır.

40 Âyetin Arapça metni şu şekildedir: “ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، وإنه لفسق.” En’âm, 6/121.

41 Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali b. Adil el-Hanbelî, *el-Lübâb fî Ulûmi’l-Kitâb*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998), 8/405.

42 İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahrü’r-Râik Şerhü Kenzi’d-Dekâik*, (b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İslâmi), 7/11.

43 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/210; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/388; İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye), 3/326.

44 En’âm, 6/145.

45 Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, 6/105.

46 İbn Cizzî el-Kelbî, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah, *el-Kavânînu’l-Fıkhîyye*, (b.y.: ts.), 1/124; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/388.

Esasen her iki görüş sahiplerini destekleyen deliller vardır. Fakat Şafîî fakihlerin delilinin daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Şöyle ki, görüldüğü gibi “فسق” kelimesi bizzat Kur’ân tarafından “putların isimlerinin anılması” anlamında tefsir edilmiştir. Diğer taraftan bu konuda Hz. Aîşe’den rivayet edilen şu hadis de Şafîî fakihleri destekler mahiyettedir: Rivayete göre Hz. Peygamber’e sahâbeden birileri, “Ey Allah’ın resulü yeni Müslüman olmuş bazı kimseler bize hayvan eti getirmektedir. Hayvan boğazlanırken besmele okuyup okumadıklarını bilmiyoruz. Bize getirilen eti yiyelim mi?” sorusuna Hz. Peygamber, “Size getirilen eti yediğinizde besmele okuyup yiyebilirsiniz.” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁷ Bu hadisten anlaşıldığına göre boğazlandığında okunmayan besmele yemek esnasında okunursa yeterli olur. Konu hakkında İbn Abbas’tan yapılan şu rivayet gayet açıktır: “Bir Müslüman besmele okumadan bir hayvan boğazlarsa onun etinden yesin. Çünkü Müslümanın içinde Allah’ın isimlerinden bir isim vardır.”⁴⁸ Bu delil ve gerekçelerden vâv harfinin hâl anlamında kullanılmasının daha isabetli olduğu ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki kalabalıkların çoğaldığı günümüzde ve ecnebi devletlerde, birçok insanın alışveriş yaptığı kasabı tanımadığı bilinen bir gerçektir. Bu görüşe hare hareket edilirse kolaylık sağlanmış olur. Fakat durum bu olsa da yani Şafîî fakihlerin görüşünde kolaylık olsa da ihtiyata binaen büyük çoğunluğun görüşüne göre hareket etmek daha uygundur.

1.2. Fâ (ف) Harfi

Farklı hükümlerin meydana gelmesine sebep olan harflerden biri de “fâ” harfidir. Atıf harflerinden olan fâ edatı rabıta ve ziyade olmak üzere iki farklı şekilde kullanılır. Asıl anlamı tertip/sıralama ve tâkîp/ardı sıra olmakla beraber sebebiyet anlamında da kullanılmaktadır.⁴⁹

1.2.1. İlâ Yapan Kimsenin İlâ’dan Dönme Zamanı

İlâ bir kimsenin yemin ederek, adak ya da bir şarta bağlayarak eşiyle cinsel ilişkiyi dört ay ya da dört aydan fazla bir zamanda kendisine yasaklaması demektir.⁵⁰ İlâ yapan bir kimsenin ilâdan dönme zamanı hakkında farklı görüşler vardır. Farklı görüşlere konu olan âyet şöyledir:

“Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir.”⁵¹

Konuyla ilgili farklı görüşlerin meydana gelmesinin sebebi “فإن فاؤا” ifadesinin başında kullanılan fâ harfidir. Fakihlerden bir kısmına göre fâ harfi

47 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (b.y.: Dârü İhyâ’i’l-Kütübî’l-Arabîyye, ts.), 2/1059.

48 Dârekutnî, Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud b. en-Numan, *Sünenü Dârekutnî*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 5/534.

49 Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî*, 2/364.

50 Dödüren Hamdi, “İlâ”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/61-62.

51 Âyetin Arapça metni şöyledir: “للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم.” Baka-ra, 2/226.

zamandaki tertibi ifade eder. Bu görüşte olanlara göre îlâdan dönüşün ya da boşamanın dört aylık süre bittikten sonra olması gerekir. Süre bittikten sonra îlâ yapan kimseden îlâdan dönmesi ya da boşaması arasında tercih yapması istenir. Bu görüş Mâlikî, Şafîî ve Hanbelîler'in görüşüdür. Bunlara göre âyetin anlamı şu şekildedir: Dört ay ya da dört aydan fazla îlâda bulunan bir kimseye dört ay süre verilir. Dört aydan sonra îlâdan vazgeçerse Allah gafûr ve rahimdir. Yok, eğer boşama kararı verirse Allah semî' ve alîmdir. Bunlara göre, dört aylık süre bittiği halde koca ne îlâdan vazgeçer ne de hanımını boşarsa bizzat hâkim boşamayı gerçekleştirir.⁵²

Fakihlerden diğer bir kısmına göre ise fâ harfi zamandaki tertibe değil zikrî tertibe delalet etmektedir. Yani "فإن فاؤا" ifadesi her ne kadar "ترىص أربعة أشهر" ifadesinden sonra olsa da bu sadece zikrîdir hakiki değildir.⁵³ Bu görüşün sahipleri Hanefî fakihlerdir. Onlara göre âyetin anlamı şu şekildedir: Hanımlarına yaklaşmamaya yemin edenler, dört aylık süre bitmeden yeminlerinden vaz geçerlerse Allah gafur ve rahimdir. Ancak süre bittiği halde hanımlarına dönmezlerse sürenin bitmesiyle hanımlarından boşanmış olurlar. Bu görüş sahiplerine göre bu süre bittikten hemen sonra boşama kendiliğinden gerçekleşir.⁵⁴

Esasen her iki görüşü destekleyen delil ve gerekçeler bulunmaktadır. Ancak cumhurun ileri sürdüğü görüş daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Çünkü bu görüşü destekleyen birçok hadisin bulunmasının yanı sıra fâ harfi de bu görüşü desteklemektedir.⁵⁵ Asıl anlamı takip/ardı sıra olan fâ harfinden îlâ müddetinin bitiminden sonra vazgeçme ya da boşamanın olabileceği anlaşılmaktadır. Aksi halde fâ harfinin yerine takip/ardı sıra anlamı ifade etmeyen vâv harfi kullanılırdı. Öte yandan sahâbe ve fakihlerin birçoğunun bu görüşte olması, bu görüşün daha kuvvetli olduğunu göstermektedir.⁵⁶

1.2.2. Kasten Adam Öldürmede Kefaretin Ödenmesi

Kasten adam öldüren bir kimse, kısas hükmü gereği öldürülür. Bu konuda fakihler görüş birliği içindedir. Ancak kâtile kefarete gerekip gerekmediği noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Farklı görüşlerin meydana gelmesine fâ harfinin yanı sıra vârit olan hadisler sebep olmuştur. Farklı görüşlere konu olan âyet şöyledir:

52 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/119; Umrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmam eş-Şafîî*, thk. Kasım Muhammed en-Nuri, (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 10/302; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/553.

53 Zikrî tertip, konuşmada her ne kadar ma'tuf, matuf aleyhten sonra olsa da zaman bakımından ögle değildir. Bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvi'l-vâfi*, 3/573.

54 Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr*, (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 3/153.

55 Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer, *Fethü'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 9/428-429.

56 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 10/341; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/553.

“Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.”⁵⁷

Âyette kasten adam öldüren kimseye verilecek ceza açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu ceza ebedi olmak üzere cehennemde kalmaktır. Fakihlerden bir kısmı bu cezaya kefaret cezasını eklemiş, diğer bir kısmı ise bunu kabul etmemiştir. Kefaret ekleyenlerin gerekçesi şöyledir: Hata ile adam öldüren kimsenin suçu kasten öldürene nazaran daha küçüktür. Buna rağmen kefaret ödemek zorundadır. O halde kasten öldürene de kefaret şart koşulmalıdır. İmam Şafiî ve bir görüşünde Ahmed b. Hanbel bu görüştedir.⁵⁸ Kefaret cezasını gerekli görmeyenler ise fâ harfine yükledikleri anlamı delil göstermişlerdir. Bunlara göre şart edatı olan “مَنْ” kelimesinden sonra gelen “فجزاؤه جهنم” ifadesinin başında fâ harfi kullanılmıştır. O halde “فجزاؤه جهنم” ifadesi şart edatı olan “مَنْ” edatının cezası (cezâu’s-şart) konumundadır. Şart edatının cezası olan ifadenin tam olması, başka bir ifadeye ihtiyaç duymaması gerekir. Eğer “فجزاؤه جهنم” cezasına kefaret eklenirse cezâu’s-şartın bir kısmı zikredilmiş, diğeri zikredilmemiş olur ki bu da doğru değildir. O halde zikredilen cezaya kefaret cezası eklenemez. Bu görüş Hanefî, Malikî ve bir kısım Hanbelî fakihlerin görüşüdür.⁵⁹ Bâbertî konuyla ilgili şu ifadeyi kullanmıştır: “Kasten adam öldüren kimsenin cezasına kefaret cezası eklenemez. Çünkü başında fâ harfinin kullanıldığı cezâu’s-şart cümlesi cezanın tümünü kapsamalıdır. Kefaret cezası buna eklenecek olursa ceza cümlesinin bir kısmı zikredilmiş diğeri zikredilmemiş olur. Bu da doğru değildir.”⁶⁰

Her iki görüşün delil ve gerekçeleri karşılaştırıldığında Hanefî fakihlerin delil ve gerekçelerinin daha kuvvetli olduğu ortaya çıkacaktır. Zira hata ile adam öldüren kimsenin durumu kasten adam öldüren kimsenin durumundan hemen önce geçmiştir. Bu âyette hatayla adam öldüren kimse kefaretle cezalandırılmıştır. Kasten adam öldüren kimsenin konu alındığı âyette ise bu yönde herhangi bir açıklama yoktur. Kasten adam öldüren kimsenin kefaret vermesi gerekli olsaydı fâ harfinden sonra gelen ceza cümlesinin içinde bu hüküm açık bir şekilde ifade edilirdi. Âyette bu yönde bir ifade olmadığına göre kefaret gerekli değildir.

1.3. Sümme (نم) Harfi

Atıf harflerinden biri de sümme’dir. Bu harf, hükümde teşrik/birliktelik, mutlak tertîp ve terâhi/tehîri tertip olmak üzere üç anlama gelir.⁶¹ Bu harf kullanıldığı birtakım yerlerde fakihler arasında farklı görüşlerin meydana gelmesine sebep olmuştur.

57 Âyetin Arapça metni şu şekildedir: “ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها.” Nisâ, 4/93.

58 Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, 5/275; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/516.

59 Desûkî, Muhammed b. Arefe, *Hâşiyetü’l-Desûkî alâ Şerhi’l-Kebîr*, (b.y.: Dârü’l-Fikr, 4/286; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/516.

60 Bâbertî, Muhammed b. Muhmud Ekmelüddin Ebû Abdillâh, *el-Înâye Şerhü’l-Hidâye*, (b.y.: Dârü’l-Fikr, ts.), 10: 210.

61 Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî*, 2/365.

1.3.1. Abdestte Tertibin Hükmü

Abdestte tertip hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakihlerden bir kısmına göre abdestte tertip farz, diğer bir kısmına göre ise sünnettir. Farklı görüşlere konu olan hadis şöyledir:

Rivayete göre adamın biri Abdullah b. Zeyd'e "Hz. Peygamber nasıl abdest alırdı?" diye sormuş. Abdullah b. Zeyd biraz su istemiş ve abdest almaya başlamıştır. Suyu iki sefer eline döktükten sonra ellerini yıkadı. Daha sonra ağzını ve burnunu üç sefer çalkaladı. Daha sonra yüzünü üç defa yıkadı. Daha sonra dirseklerine kadar üç sefer yıkadı. Daha sonra elleriyle başını meshe-derek, ellerini başının ön tarafından arka tarafına götürüp getirdi. Sonunda ayaklarını yıkadı."⁶²

Kaynaklarda bu hadise benzer sümme harfiyle rivayet edilen birçok hadis bulunmaktadır.⁶³ Bu hadislerde Hz. Peygamber'in abdest alması rivayet edilirken abdest organları sümme harfiyle birbirine atfedilmiştir. Bu da abdestte tertibin farz olduğunu göstermektedir. Zira sümme tertip ve terâhî/ daha sonra anlamında kullanılmaktadır. Şafiî fakihler ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel bu görüşü savunmuştur.⁶⁴

Tertibin farz değil sünnet olduğunu iddia edenler ise sümme harfinin tertip anlamında olduğunu kabul etmekle birlikte rivayet edilen hadisler ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanarak tertibin vacip değil sünnet olduğunu savunmuşlardır.⁶⁵

Atıf harflerinden vâv edatının tertip hükmüne etkisi konusunda meseleyi ele aldığımız için burada tekrarlamıyoruz.

1.3.2. Yemin Bozulmadan Önce Kefaretin Verilmesi

Yemin/kasem edilmeden kefarete gerekli hale gelmez. Yemin edildikten bozulduktan sonra kefarete vacip olur. Fakihler bu iki meselede görüş birliği içindedir. Ancak yemin bozulmadan kefaretin verilebilmesi noktası tartışmalıdır. Bu tartışmaların sebebi rivayet edilen hadisler ve sümme harfidir. Sümme harfi bağlamında farklı görüşlere konu olan hadis şöyledir:

"Yemin ettikten sonra başka bir durumun, daha hayırlı olduğunu düşünürsen yeminine kefarete ver daha sonra en hayırlısı ne ise onu yap."⁶⁶

62 Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebü Abdillâh, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zehîr b. Nasır, (b.y.: Dâru Tevkî'n-Necât, 1422), 1/48.

63 Bkz. Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Ebâhi el-Medenî, *el-Muvattâ'*, thk. Bişâr Avvâd Maruf, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1412), 1/50; Müslim, Müslim b. el-Haccac Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, (Beirut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/204.

64 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 1/139; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/162.

65 İbn Abdilber, Ebü Amr Yusuf b. Abdillâh *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ'*, tah. Mustafa b. Ahmed, (Mağrip: Vizâretü umûmî'l-evkâf ve'ş-şüûnî'l-İslâmiyye, 1387), 2/89.

66 Hadisin Arapça metni şöyledir: "إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير" Ebü Davud, Süleyman b. Aş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî,

Hadisin metninden yemin bozulmadan kefaretin verilebileceği üstelik bunun vacip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü “*ثُمَّ أَنتَ الَّذِي*” şeklindeki ifadede emir kipi kullanılmış bu da vücûbu gerektirir. Hâlbuki yemin bozulmadan kefaret vacip olmaz. Bütün fakihler bu konuda görüş birliği içindedir. Fakat yemin bozulmadan kefaretin verilmesi caiz midir? Bu konuda üç görüş bulunmaktadır.

Birinci görüşe göre yemin bozulmadan kefaret vermek caiz değildir.

İkinci görüşe göre yemin bozulmadan da kefaret vermek caizdir.

Üçüncü görüşe göre yemin bozulmadan orucun dışındaki kefaretler verilebilir.

Birinci görüşü savunanlar Hanefî fakihlerdir. Bunlara göre sümme harfi mutlak cem' anlamında ve vâv harfinin yerinde kullanılmıştır. Hadisin metninde her ne kadar kefaretin edası yeminin bozulmasından önce zikredilse de hakikatte yeminin bozulması kefareten öncedir. Serahsî konuyla alakalı şu ifadeyi kullanmıştır: “Hadiste kullanılan sümme, mecazen vâv harfinin yerinde ve anlamında kullanılmıştır. Çünkü yemin bozulmadan kefaret ödenmez. Bu durumda emir kipi olan “*أَنْتَ*” ifadesi de asıl anlamında kullanılmış olur. Fakat sümme harfi asıl anlamında kullanılırsa yemin bozulmadan kefareti vermek vacip sayılacak. Bunu ise hiçbir fakih kabul etmemektedir.”⁶⁷

İmam Malik'ten hem birinci hem de ikinci görüş rivayet edilmiştir. Ancak onun “Bana göre yemin bozulduktan sonra kefaretin verilmesi daha sevimlidir.” şeklindeki ifadesinden kefaretin, yemin bozulduktan sonra verilmesini tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁸

Üçüncü görüş Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür.⁶⁹ Ancak İbn Hanbel'e göre oruç dahi olsa yemin bozulmadan da yerine getirilebilir.⁷⁰ Bu görüşte olanlar hadisin metninde yeminin bozulması kefareten sonra ve sümme harfiyle zikredildiğini delil göstermişlerdir. Sümme harfinde tertip anlamı olduğuna göre yemin bozulmadan da kefaret verilebilir demişlerdir. Öte yandan bu yönde başka hadisler de bulunmaktadır.⁷¹ Onlara göre hadis metninde geçen “*أَنْتَ*” şeklindeki emir kipinin anlamı, karşıt anlamda hadisler vârit olduğu için mecaz kabul edilmiştir.

Esasen konuyla alakalı vârit olan hadisler göz önüne alındığında yemin bozulmadan da kefaretin verilmesinin caiz olması gerekir. Bu durumda süm-

Sünenü Ebî Dâvud, thk, Muhammed Muhyüddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 3/229.

67 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/120.

68 Sahnûn, Abdüsselam b. Said b. Habib et-Tenûhî, el-Müdevvene, (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/579; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/182.

69 Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 15/291.

70 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/520.

71 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/182; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/520-521.

me harfi hakiki anlamında kullanılmış olur. Ancak emir kalıbından vücûp değil mecazen cevaz anlaşılmalıdır. Zira yemin bozulduktan sonra kefarete verilir anlamında hadisler de rivayet edilmiştir. Fakihler arasında meydana gelen farklı görüşlere muvafık olmak için Hanefî fakihlerin içtihadına göre hareket ederek kefareti yemin bozulduktan sonraya bırakmak daha isabetlidir. Bu durumda sümme harfi vâv harfinin yerine kullanılmış olur ki atif harflerinin birbirinin yerine kullanılması yaygındır. Kaldı ki İmam Mâlik ve İmam Şafiî de bunun daha münasip olduğunu ifade etmişlerdir.⁷²

1.4. Ev (أ) Harfi

Hükümde farklı görüşlerin meydana gelmesine sebep olan harflerden biri de ev (أ) harfidir. Ev harfinin tahyîr (tercih serbestliği), ibâhe (serbestlik), taksim ve şüphe gibi anlamları vardır. Ayrıca vâv ve bel (ب) gibi harflerin yerine de kullanılmaktadır.⁷³

1.4.1. Eşküyalara Verilmesi Gereken Ceza

Eşkuya: Dağda, kırdan yol kesen, adam soyan ve öldüren, yasadışı eylemlerde bulunan silahlı topluluklar şeklinde tarif edilmektedir.⁷⁴ Tarifte yer verilen her bir suç için ayrı cezalar öngörülmüştür. Bu cezalar âyette açık bir şekilde ifade edilse de hangi suça hangi cezanın verileceği belirtilmediği için farklı görüşler meydana gelmiştir. Konuyla ilgili âyet şöyledir:

“Allah’a ve Peygamber’ine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri ya asılmaları veyahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir.”⁷⁵

İfade ettiğimiz üzere âyette cezalar açık bir şekilde sayılmıştır. Fakat hangi suça hangi cezanın verileceği noktasında belirsizlik vardır. Üstelik cezalar arasında ev (أ) harfinin kullanılması hangi suça hangi cezanın uygulanması gerektiği noktasında belirsizliği arttırmıştır. Dolayısıyla ev harfinin tahyîr ya da taksim anlamında olduğu tartışılmış bu tartışma hükme de sirayet etmiştir.⁷⁶ Ev harfinin tahyîr anlamında olduğunu ileri süren Maliki fakihlere göre, yol keserek insan öldürenler ya da mallarını çalanlar veyahut onları korkutanlar, imamın âyette zikredilen cezalardan takdir edeceğiyle cezalandırılırlar. Bu görüşe göre yol keserek halkın malını zorla alanlara imam, öldürme cezası verebilir.⁷⁷ Nitekim Kurtubî (v. 671/1273) ve İbn Kesîr (v. 774/1372)

72 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 8/275.

73 Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 2/365.

74 Komisyon, (Kuveyt: *el-Mevsu'atü'l-fikhîyyetü'l-Kuveytiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmîyye, 1427), 17/153.

75 Âyetin Arapça metni: “إنما جزاؤا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أو ينقوا أو ينفوا من الأرض أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض” Mâide, 5/33.

76 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/239.

77 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/239.

gibi müfessirler bu âyette kullanılan ev harfinin tahyîr anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁸

Hanefî, Şafîî ve Hanbelî fakihlere göre âyette kullanılan ev harfi taksim anlamındadır. Bunlara göre ev harfi sadece ceza çeşitlerini belirtmek için kullanılmıştır. Cezaların suça göre olması gerektiği ilkesine göre her bir suça uygun ceza verilmelidir.⁷⁹ İmam Şafîî, İbn Abbas'ın da bu görüşte olduğunu ve âyeti şu şekilde tefsir ettiğini ifade etmiştir: "Eşkiyalar, halkı öldürüp mallarını çalsalar asılarak öldürülürler. Sadece öldürseler onlar da asılmadan öldürülürler. Sadece malları zorla alsalar, onların çapraz olmak üzere elleri ve ayakları kesilir. Yollarda halkı sadece korkutsalar, başka yere sürgün edilirler."⁸⁰ Bunlara göre İbn Abbas'ın yapmış olduğu bu tefsirden ev harfinin taksim için olduğu ve her suçun cezasının ayrı ayrı belirtildiği anlaşılmaktadır.

Hanefî, Şafîî ve Hanbelî fakihlerin delillerinin daha kuvvetli olduğu ortadadır. Zira şartlar ne olursa olsun adalet prensibi gereği işlenen suça, uygun cezanın verilmesi gerekir. Başka bir âyette "Suçun cezası misliyle verilir."⁸¹ ifadesi de buna işaret etmektedir. Konuyla ilgili olarak Kasânî şu ifadeleri kullanmıştır: "Bu âyette tahyîr anlamı icra edilemez. Çünkü eşkiya hem insanları öldürür hem de halkın malını zorla alsa bunun cezası sadece sürgün olamaz."⁸² O halde ev harfinin taksim anlamında olması daha isabetlidir. Böylece suça göre ceza verilmiş ve adalet sağlanmış olur.

2. Cer harfleri

Cer harfleri, kendinden önce kullanılan kelimenin anlamını sonraki kelimeyle birleştirir. Bu harfler sadece isimlere dâhil olarak sonunu cer/esre yaparlar.⁸³ Bâ (ب), ilâ (إلى) ve min (من) gibi harfler cer harflerindedir. Bunların birbirinin yerine kullanılması ve farklı anlamlara gelmesi, farklı hükümlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Konunun bütünlüğünü sağlamak bakımından bunları incelemekte fayda mülâhaza etmekteyiz.

2.1. Cer Harflerinden bâ (ب)

Cer harflerinin başında bâ (ب) edatı gelmektedir. Bu harf, birçok anlamda kullanılır. İsti'âne, musahabe, ilsâk, ta'diye, sebebiye ve zarfiye bunlardan bazılarıdır.⁸⁴ Bâ harfi fakihler arasında farklı görüşlerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Şimdi de bu harfin sebep olduğu farklı görüşleri ele alacağız.

78 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/90; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdevi, İbrahim Etfîş, (Kahire: 1964), 6/152.

79 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/93; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13/254; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/145.

80 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/94; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/145; Şafîî, *el-Umm*, 6/164.

81 Şurâ, 42/40.

82 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/93.

83 İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdülhüseyn, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 1/408.

84 Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 2/88.

2.1.1. Abdestte Başın Meshedilmesi

Başın meshedilmesi abdestin farzlarından biridir. Bu konuda bütün fakihler görüş birliği içindedir. Ancak meshedilmesi gereken miktar hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Farklı görüşlerin meydana geldiği âyet şöyledir:

“...Başlarınızı meshedin...”⁸⁵

Abdestte başın meshedilmesi gereken miktar hakkında dört mezhebin görüşü farklıdır.

Hanefî fakihlere göre başın dörtte biri meshedilmesi gerekir.⁸⁶

Malikî fakihlere göre gerek erkek gerekse kadın başın tamamını meshetmelidir.⁸⁷

Şafîî fakihlere göre az dahi olsa mesih isminin verilebileceği miktar meshedilmelidir.⁸⁸

Hanbelîler’e göre erkekler başının tamamını meshetmesi gerekirken, kadınlar başının ön tarafını meshetmesi yeterlidir.⁸⁹

Hanefî fakihler bâ harfinin anlamından yola çıkarak başın dörtte birinin meshedilmesi gerektiği görüşündedirler. Pezdevî (ö. 482/1089) Hanefî fakihlerin görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: “Âyette kullanılan bâ harfi yapıştırmak/ilsâk (الصاق) anlamındadır. İlsâk anlamında olan bâ harfi mesheden şeye dahil olursa fiil direk meshedilen şeye isnâd edilmiş olur. Dolayısıyla bu şeyin tamamı meshedilmelidir. Duvarı elimle meshettim (مسحت الحائط بيدي) örneğinde olduğu gibi. Fakat bâ harfi meshedilen şeye dahil olursa fiil mesih aletine isnâd edilmiş olur ve aletin tamamını meshetmelidir. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olur: “وامسحوا أيديكم براءوسكم” yani “Elinizi başınızla meshedin.” Bunun anlamı şudur: Elinizi başınıza yapıştırtın. Bu durumda fiil meshedilen yere isnad edilmediği için başın tamamının meshedilmesi değil elin tamamının belki çoğunun kapladığı yerin meshedilmesi gerekir. Zira bir şeyin çoğunu meshetmek tamamını meshetmek demektir. Böylece başın bir kısmının meshedilmesi bu şekilde ortaya çıkmış oldu.”⁹⁰ Âyette geçen “وامسحوا براءوسكم” ifadesinin mücmel olduğu gerekçesiyle başın tamamının meshedilmesi gerekir diyen Hanefî fakihler de vardır.⁹¹

85 Âyetin Arapça metni: “وامسحوا براءوسكم...” Mâide, 5/6.

86 Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, 1/4.

87 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/15.

88 Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, 1/114.

89 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/93.

90 Pezdevî, Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hüseyn, *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 108.

91 Ebü’s-Senâ, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî, *Beyânü’l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni’l-Hâcib*, tah. Muhammed Mazhar Bekâ, (Suudi Arabistan: Dârü’l-Medenî, 1406/1986), 2/364. Mu’tezilî âlimlerden ve *el-Mu’temed fî usûli’l-fikh* adlı kitabın sahibi olan Ebü’l-Hasan bu konuyu mücmel ve mübeyyen başlığı altında ele al-

Malikî fakihler bâ harfinin tekîd/pekiştirme anlamında ya da sıla/zaid olduğunu savunmuşlardır. Bu durumda mesh fiili doğrudan meshedilen yer olan başa isnâd edilmiş olur ki o zaman başın tamamının meshedilmesi gerekir.⁹² Bu yönde Hz. Peygamber'den hadisler rivayet edilmiştir.⁹³ Öte yandan önde gelen dil âlimlerinden İbn Cinnî mesehe filinin bâ harfiyle ya da bâsız kullanılması arasında fark olmadığını iddia ederek başın tamamının meshedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁹⁴

Şafîî fakihlere göre bâ harfi müteaddi/geçişli fiilden sonra gelirse kısmiyet/teb'üz (تبعيض) anlamı taşır. Mesehe (مسح) fiili müteaddi olduğuna göre ondan sonra kullanılan bâ harfi teb'üz içindir.⁹⁵ O halde başın bir kısmının meshedilmesi yeterlidir. Ancak bâ harfinin teb'üz anlamında kullanılması tasvip edilmemiştir. Şafîî fakihlerden olduğu halde İmam Gazzâlî bunu yadırgamıştır. O, teb'üz anlamı bâ harfinden değil (مسح) kelimesinin masterından anlaşıldığını ifade eder. Ona göre gusül fiilinin masterında bütünlük anlamı, mesih fiilinin masterında ise kısmilik (تبعيض) anlamı vardır.⁹⁶

Ahmed b. Hanbelî'den başın tamamının meshedilmesi gerekir yönündeki rivayet meşhur olsa da ondan başın bir kısmının meshedilmesi yeterlidir şeklinde de rivayet vardır. Ona göre erkekler başının tamamını meshetmek zorunda olsa da kadınların başının ön tarafını meshetmesi yeterlidir.⁹⁷

Malikî ve Hanbelî fakihlerin görüşünü destekleyen hadisler olduğu için bunların görüşleri kuvvetlidir denilebilir. Ancak bir kısmının meshedilmesi yönündeki görüşlerin de delil ve gerekçeleri vardır. Zira Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi mesih ifadesinden yola çıkarak başın bir kısmının meshedilmesi de yeterlidir denilebilir. Çünkü meshetmek ifadesi çok miktar için kullanılabilir gibi az miktar için de kullanılabilir. Buna karşın re's kelimesinden yola çıkarak başın tamamının meshedilmesi gerekir. Çünkü re's kelimesi başın tamamı için kullanılmaktadır. O halde mümkün olması halinde başın tamamının meshedilmesi daha isabetlidir. Böylece bütün fakihlerin görüşüne göre amel edilmiş olur.

2.2. Cer Harflerinden İlâ (إلى)

Cer harflerinden biri de ilâ (إلى)'dir. İlâ harfi başta intiha/bitiş, tebyîn/açıklama ve musahabe/birliktelik anlamlarında kullanılmaktadır. Ayrıca ilâ, fî, min ve bâ harflerinin yerine de kullanılmaktadır.⁹⁸ Kol dirseklerinin ve

maktadır. (Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, 1/308.)

92 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 1/207.

93 Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, 1/48.

94 Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz, (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997), 3/164.

95 Râzî, *el-Mahsûl*, 1/379.

96 Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Beirut: Dârü'l-fikr, 1419/1998), 146.

97 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/93.

98 Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 2/73.

ayak aşık kemiklerinin abdestte yıkanıp yakınmaması ile ilgili tartışma, ilâ harfinin anlamından kaynaklanan bir ihtilafır. Ancak bu ihtilaf dört mezhep fakihleri arasında olmadığı için buna değinmeyeceğiz.

2.2.1. Dizin Avret Mahallinden Sayılması

Dizin avretten sayılıp sayılmaması fakihler arasında tartışılmıştır. Fakihlerden bir kısmı dizin avretten sayıldığını diğerleri ise avret olmadığını ileri sürmüştür. Farklı görüşlerin ileri sürülmesinin sebebi başta konuyla alakalı vârit olan hadisler olmak üzere ilâ harfine yüklenen anlamdır. Farklı görüşler şu hadiste meydana gelmiştir:

“Erkeğin avret yeri göbekten dize kadar olan kısımdır.”⁹⁹

Hanefî fakihler bu hadiste kullanılan ilâ (إلى) harfine dayanarak dizin avretten sayıldığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü ilâ harfi gaye/son anlamındadır. Bu da ilâdan sonra gelen şeyin hükme dahil olduğu anlamına gelir.¹⁰⁰ Buna göre hadiste kullanılan ilâ harfi me'e (مع) anlamındadır. Ayrıca diz bölgesi helal sınırının (dizden aşağı) ve haram (dizin üst tarafı) sınırının birleştiği yerdir. İhtiyata binaen dizin de avret sayılması daha uygundur.¹⁰¹

Malikî, Şafîî ve Hanbelî fakihlere göre ise diz bölgesi avret sayılmaz. Çünkü bunlara göre ilâdan sonra gelen şey mâ kablin hükmüne dahil değildir.¹⁰²

Esasen diz bölgesini avretten sayanların delilleri olduğu gibi saymayanların da delilleri vardır. Ancak avrettendir diyen Hanefî fakihlerin delilleri daha kuvvetlidir. Çünkü abdestte kolların yıkanması ile ilgili âyet olan (إلى المرفق) ifadesinde geçen ilâ harfi me'e (مع) anlamında kullanıldığı gibi burada da aynı anlamda kullanılması daha isabetlidir. Kaldı ki diz bölgesinin avret olduğunu “Diz bölgesi avrettendir (الركبة من العورة)”¹⁰³ şeklindeki hadis açık bir şekilde ifade etmiştir. İhtiyata binaen dahi olsa dizin avretten sayılması daha münasiptir.

2.3. Cer Harflerinden Olan Min (من)

Min (من) harfi, ismi cer yapan edatlardan biridir. Min edatı, ibtidâu'l-gâye (başlangıç zamanı ve mekânı), beyân, sebebiye ve teb'üz gibi anlamlarda; fî, 'an, lâm gibi harflerin yerinde kullanılmaktadır.¹⁰⁴

99 Hadisin Arapça metni şöyledir: “فإن ما تحت السرة إلى الركبة من العورة” (Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, 1/430).

100 Şâşî, Nizâmüddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak *Usûlü's-Şâşî*, (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 226.

101 Zeyla'i, Osman b. Ali b. Mahcen, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, (Kahire: Bulak, 1313), 1/95.

102 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1: 122; İbnü'l-Hümmâm, Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid b. Mesud, *Fethu'l-Kadîr*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 10/28; Useymîn, Muhammed Salih b. Muhammed, *eş-Şerhü'l-Mümti' alâ Zâdi'l-Müstakni'*, (b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1428), 2/160.

103 Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, 1/431. Hadisi rivayet eden Dârekutnî bu hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.

104 Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 2/70.

2.3.1. Teyemmüm Alınan Toprağın Tozlu Olması

Abdest almak için suyun olmaması ya da su olduğu halde kullanılması sakinliği olduğu durumlarda toprak kullanılır. Bu konuda fakihler görüş birliği içindedir. Ancak toprağın tozlu olması yüz ve kollara yapışmasının şart olup olmaması noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin ortaya çıkmasının sebebi âyette kullanılan min edatının farklı manalarda kullanılmasıdır.

“..su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin) yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin.”¹⁰⁵ şeklindeki âyette min harfinin anlamıyla ilgili farklı görüşler vardır. Bu farklı görüşlerden dolayı farklı hükümler meydana gelmiştir. Tûfî, bu âyette meydana gelen farklı görüşleri şöyle ifade etmiştir: Hanefî fakihlere göre min harfi ibtidâ’l-gaye/başlangıç anlamındadır. Şafiî ve Hanbelî fakihlere göre ise teb’üz anlamındadır. Min harfinin anlamındaki bu farklı görüşler hükme sirayet etmiştir. Hanefî ve Malikî fakihlere göre âyetin anlamı şu şekildedir: Teyemmüm yaparken meshin başlangıcını topraktan yapın. Başlangıcın topraktan olması toprak cinsinden olan cisimleri kapsamakta ve kum gibi toz barındırmayan cisimleri de içine almaktadır. Dolayısıyla toprağın tozlu olması ve abdest organlarına temas etmesi şart değildir. Böylece teyemmüm için elin duvar ve kaya gibi cisimlere sürülmesi dahi yeterlidir.¹⁰⁶ Şafiî ve Hanbelî fakihlere göre ise âyetin anlamı şu şekildedir: Toprağın bir kısmı/bazısı (tozlu olan) ile teyemmüm alın. Bu anlama göre toprağın bir kısmı olan tozun teyemmüm azalarına değmesi gerekmektedir.”¹⁰⁷

Konuyla alakalı birçok hadis vârit olmuştur.¹⁰⁸ Bu hadisler bağlamında min harfinin ibtidâ anlamında olmasının delilleri daha kuvvetli olsa da ihtiyata binaen tozlu toprağın kullanılması ve teyemmüm organlarına sürülmesi daha isabetli sayılır. Ancak Müslümanlar için Hanefî ve Malikî fakihlerin içtihadı daha kolaydır. Zira gemide ya da karlı bölgelerde yaşayanların toprak bulması zordur. Bu sebeplerden dolayı teyemmüm alınan toprakta tozun olmasını ve azalara değmesini şart koşturmak kolaylık sağlayacaktır. Kaldı ki bu âyette من edatının teb’üz anlamında olması da uzak bir ihtimaldir. Çünkü İbnü’l-Hümâm’ın da dediği gibi ba’z anlamında olan min edatının yerine ba’z kelimesinin kullanılabilmesi gerekir. Bu âyette min edatının yerine ba’z kelimesi kullanılmadığına göre min edatının teb’üz anlamında olamaz.¹⁰⁹ O halde teyemmümün toprak cinsinden olan duvar ve taş gibi cisimlerle yapılması yeterlidir.

105 Âyetin Arapça metni şöyledir: “فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه” Mâide, 5/6.

106 İbn Mâze, Ebü’l-Meâli Burhanüddin Mahmud b. Ahmed b. Abdiaziz b. Ömer, *el-Muhîtü’l-Bürhânî fi’l-Fikhi’n-Numânî*, tah. Abdülkerim Sami el-Cündî, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/144; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/76; Zekeşi, *el-Bahrü’l-Muhît*, 3/193.

107 Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, 2/652.

108 İbn Mâze, *el-Muhîtü’l-Bürhânî*, 1/144.

109 İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 1/129; Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî*, 2/70.

2.4. Cer Harflerinden Olan lâm (ج)

Lâm (ج) edatı cer harflerinden olup isimlerin sonunu cer yapan edatlarıdır. Temlik, ihtisas, ta'lîl ve intihâ (sonuç zamanı ve mekânı) anlamlarında olan lâm edatı, min, 'alâ ve fi gibi edatların yerinde de kullanılmaktadır.¹¹⁰

2.4.1. Zekâtın Dağıtılması

Kur'ân'da zekâtın dağıtılması gereken sınıflar belirtilmiştir. Zekât verecek kimse bütün zekatını bu sınıflardan sadece birine verebilir mi? Yoksa bütün sınıflara dağıtması mı gerekir? Bununla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu farklılığın meydana gelmesinin sebebi cer harfi olan ج edatına yüklenen farklı anlamlardır. Lâm harfine yüklenen anlamlardan dolayı şu âyette farklı görüşler ileri sürülmüştür:

“Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlar, âzât edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar.”¹¹¹

Fakihler, âyette geçen “للفقراء” ifadesinin başında bulunan lâm harfinin anlamı hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî, Malikî ve Hanbelîler'e göre lâm harfi istihkak ya da âkibet/sonuç, Şafiîler'e göre ise temlik anlamındadır. Lâm edatına yüklenen bu anlamlar farklı hükümlerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Hanefî, Malikî ve Hanbelîler'e göre verilmesi gereken zekât âyette zikredilen sınıflardan birine verilirse farz yerine gelmiş olur.¹¹² Çünkü bunlara göre lâm edatı istihkak anlamındadır. Yani lâm harfinin görevi sadece zekâtı hak eden ve zekâtın verilmesi gereken kimseleri belirlemek içindir. Ayrıca zekâtın verilmesindeki amaç ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermektir. Yoksa zekâtın bizzat bu sınıfların tümüne vermek değildir. Şafiîler'e göre ise “للفقراء” ifadesinde kullanılan lâm harfi temlik anlamındadır. Söz konusu sınıflar hükümde birlikteliği ifade eden vâv harfi ile “للفقراء” ifadesine atfedilmişlerdir. O halde zekâtın bütün sınıfları kapsayacak şekilde dağıtılması gerekir. Ayrıca bu ifadelerin her biri cem'/çoğul kalıbı ile ifade edildiği için ve cem' sayısı en az üç kişi olduğuna göre her sınıftan en az üç kişiye dağıtılması gerekir.¹¹³

İki görüş sahiplerini destekleyen hadisler, Hz. Peygamber ve sahabe uygulamaları mevcuttur. Ancak bu görüşler lâm edatının anlamı bağlamında değerlendirildiği zaman Şafiî fakihlerin görüşünün tatbik edilmesi zor olsa da daha kuvvetli gözükmektedir. Bu görüşe göre amel edildiği takdirde daha fazla ihtiyaç sahibine ulaşılmış olur ki zekât vermenin temel amaçlarından biri de

110 Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 2/77.

111 Âyetin Arapça metni şöyledir: “إنما الصدقات للفقراء والمساكين...” *Tevbe*, 9/60.

112 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/46; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2: 36; İbn Kudâme, *el-Muğ-nî*, 2/499.

113 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/478; Zekeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 5/55.

budur. Ancak bu görüşe göre hareket etmek oldukça zordur. Çünkü zekâtın verileceği kimsenin hangi sınıftan olduğunu tespit etmek başlı başına bir çalışma gerektirir. Ayrıca zekât malı az olduğu zaman onu sınıfların tamamına dağıtmak, verilecek miktarın azalmasına sebebiyet verecektir. Bu da onların ihtiyaçlarını karşılamanın önüne geçebilir. Zaten bu problemi göz önünde bulunduran İmam Şafî ve İbrahim en-Neha'î, verilmesi gereken zekât fazla ise sınıflara dağıtılır aksi halde bir sınıfa verilir demişlerdir.¹¹⁴ O halde maslahat göz önünde bulundurularak her iki görüşe göre de amel edilebilir.

2.4.2. Ganimet Malının Hz. Peygamber'in Akrabalarına Verilmesi

Fakihler ganimet mallarının Hz. Peygamber'in akrabalarına verilmesi hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Farklı görüşlerin meydana gelmesinin sebebi lâm harfine verilen farklı anlamlardır.

"Ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, Peygamber'e yakınlarına (akrabalarına)...aittir."¹¹⁵ şeklindeki âyette lâm harfinin manası bağlamında farklı görüşler oluşmuştur.

Âyette geçen "ولذي القربى" ifadesinin başında kullanılan lâm harfinin temlik anlamında olduğu ve öncesinde kullanılan vâv harfinin birliktelik gerektirdiğini ileri süren Şafî ve Hanbelî fakihler, ganimet malının hiçbir kayıt koymadan Hz. Peygamber'in akrabalarına dağıtılması gerektiğini savunmuşlardır.¹¹⁶ Üstelik Hz. Peygamber de aynı şekilde hareket etmiş ve Hz. Abbâs fakir olmadığı halde ona ganimetten pay vermiştir.¹¹⁷

Ancak Hanefî fakihler "ولذي القربى" ifadesinden sonra ihtiyaç kaydını koymuşlardır. Buna göre ihtiyaç sahibi olmayan Hz. Peygamber'in akrabalarına ganimetten pay verilmez.¹¹⁸ Şafî fakihler Hanefîler'in koyduğu kaydı dayanaksız olduğu gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Ayrıca Şafî fakihler âyette temlik ifade eden lâm edatının kullanılmasından hareketle ganimet malının bütün akrabalara verilmesi gerektiği sonucuna varmışlar.¹¹⁹ İmam Malik "ولذي القربى" ifadesinde kullanılan lâm harfine temlik anlamı vermediği için ganimet mallarının beytü'l-mâle bırakılması, imamın buradan ihtiyaç sahiplerine dağıtması gerektiğini savunmuştur. Şu hâlde ona göre âyette dile getirilen sınıflar, önemli olduğu için zikredilmişlerdir.¹²⁰

Şafî ve Hanbelî fakihlerin âyette geçen lâm edatına temlik anlamı vermeleri ve akraba ifadesine Hz. Peygamber'in bütün akrabalarını kapsayacak

114 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/478.

115 Âyetin Arapça metni şöyledir: "فأن لله خمسة وللرسول ولذي القربى" (Enfâl, 8/41).

116 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/430; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/462.

117 Zeyla'i, *Tebyînü'l-Hakâik*, 3/256.

118 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 7/125; Gazzâlî, *el-Mütesfâ*, s. 201.

119 Gazzâlî, *el-Mütesfâ*, s. 201.

120 İbn Rüşd (el-Ced), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerhi ve't-Tevcih ve't-Ta'lîl li-Mesâil'l-Müstahrece*, thk: Muhammad Hacci, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/357.

şekilde anlam vermeleri daha isabetli görülmüştür. Hanefî fakihlerin âyete ihtiyaç kaydı koymaları eleştirilmiştir. Konuyla ilgili Âmidî şu ifadeyi kullanmıştır: “Ebû Hanife’nin akrabalar için muhtaçlık vasfını şart koşması, uzak bir ihtimaldir. Çünkü temlik ve istihkak anlamında olan lâm edatıyla dile getirilen ifade bütün akrabaları kapsamaktadır.”¹²¹ Zira ne söz konusu âyette ne de başka âyetlerde bu ifadenin tahsis edildiğine yönelik bir kayıt bulunmamaktadır.

Sonuç

Arap dili, isim, fiil ve harf olmak üzere üç önemli ögeden oluşmaktadır. Anlam ifade etmesi bakımından kelam ya iki isimden ya da fiil ve isimden oluşmaktadır. Bu düşünceden hareketle hükmün sadece isim ve fiilden mürekkep kelimadan meydana geldiği sonucuna varılabilir. Zira hükmün temel esasları (müsned-müsnedün ileyh) isim ve fiildir. Fakat bu düşünceden harflerin cümle yapısına hiçbir katkısının olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Aksine harfler bazı durumlarda cümlenin anlamını değiştirebilmektedir. Kur’ân ve sünnetin nazmında kullanılan harflerin hükme etkisi bunun açık göstergesidir. Harflerin bu özelliği usûl âlimlerinin dikkatini celp etmiş ve te’lif ettikleri kitaplarında harflere müstakil yer açmışlardır. Söz konusu kaynaklarda ilk önce harfin kullanıldığı anlamlar verilmiş ve bu anlamların cümleye kattığı anlam örneklerle tasvir edilmiş daha sonra ortaya çıkan hükme vurgu yapılmıştır.

Harflerin hakikî anlamlarının yanında mecazî/yan anlamları da vardır. Bu farklı anlamlarından dolayı harfler, kullanıldığı kelimada farklı anlamlar; dolayısıyla görüş ve hükümler meydana getirmiştir. Bu yönüyle bakıldığında harflerin hükmün tespitindeki rolü müşahede edilmektedir. Mesela, cer harflerinden olan bâ edatının asıl anlamı ilsâk iken, kasem, istiane ve fî anlamlarında; asıl anlamı ibtida-i gaye olan min harfinin, beyân anlamında kullanılması farklı görüşlere sebep olmuştur.

Fikhî hükümlerde farklı görüşlerin meydana gelmesi sadece harflerin anlamlarına bağlanmamalıdır. Zira meselenin hükmünün tespitinde nassın nüzul sebebi, hadisin vurûdü ve mekân-muhit tesiri gibi etkenler de yer almaktadır. Duruma göre bu sebeplerin kuvvet ve zayıflığı müçtehid harfin gerçek anlamını değil mecaz anlamını esas almasına sevk etmiştir. Abdestte tertibin farz olup olmaması bunun için örnek verilebilir. Şöyle ki, tertip hakkında nazil olan âyette ve rivayet edilen hadislerde kullanılan vâv ve sümme edatlarının hükme etkisi olmuşa da ayetin farklı yorumlanması, hadislerin sıhhat derecesi gibi faktörler de hükmün tespitinde etkili olmuştur.

121 Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf b. Muhammed, *el-Bürhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/210; Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyyüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk: Abdürrezzak Affî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 3/60; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/462.

Furû-i fikhın usûl kaidelerine; usûl kaidelerinin de Arap gramer ilmine ihtiyacı vardır. Arapça gramer kaidelerini bilmeyen usulü bilemez, usulü bilmeyen de fûru-i fikhı gerektiği şekilde kavrayamaz. Arap dilindeki harfler de lûgat ilminin en önemli parçası sayılmakta ve bilinmesi gerekenlerin başında yer almaktadır. Bu yüzden usûlcüler Arapça dilini ve gramer kaidelerini bilmeyi müçtehit olmanın temel şartları arasında saymışlardır. Netice itibarıyla Arap gramerinin önemli bir parçası olan harflerin anlamlarındaki farklı düşünceler, farklı hükümler ve sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

Kaynakça

- Abbas Hasan, *en-Nahvi'l-vâfi*, 4 Cilt. b.y.: ts.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyyifüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk: Abdürrezzak Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *Fethü'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhmud Ekmelüddin Ebû Abdillâh b. eş-Şeyh Şemsüddin, *el-Înâye Şerhü'l-Hidâye*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meyyis, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr, 9 Cilt. b.y.: Dâru Tevki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fî'lusûl*, 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cevherî, Ebû Nasır İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lügâ*. thk. Ahmed Abdülğafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed, *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed, *et-Telhîs fî Usuli'l-Fikh*, thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâlî, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâri'l-İslâmiyye, ts.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud, *Sünenü Dârekutnî*, 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikir, ts.
- Dödüren, Hamdi, "Îlâ", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail, "Vâv" *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk, Muhammed Muhyüddin Abdülhamid, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebü Hafı Siracüddin Ömer b. Ali b. Adil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed, 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ebü's-Senâ, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, tah. Muhammed Mazhar Bekâ, 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- Eşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsa Ebü'l-Hasan Nureddin, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1419/1998.
- Gaznevî, Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Hindî, *el-Ğurretü'l-münîfe fî tahkîki ba'di mesâil-i'l-İmâm Ebî Hanîfe*, b.y.: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh, *Şerhü Muhtasarı Halil li'l-Haraşî*, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Belhî, *Mefâtihü'l-ulûm*, tah. İbrahim el-Ebyârî, b.y.: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, ts.
- Herevî Ali b. Muhammed en-Nahvî, *Kitâbü'n-nüzhe fî ilmi'l-hurûf*, thk. Abdülmünim, Dımaşk: Mecme'u'l-lügati'l-Arabiyye, 1413/1993
- Hattâb, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahman, *Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasarı'l-Halîl*, 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1992.

- Hüseyin Mutâvi' Hüseyin et-Tertûrî, *Hurûfi'l-me'ânî ve eserühâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, (Basılmış doktora tezi), Mekktü'l-Mükerreme: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1402/1982.
- İbn Abdilber, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esanîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâ-retü Umumi'l-Evkafî ve's-Şüuni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffikuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, 2 cilt. b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Mâze, Ebü'l-Meâli Burhanüddin Mahmud b. Ahmed. *el-Muhîtü'l-bürhânî fi'l-fikhi'n-Numânî*. 9 Cilt. tah. Abdülkerim Samî el-Cündî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-Dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd (el-Ced), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhi ve't-tevcîh ve't-ta'îl li-mesâilî'l-müstahrece*. thk. Muhammed Haccî, 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffal, 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1417/1996.
- İbnü'l-Hümmâm, Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid b. Mesud, *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Salim. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şafiî*, thk. Kasım Muhammed en-Nurî, 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *ez-Zahîre*, 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alaüddin Ebü Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübübi'l-İlmiyye, 1986.
- Komisyon, *el-Mevsu'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*, 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1427.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Farh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdevî, İbrahim Etfîş, 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasn Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi İmam eş-Şafiî*. thk. Şeyh Ali Muhammed Mu'avvid. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekir el-Ferğânî. *el-Hidâye*. tah. Tallâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 5 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937.
- Muradî, Ebü Muhammed Bedrüddin Hasan b. Kasım b. Abdillâh b. Ali, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahrüddin Kabâve, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1992
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuat, 5 cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyuddin b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. b.y.: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*, Ankara: Akademi-yen Kitabevi, 2018.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-'Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Ken-zü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Usûlü Pezdevî)*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüp-hanesi, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *Mefâtihü'l-Ğayb*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz, b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Said b. Habib et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy., 1994.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed, *Kavâti'ü'l-e-dille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman, *el-Üm*, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâşî, Nizâmüddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usûlü'ş-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *Neylü'l-evtâr*. thk. İsamuddin es-Sebâbitî, 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hadis, 1993.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâ-ni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin, 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, yy., 1407/1987.
- Urâbî Ahmed, "Hurûfu'l-Me'ânî'nin Çok Anlamlılıkta Etkisi" Çev. Ömer Acar. Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, 52: 2 (2011), ss. 333-352.
- Useymîn, Muhammed Salih b. Muhammed, *eş-Şerhü'l-mümti' alâ Zâdi'l-Müstakni'*, 15 Cilt. b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1428.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs*, b.y.: ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *el-Bahrü'l-muhît fî usuli'l-fıkh*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî, 1994.
- Zeyla'î, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-Dekâik*. Kahire: Bulak, 1313.

ŞER'Î NASLAR KARŞISINDA İÇTİHADIN İMKÂNİ

“Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur” Kaidesi*

Fatih ORHAN**

Öz

Müçtehidin sınırlı sayıdaki nasları kullanarak sınırsız olaylara cevap verebilmesi ancak naslar üzerinde yapacağı içtihat ile mümkündür. Bu nedenle içtihadın ilgi alanını şer'î naslar oluşturur. Fakat naslar üzerinde yapılacak bu içtihat faaliyeti mutlak ve sınırsız değildir. Usûlcüler, içtihat sürecinde karşılaşılabilecek aşırılık ve keyfilik önüne geçmek, güvenilirlik ve tutarlılığı temin etmek adına içtihat amelîyesine ilişkin bazı kurallar ve sınırlamalar getirmişlerdir. Bu sınırlamalardan birisi de Mecelle'de yer alan “Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur” kaidesidir. Her ne kadar söz konusu kaide, nassın varid olduğu her konuda içtihad mahal bulunmadığını, mutlak bir tarzda ifade ediyor olsa da fikhî gelenekte nas etrafında farklı düzey ve şekillerde içtihatlar yapılmıştır. Pek tabidir ki bu durum kaidenin zahir anlamı ile pratik arasındaki sanki bir tezat olduğu vehmini akla getirebilir. Şayet böyle bir yanılgıya düşülecek olursa bu, nas ve içtihat kavramlarının kapsam ve mahiyetinin doğru tespit edilememesinden kaynaklıdır. Bu araştırma söz konusu kaide ile içtihat pratiği arasında bir tezat olmadığı ilkesinden hareketle nas karşısında içtihadın imkân ve sınırlarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usûlü, içtihat, küllî kaide, nas.

The possibility of ijthad despite the religious texts: The rule of “ijthad is not allowed when the text income”

Abstract

It is possible for the mujtahid to respond to an unlimited number of events by using a limited number of texts (nas), only through case law on texts. For this reason, the subject matter of jurisprudence is lawful texts. However, this case-law activity on the texts is not absolute and unlimited. Scholars have introduced some rules and limitations on case law to prevent excessive and arbitrariness and ensure reliability and consistency in the case law. One of these limitations is the principle of “Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur” in Mecelle. Although the rule expresses that there is no possibility for ijthad where the text is, ijthads have been made at different levels and forms around the text in the fiqh tradition. This situation may suggest that there is a contradiction between the apparent meaning of the rule and the practice. In this study, based on the principle that there is no contradiction between the rule in ques-

* Bu makale, II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi'nde sözlü olarak sunulan “Şer'î Hükümlerin Değişimi ve ‘Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur’ Kaidesine Bu Değişimin Sınırı” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

** Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, ORCID ID: 0000-0003-4076-9984 e-mail: fatihorhan@mu.edu.tr

tion and the practice of ijtiħad, we aimed to determine the possibilities and limits of ijtiħad against text.

Keywords: Usûl al fiħ, ijtiħad, general rules, text (nas).

Makalenin Geliş Tarihi: 24.07.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 15.10.2020

Giriş

Kullara olan hitabında ya da yaratma, rızık verme gibi fiillerinde Allah'ın yararlı olanı gözetip gözetmeyeceği konusu hem kelam ilminde hem de fıkıh usûlünde ele alınmıştır. Ancak kelam ilmi daha çok alemin yaratılmasında bir kast ve ihtiyarın olup olmadığı, en yararlı olanı (aslah) yapmanın Allah'a vacip olup olmadığı tartışmalarına yoğunlaşmış, bu bağlamda Allah'ın hitâbından ziyade fiilleri üzerinde durmuştur. Buna mukabil fıkıh usûlü, şer'î hükümlerin kaynağını nasların oluşturması sebebiyle sadece Allah'ın hitâbı üzerinde durmuş; illet, hikmet ve ta'lîl konuları kapsamında kanun koyucunun mükellefin fiillerine ilişkin hitabında bir hikmet gözetip gözetmediğini araştırmıştır.

İslam hukukçularının bu konuya eğilme nedenleri, şer'î hükümlerin vaz edilmesinde gözetilen özel maslahatlara ulaşmak ve bu sayede söz konusu o hükmün alanını kıyas yoluyla genişletmek; Şâri'nin teşrîde gözettiği küllî maslahatlar sayesinde de hakkında nas bulunmayan yeni meselelere çözüm üretebilmektir. Nitekim sınırsız sayıdaki beşer davranışlarına sınırlı sayıdaki naslarla cevap verilmesi ancak bu sayede mümkün olabilecektir.

Maslahatlar, nasla sabit bir hükmün kapsamının yeni karşılaşılan bir meseleyi de kuşatacak şekilde genişletilmesinde üstlendiği bu önemli rol yanında bir başka rol daha üstlenir ki o da maslahatın değiştiği ya da kalktığı dönem ve şartlarda hükmün yeniden gözden geçirilmesine imkân sunması ve bu sayede zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde fikhî hükümlerin güncellenmesini sağlamasıdır.

Bizim araştırma konusu seçtiğimiz ve şer'î naslar üzerinde yapılmış imkân ve sınırlarını araştırdığımız içtihat işte maslahata bağlı olarak yapılan bu iki içtihat faaliyetiyle ilgilidir. Yani nasla belirlenmiş hükümleri yeni karşılaşılan konulara taşınması ve maslahatın değişmesine bağlı olarak hükmün değişmesi bağlamında yapılan içtihatlardır. Ancak şunu de belirtelim ki teşrî nitelikli her nassın bir maslahata sahip olduğu ya da en azından bizim tarafımızdan anlaşılabilen bir hikmeti bulunduğu da iddia edilemez. Bu bağlamda İslam hukukçuları içerdikleri hükmün bir hikmete müstenit oluşuna göre nasları; ta'lîle açık olanları *ma'kûlü'l-ma'nâ*, ta'lîle kapalı olanları ise *taabbudî* şeklinde bir tasnife tabi tutmuşlardır.¹

1 Ebû Muhammed Abdülazîz İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1991), 22.

Teşrî kılınmalarındaki hikmetin akılla kavranılamıyor oluşu nedeniyle taabbudî hükümler, Allah'a ve onun emrine saygının bir gereği olarak sadece itaat edilmesi beklenen Allah haklarından kabul edilmiş,² bu tür hükümlerde değiştirme ya da geçersiz kılma mahiyetinde içtihat yetkisi kullara verilmemiştir. Bu özelliği nedeniyle taabbudî hükümler fikhın değişime kapalı olan yönünü oluşturur. Buna mukabil ma'kûlü'l-ma'nâ kapsamında yer alan şer'î hükümler ise akıl ile kavranabilen bir anlama dayanıyor olması nedeniyle anlama ve yorumla bakımından kulun faal olduğu bir alan olup hükmün varlığı, teşrî kılınmasında gözetilen hikmet ve maslahatın varlığına bağlı olması nedeniyle fikhın değişen ve yenilenen dinamik yönünü oluşturur.

Ta'lîfî hükümlerin fıkha bu dinamikliği sağlaması, ta'lîfe konu olan maslahatın hem kendisinin hem de onu temin şekillerinin zaman ve bölgelere göre değişkenlik arz etmesinden kaynaklanır. Özellikle muamelat alanında Allah'ın kulları yararına gözettiği maslahatlarda mutlak geçerli bir form ve şarttan söz edilemez. Maslahatların ve onları temin şekillerinin dönem ve koşullara göre farklılık arz etmesi sebebiyle maslahata müstenit olan ta'lîfî hükümler de değişkenlik vasfı kazanmış ve bu sayede fikhın her dönem ve şartlarda uygulanır olmasını, dinamik ve canlı olmasını sağlamıştır. Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba verilen zekâtı kaldırması ve ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklaması örneklerinde olduğu gibi Şâri'nin gözettiği maslahat nasta belirtilen şekli ile müçtehidin yaşadığı dönemde gerçekleşmiyorsa ya da tamamen kalkmışsa müçtehit ilgili nassı yorumlayarak değişen şartlara göre hükmü değiştirebilir ya da geçici süreliğine askıya alabilir.

Toplumlara ve zamana göre insanın tutum ve davranışlarının değiştiği gerçeği göz önüne bulundurulacak olursa fikhın, değişen ve yeni karşılaşılan olaylara çözüm üretebilmesi ancak sözünü ettiğimiz bu dinamizm ve canlılık ile mümkün olacaktır. Fıkıhçılar bu fikhî devinim sürecini, "*Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunmaz*" küllî kaidesi ile ifade etmişlerdir. Günümüzde de bu yönde bir değişimin gerekliliği dile getirilmekte, fikhî hükümlerin değişen zamana ve şartlara göre yeniden ele alınması gerektiği ifade edilmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gerekçelerle bu talep haklı olmakla birlikte müçtehidin yetki alanına girmeyen hükümlerin de bu talebe dahil edilmesi, söz konusu haklılığı gölgelemektedir.

Teşrî nitelikli naslarda içtihat etmenin caiz oluşu asıl olmakla birlikte bu cevaz alanı mutlak ve sınırsız değildir. İslam hukukçuları fikhın dinamik yönü ile sabit yönü arasındaki dengeyi gözeterek içtihadı ilişkin belirledikleri ilkelerle müçtehidin faaliyet alanını sınırlamışlar, dinin sabiteleri ve asılları kabul edilen bazı nasların içtihadı konu olmayacağını ifade etmişlerdir. Bu durum, *Mecelle*'de yer alan "*Mevrid-i nasta ictihada mesağ yok-*

2 H. Yunus Apaydın, "Ta'lîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 19/512.

tur”³ kaidesinde ilkeleştirilmiştir. Biz bu çalışmada yanlış anlaşılmaya müsait olan ve fikhın donuk, değişime kapalı olduğu ithamına mesnet teşkil edebilecek olan bu kaidenin hakikatte ifade ettiği anlamı ve bu anlamdan hareketle nas-içtihat ilişkisini, nasların yorumlanmasında müçtehide tanıyan yetkinin sınırlarını tespit etmeye çalışacağız.

1. “Nas” Lafzının Kavramsal Çerçevesi

Şer’î hükümleri istinbât ederken müçtehidin kendisinden yararlandığı şer’î deliller, icmâlî ve tafsilî deliller şeklinde bir tasnife tabi tutulur ki icmâlî deliller usûl-ü fikhın, tafsilî deliller de fûrû-u fikhın ilgi alanını oluşturur.⁴ İcmâlî deliller içerisinde kuvvet ve değer bakımından ilk sırayı Kitap ve Sünnet delilleri alır. Bu iki delil için, vahiy kaynaklı olmaları hasebiyle “nas” ismi müştereken kullanılır. “*Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur*” kaidesindeki “nas” kavramı işte bu anlamda kullanılmış olup kendisi ile icmâlî delillerden ilk ikisi olan Kitap ve Sünnet kastedilmiştir.

Kitap ve Sünnet, her ne kadar deliller sıralamasında ilk sırada yer alsada âyet ve hadis şeklinde tafsilî olarak ele alındıklarında sübût ya da delâlet bakımından hepsi aynı kuvvette değildir. Naslar arasındaki bu derece farklılığı lafızlardaki kapalılıktan kaynaklanabileceği gibi hadisin güvenilirliğini ve Hz. Peygamber’e aidiyetini belirleyen isnattan da kaynaklanabilir. Nasların delâlet ve sübût açısından farklı derecede olmaları onların ifade ettikleri bilginin epistemolojik değerini etkilemesi kadar haklarında yapılacak anlama ve yorumla şeklindeki içtihadın imkân ve sınırını da belirler.

Şâri’e olan aidiyetinin kesin olması yani nassın sübût açısından kat’î olması o delili, şer’î hükmün belirlenmesinde başat konuma getirir. İmam Muhammed, sübût açısından kat’î olan bir haberin varlığı durumunda kıyas gibi bir başka delile ihtiyaç duyulmayacağını, secdeden kıyama kalkışı anlattığı bölümde şu şekilde ifade etmiştir: “*Bu konudaki sünnet ve haberler, maruf ve meşhurdur. Bunlar varken nazar ve kıyasa ihtiyaç yoktur.*”⁵ Yine İmam Muhammed, namazda iken sesli olarak gülmenin hem namazı hem de abdesti bozmasına ilişkin görüşleri ele alırken, Mâlikîlerin yaptıkları “*Kahkaha namazı bozan ancak abdesti iade ettirmeyen konuşma gibidir*” şeklindeki kıyasa yer verdikten sonra şöyle demiştir: “*Şayet bu konuda haberler gelmemiş olsaydı kıyas, ehl-i Medine’nin dediği gibi olurdu. Ancak haberle birlikte kıyasa mahal yoktur.*”⁶

Nasların sübût bakımından farklı oluşunun içtihada olan bu yansıması nedeniyle müçtehitler, nasları sıhhat bakımından derecelendirme ihtiyacı

3 Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.), 1/43.

4 Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: (Usûlü’l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 29.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Hüccetü alâ ehli’l-Medineti*, thk. Mehdi Hasan el-Keylani (Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1403), 1/316.

6 Şeybânî, *el-Hücce*, 1/204.

hissetmişler ve nasları üç gurupta toplamışlardır. Bunlardan ilki ve sıhhat bakımından en kuvvetli olanı mütevatir haberdır. Mütevatir, Şâri'e olan isnadında hiç şüphe taşımadığı için ilme'l-yakîn düzeyinde bilgi ifade eder.⁷ Sıhhatinin kuvveti bakımından ikinci sırayı meşhur haber yer alır. Meşhur haber, rivayet zincirindeki diğer halkları güçlü olmakla birlikte ilk halkasındaki zayıflık nedeniyle ilmü't-tuma'nîne düzeyinde bilgi ifade eder.⁸ Naslar arasında yapılan sıhhat derecelendirmesinde en son sırayı ise âhâd haber oluşturur. Rivayet zincirini oluşturan sahâbe, tabiin ve tebeu't-tâbiînün halkalarının her üçünde de zayıflık bulunduğu için âhad haber ancak zan düzeyinde bilgi ifade eder.⁹

Âhâd haberin sübûtuna ilişkin olan bu zan, haberin peygamberden bize itikal yolunu ve râvilerin adalet ve zabt yönünden derecelerini tespit şeklinde bir içtihada kapı araladığı¹⁰ gibi rivayetin kabulü ya da reddi noktasında da müçtehide hareket imkânı sunar. Bu sebeple sahâbe de dâhil müçtehitlerin hepsi gerek kabul şartların taşımaması sebebiyle gerekse kendisinden daha güçlü başka bir delil sebebiyle âhâd haber ile amel etmeyi terk edebilmişlerdir. Hz. Peygamber'in bâin talâkla boşanan Fâtıma binti Kays'a nafaka ve süknâ hakkı tanımadığı ve onu iddetini geçirmek üzere Abdullah b. Ümmü Mektûm'un evine yerleştirdiği yönündeki rivayeti¹¹ Hz. Ömer ve Hz. Âişe'nin kabul etmemesi bu duruma örnek teşkil eder.¹² Başka bir örnek ise Hz. Peygamber'in mufavvıdaya¹³ tam mehir takdir ettiğini haber veren Ma'kil b. Sinan'ın rivayeti ni Hz. Ali'nin râviye olan güvensizliği sebebiyle kabul etmemesidir.¹⁴

Nassın hükme delâleti ise lafız ile anlam arasındaki ilişkidir. Bir başka ifadeyle nassın delâleti, Kur'an ve Sünnetin lafızlarını anlamada, yorumlamada,

- 7 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbar Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2014), 1/327.
- 8 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. M. Zekî Abdülber (Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984), 422.
- 9 H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/210; H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/370; H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/356.
- 10 Abdülvahhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh* (Mısır: Mektebetü'd-daveti'l-İslamî, ts.), 217.
- 11 Muhammed b. İsmâ'il Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993), "Talâk", 41; Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Rada", 103, 109.
- 12 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 1/296.
- 13 Mufavvıdaya: Mehîr belirlenmeksizin evlenen ve zıfaktan önce kocası ölen kadın. Bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), "Nikâh" 543; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 83.
- 14 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9/480.

mâna ve hükümle irtibatını kurmada kullanılan metodolojinin genel adıdır.¹⁵ Mana ve hüküm arasındaki bu irtibatın sağlamlığı nassın ifade ettiği bilginin epistemolojik değerini belirler. Nassın delâlet açısından zannî bilgi ifade etmesi, nassın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında, *âmm* lafzın umum üzere mi kaldığı yoksa tahsise mi uğradığı, *mutlak* lafzın takyide uğrayıp uğramadığı şeklinde içtihadı kapı aralar.¹⁶

Usûlcüler nassın hükme olan delâletini tespit edebilmek adına, lafızları *vaz'*, *kullanım*, *açıklık-kapalılık* ve *delâlet* açısından ele almışlar ve lafza ilişkin her bir kategoriyi kendi içerisinde kuvvet bakımından derecelendirmişlerdir. Bu taksim ve derecelendirmeler içinde bizi ilgilendiren ise delâletinin *açıklığı-kapalılığı* bakımından yapılan taksimdir.

Lafızlar, anlama delâletinin açıklığı bakımından *zahir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem* şeklinde derecelendirilir. Zahir ve nas, manasına açık bir biçimde delâlet eden lafızlardır. Ancak aralarında ince bir fark vardır. O da zahir ile kastedilen mana, üzerinde düşünmeye gerek olmaksızın sırf sözün işitilmesiyle anlaşılacak kadar açık iken nas, zahire nazaran biraz daha açıktır. Bu açıklığın nedeni ise sözün bu anlam için sevk edildiğini gösteren ve bizzat konuşanın kendisinden kaynaklan bir karinenin bulunmasıdır.¹⁷ Zahir ve nassın ortak özellikleri ve aynı zamanda onları kısmen kapalı kılan husus tevil ve neshe açık olmalarıdır.

Açıklık bakımından kat'î sayılan lafızlar ise *müfesser* ve *muhkem* lafızlardır. Bu iki lafız çeşidini kat'î kılan ortak özellik, teville ve tahsise imkân olmayacak derece sözün sahibi tarafından açık bir şekilde ifade edilmiş olmasıdır.¹⁸ Örneğin “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun*”¹⁹ ayetinde Allah cezanın miktarını yüz sopa olarak takdir etmiş ve cezanın miktarı hususunda herhangi bir kapalılık bırakmamıştır. Ya da “*Meleklerin hepsi birlikte secde ettiler*”²⁰ ayetinde, kapsamına giren fertlerin miktarı bakımından kapalılık arz eden “*melekler*” lafzı, “*küllühüm, ecmeûn*” lafızları ile kapalılıktan kurtarılmış ve müfesser yapılmıştır.²¹ Müfesser ve muhkemi birbirinden ayıran husus ise, müfesser lafız nesih ihtimaline açık iken muhkem lafzın kapalı olmasıdır.²² Ancak risâlet süreciyle birlikte vahyin

15 Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/120.

16 Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 217.

17 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005), 129; İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/86.

18 Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 216; Fethî Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye fî'l-ictihâd bi'r-rey fi't-teşri'i'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013), 58.

19 *Kur'ân Yolu*, (Erişim 14 Ekim 202), Nûr 24/2.

20 Hicr 15/30; Sâd 38/73.

21 Ebû Alf Ahmed b. Muhammed b. İshâk Şâsî, *Usûlü's-Şâsî*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2014), 55.

22 Bkz. Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fikih Dersleri*, çev. İbrahim Subaşı (yy, ts.), 172; Muhsin Koçak vd., *Fikih usûlü* (İstanbul : Ensar Neşriyat, 2013), 350-354.

de sona ermesi ile sadece müfesser lafızlar değil bütün naslar için nesih ihtimali kalkmıştır.²³

2. Nas-İctihat İlişkisi

İctihat şer'î hükmün tafsilî delillerden istinbât edilme faaliyetinin adıdır.²⁴ Deliller hiyerarşisinin başında da Kitap ve Sünnetin yer aldığı dikkate alınacak olursa nas olmaksızın icthadın yapılması mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu kaide zahir şekliyle ele alınacak olursa yani nas varken icthadın caiz olmadığı iddia edilecek olursa İslam hukuk tarihi boyunca devam eden icthad pratiği ile ters düşülmüş olunur. Nitekim fıkıh külliyatımızda yer alan icthad faaliyetlerine baktığımızda icthad amelîyesinin naslar etrafında döndüğü görülecektir.

Nas ile icthad arasındaki bu sıkı ilişkiyi rağmen ele aldığımız kaidede ifade edilen nassın icthada engel oluşunu doğru izah etmek için öncelikle icthadın mahiyet ve çeşitlerini bilmeye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda İslam hukukundaki icthad faaliyetlerini iki grupta toplamak mümkündür. Birincisi şer'î hükmün tespiti için yapılan icthad, ikincisi söz konusu şer'î hükmün muayyen olay ve nesnelere tatbik edilmesi için yapılan icthattır.

2.1. Şer'î Hükmün Belirlenmesi

Naslarda yer alan şer'î hükümleri tespit etmek için kullanılan iki icthad şekli mevcuttur. Bunlardan ilki nassın zahirindeki anlamı belirlemeye yönelik icthattır. Diğeri ise nassın zahirinde ifade edilen anlamının ötesine geçerek nassın ma'kûlünde yer alan anlamı belirleme icthadıdır.

2.1.1. Nassın zahiri üzerinde yapılan icthad

Bu icthad faaliyetinde dilin imkân ve kurallarından yararlanarak metnin ifade ettiği anlam tespit edilmeye çalışılır. Bu icthad şekli dilin imkân ve kuralları ile sınırlı olması sebebiyle lafzî icthad olarak da anılır. Nassın dil bakımından ifade ettiği anlamın anlaşılması adına mutlak ve mukayyed, âm ve hâs, müfesser ve muhkem gibi konularda lafza ilişkin yapılan nazar ve istidlâl bu icthad kapsamındadır.

Usûlcüler, lafzın sıyga yönünden delâlet ettiği anlamın anlaşılması adına naslar üzerinde yapılacak bu tür faaliyetlerin geçerliliği konusunda hemfikir olmakla birlikte bu faaliyetin icthad olarak adlandırılması noktasında ihtilaf etmişlerdir. İbn Hazm gibi bazı usûlcüler lafzın dil kuralları açısından anlaşılmasını icthad kabul etmekle kalmamış, naslar hakkında yapılabilecek icthadın imkanını sadece bu faaliyet ile sınırlı tutmuşlardır. İbn Hazm nasların

23 Ferhat Koca, "Müfesser", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/497.

24 Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabi, ts.), 379; Muhammed b. Hüseyin Cizânî, *Meâlimu usûli'l-fıkh inde ehli sünne ve'l-cemâa* (Demmam: Dârü İbni'l-Cevzi, 1996), 470.

ihtiva ettiği anlamın sadece dil kuralları ve imkânı ile elde edilmesine özel bir kavram kullanmış ve bu içtihadı istidlâl adını vermiştir.²⁵

Bu anlayışa mukabil bir grup usûlcü ise yaptıkları usûl tanımlarına “şer’î hükmün istinbât yoluyla elde edilmesi” şartını getirerek dilin kuralları bağlamında nas üzerinde yapılacak fikri çabaları içtihat kavramı dışında tutmak istemişlerdir.²⁶

2.1.2. Nassın ma’kûlû kapsamında yapılacak içtihat

Şer’î hükmü belirlemek için nas üzerinde yapılacak ikinci içtihat şekli nassın ma’kûlûnû anlama faaliyetidir. Bu içtihat türü ibarenin zahirinden anlaşılmanın ötesine geçerek hükmün konuluş gerekçesini/illetini anlama çabasıdır.²⁷ Usûlcülerin yaptıkları tanımlardan hareketle hükmün konuluş gerekçesini illet ve hikmet şeklinde tasnif edecek olursak, nassın ma’kûlû bağlamında yapılacak içtihat faaliyetini de iki gruba ayırmak gerekir.

(a) Kıyasî içtihat: İletin tespiti ve şer’î hükmün bu illete dayandırılmasından ibaret içtihat faaliyetidir.

(b) Istislâhî içtihat: Şâri’nin naslarda gözettiği maslahatlar ile İslam hukukundaki genel ilkelerden hareketle nassın taşıdığı hikmetin tespit edilmesi ve şer’î hükmün bu hikmete dayandırılması şeklinde cereyan eden içtihatır. Genellikle mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi’ ve istihsân gibi delil ve yöntemler bu içtihat kapsamında yer alır.²⁸ Bu içtihadı rey içtihadı olarak nitelendiren Şâtıbî, şer’î hükümlere Kitap ve Sünnetten delil getirilerek içtihat yapılabileceği gibi berâet-i asliyye, ibâha-i asliyye, maslahat ya da ihtiyattan kaynak gösterilerek de yapılabileceğini söylemiştir.²⁹

2.2. Şer’î Hükmün Uygulanması

Şer’î hükmün kişi ve olaylara uygulanması mahiyetinde yapılan içtihat fıkıh usûlünde tahkîku’l-menât kavramı ile ifade edilmiştir. Bir hüküm, şer’î gerekçesiyle birlikte tespit edildiğinde o hükmün uygulanacağı mahallin tespit edilmesi adına yapılacak çaba bu içtihat faaliyetinin konusunu oluşturur. Örneğin “İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun”³⁰ mealindeki ayet ile şahitlik için adalet vasfının gerekli olduğu hükmü sabit olmuştur. Ancak hükmün kişiler nezdinde uygulanabilmesi için bu vasfın kimlerde bulunduğu tespitini için ayrı bir çabaya ihtiyaç vardır. Çünkü adaletli olma bakımından herkes

25 H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 118.

26 H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/436.

27 Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî Hudarî Bek, *Tarihu’t-teşrî’i’l-İslâmî* (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1968), 94,95.

28 Muhammed Ali Sâyis, *Tarihu’l-fikhi’l-İslâmî* (Dârü’z-zaman, ts.), 28.

29 Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Ebû’l-Hafs Samî b. el-Arabî (Riyad: Dârü’l-fazile, 2000), 1/856.

30 Talak 65/2.

aynı seviyede değildir. İşte bu vasfın hangi kişilerde bulunup bulunmadığını tespit maksatlı yapılacak gayrete tahkîku'l-menât denilir.³¹

Bu içtihadı duyulan gereksinim, nasların hükümleri birçok ferdi içine alacak şekilde mutlak ifadelerle ve genel olarak bildirmiş olmasından kaynaklar. Bunun yanında nassın kuşattığı fertlerin her biri -ki bu fertler bir olay ya da şahıs olabilir- bir diğerinde bulunmayan ya da düzey bakımından farklılık arz eden bazı ayırt edici özellikler taşıyabilir. Müçtehit tahkîku'l-menât içtihadında bu farklılıkları göz önünde bulundurur ve hükmün hangi olay ya da şahısları kapsadığını tespiti çalışır.

Tahkîku'l-menât içtihadını zorlaştıran ya da kolaylaştıran amil ise, hükmün uygulanacağı olay ve kişilerin taşıdığı bu vasıfların belirgin derecede farklı ya da benzer olmasıdır. Belirgin olmaması sebebiyle bu vasıfların tespitinin zor olduğu konularda tahkîku'l-menât içtihadını ancak bu işte ehil olanlar yapılabilir. Mesela "Beyyine müddeî için ve yemin münkir üzerinedir"³² kaidelerini uygulayabilmek için öncelikle hasımlardan müddeî ve münkirin kim olduğunun tespiti gerekir. Müçtehitler bu tespiti kolaylaştırmak için müddeî ve münkiri ayırt edecek bazı tanımlamalar yapmışlardır. Bu tanımlardan birisi şu şekildedir; müddeî, *ispat* ifadesi kullanan kişidir. Bu kişi sadece *nefy* ifadesi kullandığında müddeî olmaz. Mesela başkasının elinde bulunan bir mal için "Bu senin değildir" diyen ve bir hakkı *nefy*eden kişi, malı elinde bulunduran kişiye hasım olmaz. Ancak "Bu benimdir" diyerek bir hak iddiasında bulunursa müddeî olur. Münkir ise, kendisi için *nefy* ifadesi yeterli olan kişidir. Malı elinde bulunduran kişinin "Bu senin değildir" demesi onun için yeterlidir. Ayrıca "Bu benimdir" diye bir *ispat* cümlesi söylemesine ihtiyaç yoktur.³³

Bu tanımlar her ne kadar müddeî ve münkirin ayrılmasında hâkimin işini kolaylaştırmak maksadıyla yapılmış olsa da tanımın olaylara uygulanması oldukça zor ve özel bir yetenek isteyen bir iştir. Bu sebeple hâkimin kıvrak bir zekaya sahip olması gerekir ki kimden delil talebinde bulunacağını bilebilsin.³⁴ Bazı davalarda taraflar şeklen birbirinin yerine geçebilir. Bu nedenle tarafların tespitinde hâkim surete değil manaya itibar etmesi gerekir. Mesela emanetçi/muda' vedianın kendisine verilmediğini iddia ettiğinde şeklen müddeî gibi gözükse de manen sorumluluğu inkâr edendir. Çünkü kişi de aslanan berâet-i zimmettir. Bu sebeple emanetçiden, emaneti verdiği dair değil emaneti almadığına dair yemin etmesi istenir.³⁵

Tahkîku'l-menât, müçtehitler kadar avamın da ihtiyaç duyduğu bir içtihat çeşididir. Namazın cinsinden olsun veya olmasın namazı bozmayacak kadar az bir

31 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, thk. Ebû Ubeyde Meshûr b. Hasen (Huber: Dâru ibni Affân, 1997), 5/11, 12.

32 Mecelle md. 76.

33 Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1313), 4/291.

34 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/14.

35 Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, 4/291.

fiil ilâve etmekle sehiv secdesi gerektiği hükmüne ancak müçtehit olanlar ulaşabilir. Ancak müçtehit olmasa da kaldığı namazda bir ziyade vaki olursa, bu ziyadenin sehiv secdesi mi yoksa namazı bozmayı mı gerektireceğine kişinin kendisi karar verecektir. İşte müçtehit olmayan bu kişinin ziyadenin nereye dahil olduğunu tespit adına yaptığı bu fikri gayret tahkîku'l-menât kapsamındadır.³⁶

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere olaylar ve şahıslar her açıdan aynı olmadıkları için tahkîku'l-menât içtihadında taklit söz konusu değildir. Bir hükmün her bir farklı olaya ya da şahsa uygulanmasında yeniden bu içtihadı ihtiyaç duyulur. Çünkü hüküm aynı olsa da hükmün uygulandığı her bir olay bir benzeri daha önce gerçekleşmemiş sanki ilk defa karşılaşılan bir olay gibi kabul edilir. Bu nedenle söz konusu bu içtihat faaliyeti kıyamete kadar devam eder. Genel kural bu olmakla birlikte tahkîku'l-menât içtihadında taklidin caiz olduğu yerler mevcuttur. Bunlar daha çok hükmün şahsa değil türe ait olduğu durumlardır. Örneğin ihramlı iken avlanmaya kurban cezası takdir edilmiş ve ilgili ayette “öldürdüğünün dengi bir hayvan”³⁷ kurban edilmesi emredilerek av hayvanı ile kurban arasında “misliyet” aranması hükmü getirilmiştir. Her ne kadar bu misliyet tahkîku'l-menât içtihadı ile belirlenmişse de bu belirlemede, *geyik için keçi, tavşan için oğlak* örneklerinde olduğu gibi hayvanın türüne yönelik bir tespitle bulunduğundan müçtehitlerin belirledikleri bu misliyet bugün de geçerlidir.³⁸

3. Kaidenin Anlamı/Müçtehidin Faaliyet Alanının Sınırları

İçtihadın mahiyetine dair yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında şunu ifade edebiliriz ki gerek hükmün tespiti için yapılan içtihadta gerekse hükmün uygulanması için yapılan içtihadta nassın varlığı genel olarak içtihadı engel teşkil etmez. Bilakis nassın varlığı gerek lafzî gerekse gâî içtihadın kullanılarak hükmün tespit edilmesini ve tespit edilen o hükmün tahkîku'l-menât içtihadı ile olaylara ve şahıslara tatbik edilmesini gerekli kılar. Hz. Peygamber'in vefatına bağlı olarak vahyin kesilmiş olmasına karşın naslarda hükmü olmayan yeni durumlarla karşılaşılması ve bunlara çözüm üretmeye duyulan ihtiyaç, naslar üzerinde bu tür içtihat faaliyetlerinin yapılmasını gerekli kılmıştır. Sahâbe ve tâbiînin uygulamalarına baktığımızda naslar üzerinde yapılan içtihadta sadece kıyasî içtihadla sınırlı kalmadıklarını, nassın hikmetine ve şer'in gözettiği genel maslahata binaen istishâbü'l-hâl, ihtiyât ve maslahat delillerini de kullanarak ıstıslahî içtihad da yaptıkları görülür. Hz. Ebû Bekir'in kelâle hakkında yaptığı içtihat,³⁹ Hz. Ömer'in üç talakın bir lafızla gerçekleşeceğine dair içtihadı⁴⁰ bu içtihadın meşhur örneklerindedir.

36 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 5/15.

37 Mâide 5/95.

38 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 5/17.

39 Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf Zeyla'î, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 4/ 64; Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/ 352.

40 Müslim, “Talâk”, 15-17.

Bu genel değerlendirmeden sonra şunu ifade edelim ki içtihat, şer'î hükmün tespit edilebilmesi adına elzem bir faaliyet olmakla birlikte mutlak ve sınırsız değildir. Hükmün istinbât edilmesinde kullanılacak yöntem ile şer'î hükme mesnet teşkil edecek delile dair usûlcülerin belirlemiş olduğu bazı ilke ve esaslar içtihadı ve müçtehidin faaliyet alanını sınırlamıştır. Bu kayıtlamalardan kimisi, mülga maslahatın hükme ve ta'lile konu olmayacağı örneğinde olduğu gibi ittifak konusu iken kimisi de kıyasın hücciyetine ilişkin yapılan usûl tartışmalarında görüldüğü gibi ihtilafa neden olmuştur. Biz burada, oldukça geniş bir konu olan içtihadla ilişkin sınırlamalardan sadece nas kaynaklı olan kısmına temas edeceğiz.

Müçtehitlerin delâlet ve sübût açısından yaptıkları nas sınıflamaları dikkate alınacak olursa içtihadla engel olan nasların, kıyasın cari olmadığı ve ibaresinde herhangi bir kapalılığın bulunmadığı naslar olduğu görülür.⁴¹ Fıkıh usûlünde, taşıdığı anlama kesin bir şekilde delâlet eden (müfesser ve muhkem) ve sübûtunda şüphe bulunmayan (mütevâtir ve meşhur) naslar kat'î delil kabul edilmiş ve bu tür delille sabit olan konulara da kat'iyât denilmiştir.⁴² Bu naslar genellikle müçtehidin reyine başvurmasına izin verilmeyen ve dinde zorunlu olarak bilinen konuları yani inanç konularını, ibadetleri, namazların rekât sayıları gibi mukadderattan olan konuları, dinî ve hukukî nitelikteki değişik suçlar için belirlenen çeşitli kefaretlere, hadleri, miras paylarını ve küllî kaideleri ihtiva eder.⁴³

İctihadın şer'î hükmün tafsilî delillerden istinbât edilme süreci olduğunu göz önünde bulunduracak olursak bu tafsilî delillerden kat'î olanların niçin içtihadla konu olmadıklarının izah edilmesi gerekir. Elbette getirilecek açıklama da yukarıda tasnifini yaptığımız içtihat çeşitlerine göre farklılık arz edecektir.

3.1. Kat'î Delil ve Lafzî İctihat

Şer'î hükmü belirlemek için yapılan içtihat çeşitlerinden ilki lafzın zahirî üzerinde yapılan içtihatdır. Bu içtihat türünde müçtehit, lafzındaki bir kapalılık sebebiyle farklı anlamlara gelen nassın sıyga yönünden delâlet ettiği anlamı tespit etmeye çalışır. Oysa delâlet açısından kat'î olan nasta böyle bir içtihadla gerek yoktur. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere müfesser ve muhkem lafızlara kat'iyet kazandıran husus lafzın, tevil ve tahsise mahal bırakmayacak surette açık ve anlaşılır olmasıdır.⁴⁴ Bu manada salat, zekât ve hac gibi dini terime dönüştürülen lafızlar da müfesser kategorisinde zikre-

41 Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 216.

42 Muhammed Zuhaylî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye ve tatbikâtühâ fî'l-mezâhibi'l-erbaa* (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 2006), 499.

43 Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, 24. İctihat ve esnekliğin sınırlarıyla ilgili Bkz. Bedri Aslan, *İslam Hukukununun Esnekliği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), s. 58.

44 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 130.

dilebilir. Söz konusu terimler içeriği başka açıklama gerektirmeyecek ölçüde açık olduğundan delâleti kat'î lafızlardan kabul edilmiştir.⁴⁵

Müfesser ve muhkem lafızlar ya bizzat sıyganın kendi açıklığı ile ya da söz sahibinin yapacağı ilave bir açılama gibi arızı bir delille kat'iyet kazanır. Örneğin "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun..."⁴⁶ ayetinde yer alan seksen lafzı sıygası gereği müfesser bir lafızdır. Cezanın böyle bir lafız ile tahdit edilmesi, sopa sayısının ziyade ve eksiltme şeklinde *tevil* edilme imkanını kaldırmıştır.⁴⁷ Buna mukabil "Meleklerin hepsi, birlikte secde ettiler" ayetinde yer alan "melekler" lafzı, kapsamın giren fertlerin sayısı hususunda tahsise açık olması nedeniyle müfesser değildir. Ancak Şâri'nin bu lafzı açıklamak için ilaveten zikrettiği "küllühüm, ecme'ûn" lafızları söz konusu tahsis ihtimalini sonlandırmış ve melekler lafzını müfesser yapmıştır.⁴⁸

Her iki şekilde de ek bir çabaya mahal bırakmayacak şekilde açık ve anlaşılır olduğundan müfesser lafızlarda ve aynı şekilde muhkem lafızlarda müçtehidin anlaşılmanın dışına çıkması, *tevil* ya da tahsis gibi lafzî içtihadı başvurması doğru değildir.

3.2. Kat'î Delil ve Gâî İctihat

Hükmün tespiti sadedinde yapılan ikinci içtihat şekli ise lafzın ma'kûlü hakkında yapılan içtihat olup mahiyeti hükmün konuluş gerekçesini/illetini anlama çabasından ibarettir. Hükmün konuluş gerekçesini belirlemek o hükmün, illet benzerliği bulunan diğer olaylara kıyas yoluyla taşınması, illetin gerçekleşmediği olaylarda ise hükmün işletilmemesi şeklinde içtihadı imkân verir. Kat'î delille sabit olan hükümler ise aşağıda izah edeceğimiz üzere illet tespitine imkân vermedikleri için bu tür içtihadı da kapalıdır.

İslam bilginleri hükme delâleti açık ve kesin olan nasları taabbudî hükümler başlığı altında ele almışlardır.⁴⁹ Taabbudî hüküm, vaz edilmiş gerekçesi olan hikmetin gizli olduğu ve akıl ile idrak edilemediği hükümlerdir.⁵⁰ Kesin naslara dayandıkları için taabbudî hükümler dinin aslına dahildir ve asılları itibariyle değişime açık değildir.⁵¹

İçtihat edilemediği ve değişime kapalı olduğu için taabbudî hükümler dinin dogmatik yönünü oluşturur. Abdest alırken hadesi gerektiren idrar, dışkı ve kanın çıktığı yerin değil de başka organların yıkanması, suyun bulunmadığı

45 Koca, "Müfesser", 31/497.

46 Nûr 24/4.

47 Düreyni, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, 55.

48 Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b Muhammed b Ömer b İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Mîs (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/117.

49 Abdullah Kahraman, "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 29.

50 İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'id*, 22.

51 Kahraman, "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler", 36.

durumlarda taharet için normalde kirlenme vesilesi olan toprağı kullanmanın emredilmesi,⁵² hayızlı kadının tutamadığı orucu kaza etmesine karşın kılamadığı namazı kaza etmemesi,⁵³ müşriklere karşı kuvvetli görünmek gibi akli bir gerekçe ile başlanan remelin kafirler yenik duruma düşmesi ve akli gerekçe son bulmasına rağmen Hz. Peygamber tarafından yapılmaya devam edilmesi⁵⁴ bu kabilden örnekler olup bunlar bize taabbudî hükümlerin yapılış gerekçesinin akıl ile idrak edilemeyeceğini gösterir. Bu nedenle taabbudî hükümlerde mükellefin emri anlamlandırmasından ziyade sadece kulluk etmesi beklenir.

Hükümün tadiyahesi için gerekli olan illetin tespit edilememesi taabbudî hükümleri kıyasa konu olmaktan çıkarır.⁵⁵ Dolayısıyla içtihat çeşitlerinden ikincisi olan “nassın ma'kûlü hakkında yapılacak içtihat” taabbudî hükümler için geçerli bir içtihat şekli değildir. Bu tür naslar hakkında yoruma gitmek ve hükmü esnetmek de mümkün değildir. Mesela Şâri', belli şekildeki hareketlerin yapılması halinde namazı kabul etmiş, bunu dışındaki dua ve tazim ifade eden eylemleri ise namaz saymamıştır. Aynı şekilde su dışında farklı temizlik yöntemleri olmasına rağmen Şâri' hadesten taharet için sadece suyun kullanılmasını emretmiştir. Şâri'nin bu emirlerinden anladığımız tek hikmet, bu ibadetleri yapmak suretiyle Allah'ın emirlerine teslimiyetimizi, O'na karşı olan saygımızı göstermek, O'nu yüceltmek ve O'na yönelmektir.

Fakat bu belirtmiş olduğumuz hikmet ile taabbudî hükümlerin konuluş gerekçesi açıklanamaz. Şayet taabbudî hükümlerin vaz edilışı, Allah'a karşı olan saygımızı göstermek şeklinde talil edilecek olsaydı, taabbudî hükümlerin ikamesi için emredilen şekli kayıtlamaların bir anlamı kalmaz, sadece mutlak tazim ile emrolunurduk. Bunu namaz örneği üzerinden izah edecek olursak; “namazın emredilme illeti Allah'ı tazim etmektir” dediğimizde, kıyam ve rükû gibi şekilsel olarak belirlenmiş ritüellerin namazın ikamesi adına emredilmesinin bir anlamı kalmazdı. Allah'ı tazim anlamı taşıyan her türlü fiil namaz sayılırdı. Fakat Şâri' namaz için tayin ettiği bu fiillerin dışında kalan ve tazim ifade eden eylemleri namaz için geçerli kabul etmemiştir. Bu da bize gösteriyor ki taabbudî hükümlerde bazı şekli kayıtların emredilme nedeni, mahiyetini bilemeyeceğimiz şekilde bize kapalıdır.⁵⁶

İbadetlerin için söylediğimiz bu durum had cezaları için de geçerlidir. Nasıl ki ibadetlerde istenilen şekli ve sayısal ritüellerin emredilme gerekçesi sadece Allah'ı tazim ile açıklanamıyorsa hadlerdeki şekli ve sayısal cezaların emredilme gayesi de sadece caydırıcılık ile açıklanamaz. Elbette had cezaları,

52 Mâide 6/5.

53 Buhârî, “Savm”, 40.

54 Buhârî, “Hac”, 56.

55 Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 4/ 67; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 109.

56 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/513, 514.

suç işleyeni cezalandırmak, suç işlemeye meyilli kişileri bu suçu işlemekten caydırmak şeklinde bir gaye taşır. Ancak Şâri'nin her bir had için özel bir ceza şekli ve miktarı emretmesinde hangi maslahatı gözettiği akılla idrak edilemez. Örneğin zina haddinde muhsan kimse için recm cezasının takdir edilmesindeki amaç zina suçunun önüne geçmek diyebiliriz. Fakat suçlunun taşlanmak yerine boynunu vurulması, asılması, ölünceye kadar dövülmesi, hapsedilmesi ya da para cezasına çaptırılması da aynı görevi ifa edebilirdi. Şâri' birçok öldürme şekli olmasına rağmen bunlar arasından sadece recmi seçmiş olması, bu ceza şeklinde bizim bilmediğimiz bir maslahat gözettiği anlamına gelir. Buna mukabil suç aynı olmasına rağmen muhsan olmayan kişi için ceza olarak yüz sopa takdir etmiştir. Oysa bu kişi için de recm cezası caydırıcı olabileceği gibi yüz sopanın üstünde ya da altında belirlenecek sopa sayısı da caydırıcı olabilirdi. Bütün bunlar bize gösteriyor ki cezalarda özellikle belirtilmiş olan şekil ya da sayı sınırlamalarının içerdikleri maslahat bize kapalıdır ve akılla kavranılmaz. Dolayısıyla biz emredilen şekli uygulamanın ya da miktarın dışına çıkacak olursak Şâri'nin gözettiği ve ancak onun belirlediği bu şekil ve miktar ile elde edilebilecek olan maslahatı ihmal etmiş oluruz.⁵⁷

Taabbudî konularda akıl, hükmün vaz edilmiş neden ve gerekçesini izah etmekte aciz kaldığı için emrin ifası ile bir maslahatın celbi ya da bir mefsedetin def edilmesi şeklinde bir amaca ulaşılması beklenmez. Bu hükümlerde kuldan sadece samimi bir teslimiyet göstermesi ve yaratıcıyı tazim etmesi istenir.⁵⁸ Bu tür hükümleri ifade etmek için boyun eğme, itaat etme, kulluk etme gibi anlamlara gelen "a.b.d" kelimesinden türemiş bir kavramının seçilme sebebi de işte bu teslimiyet ve acziyettir. Nitekim Hz. Ömer aklın nas karşısında düştüğü bu acziyeti "*Allah Allah! Halaya varis olunduğu halde kendisi varis olmamaktadır*"⁵⁹ sözüyle ifade etmiş, Hacerülesved taşını selamlarken ise "*Vallahi senin bir taş olduğunu, kimseye bir fayda ya da zarar vermeyeceğini biliyorum. Resûlullah'ın istilam ettiğini (selamladığını) görmeseydim seni istilam etmezdim*"⁶⁰ diyerek de bu tür hükümlerde anlamaya çalışmak yerine sadece emredilenin yapılması gerektiğini göstermiştir.

Hükümlerdeki değişmezliği ifade eden taabbudîlik, nasların geneline şamil bir durum değildir. Taabbudî hükümler daha çok ibadetler gibi dinin özüne ilişkin konular oldukları için sınırlı sayıdadır. Buna mukabil illeti akıl ile kavranan ve kulun yararına taalluk eden ma'kulü'l-ma'nâ mahiyetindeki naslar hükümlerin büyük çoğunluğunu oluşturur.⁶¹ Daha kısa bir ifadeyle şer'î

57 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 3/409. 410.

58 İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'id*, 1/22.

59 Mâlik, *el-Muvatta'*, "Ferâiz", 9.

60 Buhârî, "Hac", 56.

61 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamed el-Kebîsî (Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1971), 203; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/513.

hükümlerde aslolan taabbud değil ma'kûliyetdir.⁶² Zaten müçtehidin sınırlı sayıdaki naslarla sınırsız sayıdaki olaylara çözüm üretebilmesi ancak nasların ta'lîle ve içtihadla açık olması ile mümkün olabilir. Bu nedenle müçtehit ma'kûlü'l-ma'nâ olan konularda nasta geçen isim ve şekillere değil, bunların delâlet ettiği mana ve vasıflara itibar eder.⁶³

3.3. Kat'î Delil ve Hükümün Uygulanması İctihadı/Tahkîku'l-menât İctihadı

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi kat'î delilin varlığı her ne kadar lafzî ve gâî içtihadın yapılmasına engel teşkil etse de hükümlerin olaylara uygulanması anlamına gelen tahkîku'l-menât içtihadına mâni değildir. Kat'î delillerde lafzî ve gâî içtihat yasak olmasına rağmen tahkîku'l-menât içtihadının caiz oluşu bu içtihatların mahiyet farklılığından kaynaklanır. İlk iki içtihat faaliyeti, nassın delâlet ettiği hükmü belirlemeyi hedefler. Oysa kat'î delillerde nassın hükme delâleti zaten açık ve kesin olduğu için hükmü belirlemek için ayrıca içtihat yapmaya gerek yoktur. Buna rağmen, kesin olan dolayısıyla da tevil ve tahsise kapalı olan kat'î delilin tevil ya da tahsise uğraması hükmün değişmesi sonucunu doğuracağından kat'î deliller hakkında yapılacak bu tür bir içtihat, yetki aşımı ve şer'î hükme beşerin müdahalesi anlamına gelir. Oysa İslam alimleri, hüküm koyma yetkisinin sadece Allah'a ait olduğu⁶⁴ hususunda ittifak etmişlerdir.⁶⁵

Tahkîku'l-menât içtihadı ise hükmü belirlemek gibi bir gaye gütmeyiz. Dolayısıyla kat'î olan hükmün tevil ya da tahsis edilerek değiştirilmesi şeklindeki bir yetki aşımı bu içtihat faaliyeti için söz konusu değildir. Müçtehit tahkîku'l-menât içtihadında, gâî içtihat kullanılarak daha önceden belirlenmiş olan hükmün menâtının⁶⁶ ya da naslardan çıkarılan küllî kaidelerin taşıdığı anlamın hangi kişi ya da olaylar için geçerli olduğunu tespit etmeye çalışır. Başka bir ifadeyle hükmün her bir tikel olaya ya da şahsa nasıl tatbik edileceğini tespitte çalışır. Çünkü her bir kişi ya da olay kendine has olan bazı özel hususiyetler nedeniyle diğerlerinden temayüz eder. Hükmün uygulanış şeklini çeşitlendiren bu bireysel farklılıklar aynı hükmün, her bir olay ya da kişide farklı tatbik edilmesine neden olduğundan tahkîku'l-menât içtihadının kat'î naslar için de yapılması kaçınılmazdır. Örneğin hamr ve riba yasaklarında hangi içeceklerin hamr kapsamına girdiğinin, hangi nesnelere riba hükmüne dahil olduğunun tespit edilmesine ihtiyaç vardır ki bu eksiklik ancak mükellef tarafından yapılacak içtihatla giderilebilir.

62 Yusuf Ahmed Muhammed el-Bedevî, *Mekâsıdu's-şerî'â' inde İbn Teymiyye* (Ürdün: Dâr-ru'n-nefâis, ts.), 172.

63 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 108.

64 Yusuf, 12/40.

65 Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî Hudarî Bek, *Usûlü'l-fıkh* (Kahire, 1969), 21.

66 Menât: Hükmün kendisine izafe edildiği, hükme alamet kılınan illettir. Bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/237.

Tahkîku'l-menât içtihadını ilk uygulayan Hz. Peygamber olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber kendisine çeşitli zamanlarda sorulan aynı soruya, soru soranlardaki bireysel farklılıkları dikkate alarak farklı cevaplar vermiştir. Bir soru üzerine verilen bu cevaplar bazen de bizzat Hz. Peygamber'in muttali olduğu bir olay üzerine ve bir soru olmaksızın verilmiştir. Mesela en faziletli amelini ne olduğuna dair soru soran Ebû Hüreyre'ye, *Allah'a iman, Allah yolunda yapılan cihad ve kabul edilen hac*⁶⁷ sıralamasını yapan Hz. Peygamber, aynı soruyu soran İbn Mes'ûd'a, *vaktinde kılınan namaz, anne babaya iyi davranmak ve Allah yolunda yapılan cihad*⁶⁸ şeklinde bir sıralama yapmıştır. Bir başkasına ise *yemek yedirmesi, tanıdık tanımadık herkese selam vermesinin* en faziletli amel olduğunu söylemiştir.⁶⁹ Ebû Derdâ'dan yapılan rivayette ise her hangi bir soru olmaksızın "Size haber vermemi ister misiniz" diyerek kendisi bildirimde bulunmuş ve *Allah katında en makbul olan, kişinin derecesini en çok yükselten, altın ve gümüş infak etmekten ve düşmanla karşılaşmaları yenmekten ya da şehit olmaktan daha hayırlı olan amel Allah'ı zikretmektir* diye haber vermiştir.⁷⁰ Bu farklı cevaplar gösteriyor ki Hz. Peygamber soruyu soran kişiye ya da sorunun sorulduğu zamanın gereklerine göre aynı konuda farklı hükümlerde bulunmuştur.

Sahâbe dönemi de tahkîku'l-menât içtihadının etkin olarak uygulandığı bir dönemdir. Bu minvalde Hz. Ömer ilk akla gelen isimdir. O nassın konuluş gerekçesine ve İslam teşrîinde gözetilen maslahatlara uygun olarak birçok tahkîku'l-menât örneği sergilemiştir. Bu kabilden olmak üzere Hz. Ömer Müslüman kadınların zarar görme ihtimalinin artması nedeniyle Müslüman erkeklere ehli kitap kadınla evlenme yasağı getirmiş,⁷¹ kıtlık zamanında gerçekleşen hırsızlığın ceza gerektiren manayı taşımadığına kanaat getirerek bu dönemde hırsızlık cezasının tatbikini durdurmuş,⁷² boşanma işinin hafife alınması ve bunun da aile birliğinin bozulmasına vesile olması üzerine bir lafızla üç talağın gerçekleştiğine hükmetmiş,⁷³ müellefe-i kulûba zekâtan pay ayrılmasını sonlandırmıştır.⁷⁴

Hz. Ömer'in bu içtihatları ilk bakışta nassın hükmünü tamamen kaldırma mahiyetinde bir içtihat gibi gözükse de aslında Hz. Ömer, her bir içtihadı ile ilgi nassı ne ilga ne de nesh etmiştir. O, nassın sevk sebebi olan illetin varlık ve yokluğuna bakarak tikel olayların hükümlerini belirlemiştir. Mesela müel-

67 Buhârî, "İman", 16; Müslim, "İman", 135.

68 Müslim, "İman", 137.

69 Buhârî, "İman", 5.

70 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, ts.), "Edeb", 53.

71 Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vdğ (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 2/297.

72 Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-tâc, 1989), 5/ 521.

73 Müslim, "Talak", 15, 16, 17.

74 Ebû Bekr Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-târîhi'l-'Arabî-Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1992), 4/325.

lefe-i kulûba zekât verilmesinin nedeni İslam için faydalı olacağı düşünülen ya da vereceği zarardan emin olunmak istenen gayri müslimlerin gönüllerini İslam'a ve Müslümanlara karşı yumuşatmaktır. Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtı men ederken söylediği "Artık size ihtiyacımız yoktur. Allah dinini üstün kıldı, siz(in desteğiniz)den de müstağni kıldı. Dolayısıyla ya İslam'a girersiniz ya da aramızda kılıç konuşur"⁷⁵ sözünden de anlaşılıyor ki müellefe-i kulûba zekât tahsis edilmesinde Şâri'nin gözettiği bu illet o dönem için artık varlığını yitirmiştir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verilmesini sonlandırması, "hüküm, varlık ve yokluk bakımından illete bağlıdır"⁷⁶ kaidesinde ifade edildiği gibi illetin gerçekleşmediği bir olaya hükmün uygulanmaması şeklindeki tahkîku'l-menât içtihadından ibarettir.

Tahkîku'l-menât içtihadı, genelde kıyas delilinin alt başlığı olarak ele alınmıştır. Bilindiği üzere kıyas belli aşamalardan mürekkep bir delildir. Bunlar; (i) aslın hükmünü ve bu hükmün dayandığı illeti tespit etmek. (ii) Hükmün taşıdığı bu illetin hangi tikel olaylarda var olduğunu belirlemek. (iii) Aslın hükmünü, illeti taşıyan fer'î meseleye ilhak etmek. Tahkîku'l-menât içtihadı bu sürecin ikinci kısmına ait bir içtihatır. Ancak tahkîku'l-menât sadece kıyasın bir bölümünde yapılan bu içtihat faaliyetinden ibaret değildir. Kiblenin yönünü bulmak, namazı bozan amel-i kesrî tespit etmek gibi hükmün uygulanması esnasında yapılacak zannî içtihatlar yanında küllî kaidelerin tikel olaylara tatbiki için yapılan içtihatlar da tahkîku'l-menât kapsamındadır.

Hükmün hangi olaylarda gerçekleştiğini tespit için yapılan bu içtihatlar yanında zaruret ve meşakkat gibi nedenlerle hükmün uygulanmadığı durumlarda, hükmü uygulanır kılmak için yapılan istihsân ve meâlât içtihatları da tahkîku'l-menât kapsamındadır. Nitekim Hanefîlere göre istihsân iki çeşittir. Birincisi, mütâ' ve nafaka miktarlarının belirlenmesinde olduğu gibi takdiri müçtehidin reyine bırakılan ve galip zanla yapılan istihsândır ki bu genel kullanımdaki tahkîku'l-menâta tekabül eder. İkincisi ise zaruret, maslahat ve örf gibi şer'î bir delile yapılan istihsândır.⁷⁷

Hanefîlerin tahkîku'l-menât içtihadını istihsânın iki çeşidinden birisi kabul eden bu anlayışları, söz konusu içtihadın faaliyet alanını oldukça geniş tuttuklarını, istihsân kapsamında yapılan diğer içtihatları da hükmün olaylara tatbiki için yapılan tahkîku'l-menât kapsamına dahil ettiklerini gösterir. Nitekim yaptıkları istihsân tanımı da hükmün uygulanmasında tikel olayların diğerlerinden farklı kılan özelliklerin dikkate alınması ve hükmün bu özelliklere göre

75 Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006), 1/ 311.

76 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Muhammed İliş, *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl* (Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1989), 1/428; Abdülhamid Şirvânî - İbn Kâsım Abbâdî, *Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1938), 4/ 101.

77 Ebû Bekr Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, çev. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994), 4/233; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 436.

uyarlanması üzerine kurulmuştur. Örneğin Kerhî istihsânı şu şekilde tanımlamıştır: “istihsân, müçtehidin bir konuda kendi kanaatince o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vaz geçmesini gerektiren farklı ve daha güçlü bir gerekçeden dolayı o hükmü bırakarak başka bir hüküm vermesidir.”⁷⁸ Tanımda geçen ve müçtehidin benzer konularda verdiği hükümden vaz geçiren o “güçlü gerekçe” işte tahkîk’l-menât içtihadında hükmün uygulanmasında dikkate alınan “tikel olaya ait zaruret ya da maslahat” şeklindeki özel vasıftır.

Nitekim istihsân kapsamında zikredilen örnekler incelendiğinde, şer’î hükmün bazı özel olaylara tatbikinde imkânsızlık ya da meşakkatin oluştuğu ve müçtehidin istihsân ile bu olumsuzlukları giderecek bir hükmün uygulanış şeklini belirlemeye çalıştığı görülecektir. Örneğin içindeki su tamamen boşaltılıp yıkanamadığı için gerçek temizliği yapılamayan kuyunun, içerisindeki bir miktar su çekilerek temiz kabul edilmesi⁷⁹ müçtehidin, kuyularda uygulanamayan temizlik kuralını bu özel durum için de uygulanır kılma çabasının sonucudur. Genel kural gereği artığı necis olan yırtıcı kuşların artığının temiz kabul edilmesi⁸⁰ de böyledir. Söz konusu hayvanların suya ulaşmasına engel olunamaması ve suyun necis kabul edilmesi durumunda da susuz kalma olasılığı müçtehidin, temizliğe ilişkin genel kuralın bu özel olayda da uygulanmasını temin için böyle bir karar almaya sevk etmiştir.

Hükmün tikel olaylara uygulanmasında olaya özgü vasıfların dikkate alınması Hanefîlere özgü bir durum değildir. Mâlikîler bu içtihadı istihsân ve mürâât-ı hilâf kavramları ile ifade ederlerken Şâfiîler zaruret ve ehven-i şerreyn kuralı ile ifade etmişlerdir.⁸¹ Mâlikî mezhebine ait bir yöntem olan mürâât-ı hilâf, her ne kadar “Aksine dair başka bir delil bulunan medlûlün, lâzımı hususunda muhalifin delilini kullanmak”⁸² şeklinde tarif edilse de aslında mahiyeti itibarıyla hükmün uygulanacağı olaydaki ayırt edici hususiyetin dikkate alınmasından ibarettir.⁸³ Bunu bir örnek üzerinde izah edecek olursak, Malikî mezhebine göre veli izni nikah akdinin rükünlerindedir.⁸⁴ Dolayısıyla veli izni olmaksızın gerçekleşen bir nikâh akdi bu mezhebe göre batıldır.⁸⁵ Ancak veliden habersiz yapılan bir akitte şayet zıfat da gerçekleşmişse,

78 Âmidî, *el-İhkâm*, 4/158; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtîbî, *el-İ-tisâm*, thk. Süleyman b. Ahmed el-Hilâlî (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affan, 1992), 2/ 638.

79 Serahsî, *Usûlî’s-Serahsî*, 438.

80 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 405.

81 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/167, 426.

82 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Arafe, *el-Muhtasar fi’l-fikh*, thk. Abdurrahman Muhammed Hayr (Dubai: Dâr-ı merkezi’l-Fârûk, 2014), 4/35.

83 Mürâât-ı hilâf hakkında bilgi için bkz. Fatih Orhan, “Fıkıh Usûlünde Mürâât-ı Hilâf ve Hüc-cet Değeri”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 29 (2018), 97-122.

84 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Haraşî, *Şerhu’l-Haraşî ‘alâ Muhtasari Halîl* (Bulak: Matba’atü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1317), 3/ 172.

85 Ebü’l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen İbnü’l-Cellâb, *et-Tefrî’*, thk. Hüseyin b. Salim ed-Dehmânî (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1987), 2/32; Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müçtehid ve nihayetü’l-muktesid* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 3/ 20.

Mâlikî müçtehitler rükün kabul ettikleri veli şartının eksikliğine rağmen bu akde bazı hukukî sonuçlar bağlamışlar, kadının mehri hak edeceğini ve eşlerden biri ölmesi durumunda aralarında mirasın cereyan edeceğini ifade etmişlerdir.⁸⁶ Mâlikî müçtehitlerin, "Velisiz nikah olmaz"⁸⁷ şeklindeki genel yasağı bu örnekte işletmemelerinin nedeni, söz konusu akdi diğer akitlerden farklı bir hususiyetin varlığıdır ki o da eşler arasında zifafın gerçekleşmesi ile akdin geri dönülemez bir noktaya gelmesidir. Bu saatten sonra hükmün uygulanmasında ısrarcı olmak, yasağı gerektiren mefsetden daha büyük bir mefsete neden olur ki bu mükellef açısından zulümdür.⁸⁸ İşte olaya ait bu özel durumu dikkate alan Mâlikî müçtehitler mürâât-ı hilâf kaidelerini işletmekle aslında hükmün tikel olaya tatbikini sağlamış olmaktadır.

İstihsân ve mürâât-ı hilâfı delil kabul etmeyen Şâfiî usûlcüler ise, bu delil ve yöntemin uygulandığı özel durumları zaruret ve ehven-i şerreyn kuralı ile aşmışlardır. Bu usûlcülere göre hükmün tikel olayla uygulanması nasta gözetilen maslahattan daha fazla bir zarara neden oluyorsa, daha az zararlı olan durumla amel edilir. Mesela düşmanın harp esnasında bazı Müslümanları kendisine siper etmesi, şayet mağlubiyete ve Müslümanların tamamının öldürülmesine neden olacaksa bu ağır zarar yerine daha az zarar içeren durum yani siper edilen Müslümanların öldürülmesi tercih edilir.⁸⁹

Tahkîku'l-menât içtihadı kapsamına dahil edilebilecek bir diğer içtihat şekli ise tikel olaydan kaynaklanan bir nedenle hükmün uygulama imkanının kalmadığı durumlarda hükmü o olayda işlevsel kılmaktır. Bu durumu ifade adına zikredilebilecek örneklerden birisi avl⁹⁰ meselesidir. Avl olayı ilk defa Hz. Ömer zamanında vuku bulmuştur. Vefat eden ve geride mirasçı olarak bir koca ve bababir iki kız kardeş bırakan bir kadının mirası, bu mirasçılar arasında nasta zikredilen hisselerine göre taksim edilememiştir. Nasta belirlendiği şekliyle mirastan, kocanın $\frac{1}{2}$, kız, $\frac{1}{2}$ kardeşlerin ise $\frac{2}{3}$ oranında pay almaları gerekir. Fakat bu olayda hisseler ile payda örtüşmediği için yani terke 6 pay üzerinden dağıtıldığında 3 hisse kocaya 4 hisse de kız kardeşlere olmak üzere toplam 7 hisse gerektiğinden böyle bir paylaşırma matematiksel olarak mümkün olmaz. Konu Hz. Ömer'e sorulur. Mirasçılar arasından birisini tercih etmeyi ve diğerini mirastan mahrum etmeyi gerektirecek bir müreccih bulunmadığı için Hz. Ömer sahâbe ile konuyu istişare eder.⁹¹ Ya-

86 Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene ve ğayrihâ mine'l-ümmehât min mesâilî Mâlik ve ashâbih*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999), 4/408, 409.

87 İbn Mâce, "Nikâh" 15; Tirmizî, "Nikâh" 14.

88 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 5/190.

89 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/420.

90 Avl kısaca, belirli hisse sahiplerinin (ashâbü'l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadan fazla olmasıdır (Bkz. Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/117.)

91 Hz. Ömer'in yaptığı bu istişarelerde İbn Abbas sorunun çözümü için şu borç örneğini verir: Farklı kişilere dört ve altı dirhem borcu olan bir kişi öldüğünde miras bıraktığı altı dirhem nasıl ki yedi parçaya bölünerek pay ediliyorsa mirasta da nasla belirlenen

pılan meşveret neticesinde miras ayetinde belirlenen payların, hissesi oranında azaltılmasına hükmeder.⁹² Bunu da paydayı altıdan yediye yükselterek yapar. Buna göre koca terekeden 3/6 şeklindeki yarım hisse alacakken 3/7 hisse; kız kardeşler ise 4/6 miras alacakken 4/7 hisse alır ve olay bu şekilde çözüme kavuşturulur.⁹³

Miras hisseleri mukadderattan olması hasebiyle kat'ıyyât konularına dahildir. Böyle olmasına rağmen Hz. Ömer'in bu konuda içtihat etme hakkını kendisinde görmesi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi yapılan içtihadın mahiyetiyle ilgili bir durumdur. Kat'î nas karşısında izin verilmeyen içtihat, *nassın hükmünü belirleme* içtihadıdır. Bu da kat'î delille sabit olan miras hisselerini yeniden belirlemektir. Oysa bu içtihadta Hz. Ömer yeni bir hisse miktarı belirlememiş, bilakis belirli olan ancak uygulama imkânı kalmayan hisse miktarlarını, orana dönüştürerek bu özel olaya intibakını sağlamıştır. Bu nedendir ki sahâbeden de hiç kimse bu içtihadı itiraz etmemiştir.

Hükmün uygulama imkânının kalmaması sebebiyle içtihadın söz konusu olduğu kat'î konulardan bir diğeri de coğrafi nedenlerle namaz vakitlerinin oluşmadığı yerlerde yaşayan Müslümanların namaz mükellefiyetidir. Şâri' namazın vücûbu için güneşin hareketlerini sebep kılmış ve beş farklı vakitte namaz kılmakla Müslümanları mükellef tutmuştur. Ancak Sünnet ve icmâ gibi kat'î delillerle sabit olmasına rağmen bu vakitlere riayet etmek, her coğrafi konumda mümkün değildir. Bu nedenle müçtehitler bazı vakitlerinin oluşmaması sebebiyle hükmün uygulanmadığı bölgelerde de hükmün uygulanış keyfiyetini belirlemek adına içtihat etmişlerdir.⁹⁴

Sonuç

Usûlcülerin ortak kanaatine göre her ne kadar hükmün vâzı'ı Allah ise de o hükmü naslardan istinbât edecek olan müçtehitlerdir. Bu istinbât faaliyetinin keyfiyet ve sınırlarını belirlemek, Şâri'nin muradını doğru anlamak adına ayrı bir önem arz eder. Bu nedenle usûlcüler içtihat konusunu müstakil olarak ele alma ihtiyacı hissetmiş ve bu konu için kitaplarında ayrı bir bölüm açmışlardır.

Bu bölüm altında içtihadın usûl ve yöntemlerini belirleyen fıkıh usûlcüleri dini hitabı anlama sürecinde karşılaşılabilecek keyfi davranışlardan

miktarın değil o miktara olan oranların esas alınması gerekir. Hz. Ömer de bu görüşü benimseyerek payları hisse oranında düşürür. (Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 8/210; Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr (Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr ile birlikte)* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 4/471.)

92 Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/22; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/414.

93 Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 309.

94 Konuya ilişkin görüş ve deliller için bkz. M. Ali Orhan, "Namaz Vakti ve Vakti Girmeyen Bölgelerde Namaz Meselesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına] (2001), 123-130.

sakınmak adına içtihat faaliyetine ilişkin bazı kayıtlama ve kurallar ihdas etmişlerdir. Ancak bu kayıtlamayı yapan usûlcülerin farklı ekol ve anlayışa sahip olmaları, içtihadın mahiyeti, içtihatla kullanılacak yöntem ve deliller gibi çeşitli konularda görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu fikir çeşitliliğine rağmen usûlcüler, Kitap ve Sünnetin aslî delil kabul edilmesi, yakîn var iken zanna tevessül edilemeyeceği gibi asıl kabul edilebilecek bazı konularda ise ittifak etmişlerdir. Bu konularından birisi de “Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur” kaidesinde vücut bulan dinin kat'iyatlarından olan taabbudî hükümlerde içtihat etmenin caiz olmadığıdır.

Bu ilke, hudûdullah olarak nitelenen bir alanın kulların anlama ve yorumlama inisiyatifine bırakılmadığını ifade eder. Hz. Peygamber *“Her hükümdarın bir koruluğu vardır. Allah'ın koruluğu ise haramlardır”* hadisinde bu kapalı alanın varlığına vurgu yapmış, *“Helâl belli, haram da bellidir. Fakat bu ikisinin arasında şüpheli şeyler vardır. Nasıl bir çoban, koruluğun kenarında koyun otlattığında, koyunlarının her an koruluğa girme ihtimali varsa, şüpheli şeylerden korunmayanın da harama düşme ihtimali öylece vardır”* hadisi ile de Allah'ın sınırlarına riayet etmenin önemine işaret etmiştir.

Kaidenin fikri temeli, yakîn ile hüküm verme imkânı varken zan ile hüküm vermenin caiz olmamasına dayanır. Allah ya da resulünden sadır olduğuna dair şüphe bulunmayan ve aynı zamanda ihtiva ettiği anlama açık bir şekilde delâlet eden bir nas, varid olduğu konu hakkında yakîn bilgi ifade eder. Dolayısıyla böyle bir bilginin varlığına rağmen müçtehidin sadece zanni hükümlerden ibaret olan içtihadı yönelmesi düşünülemez.

Yakîn bilgi varken zannî bilginin tercih edilmeyeceği ilkesi, Hz. Peygamber'in içtihat etmesine ilişkin tartışma konusunda da gündeme gelmiştir. Bir grup müçtehit, tıpkı kendisine kible âyan olan kişinin içtihadı başvurmasının caiz olmaması gibi Hz. Peygamber'in de yakîn bilginin kaynağı olan vahye her an ulaşma imkânına sahip oluşu nedeniyle kesin bilgi ifade eden vahyi terk ederek mahiyeti zandan ibaret olan içtihadı meyletmesini caiz görmemişlerdir.

Bugün ilahiyatçıların gündemlerinde önemli bir yer işgal eden fıkıhın güncellenmesi fikri ve şer'î nasların tarihi bağlamına sadık kalarak okunması düşüncesi her ne kadar fikhî hükümlerin çağın ihtiyaçlarına cevap vermesini temin etmek gibi iyi niyetli bir maksada matuf olsa da bu gayenin temini sürecinde yapılan bazı önemli usûl hataları bu iyi niyete gölge düşürmektedir. Bu hatalardan belki de en önemlisi Hz. Peygamber'in “Allah'ın koruluğu” olarak ifade ettiği, İslam alimlerinin de hakkında içtihadın caiz olmadığına dair ittifak ettiği taabbudî konuların üstelik şer'î deliller bir tarafa bırakılarak sadece akli, ekonomik ve sosyolojik bazı verilerle yorumlanmasıdır.

Had cezaları ve miras payları gibi taabbudî konulara dahil olan meselelerde sosyal ve ekonomik şartlar dikkate alınarak yeni düzenlemelere gitmek

kulun, içtihadı izin verilmeyen bir alana müdahalesi anlamına gelir. Bu tür içtihatların yetki aşımına dahil oluşu iki şekilde izah edilebilir. Bunlardan ilki, taabbudî konuların açık ve anlaşılır olmasına müstenittir. Müçtehidin görevi Şâri'nin maksadını doğru anlamak olduğuna göre zaten maksadın çok açık bir şekilde beyan edildiği taabbudî konularda, açık olan bu anlamı tevil ederek söylenenin ötesine taşımak Şâri'nin kastetmediği bir anlamı ona isnat etmek anlamına gelecektir. Örneğin hırsızlık cezasına takdir edilen "el kesme" cezasını, çok açık olmasına rağmen ve mecaza hamletmeyi gerektirecek lügavî bir karine yokken sadece sosyal kaygılarla tevil ederek "gücün kesilmesi" anlamına hamletmek Allah'ın koymadığı bir hükmü onun adına koymak demektir ki işte bu sözünü ettiğimiz yetki aşımıdır. Çünkü bu yorum ile, nasta açıkça belirtilen anlamın dışına çıkmış ve emredilenden cezadan farklı bir uygulama hüküm olarak takdir edilmiştir.

Taabbudî konularda yapılacak içtihadın, yetki aşımı kabul edilmesinin ikinci izah tarzı, hükmün teşriinde gözetilen hikmetin taabbudî konularda gizli olmasına müstenittir. Elbette Hakîm olan Allah'ın hikmetsiz iş yapması düşünülemez. Ancak Allah'ın gözetdiği bu hikmetler kul için her zaman açık ve anlaşılır olmayabilir. Hatta Hz. Musa ve Hızır kıssasında geçen gemideki tahtanın sökülmesi, çocuğun öldürülmesi örneklerinde olduğu gibi Allah'ın bazı takdir ve tasarrufları hikmetin idrak edilememesi sebebiyle kul tarafından sanki şer gibi de algılanabilir. Nitekim Hz. Musa şahit olduğu uygulamaları yanlış bulmuş ve bu kanaatini "Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!" sözüyle ifade etmiştir. Hz. Musa'nın, yapılan işlerdeki gizli hikmet yerine sadece görünen ile amel etmesi onu böyle bir yargıya sevk etmiştir. İşte Hz. Musa'nın düştüğü bu yanlış, taabbudî konularda içtihat edenler için de geçerli bir durumdur. Hükmün teşriinde esas alınan illet tam olarak idrak edilemediği için taabbudî konularda yapılacak her tevil görünenle sınırlı kalacağından yanlış olacaktır. Örneğin Allah'ın belirlediği miras hisselerinin bugünkü ekonomik sorumluluklar esas alınarak değiştirilmek istenmesi, bu oranların teşri kılınmasında Allah'ın murat ettiği ancak bizim bilemediğimiz gizli hikmetin ıskalanması gibi vahim bir hataya neden olacaktır. Bu ise Allah'ın kastetmediği bir anlamın hükümde esas alınmasına neden olur ki böyle bir tasarruf müçtehidin yetki alanını aşan bir durumdur.

Taabbudî konularda yapılacak içtihadın neden olacağı bu olumsuz sonuçlar dikkate alındığında "*Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur*" kaidesi, dinin asıllarını tahriften korumak adına çok önemli bir misyon üstlendiği görülecektir. Bu bağlamda sadece söz konusu bu kaide değil diğer küllî kaidelerin hepsi de Şâri'nin hükmünü tespit sürecinde müçtehidi, hissî ve maddî saptamalardan koruyan sabiteler mesabesindedir. Dolayısıyla yürüttüğü içtihat faaliyetinde müçtehidin bu tür hatalardan uzak kalması adına bu sabitelere riayet etmesi bir zorunluluktur.

Kaynakça

- Alâeddin Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl. thk. M. Zekî Abdülber. Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984.
- Ali Haydar Efendi. Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm. çev. Raşit Gündoğdu. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.
- Ali Haydar Efendi. Usûl-i Fıkıh Dersleri. çev. İbrahim Subaşı. yy., ts.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm. thk. Abdürrezzâk Affî. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. "Ta'îl". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 19/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aslan, Bedri. İslam Hukukunun Esnekliği. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed el-. Mekâsıdu's-şerîâ' inde İbn Teymiyye. Ürdün: Dâru'n-nefâis, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. es-Sünenü'l-kübrâ. thk. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il. Sahîhu'l-Buhârî. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. Ahkâmü'l-Kur'ân. thk. Muhammed Sadık Kumhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. Ahkâmü'l-Kur'ân. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî-Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. el-Füsûl fi'l-usûl. çev. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cizânî, Muhammed b. Hüseyin. Meâlimu usûli'l-fıkh inde ehli sünne ve'l-cemâa. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b Muhammed b Ömer b İsmâ. Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh. thk. Halîl Muhyiddîn el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. eş-Şerhu'l-kebîr (Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr ile birlikte). Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Döndüren, Hamdi. "Avl". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 4. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Zâhir". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Düreynî, Fethî. el-Menâhicü'l-usûliyye fi'l-ictihâd bi'r-rey fi't-teşri'l-İslâmî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- Ebû Zehra, Muhammed. Usûlü'l-fıkh. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabi, ts.
- Erdoğan, Mehmet. İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. Şifâ'ü'l-galîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikî't-ta'îl. thk. Hamed el-Kebîsî. Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Haddâd, Radyüüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. el-Cevheretü'n-neyyire. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- Hallâf, Abdülvahhâb. İlmü usûli'l-fikh. Mısır: Mektebetü'd-daveti'l-İslâmî, ts.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- Hudarî Bek, Muhammed b. Affî el-Bâcûrî. Tarihu't-teşrî'i'l-İslâmî. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1968.
- Hudarî Bek, Muhammed b. Affî el-Bâcûrî. Usûlü'l-fikh. Kahire, 1969.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. el-Muhtasar fî'l-fikh. thk. Abdurrahman Muhammed Hayr. Dubai: Dâr-ı merkezi'l-Fârûk, 2014.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. el-Musanef fi'l-ehâdis ve'l-âsar. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru't-tâc, 1989.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî. en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene ve ğayrihâ mine'l-ümmehât min mesâili Mâlik ve ashâbih. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vdğ. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. Sünen. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. Bidâyetü'l-müçtehid ve nihayetü'l-muktesid. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen. et-Tefrîf. thk. Hüseyin b. Salim ed-Dehmânî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1987.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm. el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb 'an sünneti Ebî'l-Kâsım. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İzzeddîn b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz. Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1991.
- Kahraman, Abdullah. "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbiyyâtın Sahası Üzerine". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 2 (2003), 25-57-57.
- Koca, Ferhat. "Müfesser". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koçak, Muhsin vd. Fıkıh usûlü. İstanbul : Ensar Neşriyat, 2013.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir. el-Muvatta'. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. el-Hâvi'l-kebîr. thk. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- Muhammed İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Minehu'l-celîl 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. Sahîhu Müslim. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1991.
- Orhan, Fatih. "Fıkıh Usûlünde Mürâât-ı Hilâf ve Hücjet Değeri". Usûl: İslam Araştırmaları 29 (2018), 97-122.

- Orhan, M. Ali. "Namaz Vakti ve Vakti Girmeyen Bölgelerde Namaz Meselesi". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına] (2001), 123-130.
- Sâysis, Muhammed Ali. Tarihu'l-fikhi'l-İslâmî. Dâru'z-zaman, ts.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebâr Temîmî Mervezî. Kavâtü'l-edille fi'l-usûl. thk. Muhammed Hasan İsmail. Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. Usûlü's-Serahsî. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.
- Şaban, Zekiyyüddin. İslam Hukuk İlminin Esasları : (Usûlü'l-fikh). çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. Usûlü's-Şâşî. thk. Abdullah Muhammed el-Halilî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. el-İ'tisâm. thk. Süleyman b. Ahmed el-Hilâlî. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affan, 1992.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. el-Muvâfakât fi usûli's-şer'â. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. Huber: Dâru ibni Affân, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. İrsâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl. thk. Ebû'l-Hafs Samî b. el-Arabî. Riyad: Dâru'l-fazile, 2000.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. el-Hüccetü alâ ehli'l-Medineti. thk. Mehdi Hasan el-Keylani. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1403.
- Şirvânî, Abdülhamid - Abbâdî, İbn Kâsım. Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc. Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1938.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. Sünenü't-Tirmizî. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ. Mısır: Şirketü mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 24 (2014), 305-327-327.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik. Bulak: Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1313.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Zuhaylî, Muhammed. el-Kavâidu'l-fikhiyye ve tatbîkâtühâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa. Dimaşk: Dârü'l-fikr, 2006.
- Kur'an Yolu, ts. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>

İBN HACER EL-HEYTEMÎ'YE (Ö. 974/1567) NİSPET EDİLEN “EN-Nİ‘METÜ’L-KÜBRÂ” İLE ONUN ÖZGÜN “EN-Nİ‘METÜ’L- KÜBRÂ”Sİ ÜZERİNE

İbrahim HANEK*

Öz

Eserlerin araştırılmadan, incelenmeden müelliflere nispeti, böyle kitapların yayımlanması ve ilim camiasına sunulması karşılaşılan mühim sorunlardan biridir. Bunun örneklerinden birisi X/XVI. asrın önemli hadis, fıkıh ve tarih âlimlerinden İbn Hacer el-Heytemî'ye (ö. 974/1567) nispet edilen “*en-Ni‘metü’l-kübrâ...*” isimli mevlid kitabıdır. Ülkemizde ve bütün İslâm dünyasında tanınan ve mevlid kitabı olarak okunan bu eser, yurt içi ve yurt dışındaki birçok yayınevi tarafından İbn Hacer adına basılmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu eserin İbn Hacer’e nispetinin incelenmesinin yanında eserin tanıtımı, yazmaları, çeşitli baskıları ve üzerine yapılan bazı çalışmalar ele alınmaktadır. Bu eserin nispet probleminin yanında ikinci önemli husus onun gölgesinde kalarak bu zamana kadar hak ettiği ilgiyi göremeyerek yayımına bile teveccüh edilemeyen İbn Hacer’in orijinal “*en-Ni‘metü’l-kübrâ*” isimli mevlid kitabının tespit edilmesi ve tanıtılmasıdır. Bununla birlikte mevlid kitabı olarak sadece mezkûr eseri te’lif eden İbn Hacer’in, bu eserin ilk dönemlerden itibaren farklı isimlerle anılması ve daha başka nedenlerden dolayı muhtelif pek çok mevlid kitabı te’lif ettiğiyle ilgili yanlış ve oldukça yaygın kanaat de burada sorgulanmaya çalışılacaktır. Hatta bu yaygın kanaat bir anonim eser hüviyetinde olan ve asırlardır kullanılagelen *en-Ni‘metü’l-kübrâ*’nın ona nispet edilme nedeni olarak düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Mevlid-ü İbn Hacer*, *en-Ni‘metü’l-kübrâ*, *İtmâmü’n-ni‘meti’l-kübrâ*, İbn Hacer el-Heytemî, Eser Nispeti.

On Ibn Hacer al-Heytemî’s Real “al-Nimet al-Kubra” and the other “al-Nimet al-Kubra” Related with Him

Abstract

One of the greatest problems in publishing books is associating a book with the wrong author. One of such examples is the popular book on Prophet’s birth (mawlid) called “*al-Nimet al-Kubra*” which is associated with Ibn Hacer el-Heytemî (d. 974/1567), one of the most significant scholars of the era. This book, known and read by many as a book of mawlid in the Islamic world, is published on behalf of Ibn Hacer by domestic and international publishers. In this context, the present study will examine whether the book should be related to Ibn Hacer. Besides, the study will also introduce the book by deeply analyzing its various manuscripts. On the other hand, the study will also publicize another original book of mawlid by Ibn Hacer, also called “*al-Nimet al-Kubra*”. In the end, it will be demonstrated that although Ibn Hacer wrote only

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı (Şanlıurfa/Karaköprü Din Hizmetleri Uzmanı), ORCID ID: 0000-0002-3994-5437, e-mail: el-haneki@hotmail.com

the original “*al-Nimet al-Kubra*”, the book has been identified with different titles since early ages.

Keywords: Hadith, *Mawlid Ibn Hacer*, *al-Nimet al-Kubra*, *İtmamun Nimat al-Kubra*, Ibn Hacer el-Heytemî, Work Comparison.

Makalenin Geliş Tarihi: 28.08.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 20.11.2020

Giriş

Kimi eserlerin müelliflere nispeti yeterince araştırılmadan ve tetkik edilmeden neşredilmeleri karşılaşılan önemli problemlerden biridir. Bunun örneklerinden birisi X/XVI. asrın önemli hadis, fıkıh ve tarih âlimlerinden İbn Hacer el-Heytemî'ye (ö. 974/1567) nispet edilen “*en-Ni'metü'l-kübrâ 'ale'l-âlem bi mevlidi seyyidi veledi Âdem*” isimli mevlid kitabıdır. Ülkemizde ve bütün İslâm ülkelerinde tanınan ve mevlid kitabı olarak okunan bu eserin¹ -aşağıda zikredileceği üzere- üç farklı yazması bulunmaktadır. Bu yazmalardan sadece biri dikkate alınarak yayımlanan bu eserin yurt içi ve yurt dışındaki bütün baskılarında İbn Hacer'e nispet edildiği tespit edilmiştir. Ancak bütün bu yayımlar tahkiksiz olmalarının yanında onlarda ilgili eserin İbn Hacer'e aidiyeti de sorgulanmamıştır. Ayrıca söz konusu eser, çeşitli sahalarda birçok esere kaynaklık ettiği gibi müteaddit akademik çalışmalara da konu olmuştur. Ancak bu çalışmalarda da mezkûr eserin İbn Hacer'e aidiyeti sorgulanmamış; ayrıca bu eserin, orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın yazmaları ile mukayesesi de yapılmamıştır.

Bu eksikliği gidermek için asırlardır kullanılagelen ve mevlidler arasında en yaygın olan² *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın İbn Hacer'e nispetini incelemeye çalıştığımız bu çalışmamızda öncelikle İbn Hacer'in kısa biyografisinin yanında bu eserin tanıtımı, yazmaları, çeşitli baskıları ve üzerindeki bazı çalışmalar ele alınacaktır. Daha sonra da matbu halini bulamadığımız ve yayımlanmadığını düşündüğümüz İbn Hacer'in orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'sının yazmaları, tanıtımı ve diğer isimlerle zikredilen nüshalarının yanında onun sonuç kısmından oluşturulan müstakil mevlidlerin çeşitli mahtutaları da konu edilecektir. Bununla da bir yandan İbn Hacer'e nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın üslup ve içerik bakımından onun hiçbir mevlid çalışmasıyla bir benzerliği ve alâkasının olmadığına değinilecek diğer yandan da orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın farklı isimlerle anılan her bir nüshasını müstakil bir mevlid kitabı sayan yanlış ve yaygın kanaat sorgulanmaya çalışılacaktır.

- 1 M. Edip Çağmar, *Edebî Açından Arapça Mevlidler*, (Ankara: İlahiyât, 2004) 81; Mustafa Öztürk, “Folklorik Bir Ritüel Olarak Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/56, (Nisan 2018), 84.
- 2 Çağmar, *Edebî Açından Arapça Mevlidler*, 81.

Sonunda da İbn Hacer'e nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın onun müellefatından olamayacağıyla ilgili gerekçeler sıralanacak ve bu görüşte olan günümüz araştırmacılarına da yer verilecektir.

1. İbn Hacer el-Heytemî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

İbn Hacer'in adı Ahmed, künyesi Ebü'l-Abbâs lakabı da Şihâbuddîn'dir. Soy şeceresi ise şöyledir: Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer es-Sa'dî el-Ensârî el-Heytemî el-Mekkî.³

Mensup olduğu Sa'd kabilesinin soyu Ensâr'a kadar uzandığı için es-Sa'dî ve el-Ensârî⁴ ile anılan İbn Hacer, doğduğu ve bir müddet bulunduğu batı Mısır bölgesindeki Ebi'l-Heytem'e nispetle el-Heytemî; Mısır'dan taşındıktan sonra yerleştiği ve ömrünün kalan kısmını geçirdiği Mekke'ye nispetle de el-Mekkî olarak bilinmektedir. Ayrıca bizzat kendisinin açıkladığına göre, sükûtu kendisine şiar edinen dedesine nispetle İbn Hacer diye tanınmaktadır.⁵

Müellifin Hacer/İbn Hacer lakabı ile bilinen büyük dedesi Ali, önceleri Mısır'ın Aynişems yakınlarındaki Selmünt nahiyesinde ikamet etmekteydi. Ancak o, buradaki fitnelerin çoğalmasından dolayı Mısır'ın Garbiyye bölgesindeki Ebi'l-Heytem'e taşınmak zorunda kalmıştır. İşte İbn Hacer 909/1504 yılında burada dünyaya gözlerini açmıştır. Çocuk yaşlarındayken babasını kaybeden İbn Hacer, 120 yıldan daha fazla yaşadığı rivayet edilen sözü dedesi tarafından yetiştirilmiştir. O, dedesinin rahle-i tedrisinde Kur'ân-ı Kerîm'i ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Minhâcü't-tâlibîn*'inin çoğunu ezberlemiştir. Dedesinin vefatı üzerine de eğitimi, babasının şeyhleri olan Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Hamâil es-Sarvî (ö. 932/1525) ile Şemseddin eş-Şenâvî (ö. 932/1525) devralmışlardır.⁶

İbn Hacer, 933/1527 ve 937/1531'de yaptığı hac ziyaretlerinin ardından bir süre Mekke'de kaldı. 940/1534'de üçüncü hac ziyareti için gittiği

- 3 Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyeti'l-kübrâ*, derleyen: Talebesi Abdulkadir el-Fâkihî el-Mekkî, (b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmiyye), t.y.) 1: 3; Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdullah es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti Şeyhu'l-İslâm İbn Hacer*, thk. ve tlk. Emced Raşîd, (Ammân: Dâru'l-Feth, 2016), 30; İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnâvût, 1. Baskı, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 10: 541; Zirikî, Hayruddîn b. Mahmud. *el-A'lâm -Kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*. 15. Baskı, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1: 23-234.
- 4 Ancak İbn Hacer, kendisini takdim ederken takva ve tevazudan dolayı bu nispeti pek kullanmadığını önde gelen talebesi Abdulkadir el-Fâkihî el-Mekkî (ö. 982/1574), bizlere haber vermektedir. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyeti'l-kübrâ*, 1: 3 (derleyen Abdulkadir'in mukaddimesi).
- 5 İbn Hacer, *el-Fetâva'l-fikhiyyeti'l-kübrâ*, 1: 3; Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 30; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10: 541; Zirikî, *el-A'lâm*, 1: 233-234.
- 6 İbn Hacer el-, *el-Fetâva'l-fikhiyyeti'l-kübrâ*, 1: 3 (öğrencisi Abdulkadir el-Fâkihî'nin mukaddimesi); Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 32; İbn Hacer el-Heytemî, *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ 'ale'l-âlem bi mevlîdihî s.a.s*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli, 3680), 10a (Nüsha c) (müstensihin notu).

Mekke'ye yerleşti. Günlerini Harem-i Şerif'te ders ve fetva vermeye, ayrıca eser yazmaya hasretti. O kadar ki, onun tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, kelâm, matematik, tıp, mantık, sarf, nahiv, meânî, beyan ve tasavvuf gibi ilim dallarındaki⁷ eserlerinin 148⁸ adet olduğu belirtilmektedir.⁹ Buna gerekçe olarak da onun te'lîf hayatına çok erken bir yaşta başlamasının¹⁰ yanında ömrünün sonuna değin bunu sürdürmeye çalışması¹¹ ve eserlerini çok çabuk te'lîf etmesi zikredilebilir. Ayrıca o, eserlerini genelde dönemindeki sorunlara cevap vermek üzere kaleme almaktadır. Meselâ mevlidin bid'at olup olmadığıyla ilgili dönemindeki tartışmalara kayıtsız kalmayarak -konumuz olan- *en-Ni'metü'l-kübrâ*'sını¹² beş günde te'lîf etmiştir.¹³

İbn Hacer, 23 Recep 974¹⁴ (3 Şubat 1567) yılında Mekke'de vefat etmiş ve Cennetü'l-muallâ'nın Türbetü't-Taberiyyîn kısmına defnedilmiştir.¹⁵ Kendisinden birkaç ay önce vefat eden Kanûnî Sultan Süleyman (21 Safer 974/7eylül 1566) kastedilerek "Dönemin dünya ve ahiret padişahları vefat etti" denilerek onlara karşı duyulan sevgi ve hüznün birlikte dillendirilmiştir.¹⁶ Ayrıca dönemin birçok şairi, onun vefatı nedeniyle duydukları hüznü mersiyelere dökmüşlerdir.¹⁷

- 7 Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", DİA, (İstanbul: TDV yay., 1999), 19: 531.
- 8 İbn Hacer'in öğrencisi es-Seyfî hocasının 101 eserini tespit etmişken (bkz. Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 68); Lemyâ bint Ahmed ise, onun 117 kitabından bahsetmektedir. Lemyâ bint Ahmed b. Abdullah eş-Şâfî, *İbn Hacer el-Mekki ve cuhûduhu fi'l-kitâbeti't-târîh*, (Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 1417/1996) 1: 100. Ancak onlardan sonra gelen Emced, İbn Hacer'in 148 eserini tespit etmiştir. Bkz. Hemen bir alttaki dipnota.
- 9 Emced Raşîd Muhammed Ali, *İmâm İbn Hacer el-Heytemî ve esârûhu fi'l-fıkhî's-Şâfî*, (Master Tezi, Ürdüniyye Üniversitesi, 2000), 48.
- 10 İbn Hacer, te'lîf hayatına 20 yaşındayken başlamıştır. Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 1: 101.
- 11 Hastalıktan çektiği elem ve acılara aldırış etmeden kalem elinden bırakmayan İbn Hacer'in, vefat etmeden 3 gün önce bile te'lifle iştigal ettiğini seçkin talebesi es-Seyfî bizleri haberdar etmektedir. Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 68, 73.
- 12 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21b (Nüsha a).
- 13 Nitelik söz konusu esere 964 senesinin 8 Rebülevvelinde başlamış ve mezkûr ayın 12'sinde tamamlamıştır. (Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni'metü'l-kübrâ 'ale'l-âlem bi mevlidi seyyidi veledi Âdem*, (İstanbul. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 344/3), 21b, 51b (Nüsha a). Ayrıca o, *el-İdâh ve'l-beyân limâ câe fi leyleti'n-nısf min Şa'bân* adlı risalesini bir günde; *Ref'u's-şebehi ve'r-reybi an hukmî'l-ikrârî bi uhveti'z-zevcatî'l-ma'rûfeti'n-neseb* isimli eserini de iki günden az bir sürede tamamlamıştır. Bir ve dört aydan az bir süreyle bitirdiği eserleri için de bkz. Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 1: 102-103.
- 14 İbn Hacer el-Heytemî'nin *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ* isimli nüshasının müstensihisi, 972 ve 974 olmak üzere iki farklı tarihle onun ölümünü tarihlendirmektedir. (Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ*, 10a (Nüsha c) (müstensihinin notu) Ancak 972 tarihi yanlış olmalıdır. Zira onun ölüm tarihini 974 olarak belirten önde gelen talebesi Ebû Bekr es-Seyfî'dir. Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 73-74.
- 15 Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 73-74; Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", 19: 532.
- 16 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi'l-kitâbeti't-târîh*, 1: 13, 173.
- 17 Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 73-74.

2. Heytemî'ye Nispet Edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*

2. 1. Heytemî'ye Nispet Edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın Muhtevası

Yetmiş küsur sayfadan müteşekkil olan *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 11 bölüm, bir salavât faslı ve bir dua kısmından oluşmaktadır.¹⁸ Genelde başlıksız¹⁹ olarak kaydedilen bölümlerin muhteva ve tertipleri şöyledir: Nûr-i Muhammedî'nin her şeyden önce yaratıldığı ve Hz. Peygamber'in yüceliğini konu edinen bir mukaddime,²⁰ mevlid okuma ve okutmanın fazileti,²¹ Hz. Peygamber'in bazı isimleri, şemâili, yüce ahlakı ile kimi hasâis ve mucizeleri,²² daha başka hasâis ve mucizeleri,²³ anne ile babasının evliliği ile Hz. Peygamber'in ana rahmine intikali ve ilgili mucizeler,²⁴ ana rahmine intikaliyle ilgili daha başka olaylar,²⁵ şemâili,²⁶ O'na salavât getirmenin mükâfati,²⁷ mevlid okuma ve salavât getirmenin mükâfati ile annesinin hamileliğin her bir ayında bir peygamberin gelip onu müjdelemesi,²⁸ Yahudi rahiplerin doğumunu farketmeleri ile civar memleketlerden O'na ilk iman edenler,²⁹ doğumu esnasında vuku bulan hâri-kulâde hadiseler,³⁰ salavât ve dua bölümü şeklinde sıralamak kabildir.

Görüldüğü üzere konuların tertibinde ciddi bir düzensizlik ve karmaşanın hâkim olmasının yanında birbiriyle münasebeti pek bulunmayan çeşitli konular birlikte işlenmiştir. Ayrıca onlardan bazılarının farklı bölümlerde değişik muhtevalarla yeniden ele alınmaları da söz konusudur. Hatta eserde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) isimleri,³¹ O'na salavat getirmenin fazileti³² ve mevlid okutmanın mükâfati³³ gibi hususlar defaatle işlenmiştir. Ayrıca bu düzensizlik ve karmaşa konuların işlenmesinde de göze çarpmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber'in ana rahmine intikali bahsinde, bölümle ilgili rivâyetlerden sonra Hz. Aişe'den naklen "Son peygamber'in doğumunu fark eden

18 İbn Hacer el-Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, *en-Ni'metü'l-Kübrâ 'ale'l-âlem fi mevlidi seyyidi benî Âdem*, (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1952). Erbabınca bilinen bu eseri İbn Hacer'in orijinal *en-Ni'metü'l-Kübrâ*'sından ayırmak ve müellife aidiyetindeki şüpheye dikkat çekmek için bunda İbn Hacer'in isminden sonra "?" işareti kullanılacaktır.

19 Eserde sadece iki bölüme başlık koyulmuştur. Biri, "Beyânu Fadli Mevlidü'n-Nebî" (bkz. İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 7) diğeri de "Faslun fi Mu'cizâtihi ve Hasâisihi s.a.s" dir. İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 18.

20 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 2-5.

21 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 7-12.

22 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 13-16.

23 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 18-20.

24 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21-26.

25 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 28-31.

26 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 34-39.

27 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 40-42.

28 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 44-47.

29 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 49-57.

30 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 24-26, 28-31, 49-58, 61-67.

31 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 14, 29, 38.

32 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 40-42 (Hatta buradaki bâb ilgili konuya hasredilmiştir.), 44.

33 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 7-12 (Hatta buradaki bâb ilgili konuya hasredilmiştir.), 44.

Mekke'deki bir Yahudi'nin bunu Kureyşlilere haber vermesi, nihayetinde hep birlikte Hz. Peygamber'in annesinin evine gitmeleri ve peygamberlik mühürünü gören Yahudi'nin kendinden geçip bayılması" rivâyeti³⁴ kaydedilmiştir. Hemen ardından da İbn Abbâs'tan Âmine'nin hamileliğinin altıncı ayında rüyada "Sen âlemlerin en hayırlısına hamilesin, onu doğurduğunda adını Muhammed koy" rivâyetine³⁵ yer verilmiştir.³⁶

Bu hususa örnek olarak 10. bölüm de zikredilebilir. Zira onda önce Yahudi rahiplerin Hz. Peygamber'in doğumunu, Hz. Yahya'nın (a.s.) kanına batırılan beyaz bir cübbenin üzerindeki kanın sıvılaşp damlamaya başlamasından fark etmeleri hususu kaydedilmiştir. Sonra da civar memleketlerden İslam'ı ilk seçenlere yer verilmiş ve Fâris'ten Selman, Rum diyarından Süheyb, Habeşistan'dan Bilâl İbn Hamâme el-Habeşî, Yemen'den ise, Üveysü'l-Karanî zikredilmiştir. Daha sonra da Hz. Peygamber'in doğumu esnasında gördükleri harikulade olaylarla Müslüman olan Yemenli Âmir ve ailesinin ihtida kıssaları ve çocuk yaşta olan Hz. Peygamber'i ziyaret etmeleri uzun uzadıya anlatılmıştır.³⁷ Bu karmaşa ve düzensizlikten ve daha başka nedenlerden³⁸ dolayı "eser, adeta temize çekilmemiş bir müsvedde gibi duruyor" diye hükmetmek çok da iddialı bir sav olmasa gerektir.

Nesir ve nazmın iç içe olduğu bu mevlidde, istisnasız her bir konu bitiminde bir şiire yer verilmiştir. Ancak nesir bölümündeki karmaşaya karşın burada bazı şiirlerin kaydedilmesinde mensur bölümlere münasip düştüklerini söyleyebiliriz. Meselâ Hz. Peygamber'in yüceliğini konu edinen mukaddimenin sonunda *İzzetime yemin olsun, size öyle bir peygamber geldi ki: içinizden, son derece şerefli, zorlanmanız ona ağır geliyor...* (Tevbe 9/128) âyetine istinaden O'nun ümmetine şefkatli bir babadan daha çok merhametli ve düşkün olduğuna değinilmiştir. Ardından da ümmetinin ona salavât okumaları gerektiğiyle ilgili bir şiire yer verilmiştir.³⁹ Yine bu kabilden Âmine'nin hamile-

34 Hâkim, bu, isnadı sahih olup Buhârî ve Müslim onu tahrîc etmemişlerdir. Zehebî de sıhatine bir engelin bulunmadığına dikkat çekmiştir. Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1990), 2: 657.

35 Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah, *Delâilu'n-Nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî ve Abdulberr Abbâs, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 2: 610.

36 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 25-6.

37 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 49-58.

38 Meselâ Hz. Peygamber'in isimleri ve şemâili ile ilgili konunun ortasında başlık şeklinde konumlandırılmış bir besmele bulunmaktadır. Ayrıca eserin basılmış hali mahtut halinden daha müsvedde şeklinde durmaktadır. Çünkü söz konusu besmele yazmalarda bulunmamasına rağmen eserin bütün baskılarında mevcuttur. İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 14.

39 İlgili şiir şu sözlerle başlamaktadır: *يا امة بنيتها متفضلة صلوا عليه وسلموا في الاولى / Ey peygamberinden ötürü fazilete gark olmuş ümmet! Birincide ona salât ve selâm getirin. (Bu meclisteki birinci salât ve selâmlarınızı getirin)*

امة محمد بالقطوف الدانية صلوا عليه وسلموا في الثانية / Ey hasat mevsimi yakın olan ümmeti Muhammed! İkincide ona salât ve selâm getirin.

*امة محمد بالعلوم متوارثة صلوا عليه وسلموا في الثالثة / Ey ilimlerde birbirlerinin mirasçısı olan ümmeti Muhammed! Üçüncüde ona salât ve selâm getirin. İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 5-7.*

liğin her bir ayında bir peygamberin gelip onu Hz. Peygamber ile müjdelemesi bölümünden sonra Hz. Peygamber ile annesinin methinin konu edindiği bir kaside kaydedilmiştir.⁴⁰ Son olarak da ilk Müslüman sahâbîlerin bahsinin geçtiği bölümün ardından Hz. Peygamber ile aşere-i mübeşşereyi metheden bir şiir zikredilmiştir.⁴¹

Hız. Peygamber'in methi,⁴² şemâili⁴³ ve ehli beyti⁴⁴ ile O'na duyulan sevgiyi⁴⁵ konu edinen diğer şiirlerin, mensur bölümlerle ilgili olarak değil de mevlidin asıl mevzusuna uygun olarak kaydedildiklerine ayrıca dikkat çekmeliyiz.

Eserde konuların işlenmesinde doğrudan ilgili âyetler;⁴⁶ merfû⁴⁷ ve mevkûf⁴⁸ hadisler kaydedildiği gibi onlardan yapılan iktibaslarla da ilgili mevzuaya değinilmeye çalışılmaktadır. Meselâ ادني او قوسين قاب /kâbe kavseyn veya daha yakın oldu (Necm 53/9) âyeti ve ما بصرك طغي وما بصرک زاغ /ibaresiyle Necm sûresinin 17 âyetinden⁴⁹ iktibas yapılmıştır. Ancak görüldüğü üzere ikinci örnekte alıntı (muktebes) değiştirilerek kaydedilmiştir. Hadisler için de كان المسك ريح من اطيب عرقه ريح /Hz. Peygamber'in ter kokusu miskten daha güzeldi,⁵⁰ اذنيه شحمتي الي نازل شعره /Onun mübarek saçları kulak yumuşağına kadar inerdi⁵² gibi iktibaslar örnek olarak zikredilebilir.

40 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 47-49.

41 İlgili şiire şu beyitle iptida edilmiştir: يا راحت الارواح طابت بكم افراحي /Ey Ruhların şetareti! Sizinle neşem değer kazanıp mukaddesleştirdi.

انواركم لو لاحت تغني عن المصيح /Nurlarınız parlasaydı çıralara ihtiyaç duyulmazdı. İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 59-60.

42 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 39-40, 42-44.

43 Mevlid okumanın mükâfatından sonra şu beyitlerle başlayan bir şiir kaydedilmiştir: لي نبي اسمه محمد يا مولاي لم يزل فضله علينا /Ey Mevla'm! Benim ismi Muhammed olan yüce bir peygamberim vardır. O'nun üzerimizdeki fazlı kesintisiz devam etmektedir.

هو نبي هو شفعي يا مولاي غدا من نار القويما / Ey Mevla'm! O benim peygamberimdir. O, yarın/kıyamet gününde güçlü ateşe karşı şefaattir.

نور البهي من الشمس يا مولاي خصه رب البريا /Ey Mevla'm! O güneşten de daha parlak olan bir nûrdu. Karanın Rabbi (kimi güzelliklerle) onu tahsis etmiştir. İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 12-13.

44 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 26-28.

45 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 17, 20-21, 31-34.

46 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 3-4.

47 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 13-14.

48 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 15, 18, 19, 23, 25.

49 Âyetin aslı ما زاغ البصر وما طغي

50 Enes b. Mâlik "Resûlullah (s.a.s.) evimizde kaylûle uykusundayken annem bir kavanoz içine mübarek terini silmeye başladı. Resûlullah uyanıp da bunu sorunca annem bu senin terindir, onu kokumuza katıyoruz; o, kokuların en güzellerindendir, dedi" Müslim, Fedâil 83; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 3: 231.

51 Şu hadise dikkat çekilmek istenmiştir. Abdullah b. Hâris "Resûlullah'tan (s.a.s.) daha çok tebessüm eden bir kimse görmedim." Tirmizî, menâkib 10 (hasen, gariptir); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 190, 191.

52 Berra' b. Azib "Resûlullah (s.a.s.) orta boylu iki omuzu arası geniş, sık sakallı, yüzü kırmızımtırak, saçları kulak yumuşağına kadar inerdi. O'nu kırmızı bir elbise içerisinde gördüm ki, O'ndan daha güzel bir kimseyi görmemişti." Nesâî, Ziyet 59, 60.

Eserde zikredilen bazı rivâyetler kaynaklardan farklı bir şekilde kaydedilmiştir. Bunun bir baskı hatası olmadığını hatırlatarak⁵³ tespit ettiğimiz misaller üzerinden bu hususu inceleyelim:

1- Ali'nin (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikteyken dağ ve ağaçların ona selâm verdikleriyle ilgili mevkuf hadisin söz konusu eserde kaydedildiği şekil şöyledir:⁵⁴

فما استقبله جبل ولا حجر الا وهو يقول السلام عليك يا رسول الله

İlgili hadisin Tirmizî'deki lafzı ise şöyledir:⁵⁵

فما استقبله جبل ولا شجر الا وهو يقول السلام عليك يا رسول الله

2- Eserde Hz. Yahya'nın (a.s.) kanına batırılan beyaz bir cübbenin üzerindeki kanın sıvılaşp damlamaya başlaması hususu Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili olarak kaydedilmiştir.⁵⁶ Ancak kimi kaynaklarda bu durum Hz. Peygamber'in babasının doğumuyla ilişkilendirilmiştir.⁵⁷

Öte yandan müellifin kendi çaba ve gayretiyle derlediği âyet ve hadislerin yanında kâle, ravâ ve kîle kipleriyle başkalarından blok alıntıları da bulunmaktadır. Meselâ o, kîle Ahmed b. Hasan el-Bekrî⁵⁸ (ö.?)⁵⁹ ve kîle el-Vâkidî (ö. 207/823) diyerek onlardan sayfalarca nakilde bulunmaktadır.⁶⁰

Son olarak, söz konusu eser, bir mevlid kitabında bulunması gereken bütün hususları ihtiva etmektedir. Meselâ mensur parçalardan manzumlara geçerken Hz. Peygamber'e salât ve selâm getirilmesini ifade etmek için Ahzâb 56. âyetin emir kısmını nakarat beyti olarak kullanan İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201)⁶¹ geleneğine istinaden bu mevlidde de nakarat ve fasıla beyti, "Cennete ve nimete kavuşmak için (ka-

53 Zira eserin üç farklı nüshasında da ilgili hatalar mevcuttur. Bkz. İbn Hacer, *Mevlidü'n-Nebî*, 9a (Nüsha aa); 13a (Nüsha ab); 11a (Nüsha ac).

54 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 19.

55 Tirmizî, menâkib 6; Dârimî, mukaddime 4 (no, 21)/1: 171. Ancak Dârimî'de وَلَا قَالَهُمْ بِشَجَرَةٍ وَلَا قَالَهُمْ بِحَجَرٍ şeklinde dir.

56 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 49-50.

57 Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'l-nefis*, (Beyrut: Dâru's-Sâder, t.y.), 1: 182.

58 Bu şahsın ismi yazmalarda "Ahmed b. Hasan el-Bekrî" şeklinde kayıtlı olmasına (Bkz. İbn Hacer, *Mevlidü'n-Nebî*, 10a (Nüsha aa); 14b (Nüsha ab); 12a (Nüsha ac) karşın yayımda karıştırılarak "Hasan b. Ahmed el-Bekrî" şeklinde zikredilmiştir. (İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21.) Ayrıca şunu belirtmekte fayda mülahaza ediyoruz: Araştırdığımız kadarıyla mevlidle ilgili çalışmaları bulunan "Ahmed b. Hasan el-Bekrî" adında bir kimse bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu isimde de tashif olduğunu düşünüyor ve bu şahsın doğru isminin "Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Muhammed el-Bekrî (ö. VII/XIII. yüzyılın sonları)" şeklinde olduğuna kâniyiz. Bu şahıs ve mevlidle âlakasıyla ilgili derli toplu bilgi için bkz. Selami Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, (İstanbul: Akademik Araştırmalar Yay., 2003), 77-78.

59 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21-3.

60 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 61-67.

61 İbnu'l-Cevzî, Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *Mevlidü'l-arûs*, thk. Abdülhâfiz el-Bakkâli el-Gazvânî, (b. y.: 1437/2015), 61, 62, 63, 67.

vuşuncaya dek) O'na salât ve selâm getirin" dizesidir.⁶² Bazen de İbnu'l-Cevzî'nin mevlidinde olduğu gibi ilgili beytin âyet kısmıyla iktifa edilip ikinci dizesi tekrarlanmamaktadır.⁶³ Ayrıca eserde müstakil olarak salavât faslı ve dua kısmı da bulunmaktadır. Duadan hemen önce bulunan salavât faslına şu beyitlerle başlanılmaktadır.

الصلاة /Selâm kapısından sana salât ve selâm olsun.

الظلام جنح في عليك السلام عليك الصلاة /Gece karanlığında sana salât ve selâm olsun.

بالغمام مظلل يا عليك السلام عليك الصلاة /Ey bulutların gölgelediği zât! Sana salât-ü selâm...

الكرام نسل يا عليك السلام عليك الصلاة /Ey şerefliğin nesli! Salât ve selâm sana olsun.⁶⁴

Eserin nihayetinde bulunan dua kısmında, bu dua ve mevliden oluşan sevabın başta Hz. Peygamber'e, (s.a.s.) âl ve ashabına, Hz. Âdem (a.s.) ve zürriyetinden gelen bütün peygamberlere ve mevlidin okunmasına sebep olan kişilere bahşedildiğine değinilmiştir.⁶⁵

2. 2. Heytemî'ye Nispet Edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın Yazmaları

Söz konusu eserin tespit edebildiğimiz üç farklı yazma nüshası Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesinde kayıtlıdır.⁶⁶ Nüshaların hiçbirinde mukabele edildiğine dair bir bilgi bulunmadığı gibi ferâğ kayıtları da mevcut değildir. Yine onlarda müstensihe dair bir bilgi yer almadığı gibi biri hariç diğer ikisinde istinsah tarihi de bulunmamaktadır. Daha açık bir ifade ile nüshalarda, eserin İbn Hacer'e ait olduğunu ifade eden kaydın dışında hiçbir malumat bulunmamaktadır.

Şunu belirtelim ki, aşağıda zikredilecek 5753 ve 6746 numaralı iki nüsha kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla İbn Hacer el-Askalânî'ye nispet edilmiştir. Sebebi de başlarındaki "Hezâ Mevlidü'n-nebî sallallahü aleyhi ve sellem li'bnî Hacer r.h." kaydıdır. Yani künye ve nispetten mücerret olan "İbn Hacer" ismini gören fihristi hazırlayan araştırmacılar onu büyük muhaddis İbn Hacer el-Askalânî zannetmişlerdir. Ancak 5182/1 numaralı üçüncü nüshada "el-Heytemî" kaydı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu nüshalardaki "İbn Hacer"-den kasıt İbn Hacer el-Askalânî değil İbn Hacer el-Heytemî'dir.

62 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 5, 12, 39, 42.

63 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 16, 20, 31.

64 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 67-8.

65 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 69-71.

66 Bu arada, istediğim nüshaların asıllarını gösterme lütfunda bulunan Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü yazma eser uzmanı Sadullah Kaya beyefendiye teşekkür eder, saygılar sunarım.

Birincisi: 06 Mil Yz A 5182/1 numaralı demirbaşın 1b-31b yaprakları arasında kayıtlıdır. Yazı türü, harekeli nesih olan bu nüshanın her bir sayfasında 14 satır bulunmaktadır. “Hezâ Mevlidü’n-nebî sallallahü aleyhi ve sellem li’bni Hacer el-Heytemî” kaydı ile başlayan bu nüshanın diğer iki nüshadan farkı; eserin kendi hamdelesinin dışında ayrıca bir hamdele ve salvele ihtiva etmesidir.⁶⁷ Öyle görünüyor ki, eserin yurt içi ve yurt dışındaki bütün baskıları bu nüsha üzerinden gerçekleştirilmektedir. Ayrıca hiçbir yazmada *en-Ni’metü’l-kübrâ* ismi bulunmamasına rağmen eser *en-Ni’metü’l-kübrâ* ismi ile yayımlanmaktadır.

İkincisi: 06 Mil Yz A 5753 numaralı demirbaşın 4b-43a yaprakları arasında kayıtlıdır. Yazı türü, harekeli nesih olan bu nüshanın her bir sayfasında 12 satır bulunmaktadır. “Hezâ Mevlidü’n-nebî sallallahü aleyhi ve sellem li’bni Hacer r.h.” kaydı ile başlayan bu nüshanın yukarıdaki nüshadan farkı; dua kısmında bazı ekleme ve çıkartmaların bulunmasıdır.⁶⁸

Üçüncüsü: 06 Mil Yz A 6746 numaralı demirbaşın 1b-35a yaprakları arasında kayıtlıdır. Yazı türü, harekeli nesih olan bu nüshanın her bir sayfasında 16 satır bulunmaktadır. Bu da diğerleri gibi sadece metne ve “Hezâ Mevlidü’n-nebî sallallahü aleyhi ve sellem li’bni Hacer rahimehüllahü teâlâ” kaydını içermektedir. Bu nüshanın diğer iki nüshadan farkı, eserin üçüncü konusu olan Hz. Peygamber’in isimleri ve şemâili ile ilgili bahsin ortasında Hz. Peygamber’i metheden bir kasideye yer verilmesidir.⁶⁹ Ayrıca bu nüshanın dua kısmında da bazı değişiklikler bulunmaktadır. Meselâ duada isimleri belirtilmeden müçtehitlere ve dört büyük kutba da yer verilmektedir. Bunlardan yalnızca Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî’nin (ö. 561/1165) ismi sarahaten zikredilmektedir.⁷⁰ Öte yandan bu yazmada nüshanın hattından ve nüshada kullanılan kalemde farklı bir kalemle “fî seneti 1203” (1788) kaydı bulunmaktadır. Bu da nüshanın istinsah tarihi olmalıdır.

2. 3. Heytemî’ye Nispet Edilen *en-Ni’metü’l-kübrâ*’nın Yayımı ve Üzerindeki Çalışmalar

İbn Hacer el-Heytemî’ye nispet edilen *en-Ni’metü’l-kübrâ* isimli mevlid kitabının çeşitli baskıları bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin basım yeri ve tarihi belirtilerek yapılan ilk baskısı, İstanbul’da 1308/1890 tarihlidir.⁷¹ Temin edebildiğimiz ve mezkûr basımdan farksız olduğu anla-

67 İbn Hacer, *Mevlidü’n-nebî*, (Ankara: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Yazmalar koleksiyonu, 06 Mil A 5182/1), 1b (Nüsha aa).

68 İbn Hacer, *Mevlidü’n-nebî*, (Ankara: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Yazmalar koleksiyonu, 06 Mil Yz 5753), 4b, 41a-43a (Nüsha ab).

69 Eserin matbu halinde bu şiirin yerinde başlık şeklinde konumlandırılmış bir besmele bulunmaktadır. İbn Hacer (?), *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 14.

70 İbn Hacer, *Mevlidü’n-nebî*, (Ankara: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Yazmalar koleksiyonu, 06 Mil Yz 6746), 1b, 33a-35a (Nüsha ac).

71 Cengiz Kallek, DİA için hazırladığı “İbn Hacer el-Heytemî” maddesinde, İbn Hacer’in *en-Ni’metü’l-kübrâ* isimli eserinin ilk basım tarihini miladî 1890’a tekabül eden hicrî “1308” olarak kaydetmiştir. (Kallek, “İbn Hacer el-Heytemî”, 19: 533.) Şuna hemen dikkat çeke-

şılan yayım ise,⁷² Kâhîre'de 1371/1952 tarihinde el-İstikâme matbaası tarafından tahkiksiz bir şekilde gerçekleştirilen neşirdir.⁷³ Ancak 18. yüzyılın ilk yarısında (hatta 15. yüzyıl olması da muhtemeldir.) tedavülde olduğu bilinen söz konusu eserin⁷⁴ zikredilen tarihlerden çok önceleri baskısının yapıldığı anlaşılmaktadır. Eserin günümüzde en çok yaygın olan baskısı, basım yeri ve tarihi belirtilmeden tahkiksizce yapılan yayımıdır. Bu da bize ilgili eserin ilk baskısının da bu minvalde gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Bununla birlikte ülkemizde Hakikat Kitabevi,⁷⁵ Salah Bilici Kitabevi⁷⁶ ve Ayfa Basın Yayın'a ait tahkiksiz baskıları da yaygın bir şekilde bulunmaktadır.⁷⁷ Böylece eserin bugüne kadar tahkikli muteber bir yayımının yapılmadığı söylenebilir.

Heytemî'ye nispet edilen *en-Nî'metü'l-kübrâ* az kitaba nasip olan büyük bir teveccühe mazhar olmuş bir eserdir. Zira asırlardır⁷⁸ bütün İslâm dünyasında tanınan ve okunan bir mevlid kitabı⁷⁹ olmasının yanında muhtelif birçok esere de kaynaklık etmiştir. Meselâ o, ilk Kürtçe mevlid kitabı olarak kabul edilen ve kendisinden sonra kaleme alınan 60 Kürtçe mevlidin neredeyse tamamına kaynaklık eden 18. yüzyıl müellifi Mela Hüseyin Bateyî'nin (ö. 1850?) te'lîf ettiği *Mewlûdu'n-Nebî* adlı⁸⁰ eserin en önemli kaynağıdır. Bateyî bu Kürtçe mevlidini kaleme alana değin Kürtler, İbn Hacer'in ilgili mevlidinden hocaların Kürtçe çevirileri üzerinden istifade etmekteydiler.⁸¹ Hatta

lim ki, bu yayım bilgisi İbn Hacer'in orijinal *en-Nî'metü'l-kübrâ*'sıyla ilgili değildir. Zira Kallek'in 1977 tarihinde ikinci kere basıldığını belirttiği ve inceleme fırsatı bulduğumuz *en-Nî'metü'l-kübrâ*, İbn Hacer'in orijinal *en-Nî'metü'l-kübrâ*'sı değil mevzuubahis ettiğimiz ona nispet dilen *en-Nî'metü'l-kübrâ*'dır.

72 Onun İstanbul 1397/1977 tarihindeki ikinci baskısını inceleyerek bu kaniya vardık.

73 Şihabuddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *en-Nî'metü'l-kübrâ 'ale'l-âlem fi mevlidi seyyidi benî Âdem*, (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1952).

74 Zira 15. veya 18. yüzyılda yaşayan Hüseyin Bateyî (ö. 1850?) mevlidini Heytemî'ye nispet dilen *en-Nî'metü'l-kübrâ*'dan esinlenerek oluşturmuştur. (Bkz. Öztürk, "Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri", 84.) Bu da bize ilgili eserin asırlardır ülkemizde okunan ve bilinen bir eser olduğunu göstermektedir.

75 Şihabuddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *en-Nî'metü'l-kübrâ 'ale'l-âlem fi mevlidi seyyidi benî Âdem*, (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 2011) (Birkaç tane makale, takriz; Süyûtî'nin mevlidle ilgili reddiyesi ve Nebhânî'nin *Kitâbu Cevâhiru'l-bihâr* isimli eseriyle birlikte basılmıştır.)

76 Şihabuddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *en-Nî'metü'l-kübrâ 'ale'l-âlem fi mevlidi seyyidi benî Âdem*, (İstanbul: Salah Bilici Kitâbevi, ts.).

77 Şihabuddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *Mevlidün-nebî (en-Nî'metü'l-kübrâ)*, (İstanbul: Ayfa Basın Yayın, ts.).

78 Bu yargıya onun 15 veya 18. yüzyıldaki kimi mevlidlere kaynaklık etmesinden ulaştık. Öztürk, "Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri", 84.

79 Çağmar, *Edebî Açıdan Arapça Mevlidler*, 81; Öztürk, "Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri", 84.

80 Ayrıca Hüseyin Bateyî'nin mevlidinin ilk baskısında adı Hasan Ertûşî olarak kaydedilmiştir. Mehmet Tıraşçı, "Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe, Zazaça Mevlidler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2013): 214, 17 no'lu dipnot.

81 Öztürk, "Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri", 84.

en-Ni'metü'l-kübrâ'nın tercih edilmesi hususu 2000'li yıllara kadar da devam ettiğiyle ilgili bazı veriler bulunmaktadır.⁸²

en-Ni'metü'l-kübrâ'nın kaynaklık ettiği ikinci eser ise, *İrşâdü'l-mu'minîn ve İkâzu'l-ğâfilîn* isimli kitaptır. *en-Ni'metü'l-kübrâ*, bu esere kaynaklık etmekle de kalmamış ayrıca bu eserle onun ihtiva ettiği bütün rivâyetlerin sahih olduklarına dair ittifakın bulunduğuyla da taltif edilmiştir. Şöyle ki, 20. yüzyılın müellifi İbrahim (Toprak) b. Muhammed el-Hasankeyfî (ö. 1426/2006), bu eserinde kaydettiği hadisleri, İslâm dinin özünü teşkil eden ve asırlardır farklı bölgelerde bulunan mümtaz âlimlerin sıhhatlerinde ittifak ettikleri 17 kaynaktan derlediğini belirtmiştir. Müellif, *en-Ni'metü'l-kübrâ*'yı da ilgili kaynakları arasında zikretmiş ve yer yer ondan nakillerde bulunmuştur.⁸³

İbn Hacer'e aidiyeti kontrol edilmeden *en-Ni'metü'l-kübrâ* birçok akademik çalışmaya da konu olmuştur: Örneğin M. Edip Çağmar edebî açıdan 15 Arapça mevlidi konu edindiği çalışmasında ona da yer vermiştir. O, müstakil bir başlık altında önce İbn Hacer hakkında kısa bir bilgi vermekte daha sonra söz konusu eseri genel bir şekilde tanıtmakta ve son olarak da onun edebî yönünü izah etmeye çalışmaktadır.⁸⁴ Ayrıca Çağmar, eserinin ikinci bölümünde mevlidlerde yaygın ve önemli gördüğü edebî sanatları işlerken genelde bu hususu beş mevlid kitabı üzerinden örneklendirmeye çalışmaktadır. Bu beş eserden biri ve hatta en çok müracaat edileni *en-Ni'metü'l-kübrâ*'dır.⁸⁵

Mehmet Tıraşçı da Güneydoğu ve Doğu Anadolu çevresindeki mevlidleri mevzubahis ettiği araştırmasında *en-Ni'metü'l-kübrâ*'ya da yer vermiştir. Ancak o, İbn Hacer'i yanlış tanıtmamasının⁸⁶ yanında söz konusu eserin tanıtımı ve yazma nüshasıyla ilgili kaydettiklerinin de bu eserle bir alâkası bulunmamaktadır. Şöyle ki, Tıraşçı ilgili eseri, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) babasının vefatı, sütanesi Halime'nin yanına verilmesi, Halime'nin şahit olduğu olağanüstü olaylar, İsrâ ve Mirac mucizeleri, gazveleri, evlenmesi ve çocukları" gibi hususları muhtevi olarak tanıtmıştır.⁸⁷ Ancak söz konusu eser bunlardan hiçbirini içermemektedir. O, bu hataya muhtemelen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'yı (Arapça mevlidlerin muhtevasını ana hatlarıyla belirtmeye çalışan) İsmail

82 Meselâ Mardin ve çevresinde yapılan bazı mülakatlarda 2000'li yıllara kadar bölgedeki Kürt kardeşlerimiz arasında daha çok söz konusu mevlidin okunduğuna değinilmiştir. Öztürk, "Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri", 86.

83 Abdurrahman Ece, "İbrahim b. Muhammed el-Hasankeyfî'nin İrşâdü'l-Mu'minîn ve İkâzu'l-Ğâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değeri", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, (2017): 408, 410-411, 413.

84 Çağmar, *Edebî Açıdan Arapça Mevlidler*, 10, 80-84.

85 Çağmar, *Edebî Açıdan Arapça Mevlidler*, 113, 116, 118, 121, 123-4, 126-7, 128, 131-2, 136, 139-140, 142, 144-5, 146, 147-9, 151, -154, 156, 157-8, 160, 163, 165, 166-7, 168-9, 172, 179-181, 184-6, 189, 191, 193.

86 Tıraşçı, İbn Hacer el-Heytemî'yi İbn Hacer el-Askalânî ile karıştırarak onu Buhârî'nin meşhur şârihi olarak tanıtmıştır. (Bkz. Tıraşçı, "Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresindeki Mevlidler", 229) Ancak bilindiği üzere Buhârî'nin şârihi İbn Hacer el-Heytemî değil, İbn Hacer el-Askalânî'dir.

87 Tıraşçı, "Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresindeki Mevlidler", 229-230.

Durmuş'un⁸⁸ kaydettikleri üzerinden tanıtmaya çalışmakla düşmüştür. Onu buna sevk eden amil, Durmuş'un "Arapça mevlidler şekil ve muhteva bakımından birbirine benzer" sözü ile onun Arapça mevlidleri tanıtımında mahut orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın ilk iki varakının görüntülerini kaydetmesi hususu olmalıdır.⁸⁹ Ancak Tıraşçı, İsmail Durmuş'tan kaydettikleri ile tanıtmaya çalıştığı Heytemî'ye nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'yı karşılaştırsaydı veya en azından onu okusaydı muhtevalarının farklılığını hemen fark ederdi diye düşünüyoruz. Ayrıca onun zikrettiği mahut nüsha İbn Hacer'e nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın değil İbn Hacer'in orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'sına ait bir yazmadır.

Bir diğer araştırmacı Mustafa Öztürk de Mardin'deki mevlid merasimlerini konu edindiği makalesinde İbn Hacer'i ve ona nispet edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'yı ele almış ve onları tanıtmaya çalışmıştır. Ancak o da Tıraşçı gibi ilgili eseri Durmuş'un kaydettikleri üzerinden tanıtmaya çalışmıştır.⁹⁰ Ayrıca o, tanıtmaya çalıştığı eserin baskısıyla ilgili bir bilgi vermediği gibi onu kaynak olarak da - ne dipnotta ne de bibliyografyada - göstermemiştir.⁹¹

Kanaatimizce bu kabilden çalışmaların en dikkat çekenini ise, Ziya Gökalp'ın *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın ihtiva ettiği rivâyetlerle ilgili Yüksek Lisans tezidir.⁹² Ancak o, çalışmasını tamamen bu eser üzerine hasretmesine karşılık eserin İbn Hacer'e aidiyetini, yazmalarını ve baskılarını konu edinmemiştir.⁹³

Öte yandan *en-Ni'metü'l-kübrâ*'yı birebir mevzubahis etmeyen çalışmalara, İsa Onay'ın çalışmaları misâl verilebilir. O, mevlid ve naatlarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) efdaliyetini konu edindiği Yüksek Lisans çalışmasında⁹⁴ ve bu çalışmasından oluşturduğu makalesinde mezkûr eserden bahsetmeden birçok pasaj kaydetmiştir.⁹⁵

Şimdi de İbn Hacer'e nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ* ile onun özgün *en-Ni'metü'l-kübrâ*'sının üslup ve içerik bakımından tamamen birbirinden

88 İsmail Durmuş, "Mevlid-Arap Edebiyatı", *DİA*, (Ankara: TDV yay., 2004), 29: 481.

89 Durmuş, "Mevlid-Arap Edebiyatı", *DİA*, 29: 481.

90 Zira Öztürk, Heytemî'ye nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) babasının vefatı, sütanesi Halime'nin yanına verilmesi, Halime'nin şahit olduğu olağanüstü olaylar, İsrâ ve Mirac mucizeleri, evlenmesi ve çocukları gibi hususları ihtiva etmemesine rağmen Durmuş'a dayanarak bunları da içerdiğini belirtmiştir.

91 Bkz. Öztürk, "Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri", 84-85.

92 Ziya Gökalp, *İbn Hacer el-Heytemî'nin Mevlîdinde Geçen Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019).

93 Gariptir ki, o, İbn Hacer'in eserlerini tanıtırken sanki kendisi onu konu edinmemiş gibi *en-Ni'metü'l-kübrâ* isimli bir eserinden ve yazmasından bahsetmiştir.

94 İsa Onay, *Mevlid ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru*, (Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013), 18, 29-30, 47, 52, 56, 64, 73, 74, 75, 77, 79, 112.

95 İsa Onay, "Mevlidlerde ve Naatlarda Hz. Peygamber'in Efdaliyetine İlişkin Tasavvurun Dini Referanslar Açısından Değeri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/2, (2019), 497, 505, 508, 511, 512, 513. Ayrıca bu kabilden Hüseyin Akpınar'ın *Urfa'da Mevlid ve İlahîler* adlı çalışması da zikredilebilir. O, ilgili esere şuralarda atıfta bulunmuştur: Hüseyin Akpınar, *Urfa'da Mevlid ve İlahîler*, (Ankara: Altan Matbaacılık, 2014), 19, 24, 222.

farklı olduklarına dikkat çekmek için orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'yı tanıtmaya çalışalım:

3. İbn Hacer'in Orijinal *En-Ni'metü'l-kübrâ* İsimli Kitabı

3. 1. Orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın Yazmaları ve Muhtevası

İbn Hacer el-Heytemî'nin en meşhur çalışmalarından biri olan "*en-Ni'metü'l-kübrâ 'ale'l-âlem bi mevlidi seyyidi veledi Âdem*" isimli bu eserin, isminde "mevlid" ifadesinin bulunması onun, sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumunu konu edindiği düşüncesi zihinleri sarabilmektedir. Ancak bu eser, bir mevlid kitabından ziyade mevlidin dinî hükmünden bahseden bir eser ve aynı zamanda bir siyer ve tarih kitabıdır.⁹⁶ Şöyle ki, *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın birinci bâbının mevlid kutlamalarıyla ilgili bazı eleştirileri ihtiva etmesinden dolayı eser, bir mevlid kitabından ziyade mevlidin dinî hükmünden ve mevlid kutlamalarından bahseden bir kitap olarak kabul edilmektedir.⁹⁷ İkinci bâbına nispeten de eser, siyer ve tarih kitabı olarak kabul edildiği kadar bir mevlid kitabı olarak değerlendirilmemektedir. Zira onda sadece mevlid konusu ele alınmamakta, genel itibariyle siyer konuları işlenmektedir. Bununla birlikte mezkûr eser, mevlid kitaplarının genel üsluplarının aksine onda neredeyse hiçbir edebî sanata yer verilmemiş, bunun yerine öğretici ilmî ve sade bir dil kullanılmıştır.⁹⁸ Eserin ikinci bâbının telhisi olan sonuç kısmı ise, mevlid kitabı olarak değerlendirilebilir.

Bu eseri, *en-Ni'metü'l-kübrâ* ismi ile adlandıranlar arasında bizzat İbn Hacer el-Heytemî⁹⁹ ve seçkin talebesi Ebû Bekr es-Seyfî'nin (ö. 984/1576 veya 1016/1607?)¹⁰⁰ yanında birçok yazma üzerinde de bu isim bulunmaktadır. Ayrıca kimi bibliyografya âlimi de onu bu ad ile zikretmektedir.¹⁰¹ Eserin İbn Hacer'e aidiyeti ve mezkûr ismini ihtiva eden 6 farklı nüsha tespit edebildik. Bunlar şunlardır:

Birincisi: İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde kayıtlıdır. Temin edebildiğimiz bu nüshayla ilgili bilgiler şöyledir:

Nüsha, 344/3 numaradaki mecmuanın 21a-56a yaprakları arasında olup toplam 35 varaktır. Nüsha, 218X155,160X105 mm ebadındadır. Nüshanın sonundaki ferağ kaydına göre müstensih İbn Hacer'in torunlarından oldu-

96 Bu kabilden yani eserin isminde "mevlid" ifadesi bulunup da sadece mevlid konusunu ele almayan ve genel itibariyle siyer özelliğini taşıyan eserlere İbn Nâsirüddin'in *Câmi'u'l-âsâr fî mevlidi'l-muhtâr* ile İbn Dihye el-Kelbî'nin *et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr* isimli kitabı da örnek gösterilebilir. M. Yaşar Kandemir, "İbn Nâsirüddin", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20: 228; Nevzat Erkan ve Ahmet İhsan Dündar, *Mevlid Geleneğinin Önemli Bir Halkası et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr*, (Bursa: Bursa Akademi, 2020), 35.

97 Ahmet Özel, "Mevlid", *DİA*, (Ankara: TDV yay., 2004), 29: 478.

98 Lemyâ, *İbn Hacer ve cühûduhu fî't-târîh*, 2: 358.

99 İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî*, (Ebu'l-Fazl'ın tahkiki) 26-27.

100 Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fî tercemeti İbn Hacer*, 62.

101 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (Beyrut: İhyâu Tûrâsî'l-Arabî, t.y.), 1: 146.

ğu düşünölen Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Rızaddin b. Hacer el-Ensârî'dir. (ö. 1041/1631)¹⁰² 13 Cemâziyelevvel 1122/1710 tarihinde tamamlandığı belirtilen bu nüshanın her bir sayfası 24 satırdan meydana gelmektedir. Müstensihin yazısı açık ve okunaklıdır. Sayfalar temiz olup sayfalar kenarlarında çok az tashih ve bazı değerlendirmeler bulunmaktadır. Müstensih bölüm başlıklarının yanında kâle, minhâ, el-cevâb, tenbih ve kezâ gibi kendilerine dikkat çekmek istediğı kelimeleri kırmızı mürekkeple yazmıştır. Ayrıca onun, kırmızı mürekkebi hâşiyede de kullandığı görölmektedir.¹⁰³

İkincisi: İnan İslâm Şura Meclis Kütüphanesinde bulunmaktadır. İbn Hacer'in birkaç risalesinin yer aldığı 90211 sayı ve 13713 numaralı mecmuanın 1-45 varakları arasındadır. Ulaşabildiğimiz bu nüshanın ferağ kaydında müstensihin ismi Resûl b. Muhammed b. Şenca b. Eyyûb olarak kaydedilmiştir. Her bir sayfası 25 satırdan müteşekkil olan nüshanın yazısı küçük ve sıkışiktır.¹⁰⁴

Üçüncüsü: Mağrib-i Aksa Tatvan Kütüphanesinde 456/ع numaralı mecmuada bulunmaktadır. Nüsha, *en-Ni'metü'l-kübrâ* isminin yanında ayrıca *el-Kavlü's-sevî fi' asli ameli'l-mevlidi'n-nebevî* adını da taşımaktadır. 61 varaktan oluşan bu nüsha yakın sayılabilecek bir dönemde kaleme alınmıştır. Zira müstensih Ezher hatibi Hasan Recep es-Sekâ onu 12 muharrem 1301/1883 tarihinde istinsah etmiştir. Ayrıca es-Sekâ, nüshasına kaynaklık eden yazmanın, hattı oldukça güzel olan 1201/1786 senesinin mahsulü bir mahtût olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵

Dördüncü ve beşinci nüshalar Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesinde mevcuttur. Biri 8578'de diğeri de 8628 numaralı arşivde kayıtlıdır.¹⁰⁶ **Altıncısı** ise, Amerika Princeton Üniversite Kütüphanesi Garret bölümü 653 numaralı koleksiyonda kayıtlıdır. Buradaki nüsha 115 varaktır.¹⁰⁷

Şimdi temin ettiğimiz yazmalar üzerinden söz konusu eseri tanıtmaya çalışalım:

Eser, bir mukaddime, iki bâb ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Müellifin mukaddimede kaydettiklerinden, mevlidin bid'at olup olmadığıyla ilgili dönemdeki tartışmalara kayıtsız kalmayarak bu eserini te'lîf ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca çağındaki bazı vâiz ve kassâsların hiç çekinmeden birçok mevzu haber ve hikâyenin yanında masnû'/sanatlı şiirlerle -bazen bilinçli bazen de

102 Bu zat, İbn Hacer'in torunu olmalıdır. O, Rızaddin b. Abdurrahman b. Ahmed İbn Hacer'dir. Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 1: 167-168.

103 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ...*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 344/3), 21b, 24a-b, 43a, 56b (Nüsha a).

104 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ...*, (İnan: İslâm Şura Meclis Kütüphanesi, 90211/13713), 45.

105 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 2: 366.

106 Selahaddin el-Müneccid, *Mu'cem mâ üllife an Resûlillah s.a.s.*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1402/1982), 35; Muhammed Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-müerrihûn bi Mekke*, (Mekke: Müessesetü'l-Furkân, 1994), 227.

107 Heyle, *et-Târîh ve'l-müerrihûn bi Mekke*, 227.

bilinçsizce- Allah ve Resûlü adına yalan ve iftirada bulunmaları da müellifin bu eseri kaleme alma nedenleri arasında zikredilmektedir.¹⁰⁸ Bununla o, önde gelen imamların bu gibilerine elle veya dille yahut da kalp ile itiraz edilmesi¹⁰⁹ gerektiğine dair ihtarlarını dikkate aldığı kanaatindedir.¹¹⁰

Mukaddimât bölümü olan birinci bâb üç fasıldan oluşmaktadır: Birinci fasıl, mevlidin fikhî hükmüyle ilgilidir. İkinci fasıl da mevlid kutlamalarında işlenen kötülükler ve eleştirilerine hasredilmiştir. Üçüncü fasılda ise, mevlid gecesi ile Kadir gecesinin efdaliyeti tartışılmıştır.

Birinci fasıl, mevlidin fikhî hükmüyle ilgilidir:

İlgili bir araştırmannın aksine, İbn Hacer burada mevlid konusundaki tartışmaları ayrıntılarıyla ele almamaktadır.¹¹¹ O burada sadece mevlid kutlamalarını savunan bazı âlimlerin görüşlerini kaydetmektedir. Onların görüşlerine yer vermeden önce mevlidin fikhî boyutunu ele alan İbn Hacer, konuya tam açıklık kazandırmak için onu tarihî ve edebî yönden tahlil etmektedir. Şöyle ki o, mevlidin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanların en hayırlıları olduklarını belirttiği selefin üç asırlık (sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn) döneminde¹¹² bulunmayışı ve bu konuda onlardan hiçbir görüşün nakledilmeyişi sebebiyle bid'at olması gerektiğine kânidir. Ancak o, onun kimi güzel hasletleri hâvi olmasından dolayı bid'at-i hasene olarak değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Bunun üzerine o, mevlidin bazı güzel hasletlerine dikkat çekmek için onu şöyle tanımlamaktadır: Mevlid, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dünyaya gelmesi sebebiyle sevinmek, O'na duyulan sevgi, muhabbet ve bağlılığı tezahür ettirmek, doğum günü münasebetiyle fakirlere iyilik ve ihsanda bulunmak, Kur'ân-ı Kerîm okumak, çokça zikir ve salât-ü selâm getirmek ve bu hususlarda hakikatten yoksun dik başlı ateistleri, kâfirleri ve müşrikleri gücendirmekten ibarettir."¹¹³ Ayrıca o, Nevevî'nin (ö. 676/1277) şeyhi Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267), bid'atları açıklamaya çalıştığı *el-Bâis alâ inkâri'l-bida' ve'l-hevâdis* adlı eserinde Erbil Atabeyi Muzafferuddîn Gökbörü'nün (ö. 630/1232) başlattığı mevlid merasimlerini övmesini mevlidin bid'at-i hasene olduğunu gösteren en büyük delillerden biri olarak kabul etmektedir. Daha sonra da o bu kanaatini desteklemek için İbnü'l-Cezerî (ö. 833/142), Ebû Zür'a İbnü'l-İrâkî (ö. 826/1423) ve Şeyhu'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) gibi âlimlerden bu konu ile ilgili bazı görüş ve pasajlar kaydetmiştir.¹¹⁴

108 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21b (Nüsha a).

109 İbn Hacer, burada şu hadise işaret etmektedir: "Kim bir münkerle karşılaşırsa onu eliyle veya diliyle veyahut da kalbiyle düzeltmeye çalışsın." Müslim, İman, 78, 79 (nr. 49); Nesâî 17 (nr. 5008, 5009); Ebû Dâvûd, Melâhim, 17 (nr. 4340), Salât tefrî' ebvâbu'l-cumû'a, 43 (nr. 1140); Tirmizî, Fiten, 11 (nr. 2172); İbn Mâce ikâmü's-salât, 165 (nr. 1275).

110 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21b (Nüsha a).

111 Bakırçı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, 52.

112 İbn Hacer burada şu hadise telmihte bulunuyor: "İnsanların en hayırlısı, benim muasır larım, sonra onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenlerdir." Buhârî, Şehâdet 9 nr. (2652), Fezâilu's-sahâbe 1 (nr. 3651), Müslim, Fezâilu's-sahâbe 212 (nr. 2533).

113 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21b (Nüsha a).

114 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21b-23a (Nüsha a).

İkinci fasıl mevlid kutlamalarında işlenen kötülükleri ve eleştirilerini ihtiva etmektedir:

İbn Hacer bu bölümde genelde kendi döneminde özelde de Mescid-i Haram'da icra edilen mevlid kutlamalarında görülen olumsuz davranışları ele almış ve onlara şiddetle karşı çıkmıştır. Zira kaydettiğine göre buradaki kutlamalar kimileri tarafından harama vesile kılınmıştır. Öyle ki, kadın ve erkekler birbirine karışmış ve kulakların duymak istemediği türden fuhuşlar irtikâp edilmiştir.¹¹⁵

Mevlidin, gizli sadaka, oruç ve Allah'a dua ve yakarıшта bulunmak gibi ibadetlerle ferdi olarak kutlanmasından yana olduğu anlaşılan İbn Hacer, ille de bir merasim yapılacaksa çirkinlikleri önlemek için sadece salah ehli ile kurrâların katılacağı ikram ve sadakaları içeren küçük kutlamaların düzenlenmesinden yana olup bunu diğer şekildeki merasimlere karşı bir alternatif olarak sunmaktadır. Bundan daha fazlasını yapmak isteyenlere de o, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) methinin yanında cömertlik ve zühd gibi güzel hasletlere teşvik eden, bid'at ve münkerlerden sakınmayı özendiren şiirlerin inşa edilebileceğini belirtmektedir.¹¹⁶

Üçüncü fasılda mevlid gecesi ile Kadir gecesinin efdaliyeti tartışılmıştır:

Mevlid ile kadir gecelerinden hangisinin daha üstün olduğu konusunda âlimlerin ihtilafa düştüklerini kaydeden İbn Hacer, mevlid gecesini tercih edenlerin buna üç gerekçe zikrettiklerini belirtmektedir:

1- Mevlid gecesi, Hz. Peygamber'in dünyayı teşrif ettiği gecedir. Kadir gecesi ise, O'na bahşedilmekle değer kazanmış bir gecedir. Bu da yani birebir O'nun zatiyla şeref kazanan gecenin kendisine ikram edilmekle onurlanan gecedan üstün olduğu hususunun su götürmez bir gerçek olduğuna işaret eder. Böylece mevlid gecesinin diğer bütün mübarek gecelerden üstün olduğu söylenebilir.

2- Kadir gecesi, içinde meleklerin yeryüzüne nüzülü ile şereflendirilmiştir. mevlid gecesi ise, bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zuhuru ile onurlandırılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) meleklerden üstün olduğu da ehl-i sünnet ve cemaatin icma ettikleri bir husustur. Bu da mevlid gecesinin Kadir gecesinden daha faziletli olmasını gerektirir.

3- Kadir gecesinin nimet ve fazilet oluşu sadece ümmete nispetlidir. Ancak mevlid gecesinin nimet ve fazilet oluşu bütün mahlûkatla ilintilidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. Bu husus, manevî faydası daha kapsamlı olan mevlid gecesine mutlak üstünlük kazandırmaktadır.

115 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 23b-24b (Nüsha a).

116 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 24b-25a (Nüsha a).

Mevlid gecesinin Kadir gecesinden daha faziletli olduğunu savunanların görüşünün aşağı yukarı bundan ibaret olduğunu kaydeden İbn Hacer, haddizatında onların bu gerekçeleri iddia edilen hususa açıkça delalet etmediğine dikkat çekerek bu görüşlerini reddetmektedir. Şöyle ki, mevlid gecesinin üstün olmasından maksat, her sene tekrarlanan mevlid gecesi ise, yukarıda kaydedilen gerekçelerin buna delil teşkil etmediği açıktır. Yok, ilk mevlid gecesi kastediliyorsa o zamanda da Kadir gecesi diye bir gece bulunmamaktaydı. Nitekim Kadir gecesinin faziletiyle ilgili hadisler, Hz. Peygamber'in doğumundan, bi'setinden ve hatta hicretinden sonra vuku bulmuştur. Böylece Mevlid gecesi ile Kadir gecesinin içtimaı söz konusu olmadığı için birbiriyle de kıyası yapılmamalıdır. Dolayısıyla ilgili geceler arasında bir üstünlük söz konusu değildir. Diğer taraftan mevlid gecesi artık bir kıssadır. Kadir gecesi ise, hükmü kıyamete kadar sürecek olan bir ibadettir. Ayrıca Kadir gecesinin önemiyle ilgili şâriin açık nassı, ne mevlid gecesi ne de diğer mübarek geceler için söz konusudur. Bundan dolayı biz, bize hükmü açıklananlarla yetinip künhünü hakkıyla idrak edemeyeceğimiz hususlarla ilgili görüşler ortaya atmamalıyız.¹¹⁷

Öte yandan İbn Hacer mevlid gecesinin üstün olduğu varsayıldığında bunun bize pek bir faydasının olmayacağına dikkat çekmektedir. Zira ona göre zaman ve mekânlarla ilgili faziletler onlarda amel etmekle ilintilidir. Dolayısıyla geçmiş olan mevlid gecesinde amel etme durumumuz olmadığından ona atfedilecek üstünlüğün de bize oranla çok da büyük bir faydası olmayacaktır.¹¹⁸

Makâsîd bölümü olan İkinci bâb yedi fasıldan oluşmaktadır:

1. fasıl Hz. Peygamber'in şanlı nesebi ile ilgilidir. Mevlidhanların "(Ey insanlar!) İzzetime yemin olsun ki, size içinizden öyle bir peygamber geldi ki..." (Tevbe 9/128) âyeti ile mevlid okumalarına başlamalarını âdet ve gelenek edindiklerini belirten İbn Hacer, devamında da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) soyundan ve nesebinden bahsedilmesi gerektiğine dikkat çekerek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) soyunu burada zikretmektedir.¹¹⁹

2. fasıl Hz. Peygamber'in yaratılışı ve bazı kerametlerinin dedeleri ve ataları üzerinden vuku bulması,¹²⁰ 3. Fasıl Hz. Peygamber'in asil soyunun üstünlüğü,¹²¹ 4. Fasıl babası Abdullah ile annesi Âmine'nin evlilikleri ve ilgili bazı olaylar,¹²² 5. Fasıl Hz. Peygamber'in ana rahmine düşmesi,¹²³ 6. Fasıl Velâdet/doğum hâdisesi ile annesinin aldığı müjdelere ve gördüğü rü-

117 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 25a (Nüsha a).

118 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 25a-25b (Nüsha a).

119 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 25b-26a (Nüsha a).

120 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 26a-31a (Nüsha a).

121 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 31a-32a (Nüsha a).

122 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 32a-32b (Nüsha a).

123 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 32b-34a (Nüsha a).

yalar¹²⁴ ve 7. Fasil Reda'/sütanneye veriliş bahsidir.¹²⁵ Ayrıca bu bölümün sonunda 3 tembih de bulunmaktadır. 1. şakku's-sadr/göğsün yarılması olayı,¹²⁶ 2. Hâtemü'n-nübüvve/nübüvvet mührü¹²⁷ ve 3. Anne ile babasının akıbetleri.¹²⁸ Bölüm oldukça kısa bir dua ile son bulmaktadır.¹²⁹

İbn Hacer, genelde *en-Ni'metü'l-kübrâ*'yı özelde de onun bu bölümünü şöyle tanıtmaktadır: "*en-Ni'metü'l-kübrâ* isimli mevlid kitabımı, önceki ve sonraki âlimler tarafından burhan, hâfız ve mutkin olarak vasıflanan hadis ve sünnetin büyük imamlarının senetlerine istinaden derledim. Böylece onu birçok mevlidde görülen müfteri ve sapık uydurmacıların yalan, yanlış rivâyetlerinden korumuş oldum."¹³⁰ Bununla birlikte o, kaynaklara itimaden zayıf rivâyetleri de kaydetmekten çekinmediğini ve hatta böyle rivâyetlerin, kaydettiklerinin çoğunu oluşturduklarını belirtmektedir. Bunu da o, aklî ve naklî ilimleri cem'eden bazı âlimlerin özellikle ruviye, yurvâ ve nukile gibi temrîz sîgalarıyla zaafiyetine dikkat çekilen zayıf rivâyetleri fedâil ve menâkib konularında rivâyet etmeye cevaz veren görüşlerine dayanarak yaptığına dikkat çekmektedir.¹³¹ Bu doğrultuda o, Abdurrezzak b Hemmâm (ö. 211/827),¹³² Buhârî (ö. 256/869),¹³³ Müslim (ö. 261/874),¹³⁴ Tirmizî (ö. 279/892),¹³⁵ ve İbn Hibbân (ö. 354/965)¹³⁶ gibi muhaddislerin yanında Muhammed b. İshâk (ö. 151/768),¹³⁷ Vâkidî (ö. 207/822),¹³⁸ İbn Sa'd (ö. 230/844)¹³⁹ ve daha nice müverrihten rivâyetler kaydetmiştir.

İbn Hacer'in bu bölümde kaydettiği rivâyetlerde takip ettiği metoda misâl olacak bazı hususları kaydedelim:

İbn Hacer'in kaydettiği rivâyetlerin tahlilinde başvurduğu önemli bir yöntem âyet ve hadisle istişhâd hususudur. Meselâ onun *نَبِيًّا؟ كُتِبَتْ مَتَى اللَّهُ رَسُولٌ يَا..* / Ey Allah'ın Resûlü! Peygamber oluşunuz ne zaman kesinleşti?..¹⁴⁰ hadisinde yer alan "كُتِبَتْ" ifadesini izah ediş şekli bu yönetime örnek olarak zikredilebi-

124 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 34a-40b (Nüsha a).

125 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 40b-44a (Nüsha a).

126 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 44a-45b (Nüsha a).

127 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 45b-46b (Nüsha a).

128 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 46b-51b (Nüsha a).

129 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 51b (Nüsha a).

130 İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî*, (Ebu'l-Fazl'ın tahkiki) 26-27.

131 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21b (Nüsha a); 10b (Nüsha b).

132 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 27b (Nüsha a).

133 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 31a, 50b (Nüsha a).

134 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 26b, 34b (Nüsha a).

135 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 31a (Nüsha a).

136 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 33b, 34a (Nüsha a).

137 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 28b, 33a, 37b (Nüsha a).

138 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 33a, 43a (Nüsha a).

139 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 43a (Nüsha a).

140 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34: 202; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, 2. Baskı, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 12: 92; a. mlf., *el-Mu'cemu'l-ewsât*, thk. Târik b. Avdullah ve Abdulmuhsin b. İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, t.y.), 4: 272.

lır. Çünkü o, buradaki “kitâbet”in لاغلبن الله كتب (Mücâdele 58/21) âyetindeki “kitâbet” ile aynı anlamda kullanıldığını ve her ikisinin de kesinlikle gerçekleşecek olaylar için kullanıldıklarına dikkat çekmektedir. Ayrıca verdiği bu mânanın, “كُنْتَ مَتَى اللَّهُ رَسُولٌ يَا” /Ey Allah’ın Resûlü! Ne zaman peygamberlikle şereflendiniz?..”¹⁴¹ hadisiyle de teyit edildiğine değinerek bununla da istişhâd da bulunmaktadır.¹⁴²

İbn Hacer’in burada üzerinde durduğu önemli hususlardan biri de zikrettiği konunun muteâriz rivâyetleri bulunuyorsa onların tamamını kaydetmeye çalışması ve çözümleriyle ilgili mesai harcamasıdır.¹⁴³ O, bazen ilgili konunun çelişkili gibi duran rivâyetlerinin bir kısmını hakikate, diğer bir kısmını mecaza hamlederek, bazen de mütehasıs âlimlerin görüşlerine yer vererek ihtilafı çözmeye çalışmaktadır. Meselâ o, Hz. Âmine’nin (r.a.) gebeliğinin çok hafif olduğuyula ilgili rivâyetler¹⁴⁴ ile gebeliğinin çok ağır olduğunu ifade edenlerin¹⁴⁵ cem’ ve te’lîfi konusunda Ebû Nu’aym el-İsfahânî’nin (ö. 430/948) görüşüne başvurarak şunları kaydetmiştir: “Bu rivâyetler genel âdete aykırı olarak Hz. Âmine’nin hamileliğinin ilk dönemlerde ağır geçtiğini sonraki aylarda ise hafıflediğini göstermektedirler.” Yani her iki türlü rivâyet de annesinin hamileliğinin bazı hususlarda genel âdetten farklı bir şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹⁴⁶

İbn Hacer, mevzubahis ettiği konuyla ilgili ulemâ ittifak mı yoksa ihtilaf mı ettiklerini belirtmeye özen göstermektedir. Meselâ Hz. Peygamber’in fil senesinde doğduğu¹⁴⁷ ve O’nun Mekke’de Leyl çarşısında doğduğu hususundaki¹⁴⁸ âlimlerin ittifakları; Nûr-i Muhammedî’den sonraki ilk mahlûk,¹⁴⁹ Hz. Peygamber’in sünnetli doğup doğmadığı¹⁵⁰ ve O’nun doğduğu ay ve günün tespitindeki ihtilafları¹⁵¹ burada örnek olarak zikredilebilir.

İbn Hacer, eserinde yer verdiği rivâyetlerin farklı tarîklerini vermekle birlikte mesnetsiz olanlarına da dikkat çekmektedir.¹⁵² Örneğin o, “بين وأدم نبياً كنت / والماء الطين / Âdem (a.s.) su ve çamur halindeyken ben peygamber idim” ifadesinin hadis olmadığını belirtmektedir.¹⁵³

141 Tirmizî, Menâkib 1 (3609).

142 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 26b (Nüsha a).

143 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 38b, 39b-40b (Nüsha a).

144 Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, thk. Muhammed b. Abdulkadir Atâ, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 1: 78.

145 İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, 1: 79.

146 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 32b-33a (Nüsha a).

147 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 39b (Nüsha a).

148 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 40b (Nüsha a).

149 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 27b (Nüsha a).

150 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 38b (Nüsha a).

151 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 39b (Nüsha a).

152 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 26b (Nüsha a).

153 İbn Hacer, *en-Ni’metü’l-kübrâ*, 26b (Nüsha a).

İbn Hacer kaydettiği bazı rivâyetlerin hikmet ve sebebini beyan etme çabası içerisinde. Örneğin o, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çocukluk yaşlarında şakku's-sadr hâdisesini yaşamasının hikmetini O'nun daha çocuk yaşlarında bile kemal sıfatlarıyla muttasıf olması ve bu hal üzere yetişmesi amacıyla gerçekleştiğini iddia etmektedir.¹⁵⁴

Eserin sonuç kısmında ikinci bâb özetlenmiştir: İbn Hacer, burada ikinci bâbta senedli olarak kaydettiği rivâyetlerin sened, mütâbî ve şevâhidlerini hafzederek onların bir özetini kaydetmiştir. İkinci bâbtan telhis edilen -ve belki de mevlid kitabı olarak değerlendirilebilecek olan- bu sonuç kısmının temel konusu, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğum hâdisesi teşkil etmektedir. Meselâ ilk olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) salt nurdan yaratılışı, bu nurun diğer peygamberlerden intikal ederek babası Abdullah'a ulaşması, ondan da Âmine'ye geçmesi, doğumu sırasında ve sonrasında meydana gelen hârikulâde olaylar, sütanneye verilmiş kıssası ve annesinin vefatı gibi hususlar işlenmiştir.¹⁵⁵

Şimdi de İbn Hacer'in farklı birçok mevlid kitabı te'lîf ettiğiyle ilgili yanlış kanaatin oluşmasına neden olan hususa dikkat çekmek üzere orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'ya verilen çeşitli isimler ve nedenlerini ele alalım:

3. 2. Orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'ya Verilen Çeşitli İsimler

Mevlidle ilgili sadece bir eser te'lîf eden İbn Hacer el-Heytemî'nin ilgili eserini *en-Ni'metü'l-kübrâ* olarak isimlendirdiğini¹⁵⁶ ve bu ismin birçok yazma üzerinde bulunmasının yanı sıra kimi talebeleri¹⁵⁷ ve bibliyografya âlimleri tarafından da benimsendiğine yukarıda değinmiştik.¹⁵⁸ Ancak bütün bunlara rağmen bazı nüshalarda eserin adı farklı şekillerde kaydedilmiştir. Bunun da müstensihlerden kaynaklandığı düşünülmektedir.¹⁵⁹ *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın tespit ettiğimiz farklı isimlerle adlandırılan yazmalarını şöyle sıralayabiliriz:

- 1- *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ 'ale'l-âlem bi mevlidihî s.a.s.*
- 2- *el-Makâlîd fi'l-mevâlîd*
- 3- *el-Kavlü's-sevî fî asli ameli'l-mevlidi'n-nebevî*
- 4- *Mevlid-ü İbn Hacer*

Şimdi farklı isimlerle zikredilen bu yazmaları sırasıyla tanıtmaya çalışalım:

154 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 25b (Nüsha a).

155 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 51b-56a (Nüsha a).

156 İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî*, (Ebu'l-Fazl'ın tahkiki) 26-27.

157 Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fî tercemeti İbn Hacer*, 62.

158 İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn*, 1: 146.

159 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fî't-târîh*, 2: 366.

3. 2. 1. *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ 'Ale'l-Âlem bi Mevlidihi Sallallahü Aleyhi ve's-Sellem*

Bu isimle adlandırılan üç ayrı yazma nüsha bulunmaktadır:

Birincisi: İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli, 3680 demirbaş numarasında kayıtlıdır. 10a-57a yaprakları arasında yer alan bu yazmanın her bir sayfasındaki satır sayısı 19 ile 21 arasında değişiklik arz etmektedir. Bu nüshanın sonunda kitâbet kaydı bulunmakla birlikte müstensihin kim olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir. Nüshanın sonunda istinsah tarihi, 1144/1731 senesinin Rebüüssânî ayının salı günü olarak kaydedilmiştir. Ancak yazmanın nerede istinsah edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁶⁰

İkincisi: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonun 50 Ür 429/2 demirbaş numarasında kayıtlı olup 75b-140a yaprakları arasındadır. 207x142-130x72 mm ebadında olan yazmanın her bir sayfasında 20 satır bulunmaktadır. Nüshanın sonundaki ferâğ kaydında müstensihin ismi Abdülmü'tî el-Helâvî olarak kaydedilmiştir. Bu nüshanın 7 Ramazan 1083 (1671) tarihinde tamamlandığı belirtilmektedir. Ayrıca eserin ismi nüshanın üzerinde kayıtlı olmasına rağmen nüshanın adı kütüphane kayıtlarında *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ* olarak değil, *Mevlûdü'n-nebî* adıyla geçmiştir. Nedeni de eserin isminin hemen üzerinde bulunan ve aidiyet ifade eden şu kayıt olmalıdır: “حجر لابن شريف مولود /Bu mevlid-ü şerif İbn Hacer'e aittir.¹⁶¹

Üçüncüsü: Hindistan Haydarâbâd el-Âsfiye Kütüphanesi, Sîret Bölümü, 1590/63 numaralı arşivde kayıtlıdır.¹⁶² 36 varak olan bu nüsha, hicrî 1169 yılında Vaiz Muhammed b. Muhammed b. İbrahim Kerem el-Ömerî tarafında istinsah edilmiştir. Ayrıca nüshanın üzerinde tarihleri belirtilmeksizin birkaç adet temlik kaydı bulunmaktadır.¹⁶³

3. 2. 2. *el-Makâlîd fi'l-Mevâlîd*

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu isimle adlandırılan tek bir nüsha mevcuttur. O da Kâhire Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi 341 numarada kayıtlıdır. Müstensihi hakkında bir bilgi bulunmayan bu 46 varaklı nüsha, *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın ikinci faslının özeti olan sonuç bölümünü muhtevi değildir. Ayrıca ferağ kaydı da bulunmayan bu nüshanın büyük bir ihtimalle son varakları kaybolmuştur. Bununla birlikte nüshanın üzerinde birkaç tane temlik kaydı mevcuttur. Bunların en erken tarihlisi Yusuf el-Cemmâlî'ye (ö.

160 İbn Hacer, *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ 'ale'l-âlem bi mevlidihi s.a.s.*, (İstanbul. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli, 3680), 10a, 57a (Nüsha b).

161 İbn Hacer, *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ (Mevlidü'n-nebî)*, (Ankara: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk koleksiyonu, 50 Ür 429/2), 75b, 140a.

162 Habîb el-Heyle, bu nüshayı *en-Ni'metü'l-kübrâ* olarak isimlendirmektedir. Heyle, *et-Târîh ve'l-müerrihûn bi Mekke*, 227.

163 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 2: 367.

?) ait 1171/1757 tarihli temliktir. Ancak tarihi belirtilmeyip de bazı karine-lerden hareketle, zikredilen temlikten daha erken temliklerin bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.¹⁶⁴

3. 2. 3. *el-Kavlü's-sevî fî Asli Ameli'l-Mevlidi'n-Nebevî*

Mağrib-i Aksa Tatvan Kütüphanesinin 456/ع numaralı mecmuasında-ki nüshanın *en-Ni'metü'l-kübrâ* isminin yanında ayrıca *el-Kavlü's-sevî fî asli ameli'l-mevlidi'n-nebevî* adını da taşıdığına yukarıda değinmiştik.¹⁶⁵

3. 2. 4. *Mevlid-ü İbn Hacer*

Haddizatında bu nüshada eserin ismi sarahaten zikredilmemiştir.¹⁶⁶ Ayrıca kapaktan hemen sonraki ilk sayfanın en üst köşesinde yer alan “حجر ابن مولد /Bu, İbn Hacer'in mevlidini ve daha başka eserleri de içeren bir mecmuadır” kaydı da bir isimlendirmeden daha ziyade bir aidiyet ifadesidir diye düşünüyoruz. Hülâsa ismi sarahaten zikredilmeyip de “Mevlid-ü İbn Hacer” olarak isimlendirilebilecek yegâne nüsha, Süleymaniye Esad Efendi koleksiyonunun 448/1 numarasındaki mecmuada kayıtlı olup toplam 70 varaktır. 218X155,160X105 mm ebadındaki nüshanın her bir sayfası 17 kısa satırdan müteşekkildir. Nüshanın sonundaki ferağ kaydında müstensihinin ismi Ali b. Ali ed-Dağistânî olarak kayıtlıdır. Bu nüshanın 21 Zilkade 1155/1742 tarihinde Mekke-i Mükerrreme'nin Süleymaniye medresesinde tamamlandığı belirtilmektedir. Müstensihin yazısı açık ve okunaklıdır. Sayfalar temiz olup sayfa kenarlarında nadiren tashih değerlendirmeleri bulunmaktadır.¹⁶⁷

Şunu belirtelim ki, bu isim farklılığından dolayı ilgili nüshalar genelde *en-Ni'metü'l-kübrâ*'dan farklı bir kitap olarak düşünülmüştür.¹⁶⁸ Örneğin *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ* olarak isimlendirilen nüsha büyük bir ihtimalle adı üzerinden yapılan bazı çıkarımlarla *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın üzerinde tetimme bir eser olarak düşünülmüştür. Meselâ İsmail Paşa (ö. 1339/1923) söz konusu bu nüshaların farklı eserler olduğunu düşünerek birbirinden bağımsız olarak ikisini aynı anda kaydetmiştir.¹⁶⁹ Ancak hakikatte durum böyle değildir. Zira okuma ve inceleme fırsatı bulduğumuz ilgili nüshaların, isim ve küçük farklılıklar dışında aralarında pek de bir farkın bulunmadığını tespit ettik. Bu isim ve küçük farklılıklar da haliyle müstensihlerden kaynaklanmıştır.

164 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 2: 366-367.

165 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 2: 366.

166 Bakırcı bu nüshayı “*er-Risâletü'l-mevlûdiyyeti'l-Muhammediyye*” olarak isimlendirmektedir. (Bkz. Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, 89.) Ancak onun bu ismi neye dayanarak verdiğini çözemedik.

167 İbn Hacer, *Mevlid-ü İbn Hacer*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonu, 448/1), 1a, 75b.

168 Kallek, “İbn Hacer el-Heytemî”, 19: 533; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-müstatrafe)*, Çev. Yusuf Özbek, (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 411; Uysal, *İbn Hacer ve el-Fetâvâ el-Hâdisiyye'deki Hadisçiliği*, 23, 24, 27; Nâsır Hüseyin, “Mülâhhasü'l-mevlidi'n-nebevî li'l-Heytemî (İkinci kısım)”, 54-55; Sulaiman, *İbn Hacer'in “el-İ'lâm bi Kavâtii'l-İslâm”ın Tahkiki*, 44.

169 İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, 1: 146.

3. 3. *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın Sonuç Kısmının Müstakil Nüshaları ve Onlara Verilen Çeşitli İsimler

Yukarıdan da anlaşıldığı üzere İbn Hacer el-Heytemî *en-Ni'metü'l-kübrâ*'sını iki bölüm ve bir sonuçtan oluşturmuştur. *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın ikinci bâbının telhisi olan sonuç kısmı mevlid diyebileceğimiz bir kitap hüviyetindedir. Dolayısıyla onun müstakil yazmaları *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın te'lîfine müteakiben vücut bulmaya başlamıştır. Onu müstakil olarak kaleme alanlardan biri de İbn Hacer'dir. O, böyle bir nüshayla ilgili şöyle demektedir: "Bu kitap, Hz. Peygamber (s.a.s) ile ilgili bazı hususları güvenilir hadis kitaplarına dayanarak oluşturduğum *en-Ni'metü'l-kübrâ 'ale'l-âlem bi mevlidi seyyidi veledi Âdem* isimli eserimin özetidir.¹⁷⁰ Ancak o bu çalışmasını isimlendirmemiştir. Dolayısıyla talebeleri başta olmak üzere kimi müstensihler ve böyle bir nüshayı yayımlamaya çalışan günümüz araştırmacıları onu uygun bir isimle adlandırma yoluna gitmişlerdir. Nihayetinde de bu nüsha, farklı isimlerle anılmış ve yaygınlık kazanmıştır. İlgili nüshanın tespit ettiğimiz değişik isimleri şunlardır:

3. 3. 1. *Muhtasar en-Ni'metü'l-kübrâ*

İbn Hacer'in bu çalışmasından talebesi Ebû Bekr es-Seyfî, *Muhtasar en-Ni'metü'l-kübrâ* olarak bahsetmektedir.¹⁷¹

3. 3. 2. *Mevlidü'n-Nebî*

Haddizatında bu eser, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşan *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın sonuç kısmıdır. Şu farkla ki, Hz. Peygamber'in hasâisi ve diğer peygamberlerden üstünlüğünü konu eden bir mukaddimeyi de içermektedir. Ayrıca İbn Hacer bu eserini şöyle tanıtmıştır: "Bu kitap, Hz. Peygamber (s.a.s) ile ilgili kimi hususları mutemed hadis kitaplarına dayanarak oluşturduğum *en-Ni'metü'l-kübrâ...* isimli eserimin özetidir.¹⁷² İşte bu mukaddime ve zikredilen bu kayıttan hareketle İbn Hacer'in, *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın sonuç kısmını müstakil olarak kaleme aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu özellikte olan iki farklı nüsha tespit edebildik:

Birincisi: Dımaşk, Zâhiriyye Kütüphanesi 8722 numaralı mecmuada kayıtlı olup toplam 20 varaktır. Yazmanın her bir sayfasında 13 satır bulunmaktadır. Her bir satırda bulunan kelimeler ise 5-7 arasında değişmektedir.¹⁷³ Yazısı gayet güzel olan nüsha, müellif İbn Hacer'in vefatından 227 yıl sonra istinsah edilmiştir. Zira nüshanın sonunda istinsah tarihi, hicrî 1200 senesinin Cemâziyelevvel ayının Cumartesiye tekabül eden 24. günü olarak kayde-

170 İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî*, (Ebu'l-Fazl'ın tahkiki) 26-27.

171 Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fî tercemeti İbn Hacer*, 62.

172 İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî*, (Ebu'l-Fazl'ın tahkiki) 26-27.

173 İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî*, (Ebu'l-Fazl'ın tahkiki) 18 (Muhakkikin yazdığı mukaddime).

dilmiştir.¹⁷⁴ Ayrıca bu nüshadan ikinci bir nüsha da vücut bulmuştur: Avd b. Abdurrahûl söz konusu nüshanın istinsahından 77 yıl sonra ondan bir nüsha daha oluşturmuştur. 22X16 mm ebadındaki 7 varaklı yazmasının her bir sayfasında 33 satır bulunmaktadır. Aslıyla karşılaştırılan ve dipnotlarla zenginleştirilen bu yazmanın 9 zilhicce 1277 yılında istinsahı tamamlanmıştır.

İkincisi: Melik Suûd Kütüphanesi yazma eserler bölümünün 6003 sayı ve F1683 numaralı mecmuasında kayıtlı olan yazmadır ki, o, Saîd b. Hasan es-Sevvâk tarafından istinsah edilmiş olup 1a-26a varakları arasındadır.¹⁷⁵

Nüshanın baskısı:

Söz konusu nüsha, *Mevlidü'n-nebî* adıyla Ebu'l-Fazl el-Huveynî el-Eserî tarafından tahkiki yapılarak 1411/1990 yılında Tanta'da ilk baskısı yapılmıştır.¹⁷⁶ Ayrıca nüsha mezkûr isimle Şeyh Selîm el-Hafnî nezaretinde 40 sayfa olarak da tab' edilmiştir. Basım tarihi bilinmeyen bu yayımın bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İ. Hakkı koleksiyonunun 4048 demirbaş numarasında kayıtlıdır.¹⁷⁷

3. 3. 3. Tuhfetü'l-ehbâr (ehyâr) fî Mevlidi'n-Nebiyi'l-Muhtâr

Muhtevasından anlaşılıyor ki, bu isimle anılan yegâne yazma, yukarıda kaydedilen nüshalarla birebir aynıdır.¹⁷⁸ Nüsha ilk olarak Muhammed Hâşim el-Kütübî'nin nezaretinde Şam'da Mektebetü'l-İlmiyyede 32 sayfa olarak yayımlanmıştır. Daha sonra da 1283/1866'da Dımaşk'ta Devmâniye matbaasında 24 sayfa olarak tab' edilmiştir. Ayrıca onun 1322/1904 tarihinde Tanta'da da baskısı bulunmaktadır.¹⁷⁹

3. 4. Müstensihlerin en-Ni'metü'l-kübrâ'nın Sonuç Kısmını Müstakil Olarak İstinsah Ettikleri Nüshaları ve Onlara Verilen Çeşitli İsimler

Kimi müstensihler *en-Ni'metü'l-kübrâ*'dan sadece mevlid hüviyetinde olan sonuç kısmını kendilerine istinsah etmişlerdir. Bu durumu onların ilgili nüshanın başına birbirinden farklı ve oldukça kısa bir mukaddime yazmalarından anlamaktayız. Onlar mukaddimededen hemen sonra da *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın sonuç kısmını istinsah etme işine koyulmuşlardır.

Bu özellikte olan üç nüsha tespit edebildik:

174 İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî*, (Ebu'l-Fazl'ın tahkiki) 18-20 (Muhakkikin yazdığı mukaddime), 58.

175 İbn Hacer el-Heytemî, *Mevlidü'n-nebî*, (Riyad: Melik Suûd Kütüphanesi, 6003, F1683), 1a-26a.

176 İbn Hacer el-Heytemî, *Mevlidü'n-nebevî*, thk. Ebu'l-Fazl el-Huveynî el-Eserî, (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1411/1990), 4 (Muhakkik Ebu'l-Fazl'ın yazdığı mukaddime).

177 İbn Hacer, *Mevlidün-nebî*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı koleksiyonu, 4048), 1, 40.

178 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 2: 359-361.

179 Yusuf İlyân Serkîs, *Mu'cem el-Matbuâtî'l-Arabîyye ve'l-Muarrabe*, (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1346/1928), 82; Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 2: 359; Uysal, İbn Hacer ve el-Fetâvâ el-Hâdisiyye'deki Hadisçiliği, 23.

3. 4. 1. *Hâtimetü'l-Mevlidi's-Şerîf*

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu isimle adlandırılan iki nüsha bulunmaktadır: Biri, Kastamonu İl Halk Kütüphanesinin 37 Hk 2092/1 demirbaş numarasında kayıtlı olup 17 yapraktır. Bu yazma her ne kadar kütüphane kataloğunda *Mevlûdü'n-nebî* olarak isimlendirilmişse de müstensih Hacı Musa b. Hacı Ahmed onu *Hâtimetü'l-mevlidi's-şerîf* olarak adlandırmaktadır. O, nüshanın ferağ kaydında 4 Rebûlevvel 1156/1742 Pazar günü istinsahı tamamladığını belirtmektedir.¹⁸⁰

Yazısı gayet güzel olan müstensih, ilgili diğer nüshalardan farklı bir hamdele ve salvele kaydettikten sonra bunun İbn Hacer'in bir mecliste okunabilmesi ve kolayca ezberlenebilmesi için uzunca bir mevlid kitabından ihtisarı olduğuna değinip istinsah işine koyulmuştur.

Diğer bir nüsha ise, Kayseri Râşid Efendi eski eserler kütüphanesinin 1323/28 demirbaş numaralı mecmuanın 152a-160a varakları arasında yer almaktadır. Müstensih ve istinsahın yeri ve zamanı hakkında bir bilgiyi muhtevî olmayan bu nüshada da değişik kısa bir mukaddime bulunmaktadır.¹⁸¹

3. 4. 2. *Mevlidü'n-Nebî*

Tespit edebildiğimiz göre bu isimle adlandırılan yegâne nüsha, Kâhire Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi 231/3 numarada kayıtlı olup 10 varaktır.¹⁸² Bu bağlamdaki nüshalardan farklı bir mukaddimeyi kapsayan bu yazmanın üzerinde Ezher öğrencilerine vakfedildiğine dair bir kayıt/not düşülmüştür.

3. 4. 3. *Mûlahhasü'l-Mevlidi'n-Nebevî*

Nüshanın yazması, Bağdâd Evkaf-ı Âmme Kütüphanesi 973/3 numaralı mecmuada kayıtlı olup toplam 9 varaktır. 29.5X12 mm ebadında olan yazmanın her bir sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Her bir satırda da 19 kelime mevcuttur.

Yazısı gayet güzel olan müstensih birkaç kelimedenden ibaret olan hamdele ve salveleden sonra nüshayı tanıtmak için şunları kaydetmiştir: "Bu, İbn Hacer'in bir mecliste okunabilmesi ve kolayca ezberlenebilmesi için uzunca bir mevlid kitabından ihtisar ettiği'dir." Daha sonra da o, istinsah işine koyulmuştur. O, istinsah esnasında oluşan yazım yanlışlarını sayfa kenarlarında düzeltmektedir. Ayrıca o, bu hususa dikkat çekmek için ح rumuzunu kullanmaktadır. Yine o, gerekli gördüğü kelimeleri harekelemekten geri durmadığı gibi garîb kelimelerin izahı nev'inden tahşiyeleride de bulunmaktadır.

180 İbn Hacer, *Hâtimetü'l-mevlidi's-şerîf*, (Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 2092/1), 1b, 16a.

181 İbn Hacer, *Hâtimetü'l-mevlidi's-şerîf*, (Kayseri: Râşid Efendi eski eserler kütüphanesi, 1323/28), 152a, 160a.

182 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 2: 362.

Ayrıca onun genel olarak nüshaya eleştirel metotla yaklaşmaya çalıştığını söyleyebiliriz.¹⁸³

Nüshanın baskısı:

Iraklı Nâsır Hüseyin, ilgili nüshayı tahkik ederek “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî li Ahmed İbn Hacer el-Heytemî” adıyla iki makale yayımlamıştır. Nâsır Hüseyin, birinci makalesinde konuyu seçme nedenine, İbn Hacer'in yaşadığı döneme, kısa biyografisine, hoca ve talebelerine yer vermiştir.¹⁸⁴

İkinci makalesinde İbn Hacer'in tespit edebildiği bütün eserlerini tanıtmadan sıralayan Nâsır Hüseyin,¹⁸⁵ bazı âlimlerin İbn Hacer hakkındaki övgülerini kaydettikten sonra nüshayı tanıtmıştır.¹⁸⁶ Daha sonra da o, metni tahkik etmiş, hadisleri tahrîc etmiş ve dipnotlar ilave etmiştir.¹⁸⁷ Ayrıca o, “Bu, İbn Hacer'in bir mecliste okunabilmesi ve kolayca ezberlenebilmesi için uzunca bir mevlid kitabından ihtisar ettiği” kaydına istinaden risalesini “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî” olarak isimlendirmiştir.¹⁸⁸ Ancak o, ulaşabildiği kaynakların hiçbirinde İbn Hacer'in bu isimle anılan bir eserine rastlamadığına değinerek nüshanın ismi ile ilgili bazı tereddütlerini dile getirmiştir. Daha sonra da o, Bağdatlı İsmail Paşa'nın İbn Hacer'e ait olup da kendisinin kaydetmediği eserlerinin bulunduğu¹⁸⁹ dikkat çekerek herhalde bu da onlardan biridir diyerek tereddüdünü gidermeye çalışmıştır.¹⁹⁰

Öte yandan Nâsır Hüseyin'in ilgili nüshayı böyle isimlendirmesi; bize, İbn Hacer'in ilgili çalışmalarının böyle değişik isimlerle anılmalarının bir diğer sebebini göstermektedir. Yani demek ki, bazı araştırmacılar ülkelerinde bulunan sonuç kısmının yegâne nüshasını diğer ülkelerde bulunan nüshalarla karşılaştırmadan tahkik etmektedirler. Hakikatte *en-Nî'metü'l-kübrâ*'nın sonuç kısmı olan nüshanın üzerinde bir isim bulamayınca da onlar bazı karinelere dayanarak eseri isimlendirmeye çalışmakta ve yayımlamaktadırlar.

Görüldüğü üzere İbn Hacer'in mevlidle ilgili yegâne eseri değişik sebeplerle birçok farklı isimle anılmaktadır. Bu hususa dikkat etmeyen bazı araştırmacılar İbn Hacer'in ayrı isimlerle anılan her bir mevlid kitabını müstakil

183 Nâsır Hüseyin Ahmed, “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî li Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî (İkinci kısım)”, *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 9, (2007): 54-55.

184 Nâsır Hüseyin Ahmed, “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî li Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî (Birinci kısım)”, *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 8, (2007): 223-241.

185 Nâsır Hüseyin Ahmed, “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî li Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî (İkinci kısım)”, *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 9, (2007): 48-52.

186 Nâsır Hüseyin, “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî li'l-Heytemî (İkinci kısım)”, 52-56.

187 Nâsır Hüseyin, “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî li'l-Heytemî (İkinci kısım)”, 57-71.

188 Nâsır Hüseyin, “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî li'l-Heytemî (İkinci kısım)”, 55.

189 İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, 1: 146.

190 Nâsır Hüseyin, “Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî li'l-Heytemî (İkinci kısım)”, 55.

bir çalışma zannetme hatasına düşmüşlerdir.¹⁹¹ Meselâ Lemyâ bint Ahmed eş-Şâfiî ve Mahsun Aslan onun sadece “mevlid” adıyla üç farklı eser te’lif ettiğini belirtmişlerdir.¹⁹²

4. İbn Hacer’e Nispet Edilen *en-Ni’metü’l-kübrâ*’nın Ona Aidiyeti

Bütün İslâm dünyasında tanınan ve okunan bir mevlid kitabı olarak takdim edilen *en-Ni’metü’l-kübrâ*’nın¹⁹³ İbn Hacer el-Heytemî’ye nispeti yukarıda kaydettiğimiz üzere üç farklı yazmaya dayanmaktadır. Bu da eserin ona aidiyeti için yeterli bir neden olmasa gerektir. Zira herhangi bir yazmanın üzerinde bir müellifin isminin bulunmuş olması ilgili mahtutun ona aidiyeti için yeterli bir neden değildir.¹⁹⁴ Çünkü bir müellife yanlış eserin nispet edilmesi söz konusu olabilmektedir. Bu durum isim benzerliği gibi teknik yanlışlardan kaynaklanabileceği gibi çeşitli fırkaların bir esere olan ilgiyi artırabilmek için meşhur yazarlardan birinin ismini kullanmasından da kaynaklanabilir.¹⁹⁵ Dolayısıyla bu eseri İbn Hacer’e nispet edebilmek için daha başka karineler gerekecektir. Bu doğrultuda bir inceleme yapıldığında da aksi bir durumla yani eserin İbn Hacer’e ait olmadığıyla ilgili bazı ipuçları bulunmaktadır. Bu ipuçlarını da maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

Birincisi: İbn Hacer’e nispet edilen *en-Ni’metü’l-kübrâ*’nın yazmaları kendilerine itimat edilecek kadar yeterli değildirler. Zira bu yazmalar müellif nüshası olmadıkları gibi müellifin döneminin veya ona yakın bir dönemin mahsulleri de değildirler. Üstelik bunlar bir istinsah zincirine ve mukabele edildiklerine dair bir bilgiyi de ihtiva etmemektedirler. Yine bunlar müstenhile ilgili bir malumatı ihtiva etmedikleri gibi ferâğ kaydından da yoksundurlar. Hülâsa bir yazmada bulunması gereken bütün önemli kayıtlardan hali oldukları için sadece bu yazmalara dayanarak söz konusu eserin İbn Hacer’e nispet edilemeyeceğini düşünüyoruz.

İkincisi ve en önemlisi yukarıdan da anlaşılacağı üzere İbn Hacer’in özgün *en-Ni’metü’l-kübrâ* adlı eserinin yazmaları ile ona nispet edilen *en-Ni’metü’l-kübrâ* üslup ve muhteva bakımından tamamen birbirlerinden farklıdır. Ayrıca ona nispet edilen *en-Ni’metü’l-kübrâ*, orijinal *en-Ni’metü’l-kübrâ*’nın farklı isimlerle adlandırılan diğer nüshalarıyla ve onun sonuç kısmından

191 Kallek, “İbn Hacer el-Heytemî”, 19: 533; Kettânî, *Hadis Literatürü (er-Risâletü’l-müstarafe)*, 411; Uysal, *İbn Hacer ve el-Fetâvâ el-Hâdisiyye’deki Hadisçiliği*, 23, 24, 27; Nâsır Hüseyin, “Mûlahhasü’l-mevlidi’n-nebevî li’l-Heytemî (İkinci kısım)”, 54-55; Sulaiman, *İbn Hacer’in “el-İlâm bi Kavâti’l-İslâm”ın Tahkiki*, 44.

192 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi’l-târîh*, 2: 357-367; Mahsun Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî İle Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018). 75, 363 no’lu dipnot. Ayrıca Aslan’ın İbn Hacer’in diğer isimlerle anılan mevlid nüshalarını müstakil birer eser olarak zikrettiği yerler için bkz. 67, 69.

193 Çağmar, *Edebî Açından Arapça Mevlidler*, 81; Öztürk, “Mardin’deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri”, 84.

194 Harun Bekiroğlu, “Yazma Eserlerden Kodikoloji’ye: Tahkike Giriş”, *Sivas Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/2, (Aralık 2019), 860.

195 Bekiroğlu, “Yazma Eserlerden Kodikoloji’ye: Tahkike Giriş”, 870.

oluşturulan muhtasar mevlidlerle de hiçbir benzerliği ve alâkası bulunmamaktadır.¹⁹⁶

Üçüncüsü: Yukarıda İbn Hacer'in orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ*'sında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) övdüğü¹⁹⁷ üç nesilden yani sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden hiçbir kimsenin mevlidle ilgili bir açıklamada bulunmadığını özenle belirttiğine değinmiştik. Hatta o, bu yüzden mevlid merasimlerini bid'at-ı hasene olarak kabul etmektedir.¹⁹⁸ Buna karşın ona nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın mevlid okumanın ve okutmanın fazileti bölümünde, Hulefâ-i Râşidîn'in¹⁹⁹ yanı sıra Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),²⁰⁰ Maruf Kerhî (ö. 200/815?),²⁰¹ Şâfî'i (ö. 204/820)²⁰² ve Cüneydî el-Bağdâdî'nin (ö. 297/909)²⁰³ mevlidle ilgili mülahazalarına yer verilmektedir.²⁰⁴ Dolayısıyla mesnetsiz ve uydurma haberlere benzeyen bu rivâyetleri²⁰⁵ de İbn Hacer'in kaydetmiş olması çelişki

196 Bu arada Heytemî'ye nispet dilen *en-Ni'metü'l-Kübrâ*, onun *Tahrîru'l-kelâm fi'l-kıyâmi inde (an) zikri mevlidi Seyyidi'l-enâmi* adındaki eseriyle de hiçbir ilintisinin olmadığını düşünüyoruz. Hakkında herhangi bir bilgiye rastlamadığımız bu eserin adından hareketle bu kanıya vardığımızı ihtimamla belirtmeliyiz. Şöyle ki, eserin adından hareketle İbn Hacer, mevlid kitaplarındaki Hz. Peygamber'in dünyaya geliş anını mevzu bahis eden velâdet kısmının okunması esnasında tazim için ayağa kalkmayı konu edinmiş olmalıdır. Zira bu hususun tartışıldığı ve bazı âlimler mekruh sayarken kimilerinin de bunda bir sakıncanın bulunmadığını vurguladıkları bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Hacer de bu kervana katılarak bu eserde bu konuyu aydınlatmaya çalışmış olmalıdır. Onun bu çalışmasından bahseden eserler ise, şunlardır: İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifin*, 1: 146; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*, i'tina: Şerafettin Yaltkaya ve Rifat Bilge, (Beyrut: Dâru İhyâu Tûrâsî'-Arâbi, t.y.), 1: 233; Heyle, *et-Târîh ve'l-müerrihûn bi Mekke*, 221; İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî*, (Ebu'l-Fazl'ın tahkiki) 4 (Muhakkikin yazdığı mukaddime).

197 İbn Hacer'in burada telmihte bulunduğu hadisi yukarıda kaydetmiştik. Tekrar müracaat edilebilir.

198 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21b (Nüsha a).

199 Ebû Bekr (ö. 13/634) (r.a.), "Kim mevlidi nebînin okunması için bir dirhem harcarsa cennette arkadaşım olur."

Ömer (ö. 23/644) (r.a.). "Kim Hz. Peygamber'in (s.a.s) mevlidini tazim edip yüceltirse, İslâm'ı ihya etmiş olur."

Osman (ö. 35/656) (r.a.), "Kim mevlidi nebevînin okunması için bir dirhem harcarsa, adeta Bedir ve Huneyn savaşlarına katılmış gibi sevap kazanır."

Ali (ö. 40/661) (r.a.), "Kim Hz. Peygamber'in (s.a.s) mevlidini tazim edip yüceltir ve okunmasına sebep olursa, dünyadan ancak iman üzere ayrılır ve hesapsızca cennete girer."

200 Hasan, "Ah Uhud dağı kadar altınımın olsaydı da hepsini Hz. Peygamber'in mevlidinin okunması için infak etseydim."

201 Maruf, "Kim Hz. Peygamber'in mevlidinin okunması için yemek hazırlar, kardeşlerini davet eder, ortamı aydınlatır yeni elbiseler giyinip, kokulanırsa ve bunları sırf mevlide olan saygısından dolayı yaparsa, Allah onu kıyamet gününde peygamberin ilk fırkasıyla birlikte haşreder. Sonunda da mekânı A'lâ-yı illiyyîn olur."

202 Şâfî'i, "Kim mevlidi nebînin okunması için arkadaşlarını uygun bir yerde toplayıp onlara yemek ve ihşanlarda bulunursa kıyamet gününde siddîk, şehîd ve salihlerle birlikte haşrolunur ve nihayetinde mekânı Naîm cenneti olur."

203 Cüneyd, "Kim mevlidi nebînin merasiminde bulunur ve ona gereken saygıyı hakkıyla ifa etse imanla kurtulur."

204 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 7-10.

205 Zira mevzû hadisin alametlerinden biri de pek önemli olmayan işlere çok büyük mükâfatlar vadetmesidir. Bkz. Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'l-kütübü's-sekâfiyye, t.y.), 141.

doğuracağından pek makul görülmemektedir. Bu da söz konusu eserin ona nispet problemini doğurmaktadır.

Öte yandan oldukça mübalağalı ve ilmî dayanaklardan yoksun bu rivâyetler kronolojik bakımından da tutarsızdır. Zira bu rivâyetlere göre mevlid okutma ve kutlama olayı sahâbe döneminde başlamış olmalıdır. Hâlbuki mevlid kutlamalarının V/XI asırdan itibaren başladığı yönünde genel bir kanaat bulunmaktadır.²⁰⁶

Dördüncüsü: Yukarıda da değinildiği üzere, İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*'sında vadda' ve yalancı kassâsların mevlid kitaplarındaki masnû' şiirlerinden yakınmaktadır.²⁰⁷ Başka bir yerde de o, şiir ve methiyelerin inşasının mevlid merasimlerinin aslından olmamakla birlikte orada hazır bulunanların durumuna göre okunabileceklerini belirtmektedir.²⁰⁸ Yani o, mümkün olduğunca şiiri arka plana itme taraftarıdır denilebilir. Hatta onun bu tavrını mevlidinde görmek mümkündür. Zira o, mevlidinde hiçbir şiire yer vermemiştir. Buna karşın ona nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'da her mensur konunun ardından bir şiire yer verilmiş ve toplam on şiir kaydedilmiştir.²⁰⁹ Ayrıca bu şiirlerden bazıları İbn Hacer'den sonra yaşamış kimi âlimlere ait olduğu tespit edilmiştir. Meselâ الوفي لاهل الظهور وهذا الخفي هذا الامر اعجب ومن سؤzleriyle başlayan kaside bu türdendir.²¹⁰ Zira bu kaside, İbn Hacer'den sonra yaşamış Abdülğanî en-Nablusî'ye (ö. 1143/1731) ait olup *Divan*'ında ona yer verilmiştir.²¹¹ Gerçekten de bu kaside söz konusu eserdeki diğer şiirlerden farklıdır, denilebilir. Zira onda tasavvufi üslup hâkim olup pek anlaşılmayan beyitleri de barındırmaktadır. Örneğin صفي لما تكدر ولكن واحد سوي الوجود في وما "Varlıkta bir zattan başka bir şey yoktur. Fakat varlık bulandı ve hâlâ berraklaşmadı" beytinin ve ondan sonra gelen bazı beyitlerin anlamı tam olarak anlaşılmamaktadır.²¹²

Diğer taraftan da İbn Hacer'e nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın içindeki bazı şiirlerin vezin ve mâna bakımından çok düşük olmaları da onların İbn Hacer tarafından kaleme alınmadıklarını göstermektedir. Meselâ eserdeki لافيز-منا زاييفلغنين يانيدا بير ده هوشا گيتmeyen şiirlere المكيذا يا المكيذا يا سؤzleriyle başlayan şiir²¹³ örnek olarak gösterilebilir.²¹⁴

206 Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, 52.

207 Her ne kadar İbn Hacer'in bu tavrı şiirlerdeki abartılara yönelik olarak yorumlanabilse de yine de bu durum onun şiirden pek haz almadığına dair bir işaret olarak yorumlanabilir diye düşünüyoruz. İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 21b (Nüsha a).

208 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 24b (Nüsha a).

209 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 5-7, 12-13, 17, 20-21, 26-28, 31-34, 39-40, 42-44, 47-49, 59-60.

210 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 31-34.

211 Abdülğanî b. İsmail en-Nablusî, *Dîvânü'l-Hakâ'ik ve mecmu'u'r-rekâik (Dîvânü'd-Devâvîn)*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.), 326-7; Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 62, 3 no'lu dipnot (Muhakkik Emced'in taliki).

212 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 31-34; Çağmar, *Edebî Açıdan Arapça Mevlidler*, 82-83.

213 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 20-21.

214 Lemyâ, *İbn Hacer ve cuhûduhu fi't-târîh*, 2: 365.

Beşincisi: İbn Hacer'e nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın bölüm tertipleri onun mevlid planına uymamaktadır.

Mevlide Kur'ân okuyarak başlanma usulünü yazılı kural haline getiren İbn Hacer, -yukarıda geçtiği üzere- mevlidini yedi bölüm halinde ele almasının yanında bölümlerin sıralanışında da belli bir metodun takip edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.²¹⁵ Onun bu planı kendisinden sonraki bazı mevlid kitaplarında takip edilmişken²¹⁶ ona nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ* için bunu söylemek imkânsızdır. Hatta ondaki konuların sıralanışı onun planına uymaları şöyle dursun temize çekilmemiş bir müsveddenin karmaşası içindedirler.

Altıncısı: İbn Hacer'e nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ* onun kaydetmeyeceği bazı rivâyetleri ve onun gibi bir muhaddisin yapmayacağı birtakım büyük hataları barındırmaktadır. Meselâ İbn Hacer, özgün *en-Ni'metü'l-kübrâ*'da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) peygamberliğini tarihlendirmeye çalışırken konuyla ilgili olarak يَا رَسُولَ اللَّهِ، كُنْتُمْ مَتَى اللَّهُ، رَسُولَ يَا / Ey Allah'ın Resûlü! Peygamber oluşunuz ne zaman kesinleşti? Rasûlüllah şöyle yanıtladı 'Âdem cesetle ruh arasındayken'²¹⁷ ve "نَبِيًّا؟ كُنْتُ مَتَى اللَّهُ رَسُولَ يَا" / وَالْجَسَدِ الرُّوحَ بَيْنَ وَأَدَمَ قَالَ نَبِيًّا؟ كُنْتُمْ مَتَى اللَّهُ رَسُولَ يَا" / Ey Allah'ın Resûlü! Ne zaman peygamberlikle şereflediniz? 'Âdem cesetle ruh arasındayken' dedi"²¹⁸ şeklindeki hadislerle yer vermektedir. Ayrıca o, "والماء الطين بين وأدم نبيا كنت" / 'Âdem (a.s.) su ve çamur halindeyken ben peygamber idim" ifadesiyle zikredilen bu haberin hadis olmadığını belirtmektedir.²¹⁹ Dolayısıyla da ona göre bu, bir rivâyet olarak aktarılması gerekmektedir. Ancak ona nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'da bu, bir hadis olarak kaydedilmektedir.²²⁰

215 Bkz. İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 25b (Nüsha a). Ancak Bakırcı bu bölümleri sehven altı olarak belirtmiştir. Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, 1701.

216 Meselâ el-Munâvî'nin (ö. 1031/1621) mevlidi zikredilebilir. Zira bu mevlidde konular bölümler halinde ayrılmamış ise de kronolojik bir sıra takip edilmiş olması bakımından İbn Hacer'in planının kısmen uygulandığı söylenebilir. Bkz. Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, 170-1. Ayrıca şunu belirtmeliyiz ki, her ne kadar Bakırcı, el-Alâî'nin (ö.761/1359) *ed-Durretu's-seniyye* ve İbnü'd-Deyba'nın (ed-Deyba'î) (ö. 944/1537) *Mevlidü'n-nebî eş-şefî* isimli mevlidlerinin de İbn Hacer'in planına göre sıralandığını belirtmişse de (Bkz. Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, 170-1.) kronolojik olarak bunun imkânsızlığından dolayı onun bu savı kabul edilemez bir husustur. Nitekim el-Alâî ile İbnü'd-Deyba' İbn Hacer'in selefidirler.

217 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34: 202; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, 2. Baskı, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 12: 92; a. mlf., *el-Mu'cemu'l-avsât*, thk. Târik b. Avdullah ve Abdulmuhsin b. İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, t.y.), 4: 272.

218 Tirmizî, Menâkib 1 (3609).

219 İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 26b (Nüsha a). Ayrıca Sehâvî de bu lafızlarla buna vâkif olmadığını belirtmektedir. Ali b. Muhammed Mollâ el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiş şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002), 9: 3684.

220 Şu şekilde "والذي كان نبيا وأدم بين الماء والطين" zikredilmiştir. İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 34.

İbn Hacer'in yapmayacağı hataya örnek olarak da söz konusu eserde İmam Müslim'in *Câmiu's-Sahîh*'inde kaydedildiği belirtilen şu hadis zikredilebilir:²²¹

قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من صلى علي صلاة واحدة صلى الله عليه بها عشراً ومن صلى علي عشراً صلى الله عليه بها مائة ومن صلى علي مائة صلى الله عليه بها الفا ومن صلى علي الفا زاحمت كتفه كتفي على باب الجنة

Güya²²² Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyuruyor: “Kim bana bir kere salâvat getirirse, Allah buna karşılık ona on rahmet eder. Kim on kere salâvat getirirse, Allah ona yüz rahmet eder. Kim de yüz kere salâvat getirirse, Allah ona bin rahmet eder. Bin kere salâvat getiren ise benimle omuz omuza cennete girecektir.”²²³

Sehâvî'nin (ö. 902/1496) şimdiye kadar aslına vâkıf olmamakla birlikte mevzu olabileceğine değindiği bu rivâyet,²²⁴ haliyle Müslim'in *Câmiu's-Sahîh*'inde yukarıda zikredildiği şekliyle kaydedilmemiştir. Onda bu rivâyetin sadece ilk cümlesi yani “Kim bana bir kere salâvat getirirse, Allah ona on rahmet eder” ifadesi bulunmaktadır.²²⁵

İşte söz konusu eserin, mevzû hadislerle sahih hadisleri bu denli birbiriy-le karıştıracak kadar büyük hataları barındırması onun İbn Hacer tarafından te'lîf edilmediğinin açık bir göstergesi olarak düşünüyoruz.

Bu arada günümüz araştırmacıları da İbn Hacer'e nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın ona ait olamayacağına değinmişlerdir. Meselâ Emced Raşîd bu hususla ilgili şu tespitte bulunmuştur:

“İlgili eseri, inceleyenler bunun İbn Hacer'in kaleminden çıkmış olmasının imkânsızlığını hemen fark edeceklerdir. Zira eser İbn Hacer'in üslubundan pek uzak olmasının yanında bilgi olarak da pek kayda değer bir şeyleri muhtevi değildir.²²⁶ Ayrıca mezkûr eserin İbn Hacer'e ait olamayacağının en kuvvetli delili, İbn Hacer'den sonra yaşamış Abdülganî en-Nablusî'nin *Divan*'ındaki bir şiirin burada kayıtlı olmasıdır.”²²⁷

221 Ayrıca bu bir baskı hatası değildir. Zira ilgili rivâyet yazmalarda da bu haliyle kayıtlıdır. Bkz. İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebî*, 19b (Nüsha aa); 24a-b (Nüsha ab); 20a (Nüsha ac).

222 Mevzu damgası yiğen rivâyetlerin bu durumlarına hemen ilk başta dikkat çekmek için başlarına “güya, sözde, sözüm ona” gibi gerçekte var olmayıp öyle sanıldığını ifade eden kelimelerin kullanılması fayda mülhaza ediyoruz.

223 İbn Hacer (?), *en-Ni'metü'l-kübrâ*, 41.

224 Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Kavlü'l-bedî' fi's-salâti ala'l-Habîb*, thk: Muhammed Avvâme (Medine: Mektebetü'r-Reyyân, 2002), 242. Ancak muhakkik Muhammed Avvâme “mevzû olabileceğine” dair ibarenin her ne kadar ilgili eserin Mektebetü'l-İlmiyye ve Hindistan baskılarında bulunsa da müellife ait olmama ihtimaline değinmektedir.

225 Müslim, *Kitâbu's-Salât*, 11.

226 Bu eleştirinin oldukça abartılı olduğu aşikârdır.

227 Emced Raşîd'in kastettiği şiir, yukarıda kaydettiğimiz *ومن أعجب الأمر هذا الخفي* sözleriyle başlayan şiirdir. Bkz. Nablusî, *Divânü'l-Hakâ'ik*, 326-7; Ebû Bekr es-Seyfî, *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti İbn Hacer*, 62, 3 no'lu dipnot (Muhakkik Emced'in taliki).

Selami Bakırcı'nın da bu konuyla ilgili mülâhazası şu şekildedir:

Ünlü bir hadis tenkitçisi olan İbn Hacer'in mevlid okutmanın faziletiyle ilgili dört büyük halifenin görüşlerini eserinde kaydetmesine ihtimal vermeyen Bakırcı, buradan hareketle Heytemî'ye nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın ona aidiyetini sorgulamaktadır. Ayrıca o, söz konusu eserin elindeki İbn Hacer'in mevlid nüshalarından farklı olduğunu hatta farklı olmaktan da öte özellikle muhtasar mevlide üslup ve içerik bakımından hiç benzemediğine dikkat çekmiştir. Nihayetinde o, bu mevlidin ya isim benzerliğinden İbn Hacer el-Mekkî'ye nispet edilmiş olabileceğine veya aynı ad altında bir başkasının kaleme almış olabileceğine kanaat getirmiştir.²²⁸

Çağdaş araştırmacı Lemyâ bint Ahmed eş-Şâfiî de şu iki sebepten dolayı ilgili eserin İbn Hacer el-Heytemî'ye ait olamayacağı görüşündedir:

1- Heytemî'ye nispet dilen *en-Ni'metü'l-kübrâ* ile mahtut olan *en-Ni'metü'l-kübrâ* tamamen birbirlerinden farklıdır.

2- Mezkûr eserin içerisindeki yalan-mevzû rivâyetler onun İbn Hacer tarafından te'lîf edilmediğini göstermektedir. Ayrıca o, içindeki mevzû rivâyetlerden dolayı Müslümanların bu kitabı okuma konusunda oldukça mesafeli durmaları gerektiğine değinmiştir. Öte yandan Lemyâ söz konusu eserin İbn Hacer'e nispet edilme nedenini onun birçok mevlid kitabı²²⁹ oluşuna dayandırmaktadır.²³⁰

Abdurrahman Ece ise, bu konuyla ilgili şöyle bir görüş beyan etmiştir:

"Bu eser, tahkik edilmemiştir; İbn Hacer'e nispeti sabit değildir. Ayrıca onun *Mevlidü'n-nebî* adında mahtut halde bulunan ayrı bir eseri vardır.²³¹ Mahtut eserindeki rivâyetlerin hiçbiri söz konusu eserde geçmemektedir. Bu durum tezimizi desteklemektedir."²³²

Sonuç

Mevlid kitaplarının en yaygını olan *en-Ni'metü'l-kübrâ* isimli mevlid kitabı, yurt içi ve yurt dışındaki pek çok yayınevi tarafından tahkik edilmeden İbn Hacer el-Heytemî'nin adına basılmaktadır. Tespit edebildiğimize göre bu eserin ona nispetinin temelinde, üç farklı yazma bulunmaktadır. Ancak bu nüshalar bir yazmada bulunması gereken bütün kayıtlardan yoksundurlar. Daha açık bir ifade ile ilgili yazmalar eserin metninden ve "Hezâ Mevlidü'n-nebî (s.a.s) li'bni Hacer" ifadesinden başka hiçbir şeyi ihtiva etmemektedirler. Bu da itimat edilecek kadar muteber olmadıkları anlamına gelebilir.

228 Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, 48-9.

229 Ancak onun bu konuda sadece bir eserinin olduğu ve birçok isimle anıldığına dikkat çekmiştik.

230 Lemyâ, *İbn Hacer ve cühûduhu fi't-târîh*, 2: 365.

231 Ece'nin kastettiği eser, İbn Hacer'in *en-Ni'metü'l-Kübrâ*'sının sonuç kısmından oluşturulan mevliddir.

232 Ece, "İbrahim el-Hasan keyff'nin *İrşâdü'l-Mu'minîn* Eserinin Hadis İlmindeki Değeri", 423.

Dolayısıyla da bu eserin İbn Hacer'e nispeti müstensihlerin bir hatası olabilir. Zira İbn Hacer'e nispet edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ*, üslup ve muhteva bakımından onun orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ'sı* ile onun çeşitli isimlerle adlandırılan diğer nüshaları ve sonuç kısmından oluşturulan muhtasar mevlidlerle hiçbir benzerliği ve alâkası bulunmamaktadır. Bununla birlikte ona nispet edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ'da* onun gibi bir muhaddisin yapmayacağı büyük hatalar bulunmaktadır. Ayrıca orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ'sında* vadda' ve yalancı kassâsların mevlid kitaplarındaki masnû' şiirlerinden yakınan İbn Hacer, mevlidinde hiçbir şiire yer vermemiştir. Buna karşın ona nispet edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ'da* her mensur konunun ardından bir şiire yer verilmiştir. Ayrıca bu şiirlerden bazıları İbn Hacer'den sonra yaşamış kimi âlimlere ait olduğu ve *Divân'*larında kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan iki eser birbirleriyle taban tabana zıt bazı görüşleri muhtevidir. Yani onları İbn Hacer'in kaydetmiş olması çelişki doğuracağından pek makul görülmemektedir.

Bu ve -yukarıda zikredilen- daha başka nedenlerden dolayı İbn Hacer'e nispet edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ'nın* ona aidiyeti neredeyse imkânsız gözükmemektedir. Bu tür nispeti ihtimal dışı olan eserlerin nispeti yeterince araştırılmadan yayımlanması, ilim edebine uymamakla birlikte kitabın adına basıldığı âlime de büyük bir haksızlıktır. Şöyle ki, ona nispet edilen *en-Ni'metü'l-kübrâ* gibi muhtelif birçok esere kaynaklık etmiş ve asırlardır bütün İslâm dünyasında tanınan ve okunan bir mevlid kitabının büyük bir hadis ve tarih âlimi İbn Hacer'e nispeti, eserdeki hadisleri inceleme imkânı bulamayan kimselere eserde bulunan hadislerin İbn Hacer'in onayından geçtiği intibahı verebilir. Bu da büyük bir sorumluluk gerektirir. Diğer taraftan da İbn Hacer'in asıl *en-Ni'metü'l-kübrâ'sı* onun gölgesinde kalmış, bu zamana kadar hak ettiği alâkayı göremeyerek neşredilmemiştir. Hâlbuki dünyanın muhtelif birçok kütüphanelerinde yazmaları bulunmaktadır. Dolayısıyla bu eserin çok zayıf bir ihtimal de olsa ilgili nüshalardan hareketle en azından "İbn Hacer'e nispet edilen: *Mevlidü'n-nebî'*" şeklinde veya müellif adı belirtilmeden sadece "*Mevlidü'n-nebî'*" ismiyle basılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Öte yandan İbn Hacer'in farklı birçok mevlid kitabı te'lif ettiğiyle ilgili yanlış kanaatin oluşmasına neden olan hususun orijinal *en-Ni'metü'l-kübrâ'sına* ve onun sonuç kısmından oluşturulan kısa mevlide verilen çeşitli isimlerin neden olduğunu tespit ettik. Şöyle ki, mevlidle ilgili tek bir eser te'lif eden İbn Hacer, ilgili eserini *en-Ni'metü'l-kübrâ* olarak isimlendirmektedir. Ayrıca bu ismin birçok yazma üzerinde bulunmasının yanı sıra kimi talebeleri ve bibliyografya âlimi tarafından da benimsenmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen bazı nüshalarda eserin adı, *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ, el-Makâlîd fi'l-mevâlîd, el-Kavlü's-sevî fî asli ameli'l-mevlidi'n-nebevî* ve *Mevlid-ü İbn Hacer* gibi farklı adlarla isimlendirilmektedir. Bunun müstensihlerden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu isim farklılığından dolayı ilgili nüshalar genelde *en-Ni'metü'l-kübrâ'dan* farklı bir kitap olarak kaydedilmektedir. Örneğin *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ* olarak isimlendirilen nüsha büyük bir ihtimalle adı

üzerinden yapılan bazı çıkarımlarla *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın üzerinde bir te-timme olarak düşünülmektedir.

İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ*'nın sonuç kısmını ikinci bâbta senedli ola-rak kaydettiği rivâyetlerin sened, mütâbî ve şevâhidlerini hazfederek oluş-turmuştur. Bu sonuç kısmı mevlid hüviyetinde olduğundan bizzat kendisi ve bazı müstensihler tarafından müstakil olarak kaleme alınmıştır. Ancak o bu çalışmasını isimlendirmemiştir. Dolayısıyla talebeleri başta olmak üzere bazı müstensihler ve böyle bir nüshayı yayımlamaya çalışan günümüz araş-tırmacıları onu uygun bir isimle adlandırma yoluna gitmişlerdir. Nihayetinde de bu nüsha, *Muhtasar en-Ni'metü'l-kübrâ*, *Mevlidü'n-nebî*, *Hâtimetü'l-mevli-di's-şerîf* ve *Mülahhasü'l-mevlidi'n-nebevî* gibi çeşitli isimlerle anılmış ve yay-gınlık kazanmıştır. Bu farklı isimlendirmelere dikkat etmeyen bazı araştı-rmacılar da İbn Hacer'in ayrı isimlerle anılan her bir mevlid kitabını müstakil bir çalışma zannetme hatasına düşmüşlerdir.

Bu çalışmanın devamı mahiyetinde olan İbn Hacer'in orijinal *en-Ni'me-tü'l-kübrâ*'sının tahkik ve değerlendirmesi, yurt içi ve yurt dışındaki kimi nüshaları dikkate alınarak tarafımızdan hazırlanmış olup yayım aşamasın-dadır.

Kaynakça

- Akpınar, Hüseyin. *Urfa'da Mevlid ve İlahîler*. Ankara: Altan Matbaacılık, 2014.
- Ali el-Kârî, b. Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002.
- Aslan, Mahsun. *İbn Hacer el-Heytemî İle Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018.
- Bakırcı, Selami. *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*. İstanbul: Akademik Araştırmalar Yayınları, 2003.
- Bekiroğlu, Harun. "Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş". *Sivas Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/2, (Aralık 2019), 855-889.
- Çağmar, M. Edip. *Edebî Açından Arapça Mevlidler*. Ankara: İlâhiyât, 2004.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 8. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Müsned ed-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim ed-Dârânî, 1. Baskı, Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- ed-Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'l-nefis*. 2. Cilt, Beyrut: Dâru's-Sâder, t.y.
- Durmuş, İsmail. "Mevlid-Arap Edebiyaatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 480-482. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah. *Delâilu'n-Nübüvve*. thk. Muhammed Revvâs Kal'acî ve Abdalberr Abbâs, 2. Baskı, 2 cilt, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Ece, Abdurrahman. "İbrahim b. Muhammed el-Hasankeyfî'nin İrşâdü'l-Mu'minîn ve İkâzu'l-Ğâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlmi açısından Değeri", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, (2017): 403-434.
- Emced Raşîd, Muhammed Ali. *İmâm İbn Hacer el-Heytemî ve esârü fi'l-fıkhi's-Şâfiî*, Master Tezi, Ürdüniyye Üniversitesi, 2000.
- Erkan, Nevzat - DüNDAR, Ahmet İhsan. *Mevlid Geleneginin Önemli Bir Halkası et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr*, Bursa: Bursa Akademi, 2020.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, 1. Baskı, 5 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1990.
- Heyle, Muhammed Habîb. *et-Târîh ve'l-müerrihûn bi Mekke*. Mekke: Müessesetü'l-Furkân, 1994.
- el-Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebû Bekr. *Mevâridü'z-zamân ilâ zavâid İbn Hibbân*. thk: Muhammed Abdurrezzak Hamza, b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Hacer. *el-Fetâva'l-fıkhiyyeti'l-kübrâ*. derleyen: Talebesi Abdülkadir el-Fâkihî el-Mekkî, 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ 'ale'l-âlem fî mevlidi seyyidi benî Âdem*. Kahire: Matbatü'l-İstikâme, 1952.
- İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ...*, İran: İslâm Şura Meclis Kütüphanesi, 90211/13713, 1-45.
- İbn Hacer, *en-Ni'metü'l-kübrâ...*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 344/3, 21a-56b (Nüsha a).
- İbn Hacer, *Hâtimetü'l-mevlidi's-şerîf*. Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 2092/1, 1b-16a.
- İbn Hacer, *Hâtimetü'l-mevlidi's-şerîf*. Kayseri: Râşid Efendi eski eserler kütüphanesi, 1323/28, 152a-160a.
- İbn Hacer, *İtmâmü'n-ni'meti'l-kübrâ (Mevlidü'n-nebî)*. Ankara: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk koleksiyonu, 50 Ür 429/2, 75b-140a.

- İbn Hacer, *İtmâmü'n-nî'metî'l-kübrâ 'ale'l-âlem bi mevlidihî s.a.s.* İstanbul. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli, 3680, 10a-57a (Nüsha b).
- İbn Hacer, *Mevlid-ü İbn Hacer.* İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonu, 448/1, 1a-75b.
- İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebevî.* thk. Ebu'l-Fazl el-Huveynî el-Eserî, Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1411/1990.
- İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebî.* Ankara: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Yazmalar koleksiyonu, 06 Mil A 5182/1, 1b-31b (Nüsha aa).
- İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebî.* Ankara: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Yazmalar koleksiyonu, 06 Mil Yz 5753, 4b-43a (Nüsha ab).
- İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebî.* Ankara: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Yazmalar koleksiyonu, 06 Mil Yz 6746, 1b-35a (Nüsha ac).
- İbn Hacer, *Mevlidü'n-nebî.* Riyad: Melik Suûd Kütüphanesi, 6003, F1683, 1a-26a.
- İbn Hacer, *Mevlidün-nebî.* İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı koleksiyonu, 4048, 1-40.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân et-Temîmî el-Bustî. *el-İhsân fî takrîb Sahîh İbn Hibbân.* Tertip: İbn Bülbân el-Fârisî, tşk, thk: Şuayb el-Arnaûd, 1. Baskı, 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtu'l-kübrâ.* thk. Muhammed b. Abdulkadir Atâ, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnu'l-Cevzî, Cemalüddin Abdurrahman b. Ali. *Mevlidü'l-arûs.* thk. Abdulhafîz el-Bak-kâlî el-Gazvânî, b. y.: 1437/2015.
- İbnu'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb.* thk. Mahmud Arnâvût, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî, İsmail b. Muhammed. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn.* i'tina: Şerafettin Yaltkaya ve Rifat Bilge, Beyrut: Dâru İhyâu Türâsi'-Arâbi, t.y.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn.* 2 Cilt. Beyrut: İhyâu Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kallek, Cengiz. "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 19: 531-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Nâsirüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 20: 226-229. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-müstatrafe).* Çev. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- el-Lahcî, Abdullah b. Saîd Abbâdî. *Münteha's-sûl alâ vasâilî'l-vusûl ilâ Şemâilî'r-Rasûl.* 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Lemyâ bint Ahmed b. Abdullah eş-Şâfiî, *İbn Hacer el-Mekkî ve Cuhûduhu fi'l-kitâbeti't-târîh,* Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 1417/1996.
- el-Müneccid, Selahaddin. *Mu'cem mâ üllife an Resûlillah s.a.s.,* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1402/1982.
- Nâsır Hüseyin Ahmed, "Mülâhhasü'l-mevlidü'n-nebevî li Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî (Birinci kısım)", *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye,* 8, (2007): 223-241.
- Nâsır Hüseyin Ahmed, "Mülâhhasü'l-mevlidü'n-nebevî li Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî (İkinci kısım)", *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye,* 9, (2007): 243-278.
- Nablusî, Abdülganî b. İsmail. *Dîvânü'l-Hakâ'ik ve mecmu'u'r-rekâik (Dîvânü'd-Devâvîn).* Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.
- Onay, İsa, *Mevlid ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru.* Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013.

- Onay, İsa. "Mevlidlerde ve Naatlarda Hz. Peygamber'in Efdalîyetine İlişkin Tasavvurun Dini Referanslar Açısından Değeri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/2, (2019), 491-531.
- Özel, Ahmet. "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Folklorik Bir Ritüel Olarak Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/56, (Nisan 2018): 81-90.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Kavlü'l-bedî' fi's-salâti ala'l-Habîb*. thk: Muhammed Avvâme Medine: Mektebetü'r-Reyyân, 2002.
- Serkîs, Yusuf İlyân, *Mu'cem el-Matbuâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1346/1928.
- es-Seyfî, Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdullah. *Nefâisu'd-dürer fi tercemeti Şeyhu'l-İslâm İbn Hacer*. thk. ve tlk. Emced Raşîd, Ammân: Dâru'l-Feth, 2016.
- Sulaiman, Osmankhan, *İbn Hacer el-Heytemî'nin "el-İ'lâm bi Kavâti'l-İslâm" Adlı El Yazmasının Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2016.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fatâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-kütübü's-sekâfiyye, t.y.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, 2. Baskı, 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-avsât*. thk. Târik b. Avdullah ve Abdulmuhsin b. İbrahim, 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, t.y.
- Tıraşçı, Mehmet. "Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe, Zazaca Mevlidler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2013): 209-236.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Uysal, İsa. *İbn Hacer el-Heytemî Hayatı Eserleri ve "el-Fetâvâ el-Hâdisiyye" Özelinde Hadisçiliği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Zirikî, Hayruddîn b. Mahmud. *el-A'lâm -Kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*. 15. Baskı, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Kaynakça

- el-Beydâvî, Nâsiruddîn ebi'l-hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîr, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl el-ma'rûf bi tefsîri'l-beydâvî*, Beyrut: Dâru ihyâi'-turâs, 1998.
- el-Cevherî, İsmail b. Hamad el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-luga ce sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attâr, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1979.
- el-Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, *el-Makâsîd fî şerhi'l-îzâh*, Irak: Dâru'r-reşîd li'n-neşr, 1982.
- Ebu'l-Mekârim, Alî, *el-Cümletü'l-ismiyye*, Kahire: Müessesetü'l-muhtârli'n-neşr ve't-tevzî', 2007.
- Hassân, Temmâm el-Hassân, *el-Lugatu'l-arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, Kahire: eHey'etü'l-mısıriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1973.
- ibn Cinnî, Ebu'l-feth Osman, *el-Hasâis*, Kahire: el-Mektebetü'l-ilmıyye, 1952.
- ibn Fârîs, Ahmed b. Fârîs b. Zekerıyyâ, *Mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Dâru'l-fıkr li'l-tıbbâa ve'n-neşr, 1972.
- ibn Hişam, Cemâleddin el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1985.
- ibn Mâlik, Cemâleddin ebî Abdillâh Muhammed b. Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmîlu'l-makâsîd*, Mekke: el-Matbaatu'l-mîriyye, 1319 h.
- ibn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mekrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisânu'l-arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- ibn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ' Muvaffıkkuddîn b. Ya'îş b. Alî, *Şerhu'l-Mufassal li'z-zemahşerî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2001.
- el-Konevî, İsamuddin İsmâil b. MUhammed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ tefsîri'l-imâm Beydâvî*, Beyrut, 2001.
- el-Mütenebbî, Ebu'l-Tayyib Ahmed b. Hüseyin el-Ca'fî, *Dîvânu'l-mütenebbî*, Beyrut: Dâru Beyrut li't-tıbbâ'a ve'n-neşr, 1983.
- el-Mu'cemu'l-vasît: Mecma'u'l-lugati'l-arabiyye bi Mısr*, Mektebetü's-şurûk, 2004.
- Sibeveyh, Ebû Beşer Amr b. Osman, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, t.y.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürr'ü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Kahire: Merkezu Hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-arabiyye ve'l-islâmiyye, 2003.
- eş-Şâtıbî, ibn İshak İbrâhîm b. Mûsâ, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983.
- Şihâbuddîn, Ahmed b. Muhammed b. Amr el-Huffâcî el-Mısrî el-Hanefî, *Hâşiyetü'şihâb alâ tefsîri'l-beydâvî*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Ömer, Ahmed Muhtar ve diğ., *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, Âlemu'l-kütüb, 2008.
- et-Taberî, Ebu'l-Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân ani't-te'vîl âyâti'l-kur'ân*, Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Mufassal fî ilmi'l-arabiyye*, Petra, Ürdün: Dâru Ammâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2004.

المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، القاهرة، مصر، المكتبة العلمية، 1952.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1972.
- ابن مالك، جمال الدين أبي عبد الله محمد بن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، الطبعة الأولى، المطبعة الميرية بمكة المحمية، 1319هـ.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 1997م.
- ابن هشام جمال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، بيروت، دار الفكر، 1985.
- ابن يعيش: أبو البقاء موفق الدين بن يعيش بن علي، شرح المفصل للزمخشري، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: الدكتور إميل بديع يعقوب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001م.
- البيضاوي، ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشير، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث، ومؤسسة التاريخ العربي، 1998.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، المقتصد في شرح الإيضاح، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، 1982.
- الجوهري: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1399 هـ - 1979 م.
- السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2003.
- الشاطبي، ابن إسحاق إبراهيم بن موسى، الإفادات والإنشادات، بيروت، سوريا، مؤسسة الرسالة، 1983.
- الطبري، أبو الجعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة، مصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001.
- القتوي، عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي، حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2001.
- المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي، ديوان المتنبي، بيروت، لبنان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983.
- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بمصر، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق الدولية، 2004م.
- أبو المكارم، علي، الجملة الاسمية، القاهرة، مصر، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2007.
- حسان، تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. المفصل في علم العربية. البتراء، الأردن، دار عمار للنشر والتوزيع، 2004.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- شهاب الدين، أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، عناية القاضي وكفاية
- الراضي على تفسير البيضاوي، بيروت، دار صادر، دت.
- عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، عالم الكتب، 2008م.

الجملة الفعلية؛ لأن الأصل في الجملة الاسمية أنها تدل على الثبوت والدوام، وقد تدل على التأكيد أيضاً، أما الجملة الفعلية فالأصل فيها الحدوث والتجدد.

وقد تلحق قرائن وأدوات تحول معنى الجملة الاسمية إلى الدلالة على الاستمرار والتجدد، وكذلك الجملة الفعلية قد يلحق بها ما يحول دلالتها إلى الاستمرارية مع الحدوث والتجدد؛ مثال ذلك: قوله تعالى في القرآن الكريم في سورة آل عمران آية 40: { قَالَ رَبِّ أُنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ }.

جملتنا وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ، وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ كل منهما وقعت حالا لذكرها، والأولى فعلية والثانية اسمية، فالجملة الأولى (وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ) وصفت حالا حادثة متجددة، فالكبر والضعف يزداد يوماً بعد يوم؛ لذلك كان الأدق والأبلغ هنا استعمال الجملة الفعلية لا الاسمية، أما الجملة الثانية وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ فقد وصفت حالا ثابتة لا تتغير وهي حال كون زوجها عاقر، فكان الأدق والأبلغ هنا الجملة الاسمية. وهو ما يجب الانتباه إليه في ترجمة الجمل بين اللغات.

مع ازدياد طلاب اللغة العربية من مختلف دول العالم نحتاج إلى تقديم خصائص اللغة المتعددة، فالإكتفاء بتعليم الجملة الاسمية والجملة الفعلية بشكل منفصل دون التعرض للحالات التي يتقابلان فيها أو الحالات التي تأتي فيه إحداها في موضع الأخرى لا يفيد متعلم اللغة العربية، بالتالي نحتاج إلى الاهتمام بمثل تلك الأمثلة التي لها صدق في اللغة العربية المعاصرة عن طريق تقديمها في دروس تعليم اللغة العربية وتوضيح المعنى الذي تضيفه للجملة.

4. النتائج:

- قد ظهرت عدة أمثلة في اللغة العربية، فيها الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية.
- الجملة الاسمية قد تأتي في موضع الجملة الفعلية وهذا من سمات اللغة العربية.
- استخدام الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية يضيف إليها معاني (بلاغية - لغوية) جديدة تنبع من معنى الجملة الاسمية ويضيفي للجملة في اللغة العربية ثراء، ودلالة أكبر.
- وضع الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية له معان عدة؛ منها الأمن من الالتباس.
- وضع الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية يسهم في اتساع المعنى وشموله.

توصي الدراسة بأهمية إدراك المتعلم للفروقات بين استخدام الجملة الاسمية والجملة الفعلية ومعرفة كيفية وموضع استخدامهما، كذلك الإضافات اللغوية والبلاغية التي تضيفها كل جملة للمعنى.

3. المبحث الثاني

كيفية فهم تلك الجمل وبنائها في اللغة العربية.

لكل لغة سمات خاصة بها، وعند تعلم اللغات المختلفة يجب الانتباه إلى تلك الاختلافات خاصة وإلى المعاني التي تقدمها عامة، فاللغة العربية يتسع فيها التعبير في الجملة ليشمل معانٍ عدة. قال سيوييه عن الفعل إنه «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لا ينقطع»⁴⁴، بالتالي فالفعل يعبر عن الزمن، وقد قال ابن مالك عن تقسيم الفعل «وأقسامه: ماض، وأمر، ومضارع... والأمر مستقبل أبداً، والمضارع صالح له وللحال»⁴⁵ قال ابن يعيش «لما كانت الأفعال مساوقة للزمان، والزمان من مقومات الأفعال، توجد عند وجوده، وتتعدم عند عدمه، انقسمت بأقسام الزمان، ولما كان الزمان ثلاثة: ماض، وحاضر، ومستقبل، وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية، كانت الأفعال كذلك: ماض، ومستقبل، وحاضر»⁴⁶ بالتالي فإن التقسيم الحاصل للفعل في اللغة العربية هو تقسيم قائم على أقسام الزمن الفلسفي، بالتالي هذا التقسيم نفسه يؤدي إلى اللبس في بعض الأحيان.

هذا التقسيم نفسه هو سبب تحديد المسند والمسند إليه في الجملة، رغم عدم وجود هذا التحديد بعيداً عن القواعد، على أن الزمن في الجملة في اللغة العربية له سمات خاصة، فالأفعال نفسها الدالة على الزمن في اللغة العربية قد تتغير دلالتها تبعاً للمقام الذي يرد فيه الفعل؛ على سبيل المثال؛ الفعل الماضي (جاء) يعبر عن حدث سبق وانتهى، لكنه إذا ورد بعد (إذا) كما في قولنا (إذا جاءني صديقي أكرمه) تتحول دلالاته إلى المستقبل. كذلك الفعل المضارع نفسه إذا سبق بأداة من أدوات النفي؛ مثل (لم، لمّا...) تتحول دلالاته إلى الدلالة على الماضي؛ كقولنا (لم يأت) أو قولنا (لمّا يأت)، بالتالي تتعدد معاني الجملة في اللغة العربية.

الجملة في اللغة العربية لها معانٍ عدة، وبحسب الموقف يتم ترجيح الجملة، فإن كان الحال والموقف ثابتاً دائماً كانت الجملة الاسمية هي الأنسب في الاستخدام والترجمة، كقولنا (زيدٌ رجل مجتهدٌ)، فصفة الاجتهاد ثابتة وملزمة لزيد، أما إذا كان الموقف متجدد فالجملة الفعلية هي الأولى في الاستخدام والأنسب؛ كقولنا (أكرم زيد الضيوف)، فالفعل يدل على الحدوث كما يدل على التجدد، وإذا استخدمنا الفعل المضارع؛ كقولنا (يكرم زيد الضيوف) فهذا يدل على الحدوث والاستمرار، أما إذا قلنا (زيد يكرم ضيوفه) فهذه الجملة تؤكد على صفة الكرم بثباتها ودوامها في نفس الوقت؛ عن طريق الجمع بين المعنى المستفاد من الجملة الاسمية والمعنى المستفاد من

44 سيوييه: الكتاب، ج1/12.

45 ابن مالك: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ص3.

46 ابن يعيش: شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص207.

سَوَاءٌ»³⁸ وممن قدم تأويلاً لتلك الآية الكريمة البيضاوي؛ حيث قال في تفسيره: «(فأنتم فيه سواء) فتكونون أنتم وهم فيه شرعاً يتصرفون فيه كتصرفكم مع أنهم بشر مثلكم»³⁹ وقد قال القونوي في حاشيته تعليقاً على كلام البيضاوي: «فأنتم فيه سواء قوله فتكونون أنتم وهم فيه، وهم راجع إلى المماليك، وفيه إشارة إلى أن «أنتم» شامل لهم على سبيل التغليب»⁴⁰ بالتالي أفاد وضع الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية هنا معنى التغليب؛ وهي فائدة أشمل من استخدام الجملة الفعلية وحدها، أو من عطف جملة فعلية على جملة فعلية أخرى.

ومن المواضع كذلك قوله تعالى في سورة الأنعام آية 95: { يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ }

المتوقع أن يأتي (ويخرج الميت من الحي)، لكن في الآية الكريمة ذكر (مخرج الميت) فأنت الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية، وقد ذكر الطبري في تفسيره: «وإن كان خبراً من الله عن إخراجهم من الحبِّ السنبلي، ومن السنبلي الحبِّ، فإنه داخل في عمومهم»⁴¹ وبالتالي فإن استخدام الجملة الاسمية بدلاً من الجملة الفعلية هنا يفيد العموم.

قال البيضاوي في تفسيره: «ذكره بلفظ الاسم حملاً على فالتق الحب، فإن قوله: يخرج الحي واقع موقع البيان له»⁴²

لذا فالجملة الاسمية يمكن كذلك أن تأتي لمناسبة بناء الجمل والعطف. وقد قيل في حاشية الشهاب «اختيار الاسم في فالتق ليدل على الدوام، لكونه عطفاً عليه دون (يخرج الحي) لأنه كما عرفت أنه بيان له... اختيار الجملة هنا للاستمرار التجديدي وكونه واقعاً موقع البيان له لذا اختير الاسم»⁴³ لأن الجملة الفعلية ليس في معناها الاستمرار لذلك تم اختيار الجملة الاسمية هنا لإضافة هذا المعنى، بالتالي وضع الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية يغني المعنى ويزيده ثراء.

اللغة العربية لغة ضاربة في القدم، بالتالي تتسع للعديد من الظواهر اللغوية التي قد لا نجدها في لغات أخرى، ومع وجود القرآن الكريم في اللغة العربية استطاعت أن تحتفظ بالعديد من الظواهر من اللغوية التي قد لا نجدها في الفصحى الحديثة، لكن في العصر الحديث ازدادت العلاقات بين اللغات واتسعت، وازداد الإقبال على تعلم اللغات عامة وتعلم اللغة العربية خاصة لأسباب عدة، بالتالي وجب الانتباه لمثل تلك الظواهر عند تعليم اللغة العربية، خاصة مع الازدياد الإقبال على تعلم اللغة العربية في العقود الأخيرة في العديد من دول العالم.

38 الشاطبي، الإفادات والإنشادات، 120.

39 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 256/4.

40 القونوي، حاشية القونوي، 133/15.

41 الطبري، جامع البيان، 424/9.

42 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 174-173/2.

43 شهاب الدين، حاشية الشهاب، 202/8.

هي دلالة الاستمرار. هذه الدلالة المضافة تعطي ثراءً للجملية في اللغة العربية، وتخرج بها من دلالة محددة إلى دلالة أخرى أكثر رحابة.

من المواضع الأخرى التي جاءت فيها الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية: «قوله تعالى في سورة الطور آية 40: {أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِّنْ مَّعْرَمٍ مُّثْقَلُونَ}»³³ وقد قدم المفسرون عدة تأويلات لتلك الآية الكريمة؛ فقال البيضاوي في تفسيره: «أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا عَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ فَهُمْ مِّنْ مَّعْرَمٍ مِّنَ التَّرَامِ غَرَمٍ مَّثَقَلُونَ مَحْمَلُونَ الثَّقَلِ فَلذَلِكَ زَهَدُوا فِي اتِّبَاعِكَ»³⁴ وقد قالت حاشية القنوي تعليقاً على تفسير البيضاوي: «من التزم غرم بتقدير المضاف والمغرم مصدر ميمي بمعنى الغرم وهو الضرر المالي لا جناية منه تقتضيه (محمّلون الثقل) فلذلك زهدوا في اتّباعك) محمّلون الثقل لأنه يشبه ما في الذمة بالحمل حتى يقال أثقله الدين، وهو ثقل معنوي أتعب المديون فوق أتعاب الحمل الثقيل، فلذلك- أي لأجل الثقل- زهدوا: أي عرضوا عن اتّباعك وهذا هو المراد من قوله فَهُمْ مِّنْ مَّعْرَمٍ»³⁵ كما نلاحظ اتساع التأويل الخاص بكلمات قليلة جاءت في القرآن الكريم، بالتالي وضع الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية قد يسهم في استخدام ألفاظ قليلة لتقديم دلالات أكثر، وثناء دلالة الجملة.

من الآيات التي جاءت فيها الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية قوله تعالى في سورة الطور آية 42: {أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ} في هذه الآية الكريمة تم وضع الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية؛ فبدلاً من قول (فالذين كفروا يكيدون) قيل هنا (هم المكيدون). يقول البيضاوي في تفسيره: «(هم المكيدون) هم الذين يحقّق بهم الكيد أو يعود عليهم وبال كيدهم»³⁶ وبالتالي ظهر معنى الاستمرار كمعنى إضافي للجملة الاسمية.

وقد قال القنوي في حاشيته معلقاً على تفسير البيضاوي: «الموصول إما للجنس فيكون عامّاً لكل كفره شأنهم ذلك، فيدخل كفار قريش فيهم دخولاً أولياً، أو للعهد فالمعهد كفار قريش لتقدم ذكرهم؛ فحينئذ يكون من وضع الظاهر موضع المضمّر لما ذكره، وأما على الأول فليس من وضع الظاهر موضع المضمّر ولذا فرع قوله فيكون وضعه على احتمال الخصوص»³⁷ وهذا يفيد اتساع المعنى.

ومن المواضع التي جاءت فيها الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية ما قدمه الشاطبي في مصنفه الإفادات والإنشادات: «وجدت بعد هذا لأبي علي الفارسي في التذكرة موضعاً آخر، قوله تعالى في سورة الروم آية 28: {هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَّا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ

33 الشاطبي، الإفادات والإنشادات، 120.

34 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 46/3.

35 القنوي، حاشية القنوي، 260-259/18.

36 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 156/5.

37 القنوي، حاشية القنوي، 260/18.

قدم تأويلاً لتلك الآية الكريمة الطبري، إذا قال في مصنفه جامع البيان «أعندهم اللوح المحفوظ الذي فيه نبأ ما هو كائن، فهم يكتبون منه ما فيه»²⁶ وهذا التأويل يسهم في اتساع معنى الجملة.

من المواضع التي جاءت فيها الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية: «قال الأستاذ أبو سعيد وجدت أنا موضعاً آخر، قوله تعالى { أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهَوْا يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ }»²⁷، حيث جاءت الجملة الفعلية هنا في موضع الخبر، وقد قدمت كتب التفسير عدة تأويلات لتلك الجملة؛ من مثل السيوطي الذي قال في مصنفه الدر المنثور في تفسيره لتلك الآية: «أم أنزلنا عليهم كتاباً فهو ينطق بشركهم»²⁸ وفي تفسير البضاوي قيل: «(فهو يتكلم) تكلم دلالة كقوله (كتابنا ينطق عليكم بالحق) أو نطق (بما كانوا به يشركون) بإشراكهم وصحته، أو بالأمر الذي بسببه يشركون به. في ألوهيته»²⁹ أما حاشية الشهاب فقد قيل فيها «(فهو يتكلم) تكلم دلالة؛ كقوله كتابنا ينطق عليكم بالحق أو نطق (بما كانوا به يشركون) بإشراكهم، وصحته أو بالأمر الذي بسببه يشركون به في ألوهيته»³⁰ وهنا اكتسبت الجملة معنى الاستمرار المكتسب من الجملة الفعلية، مع معنى الثبات المكتسب من الجملة الاسمية، وبالتالي اتسعت دلالة الجملة النهائية التي جمعت بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية.

لكن حاشية القونوي لجأت إلى تأويل الألفاظ لمعانٍ أخرى فقيل فيها: «فإنه ماضٍ معنيٌّ، إذ المقصود الإخبار عن أحوالهم الماضية، وأشار إلى أن المضارع في (يشركون) لرعاية الفاصلة، وإلا فهو ماضٍ معنيٌّ كالمعطوف وهو تمتعوا، وأشار أيضاً إلى أن إذا وإن كان للاستقبال ولو دخل على الماضي لكنه هنا للماضي مجازاً مستعاراً لكلمة إذ بقرينة أن المقصود الإخبار عن أحوالهم الماضية؛ لدلالة قوله تعالى (وكانوا شيعاً) عليه، فعلم منه أحوالهم الآتية بدلالة النص...»³¹ معنى الفعل هو الماضي لمناسبة دلالة الجملة، رغم أن هذا التأويل يغير الزمن في الفعل إلا أنه لا يغير دخول الفعل على الجملة الاسمية.

وقد قيل في حاشية القونوي: «صيغة المضارع لرعاية الفاصلة مثل قوله (يشركون) أو للاستمرار وقنوطهم في حال أخرى وهي حالة الاستغراق لألم الشدة ودعاء ربهم في حال أو القنوط أمر قلبي فلا ينافي الدعاء باللسان أو الدعاء لكمال حيرتهم وفرط دهشتهم مع قنوطهم»³² فسبب استخدام صيغة المضارع بالنسبة إلى حاشية القونوي هو رعاية الفاصلة، أو لإضافة دلالة أخرى إلى الجملة

26 الطبري، جامع البيان، 74/23.

27 الشاطبي، الإفادات والإنشادات، 120.

28 السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2003، 602/11.

29 البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 207/4.

30 شهاب الدين، أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي. حاشية الشهاب على تفسير البضاوي، عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البضاوي، بيروت، دار صادر، دت، 122/7.

31 القنوي، حاشية القونوي، 142/15.

32 القنوي، حاشية القونوي، 143/15.

معنى الجملة الاسمية هنا مع الأمن من الالتباس، هذا الأمن من الالتباس نفسه هو ما تم تأكيده في حاشية المطول في شرحها لتلك الآية الكريمة؛ حيث كتب فيها: «{سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ} جاز اختلاف الجملتين فيه، مع كونها متصلة؛ للأمن من الالتباس بالمنقطعة»¹⁸ فقد لجأت حاشية المطول إلى تأويل المعنى هنا وإجازته لعدم الخلط وأمن اللبس.

وقد جاءت -في جمل اللغة العربية وفي آيات القرآن الكريم- الجملة الاسمية بعدة مواضع بدلا من الجملة الفعلية؛ وقد تكلم عن بعض هذه المواضع الشاطبي، من مثل قوله تعالى: «{أَعْنَدَهُ عِلْمُ الْعَيْبِ فَهُوَ يَرَى} فقوله فهو يرى جملة اسمية في موضع فعلية»¹⁹

وقد قدم المفسرون واللغويون العديد من التأويلات لمثل تلك الجمل، من مثل الطبري الذي قال في تفسيره إن المعنى هو: «أعند هذا الذي ضَمِنَ له صاحبه أنه يتحمل عنه عذاب الله في الآخرة علم الغيب، فهو يرى حقيقة قوله، ووفائه بما وعده؟!»²⁰ هذا التأويل نفسه هو ما يجب الاهتمام به والنظر إليه عند الترجمة بين اللغات لملاحظة هذا الفرق في اتساع المعنى، وما تحمله الجملة من دلالات أكبر.

تأويل آخر نجده في تفسير البيضاوي: «يعلم أن صاحبه يتحمل عنه»²¹، وفي حاشية القنوي على تفسير البيضاوي قيل في هذه الآية «يعلم أن صاحبه يتحمل عنه؛ أي يرى من الرؤية القلبية لأن ما يتفرع على علم الغيب بذلك، وهذا أبلغ من قوله فيرى.. والاستفهام لإنكار الوقوع»²² فضلا عن المعنى اللغوي، فإن وضع الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية له معانٍ بلاغية كذلك لشمول المعنى.

جاءت الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية في مواضع عدة، ومن تلك المواضع ما قدمه ابن جني؛ «قال ابن جني وأنا وجدت موضعا آخر: {أَمْ عِنْدَهُمُ الْعَيْبُ فَهُمْ يَكْتُوبُونَ}»²³ فقد جاء خبر الجملة الاسمية هنا كجملة فعلية، ولهذا لجأت كتب التفسير إلى تأويل تلك الآية الكريمة؛ فقال البيضاوي في تفسيره: «(أم عندهم الغيب) اللوح أو المغيبات (فهم يكتبون) منه ما يحكمون به ويستغنون به عن علمك»²⁴ وقد علق القنوي على هذا التأويل في حاشيته فقال: «فهم يكتبون إذ الكتابة تناسب اللوح»²⁵ وهو نوع من تأويل بناء الجملة للخروج من اللبس أو عدم الفهم، وممن

18 الجرجاني، المقتصد، 172.

19 الشاطبي، الإفادات والإنشادات، 120.

20 الطبري، جامع البيان، 74/23.

21 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 161/5.

22 القنوي، حاشية القنوي، 295.

23 الشاطبي، الإفادات والإنشادات، 120.

24 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 237/5.

25 القنوي، حاشية القنوي، 295/19.

أصل الجملة هنا هو (تأتي العزائم على قدر أهل العزم) وهنا انتقل معنى الجملة للدلالة على الاستمرار والتجدد، لذا من الأسباب التي تغير معنى الجملة الفعلية هو عطف الجملة الاسمية، أو أن تُعطف الجملة الاسمية على موضع لها.

2. المبحث الأول

المواضع التي جاءت فيها الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية ودلالاتها

أتت الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية، وهذا في مواضع عديدة، سواء في الكلام العادي أو في الشعر أو في آيات القرآن الكريم، وقد ذكر الشاطبي هذا في كتابه: «قال أبو الحسن الأبهري: وجدت أنا موضعاً في قوله تعالى {سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ}»¹⁴

يقول الطبري: «فُعطف بقوله {صامتون} وهو اسم، على قوله {أدعوتموهم} وهو فعل ماضٍ، ولم يُقل: أم صمتم، كما قال الشاعرُ:

سواءً عليك التُّفْرُ أم بتَّ ليلةً بأهلِ القبابِ من نُمَيْرِ بنِ عامِرِ

وقد يُنشد: أم أنت بائتُ»¹⁵.

فالأصل أن يقال (البيات) فيكون المعنى (سواء عليك النفر أم البيات) لكن تم الاستعاضة بالجملة الفعلية هنا.

وقد قيل في تفسير البيضاوي إن سبب العلة في ذلك هي «لم يقل أم صمتم للمبالغة في عدم إفادة الدعاء من حيث إنه مسوى بالثبات على الصمات، أو لأنهم ما كانوا يدعونها لحوائجهم، فكأنه قيل: سواء عليكم إحداثكم دعاءهم واستمراركم على الصمات عن دعائهم»¹⁶ فمعنى أنتم صامتون هو الثبات على الصمت، وهو معنى الجملة الاسمية.

أما حاشية القونوي نفسها فقد ذكرت في شرحها لتفسير البيضاوي «وإنما لم يقل أم صمتم) مع أن ظاهر الحال يقتضي ذلك لأن أم هنا متصلة، فالأولى عدم اختلاف الجملتين لكن جاز ذلك الاختلاف هنا للأمن من الالتباس بأم المنقطعة، كذا صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث حذف المسند... فيليق به الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار»¹⁷ فقد تم الاستفادة من

14 الشاطبي، ابن إسحاق إبراهيم بن موسى، الإفادات والإنشادات، بيروت، سوريا، مؤسسة الرسالة، 1983، 120.

15 الطبري، أبو الجعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة، مصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001، 634/10-635.

16 البيضاوي، ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشير، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث، ومؤسسة التاريخ العربي، 1998، 46/3.

17 الفتوي، عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي، حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2001، 574/8.

وأزمة». ⁷ كما أورد ابن فارس تعريفاً للزمن بقوله «الزاء والميم والنون أصل واحد يدل على وقت من الوقت. من ذلك الزمان، وهو الحين، قليله وكثيره. يقال زماناً وزمن، والجمع أزمانٌ وأزمة»⁸ وضمن المعاجم الحديثة ورد تعريف الزمن في المعجم الوسيط، فقيل عن الزمن إنه «الوقت قليله وكثيره»⁹ وفي معجم العربية المعاصرة نجد أن تعريف الزمن قيل عنه «وقتٌ قصير أو طويل»¹⁰ بالتالي فقد اشتركت المعاجم قديمها وحديثها تقريبا في التعريف نفسه. فدلالة كلمة الزمن جاءت في المعاجم قريبة من دلالة كلمة (زمان) وتعني الكلمة الوقت.

وفي تعريف الزمن اصطلاحياً نجد تمام حسان قد قال «ونقصد بالزمان الوقت الفلسفي الذي يبنى على الماضي، والحاضر، والمستقبل. ويعتبر قياساً لكمية تجربة في الرياضة، أو الطبيعة، أو الفلسفة، ويُعبّر عنه بالتقويم، أو الإخبار عن الساعة، وتتوجه إليه النظرية المعروفة بنظرية (حدّ السكين) التي تقول إن الزمان إما ماضٍ، أو مستقبل، ولا وجود للحاضر. ويقابله في الإنجليزية كلمة (Time). ونقصد بالزمن الوقت النحوي الذي يُعبّر عنه بالفعل الماضي والمضارع، تعبيراً لا يستند إلى دلالات زمانية فلسفية، وإنما يبنى على استخدام القيم الخلافية بين الصيغ المختلفة، في الدلالة على الحقائق اللغوية المختلفة، ويقابل الزمن في الإنجليزية كلمة «Tense»¹¹ على أن تمام حسان استدرك تعريف الزمن لاحقاً في كتابه (اللغة العربية معناها ومبناها) فقال عن الزمن إنه «الزمن النحوي وظيفته في السياق يؤديها الفعل أو الصفة أو ما نُقل إلى الفعل من الأقسام الأخرى للكلم كالمصادر والخوالب»¹²

عند قولنا (عاد المسافر إلى مدينته) فالمتلقي أو المستمع فهم الحدث وهو العودة، كما فهم زمن الحدث وهو هنا في الجملة السابقة الزمن الماضي، كذلك يمكن عطف الجملة الفعلية عند ارتباطها بحدث آخر في الزمن نفسه؛ سواء الماضي أو المضارع أو المستقبل. إلا أن الجملة الفعلية قد تفيد معانٍ أخرى بإضافة بعض القرائن إليها؛ كقول أبي الطيب المتنبّي:

«على قَدْرِ أَهْلِ الْعَزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ . . . وَتَأْتِي عَلَى قَدْرِ الْكِرَامِ الْمَكَارِمُ

وَتَعْظُمُ فِي عَيْنِ الصَّغِيرِ صَغَارُهَا . . . وَتَصْغُرُ فِي عَيْنِ الْعَظِيمِ الْعَظَائِمُ»¹³.

7 ابن منظور: لسان العرب ، مادة(زمن)، المجلد الثالث ص202.

8 ابن فارس: معجم مقاييس اللغة. مادة(زمن). 22/3.

9 المعجم الوسيط، مادة(زمن)، ص401.

10 معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة(زمن)، المجلد الثاني، ص997.

11 تمام حسان: مناهج البحث في اللغة، ص211.

12 تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص240.

13 المتنبّي، أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي، ديوان المتنبّي، بيروت، لبنان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983،

تفيد الجملة الاسمية ثبوت الوصف للموصوف؛ لأن الخبر هو وصف للمبتدأ، ففي جملة: (الطالب مجتهدٌ) يفهم من هذه الجملة ثبوت الاجتهاد للطالب، لكن هذا الوصف لا يدخل فيه الزمن، بل هو وصف ثابت، ومن هنا تأتي دلالة الجملة الاسمية على الثبات.

لكن الجملة الاسمية لا تدل على الثبات في المطلق، بل إن دلالتها قد تتغير بتغير القرائن المتعلقة بها؛ كإضافة الحروف الناسخة أو الأفعال الناقصة أو التوكيد بالأدوات المختلفة، وقد تتغير كذلك بتغير خبرها.

قد تدل الجملة الاسمية على الاستمرار إذا أضيف إليها بعض القرائن الأخرى؛ كإضافة الحروف الناسخة، من مثل قوله تعالى في سورة القلم آية 4: {وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ}. فالمعنى تغير هنا بإضافة معنى إضافي؛ وهو معنى الاستمرار، وهذا من وظائف الجملة الاسمية؛ التعبير عن الأوصاف أو الحقائق الثابتة.

وقد تأتي الجملة الاسمية في سياق الحديث عن المدح والذم؛ كما في قوله تعالى في سورة الإنفطار، آية 14: {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ}. فالمعنى هنا للتأكيد.

الجملة الاسمية في أبسط صورها تتكون من المبتدأ والخبر، ولها معان عدة كما تقدم، إلا أن معنى الجملة الاسمية قد يتغير إلى معنى التجدد إذا جاء في خبرها الفعل؛ فتشترك بذلك بمعنى من معان الجملة الفعلية، وقد ظهر هذا في بعض آيات القرن الكريم، من مثل قوله تعالى في سورة يونس 44: {وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ}. فالفعل يظلمون يفيد تجدد وقوع الحدث من الناس، وهذه الجملة مثل قولنا (الدولة تكرم العاملين من أبنائها)؛ فالمعنى هنا أن هذا أمر متجدد غير منقطع، وبالتالي ينتقل معنى الجملة الاسمية الذي يدل على الثبات - أو الثبات والاستمرار إلى معنى آخر هو التجدد، وهذا المعنى الإضافي يستنبط من معنى الفعل المضارع.

عندما تبدأ الجملة بالفعل فهي تصير جملة فعلية؛ والجملة الفعلية تقدم الحدث مرتباً بزمن محدد، فما هو الزمن في اللغة.

الزمن في اللغة

ورد تعريف الزمن في القواميس المختلفة؛ قديمها وحديثها. فمن ضمن المعاجم القديمة التي ذكر فيها مفهوم الزمن معجم تاج اللغة، فقال الجوهري في تعريفه للزمن إنه «الزمن والزمان اسمٌ لقليل الوقت وكثيره، ويجمع على أزمان وأزمنة وأزمن»، وقد اتفق ابن منظور مع ابن الجوهري في تعريفه للزمن فقال عنه إنه «الزمن والزمان: اسم لقليل الوقت وكثيره...، و الجمع: أزمن، وأزمان،

1. المقدمة

أهم التعريفات؛ الجملة الاسمية والجملة الفعلية في اللغة العربية

الجملة هي أبسط مظهر للكلام المفيد، وهي التي تفيد معنى مفيداً، لذلك يقول الزمخشري: «الكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، وذلك لا يتأتى إلا في اسمين كقولك: (زيد أخوك) و(بشرٌ صاحبك)، أو فعل واسم نحو قولك: (ضرب زيد) و(انطلق بكر)، وتسمى الجملة»¹. وفي اللغة العربية هما الجملة الاسمية والجملة الفعلية، فهما أبسط مكون لجملة يمكن للمتلقي أن يفهمها، أو أن يستنتج منها المعنى، وقد تكلم عن الجملة الكثير من اللغويين مثل أبي الفتح عثمان بن جني الذي قال عن الكلام أنه: «ما كان من الألفاظ مستقلاً برأسه مستقلاً بمعناه»². وبالتالي فقد توسع في مفهوم الألفاظ ليشمل كل ما هو مفهوم، سواء كان جملة أو تركيب أو كلمة أو حتى حرف؛ كما يحدث عند استخدام فعل الأمر من الأفعال (وَقَى - وَعَى - وَشَى) فهي على الترتيب (ق - ع - ش). تكلم على الجملة كذلك ابن هشام، وقال إن الجملة هي: «عبارة عن الفعل وفاعله.. والمبتدأ وخبره، وما كان بمنزلة أحدهما»³ ومن هذا التعريف نفهم أنه قام بتضييق معنى الجملة، وهكذا من هذا التعريف يمكننا تقسيم الجملة إلى:

- جملة فعلية؛ تتألف - في أبسط صورها - من فعل وفاعل.

- جملة اسمية؛ تتألف من مبتدأ وخبر.

يقول عبد القاهر الجرجاني «الكلام لا يخلو من جملتين؛ أحدهما: اسمية ك: زيدٌ أخوك، وتسمى جملة من المبتدأ والخبر، والثانية: فعلية كقولك: خرج زيدٌ، وتسمى جملة من فعل وفاعل. والمقصود بالاسمية أن يكون الجزء الأول اسماً، وبالفعلية أن يكون الأول فعلاً. فإذا قلت زيدٌ ضربته، كانت الجملة اسمية، لأن الجزء الأول اسمٌ وضربته جارٌ مجرى قولك: مضروب»⁴ ومصطلح الجملة الاسمية يستخدم في التراث النحوي للإشارة إلى أنواع متعددة من الجملة العربية، تجتمع معاً في أنه يتصدرها الاسم مع وقوعه ركنًا إسنادياً فيها»⁵ فالأصل في الجملة الاسمية هو بدايتها بالاسم، وهو المسند إليه في الجملة الاسمية، على أن المسند في الجملة الاسمية هو الخبر، وهو الذي يتم عنده المعنى، ولكل من الجملة الاسمية والجملة الفعلية معانٍ تختص كل منهما عن الأخرى.

1 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. المفضل في علم العربية. البتراء، الأردن، دار عمار للنشر والتوزيع، 2004، 33/1.

2 ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، القاهرة، مصر، المكتبة العلمية، 1952، 18.

3 ابن هشام جمال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، بيروت، دار الفكر، 1985، 490/2.

4 الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، المقصد في شرح الإيضاح، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، 1982، 93.

5 أبو المكارم، علي، الجملة الاسمية، القاهرة، مصر، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2007، 17.

Buradan hareketle, araştırma, isim cümlesinin fiil cümlesi konumunda kullanılmasını ele almaktadır. İsim cümlesi ve fiil cümlesi arasındaki anlam farkları incelenmiş, Arapça ile Türkçe arasında kullanımı karşılaştırılmıştır.

Araştırma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Arap dilindeki, isim ve fiil cümleleri gibi konu ile ilgili tarifler yapılmıştır. Birinci bölümde isim cümlesinin fiil cümlesi konumunda gelen yerler ve açıklamaları yer almaktadır. İkinci bölümde bu iki tür cümlenin nasıl anlaşılacağı ve Türkçeye nasıl tercüme edileceği ele alınmaktadır.

Sonuç kısmında ulaşılan bulgulara yer verilmiştir. Bu bulguların ilki, isim cümlesinin fiil cümlesi konumunda kullanılmasının bazı anlam farklarını ortaya koymasındır. Bu anlam farkı hem dil hem de belagat açısından kendini göstermektedir. Aralarındaki farkların incelenmesi Arapça öğreten ve öğrenenler için gereklidir. Böylece aralarındaki anlam farklarını bilecek ve buna göre çeviri yapma imkanına sahip olacaklardır.

Anahtar Kelimeler: *Arap dili, İsim Cümlesi, Fiil Cümlesi, Belagat ve Tercüme*

Using Nouns Sentences Instead of Verb Sentences in the Arabic Language

Abstract

Each language has a number of characteristics that characterize it and distinguish it from others. This also applies to the Arabic language. As in Turkish, there are two kinds of sentences in Arabic. The first of these is the name sentence. Begins by name. Expresses precision and stability. The second is the verb sentence. Starts with verb, Informs continuity and innovation. However, especially in the Qur'an, some noun clauses came as verb sentence. On this subject, al-Shatibi gave examples in his book al-Isharat. However, he did not explain and interpret them.

From here, the research deals with the use of the noun sentence in the verb sentence. In this research, meaning differences between the sentence and verb sentence examined usage between Arabic and Turkish compared.

The research consists of introduction and two parts. In the introduction, recipes related to the subject as name and verb phrases in Arabic Language. In the first chapter, took place descriptions of the verb clause. In the second, is discussed chapter how to understand these types of sentences and how to translate them into Turkish?

In the conclusion section, are included the results obtained. First, the use of the noun clause instead of the verb sentence reveals some meaning differences. This difference in meaning shows itself both in terms of language and literature. The examination of the differences between them is necessary for Arabic teachers and learners. Therefore, they will know the meaning differences between them and will have the opportunity to make translation accordingly.

Keywords: Arabic language, Noun sentence, Verb sentence, nametag and Translation

وضع الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية

Emad Abdelbaky Abdelbaky ALY*

Orhan OĞUZ**

المخلص

لكل لغة سمات خاصة تتسم بها، وتميز بها عن غيرها، وينطبق هذا على اللغة العربية، فاللغة العربية تتكون من اسم وفعل وحرف، ومن سماتها وجود نوعين من الجمل؛ هما الجملة الاسمية؛ وهي التي تبدأ باسم، وتفيد الثبات والاستقرار، والجملة الفعلية؛ وهي التي تدل على استمرار الحدث، كما أنها تعبر عن حدث يقترن بالزمن؛ فالفعل (ذهب) فيه معنى الحدث، وهو الذهاب، وفيه أيضًا معنى الزمن، وهو الزمن الماضي. إلا أن بعض الجمل التي وردت خاصة في القرآن الكريم فيها الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية، وقد أعطى أمثلة على هذا الشاطبي في كتابه الإفادات والإشارات دون شرح أو تفصيل.

من هذا المنطلق يأتي هذا البحث الذي يتناول ظاهرة تبدل مواضع الجملة الاسمية في موضع الجملة الفعلية ومناقشة هذه المعاني في اللغة العربية ومقارنة استخدام الجملة بين اللغة التركية واللغة العربية، ويأتي البحث في مقدمة ومبحثين؛ تتكلم المقدمة عن أهم التعريفات؛ كتعريف الجملة الاسمية وتعريف الجملة الفعلية في اللغة العربية، ويتكلم المبحث الأول عن المواضع التي جاءت فيها الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية وتفصيل معناها، والمبحث الثاني يتكلم عن كيفية فهم تلك الجمل وما يقابلها في اللغة التركية.

ويتوقع أن يصل البحث إلى نتائج منها أن استخدام الجملة الاسمية موضع الجملة الفعلية يضيف إليها معاني (بلاغية – لغوية) جديدة تنبع من معنى الجملة الاسمية، أهمية إدراك المتعلم للفروقات بين استخدام الجملة الاسمية والجملة الفعلية ومعرفة كيفية وموضع استخدامهما بين لغته الأم واللغة العربية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الجملة الاسمية، الفعل، الجملة والبلاغة، الترجمة.

Arapçada İsim Cümlesinin Fiil Cümlesi Yerinde Kullanılması

Öz

Her dilin kendisini niteleyen ve diğerlerinden ayıran bir takım özellikleri vardır. Bu durum Arap dili için de geçerlidir. Türkçede olduğu gibi Arapçada da iki tür cümle vardır. Bunlardan ilki isim cümlesidir. İsimle başlar. Kesinlik ve istikrar ifade eder. İkincisi de fiil cümlesidir. Fiille başlar. Devamlılık ve yenilik bildirir. Fakat özellikle Kur'an-ı Kerim'de bazı isim cümleleri fiil cümlesi konumunda gelmiştir. Bu konuda eş-Şatibi, el-İşarat kitabında örnekler vermiştir. Fakat bunları açıklayıp yorumlamamıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Mütercim Tercümanlık Arapça Anabilim Dalı. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8163-9225>, emadaly@kmu.edu.tr

** Dr. Öğr. Üyesi. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Mütercim Tercümanlık Arapça Anabilim Dalı. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5467-3671>, oguzorhan@kmu.edu.tr

Kaynakça

- Çelebi, Evliya. *Seyahatname*, Hazırlayanlar: Sayit Ali Kahraman. Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Yayınları, 2010.
- Diyarbakir Salnâmeleri*, Yıl 1890, Diyarbakir: Diyarbakir Matbaası, 1890.
- Ebû Ubeyd El-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Daru'l-Garb, 1992.
- Herevî, Ali b. Ebû Bekir. *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*. Kahire: Mektebeti'l-sakafe diniye, 2002.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *er-Ravzü'l-Mi'târ*. Tahk. İhsan Abbas, Beyrut: Müessesetü Nasır yayınları, 1980.
- İbn Abdü'l-hakk, Safiyyü'd-din Abdü'l-mü'min el-Bağdadi. *Merasidü'l-İttıla 'Ala Esmâi'l-Emkine Ve'l-Bika*. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- İbn Havkal, bü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî. *Şûretü'l-arz*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992.
- İbn Şeddâd, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Ali b. İbrâhîm b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî. *el-A'lâkü'l-Hatîre fi Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezire*. Thki. Yahya Zekerîya Abbâre, Dimeşk: Menşurat Vizaretü's-Sekâfe, (Kültür Bakanlığı Yayınları), 1411/1991.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Daru Sadır, 2004.
- Kazvînî, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed. *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-ibâd*. Beyrut: Daru Sadır, Tarihsiz.
- Ki, listrang. *Büldan el-Hilafe eş-şerkiye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Makdisî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed. *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Leiden: Beril matbaası, 2. Baskı, 1906.
- Muhallabi, Al-Hassan bin Ahmed Al-Azizi. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Şam: Takvin yayınevi, 2006.
- Nâsır b. Hüsrev, Ebû Muîn b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Sefer Nameh*. Tahk. Yahya Haşşab, Beyrut: Darü'l Kitap el-cedid, 1983.
- Raşidi, Muhammed Abd al-Rahman Musaad. *Tarih Amad*, Zakazik: Zakazik Üniversitesi: Asya Çalışmaları ve Araştırma Enstitüsü, Medeniyetler Bölümü, Yüksek lisans Tezi, 2008.
- Sülayfani, Halid. *Medinetü Amad*, Mansura: Mansura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Takkuş, Muhammad Suhail, *Suriye Selçuklu Devleti Tarihi*. Beyrut: Dar Al-Nafaes, 2009.
- Ubeyd, Taha hüdür. *Tarih Amad el-fetih ve istikrar*. Tikrit: Tikrit Üniversitesi dergisi, Kasım 2008.
- Yâkût El-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrût: Daru's-Sadır, 1995.

المصادر والمراجع

- Çelebi, Evliya. **Seyahatname**, Hazırlayanlar: Sayit Ali Kahraman. Yücel Kredi Dağı. İstanbul: Yapı Yayınları, 2010.
- ابن شداد، محمد بن علي بن إبراهيم. الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة. المحقق. يحيى زكريا عبارة. دمشق: وزارة الثقافة السورية، 1991.
- ابن عبد الحق، عبد المؤمن. مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. ط1. بيروت: دار الجيل، 1992.
- أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي. المسالك والممالك. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
- الإصطخري، أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي. المسالك والممالك. بيروت: دار صادر، 2004.
- الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم. الروض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق. إحسان عباس. ط2. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.
- الرشدي، محمد عبدالرحمن مسعد. تاريخ آمد وحضارتها. رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة الزقازيق: معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، قسم الحضارات، 2008.
- السليفاني، خالد. مدينة آمد دراسة في تاريخها السياسي والحضاري. رسالة ماجستير غير منشورة. المنصورة: جامعة المنصورة، 2014.
- طقوش، محمد سهيل. تاريخ السلاجقة في بلاد الشام. ط1. بيروت: دار النفائس، 2009.
- عبيد، طه خضر. مدينة آمد الديار بكرية الفتح والاستقرار. تكريت: مجلة جامعة تكريت، تشرين الثاني 2008.
- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود. آثار البلاد وأخبار العباد. بيروت: دار صادر، د.ت.
- كي، لسترنج. بلدان الخلافة الشرقية. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- مجموعة من المؤلفين، كتاب السلطنة ولاية ديار بكر. ديار بكر: مطبعة الولاية في ديار بكر، 1890.
- المقدسي، محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. ط2. مدينة ليدن الهولندية: مطبعة بريل، 1906.
- المهلبي، الحسن بن أحمد العزيمي. المسالك والممالك. ط1. دمشق: التكوين للطباعة والنشر، 2006.
- ناصر خسرو، أبو معين الدين ناصر خسرو الحكيم القبادياني المروزي. سفر نامه. تحقيق. يحيى خشاب. ط3. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1983.
- النصيبي، محمد بن علي ابن حوقل. صورة الأرض. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992.
- الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن علي. الإشارات إلى معرفة الزيارات. ط1. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي. معجم البلدان. ط2. بيروت: دار صادر، 1995م.

في كتابه الروض المعطار في خبر الأقطار قال أن بها جبل فيه صدع فمن انتضى سيفه وأولجه فيه وهو قابض عليه اضطرب السيف في يده وارتعد أما ناصر خسرو فيعتبر وصفه من أهم الأوصاف خلال زيارته لها ووصفها ابن حوقل في كتابه صورة الأرض فقال أنها مبنية من حجارة الأرحية السوداء وهي حصينة وأشار القزويني في كتابه آثار البلاد وأخبار العباد لحصانة أسوارها فقال أمد مدينة حصينة. وتحدث عن فتحها ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان فقال أن الذي فتحها هو الصحابي عياض بن غنم الفهري سنة عشرين للهجرة وأنها فتحت صلحاً.

وأيضا تحدث الهروي عن مساجدها في كتابه الإشارات إلى معرفة الزيارات بالإضافة إلى العديد من الرحالة والجغرافيين تم ذكرهم في هذا البحث وما وصفوا دياربكر من أوصاف.

رائحة المسك وهو غير مطلي بالنحاس، وهو جامع يزدحم بالمصلين. وجامع (خسرو پاشا) قرب بوابة (ماردين) وهو جامع جميل المنظر ومزين، وبما أنه في مكان مزدحم لذا يكثر فيه المصلون، وجامع (علي پاشا) في محلة (صاروه لي)، وجامع (حصير) قرب سوق (البرادع) ومؤسسه مجهول، وهو عامر ومطلي بالنحاس. والجامع (المعلق) الذي لا يعرف مؤسسه، وقد خرب تيمورلنك نصفه، ويسمى بالجامع (المعلق) لأن البناء قام بوضع منارته الضخمة المربعة الشكل على خمسة أعمدة، وذلك ببناء كل عمود تحت إحدى زوايا المنارة ثم بنى العمود الخامس تحت مركز المنارة، ولكن بعد ارتفاع المنارة وقع ثقلها على العمود الخامس فحسب أي الوسطاني ولا أهمية لوجود أو عدم وجود الأعمدة الأربعة الأخرى لذا سميت بالمنارة المعلقة، وبما أن موضع الأعمدة الخمسة قد وقعت في دكان أحد الحدادين فلا يمكن ملاحظته من قبل المارة بسهولة.³²

وجامع الشيخ عزيز الرومي الذي بني حديثاً ويقع قرب جامع (بارام پاشا)، إذ تعقد حلقات الذكر في هذا الجامع، ويصل الصوفية فيها لدرجة الحال. وجامع (شمسي أفندي) أيضاً نسبة لأحد الزهاد. ثم تحدث أوليا جلبي عن مدارس دياربكر والتكايا وعيون الماء فيها والأسواق والحمامات والخانات حتى أنه وصف أشكال الناس فيها بأن أعمارهم اصل إلى مئة عام ويتميزون بالجمال والقامات الطويلة وهم بيض وحمرة الوجوه وكلامهم لطيف ووصف أيضاً ملابس الرجال والنساء

33.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث استعرضنا تاريخ مدينة دياربكر وجغرافيتها وتسميتها حسبما وردت في كتب التاريخ والجغرافيا وما تتصف به هذه المدينة ثم تحدثنا عما كتبه الجغرافيون فمن أقدم الجغرافيين الذين وصفوها هو الإصطخري في كتابه المسالك والممالك حيث قال عن سورها أنه في غاية الحصانة وهي كثيرة الشجر والزرع ثم تلاه ابن حوقل النصيبي في كتابه صورة الأرض فتحدث عنها ووصفها فقال مدينة آمد على جبل من غربي دجلة مطل عليها من نحو خمسين قامة وعليها سور أسود من حجارة الأرحية ويسمى ذلك السور ميموناً لشدة سواده وليس لحجارته في جميع الأرض نظير.

وكذلك الرحالة كأوليا جلبي في كتابه سياحته وصفها وصفاً دقيقاً لكونه زار المدينة ويعتبر أكثر من توسع في وصف المدينة وبنائها ومساجدها وأسواقها ومدارسها وحتى أنه تحدث عن صفات وأوصاف الناس فيها فقال هناك معابد قديمة وجوامع كبيرة في مركز المدينة، والجامع الكبير هو مفخرة دياربكر، وكذلك وصفها المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم قال عنها لا أعرف للمسلمين اليوم بلداً أحسن ولا ثغراً أجمل منها، في تخوم المسلمين بوجه الروم. وأيضاً الحميري

ويصف أوليا جلبي مساجد دياربكر قائلاً:

هناك معابد قديمة وجوامع كبيرة في مركز المدينة، و الجامع الكبير هو مفخرة دياربكر، ويتفق مؤرخو الروم أن هذا المسجد هو بالأساس معبد قد أسس في عهد النبي موسى، وهناك كتابات عبرية على أحد الأعمدة الداخلية البيضاء، وكان هذا المكان بمثابة معبد في جميع العصور المتداولة، وأي شخص يصلي ركعتين في هذا المكان يشهد له قلبه أن صلاته مقبولة، ويقال أن هذا الجامع يوازي الجامع الكبير في (حلب) والجامع الأموي في (الشام) والمسجد الأقصى في (القدس) والأزهر في (مصر) و آيا صوفيا في (إستانبول). كما أن هناك أدلة عديدة على أنه كان كنيسة ثم، حول إلى جامع، فالمنارة المربعة الشكل تظهر على أنها بنيت لتكون ملائمة للناقوس وأن المنبر والمحراب هما من الشكل القديم، وتم تزيينه من الداخل بالأضواء والقناديل وفيها أعمدة صغيرة وكبيرة، ترتفع فوقها ثلاثة طوابق من البناء وللجامع أربعة أبواب ولا يخلو في الليل وفي النهار من المصلين، وهناك ثمانون زاوية لتدريس العلوم فيه وفي جوانب أخرى يجتمع فيه الصوفية للذكر والتراويح والباحة الخارجية مفروشة بالمرمر الأبيض وفي وسط الباحة هناك حوض مزود بمزاريب المياه للوضوء فيها وتنبع مياهها من عين حمراوات ومنبع جدول علي، وتحاط الجهات الأربعة من الباحة بالمصاطب، كما هو الحال في الجامع السلیماني في إستانبول، وقد فرشت هذه المصاطب بالمرمر وبألوانه المختلفة كالسماقي والزنبوري والأصفر، والأعمدة العليا تكون أصغر حجماً من الأعمدة السفلى وقد تلاقت رؤوسها المقببة بشكل جميل، وللباحة ثلاثة أبواب من الجهات الثلاث، وقد بنيت لها منارة مربعة الأطراف قبل فترة قليلة، وباختصار فلا وجود لمثيل له في دياربكر، ويتسع في الداخل لألفي مصلي، وجميع سلالمتها والسقوف الداخلية لقبها مزخرفة بالنحاس، ويذكر اسم السلطان سليم خان في خطب الجمعة فيها.³⁰

وهناك جامع النبي فهو مبنى قديم قرب بوابة الجبل وهو مكان مبارك وله منارة مربعة الشكل وقد طليت قبه بالنحاس، وفي هذا الجامع أيضاً أماكن مزينة وملونة وفي باحته حوض ومزاريب ويقال أن أحدهم شاهد النبي في الرؤيا هنا لذا بني هذا الجامع في هذا المكان وسمي باسمه.³¹

كما أن جامع اسكندر باشا جامع فخم وجميل ومطلي بالنحاس، وله منارة وأوقافه كثيرة، ويوزع فيه الطعام على الناس و المحتاجين وهو جامع عامر. أما جامع (بهرام باشا) فهو جامع مطلي بالنحاس وكذلك جامع (ملك أحمد باشا)، الذي كان وزير شجاعاً ورجلاً طيباً ولكنه لم يشتهر ويقع هذا الجامع قرب بوابة الروم. وأن الجامع (الأسود) الذي لا يعرف مؤسسه، لا يخلو ليلاً ونهاراً من المصلين. وجامع (إيپاريه) الذي يقال أن تاجراً صينياً بناه، وخلط ببناؤه سبعون حملاً من المسك ثم طلاه به، لذا سمي ب (إيپاريه) أي ذو الرائحة الطيبة، وعند هبوب الرياح الباردة تفوح من جدرانه

30 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C.4: 39-41.

31 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C.4: 39-41.

وأشجار وبساتين، وبينها وبين ميفارقين مرحلتان، ولها أربعة أبواب: باب التل و باب الماء و باب الجبل و باب الروم، وفي شمالها سوران، وفي قبليها برج كبير يسمى برج الزينة، وعلى باب الروم برجان، وقصبة السلطان في شرقها. والمدينة مستعلية على شرف، وهي أكبر من ميفارقين، وداخل آمد عين ثرة. وتأتيها دجلة من شمالها وتخرج من شرقها، وبساتينها غرباً و قبله عنها إلى دجلة، وفي صحن جامعها أوتاد حديد قائمة معترضة من بلاط إلى بلاط ارتفاع الظاهر منها فوق الأرض ذراعان قد عقد بها كلها سلسلتان من حديد يذكر أهلها أن السرج كانت تقد عليها في سالف الأزمان.²⁷

ومن العجائب جبل بآمد فيه صدع فمن انتضى سيفه وأولجه فيه وهو قابض عليه اضطرب السيف في يده وارتعد هو ولو كان أشد الناس وأعجوبة أخرى أنه من حد بذلك الجبل سكيناً أو سيفاً وحمله على الأبر والمسال جذبها أكبر من جذب المغنيطس، والحجر نفسه لا يجذب الحديد ولو بقي يحد عليه مائة عام لكانت تلك القوة فيه قائمة، وهو أقوى من حجر المغنيطس لأن الثوم يذهب قوة المغنيطس، وهذا مثل الذي بحوز مورور من الأندلس من أعمال قرطبة، وأخبر من حد به سيفاً في الحجر مكانه من الجبل وقد تقادم عهده فوجده يجذب من تحت غمده وتعلق الأبر بالغمدة، وذكر صاحب هذا السيف أنه قد صقله مراراً فما زالت تلك القوة فيه.²⁸

12- أوليا جلبي في كتابه سياحتنامه (توفي: 1093هـ/1682م)

يعتبر أوليا جلبي أكثر من شرح تفاصيل مدينة دياربكر وبنائها ومساجدها ومدارسها وأسواقها وحماماتها لكونه قد زار المدينة وسنستعرض بعض ما ذكره في كتابه سياحتنامه قائلاً: هناك آراء مختلفة حول تسمية هذه المدينة فيقال أنه عندما كان النبي يونس (عليه السلام) في مدينة الموصل العتيقة كان يحاول جاهداً أن يؤمن به الناس ولكن دون جدوى، لذا تأثر منهم ودعا عليهم دعاء السوء فخربت المدينة، لذا انتقل منها إلى (دياربكر) وأصبح مرشد خير للناس، وآمن به أهل هذه المدينة فوراً ودخلوا دينه، لذا دعا لهم النبي دعاء الخير قائلاً (ادعوا لهم يا إلهي أن تكون مدينتهم ويكون موطنهم عامراً، وأن يسعد أهلها وأن يكونوا ذا شجاعة وإقدام) وعاش في أحد الكهوف في جبالها مدة سبع سنوات، وفي ذلك الحين كانت المدينة تحكم من قبل فتاة جميلة، وقد آمنت بالنبي يونس (عليه السلام) وقد أصبحت تلك الفتاة ثرية جداً، وحسب أمر النبي يونس (ع. س) قامت ببناء المدينة بالحجر الأسود، وبما أنها كانت فتاة، لذا يسميها مؤرخو العجم (دياربكر) أي مدينة الفتاة الباكرا أو البكر، أما مؤرخو الروم فيسمونها بـ (قره آمد) لكون جدرانها قد بنيت بالحجر الأسود، وقد سجلت في السجل الملكي بذلك الاسم. وقد تداول الحكام على هذه المدينة.²⁹

27 الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، 3.

28 الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، 3.

9- القزويني في كتابه آثار البلاد وأخبار العباد (توفي: 682هـ/1283م)

أشار القزويني في كتابه آثار البلاد وأخبار العباد لحصانة أسوارها فقال: آمد مدينة حصينة مبنية بالحجارة من بلاد الجزيرة على نشز [أي المكان المرتفع] من الأرض، ودجلة محيطة بها من جوانبها إلا من جهة واحدة على شكل الهلال. وفي وسطها عيون وآبار عمقها ذراعان. وإنها كثيرة الأشجار والبساتين والثمار والزروع. من عجائبها ما ذكره ابن الفقيه أن بأرض آمد جبلاً من بعض شعبه صدع فيه سيف، من أدخل يده في ذلك الصدع وقبض على قائم ذلك السيف، اضطرب السيف في يده وارتعد هو، وإن كان من أشد الناس. وذكر أن هذا السيف يجذب الحديد أكثر من جذب المغناطيس، فإذا حك به سيف أو سكين جذبته، وحجارة ذلك الصدع ما يجذب؛ هذا ما ذكره ابن الفقيه ولست أعرف انه باق إلى الآن أم لا.²⁴

10- ابن عبد الحق في كتابه مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (توفي: 739هـ/1338م)

قال ابن عبد الحق في كتابه مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع: (آمد بكسر الميم، وهي لفظة رومية: بلد قديم حصين ركين مبنى بالحجارة السود على نشز [أي مكان مرتفع]، ودجلة محيطة بأكثره، مستديرة به كالهلال، وهي تنشأ من عيون بقره.²⁵

11- الحميري في كتابه الروض المعطار في خبر الأقطار (توفي: 900هـ/1495م)

أطال وصفها الحميري في كتابه الروض المعطار في خبر الأقطار فقال: آمد مدينة من كور الجزيرة من أعمال الموصل والجزيرة ما بين دجلة والموصل، وآمد بمقربة من ميافارقين فتحها عياض بن غنم بعد قتال على مثل صلح الرها، فإنه لما أتى الرها خرج إليه أهلها فقاتلوه فهزمهم المسلمون حتى ألجأوهم إلى المدينة فطلبوا الأمان والصلح، فأجابهم عياض إليه وكتب لهم: « بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من عياض بن غنم لأسقف الرها إنكم إن فتحتم لي باب المدينة على أن تؤدوا لي عن كل رجل منكم ديناراً أو مد قمح فأنتم آمنون على أنفسكم وأموالكم ومن تبعكم، عليكم ارشاد الضال وإصلاح الجسور والطرق ونصيحة المسلمين شهد الله وكفى بالله شهيداً ». فعلى مثل هذا الصلح صالح أهل آمد وأهل ميافارقين وكفر توثا بعد قتال أيضاً على مثل صلح الرها.²⁶

ومدينة آمد كبيرة حصينة على جبل في غربي دجلة وهي كثيرة الشجر والجبل عليها مطل نحو مائة قامة وعليها سور بحجارة الأرحي السود، ولها داخل سورها مياه جارية ومطاحن على عيون

24 زكريا بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، (بيروت: دار صادر، د.ت)، 491-492.

25 عبد المؤمن ابن عبد الحق، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ط1. (بيروت: دار الجيل، 1992)، 1: 6.

26 أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط2. (بيروت: مؤسسة ناصر

للثقافة، 1980)، 3.

ولو كان أشدّ الناس . وإذا أحدّ بحجارة ذلك الجبل سكين أو سيف وحمل عليه الحديد لم يؤثّر فيه ويجذب الإبر والمسالّ أشدّ جذب من جبال المغنطيس، ولا يبطل الثوم عمله كما يبطل المغنطيس، بل تبقى تلك القوّة في ذلك الحديد على مرّ الأيام. وحجر الجبل نفسه لا يجذب الحديد فإن أحدّ عليه سيف أو سكين جذب الحديد، وهذه عدّة أعاجيب.²¹

8- ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان (توفي: 626هـ/1229م)

تحدث ياقوت الحموي عن أصل التسمية فقال: آمد بكسر الميم: وما أظنّها إلا لفظة رومية، ولها في العربية أصل حسن لأنّ الأمد الغاية، ويقال: أمد الرجل يأمد أمدًا، إذا غضب فهو أمد، نحو أخذ يأخذ فهو أخذ، والجامع بينهما أن حصانتها مع نضارتها تغضب من أرادها، وتذكيرها يشار به إلى البلد أو المكان، ولو قصد بها البلدة أو المدينة لقليل أمدّة، كما يقال آخذة، والله أعلم. وهي أعظم مدن ديار بكر وأجلّها قدرًا وأشهرها ذكرًا. قال المنجمون: مدينة آمد في الإقليم الخامس، طولها خمس وسبعون درجة وأربعون دقيقة، وعرضها خمس وثلاثون درجة وخمس عشرة دقيقة، وطالها البطين وبيت حياتها عشرون درجة من القوس تحت إحدى عشرة درجة من السرطان، يقابلها مثلها من الجدي، عاشرها مثلها من الحمل، عاقتها مثلها من الميزان، وقيل إن طالها الدلو وزحل والمتولّي القمر.²²

وفتحت آمد في سنة عشرين من الهجرة، وسار إليها عياض بن غنم بعد ما افتتح الجزيرة فنزل عليها وقاتله أهلها، ثم صالحوه عليها على أن لهم هيكلهم وما حوله وعلى أن لا يحدثوا كنيسة، وأن يعاونوا المسلمين، ويرشدوهم، ويصلحوا الجسور، فإن تركوا شيئاً من ذلك فلا ذمّة لهم. وكانت طوائف من العرب في الجاهلية، قد نزلت الجزيرة، وكانت منهم جماعة من قضاة، ثم من بني تريد بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة. قال عمرو بن مالك الزهري:

ألا لله ليل لم نممه ... على ذات الخضاب مجتئينا

وليلتنا بآمد لم نممها، ... كليلتنا بميتافارقينا

وينسب إلى آمد خلق من أهل العلم في كل فنّ، منهم أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي الأديب، كان بالبصرة يكتب بين يدي القضاة بها، وله تصانيف في الأدب مشهورة، منها كتاب المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، وكتاب الموازنة بين أبي تمام والبحتري، وغير ذلك، ومات في سنة 370هـ، وينسب إليها من المتأخرين أبو المكارم محمد بن الحسين الأمدي، شاعر بغدادي مكثّر مجيد مدح جمال الدين الأصبهاني وزير الموصل. ومات أبو المكارم هذا سنة 552هـ وقد جاوز ثمانين سنة عمراً. وهي في أيامنا هذه مملكة الملك مسعود بن محمود بن محمد بن قرا أرسلان بن أرتق بن أكسب.²³

21 أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، المسالك والممالك، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، 1: 229.

22 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 56-57.

23 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 56-57.

6- ناصر خسرو في كتابه سفرنامه (توفي: 1088/481م)

أما ناصر خسرو فيعتبر وصفه أيضاً من أهم الأوصاف لدياربكر خلال زيارته لها سنة (1046/438م) فقال عنها بلغنا آمد التي شيدت على صخرة واحدة طولها ألفا قدم وعرضها كذلك وهي محاطة بسور من الحجر الأسود وأكثر هذه الحجارة ملتصق بعضها ببعض من غير طين أو جص وارتفاع السور عشرون ذراعاً وعرضه عشر أذرع وقد بني على بعد كل مائة ذراع برج نصف دائرته ثمانون ذراعاً وشرفاته من هذا الحجر بعينه وقد شيدت في عدة أماكن داخل المدينة سلالم من الحجر ليتيسر الصعود إلى السور وقد بنيت قلعة على قمة كل برج ولهذه المدينة أربعة أبواب كلها من الحديد الذي لا خشب فيه يطل كل منها على جهة من الجهات الأصلية ويسمى الباب الشرقي باب دجلة والغربي باب الروم والشمالي باب الأرمن والجنوبي باب التل وخارج هذا السور سور آخر من نفس الحجر ارتفاعه عشر أذرع ومن فوقه شرفات فيها ممر يتسع لحركة رجل كامل السلاح بحيث يستطيع أن يقف فيه ويحارب بسهولة ولهذا السور الخارجي أبواب من الحديد شيدت مخالفة لأبواب السور الداخلي بحيث لو اجتاز السائر أبواب السور الأول وجب عليه اجتياز مسافة لبلوغ أبواب السور الثاني وهذه المسافة تبلغ خمس عشرة ذراعاً وفي وسط المدينة عين يتفجر ماؤها من الحجر الصلب وهذا الماء من الغزارة بحيث يكفي لإدارة خمس طواحين وهو غاية في العذوبة ولا يعرف أحد من أين ينبع وفي المدينة أشجار وبساتين تقي من هذا الماء وأمير المدينة وحاكمها هو ابن نصر الدولة وقد رأيت كثيراً من المدن والقلاع في أطراف العالم في بلاد العرب والعجم والهند والترك ولكني لم أر قط مثل مدينة آمد في أي مكان على وجه الأرض ولا سمعت من أحد أنه رأى مكاناً آخر مثلها ومسجدها الجامع من الحجر الأسود وليس مثله متانة وإحكاماً وقد أقيم في وسطه مائتا عمود ونيّف من الحجر كل عمود قطعة واحدة وفوق هذه الأعمدة عقود من الحجر وقد نصبت فوقها أعمدة أقصر من تلك وجميع أسقف المسجد على هيئة الجمelon وقد كملت نجارة ونقارة ونقشاً ودهناً وفي ساحته صخرة كبيرة عليها حوض كبير مستدير من الحجر يبلغ ارتفاعه قامه رجل ومحيط دائرته ذراعان وفي وسط الحوض أنبوبة من النحاس يتفجر منها ماء صاف لا يظهر مدخله أو مخرجه وبالمسجد ميضأة عظيمة جميلة الصنع بحيث لا يوجد أحسن منها وقد بنيت عمارات آمد كلها من الحجر الأسود وأما ميافارقين فعماراتها من الحجر الأبيض والقرب من المسجد كنيسة عظيمة غنية بالزخارف مبنية كلها من الحجر وقد فرشت أرضها بالرخام المنقوش وقد رأيت فيها على الطارم وهو مكان العبادة عند النصارى باباً من الحديد المشبك لم أر مثله في أي مكان.²⁰

7- أبو عبيد البكري في كتابه المسالك والممالك (توفي: 1097/487م)

وممن تحدث عن آمد أبو عبيد البكري في كتابه المسالك والممالك فقال: جبل آمد يراه أهله، من انتضى سيفه ثم أولجه فيه وقبض على قائمه بجميع يديه اضطرب السيف في يديه وارتعد هو

خمسين ديناراً إلى أكثر وأقل وسور خلاط وجامعها وأكثر أبنيتها من هذه الحجارة وكذلك جامعها غير أنها أصغر منها وأقل سمكاً في عرض وطول، وبآمد مزدرع داخل سورها ومياه وطواحن على عيون تتبع منها وكان لها ضياع ورساتيق وقصور ومزارع.¹⁴

3- المهلبى في كتابه المسالك والممالك (توفي: 380هـ/990م)

وصفها المهلبى في كتابه المسالك والممالك فقال: وأمد مدينة جليلة عليها حصن عظيم وسور من الحجارة السود التي لا يعمل فيه الحديد ولا تضرها النار والسور يشتمل عليها وعلى عيون ماء ولها بساتين ومزارع كثيرة.¹⁵

4- المقدسى في كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (توفي: 380هـ/991م)

وصفها المقدسى في كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم فقال: آمد بلد حصين حسن عجيب البناء على عمل أنطاكية بفصيل شبه كرسي له أبواب وعليه شرف بينه وبين الحصن فضاء وهي أصغر من أنطاكية بحجارة سود صلبة وكذلك أساسات الدور وفيها عيون غربي دجلة رحبة طيبة ثغر للمسلمين وحصن حصين. الجامع وسط البلد لها خمسة أبواب باب الماء وباب الجبل وباب الروم وباب التل وباب أنس صغير يحتاج إليه وقت الحرب وبعض الحصن على الجبل ولا أعرف للمسلمين اليوم بلداً أحصن ولا ثغراً أجلاً منها.¹⁶

وأضاف قائلاً: أما ديار بكر فقصبته آمد ومن مدنها ميفارقين تل فاقان حصن كيفا.¹⁷ وتحدث المقدسى أيضاً عن المصنوعات فيها فقال: ومن آمد ثياب الصوف والكتان الرومية على عمل الصقلي.¹⁸

5- الهروي في كتابه الإشارات إلى معرفة الزيارات (توفي: 481هـ/1088م)

تحدث عنها الهروي في كتابه الإشارات إلى معرفة الزيارات وما فيها من مزارات ومساجد وقبور أولياء وصالحين فقال: مدينة آمد بها مسجد جبرئيل عليه السلام، رئي في المنام يكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وله حكاية، وبها مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبها مسجد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومسجد أبي بكر رضي الله عنه، ومسجد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رأوهما في المنام، وبها تل توبة، وله حكاية، وبها قبر الشيخ سعد، من كبار الأولياء، ورأيت لقبره آية عظيمة، وبجبانته جماعة من الصالحين.¹⁹

14 ابن حوقل، صورة الأرض، 1: 222-223.

15 الحسن بن أحمد العزيزي المهلبى، المسالك والممالك ط1. (دمشق: التكوين للطباعة والنشر، 2006)، 109.

16 المقدسى، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، 1: 140.

17 المقدسى، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، 1: 137.

18 المقدسى، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، 1: 145.

19 أبو الحسن علي بن أبي بكر بن علي الهروي، الإشارات إلى معرفة الزيارات، ط1. (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002)، 60.

الماء، وباب التل، وباب الروم، و باب الفرج، و باب السر يُحتاج إليه وقت الحرب، و ختم وصفه بقوله: « لا أعرف للمسلمين اليوم بلداً أحسن ولا ثغراً أجمل منها، في تخوم المسلمين بوجه الروم».⁸ وفي سنة 1046/438م مر الحاج الفارسي ناصر خسرو بمدينة آمد ودون لها وصفاً دقيقاً حسبما رآها بنفسه، فذكر إنه لم ير قط مدينة مثل آمد في أي مكان على وجه الأرض، ولا سمع من أحد أنه رأى مكاناً آخر مثلها، وأن طول المدينة ألفا خطوة وعرضها مثل ذلك، وهي محاطة بسور من الحجر الأسود يحيط بالتل المشرف عليه، وعلو هذا السور عشرون ذراعاً، وسمكه عشرة أذرع، وأكثر حجارتها ملتصق بعضها ببعض من غير طين أو جص، وعلى نهاية كل مائة ذراع من السور بني برج نصف دائري تنتهي قمته بشرفات من الحجارة السوداء نفسها، وفيه أربعة أبواب حديد تقابل الجهات الأصلية.⁹

شغلت المدينة دوراً اقتصادياً مهماً، وقد ساعدها على ذلك قربها من نهر دجلة، فقد توفرت فيها المياه الغزيرة، فساعد على خصوبة أراضيها، فانتشرت فيها البساتين والمزارع، وهذا أدى إلى كثرة حاصلاتها التي كانت تصدرها إلى الموصل، والعراق، والشام، مثل حبوب القمح، والشعير، والأرز، والقطن، والفواكه المجففة¹⁰ ولكثرة محاصيلها من الحبوب قام سكانها بإنشاء الطواحين التي انتشرت على العيون لطحن الحبوب¹¹. وعدا عن تميزها بالغنى الاقتصادي فقد تميزت بالموقع الاستراتيجي المهم، وشكلت حصناً منيعاً منذ القدم. وعندما زارها المقدسي قال عنها: « لا أعرف للمسلمين بلداً أحسن منها ولا ثغراً أجمل منها».¹²

المبحث الثاني - ديار بكر في كتابات الرحالة والجغرافيين

1- الإصطخري في كتابه المسالك والممالك (توفي: 957/346م)

وأيضاً أوردها الإصطخري في كتابه المسالك والممالك فقال: آمد فهي على دجلة من شريقها وسورها في غاية الحصانة وهي كثيرة الشجر والزروع.¹³

2- ابن حوقل في كتابه صورة الأرض (توفي: 977/367م)

وصفها ابن حوقل في كتابه صورة الأرض فقال: مدينة آمد على جبل من غربي دجلة مطل عليها من نحو خمسين قامة وعليها سور أسود من حجارة الأرحية ويسمى ذلك السور ميموناً لشدة سواده وليس لحجارتها في جميع الأرض نظير ومنها ما يساوي الحجر للطحن به بالعراق من

8 محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط2. (مدينة ليدن الهولندية: مطبعة بريل، 1906)، 1: 140.

9 أبو معين الدين ناصر خسرو الحكيم القبادياني المروزي، سفرنامه، تحقيق: يحيى خشاب، ط3. (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1983)، 1: 43-42.

10 ابن حوقل، صورة الأرض، 201.

11 ابن حوقل، صورة الأرض، 201.

12 المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، 140.

13 أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري، المسالك والممالك، (بيروت: دار صادر، 2004)، 1: 75.

آخذ، ولو قصدنا تسمية البلدة أو المدينة لقليل آمنة. وفي الروايات، أن أمد أخو دغمر بن بوبيب بن عتقاد بن مدين بن النبي إبراهيم الخليل عليه السلام هو الذي بنى أمد، وهناك رواية ثانية رواها محمد بن سهل قال: سميت أمد بآمد ابن البلندي بن مالك بن ذعر من ولد مدين بن النبي إبراهيم عليه السلام.⁴

ويبدو أن موضع المدينة قد شهد بناء المدينة وإعادة بنائها في عصور متعددة. وهناك رواية أقرب إلى الواقع «رواية الواقدي» المستمدة من أهل المدينة، فإن الذي بناها هو ابن الإمبراطور الروماني طيماريوس بن أرسالوس بن مهياط بن مكلاوكن بن الأصفر بن العيص بن اسحق، وما طيماريوس إلا تحريف للإمبراطور طيباروس الأول (578-582م) (Tiberius I Constantine)، ولما أتم بناءها مات الإمبراطور، فسميت أمد لانقضاء أمده بها، واستمر الملوك والأمراء يتوارثونها إلى أن انتهت إلى الأخوين بطرس ويوحنا قبل الفتح الإسلامي لها. وتعد من الحصون القديمة المحكمة التي تداولتها الدول، وورد اسمها في الحروب المتتالية بين الفرس الساسانيين والروم البيزنطيين، وبين العرب المسلمين والروم البيزنطيين ولا سيما في وقت الإمارة الحمدانية (318هـ/930م-393هـ/1003م) في حلب، فضلاً عن دورها المتأخر في الحروب الصليبية.⁵

تتصف دياربكر بمناخ بارد شتاء وحرار وجاف صيفاً قال المقدسي عنها أن كورة «أمد» باردة لقربها من الجبال. يحدها من الشرق مدينتي «ميفارقين» و «سعد» ومن الجنوب «ماردين» ومن الغرب «ملطية» و «الرها» ومن الشمال «خرتبرت» لذا كانت ملتقى الطرق التجارية بين «أذربيجان» و «بلاد الشام» وبلاد الروم. وتقع المدينة وسط سهل واسع منبسّط تحيطه مناطق جبلية مرتفعة وتربة هذا السهل بركانية بسبب ثورات البراكين التي خلفتها العصور الجيولوجية القديمة لذلك اشتهرت سهول المدينة بتربة خصبة يضاف إلى ذلك المياه الغزيرة مما أدى إلى غزارة الإنتاج الزراعي، وكثافة المراعي التي ساعدت على تربية الحيوانات. ويمر بها نهر دجلة كما تنتشر فيها العيون والينابيع حيث كانت تستخدم في الري وسقي الأهالي.⁶

و «أمد» بلد قديم مبني بالحجارة السوداء الصلبة (البازلت) فابن حوقل النصيبي يذكر أن عليها سوراً أسود من حجارة الأرحية سمي ميموناً لشدة سواده، ولهذا السبب تدعى أمد السوداء⁷. ولقد أمعن البلدانون المسلمون في وصف روعة بنائها، وحصانة موقعها وخصائص عمارتها، ويصفها المقدسي بأنها بلد حصين، حسن عجيب البناء على عمل أنطاكية، لأسوارها خمسة أبواب: باب

4 ابن شداد، الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، 3: 253.

5 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: ص56. عبيد، مدينة أمد الدياربكرية الفتح والاستقرار، 11: 148.

6 خالد السليفاني، مدينة أمد دراسة في تاريخها السياسي والحضاري، رسالة ماجستير غير منشورة، (المنصورة: جامعة المنصورة، 2014)، 19-17.

7 محمد بن علي ابن حوقل النصيبي، صورة الأرض، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992)، 201. محمد عبدالرحمن مسعد الرشدي، تاريخ أمد وحضارتها، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة الزقازيق: معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، قسم الحضارات، 2008)، 4. مجموعة من المؤلفين، كتاب السلطنة ولاية دياربكر، (دياربكر: مطبعة الولاية في دياربكر، 1890)، 165.

in his book "A picture of the world" said the city was built from black stones and it's a fortress. Al-Maqdisi in his book Ahsanust-Taqasim said: I do not know for Muslims today a city that is fortified and has no loophole in its frontiers against the Romans like Diyarbakir, and Nasir Khusraw considers his description an important description during his visit to it, and Yaqut al-Hamwi in his book Mu'jam al-Buldan also described it in detail, and al-Qazwini pointed out in his book Atharul Bilaad wa Akbarul Ibaad mentioned the fortitude of its walls, so also Al-Hamiri described it in his book Al-Rawd Al-Ma'tar fee Khabril Alaqtar, as well as Evlia chelebi in his book Seyahatname, and he is considered one of the most traveler describing Diyarbakir, its construction and structure, he even spoke about the characteristics and descriptions of the people in it, and many travelers and geographers that described it are mentioned in this paper.

Keywords: Diyarbakir, the traveler, Evlia chelebi, Yaqut al-Hamwi, Ibn Hawqal, Nasir Khusraw.

Makalenin Geliş Tarihi: 15.08.2020; Makalenin Kabul Tarihi : 11.01.2020

المبحث الأول - التسمية والموقع والجغرافيا

تقع مدينة دياربكر في شرق تركيا ومدينة دياربكر هي نفسها (آمد)، ويطلق أحياناً عليها دياربكر من باب إطلاق العام على الخاص وتقع على الضفة اليسرى من نهر دجلة وسماها اليونان والرومان (أميدا) وسماها العرب (آمد) ولها تسمية أخرى هي (قره آمد) أي آمد السوداء لأن حجارة بنائها سوداء. وتعد آمد أكبر مدن دياربكر من إقليم الجزيرة الفراتية بين نهري دجلة والفرات.¹

وتسمية دياربكر تنسب إلى قبيلة بكر بن وائل بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، وكان هذه القبيلة قد سكنتها قبل الإسلام، وأن سبب الاختلاف في نسبتها وتسميتها هو تداول من مر بها، وتغلب عليها ويطلق اسم دياربكر على تلك المنطقة بشكل عام وماحوتها من مدن وبلدات وقرى.²

وقد فتحت دياربكر على عهد الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سنة 19 للهجرة وكان قائد الفتح الصحابي عياض بن غنم الفهري وقد فتحت المدينة صلحاً على مثل صلح الرها وحران.³

اختلفت المصادر حول اسم من بناها، ولماذا سميت بتلك التسمية، إلا أنها رومية البناء، وقال عنها ياقوت الحموي آمد بكسر الميم: وما أظنّها إلا لفظة رومية، ولها في اللغة العربية أصل حسن، لأن الأمد معناها الغاية، ويقال آمد الرجل يأمد أمدًا وإذا غضب فهو آمد، نحو أخذ يأخذ فهو

1 طه خضر عبيد، مدينة آمد الدياربكرية الفتح والاستقرار، (تكريت: مجلة جامعة تكريت، تشرين الثاني 2008)، 11: 147. لسترنج كي، بلدان الخلافة الشرقية، ط2. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 141.

2 شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، ط2. (بيروت: دار صادر، 1995)، 2: 494. محمد سهيل طفوش، تاريخ السلاجقة في بلاد الشام، ط1. (بيروت: دار الفانس، 2009)، 39.

3 محمد بن علي بن إبراهيم ابن شداد، الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، المحقق: يحيى زكريا عبارة، (دمشق: وزارة الثقافة السورية، 1991)، 3: 253.

مدينة دياربكر في كتابات الرحالة والجغرافيين في العصور الوسطى

Hüseyin ALİ*

الملخص

في هذا البحث ستحدث عن مدينة دياربكر وعن تاريخ هذه المدينة وسبب تسميتها ومن زارها من الرحالة والجغرافيين وسنتعرض كيف وصفوها في كتبهم كابن حوقل في كتابه صورة الأرض فقال أنها مبنية من حجارة الأرحية السوداء وهي حصينة. والمقدسي في كتابه أحسن التقاسيم قال عنها لا أعرف للمسلمين اليوم بلداً أحصن ولا ثغراً أجمل منها في تخوم المسلمين بوجه الروم، وناصر خسرو يعتبر وصفه من الأوصاف المهمة خلال زيارته لها، وياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان وصفها أيضاً بشكل مفصل، وأشار القزويني في كتابه آثار البلاد وأخبار العباد لحصانة أسوارها فقال آمد مدينة حصينة، ووصفها الحميري في كتابه الروض المعطار في خبر الأقطار، وكذلك أوليا جلبي في كتابه سياحتنامه، ويعتبر من أكثر الرحالة وصفاً لدياربكر وبنائها وعمرانها حتى أنه تحدث عن صفات وأوصاف الناس فيها، والعديد من الرحالة والجغرافيين وصفوها ثم ذكرهم في هذا البحث. الكلمات المفتاحية: دياربكر، الرحالة، أوليا جلبي، ياقوت الحموي، ابن حوقل، ناصر خسرو.

Ortaçağda Seyyah ve Coğrafyacıların Eserlerinde Diyarbakır

Öz

Bu araştırmada Diyarbakır'ı tarihini isminin konulma sebebini ve onu ziyaret eden seyyah ve coğrafyacıardan bahsederken, bu gezginlerin onu kitaplarında nasıl tanımladıklarını inceleyeceğiz. İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* kitabında siyah görünümü taşarlardan oluşan güvenli şehir diye zikreder. ve el-Makdisî *Ahsenü'l-Tekâsim* kitabında, bugün Müslümanlar için Rum sınırına karşı en dayanıklı kale olarak tanıtır. Nasır Hüsrev, bu şehre ziyareti sırasında şehri çok önemli bir yer olarak tanımlar. Ayrıca Kazvî'nin *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd* adlı kitabında, surların ve Diyarbakır'ın güvenliğine işaret eder. Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân* kitabı, ve el-Himyerî, *el-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*'da yine değinir. *Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnamesi* gibi. Evliyâ Çelebi seyahatnamesinde Diyarbakır'dan en çok söz eden yazar sayılır. Ne zaman kurulduğundan, imarından hatta insanların özelliklerinden bahsetmektedir. ve bir çok seyyah ve coğrafyacı bu araştırmada diyarbakır şehrine değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Seyyahlar, Evliyâ Çelebi, Yâkut el-Hamevî, İbn Havkal, Nasır Hüsrev.

Diyarbakır in the Writings of Travelers and Geographers in the Middle Ages

Abstract

In this research, we will talk about the city of Diyarbakır, the history of this city, the reason for its name, and the travelers and geographers who visited it. We will also give insight as to how they described it in their books like Ibn Hawqal

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3237-1204, hali@agri.edu.tr.